



POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

ŁACINA W POLSCE  
ŚREDNIOWIECZNE PIŚMIENNICTWO  
MYŚLICIELSKIE  
ANTOLOGIA

Teksty wybrał, wstępem i komentarzem opatrzył  
**Juliusz Domański**

Redakcja  
**Elżbieta Szablewska**

Recenzenci  
**prof. dr Zenon Kałuża, prof. dr hab. Mikołaj Olszewski**

Copyright by Polska Akademia Umiejętności & Author, Kraków 2020

ISBN 978-83-7676-309-5

# SPIS TREŚCI

| interaktywny |

## WSTĘP: LATINITAS, CZYLI OBECNOŚĆ DZIEDZICTWA ANTYCZNEGO W ŁACIŃSKIM ŚREDNIOWIECZU

1. Co znaczą formuły użyte w tytule tej antologii.....	11
2. Kilka uwag wstępnych o piśmiennictwie łacińskim i kulturze umysłowej Polski średniowiecznej.....	18
3. Początki średniowiecznego piśmiennictwa łacińskiego w Polsce a zawartość niniejszej antologii.....	22
4. Ciągłość i nieciągłość polskiego pisarstwa myślicielskiego w średniowieczu.....	28
5. Uniwersytet Krakowski jako instytucjonalny warsztat polskiego pisarstwa myślicielskiego.....	33
6. Dole i niedole scholastyki uniwersyteckiej a obecność antycznego myślenia metafilozoficznego w polskim średniowieczu.....	39
7. Średniowieczne użytkowanie dziedzictwa antycznego.....	52
8. Obecność dziedzictwa antycznego w tekstach tej antologii.....	67
8.1. Dwa sposoby średniowiecznego użytkowania dziedzictwa antycznego a struktura antologii.....	68
8.2. Różne postacie „starożytności” w dziale A.I. ....	69
8.3. Łacina jako język użytkowy i jako przedmiot refleksji jej użytkowników.....	73
8.4. Charakter tekstów oznaczonych literą <i>B</i> i ich funkcja w antologii.....	74
9. Jeszcze o swoistości średniowiecznej postawy użytkowniczej.....	76
10. Jak została pomyślana i zrealizowana ta antologia.....	83

## CZĘŚĆ PIERWSZA: TEKSTY

<b>A. DZIEDZICTWO ANTYCZNE <i>EXPLICITE</i> .....</b>	<b>92</b>
<b>A.I. STAROŻYTNOŚCI GRECKO-RZYMSKIE, STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE, STAROŻYTNOŚCI BARBARZYŃSKIE I POLSKIE, LEGENDY GENEALOGICZNE, <i>EXEMPLA</i> .....</b>	<b>92</b>
<b>WPROWADZENIE .....</b>	<b>92</b>
1. Jak pradawny władca Polaków za istotę sprawiedliwości uznał jej pomocniczość dla najsłabszych, tak i późniejsi sprawiedliwość łączyli z miłosierdziem.....	94
Wincentego Kadłubka <i>Kronika polska</i> .....	94
1.1. O sposobie opowiadania dziejów i o najdawniejszych dziejach Polaków.....	98
1.2. Ustrój i obyczajowość dawnej Polski oparta na sprawiedliwości i zarazem miłosierdziu.....	105

2. Mądrość cenniejsza od siły.....	106
Stanisława ze Skarbimierza dwa kazania z <i>Sermones sapientiales</i> .....	106
2.1. Kazanie 46: <i>Mowa o tym, że należy wyżej cenić mądrość niż oręż wojenny</i> .....	110
2.2. Kazanie 66: <i>Mowa o powinności poszanowania wspólnego dobra</i> .....	114
3. Biblijna genealogia Polaków.....	120
Jana z Dąbrówki prolog komentarza do <i>Kroniki polskiej</i> Wincentego Kadłubka .....	120
4. Ze starożytnych barbarzyńców tylko protoplaści Polaków Ostrogoci nie ulegli rzymskim podbojom.....	124
Jana Ostroroga mowa wobec papieża Pawła II.....	124
5. Humanistyczna piętnastowieczna krytyka i weryfikacja <i>antiquitates</i> Wincentego Kadłubka.....	132
Filipa Kallimacha Buonaccorsiego <i>Żywot Grzegorza z Sanoka</i> .....	132
6. Nie Grecy, lecz Hebrajczycy byli wynalzcami sztuki poetyckiej i innych umiejętności. 138	
Michała Falkenera z Wrocławia <i>Wykład hymnów kościelnych</i> .....	138
<b>A.II. PREHUMANISTYCZNA PROBLEMATYKA JĘZYKA I STYLU</b> .....	146
<b>WPROWADZENIE</b> .....	146
1. Powrót do stylu klasyków rzymskich przez naśladowanie ich humanistycznych naśladowców. Aspekt praktyczny.....	148
Jana z Ludziska <i>Pochwała wymowy</i> jako praktyka imitacyjna.....	148
2. Praktyka kancelaryjna i tworzenie się teorii skutecznego naśladowania stylu klasyków.. 161	
Zbigniew Oleśnicki i jego krąg .....	161
2.1. Dwa okazy praktyki epistolarnej: Zbigniew Oleśnicki i Jan Długosz .....	166
2.1.1. Zbigniew Oleśnicki do Marcina z Przemyśla (grudzień 1449).....	166
2.1.2. Jan Długosz do (domniemanego) Andrzeja Tęczyńskiego (maj 1450) .....	167
2.2. Niezdolni pisać jak Cyceron, piszmy tak, jak współczesny jego włoski naśladowca — teoria korygująca nie dość udaną praktykę .....	170
2.2.1. Z listu Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z 10 września 1453 .....	170
2.2.2. Z odpowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominiego na powyższy list Zbigniewa Oleśnickiego, Wiener Neustadt, 27 października 1453.....	172
2.3. Kontynuacje praktyki i teorii naśladowania klasyków starożytnych poprzez naśladowanie ich piętnastowiecznych naśladowców .....	176
2.3.1. Piccolomini do Zygmunta księcia Austrii, 5 grudnia 1443.....	176
2.3.2. Anonimowy plagiator.....	178
2.3.3. Sędziwój z Czechła do Lutka z Brzezia .....	178
3. Ocena skutków naśladowania stylu humanistów. ....	183
3.1. Anonimowy <i>Żywot Jana Długosza</i> .....	183
3.2. Filipa Kallimacha Buonaccorsiego <i>Żywot Grzegorza z Sanoka</i> .....	185
4. Dwoistość stylistyczna późnych scholastyków .....	189
4.1. Jakuba z Gostynina komentarz do <i>Księgi o przyczynach</i> .....	189
4.2. Jana ze Stobnicy prologi do <i>Krótkiego wykładu filozofii przyrody</i> i do <i>Wprowadzenia w filozofię moralną</i> .....	197
<b>A.III. ETOS I LOGOS JĘZYKA: HOMONIMIKA I MORALNE IMPLIKACJE MOWY, WARTOŚĆ MÓWIENIA I WARTOŚĆ MILCZENIA, GRAMATYKA I METAFIZYKA</b> .....	206
<b>WPROWADZENIE</b> .....	206
1. Moralne implikacje języka .....	207
1.1. Homonimika z moralistyką i nauką dwornych obyczajów złączona. ....	207
Frowina z Nowego Sącza <i>Antigameratus</i> .....	207
1.2. Wartość mówienia i wartość milczenia.....	211

Stanisław ze Skarbimierza o mówieniu i milczeniu.....	211
2. Trzy średniowieczne gramatyki łacińskie wobec doktryny <i>modi significandi</i> .....	217
2.1. Jana z Głogowa komentarz do Donata Mniejszego .....	217
2.2. Jana Sommerfelda komentarz do Eberharda .....	245
2.3. Jana ze Stobnicy <i>Sposoby oznaczania</i> .....	254
<b>A.IV. DWUJĘZYCZNOŚĆ PIŚMIENICTWA .....</b>	<b>260</b>
<b>WPROWADZENIE .....</b>	<b>260</b>
1. Społeczna funkcja języka rodzimego.....	260
Anonimowy prolog do <i>Ortografii polskiej</i> Jakuba Parkosza .....	260
 <b>B. DZIEDZICTWO ANTYCZNE IMPLICITE .....</b>	 <b>266</b>
<b>B.I. PÓŹNOŚREDNIOWIECZNA KONCEPCJA FILOZOFII.....</b>	<b>266</b>
<b>WPROWADZENIE .....</b>	<b>266</b>
1. Praktycystyczna dominanta ukryta w całościowej wizji filozofii.....	268
Anonima pochwała filozofii praktycznej .....	268
2. Rekomendacje absolwentów filozofii .....	274
2.1. Łukasza z Wielkiego Koźmina <i>Rekomendacja magistranta i bakalarianta</i> .....	274
2.2. Franciszka z Brzegu <i>Laudacja dziewięciu licencjatów filozofii z roku 1425</i> .....	283
2.3. Macieja z Łabiszyna <i>Rekomendacja brata Mikołaja z Krakowa na bakalarza sztuk wyzwolonych</i> .....	293
3. Filozofia a życie społeczne. ....	305
Jana z Ludziska <i>Pochwała filozofii</i> .....	305
4. Humanistyczny wizerunek filozofa.....	326
Filipa Kallimacha Buonaccorsiego <i>Żywoć Grzegorza z Sanoka</i> .....	326
5. „Wiedza spraw boskich i ludzkich połączona ze staraniem o dobre życie”. .....	335
Prolog komentarza Jakuba z Gostynina do <i>Fizyki</i> Arystotelesa.....	335
<b>B.II. REFLEKSJA METAHISTORYCZNA .....</b>	<b>343</b>
<b>WPROWADZENIE .....</b>	<b>343</b>
1. Otrzymany od Boga talent dziejopisarSKI obliguje do pisania o kierowanych przez opatrność Bożą dziejach. ....	345
Anonimowy prolog i tablica chronologiczna <i>Rocznika kapitulnego krakowskiego</i> .....	345
2. Dziejopisarstwo to utrwalanie pamięci dziejów i sławy ich uczestników. ....	352
<i>Kronika</i> tzw. Galla Anonima .....	352
3. Dziejopisarstwo jako trud przedstawienia potomnym wzoru ich przodków. ....	357
<i>Kronika polska</i> Wincentego Kadłubka .....	357
4. Ukazując godne pamięci czyny i cnoty dawnych ludzi jako przejawy działania opatrności, historiografia daje ogłąd aktualizowania się ludzkiej potencjalności moralnej. ....	362
Jana z Dąbrówki komentarz do <i>Kroniki polskiej</i> Wincentego Kadłubka.....	362
5. Wyniesienie historii i historiografii ponad sztuki wyzwolone i filozofię. ....	383
Jana Długosza dedykacja <i>Roczników polskich</i> .....	383
6. Dzieje najsprawniej pisać będą główni twórcy samych dziejów. ....	396
Macieja Drzewickiego przedmowa do Filipa Kallimacha <i>O usiłowaniach Wenecji, ażeby podburzyć przeciwko Turcji Persów i Tatarów</i> .....	396
<b>B.III. MYŚL POLITYCZNO-SPOŁECZNO-KOŚCIELNA.....</b>	<b>400</b>
<b>WPROWADZENIE .....</b>	<b>400</b>
1. Polska nie podejmie tej krucjaty. ....	403
Odpowiedź biskupa krakowskiego Mateusza i palatyna Piotra Włostowica na list Bernarda z Clairvaux zachęcający księcia polskiego do nawrócenia Rusi.....	403
2. Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego .....	406

Wprowadzenie.....	406
2.1. Społeczna i kulturowa rola Uniwersytetu .....	407
Akt fundacyjny Władysława Jagiełły .....	407
2.2. Program ideowy. ....	409
Stanisława ze Skarbimierza mowa inauguracyjna działalność Uniwersytetu na nowo założonego .....	409
2.3. Kraków miejscem docelowym ostatniej <i>translatio studii</i> .....	416
Jerzego z Chrostowa orędzie Mądrości.....	416
3. Uniwersytet dbały o państwo jako dobro wspólne.....	421
3.1. Władza a mądrość. ....	421
Stanisława ze Skarbimierza kazanie 42: <i>O umiłowaniu mądrości i o chwaleniu Boga z dziękczynieniem</i> .....	421
3.2. Problemy wojny sprawiedliwej a utwierdzenie praw Królestwa Polskiego w <i>Christianitas</i> .....	427
3.2.1. Chrześcijańskie dylematy wojny sprawiedliwej. ....	427
Stanisława ze Skarbimierza kazanie 30: <i>O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej</i> .....	427
3.2.2. Krucjaty, prawo narodów i trwałość <i>Imperium Romanum</i> . ....	436
Pawła Włodkowica <i>Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych</i> .....	436
3.2.3. Papieskie nominacje na apostołów Wschodu dla króla Polski Władysława Jagiełły i Wielkiego Księcia Litwy Witolda.....	460
List papieża Marcina do króla Władysława Jagiełły z soboru w Konstancji.....	460
4. Intelktualiści w trosce o Kościół .....	462
4.1. Nagana symonii.....	462
Mateusza z Krakowa <i>O praktykach Kurii Rzymskiej</i> .....	462
4.2. Uniwersytet wobec soboru .....	473
Jan z Ludziska do delegatów soborowych .....	473
4.3. Sobór najwyższą władzą w Kościele.....	481
Benedykta Hessego <i>Traktat soborowy</i> .....	481
5. Rady intelektualistów dla władców.....	495
5.1. Zachęta do wzmocnienia władzy królewskiej.....	495
Jana Ostroroga <i>Memoriał</i> .....	495
5.2. Bądź jedynowładcą silnym i skutecznym bez skrupułów.....	513
Amoralistyczny pragmatyzm tzw. <i>Rad Kallimacha</i> .....	513
5.3. Siła absolutnego władcy prawem i wartościami moralnymi mitygowana.....	516
Stanisława z Dąbrówki zwierciadło władcy.....	516

## CZĘŚĆ DRUGA: KOMENTARZ

<b>A. DZIEDZICTWO ANTYCZNE <i>EXPLICITE</i></b> .....	<b>528</b>
<b>A.I. STAROŻYTNOŚCI GRECKO-RZYMSKIE, STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE, STAROŻYTNOŚCI BARBARZYŃSKIE I POLSKIE, LEGENDY GENEALOGICZNE, <i>EXEMPLA</i></b> .....	<b>528</b>
1. Jak pradawny władca Polaków za istotę sprawiedliwości uznał jej pomocniczość dla najsłabszych, tak i późniejsi sprawiedliwość łączyli z miłosierdziem. ....	528
Wincentego Kadłubka <i>Kronika polska</i> .....	528
1.1. Metahistoryczne otwarcie narracji .....	529
1.2. Chronologiczne niedookreślenia, antykizacja, aktualizacja.....	534
1.3. Faktografia i moralistyka: jednorodność moralnej dominanty .....	537
2. Mądrość cenniejsza od siły.....	544

Stanisława ze Skarbimierza dwa kazania z <i>Sermones sapientiales</i> .....	544
2.1. Kazanie 46 jako moralistyczny użytek z <i>antiquitates</i> .....	544
2.2. Kazanie 66 .....	549
3. Biblijna genealogia Polaków .....	553
Jana z Dąbrówki komentarz do <i>Kroniki polskiej</i> Wincentego Kadłubka .....	553
4. Ze starożytnych barbarzyńców tylko protoplaści Polaków Ostrogoci nie ulegli rzymskim podbojom .....	555
Jana Ostroroga mowa wobec papieża Pawła II .....	555
4.1. Uwagi wstępne .....	555
4.2. Analiza mowy .....	558
4.3. Trzy utwory wierszowane .....	563
4.4. Podobieństwa i różnice w użytkowaniu <i>antiquitates</i> : Ostroróg a Stanisław ze Skarbimierza .....	566
5. Humanistyczna piętnastowieczna krytyka i weryfikacja <i>antiquitates</i> Wincentego Kadłubka .....	568
Filipa Kallimacha Buonaccorsiego <i>Żywot Grzegorza z Sanoka</i> .....	568
6. Nie Grecy, lecz Hebrajczycy byli wynalazcami sztuki poetyckiej i innych umiejętności. 574	
Michała Falkenera z Wrocławia <i>Wykład hymnów kościelnych</i> .....	574
<b>A.II. PREHUMANISTYCZNA PROBLEMATYKA JĘZYKA I STYLU</b> .....	<b>579</b>
1. Powrót do stylu klasyków rzymskich przez naśladowanie ich humanistycznych naśladowców. Aspekt praktyczny. ....	579
Jana z Ludziska <i>Pochwała wymowy</i> jako praktyka imitacyjna .....	579
1.1. Pochwała sztuki mówniczej a warsztat pisarski Jana z Ludziska .....	579
1.2. Rodzaj i przeznaczenie mowy .....	582
1.3. Kompozycja, cechy formalne i treść ideowa .....	583
1.4. Manierizm stylistyczny i kompozycyjny .....	588
1.5. Recepcja w rodzinnym środowisku .....	590
2. Praktyka kancelaryjna i tworzenie się teorii skutecznego naśladowania stylu klasyków: Zbigniew Oleśnicki i jego krąg .....	593
2.1. Dwa okazy praktyki epistolarniej: Zbigniew Oleśnicki i Jan Długosz .....	593
2.2. Niezdolni pisać jak Cyceeron, piszmy tak, jak współczesny jego włoski naśladowca — teoria korygująca nie dość udaną praktykę .....	600
2.2.1. Z listu Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z 10 września 1453 .....	600
2.2.2. Z odpowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominiego na powyższy list Zbigniewa Oleśnickiego, Wiener Neustadt, 27 października 1453 .....	605
2.3. Kontynuacje praktyki i teorii naśladowania klasyków starożytnych poprzez naśladowanie ich piętnastowiecznych naśladowców .....	610
2.3.1. Piccolomini do Zygmunta księcia Austrii, 5 grudnia 1443 .....	610
2.3.2. Inspiracji Piccolominiego ciąg dalszy: anonimowy naśladowca-plagiator i Sędziwój z Czechła .....	613
3. Ocena skutków naśladowania stylu humanistów .....	615
3.1. Anonimowy <i>Żywot Jana Długosza</i> .....	615
3.2. Filipa Kallimacha Buonaccorsiego <i>Żywot Grzegorza z Sanoka</i> .....	620
4. Dwoistość stylistyczna późnych scholastyków .....	622
4.1. Jakuba z Gostynina komentarz do <i>Księgi o przyczynach</i> .....	622
4.2. Jan ze Stobnicy i uzasadnienie stylistycznej dwoistości .....	626
4.2.1. <i>Isagogicon moralis disciplinae</i> Leonarda Bruniego .....	629
4.2.2. Jan ze Stobnicy: szkotysta i humanista .....	631
4.3. Persewercja stylistycznej dwoistości .....	634

A.III. ETOS I LOGOS JĘZYKA: HOMONIMIKA I MORALNE IMPLIKACJE MOWY, WARTOŚĆ MÓWIENIA I WARTOŚĆ MILCZENIA, GRAMATYKA I METAFIZYKA .....	635
1. Moralne implikacje języka .....	635
1.1. Homonimika z moralistyką i nauką dwornych obyczajów złączona. ....	635
Frowina z Nowego Sącza <i>Antigameratus</i> .....	635
1.2. Wartość mówienia i wartość milczenia.....	638
Stanisław ze Skarbimierza o mówieniu i milczeniu.....	638
2. Trzy średniowieczne gramatyki łacińskie wobec doktryny <i>modi significandi</i> .....	641
2.1. Jana z Głogowa komentarz do Donata Mniejszego .....	641
2.1.1. Czym jest dziś i czym była dawniej gramatyka .....	641
2.1.2. Krótki rys dziejów gramatyki w starożytności i ich kontynuacji średniowiecznej.....	643
2.1.3. <i>Modi significandi</i> i myśl metagramatyczna na Uniwersytecie Krakowskim.....	647
2.1.4. Jan z Głogowa: między gramatyką pozytywną i modystyczną.....	650
2.2. Jana Sommerfelda komentarz do Eberharda .....	654
2.3. Jana ze Stobnicy <i>Sposoby oznaczania</i> .....	663
A.IV. DWUJĘZYCZNOŚĆ PIŚMIENICTWA .....	669
1. Społeczna funkcja języka rodzimego.....	669
Anonimowy prolog do <i>Ortografii polskiej</i> Jakuba Parkosza .....	669
<b>B. DZIEDZICTWO ANTYCZNE <i>IMPLICITE</i>.....</b>	<b>676</b>
B.I. PÓŹNOŚREDNIOWIECZNA KONCEPCJA FILOZOFII.....	676
1. Praktycystyczna dominanta ukryta w całościowej wizji filozofii. ....	676
Anonima pochwała filozofii praktycznej .....	676
2. Rekomendacje absolwentów filozofii .....	680
2.1. Łukasza z Wielkiego Koźmina <i>Rekomendacja magistranta i bakalarianta</i> .....	680
2.2. Franciszka z Brzegu <i>Laudacja dziewięciu licencjatów filozofii z roku 1425</i> .....	683
2.2.1. Przekaz rekomendacji i problem jej autorstwa .....	683
2.2.2. Enarracja, czyli przegląd treści .....	685
2.2.3. Rekomendacja jako tekst metafizologiczny.....	695
2.3. Macieja z Łabiszyna <i>Rekomendacja brata Mikołaja z Krakowa na bakalarza sztuk wyzwolonych</i> .....	701
2.3.1. Źródła i kompozycja.....	701
2.3.2. Trzy modele pojęcia filozofii .....	703
2.3.3. Boecjańskie <i>verbum thematis</i> .....	705
2.3.4. Cnota, wiedza, sława i filozofia .....	709
2.3.5. Dzieje myśli greckiej do Arystotelesa — i ich opatrnościowy kontekst.....	713
2.3.6. Pożytki ze znajomości autorów pogańskich.....	720
2.3.7. Prawdziwy sens życia filozoficznego .....	722
2.3.8. Swoistość mowy w kontekście wcześniejszej krakowskiej refleksji metafizologicznej.....	727
3. Filozofia a życie społeczne. ....	730
Jana z Ludziska <i>Pochwała filozofii</i> .....	730
3.1. Kompozycja .....	730
3.2. Dygresyjny wątek socjalny .....	731
3.3. „Trójdzielna mowa” na chwałę filozofii .....	736
3.4. <i>Latinitas</i> , czyli elementy dziedzictwa antycznego .....	740

4. Humanistyczny wizerunek filozofa.....	742
Filipa Kallimacha Buonaccorsiego <i>Żywot Grzegorza z Sanoka</i> .....	742
5. „Wiedza spraw boskich i ludzkich połączona ze staraniem o dobre życie” .....	752
Prolog komentarza Jakuba z Gostynina do <i>Fizyki</i> Arystotelesa.....	752
5.1. Dwa bliźniacze <i>principia</i> .....	752
5.2. Metafilozofia metafizyką i etyką podbudowana .....	754
5.3. Domyślne i faktyczne inspiracje .....	755
5.4. Jakub z Gostynina a włoskie quattrocento .....	758
5.5. <i>Corpus Aristotelicum</i> jako całość filozofii.....	760
<b>B.II. REFLEKSJA METAHISTORYCZNA</b> .....	<b>762</b>
1. Otrzymany od Boga talent dziejopisarSKI obliguje do pisania o kierowanych przez opatrność Bożą dziejach. ....	762
Anonimowy prolog i tablica chronologiczna <i>Rocznika kapitulnego krakowskiego</i> .....	762
2. Dziejopisarstwo to utrwalanie pamięci dziejów i sławy ich uczestników. ....	764
<i>Kronika</i> tzw. Galla Anonima .....	764
3. Dziejopisarstwo jako trud przedstawienia potomnym wzoru ich przodków. ....	767
<i>Kronika polska</i> Wincentego Kadłubka .....	767
3.1. Prolog .....	767
3.2. Metateksty z pogranicza ksiąg poszczególnych.....	773
3.3. Co w tym wszystkim metahistorycznego? .....	780
4. Ukazując godne pamięci czyny i cnoty dawnych ludzi jako przejawy działania opatrności, historiografia daje ogłęd aktualizowania się ludzkiej potencjalności moralnej. ....	783
Jana z Dąbrówki komentarz do <i>Kroniki polskiej</i> Wincentego Kadłubka.....	783
4.1. Prolog komentarza.....	783
4.2. Komentarz do prologu <i>Kroniki</i> .....	792
4.3. Komentarz do początku księgi czwartej <i>Kroniki</i> .....	807
5. Wyniesienie historii i historiografii ponad sztuki wyzwolone i filozofię. ....	809
Jana Długosza dedykacja <i>Roczników polskich</i> .....	809
5.1. WzmóŜona samoświadomość autorska dziejopisa-humanisty.....	809
5.2. Klasycy i humanistyczni inspiratorzy dziejopisarSKiej samoświadomości .....	812
5.3. Kontynuacje i innowacje rodzimych toposów metahistorycznych .....	817
6. Dzieje najsprawniej pisać będą główni twórcy samych dziejów. ....	821
Macieja Drzewickiego przedmowa do Filipa Kallimacha <i>O usiłowaniach Wenecji, aŜeby podburzyć przeciwko Turcji Persów i Tatarów</i> .....	821
<b>B.III. MYŚL POLITYCZNO-SPOŁECZNO-KOŚCIELNA</b> .....	<b>829</b>
1. Polska nie podejmie tej krucjaty. ....	829
Odpowiedź biskupa krakowskiego Mateusza i palatyna Piotra Włostowica na list Bernarda z Clairvaux zachęcający księcia polskiego do nawrócenia Rusi.....	829
2. Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego .....	831
2.1. Społeczna i kulturowa rola Uniwersytetu.....	831
Akt fundacyjny Władysława Jagiełły .....	831
2.2. Program ideowy.....	833
Stanisława ze Skarbimierza mowa inauguracyjna działalność Uniwersytetu na nowo założonego .....	833
2.2.1. <i>Praeliminaria</i> : jagiellońskie odnowienie Uniwersytetu w Krakowie.....	833
2.2.2. Ideowy i pragmatyczny program dla odnowionego Uniwersytetu .....	836
2.3. Kraków miejscem docelowym ostatniej <i>translatio studii</i> .....	838
Jerzego z Chrostowa orędzie Mądrości.....	838
3. Uniwersytet dbały o państwo jako dobro wspólne.....	841
3.1. Władza a mądrość. ....	841



Stanisława ze Skarbimierza kazanie 42: <i>O umiłowaniu mądrości i o chwaleniu Boga z dziękczynieniem</i> .....	841
3.2. Problemy wojny sprawiedliwej a utwierdzenie praw Królestwa Polskiego w <i>Christianitas</i> .....	847
3.2.1. Chrześcijańskie dylematy wojny sprawiedliwej. ....	847
Stanisława ze Skarbimierza kazanie 30: <i>O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej</i> .....	847
3.2.2. Krucjaty, prawo narodów i trwałość <i>Imperium Romanum</i> . ....	854
Pawła Włodkowica <i>Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych</i> .....	854
3.2.3. Papieskie nominacje na apostołów Wschodu dla króla Polski Władysława Jagiełły i Wielkiego Księcia Litwy Witolda.....	863
List papieża Marcina do króla Władysława Jagiełły z soboru w Konstancji.....	863
4. Intelktualiści w trosce o Kościół .....	864
4.1. Nagana symonii.....	864
Mateusza z Krakowa <i>O praktych Kurii Rzymskiej</i> .....	864
4.2. Uniwersytet wobec soboru. ....	868
Jan z Ludziska do delegatów soborowych .....	868
4.3. Sobór najwyższą władzą w Kościele.....	874
Benedykta Hessego <i>Traktat soborowy</i> .....	874
5. Rady intelektualistów dla władców.....	882
5.1. Zachęta do wzmocnienia władzy królewskiej.....	882
Jana Ostroroga <i>Memorial</i> .....	882
5.2. Bądź jedynowładcą silnym i skutecznym bez skrupułów. ....	888
Amoralistyczny pragmatyzm tzw. <i>Rad Kallimacha</i> .....	888
5.3. Siła absolutnego władcy prawem i wartościami moralnymi mitygowana.....	891
Stanisława z Dąbrówki zwierciadło władcy.....	891

**WSTĘP**

**LATINITAS,  
CZYLI OBECNOŚĆ DZIEDZICTWA  
ANTYCZNEGO  
W ŁACIŃSKIM ŚREDNIOWIECZU**

## 1. Co znaczą formuły użyte w tytule tej antologii

Zgodnie z łatwo zauważalnymi obyczajami pisarskimi i wydawniczymi tytuł książki, także takiej jak ta, zawierająca uporządkowany według pewnego zamysłu i komentarzem opatrzonego wybór materiałów źródłowych, powinien albo być zrozumiały bez wyjaśnień, albo fascynować swą tajemniczością i prowokować do jej rozszyfrowania poprzez lekturę. Żadnego z tych dwu warunków nie spełnia formuła tytułu, która znajduje się tutaj. Formuła *Łacina w Polsce. Średniowieczne piśmiennictwo myślicielskie*, zwłaszcza jako tytuł zbioru tekstów źródłowych, może się wydawać niejednorodna i niespójna: pierwszy człon sugeruje, że to rzecz z dziedziny języka i językoznawstwa, drugi zapowiada coś innego niż tamta dziedzina. Otóż jedna i druga sugestia jest zarazem prawdziwa i fałszywa, toteż wymaga wyjaśnienia. Ponieważ ten tytuł jest pochodną pewnego pierwotnego zamysłu, który nie został zrealizowany dokładnie tak, jak miał się zrealizować, wyjaśnienie formuły tytułu trzeba poprzedzić krótką relacją z dziejów zespołowego realizowania tamtego pierwotnego zamierzenia.

Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku profesor Jerzy Axer, twórca i dyrektor dopiero co powstałego na Uniwersytecie Warszawskim Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowowschodniej (OBTA), powziął zamiar stworzenia wielkiej antologii piśmiennictwa łacińskiego dawnej Polski. Adresowana głównie do odbiorców zagranicznych, ta antologia zasadniczo tylko łacińskich tekstów źródłowych miała być ilustracją głębokiego i trwałego zakorzenia kultury dawnej Polski w łacińskiej tradycji antycznej — od wczesnego średniowiecza aż po późną nowożytność. Kierując się zgłoszeniami gotowości badaczy z różnych dziedzin humanistyki do pracy nad taką antologią, zaprojektowano ją wstępnie na jedenaście tomów. Prace przygotowawcze nad samą koncepcją przyszłej antologii w pierwszej fazie biegły wartko i choć było jasne, że ich realizacja trwać będzie długo, nikt nie przewidywał takiego rezultatu, z jakim mamy do czynienia po dwudziestu latach. Oto z jedenastu planowanych zrazu tomów powstały dotąd tylko dwa: zrealizowany już wydawniczo tom profesora Jerzego Kolendy i kończona teraz antologia niniejsza. O tym pierwszym będzie tu jeszcze mowa, bo stanowi obecnie ważny punkt odniesienia dla tej antologii jako częściowej realizacji pierwotnego całościowego zamierzenia. Jak i dlaczego owo pierwotne zamierzenie nie powiodło się, nie warto tu opowiadać. Wyjaśnienie trzeba ograniczyć do tego tylko, co dotyczy kształtu przygotowanej w ramach zespołowego projektu książki niniejszej.

Najpierw tedy taka oto informacja. To, co tu zostanie powiedziane niżej, jest modyfikacją pierwszej części wstępu pierwotnego, pisanego przed trzema laty (2010) jeszcze bez świadomości, że musi to być wstęp do drugiego i wedle możliwości przewidywania ostatniego tomu, który się wskutek tego niejako usamodzielniał, bo się z zamierzonej niegdyś jedenastotomowej antologii faktycznie wyosobnił. Nie jest wszelako tak, iżby się całkowicie uwolnił od pierwotnego zamysłu. Ów zamysł prymarny towarzyszył bowiem tutaj pracy przez długie lata. Użytkownikom tego właśnie i tylko tego tomu należy się przeto wyjaśnienie pierwotnego zamierzenia, a przed innymi wyjaśnienie tego, jaki to szczególnie aspekt nazwy i pojęcia *latinitas* wzięto tu pod uwagę już w początkowej fazie roboczej i dlaczego wraz z dookreśleniem *średniowieczne piśmiennictwo myślicielskie* ten właśnie element tytułu, *łacina w Polsce*, powinien być pozostać niezmienny. Zacznijmy więc to wyjaśnienie od *latinitas*<sup>1</sup>.

Pierwsze znaczenie, które słowo to spontanicznie podsuwa, to, rzecz jasna, język łaciński. Istotnie, w metajęzyku starożytnych Rzymian rzeczownik abstrakcyjny *latinitas* — nieczęsto zresztą używany — znaczy to samo co *lingua Latina*, i takie znaczenie jako pierwsze odnotowują też dzisiejsze słowniki; drugie, uzupełniające, to niejako znak etniczno-społecznej tożsamości użytkowników tego języka<sup>2</sup>. Oba te znaczenia przetrwały również do czasów

---

<sup>1</sup> Nie taką jak ta, krótką historię nieudanego zamierzenia, lecz rzeczowe, pozytywne wyłożenie jego założeń programowych, gdyby się było powiodło, dałby z pewnością sam inicjator zespołowego projektu. Jakieś wyobrażenie o celach, które przyświecały przed dwudziestu laty Jerzemu Axerowi, dziś jeszcze można widzieć w tym, co sam napisał dużo później we wstępie do książki zbiorowej *Łacina jako język elit*, OBTA, Warszawa 2004 (we wstępie też zatytułowanym *Łacina jako język elit. Uwagi wstępne*, s. 7), traktując ją jako sprawdzian następującego założenia: „Nowożytne źródła łacińskojęzyczne należy badać jako osobną kategorię świadectw. Nie stanowią one bowiem prostego uzupełnienia źródeł pisanych w innych językach. Łączy je wspólnota kodu kulturowego [...]”. Źródła średniowieczne są — w różnych krajach Europy dla różnych momentów czasowych tej tysiącletniej epoki — świadectwem kodu kulturowego nie odmiennym, lecz jedynym, a dla pewnych typów kultury wysokiej pozostają nim do końca średniowiecza i trwają dłużej niż ono. *Łacina elit* jest, rzecz jasna, osobnym i samodzielny dziełem zbiorowym, jednak pewna jego homogeniczność z wcześniejszym od niego projektem *Łacina w Polsce* nie da się przeoczyć nie tylko z powodu personalnej identyczności inicjatora i jednego, i drugiego przedsięwzięcia. Są zresztą inne, wcale obfite i szczegółowe, a bardzo ważne źródła do poznania zamierzeń towarzyszących projektowi *Łacina w Polsce*, przede wszystkim zbiorowa książka *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, pod red. A. Rabińskiej, Warszawa 1995, wydane przez OBTA jako tom pierwszy serii *Eseje i Studia* pod red. Jerzego Axera, owoc aż dwu konferencji odbytych w roku 1992, a nadto – opatrzony właśnie tytułem *Łacina w Polsce* – zapis dyskusji nad owym projektem prowadzonych w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku (*Łacina w Polsce*, Zeszyty Naukowe pod red. J. Axera, z. 3–4, s. 143–171). Do obu tych wydawnictw będą się tu odwoływać.

<sup>2</sup> Owe dwa znaczenia wyodrębnia zarówno *Lexicon totius Latinitatis* Forcelliniego, jak *Thesaurus linguae Latinae*, jak i ograniczony do łaciny klasycznej oksfordzki słownik Glare’a czy też (zasięg ten pomocniczymi tylko danymi rozszerzający) łacińsko-polski słownik Plezi.

nowożytnych w języku pisarzy średniowiecznych i nowołacińskich<sup>3</sup>. Można tedy powiedzieć, że owo pierwsze i podstawowe znaczenie już w języku starożytnych Rzymian, a następnie jego poantycznych użytkowników dzięki temu drugiemu znaczeniu obrosło w ważne, choć niekoniecznie wyraziste i niekoniecznie często w metajęzyku spotykane konotacje. Chcę je tutaj najpierw wydobyć ze skąpej raczej dokumentacji starożytnej, a następnie wzbogacić tę dokumentację za pomocą nieco już spekulatywnych dopowiedzeń. Nie muszę dodawać, że abstrakcyjny rzeczownik *latinitas* każe pamiętać stale o swojej przymiotnikowej podstawie słowotwórczej, o przymiotniku *Latinus*.

Już w okresie klasycznym *latinitas* oznaczała nie tylko łacinę jako język z mocną konotacją jego czystości i poprawności, lecz także określoną przynależność etniczno-prawną i dzięki niej też posiadanie przez społeczność, do której się odnosi, pewnych szczególnych uprawnień. Najważniejsza wydaje się ta przynależność jako szczególny znak identyfikacyjny. *Latinitas* więc to nie tylko ‘łacina’, ale i ‘łacińskość’, czyli bycie częścią świata łacińskiego, tego świata, którego zaczątkiem stało się prastare Latium i jego społeczność, a gdy ta zdominowała sąsiednie plemiona i gdy zdominowanie ich zaowocowało nową społecznością, to także po prostu rzymskość i społeczność oraz państwowość rzymska. W obu tych znaczeniach — języka i społeczności, która się posługuje językiem dawnych Latynów — słowa *latinitas* używa zarówno Cyceron, jak i anonimowy autor *Rhetorica ad Herennium*, a w drugim z tych znaczeń pojawia się ono również u Swetoniusza<sup>4</sup>. W późniejszych, po-antycznych okresach

---

Od razu dodać warto, że świadomość polisemii słowa i pojęcia *latinitas* towarzyszyła projektowi *Latinitas in Polonia* od samego początku dyskusji nad nim. Świadczą o tym wypowiedzi zarówno inicjatora projektu, jak i uczestników dyskusji z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, przy czym ta dychotomiczna polisemia, widoczna już w języku i metajęzyku starożytnych Rzymian, wzbogaca się oglądana z perspektywy świadomości ludzi i społeczności postantycznych. To właśnie pokazują publikacje z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku towarzyszące kształtowaniu się projektu *Latinitas in Polonia*, a embematycznym przykładem może być programowy referat jego inicjatora, zob. J. Axer, ‘*Latinitas*’ jako składnik polskiej tożsamości kulturowej, w: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, dz. cyt., s. 71: „*Latinitas* może oznaczać, jak wszyscy wiemy, język łaciński, może oznaczać na rzymskich wzorach oparty system prawno-ustrojowy, może też określać całość napisanej po łacinie literatury”.

<sup>3</sup> *Thesaurus* definiuje je jako: 1) „sermo Latinus purus”, egzemplifikując to znaczenie przykładami z całego wykorzystanego obszaru czasowego oraz akcentując mocno konotację czystości i poprawności, 2) „id quod ius Latii”, ilustrując to znaczenie przykładami z języka prawniczego, których najstarsze niżej w przyp. 4.

<sup>4</sup> Właśnie już te najstarsze, z tej samej epoki pochodzące przykłady użycia *latinitas* ilustrują oba istotne znaczenia słowa. Jego sens metajęzykowy zawiera się w wypowiedzi autora *Rhet. Her.* IV, 12, 17: „*Latinitas* est, quae sermonem purum conservat, ab omni vitio remotum”. Znaczenie prawno-instytucjonalne potwierdzone jest przez Cyncerona, *Att.* XIV, 12, 1: „*Scis, quam diligam Siculos [...]: multa illis Caesar, neque me invito, etsi Latinitas non erat ferenda, verum tamen — ecce autem Antonius accepta grandi pecunia fixit legem a dictatore comitiis latam, qua Siculi cives Romani*”. To znaczenie z listu Cyncerona, obecne także u Swetoniusza (*Aug.* 47: „*urbium [...]* alias [...] *merita erga populum Romanum*

rozwoju języka zakres znaczeniowy słowa jeszcze się poszerzył. Nazwą *latinitas* można było obejmować bardzo zróżnicowane realia świata, w którym mówiono językiem łacińskim, a nawet, rzecz wolno, odnosić ją do całości jego kultury i jego cywilizacji<sup>5</sup>. Tu od razu warto przypomnieć, po pierwsze, że ta kultura

---

allegantes Latinitate vel civitate donavit”), powtarza się jako termin techniczny w późniejszych tekstach prawniczych.

<sup>5</sup> Materiał leksykalny, który mógłby uwiarygodnić to radykalne stwierdzenie, jest ekstremalnie trudny do znalezienia, albowiem słowniki łaciny postantycznej rzadko biorą pod uwagę tak nieostre odcienie semantyczne, jak te, które by były pożądane tutaj, z natury rzeczy natomiast koncentrują się na tym, co semantycznie ostre i wyraźne. Dlatego muszę się zdać na dane żałośnie nieliczne i znalezione w tekstach zupełnie przypadkowo, przeważnie w wyniku lektury podjętej w innym niż ten, o który szłoby teraz, celu, czasem też zresztą nie przez mnie, lecz przez kogo innego, jak w pierwszym zaraz materiale, który zawdzięczam mgr Marii Jakubowskiej, doktorantce z Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Oto charakterystyczna dwoistość nazewnicza u piętnastowiecznego uczonego bizantyńskiego, Jana Bessariona, polegająca na użyciu zamiennie w jego własnym dwujęzycznym, tj. grecko-łacińskim, czyli napisanym przez niego po grecku i na użytek uczonych łacińskich tłumaczonym przez niego (i poprawianym przez Latyńców) *In calumniatorem Platonis* (cytuję według: L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 2. Bd.: *Bessarionis In calumniatorem Platonis libri IV*, Paderborn 1967, I, 3, 2, s. 26–27, grec. w. 19–21, łac. w. 25–27: Καὶ πολλὰ τοιαῦτα παρὰ τε αὐτοῖς τοῦτοις καὶ πᾶσιν ὄλως Λατίνοις τοῖς γε ἀρχαιοτέροις εὐρήσεις τοιαύτην τε περὶ αὐτοῦ δόξαν καὶ Ἑλληνας ἔσχον καὶ Ῥωμαῖοι = „Multa sane in hunc modum tum apud philosophos, tum apud ceteros Latinae linguae veteres auctores reperiuntur, ex quibus constat, quale Latinorum de Platone iudicium fuerit”). Równowartość semantyczną językowego określenia Λατίνοι i etnicznego-politycznego Ῥωμαῖοι widać w tekście greckim wyraźnie, a osobno potwierdza ją identyczność użytego *Latini* w obu miejscach przekładu. To jeden przykład. A oto drugi: dość osobliwą świadomość tego, czym jest już nawet nie *latinitas*, ale wprost *lingua Latina*, odnotować trzeba w wypowiedzi Mikołaja Lasockiego (jako członka poselstwa Jana Hunyadego do papieża w roku 1448) w: *Cod. epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 2. cz. 2, s. 53 (*Epist.* 47 w: *Monumenta mediae aevi*, historia, t. 2, oprac. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876): „[...] illa quondam felix Graecia, tot bonarum artium liberalium<que> disciplinarum parens et origo linguae Latinae, quae ab immanissimarum beluarum servitute liberanda tuas implorat manus, ut te auctore et duce pristinam felicitatem et aurea, ut poetae dixere, saecula florere sentiat”. To już niejako piętnastowieczna legitymizacja zadania, które wzięłem na siebie w tej antologii. Z lat osiemdziesiątych XV również wieku dodać można ten oto tekst z *Antibarbari* Erazma, protestującego ostro przeciwko zawładnięciu przez „Gotów” całym dziedzictwem łacińskiej kultury, której nie tylko językowej czystości nie są skorzy zachować, *ASD* I, 1, s. 71, w. 10–12: „Quo tandem iure, o vos, Gothi, e vestris egressi limitibus, non modo Latinorum provincias occupatis (disciplinas loquor liberales) verumetiam ipsam urbem rerum dominam Latinitatem audetis incessere?” Tutaj domeną *latinitas* jest, owszem, także coś innego niż czysty język łaciński, lecz *artes liberales* to ledwie *Latinorum provinciae*, samym Rzymem natomiast, kwintesencją więc rzymskości, jest czystość języka łacińskiego, jeśli zaś wniknąć głębiej w myślenie humanisty, to jeszcze bardziej są nią autentyczne teksty starożytnych łacińskich dzieł literackich, owe *bonae litterae*, nazwa i pojęcie, których w swoim języku Erazm będzie używać później, gdzieś od trzeciego dziesięciolecia XVI wieku, i którego zresztą nie wyprecyzuje ani nie objaśni nigdy. Zob. M. Cytowska, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, pod. red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, PAN, Ossolineum,

łacińska od mniej więcej połowy III wieku p.n.e. tworzyła się jako w znacznym stopniu jednolita i spójna synteza grecko-rzymska, po drugie, że syntezę tę walnie wzbogaciły następnie starożytny judaizm i starożytne chrześcijaństwo i, po trzecie, że tak wzbogacona, na zachodzie Europy jako dziedzictwo po starożytności przetrwała przez wiele stuleci. *Latinitas* była tu jej językowym identyfikatorem, jej słownym nośnikiem i słowną transmisją. Jej i także jej zmian, kolejnych rozkwitów, upadków i odrodzeń.

Nie wymaga samo przez się żadnego wyjaśnienia towarzyszące w tytule głównym słowo *latinitas* geograficzno-etniczne ograniczenie i dookreślenie zarazem, jakim są słowa *in Polonia*. To samo dotyczy pierwszego przymiotnika tytułu pomocniczego *średniowieczne*. W jakimkolwiek znaczeniu weźmie się pod uwagę samą *latinitas*, jest jasne, że w tej książce idzie teraz — i szło również wtedy, kiedy miała być jednym z tomów wielkiej całości — o *latinitas*, o jej obecność i funkcjonowanie, pielęgnowanie i oddziaływanie w średniowiecznej Polsce. Polska średniowieczna jako państwo zmieniała swoje granice i wraz z nimi skład plemienny i etniczny mieszkańców, ponieważ jednak mimo tych zmian zachowała tożsamość i ciągłość swojej substancji politycznej i kulturowej, łatwo uznać za zbędne jakiegokolwiek choćby najbardziej sumaryczne relacjonowanie średniowiecznych dziejów tej ciągłości. Prymarne zagraniczne przeznaczenie całego zamierzonego niegdyś przedsięwzięcia, lecz zresztą nie tylko ono, nakazywało jednak ostrożność wobec zbyt łatwego rezygnowania z okazjonalnego bodaj i jak najbardziej dyskretnego komentowania polskich dziejów i polskich realiów. Zadośćuczyni więc również tej ostrożności dalszy ciąg wstępu, w szczególności początek rozdziału następnego. Choć bowiem głównym celem pozostanie tam nadal dookreślenie tytułu pomocniczego, owego *piśmiennictwa myślicielskiego*, specyfikującego poniższy zbiór, wyjaśniającego rzeczowy zakres tematyczny i genologiczny pomieszczonych w nim tekstów, mający pierwotnie czynić go odrębnym treściowo i problemowo od innych tomów całej planowanej kolekcji, to jednak poprzedzony zostać musiał miniszkiem historycznym, punktującym czas i koleje zadomawiania się *latinitas* tak rozumianej, jak ją tu starałem się ogólnie zdefiniować, w średniowiecznej Polsce.

Tyle co się tyczy głównego tytułu tego tomu, tytułu wspólnego mu z zamierzonymi pozostałymi tomami całego przedsięwzięcia, i co się tyczy pierwszego przymiotnika tytułu pomocniczego, określającego wzięty pod uwagę obszar czasowy funkcjonowania w Polsce *latinitas*. O wiele bardziej skomplikowanego wyjaśnienia wymaga reszta formuły tytułu pomocniczego, określającego specyfikę tego zbioru tekstów źródłowych. Nazwa i pojęcie *piśmiennictwo myślicielskie* są zbyt pojemne, zbyt niedookreślane, sens ich zatem i funkcja, jaką mają tu pełnić, wymagają wyjaśnienia i dookreślenia

---

Wrocław 1980, s. 10–13; zob. też mój artykuł *Późny erasmianizm jako przewyciężenie ograniczeń literackiego humanizmu*, w: Jan Kochanowski, 1584–1984. Epoka — twórczość — recepcja, pod red. J. Pelca i in., t. 1, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 51–64.

pozytywnego i rzeczowego. Musi to, rzecz jasna, być dokonane jako operacja relacyjna w stosunku do *latinitas in Polonia*, w ścisłym związku z przyjętym sensem tamtego określenia.

Użyty w tytule pomocniczym przymiotnik miał wyraźnie wskazać, że zainteresowanie antologisty wyznaczała nie na przykład artystyczna forma literacka, lecz intelektualna zawartość tekstów, że więc twórca tej antologii miał na uwadze piśmiennictwo legitymujące się nie ozdobnością ani ludycznością czy ekspresją poetycką, lecz refleksyjnością, dyskursywnością, dociekliwością, krytycyzmem czy wreszcie jakimś potencjałem mądrościowym. To konotacja ogólna, ale w komponowaniu zbioru te wyznaczające granice pojęciu piśmiennictwa myślicielskiego *specifica* zostały zredukowane i zarazem skomplikowane dodatkowo. Na jedno i na drugie tylko w pewnej mierze wpłynęła prymarnie okoliczność zewnętrzna, organizacyjno-pragmatyczna, to, że trzeba było w miarę możliwości unikać zbędnego dublowania się tekstów, które mogłyby i powinny by się znaleźć w innych przewidzianych niegdyś tomach *Łaciny w Polsce*. Ten problem roboczy przy pewnej elastyczności założeń nie nastroczał pragmatycznym rozwiązaniom większej trudności. Tak na przykład dopuszczano w trakcie roboczej dyskusji, że obecność w tej antologii materiału z dziedziny refleksji polskich kronikarzy nad etnogenezą Polaków, czyli legend genealogicznych, nie przeszkadza temu, iżby ten sam materiał został inaczej spożytkowany również w osobnym zbiorze tekstów z zakresu historiografii średniowiecznej<sup>6</sup>. Większe trudności praktyczne w dobraniu tekstów do myślicielskiego tomu *Łaciny w Polsce* nastroczało sensowne określenie relacji zachodzących między obu pojęciami tytułowymi — łaciną i myślicielstwem, a przeto także samego pojęcia *piśmiennictwo myślicielskie* czy (jak brzmiała formuła pierwotna) *literatura myślicielska*. Trzeba było rozstrzygnąć, jak daleko godzi się rozciągnąć bardzo ogólną i trudną do ścisłego zdefiniowania kategorię ‘myślicielstwa’ na dające się dokładniej wyznaczyć i precyzyjniej nazwać dziedziny myśli i pisarstwa, takie jak filozofia, teologia, sztuki wyzwolone, czyli — wedle nazewnictwa dzisiejszego, choć nie całkiem dokładnie — nauki szczegółowe. Nie ukrywam, że w obliczu takich trudności podjąłem rozstrzygnięcia dość arbitralne, czasem tylko z niejakim trudem dające się racjonalnie uzasadnić, a do tego narażone na zarzut niespójności i niekonsekwencji. Negatywnie i w sposób ogólny już je określiłem. Szczegółową relację z zawartości wziętych do antologii tekstów przyniesie dalszy ciąg wstępu. Tu niech wystarczą stwierdzenia następujące.

---

<sup>6</sup> Zob. *Łacina w Polsce*, z. 3–4, s. 152–153. Projekt dotyczący historii (użyta została być może nazwa ‘nauki historyczne’) nie był nigdy, o ile pamiętam, przedstawiany w pierwszej fazie prac, nie pozostawił w każdym razie żadnego śladu w druku; projekt obejmujący historię nauk matematyczno-przyrodniczych, w bardzo rozległej chronologicznie skali, a zaczynający się od średniowiecza, znajduje się w: *Łacina w Polsce*, z. 3–4, prezentowany przez Jerzego Dobrzyckiego, s. 27–36, a dyskusja na s. 37–63.



Rozszerzywszy pojęcie *latinitas* na całość obecnego i żywego w średniowieczu dziedzictwa antycznego, innymi słowy: nie ograniczając ideowego sensu tego dziedzictwa do łaciny jako samego tylko języka ani nawet nie dając łacinie rozumianej jako język uprzywilejowanej rangi w zbiorze tekstów, nie mogłem i nie chciałem zarazem pominąć średniowiecznej refleksji również nad łaciną jako językiem, właśnie jako refleksji teoretycznej, ani też jako równoległej do niej praktyki językowej. Taka intencja towarzyszyła genezie pierwszej części antologii, która, jak to stara się wyrazić zwięzły jej tytuł, niesie w sobie „dziedzictwo antyczne *explicite*”, widoczne zatem i dostępne bezpośrednio jako refleksja średniowiecznych autorów polskich nad „starożytnościami”, czyli nad obecnym i żywym w ich myśleniu spadkiem po starożytności, a w większym jeszcze stopniu jako po prostu użytek czyniony przez nich z owych „starożytności”. Sądzę, że adekwatne do treści zawartych tam tekstów będzie stwierdzenie, że obecność w tym myśleniu realiów dziedzictwa antycznego najwyraźniej ilustruje dział pierwszy, następne zaś dwa — uświadamiają obecność będącego nośnikiem tych realiów języka nie jako narzędzia praktycznego użytku czynionego z tego dziedzictwa, lecz jako teoretycznej nad nim refleksji. Cała natomiast część druga antologii to ilustracja aktualnego średniowiecznego kontekstu myślowego, w którym tamto myślenie oraz tamto intelektualne i zarazem ideowe spożytkowywanie antycznego dziedzictwa w Polsce się odbywało. Tylko zewnętrznie myślenie to wyraża się w obecnych w drugiej części antologii tekstach w trybie uprawianych w średniowieczu nauk i dziedzin średniowiecznego pisarstwa: filozofii, historiografii, dyscyplin organizujących średniowieczną myśl społeczno-polityczno-kościelną. Wewnętrzna, ideowa ich zawartość służyć ma, tak samo jak teksty z części pierwszej, ukazaniu obecności antycznego dziedzictwa także w tekstach części drugiej, jego obecności, jak określa to tytuł, *implicite*. O ile jednak część pierwsza antologii ma tak nieskomplikowaną zawartość dychotomiczną refleksji nad realiami antycznymi z jednej i refleksji nad łaciną jako językiem z drugiej strony, część druga jest treściowo i gatunkowo bogatsza, bardziej skomplikowana, wymaga przeto zapowiedzi nieco bardziej szczegółowej.

Dział jej pierwszy nie jest wykładem żadnych doktryn filozoficznych, teologicznych czy naukowych, nie podejmuje żadnych rzeczowych, materialnych zagadnień z tych dziedzin, lecz wypełniają go refleksje nad istotą i celem filozofii w ogóle, a także nad życiem i cechami filozofa, jest więc metafizyczny; a teksty są dobrane tak, aby pokazać nie tylko wszechobecny aktualny, średniowieczny sposób rozumienia istoty i celów filozofii, ale także i nade wszystko dyskretny w jego obrębie powrót do antycznego sposobu ich rozumienia. Dział drugiej części drugi, wypełniony tekstami, które mają za przedmiot refleksji historię i historiografię, również nie przedstawia żadnych dziejów konkretnych, żadnych zdarzeń historycznych, lecz jak tamte z działu pierwszego są metafizyczne, tak te z drugiego — metahistoryczne, dociekają

nie tyle mechanizmu dziejów samych, ile trybu tworzenia historiografii i, nade wszystko, pożytków z odbioru jej tworów. Obecność w tych tekstach metahistorycznych dziedzictwa antycznego jest wyraźna, choć oboczna: ma postać nie tylko cytatów i kryptocytatów z autorów antycznych, nie tylko odwołań do starożytnych realiów, ale miewa też postać osobliwego scalania dyskursu metahistorycznego ze starożytnymi genealogiami własnej nacji średniowiecznego autora. Najmniej wyraźna jest obecność dziedzictwa antycznego w trzecim dziale części drugiej i przeto można by go uznać za całkowicie tutaj zbędny, gdyby rzadkie, to prawda, ale niezmiernie istotne wątki myśli o aktualnych, współczesnych autorom tekstów tego działu realiach i problemach nie ujawniały dyskretnie ich zakorzenienia w traktowanych jako ciągle aktualne i żywe realiach świata antycznego.

Te wstępne wyjaśnienia formuł tytułu pozostawiają zapewne niejedną jeszcze niejasność co do zawartości i charakteru poniższej antologii. Zaradzi temu stanowi rzeczy, jak się spodziewam, dalszy ciąg niniejszego wstępu, głębiej wnikający już w samą materię zawartych w niej tekstów.

## **2. Kilka uwag wstępnych o piśmiennictwie łacińskim i kulturze umysłowej Polski średniowiecznej**

Dzieje łaciny w Polsce zaczynają się dla nas od roku 965, mianowicie od przybycia na ziemię polskie księżniczki czeskiej Dobrawy, i od przyjęcia w roku 966 chrztu przez księcia Mieszka I, który księżniczkę czeską poślubił i który władał na północnozachodnich terenach dzisiejszej Polski. Pod tymi to datami rocznymi dochowały się dwa lakoniczne zapisy z tzw. *Rocznika Jordana* albo *Rocznika Jordana i Gaudentego*. Zapis pod pierwszą datą brzmi: „Dobrouka venit ad Miskonem”, pod drugą: „Mysko dux baptizatur”. Jest tam jeszcze i trzeci zapis, zamieszczony pod rokiem następnym, 967, i tegoż roku dotyczący: „Boleslaus Magnus natus est”<sup>7</sup>. Dwa pierwsze zdania są to zapiski tych faktów historycznych, które wprowadziły Polskę w społeczność chrześcijańską i tym samym w strefę oddziaływania łacińskiej kultury Europy zachodniej za pośrednictwem słowiańskich, ale włączonych wtedy politycznie i kościelnie w obręb Rzeszy niemieckiej Czech, już od początku wieku X chrześcijańskich, choć najpierw wedle obrządku wschodniego (słowiańskiego), potem jednak, od czwartego dziesięciolecia tego wieku, podporządkowanych chrześcijaństwu zachodniemu, więc i oddziaływaniu *latinitas*. Od tych lat i od tych zapisków

---

<sup>7</sup> T. Michałowska, *Średniowiecze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 62.

poczynając, Polska weszła na trwałe w orbitę działania łacińskiej kultury Europy Zachodniej<sup>8</sup>.

Są to tylko nikłe ślady oddziaływania zachodniej *latinitas* i zachodniej *Christianitas* raczej na władcę i jego najbliższe środowisko niż na społeczeństwo w latach Mieszka I. Z biegiem czasu wszelako oddziaływanie *latinitas* przez pośredników-misjonarzy, od drugiej połowy lat sześćdziesiątych X wieku wprowadzających na ziemiach polskie chrześcijaństwo rzymskie, a z nim razem ład polityczno-społeczno-kulturowy zachodniej Europy łacińskiej, pozostawiało na ziemiach polskich trwałe ślady, coraz mocniejsze i coraz bardziej wyraźne, ważne i godne wnikliwej obserwacji także jako ślady *latinitas* właśnie. Jest to przede wszystkim *latinitas* piśmiennicza, czyli w języku łacińskim tworzona literatura. Przez długi czas była ona dziełem przybyszów ze zlatynizowanych już dawniej krajów Europy. Taki swoisty import kulturowy trwał mniej więcej dwa stulecia, zanim zaczęła się tu tworzyć *latinitas* rodzima jako piśmiennicza twórczość podjęta także przez Polaków. Podłożem tego procesu był miejscowy ład społeczno-polityczno-kościelny, regulowany przez normy zachodniej łacińskiej Europy, i na tym podłożu powstawał i oddziaływał najpierw ów łaciński import piśmienniczy. Jak oddziaływał w nowo objętym misją kraju słowiańskim w tamtych czasach, w których nawet na Zachodzie znajomość pisma i sztuka czytania była przywilejem niewielkiej tylko grupy głównie duchownych, to nie będzie tutaj przedmiotem mojej uwagi. Chcę się bowiem skupić na samym powstającym w ówczesnej Polsce i w związku z nią piśmiennictwie, zarówno tym importowanym i tworzonym przez działających na ziemiach polskich cudzoziemców-misjonarzy, jak i od XII wieku, w ilości wzrastającej z biegiem czasu, przez pisarzy już rodzimych.

Znaczna jednolitość zarówno zachodnioeuropejskich organizacji życia wspólnot średniowiecznych — regionalnych, profesjonalnych, państwowych i kościelnych — jak odziedziczonej i pielęgnowanej przez średniowiecze zachodnioeuropejskie tradycji kulturowej, jak wreszcie jednolitość języka kultury wysokiej, którym była łacina właśnie, w znacznym stopniu, jeśli nie całkowicie, niwelowały odmienności narodowe i powodowały daleko posuniętą tożsamość łacińskiej kultury piśmienniczej, gdziekolwiek i przez kogokolwiek była tworzona i użytkowana. W tej sytuacji pochodzenie etniczne twórców tej kultury w którymkolwiek z krajów, gdzie zaistniała, nie miało istotnego znaczenia. Niezależnie też od wszelkich swoistości sytuacji Polski ta jednolitość

---

<sup>8</sup> Same zapiski jednak mogą być późniejsze od dat, pod którymi je w rubrykach rocznika zapisano. Dotyczy to w szczególności zapisku trzeciego. Skłaniałby do takiego myślenia użyty w tym trzecim zapisku przydomek syna Dobrawki i Mieszka, *magnus*, gdyby nie to, że jest to być może synonim pierworództwa, co zdają się potwierdzać słowniki łaciny średniowiecznej. Trzeba tu poza tym mieć na uwadze, czym jest średniowieczny rocznik jako przedmiot materialny i jako zapis, jak ściśle samym układem zapisu identyfikuje się z (rocznym) kalendarzem. Wtórne wypełnienie rubryki jest w każdym razie możliwe i nie nastrocza żadnej trudności.

sprawia, że nikłych czynników różnicujących tym bardziej nie należało brać pod uwagę przy doborze tekstów do takiej antologii jak ta. Jakoż i nie odegrały one w jej komponowaniu istotnej roli, co widać z obecności tutaj pism choćby takich postaci jak cudzoziemski kronikarz z samego początku XII wieku tradycyjnie zwany Gallem Anonimem czy jak piętnastowieczny humanista włoski Filippo Buonaccorsi-Kallimach lub wrocławski Niemiec Michał Falkener z przełomu XV i XVI wieku. To, że ten czy ów autor powstałych w Polsce utworów łacińskich był cudzoziemcem, nie miało dla doboru tekstów jako konkretnych okazów *latinitas* istotnego znaczenia. Średniowieczni intelektualiści w swej twórczości pisarskiej i swojej działalności w dziedzinie kultury, na przykład działalności nauczycielskiej, mniej byli związani ze swoim etnicznym pochodzeniem, a więc i mniej zależni od rodzimego kontekstu społecznego, nawet jeśli pracowali na jego użytek, a więcej z „republiką uczonych”, ze środowiskiem klerków, których ojczyzną była właśnie *latinitas*, nośnik wchłoniętego przez starożytne już chrześcijaństwo dziedzictwa zsyntetyzowanej w języku Rzymian antycznej kultury grecko-rzymskiej i jej chrześcijańskiego przedłużenia. Rodzime pochodzenie średniowiecznych autorów tworzących w danym kraju jest przede wszystkim świadectwem stopnia przyswojenia i upowszechnienia się tam owego dziedzictwa antycznego, to zaś etnicznych cudzoziemców tworzących piśmiennictwo łacińskie w danym kraju nie może i nie powinno z dziejów piśmiennictwa tego kraju wykluczać. Gall Anonim sąsiaduje tu, choć z powodów genologicznych i treściowych znaleźli się tu w różnych działach, z późniejszym od siebie ledwie o parę dziesięcioleci biskupem krakowskim Mateuszem już najpewniej rodzimego pochodzenia, jak i z późniejszym od niego o lat mniej niż pięćdziesiąt Polakiem etnicznie niewątpliwym, mistrzem Wincentym Kadłubkiem, jednym i drugim wykształconym przecie, tak samo jak ów Gall Anonim, w którymś kraju zlatynizowanej zachodniej Europy. Etniczne ich pochodzenie nie miało dla łacińskości pisarstwa wszystkich trzech żadnego znaczenia, choć nie niweczyło, rzecz jasna, ani ich poczucia etnicznej tożsamości, ani, z drugiej strony, subtelnych różnic samego ich pisarstwa, wynikłych z tego jedynie, że Kadłubka dzieli od Galla Anonima blisko sto, a od Mateusza biskupa krakowskiego blisko pięćdziesiąt lat powolnego, ale stałego ewoluowania dwunastowiecznego humanizmu. Choć nie potrafimy dokładnie określić, w jakich ośrodkach jeden i drugi z tych najdawniejszych obecnych tutaj etnicznych Polaków zdobył swoją łacynistyczną formację, w zasadniczej jednolitości i drobnych subtelnych różnicach ich formacji pisarskich łatwo zauważyć zachodzące między nimi podobieństwa i różnice. Nie wynikają one jednak, powtórzmy, z ich pochodzenia etnicznego.

Od czynnika etnicznego ważniejsza dla tworzenia się i poziomu łacińskiego piśmiennictwa, zwłaszcza myślicielskiego, była kondycja kulturowa Europy łacińskiej w skali globalnej, a w szczególności kolejne przemiany kulturowe. Z pewnością ważna jest dla nas periodyzacja dziejów uprawianych w

dawnej Polsce nauk, ustalona przez wydane przed czterdziestu laty ich opracowanie, operujące kryterium narodowym: wieki X–XII to okres twórczości pisarskiej obcych przybyszów, wieki XIII i XIV — okres twórczości Polaków wykształconych poza Polską, a twórczość swoją również w dużej mierze poza Polską uprawiających, tak że dopiero od początku wieku XV mamy do czynienia z powstającą w Polsce twórczością pisarską Polaków wykształconych w Polsce<sup>9</sup>. Najważniejszym, najowocniejszym czynnikiem delimitacji chronologicznej, ale także czynnikiem różnicującym rodzaje i style kultury w Polsce średniowiecznej wydaje się powstanie tutaj uniwersytetu<sup>10</sup>.

Nie sposób przecenić kulturotwórczą rolę średniowiecznego uniwersytetu nie tylko dla piśmiennictwa łacińskiego w Polsce, ale i dla całego obszaru średniowiecza łacińskiego. Mimo wyraźnej jednorodności kultury umysłowej i pisarskiej średniowiecza, czyli jej słabego lub zgoła żadnego zróżnicowania etnicznego i topograficznego, podlegała ona diachronicznie procesom różnicującym jej poszczególne okresy, a istotną rolę w tym jej różnicowaniu odegrały właśnie uniwersytety. Ich powstawanie w poszczególnych krajach w różnym czasie o wiele mocniej niż czynniki etniczne różnicowało tę zasadniczą jednolitość kultury. Różnicowaniu się pod wpływem działania uniwersytetu w sposób najbardziej bodaj widoczny ulegało łacińskie piśmiennictwo krajów najdawniej *latinitas* pielęgnujących, powodując w nim zmiany zarówno intelektualne, ideowe, jak i — bardziej bodaj spektakularne — w zakresie uprawianych gatunków literackich i konwencji stylistycznych. W pisarstwie łacińskim uprawianym w Polsce zachodziły, rzecz jasna, takie same jak gdzie indziej zmiany rzeczowe i formalne, towarzyszyło im jednak wyraźniejsze niż w tamtych krajach zróżnicowanie samej ilości produkcji piśmienniczej przed i po powstaniu uniwersytetu. I to zwłaszcza to ostatnie zróżnicowanie znalazło swoje odbicie przede wszystkim w proporcji obecnych w tej antologii tekstów z wieków wcześniejszych do tekstów z wieku XV, mniej zaś wyraziste w ich treści, rodzajach literackich i formach stylistycznych.

---

<sup>9</sup> *Historia nauki polskiej*, pod red. B. Suchodolskiego, t. 1: P. Czartoryski, *Średniowiecze*, P. Rybicki, *Odrodzenie*, Ossolineum, Wrocław 1970, s. 18, 37–44. Periodyzacja, przetworzona potem na użytek historii filozofii średniowiecznej w Polsce (J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, red. nauk. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1989, s. 7 i nn.), ma, jak widać, przydatność uniwersalną i stanowi bardzo ważny czynnik obrazujący zarówno dialektyczne sprzężenie zachodnio-łacińskiego uniwersalizmu i narodowego partykularyzmu nacji późno włączonych w *latinitas* i *Christianitas*, jak też mechanizmy intensyfikowania się udziału owych nacji w wysokiej kulturze łacińskiej.

<sup>10</sup> *Historia nauki polskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 41, 43–44 i dłuższy fragment o odnowieniu, strukturze, programie i funkcji społecznej Uniwersytetu, s. 45–54. Zob. też A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, gdzie mowa o Pradze i Krakowie i gdzie także cytowane są dokumenty.

Po tych informacjach ogólnych o rozwoju łacińskiego piśmiennictwa myślicielskiego w Polsce średniowiecznej pora na jego bardziej szczegółową charakterystykę, naświetlającą ledwie zasygnalizowane dotąd jego cechy.

### 3. Początki średniowiecznego piśmiennictwa łacińskiego w Polsce a zawartość niniejszej antologii

Wstępne wyjaśnienie w rozdziale pierwszym, jaką zawartość sygnalizuje formuła tytułu pomocniczego, ‘piśmiennictwo myślicielskie’, służyło najogólniejszemu określeniu jednocześnie rzeczowej zawartości i formy literackiej objętych tym tomem łacińskich tekstów średniowiecznych. Teraz trzeba zwrócić uwagę na to, że to właśnie ta rzeczowa ich zawartość i literacka ich forma — a nie preferencje czy kaprys antologisty — musiały spowodować zarówno późne rozpoczęcie zbioru, jak też widoczne już z samego spisu treści, a liczące całe dziesięciolecia, luki w chronologicznym następstwie tekstów poszczególnych. Trzeba zatem wykazać zasadność zarówno *terminus a quo* wyznaczony wyborowi tekstów, jak i zasadność owych długich okresów chronologicznej pustki, jak wreszcie też ogromną dysproporcję między tekstami z wieku XV i wieków poprzednich. Wyjaśnienie to będzie operować przede wszystkim kategoriami gatunkowej specyfiki piśmiennictwa, musi jednak wziąć pod uwagę także średniowieczne szkolnictwo czterech pierwszych wieków, w których kształtowało się pisarstwo łacińskie w Polsce, a więc zakres i poziom oraz efekty szkolnego nauczania.

Ujmując rzecz najkrócej, sytuacja powstałego w owych wiekach w Polsce piśmiennictwa łacińskiego tym się charakteryzuje, że nic z tego, co aż do początku XII wieku w jakimkolwiek z Polską związku napisano czy to w Polsce, czy poza Polską — i to niezależnie od tego, czy autorzy deklarują swój etniczny z Polską związek, czy określają się jako obcy — nie spełnia przyjętego dla tego tomu kryterium ‘myślicielstwa’. Wszystko należy wyraźnie do gatunków narracyjnych, nie myślicielskich, nawet gdyby owe pierwsze dały się, za cenę pewnego naddatku interpretacji, na te drugie jakoś „przełożyć”. Najstarszy zatem tekst, któremu można było wprost, bez żadnych sztucznych zabiegów interpretacyjnych, przyznać potrzebną tu kwalifikację myślicielstwa, to były przedmowy do kolejnych trzech ksiąg pisanej dopiero w pierwszym dwudziestoleciu XII wieku *Kroniki polskiej* tzw. Galla Anonima. O kolejne dwudziestolecie od nich późniejszy jest następny tekst z XII wieku dający się zakwalifikować jako przydatny do tej antologii, a jest on — co szczególnie godne tu podkreślenia — pierwszym tworem już autora etnicznie polskiego: to krótki i z wielu względów ciekawy list biskupa krakowskiego Mateusza do Bernarda z Clairvaux. Kolejne teksty pochodzą już z powstałej w pierwszym dwudziestoleciu wieku XIII narracyjnej zasadniczo, ale obfitującej w rozmaitego rodzaju refleksyjne dyskursy *Kroniki polskiej* mistrza Wincentego

Kadłubka, również Polaka. Jeszcze jeden kwalifikujący się tutaj tekst trzynastowieczny, lecz anonimowy i niedający się datować nawet w przybliżeniu, udało się znaleźć w młodszym od *Kroniki Kadłubkowej* o dobre czterdzieści lat *Roczniku kapitulnym krakowskim*; jest to jej prolog, który może być od jej ostatnich zapisów nawet dużo starszy i dzięki swoim walorom treściowym, na mocy znacznej arbitralności, został do tych najstarszych zaliczony. Cała reszta tego, co przez owe trzy z górą stulecia napisano po łacinie w Polsce i w związku z Polską także poza jej granicami, są to takie teksty narracyjne bądź religijne, którym nie sposób było dać pożądaną tutaj myślicielską kwalifikację jako utworom integralnym ani nawet pracowicie wypreparować z nich dostatecznie samodzielne fragmenty dyskursywne czy refleksyjne<sup>11</sup>.

Nie muszę tutaj trudzić się zbytnio nad pytaniem o przyczynę tego stanu rzeczy, nie muszę w szczególności rozstrzygać, czy generowała go umysłowość piszących w Polsce cudzoziemców, czy brak zapotrzebowania na treści bardziej abstrakcyjne ze strony miejscowych odbiorców ich twórczości. Gotową i jednoznaczną odpowiedź przynoszą rezultaty badań nad szkolnictwem średniowiecznym w Polsce, nad treścią i trybem nauczania oraz jego rezultatami. Mimo ubóstwa materiału źródłowego rezultat badań jest tu całkowicie jasny i jednoznaczny. Wolno mianowicie z niego wywieść wniosek, że na piśmiennictwo refleksyjne i dyskursywne w pierwszych dwu wiekach łacińskiej edukacji w Polsce nie było żadnego zapotrzebowania. Albowiem ówczesna edukacja kleru potrzeb takich nie budziła, nie kształciła zdolności recypowania abstrakcyjnych treści, nie dawała wystarczających narzędzi do ich odbioru, przynajmniej w jakiejś liczącej się, szerszej skali. Kształcenie duchownych w szkołach najpierw przykatedralnych, potem zaś, gdy sieć szkół gęstniała jako szkoły także parafialne i miejskie, nastawione było przede wszystkim na nauczanie łaciny jako języka sakralnego służącego liturgii, na kształcenie pamięci zdolnej do powierzchwniowo, literalnie rozumiejącego przyswajania modlitw i najprostszych rudymetów chrześcijańskiej doktryny religijnej, koncentrowało się zatem na gramatyce, rozumianej jeszcze na sposób starożytny jako studium zarazem języka i literatury, dysponującej do tego celu relatywnie bogatym zasobem zarówno podręczników, jak i tekstów z literatury *promiscue* pogańskiej i chrześcijańskiej, starożytnej i średniowiecznej. I choć nauczaniu gramatyki towarzyszyło nauczanie retoryki, a także logiki, formalnie więc nauczanie obejmowało cały cykl *trivium*, były to tylko rudymenty, a sztuki

---

<sup>11</sup> Dotyczy to zarówno żywotów pierwszych działających w Polsce misjonarzy chrześcijańskich, takich jak napisany przez św. Brunona z Kwerfurtu żywot św. Wojciecha czy przekazane anonimowe żywoty i opis męczeństwa pięciu braci-eremitów międzyrzeckich (T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt., np. na s. 87, przypisuje również ich autorstwo Brunonowi) z samych początków XI wieku, jak i późniejszych kronik w rodzaju *Kroniki Dzierzwy*, *Kroniki polsko-śląskiej*, *Kroniki wielkopolskiej*, *Kroniki ksiąg polskich* Piotra z Byczyny, *Wielkiej kroniki* czy *Kroniki Janka z Czarnkowa*.

kwadrywalne, bardziej zdadne do budzenia zdolności i potrzeb myślenia abstrakcyjnego, praktycznie nie wchodziły w zakres nauczania. Stan taki, dla najdawniejszego okresu dziejów edukacji w Polsce, poświadczony nikłymi tylko i przeważnie pośrednimi źródłami (na przykład obecnością autorów szkolnych w bibliotekach katedralnych i kapitulnych), utrzymał się też i w późniejszych wiekach, do których dokumentacja źródłowa jest nieco bogatsza, i w znacznej mierze przetrwał nawet w XV wieku, kiedy nauczanie szkolne zyskało znacznie większe niż przedtem szanse bycia przygotowaniem do studiów na rodzimym uniwersytecie<sup>12</sup>.

Taki rezultat badań nad najwcześniejszym szkolnictwem w Polsce każe przyjąć, że zapotrzebowanie czytelnicze ludzi wykształconych w średniowiecznej Polsce na bardziej abstrakcyjne treści piśmiennictwa i sama zdolność ich rozumienia pojawiły się późno i że pojawiwszy się już, długo miały bardzo elitarny zasięg. Natomiast adres czytelniczy piśmiennictwa narracyjnego, zwłaszcza mniej ambitnego pod względem treści i formy religijnego, a także adres czytelniczy poezji był zapewne o wiele szerszy, toteż pojawiło się ono i wcześniej, i obficie. Nie trudno odgadnąć, że odbiorcami takiego piśmiennictwa mogli być wykształceni w szkołach gramatycznych szeregowi duchowni, podczas gdy czytelnikami utworów o charakterze myślicielskim — tylko bardzo nieliczna grupa starannie wykształconych duchownych na dworach władców dzielnicowych, zwłaszcza zaś tego, który po podziale dzielnicowym sprawował coś w rodzaju senioratu. To do takich odbiorców kierowana była zarówno wyrafinowana kunsztowna narracja zdarzeń, jak i subtelna refleksja Galla Anonima nad ocalającym pamięć i pomnażającym sławę narracyjnym właśnie jego samego i innych pisarstwem. List biskupa krakowskiego Mateusza ma za adresata jednego z najbardziej wyrafinowanych luminarzy kultury literackiej poza Polską, więc jego sytuacja odbiorcza jest zgoła wyjątkowa. Do krajowej elity dworskiej, jeszcze wiek później, bardziej jeszcze od Gallowej wyszukaną stylistycznie oraz pomysłową i zawiłą narrację swojej kroniki, poprzedzoną nadto przesubtelnym i enigmatycznym prologiem, kierował Wincenty Kadłubek. Do elity także, może zakonnej raczej niż dworskiej, adresowany był też chyba prolog *Rocznika kapitulnego krakowskiego*. Niewiele konkretnego o tych elitach wiemy, nic zgoła o odbiorze dzieł, zwłaszcza tych pełnych myślicielskich treści i przerafinowanej formy. Jeżeli miały współczesnych sobie i niewiele późniejszych odbiorców, musieli oni również osiąść wykształcenie podobne do tego, jakie było udziałem obu kronikarzy — cudzoziemca piszącego na dworze

---

<sup>12</sup> Obszerne i wnikliwe charakterystyki zarówno samego procesu i treści nauczania, jak też formacji umysłowej wynoszonej ze szkół średniowiecznych tyleż w skali powszechnej, co w szczególności ze szkół polskich ostatnio w: K. Stopka, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich*, PAU, *Rozprawy wydziału historyczno-filozoficznego*, t. 76, Kraków 1994, s. 136–191.



Bolesława Krzywoustego na początku XII wieku i rodzimego mistrza piszącego na dworze Kazimierza Sprawiedliwego na początku wieku XIII<sup>13</sup>.

Można sobie jednak postawić dodatkowo pytanie, czy taka, jaka nam się tu zarysowała, szczupłość i późność owych treści myślicielskich w powstającym na terenie Polski piśmiennictwie narracyjnym jest lokalnym tylko zjawiskiem, pochodnym od niedostatku odbiorców takich treści w kraju, który powoli dorabiał się zdolności recypowania niesionej przez *latinitas* wysokiej kultury intelektualnej z ośrodków w nią bogatszych, czy też zjawisko takie należy do gatunkowej istoty roczników i kronik sprzed czasów Galla Anonima. Co więcej, można też sensownie pytać, czy szczupłość treści myślicielskich w uprawianej w najdawniejszych wiekach w Polsce historiografii nie jest szczegółowym odpowiednikiem nikłego raczej przed wiekiem XII nasycenia treściami myślicielskimi utworów historiografii średniowiecznej w całej ówczesnej Europie, a nawet, czy nie jest to cecha konstytutywna samego tego gatunku piśmiennictwa w średniowieczu<sup>14</sup>. Postawić też można pytanie w sposób jeszcze bardziej ogólny: czy stan wyżej opisany w średniowiecznej kulturze polskiej jest to stan zależny także od nierównego stopnia nasycenia kultury Europy średniowiecznej treściami filozoficznymi w poszczególnych jej okresach —

---

<sup>13</sup> Nie umiem wskazać żadnej literatury, która by dawała globalną orientację co do zakresu i sposobu odbioru czytelniczego utworów pisarskich w średniowiecznej Polsce, nie jest też rzeczą łatwą pozyskać w tym zakresie klarowne dane ze źródeł samych. Z pośrednich danych przekazanych przez najstarszych kronikarzy wnosić można tylko, że odbiorców piśmiennictwa upatrywać trzeba na dworach władców świeckich i dygnitarzy duchownych, gdzie zazwyczaj skupiano lepiej wykształconych duchownych i organizowano — co zwłaszcza dotyczy sprawujących administracyjne funkcje kościelne dostojników duchownych — jakiś rodzaj szkolnego nauczania. Sprawę komplikuje i utrudnia wprowadzone tu wyodrębnienie pisarstwa myślicielskiego, zwykle bowiem o odbiorze czytelnicznym w średniowieczu myślimy globalnie, żadnymi dystynkcjami się nie posługując. Z kroniki zarówno Galla Anonima, jak i Wincentego Kadłubka wynika jasno, że na dworach władców, z którymi jeden i drugi kronikarz był związany, istniało grono odbiorców nie tylko narracyjnych treści zawartych w ich utworach, ale też zakodowanych w narracjach treści ideowych i artystycznych o wysokim poziomie wyrafinowania. Na pewno jednak były to w obu wypadkach bardzo szczupłe elity dworskie, w których składzie może przewagę liczebną mieli krótko przebywający w Polsce przybysze z innych krajów. W prologu kroniki Kadłubka — w metaforze zapalania przez kronikarza latarń na krakowskim dworze książęcym (prol. 2, 1) — wolno może widzieć działalność nauczycielską jego samego lub przynajmniej działalność mającą na celu organizowanie jakiejś szkoły pałacowej i sprawowanie nad nią patronatu.

<sup>14</sup> O rozumieniu istoty i funkcji, a w związku z nimi także rangi intelektualnej średniowiecznego pisarstwa historycznego zob. L. Boehm, *Der wissenschaftliche Ort der Historia im frühen Mittelalter. Die Geschichte auf dem Wege zur „Geschichtswissenschaft“*, w: *„Speculum Historiale“. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, herausgegeben von Cl. Bauer, L. Boehm, M. Müller, K. Alber, Freiburg–München 1965, s. 663–693; B. Lapis, *Jana z Salisbury rozumienie zasad historiografii*, „*Studia Źródłoznawcze*”, 15 (1971), s. 85–108; B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris 1980.

słabszego przed XII, silniejszego od XII wieku. Niewiele tylko bowiem zagadnienie upraszczając, wolno może zasadnie łączyć opisywaną tu sytuację tworzonoego w Polsce i do użytku Polaków piśmiennictwa łacińskiego z faktem, że wieki X i XI to w całej Europie zachodniej czas w filozoficzną i teologiczną myśl spekulatywną mniej bogaty niż wieki następne, że, dalej, wiek XII, uznany za okres jednoczesnego rozwoju myśli spekulatywnej i literackiej kultury humanistycznej, pospołu logicznych i retorycznych technik prowadzenia dyskursu i sporu, a zarazem budowania konkretnych, materialnych treści doktrynalnych, wiek m.in. poprzez stworzenie instytucji uniwersytetu skutecznie przygotowujący późniejszą inną zupełnie jednostronność: trzynastowieczną erupcję myślenia spekulatywnego i budowania doktryn przy jednoczesnym znacznym zaniechaniu humanistycznych *politiores litterae*, skazaniu ich, jak powiedziano obrazowo, na wygnanie<sup>15</sup>. To, że ostatecznie tak nieliczne znalazły się w łacińskim piśmiennictwie polskim pierwszych czterech wieków, X-XIV, treści myślicielskie, ma oczywiście mocniejszy związek z późniejszością kulturową Polski w stosunku do krajów zachodniej Europy niż z relatywnie niższym nasyceniem dialektyką i spekulatywnością kultury europejskiej przed XII wiekiem i z całym opisanym tutaj w paru słowach procesem jej późniejszego rozwoju w wieku XIII. Ale pierwsze zasygnalizowane wyżej skromne wątki refleksyjne w kronikarskiej narracji są niewątpliwym refleksem humanistycznej kultury zachodniej XII wieku i można nawet dopatrzeć się w nich takich cech, w których odbija się chronologiczne zróżnicowanie ich inspiracji<sup>16</sup>. Widoczne tutaj ubóstwo takich treści również w tekstach z lat wieku XIII i z wieku XIV ma przyczyny nieco bardziej skomplikowane i będzie o nich mowa osobno.

Wyjaśnwszy racje, dla których *terminus a quo* obecnego tu wyboru tekstów jest o sto pięćdziesiąt lat późniejszy od samych zaczątków funkcjonowania w Polsce piśmiennictwa łacińskiego, trzeba jeszcze słów parę

---

<sup>15</sup> To, co próbuję tu zawrzeć w paru słowach, dotyczy przeobrażeń istotnych dla kultury umysłowej dojrzałego średniowiecza i ma bogatą literaturę, która te przeobrażenia charakteryzuje w aspekcie doksograficznym, tj. w ścisłym związku z formowaniem się doktryn filozoficznych i teologicznych. Dla mojej próby naszkicowania krótkiego i z góry rezygnującego z jakichkolwiek odniesień doksograficznych szkicu tych przemian ważne były syntetyczne charakterystyki zawarte w pracach dość już dawnej daty, przede wszystkim zaś M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Antyk, Kęty 2001, a także E. Gilson, *La philosophie au Moyen Ages. Dès origines patristique à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Payot, Paris 1952, tu zaś, s. 400 i nn., podrozdział z celnym tytułem *L'exil des belles lettres*, dla którego alternatywną formułą jest ta, którą się posłużył P. O. Kristeller, *Renaissance. Thought and Its Sources*, ed. M. Mooney, Columbia University Press, New York 1979, s. 20, mówiąc o "a conflict between the representatives of the *artes*, that is, of the liberal arts and the philosophical and scientific disciplines, and the followers of the *autores*, that is, of the great books", poczynając właśnie od XIII wieku.

<sup>16</sup> Pomijając tutaj materię tak szczegółową, próbuję więcej na ten temat powiedzieć w komentarzach do jednego i drugiego tekstu.

poświęcić najstarszemu tutaj tekstowi autora polskiego, znajdującemu się na połowie drogi między kroniką cudzoziemca Galla Anonima (napisaną po roku 1113) a kroniką Polaka Wincentego Kadłubka (przerwaną w roku 1223). Mowa, rzecz jasna, o liście biskupa krakowskiego Mateusza do Bernarda z Clairvaux. Myślicielskie nacechowanie tego tekstu nie jest mocne, o wiele bardziej wyrazista jest literacka erudycja i elegancja autora, widoczne w rodzaju i liczbie zapożyczeń i kryptocytatów<sup>17</sup>. O jego obecności tutaj przesądziło ostatecznie to, że dotyczy żywotnych spraw Polski, pokrewnych tym, które są jednym z tematów bogatego ostatniego działu antologii, społeczno-polityczno-religijnego działu B.III, i że zarazem stanowi ciekawą ilustrację odmienności sytuacji polityczno-religijnej Polski oraz treści i stylu myślenia o niej w XII i XV wieku. Wyjaśniam to we wprowadzeniu do działu B.III, tutaj zaś chcę zwrócić uwagę na ogromną lukę w ciągłości chronologicznej, powstałą w owym ostatnim dziale antologii pomiędzy umieszczonym na jego początku listem biskupa Mateusza z roku 1152 i tekstami związanymi z odnowieniem Uniwersytetu Krakowskiego z samego początku XV wieku, lecz jednocześnie i na to, że biskup krakowski Mateusz swoim listem do Bernarda z Clairvaux w antologii jako całości inną, wcześniejszą lukę chronologiczną zapełnia jako najstarszy z prezentowanych tu piszących Polaków. Narodowość ważna jest tu dlatego, że autor tego drobnego tekstu o więcej niż pięćdziesiąt lat poprzedza trzynastowieczną już *Kronikę polską* Wincentego Kadłubka, który zgodnie ze wspomnianą wyżej periodyzacją wypracowaną przez historyków nauki rozpoczynałby rodzimą, nie zaś będącą, jak przedtem, tworem cudzoziemców, łacińską twórczość pisarską na wielką skalę. Zarazem obaj ci polscy etnicznie pisarze łacińscy i obaj biskupi krakowscy — Mateusz i Wincenty — łącznie z poprzedzającym ich obu cudzoziemcem Gallem Anonimem objęci są klamrą nierygorystycznie rozumianego XII wieku: Gall Anonim znajduje się u jego początków, okazjonalny drobiazg Mateusza przypada na połowę wieku XII, *Kronika* Wincentego zaś już na pierwsze ćwierćwiecze wieku XIII, ale wszystkie trzy teksty są głęboko przepojone humanizmem i moralistyczną myślą filozoficzną wieku XII, każdy na inny sposób wszelako.

Na wystrój erudycyjno-literacki listu biskupa Mateusza składają się nie tylko wcale obfite cytaty i aluzje biblijne i patrystyczne (ze św. Augustyna), ale także cytaty z dwu wielkich poetów rzymskich, Horacego i Owidiusza. Jest to przecie niewątpliwa, rdzenna *latinitas*, i to jeszcze w swej klasycznej postaci, wczesny ślad znajomości w Polsce — obojętne, czy bezpośrednio, czy pośrednio — poetów augustowskich i umiejętności posłużenia się nimi jako eleganckim materiałem erudycyjnym w konstruowaniu własnego dyskursu. Sam ten dyskurs mógłby być zostać równie dobrze spożytkowany (gdyby takie powstały) w tomie antologii *Łacina w Polsce* przeznaczonym dla literatury i

---

<sup>17</sup> Zob. M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda z Clairvaux*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, kom. red. Z. Budkowa i in., PWN, Warszawa 1960, s. 123–140, a także uwagi w enarracji tekstu Mateusza w dziale B.III.

kultury literackiej lub w tomie poświęconym historii, bo jego ranga myślicielska nie jest znaczna. Tutaj, w tej antologii, ma swoje miejsce dzięki temu, że z jednej strony stanowi jakby wyższy szczebel tej formacji, jaką dawała bazująca na tekstach poetów antycznych szkoła gramatyczna, a jaka w tekście biskupa Mateusza przybrała postać wysublimowaną i elegancką, taką, jaka mogłaby zaspokoić domniemane potrzeby elitarnych czy to odbiorców, czy inspiratorów kunsztownych dzieł obu najstarszych obecnych tu kronikarzy, z drugiej strony stanowi jakby swoistą dwunastowieczną *contrepartie* polityczno-religijnej sytuacji i związanych z nią koncepcji dwu wielkich prawników polskich z początku XV wieku, czego nie mogę rozwijać w tym miejscu i przeto odsyłam do wprowadzenia do działu B.III oraz do enarracji tekstów objętych pierwszymi czterema jego rozdziałami. Dodajmy jeszcze, że biskup Mateusz jest bohaterem kroniki Wincentego i zarazem — wedle wyobrażeń średniowiecznych — jej pospółu z arcybiskupem Janem współautorem jako osoba dialogu, w jaki ujęta została narracja Wincentego. Tak to, choć zamieszczony w innym dziale niż obaj najstarsi obecni w antologii kronikarze, dwunastowieczny rodzimy autor listu do św. Bernarda z Clairvaux tworzy pośrednie ogniwo między Gallem Anonimem a Wincentym Kadłubkiem. Jeśli nawet obecność jego tutaj jest świadectwem popełnionej przez antologistę drobnej niekonsekwencji co do gatunku, nie jest to niekonsekwencja, miejmy nadzieję, ani zbyt dla gatunkowej „myślicielskiej” jednorodności antologii dotkliwa, ani z całą pewnością nie jest jedyna.

Dodajmy i to na koniec, że obecność tutaj listu biskupa krakowskiego Mateusza wnosi pewnego rodzaju poprawkę do wspomnianej wyżej periodyzacji dziejów średniowiecznej kultury polskiej, wypracowanej wiele lat temu przez historyków nauki. Z innej perspektywy niż ta, jaką dają dzieje nauk, widać, że przynajmniej zdolność tworzenia wysokiej kultury posiadli (nieliczni zapewne) etniczni Polacy już około połowy XII wieku.

#### **4. Ciągłość i nieciągłość polskiego pisarstwa myślicielskiego w średniowieczu**

Tak oto młodszość kulturowa średniowiecznej Polski w tym pierwszym okresie jej przynależności do *latinitas*, zderzywszy się z inwencją najpierw pierwszego kronikarza cudzoziemca, po niespełna zaś czterdziestu latach z kulturą literacką biskupa Polaka, wreszcie, po następnych sześćdziesięciu kilku latach, także z wyszukaniem kunsztu kronikarza Polaka, biskupa, a potem mnicha, stworzyła trzy najstarsze teksty dające się zakwalifikować jako przynależne do literatury myślicielskiej średniowiecza polskiego zgodnie z tymi cechami myślicielstwa, które zostały sformułowane dla niniejszej antologii. Trzeba było aż dwu stuleci, aby po wejściu Polski w świat *latinitas* wykształciły się tutaj również warunki zewnętrzne odbioru czytelniczego i pojawiły

osobowości intelektualne zdolne rozpocząć pewien typ dyskursu, kwalifikujący się do tego, aby być uznanym za bardzo już wyrafinowany intelektualnie produkt łacińskiej kultury, warunkowany, jak się zdaje, tym, że go poprzedziły i przygotowały inne, lżejsze, bo w narracyjną przede wszystkim postać ujęte, rodzaje łacińskiego piśmiennictwa. A mimo to przecież także w następujących po Kadłubku dziesięcioleciach nie było mi łatwo znaleźć takie teksty, które mogłyby spełnić wyszukane, co przyznaję bez oporów, może nawet trochę kapryśne warunki postawione zamieszczonym tu tekstom. Znalazły się wśród nich ostatecznie tylko cztery wczesne teksty — zaś także jeden wysokiej rangi, niedający się jednak datować, a otwierający rocznik, którego zapisy przerwano niedługo po połowie wieku XIII. Następny tekst, z poematu dydaktycznego Frowina z Nowego Sącza, datuje się już z wczesnego wieku XIV, a jest o wiele niższej od tamtych rangi myślicielskiej. Trzy z tych najstarszych tu tekstów reprezentują refleksję metahistoryczną i dlatego mogły być umieszczone w jednym dziale antologii. Dwa pozostałe — list biskupa krakowskiego Mateusza i wyimki z dydaktycznego poematu Frowina — reprezentują każdy inną dziedzinę pisarskiej twórczości i inne zawierają treści ideowe, musiały więc przypaść dwu różnym działom. Przypatrzmy się jeszcze nieco dokładniej tym najstarszym tekstom każdemu z osobna.

Pierwszy, pokrewny gatunkowo i tematycznie obecnym tutaj metahistorycznym tekstom wcześniejszych kronikarzy, to anonimowy prolog *Rocznika kapitulnego krakowskiego* zakończony w 1266 roku, wzbogacony tablicą chronologiczną<sup>18</sup>. Zasiłił on zbiór tekstów o tematyce metahistorycznej i stanowi tam chronologicznie być może osamotniony łącznik między wielkim kronikarzem z przełomu XII i XIII wieku a jego komentatorem z lat trzydziestych wieku XV, Janem z Dąbrówki, rzeczowo jednak bliższy jest najwcześniejszemu datowanemu tekstowi metahistorycznemu, przedmowom Galla Anonima do poszczególnych ksiąg jego *Kroniki*, niezależnie zaś od swej niepewnej datacji z powodów rzeczowych otrzymał rolę otwarcia metahistorycznego działu B.II ze względu na wysoką rangę intelektualną swej treści. Drugi, z pierwszego trzydziestolecia XIV wieku, przekazany pod imieniem Frowina z Nowego Sącza (lub z Krakowa), autora zapewne rodzimego, jest najdawniejszym tekstem działu „gramatycznego” (A.III), a obrazuje — jedyny tutaj — piśmiennictwo związane ze średniowieczną szkołą gramatyczną, choć nie brak mu również (zwyczajnej zresztą i w takiej szkole) silnej tendencji moralizatorskiej.

Lecz te dwa teksty, mające pokryć ponad sto lat XIII i XIV wieku — i to w sytuacji, kiedy pierwszy z nich jest niepewnej daty, a otrzymał w antologii taką funkcję, jakby był w dziale B.II najstarszy — nie likwidują bynajmniej tej spektakularnej luki. Nie umniejsza też dysproporcji między skromnym zasobem

---

<sup>18</sup> Zasugerował mi go profesor Piotr Dymmel, historyk mediewista i źródłoznawca, podczas dyskusji nad przedstawionym przeze mnie projektem; zob. *Łacina w Polsce*, z. 3–4, s. 160.

tych ledwie czterech zakwalifikowanych jako myślicielskie tekstów, reprezentujących więcej niż cztery wieki od drugiej połowy X, kiedy do Polski weszła *latinitas*, do końca XIV, a obfitością tekstów piętnastowiecznych. Wśród tych drugich łatwo już było znaleźć pokrewne nie tylko metahistorycznej tematyce anonima z *Rocznika kapitulnego krakowskiego*, Galla Anonima i Kadłubka — a i misyjno-kościelnej tematyce i humanistycznemu wystrojowi cytatów i aluzji z listu biskupa Mateusza — lecz także teksty wysokiej klasy intelektualnej, ubogacające to wszystko całkowicie autonomicznymi wątkami myślicielskimi. Wszystkie te teksty datują się z owego drugiego okresu średniowiecznej kultury polskiej, na której piętno swe wycisnęło działanie rodzimego uniwersytetu. Ale uniwersytety istniały w Europie zachodniej już od przełomu XII i XIII wieku, a przed wiekiem XV przez więcej niż dwa stulecia studiowali na nich, jak tu już wspomniano, również Polacy. Choć nie da się zapewne nigdy ostatecznie rozstrzygnąć, gdzie wykształcenie swe zdobył Wincenty Kadłubek, jest prawie pewne, że było to wykształcenie uniwersyteckie. Wiemy też o innych Polakach studiujących na uniwersytetach zachodnich w XIII i XIV wieku, a wśród nich byli również, rzecz oczywista, ludzie piszący. Dlaczego więc nie ma tu żadnych owoców ich pisarstwa? Odpowiedź jest nieco skomplikowana, bo pozostaje w związku zarówno z przyjętymi kryteriami doboru tekstów, jak i z ważnymi wewnętrznymi cechami tekstów pominiętych, ponieważ nie spełniały warunków doboru. Przypomnę, że ciężąca nad całym przedsięwzięciem kategoria *latinitas* nie pozwalała na to, aby tom niniejszy stał się choćby w części antologią po prostu tekstów filozoficznych czy teologicznych, tak jak, z drugiej strony, interdyscyplinarność pierwotnego przedsięwzięcia wyłączyła z niego zarówno historiograficzną narrację, jak i średniowieczne *artes*, zwłaszcza zaś *artes* kwadrywalne<sup>19</sup>. Przypatrzmy się więc teraz jednemu, ale jakże wiele znaczącemu przykładowi tego, co zdawał się oferować wiek XIII, a co trzeba było w poniższym wyborze tekstów pominąć.

Wśród osobistości, które w XIII wieku studiowały na zachodnich uniwersytetach i poczuwały się do polskości, wyróżnia się jako z pewnością najwybitniejsza z nich i, co ważniejsze, taka, po której pozostały pisma, Witelon, Ślązak z okolic Legnicy, który dokonał wielce znamiennego samookreślenia, podpisując się jako „potomek Turyńczyków i Polaków”<sup>20</sup>. Ma on zresztą do polskości prawo także z powodu swojej przeduniwersyteckiej jeszcze formacji i z powodu działalności oświatowej na Śląsku pod koniec życia. Jest autorem tekstów filozoficznych (w pewnej mierze też teologicznych) i naukowych wysokiej rangi: *De causa primaria paenitentiae in hominibus et de natura daemonum* i *Perspectiva* (albo *Περὶ ὀπτικῆς, id est de natura, ratione et projectione radiorum visus, luminum, colorum atque formarum, quam vulgo*

<sup>19</sup> Zob. wyżej, przyp. 6.

<sup>20</sup> *Perspectiva*, prol. 1–2: „Witelo filius Thuringorum et Polonorum”.

*Perspectivam vocant*)<sup>21</sup>, a także niezachowanych *Philosophia naturalis*, *De ordine entium* i *Naturales animae passiones*; istnieją poszlaki, że były też jakieś inne jeszcze pisma<sup>22</sup>. Otóż nieobecność tutaj jakiegokolwiek tekstu z tych pism to pochodna obu wymienionych wyżej czynników. Po pierwsze tego, że Witelon — filozof przyrody, atrakcyjny tyleż dla historii filozofii, co dla historii nauk — miał wejść do osobnego zbioru obejmującego źródła właśnie do dziejów nauk w Polsce, a planowanie takiego zbioru współokreśliło z kolei zawartość antologii niniejszej<sup>23</sup>. Po drugie jednak, z zakresu filozofii, o czym też była tu mowa, do niniejszego zbioru tekstów źródłowych wejść miały tylko teksty treści metafizycznej, musiał on bowiem być zbiorem źródeł nie do dziejów filozofii w Polsce, lecz do dziejów łaciny jako dziedzictwa antycznego, tak jak je dostrzec można w piśmiennictwie myślicielskim, czyli w innym wymiarze niż ten, jaki zdolna byłaby ukazać filozoficzna doksografia, o czym będzie tu jeszcze mowa osobno. Otóż w żadnym z pism Witelona nie ma takich metafizycznych treści, które by się dały wyodrębnić i tutaj spożytkować. Jedyny więc trzynastowieczny filozof polski, z którego pism pozostało tak wiele, a do tego najbardziej spośród ówczesnych intelektualistów polskich dzisiejszym uczonym znany, nie znalazł tutaj miejsca.

Taka jest przyczyna, dla której trzynastowieczną po Kadłubku lukę czasową wypełnił tutaj tylko drobny, lecz niewiele niższej od Gallowych i Kadłubkowych rangi ideowej anonimowy i niewiadomego czasu tekst metahistoryczny. Jeszcze bardziej ubogo wypełniony został o wiele dłuższy, bo co najmniej stukilkudziesięcioletni czas między owym prologiem *Rocznika kapitulnego krakowskiego* a twórczością mistrzów uniwersyteckich z początków XV wieku, cały więc ze sporą trzynastowieczną nadwyżką wiek XIV. Mamy tu tylko niższej, jak sądzę, od owego prologu rangi myślicielskiej wyimki z poematu dydaktycznego Frowina *Antigameratus*, nazywanego też za pomocą rymowanej formuły *Antigameratus liber morum appellatus*<sup>24</sup>. Jest to zarazem

<sup>21</sup> Ta wersja szersza tytułu, mająca znamiona stylistyki właściwej renesansowym humanistom, to formuła tytułu pierwszego wydania drukowanego w Norymberdze w roku 1535, zapewne nie autorska, lecz pochodząca od drukarza-wydawcy.

<sup>22</sup> O Witelonie zob. przede wszystkim J. Burchardt, *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim. Problematyka teoriopoznawcza, kosmologiczna i medyczna*, Ossolineum, Wrocław 1979 (PAN, *Studia Copernicana*, t. 19), gdzie też wcześniejsza literatura.

<sup>23</sup> Zob. *Łacina w Polsce*, z. 3–4, s. 32 (prezentacja zawartości tomu poświęconego naukom matematyczno-przyrodniczym) oraz s. 66 (wykaz źródeł do antologii).

<sup>24</sup> Wydał E. Habel, *Der Antigameratus des Frowinus von Krakau*, Verlag Buchdruckerei der Wilhelm und Bertha v. Baensch Stiftung, Dresden 1931 (nadbitka z: *Schriftenreihe der Historischen Vierteljahrschrift*, Heft 1: *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Streicher zum 4. Sept. 1931*, herausgegeben von W. Stach und H. Walther, s. 60–77, tekst, s. 65–77). Tamże (s. 61–62) objaśnienie (za Brücknerem) tytułu, wywód o rodzaju literackim oraz wiadomości o tym, że poemat Frowina był przedmiotem lektury i komentarzy w szkołach (s. 63–65). O randze intelektualnej i literackiej poematu Frowina zob. też niżej przyp. 63. Zob. też T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt., s. 256–257. Nowe wydanie tego poematu

jedyny tu średniowieczny tekst szkolny, takie zaś zasadniczo nie zostały w tym zbiorze tekstów przewidziane. Umiejscowiony na początku działu ilustrującego refleksję nad językiem, choć zawiera również treści moralistyczne i obyczajowe, domaga się chwili refleksji nad tym, czy spełnia kryterium myślicielstwa i czy poziom jego nie kontrastuje zbyt z pozostałymi obecnymi tu tekstami.

Nie po raz pierwszy stawiam sobie takie pytanie dopiero tutaj. Było ono już przedmiotem mojego namysłu przed czterdziestu blisko laty i wtedy jako historyk myśli polskiej dzieło Frowina uznałem za niespełniające intelektualnego standardu. Powtarzam istotny motyw tamtej mojej negatywnej decyzji. Poczytny i wydawany jeszcze w XVI wieku poemacik Frowina, przedłużenie gatunku, którego klasycznym okazem ze schyłku starożytności (III/IV wiek) są *Disticha moralia Catonis*, jest manieryczną i wielce dziwaczną pod względem formy grą literacką tworzoną w celach jednocześnie dydaktycznych i wychowawczych, w treści zaś zbiorem więcej niż banalnych morałów, tak iż przy najlepszej nawet woli nie łatwo przyznać mu jakiś istotny walor myślicielski, tym mniej zaś, gdyby się go traktowało jako rzecz z dziedziny filozofii moralnej<sup>25</sup>. Był to wszelako argument przeciwko włączeniu tekstu Frowina do komponowanej przed czterdziestu laty antologii filozoficznej, a towarzyszył mu wtedy argument przeciwko włączeniu do niej również na przykład kroniki Wincentego Kadłubka<sup>26</sup>. Rozważony powtórnie w świetle całkiem innego zadania, jakie ma spełnić antologia niniejsza, mógł stracić swą moc w odniesieniu do obu, choć są to pisarze zgoła nierównej rangi i co się Frowina tyczy, nie trzeba ukrywać, że teraz miał on przede wszystkim wypełnić dotkliwą lukę między anonimowym prologiem do *Rocznika kapitulnego krakowskiego* a pisarstwem uniwersyteckim dopiero XV wieku. Zadanie to spełnia nie jako poemat moralizatorski, lecz gramatyczny, jako więc okaz takiego nauczania łaciny, które ma na celu wyćwiczyć uczniów w sprawności językowej za pomocą homonimiki — bo na homonimach bazuje tu zarówno struktura metryczna, jak dyskurs poematu — i zarazem wpoić w nich, zapewne

---

przygotowuje Mieczysław Mejor, profesor filologii klasycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zob. m.in. jego *Źródła literackie a przynależność gatunkowa wiersza „Antigameratus” Frowina z Krakowa*, „Studia Classica et Neolatina”, VIII, 2006, s. 67–82.

<sup>25</sup> J. Domański, *O niektórych formach literatury myślicielskiej polskiego średniowiecza*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, pod red. T. Michałowskiej, IBL PAN, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 209–231; przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, IFK UW, Warszawa 2009, s. 264–285 (o Frowinie s. 274–275).

<sup>26</sup> *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, wstęp do: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył J. Domański, słowo wstępne napisał W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1978, s. 5. Opinię tę powtórzyłem, rozbudowawszy zresztą samą relację z zawartości myślicielskiej Kadłubkowego dzieła, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys filozofii w Polsce...*, dz. cyt., s. 14–16.



też z pomocą mnemotechniki, należyte moralnie i towarzysko obyczaje. Umieszczone w dziale ilustrującym refleksję nad łaciną jako językiem, wyjątki z poematu dydaktycznego Frowina, wypełniając wielką lukę czasową, obrazują etyczny aspekt takiej refleksji już we wczesnym, przeduniwersyteckim okresie średniowiecznej kultury polskiej i jej obecności na poziomie wykształcenia szkolnego. W ten trochę osobliwy sposób są ilustracją niedostatków refleksyjnego piśmiennictwa łacińskiego w Polsce przed założeniem w Krakowie uniwersytetu.

## 5. Uniwersytet Krakowski jako instytucjonalny warsztat polskiego pisarstwa myślicielskiego

Wspomniany poprzednio — i nieobecny w tej antologii z powodów również poprzednio wyjaśnionych — trzynastowieczny jeszcze Witelon powinien mimo to zostać teraz przywołany ponownie, ponieważ pod koniec życia powrócił na ojczysty Dolny Śląsk i kierował tam szkołą w Legnicy, która przetrwała po jego śmierci i działała jeszcze w pierwszej połowie XIV wieku. Związane z tą szkołą środowisko mogło stać się ważnym, choć w dużej mierze tylko domniemanym, łącznikiem między tworzonym na ziemiach etnicznie polskich, w tym wypadku na ciągle jeszcze etnicznie polskim Dolnym Śląsku, piśmiennictwem z okresu poprzedzającego założenie w najbliższym sąsiedztwie tych ziem uniwersytetu najpierw w czeskiej Pradze (1348), potem w polskim Krakowie (1364). Dzięki swej pograniczności Dolny Śląsk bowiem był potencjalnie miejscem, z którego najłatwiej mogli się rekrutować polscy studenci praskiego uniwersytetu. Jakoż Ślązacy rzeczywiście tam w sporej liczbie studiowali. Lecz zarówno działalność nauczycielska Witelona w Legnicy i dalsze działanie kierowanej przez niego szkoły, jak też migracje scholarów śląskich na Uniwersytet Praski, skąd z kolei rekrutować się potem mieli mistrzowie odnowionego i uaktywnionego w 1400 roku uniwersytetu w Krakowie, nie pozostawiły na tyle wyraźnych i na tyle dających się bez specjalnych badań szczegółowych rozeznac pisemnych śladów, aby można było znaleźć wśród nich takie teksty, które by wypełniły kolejną lukę, z jaką teraz mamy do czynienia. Z braku (być może nie odkrytych jeszcze lub tylko piszącemu niniejsze nieznanych) tekstów, które by tu mogły być przydatne, musiało więc w tej antologii zabraknąć czternastowiecznego łącznika między trzynastowiecznym scholastykiem Witelonem a piętnastowiecznym Uniwersytetem Krakowskim<sup>27</sup>. Rozumie się zaś samo przez się, że nie mogły

---

<sup>27</sup> Takim tekstem mógłby się tu na przykład stać (choć ze względu na temat, który jest w nim przedmiotem roztrząsań, tylko pomocniczo, jako dokument poświadczający aktywność intelektualną i pisarską w dolnośląskim środowisku, nie mógłby jednak, z tego samego powodu, wejść w skład tekstów tej antologii) wydany przeze mnie niegdyś pod imieniem Jana z Grotkowa krótki traktat *De clavibus intentionum*, w rękopisach wrocławskich opatrzony

tutaj znaleźć zastosowania żadne takie teksty, które by były bardziej materiałem do rekonstrukcji faktograficznej niż do ilustrowania jakiejś ciągłości w zakresie ideowych treści pisarstwa myślicielskiego<sup>28</sup>. Ostatecznie więc Małopolanin Frowin z Nowego Sącza pozostał autorem najbliższym chronologicznie rodzimemu pisarstwu łacińskiemu tworzonemu już w okresie działania w Krakowie uniwersytetu, czyli obfitej już twórczości profesorów uniwersytetu po roku 1400. Z działalności bowiem założonego w Krakowie trzydzieści sześć lat wcześniej przez Kazimierza Wielkiego pierwszego uniwersytetu nie pozostał na piśmie żaden ślad jego dydaktyki i jego pisarstwa.

W przeciwieństwie zaś do czterech z górą wieków poprzedzających zaistnienie na trwałe uniwersytetu w Krakowie, na których przestrzeni trzeba było teksty odpowiednie do tej antologii z trudem wyszukiwać, teraz tekstów o charakterze myślicielskim jest wielkie bogactwo i trudności nastęrczał raczej ich wybór. Nie tylko powiększał się stale z biegiem czasu ich zasób, lecz jeszcze wzbogacał się zarówno treściowo, jak genologicznie i formalne. Skoro zaś Uniwersytet stworzył z punktu widzenia potrzeb tej antologii nową epokę, warto przeto i samemu Uniwersytetowi Krakowskiemu, i okolicznościom, w jakich powstał i w pierwszych dziesięcioleciach działał, poświęcić tutaj sporo uwagi.

Jak już wspomniałem, poczynając od roku 1348 sytuacja edukacyjna Polaków zmieniła się korzystnie dzięki powstaniu uniwersytetu (z czasem nazwanego Uniwersytetem Karola) w Pradze, dokąd chętnym do studiowania było bliżej niż do Paryża, Bolonii czy Padwy. Mimo to jednak nie minęło nawet lat dwadzieścia, jak król Kazimierz Wielki postanowił założyć uniwersytet w Krakowie, motywowany zresztą racjami nie tylko kulturowymi, lecz i politycznymi. Choć zamierzenie swe uskutečnił i było to niewątpliwie wydarzenie wielkiej wagi, nie miało jednak widomych skutków, takich zwłaszcza, które dałyby się wykorzystać tutaj. Po prostu nie zdążyło zaowocować żadnymi twórcami pisarskimi, żadne w każdym razie się nie

---

tym właśnie imieniem legnickiego uczonego, gdzie indziej jednak zachowany jako traktat niejakiego Ulricha z Wiednia. Zob. mój wstęp (*Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*) do *700 lat myśli polskiej*, dz. cyt., s. 6–7, o samym zaś śląskim autorze W. Seńko, *Jan z Grotkowa lekarz i Jan z Grotkowa filozof śląski z XIV w.*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 1 (1961), s. 60 i nn.; jeszcze inna próba rozeznania twórczości tegoż środowiska w: J. B. Korolec, *Komentarz Macieja z Legnicy do „Etyki Nikomachejskiej”*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 7 (1967), s. 38 i nn.

<sup>28</sup> Studium Ślązaków na średniowiecznym Uniwersytecie Praskim poświęcono nawet specjalną pracę, zob. F. Machilek, *Die Schlesier an der Universitat Prag vor 1409. Ein Forschungsbericht*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, 32 (1974), s. 81–102. Ostatecznie nawet spośród tych osób, które pochodziły z Dolnego Śląska i studiowały w Pradze, a potem, już na początku XV wieku nauczały w Uniwersytecie Krakowskim i po których pozostały pisma, jak na przykład Jan Isner, wskutek przyjętych dla tej antologii tematycznych i gatunkowych kryteriów najstarszą jest dopiero urodzony około roku 1370 Franciszek z Brzegu.

zachowały. Zresztą uniwersytet w Krakowie, który nazywamy Kazimierzowskim, był tylko efemerydą: założony według aktu fundacyjnego w roku 1364, nie wiadomo nawet, czy zaczął w ogóle swą działalność, a podupadł ostatecznie po śmierci króla, która nastąpiła w roku 1370. Stał się jednak ważnym precedensem, do którego mógł po dziesięciu mniej więcej latach od śmierci Kazimierza Wielkiego nawiązać, zapewne z zachęty zainteresowanych sprawą doradców, a także królowej Jadwigi, król Władysław Jagiełło<sup>29</sup>. Starania o założenie, a właściwie reaktywowanie uniwersytetu, zaczęte w roku 1390, trwały długo: powodzeniem uwieńczone zostały dopiero po następnych dziesięciu latach<sup>30</sup>. Z chętnych do studiów i tymczasem faktycznie studiujących w Pradze Polaków mieli się po większej części rekrutować mistrzowie odnowionego w roku 1400 przez Jagiełłę i zreformowanego rodzimego już nowego uniwersytetu, zwanego zresztą w źródłach różnie — najczęściej albo Studium Generalnym, albo Akademią Krakowską — i odtąd działającego już nieprzerwanie. Z czasem nazwano go (i do dziś nazwę tę zachowuje) Uniwersytetem Jagiellońskim<sup>31</sup>.

Oba te tworzące jeden ciąg fakty najwyższej wagi dla rozwoju kultury w średniowiecznej Polsce — założenie uniwersytetu przez Kazimierza Wielkiego i restytuowanie go przez Władysława Jagiełłę — zostały w niniejszej antologii zilustrowane oszczędnie i, by tak rzec, nierównomiernie. Pominięty został dokument założycielski pierwszego, a zamieszczony dokument założycielski drugiego i nadto jeszcze wzbogaciła go nie tylko inauguracyjna działalność

---

<sup>29</sup> O roli Jadwigi, koronowanej zresztą w roku 1384, jeszcze przed zawarciem związku małżeńskiego z Jagiełłą (1386), „na króla Polski” (*in regem Poloniae*), jak to notuje *Kalendarz katedry krakowskiej*, zob. J. Wyrozumski, *600 rocznica koronacji Jadwigi Andegaweńskiej*, w: *Dzieło Jadwigi i Jagiełły w sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską: antologia historyczno-literacka*, wybrał i opracował W. Biliński, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989, s. 17.

<sup>30</sup> Nie tu miejsce na referowanie ich skomplikowanego przebiegu, toteż odsyłam chętnie zarówno do klasycznego już dzieła K. Morawskiego *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego. Średnie wieki i Odrodzenie*, z wstępem o uniwersytecie Kazimierza Wielkiego, t. 1, Kraków 1900, jak i do zbiorowej pracy *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, pod red. K. Lepszego, PWN, Kraków 1964, jak wreszcie do najnowszego rodzimego opracowania globalnego na temat uniwersytetów późnego średniowiecza i wczesnego renesansu: M. Markowski, *Uniwersytet Krakowski w kontekście środkowoeuropejskim późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2005 („Acta Universitatis Masuriensis”, *Episteme* 40 (2005)), gdzie na s. 521–598 olbrzymia i bezcenna bibliografia nie tylko opracowań, ale i źródeł do dziejów uniwersytetów tego czasu.

<sup>31</sup> Sporo materiału źródłowego obrazującego pierwotne nazewnictwo, które, jak się zdaje, nie zdradza tendencji do jednej urzędowej nazwy, znajduje się w tekstach źródłowych cytowanych przez M. Markowskiego, *Uniwersytet Krakowski w kontekście środkowoeuropejskim...*, dz. cyt., s. 68 i nn. Nazwa Uniwersytet Jagielloński jako nazwa oficjalna pochodzi dopiero z roku 1817, co podaję za krótką historią tego Uniwersytetu opublikowaną przez S. Waltosia na portalu internetowym Uniwersytetu Jagiellońskiego (<http://www.uj.edu.pl/universytet/historia>).

uniwersytetu w roku 1400 mową programową pierwszego jego rektora, ale i inny związany z uniwersytetem ważny tekst. Jest nim bardziej może wymownie od aktu założycielskiego i mowy inauguracyjnej rektora doniosłość reaktywowania uniwersytetu w Krakowie poświadczający tekst człowieka spoza uniwersytetu, pisarza miejskiego Jerzego z Chrostowa, posługującego się na chwałę odnowionego uniwersytetu średniowiecznym toposem „przeniesienia studiów”, *translatio studiorum*<sup>32</sup>. Dla samej tej antologii wreszcie, na co ponownie chcę teraz zwrócić uwagę, ważny był fakt, że to właśnie z twórczości pisarskiej profesorów odnowionego przez Jagiellę Uniwersytetu Krakowskiego pochodzi ogromna większość tekstów, które w myśl wyłuszczonej wyżej założeń mogły tu zostać wprowadzone, rozdzielone między różne działy i przemieszane z o wiele mniej licznymi tekstami, których pochodzenie nie jest uniwersyteckie lub związek ich z działalnością uniwersytetu jest nader luźny. Toteż aby szczególnie sens, jeśli nie wszystkich, to z pewnością większości tekstów powstałych już w czasach działania w Krakowie uniwersytetu mógł się należycie odsłonić, trzeba tu nieco uwagi poświęcić samemu uniwersytetowi, i to najpierw kazimierzowskiemu jeszcze.

Mimo swych związków personalnych, a więc zapewne, siłą rzeczy, również doktrynalnych, ze środowiskiem praskim, uniwersytet, założony w Krakowie przez Kazimierza Wielkiego zaledwie szesnaście lat po praskim, opierał się na innym niż praski modelu i innym też po części służyć miał celom. Powstał bowiem (jak już tu wspomniano) nie tylko dla potrzeb nauk i edukacji, ale też dla aktualnych, doraźnych potrzeb państwa i króla i te ostatnie w znacznej mierze przesądziły o jego charakterze organizacyjnym, a częściowo też ideowym i doktrynalnym. Król zamierzył mianowicie wielkie dzieło wewnętrznego zjednoczenia państwa po z górą dwustuletnim okresie rozbitcia dzielnicowego, czyli podziale Polski pierwszych Piastów na kilka księstw, nawet luźną i czysto umowną więzią ze sobą niespojonych, a nadto uwikłany był w spory graniczne z sąsiadującym z Polską od północy wielce ekspansywnym i potężnym Zakonem Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, potocznie zwanym Zakonem Krzyżackim. Jedno i drugie wymagało dobrze wykształconych prawników: zjednoczonemu z rozbitych księstw państwu mieli oni zapewnić jednolitość i spójność prawa, ochronę zaś i, rzec można, bezpieczeństwo prawne w obrębie *Christianitas* — w

---

<sup>32</sup> Zob. B.III.2.3 (Jerzy pisarz miejski), a ten sam topos powtarza się też w jednej z obecnych tu mów uniwersyteckich w dziale B.I.2.3 (Maciej z Łabiszyna). Takich nawiązań do toposu *translatio studiorum* było w XV wieku w Krakowie więcej. Wyodrębnił go i szczegółowo — na liczniejszych, niż mogły się w tej antologii zmieścić, przykładach — jego swoistość polską scharakteryzował, nawiązując do prac zajmujących się tym toposem w innym obszarze źródłowym swoich poprzedników, których (nielicznych zresztą) prace cytuje i referuje, Z. Kałuża w obszernym i będącym dla mnie inspiracją studium *Topos 'translatio studii' w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, „Przegląd Tomistyczny”, 11 (2005), s. 71–150.

sporach z Zakonem Krzyżackim. Toteż struktura Uniwersytetu Kazimierzowskiego i program studiów oparte zostały nie, jak w Pradze, na paryskim modelu uniwersytetu z wydziałem teologicznym jako najbardziej szacownym i najważniejszym, lecz na modelu uniwersytetów włoskich, które wydziału teologicznego w ogóle nie miały, bo teologia była w Italii uprawiana i nauczana w zakonnych *studia generalia*, najważniejszym wydziałem natomiast był wydział obojga praw, mianowicie kanonicznego i cywilnego, organizacyjnie zaś uniwersytet nie podlegał — inaczej niż było z Uniwersytetem Paryskim i innymi na wzór jego ukształtowanymi — biskupowi-kanclerzowi, lecz władcy państwa, na którego terytorium się mieścił<sup>33</sup>.

Także kiedy po rychłym upadku Uniwersytetu Kazimierzowskiego przystąpiono około roku 1390 do jego restytucji, z ducha poprzedniego uniwersytetu miało pozostać w nowym niemało, choć wzorem był tym razem Uniwersytet Paryski. To głównie zmienione w ciągu dwudziestu lat warunki polityczne sprawiły, że właśnie na tym paryskim wzorze oparto zarówno strukturę, jak i w znacznej mierze program uniwersytetu, choć nie miało bynajmniej ustać zaangażowanie ludzi uniwersytetu w sprawy państwa, zaangażowanie podobne do tego, na które liczył Kazimierz Wielki. Stało się tu ono silniejsze bodaj, niż było gdziekolwiek indziej na uniwersytetach w charakterystycznej dla przełomu wieku XIV i XV zmianie statusu intelektualistów, którzy, przekształciwszy się najpierw w wieku XII z wczesnośredniowiecznych mnichów w profesorów, teraz, nie przestając być profesorami, stawali się też ekspertami kościelno-politycznymi i doradcami władców<sup>34</sup>. Paryska struktura odnowionego Uniwersytetu polegała na tym, że miał on, oprócz wstępnego niejako i propedeutycznego, lecz mimo to największą liczbą absolwentów owocującego wydziału sztuk, czyli filozofii, i wyższych wydziałów prawa oraz medycyny, także równy im, a nawet przewyższający je prestiżem i autorytetem wydział teologiczny, zarazem zaś w szczególny sposób podlegał władzy i kurateli miejscowego biskupa-kanclerza.

Wszystko to miało wszelako swój wymiar nie tylko intelektualny i ideowy, lecz także pragmatyczny. Z jednej strony wydział teologiczny miał być w ówczesnej Polsce chrześcijańską legitymizacją dopiero co nawróconego na chrześcijaństwo króla Litwina i jednocześnie legitymizacją państwa, będącego unią narodu polskiego, od czterech z górą wieków wcielonego do *Christianitas* i *latinitas* zarazem, z narodami Wielkiego Księstwa Litewskiego, a więc

---

<sup>33</sup> Zob. J. Dąbrowski, *Czasy Kazimierza Wielkiego*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, dz. cyt., s. 17–33. Co się tyczy podległości uniwersytetu nie kanclerzowi, lecz królowi, tak dokładnie rzecz się miała w założonym w roku 1224 uniwersytecie w Neapolu. Zob. J. Baszkiewicz, *Młodość uniwersytetu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 17–18. Nowe światło na szczegóły idei towarzyszących zarówno założeniu, jak i odnowieniu Uniwersytetu Krakowskiego rzuca nie tak dawno wydana książka M. Markowskiego, cytowana już wcześniej w przyp. 30 i 31.

<sup>34</sup> Zob. niżej, przyp. 36.

schizmatyckimi Rusinami, należącymi do *Christianitas* greckiej, bizantyjskiej, a także Litwinami i Żmudzinami, z których ci pierwsi wprawdzie razem ze swoim władcą i z jego nakazu przyjęli chrzest, ci drudzy jednak, nawet, podlegając okresowo Zakonowi Krzyżackiemu, pozostawali nieochrzczeni, a jednych i drugich przynależność do chrześcijaństwa była ustawicznie kwestionowana przez misyjny Zakon Krzyżacki, a z tego tytułu ziemie ich były celem zbrojnej krucjaty Zakonu. W istocie była to pozorami misyjnymi osłaniana ekspansja rycerskiego zakonu, wytworu krucjat przeciwko muzułmanom z poprzednich stuleci. Otóż to, że Zakon Krzyżacki deklaratywnie stawiał sobie nadal, mimo schrystianizowania połączonej unią personalną z Polską Litwy, cele misyjne, stwarzało bodaj większe jeszcze niż za czasów Kazimierza Wielkiego zapotrzebowanie państwa i króla na biegłych prawników-kanonistów, którzy by pomagali w pertraktacjach dyplomatycznych i w rozstrzyganiu międzypaństwowych sporów prawnych na forum kościelno-politycznych instancji zachodniej łacińskiej *Christianitas* przełomu XIV i XV wieku, takich w szczególności jak sobór powszechny. Wydział teologiczny zaś miał kształcić duchownych, którzy by krzewili wiarę chrześcijańską wśród urzędowo już nawróconych Litwinów i w momencie odnowienia uniwersytetu jeszcze pogańskich Żmudzinów.

Opisane relacje litewsko-polsko-krzyżackie tworzyły więc lokalną specyfikę państwa Jagiełły, ona zaś musiała się adaptować do aktualnych powszechnych tendencji ówczesnej kultury zachodniej, łacińskiej Europy, wprost i bezpośrednio do kultury politycznej, a raczej polityczno-kościelnej, pośrednio zaś także do aktualnej kultury intelektualnej, naukowej, filozoficznej, religijnej. Wspierana przez władcę, władcy potrzebna i z władcą chcąc współpracować społeczność uniwersytecka miała, rzecz jasna, także, w stosunku zwłaszcza do politycznych autonomiczne, własne cele, które trzeba było odnosić również do aktualnych celów w skali całej *Christianitas* i całej *latinitas* intelektualnej, zwłaszcza że dzięki tej drugiej uniwersytet był instytucją międzynarodową i ponadnarodową, w skali całej zachodniej Europy uniwersalną. O tym, jak aktualne i znamienne dla czternasto- i piętnastowiecznego średniowiecza tendencje doktrynalne wpływały na uprawiane w restytuowanym przez Jagiełłę Uniwersytecie Krakowskim nauki, na kultywowaną tam filozofię i teologię, napisano niemało. Spróbuję to wszystko w wielkim skrócie również opisać poniżej, aby tworzyło materiał do odpowiedzi na pytanie, jak dalece ten kontekst aktualny dla stulecia XV odbijał się w Polsce w twórczości mistrzów średniowiecznego uniwersytetu i jak modyfikował polską *latinitas* rozumianą w ogólnym sensie trwanego i kultywowanego dziedzictwa antycznego, czyli tego, co za istotną treść pojęcia *latinitas* przyjąłem na samym początku tego wstępu. Odpowiedzi dostarczy przede wszystkim tak tu uwypuklone ściśle powiązanie Uniwersytetu Krakowskiego z państwem Jagiełły.

## 6. Dole i niedole scholastyki uniwersyteckiej a obecność antycznego myślenia metafizycznego w polskim średniowieczu

Powstaniu i odnowieniu Uniwersytetu Krakowskiego towarzyszyła oraz wpływała na nie w sposób istotny nie tylko lokalna, polska sytuacja polityczno-religijna w dziedzinie relacji polsko-litewsko-krzyżackich. Jedno i drugie wydarzenie przypadło zarazem na końcowy okres przemian w powszechnych dziejach średniowiecznej kultury społecznej i umysłowej, ważnych dla życia i pracy uniwersyteckiego środowiska. Dopiero nawiązując do tych przemian, można będzie tu z wielu pomieszczonych w antologii tekstów wydobyć istotne ich treści.

Zacznijmy od tego, że znamienne dla wczesnych zwłaszcza mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego zaangażowanie w sprawy państwowe i społeczne, o którym była mowa w rozdziale poprzednim, ma także istotny związek, na równi pragmatyczny i ideowy, z tym powszechnym kontekstem zarówno doktrynalnym, jak i socjalnym działania Uniwersytetu Krakowskiego. Trzeba zwrócić teraz baczniejszą uwagę na ledwie zasygnalizowaną wyżej późnośredniowieczną świadomość społecznej odrębności elitarnego stanu intelektualistów, która wyklarowała się ostatecznie właśnie w momencie, kiedy uniwersytet stał się instytucją całkowicie dojrzałą i silną, czyli już w drugiej połowie XIII wieku. Była to przemiana ważna dla całego paradygmatu kultury Europy łacińskiej i miała skutki wybiegające w daleką przyszłość.

Oto w miejsce dwu dawniejszych elit społeczeństwa średniowiecznego i dwu zarazem ośrodków władzy — kapłaństwa, *sacerdotium*, i królestwa czy też cesarstwa, *regnum* lub *imperium*, władzy zatem duchownej i władzy świeckiej, przy czym pierwsza miała wyłączność w tworzeniu i przekazywaniu wysokiej kultury intelektualnej — w drugiej połowie XIII wieku zaczęły funkcjonować już nie dwie, lecz trzy elity, trzy władze: do *sacerdotium* i *regnum* (*imperium*) doszło jeszcze *studium*, odrębny, choć w ogromnej większości ze stanu duchownego rekrutujący się, stan intelektualistów. Wymienia go obok dwu dawniejszych pisarz niemiecki Aleksander z Roes, Ptolemeusz z Lukki zaś wszystkie trzy uważa za nieodzowne dla prawidłowego funkcjonowania państwa. Kronikarz francuski Wilhelm z Nangis wyraża tę samą troistość metaforycznie, stwierdzając, że Francją rządzą trzy cnoty: wiara, siła zbrojna i mądrość. Są też znamienne stwierdzenia krytyczno-postulatywne: Tomasz z Akwinu i Idzi Rzymianin, obaj autorzy traktatów o rządzeniu, a zarazem o wychowaniu władcy, poczytują za oznakę tyranii nie tylko prześladowanie, ale nawet niedostateczne wspieranie *studium* przez władcę<sup>35</sup>. Tak manifestuje się

---

<sup>35</sup> J. Baszkiewicz, *Młodość uniwersytetu*, dz. cyt., s. 8. Zob. też ostatnio — i o wiele bogaciej o samej koncepcji trzech elit i o Aleksandrze z Roes jako jej teoretyku — J. Soszyński, *Sacerdotium — imperium — studium. Władze uniwersalne w*

odrębność i autonomia intelektualistów wobec władzy świeckiej, państwowej. To samo dążenie do odrębności i autonomii wobec władzy kościelnej wyraża się przede wszystkim w licznych, ciągle na nowo podejmowanych i pełnych niezwyklej pomysłowości próbach wyznaczenia takich dziedzin twórczości intelektualnej, które by mogły być wolne od ingerencji depozytariuszy wiary.

Równolegle do umacniania się autonomii owej średniowiecznej „trzeciej siły”, wyrażającego już nie obroną, lecz ekspansywną postawę intelektualistów, zmianie ulegały charakter i funkcja społeczna ich samych. Posłużę się kapitalną charakterystyką cudzą. „Jeśli wiek XII stworzył osobistość «filozofa zawodowego»” — pisze polski historyk filozofii średniowiecznej — „a wiek XIII umieszczał go w środowisku uniwersyteckim, to wieki XIV i XV są świadkami emancypacji uczonego, który opuszcza szkołę jako jedyne ramy swojej działalności. Dwór królewski albo książęcy, synod, sobór powszechny, akademia, prywatne stowarzyszenie — oto instytucje, które obok uniwersytetu stają się terenem wymiany doświadczeń intelektualnych. Prowadzi to do radykalnej przemiany społecznego znaczenia wiedzy i filozofii: medytacja poznawcza przestaje być jej jedynym celem, a wiedza staje się narzędziem władzy i doktryny, która ją podtrzymuje”<sup>36</sup>.

Do tej jakże celnej charakterystyki niezwykle ważnego procesu dodać jednak trzeba, że zaangażowanie uczonych w działalność publiczną bynajmniej nie przyniosło uszczerbku ich autonomii, przeciwnie, wzmogło jej poczucie, a nawet generowało poczucie dominacji: intelektualista tym bardziej chciał być w swych sądach i radach niezależny, im szczerzej angażował się w doraźne sprawy państwa i władcy. Niejeden spośród tekstów niżej pomieszczonych może być dowodem i ilustracją istnienia także tego i poprzednio opisanych procesów, jakie się dokonały od wieku XIII do XV, choć brak w nich formuł tak bardzo wyrazistych jak te, które cytowałem wyżej z wcześniejszych myślicieli i pisarzy zachodnich.

To jest pierwszy element owej powszechnej sytuacji społeczno-kulturowej, w jakiej powstał, odrodził się i działał średniowieczny Uniwersytet Krakowski. Drugim, który warto narysować bodaj bardzo grubą kreską, są przemiany zaszłe w filozofii. Intensywne dociekania filozoficzne, korzystające przede wszystkim z rozbudowanych procedur logicznych, były, o czym już miałem okazję napomknąć, niewątpliwą dominantą średniowiecznej kultury umysłowej. Były taką dominantą nie tylko gotyckiego, ale i romańskiego jeszcze okresu kultury dojrzałego średniowiecza, w tym późniejszym okresie jednak stały się szczególnie silnym znamię uniwersyteckich procedur zarówno badawczych, jak dydaktycznych we wszystkich dziedzinach pracy

---

*późnośredniowiecznych kronikach martyniańskich*, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2006, s. 216–230.

<sup>36</sup> W. Seńko, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise du XV<sup>e</sup> siècle*, Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di studi: *Conferenze*, fasc. 62, Wrocław 1973, s. 8–9.



uniwersyteckich uczonych, zdominowały nie tylko filozofię samą, ale i pozostałe dziedziny badań i nauczania oraz uczonego pisarstwa: prawo, medycynę, teologię. Najbardziej operatywnym narzędziem ekspresji myśli w każdej bez wyjątku dziedzinie stała się rygorystyczna, na całkowitym zaufaniu do skuteczności operacji intelektualnych oparta logika. Miała też ona mocny wpływ na swoistą formę scholastycznych tworców pisarskich, komentarzy, traktatów, a zwłaszcza scholastycznej kwestii. Prawie całkowicie pozbawiła je wystroju retorycznego, uschematyzowała ich strukturę, zmieniła nie tylko stylistykę, ale też składnię i leksykę używanej w uczonego pisarstwie i w dydaktyce uniwersyteckiej łaciny. Lecz petryfikacja i długie trwanie tych formalnych cech uniwersyteckiego pisarstwa bynajmniej nie zahamowały przemian w ideowej i pojęciowej treści uprawianych nauk, wśród nich także filozofii. Jeżeli na przełomie wieku XII i XIII, a zwłaszcza w pierwszej połowie wieku XIII łatwo dojrzeć ostrą granicę między formą pisarstwa myślicielskiego spoza uniwersytetu i pisarstwa uczonego podległego uniwersyteckim procedurom, a różnica form i stylów pisarskich dzieli wyraźnie średniowiecze romańskie od gotyckiego, to treść ideowa i tryb uprawianych nauk i filozofii wykazuje raczej ciągłość rozwoju i przemian, raczej jednorodność kolejnych ich etapów niż między nimi kontrasty, co nie hamuje łatwego do obserwacji nieustannego rozwoju myśli scholastycznej.

Od poprzedniego okresu, romańskiego, ten okres gotycki różni się zatem nie tyle wybujałością abstrakcyjnej spekulacji filozoficznej i teologicznej, podejmowanej i prowadzonej w optymistycznym przekonaniu o skuteczności samych tylko logiką kierujących się operacji intelektualnych, ile jej wyłączością. Okres poprzedni bowiem nie stronił wprawdzie ani od takiej spekulacji, ani od technik logicznych, łączył je jednak harmonijnie, w wieku XII zwłaszcza, z dostępnym średniowieczu zachodniemu łacińskim humanizmem literackim Cyncerona, Horacego, Gelliusza. Torował wprawdzie drogę zarówno optymizmowi poznawczemu filozoficznej spekulacji, jak i zaufaniu do wyłączości operacji logicznych, obok nich jednak prawo obywatelstwa przyznawał zarówno odwołującej się do uczuć i korzystającej z ich pomocy retoryce, jak też zasilającej się bogactwem pospołu uczuć i wyobraźni poezji. Na tym polegała w wymiarze myślicielskim i literackim najistotniejsza bodaj odmienność średniowiecza romańskiego od gotyckiego, jak je się czasem różnicująco nazywa, biorąc te denominacje z obszaru sztuk plastycznych, a zwłaszcza architektury, gdzie są przyswojone najbardziej. Granicą było tu, żeby się posłużyć emblematycznym określeniem Etienne Gilsona, „wygnanie literatury pięknej”, *exil des belles lettres*<sup>37</sup>, lub, zgodnie z równie

---

<sup>37</sup> E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age...*, dz. cyt., s. 400–412. Cytowana formuła służy Gilsonowi za tytuł III części rozdziału VII: *L'influence gréco-arabe au XIII<sup>e</sup> siècle et la fondation des Universités*, a ów *exil des belles-lettres* to przede wszystkim stopniowe zaniechanie na uniwersytetach lektury — i naśladowania — wielkich pisarzy starożytnych, zwłaszcza poetów.

emblematicznym określeniem Paula Oskara Kristellera, zastąpienie wielkich dzieł antycznej literatury podręcznikami<sup>38</sup>, jedno i drugie mniej więcej zbieżne chronologicznie z powstaniem i szybkim rozkwitem właśnie uniwersytetów.

W późniejszym średniowieczu, około połowy wieku XIV, znamionująca wiek XIII dominacja spekulacji filozoficznej i teologicznej oraz silniejsza jeszcze dominacja służących do niej technik logicznych stały się załączkiem jej kryzysu i jej wewnętrznych przemian. Sprawily osłabienie przekonania o sile spekulatywnego rozumu, redukcję pewności poznawczej zarówno w obrębie metafizyki, jak i teologii spekulatywnej, mocniejszą koncentrację na tym, co subiektywne, i większe zaufanie do pewności poznawczej w tym subiektywnym obszarze, a tym samym jego właśnie dowartościowanie. Było to m.in. dowartościowanie etyki, stawianej ponad metafizyką dla większej w niej niż w metafizyce pewności poznawczej, ale nadto jeszcze autonomizowanej i wywyższonej jako dziedzina praktyki, działania. Zaczątki miało to wszystko już w myśli Jana Dunska Szkota, a umocniło się w krytycyzmie i nominalizmie Wilhelma Ockhama, jego zaś inspiracje przejął i rozwinął cały późnośredniowieczny nurt nominalistyczny, jak to w swoim klasycznym obrazie filozofii średniowiecznej wyłożył przed kilkudziesięciu laty Etienne Gilson<sup>39</sup>. Równoległym przejawem tego kruszenia się paradygmatu klasycznej trzynastowiecznej scholastyki był rozkwit nauk szczegółowych, który wydobyli rozmaici dwudziestowieczni badacze myśli średniowiecznej, także polscy, inicjatorzy badań nad myślą późnego średniowiecza, Konstanty Michalski i Aleksander Birkenmajer oraz ich kontynuatorzy w drugiej połowie wieku XX, przede wszystkim Stefan Swieżawski i jego mediewistyczna szkoła historycznofilozoficzna, w rezultacie kilkudziesięcioletnich badań źródłowych wszyscy pospołu odsłaniający ważne elementy zmiany owego paradygmatu w skali powszechnej i ich skutki w piętnastowiecznej Polsce<sup>40</sup>. Trzeba jednak

---

<sup>38</sup> P. O. Kristeller, *Renaissance. Thought and Its Sources*, dz. cyt., s. 35–38. Mamy tu do czynienia z niezwykle klarowną, krótką i celną (jak to zwykle u Kristellera) globalną charakterystykę kultury umysłowej i literackiej tego okresu. W miejsce efektywnej metafory Gilsona Kristeller (zgodny tu zresztą z nim rzeczowo) operuje przeciwstawieniem wielkich dzieł literackich (*great books*) starożytności jako głównego źródła średniowiecza wcześniejszego starożytnym i pochodnym od nich średniowiecznym kompendiom sztuk wyzwolonych jako głównemu źródłu kultury umysłowej i pisarskiej średniowiecza scholastyki uniwersyteckiej.

<sup>39</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 405–419, 435–444; zob. też M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 3: *Après le troisième siècle*, J. Vrin, Paris 1947, s. 214–226, w szczególności zaś s. 217–232; *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100–1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, associate ed. E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1997, a szczególnie s. 670 oraz rozdz. VI: *Metaphysics and epistemology*, s. 383–517.

<sup>40</sup> Szczególną wagę mają tu Stefana Swieżawskiego *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, 6 tomów, ATK, Warszawa 1974–1983, a z bogatego pokłosa badań nad filozofią

zawsze mieć na uwadze, że te przemiany w zakresie treści kultury umysłowej późnego średniowiecza nie naruszyły zasadniczo poprzednich, wypracowanych z istotnym udziałem dydaktyki uniwersyteckiej, form jej wyrazu. Sam język uniwersyteckiej scholastyki i budowane w nim gatunki uczonego i dydaktycznego pisarstwa okazały się mniej podatne na kryzysy niż poglądy i doktryny.

Równolegle wreszcie do tych przejawów kryzysu i gruntownych przemian w obrębie rzeczowych treści uniwersyteckiego paradygmatu średniowiecznej kultury umysłowej tworzył się, poczynając od wczesnych lat XIV wieku, po części poza środowiskami uniwersyteckimi, po części wewnątrz uniwersytetów, ruch humanistyczny. Był on w ocenie wartości poznawczej technik logicznych i spekulacji metafizycznej zgodny z kryzysowymi tendencjami wewnątrzscholastycznymi, podobnie jak w wartościowaniu poszczególnych dziedzin filozofii, gdzie zwłaszcza etyce i realizowaniu wartości etycznych przyznawał wyższą niż metafizyce i poznaniu rangę, zarazem jednak, inaczej niż późna scholastyka, która pozostała raczej obojętna wobec kunsztów literackich i ich psychologicznych inspiracji, za główne swoje zadanie obrał przywrócenie, wraz z jej wzorami antycznymi, kunsztownej literatury, czyli — znów się posłużę emblematycznym określeniem Gilsona — „powrót literatury”, *retour des belles lettres*<sup>41</sup>.

Popularny pogląd przypisuje scholastyce wieku XIV znużenie dwoma już wiekami intensywnej i niejako samonapędzającej się spekulacji teologicznej i filozoficznej: miało ono doprowadzić ostatecznie do kryzysu i załamania się dawnego, w XIII wieku ustabilizowanego paradygmatu kultury intelektualnej i w jego wyniku wzbudzić potrzebę powrotu do innych, bardziej z życiem bieżącym i pospolitym związanych metod i treści. Wiele cech charakterystycznych dla uprawianej w Krakowie od początku działania uniwersytetu scholastyki filozoficznej i teologicznej zdaje się mieć związek genetyczny z tym kryzysem klasycznej myśli scholastycznej, a nie tylko z —

---

polską XV wieku warto też zacytować ledwie skromny wybór. Zob. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, *Scholastyka, renesans, oświecenie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958; *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, pod red. Z. Kuksewicza, IFiS PAN, Ossolineum, Wrocław 1965; *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku: zbiór studiów*, pod red. L. Szczuckiego, Ossolineum, Wrocław 1978; J. Domański, *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, PWN, Warszawa 1978; *Filozofia polska wieków średnich*, pod red. R. Palacza, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980; *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicza, 11 tomów, IFiS PAN, Ossolineum, Wrocław 1975–1988; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys filozofii w Polsce...*, dz. cyt.; Z. Włodek, *Z dziejów filozofii i teologii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku: sylwetki, teksty, studia*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”, Kraków 2011; J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2011.

<sup>41</sup> E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age...*, dz. cyt., rozdz. X: *Le retour des belles-lettres et le bilan du Moyen Age*, s. 720–763.

pragmatycznymi nade wszystko — potrzebami króla i państwa, scharakteryzowanymi tu wcześniej. Oba te wektory zresztą mogły harmonijnie współdziałać ze sobą i w rzeczy samej, jak się często to widzi, harmonijnie ze sobą współdziałały. Należą tu widoczne w licznych okazach twórczości polskich uczonych uniwersyteckich elementy etyczno-praktyczne, tworzące rzeczowy, materialny, by tak rzec, składnik filozofowania mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego, wyraźny, a w każdym razie przez badaczy filozofii polskiej wyraźniej uwidoczniiony, w pierwszej zwłaszcza połowie XV wieku<sup>42</sup>.

Ten szkic przeobrażeń w kulturze umysłowej między XII a XV wiekiem eksponujący mocno rolę filozofii, choć bardzo skrótowy i w egzemplifikację wręcz ubogi, wydawać się może we wstępie do poniższej antologii tekstów całkowicie zbędny wobec zapowiedzianej wyżej nieobecności w owych tekstach takich treści, które są standardowym przedmiotem historii filozofii, czyli rdzennych, rzeczowych, materialnych, jak je tu chętnie nazywam, problemów filozoficznych. A jednak nie jest zbędny, ponieważ wszystko, co przedstawione zostało w powyższym szkicu przemian kultury umysłowej późnego średniowiecza w skali powszechnej, znajduje mniej lub bardziej widoczny wyraz w obecnych w antologii obficie (w dziale B.I) śmiałych i pomysłowych roztrząsaniach metafizycznych, zogniskowanych wokół pytania, czym jest filozofia. Określają one jej istotę i cel jej uprawiania, wyraźnie głosząc jako ów cel etykę faktycznie realizowaną, czyli godziwe etycznie życie filozofa. Te teksty metafizyczne współgrają z pozytywnym nastawieniem profesorów Uniwersytetu Krakowskiego do politycznych potrzeb państwa i króla, o których była mowa przedtem, a które z kolei obficie ilustruje rozległy i wielotematyczny oraz wielogatunkowy dział B.III. Co się na koniec tyczy głównego celu antologii jako całości, to właśnie pojęcie filozofii — nie poszczególne problemy, tezy i doktryny, lecz odpowiedź na pytanie, czym jest filozofia i po się ją uprawia — w takiej postaci, w jakiej pojawia się w zebranych tutaj tekstach metafizycznych, pozwala się postrzegać jako istotny składnik obecnego w polskim średniowieczu dziedzictwa antycznego. Spośród kilku wymienionych teraz ten ostatni składnik wydaje się najbardziej dla krakowskiego środowiska uniwersyteckiego reprezentatywny. Porzucając więc tymczasem bliższy chronologicznie kontekst przemian w kulturze późnego średniowiecza, przypatrzmy się dziejom pojęcia filozofii poczynając od odległej starożytności. Rozciągnięcie tego kontekstu aż do tak dalekiej przeszłości przypomni zarazem o szczególnej roli, jaką filozofia miała w *latinitas*

---

<sup>42</sup> Zob. np. P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1963 (*Monografie z dziejów nauki i techniki*, t. 2); J. Rebeta, *Nobilitacja filozofii moralnej i prawa wobec teologii*, „*Studia Mediewistyczne*”, 22 (1983), z. 2, s. 57–107; jak tendencje tu charakteryzowane łączą się z pomysłami organizacyjnymi i strukturami uniwersytetu Kazimierza Wielkiego i Jagiełły, można owocnie wnioskować z obfitego materiału, jaki w tej drugiej dziedzinie daje M. Markowski, *Uniwersytet Krakowski w kontekście środkowoeuropejskim...*, dz. cyt., s. 42–83.

rozumianej tu stale jako całość dziedzictwa antycznego trwającego w użytkowniczej recepcji średniowiecznej.

Co najmniej od czasów Platona filozofię rozumiano w starożytności prawie powszechnie jako dociekanie rzeczywistości ostatecznej i fundamentalnej, odkrywające zarazem i ustalające prawidła godziwego życia i szczególnie filozofa do życia takiego obligujące. Chrześcijaństwo starożytne — jeżeli samo siebie nazywało filozofią, a czyniło to i w epoce starożytnej, i we wczesnym średniowieczu częściej, niż się pamięta, i niekiedy z emfazą — pojmowało i określało samo siebie w taki sam sposób; nie mogło zresztą inaczej, bo doktryna, tworząca się i precyzująca dopiero z czasem, była wprawdzie istotnym i niezbywalnym jego składnikiem, ale równie istotnym i niezbywalnym, a bodaj jeszcze ważniejszym była chrześcijańska osobowość moralna i chrześcijański sposób życia. Tu jednak, w tej chrześcijańskiej samoidentyfikacji nazewniczej, pociągającej za sobą ważne asocjacje bardziej rzeczowe, był, jak się zdaje, początek równie ważnego kulturowego procesu, który z czasem zmienił radykalnie rozumienie istoty i zadań filozofii.

Już w III wieku n.e. aleksandryczyk Orygenes, idąc zresztą za inspiracjami swojego również aleksandryjskiego poprzednika judaistycznego, Filona, umieścił filozofię pośród sztuk wyzwolonych, wedle starożytnego rozumienia propedeutycznych, czyli do filozofii sposobiących. Teraz więc, w tym Orygenesowym projekcie, filozofia miała pełnić analogiczną jak sztuki funkcję propedeutyczną wobec chrześcijaństwa jako narzędzie inkulturacji w nie świata kultury klasycznej. To był najwcześniejszy i najważniejszy bodaj wątek metafizycznej refleksji starożytnego chrześcijaństwa, prekursorski w stosunku do bardziej popularnej, szerzej dziś znanej średniowiecznej idei filozofii jako służebnicy teologii, *philosophia ancilla theologiae*.

Drugi, równie ważny, wyklarował się później i miał zupełnie inny charakter. Wyróżniona spośród całości klasycznego pogańskiego dorobku kulturowego filozofia — wyróżniona jako prekursorka i paralela, równoległa i analogicznie do Starego Testamentu — traktowana była, owszem, podobnie jak w tamtym modelu, jako dziedzina w stosunku do chrześcijaństwa propedeutyczna i pomocnicza, wymagała jednak oceny w świetle chrześcijańskich ideałów etycznych i religijnych oraz w świetle praktyki życia chrześcijańskiego. Tu proces wyklarowywania się postawy chrześcijańskich myślicieli starożytnych wobec filozofii był pełen dramatyzmu. Było oczywiste, że niektórzy przynajmniej filozofowie zasłużyli sobie na to, aby być uznanymi za *animae naturaliter Christianae*, za chrześcijan przed Chrystusem i bez znajomości chrześcijańskiej doktryny, nie tylko w tym, co głosili, ale też w jakościach etycznych swoich osobowości i swego sposobu życia. Niełatwo było od tej również strony zanegować wartość filozofii i wartość niezwykłego życia — a często i niezwykłej śmierci — takich filozofów jak Antystenes czy Epiktet, a zwłaszcza Sokrates. A jednak ostatecznie przeważyła ocena, która zrelatywizowała wartość filozofii starożytnej jako sposobu życia i wartość

najbardziej nawet chrześcijańskiemu zewnętrznie bliskiego życia starożytnych filozofów, zrelatywizowała to wszystko jako osobowe wzory nadające się do zaakceptowania i naśladowania przez chrześcijan. Jeżeli nawet akceptowano okazy tego życia, to czyniono tak najczęściej w trybie, by tak rzec, elenktycznym, ku zawstydzeniu chrześcijan, gdy nie potrafili do miary życia etycznego filozofów dorastać, podczas gdy obowiązkiem ich było miarę tę przewyższyć. A kwestionowano bezwzględną wartość filozoficznego życia, choćby i najbardziej w chrześcijańskiej ocenie pozytywnego i wzorczego, jak właśnie życie (i śmierć) Sokratesa, poddając surowej ocenie zarówno motyw takiego życia, jak i formę zewnętrzną i styl jego realizowania, upatrując w nich mianowicie nieczystość motywów: chęć pozyskania próżnej chwały, pychę i błazeńską ostentację. Taki wątek daje się odnaleźć jako ważny i konsekwentny na przykład w pismach św. Jana Chryzostoma, ale jest powszechniejszy. Sprzymierza się on chętnie z surową oceną wielu teoretycznych twierdzeń, jakich się dopracowała starożytna filozofia, choć tutaj, w dziedzinie głoszonych poglądów, sytuacja była dla filozofii korzystniejsza: niektóre jej doktryny, takie jak platonizm czy stoicyzm, i zwłaszcza niektóre punkty tych doktryn myśliciele chrześcijańscy skłonni byli widzieć jako analogiczne do Starego Testamentu paralele i precedensy chrześcijaństwa.

Zredukowanie funkcji filozofii do równej sztukom wyzwolonym propedeutyki i zakwestionowanie jako wartości pozytywnej dla chrześcijaństwa życia filozofów przyczyniły się pospołu do wytworzenia się swoistego modelu kultury intelektualnej, w którym ów praktycystyczny, osobowo-etyczny składnik pojęcia filozofii nie mógł już odgrywać roli równie ważnej jak ta, którą miał w starożytności. Przez myślicieli chrześcijańskich epoki patrystycznej uznawany częściej za wyłączną własność (nader często nazywanego filozofią) chrześcijaństwa, rzadziej i słabiej dostrzegany i uznawany był przez nich po stronie filozofii. Rola jego jako składnika pojęcia filozofii słabła więc stopniowo przez kilka stuleci średniowiecza, aż na średniowiecznych uniwersytetach znalazł się w sytuacji, która powinna była go — właśnie jako składnik pojęcia filozofii — całkowicie wyeliminować. W trybie studiów uniwersyteckich na wydziale sztuk wyzwolonych (czyli filozofii) pomysł Orygenesusa zrealizował się bowiem idealnie: to były studia propedeutyczne, przygotowujące do studiowania na wyższych wydziałach, wśród których obok całkowicie profesjonalnego wydziału medycyny były też formujące postawę moralną swoich adeptów wydziały obojga praw, a zwłaszcza teologii. Jednocześnie też nastąpiła znaczna profesjonalizacja filozofii: wydział sztuk wyzwolonych (czyli filozofii) miał kształcić ich nauczycieli, poza uniwersytetem zdolnych też sprawować funkcje urzędnicze w kancelariach. O moralne życie mieli zabiegać jako chrześcijanie, nie jako filozofowie, czyli wyposażeni w umiejętności pozyskane z odbytych studiów filozofii profesjonaliści.

Powstające setkami w pismach trzynastowiecznych i czternastowiecznych scholastyków, bliźniaczo do siebie podobne definicje filozofii przeważnie

omijały opisany wyżej składnik etyczno-praktyczny i osobowy jej pojęcia, nawet jeśli z emfazą podkreślały platoński, w późnoantycznym świecie łacińskim spopularyzowany przez św. Augustyna, jej trójpodział na fizykę, logikę i etykę, przez tę ostatnią rozumiejąc etyczną teorię, w najlepszym zaś razie reguły etycznego życia, nie interesując się jednak tym, czy je filozof wciela w życie, owszem, milcząco zakładając, że filozofowie pogańskiego antyku nie byli do tego zdolni, i nie interesując się ich życiem, zwłaszcza zaś jego moralną jakością. Sprzyjała temu wszystkiemu wszechobecność od XIII wieku tego modelu pojęcia filozofii, który — choć bynajmniej nie jako wyłączny — dominuje w metafizycznych wypowiedziach Arystotelesa, zwłaszcza w lapidarnej formule definicyjnej, że filozofia to „wiedza prawdy” (*ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*), i w mocnym u Arystotelesa wyobrażeniu życia filozofa jako oddanego wyłącznie dociekaniom teoretycznym i kontemplacji (*βίος θεωρητικός*). Filozofia jako dociekanie prawdy, jako wiedza teoretyczna, miała szansę zupełnie zagubić ów drugi, etyczno-praktyczny składnik swego pojęcia.

A jednak nie zanikł on całkowicie nawet w XIII wieku i nawet w ówczesnej uniwersyteckiej myśli metafizycznej, w następnym zaś wieku w kontekście i pod wpływem opisanych wyżej przemian zyskiwał w niej coraz większe znaczenie.

Jeszcze zanim się te przemiany zaczęły, w latach rozkwitu klasycznej scholastyki, etyczno-praktyczny składnik pojęcia filozofii raz po raz dochodził do głosu na różne sposoby. Dyskretnie i nie burząc dominującego Arystotelesowego paradygmatu „wiedzy prawdy” i „życia teoretycznego”, wprowadził go do swego pojęcia filozofii awerroista Boecjusz z Dacji, sygnalizując go już samym tytułem swojej zasadniczo metafizycznej rozprawki *De summo bono sive de vita philosophi*, gdzie ogląd prawdy prowadzi filozofa do wysoce etycznego sposobu życia, który choć jest, po arystotelesowsku, kontemplowaniem prawdy (*speculatio veritatis*), to jednak jego skutkiem i przez to samo niezbywalnym składnikiem pojęcia filozofii jest prowadzące do najwyższego dobra życie wedle rozpoznanego porządku naturalnego (*vivere secundum ordinem naturalem*). O wiele mocniej jeszcze — i niekiedy w sposób, który można by uznać za świadome raczej niż mimowiedne próby odwrócenia procesu, jaki się w symbiozie chrześcijaństwa z filozofią od czasów patrystycznych dokonał — restytuowanie składnika etyczno-praktycznego w pojęciu filozofii postulował filozof i teolog oksfordzki Roger Bacon w różnych swoich pismach, przede wszystkim zaś w *Opus maius*, głosząc nie tylko wyższość etyki nad innymi dyscyplinami filozofii jako celu, któremu te dyscypliny mają służyć, oraz w swoisty, w stosunku do poprzedników subtelnie zmodyfikowany sposób podkreślając wartość etyczną życia filozofów pogańskich dla chrześcijan, ale także mocno i zdecydowanie rewaloryzując wychowawczą rolę niepodrabialnej swoistości ich efektywnego i afektywnego zarazem pisarstwa. Jeszcze mocniej — i wcześniej

niż Roger Bacon, lecz w tym samym co on duchu i w podobnym języku — przywrócił pojęciu filozofii jego etyczno-praktyczny składnik inny oksfordczyk, Robert Kilwardby, w osobnym metafizycznym traktacie *De ortu scientiarum* (II, 3–4), gdzie określając filozofię — za Izydorem z Sewilli (*Etymologiae*, II, 24, 9) — jako (prawdopodobne tylko i ograniczone) poznanie rzeczy boskich i ludzkich („philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia”) połączone ze staraniem o dobre życie („philosophia est rerum divinarum humanarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta”, *Etymologiae*, II, 24, 1), a zarazem uznając też nadrzędność tego drugiego składnika nad pierwszym jako nadrzędność celu nad tym, co do celu prowadzi („res igitur divinae et humanae subiectum sunt totius philosophiae, studium autem bene vivendi finis, quia omnis cognitio ad honestam vitam ordinatur”).

Spośród tych trzynastowiecznych dyskursów metafizycznych ostatni szczególnie jest dla nas ważny jako niewątpliwy wzór i natchnienie dwu krakowskich tekstów metafizycznych z ostatniej ćwierci XV wieku, jeden bowiem z tych tekstów znalazł się tutaj w dziale B.I. Te trzynastowieczne teksty wyprzedzają kryzys scholastycznej kultury średniowiecznej, o którym wyżej była mowa, i dalsze zmiany w zakresie pojęcia filozofii, jakie nastąpiły w wyniku owego kryzysu. Jak to widzieliśmy, ważnym wątkiem metafizycznym był tu problem rangi etyki wśród dyscyplin filozoficznych, w szczególności rangi jej wobec uznawanej w arystotelesowskim nurcie filozofii za naczelną metafizyki. Zmianom w tych gradacjach w obrębie scholastyki towarzyszyły, o czym też była wyżej mowa, wątki metafizyczne paralelne i prawie bez wyjątku do nich analogiczne w innych ówczesnych nurtach kultury umysłowej, w szczególności zaś w humanizmie rozpoczynającego się właśnie w Italii wielkiego renesansu XIV–XVI wieku. Humanści nie tylko nie uprawiali innych niż etyka dyscyplin filozoficznych, ale nadto jeszcze w swoich wypowiedziach metafizycznych postulowali taką etykę filozoficzną, która byłaby etyką przez filozofa realizowaną w jego życiu i w jego osobowości, do wyrażania ich zaś chętnie reaktywowali te same zaniechane i zapomniane gatunki literackie, o które upominał się w XIII wieku Roger Bacon. Dzięki obu tym nurtom metafizycznego myślenia, z których potraktowałem tu obficie tylko wewnątrzscholastyczny<sup>43</sup>, u schyłku średniowiecza, kiedy w Krakowie powstał i działał z rozmachem scholastyczny uniwersytet, dokonywała się w wielu dziedzinach pisarstwa myślicielskiego reintegracja starożytnego pojęcia filozofii.

Lecz zarazem najbliższym chronologicznie, geograficznie i, by tak rzec, inspiracyjnie kontekstem uprawianej w Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku refleksji metafizycznej było, zdaje się, to, co w tejże dziedzinie

---

<sup>43</sup> Co się tyczy metafizycznej refleksji humanistów włoskiego trecenta i quattrocenta, odsyłam do swoich prac cytowanych niżej w przyp. 52 i 53.



powstawało na Uniwersytecie Karola w czeskiej Pradze. Przeto po tych trzynastowiecznych precedensach, zamiast dalej ulokowanych i liczniejszych paralel czy to czternastowiecznych, czy współczesnych mistrzom krakowskim, zamknę ten szkic tła historyczno-kulturowego pomieszczonych w tomie niniejszym (w dziale B.I) ich tekstów metafizycznych jednym tylko przykładem wziętym właśnie ze środowiska praskiego. Pochodzi on z ostatniego ćwierćwiecza XIV wieku, z czasu zatem bliskiego latom studiów na praskim wydziale sztuk wyzwolonych sporej liczby Polaków, także tych, którzy później, po roku 1400, byli profesorami analogicznego wydziału Uniwersytetu Krakowskiego. W przeciwieństwie do dotychczasowego bardzo syntetycznie i skrótowo ujętego zarysu dziejów pojęcia filozofii ten praski precedens i ta analogia do niektórych tekstów metafizycznych mistrzów krakowskich zostaną przedstawione konkretnie i analitycznie. Stanie się tak dlatego, że jedyny ten praski przykład ma pewną cechę formalną, która się powtórzy w dwu z najwcześniejszych tekstów metafizycznych krakowskich, mianowicie w laudacji promowanych przez Łukasza z Wielkiego Koźmina i przez Franciszka z Brzegu studentów wydziału filozofii: jest to użycie w mowie promocyjnej jako *verbum thematis* sentencji metrycznej, w każdym zresztą z tych tekstów innej.

Tekst praski to anonimowa *Recommendatio in liberalibus licentiatorum*<sup>44</sup>, zarówno pochwała, jak i admonicja otrzymujących licencjat absolwentów sztuk wyzwolonych, czyli filozofii: zawiera rady i napomnienia, wśród których łatwo dostrzec pewien motyw przewodni, pewną dominantę. Dla jej zrelacjonowania wybieram najpierw sam mający postać sentencji i zarazem apelu, a w konstrukcji dyskursu służący za coś w rodzaju refrenu, następujący heksametr, przypisany przez autora *Recommendatio* Sokratesowi:

„Philosophi facti virtutum exquirite finem”.  
„Filozofami się stawszy, cnót szukajcie celu”<sup>45</sup>.

Wers ten to zarazem refren i systematycznie w rekomendacji objaśniane jej motto, czyli *verbum thematis*; streszcza on i jednocześnie udobitnia jej intencję, rekomendacja bowiem skonstruowana jest — jak to często bywa w średniowiecznych mowach nie tylko uniwersyteckich — jako objaśnienie poszczególnych słów i wyrażeń owego wersu-motta. Rzeczowo objaśnienie stosuje taki oto trójdzielny schemat: stawszy się filozofami (czyli

---

<sup>44</sup> Jest to cytat z anonimowego tekstu we wstępie wydawcy do: *Magistri Iohannis Hus Quodlibet. Disputationis de quolibet Pragae in Facultate Artium mense Ianuario anni 1411 habitae Enchiridion*, ed. B. Ryba, Pragae 1948, s. XIX–XXVIII. Tekst pochodzi prawdopodobnie z roku 1378.

<sup>45</sup> Tamże, s. XXXXI: „Pro eorum [mianowicie licentiatorum] igitur exhortatione brevissima verba mihi praesentia occurrunt: *Philosophi facti virtutum exquirite finem*. Verba ista scribit Socrates [...]”.

wykształconymi na wydziale sztuk wyzwolonych uczonymi), trzeba praktykować cnoty, aby osiągnąć szczęśliwość. Czytamy tam m.in.:

„In quibus verbis tria breviter nostris licentiatibus competentia innuuntur: primo excellens dignitas, ratione cuius debent ceteris praesidere, quia *philosophi facti*; secundo moralis bonitas, quia *philosophi facti virtutum*; tertio hortativa ipsos incitans auctoritas, ob quam ad finem debent ultimum pervenire, cum dicitur *requirite finem*”<sup>46</sup>.

Warto zauważyć, że znamieniem szczególnym filozofa jest obok osiągniętej wiedzy to, że ma on posiadać cnoty, a nadto, że posiadłszy je, ma szukać celu ostatecznego, do czego zachęca go — obecna, jak się domyślać trzeba, w objawieniu chrześcijańskim — *auctoritas*. Ze względu na nieodłączność cnót od samego pojęcia kogoś, kto stał się filozofem, jest to niewątpliwie wyraz etycznego praktycyzmu. Ze względu na to, że owe cnoty nie są same przez się celem, lecz mają do jakiegoś celu dopiero doprowadzić, trzeba zakwalifikować ten praktycyzm jako chrześcijańskie ujęcie takiego pojęcia filozofii, w którym za wstępny stopień filozofii uznaje się jakieś rozpoznanie rzeczywistości ostatecznej, ono zaś ma prowadzić do cnót jako stopnia drugiego, a cnoty mają uzdalniać do szczęśliwości, która polega na spotęgowanym i uszczęśliwiającym poznaniu, w teologii chrześcijańskiej określanym jako *visio beatifica* Boga w wieczności<sup>47</sup>.

W analogicznych aktach z Uniwersytetu Krakowskiego tekstów podobnych do tego znajdzie się więcej<sup>48</sup>. Jednym z nich jest wymieniony już tekst Łukasza z Wielkiego Koźmina, który razem z dwoma innymi (również wspomnianymi już tekstami Franciszka z Brzegu i Macieja z Łabiszyna) zamieściłem i omówiłem w dziale B.I. Tutaj przytoczę na zakończenie — nieobecne w tej antologii — inne jeszcze dwa przykłady krakowskie z tego samego gatunku, co jedyny omówiony tu przykład praski, tj. z mów uniwersyteckich. Oto pierwszy rektor odnowionego w roku 1400 Uniwersytetu Krakowskiego, Stanisław ze Skarbimierza, w kazaniu z roku 1411 osnutym wokół *verbum thematis* „*Beatus vir, qui invenit sapientiam*” (*Prov.* 3, 18) i wygłoszonym z okazji promocji doktorskiej Pawła Włodkowica, w kazaniu zatem operującym pojęciem nie filozofii, która jest tylko umiłowaniem mądrości i dążeniem do niej, lecz mądrości już znalezionej, osiągniętej, powołując się na Hugona ze Świętego Wiktora i Jana Chryzostoma stwierdza:

---

<sup>46</sup> Tamże, s. XXXIII, w. 5–10.

<sup>47</sup> Zob. wyżej, s. 37–38.

<sup>48</sup> Zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1970.

„Nie czyni doskonałym poznanie prawdy, jeśli nie nastąpi potem trwała dyspozycja do cnoty. [...] Ten bowiem najlepiej prawdę poznał, kto się jej nauczył nie tylko ze słuchania, ale kosztując jej samej i ją czyniąc”<sup>49</sup>.

Dziewięć lat później w mowie pochwalnej na cześć Jana Elgota, który uzyskał właśnie licencjat *in artibus*, czyli zdobył wstępne kwalifikacje filozofa, tenże Stanisław ze Skarbmierza, odwołując się do przykładu filozofów starożytnych, charakteryzuje chwalonego licencjata jako tego, który

„dzięki naukom żyjąc chwalebnie, połączył harmonijnie wiedzę z prawymi obyczajami. [...] Wiedział bowiem — jako że jest filozofem i mistrzem w sztukach wyzwolonych — że także dawni filozofowie starali się wpoić w uczniów swoich wraz z wszelką nauką dobre obyczaje”<sup>50</sup>.

Tylko fikcyjne przypisanie autorstwa motta w anonimowej rekomendacji praskiej Sokratesowi — dokonane w ludycznej nieco konwencji, zgodnie z którą sami promowani również przybierali sobie na tę uroczystość imiona

---

<sup>49</sup> Stanisław ze Skarbmierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, cz. 3, ATK, Warszawa 1979 (= *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. IV, fasc. 3), s. 234, w. 38–42 i 53–55 (szerszy nieco kontekst przytoczonego w przekładzie wypisu): „Verum ad hoc, quod quis praesumatur verisimiliter sapientiam invenisse, necesse est, ut in ipso duo signa refulgeant: scientia et vita virtuosa. Unde Hugo de Sancto Victore in libro De magisterio: Duo sunt, quae divinam similitudinem rerum parant: speculatio veritatis, quoad scientiam, et exercitium virtutis, quoad virtutem. [...] Et Ioannes Os aureum, Super Matthaum, inquit: Non perfectum facit cognitio veritatis, nisi sequatur habitus virtutis, ille enim veritatem optime novit, qui eam non audiendo solum, sed gustando et faciendo didicit. Et Ioannes Os aureum, super Matthaum, inquit: Vera sapientia est, non eloquia Dei scire, sed secundum eloquia Dei vivere”. Mimo licznych w tym wydaniu odsyłaczy do Stanisławowych źródeł te odwołania się do (i cytaty z) obu wymienionych przez Stanisława dawniejszych autorów nie zostały zlokalizowane, może dlatego, że nie są to cytaty dosłowne, a tylko co do treści wierne parafrazy, źródłem zaś ich kolejno są dwa pisma Hugona ze Świętego Wiktora. Pierwszy, który literalnie odsyła do Hugona, pochodzi z *Didascalicon* I, 8, PL 176, 747 A-B. Dwa następne, literalnie odsyłające do św. Jana Chryzostoma — a w rzeczywistości do późniejszego pseudoepigrafu, mianowicie do *Opus imperfectum in Matthaum*, pochodzącego od prezbitera konstantynopolitańskiego Tymoteusza z V wieku (*Hom.* 28, PG 56, 776) — pochodzą z Hugonowej *Expositio in Hierarchiam caelestem Dionysii*, PL 175, 161 B.

<sup>50</sup> Rkps BJ 1272, f. 162v, cyt. z wypisu w: M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, dz. cyt., s. 112, przyp. 28: „per disciplinam laudabiliter vivens mores cum scientia componeret [...] vitam et mores cum disciplina debita componens sapientiam, quae beatum facit, et fortitudinem est adeptus. Scivit enim, quia philosophus et magister est in artibus, quod etiam antiqui philosophi suos discipulos mores bonos imbuere cum omni diligentia satagebant”.

starożytnych filozofów<sup>51</sup> — prowadzi nas do pierwotnego starożytnego źródła takiego pojmowania istoty i celu filozofii, w którym owemu etyczno-praktycystycznemu jej składnikowi przyznaje się rolę następnego po poznaniu — i wyższego niż poznanie — więc spełniającego wobec poznania ważniejszego niż ono celu. Ślad to obecności niewyraźny, bo — jak spróbuję pokazać niżej — nie wydobywanie i uwyrażnianie śladów antycznego *patrimonium*, lecz jego użytkowanie mieli na oku średniowieczni jego spadkobiercy.

## 7. Średniowieczne użytkowanie dziedzictwa antycznego

Filozofia, obecna w zgromadzonych tu tekstach jako refleksja metafizyczna przywracająca starożytne pojmowanie jej istoty i celu, była dla średniowiecza i ma być tutaj tylko częścią żywego dziedzictwa antycznego, bardzo dla kultury średniowiecznej ważną, ale nie jedyną. Nie może nawet być traktowana jako dominanta całego tego zbioru tekstów, skoro nie miał on być antologią filozoficzną, lecz ilustracją sposobów obecności i funkcjonowania *latinitas* jako możliwie szerokiego spektrum tego dziedzictwa, tyle że ujętego w gatunki i style dające się zakwalifikować jako „myślicielskie”. Właśnie ukazanie, jak to szerokie spektrum funkcjonuje w piśmiennictwie myślicielskim, nie filozoficznym tylko, lecz z innych także dziedzin, stało się zadaniem i celem tego zbioru tekstów. Pora więc zmierzyć się i z tym głównym, całościowym zadaniem. Zacznę od uwag ogólnych o recepcji i użytkowaniu dziedzictwa antycznego nie tylko w średniowiecznej Polsce, ale i w całej średniowiecznej Europie, i to w ciągu tysiąclecia, na które rozciągamy nazwę tej epoki. Czym się charakteryzowała ta średniowieczna recepcja jako wyraz opisanej wyżej postawy użytkowniczej?

Pierwszą i najważniejszą cechą takiej użytkowniczej recepcji w łacińskim piśmiennictwie średniowiecznym był, jak skłonny jestem sądzić, swoisty tryb i zasięg zabiegów naśladowczych. Najlepiej widać je przez porównanie do zasięgu i trybu analogicznych zabiegów podejmowanych w wielkim renesansie XIV–XV wieku, który w skali ogromnie szerokiej nasycony był właśnie naśladownictwem zarówno antycznych modeli kultury literackiej, jak i konkretnych utworów antycznej literatury obu języków klasycznych. Im prostsze czynności naśladowcze weźmie się w tym porównaniu pod uwagę, tym łatwiej dostrzeże się różnice.

Humaniści renesansowi XIV–XVI wieku swojej potrzebie naśladowania i odtwarzania starożytnych wzorów dawali, jak się zdaje, pierwszeństwo przed

---

<sup>51</sup> Ta konwencja nie była tylko praska, stosowano ją m.in. także w Krakowie. Zob. niżej rekomendację Franciszka Krysowicza z Brzegu w dziale B.I.2.2, s. 198 i nn., oraz M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, dz. cyt., s. 68.

własnymi inwencjami zarówno treściowymi, jak też językowymi i formalnymi. Chcieli nie tylko lepiej poznać, lecz i niejako odtworzyć we własnej twórczości pisarskiej sposoby właściwe twórczości starożytnych autorów klasycznych, pisać możliwie tak samo jak oni, i wcale nie starali się tego ukrywać, wprost przeciwnie, eksponowali to swoje naśladownictwo i tę swoją zależność od starożytnych na różne, zazwyczaj subtelne i wyrafinowane sposoby<sup>52</sup>. Że antyczne modele przetwarzali, więcej nawet, modyfikowali je oraz pomysłowo współzawodniczyli z nimi, to inna kwestia, której tu dla uproszczenia nie będę podejmować<sup>53</sup>. Zadowolę się tylko ogólną konstatacją, że i przetwarzanie, i emulacja odbywają się w taki sposób, że ich antyczny przedmiot czy punkt odniesienia jest — i z woli imitatora ma być — obecny i dostrzegalny ustawicznie, ale też zarazem dyskretnie, aluzyjnie domaga się od odbiorcy pamięci i wiedzy, uwagi i spostrzegawczości, zarazem zaś wrażliwości estetycznej na sam zabieg naśladowczy. Wydaje się natomiast, że twórcy średniowiecznego piśmiennictwa łacińskiego, mimo że posługiwali się tym samym zasadniczo językiem naturalnym, co rzymscy autorzy starożytni, nie czuli jakiegś szczególnie silnej potrzeby odtwarzania ani nawet dyskretnego i wymagającego subtelnej domyślności, w trybie gry nadawcy z odbiorcą, widocznego i zarazem przemyślnie przysłoniętego eksponowania własnych wzorów starożytnego piśmiennictwa. Było to dla średniowiecznych użytkowników — ze stosunkowo nielicznymi wyjątkami — piśmiennictwo jednego tylko, mianowicie łacińskiego, języka, owego pojemnika i nośnika całej spuścizny antycznej. Wszystko to zawiera się także w ich postawie wobec

---

<sup>52</sup> Więcej o tym w moim szkicu *Recepcja — imitacja — emulacja. Kilka uwag o twórczości łacińskiej humanistów jako wyrazie postawy użytkowniczej wobec dziedzictwa antycznego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 47 (2003), s. 7–19 (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 185–198).

<sup>53</sup> Próbowałem zmierzyć się samodzielnie z tym zagadnieniem (obrosłym ogromną literaturą pomocniczą, której nie próbuję tu nawet przykładowo rejestrować) już w mojej rozprawie doktorskiej *De Philippo Callimacho elegicorum Romanorum imitatore*, Ossolineum, Wratislaviae 1966 (do której wątków wróciłem wtórnie w wykładzie *Philippe Callimaque — imitateur ou émule des poètes élégiaques romains?*, w: *Respublica Litteraria in Action. Letters — Speeches — Poems — Inscriptions*, ed. A. Skolimowska, Center for Studies of Classical Tradition in Poland and East-Central Europe, University of Warsaw (OBTA), Polish Academy of Arts and Sciences, under the patronage of the International Union of Academy (UAI), Warsaw–Cracow 2007 (*Corpus Epistolarum Ioannis Dantisci*, part V, vol. 1), s. 95–101 (w przekładzie polskim M. Chodyko w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 199–205), aż po *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007 (teraz też w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt. s. 47–52). Literatury na ten temat jest, oczywiście, morze; zob. np. (nie tylko, rzecz jasna, dla informacji bibliograficznych) A. Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000; S. Balbus, *Między stylami*, Universitas, Kraków 1993. Na tę ostatnią pracę zwróciła moją uwagę profesor Barbara Milewska-Ważbińska, co odnotowuję z wdzięcznością.

starożytnych autorów chrześcijańskich. Pisząc po łacinie — a zarazem posługując się stale starożytnym tworzywem ideowym i rzeczowym — średniowieczni użytkownicy dziedzictwa antycznego na ogół nie bali się nawet daleko idących odstępstw od swych starożytnych wzorów formalnych, będących jednocześnie źródłem rzeczowej materii ogromnej liczby produktów ich własnej twórczości, zasobem ich wiedzy i zarazem zasobem środków jej ekspresji. Nie bali się w ogóle innowacji, zwłaszcza w zakresie samego języka łacińskiego, tego języka wykształconych elit średniowiecznych, którym się one posługiwały tak, że zachowując przez całe tysiąclecie swą bez większego trudu rozpoznawalną identyczność z językiem starożytnych Rzymian, zyskał też właściwą mowie żywej podatność na zmiany, łatwo widoczne także w obrębie technik pisarstwa — stylu, metryki, gatunków literackich. Nie znaczy to wcale, iżby starożytne wzory ignorowali, nie liczyli się z nimi. Można jednak stwierdzić, że jako użytkownicy antycznego dziedzictwa literackiego twórcy łacińskiego piśmiennictwa średniowiecznego byli naśladowcami starożytnych wzorów w sposób selektywny i, chciałoby się powiedzieć, bez szczególnego zapału naśladowczego, z wielką zatem i bardzo swoistą, bardzo swobodną właśnie inwencją przetwórczą<sup>54</sup>.

Z pewnością chętniej od klasycznego średniowieczni autorzy piśmiennictwa myślicielskiego i uczonego oraz retoryczno-narracyjnego odtwarzali swoisty, inkrustacjami biblijnymi (branymi, rzecz jasna, z łacińskiej Wulgaty) wyróżniający się styl starożytnych łacińskich pisarzy chrześcijańskich. Historycy, jeśli w kształtowaniu formy swych pism nie szli za starożytnymi historykami chrześcijańskimi, z wielką inwencją tworzyli też jednak nieraz styl całkowicie własny. Warto odnotować, że tę inwencyjność w sposób szczególny widać właśnie u najdawniejszych dziejopisów polskich. Choć w zamieszczonych tu wyimkach z ich pism brak zasadniczo najbardziej pod tym

---

<sup>54</sup> Próbuję znaleźć i krótko opisać takie znamiona sztuki naśladowczej, które by najkrócej i syntetycznie, choć być może nazbyt upraszczająco charakteryzowały szereg technik swoistych, zróżnicowanych, skomplikowanych i niejednoznacznych, a przy tym świadomy jestem, że moja próba minicharakterystyki cech średniowiecznego naśladowania starożytnych może być zbyt mocno skontrastowana z cechami naśladownictwa renesansowego, które miałem okazję śledzić na bardziej konkretnym materiale. Dlatego odsyłam do innego, na nieporównanie bogatszym i bardziej szczegółowym materiale opartego widzenia średniowiecznego naśladownictwa w trzecim tomie Maxa Manitiusa *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Vom Ausbruch des Kirchenstretes bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, C. H. Beck, München 1931, np. s. 963–984, 1015, 1056, a zwłaszcza do poświęconych różnym rodzajom literackim rozdziałów w Charlesa Homera Haskinsa *The Renaissance of the Twelfth Century*, The World Publ., Cleveland, New York 1963, w szczególności zaś do rozdziału VI o poezji łacińskiej i wernakularnej, s. 153–192. Zob. też F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1–2, München 1975–1992; W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze: od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, przeł. K. Liman, Oficyna Wydawnicza Tum, Gniezno 2003; E. A. Quain, *The Medieval „Accessus ad auctores”*, „Traditio”, 3 (1945), s. 215–264; M. Mejor, *Antyczne tradycje średniowiecznej praktyki pisarskiej. Subskrypcje późnoantycznych kodeksów*, IBL PAN, Warszawa 2000.

względem pouczających tekstów narracyjnych, ławo ją stwierdzić — i jako przykłady przypomnieć — zarówno u Galla Anonima, jak i u Wincentego Kadłubka, trudniej w dedykacji Jana Długosza, ponieważ świadomie naśladuje on w niej autorów starożytnych czy raczej ich skutecznych naśladowców, piętnastowiecznych humanistów włoskich<sup>55</sup>. Co się zaś tyczy nie języka już, lecz formy literackiej, to u obu najdawniejszych kronikarzy polskich wyróżnia się ona osobliwym nawet w kronikach średniowiecznych *prosimetrum*, wtrętami rymowanej prozy, jak u Galla, lub stroficznie budowanymi dodatkami, z toku i rytmu prozy się wyłamującymi jako cytaty, jak w IV księdze *Kroniki polskiej* Kadłubka<sup>56</sup>. Najbardziej jednak osobliwy zdaje się być pod tym względem dialog jako kunsztowna rama kronikarskiej narracji w trzech pierwszych księgach Kadłubkowej *Kroniki*: niczego analogicznego nie znajdzie się u autorów klasycznych, a i poszukiwania wzorów czy bodaj analogii w literaturze średniowiecznej nie przyniosły przekonujących rezultatów<sup>57</sup>.

Jeszcze większą niż dziejopisarstwo inwencją charakteryzowały się obficie tworzone poematy dydaktyczne. Zachowując zasady metryki klasycznej, najczęściej skrupulatnie przestrzegając martwych już fonetycznie od wieków wartości iloczasowych poszczególnych słów i ich form fleksyjnych, autorzy tego rodzaju utworów wprowadzali własne pomysły zdobnicze i zarazem mnemotechniczne, nieraz wyszukane, zgoła udziwnione, o których się nie śniło najbardziej nawet pomysłowym wierszokletom starożytnym. Przykładem takiej śmiałej inwencji są tu fragmenty poematu Frowina, a jest to poemat o podwójnym przeznaczeniu dydaktycznym: leksykalno-gramatycznym, czyli nauczający rozróżniania homonimów, i moralistyczno-społeczno-towarzyskim, czyli udzielający różnym stanom rad z zakresu zarówno *savoir-vivre*'u, jak i etyki<sup>58</sup>. Zamierzenia tego rodzaju ułatwiała wierszokletom leonińska struktura heksametru, średniowieczny wynalazek rozwinięty z homoioteleutów klasycznego pentametru, skomplikowany jeszcze tutaj, w poemacie Frowina,

---

<sup>55</sup> Zob. o stylu dwunastowiecznych *gesta* M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, PAU, Kraków 1947, s. 23–38; o stylu *Annales* Długosza globalnie D. Turkowska, *Etudes sur la langue et sur le style de Jean Długosz*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1973; okazjonalnie o stylu dedykacji *Annales* uformowanym naśladowczo na wzór autorów starożytnych i humanistów quattrocenta Th. Sinko, *De Dlugossi praefatione Historiae Polonorum*, w: *Studia z dziejów kultury polskiej. Książka zbiorowa*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1949, s. 105–145; J. Schnayder, *Salustiuszowe echa w „Historii Polski” Długosza*, „Eos”, 46 (1952/1953), z. 2, s. 141–160; A. Rogalanka, *Przedmowa Długosza do „Dziejów Polski”*, „Roczniki Historyczne”, 19 (1952), s. 68–98. Zob. też moje *Początki humanizmu*, IFiS PAN, Ossolineum, Wrocław 1982 (*Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicza, t. 9), cz. 2, rozdz. 1.

<sup>56</sup> M. Plezia jak w przyp. 63. Można tu dodać uwagi M. Plezi („Rytm prozy Gallowej”) ze wstępu do tłumaczenia (R. Grodecki) *Kroniki polskiej* w wydaniu Biblioteki Narodowej.

<sup>57</sup> M. Plezia, *Dialog w „Kronice” Kadłubka*, „Pamiętnik Literacki”, 51 (1960), s. 275–286.

<sup>58</sup> Zob. wyżej, przyp. 25.

jako tzw. *versus differentiales*<sup>59</sup>. Objasniane przez Jana Sommerfelda lemmaty wierszowanego wykładu gramatyki Eberharda Hiszpana nie potrzebowały aż tak śmiałej inwencji, i one jednak legitymują się niemałą pomysłowością, aby w starożytne miary wierszowe wtłoczyć wykład gramatyki, zachowując i prozodię, i semantykę łaciny starożytnej.

Leoniny przypominają nam o tym, że średniowieczni poeci i wierszokleci łacińskojęzyczni nie zawsze mieli ochotę powtarzać w swojej twórczości iloczasowe metra poezji starożytnej. Gdzieś od wieku X poczynając, chętniej bodaj niż iloczasowe tworzyli wiersze izosylabiczne i rymowane, a i do iloczasowych przenosili z nich elementy swoiste, czego przykładem są nie tylko rymy wewnątrzwersowe leoninów, lecz również wymyślniejsze od nich struktury zarówno wewnątrzwersowe, jak i stroficzne. Tych wszystkich pomysłów brak ilustracji w pomieszczonych tu tekstach — nie jest to przecie antologia poezji, lecz literatury myślicielskiej, a wśród jej okazów przypadkiem, poza Frowinem, nie znalazły się żadne w opisywany teraz sposób wierszowane *specimina*; że jednak wersyfikacja była przedmiotem żywego zainteresowania w polskim średniowieczu, dowodem kończący dział A.I tekst Michała Falkenera z Wrocławia<sup>60</sup>.

W obrębie tak ubogo i banalnie tutaj egzemplifikowanych cech charakterystycznych użytkowniczej postawy średniowiecznych pisarzy łacińskich można i trzeba, rzecz jasna, bodaj zasygnalizować synchroniczne i środowiskowe, a zwłaszcza diachroniczne zróżnicowanie postaw i tendencji, które powyższe przykłady miały ilustrować. Inne są efekty takiej ogólnej postawy użytkowniczej w okresach średniowiecznych renesansów, w twórczości

---

<sup>59</sup> Zob. wyżej, przyp. 24.

<sup>60</sup> Dobrą ilustracją tej inwencji wersyfikacyjnej jest niewielka, ale pod wieloma względami bogato zróżnicowana antologia: K. Langosch, *Hymnen und Vagantenlieder. Lateinische Lyrik des Mittelalters mit deutschen Versen*, Rütten & Loening, Berlin 1958, gdzie jednak w obszernym *Nachwort*, s. 281–340, poświęconym treściowej, ideowej analizie utworów, tylko sporadyczne uwagi o innowacjach formalno-metrycznych w stosunku do poezji antycznej; istotne natomiast o nich wiadomości w: H. Myśliwiec, *Zarys wersyfikacji łacińskiej średniowiecza*, w: *Metryka grecka i łacińska*, praca zbiorowa pod red. M. Dłuskiej i W. Strzeleckiego, Ossolineum, Wrocław 1959 (*Poetyka. Zarys encyklopedyczny*, red. M. R. Mayenowa; dział III: *Wersyfikacja*, t. VIII: *Metryka obcojęzyczna*, cz. 1), s. 140–185. Jako średniowieczna ilustracja samoświadomości wersyfikacyjnej bardzo instruktywne jest *Metrificale* Marka z Opatowca, wydane przez Ryszarda Gansinca z przekładem polskim, wstępem i komentarzem w: R. Gansiniec, *Metrificale Marka z Opatowca i traktaty gramatyczne XIV i XV wieku*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1960 (*Studia Staropolskie*, pod red. K. Budzyka, t. 6), s. 7–97 (sam niewiele ponad półtorej setki wersów liczący wierszowany traktat z paralelnym przekładem na s. 44–57). Ta świadomość wersyfikacyjna i budowane na niej pouczenia, przejmowane od gramatycznych pisarzy starożytnych, odnoszą się zasadniczo do prozodii łaciny starożytnej i do opartych wyłącznie na niej zasad budowy wiersza, ignorując natomiast całkowicie opisane tu i inne jeszcze średniowieczne innowacje. To też wiele mówi o postawie średniowiecznych użytkowników w stosunku do dziedzictwa antycznego.



tych autorów, którzy zakwalifikować się dają jako humaniści, inne w okresach nasilonego *exil des belles lettres*. Bardzo radykalnie rzecz uogólniając i upraszczając biorąc w nawias falowania tych przeciwnych sobie tendencji, ich nasilania się i regresy, ich wreszcie współwystępowanie, przenikanie się i nakładanie wzajem na siebie, można powiedzieć, że upływ czasu sprzyjał coraz dalszemu odchodzeniu od klasycznych, ale zresztą i chrześcijańskich starożytnych standardów zarówno literackich, jak językowych, i że najdalej od nich odeszło średniowiecze gotyckie w twórczości autorów scholastyki uniwersyteckiej<sup>61</sup>. Przejawiło się to nie tylko w uczonym piśmiennictwie mistrzów uniwersyteckich, w samych gatunkach naukowej i dydaktycznej prozy, których najskrajniejszym i najbardziej spektakularnym okazem jest zarówno forma literacka, jak i język scholastycznej *quaestio*, ale także w języku i metryce oraz strukturach poetyckich rozmaitych utworów wierszowanych. Po erupcji niezwykle bogatej inwencji metrycznej średniowiecznych poetów łacińskich poprzednich wieków, trwającej zresztą i w stuleciach średniowiecza gotyckiego (a znajdującej też ujścia w twórczości poetyckiej w językach wernakularnych, co nas tu nie interesuje)<sup>62</sup>, często realizowanej dwoma torami — naśladownictwa metrów klasycznych i pomysłowej inwencji odchodzącej od nich daleko — jakże wymowne są, w XIII wieku właśnie, opatrzone w rymy i w swoją własną rytmikę wiersze takie jak *Stabat Mater Dolorosa* Jacopona da Todi czy ascetycznie oszczędne w swych środkach zdobniczych hymny Tomasza z Akwinu<sup>63</sup>. Poza łacińską materią językową niewiele tu już zaiste

---

<sup>61</sup> O skutkach pisarskich trybu nauczania uniwersyteckiego znakomicie informują prace M.-D. Chenu, przede wszystkim zaś — syntetycznie — *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt. (zob. przyp. 15); mimo że nie dotyczą kwestii naśladownictwa czy samodzielności w piśmiennictwie łacińskim średniowiecza, ważne są, dalej, szczególnie jeśli chodzi o specyfikę twórczości pisarskiej scholastyków uniwersyteckich, obserwacje E. Gilsona w jego studium *Notes sur une frontière contestée*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Ages”, XXXIII, 1968, s. 59–88, zwłaszcza s. 65–66 i 81–82; zob. też moje studia *Scholastyka*, w: *Słownik literatury staropolskiej: średniowiecze – renesans – barok*, pod red. T. Michałowskiej i in., wyd. II, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 844–860; *O niektórych formach literatury myślicielskiej*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, dz. cyt., przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 264–286. Powtórnie odsyłam też do K. Stopka, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu*, dz. cyt. (zob. przyp. 12).

<sup>62</sup> Zob. np. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, Homini, Kraków 2006; E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i opracował A. Borowski, Universitas, Kraków 1997.

<sup>63</sup> Niech tę próbę charakterystyki i egzemplifikacji przypieczętuje mistrzowska w swej syntetycznej prostocie wypowiedź Mariana Plezi ze studium *Etapy rozwojowe łaciny średniowiecza*, w: tenże, *Scripta minora. Łacina średniowieczna i Wincenty Kadłubek*, DWN, Kraków 2001, s. 127: „[...] niezaprzeczanym dowodem żywotności literatury łacińskiej XI–XIII w. jest bujny rozkwit nowej poezji akcentuacyjnej, tzn. opartej, jeśli idzie o wersyfikację, na ilości sylab w wierszu i uregulowanym rozmieszczeniu akcentów w końcowych jego stopach, a nie, jak w metryce starożytnej, na określonym następstwie sylab długich i krótkich (choć i ta starsza forma bywa nadal, nieraz wcale umiejętnie, kontynuowana)”. Warto też przy

pozostało z ducha i litery poezji antycznej, a i w tej językowej materii najtrwalszy się okazał ład fleksyjny antycznej *latinitas*, mniej trwałe elementy leksyki (starożytny autor łaciński nie utworzyłby przecież takiego rzeczownika jak *deitas*, o czym z taką werwą rozprawiać miał dwa wieki po Tomaszu w swej *Dialektyce* Lorenzo Valla, ten arcyhumanista renesansowy, gorliwie restytuujący ducha i literę klasycznej łaciny<sup>64</sup>); z metryki i prozodii klasycznej nie zostało nic zgoła.

Jeszcze inaczej rzecz uogólniając i upraszczając, można powiedzieć, że średniowieczni użytkownicy dziedzictwa antycznego nie mieli należycie wyostrzonej świadomości swojego oddalenia czasowego i rzeczowego od korzeni tego dziedzictwa<sup>65</sup> i że to może wskutek tego właśnie nie czuli dość silnej potrzeby jego odwzorowywania, że zatem ważniejsze dla nich były rzeczowe elementy składowe tego dziedzictwa od formalnych. Przykłady potwierdzające obecność wymienionych teraz składników owej swoistej średniowieczu jakby beczasowej postawy użytkowniczej — nie wszystkie wprawdzie, ale przez to wcale nie mniej warte uwagi — znajdziemy w wielu zamieszczonych niżej tekstach. Są one, rzecz jasna, przedmiotem analizy nieco bardziej szczegółowej, niż byłaby możliwa tutaj, w towarzyszącym każdemu z tych tekstów z osobna komentarzu, niemniej i tutaj warto te elementy średniowiecznej postawy użytkowniczej wobec dziedzictwa antycznego spróbować zasygnalizować bodaj w emblematycznym skrócie.

Najsprawniej i najbardziej zgodnie z charakterem tej antologii da się to przeprowadzić, jeśli wybierzemy spośród nich pewną szczególną sytuację starożytnego pisarstwa filozoficznego, traktując je jako dogodniejszy od innych obszar, na którym możemy obserwować tę swoistą dialektykę naśladownictwa i inwencji w postawie użytkowników filozofii starożytnej. Idzie o traktowanie

---

okazji dodać z tego studium jeszcze jeden cytat, ilustrujący już nie sam fakt swobody i niezależności średniowiecza w korzystaniu z antycznego patrimonium, ale też towarzyszącej temu degeneracji twórczości poetyckiej, s. 129 (mowa o poezji z ducha i stylu średniowiecznej wieków XIII i XIV): „Zmienia się także oblicze literatury łacińskiej w tym okresie. Do najbardziej charakterystycznych jego znamion należy upadek poezji, której śpiewem łabędzim można by nazwać dwie wspaniałe sekwencje franciszkańskie Japoona da Todi *Stabat Mater* oraz nieznanego autora *Dies irae*, obie ze schyłku XIII w. Później już ani liryka świecka, ani duchowna nie wydaje tak dojrzałych płodów jak poprzednio, a natomiast pleść się zaczyna wszelkiego rodzaju quasi-poezja dydaktyczna, w której płaskość idzie ręka w rękę ze sztucznością, jak to widzieć można na przykładzie naszego polskiego *Antigameratusa* pióra kanonika krakowskiego Frowina (pierwsza połowa w. XIV)”.

<sup>64</sup> Zob. Lorenzo Valla, *Disputationes dialecticae*, lib. I, cap. 1–2.

<sup>65</sup> Zob. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Editori Laterza, Bari 1966, rozdz. I: *La crisi del pensiero medievale*, s. 13–47 (a zwłaszcza s. 37–41 oraz rozdz. IV: *Interpretazioni del Rinascimento*, s. 90–107, z tą tak emfatyczną formułą wielkiego znawcy humanizmu przede wszystkim włoskiego quattrocenta, że w przeciwieństwie do postawy średniowiecznych scholastyków humanizm „non è più barbara confusione di sé con l’antico, ma critico distacco da quell’antico, e suo collocamento nella dimensione della storia e nel tempio augusto del passato”, s. 105–106).

przez nich filozoficznego spadku po starożytnych jako czegoś całkowicie aktualnego, współczesnego. Już parokrotnie miałem tu okazję napomykać, że filozofia była w średniowieczu składnikiem dziedzictwa antycznego szczególnie uprzywilejowanym i że to jej uprzywilejowanie średniowiecze przejęło już od epoki patrystycznej. Teraz chcę zwrócić uwagę na cechę szczególną filozofii jako zbioru takich pytań i takich na nie odpowiedzi, które są wyjątkowo odporne na działanie czasu i wskutek tego są, by tak to nazwać, nieprzedawnialne, zawsze więc aktualne jednakowo. Przypominają tym zbiór wierzeń konstytuujących każdą chyba religię. Nawet nasze dziś odczucia w tej mierze nie są odmienne, choć wychowani w po-oświeceniowym i po-pozytywistycznym paradygmacie myślenia łatwo, zdawałoby się, powinniśmy się poczucia trwałej aktualności pytań filozoficznych wyżyć.

To niezwykle silne nacechowanie filozofii, może najważniejszego ciągle w tym aspekcie elementu antycznego dziedzictwa, znalazło szczególnie podatny grunt w znamiennej ahistoryczności postawy średniowiecznych jego użytkowników. Zwłaszcza Arystoteles i arystotelizm scholastyków XIII wieku stał się podatny na takie ahistoryczne traktowanie, wyłączające go niejako z patrzenia na niego tak, jak by to czynić nakazywała prosta świadomość historyczności wszystkiego, co jest tworem ludzkim. Ogrom i uniwersalność treści odkrytych i przyswojonych przez świat łaciński w drugiej połowie XII i pierwszej połowie XIII wieku w nieznanym przedtem lub znanych tylko z drugiej ręki pismach Arystotelesa wprowadził myślicieli ówczesnych w zachwyt tym większy, że pośrednictwo średniowiecznych filozofów arabskich, które walenie przyczyniło się do poznania Arystotelesa na Zachodzie, zawierało mocne akcenty jego kultu. W szczególności Awerroes, którego znakomite parafrazy pism Arystotelesa, przełożone na łacinę, ułatwiały percepcję tych pism w świecie łacińskim, myśl Arystotelesa niejako absolutyzował, głosząc, że jest ona szczytem i kresem ludzkich możliwości poznawczych. Wszystko to prowadziło również zachodnich scholastyków chrześcijańskich tamtego czasu do wyjęcia jej niejako z obszaru historyczności i postawienia niemal na równi z objawioną przez Boga prawdą zawartą w judeochrześcijańskiej Biblii, do traktowania nauki Arystotelesa jako nieprzewyższalnej już prawdy, jaką zdolny był odkryć rozum naturalny. Był to czynnik mocno utwierdzający ogólną postawę ahistoryczną średniowiecza, o której wspomniałem wyżej<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., cz. V, rozdz. I, 3: Awerroes, s. 197–205; E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, PWN, Warszawa 1969, zwłaszcza wstęp, s. 9–30. Najlepiej może da się to ukazać przez skonstrastowanie właśnie z renesansowym humanizmem jako postawą filologiczną i historyczną. Zob. np. Haskinsa kapitalne uwagi o niedostatku wycucia historycznej zmienności (także zmienności dziejów i realiów starożytnych u ludzi średniowiecza) w: tenże, *The Renaissance of the Twelfth Century*, dz. cyt., rozdz. VIII: *Historical Writing*, s. 224–277. Zob. moja formuła z *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej* (w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 83): „Rzecz polega między innymi i na tym, że samą filozofię właśnie zaczęto wtedy

Osobną kwestią jest rzeczowy, materialny zasób tego dziedzictwa dostępnego intelektualistom średniowiecza. On nas interesuje tu najbardziej w związku z charakterem obecnych w tej antologii tekstów myślicielskich, które choć nie niosą w sobie żadnych filozoficznych treści doktrynalnych, w ogromnej jednak mierze są to uczone teksty uniwersyteckie. Wiadomo powszechnie, że średniowieczny zasób piśmiennictwa antycznego był uboższy od tego, który zachodnia i środkowa Europa miała zdobyć już niebawem i wzbogacać go stopniowo w miarę rozwoju renesansu XIV–XVI wieku<sup>67</sup>. Wiadomo, że o wiele uboższy był — w średniowieczu zwłaszcza — zasób dostępnego na Zachodzie piśmiennictwa greckiego i że jeśli było ono dostępne, to przede wszystkim w dawniejszych, przeważnie jeszcze starożytnych, przekładach i przeróbkach łacińskich, bo znajomość greki na Zachodzie, już w starożytności fluktuująca, z biegiem wieków średnich (znów drastycznie rzecz upraszczając) stale się zmniejszała. To wszystko dotyczy w szczególności sposobu starożytnego piśmiennictwa klasycznego. Starożytne piśmiennictwo chrześcijańskie, choć i ono nie w całości, było jednak dostępne dużo obficiej, tak samo jak klasyczne, w przekładach łacińskich, i było też dostępne znacznie szerszym kręgom odbiorców<sup>68</sup>. Niemniej przeto studiując teksty średniowiecznych pisarzy łacińskich, nie tylko uczone, uniwersyteckie, ale nawet widomie literackie czy retoryczne, czy wręcz ludyczne, bez trudu konstatujemy u autorów ich bogatą znajomość antycznych tekstów lub przynajmniej epitomatów czy wypisów z nich oraz bogatą znajomość

---

— po raz pierwszy po wielowiekowym okresie, który utrwalił antytezę opisywanego tutaj stanu rzeczy, a w pewnym sensie też po raz pierwszy w dziejach filozofii europejskiej w ogóle — traktować jako zjawisko historyczne i wytwór specyficznie ludzki, wieloraki przeto i zmieniający się ustawicznie, a nie jako paralelną do objawionej, niezmienną i jedyną prawdę, raz na zawsze wyrażoną w pismach Arystotelesa, tego Filozofa *par excellence*, i przeto mogącą być już tylko przedmiotem objaśniania, wykładania. Antyarystotelizm Petrarki, a po nim i pod jego inspiracją także wielu późniejszych humanistów — podobnie jak w stosunku do scholastycznego fundamentalnie także w tym aspekcie zmodyfikowany arystotelizm innych — ma również takie podłoże i także podłoże ma rewaloryzacja czy w ogóle przywrócenie do życia — w kształcie, który przynajmniej w intencji tych, co je restytuowali, miał być kształtem autentycznym historycznie, a nie zmodyfikowanym i zaadaptowanym do ich aktualnych potrzeb — rozmaitych starożytnych doktryn filozoficznych, platonizmu na przykład, ale nie tylko platonizmu”. Pisząc to, rozwinąłem tylko nieomal aforystyczną formułę E. Garina, cytowaną tu w przyp. 65.

<sup>67</sup> Po dawnych pracach, takich jak G. Voigta *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums: oder das erste Jahrhundert des humanismus*, Berlin 1859 (wydana także ostatnio przez Nabu Press w 2011 r.) czy R. Sabbadiniego *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, 2 vol. G. C. Sansoni, Firenze 1905–1914 (drugie wyd. Firenze 1967), przynoszących, zwłaszcza ta druga, ogromny szczegółowy rejestr tego, co humaniści quattrocenta odzyskali ze starożytnej schedy, zob. ostatnio nie tyle rejestr, ile wnikliwą charakterystykę nie tylko tych odzysków, ale i reinterpretacji, zwłaszcza tekstów filozoficznych w: E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, IFiS PAN, Warszawa 1993, w szczególności rozdział *Ku nowej „bibliotece”*, s. 9–26.

<sup>68</sup> Zob. W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze...*, dz. cyt. (zob. przypis 54).

antycznych realiów. Inna sprawa to pomyłki i przeinaczenia, jakie im się zdarzały — czasem wskutek ignorancji, czasem też jednak wskutek skrajnie użytkowniczej, a nie dość badawczej, nie dość dociekliwej filologicznie i historycznie ich postawy wobec dziedzictwa antycznego. Do bardziej wyszukanych przykładów, jakich garść notuje klasyczne dzieło Ernsta Roberta Curtiusa<sup>69</sup>, dorzucę, niejako w trybie *pars pro toto*, przykład nader prosty, związany z imieniem greckiego mówcy Izokratesa, mylnie kiedyś przepisany i w tej mylnej postaci tak powszechnie utrwalonym, że go jeszcze w połowie XV wieku powtarzali wytrawni humaniści-grecyści<sup>70</sup>. Idzie o pewien *passus* z *De officiis* Cyserona, gdzie w tradycji rękopiśmiennej utrwała się błędna lekcja imienia tej starożytnej postaci, a wraz z nią i z niej wywiedziona wiadomość, że Arystoteles znał osobiście Sokratesa i wymieniał z nim złośliwości<sup>71</sup>. Do tego dość szeroko znanego przykładu mogę tu dodać drugi, rodzimy, z mowy Franciszka z Brzegu, zawierający imię nieistniejącego poety Comeniusa, powstałe z błędnego odczytania skrótowego zapisu imienia Quintusa Enniusa (zob. B.I.2.2).

Trzeba przy tym pamiętać, że — zróżnicowane pierwotnie językowo na greckie i łacińskie oraz to swoje zróżnicowanie i przez całą starożytność, i w wiekach po-antycznych utrzymujące — piśmiennicze dziedzictwo starożytne jako całość, również i nade wszystko starożytne piśmiennictwo artystyczne i myślicielskie, pod względem treściowym było już w starożytności w ogromnym stopniu jednolite, grecko-łacińskie, było wyrazem jednej, zsyntetyzowanej kultury<sup>72</sup>. Tym bardziej grecko-łacińskie pospołu było ono jako dziedzictwo

---

<sup>69</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, dz. cyt., np. Ekskurs I, s. 412–416, Ekskurs XIX, s. 570–572.

<sup>70</sup> Należał do nich z pewnością Giannozzo Manetti; zob. o jego kompetencjach grezystycznych (i hebraistycznych) E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 82.

<sup>71</sup> Idzie — jak można się dowiedzieć z komentarza w: Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti e di P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Ricciardi, Milano 1955, s. 746 — o Cic. *Off.* I, 1, 4, gdzie Cyseron twierdzi najpierw o Platonie i Demostenesie, że pierwszy był zdolny uprawiać wymowę polityczną, drugi zaś za pomocą swej retoryki także dyskutować skutecznie problemy filozoficzne, a następnie dodaje: „eodem modo de Aristotele et Isocrate iudico, quorum uterque suo modo delectatus contempsit alterum”. W przekazach rękopiśmiennych tekstu Cyserona *Isocrate* — jako imię osobistości mniej znanej — zamieniono na bardziej znane *Socrate*. Z taką zmianą czytali ten tekst jeszcze renesansowi humaniści, i to nie tylko w XIV wieku Petrarca, ale jeszcze w połowie XV wieku Giannozzo Manetti w swojej *Vita Socratis*. Zob. mój artykuł *Der Socrates der Humanisten*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 48 (2004), s. 45.

<sup>72</sup> Takie mu banalnemu stwierdzeniu, trafnemu w optyce starożytnej rzymskiej i postarohytniej świata łacińskiego, należy przeciwstawić uzupełniający je i korygujący punkt widzenia starożytnych Greków (nieponiechany bynajmniej w czasach poantycznych), o czym zob. np. P. Veyne, *Imperium Grecko-Rzymskie*, zwłaszcza *Wstęp* (s. 5–7) i rozdział IV: *Tożsamość grecka za i przeciw Rzymianom: „kolaboracja” i wyższe powołanie* (s. 160–256),

antyczne dostępne średniowieczu na zachodzie Europy: było takie w swej ideowej i rzeczowej treści, zarazem zaś, w szerszym obiegu i odbiorze, było jednojęzyczne, łacińskie. Średniowieczni jego użytkownicy na różne sposoby mieli jasną tego świadomość. Wiedzieli nie tylko o tym, że przez długie wieki istniało światowe *imperium Romanum*, które jeszcze za czasów republiki rzymskiej podbiło militarnie i politycznie Grecję, samo dając się podbić greckiej kulturze (wedle słynnego *bon mot* Horacego, *Epist.* II,1,156–157), i że przez wieki całe późnej starożytności trwała jedność łacińskiego cesarstwa rzymskiego i greckiego cesarstwa bizantyńskiego, która w dużej mierze ostała się i w wiekach średnich, ponieważ oba te cesarstwa łączył nadal, aż do wielkiej schizmy X wieku, patronat Kościoła rzymskiego, który wskutek tzw. donacji Konstantyna stał się w pewnym szczególnym sensie dziedzicem politycznym starożytnego Rzymu.

Oprócz tych trwale i szeroko w świadomości klerków średniowiecznych obecnych faktów ludzie o szczególnie znakomitym, przekraczającym standard wykształceniu wiedzieli znacznie więcej. Wiedza ich sięgała niekiedy w takie subtelnosci tej grecko-rzymskiej kultury, które potem odkrywali na nowo renesansowi humaniści. Dotyczy to zwłaszcza świadomości historyczno-kulturowej osób wykształconych dwujęzycznie, znających grekę zarówno użytkowo, w życiu praktycznym, jak i dla celów pracy naukowej i literackiej. Szczególnym tego przykładem może być w XII wieku Burgundiusz z Pizy (*recte* Burgundio, Burgundio Pisanus), prawnik, dyplomata i tłumacz w jednej osobie, autor przekładów późnoantycznych i wczesnobizantyjskich pisarzy chrześcijańskich — Nemejusza z Emessy, Jana Chryzostoma, Jana Damaceńskiego, a także pomysłowy teoretyk przekładu. Głosząc śmiałą teorię i zarazem postulat dosłowności przekładu, przy tej okazji ujawnia ostrą, precyzyjną świadomość tak ważnej cechy owej starorzyskiej, a w swym wyrazie językowym łacińskiej syntezy grecko-łacińskiej dwujęzyczności kultury, jaką była nierozdzielność przekładu-imitacji-emulacji w twórczości starożytnych poetów rzymskich. Odmawia mianowicie przekładowi innemu niż dosłowny zasadności miana przekładu, a zarazem precyzyjnie określa inne, zdaniem jego tylko rzekome przekłady jako literacką twórczość naśladowczą właśnie<sup>73</sup>. Jest to stwierdzenie wypowiedziane przez teoretyka przekładu, dotyczy jednak, w trybie *pars pro toto*, istotnej cechy owej grecko-łacińskiej syntezy kulturowej o skali uniwersalnej oraz długim trwaniem i jest też

---

przeł. P. Domański, Antyk, Kęty 2008; „*Humanitas*”: *Rzymianie i nie-Rzymianie*, w: *Człowiek Rzymu*, pod red. A. Giardina, przeł. P. Bavo, Volumen, Bellona, Warszawa 1997.

<sup>73</sup> Zob. wstęp Burgundia do własnego przekładu komentarza św. Jana Chryzostoma do Ewangelii według św. Jana, wydany w: P. Classen, *Burgundio von Pisa. Richter – Gesandter – Übersetzer*, Winter, Heidelberg 1974, s. 84–104 (tam ważne wiersze tekstu 71–184, przedrukowane z polskim przekładem w: Cyceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu*, teksty łacińskie i przekłady polskie, przełożyli W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, Antyk, Kęty 2006 (*Ad fontes*, t. 1), s. 146–161).

arcyciekawym przykładem pewnej szczególnej, elitarnej średniowiecznej świadomości tego, czym była w swych starorzymskich początkach zachodnia kultura łacińska.

Ta metaliteracka refleksja Burgundiusza z Pizy jest cełnym rozeznanieniem istoty starożytnej *latinitas*. Choć wypowiedziana została przy okazji roztrząsania technicznych, warsztatowych problemów przekładu z greki na łacinę, ma prawo posłużyć tutaj za emblematyczną charakterystykę cech formalnych owej jedności dziedzictwa antycznego, jaka ma się w tej antologii wyrażać. Zarazem jest ta metaliteracka refleksja Burgundiusza z Pizy — w pełnej, rzecz można, zgodzie z tym, co tu próbowałem wyrazić w poprzednim akapicie — dowodem na możliwość zaistnienia rzadkiej w średniowieczu, a prekursorsko celnej, wyostrzonej świadomości historycznej.

Co więcej, owa kultura grecko-rzymska było to jedno wspólne dziedzictwo nie tylko po starożytnych Grekach i Rzymianach, ale też wspólne dziedzictwo klasyczne i judeochrześcijańskie, zintegrowane dziedzictwo klasycznej kultury antycznej, już wcześniej dobrze przyswojonej najpierw wstępnie przez hellenistyczny judaizm, a poczynając od nieco ponad dwu stuleci potem przyswajane przez starożytne chrześcijaństwo, ostatecznie zaś wchłoniętej przez nie i zasymilowanej oraz zsyntetyzowanej z religijnym dziedzictwem judeochrześcijańskim. Antyk klasyczny zatem, jakim żyło dalej średniowiecze, to był składnik integralny już starożytnej, a następnie też średniowiecznej kultury chrześcijańskiej. Taki stan rzeczy dawał szczególnie silne poczucie ciągłości dziejowej. Była ona na równi odczuwana i stale tworzona przez różne czynniki świadomości zbiorowej budujące wysoką kulturę średniowieczną, a także życie społeczne i polityczne zachodniego świata łacińskiego. Nie tylko zatem istniała dalej w tej świadomości społeczność chrześcijańska jako trwanie tej samej starożytnej wspólnoty wyznawców Chrystusa, ale istniało także nadal cesarstwo rzymskie — od określonego momentu cesarstwo schryścianizowane przez grekorzymskiego cesarza Konstantyna Wielkiego, urodzonego, notabene, w brytyjskim Eboracum, od innego momentu jako rzymskie cesarstwo Franków, potem jeszcze cesarstwo rzymskie narodu niemieckiego. Istniało nie tylko jako ciągłość instytucjonalna, ale także jako jedna chronologia dziejów, wyznaczana rozmaicie, lecz w zadziwiającej harmonii albo za pomocą sześciu ustalonych przez Augustyna i Orozjusza epok ludzkości, owych *aetates*, w których dzieje biblijne spletały się w jedną całość z greckimi, rzymskimi i barbarzyńskimi, bądź za pomocą biblijnych, w starotestamentowej *Księdze Daniela* wyróżnionych i nazwanych, czterech kolejnych monarchiach uniwersalnych, te dwa zaś systemy chronologii dziejów powszechnych harmonijnie scalano w jeden, odkąd przeliczono

skomplikowane datacje starożytne, klasyczne i chrześcijańskie, na proste datowanie *a Christo nato*<sup>74</sup>.

To takie, myślę, jest zbiorcze źródło i taka geneza owego średniowiecznego niedostatku poczucia perspektywy i wskutek tego również niedostatku poczucia dystansu wobec starożytności — klasycznej i chrześcijańskiej, grecko-rzymskiej i, z rzymskiej perspektywy zawsze widzianej, barbarzyńskiej<sup>75</sup>. Takie też jest źródło i taka geneza średniowiecznych legend genealogicznych, dorabiających antyczne rodowody ówczesnym narodom, rodowody te zaś były równie pluralistyczne i zarazem syntetycznie jednolite jak aktualne średniowieczne instytucje: klasyczni grecko-trojańsko-rzymscy protoplaści harmonijnie koegzystowali w nich z barbarzyńskimi, spośród zaś tych ostatnich wyodrębniali się, ale też i misternie splatali z nimi w jedno rozgałęzione drzewo genealogiczne, starotestamentowi protoplaści hebrajscy i równolegli do nich chaldejscy, egipscy, syrofenicy<sup>76</sup>. Takie też jest źródło i taka geneza tradycji uczonej, komentatorskiej, zgodnie z którą wiedzy się nie zdobywa przez każdorazowy kontakt z rzeczywistością, lecz się ją gotową wydobywa z ksiąg dawnych, dawność ich traktując tak, jakby nie była podległa przemijaniu, nie tylko więc nie podkreśla się, ale i nie odczuwa się jej czasowej odległości, innymi słowy: komentowane *auctoritates* traktuje się bezczasowo nawet wtedy, kiedy się ma jasną świadomość, że rangę swą zawdzięczają właśnie swej dawności<sup>77</sup>. Myślenie bowiem wedle kategorii czasu relatywizuje wartości, myślenie poza kategoriami czasu je absolutyzuje.

---

<sup>74</sup> Zob. ostatnio J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Tyniec, Kraków 2000, s. 19–34.

<sup>75</sup> Podkreśla je w swoich studiach nie tylko Eugenio Garin, jak w przyp. 65, głównie po to, aby skonstrastować z tą średniowieczną ahistorycznością i tym mocniej wyeksponować renesansowe poczucie dystansu czasowego wobec starożytności.

<sup>76</sup> O genealogiach i ich funkcji zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w średniowieczu*, wyd. drugie, Wydawnictwa UW, Warszawa 2009, s. 28–29, 42–43, 162–164 i cytowaną tam literaturę.

<sup>77</sup> To wysokie wartościowanie dawności jest tylko dominantą średniowiecznego myślenia, taka dominantą zaś nie wyklucza, rzecz jasna, ani intensywności refleksji nad problemem, ani, tym samym, poglądów i tendencji opozycyjnych, niekiedy polemicznie się jej przeciwstawiających. Z obfitej literatury dotyczącej zarówno tej dominanty średniowiecznego myślenia o przeszłości i jej związkach z teraźniejszością, jak i tendencji z ową dominantą sprzecznych, szczególnie godna jest uwagi książka Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Ferdinand Schöningh, München 1974. Książka ta zajmuje się problemem oceny przeszłości i w ogóle aksjologizującej refleksji nad stosunkiem wzajemnym „dawnego” i „nowego” wielostronnie, penetrując różne dziedziny myśli średniowiecznej: teologię, filozofię, historię, literaturę. Poświęciłem jej swego czasu obszerną relację (*Trwałość tradycji starożytnej i metamorfozy jej recepcji w świetle dwu niedawnych książek*, „Studia Mediewistyczne”, 19 (1978) z. 2, s. 175–206), teraz, na użytek obecnej mojej próby opisanie stosunku średniowiecza do tradycji starożytnej, dodaję, że podczas gdy referowana przez autorkę wcześniejsza literatura na temat „dawnego” i „nowego” w średniowieczu obrazuje przede wszystkim tę dominantę, książka Elisabeth Gössmann, potwierdzając tę dominantę, przynosi zarazem bogaty obraz



Lecz średniowiecze samo, które w opisanym teraz aspekcie wydaje się jednorodne i jednolite, w ciągu tysiąca swoich lat stworzyło w rzeczywistości kulturę mimo to diachronicznie zróżnicowaną. Jej zróżnicowanie ma wielostronny i z reguły ścisły związek z nasilaniem się lub słabnięciem obecności dziedzictwa antycznego i ze zróżnicowaniem trybu tej obecności, a także tego, jakie jej elementy są obecne najintensywniej, jakie górują w odbiorze i adaptacji nad pozostałymi. Wiadomo powszechnie o dwu średniowiecznych renesansach: karolińskim z wieku IX i dwunastowiecznym ottońskim, są zaś badacze myśli średniowiecznej, którzy renesansu podobnego do tamtych, a zarazem do późniejszego wielkiego renesansu wieków XIV–XVI, dopatrują się w wieku XIII, w przekładach pism Arystotelesa i znacznej liczby pism starożytnych uczonych greckich na łacinę, a zwłaszcza w intensywności krytycznych badań tekstologicznych nad przekazami poszczególnych tekstów<sup>78</sup>. Czy ten ostatni renesans, w istotny sposób wzbogacając i uintensywniając średniowieczne dociekania filozoficzne i średniowieczne nauki, był rzeczywistym renesansem obecności antycznego dziedzictwa, zostawmy to chwilowo w zawieszeniu. Najpierw bowiem dla lepszego rozeznania obecności dziedzictwa antycznego w średniowieczu trzeba się jej bliżej przyjrzeć w owych dwu powszechnie uznawanych, wcześniejszych renesansach, karolińskim i dwunastowiecznym. W tym celu warto przywołać dwie Gilsonowe metafory, mianowicie „wygnanie literatury pięknej” i „powrót literatury pięknej”. Jak pamiętamy, mieliśmy tu do czynienia tylko z pierwszą z nich, emblematycznie wyrażającą ważną cechę kultury „gotyckiego” średniowiecza uniwersytetów i scholastyki. Druga metafora, której nie było tu jeszcze okazji spożytkować należycie, w ten sam emblematyczny sposób wyrażała u Gilsona rozpoczynającą wielki renesans XIV–XVI wieku humanistyczną reakcję przeciwko uniwersyteckiej scholastyce w kulturze średniowiecza późnego. Dobrze będzie się nią teraz posłużyć jako punktem odniesienia, stawiając sobie pytanie o swoistość obu wielkich renesansów średniowiecznych, konkretniej zaś o to, czy i w jakiej mierze one również były „powrotami literatury pięknej”, a i o to także, czy coś i co wniosły do użytkowniczej postawy średniowiecznych beneficjentów antycznego dziedzictwa.

Niejedno zatem wskazuje na to, że oba renesansy średniowieczne były takim powrotem starożytnych *les belles lettres*, ale że zarazem nie on

---

tendencji jej przeciwstawnych lub przynajmniej ją różnicujących i wzbogacających. Z piśmiennictwa rodzimego chciałbym zalecić to, co na temat „dawnego” i „nowego” w średniowieczu, rozpatrywany okiem historyka nie tylko myśli filozoficznej, ale i technik jej uprawiania, także i nade wszystko komentatorskich, zawiera się w pięknej i niezwykle instruktywnej książce Władysława Seńki *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 9–36. Do wątku tego, zwłaszcza zaś problematyki komentatorskiej, wracam tu raz jeszcze w rozdziale 9.

<sup>78</sup> Na takie studia zwraca uwagę oraz ich humanistyczny charakter mocno akcentuje na przykład M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 35–42.

dominował ani nawet nie był wyraźnie zamierzonym celem. Zarówno najświetlejszym umysłem okresu karolińskiego, jak i dwunastowiecznym humanistom bardziej bodaj zależało na odzyskaniu starożytnej wiedzy i pielęgnujących ją instytucji, przede wszystkim zaś szkół i szkolnego nauczania, niż starożytnych kunsztów literackich. To pierwsze miało wypełnić dotkliwą lukę kulturową po spustoszeniach wędrówki ludów i potem też po pewnej jałowości umysłowej wieków X–XI, to drugie, starożytne kunszty literackie, mogło stawać się pożądane jako naddatek po spełnieniu tamtych potrzeb. „Powrót literatury pięknej” nie miał czego korygować, nie miał być alternatywnym modelem do niczego takiego jak wysublimowana kultura filozofii spekulatywnej wytworzona przez uniwersytecką scholastykę XIII wieku, której się oponował Petrarka i liczni humaniści quattrocenta. Nie było też, co ważniejsze jeszcze, tej silnej u humanistów XIV i XV wieku motywacji, aby tworzyć kulturę alternatywną dla tamtej, scholastycznej kultury poprzez pilne odtwarzanie i naśladowanie literackich i językowych starożytnych wzorów klasycznych i w ten sposób wypełnić niedostatki estetyczne języka i piśmiennictwa scholastyki. Imitacja starożytnych daje się bez większego trudu zauważyć również w obu renesansach średniowiecznych, ale jej intensywność jest nieporównanie mniejsza i na co innego skierowana niż w renesansie XIV i XV wieku. Nie jest w każdym razie zdolna unieważnić tej ogólnej oryginalności czy przynajmniej swobody wobec autorów antycznych, jaką próbowałem tu opisać jako cechę całego średniowiecza. Co nie znaczy, iżby nie było pod tym względem różnic między jego okresem „romańskim” i jego okresem „gotyckim”, czyli scholastycznym uniwersyteckim.

Uniwersytecka kultura komentatorska ograniczyła zasób piśmiennictwa antycznego będącego przedmiotem jej receptywnego — i w scharakteryzowany wyżej sposób powściągliwego — naśladowniczego zainteresowania. W traktatach i kwestiach scholastycznych nie cytuje się — lub cytuje się akcydentalnie i skąpo — poetów, mówców czy historyków antycznych. Nie jest to też właściwie kultura nastawiona na użytkowniczo-naśladownicze eksploatowanie antycznego piśmiennictwa we własnym piśmiennictwie twórców tej kultury. Autorzy scholastycznych traktatów i kwestii nie korzystają z wzoru starożytnych pisarzy ani w zakresie form literackich, ani języka i stylu. Filozofowie nie naśladują nawet pisarskich obyczajów Arystotelesa, swego głównego *auctora*, teologowie nie naśladują Biblii, którą, skonceptualizowaną w *Sentencjach* Piotra Lombarda, dalej konceptualizują i systematyzują w swoich komentarzach, traktatach i kwestiach. Juryści, komponując swoje traktaty i kwestie, nie naśladują ani prawników rzymskich, ani nawet wczesnośredniowiecznych. Wszyscy oni mają własne formy wykładu-komentarza oraz własny język i styl. W wyższym stopniu użytkowanie naśladownicze było — ze wszystkimi zastrzeżeniami poczynionymi tu wcześniej — dziełem średniowiecza romańskiego, reprezentowanego w tej antologii z konieczności ubogo. Na szczęście może się z nim równać w

średniowieczu gotyckim piśmiennictwo myślicielskie pozascholastyczne, to znaczy niepodległe trybowi i konwencjom dyskursu naukowego i *stricte* dydaktycznego. Nagromadziło się go w tej antologii sporo i w nim może widać najlepiej, czym była mocno użytkownicza, a słabo naśladowcza recepcja dziedzictwa antycznego w polskim średniowieczu.

Dychotomiczny podział kultury średniowiecznej na „romańską” przeduniwersytecką i „gotycką” uniwersytecką, ważny dla proporcji ilościowej i dla rangi tekstów antycznych będących przedmiotem zainteresowania twórców kultury średniowiecznej w skali powszechnej, szczególne znaczenie ma w odniesieniu do tekstów objętych tą antologią. Jest jasne, że w Polsce granica czasowa dzieląca te dwa typy kultury przebiega inaczej niż w starszych krajach łacińskiej Europy. Nie mogło tu być, co oczywiste, renesansu karolińskiego, ottoński dwunastowieczny przychodził z opóźnieniem. Nie ułatwia to jednak wyśledzenia i opisanie swoistości receptywnych postaw użytkowniczych polskich twórców średniowiecznej kultury wysokiej wobec dziedzictwa antycznego obecnych w tej antologii. Uniwersalizm i jednorodność kultury łacińskiego średniowiecza nie sprzyjały ich wytwarzaniu. Trudno przeto — poza odmiennością czasu i rytmu — przejawy tych swoistości tutaj dostrzec. Nikną one w powszechności paradygmatu<sup>79</sup>. Dopiero przypatrzenie się, choćby najbardziej synoptyczne, zestawowi objętych antologią tekstów pozwoli coś w tej kwestii powiedzieć.

Próbowałem to pokazać w komentarzach do poszczególnych tekstów, czyniłem to jednak w tym właśnie względzie dyskretnie, ledwo dostrzegalnie. Ale bo też taka antologia jak ta ma być nade wszystko materiałem do własnych spostrzeżeń jej odbiorców — nie tylko zresztą co się użytkowniczych i naśladowniczych procedur autorów polskich tyczy. W tym długim wstępie proponuję im tylko kierunkowe, by tak to nazwać, sugestie.

## 8. Obecność dziedzictwa antycznego w tekstach tej antologii

Zrekapitulujmy to, co zostało powiedziane dotychczas, aby możliwie owocne stało się przedstawienie pełnego rejestru treści, które dla zamierzenia antologisty były w pomieszczonych tu tekstach źródłowych najważniejsze.

---

<sup>79</sup> Nie zapominam bynajmniej o odrębności i swoistości — także co się tyczy chronologii i rytmu poszczególnych zjawisk kulturowych — średniowiecznej Italii, tak znakomicie i z niezwykłą lapidarnością uchwyconych przez P. O. Kristellera i tak przekonywająco przedstawionych jako podatna gleba, na której mógł zrodzić się ruch humanistyczny; zob. *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, “Byzantion”, 17 (1944–45), s. 346–374, przedruk w: *Renaissance Thought*, Harper Torchbooks, New York 1961, s. 92–119, wydanie polskie: *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, przeł. G. Błachowicz, w: tenże, *Humanizm i filozofia. Cztery studia (Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei*, pod. red. L. Szczuckiego, t. 1), IFiS PAN, Warszawa 1985, s. 37–64.

Przez analogię do dziś już chyba staroświeckiego terminu ‘bibliografia rozumowana’ nazwijmy go ‘rozumowanym spisem treści’. Tylko jeden z jego punktów otrzymał dotąd należyłą eksplikację: pojęcie filozofii, metafizyczna refleksja polskich myślicieli średniowiecznych nad tym, czym filozofia jest i po co się ją uprawia. Zatrzymajmy się jednak nad nią jeszcze przez chwilę.

Analiza tekstów metafizycznych działu B.I, ukazując jako dominantę pojęcia filozofii jego składnik etyczno-praktyczystyczny, ujawniła i to, że taka dominanta była istotną cechą filozofii starożytnej. Ujawniła zarazem, że restytuowanie owej dominanty było dziełem nie tyle badacza starożytnej filozofii, ile jej użytkowników. Że podobnie jak z filozofią rzecz się ma tutaj z innymi elementami dziedzictwa antycznego, z realiami świata starożytnego zarówno ideowymi, jak językowymi i literackimi, a nawet z realiami politycznymi i instytucjonalnymi, o tym powinien dać wyobrażenie przegląd najpierw całościowej struktury, a potem też poszczególnych działów antologii.

### **8.1. Dwa sposoby średniowiecznego użytkowania dziedzictwa antycznego a struktura antologii**

Teksty antologii zostały ujęte w dwa zbiory, a zasada tej dychotomii jest taka oto. Pod literą *A* i nazwą *Dziedzictwo antyczne explicite* znalazły się teksty bezpośrednio i w sposób od razu widoczny związane z łaciną i łacińskością nie tylko jako językiem samym, ale też z mnogimi treściami antycznymi w tym języku zakodowanymi. W tekstach oznaczonych literą *B* i nazwą *Dziedzictwo antyczne implicite* owych treści antycznych jest mniej i mają one z samymi dyskursami autorskimi związek luźniejszy i niejako wtórny, niekiedy nawet dla należytego ich dostrzeżenia wymagający wyostrożonej interpretatorskiej uwagi. Te dwa układy nazywam *częściami* antologii.

W każdej z dwu części wyodrębnione zostały *działy* tematyczne, w części *A* cztery, w części *B* trzy, działy zaś tematyczne podzielone są jeszcze, według odpowiednio nazwanych tematów bardziej szczegółowych na *rozdziały*. Poszczególne teksty w działach ułożone są w porządku chronologicznym, tak zorganizowanym, aby nie zakłócał układu chronologicznego w obrębie rozdziałów. Każdy dział poprzedzony został *wprowadzeniem*, a teksty danego myśliciela, jeśli pojawia się on po raz pierwszy, poprzedzone zostały jego *biobibliogramem*, anonimowe zaś odpowiednio do tej sytuacji zredagowanymi notami.

Do tej dwudzielnej struktury zbioru tekstów źródłowych, oznaczonego nazwą *Teksty*, dodane zostały, pod nazwą *Komentarz*, objaśnienia antologisty, nie noty wszelako czy przypisy, lecz dyskursywne zreferowania każdego z osobna tekstu źródłowego, które nazywam *enarracjami*. Dublują one tę samą dwudzielną strukturę zbioru tekstów z tą tylko różnicą, że nie powtarzają już wprowadzeń ani biobibliogramów.

Oto wykaz działów tematycznych z możliwie krótkimi i prostymi określeniami ich treści.

Na część pierwszą, oznaczoną literą A, składają się:

- A.I — „starożytności” (*antiquitates*) — klasyczne, barbarzyńskie, judeochrześcijańskie, polskie; legendy genealogiczne; egzempla.
- A.II — naśladowcza praktyka stylu łacińskiej prozy starożytnej i zaczątki teoretycznej nad nią refleksji.
- A.III — gramatyczna i metagramatyczna refleksja nad łaciną jako konkretnym językiem użytkowym i językiem w ogóle.
- A.IV — krótka incydentalna refleksja nad społeczno-kulturową rolą polszczyzny w sytuacji powszechnego użytku łaciny i szerokiego użytku niemczyzny w Krakowie około połowy XV wieku.

Część B obejmuje trzy działy:

- B.I — refleksja nad tym, czym jest filozofia, zawarta w tekstach metafizycznych, definiujących i analizujących pojęcie filozofii.
- B.II — metahistoryczna refleksja nad historią i historiografią.
- B.III — refleksja bądź nad ogólnymi i abstrakcyjnymi, bądź nad konkretnymi i aktualnymi kwestiami społecznymi, politycznymi i kościelnymi.

Rodzajem inseratu do działu B.III jest dokument odnowicielsko-założycielski oraz programowe i organizacyjne refleksje związane z restytuowaniem Uniwersytetu Krakowskiego, a także historyczna i historiozoficzna refleksja nad uniwersytetem jako wcieleniem i nośnikiem wysokiej kultury.

Jak widać, część pierwsza zbioru zawiera treści antyczne tworzące w ściślejszym i bardziej dosłownym sensie desygnat tytułowej formuły *Łacina w Polsce*. Zgodnie z szerokim rozumieniem *latinitas*, przyjętym dla tej antologii, w dziale A.I są to ideowe i rzeczowo-instytucjonalne elementy dziedzictwa antycznego, teksty dwu następnych działów, A.II i A.III, mają za przedmiot łacinę przede wszystkim jako język naturalny, dział zaś A.IV polszczyznę jako język dla łaciny alternatywny. Tych ściślejszych związków i z łaciną jako językiem, i z dziedzictwem antycznym w rzeczowo-ideowym sensie *latinitas* nie ujawnia nazewnictwo zastosowane w tytułach trzech działów części B, bo i same owe elementy dziedzictwa antycznego są tam niejako na drugim planie.

## 8.2. Różne postacie „starożytności” w dziale A.I

Posługując się i teraz (podobnie jak w poprzednim rozdziale) wygodnym trybem *pars pro toto*, zaczynam od kilku pokrewnych sobie kategorii obecnych w dziale A.I, logicznie dających się podporządkować kategorii „starożytności”, *antiquitates*. Synonimem „starożytności” mianowicie są do pewnego stopnia i

„genealogie”, czyli „legandy genealogiczne”, a innym synonimem wzięte z realiów starożytnych „przykłady”, *exempla*. Pierwszą kategorię specyfikuję jeszcze dodatkowo jako *antiquitates Graeco-Romanae*, *antiquitates biblicae*, *antiquitates barbaricae* i wreszcie *antiquitates Polonicae*, subkategorię w obrębie zarówno *antiquitates barbaricae* i *antiquitates biblicae*, jak i *antiquitates Graeco-Romanae*, najważniejszej w komponowaniu tej antologii, a bodaj i w świadomości autorów obecnych tu tekstów.

Jak inne narody średniowiecznej Europy, nie tylko zachodniej, łacińskiej, ale też środkowej i wschodniej, które późno znalazły się w orbicie oddziaływań łacińskiej kultury średniowiecza, polskie elity średniowieczne z pełnym, jak się zdaje, przekonaniem przyjęły, że korzenie tożsamości etnicznej Polaków są starożytne i że oni sami, jak inne narody, są potomkami w linii prostej jednej z nacji starożytnych, tak lub inaczej w dzieje *latinitas* starożytnej włączonych. Teksty zgromadzone w dziale A.I ukazują głębokie zakorzenienie tej idei w świadomości pisarzy całego średniowiecza polskiego, czynią to jednak w sposób zróżnicowany. Mistrz Wincenty Kadłubek, piszący swoją wyrafinowaną kunsztowną kronikę dla elity intelektualnej polskiego dworu książęcego, której wysoki poziom zdaje się implikować sama kunsztowność Kadłubkowej łaciny<sup>80</sup>, synchronizuje pradzieje Polski z dziejami Aleksandra Wielkiego i Juliusza Cezara. Nie przejmując się zbytnio nieprawdopodobieństwem aż tak dawnych początków polskiej tożsamości etnicznej<sup>81</sup>, a także — co jeszcze bardziej widoczne — nie poprzestając na epatowaniu dawnością, dla większej chwały własnej nacji rezygnuje z powszechnego niemal u średniowiecznych kronikarzy zwyczaju budowania tamtoczesnym narodom genealogii<sup>82</sup>, idąc natomiast za natchnieniem znalezionym u autorów starożytnych, dyskretnie, ledwie zauważalnie daje do zrozumienia, że protoplastów współczesnych sobie mieszkańców Polski uważa za nację nie tylko od zawsze odrębną, ale i samorodną<sup>83</sup>. Genealogią antyczną

---

<sup>80</sup> O innych jeszcze śladach domniemanego wysokiego poziomu wykształcenia polskich odbiorców *Kroniki Kadłubka* pisze M. Plezia, *Tysiąclecie kultury antycznej w Polsce*, w: M. Plezia, *Z dziejów filologii klasycznej w Polsce*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Filologicznego, Warszawa 1993, s. 13–14 (w interesującym kontekście szerzej zakrojonej próby odnalezienia śladów recepcji *latinitas* w pierwszym okresie jej oddziaływania w Polsce).

<sup>81</sup> Co się tyczy swoistej beczasowości średniowiecznego postrzegania antyku zob. subtelne spostrzeżenia J. Haskinsa, *The Renaissance of the twelfth century*, dz. cyt. s. 56–57, i rozdz. IV: *The revival of the Latin classics*, s. 93–126.

<sup>82</sup> O powszechności tego budowania genealogii zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, s. 162; zob. też wyżej przyp. 76.

<sup>83</sup> Natchnieniem Kadłubka było tu przekonanie starożytnych Ateńczyków o własnej ich samorodności, a do uznanego od dawna za źródło tego natchnienia kompendium historycznego Trogusa – Justyna dodano niedawno *Timajosa* Platona. Zob. o tym ostatnio Z. Kałuża, *Lektury filozoficzne Wincentego Kadłubka*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2014, s. 38–43.

Polaków koryguje (dyskretnie, prawie niezauważalnie) Kadłubkową ich samorodność dopiero piętnastowieczny uniwersytecki komentator Kadłubkowej kroniki, Jan z Dąbrówki, ignorując też Kadłubkową ich synchroniczność z Grekami i Rzymianami, wywodząc jednak genealogię Polaków, na równi z genealogią innych współczesnych sobie ludów, z *antiquitates biblicae*. Ten ostatni rodzaj genealogii, w myśli kronikarskiej średniowiecza najbardziej bodaj rozpowszechniony<sup>84</sup>, łączy w jeden paralelny układ z rzymskim mitem trojańskim. Jest on w myśli kronikarskiej średniowiecza najbardziej bodaj rozpowszechniony dzięki schematowi średniowiecznych kronik uniwersalnych<sup>85</sup>. Szczególną jego cechą jest wizja dziejów poantycznych jako kontynuacji dziejów biblijnych, sprzęgniętych prawie zawsze z dziejami czterech wielkich królestw antycznych ze starotestamentowej wizji proroka Daniela<sup>86</sup>. Jan Ostroróg natomiast umieszcza najdawniejszych Polaków w *barbaricum* jako potomków ludu, którego Rzymowi starożytnemu zwyciężyć się nie udało, a gdy mu włoski polemista zarzuca fałsz historyczny, broni się<sup>87</sup>, prostując błędną identyfikację starożytnego ludu barbarzyńskiego, jakiej się dopuścił polemista<sup>88</sup>.

Tak oto przeplatają się i nawzajem modyfikują obie kategorie: *antiquitates* i *genealogiae*. Zaczynając tę antologię od nich właśnie, za ich pomocą próbowałem nazwać żywą obecność dziedzictwa antycznego, czyli jego aktualność, w świadomości autorów piśmiennictwa pospołu myślicielskiego i narracyjnego.

Trzecia kategoria, *exempla*, ilustrowana dwoma kazaniem Stanisława ze Skarbimierza, jest najbardziej rozpowszechnioną, żeby nie rzec banalną, postacią funkcjonowania dziedzictwa antycznego w średniowieczu (a także w późniejszych okresach, więc dla średniowiecza nieswoistą). Ilustruje ona ważny rys użytkowniczego wartościowania antyku, zwłaszcza w pisarstwie

---

<sup>84</sup> O powszechności etnogenezy biblijnej zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, s. 42 i cytowaną tam w przyp. 59 literaturę.

<sup>85</sup> Zob. J. Soszyński, *Sacerdotium — imperium — studium*, dz. cyt., s. 92–96.

<sup>86</sup> Zob. tamże i K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>87</sup> Wbrew przyjmowanej w dawniejszych opracowaniach włoskiej proveniencji utworu apologetycznego doszedłem niegdyś do — hipotetycznego tylko, ale popartego próbą wewnątrztekstowego uzasadnienia — wniosku, że napisał go sam Ostroróg; zob. moje *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 112–113 (to samo w: *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 146–148). Dziś jestem całkowicie pewny, że jest to obrona podjęta przez samego Ostroroga: to on wyjaśnia autorowi ataku, które to plemię starożytnych Gotów, chwając w swej mowie niezwykłość starożytnych swych rodaków, miał na myśli.

<sup>88</sup> O panowaniu Ostrogotów w Italii oraz o ich walkach z Cesarstwem, prowadzonych na początku 2 poł. VI wieku, i ich klęsce, zob. J. Strzelczyk, *Goci — rzeczywistość i legenda*, PIW, Warszawa 1984, s. 123–150, a zwłaszcza *Procopius Caesariensis opera omnia*, vol. 2 *De bello Gothico*, ed. J. Haury oraz G. Wirth, Teubner, Leipzig 1963; o dziejach Wizygotów i Ostrogotów zob. też Kasjodor i Jordanes, *Historia gocka, czyli scytyjska Europa*, przeł. E. Zwolski, Lublin 1984, s. 91–171.

religijnym, gdy przemieszanie egzemplów pogańskich i chrześcijańskich ujawnia moralistyczną ich równowartość, którą jeszcze potwierdza to, że przykłady szlachetnego moralnie życia greckich i rzymskich pogan przywołuje się dla zawstydzenia chrześcijan doskonałością cnót pogańskich i obudzenia w chrześcijanach chęci współzawodniczenia z nimi i prześcignięcia ich<sup>89</sup>.

Czwartą kategorię, niejako połączenie *antiquitates* i *genealogiae*, przynosi końcowy tekst działu A.I, prolog Michała Falkenera do wykładu hymnów kościelnych, dowodzący hebrajskiej i biblijnej genealogii, hebrajskiej *antiquitas* i zarazem *origo* poezji. Nie o etnogenezę więc tu idzie, lecz — jeżeli wolno tak nazwać tę odmiankę genealogicznego wątku — o kulturogenezę. Podległy już oddziaływaniu piętnastowiecznego humanizmu Falkener podejmuje dawny judeochrześcijański wątek starszeństwa — w stosunku do klasycznych — dziejów Starego Testamentu i razem także genetycznego, źródłowego znaczenia tego starszeństwa dla kultury klasycznej Greków i Rzymian<sup>90</sup>. Lecz *antiquitates* i *genealogiae* spotkały się z krytyką humanistów, i to już przed Falkenerem. Jej przykładem jest komentarz do Kadłubkowego sposobu myślenia o starożytnych początkach Polaków, jaki aż dwukrotnie włoski imigrant Kallimach włożył w usta dwu kolejnych polskich dostojników kościelnych z XV wieku, Grzegorza z Sanoka i Piotra z Bnina, nie przekreślając zresztą bynajmniej samej idei starożytnej etnogenezy, podobnie jak jej przedtem nie przekreślił włoski krytyk pomysłu Ostorroga<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Po bardziej szczegółowe przedstawienie tego wątku odsyłam do swoich prac dotyczących myśli metafizycznej, w szczególności do *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance, avec une Préface de P. Hadot*, Fribourg Suisse – Paris 1996, s. 29, wydanie polskie *Metamorfozy pojęcia filozofii*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 21–24, i „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, *Antyk*, Kęty 2005, np. s. 108–121.

<sup>90</sup> Zob. np. Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960; A. H. Armstrong i R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, przeł. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1964; zob. też moje studium *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego i ich następstwa w kulturze chrześcijańskiej*, ostatnio opublikowane powtórnie w: J. Domański, *Philosophica — paraphilosophica — metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków 2008 (Polska Akademia Umiejętności, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, ogólnego zbioru tom 109), s. 174–203.

<sup>91</sup> Podobnie jak Kallimach i Drzewicki krytykowali Kadłubka za fikcję uczeni z przełomu XIX i XX wieku. Dziś kładzie się to na karb literackiego charakteru jego dzieła lub przemilcza wstydliwie. Zob. zwłaszcza T. Wojciechowski, *O rocznikach polskich X–XV wieku*, Kraków 1880 albo *Plemię Kadłubka*, „Kwartalnik Historyczny”, 24 (1910); zob. też mój szkic „*Kronika polska*” mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem a kultura humanistyczna XII wieku (próba analizy kilku wątków prologu dzieła), „Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II”, 9 (2006), s. 4–34; *Onus Athlanteum. Studia nad kroniką biskupa Wincentego*, pod red. A. Dąbrówki i W. Wojtowicza (*Studia Staropolskie*, t. 25), IBL PAN, Warszawa 2009.



### 8.3. Łacina jako język użytkowy i jako przedmiot refleksji jej użytkowników

Odziedziczona po starożytności rzymskiej i chrześcijańskiej jako wypielegnowany przez pisarzy język naturalny, łacina była najbardziej, rzecz można, użytkową częścią dziedzictwa antycznego, zasobnikiem nazewnictwo-semantycznym pojęć i wartości, realiów życia indywidualnego i zbiorowego na wyższym kulturowo jego poziomie. Już starożytne, a potem i wczesnośredniowieczne *barbaricum* w sposób naturalny i mimowiednie, używając ten język wysokiej kultury, zniekształcało go takim użytkowaniem, kolejne zaś renesansy średniowieczne starały się odzyskiwać jego integralność, tak jednak, aby nie przeszkadzała jego użytkowej przydatności, czyli nie hamując jego zmian i rozwoju. Ta dialektyka użytkowej zmienności i pożądanej tożsamości łaciny średniowiecznej jako języka wyższej kultury jest szczegółową odmianką scharakteryzowanej w rozdziale 7 średniowiecznej postawy użytkowniczej. Zmodyfikował ją humanizm wielkiego renesansu XIV–XVI wieku, starając się odzyskać łacinę starożytną i nią zastąpić dokonane przez średniowiecze od niej odstępstwa.

Rozeznany tu materiał źródłowy spowodował taki układ działów językowych antologii, że ze względu na chronologię tekstów trzeba było zacząć od renesansowej próby przywrócenia łaciny klasycznej. Znalazszy ją w materiale tekstowym już przed połową XV wieku, dałem jej pierwszeństwo w zasadniczo chronologicznym układzie tekstów także całej antologii, a nie tylko jej działów, albowiem takie teksty polskiego autorstwa, które są ilustracją językowych procesów średniowiecznych, są od tamtych późniejsze, dopiero z przełomu XV i XVI wieku.

Tak to w dziale A.II złożone zostały w jedną opowieść źródłowe teksty ilustrujące najpierw praktykę naśladowania języka i stylu autorów starożytnych, zaczynającą się od mowy Jana z Ludziska, a następnie — jako teoretyczna nad naśladownictwem refleksja i zarazem propozycja programowa — wyimek z listu Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. Swoistością czy osobliwością jest tu to, że zarówno o parę lat wcześniejsza praktyka stylistyczna Jana z Ludziska, jak i owa refleksja teoretyczna biorą pod uwagę nie naśladowanie bezpośrednio autorów starożytnych, lecz pierwsza naśladuje, a druga zaleca naśladowanie ich poprzez korzystanie z efektów naśladowania klasycznej prozy starożytnej przez piętnastowiecznych humanistów włoskich. Końcowe zaś teksty działu A.II, z późnych lat XV i wczesnych XVI wieku, ilustrują inne zjawisko: humanistyczno-scholastyczną dwoistość stylistyki w pismach krakowskich mistrzów uniwersyteckich, to mianowicie, że stylem humanistycznym posługują się oni w swoich przedmowach, dedykacjach itp., a scholastycznego używają w merytorycznym wykładzie.

Dział A.III jako refleksja nad językiem jest zarazem rozległy i epizodyczny, wielotematyczny i z tematem-dominantą. Przypomina na przykład banalny fakt, że łacina była językiem, którego uczono się nie w domu z codziennych kontaktów, lecz w szkole, i że uczono się go od gramatyków starożytnych, do których średniowieczni uczeni pisali komentarze na użytek także uczących się łaciny jako języka starożytnych prozaików i poetów, notując skrupulatnie m.in. nierozpoznawalny już od dawna z wymowy iloczasy sylab. Najważniejsze jednak, co dział ten pokazuje, znów w migawkowym i późnym tylko skrócie, to, po pierwsze, że owocem komentatorskiej pracy nad dziełami starożytnych gramatyków stała się średniowieczna filozofia języka, zwana doktryną *modi significandi*, ale też, po drugie, że własne pisarstwo mistrzów krakowskich z tej dziedziny pojawiło się dopiero pod koniec stulecia i od razu zderzyło się z rówieśnym i opozycyjnym w stosunku do tej filozofii języka, restytuującym zaś starożytny sposób wykładania gramatyki rodzimym pisarstwem humanistycznym. Trzy teksty — Jana z Głogowa rzeczownika *modi significandi*, Jana Sommerfelda Starszego humanisty i Jana ze Stobnicy godzącego stanowisko humanistyczne z modystycznym — tworzą spójną sekwencję ilustrującą to zderzenie. A dopełnia go uniwersytecki spekulatywny wymiar refleksji nad językiem, wzbogacony jednak dodatkowo obrazem czternastowiecznego szkolnego ćwiczenia, jaki wyłania się z poematu Frowina z Nowego Sącza, i nie gramatyczną, lecz moralistyczną nad językiem kaznodziejską refleksją Stanisława ze Skarbimierza z wczesnego XV wieku.

Dodatkiem wreszcie do tego działu, jest jeden jedyny krótki tekst z mniej więcej połowy XV wieku, wypełniająca dział A.IV refleksja nad językiem ojczystym, polskim. Napisana po łacinie, dotyczy ona polskiej ortografii i jej funkcji społecznej raczej niż kulturowej.

#### 8.4. Charakter tekstów oznaczonych literą *B* i ich funkcja w antologii

Tekstom, w których przedmiotem dyskursu nie jest łacina ani jako język i styl, ani jako zasób treści kulturowych, realia zaś starożytne pojawiają się tylko akcydentalnie, przypada w tej antologii rola tła i kontekstu historycznego zarówno dyskursów zawartych w części *A*, jak i owych ubocznych i przygodnych, jakie w tekstach tej części dotyczą świata starożytnego. Również więc teksty spod litery *B* ilustrują receptywno-użytkowniczą postawę średniowiecznych myślicieli polskich wobec dziedzictwa antycznego, główny przecież cel tej antologii, lecz czynią to niejako przy okazji, bo główną ich treścią są aktualia średniowieczne.

W jaki sposób w metafizycznym dziale B.I obecna jest filozofia i metafizyka starożytna i jakie tendencje współczesne autorom pomieszczonych tam tekstów spowodowały odrodzenie się starożytnego modelu filozofii, to zostało tu już dostatecznie wyjaśnione w rozdziale 6. Przypomnijmy

więc teraz tylko krótko, że dominantą metafizycznych tekstów działu B.I, ujętych w pięć grup tematycznych do pewnego stopnia jednorodnych genologicznie, jest praktycyzm etyczny w obu swych postaciach, interiorystycznej i eksteriorystycznej, takiej więc, która kładzie nacisk na wewnętrzne jakości etyczne życia i osobowości filozofa, i takiej, która domaga się etycznego oddziaływania filozofa na jego środowisko czy też oddziaływanie takie zakłada<sup>92</sup>. Samą osobowość filozofa w tekstach rodzinnych autorów krakowskich cechuje etos ascetycznej powagi i surowej dyscypliny intelektualno-moralnej, a tylko w tekście włoskiego imigranta Kallimacha, jeśli się go zinterpretuje jako metafizyczny, dopatrzeć się łatwo filozofa przekornego, „atypicznego”, chętnie posługującego się ironią, paradoksem i żartem<sup>93</sup>. Jedna i druga osobowość odwzorowuje model starożytny, jedna i druga jest wynikiem użytkowniczej postawy wobec dziedzictwa antycznego, lecz tylko Kallimach reprezentuje renesansową modyfikację tej postawy, podczas gdy rodzimi autorzy pozostają przy jej wariacie średniowiecznym. Eksteriorystyczna wersja praktycyzmu etycznego, w tekstach działu B.I obecna na dobrą sprawę tylko w najstarszym anonimowym komentarzu do *Polityki* Arystotelesa, wykazuje sporo pokrewieństw z wątkami obecnymi w społeczno-polityczno-kościelnym dziale B.III, gdzie dość mocno akcentuje się udział filozofa w życiu publicznym i postuluje się dla niego prerogatywy władzy, wyrażające się w uznaniu za najwyższą wartość polityczną mądrości.

Metahistoryczny dział B.II odgrywa rolę nieco podobną do tej, jaka w pierwszej części antologii przypadła działom A.II i A.III. Jak tamte były ilustracją początków zmiany trybu użytkowania łaciny z ciągłościowego i akceptującego naturalną ewolucję starożytnego języka i samodzielność teoretycznej nad nim refleksji, na tryb „odrodzeniowy”, pod wpływem wczesnego humanizmu restytuujący łacinę klasyczną i starożytną gramatykę, tak dział B.II — w sposób bardziej dyskretny i pośredni — pokazuje równie

---

<sup>92</sup> Nieco dokładniej opisałem tę dystynkcję w dwu swoich książkach: „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, dz. cyt., np. s. 241–242 i *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 216, 220–226 oraz *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 286–295. Zob. też mój artykuł *Ethischer Praktizismus als eine Kategorie zum Beschreiben des Selbstbewusstseins der Philosophen im ausgehenden Mittelalter*, w: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. XII/1: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin 1979, s. 289–313 (przedruk po polsku w: *Philosophica — paraphilosophica metaphilosophica*, dz. cyt., s. 226–242). Odsyłam do tych własnych publikacji, ponieważ nie jest to dystynkcja szerzej stosowana nazewnictwo, choć merytorycznie funkcjonuje w innych terminach lub w trybie opisowym.

<sup>93</sup> Tak właśnie, jako filozoficzny portret bohatera, próbowałem Kallimachową *Vita Gregorii Sanocei* zinterpretować przed wielu już laty w obszernym studium *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha. Epizod z dziejów humanizmu w polskiej filozofii XV wieku*, w: *Filozofia polska XV wieku*, pod redakcją R. Palacza, PWN, Warszawa 1972, s. 369–434; przedruk z nielicznymi retuszami w: *Philosophica — paraphilosophica — metaphilosophica...*, dz. cyt. s. 312–350.

charakterystyczne dla wczesnego humanizmu przewartościowanie w obrębie systemu wykształcenia. Na różne sposoby modyfikując i wzmagając obecną i w średniowiecznych humanizmach świadomość wysokiej wychowawczej wartości historii oraz instrumentalne walory historiografii, stopniowo przewartościowuje scholastyczne wartościowanie poszczególnych *artes triviales* i ich relacji do filozofii, przyczyniając się tym samym do modyfikacji również jej pojęcia. W tym procesie jednak same dzieje starożytne nie odgrywały poważniejszej roli, podobnie jak i starożytna myśl metahistoryczna. Jedno i drugie prawie jest w tekstach tego działu nieobecne, co i ten dział metahistoryczny redukuje do roli średniowiecznego kontekstu.

Tę samą funkcję kontekstu obecności dziedzictwa antycznego w polskim średniowieczu najwyraźniej pełni najobszerniejszy w antologii dział B.III, co zresztą ma zapowiadać jego tytuł. Pomieszczone w nim teksty w ogromnej większości są deklaracją opinii autorów w kwestiach konkretnych i aktualnych życia społecznego, politycznego i kościelnego w Polsce lub w łacińskiej Europie, proponują ich konkretne, często pragmatyczne rozwiązania. A jednak i tutaj aktualia ujawniają czasem swój istotny związek z dziedzictwem antycznym, a nawet jego rolę normatywną. Ujawnia się ona na przykład nie tylko jako trwałość abstrakcyjnej Platońskiej idei władców-mędrców w kaznodziejstwie Stanisława ze Skarbimierza, ale także jako obowiązująca norma prawa narodów w konkretnej procesowej sprawie w traktacie Pawła Włodkowica o władzy papieża i cesarza w relacji do niechrześcijan, w odpowiedzi na pytanie, czy i pod jakim warunkiem prawomocna jest krucjata. Tym warunkiem okazuje się dokonane przez cesarza rzymskiego „w wojnie sprawiedliwej” przyłączenie kraju i ludu do rzymskiego imperium. Również ono zatem — a nie tylko Platońska idea filozoficzna — jest nadal aktualnym elementem spadku po starożytności.

Taka postawa użytkownicza przeżyła średniowiecze. Renesans XIV–XVI wieku ją zmodyfikował, lecz jej nie unieważnił. Dalszym modyfikacjom poddała ją wczesna nowożytność, coraz wyraźniej dopuszczając do głosu czystą wobec niej postawę badawczą. Dla wyostrzenia obrazu użytkowniczej postawy średniowiecznej przez skonstrastowanie jej z wczesnonowożytną przypatrzmy się teraz przykładowi tej drugiej.

## 9. Jeszcze o swoistości średniowiecznej postawy użytkowniczej

Dla uzupełnienia i niejakiego wzbogacenia tego „rozumowanego spisu treści” warto jeszcze skonfrontować zarówno sens literalny średniowiecznych tekstów, jak i to, co antologista czuł się zobligowany z nich wyinterpretować jako treść pojęcia „łacina w Polsce”, z dokonaną w obrębie tego samego projektu badawczego i podobną przeto do niniejszej pracą cudzą. ‘Łacina w Polsce’, rozumiana jako grecko-łacińsko-chrześcijańskie dziedzictwo

antyczne ukształtowane w zachodniej, łacińskiej Europie po-antycznej, zastępowana była tu niekiedy przez synonimicznie rozumiane ‘starożytności’, *antiquitates*, choć jednocześnie przybierały one doraźnie również węższe swoje, bardziej profesjonalnie wyspecjalizowane znaczenie ‘starożytnych realiów’ z dominantą w nich treści ideowych. Do przeprowadzenia takiej konfrontacji dalej pomocna będzie kategoria użytkowniczej postawy średniowiecza wobec dziedzictwa antycznego. Skonfrontowana ona zostanie z inną postawą, z taką, którą kształtowało już jasne wyodrębnienie świata antycznego jako minionego, choć zachowującego ciągle swoją użyteczność. Nazywam ją postawą badaczy tego dziedzictwa, mimo że nie jest ona, rzecz jasna, tylko badawcza, tak jak postawa jego średniowiecznych użytkowników nie była wolna od nastawienia badawczego i od badawczych procedur. Jest to postawa znamienne dla czasów, które określamy już jako nowożytność, potocznie włączając w jej obręb zarówno renesans XIV–XVI wieku, jak i późniejsze okresy, barok i oświecenie. Z biegiem czasu postawa ta ewoluowała, przybierając jako coraz silniejszą i coraz bardziej dominującą cechę czystą ciekawość poznawczą, tak że to, co nazywam tutaj postawą badaczy dziedzictwa antycznego, skłonny byłbym rozumieć jako zasadniczo dopiero po-renesansowe. Jeszcze raz jednak zastrzegam, że radykalne podziały i odrębności byłyby tu niedorzeczne: można mówić tylko o przewadze lub równowadze jednych czy drugich, użytkowniczych czy badawczych, nacechowań. Tak się szczęśliwie złożyło, że można obie te postawy skonfrontować ze sobą nie tylko w obrębie tego samego przedsięwzięcia, tego samego pierwotnego projektu badawczego nazwanego „Łacina w Polsce”, ale też posługując się właśnie wyeksponowaną tu kategorią *antiquitates*. Stała się ona tak dodatkowo użyteczna dzięki temu, że już u samych początków planowania zbiorowego przedsięwzięcia „Łacina w Polsce” powstał i zrelacjonowany został w druku, a w momencie, kiedy to piszę, jest już zrealizowany w postaci gotowej do opublikowania książkowego, choć jeszcze nie został opublikowany, projekt opatrzony tytułem *Antiquitates od Jana Zamoyskiego do Stefana Cybulskiego*<sup>94</sup>. Odwołuję się więc do owej cudzej i zarazem z tego samego zamierzenia wyrosłej pracy jako ważnego punktu odniesienia dla antologii niniejszej, a w szczególności dla pojęcia *antiquitates*, funkcjonującego tutaj jako termin w stosunku do tamtego projektu i jego opracowania synonimiczny. Mogę to uczynić tym bardziej owocnie, że pojęcie

---

<sup>94</sup> J. Kolendo, *Badania nad antiquitates w Polsce. Od Jana Zamoyskiego do Stefana Cybulskiego*, w: *Łacina w Polsce*, z. 5–6, *Antiquitates. Od Jana Zamoyskiego do Stefana Cybulskiego*, OBTA, Warszawa 1997, s. 11–12. W momencie, kiedy to pisałem (wczesnym latem 2010), tom ten był gotowy do publikacji (co wiedziałem od jego autora), ale nie mogłem jeszcze podać żadnych bliższych o nim danych, nie korzystałem też z niego w ogóle. To, co wiedziałem wtedy o jego zawartości, pochodziło z publikacji tutaj cytowanej, a prezentującej bardzo precyzyjne omówienie przyszłego opracowania. W ciągu trzech lat po napisaniu tego tekstu książka ukazała się drukiem (*Antiquarian studies in Poland from the sixteenth to the twentieth century*, „Artes Liberales”, PAU, Warszawa–Kraków 2011) i to, co w moim omówieniu pierwotnie zawarłem, zweryfikowane zostało następnie jej lekturą.

to w tamtej cudzej pracy jest, w przeciwieństwie do funkcjonującego tutaj, i rdzenne, i klarowne oraz proste, niezwykle więc użyteczne do rozjaśnienia tego, co o synonimicznych tutaj dla ‘dziedzictwa antycznego’ *antiquitates* udało mi się dotąd powiedzieć.

Jako przedmiot dyskursu zawartego w tekstach dawnych autorów polskich są one tam i tu prawie dokładnie tym samym: synonimem — tutaj w trybie *pars pro toto*, w owej pracy cudzej bez tego semantycznego ograniczenia — właśnie starożytnego dziedzictwa kulturowego. Tak samo identyczna jest ich specyfikacja: i tam, i tutaj są to *antiquitates* grecko-rzymskie i barbarzyńskie, *antiquitates* biblijne i *antiquitates* rodzime<sup>95</sup>. Różnica mieści się w podejściu owych dawnych autorów polskich z dwu różnych epok do rodzajowo tych samych *antiquitates*. Przy podobieństwach, a nawet tożsamości i samego przedmiotu, i szczegółów tego podejścia zachodzi między nimi globalnie różnica zasadnicza, w sposób istotny epokę nowożytną czyniąca w interesującym nas aspekcie odmienną nie tylko od średniowiecza, ale także od wcześniejszego renesansu.

Jedną i drugą postawę generują jednocześnie dwa czynniki: poznawczy i użytkowniczy. Pierwszy implikowany jest przez drugi, drugi jednak wspierać się musi na pierwszym. O różnicy decyduje więc najpierw przewaga czy raczej większa intensywność jednego z tych czynników. Użytkownicza postawa średniowieczna nie byłaby możliwa bez chęci poznania i bez czynności poznawczych, zarazem zaś mogła też dalsze czynności poznawcze inspirować i intensyfikować. Nie ukształtowała się, rzecz jasna, bez uprzedniego intencjonalnego, zamierzonego rozpoznawania *antiquitates*, nie zamykała też drogi ich badaniu. A jednak to, co w stosunku do owych *antiquitates* czynią autorzy tekstów zebranych w tej antologii, to nie jest naukowe ich badanie, jeśli przez badanie naukowe rozumieć czynności, które poprzestają na osiągnięciu poznania swego przedmiotu. Prawda, że nic tak charakterystycznego dla średniowiecza jak komentarz, i prawda również, że komentarz, jakim w średniowieczu tak często opatrywano antyczne teksty, jest rezultatem czynności przede wszystkim badawczej. Rzecz w tym, czy i w jakiej mierze podmiot czynności badawczych z przedmiotem badania się utożsamia, a w jakiej się od tego przedmiotu dystansuje i zachowuje wobec niego własną niezależność. Jest samo przez się zrozumiałe, że w obrębie chrześcijaństwa komentowanie Biblii zawsze, aż do powstania zaczątków nowożytnego religioznawstwa, miało w sobie maksimum utożsamiania się z przedmiotem komentowania, a minimum podmiotowej odrębności, komentowali ją bowiem wyznawcy tego, co było jej istotną treścią i jej przesłaniem. Czy i dlaczego możliwa była podobna postawa średniowiecznych komentatorów w odniesieniu do dziedzictwa po starożytności klasycznej? Najbliższe tamtej postawie chrześcijańskich komentatorów wobec Biblii było średniowieczne

---

<sup>95</sup> Tamże, s. 15.

komentowanie starożytnej filozofii, uznanej już przez większość najbardziej wpływowych antycznych myślicieli chrześcijańskich za ten twór starożytnych Greków i Rzymian, który duchowi chrześcijaństwa i treściom doktrynalnym chrześcijaństwa jest najbliższy. Praktycznym tego skutkiem stało się pozytywne nastawienie do jednych doktryn filozoficznych, jako chrześcijaństwu bliższych, na przykład platonizmu i stoicyzmu, i odrzucenie innych, jako częściowo czy całkowicie obcych, na przykład epikureizmu. Średniowieczną kontynuacją tego wyboru był specjalny rodzaj komentatorskiego podejścia do pism filozofów starożytnych. Można go opisać jako immanentny filozoficzny, czyli we współdziałaniu poznawczym z komentowanymi pismami filozofów poszukujący obiektywnej prawdy, i przeciwstawić historyczno-krytycznemu, ograniczającemu komentowanie do rozeznania ideowej treści komentowanego dzieła, z którą komentator się nie identyfikuje, w którą się nawet osobiście nie angażuje, poprzestając na jej wyjaśnieniu i powstrzymując się od jakiegokolwiek deklarowania swojego do niej stosunku. Analogicznie można tak rozgraniczać i określać postawy także wobec innych treści ideowych i artystycznych dziedzictwa antycznego, szczególnie może celnie wobec literatury, nauki, ale także antycznych instytucji życia publicznego i przyświecających mu ideałów. Zawsze wchodzi tu w grę dwa te spolaryzowane czynniki: utożsamienie i dystans. Pierwszy jest dominantą postawy użytkowniczej, drugi badawczej<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> To, co próbowałem krótko wyrazić w tym akapicie, dodanym do napisanego przed dwoma laty wstępu, wynikało z zakwestionowania mojego widzenia postawy średniowiecznych użytkowników kulturowego dziedzictwa antycznego przez profesora Andrzeja Dąbrówkę podczas dyskusji nad moją relacją o tej antologii w Instytucie Badań Literackich PAN 25 maja 2012. Dodatkowo pomocne może być jako uzupełnienie tego, co dopisałem, także moje studium *Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, pod red. T. Michałowskiej, IBL PAN, Warszawa 1993, s. 29–40, przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 53–64, skąd warto przytoczyć dwa kapitalne spostrzeżenia z prac cudzych, zamieszczone tam w przyp. 1 i 5. Najpierw więc cytat z Wilhelma z Conches *Glossae super Macrobiūm (in Somnium II, 11, 1)*, za rękopisem Biblioteki Królewskiej w Kopenhadze Gl. Kgl. s. 1910, 4<sup>to</sup>, f. 122 r (to samo: Staatsbibliothek w Bambergu, Class. 40 H. J. IV 21, f. 24 va; Vat. Urb. lat. 1140, f. 146 v): „Antiqui multo meliores fuerunt modernis; quod in operibus eorum apparet, in quorum expositione semper laborant moderni”; cytuję za: E. Jeauneau, *La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres durant la première moitié du XIIIe siècle. Un témoin privilégié: les „Glosae super Macrobiūm” de Guillaume de Conches*, w: *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500...*, dz. cyt., s. 134, przyp. 1. Dla scharakteryzowania zaś analogicznej do tego postawy użytkowniczej również renesansowych humanistów zob. E. Garin, *La letteratura degli umanisti*, w: *Storia della letteratura italiana, 3: Il Quattrocento e l'Ariosto*, Garzanti, Milano 1966, s. 129: „Si tratta dell'interesse per opere scientifiche di rilievo e a carattere enciclopedico e manualistico che traversa tanta parte dell'attività dei maggiori umanisti e indica chiaramente come l'accesso al mondo antico sia inteso anche come l'accesso a un grande deposito di conoscenze tuttora utilizzabili”. Wreszcie dla krytyczno-historycznych innowacji wniesionych w tę postawę użytkowniczą przez humanistów renesansowych zob. nieco patetyczną, lecz jakże celną formułę tegoż E. Garina, cytowaną już

Oba też w swoistej proporcji były obecne w postawach średniowiecznych użytkowników dziedzictwa antycznego, najwyraźniej zaś może w ich stosunku do jego dziedzin wymienionych tu przed chwilą. Dominantą jednak był ten, który kształtował postawę użytkowniczą, także co się tyczy *antiquitates*, do których teraz powracam. One również podlegały tej dwoistości, sam jednak proces poznawczy, samo owo pozyskiwanie znajomości *antiquitates*, pozostaje w obecnych tu tekstach ukryty, nie mówi się o nim. Nie mówi się też o samych *antiquitates* tak, jak się mówi o przedmiocie badania; są one w świadomości autorów trwałym i niezbywalnym składnikiem świata, w którym żyją, składnikiem zastanym, razem z innymi składnikami przyswojonym i oswojonym. W wypadku *antiquitates*, o których mówią teksty tamtej cudzej antologii, teksty z epoki nowożytnej, jest dokładnie odwrotnie. I różnica nie pochodzi stąd tylko, że antologię w tamtym zbiorze tekstów interesują podejmowane przez uczonych polskich od późnego wieku XVI aż po początek wieku XX badania nad różnymi dziedzinami spuścizny po starożytności głównie klasycznej, antologię zaś zbioru niniejszego — tylko materiał antyczny wpleciony jako słowny i rzeczowy budulec w dyskursy uczonych pisarzy polskiego średniowiecza. Samo ukierunkowanie tych dyskursów, pochodna przewagi (choć nie wyłączności) jednej z dwu wyróżnionych postaw w konkretnych dyskursach przedstawicieli średniowiecza i przedstawicieli epoki nowożytnej, powoduje tę różnicę. Oto konkretne przykłady.

Rozprawa Jana Zamoyskiego *De senatu Romano* nie zamyka drogi opcjom politycznym szesnastowiecznego autora, a jednak jest ona przede wszystkim antykwarycznym studium historycznym, w którym nowożytny już badacz stara się rozeznąć i opisać antyczną instytucję. Siedemnastowieczny Stanisław Kobierzycki w tytule swojej rozprawy starożytniczej zdaje się dopuszczać do głosu podziw dla przedmiotu badania: *De luxu Romanorum commentarius, in quo Romanorum opum admiranda copia, vestium splendor, aedificiorum magnificentia, luxuriosi apparatus proponuntur* brzmi w dodanych do pierwszej formuły eksplikacjach jak uznanie i zachwyt. Nie warto jednak dociekać, czy tych eksplikacji nie dodał przypadkiem drukarz-wydawca, bo z samego tekstu trudno wyczytać pozytywny stosunek do rzymskiego luksusu, tak samo zresztą jak jakkolwiek do niego niechęć: rozprawa Kobierzyckiego to przede wszystkim, żeby nie rzec wyłącznie, antykwaryczne studium historyczne wymienionych w tytule przedmiotów i zjawisk społecznych z odległej przeszłości, traktowanych jako zamknięte, odrębne od współczesności, jako właśnie przedmiot historycznego badania i naukowego opisu, podjętego i dokonanego dla niego samego bez żadnej aksjologicznej jego aktualizacji.

---

w przyp. 65. Dodać można, że dopiero to właśnie poczucie dystansu czasowego skłaniało nie tylko do uprzedmiotowanego badania, ale i do naśladowania antyku i współzawodniczenia z nim, co próbowałem ze swej strony wyjaśnić na nowo w swoim studium *Recepcja — imitacja — emulacja...*, dz. cyt., s. 7–19, przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 183–198.



Tymczasem w soborowym traktacie Pawła Włodkowica *De potestate imperatoris et papae respectu infidelium* owa władza papieża i cesarza, aktualna, terażniejsza, musi się liczyć z historycznymi realiami i faktami świata starożytnego. W świadomości autora i w jego realnym świecie obowiązującą normą prawną są instytucje i fakty z dziejów owego świata, istnieje nawet w szczególnym sensie samo *imperium Romanum* i prawnie ważne są nadal skutki dokonanych przez nie podbojów, tworzące niezbywalny składnik ideowej, a także realnej rzeczywistości, są nadal realiami współczesnego autorowi świata, które podlegają ocenie i akceptacji lub odrzuceniu, ale już niekoniecznie historycznemu badaniu i naukowej weryfikacji. Tak samo obfitość krótkich narracji dotyczących osób, instytucji i zdarzeń historycznych z dziejów starożytności klasycznej i chrześcijańskiej w tekstach tej antologii, czy to w *Kronice polskiej* Wincentego Kadłubka, czy w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza, są to *exempla* czysto użytkowe, tworzące żywą materię autorskiego dyskursu na tematy aktualne, nie zaś przedmiot badania i weryfikacji czy bodaj tylko autonomicznie traktowanej relacji i dociekań historyka. Nawet w takich humanizmem podbudowanych czy wręcz humanistycznych tekstach jak mowa Jana Ostroroga realia historyczne, nikłe zresztą w jego opowieści o starożytnych przodkach Polaków, którzy nigdy nie ulegli Rzymowi, jak i uściślenie ich starożytnej przynależności etnicznej w ostatnim z wierszy polemiczno-satyrycznego pokłosa tej mowy, to nie są żadne dociekania badawcze, lecz realia starożytne użyte jako funkcjonalne elementy budujące dyskurs piętnastowiecznego humanisty na tematy aktualne. Ich realność czy fikcyjność nie gra i nie może tam grać żadnej istotnej roli: są składnikiem żywego dziedzictwa antycznego, czyli tradycji, której jest się bardzo arbitralnym użytkownikiem, niemyślącym zgoła o tym, aby ją poddać jakimkolwiek badaniu, jakiegokolwiek naukowej weryfikacji.

Zapewne i w niektórych zgromadzonych tutaj tekstach z ducha i litery średniowiecznych i scholastycznych — u Jana z Dąbrówki na przykład, a zwłaszcza u Michała Falkenera — łatwo można się doszukać okazów myślenia historycznego i zaczątkowej krytycznej postawy badawczej w traktowaniu piśmiennictwa antycznego. W tym drugim wypadku wydają się one nawet niepodporządkowane dominującej gdzie indziej niepodzielnie postawie użytkowniczej. Wyjaśniając genezę i cechy gatunkowe utworów religijnych, które uczynił przedmiotem swojego wykładu, przywołany dopiero co Michał Falkener zachowuje się jak badacz literatury. A jednak wobec przedmiotu swojego wykładu i on także ma ledwie dostrzegalny, ale niebłahy zamiar apologetyczny: chce wykazać, że w poezji nie Grecy byli pierwsi, lecz Hebrajczycy, że nie Homer, lecz Mojżesz był wynalazcą poezji. Powtarzając tę przejętą przez pośrednictwo Euzebiusza z Cezarei ideę Filona Aleksandryjskiego o jednorodności kultury greckiej ze starotestamentową — a to zarazem znaczy: nie tylko o starszeństwie, ale i o źródłowości tej drugiej — Falkener nie czuje żadnej potrzeby krytycznego uzasadniania swojego zamiaru

— i to właśnie czyni jego filologię odmienną od filologii nawet starszych o pół wieku od niego, a tym bardziej współczesnych humanistów, jak Leonardo Bruni, Lorenzo Valla czy Erazm z Rotterdamu<sup>97</sup>. Że bowiem humaniści renesansowi z biegiem czasu stawali się coraz bardziej zdolni i chętni do tego, by ten dystans między sobą i starożytnością brać w swoich odniesieniach do starożytności pod uwagę, by go być czujnie świadomymi, i co z tego wynikło dla recepcji dziedzictwa antycznego, o tym już była mowa w poprzednich rozdziałach. Tutaj przypomnieć tylko warto raz jeszcze, że ich poczucie dystansu czasowego wobec starożytności generowało nie tylko krytycyzm, ale również postawę naśladowców i współzawodników, że nie tylko nie osłabiło, ale wzmogło intensywność ich użytkowniczego korzystania ze starożytnego dziedzictwa, o czym już także była mowa, jak i o tym, że jeżeli nawet średniowieczu potrzeba naśladowania uznanych za najcenniejsze okazów tego dziedzictwa i współzawodniczenia ze starożytnymi w tym naśladowaniu nie była obca, nie była z pewnością w ich stosunku do dziedzictwa antycznego dominantą<sup>98</sup>. Jeśli się to wszystko weźmie pod uwagę, to Michał Falkener w swojej historycznej refleksji nad hymnami kościelnymi jest humanistą bardzo jeszcze średniowiecznym.

W tej mojej antologii zatem owa renesansowa odmianka postawy użytkowniczey rysuje się słabo przede wszystkim wskutek zakreślonych jej chronologicznych granic, w obrębie których jeszcze się nie wyklarowała należycie. Dotyczy to oczywiście tych tekstów, których podłożem jest rodzimymi siłami tworzona łacińska kultura polska XV wieku, oddziaływaniom humanizmu quattrocenta poddana selektywnie i niechętna dystansowaniu się od średniowiecznych inspiracji i średniowiecznych modeli. Toteż w nikłej tylko liczbie tekstów potrzeba humanistycznego wyemancypowania się ze średniowiecznej bierności wobec przyswojonej z dawien dawna postaci antycznego dziedzictwa daje znać o sobie ledwie w formie zaczątkowej i na dobrą sprawę ciągle zdominowana jest przez użytkowniczą postawę średniowieczną. Mimo że uwzględniono tu pewną liczbę zaczątkowych przejawów takiego nowatorstwa natchnionego humanizmem włoskiego quattrocenta, jednakże inaczej niż owa piętnastowieczna rodzima „łacina w Polsce” ukierunkowane myślenie widoczne w tekstach włoskiego imigranta Filipa Kalliamacha-Buonaccorsiego, zwłaszcza w wyimkach z jego *Vita Gregorii Sanocei*, to tylko wyjątek, który ma uwydatnić to, co tu dominuje i dzięki czemu jest to antologia „łaciny w Polsce” przede wszystkim średniowieczna<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Zob. mój artykuł *Filologia a humanizm. Starożytne precedensy humanistycznej koncepcji filologii*, w: *Humanizm i filologia*, pod red. A. Karpińskiego, Neriton, Warszawa 2011, s. 25–67.

<sup>98</sup> Zob. wyżej, s. 44–45 i moje studium cyt. w poprzednim przyp.

<sup>99</sup> W nikłym tylko stopniu obecne w tej antologii przejawy badawczej postawy starożytnej humanistów XV wieku (znamienne jest, że wyraziście reprezentuje je tutaj

O tym, jak wedle zamierzenia autora antologii funkcjonować ma ona w odbiorze czytelniczym, trzeba teraz dodać jeszcze garść uwag na zakończenie.

## 10. Jak została pomyślana i zrealizowana ta antologia

Po krótkim „rozumowanym spisie treści” (rozdział 8) i po nieco dłuższym do niego dopowiedzeniu (rozdział 9) będą to informacje bardziej robocze i techniczne, zdające sprawę ze sposobu skomponowania i opracowania tego zbioru — po to głównie, aby łatwiejszym uczynić korzystanie z niego. Same bowiem zasady doboru i rozplanowania tekstów wystarczająco, mam nadzieję, wyjaśniły się już we wstępnych rozważaniach nad formułami tytułowymi,

---

prawie wyłącznie krytykująca Kadłubkowe *antiquitates Polonicae* wypowiedź Grzegorza z Sanoka w relacji Kallimacha w dziale A.I i wypowiedź jego ucznia Macieja Drzewickiego w B.II) sprawiły, że i we wstępie niniejszym dodatkowo niejako zostały zdominowane przez humanistyczne procedury naśladownicze, opisane (dla skonstrastowania ze średniowiecznymi) nieco hojniej (wyżej, s. 64–68). Do skonstrastowania zatem w tym rozdziale wstępu średniowiecznej postawy użytkowniczej z wczesnonowożytną krytyczno-historyczną postawą badaczy warto dodać, w tym właśnie miejscu, jeden bodaj przykład ilustrujący motywację podjęcia czysto badawczego zadania i zrealizowania go wedle takiejże procedury już na początku XVI wieku. Idzie o wielkie i ewidentnie antykwaryczne, a bez żadnych użytkowniczych zamiarów podjęte, czysto badawcze zatem, dzieło starożytnicze Guillaume’a Budé *De asse et eius partibus*, usystematyzowanie i wyjaśnienie nie tylko starorzymskiego systemu monetarnego, ale również innych realiów z zakresu miar i wag rzymskich. Pisze ten wielki humanista francuski, nawiązując do bardzo podobnego wcześniejszego swego dzieła, komentarza do *Pandektów* (*Adnotationes in Pandecta*, Coloniae 1528, praefatio, s. 1–2 (niepaginowane, <https://archive.org/stream/deasseetpartibus00budg#page/n5/mode/2up>): „[...] res multae praeclarae ab antiquis vel inventae, vel usurpatae et in eorum usu positae, ita vel aevi situ squalidae, vel incuria temporum neglectae, vel rerum inclinationibus diu desitae fuerunt, ut iterum inveniendas in usum suum easdem posteritas habuerit. Quare virorum acrium doctorumque diligentia tantum una et altera aetate effectum est continuando, ut antiquitas propemodum interpolata et in usum linguae Latinae ad nos pervenisse videatur. Quantum autem ad ea, quae restabant, investiganda, ita animatos aequales aetatis nostrae studiosos animadverterem, ut certatim unusquisque in commune negotium navare operam contenderet, quasi e medio desumere sibi gloriae argumentum, ausus sum et ipse, cum ad haec studia nec parum nec leviter incedissem, quae comminisci potueram, in medium afferre, si forte ipsa quoque placere et adiuvere laborem inquiringentium possent. Atque Annotationes primum in Pandectas edidi, in quibus non pauca contra receptam in vulgus hominum opinionem et multarum aetatum sententia praeiudicatum in iudicium deduxi, nonnulla etiam fortasse ne inter doctos quidem satis animadversa”. To całkowicie wyraźna deklaracja zamiaru badawczego, intencji zinterpretowania na nowo starożytnych realiów i usunięcia błędów w ich rozeznaniu. Tej deklaracji wnikliwego badacza towarzyszy w dziele samym incydentalny, ale znamienny akcent trzeźwego wobec *antiquitas* krytycyzmu. Stwierdziwszy błąd u Pliniusza Starszego pisze Budé mianowicie (liber I, s. 13): „in nonnullis aliis quoque locis vel amanuensium culpa vel propria hallucinatione (ut fit in varia ac multiplici lectione) lapsus est, tametsi id fidem excedere videtur, virum usque adeo et ingenio acrem, et industria accuratum apertis interdum in rebus lapsus esse”.

a także w „rozumowanym spisie treści”, dodatkowo zaś tę samą funkcję powinny pełnić wprowadzenia do każdego z działów, skomponowanych każdy z tekstów pokrewnych sobie tematycznie.

Najważniejsze miały tu być, rzecz jasna, same średniowieczne teksty. Aby jednak uwydatnić w nich treści funkcjonalne dla całości zamierzenia antologisty, trzeba je było, ułożywszy w odpowiedni sposób, opatrzyć takim komentarzem, dzięki któremu najpierw każdy tekst z osobna uwydatniłby swoje indywidualne oblicze myślowe i ideowe, a następnie i to, co mu zapewnia sensowną dla całości zbioru funkcję. Takie zadanie spełnić miały krótkie wprowadzenia do poszczególnych działów, określające też zwięźle, w trybie zapowiedzi raczej niż relacji, istotne treści każdego ze składających się na dział tekstów, poprzedzonego krótkim biobibliogramem autora oraz informacją, skąd został do antologii wzięty. To wszystko tworzy razem pierwszą część antologii, opatrzone owymi wprowadzeniami i biobibliogramami zbiór tekstów. Zamieszczony z kolei po tekstach w osobnym bloku w tej samej co one kolejności osobny do każdego z nich komentarz ma postać jego enarracji, czyli tak wyprofilowanego zreferowania treści tekstu, aby uwydatniło zarówno takie jej elementy, które by czytelnie sygnalizowały zamierzenia autora tekstu, jak i takie, które, mniej lub bardziej *implicite* w tekstach obecne, ujawnić się mogły dopiero z perspektywy skomponowanej antologii jako całości i które antologista chciał z nich wydobyć jako dla swego zamierzenia szczególnie ważne. Wszystko to tworzyć miało łącznie obraz zwarty i mimo znacznej różnorodności zarówno treściowej, jak gatunkowej samych tekstów spójny. Jeśli więc nie uległem złudzeniu, nigdy nie jest tak, iżby moje enarracje dopowiadały do tekstów coś, co by było całkowicie poza zamierzeniem ich autorów, ale też zarazem, wprost niewypowiedziane, wcale liczne ważne treści z mniejszą lub większą inwencją zostały z tekstów wydobyte dopiero przez zabieg komentatorski. Pojęcie dziedzictwa antycznego, w znacznym zakresie uszczegółowione (w trybie *pars pro toto*) jako *antiquitates*, scala, jak skłonny jestem sądzić, w jedno te wyinterpretowane z tekstów poszczególnych treści. Po tym, co zostało powiedziane wyżej, zbędne byłoby dodawać, że nigdy nie jest ta postawa wprost przez autorów deklарowana, a tylko zupełnie wyjątkowo dziedzictwo antyczne staje się przedmiotem ich osobno, autonomicznie zamierzonego historycznego czy filologicznego dyskursu. Inaczej mówiąc: nie staje się ono nigdy ani przedmiotem widocznego jako zamierzone, programowe bezpośredniego badania, a tylko całkiem wyjątkowo takiegoż pisarskiego naśladowania. Z reguły natomiast dyskursy autorskie mają za przedmiot idee, potrzeby, dążenia i realia związane z różnymi wymiarami życia epoki autorów samych i ich środowiska, czy to będą dzieje ojczyste, czy aktualne, bieżące użytkowanie łaciny i jej nauczanie, czy zagadnienia kaznodziejskiej moralistyki, czy zagadnienia społeczne i polityczne tamtych czasów, refleksja nad tym, czym jest filozofia lub czym jest w wymiarze ideowym i kulturowym historiografia i kto do spisywania dziejów najbardziej jest predestynowany. Dziedzictwo

antyczne w takiej czy innej postaci wszędzie tam jest obecne i użytkowniczo przyswojone, wszędzie tworzy ważny element opisanego wyżej użytkowniczego trybu recepcji, nigdzie prawie, jak już aż nazbyt obszernie się mówiło, nie staje się natomiast wyodrębnionym, samodzielnym przedmiotem dyskursów. Wydobyć z tekstów i ukazać tę ukrytą postawę użytkowniczą miały za zadanie dołączone do nich enarracje antologisty<sup>100</sup>.

Wychodząc naprzeciw prawu czytelników do tego, aby w wypadku tzw. książek naukowych wiedzieli, z jak dalece oryginalnym tworem mają każdorazowo do czynienia, chcę dodać, że antologia niniejsza jako całość, jako więc zbiór tekstów i jako ich obudowa komentatorska, jest w relacji do niektórych wcześniejszych moich prac tworem nowym i wtórnym zarazem. Powstał z połączenia owoców wieloletniej uprzedniej pracy nad myślą polskiego średniowiecza i nad pierwocinami renesansowego humanizmu w Polsce w wyniku podjęcia części projektu globalnego — cudzego autorstwa — *Latinitas in Polonia*, co obszernie zostało już wyjaśnione tutaj w rozdziale pierwszym. Otóż kilka dawniejszych moich prac odegrało już w momencie podjęcia tego projektu rolę ważną dla wypracowania jego koncepcji, a i potem, w trakcie jej realizowania, miało ważny wpływ na wszystkie elementy składowe i na całość niniejszego tomu.

Na dobór pomieszczonych tu tekstów oddziałał przede wszystkim opublikowany w roku 1978 tom pierwszy innej wielotomowej i wieloautorskiej, tematycznie jednak znacznie bardziej niż *Latinitas in Polonia* jednorodnej antologii, wydanej pod zbiorczym tytułem *Siedemset lat myśli polskiej*<sup>101</sup>. Tom pierwszy tamtego zbiorowego dzieła był na początku i pozostaje nadal dla zawartego tutaj zestawu tekstów istotnym punktem odniesienia, toteż pierwszą rzeczą, którą warto teraz wyjaśnić, są podobieństwa i różnice między tą i tamtą antologią polskiej myśli średniowiecznej.

Podobieństwo polega na tym, że obie antologie są w sporej mierze pokrewne sobie tematycznie: zarówno ta, jak i poprzednia obejmuje teksty myślicielskie w sensie, który starałem się tu opisać na samym początku, i są to, co ważne, w niemałej liczbie teksty te same. Temu podobieństwu towarzyszą jednak istotne różnice. Przede wszystkim — przy podobnym rodzaju tekstów — różnice gatunkowe między tamtym a tym zbiorem jako całościami. Tamta moja antologia miała w tytule ‘filozofię’ i ‘myśl społeczną’. Rodzaj zawartego w niej pisarstwa średniowiecznego jest, z grubsza biorąc, ten sam, co tutaj, gatunki literackie jednak w każdej z nich są już w dużej mierze różne. Z dwu dookreśleń użytych w tytule pomocniczym tamtej pracy pierwsze, ‘filozofia’, jest na tyle jednoznaczne, że wyjaśnienia nie potrzebuje, drugie — ‘myśl społeczną’ — cechuje większa wieloznaczność, a choć zarazem w stosunku do rzeczywistej zawartości tamtej pracy jest ono nie całkiem adekwatne, niemniej przeto tamta

---

<sup>100</sup> Streszczam tu raz jeszcze nie tylko to, co powiedziałem już w tym wstępie, ale i swoje wcześniejsze studia, cyt. wyżej w przyp. 91.

<sup>101</sup> *700 lat myśli polskiej...*, dz. cyt.

antologia zawiera dział nazwany *Myśl społeczno-polityczna. Problemy państwa i Kościoła*, o bardzo podobnej zawartości jak dział B.III antologii niniejszej, opatrzony prawie identycznym tytułem *Myśl społeczno-polityczno-kościelna*. Najważniejszym więc wyróżnikiem tamtej antologii pozostaje ‘filozofia’. Albowiem obecna, *Łacina w Polsce — Piśmiennictwo myślicielskie*, nie jest antologią polskiej filozofii średniowiecznej i nie powinna być za taką w żadnej mierze uznawana. Choć więc obecny zbiór tekstów nie powstał w oderwaniu od poprzedniego, choć tamten był jego faktycznym punktem wyjścia i pozostał punktem odniesienia, to przecie przeorientowanie tematu i optyki podyktowało zmiany w doborze i tekstów, i autorów, to zaś przejętemu z tamtego zbioru materiałowi źródłowemu nadało nową jakość. Adekwatnym tytułem całej tamtej antologii mógłby być tytuł wstępu do niej: *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*. Nie mógłby to być ani tytuł antologii niniejszej, ani nawet tytuł wstępu do niej.

Liczba autorów w tamtej antologii obecnych, w tej zaś pominiętych i liczba nowych do tej wprowadzonych są bardzo do siebie zbliżone: nie licząc tekstów anonimowych, z obecnych w poprzednim zbiorze nie znalazło się tu ośmiu: Witelon, Jan Isner, Andrzej Wężyk (Serpens), Jan ze Słupczy, Piotr z Sienna, Andrzej Gałka z Dobczyna, Mikołaj Kozłowski, Jakub z Paradyża; nowych zaś jest teraz dwunastu: Gall Anonim, Mateusz biskup krakowski, Wincenty Kadłubek, Frowinus, Mateusz z Krakowa, Jerzy z Chrostowa pisarz grodzki, Zbigniew Oleśnicki, Sędziwój z Czechła, Łukasz z Wielkiego Koźmina, Franciszek Kryrowicz z Brzegu, Maciej z Łabiszyna, Jan Sommerfeld Starszy, a do nich trzeba po obu stronach doliczyć jeszcze po kilka tekstów (trzy lub cztery) bezimiennych, w każdej antologii różnych, to zaś na łączną liczbę osiemnastu autorów tych samych w obu antologiach. Do nich dodać trzeba też dwa takie teksty, które jako anonimowe są obecne i w tamtej antologii, i w tej. Zakres identyczności autorów jest więc znaczny, przewagę jednak nad nimi mają autorzy tutaj obecni, nieobecni zaś w tamtej antologii. Inaczej wszelako wygląda rzecz, kiedy ją rozpatrywać jako liczbę jednostek tekstowych niezależnie od ich przynależności do poszczególnych autorów lub ich anonimowości. W takim aspekcie obecny zestaw wzbogacony został o ponad dwadzieścia tekstów nowych w stosunku do pozostałych z zestawu z *700 lat myśli polskiej*. To te nowe teksty zmieniają bardzo znacznie tematykę, a tym samym też charakter i przynależność dyscyplinową oraz rodzajową również tych tekstów, które w łącznej liczbie 20 zostały tutaj zapożyczone z tamtej antologii, dyktując zarówno nowo wprowadzonym, jak i dawnym w znacznej mierze nowe funkcje i nowy kierunek interpretacji. Dzięki tym wszystkim okolicznościom antologia niniejsza jest tworem całkowicie odrębnym i autonomicznym, choć oczywiście od tamtego tomu *700 lat myśli polskiej* zależnym genetycznie jako od pomysłu autorskiego dawniejszego i prymarnego.

W takim samym sensie zależna jest też ona od innych moich prac dawniejszych i nowszych. Najbardziej bezpośrednio od dwu monograficznych

opracowań filozoficznej i parafilozoficznej myśli polskiego średniowiecza, z których jedno to *Początki humanizmu*, czyli osobny tom *Dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce*<sup>102</sup>, drugim zaś jest obszerny dział średniowieczny pierwszego tomu *Zarysu dziejów filozofii w Polsce*<sup>103</sup>. Zwłaszcza w tej pierwszej pracy, rezultacie dość swoiście ukierunkowanych badań źródłowych, poczynione zostały ustalenia istotne dla heurystyki tej antologii, to znaczy sugerujące zarówno pewien zasób tekstowy, jak i kwestionariusz służący interpretacji licznych tekstów pomieszczonych w tutejszym zbiorze, nie tylko tych, które miały związek z dziejami pierwocin recepcji humanizmu, ale i takich, które obrazują czy to późnoscholastyczną myśl metafizyczną, czy też szeroki krąg żywych w Polsce XV wieku zagadnień społeczno-polityczno-kościelnych, a w których wypracowaniu zasadnicze znaczenie miały obie tamte, ściślej z dziejami filozofii związane prace. Do tego dodać trzeba zarówno biobibliogramy autorów tych samych, co w *700 latach myśli polskiej*, jak i wspomniany już wstęp do tamtej antologii.

Niebłahą rolę jednak odegrały również moje prace późniejsze, także zupełnie świeżej daty. Bardziej niż uprawianej w Polsce filozofii średniowiecznej dotyczą one właśnie obecności dziedzictwa antycznego w procesie tworzenia się zarówno chrześcijańskiej kultury starożytnej, jak i postarożytnej kultury średniowiecza i renesansu, bardziej zresztą ogólnych idei i głównych tendencji kulturotwórczych niż konkretnych zjawisk i osobistości<sup>104</sup>. Wniknięcie tutaj na przykład w pewne aspekty *Kroniki* Wincentego Kadłubka<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt. Z datą 2011 (faktycznie w roku 2012) wyszedł on po raz drugi, nieco tylko w treści zmieniony i wzbogacony, ale wyodrębniony z macierzystej serii i opatrzony nowym tytułem, jako *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, dz. cyt. (z informacją, że to nowe wydanie, poprawione i uzupełnione, *Początków humanizmu*).

<sup>103</sup> J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, dz. cyt. (idzie o pierwszą część opracowania: *Wiek XIII–XV*, s. 7–219).

<sup>104</sup> Wydane zostały ostatnio w dwu zbiorach: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt. (zob. np. przyp. 90); *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt.

<sup>105</sup> *Kadłubkowy paradoks o sprawiedliwości i miłosierdziu. Kilka uwag wokół domniemanego źródła*, „*Studia Mediewistyczne*”, 34/35 (2000), s. 71–86; *Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka*, „*Teologia Polityczna. Rocznik filozoficzny*”, I (jesień 2003 – lato 2004), s. 154–163; „*Kronika polska*” mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem a kultura humanistyczna XII wieku (próba analizy kilku wątków prologu dzieła), „*Spółeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*”, IX, 2006, s. 4–34; *Prolog ‘Kroniki polskiej’ Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Próba enarracji*, „*Przegląd Tomistyczny*”, 12 (2006), s. 9–60; *‘Theatrales sollemnitates’. Uwagi o elementach dramatyczności i teatralności ‘Kroniki polskiej’ Wincentego Kadłubka*, w: *Rzeczy minionych pamięć. Studia ofiarowane profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. A. Borowskiego i J. Niedźwiedzia, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007, s. 133–144.

— równoległe do cennych, w innych aspektach przełomowych badań cudzych<sup>106</sup>  
— uświadomiło mi głęboki i ważny wymiar myślicielski jego dzieła, którego w poprzednich pracach dotyczących średniowiecznej myśli polskiej nie doceniłem, traktując dzieło Kadłubkowe zbyt jednostronnie jako wyłącznie narracyjny utwór literacki, i dopiero tutaj udało mi się wyeksponować jego myślicielską rangę.

Relacjonuję tak szczegółowo z własnych publikacji wybrane precedensy tego, co mieści się tutaj, aby i użytkownikom tego opracowania, i sobie samemu zdać sprawę z zakresu jego wtórności i nowości zarazem. Na całość zaś tej antologii miała wpływ istotny wypracowana w tych publikacjach z ostatniego ćwierćwiecza kategoria postaw wobec dziedzictwa antycznego, którą starałem się wyeksplikować w kilku niedotyczących już myśli polskiej osobnych pracach<sup>107</sup>.

Tyle o heurystycznej i źródłowej stronie opracowania tej antologii. Ze spraw bardziej technicznych, redakcyjnych, trzeba wyjaśnić następujące.

Co do samych tekstów źródłowych, potrzebna jest informacja, że zgodnie z notkami zamieszczonymi przed każdym z nich z osobna ogromna ich większość to przedruki z istniejących wcześniej wydań drukowanych i tylko bardzo nieliczne są pierwodrukami, co również w notkach owych zaznaczono. Aparat źródłowy, czyli lokalizacje zawartych w tekstach cytatów, kryptocytatów i aluzji, powtórzono za wykorzystanymi wydaniem, czasem ich zapisy skracając, a tylko sporadycznie wzbogacając je rzeczowo, jeśli udało się znaleźć materiał do uzupełnień w nowszej literaturze, bez specjalnie jednak podjętych w tym celu poszukiwań. W tekstach, które są tożsame z zawartymi w *700 latach myśli polskiej*, wykorzystano, rzecz jasna, pomieszczone tam przypisy źródłowe, również tylko minimalnie i tylko sporadycznie je wzbogacając. Pod względem identyfikacji cytatów, kryptocytatów i aluzji daje się łatwo zauważać znaczna

---

<sup>106</sup> Zwłaszcza J. Mańkowski, *Krak, uczeń Sokratesa (Glosa do Kadłubka Chronica Polonorum I 5, 3)*, w: *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej i P. Stępnia, Wydawnictwa UW, Warszawa 2000, s. 147–150 i Z. Kałuża, *Sapientis verbum. Alcune reminiscenze filosofico-letterarie nella 'Chronica Polonorum' di Vincenzo Kadlubek*, „Archivio Storico Italiano”, CLXIV, 2006, nr 607, s. 3–35 i przedruk *Sapientis verbum. Echa lektur Wincentego Kadłubka w jego „Kronice”* (przeł. Paweł Krupa OP) oraz Aneks 3. *Postscriptum do artykułu Sapientis verbum*, w: *Lektury filozoficzne Wincentego Kadłubka*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2014, s. 65–98, 163–168; tenże, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana (Kronika I 1–2, I 9, II 1–2)*, „Przegląd Tomistyczny”, 12 (2006), s. 61–120; tenże, *Greckie interludia w trzeciej księdze „Kroniki” Kadłubka*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, red. P. Gutowski, P. Gut, KUL, Lublin 2007, s. 89–132; tenże, współautor D. Calma, *O filozoficznych lekturach mistrza Wincentego*, w: *Onus Athlanteum...*, dz. cyt., s. 231–278, 279–286, 474–475.

<sup>107</sup> Zwłaszcza w: *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego* (zob. przyp. 90), *Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku* (zob. przyp. 96) oraz *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką* (zob. przyp. 53).



rozmaitość ich zarówno rzeczowej kompletności, dokładności i szczegółowości, jak też samej techniki ich komunikowania. W rezultacie opracowanie tekstów pozostawia pod tym względem wiele do życzenia, trudno było wszelako dla wzbogacenia ich filologicznego wyposażenia podejmować ogromnie żmudne i czasochłonne prace filologiczne i źródłoznawcze. Z wykorzystanych wydań nie powtarzano tu nigdy aparatu krytycznego, notowano jednak w specjalnie dodanych wtedy notkach jedynie te zmiany, które w wydanych już tekstach źródłowych poczynił antologista. Teksty natomiast wydane tu drukiem po raz pierwszy adnotacjami krytycznymi, jeśli były konieczne, opatrzone. Z wydań komentowanych nie powtarzano też zasadniczo objaśnień rzeczowych przy samych tekstach, przenosząc je ewentualnie do enarracji. Noty źródłowe (towarzyszące im tam, gdzie zostały wprowadzone modyfikacje wydanych wcześniej tekstów, także noty krytyczne) zamieszczone zostały w osobnych blokach po tekstach. We wszystkich tekstach źródłowych zastosowano łacińską pisownię klasyczną w wersji najczęściej używanej w podręcznikach łaciny, a przyjętej niegdyś przez *Thesaurus linguae Latinae*.

\*

Zrealizowanie pracy tak ogromnej w pojedynkę byłoby niezmiernie trudne, a w ostatnich latach wykończenie jej stało się dla mnie z powodu wieku i zwłaszcza znacznego osłabienia wzroku wręcz niemożliwe. Korzystać więc musiałem z rozmaitego rodzaju cudzych pomocy. Przede wszystkim i najdawniej z digitalizacji i ze skanowania tekstów drukowanych i niedrukowanych. W tym wsparły mnie mgr Bożena Chmielowska, mgr Agnieszka Fietkiewicz i mgr Paulina Pludra-Żuk, a w sposób szczególny także dr Dagmara Wójcik-Zega, która ponadto pozwoliła mi skorzystać z własnej edycji listu Sędziwoja z Czechła do Lutka z Brzezia jeszcze przed jej opublikowaniem. Dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz prof. UW pomogła mi wybrać odpowiednie części z komentarza Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego* i skorzystać — obok drukowanych — z jego tekstów dopiero ukonstytuowanych przez siebie roboczo, a także z dodanych do nich lokalizacji cytatów i referencji. Dr hab. Jacek Soszyński prof. IHN PAN, zrazu podjął się, z czasem też przy współpracy mgr Agnieszki Fabiańskiej, redakcji naukowej całości, porządkowania not i uzupełniania bibliografii, czyli, mówiąc po prostu, wykończenia całej tej wielkiej pracy, ostatecznie jednak, obarczony nadmiarem obowiązków, musiał jej zaniechać. A jednak nie poszło na marne to, że był pierwszym, jeszcze *in statu nascendi*, czytelnikiem znacznych partii zarówno tekstów źródłowych, jak też ich komentatorskiej oprawy. Za jego to radą zrezygnowałem z pierwotnego układu materiału, w którym po każdym tekście źródłowym następowała jego enarracja, i ostatecznie zdecydowałem się na układ obecny. Pierwszymi krytycznymi czytelnikami tego wstępu byli (jeszcze jako moja doktorantka) dr Maria Chodyko i (mój niegdyś doktorant) prof. dr hab.

Włodzimierz Olszaniec. Wstęp przeczytał wnikliwie i — jak zawsze to czyni — krytycznie profesor Zenon Kałuża, a owocem tej lektury stała się zmodyfikowana formuła tytułu całości wstępu i obecna skrócona wersja jego rozdziału ósmego. Ostatecznie rzecz całą doprowadziła do końca podpisana jako redaktor dr Elżbieta Szablewska, wykonawszy ogromną i bezcenną pracę porządkującą, uzupełniającą i kontrolną. Wszystkim im za te chętne i już dzięki temu bezcenne pomoce serdecznie dziękuję.

Juliusz Domański

Warszawa, lipiec 2017

**CZEŚĆ PIERWSZA:**

**TEKSTY**

## A. DZIEDZICTWO ANTYCZNE *EXPLICITE*

### A.I. STAROŻYTNOŚCI GRECKO-RZYMSKIE, STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE, STAROŻYTNOŚCI BARBARZYŃSKIE I POLSKIE, LEGENDY GENEALOGICZNE, *EXEMPLA*

#### WPROWADZENIE

Dział rozpoczynają wyimki z dzieła starszego z dwu wielkich kronikarzy średniowiecznej Polski i jednego z najdawniejszych pisarzy łacińskich, który był rodowitym Polakiem, z *Cronica Polonorum*, mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem (*Vincentius Cadlubconis* albo *Cadlubonis*). Są to teksty mówiące pospołu o *antiquitates Graeco-Romanae* i *antiquitates Polonicae* jako o dziejach synchronicznych i ze sobą splecionych. To zsynchronizowanie i to splecenie mają kilka cech oryginalnych. Najistotniejsza w samym materiale genealogicznym, dotyczącym historii najstarszej — dla nas legendarnej, u Kadłubka samym sposobem ujęcia i przedstawienia nieróżniące się od dziejów późniejszych, również tych, których był świadkiem — jest nie tyle synchronizacja dziejów Polski z dziejami starożytnej Grecji i Rzymu, nie tyle też pierwotna nieautochtoniczność Polaków, czyli to, że przybyli oni na ziemię w jego czasach polskie z innego terytorium, ile to, że ich genealogii kronikarz nie wywodzi od żadnego z wielkich ludów starożytnych, jak to najczęściej czyniono w średniowieczu z innymi narodami Europy. Tym bardziej zdaje się być przez to podkreślona starożytność Polaków, ich rówieśność z dwoma ludami starożytności klasycznej, Grekami i Rzymianami. Osiąga ją kronikarz za cenę pewnego zamętu w porządku chronologicznym, o który w innych, dotyczących późniejszych czasów, zdaje się dbać dość skrupulatnie.

Zupełnie inne *antiquitates* przynoszą i zupełnie inną funkcję im nadają dwa kazania Stanisława ze Skarbimierza, zresztą w obrębie innej niż historyczna tematyki pierwszoplanowej i autonomicznej. Cechą obecnych tam *antiquitates* jest po pierwsze to, że w przeciwieństwie do pomysłu Kadłubka nie służą żadnym celom genealogicznym, lecz pełnią po prostu funkcje kaznodziejskich *exempla*. Drugą zaś cechą ich użycia właśnie w tej funkcji kaznodziejskiej jest przemieszanie *exempla* klasycznych, pogańskich, z chrześcijańskimi, głównie biblijnymi, bez natrętnych, ale jednak niekiedy dyskretnie podejmowanych prób

swoiście wartościującego ich nie tylko zróżnicowania, ale też nieidentycznego wartościowania w tej ich kaznodziejskiej funkcji.

Fragment komentarza Jana z Dąbrówki do *Kroniki* Wincentego Kadłubka nie kontynuuje koncepcji charakterystycznych dla komentowanego dzieła. Przeciwnie, nie zważając na Kadłubkową, by tak rzec, samorodność Polaków, a kierując się spekulacjami etymologicznymi, upatruje genezę narodu polskiego w genealogiach biblijnych lub rzymskich. Jeżeli już zaś kontynuuje linię narracji i rozumowania Wincentego, to ideę samorodności przekształca tak, aby z rodzimego protoplasty Wandala uczynić protoplastę innych, młodszych od polskiego narodów.

Własną koncepcję genealogii Polaków zawiera mowa Jana Ostroroga wobec papieża Pawła II. Z Kadłubkiem ma ona to wspólne, że Ostroróg wyraźnie synchronizuje początki dziejów własnego narodu z dziejami starożytnego Rzymu. Ostroróg ma jednak na to synchronizowanie pomysł zupełnie inny niż Kadłubkowy, bo oparty właśnie na genealogii. Oto starożytnymi protoplastami Polaków byli Ostrogoci, oni zaś i również ich potomkowie, inaczej niż inne starożytne ludy europejskie, nigdy Rzymowi nie ulegli i nigdy przezeń nie zostali podbici. Tak rozumiane *antiquitates Polonicae* i zarazem nie *Graeco-Romanae* ani *biblicae*, lecz *barbarae* to dość jaskrawy obraz narodowej megalomanii, która przewyższa o wiele dyskretniejszą antykizację Kadłubka i na którą szyderstwem zareagowało środowisko włoskie, co ilustrują trzy następujące tu po mowie Ostroroga anonimowo przekazane utwory; dwa pierwsze z nich, czyli właśnie ta szydercza reakcja, są autorstwa zapewne jakiegoś Włocha, trzeci, reakcja na tę reakcję, jest najpewniej repliką na tamte dwa utwory napisaną przez samego Ostroroga.

Nie na Ostrorogową megalomanię, lecz na Kadłubkowe fantazje jest repliką następujący po tekście Ostroroga wyimek z *Vita Gregorii Sanocei* osiadłego w Polsce włoskiego humanisty Filippa Buonaccorsiego Kallimacha, próba swoistej humanistycznej krytyki historycznej, odwołującej się w tej kwestii do lepiej poinformowanego i zarazem autorytatywnego historyka starożytnego.

Zamykające dział poświęcony genealogii Polaków wprowadzenie Michała Falkenera z Wrocławia do własnego wykładu hymnów kościelnych jest tekstem genealogicznym w innym znaczeniu niż poprzednie: zajmuje się nie etnogenezą Polaków ni innych ówczesnych narodów, lecz genezą fenomenów kultury, a te należą do kategorii *antiquitates*, do ich genealogii. Genealogiczny jest tekst Falkenera tylko w tym sensie, że niesie w sobie tezę o biblijnym i hebrajskim, nie zaś klasycznym i greckim początku poezji. To w takim sensie Michał Falkener konstruuje Polakom, a przy okazji również ościennym ludom Europy, genealogię biblijną. Genealogia biblijna poezji czyni wstęp Michała Falkenera paralelnym do biblijnej etnogenezy Polaków z prologu komentarza Jana z Dąbrówki do *Kroniki* Kadłubka, a stwierdzenie pierwszeństwa hebrajskiej poezji w Biblii przed poezją grecką to odległa paralela również do

biblijnych i klasycznych pospołu egzemplów z kazań Stanisławowych, które genealogii w ogóle nie konstruują.

Zarazem mimo subtelnych różnic tematycznych i genealogicznych między poszczególnymi tekstami tego działu wszystkie one mieszczą się w kategorii *antiquitates*. Są to bądź zsynchronizowane *antiquitates Greco-Romanae* i *Polonicae*, jak u Kadłubka, bądź umieszczone obok greckorzymskich *antiquitates barbarae*, których protoplaści Polaków Ostrogoci stanowią część składową dziejów rzymskich, jak u Ostroroga, bądź *antiquitates biblicae*, spośród których średniowieczny autor wyróżnia te, które są pradziejami Polski, jak u Jana z Dąbrowki, bądź wreszcie *antiquitates* zupełnie z dziejami Polaków niezwiązane, lecz stawiane współczesnym średniowiecznemu autorowi polskiemu Polakom jako cenne moralne *exempla*, jak u Stanisława ze Skarbimierza, bądź wreszcie najdawniejsze — biblijne, nie klasyczne — początki poezji, jak u Michała Falkenera. Na tyle sposobów dziedzictwo antyczne jest obecne w budujących ten dział tekstach.

## 1. Jak pradawny władca Polaków za istotę sprawiedliwości uznał jej pomocniczość dla najslabszych, tak i późniejsi sprawiedliwość łączyli z miłosierdziem

### Wincentego Kadłubka *Kronika polska*

Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223)

Urodzony około połowy XII wieku, zmarły w roku 1223, Wincenty syn Kadłuba — używany dziś powszechnie przydomek Kadłubek traktować trzeba najpewniej jako rodzaj *patronymicum* — należy do najwcześniejszej generacji Polaków, którzy zdobyli wykształcenie i zaznaczyli swoją czynną obecność w łacińskiej kulturze średniowiecznej jako jej nie tylko użytkownicy, ale i współtwórcy. Dotyczące go świadectwa pisemne są dość liczne, ale niełatwo odtworzyć z nich ani dzieje jego życia, ani zwłaszcza źródła i przebieg jego wykształcenia. Najważniejszym i najpewniejszym ze świadectw w tej drugiej dziedzinie pozostaje jego *Kronika polska* (*Cronica Polonorum*).

Wiarygodnie w źródłach zewnętrznych poświadczony epizody z jego życia to objęcie biskupstwa krakowskiego w roku 1208, ustąpienie z tej funkcji w 1217 i śmierć w 1223 w Jędrzejowie niedaleko Krakowa, zwanym w dokumentach zgodnie z nazewniczym zwyczajem cysterskim Morimundo, co jest jedynym sygnałem, że mógł być krótko mnichem w tamtejszym klasztorze cysterskim.

Samo zaś dzieło kronikarskie, w którym zapisał swoje imię jako imię autora zapewniającego o prawdziwości swej relacji (IV, 17, 13), ukazuje go jako intelektualistę zanurzonego głęboko w łacińskiej kulturze umysłowej i literackiej romańskiego XII wieku, nie daje jednak wystarczająco pewnych podstaw do rozstrzygnięcia, czy większą rolę w formacji Wincentego odegrała zdominowana przez prawo rzymskie i kościelne kultura dwunastowiecznej Italii, czy mocniej filozoficznie i teologicznie nacechowana kultura dwunastowiecznej Francji. Za pierwszą przemawia — wyraźnie widoczna w cytatach i kryptocytatach z prawa kościelnego i rzymskiego — obfitość erudycji prawniczej, za drugą bogate elementy wystroju zarówno literackiego, jak i myślicielskiego. Te drugie w większym bodaj stopniu nasycone są refleksją chrześcijańską i teologiczną niż filozoficzną, wśród pierwszych natomiast wiele cech szczegółowych i dających się wyśledzić zapożyczeń wskazuje bardziej na Francję niż na Italię. Wywiedzeniu formacji umysłowej Kadłubka z jednego lub drugiego środowiska stoi na przeszkodzie i to również, że ani w ośrodkach dydaktycznych i naukowych dwunastowiecznej Francji nie brakło mocnych elementów kultury prawnej, ani w ośrodkach Italii — elementów myślicielskiej i naukowej kultury filozoficznej i teologicznej. Gdziekolwiek jednak uformowała się umysłowość Wincentego i jakiegokolwiek są źródła jego erudycji, jest to umysłowość i erudycja charakterystyczna dla dwunastowiecznego humanisty, jedna i druga zaś jest w dużej mierze od zróżnicowań środowiskowych niezależna, bo oparta na piśmiennictwie starożytnym.

Z tego piśmiennictwa mistrz Wincenty Kadłubek korzysta w sposób świadczący o znacznej swobodzie twórczej: pod wpływem własnej bogatej inwencji przekształca znalezione u pisarzy starożytnych idee i wątki, tworzy własne wizerunki antycznych postaci. Niewątpliwa imitacja starożytnych splata się w *Kronice* ze swoistą z nimi emulacją, skłaniającą do wielkiej swobody w traktowaniu zapożyczeń. Zapożyczenia są przy tym nieraz głęboko ukryte: mają postać kryptocytatów, podobieństw, aluzji. Wincenty wyjątkowo tylko powołuje się *explicite* na swoje źródła starożytne, najczęściej pozostawia je trudnemu odgadywaniu przez czytelników. Dzięki obu tym czynnikom — swobodzie przekształcania zapożyczeń i ich ukrywaniu — reprezentuje on humanistyczną kulturę pisarską: dzięki drugiemu z tych czynników podobną do kultury pisarskiej humanizmu XIV–XVI wieku, dzięki pierwszemu znacznie się od niej różniącą, a dzięki obu na równi różniącą się od uczonego pisarstwa scholastycznego wieku XIII i późniejszych, skwapliwie cytującego swoje źródła, nawet jeśli korzysta z nich tylko przez pośredników.

Jest Wincenty — co oczywiste — głęboko zanurzony przede wszystkim w dostępnym za jego czasów w Europie zachodniej starożytnym pisarskim dziedzictwie łacińskim. Ponieważ jednak średniowiecze odziedziczyło je jako zintegrowaną naśladowczo i przetwórczo syntezę kultury grecko-rzymskiej, również *Kronika polska* Wincentego pełna jest realiów i wątków nie tylko rzymskich, ale i greckich. Świadomi tego stanu rzeczy jej badacze zadawali

sobie od dawna pytanie o źródła również tych realiów i wątków greckich. Dawniejsze próby odpowiedzi na nieco zbyt abstrakcyjne pytanie, czy Wincenty znał grekę i dzięki temu korzystał z (nielicznych przecie wtedy na Zachodzie i przeto trudno dostępnych) tekstów greckich, ustąpiły ostatnio miejsca bardziej empirycznie skonkretyzowanym poszukiwaniom źródeł owych realiów i wątków greckich *Kroniki polskiej* w dostępnych Wincentemu ponad wszelką wątpliwość źródłach łacińskich. Owocem tego było z jednej strony odkrycie platońskiej inspiracji nader ważnych treści z zakresu myśli politycznej i niewątpliwych śladów Kadłubkowej znajomości pewnych treści pism logicznych Arystotelesa, z drugiej strony — stwierdzenie szczególnych jego predylekcji do starożytności greckich, tego, że im właśnie w swojej narracji i w swoim moralistycznym dyskursie nadawał rangę szczególnie wysoką.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska — Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*, edidit, praefatione notisque instruxit M. Plezia, *Monumenta Poloniae Historica*, nova series, t. 11, PAU, Kraków 1994; Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przełożyła i opracowała B. Kürbis, Biblioteka Narodowa, seria I, nr 277, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.

Opracowania: R. Grodecki, *W siedmsetlecie pierwszego dziejopisarza — Polaka*, „Przegląd Współczesny”, 2 (1923), nr 9/11, s. 223–233; S. Witkowski, *Podstęp Leszka z kolcami u Kadłubka i jego źródło*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 2, Lwów 1925, s. 667–690; O. Balzer, *Linguae Graecae quam notitiam Vincentius Kadlubkonis prodat*, „Eos”, 32 (1929), s. 745–762; tenże, *Studium o Kadłubku*, t. 1–2, Lwów 1934 i 1935 (= *Pisma pośmiertne Oswalda Balzera*, t. 1–2); M. Plezia, *Kadłubek, dzieje imienia*, „Onomastica”, 3 (1957), s. 393–417 (przedruk w: M. Plezia, *Od Arystotelesa do Złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 314–346); tenże, *Dialog w Kronice Kadłubka*, „Pamiętnik Literacki”, 51 (1960), z. 3, s. 275–286; tenże, *Kronika Kadłubka na tle renesansu XII wieku*, „Znak”, 14 (1962), z. 7–8, s. 3–22; tenże, *Die Polenchronik des Magister Vincentius als Musterbeispiel des „ornatus gravis”*, „Classica et Mediaevalia” (dissertationes IX Fr. Blatt dedicatae), 36 (1973), s. 448–460 (toż po polsku: „Studia Źródłoznawcze”, 20 (1976), s. 192–210); B. Kürbis, *Czy mistrz Wincenty Kadłubek był historykiem?*, „Zeszyty naukowe UAM”, 63, „Historia”, (1967), s. 163–177; E. Skibiński, *Dialog w „Kronice” mistrza Wincentego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae”, 7 (1988), s. 129–141; J. B. Korolec, *Ideal władcy w Kronice mistrza Wincentego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, pod red. T. Michałowskiej, Wrocław 1989, s. 57–67 (przedruk w: J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, wybór i opracowanie M. Olszewski, Warszawa 2006, s. 145–165); M. Plezia, *Najstarsze echo lektury Arystotelesa w piśmiennictwie polskim*, „Meander”, 47 (1992), z. 5–6, s. 329–331; B. Kürbis, *Historia wpisana w teraźniejszość. O Kronice Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, w: *Studia nad świadomością historyczną Polaków*, pod red. J. Topolskiego, Poznań 1994, s. 31–65; też, *Motywy makrobiańskie w „Kronice” Mistrza Wincentego a szkoła w Chartres*, w: *też, Na progach historii. Prace wybrane*, Poznań 1994, s. 109–126; M. Cetwiński, *Aleksander Macedoński i Śląsk w „Kronice” Wincentego Kadłubka*, w: *Tradycje kultury antycznej na Śląsku*, pod red. J. Rostropowicz, Opole 1997, s. 195–203; J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998; G. Myśliwski, *Archetyp i historia. Uwagi o „Polskich dziejach bajecznych mistrza Wincentego Kadłubka” Jacka Banaszkiwicza*, „Przegląd Historyczny”, 90 (1999), z. 4, s. 541–551; M. Cetwiński, *Kadłubek i Pitagoras. Recepcja*



filozofii Zachodu w polskich kronikach średniowiecznych, w: *Tradycje duchowe Europy Środkowej i Wschodniej. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Instytut Filozofii WSP w Słupsku. Ustka 14–15 maja 1989 r.*, red. nauk. S. Chazbijewicz i in., Słupsk 1999, s. 119–128; K. Chmielewska, *Wincenty Kadłubek a dziedzictwo antycznej teorii literatury*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie”, „Zeszyty Historyczne”, 6 (2000), s. 79–101; J. Domański, *Kadłubkowy paradoks o sprawiedliwości i miłosierdziu. Kilka uwag wokół domniemanego źródła*, „Studia Mediewistyczne”, 34–35 (2000), s. 71–86; J. Mańkowski, *Krak uczeń Sokratesa (glosa do Kadłubka Chronica Polonorum I 5, 3)*, w: *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej i P. Stępnia, Warszawa 2000, s. 147–150; P. Bering, *Kronika średniowieczna — pomiędzy nauką a rozrywką*, w: *Łacińska proza naukowa*, pod red. nauk. A. W. Mikołajczaka, Gniezno 2001, s. 179–189; M. Plezia, „Scripta minora”. *Łacina średniowieczna i Wincenty Kadłubek*, wyd. K. Weysenhoff-Brożkova, D. Turkowska, Kraków 2001; K. Chmielewska, *Rola wątków i motywów antycznych w „Kronice polskiej” Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Częstochowa 2003; K. Pawłowski, *Retoryka starożytna w „Kronice” Wincentego Kadłubka. Sztuka narracji*, Kraków 2003; J. Wojtczak-Szyszkowski, *Antyczne wzory postawy moralnej i obywatelskiej w „Cronica Polonorum” Mistrza Wincentego Kadłubka*, w: *Dziedzictwo antyczne a polska tradycja kulturowa. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Kultury i Środków Przekazu w dniu 8 czerwca 2004 r.*, oprac. M. Regulski, Warszawa 2004, s. 23–31; W. Wojtowicz, *Niektóre aspekty retoryczne prologu „Kroniki” Mistrza Wincentego*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, pod redakcją J. Sztachelskiej, J. Maciejewskiego, E. Dąbrowskiej, Białystok 2004, s. 41–51; J. Domański, *Prolog ‘Kroniki polskiej’ Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Próba enarracji*, „Przegląd Tomistyczny”, 12 (2006), s. 9–57; Z. Kałuża, *Sapientis verbum. Alcune reminiscenze filosofico-letterarie nella ‘Chronica Polonorum’ di Vincenzo Kadłubek*, „Archivio Storico Italiano”, 164 (2006), nr 607, s. 3–35; tenże, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana (Kronika I 1–2, I 9, II 1–2)*, „Przegląd Tomistyczny”, 12 (2006), s. 61–118; E. Skibiński, *Początki Polski w Kronice polskiej i w Kronice Dzierzwy*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, pod red. D. A. Sikorskiego, A. M. Wyrwy, Poznań–Warszawa 2006, s. 195–203; J. Domański, *‘Theatrales sollempnitates’. Uwagi o elementach dramatyczności i teatralności ‘Kroniki polskiej’ Wincentego Kadłubka*, w: *Rzeczy minionych pamięć. Studia ofiarowane profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. A. Borowskiego i J. Niedźwiedzia, Kraków 2007, s. 133–144; Z. Kałuża, *Greckie interludia w trzeciej księdze Kroniki Kadłubka*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, pod red. P. Gutowskiego, P. Guta, Lublin 2007, s. 89–132; T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („ornatus difficilis”)*, Warszawa 2008, s. 109–135; L. P. Słupecki, *Wizje mitycznych początków Polski. Początki pogańskie czy chrześcijańskie?*, w: *Historia — Mentalność — Tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku*, pod red. J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaskilniaka, wstępem opatrzył J. Maternicki, Rzeszów 2008, s. 90–98; W. Wojtowicz, *Memoria und Mnemotechnik in der Chronica Polonorum vom Bischof Vincentius (c. 1150–1223)*, w: *Culture of Memory in East Central Europe in the Late Middle Ages and the Early Modern Period*, Poznań 2008, s. 129–137; *Onus Athlanteum. Studia nad kroniką biskupa Wincentego*, pod red. A. Dąbrówki i W. Wojtowicza (*Studia Staropolskie*, t. 25), Warszawa 2009; W. Wojtowicz, *Ateny i pamięć. Kilka uwag o założeniach ideowych Kroniki Mistrza Wincentego*, w: *Narracja. Historia. Fikcja. Dawne kultury w historiografii i literaturze*, pod red. Ł. Grützmachera, Warszawa 2009, s. 87–99.

## Vincentii Cadlubconis *Cronica Polonorum*

Podstawa: *Magistri Vincentii dicti Kadhubek Chronica Polonorum*, edidit, praefatione notisque instruxit M. Plezia, *Monumenta Poloniae Historica*, nova series, t. 11, PAU, Kraków 1994, p. 6–23, z nielicznymi drobnymi zmianami.

### 1.1. O sposobie opowiadania dziejów i o najdawniejszych dziejach Polaków

Incipit Cronica Polonorum

<Liber I>

{1, 1} Fuit, fuit quondam in hac re publica virtus! quam, velut quaedam caeli luminaria, non scripturae quidem membranulis, sed clarissimis gestorum radiis patres conscripti illustravere. Non enim plebei aborigines, non vendicariae illi principatae sunt potestates, sed principes succedanei. Quorum serenitas licet  
5 nube ignorantiae obducta videatur, mira tamen rutilantia rutilat, quae tot saeculorum tempestatibus exstingui non potuit. {2} Memini siquidem colloctionis mutuae virorum illustrium, quorum tanto felicior est recordatio, quanto celebrior viget auctoritas. Disputabant namque Iohannes et Matthaëus, ambo grandaevi, ambo sententiis graves, de huius reipublicae origine, progressu  
10 et consummatione, cum IOHANNES:

{3} Quaeso, inquit, mi Matthaëe, sub quonam conceptam aestimabimus nostrarum constitutionum infantiam? Nos enim hodierni sumus nec ulla hesternitatis est in nobis cana scientia.

{2, 1} MATTHAEUS: Scis, quia in antiquis est sapientia et in multo  
15 tempore prudentia; me vero in hac parte infantulum fateor, ut etiam utrum huius instantis simplex aliqua praecesserit portiuncula, prorsus non noverim. Quod tamen perveridica maiorum narratione condidici, non silebo.

{2} Narrabat itaque grandis natu quidam infinitissimae numerositatis manum quondam hic viguisse, apud quos tanti regni immensitas vix unius  
20 meruit iugeris aestimatione censi. Adeo illos non dominandi ambitus, non habendi urgebat libido, sed adultae robor animositatis exercebat, ut praeter magnanimitatem nihil magnum aestimarent, ut suarum accessiones virtutum nullis usquam terminis limitarent. Nec enim essent virtutes, si ullis dignarentur limitum ergastulis includi. {3} Hi etiam transfinitimorum fines suae titulis  
25 victoriae asculperunt; non solum enim cismaritimas undique nationes, sed etiam Danomarchicas insulas suae coniecerant dicioni. Quarum non invalidas legiones prius navalibus fudere proeliis, deinde intimis insularum praecordiis infusi omnium sibi clientelam subiciunt, rege quoque ipsorum Canuto in vincula

coniecto. {4} Quibus duorum data est optio: vel vectigales perpetuo  
 30 recognoscant pensiones, vel cum mulieribus indifferentes habitu comas  
 muliebriter enutrient, argumentum scilicet imbecillitatis femineae. Illi dum  
 altercantur de altero, utrumque suscipere coguntur.

{5} IOHANNES: Minor tamen est obsequelae recognitio quam  
 ignominiae cauterium, prudentius enim famae consulitur, quam parcutur divitiis;  
 35 divitiae siquidem infamia possessae nomen divitiarum demerentur. Huius vero  
 Canuti nepos avitam ulcisci volens iniuriam in suos transtulit ultionem, quam ab  
 hoste extorquere non potuit. {6} Quia enim Daci cum Polonis deinde cum  
 Bastariis male pugnaverant, ad ultionem segnitiei capturi somnum capita loco  
 pedum ponere iussu regis coacti sunt et ministeria uxoribus, quae viris antea  
 40 fieri solebant, facere, donec ignominiam bello acceptam delerent.

{3, 1} MATTHAEUS: Fama etiam est Gallos paene totius orbis tunc  
 regna occupasse, quorum multa millia multis haec manus stravere conflictibus,  
 reliquos diu afflictos ad sodalities foedus compulere, ut si quid eis aut sorte aut  
 virtute apud externos accessisset, aequa utrisque obtingeret partitio. Gallis igitur  
 45 cessit universa Grecia, istorum vero hinc usque Parthiam, istinc usque  
 Bulgariam, illinc usque Carinthiam crevit accessio. Ubi post multos cum  
 Romanis conflictus, post multa bellorum discrimina, urbes occupant, praefectos  
 constituunt, quendam nomine Graccum principem creant. {2} Sed tandem illius  
 gentis luxu segniter dissoluti, mulierum paulatim emolliti lascivia, primores  
 50 quidem veneno exstinguuntur, ceteri iugo indigenarum substernuntur, sicque  
 omnium armis invicti, paucorum segnitie vincuntur.

{4, 1} IOHANNES: Nihil hic fictum, nihil simulatum, sed quidquid  
 asseris, verum asseri ex antiqua praesumitur historia. Galli enim, ut ait Trogus,  
 cum eos patria non caperet, trecenta millia ad sedes novas quaerendas velut ver  
 55 sacrum miserunt. Ex eis portio in Italia consedit, quae Romam captam incendit,  
 alia per strages barbarorum penetrans in Pannonia consedit. Ibi victis Pannoniis  
 cum finitimis multa bella gesserunt. {2} Verisimile igitur ac certo certius est  
 cum hac eos gente concertasse. Non enim sine collisione conquiescunt e  
 continuo fluctus oppositi, nec diu vicinari sustinent leo cum tigride. Quippe

60 non bene torrentes ripa volvuntur eadem,  
 quos rapit opposito turbine vis eadem.

{5,1} MATTHAEUS: Extunc nonnulli domitivam ligurire coeperunt  
 portiunculam. Unde ex Carinthia rediens Graccus, ut erat sententioso sermonum  
 beatus agmine, omnes in contionem vocat, omnium in se ora convertit, omnium  
 65 venatur favorem, omnium conciliat obsequia. {2} Ait ridiculum esse pecus  
 mutilum, hominem acephalum. Idem esse corpus exanime, sine luce lampadem,  
 mundum sine sole, quod sine rege imperium. Anima siquidem animositatis  
 industriam, lux rerum circumspectionem, sol denique radios munificentiarum  
 beneficos ad omnes docet expandi. Quibus velut quibusdam gemmis regii  
 70 diadema capitis quam decentissime decusatur, ut in fronte magnanimitas, in

occipite circumspectio, in lateribus altrinsecus largae strenuitatis carbunculus praefulgeat. Se non regem, sed regni socium pollicetur, si se deligant,  
non sibi, sed toti natum se credere mundo.

{3} Proinde rex ab omnibus consalutatur, iura instituit, leges promulgat.

75 Sic ergo nostri iuris civilis nata est conceptio seu concepta nativitas. Nam ante hunc servituti ancillari libertas et aequitas pedissequari iussa est iniuriae, eratque iustitia, quae plurimum prodesset ei, qui plurimum posset. Licet autem iustitiae rigor non tunc statim coeperit imperare, extunc tamen violentiae desiit subesse potestati, et dicta est iustitita, quae plurimum prodest ei, qui minimum potest.

80 {4} Igitur Polonia, florentissimis per Graccum aucta successibus, statuit eius prolem regni successione dignissimam, nisi alterum filiorum eius fratricidii foedasset piaculum. Erat enim in cuiusdam speculi anfractibus monstrum atrocitatis immanissimae, quod quidam holophagum dici putant. Huius voracitati singulis heptadibus secundum dierum supputationem certus armentorum  
85 numerus debebatur; quae nisi accolae quasi quasdam victimas obtulissent, humanis totidem capitibus a monstro plecterentur.

{5} Quam Graccus non ferens perniciem, ut erat clementior filius erga patriam quam pater erga filios, clam filiis accitis digerit propositum, pandit consilium. Inimica, inquit, sunt ignavia virtuti, canitiei deliramentum, iuventuti  
90 segnities. Non enim est virtus quae ignava est, non canities quae delira, non iuventus quae segnis. Immo fingenda est, etiam ubi nulla est exercendae animositatis occasio. {6} Porro sponte se ingerentem gloriam quis umquam declinaverit nisi prorsus inglorius? at vero defensa et conservata civium salus aeternales transcendit triumphos. Nec enim propriae indulgendum est saluti,  
95 quotiens de communi agitur discrimine. Vos itaque, vos, o mea praecordia, quorum utrumque nostris educavimus virtutibus, vos in monstri necem armari convenit, vos in eius congressum praeponi addecet non exponi, utpote nostrae vitae dimidium, quibus huius regni debetur successio.

{7} Ad haec illi: Immo priviginali, pater, odio videremur toxicati, si  
100 tantae nobis munus gloriae invidisses; penes te sit iubendi auctoritas, in nobis est obsequendi necessitas. Saepe igitur apertam virorum audaciam, saepius nudos nequiquam experti virium conatus, industriae tandem niti coguntur suffragio. Coria enim armentorum accenso plena sulphure loco solito pro armentis collocantur; quae dum avidissime glutit holophagus, exhalantibus intro flammis  
105 suffocatur. {8} Moxque minor tam victoriae quam regni non quasi consortem sed aemulum fratrem occupat ac trucidat. Cuius funus cocodrillinis prosequitur lacrimis, a monstro mentitur occisum; a patre tamen gratulanter quasi victor excipitur. Saepe namque moeror funeris gaudio vincitur victoriae. Sic minor Graccus patrio succedit imperio, heres nefarius, sed diutius fuit fratricidio  
110 sordidus quam imperio insignis. Nam paulo post dolo deprehenso piaculi deputatur supplicio, exsilii perpetuitate damnatus.

{6, 1} IOANNES:

Nec enim lex iustior ulla est,

quam necis artifices arte perire sua.

115 [...]

{4} Sed numquidnam immortalia Gracci beneficia sic emori debuerant, ut nullum tanti patris supersit insigne?

120 {7, 1} MATTHAEUS: [...] mox fundata est urbs insignis a nomine Gracci dicta Graccovia, ut aeterna Graccus viveret memoria. Nec prius ab exequialibus cessatum est obsequiis, quam urbis consummatione clauderentur. Quam quidam a crocitate corvorum [...] Cracoviam dixerunt. {2} Tantus autem amor demortui principis senatum, proceres, vulgus omne devinxerat, ut unicam eius virgunculam, cuius nomen Vanda, patris imperio subrogarent. Quae tam elegantia formae quam omnimoda gratiarum venustate omnibus adeo  
125 praestabat, ut non largam sed prodigam in eius dotibus naturam aestimares. Nam et prudentum consultissimi eius astupebant consiliis et hostium atrocissimi ad eius mansuescebant aspectum. {3} Unde quidam Lemannorum tyrannus, dum proposito huius gentis populandae grassaretur, dum quasi vacans rapere molitur imperium, inaudita quadam virtute prius vincitur quam armis. Omnis enim  
130 exercitus eius mox ut reginam ex adverso vidit, velut quodam solis radio repente percellitur. Omnes velut quodam iussu numinis animos hostiles exuti a proelio divertunt, asserunt sacrilegium a se declinari, non proelium, non hominem se vereri, sed transhumanam in homine revereri maiestatem. {4} Quorum rex, incertum est amoris an indignationis an utriusque saucius languore, ait:

135 'Vanda mari, Vanda terrae, aeri Vanda imperet,  
diis immortalibus Vanda pro suis<que> victimet!

Et ego pro vobis omnibus, proceres, sollemnem inferis hostiam devoveo, ut tam vestra quam vestrarum successionum perpetuitas sub femineo consenescat imperio'. Dixit et exerto incumbens mucroni exspirat

140 vitaque cum gemitu fugit indignata sub auras.

{5} Ab hac Wandalum flumen dicitur nomen sortitum, quod eius regni centrum extiterit, hinc omnes sunt Vandali dicti, qui eius subfuere imperiis. Quae quia omnium spreverat connubia, immo, quia connubio praetulerat caelibatum, sine successore decessit diuque post ipsam sine rege claudicavit  
145 imperium.

{8, 1} IOHANNES: Assyriorum regina Semiramis, immaturo filio regnum credere non audens, se filium simulat sexumque mentita regno viri Aethiopiam adicit, Indis bellum infert, quo praeter illam et Alexandrum Magnum nemo umquam intravit. {2} Multae quoque aliae non modo feminas  
150 sed etiam viros virtutibus antecessere. Ideoque non tam in femina virilem admiror industriam quam in viris spectatae fidei constantiam. Licet namque bonis videatur moribus dissonum feminam principibus imperare, pietati tamen accedentius visum est et paternis prolem iuvari meritis et mortuorum apud posteros non mori beneficia. {3} Cuius virtutis species etiam Siculis exhibita est  
155 tyrannis; Anaxilaus enim rex Siciliae decedens parvulorum tutelam probatissimae fidei servo Mycalo committit. Tantisque regis amor apud omnes

fuit, ut parere servo quam deserere regis filios mallent suaeque obliti dignitatis regni per servum administrari dignitatem principes paterentur. [...]

{9, 1} MATTHAEUS: Huius quoque rei publicae administratio humilibus  
 160 et incertis nonnumquam cessit personis, nulla prorsus vel vulgi vel procerum  
 sugillante invidia, utpote quorum gloriosis etiam hodie gloriari delectet  
 insignibus. {2} Nam cum famosus ille Alexander, cuius nuper meministi,  
 vectigales ab eis exigere pensiones temptaret, aiunt legatis: ‘Legati tantum estis,  
 an alias regii census quaestores?’. Qui respondet: ‘Et legati sumus et  
 165 quaestores’. Ad haec illi: ‘Prius ergo’, inquit, ‘intemerata est legatis  
 adhibenda religio, ut magnifice susceptos magnificis veneremur donariis.  
 Quaestoribus quaestus deinde exsolvatur censualis, debetur enim caesari quod  
 caesaris est, ne laesae criminemur maiestatis’. {3} Legatorum itaque praecipui  
 170 prius vivi exossantur, deinde cutes eorum corporibus exutae partim auro partim  
 alga farcinantur vilissima, humanaque pelle sed inhumane vestitum metallum  
 cum hac remittitur epistola:

{4} ‘Regi regum Alexandro imperatrix Polonia. Male aliis imperat, qui  
 sibimet imperare non didicit. Neque enim gloria dignus est triumphali, de quo  
 pompa cupiditatum triumphat. Tuae siquidem sitis nullum est refrigerium,  
 175 nullum temperamentum. Immo quia nusquam est tuae cupiditatis modus, ubique  
 tua mendicat paupertatis tenuitas. Licet tamen insatiabilem tuae voracitatis  
 abyssum mundus satiare non possit, tuorum saltem utcumque refocillavimus  
 esuriem. Nec te lateat locum apud nos non esse loculis, ideo <in> praesentiarum  
 exeniola fidelissimis tuorum capsidibus sunt commissa. Polonos autem animi  
 180 virtute, corporis duritia, non opibus censi; non esse igitur ipsis, unde tanti  
 regis, ne tantae dicatur beluae, rabidissima expleri possit ingluvies; abundare  
 tamen eos strenuae iuventutis thesauris non dubites, quibus tua non sopiri  
 quidem sed tecum prorsus extingui possit aviditas’.

{5} ‘Ocius’, inquit Alexander, ‘ocius ad nos usque pertrahantur tanti  
 185 commentores flagitii, exquisitissimis ocius plectantur suppliciis. Immo stirpitis  
 eos eradicari convenit, stirpitis, ne aliis ausum pariat temeritatis impunitas’.  
 Quotquot igitur ad propulsandas proficiscuntur iniurias, proelio commisso aut  
 cadunt aut occidunt. Inter quos regum quidam vinculis mancipatur. His auditis  
 Alexander: {6} ‘Multum’, inquit, ‘sibi adicit virtus lacessita. Nunc tandem  
 190 dignum est, ut meae indignationis virga visitentur’. Perinifnitis itaque hostium  
 copiis undequaque versum Poloniam irrumpentibus ipse praeambula  
 Pannoniorum obsequela per posticum ingreditur Moraviae, alias exercitum  
 expandit, victoriosisque <adhuc> Cracoviae ac Silencii subactis provinciis  
 195 perpetui operis moenia solo prosternit, redigit in favillam, sulco discissas urbes  
 iubet sale conspergi.

{7} Hinc dum ulteriores aggreditur provincias, omnium armis invictus,  
 simplicis astu homunculi conficitur. Omnibus enim de salute desperantibus,  
 quidam aurificii arte praeditus galearum et clipeorum formas ex quovis ligno seu  
 subere praecipit effingi, quarum quasdam lithargyro, felle alias superlinit.

200 Lithargyrea enim argentea, felle vero tincta videntur aurea, easque in opposito  
solis, quo magis resplendeant, in celso montis erigit cacumine. {8} Quibus  
argyraspidae, invictus Alexandri exercitus, visis acies ordinatissimas eminere  
suspiciantur. Itaque praecipites a castris evolant, passim discurrent, hostes  
205 umbras ille ingenii artifex dudum flammis iniecerat, ne ullum doli deprehendi  
posset vestigium. Iusseratque non parvam robustorum manum in insidiis  
delitescere. Proinde prima discurrentium portio incaute in insidias incidit,  
occupatur, prosternitur. {9} Occisorumque armis victores indusiantur, se  
argyraspidarum socios simulant et quotquot ex argyraspidis eis iunguntur, in ore  
210 gladii absorbentur; ne unus quidem ex eis remansit. Cuius fiducia successus sub  
argyraspidarum simulatione Alexandri castra ingrediuntur insignia praeferentes  
victoriae.

{10} Credunt Alexandritae suos de hostibus triumphasse, eminus  
praesalutant venientes, aggratulantur, affavent quasi sociorum triumpho. Igitur  
215 inermes a Polonis obruuntur et improvidi, inter proelium argyraspidica Lechitae  
signa proclamant, nuntiatur regi non hostium impetus sed inter suos seditionis  
tumultus. {11} Quem cum increbrescere videret, non sedari, hostiles turmas  
coadunat, suis se credens argyraspidis ferre subsidium. Sed in seditionem versi  
plures mutuis quam hostilibus concidere vulneribus. Vix tandem dolo  
220 deprehenso cum perpaucis Alexander evasit inglorius. Sic cessavit exactor,  
quievit tributum.

{10, 1} IOHANNES: Rem miram, sed fidei plenam! Est enim liber  
epistolarum Alexandri ducentas paene continens epistolas, in quarum una scribit  
Aristotili in hunc modum: ‘Ne de nostro statu te semper sollicitum dubia  
225 suspendat haesitatio, noveris nos apud Lechitas peramplissime prosperari. Est  
autem urbs famosa Lechitarum, septemtrionali Pannoniae lateri coniunctissima,  
quam Caraucas dicunt, plus viris quam opibus, plus arte quam situ munitissima;  
de hac et contiguus pro voto triumphavimus’. {2} In ea vero quam scripsit  
Aristoteles sic habetur: ‘Fama est de Caraucis Lechitarum te cum tuis  
230 triumphasse; sed huiusmodi gloria triumphis tuis utinam titulis numquam  
accessisset. Ex quo enim tributum ignominiae tuorum infusum est intestinis, ex  
quo Lechiticis expertus es argyraspidas, tui rutilantia solis apud multos  
deferbuit; immo tui visum est imperii nutasse diadema’.

{3} Quod, ut vere verum fatear, de quibusnam hoc diceret, nisi tuae  
235 narrationis beneficio, usque hodie non intellexeram. [...]

{11, 1} MATTHAEUS: Ideo ille tam saluberrimae magister artis patriae  
quam salvaverat princeps constituitur. Nec multo post virtutum coadiutus meritis  
regiae dignitatis celsitudine insignitur dictusque Lestco, id est astutus, quia astu  
plures hostium confecerit quam viribus.

240 {12, 1} IOHANNES: Nemo fontium scaturigines in imo stupet, nemo  
cedros in convallibus admiratur. Sed nec ego admiratione dignam duco in humili  
virtutem. Omnium enim est nutrix virtutum humilitas, sed eas in humilibus

saepius reprimi solere <video> quam repraemiari. Quippe: quid virtus humilis?  
Sol apud antipodes; rutilare tamen non desinit apud eos, quos animi generositas  
245 lippire non sustinet. [...]

{13, 1} MATTHAEUS: Fuit et alius post hunc eiusdem nominis  
princeps, sed alio pacto Lestco nuncupatus. [...]

{17, 1} MATTHAEUS: Huius item filius non tam patris imperio quam  
paternis multa adiecit virtutibus. Qui Iulium Caesarem tribus fudit proeliis, qui  
250 Crassum apud Parthos cum omnibus delevit copiis, cuius ori aurum infundens,  
'Aurum', inquit, 'sitisti, aurum bibe'. Nam et Gethis et Parthis ac transparthanis  
regionibus imperavit. {2} Huic tandem Iulius iure affinitatis gaudet foederari,  
sororem nomine Iuliam eius matrimonio sociat eique iure dotis a fratre Bavaria,  
donatione vero propter nuptias a viro Surbiensis contradita est provincia. Haec  
255 geminas fundavit urbes, quarum unam a nomine fratris Iulius, quae nunc Lubus,  
aliam a proprio vocabulo Iulin iussit appellari, quae nunc Lublin nuncupatur.  
{3} Quia enim Iulius hoc ex facto senatus in se conflaverat invidiam, qui quasi  
hostis, non quasi civis Romani propagationem artaret imperii, hostium illectus  
amplexibus et quos magis decuisset servire, docuisset imperare, ea, quae nomine  
260 dotis contulerat, a sorore nititur extorquere. Qua ex causa soror eius passa est  
repudium, parvulo filio, cui nomen Pompilius, apud virum relicto.

1 *Fuit ... virtus* Cic. *Cat.* 1, 3: „fuit, fuit ista quondam in hac republica virtus, ut viri fortes ...  
hostem coercerent”; „fuit ... virtus” bis citat Priscianus, *Inst.* p. 52, 12 et 109, 8. 14–15 *in  
antiquis... prudentia* praeter *Iob.* 12, 12: „in antiquis est sapientia et in multo tempore  
scientia” cf. Plat. *Tim.* 22 b in transl. Calcidii, Waszink, p. 14, 4–5: „Quia rudi nouellaque  
estis memoria semper nec est ulla penes uos cana scientia”. 36 *in suos ... ultionem* cf. Iustin.  
XVI, 1, 16. 37–40 *Daci ... delerent* cf. Iustin. XXXII, 3, 16. 52–53 *Nihil hic ... verum* cf.  
Cic. *Lael.* 29. 53–57 *Galli ... gesserunt* Iustin. 24, 4, 1–3 et 5. 73 *non ... mundo* Lucan 2,  
383. 75–79 *Nam ... potest* cf. Plat. *Rp.* 338 c; 344 c; 347 d–e; Calcidii *Comm. in Tim.* V,  
Waszink, p. 59; Guillelmi de Conchis *Accessus ad Tim.* II, Jeauneau, p. 6–7. 100–101  
*iubendi ... necessitas* cf. *Decr. Grat.* 1, 21, 3, 3. 113–114 *Nec ... sua* Ov. *Ars* I, 655–656.  
146–149 *Semiramis ... intravit* Iustin. I, 2, 4 et 9–10. 155–158 *Anaxilaus ... paterentur* ibid.  
IV, 2, 4–5. 156 Non Mycalo, sed Mycitho nomen ei reapse fuit. 167 *debetur ... est* cf. *Matth.*  
22, 21. 179–180 *animi ... censer* Iustin. IX, 2, 9. 180–181 *tanti ... expleri* ibid. IX, 2, 7. 189  
*multum ... lacessita* Sen. *Epist.* 13, 2. 190 *indignationis ... visentur* Ps. 88, 33; *Thr.* 3, 1. 202  
*argyraspidae* (recte: *argyraspides*) ... *exercitus* Iustin. XIV, 2, 6. 209–210 *in ore gladii*  
saepius in Vulg. 250 *Crassum ... copiis* Iustin. XII, 4, 7. 250–251 *cuius ... bibe* Florus III,  
11, 11.



## 1.2. Ustrój i obyczajowość dawnej Polski oparta na sprawiedliwości i zarazem miłosierdziu

---

[III, 2, 2–3, 2, Plezia, s. 88–90]

{2, 2} MATTHAEUS: [...] peste seditionis excussa hoste patriae profligato, serenissimum Boleslai sidus rutilantiores virtutum radios expandit. Peramplissimis enim Pomeranorum municipiis his adactis illis ultro sese dedentibus, Albenses resistere contendunt. Quos urbi famosissimae, quae est  
5 Pomeraniae centrum, inclusos obsidione cingit et obsessis duo scuta ostentans, unum album alterum rubeum: ‘Utrum, inquit, eligitis?’ At illi: ‘Album, quia hoc in se pacis blanditur candorem, illud terribilem cruoris minatur asperginem’. {3} Quibus ille: ‘Sane! Si ergo Albani vultis esse, Alba deditio candidetur; sin autem, novum illi nomen inscribat cruor, ut non Alba sed Cruenta nuncupetur’.  
10 Pertinaciore illi respondent contumacia: ‘Immo et Alba vocetur et Cruenta, ut albam praedicet nostrae successus victoriae, cruentam vero tuorum preconetur occisio’.

{4} Ad haec Boleslaus: ‘Papae, proceres, audent isti plagioxippi etiam probris contendere! Rideo quod talpa lyncem, quod limax tigridem, quod  
15 aquilam in conflictum provocat scarabeus. Sed armis viri, non verbis, opere, opere opus est, non querela!’ Proinde ante omnes evolat, vallum aggeris impetu transsilit praecipiti. Inauditam audi viri audaciam! Non hostium multitudo, non tantus armorum fragor, non vis telorum terret illum, non saxorum moles obterit: primus valvarum posticum perfringit, primus urbem ingreditur; tot milium  
20 cohortes has caedit, illas caesim diffugere cogit. {5} Omnes denique velut cuiusdam maiestatis terrore perculsi armis abiectis proni procidunt, non sibi sed parvulis ignosci postulant, illorum non suam necem deprecantur, aiunt sese crucibus magis quam venia dignissimos. Cumque nec aetati esse indulgendum nec sexui praecipuorum iuberet sententia, omnibus ignoscit. {6} Iustiozem enim  
25 censuit piam humanitatis indulgentiam quam districtam iustitiae ultionem. Quae res non modicum illi etiam apud hostes favorem peperit; sua etenim sponte tam Cholbergensium quam aliae Maritimorum provinciae et cuncti provinciarum praesides non cervicose ut quondam sed obnixis occurrunt cervicibus et illius sese obsequelae humillime substernunt.

30 {3, 1} IOHANNES: Nemo tamen misericors nisi iustus, nemo iustus nisi misericors. Nam iustitia sine misericordia crudelitas est, et misericordia sine iustitia fatuitas.

Mitibus est mitis capreis leo, tigribus asper.

35 Sed permira huius leonis animositas, qui leones ipsos non modo in capreas, sed in meticulosos vertit lepusculos. {2} Non secus ac Alexander qui Ambrorum et Sicambrorum LXXX milia peditum et LX milia equitum confecit, qui urbis murum primus conscendit et vacuam aestimans solus insilit, hostibus ambitur,

40 solus contra tot milia proeliatur, dictu horrible, ut solus tot legionum turmas ceciderit et fugarit. Hic ubi se obrui multitudine videt, trunco prope murum stanti se applicat. Cuius suppodio annexus, tamdiu turmas irruentes sustinuit, donec periculo cognito amici ad eum desiliunt, tandem muris deiectis omnis exercitus subvenit. Tunc sagitta sub mamma traiectus, cum sanguinis fluxu deficeret, genu flexo tamdiu proelatus est, donec vulneris auctorem occidit et quanto vincendis asperior, tanto victis fuit clementior.

1 *peste* sqq. cf. Gall. An. II, 29. 13 *isti plagioxippi* An. Rhet. Her. IV, 42. 17–18 *Non ... terret* Iustin. XII, 9, 8. 31–32 *Nam ... fatuitas* cf. Anselmi Laodicensis *Enarrationes in Matth.*, c. 5, PL 162, 1287 BC. 33 *Mitibus ... asper* Sedulii Scoti *Carmina*, XXVIII, 7–8, ed. I. Meyers, p. 51. 35–43 *Ambrorum ... occidit* Iustin. XII, 9, 3–12.

## 2. Mądrość cenniejsza od siły

### Stanisława ze Skarbimierza dwa kazania z *Sermones sapientiales*

Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1360–1431)

Ze skąpych danych o jego życiu wnosić można, że pochodził najpewniej ze Skarbimierza, dzisiejszego Skalmierza, w ziemi krakowskiej. Jak liczni inni Polacy jego pokolenia studiował w Pradze, najpierw sztuki wyzwolone, których w roku 1382 został bakalarzem, a w roku 1385 magistrem, potem prawo, uzyskując w roku 1391 bakalaureat, a w roku 1396 doktorat. Pozostawał jednak przez cały czas studiów w kontakcie z Polską, a nawet mianowany został kanonikiem przemyskim i skarbimierskim oraz rektorem kościoła Św. Piotra w Skarbimierzu. Brał czynny udział w reaktywowaniu Uniwersytetu Krakowskiego i w roku 1400 został pierwszym jego rektorem; godność tę sprawował powtórnie w roku 1413. W roku 1420 został członkiem kapituły krakowskiej. Oprócz działalności organizacyjnej na wydziale sztuk wyzwolonych w pierwszych latach istnienia odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego oraz nieprzerwanej trzydziestoletniej naukowej i dydaktycznej pracy na wydziale prawa, prowadził też działalność dyplomatyczną, w roku 1423 przewodnicząc zespołowi pełnomocników Polski w procesie z Zakonem Krzyżackim.

Jeśli pominąć niedochowany i nie całkiem pewny, o ile jednak istniejący, to jeszcze w wieku XIV na użytek królowej Jadwigi napisany, komentarz do *Dekretaliów* Grzegorza IX (*Commentum in quinque libros Decretalium ad dominam Hedvigim reginam Poloniae*) oraz późniejszy, już z okresu działalności na Uniwersytecie Krakowskim, traktat antyhusycki (*Determinatio [...] contra sectatores Wykleff et Iohannis Hus per sacrum Constantiense*

*concilium generale condemnatos*, w rękopisie Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I Q, 381), pisma Stanisława ze Skarbimierza to ponad 500 kazań i mów (*sermones*), adresowanych bądź do audytorium związanego z uniwersytetem, bądź do kleru, o różnorodnej tematyce, scalonych — zapewne przez samego autora lub na jego polecenie — w kilka odrębnych zbiorów. Jest to owoc działalności Stanisława na Uniwersytecie Krakowskim, niektóre z nich jednak mogą być przeróbkami kazań i mów opracowanych i głoszonych jeszcze podczas jego pobytu w Pradze.

Z tego dorobku pisarskiego Stanisława ze Skarbimierza — poza nielicznymi opublikowanymi wcześniej krótkimi tekstami — w latach siedemdziesiątych XX wieku wydano drukiem dwa zbiory: monotematyczny kazań na hymn liturgiczny *Sermones de „Gloria in excelsis Deo”* i wielotematyczny kazań, które, choć tematy poszczególnych są różne, noszą jednak w rękopisach swoiście ujednociający je tytuł *Sermones de sapientia Dei* lub *Sermones sapientiales*.

Wiele wskazuje na to, że ten ostatni zbiór tekstów jest najbardziej reprezentatywny dla umysłowości i twórczości pisarskiej Stanisława ze Skarbimierza. Wykształcony w prawie kanonicznym i rzymskim, miał też Stanisław pasję i kompetencje teologa-moralisty. To im przede wszystkim dał wyraz w tych 113 powstałych w latach 1409–1415 kazaniach i mowach uniwersyteckich osnutych na motywach (*verba thematis*) z *Księgi Mądrości* i innych tzw. ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu. Tematyka ich jest dość zróżnicowana: teologiczna, polityczno-kościelna, moralno-społeczna i obyczajowa; ta ostatnia, mimo mocnego skonwencjonalizowania przez topikę i reguły średniowiecznego kaznodziejstwa, stanowi cenne źródło do poznania niektórych realiów ówczesnego życia w Krakowie, zwłaszcza życia środowiska studenckiego, w tym również reliktywów rodzimej kultury i obyczajowości pogańskiej. Nie brak nawet w tych kazaniach takich elementów, które z pewną licencją anachronistyczną wolno uznać za aktualną publicystykę. Zgodnie zaś z konwencją średniowiecznego kaznodziejstwa łacińskiego, przeznaczonego dla ludzi wykształconych, kazania Stanisława (nie tylko zresztą z tego zbioru) są inkrustowane licznymi cytatami i odniesieniami ilustrującymi zarówno erudycję, jak i opcje kulturowe autora.

Zgodnie też ze standardami ówczesnej kultury intelektualnej ten wystrój erudycyjny rzadko, jak się zdaje, pochodzi z bezpośredniej znajomości źródeł, do których odsyła, częściej brany jest z dzieł wcześniejszych erudytów średniowiecznych. Badania jednak nad filiacjami w tej dziedzinie są dopiero zaczątkowe, toteż noty, jakimi opatruję tu teksty Stanisława, odsyłają do źródeł prymarnych tak, jak gdyby to z nich bezpośrednio Stanisław czerpał. Aby takie referencje zweryfikować lub sfalsyfikować, potrzebne jest kontynuowanie badań, jakim kazania Stanisława ze Skarbimierza pod kątem zawartych w nich cytatów z dzieł zarówno poetów, jak prozaików antycznych i średniowiecznych oraz aluzji do nich poddano dopiero niedawno (Zenon Kałuża). Potrzebne są one

zresztą większości pomieszczonych tutaj tekstów polskich autorów średniowiecznych. Podobnie też jak w innych obecnych tu tekstach średniowiecznych autorów polskich, owo nierozeznane jeszcze dostatecznie pośrednictwo między nimi a starożytnym piśmiennictwem klasycznym jest czynnikiem budującym tak bardzo charakterystyczne subiektywne skracanie dystansu czasowego między nimi i tym piśmiennictwem. Dla tego działu antologii zaś szczególnie ważne jest niejako światopoglądowe neutralizowanie owego piśmiennictwa. Widać to, jak sądzę, w szczególności w Stanisławowych egzemplach, zwłaszcza w użytych przez chrześcijańskiego autora średniowiecznego przykładach wartości moralnych realizowanych przez pogańskie osobistości starożytne.

### Bibliografia

Pojedyncze kazania i inne teksty w oryginale i przekładzie polskim: *Kazanie na pogrzebie królowej Jadwigi* (wygłoszone w 1399 r., wątpliwe jednak, czy, jak dawniej mniemano, po polsku), przekład i (niepełny) tekst łac. w: M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 5, Kraków 1843, s. 47–52, przedruk fragm. w: J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1897; *Pochwała Uniwersytetu [Krakowskiego] na nowo ufundowanego*, przekład, tamże. t. 4, s. 244–252; *De bellis iustis* w: L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny XV w. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza „De bellis iustis”*, Warszawa 1955, s. 90–144; *Stanisława ze Skarbimierza Mowa o złych studentach*, pod red. Z. Budkovej, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 15 (1963), z 1–2, s. 11–21; *De indulgentiis*, wyd. S. Wielgus, „Acta Mediaevalia”, 3 (1978), s. 5–39; J. Domański, *Discours d’inauguration fait par Stanislas de Skarbimierz à l’occasion du renouveau de l’Université de Cracovie*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 24 (1979), s. 123–132; *Consilia contra astrologum Henricum Bohemum*, wyd. S. Wielgus, „Studia Mediewistyczne”, 25 (1988), z. 1, s. 153–173. Zostały również wydane dwa obszerne zbiory kazań, tj.: 1. *Sermones super „Gloria in excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. 7) oraz 2. *Sermones sapientiales* (w rękopisie zatytułowane również *Sermones de sapientia Dei*), wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, t. 4, z. 1–3). *Mowa Stanisława ze Skarbimierza na ingres Piotra Wysza*, wyd. W. Seńko, w: tenże, *Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło „Speculum aureum”*, Warszawa 1995, s. 273–279; *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, przekł. B. Chmielowska et al., Kraków 1997; *Stanisława ze Skarbimierza trzy mowy rekomendacyjne — na rektoraty: Jana Wajduta, Mikołaja Gorzkowskiego, Ottona Marcinowica*, wyd. R. Tatarzyński, „Przegląd Tomistyczny”, 6–7 (1997), s. 349–384; *Stanislawi de Skarbimiria determinationes tres*, oprac. Z. Włodek, w: *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi seculo XV conscripti*, oprac. Z. Włodek przy współpr. R. Tatarzyńskiego, Kraków 2000, s. 103–162; też, *Stanislas de Scalbimierz, un court traité contre les hussites sur la vision spirituelle; Introduction et texte*, w: *Chemins de la pensée médiévale. Études offerts à Zénon Kaluza*, éditées par P.J.J.M. Bakker avec la collab. de E. Faye et C. Grellard, Turnhout, Brepols, 2002, s. 493–512; *Stanislaus de Scarbimiria: Pro doctorando. Mowa rekomendacyjna na licencjat Macieja z Koła*, opub. D. Wójcik-Zega, W. Zega, „Przegląd Tomistyczny”, 17 (2011), s. 201–234.

Opracowania: T. Czerwiński, *Ks. Stanisław Skalbmierczyk: pierwszy rektor wznowionej wszechnicy jagiellońskiej*, Warszawa 1902; S. Estreicher, *Pacyfizm w Polsce XVI*

*stulecia*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 11 (1931), s. 1–24 i odbitka; S. Frycz, *Z naszej dydaktyczno-pedagogicznej przeszłości. Akademia Krakowska jako „tron Boga”, a jej profesorowie jako „zwierzęta apokaliptyczne”*, „Przeszłość”, 6 (1934), s. 17–23; A. Birkenmajer, *Sprawa magistra Henryka Czecha*, „Collectanea Theologica”, 1–2, (1936), s. 207–224; Z. Budkowa, *Najdawniejsze krakowskie mowy uniwersyteckie*, „Sprawozdania PAU”, 52 (1951), nr 6, s. 570–575; też, *Sermones sapientiales Stanisława ze Skarbmierza*, „Sprawozdania PAU”, 53 (1952), nr 6, s. 391–396; L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954; tenże, *Polski wykład prawa wojny XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza De bellis iustis*, Warszawa 1955 (zawiera: wyd. krytyczne tekstu łac. i przekład polski; nadto: Z. Budkowa, *Rękopisy kazania De bellis iustis*); C. Zawodzińska, *Pisma Stanisława ze Skarbimierza pierwszego rektora UJ w kodeksach BJ*, „Rocznik Biblioteki Jagiellońskiej”, 4 (1960), s. 299–327; M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV w.*, Wrocław 1970; W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce XV w.*, w: *Filozofia polska XV w.*, pod red. R. Palacza, Warszawa 1972, s. 20–55; B. Chmielowska, *Stanisław de Skarbimierz — le premier recteur de l’université de Cracovie après le renouveau de celle-ci*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 24 (1979), s. 73–112; R. M. Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłowe*, Kraków 1980; B. Chmielowska, *Les notions de loi naturelle et de loi positive chez Stanislas de Skarbimierz (vers 1360–1431)*, w: *Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, hrsg. V. A. Zimmermann, Bd. 12, 2: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin 1980, s. 460–466; J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku*, Wrocław 1987, s. 130–163 i 182–193; J. Domański, *La tolleranza religiosa e la guerra giusta negli scritti di Stanislao di Scarbimiria e di Paolo Vladimiri*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 39 (1995), s. 19–30; K. Ożóg, *Związki Uniwersytetu Krakowskiego z kapitułą katedralną krakowską u schyłku XIV i w I ćwierci XV wieku*, „Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie”, 43 (1998), s. 7–35; tenże, *Refleksje Stanisława ze Skarbimierza o państwie*, w: *Drogą historii: studia ofiarowane profesorowi Józefowi Szymańskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. P. Dymmela, K. Skupieńskiego, B. Trelińskiej, Lublin 2001, s. 47–61; M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania o zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002; K. Stopka, *Jagiellońska fundacja Uniwersytetu Krakowskiego*, „Rocznik Krakowski”, 69 (2003), s. 35–46; Z. Włodek, *Stanisław ze Skarbimierza i utrakwizm husycki*, „Przegląd Tomistyczny”, 9 (2003), s. 139–153; Z. Kałuża, *O poetach i poezji w ‘Kazaniach sapiencjalnych’ Skarbimierczyka. Studium źródłowe*, „Przegląd Tomistyczny”, 10 (2004), s. 33–86; K. Ożóg, *Uczni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Kraków 2004; A. Tronina, *Biblijne podstawy „Teologii politycznej” u Stanisława ze Skarbimierza*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, 1–1 (2011), s. 70–83; M. Płotka, *Prawo jako porządek świata: koncepcja prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 7 (2012), s. 123–134.

## 2.1. Kazanie 46: *Mowa o tym, że należy wyżej cenić mądrość niż oręż wojenny*

Podstawa tego i następnego tekstu: Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. 2, Warszawa 1979 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, t. 4, z. 1), s. 74–82, 275–286 z drobnymi zmianami).

‘Melior est sapientia quam arma bellica’, Ecclesiastes IX.

Nulla communitas, principatus aut regnum propter pronitatem hominum ad peccandum et propter cupiditatem eorum, ex qua surgunt infinitae quaestiones, potest digne subsistere, nisi lege certa regatur. Lex autem, per quam debet salubriter dirigi, debet esse rationabilis, evidens, utilis et honesta. Verum  
5 quia omnium legum inanis est censura, nisi divinae legis imaginem gerant, ut ait Augustinus, VI De civitate Dei, ideo omnes leges emanare debent a lege divina et nullatenus ei contraire, iuxta quod per os Salomonis, Proverbiorum VIII, inquit Sapientia: ‘Per me reges regnant et conditores legum iusta decernunt’.  
10 Unde haec res publica sola est ordinata, quae legibus regulatis lege divina regulatur, quia tunc est civitas Dei, in qua dux est veritas, lex est caritas, modus, iustitia et aequitas. Et quamvis non sit civitas, provincia, principatus aut regnum, quin leges habeat, quibus homines quasi equi frenis regi debent, rarissima tamen communitas sic regitur, ut digne civitas Altissimi dici possit.

15 Et hoc ideo, quia non est fides, corrumpitur in plateis veritas, non est timor Dei, non reverentia, non pietas, non religio, non innocentia, non zelus domus Dei et finaliter non est iustitia, sine qua regi nequit nullatenus res publica. Remove siquidem legem ab homine: quid erit aliud homo sine lege nisi ‘vas irae’? Tolle ‘de regnis iustitiam: quid erunt regna nisi latrocinia’, secundum Augustinum, IV  
20 De civitate Dei, capitulo IV? Tolle timorem Dei, et statim replebitur tota terra iniquitate adeo, quod merito esset disperdenda cum terra. Tolle pietatem et concordiam de finibus imperii: ‘omne regnum in se ipsum divisum desolabitur et domus supra domum cadet’, ut ait Veritas Matthaei XII.

Non est autem concordia, nisi ubi regnat caritas, quae ‘multitudinis  
25 credentium facit cor unum et animam unam’, Actuum IV. Ubi vero est unanimis pietas, res publica est fortis et hostibus terribilis, quasi castrorum acies ordinata. Ubi etiam absque cordis malivola tergiversatione, absque oris fallaci deceptione, absque gestu dolosa simulatione viget vera unius ad alterum fidelitas, ibi iustitia firmum habet fundamentum. Alioquin, si est fidelitas conquisita adulatione  
30 vel pecunia, cum tempore variatur. Sola itaque est illa vera fidelitas, quam efficit divina caritas, quae est ad Deum, cui honor, cui virtus, cui imperium, cui reverentia, cui timor, et ad proximum, cui humanitas, cui fomentatio, cui defensio, cui relevatio, cui consolatio debetur.

Proinde, ut res publica crescendo crescat, opus est ut divinis legibus et  
35 Dei sapientia dirigatur nec sibi de armorum multitudine, nisi sapientiam habuerit, blandiatur, quia ‘melior est sapientia quam arma bellica’.

Quod patet, si quis iustorum bella et singulariter Machabaeorum revolvit, ubi pauci multa milia gentium armis terribilia et ad proelium doctissima magis oratione et sapientia, quam armis bellicis pluries prostraverint. Et hoc ideo, quia, ut ait Iudas Machabaeus, bellator fortissimus, ‘non est differentia in conspectu Dei caeli liberare in multis et in paucis, quia non in multitudine exercitus victoria belli, sed de caelo fortitudo est’, primi Machabaeorum III. ‘Si igitur Deus erit nobiscum, quia contra nos?’ Si Deus adiutor noster, quis est qui praevaleat adversum nos? Si vero Deus non est nobiscum, quis erit nobiscum?

Respicite igitur. Unde fortitudo Nabuchodonosor, regi idololatrae, nisi a Deo? Qui de ipso ait: Quid dabo Nabuchodonosor pro eo, quod mihi servivit apud Tyrum? Ecce gentilis flagellando peccata hominum servire Deo dicitur! Unde fortitudo regi Assur, per quem Deus plurima regna et delicta filiorum Israel punire decreverat, nisi a Deo, qui ait per Prophetam: ‘Virga furoris mei Assur’; ipse autem non cognovit. Verum uterque istorum fortitudinem, quam de caelo recepit, dum viribus suis attribuit, ille rationali mente mutatus per septem annos comedit faenum sicut bos, iste caesis ab angelo Dei in castris eius centum octuaginta quinque milibus hominum plagam hanc fugiens reversus domum et fanum ingrediens a filiis propriis mortis poenam luit.

Respicite Abraham. Unde sibi fortitudo, quod quinque reges stravit? Unde David, quod Goliath giganteae quantitatis vicit et tandem victor diu exsisteret, donec propter peccatum eius gladius in domum eius introiret, qui usque ad mortem suam non exivit? Unde Theodosio Magno de potentissimis adversariis et inopinato diffortunii eventu laudabilis victoria? De quo narratur in Historia Romanorum, ubi dicitur, quod cum Eugenius et Arbogastes instructa acie Alpium transitum tenuissent, Theodosius [...], expers cibi ac somni, orationi incumbens totam noctem pervigil exegit et quamvis se esse a suis destitutum sciret et ab hostibus circumsaeptum nesciret, fiducialiter arma arripiens signumque crucis praelio dedit ac se in bellum, etiamsi nemo sequeretur, victor futurus immisit, nam consultus Ioannes Anachorita eum victurum sponderat. Cumque ad congressionem ventum esset, vehemens turbo a parte Theodosii in ora hostium ruit, qui et ab eius parte spicula missa valenter hosti infigeret et manu missa repelleret, et sic hostilis exercitus stratus, Eugenius captus atque interfectus, Arbogastes manu propria percussus.

Unde Constantino imperatori victoria in bellis? Unde sibi, quod semper fuit victor, nisi a Deo, cui gratiam pro gratia recompensans magis in christiana religione fervebat? De quo narratur in Historia tripartita, libro I, quod in somno constitutus vidit signum crucis in caelis et angelos astantes et dicentes: O Constantine, in hoc vince. Qui signum crucis praeferrere ante se et acie eius fecit. Et ibidem narratur, quod in dextera sua signum crucis ex auro factum habuisse perhibetur. Hic in regalibus oratorium fabricatus et etiam tabernaculum instar ecclesiae transferebat, dum adversus hostes castra metaretur; quatenus nec in itinere degens ipse vel exercitus sacro lumine privaretur; sequebantur pariter sacerdotes et diaconi tabernaculo servientes, qui secundum legem ecclesiasticam

80 sacrorum ordines adimplebant. Hic miro modo honoravit Dei sacerdotes. Nam in  
 scriptoriis Romani pontificis Nicolai narratur dixisse: Vere, si propriis oculis  
 vidissem sacerdotem Dei aut aliquem eorum, qui monastico habitu circumamicti  
 sunt, peccantem, chlamydem meam exspoliarem et cooperirem eum, ne ab  
 aliquo videretur. Hic urbem Romanam beato Silvestro donavit, [...] sacerdotibus  
 85 largitus est, privilegia dedit, insignia imperialia papae concessit, zelum fidei  
 magnum habuit et tam fide quam devotione cultum Dei dilatavit. Et ideo non  
 mirum, quod Deum secum habuit et victor semper permansit. Sciebat enim,  
 quod offenso Deo nulla potest haberi victoria, sicut placato eo nulla potest esse  
 ruina, prout legitur Iudith VI.

90 Ubi, cum recitasset Achior Holoferni, principi militiae regis  
 Nabuchodonosor, beneficia Dei populo suo exhibita, concludens ait: ‘Nunc ergo,  
 domine, perquire, si est aliqua iniquitas eorum in conspectu Dei, et ascendamus  
 ad illos, quia tradens tradet illos Deus tibi. Si autem non est offensio populi huius  
 coram Deo suo, non poterimus resistere’. Hinc est, quod scribitur Levitici XXVI:  
 95 ‘Si in praeceptis eius ambulaveritis’, ‘persequimini inimicos vestros et corrueat  
 coram vobis’. Econtrario, Iosue VII, ob peccatum unius, scilicet Achor, multi de  
 populo prostrati sunt.

Quid ergo, si non erit peccatum unius, sed omnium vel multorum? Revera  
 debet timere exercitus de ruina, ubi multorum ad caelum ascendentia sunt  
 100 peccata. ‘Videamus, inquit Dominus de Sodomis, utrum clamorem opere  
 compleverint?’ Et quia sic repertum est, omnes a maximo ad minimum, solo  
 Loth cum suis excepto, igne ac sulphure consumpti ad inferos descenderunt.

Si vox sanguinis iusti unius hominis auditur in caelis, ut divina maiestas  
 de homicida ulciscatur, quomodo non audietur vox pauperum, oppressorum,  
 105 contritorum, stuprorum et adulterorum, fame et inedia peremptorum,  
 infirmantium et miserorum, in terris commissorum? Pertransibitne haec  
 conniventibus oculis Deus? Non utique, cum dicat propheta: ‘Deus ultionum  
 dominus’. ‘Ipse quoque’, ut ait alius propheta, ‘est Deus zelotes zelans peccata  
 patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem’. An devastationes  
 110 ecclesiarum in possessionibus, in decimis et aliis bonis factas contra ius divinum,  
 ius canonicum, ius militare, ius publicum, ius privatum et ius naturale inultas  
 dimittet? Non utique. Quia, cum dissipatum cernit suum patrimonium, ‘pretio  
 sui sanguinis emptum’, formidandum est, ne ex ore ‘sedentis in throno’ in  
 operarios iniquitatis ‘gladius desaeviat bis acutus’.

115 O quam nostris temporibus Dei iudicia tremenda minime revolvuntur:  
 quibus angelum similitudinis signaculum omni lapide opertum propter  
 superbiam de caelo detrusit, primos parentes et totam posteritatem eorum propter  
 morsum pomi vetiti de paradisi deliciis foras eiecit, mundum diluvio totum  
 propter iniquitatem delevit et homines omnes octo tantum salvos submersit,  
 120 quinque civitates foetenti conflagratione consumpsit, propter idolatriam factam  
 circa vitulum conflatilem una die viginti duo milia interemit, ad Terram  
 Promissionis propter incredulitatem et duritiam cordis tantum duos ex filiis



Israel, licet omnibus esset promissa, admisit; quibus terribili morte Chore et complices eius, sibi sacerdotium usurpantes, occidit; quibus totam tribum  
125 Benjamin, tantum exceptis sescentis hominibus, propter abominabilem luxuriam delevit, quibus propter elationem David septuaginta duo milia hominum interemit; quibus Babyloniam in regnis inclitam, regna cetera, gentes et filios Israel conculcantem, propter multitudinem peccatorum desertam fecit, adeo ut in palatiis regum et principum habitent dracones et nidificent struthiones; quibus  
130 peculiarem populum et dilectum propter peccata tradidit Deus in manus Nabuchodonosor, qui totam gentem crudeliter captivam, sanctam civitatem et templum combussit.

Haec et alia Dei iudicia, quibus plena est Sacra Scriptura, videntur esse multis quasi ludus et somnus. Et hoc ideo, quia cum non cito proferatur contra  
135 eos Dei sententia, absque timore perpetrant mala. Ouare terreat vos districta Dei iustitia, quae malis sine fallere reddet supplicia et bonis praemia sempiterna. Armemur magis sapientia quam multitudine armata, quia 'melior est sapientia quam arma bellica'. Quid enim erit per securim, si non assit, qui secet cum ea? Quid per hastam, si non sit, qui dirigat eam? Quid per multitudinem, quae non  
140 recipit disciplinam? De facili namque potest vinci exercitus quantumcumque magnus, nisi vigeat in eo debita disciplina.

Unde narratur in Policrato, libro VI, capitulo XII, quod Romanis adeo profuit disciplina, ut orbem suae subicerent dicioni. At Alexander Macedo exiguam manum militarem suscepit a patre, sed doctrina, qua assuefacta militiae  
145 orbem terrarum agressus innumeras hostium copias fudit. Econtra Xerxes, a trecentis Lacedaemorum ad Thermopilas vexatus, cum eos manu infinita pluribusque suorum amissis vix confecisset, in eo se deceptum dicebat, quod multos quidem homines haberet, viros autem disciplina tenaces nullos. Et similiter fuit victus apud Salaminam, ubi vix una nave evasit. Fertur tamen, quod  
150 duces exercitus eius non consueverint homines aliter numerare quam singulis telis receptis a singulis, ut ex numero telorum a ducibus numerus teneretur.

Sit ergo in exercitibus disciplina, si debet haberi victoria, sit bellandi artificiosa industria similis militiae Alexandri, de quo narrat Throgus Pompeius, libro XII, quod cum ad periculosum bellum exercitum legerit, non iuvenes  
155 robustos nec primae florem aetatis habentes, sed veteranos plerosque etiam emeritos militiae, qui cum patre patruoque etiam militaverint, elegit, ut non tam milites quam magistros militiae lectos putares. Ordines quoque nemo nisi sexagenarius duxit, ut si principia castrorum cerneret, senatum te praesesse alicuius rei publicae videre diceret. Itaque nemo in proelio fugam, sed victoriam  
160 cogitavit, neque in pedibus quidquam spei, sed in lacertis fuit. Econtrario vero fuit de Dario et suis; et ideo illi victores, hi victi. Nec mirum. Nam qui secundos optat eventus, dimicet arte, non casu, amplius Dei sapientia, quae docet manus ad proelium et digitos ad bellum, quae nobis victoriam de hostibus visibilibus et invisibilibus concedat, pacem et tranquillitatem faciat et 'in pacis pulchritudine

165 ac in requie opulenta' in caelestibus collocare dignetur, ipsa videlicet Sapientia, Dei Filius, per saecula et amplius in aeternum benedictus.

1 *Melior ... bellica Eccle.* 9, 18. 9 *per ... discernunt Prov.* 8, 15. 18 *vas irae Rom.* 9, 22. 19 *de regnis ... latrocinia Aug. De civ. Dei* IV, 4. 22–23 *omne ... cadet Matth.* 12, 25. 24–25 *multitudinis ... unam Act.* 4, 32. 40–42 *non ... est 1 Mach.* 3, 18–19. 42–43 *Si ... nos Rom.* 8, 31. 45–47 *Unde ... Tyrum cf. Ez.* 29, 18–20. 49–50 *Virga ... Assur Is.* 10, 5. 55 *Unde ... stravit cf. Gen.* 14. 55–58 *Unde ... exivit cf. 1 Reg.* 17. 91–94 *Nunc ... resistere Judith* 5, 24–25. 95 *Si ... ambulaveritis Lev.* 26, 3. 95–96 *persequimini... vobis Lev.* 26, 7. 96–97 *ob ... sunt cf. Ios.* 7. 100–101 *Videamus ... compleverint Gen.* 18, 21. 101–102 *Et ... descenderunt cf. Gen.* 19. 107–108 *Deus ... dominus Ps.* 93, 1. 108–109 *Ipse ... generationem Ex.* 20, 5. 112–113 *pretio ... emptum 1 Pe.* 1, 19. 113 *sedentis in throno Apoc.* 5, 7. 114 *gladius ... acutus Apoc.* 1, 16. 116–118 *similitudinis ... eiecit cf. Ez.* 28, 12–13. 118–119 *mundum ... submersit cf. Gen.* 7. 120 *quinque ... consumpsit cf. Gen.* 19. 120–121 *propter ... interemit cf. Ez.* 32. 121–123 *ad ... admisit cf. Num.* 14. 123–124 *quibus ... occidit cf. Num.* 16. 124–126 *quibus ... delevit cf. Iud.* 20. 126–127 *quibus ... interemit cf. 2 Reg.* 24. 127–128 *quibus ... fecit cf. Ier.* 51. 129–132 *quibus ... combussit cf. Ez.* 26. 164–165 *in ... opulenta cf. Is.* 32, 18.

## 2.2. Kazanie 66: Mowa o powinności poszanowania wspólnego dobra

‘Civitates inhabitabuntur per sensum prudentum’, Ecclesiastici XI.

Si quis prudens esse cupit, suus animus tribus temporibus dispensetur: praesentia ordinet, futura praevideat, praeterita recordetur. Nam qui praesentia non ordinat, ordinem non habet et ita sine lege vivit, et si sic migrabit, ibit ‘ubi  
5 nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat’. Qui vero de praeteritis nihil cogitat, cum ex eis verisimiliter praesumatur de futuris (quinquagesima distinctione, capitulo „Si quis diaconus”), facile vitam perdit. Qui autem nihil de futuris meditat, in omnia incautus incidit, et tunc incipit cum amaritudine sapere periculum, qui non habuit oculus ad futurum. Et hinc fit, quod dicitur:  
10 rectores provinciarum, regnorum, civitatum aut communitatum praeterita, quae nocebant rei publicae, non revolvunt, et quae et quanta pericula regnis, provinciis, civitatibus bonum privatum induxit, nec praesentia, si sunt prospera, ad Deum referunt, sed aut in ipsis intumescunt vel eis abutuntur, nec praevidendo futura pacem sub pace quaerunt vel ordinant; non mirum, quod  
15 dominia eorum ipsis dormientibus et non vigilantibus auferuntur ac civitates desertantur. Quod utique non contingeret, si rectores earum ex praeteritis formam ordinandi reciperent et praesentia rite peragerent ac sollerter futuris occurrerent, quia ‘civitates inhabitabuntur per sensum prudentum’. Verum qualiter regnum, civitas, principatus, communitas, res publica ecclesiastica vel  
20 saecularis non desertabitur vel qualiter diu subsistet, quae membra continet, quorum unum alteri adversatur et unius felicitas alterius est tormentum, ubi sunt

aemulationes occultae, conspirationes, odia, inimicitiae, discordiae, ubi una pars semper contendit super altera eminere, ubi omnes vel quasi omnes ‘quaerunt quae sua sunt, non quae Iesu Christi’, rei publicae vel boni communis?

25 Et ideo beatus Augustinus De civitate Dei libro V capitulo XIX ait, ‘quod tunc res publica sive res populi iuste et bene regitur sive ab uno, sive a paucis optimatibus, sive ab universo populo, cum talis coetus iuris consensu et utilitatis communione est sociatus; tunc salva est res publica, cum secundum ius naturae omnes consentiunt et utilitatem omnes contendunt’. Haec ille. Ex quo patet,  
30 quod omnis regnicola, cum sit pars rei publicae, pro posse suo bonum commune tenetur salva iustitia intendere, augere, protegere, servare et, si opus est, ne deficiat sanguinem pro ipso fundere.

Quanta enim sustinerunt antiqui pro bono communi, narrat Augustinus, ubi supra libro V De civitate Dei capitulo XVIII, de quodam, qui ‘praecipitavit se in hiatum, cum esset dictum Apollinis oraculo, ut quem Romani haberent optimum, illis mitteretur’; et de Bruto, qui filios occidit, quia fuerant contra rem publicam; narrat de alio, ‘qui regem quendam occidere non potuit et pro eo alterum deceptus occidit, et in ardentem aram ante eius oculos dexteram extendit, dicens multos esse tales, qualem ille videret, qui in eius exitium  
40 coniurassent; cuius ille fortitudinem et coniurationem talium pertimescens, a bello facta pace se compescuit’. Narrat etiam Seneca, epistula LXVII, de antiquis, qualiter omnia contempserunt pro re publica, inquiring, quod ‘ipsi pauperes erant, quorum divitiis aerarium plenum erat et cum haberent opulentissimam rem publicam, hoc est rem populi, rem patriae, rem communem,  
45 ipsi in suis domibus pauperes erant’.

Item Tullius, libro secundo De officiis capitulo XXIII narrat de Africano, qui in nullo locupletior est Cartagine eversa, Italiam enim magis quam domum suam ornare maluit, qua ornata domus ipsa videretur ornatior, nec etiam divitias reputabat suas, sed communitatis. Et idem ibidem libro III, capitulo XV sic ait:  
50 ‘Non solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis et maxime rei publicae; singulorum enim facultates et copiae sunt divitiae civitatis’. Unde antiqui non aestimabant aliquos vivere, qui sibi et non ad utilitatem aliorum vivebant; ac sic qui sibi vivit, iam non vivit, et qui nemini vivit, non etiam sibi vivit. Vitam enim habet membrum, ‘si eodem spiritu, quo  
55 corpus, vegetatur’, quod est res publica ecclesiastica vel saecularis. Unde Apostolus ad Romanos scribens inquit: ‘Multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem, alter alterius membra’; et 1 ad Corinthios XII: ‘Etenim in uno spiritu nos omnes in unum corpus baptisati sumus’. Avellere igitur membrum a corpore erit quasi ramus praecisus ab arbore vel rivulus praecisus a fonte, qui  
60 statim deficit et arescit.

Hinc alludens Tullius libro primo De officiis capitulo XVIII dicebat: ‘Omnium societatum nulla est gravior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari sunt liberi, propinqui,

familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est. Pro qua quis  
65 bonus non dubitat mortem appetere, si ei sit profecturus?’

Quare non sunt plangendi amici, filii vel cognati, qui in bello pro bono  
regni vel rei publicae moriuntur. Unde narrat Chrysostomus, Super Ioannem, de  
quadam gentili, quae audiens de filio, quod cecidisset in bello, interrogavit,  
70 qualiter res civitatis sunt dispositae, quasi diceret: ‘Si res civitatis sunt salvae,  
non plango illum’. Narrat etiam de alia, quae cum haberet coronam in capite,  
audito quoniam pro patria filius cecidit, auferens coronam interrogavit: ‘uter  
75 duorum’, id est: quis filiorum, et coronam confestim reposuit. Si ergo gentiles,  
non regenerati in aqua et Spiritu Sancto nec iustificati ac vivificati per gratiam  
Iesu Christi nec existentes pars corporis mystici Christi Iesu nec praeordinati ad  
vitam aeternam nec heredes nec coheredes Christi, ex amore corruptibilis patriae  
et laudum cupidine nec ad meriti augmentum nec praemii cumulum nec ad  
animarum salutem vel Dei veri honorem rem publicam tam vehementer  
diligebant, ut pro salute ipsius vel pace omnia contemnerent, terribilia aggredi  
minime formidarent, periculis et laboribus, immo morti se gaudenter exponerent,  
80 nec filios et cognatos in bellis pro bono patriae occisos lugerent, ampliori  
fervore pro re publica, bono communi vel patriae et maxime fide catholica et  
honore Dei veri catholicus debet omnia contemnere, amorem suorum amori  
patriae vel divino postponere, mortem propter bonum commune, si necessitas  
incumbit, laeto animo exspectare, potius omnia mala pati quam malo consentire,  
85 nec eos, quos in bello rei publicae vel defensa caedi contigerit, deflere, sed  
potius de triumpho ipsorum gaudere ac se suaque et suos propter honorem Dei et  
amorem abnegare.

Ad hoc autem, ut crescendo crescat res publica, principatus, civitas aut  
regnum, necesse est ut ordinetur recitudine iustitiae aequitatem conservante,  
90 pulchritudine concordiae unanimatam connectente, sincera fidelitate vicissim  
se iuvante, sollerti circumspectione salubriter consilia dirigente, ordinata  
intentione quasi omnia consummante; sic enim civitates et communitates  
inhabitabuntur et diu durabunt per sensum prudentum. Alioquin, si prius  
abundabunt in ea latrocinia quam virtutes et iustitia aut lites et discordia  
95 turbantes pacem communem et facientes discidia, si fient in ea, quod absit,  
traditamenta, si non senum sed iuvenum, praesertim in aetate simul et in  
moribus, consiliis fuerit directa, si unusquisque oculum vertat tantum ad propria,  
esto quod etiam agant quae videntur moraliter bona, in seipsam ‘divisa  
desolabitur et domus supra domum cadet’.

100 Quod enim sit necessaria rei publicae, regno, civitati vel alteri  
communitati, si debet diu laudabiliter subsistere, iustitia, ostendit beatus  
Augustinus II De civitate Dei ex sententiis sapientum conclusive tenens ‘sine  
summa iustitia rem publicam regi non posse; nihil enim tam inimicum quam  
iniustitia civitatum, nec omnino nisi per magnam iustitiam geri aut stare rem  
105 publicam’. Et IV De civitate Dei capitulo IV ait, quod ‘remota iustitia, quid sunt  
regna nisi latrocinia?’ Et ideo nemo sibi blandiatur de potentia, magnificentia,

divitiis vel gloria, si caret iustitia. Quam colere summum bonum est in hac vita (XII q. II „Cum devotissimam”). Ipsa enim reddit unicuique, quod suum est: superiori reverentiam et in licitis oboedientiam, pari consilium, quo erudiatur ignorantia, et auxilium, quo infirmitas adiuvetur, inferiori humanitatem, custodiam et etiam disciplinam. Haec est lucifer virtutum: pacem ordinat, pacem custodit, concordiam parit, mala de rei publicae terminis eliminat et expellit, a malis retrahit, desideria carnis compescit et disciplinando verae poenitentiae ferre fructum facit. Propter hanc princeps gladium surripiat, ut feriat peccatores (XXIII q. V „Principes” et capitulo „Regum”).

Et ideo omnes ‘diligite iustitiam’, vos tamen maxime, ‘qui iudicatis terram’ (Sapientiae 1), ut ‘non sub Dei iudicio decidatis’, si ‘dimittitis noxios et punitis innocentes’, si muneribus corrupti aut carne vel sanguine seducti vel odio infecti falsum iudicium iudicatis. Perpendite, ‘quod iudex dicitur quasi ius dicens populo sive quod iure disceptet, iure autem disceptare est iuste iudicare. Non est autem iudex, si non est in eo iustitia’ (De verborum significatione, capitulo „Forus”).

O iudices falsi, sepulchra dealbata, exterius nitentia, intus plena putredine, cineribus et favilla, memoramini, ad quid gladium iuris assumpsistis! Numquid ut gladio interficiatis innocentes et non magis ut iustum ab impio scindatis? Quam saevissima vestra iniustitia habens arma! Sed ‘remanet angelus Domini, quia secet vos per medium’. Iam enim adest Dei sapientia, quae ‘interrogabit opera vestra et cogitationes vestras scrutabitur’. Ex cuius ore ‘sedentis in throno procedit gladius bis acutus’. Ac dum ‘exacuerit ut fulgur suum gladium’, putatis, quam iniustitias iudicum minime condemnabit, qui etiam iustitias iudicabit?

Praeterea opus est rei publicae, civitati aut regno, ut ordinetur pulchritudine concordiae unanimi tatem continente; ‘concordia quippe parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur’. Et ideo tunc res publica in se fortis est et hostibus terribilis, cum unita concordia fuit, ut castrorum acies ordinata ac ita constipata et condensa, ut nullo loco interrupta videatur. Hinc est, quod ait beatus Hieronymus in quadam epistula, quod rectores rei publicae antiquitus, etsi essent prius discordes, postquam assumpti essent ad regimen rei publicae, mutuo inter se concordabant. Sic, si sunt inter vos occultae sectiones, partes, pivatus amor vel discordiae, saepiantur concordiae unitate. Tunc enim hostibus vestris eritis terribiles, si fueritis unanimes et concordes; tunc placebit sacrificium vestrum ‘Domino super vitulum novellum, cornua producentem et ungulas’. Alioquin nec Deus vestrum acceptabit sacrificium nec adversarii vestrum quantumlibet magnum formidabunt potentatum. Unde beatus Gregorius IV Moralium inquit: Discordes tam diu boni nullum operis sacrificium Deo immolant, quam diu a proximorum caritate discordant.

Diligite igitur unitatem, quia ‘virtus unita fortior est se ipsa dispersa’. Fulcite concordia politiam vestram et moribus virtuosis magis quam armis adornate rem publicam. Nam Sallustius recitans verba Catonis contionantis in senatu libro primo, prout ponit Augustinus libro V De civitate Dei capitulo XIV,

150 dicebat: ‘Nolite aestimare maiores nostros armis rem publicam ex parva  
magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam nos haberemus. Quippe  
sociorum atque civium, praeterea armorum et equorum maior nobis copia quam  
illis est. Sed alia fuere, quae illos magnos fecerunt, quae nobis nulla sunt: domi  
155 industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto  
neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam,  
publicam egestatem, privatam opulentiam; laudamus divitias, sequimur  
inertiam’. Haec ille. Et idem Augustinus I De civitate Dei capitulo XXXVIII  
loquens de Scipione ait, quod ‘non censebat ille felicem esse rem publicam  
stantibus moeniis et ruentibus moribus’.

160 Ex quibus patet, quod res publica magis virtutibus quam armis adornatur.  
Nec mirum: ‘Melior enim est sapientia quam arma bellica’, ut ait Sapiens. Item:  
Ubi consilium non est domi, res publica diu non subsistit.

Tertio: Regnum, principatus, politia seu res publica debet ordinari sincera  
fidelitate vicissim se iuvante. Nam sicut in corpore naturali membra sunt sibi  
165 invicem deservientia, mutuo se protegentia et mutuas deformitates cooperientia  
ac sese exornantia, sic debet esse in membris rei publicae, quae est quasi  
quoddam corpus, ex personis variis quasi ex membris compositum. Et ita, sicut  
signum est, quod viget sapientia in re publica, si membra in licitis se adiuvant et  
honestis, ita signum est evidens rabiosae furiae, quando unum membrum destruit  
170 aliud et disperdit, maxime si est sanum. Et sicut signum est patens dissolutionis  
corporis naturalis, si membra rigescunt, facies pallescit, nasus nigrescit, oculi  
decidunt, pectus palpescit, vox raucescit, venae rumpuntur, cor torquetur, ita  
signum est destructionis regni, universitatis aut politiae, si rigiditas aut frigiditas  
est inter membra, si sibi unum membrum usurpat alterius officium, si partialitas,  
175 si specialitas pro magna parte inspicitur, si veritas et iustitia locum non habet,  
sed tyrannides, si princeps ‘mane comedit’, si puer est, si rectores civitatum  
atque politiarum sint ‘socii furum’, si iudices habent participium traditorum. Ex  
quibus est, quod nefas est, ut unum membrum aliud confundat, feriat vel  
destruat, si est sanum. Si vero est putridum aut alias infectivum, ab illo vel ab  
180 illis, qui potestatem habent rei publicae, est iuxta formam legum segregandum.  
Ferro enim scindenda sunt vulnera, quae fomentum non sentiunt disciplinam.

Quarto: Debet regulari politia sollerti circumspectione consilia salubriter  
dirigente, ‘salus enim ubi multa consilia’ (Proverbiorum XXIV). Et, ut ait beatus  
Augustinus libro V De civitate Dei capitulo XII, parva sunt foris arma, si  
185 consilium non est domi. Unde secundum eundem plus profuit consilium Solonis  
civitati Atheniensium, quia ab illo emanaverint leges et instituta eorum, quam  
victoria Themistoclis, quia bellum fuit gestum consilio senatus, qui a Solone erat  
constitutus. Et hinc est, quod ait Tullius in libro De senectute capitulo III, quod  
dantes consilium in re publica plus agunt quam alii. Nam sunt sicut gubernatores  
190 in navi, quorum alii sentinam exhauriunt, alii cursant, alii malos scandunt, ille  
vero clavum tenens et quietus sedens in puppi multo maiora et meliora facit. Et

subdit: ‘Non viribus aut velocitatibus aut celeritate corporis res magnae geruntur, sed consilio, auctoritate et sententia’. Haec ille.

195 Et consilium senum iustorum et expertorum multum valet, quia ‘in antiquis est sapientia’ (Iob XII). Hinc Valerius libro VI capitulo II narrat de quodam, qui minabatur alteri, quod haberet multos gladios; cui ille respondit: Et ego multos annos. Ex quo patet, quod senibus virtuosus et expertis multum est deferendum, plus enim sunt utiles politiae quam iuvenes, qui armis utuntur. Unde Roboam filius sapientissimi Salomonis, quia relicto consilio senum  
200 adhaesit consiliis iuvenum, scindi fecit regnum (III Regum XII).

Quinto et ultimo: Debet regulari politia ordinata intentione quasi omnia consummante. Sicut enim navis regulariter trahitur, quando a vehentibus concorditer ducitur, similiter acies proficit et vigoratur, quam diu concorditer tenetur, sic in omni communitate, quando intentio omnium vel maioris partis  
205 fertur in ultimum et optimum finem, qui est Deus, crescendo crescit et abundat ‘pulchritudine pacis et requie opulenta’; si vero non est perfecta intentio ad unum, cum sit divisa, est infirma et cito ruitura. Istud considerans Tullius libro III De officiis capitulo V dicebat: ‘Unum debet esse propositum omnibus, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiat,  
210 dissolvetur omnis humana consociatio’.

His igitur modis politiae et ‘civitates inhabitabuntur per sensum prudentum’. Sic membra communitatum honeste vivant, vicissim se non laedant, ius suum unicuique tribuant. Sic sapientiam inveniant et ad illam, quae Deus est, verisimiliter perveniant. Quod nobis concedat etc.

114 *surripiat* scripsi : *suscipiat* ed. 170 *disperdit* scripsi : *dispersit* ed.

1 *Civitates ... prudentum Eccle.* 10, 3. 4–5 *ubi ... inhabitat Iob.* 10, 22. 6–7 *quingagesima ... diaconus Decretum D.* 50, 29. 23–24 *quaerunt ... Christi Phil.* 2, 21. 25–29 *quod ... contendunt Aug. De civ. Dei* II, 21. 34–41 *praecipitavit ... compescuit* *ibid.*, II, 2; V, 18. 42–45 *ipsi ... erant* *ibid.* V, 12 (apud Senecam non inveni). 47–48 *in nullo ... ornatior* cf. Cic. *Off.* II, 22, 76. 50–52 *Non ... civitatis* *ibid.* III, 15, 63. 56–57 *Multi ... membra Rom.* 12, 5. 57–58 *Etenim ... sumus I Cor.* 12, 13. 62–65 *Omnium ... profecturus* Cic. *Off.* I, 17, 57. 69–72 *Si ... reposuit* Ioannes Chrysostomus, *In Ioannem homilia* 62, 4 (PG 49, 347). 98–99 *divisa ... cadet* Luc. XI, 17. 102–105 *sine ... publicam* cf. Aug. *De civ. Dei* II, 21. 105–106 *remota ... latrocinia* *ibid.*, IV, 4. 106–107 *Et ... vita Decretum* C, 12, 2, 8. 114 *Propter ... peccatores* *ibid.*, C, 23, 3, 20 i 23. 116–117 *diligite ... terram Sap.* 1, 1. 117 *non ... decidatis* Iac. 5, 12. 117–118 *dimittitis ... innocentes* Dan. 13, 53. 119–121 *quod ... iustitia Decretalia* 5, 40, 10. 126–127 *remanet ... medium* Dan. 13, 59. 127–128 *interrogabit ... scrutabitur* Sap. 6, 4. 128–129 *sedentis ... acutus* Apoc. 1, 16; 5, 7. 129 *exacuerit ... gladium* cf. Deut. 32, 41. 132–133 *concordia ... dilabuntur* Walther, *Proverbia* 3043a. 136–138 *rectores ... concordabant* cf. Hier. *Epis.* 77, 9 (PL 22, 697). 141–142 *Domino ... ungulas* Ps. 68, 32. 144–145 *Discordes ... discordant* cf. Gregorius Magnus *In Ezechielem homiliae* I, 8 (PL 76, 858B). 146 *virtus ... dispersa* Liber *de causis* XVI, 138, 15–16. 150–157 *Nolite ... inertiam* Aug. *De civ. Dei* V, 12, 5; Sallustius, *De coniuratione Catilinae* LII, 19–22. 158–

159 *non censebat ... moribus* Aug. *De civ. Dei* I, 33. 161 *Melior ... bellica* *Eccle.* 9, 18. 176 *mane comedit* cf. *Eccle.* 10, 16. 177 *socii furum* *Is* 1, 23. 183 *salus ... consilia* *Prov.* 24, 6. 184–188 *parva ... constitutus* non inveni. 189–191 *sunt ... facit* cf. *Cic. De senec.* VI, 17. 192–193 *Non viribus ... sententia* *ibid.*, VI, 18. 194–195 *in antiquis ... sapientia* *Iob.* 12, 12. 196–197 *Et ego ... annos* *Valerius Maximus, Factorum...* VI, II, X. 199–200 *Roboam ... regnum* cf. *3 Reg.* 12. 206 *pulchritudine ... opulenta* *Is.* 32, 18. 208–210 *Unum ... consociatio* *Cic. Off.* III, 5–6, 26.

### 3. Biblijna genealogia Polaków

#### Jana z Dąbrówki prolog komentarza do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka

Jan z Dąbrówki (ok. 1400–1472)

Urodzony prawdopodobnie w Dąbrówce na Kujawach około 1400, studia na wydziale sztuk wyzwolonych w Krakowie zaczął w roku 1420; w rok później został bakałarzem, a w 1427 roku magistrem. W latach 1427–1433 wykładał retorykę, a w 1437–1444 metafizykę. Studiował jeszcze teologię i prawo kanoniczne, mając za mistrzów Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Doktorat z prawa kanonicznego uzyskał około roku 1440, licencjaturę teologii przed rokiem akademickim 1446/7, a magisterium około 1447 roku. Między rokiem 1446 a 1472 aż dziewięć razy sprawował urząd rektora, a w latach 1458–1465 był wicekanclerzem uniwersytetu. Zmarł w roku 1472.

Pisma Jana z Dąbrówki, związane z jego działalnością dydaktyczną, nie zostały dotąd w całości przebadane. Z tych, które powstały na wydziale sztuk wyzwolonych, najlepiej i od dawna znany jest (także dzięki temu, że go w początku XVII wieku wydano drukiem) — napisany w latach 1434–1436 — komentarz do *Kroniki polskiej* mistrza Wincentego Kadłubka, którą Dąbrówka wprowadził do programu uniwersytetu, a także szkół parafialnych. Z pism związanych z nauczaniem na wydziale teologii wydany i przebadany został wykład wstępny do *Sentencji* Piotra Lombarda, napisany między rokiem 1443 a 1446. Poglądy w nim wyłożone charakteryzuje rozróżnienie wiedzy, będącej domeną rozumu naturalnego, od mądrości, która jest rezultatem oświecenia Bożego i utożsamia się z teologią, nie tylko zaś oświeca umysł, lecz także kształtuje sferę uczuć. Jan z Dąbrówki uznaje niezbędność filozofii jako stopnia wstępnego, zarazem jednak także jej niewystarczalność dla poznania prawdy i osiągnięcia szczęśliwości.

Zarówno sama ta dystynkcja filozofii i teologii, jak też ich gradacja oraz określenie ich funkcji w obrębie formacji chrześcijańskiej czynią z Jana z



Dąbrówki przedstawiciela tradycyjnej ortodoksyjnej scholastyki chrześcijańskiej; wszystko to mieści się w obrębie najbardziej standardowej myśli teologicznej XIII wieku. Na pewne nowatorstwo w stosunku do ukształtowanej ostatecznie w wieku XIII tradycji uniwersyteckiej zdobył się natomiast Jan z Dąbrówki dzięki wprowadzeniu wykładu dziejów ojczystych do programu uniwersyteckiego, a także dzięki samej swej pracy komentatora tych dziejów.

Tę dziedzinę jego działalności dydaktycznej i pisarskiej reprezentują w niniejszej antologii zarówno niewielki prolog komentarza do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka, jak i fragmenty samego komentarza. Fragmenty komentarza znalazły się w poświęconym myśli metahistorycznej dziale B.II, prolog natomiast został rozdzielony pomiędzy dwa działy: w tym dziale znalazł się jego wątek genealogiczny, w dziale zaś B.II metahistoryczny. Podobny los spotkał zresztą tutaj i samą *Kronikę* mistrza Wincentego. Jedno i drugie zdeintegrowanie tekstu podyktowały wewnętrzne racje kompozycyjne samej antologii, możliwym jednak uczyniła je wielotematyczność, a w pewnej mierze i struktura samych dzieł obu autorów średniowiecznych. Co się tyczy komentarza Jana z Dąbrówki, to jego prolog skomponowany został jako jednorodny, choć i wyraźnie dwutematyczny dyskurs, z którego łatwo dała się wyodrębnić integralna i spójna całość przedstawiająca genealogię Polaków, podczas gdy inna całość ma wyraźny charakter metahistoryczny. Na komentarz składają się przeważnie krótkie i bardzo proste streszczenia poszczególnych wypowiedzi opowiadających dzieje polskie rozmówców i zazwyczaj nieco od nich dłuższe glosy, z reguły mające charakter objaśnień filologicznych, a często po prostu językowych, leksykalnych. Pewną osobliwością tego komentarza jest przyjęcie przez Dąbrówkę, że rozmówcy pierwszych trzech ksiąg w rzeczywistości nie rozmawiali, lecz pisali do siebie listy, i to nadaje komentarzowi do tych ksiąg swoistą strukturę zewnętrzną. Można to być może uznać za skutek nawyków uniwersyteckiego scholastyka i zatracenia przez niego pod wpływem tych nawyków wrażliwości i wyobraźni wobec osobliwej inwencji ukształtowanego przez humanistyczny wiek XII polskiego kronikarza.

Wielotematyczność prologu, napisanego według konwencji dość standardowego średniowiecznego wstępu do szkolnej lektury dzieł literackich, klasycznych i średniowiecznych, pozwoliła, jak już tu zaznaczono, wydzielić z niego fragment poświęcony nazwie Polski i genealogii Polaków. Objasniając krótko zasugerowaną przez kronikarza etymologię nazwy, Jan z Dąbrówki dodaje do tego objaśnienia genealogię Polaków zupełnie inną niż ta, którą wyczytać można i przedtem z *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka, i później z zamieszczonej tu niżej mowy Jana Ostroroga, a mianowicie genealogię biblijną. Reszta tekstu prologu Jana z Dąbrówki, jak już wspomniałem, znajduje się wraz z wyimkami z samego komentarza w dziale B.II.

## Bibliografia

Wydania: komentarz do *Kroniki Kadłubka* przy jej wydaniu opatrzonej tytułem: *Historia Polonica...*, Dobromili 1612; toż przy Długosza *Historiae Polonicae liber XIII*, Lipsiae 1712; Ioannes de Dąbrówka, *Commentum in Chronicam Polonorum Magistri Vincentii dicti Kadlubek*, ed. praef. notisque instruxit M. Zwiercan, adiuvantibus A. S. Kozłowska et M. Rzepiela, *Monumenta Poloniae Historica, nova series*, t. 14 (tytuł też w wersji polskiej), sumptibus Academiae Scientiarum et Litterarum Poloniae, Cracoviae 2008; prolog komentarza do *Kroniki Wincentego Kadłubka*, przełożył J. Domański, w: tenże, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, PWN, Warszawa 1978, s. 345–352; wykład wstępny *Sentencji* w: Z. Włodek, *Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do „Sentencji” Piotra Lombarda z XV w.*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 12 (1970), 42, s. 93–102.

Opacowania: M. Plezia, *Starożytne wstępy do lektury klasyków*, w: *Od Arystotelesa do „Złotej legendy”*, Warszawa 1958; W. Nowodworski, *Rękopis Jana D. czy rękopis Lubiński?*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 1 (1959), s. 60–72; W. Szelińska, *Dwa testamenty Jana D. Z dziejów życia umysłowego Uniwersytetu Krakowskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria A (1959) z. 5, s. 1–40; Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XV wieku do „Sentencji” Piotra Lombarda*, „Studia Mediewistyczne”, 7 (1966), s. 130–132, 152–154; M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969; tenże, *Warsztat naukowy piętnastowiecznego komentatora „Kroniki” mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL”, 17 (1969), s. 129–132; Z. Włodek, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV wieku*, pod red. R. Palacza, Warszawa 1972, s. 58–93; M. Szafarkiewicz, *Wykład wstępny Jana z Dąbrówki do drugiej księgi „Sentencji” Piotra Lombarda*, „Acta Mediaevalia”, 1 (1973), s. 137–158; M. Zwiercan, *Komentarze i przeróbki „Kroniki” mistrza Wincentego*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes”, 20 (1976), s. 106–114; J. Domański, *Początki humanizmu (= Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicza, t. 9, Wrocław 1982), s. 138–142 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 178–185); M. Zwiercan, *Model władcy w komentarzu Jana z Dąbrówki do „Kroniki” bł. Wincentego zwanego Kadłubkiem w wykładzie uniwersyteckim w latach Jana Długosza*, „Analecta Cracoviensia”, 16 (1984), s. 233–246; J. Domański, *Wieki XIII–XV*, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys filozofii w Polsce*, t. 1, *Wieki XIII–XVII*, pod red. Z. Ogonowskiego, Warszawa 1989, s. 143–144; K. Bochenek, *Krakowskie komentarze do „Sentencji” Piotra Lombarda jako wyraz polskiej myśli scholastycznej*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo filozofów krajów słowiańskich”, 2 (2002), s. 31–34; D. Gacka, *Fragmety dzieł św. Tomasza z Akwinu w „Commentum” Jana z Dąbrówki*, „Przegląd Tomistyczny”, 19 (2013), s. 179–193; *Komentarz Jana z Dąbrówki do „Kroniki” biskupa Wincentego*, pod red. A. Dąbrówki i M. Olszewskiego, „Studia Staropolskie. Series Nowa”, t. 42, Warszawa 2015; *NK*, t. 2, s. 119–120; *PSB*, t. 5, s. 26–28.

## Genealogia Polaków

### Z prologu *Commentum in Vincentii Cronicam* Jana z Dąbrówki

Podstawa: Ioannes de Dąbrówka, *Commentum in Chronicam Polonorum Magistri Vincentii dicti Kadlubek*, ed. praef. notisque instruxit M. Zwiercan, adiuvantibus A. S. Kozłowska et

M. Rzepiela, *Monumenta Poloniae Historica*, nova series, t. 14, sumptibus Academiae Scientiarum et Litterarum Polonae, Cracoviae 2008, p. 5–7.

[...] Polonia regnum spatiosissimum a polo arctico nominatur, sicut in Sequentia de sancto Stanislao canitur:

‘Ut res gesta protestatur,  
Verax nomen eliquatur  
A polo Polonia’.

5

Dicitur etiam Polonia a castro Polon, quod in finibus Pomoraniae situm erat antiquitus.

Dicitur etiam Polonia alio nomine Vandalia a Vandalo primogenito Negnonis, qui ex nomine suo fluvium, qui nunc Visla vulgariter nuncupatur, 10 Vandalum censuit appellare. Nam et mons, de quo praedictus fluvius oritur, ab eiusdem nomine vocitatur. Hic Negro de stirpe Iaphet processerat; eatenus Poloni sunt de stirpe Iaphet, qui fuit filius Noe; cui cum pater benediceret, hoc spiritu Dei instigante intonuit: ‘Dilatet Dominus Iaphet, et habitet in tabernaculis suis sitque Canaan servus eius’, Genesis IX. Hic Iaphet inter filios, quos genuit, 15 unum habuit, cui nomen erat Iavin, quem Poloni vocant Yan, Rutheni vero Givan. Iavin genuit Philiram, Philiras genuit Alan, Alan autem genuit Anchisen, Anchises genuit Aeneam, Aeneas autem genuit Aschinium, Aschinus autem genuit Alnum, Alnus, qui primus Europam intravit, genuit Negnonem, Negro autem genuit quattuor filios, cuius primogenitus fuit Vandalus, a quo Vandalitae 20 primordialiter sunt vocati. Hic secundum computationem verisimilem fuit circa tempora sancti Ioseph, filii Iacob patriarchae. Sicut enim Ioseph a computatione Noe fuit in tertia decima generatione, sic et Vandalus per aliam lineam descendendo.

Hic Vandalus multos habuit filios, qui generationibus suis ultra quartam 25 partem Europae, per regiones et regna semen suum multiplicando, possederunt, videlicet Russiam usque ad orientem, Pomoranium, Sueciam, Cassubiam, Sarbiam, quae nunc Saxonia dicitur, Bohemiam, Moraviam, Stririam, Carinthiam, Carneolam, Slavoniam, quae nunc Dalmania vel Dalmatia dicitur, Crobaci- 30 am, Pannoniam, quae nunc Ungaria nuncupatur, Bulgariam et alias quamplures terras, quarum multitudo propter prolixitatem in quadam alia Cronica Poloniae subticetur. Quae gentes in regna multa et fortia postmodum excreverunt et multas tandem nationes exterminantes earum regiones sibimet vendicarunt, sicut etiam reperitur in Cronicis Romanorum. Quorum regnorum omnium Polonia, terrarum maxima, mater extitit et domina; de cuius postea 35 dicitur ampliori claritudine.

Dicitur etiam Polonia Vandalia a Vanda filia Gracci, a qua successu temporis Vandalitae sunt vocati, et de hoc manifeste habetur in Cronica praesenti.

Polonia etiam Lechia appellatur, a qua Lechitae suum sumpserunt  
 40 vocabulum, quae a Lech, seniore filio Panonis, nomen sibi usurpavit. Pano enim  
 legitur tres filios habuisse: Lech, Rus et Czech, de quo satis plane ponitur in  
 quadam alia Cronica Polonorum. Verisimile tamen est, quod isti sibi invicem  
 succedentes famamque post mortem suam habere gestientes provinciam suam  
 45 suo intitulabant vocabulo, sicut etiam patet in intitulatione Ierusalem, quae olim  
 vocabatur Salem, deinde Gebus et tandem Ierusalem.

3–5 *Ut... Polonia Vinc. de Kielcza, Sequentia de s. Stanislao* 9a. 11–12 *Hic ... Iaphet* cf. *Miersuae Chronicon* 1–3. 13–14 *Dilatet ... eius Gen.* 9, 27. 29–31 *et alias ... subticetur* cf. *Miersuae Chronicon* 163–165. 31–33 *Quae ... vendicarunt* cf. *Mart. Oppav. Chron.* 456 sqq. 39–41 *Polonia ... Czech ChPM*, prol.

#### 4. Ze starożytnych barbarzyńców tylko protopłaści Polaków Ostrogoci nie ulegli rzymskim podbojom

### Jana Ostroroga mowa wobec papieża Pawła II

Jan Ostroróg (ok. 1430–1501)

Syn Stanisława Ostroroga, podstolego kujawskiego i starosty brzesko-kujawskiego, studiował w latach 1453–1455 w Erfurcie, potem najpewniej bawił przez czas jakiś w Polsce, a następnie podjął znów studia w Bolonii, gdzie w roku 1459 uzyskał — jako człowiek świecki — stopień doktora obojga praw, w latach zaś 1458–1460 był w Bolonii lektorem dekretów, a nadto sprawował funkcję rektora nacji północnych (*ultramontani*). Wróciwszy około roku 1461 na stałe do Polski, poświęcił się działalności publicznej, najpierw w kancelarii królewskiej, potem w dyplomacji. Brał udział w ustalaniu warunków pokoju toruńskiego po wojnie trzynastoletniej. Posłował do papieży: w roku 1464 do Piusa II, w latach 1466–1467 do Pawła II. W roku 1476, sprawując poselstwo do Saksonii (nie wiadomo, w jakiej sprawie), został tam na rok uwięziony z inicjatywy króla węgierskiego Macieja Korwina. Piastował też urzędy publiczne: kasztelana międzyrzeckiego (1465–1472), podskarbiego koronnego (1472–1474), kasztelana poznańskiego (1474–1500), starosty generalnego wielkopolskiego (1493–1498) i wojewody poznańskiego (w roku 1501).

Poza niewielką liczbą utrwalonych na piśmie dokumentów działalności administracyjnej i dyplomatycznej Ostroroga za owoc takiego jego pisarstwa, które ma znaczący walor literacki i myślicielski, uznać można trzy tylko lub może cztery (pod warunkiem przypisania mu krótkiego utworu poetyckiego uważanego powszechnie za cudzy, o czym niżej w enarracji) niewielkie teksty. Od strony formalnej te utwory Ostroroga (który wedle świadectwa Kallimacha

nawet znał grekę) więcej bodaj mają znamion łacińskiego pisarstwa humanistycznego niż twórczość jakiegokolwiek innego autora polskiego z XV wieku. Jeżeli taka ocena formalnych cech jego pisarstwa jest trafna, to Ostroróg — wykształcony za granicą, przede wszystkim w Bolonii — jest rodzimym polskim humanistą, cechami nie tylko formalnymi, ale też ważnymi elementami treściowymi swojej twórczości o kilka lat wyprzedzającym Filipa Kallimacha Buonaccorsiego, który działał w Polsce dopiero od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XV wieku, a z którym łączy się tradycyjnie zapoczątkowanie w Polsce literackiego ruchu humanistycznego pielęgnującego umiejętność naśladowania, w prozie i w poezji, starożytnych kunsztów rzymskich.

Najwcześniejszym bowiem ze wspomnianych pism, skomponowanym, zdaje się, około połowy szóstego dziesięciolecia XV wieku (proponowane przez różnych historyków daty roczne mieszczą się jednak w obszarze prawie trzynastu lat), jest *Memoriał o urządzeniu Rzeczypospolitej* (*Monumentum pro comitiis generalibus regni sub rege Casimiro Reipublicae ordinatione congestum*). Ma on postać bliską formalnie aktom prawnym, rzecz można bez mała — konstytucji. (Zamieszczony tu został i omówiony — także od strony formalno-językowej — w innym dziale, mianowicie w B.III.)

Późniejsza może od *Monumentum* jest poniższa mowa do papieża Pawła II: *Peroratio domini Ostroróg coram domino apostolico*, ale i ona datuje się jeszcze sprzed przybycia do Polski Kallimacha. Wygłosił ją Ostroróg w Rzymie w roku 1467 na audiencji u papieża — po poprzedniej mowie innego Polaka (był nim Wincenty Gosławski z przydomkiem Kielbasa), o czym informują pierwsze zdania mowy, i to być może z powodu tej cudzej mowy poprzedzającej Ostrorogową w zapisie rękopiśmiennym nazwana ona została *peroratio*. Jeśli tak, to miała powiedzieć papieskiemu audytorium rzecz szczególnie doniosłą, a były to czyny wojenne Polaków, poczynając od najdawniejszych czasów, tj. od Kadłubkowego Grakcha-Kraka, oraz misyjne zasługi królów polskich: Władysława Jagiełły i Władysława Warneńczyka.

Pochwałę tę Jan Ostroróg zamyślił sobie jako wypowiedź ogólniejszą, a sens jej sprowadza się do tego, że naród, z którego on sam pochodzi i którego wspinających władców jest przedstawicielem na forum publicznym rzymskiej *Christianitas*, był w całych swych dziejach zawsze zwycięski, w szczególności zaś był zwycięski w swych dziejach najdawniejszych, tych, które można uznać za dzieje świata jeszcze antycznego lub za dzieje jego bezpośrednich spadkobierców. To zaś jest dla Ostroroga okazja do skonstruowania antykizującej genealogii własnego narodu. Otóż Polacy są potomkami starożytnego ludu barbarzyńskiego, który od najdawniejszych czasów, jakich sięga pamięć ludzka, nigdy nikomu nie uległ w walce, w szczególności zaś nie uległ starożytnemu Rzymowi, którego imperialne dziedzictwo polityczne nie przeminęło i stanowi trwały czynnik ładu społeczności chrześcijańskiej, *Christianitas*, a to przecież do jej zwierzchnika Ostroróg przemawia.

Tak przedstawiona antykizująca genealogia Polaków wzbudziła replikę anonimowego Włocha. Atakuje on megalomanię narodową Ostroroga, zarzuca mu kłamstwo i ignorancję w dziedzinie dawnej historii, przyjmując zresztą tę samą, co Ostroróg, genealogiczną i antykizującą perspektywę. Z przyjęcia przez polemistę tej samej perspektywy widać, jak ważnym w myśleniu ludzi wykształconych w całej ówczesnej łacińskiej Europie, w Italii zaś w szczególności, kodem posłużył się polski mówca.

Na tę polemikę odpowiedział — jak przypuszczano — jakiś inny anonimowy Włoch własną repliką, biorąc Ostroroga w obronę. Głównym argumentem obrony przeciwko atakom na Ostroroga jest to, że za przodków Polaków uznał on nie Wizygotów, o których myślał atakujący go poeta, lecz Ostrogotów, inaczej Wandalów, ci zaś rzeczywiście nigdy nie ulegli w walce z Rzymianami.

Przed trzydziestu z górą laty przeciwstawiłem tej interpretacji, uznającej przekazany anonimowo (tak samo zresztą jak anonimowe są oba wiersze atakujące Ostroroga) utwór za dzieło jakiegoś piętnastowiecznego Włocha, własną próbę zinterpretowania owej repliki jako utworu samego Ostroroga. Sugerowałem też, poza apologetycznym, inny cel, niejako uboczny, ale ważny. Jeżeli mianowicie autorem jest tu sam Ostroróg, to chciał on nie tylko odeprzeć zarzuty, ale i wykazać się własną umiejętnością komponowania poprawnych, na modłę starożytną, łacińskich wierszy. Jeżeli zaś ta hipoteza jest trafna, to owa krótka replika jest jeszcze wymowniejszym dowodem wysokiej klasy zarówno humanistycznej samoświadomości Ostroroga, jak i jego humanistycznej formacji niż jego proza. Z naszej dzisiejszej perspektywy dokumentuje to umiejętność komponowania w Polsce celnych wierszy łacińskich przed Kallimachem, którego uważa się powszechnie za inicjatora, inspiratora i wzór poezji łacińskiej uprawianej odtąd przez Polaków w humanistycznej formie i stylu.

### **Bibliografia**

Wydania i przekłady: *Peroratio domini Ostroróg coram domino Apostolico* wyd. (z przekł. pol.) A. Pawiński, w: tenże, *Jana Ostroroga żywot i pismo „O naprawie Rzeczypospolitej”*. Studium z literatury politycznej XV wieku, Warszawa 1884, s. 182–190; *Humanizm i Reformacja w Polsce: wybór źródeł do ćwiczeń uniwersyteckich*, wydali I. Chrzanowski i S. Kot, Ossolineum, Lwów 1927, s. 56–60; *Mowa wobec papieża Pawła II (1467)*, przeł. B. Nadolski, w: *Wybór mów staropolskich*, wybrał i oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961; *Clarissimi baronis Ioannis Ostrorog iuris utriusque doctoris monumentum [...] pro Reipublicae ordinatione*, wyd. M. Bobrzyński, w: *Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia viguit monumenta litteraria*, ed. curavit M. Bobrzyński, *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 5, cz. 1, Kraków 1878; wyd. (z przekł. pol.) A. Pawliński, w: tenże, *Jana Ostroroga żywot i pismo...*, dz. cyt.; *Memoriał o urządzeniu Rzeczypospolitej*, w: J. Domański, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 237–261; *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, przeł. i oprac. A. Obrębski, Łódź 1994.

Opracowania: T. Wierzbowski, *Jan Ostroróg. Pamiętnik ku pożytkowi Rzeczypospolitej*, Warszawa 1891; J. Fijałek, *Dominus Bartolus de Saxoferrato*, Kraków 1914; F.M. Bartoš, *Husitské živly v Monumentum Jana Ostroroga*, „Jihočeský Sborník Historický”, 12 (1939), 2, s. 39–47; E. Lipiński, *Jan Ostroróg (Próba ujęcia)*, „Ekonomista” 3 (1953), s. 15–26; A. Gładysz, *Geneza poglądów prawno-politycznych Jana Ostroroga*, „Przegląd Zachodni”, 10 (1954), z. 5–6; W. Voisé, *Doktryna polityczno-prawna, Jana Ostroroga*, „Państwo i Prawo”, 6 (1954), s. 1036–1058; J. Pietrusiewiczowa, *Jan Ostroróg*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, *Wiek XV–XVII*, red. nauk. L. Kołakowski, Warszawa 1956, s. 79–93; W. Sobociński, *Książki o świętokupstwie Husa a „Memorial” Ostroroga*, „Kwartalnik Historyczny”, 3 (1957), 64, s. 106–111; tenże, „Memorial” Jana Ostroroga a początki reformacji w Polsce, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 3 (1958), s. 9–15; A. Strzelecka, *Uwagi w sprawie daty powstania i genezy „Monumentum” Ostroroga*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. Z. Budkovej-Kozłowskiej i in., Warszawa 1960, s. 251–264; T. Ulewicz, *Iter Romano-Italicum Polonorum, czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i Renesansie*, Kraków 1999; K. Obremski, „Dzieje bajeczne” jako siła wywyższająca (Jan Ostroróg, *Mowa wobec papieża Pawła II*), w: tenże, *Panegiryczna sztuka postaciowania. August II Mocny*: (J. K. Rubinkowski, *Promienie cnót królewskich...*), Toruń 2003, s. 73–81; P. Krzywoszyński, „Jakaż głupota zniewala nas do szukania sprawiedliwości w Magdeburgu”: o „Memoriale” doktora praw Jana Ostroroga, „Kronika miasta Poznania”, 76 (2008), nr 3, s. 23–31; NK, t. 3, s. 63–67; PSB, t. 24, s. 502–505.

### Ioannis de Ostroróg *Oratio coram Paulo II papa anno 1467 habita*

Podstawa mowy i następujących po niej wierszy: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce: wybór źródeł do ćwiczeń uniwersyteckich*, Ossolineum, Lwów 1927, s. 56–60.

Cuncti tacent, tacuit una venerabilis pater, collega meus. Quum mihi forte, qui similiter non possum, ea sola causa, ut cum tanta sanctitate locutum me iactare possim, dicendum foret, tamen animus, qui verba regere et cetera mihi necessaria gubernare deberet, labescit. Nec mirum. Ades namque, beatissime pater  
 5 omnium, vicarie Christi, caput ecclesiae, quem nedum timere, verum tremere universa necesse est, inspecta dignitate tua, eminentia, gradu cognito, quis quantusque sis. Si Cicero, cui omnes cedimus, orans coram homine, minime non expavit, ego praesente numine mundi quomodo non timebo? Nec tantum tu,  
 10 maxime praesul: summi etiam patres, quos dicere fratres tuos esse non vereris, doctissimorum virorum, nobilissimorum hominum ingens turba, intenti audiunt me, plaga tali natum, quae bellatores magis quam oratores hactenus gignere solita est. Multa milia hostium, infesta eorum signa mortem undique minantia totiens vidi. Numquam, fateor, tantum me terruerunt, quantum vos inermes, quamvis  
 15 numquam armorum strepitum clangoremque tubarum et fremitum bombardarum tam expavi quam silentium vestrum.

Haec licet ita sint, egredere tamen, anime meus, nihil time. Reminiscere, te Polonia satum, ubi Taurus, ardens signum, audentes viros gignit, Aldeboran, Oryx, Alcoraya animos subministrant. Nihil tamen magis solatur me, quam quod praeter sanctitatem et mansuetudinem nihil in te est aliud. Facile ignosces, si non  
 20 tam quam digne praesentia tua meretur quippiam dixero. Ceteri omnes proximi patres, excellentissimi viri, opinor, benignius audient me — imitantes te, maxime pontifex — volentem tametsi non valentem bene dicere. Tunc dicam, quam magni, quanti principis oratores sumus; nihil enim restat amplius quam dictum, quanta est in septentrione gloria tua, quae de te apud gentes sub arcto  
 25 exspectatio et cur tot iuga, vias arduas superando, multa passi, hucusque venimus.

His, quas supra memini rationes, audaciam nactus sum, verum ad dicendum ea, quae promisi, audacia sola non sufficit. Demosthene opus esset, cuius sane, ut opinor, nec lingua nec ingenium sufficeret ad demonstrandum tanti  
 30 regni maiestatem. Nam ut taceam amplitudinem regionum, fecunditatem soli, terram fluentem lac et mel, nonne hoc est summae virtutis et nobilitatis evidens argumentum, quod tot bellis gestis cum tantis populis, alieni imperii expers, usque in hunc diem salva et intemerata permansit? Quod nulli populo concessum est. Assyrii omnes finitimos, Assyrios Medi, Medos Persae, Persas  
 35 Athenienses, Athenienses Lacedaemonii, Lacedaemonios Graeci, Graecos Macedones, Macedones Pyrrhus, Pyrrhum Italia, Italiam Galli, Senones, Poeni duce Hannibale, Gothi, hos tandem singulos denique omnes passim superavere Romani, Romanos ipsa Roma vicit. At Poloniam calcasse qui ducum, qui populorum iactare se possunt? Victam nullum umquam existimo; vicisse multos  
 40 ego possum dicere (ut satis<faciam> patriae, qua me satum laetor), numquam victam, <et>si victrix saepe fuerit. Vanda regina Germanorum imperatorem cum ingenti manu venientem sola visione sua, non armis, non ferro superavit: tam sacra aut potius vehemens imago principis fuerat, ut satius hostis ante congressum se occidere putaret, quam feminae ducis acies experiretur. Parta victoria diis Vanda  
 45 in profluentem praecipitans sese immolat, nullam aliam pro tam insigni facinore dignam rata victimam. Ab hac Vandali vocabamur; Lachitae a Lach nostri nominis auctore ante Vandae tempora; Polonorum deinde nomen accepimus frequentibus campo victoriis, quippe campus lingua nostra *polye* dicitur. Alexandrum quoque Magnum, quem orbis capere non poterat, finibus pulsum Polonia mitigavit.  
 50 Iulius insuper Caesar tribus proeliis fusus cum hac foedus pepigit, in cuius signum datus erat pastoribus eius locus, Iulia civitas, quae nunc est Lithuaniae caput. Tacuit hoc Livius, Iustinus, Florus, quia Romani; ego annales Polonorum volui recensere. Aliud Aristotelis epistolae bene comprobant. Scythae autem quam insignes semper fuerunt, omnes scimus: insignes viri, illustres mulieres. Darium regem Persarum verterunt in fugam, Cyrum cum ingenti exercitu trucidarunt, Alexandri Magni ducem Zodiriona deleverunt; Romanorum arma numquam experti, audivere dumtaxat. Hos tamen temporibus nostris Polonia stravit,



multotiens imperatorem eorum tenet, proque tam insolenti victoria obsequi Scythiam sibi Polonia cognoscit.

60 Nec minorem religione quam virtute sibi gloriam Polonia comparavit. Quae tot saeculis, assumpta fide, multis erroribus finitimorum circumdata, ab hac numquam sede descivit, maiore laude digna, quod tibi iam longaevo patri tam potentem, tam devotum filium enixa est. Hic tam incliti regni caput meretur, ut apud te magnum, immo maximum catholicae fidei membrum existimetur.

65 Nam ut omittam priores reges, qui omnes semper hanc sedem eique praesidentem singulari devotione colere soliti sunt, qua gloria in caelis, qua laude in terris dignus est sanctae memoriae Wladislaus, pater nunc regnantis? Qui plerasque Russiarum regiones a multis superstitionibus retraxit, Samogitiam atque Lithuaniam, quae sic longe lateque protrahitur, ut sit aliis amplissimis regnis

70 comparanda, simulacra atque daemona adorantem, ad unius veri Dei cultum allexit, opinor nonnullis apostolis maior, si fas est dicere, aut saltem comparandus. Illi enim conversis gentibus ipsi occubuerunt; lacescebantur deinde conversae. Hic illuminatam a se gentem ab incursibus finitimorum cum fratre Vitoldo duce, altero fulmine belli digno memoria, quem pariter coetui Christiano adiecerat, tuitus est.

75 Certe me iudice, si praeventi non essemus, nactus fuisset sine sorte apostoli, qui periit, duodecimi locum. Tandem multis templis structis dato ordine fidei, cuius Lithuania deinde tenax est, abiit duobus filiis relictis.

Quorum alter, non tam indole quam moribus sectans patrem, virtute tamen superans, persuasionibus huius sedis Turciam intravit; multis proeliis victor,

80 vastata omni paene Turcia, cum ingenti praeda auri ultro dati modios ferens, facta pace bonis condicionibus reversus est. Numquam acrius Christiana arma Teucris senserunt. Hortante iterum hac sede, oblitus dextram datam servandae pacis causa, omnia populatus instar tempestatis maximae, fuis totiens Teucris, ad extremum proelio, in quo non tam virtute quam dolo pugnatum est, in quo

85 Teucrum nomen Dei nostri invocasse constat, interiit, arbitror martyr natus, patriarcham patrem secutus.

Alterius autem quid prius narrem, non satis scio, tanta concurrunt: tanta potentia, tanta magnanimitas, tanta viri modestia. Hoc tamen omnia superat, quod, ab omni ferme parte hinc Teucris, illinc Tartaris, hinc Bessarabis, illinc

90 Lacedaemoniis saeptus, regna sua, totam item christianitatem non sinit lacesendam, omni rege maior. Si verum est non minorem virtutem esse, quam quaerere, parta tueri, maximus mihi ad dicendum campus pateret. Priorum regum facta non memini; contra finitimos quid actum sit, nihil recordatus sum. Solis huius rebus gestis et generis Poloni, cuius epitome praefatus sum, sufficeret, ut

95 dies ante quam verba mihi deficeret.

At ne fecunda et insolenti oratione taedio sim, facio finem. Amen.

24 *an dictum in dicendum corrigendum?* 33 *salva scripsi* : *sancta ed.* 39 *nullum scripsi* : *nullus ed.* 83 *maximae scripsi* : *maxime ed.*

## Wiersze wywołane mową Ostroroga

a) *Responsio cuiusdam Italici*

Polonicae gentis legatus venit ad urbem  
 Vel potius Getici de regione loci.  
 Extulit hic patrios titulos, victricia signa  
 Regis Kazimiri fortiaque arma patris,  
 5 Imperii latos fines, nulla otia <a>gentis,  
 Protulit hostiles saepe fugasse manus.  
 Mira hominis virtus, mira est praestantia linguae  
 At<que> equidem nostris aequiperanda <at>avis.  
 At dum forte refert patriae incumbula gentis,  
 10 Pingue solum et mores et fera bella probat,  
 Addidit hoc: fractas acies Romanaque signa,  
 Romanos Getica procubuisse manu.  
 Quin etiam divi pressisse et Caesaris arma,  
 Foedatam nostro sanguine dicit humum.  
 15 Pace tua dixisse velim: te laudis agebat  
 Summus amor patrios tollere ad astra lares.  
 Et me tangit amor patriae et me gloria tangit,  
 Insurgit pro qua carmen in arma meum.  
 Dic mihi: quae ratio, <quae> nunc monimenta fatentur  
 20 Romanos Getica procubuisse manu?  
 Nulla quidem invenies. Hanc cladem, haec horrida bella  
 Fusaque Polonica fortia castra manu  
 (Credo equidem) fingis; fingunt nam multa poetae,  
 Inter quos parta est gloria summa tibi.  
 25 Quis cilium ferret Iovis, cui cura deorum,  
 Cui paret astriferi regia summa poli?  
 Invictam sic tu potuisti vincere Romam,  
 Quae fuit, est et erit quae caput imperii.  
 Mos patrius molles longum producere crines:  
 30 Haec est martigeris gloria magna Getis,  
 Vinctis hirsuta rutilantia corpora pelle:  
 Effera gens patrio difficilisque situ.  
 Omnia plena metus, bellum fremit undique pubes,  
 Oblita viperea spicula felle madent.  
 35 Assiduo quamvis agitant <sua> corpora Marte,  
 Non puduit Latio colla dedisse Getas;

Cur pudeat servire Thraces, servire Britannos?  
 <Cur pudeat reliquos ferre eadem populos?>  
 Cessit Arabs, cessere Daci Rhenusque Padusque:  
 40 Et, Geta, impositum est et tibi vile iugum.  
 Quidquid ab occiduo spectatur, quidquid ab ortu,  
 Quidquid ab Arcturo sub regione latet,  
 Roma, tibi tribuere dei; sic perdere Parthos  
 Fas fuit et gelidos vincere Sauromatas.  
 45 At tu, quod Getica sis tantum natus in ora,  
 Asseris invicto Marti vacare Getam,  
 Numquam illum subisse iugum, sed fortibus armis  
 Caesari finitimos depopulasse focos.  
 Falleris, nam patriae vires victricis arma  
 50 Romana aeternum sub ditioe manent.

*Quae uncis < > hic et infra includuntur, addidi. 40 Geta scripsi : Getis ed.*

b) *Ad Ostrorogum regis Poloniae maximum oratorem*

Orator, quem grande decus, quem maxima virtus  
 Ornat, et in proceres fulges ceu sidus ad astra!  
 Polonus merito rex <te> invictissimus amplam  
 Pontificis summi legatum mittit ad urbem.  
 5 Te centum comitantur equi centumque ministri,  
 Crinibus oblongis humeros tangentibus altos,  
 Argento atque opibus multis auroque superbi.  
 Palladis hic nostrae fueras studii quoque rector  
 Magnificus, potui iam iam meminisse per annos.  
 10 Hic mihi nata soror, placuit quam forte lavare  
 Baptismi unda; fuit nobis haec filia fortis.  
 Compater es, nostri genitoris maximus heres.  
 Nunc modo iam missum facimus laetique precamur:  
 In patriam rebus redeas ad vota peractis.

*10 lavare scripsi : levare ed.*

c) *<Ad Italicum poetam>*

Si nos in Getica natos regione fateris,

- Quamvis Vandalium credimus esse genus,  
 Romanos olim victos fatearis oportet  
 Ac Romam nostra procubuisse manu.
- 5 Nam quae res Italas vexarunt Getica quondam  
 Bella, pharetrati bella fuere Getae.  
 Notum, qui reges, quae natio dura ruinam  
 Romani quondam fecerit imperii.  
 Quod in <re> est, nescis, indoctus et ipse poeta,
- 10 Verbaque iam tantum versificata canis.  
 Quae vero imprudens in nos tu iurgia iactans  
 Versibus et fabula garrulitate canis,  
 Convenient Scythicis Visgothis; Vandala sed nunc  
 Seu vis Ostrogotha terra beata mea est.
- 15 Natio laudanda est et pace et fortibus armis,  
 Evinci nulla quae potuerit manu.

5 Nam quae *scripsi* : Namque *ed.*

## 5. Humanistyczna piętnastowieczna krytyka i weryfikacja *antiquitates* Wincentego Kadłubka

### **Filipa Kallimacha Buonaccorsiego *Żywot Grzegorza z Sanoka***

Filip Kallimach Buonaccorsi (1437–1496)

Urodził się w San Gimignano w Toskanii w roku 1438. Gdzie i pod którym kierunkiem zdobywał swoje humanistyczne wykształcenie, pozostaje ciągle w sferze domysłów. Wiadomo tylko, że od około 1460 roku przebywał w Wenecji, od 1462 w Rzymie. Tu, podobnie jak wielu innych ówczesnych humanistów zatrudnionych na dworach dostojników świeckich lub duchownych, zdobywał środki utrzymania, pełniąc funkcję sekretarza kardynała Bartolomeo Roverelli. Był już wówczas postacią w kręgach humanistów na tyle znaczną, że wszedł do grona znawców i entuzjastów starożytności tworzących tzw. Akademię Rzymską, na czele której stał rzymski humanista Pomponius Laetus. To gremium, tylko w ograniczonej mierze mające charakter instytucji publicznej, skupiało ludzi o mentalności charakterystycznej dla ówczesnych humanistów, zwłaszcza włoskich. Była to mentalność badaczy i zarazem entuzjastycznych użytkowników tradycji starożytnej, zwłaszcza rzymskiej, łacińskiej, którą chcieli żyć najdosłowniej. Celom naukowym i literackim, których realizowaniu

się oddawali, towarzyszył rodzaj mimikry, wyrażającej się na przykład w przybieraniu jako pseudonimów starożytnych imion rzymskich lub greckich — sam Kallimach, utalentowany i mający już wtedy pewien dorobek poeta łaciński, wziął taki pseudonim od greckiego poety hellenistycznego Kallimacha z Cyreny, którego utworów na pewno nie czytał, bo i greki nie znał, i same utwory greckiego poety nie były jeszcze wtedy znane. Wiedział o nim jednak z utworów poetów rzymskich, na przykład elegika Propercjusza. Członkowie Akademii stawiali sobie także inspirowane tradycją antyczną cele polityczne: dyskutowali o obaleniu państwa papieskiego i restytucji starożytnej republiki rzymskiej; nie jest wszelako jasne, czy dążyli do ich realizacji w jakikolwiek sposób zorganizowany i pragmatyczny, czy tylko formułowali projekty czysto teoretyczne i utopijne. Wykrycie tych projektów przez policję papieską w 1468 roku spowodowało uwięzienie niektórych członków Akademii, a innych, wśród nich i Kallimacha, zmusiło do ucieczki z Rzymu.

Pełna awanturnych przygód dwuletnia wędrówka po wyspach i wybrzeżach Morza Śródziemnego przywiodła Kallimacha na przełomie roku 1469 i 1470 do Polski. Tu po przejściowych niepowodzeniach (zagrożono mu ekstradycją, o którą zabiegał przebywający w Polsce legat papieski) znalazł schronienie na dworze arcybiskupa lwowskiego Grzegorza z Sanoka i osiadł w Dunajowie niedaleko Lwowa, gdzie stworzył cykl doskonałych wierszy łacińskich, przeważnie erotycznych, który w późniejszych latach przeredagowywał kilkakrotnie.

Ta uprawiana w Polsce twórczość poetycka Kallimacha była kontynuacją jego wcześniejszej twórczości uprawianej we Włoszech i zarazem ogromnym — tematycznym i gatunkowym — jej wzbogaceniem. Gdy w okresie włoskim przeważał epigramat, w pierwszych latach pobytu Kallimacha w Polsce dominowała w jego poezji elegia miłosna, czyniąc z niego znakomitego naśladowcę wszystkich trzech elegików rzymskich epoki augustowskiej i zarazem potencjalny wzór uprawiania analogicznej twórczości dla współczesnych i późniejszych Polaków. Faktyczne skutki oddziaływania tego wzoru nie zostały jednak dotąd wystarczająco zbadane.

W 1472 roku Kallimach przeniósł się z Dunajowa do Krakowa, gdzie zapisał się na wydział sztuk wyzwolonych uniwersytetu i prawie jednocześnie objął funkcję wychowawcy młodszych synów króla Kazimierza Jagiellończyka. W tej sytuacji nie jest pewne, czy w ogóle studia uniwersyteckie podjął i czy odegrał jakąkolwiek rolę w obrębie Uniwersytetu Krakowskiego, choć niewątpliwie — od razu lub w następnych latach — nawiązał znajomości i przyjaźnie z niektórymi działającymi tam profesorami. Niezależnie jednak od rozległości i siły związków Kallimacha z uniwersytetem jako instytucją i jako korporacją był on odtąd w polskim życiu kulturalnym i politycznym postacią coraz bardziej eminentną i w sprawy polskie zaangażowaną, a zarazem łącznikiem między Polską a ośrodkami kultury humanistycznej we Włoszech i na Węgrzech.

W Polsce do jego przyjaciół zaliczali się czołowi intelektualiści i artyści: funkcjonariusz krakowskiej kancelarii biskupiej i historyk Jan Długosz i rzeźbiarz Wit Stwosz (Veit Stoss), przybyły z Niemiec humanista Konrad Celtis i raczej protektor twórców literatury niż jej twórca Mikołaj Wodka z Kwidzyna; możliwymi protektorami Kallimacha zaś byli — po Grzegorz z Sanoka — biskupi Zbigniew Oleśnicki (młodszy) i Piotr z Bnina. Z czasem Kallimach stał się ważną osobistością skupionego w Krakowie analogicznego do Akademii Rzymskiej Pomponiusa Laetusa, zainicjowanego przez Konrada Celtisa nieformalnego pozauniwersyteckiego stowarzyszenia humanistycznego znanego pod nazwą Sodalitas Vistulana. Nie miało ono jednak żadnych analogii do tamtejszych, rzymskich projektów politycznych. Sam Kallimach zresztą po roku 1472 był czynny nie tylko jako pisarz, ale i jako dyplomata oraz doradca polskich mężów stanu, a doświadczenia, jakie w tej aktywności zdobywał, spożytkowywał również w swoim pisarstwie.

Niewiele (poza przeróbkami wcześniejszych utworów) tworząc jako poeta łaciński, uprawiał dość zróżnicowaną treściowo i gatunkowo łacińską twórczość prozatorską. Posługując się — typowymi dla humanistów — mową, monograficznym esejem, biografią, listem, wyrażał poglądy i opinie własne bądź swojego środowiska i protektorów zarówno na aktualne tematy polityczne, jak na osobistości i zdarzenia historyczne, jak na tematy filozoficzne i nawet teologiczne; napisał też podręcznik retoryki. Do pierwszego zakresu tematycznego należy *Ad Innocentium VIII de bello Turcis inferendo oratio*, w znacznej mierze też *De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*; tu zliczyć by też trzeba tzw. *Callimachi consilia*, których autorstwo nie jest jednak pewne. Do drugiego zakresu *Attila*, *De clade Varnensi*, a także dwie biografie prozą: *Vita et mores Gregorii Sanocei*, *Vita Sbignei cardinalis*, nadto zaś wierszowany żywot św. Kazimierza królewicza, przy czym anonimowo przekazana i niegdyś przypisana Kallimachowi *Vita Ioannis Dlugossii* najpewniej nie jest jego autorstwa. Do zakresu trzeciego zaliczyć trzeba listy do Marsila Ficina (*De daemonibus*) i do Giovanniego Pico della Mirandola (*De peccato*) oraz *Praefatio in Somnarium Leonis Tusci* (tj. do arabskiego sennika Achmeda ibn Sirin z IX wieku, przełożonego na łacinę przez Leona Toskańczyka w XII wieku), a także *De octo beatitudinibus homilia*. Do ostatniego wreszcie zakresu tematycznego i gatunkowego zarazem należy Kallimachowa *Rhetorica*. Ani jednak przynależność gatunkowa, ani zawartość treściowa poszczególnych prozatorskich utworów Kallimacha nie dają się rozdzielić i uporządkować schematycznie. Jak to często bywa w twórczości humanistów, w tekstach narracyjnych mieszczą się refleksje myślicielskie, a w historycznych aktualna publicystyka. W tym, ale nie tylko w tym sensie są one pierwszymi w Polsce utworami reprezentującymi zarówno w formie i stylu, jak w tematyce i poetyce autentyczny, dojrzały już piętnastowieczny humanizm renesansowy. Jeżeli na przykład łatwo uznać oba listy za teksty filozoficzne, to nie mniej ważna dla twórczości Kallimacha jest *Vita Gregorii Sanocei*,

wypełniona w znacznej mierze charakterystyką poglądów, a zwłaszcza śmiałej, o wyraźnie filozoficznych i zarazem humanistycznych rysach postawy intelektualnej i moralnej bohatera, a także wcześniejsza od tej biografii dedykacja *Fannietum*, w całości poświęcona osobie Grzegorza, jakkolwiek oba te ostatnie teksty mają pewne prawdopodobieństwo autentyczności, wykazują też wiele rysów pokrewnych z postawą i poglądami samego Kallimacha, ujawnionymi w trzech wspomnianych jego pismach poświęconych problematyce filozoficznej.

Tym treściom poświęćmy uwagę w innych działach niniejszej antologii. W tym dziale znalazł miejsce tylko taki fragment biografii Grzegorza z Sanoka, w którym jej bohater roztrząsa *antiquitates Polonicae*.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: *Vita et mores Gregorii Sanocei*, wyd. I. Lichońska (wraz z przekładem polskim), Varsoviae 1963; listy mające treść filozoficzną i w pewnej mierze też teologiczną: Dedykacja *Fannietum*, *De daemonibus*, *De peccato w: Epistulae selectae*, wyd. (z przekładem polskim) I. Lichońska i G. Pianko, Wratislaviae 1967; *Praefatio in Somnarium Leonis Tusci*, wyd. A. Kempfi, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 12 (1967), s. 173–190, powtórnie z przekładem polskim „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 4–15 (1971); reszta pism — ale jeszcze nie wszystkie — wyszła ostatnio w serii *Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi* jako t. 3, 5, 6 (przypisana hipotetycznie Kallimachowi *Vita Ioannis Dlugossii*), 7, 10, 11, 12, 13, 16 (w tejże serii ukazały się *Vita et mores Gregorii Sanocei* — jako t. 7 — i *Epistulae selectae* — jako t. 16). Wydania utworów poetyckich: *Epigrammatum libri duo*, edidit C. F. Kumaniecki, Wratislaviae 1963; Callimachii Experientis (Philippi Buonaccorsi) *Carmina*, a cura di F. Sica, con introduzione di G. Paparelli, Napoli 1981.

Opracowania: F. Bujak, *Kallimach i znajomość państwa tureckiego w Polsce około początku XVI w.*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filologiczny”, seria II, t. 15, Kraków 1901; G. Della Santa, *Di Callimaco, Esperiente in Polonia e di una sua proposta alla Repubblica di Venezia nel 1495*, „Nuovoarchivio veneto”, 26 (1913) s. 134–161; S. Windakiewicz, *Epigramata rzymskie Kallimacha*, „Sprawozdania Akademii Umiejętności w Krakowie”, 1918, fasc. 10, s. 2–13; J. Ptaśnik, *Kultura włoska wieków średnich w Polsce*, Warszawa 1922, s. 108–139; B. Kieszkowski, *Filippo Buonaccossi detto Callimaco e le correnti filosofiche del Rinascimento*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 15 (1934), s. 281–294; J. Garbacik, *Kallimach jako dyplomata i polityk*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Polskiej Akademii Umiejętności”, seria II, t. 46, Kraków 1948; K. Kumaniecki, *Twórczość poetycka Filipa Kallimacha*, Warszawa 1953; W. Sobociński, *Problematyka polityczno-prawna w twórczości Kallimacha*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, t. 2, Warszawa 1954, s. 109–152; A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, Warszawa 1956, s. 49–101; K. Kumaniecki, *Il periodo italiano nell'opera poetica di F. B.: i suoi epigrammi romani*, w: *Il mondo antico nel Rinascimento. Atti del V Convegno internaz. di studi sul Rinascimento*, Firenze 1958, s. 65–73; I. Zarębski, *Problemy wczesnego Odrodzenia w Polsce: Grzegorz z Sanoka — Boccaccio — Długosz*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2 (1957), s. 5–52; A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka 1406–1477*, Warszawa 1958; G. Radetti, *Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, w: *Umanesimo e*

*esoterismo* („Archivio di Filosofia”, 1–2) 1960, s. 111–121; J. Zathej, *Quelques recherches sur l'humaniste Kallimach (Filippo Buonaccorsi)*, w: *Umanesimo e esoterismo* („Archivio di Filosofia”, 2–3) 1960, nr 2/3, s. 123–139; A. Kempfi, *Z dziejów nauki o człowieku w zaraniu polskiego Odrodzenia. O nieznanym polemice Kallimacha z platonizmem Marsilia Ficino*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 8 (1963), nr 4, s. 503–517; G. Radetti, *L'epicureismo di Callimaco Esperiente nella biografia di Gregorio di Sanok*, „Atti del convegno italo-ungherese di studi rinascimentali (Spoleto, 9–10 settembre 1964)” = „Ungheria d'oggi”, 5 (1965), s. 46–53; tenże, *Il problema del peccato in Giovanni Pico della Mirandola e in Filippo Buonaccorsi*, w: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, t. 2, Firenze 1965, s. 103–117; J. Zathej, *Recherches sur milieu de Callimaque et de Jean Pic*, w: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, t. 2, Firenze 1965, s. 119–147; tenże, *Per una caratterizzazione dell'opera di Callimaco Esperiente*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 12 (1966), s. 7–27; G. Paparelli, *Callimaco Esperiente (F. B.)*, Salerno 1971; J. Domański, *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha: epizod z dziejów humanizmu w polskiej filozofii XV w.*, w: *Filozofia polska XV wieku*, pod red. R. Palacza, Warszawa 1972, s. 369–434; J. Zathej, *Amici italiani di Filippo Buonaccorsi (Callimaco Esperiente) e di Nicolao Copernico*, „Misure Critiche”, 4 (1973), nr 6–9; tenże, *Grzegorz z Sanoka i Kallimach*, w: *Materiały z sesji naukowej zorganizowanej z okazji obchodów 500-lecia zgonu G. z Sanoka, 28–30 maja 1977*, „Rocznik Sanocki”, 12 (1980), s. 5–127; A. Gorzkowski, *Ścigany przez los: Filip Buonaccorsi-Kallimach — renesansowy humanista w szacie Odysa*, „Znak”, 5 (1997), s. 84–95; J. Wiesiołowski, *Filipa Kallimacha wiersz nagrobny dla Macieja z Bnina*, „Kronika Miasta Poznania”, 4 (2004), s. 102–111; J. Zagożdżon, „*Praefatio in somnarium Leonis Tusci philosophi*” Filipa Kallimacha, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie”, 45 (2005), s. 5–14; B. B. Awianowicz, *Tulaczka i wygnanie w poezji Owidiusza i Filipa Kallimacha*, „Meander”, 62 (2007), nr 3–4, s. 270–282; M. Muzińska, *Interpretacja mitu o Asterii w hymnie do Delos Kallimacha*, „Klio”, 9 (2007), s. 109–117; J. Domański, *Filip Kallimach. Naśladowca czy współzawodnik elegików rzymskich*, w: tenże, *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Warszawa 2009, s. 199–205; J. Nowaszczuk, *Budowa wypowiedzi w ujęciu „Retoryki” Filipa Kallimacha*, „Forum artis rhetoricae: acta quater in anno edita in quibus historia, ratio ususq. rhetoricae tractantur”, 1–2 (2009), s. 6–23; *NK*, t. 2, s. 303–310; *PSB*, t. 11, s. 493–499.

### Wyimki z Philippi Callimachi *Vita et mores Gregorii Sanocei*

Podstawa: Philippus Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*, edidit, commentariis illustravit, in linguam Polonam vertit I. Lichońska, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi”, vol. 12, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsoviae 1963, p. 36–38.

[Goszczący u biskupa Waradynu Grzegorz na jego prośbę rekonstruuje starożytności polskie i krytykuje opowieść o nich Wincentego Kadłubka jako zmyślenia]

{XVII} Ex quo factum est, quod cum aliquando episcopus pro facultate sua dicendique copia memoriter et ornate recensisset varietatem fortunae utriusque Pannoniae et qui mortales diversis temporibus eas terras tenuissent,



interrogaret Gregorium, quidnam de Polonorum antiquitate sentiret, cuius  
5 mentionem nusquam apud veteres scriptores legisset. Ad quem Gregorius:

‘Neque ego, quamvis diligens ea in re fuerim, quod pro certo asseverem,  
comperisse memini. Ea enim, quae Vincentius in historiis scripsit de origine nostra,  
non fabulas modo, sed portenta redolent, quippe qui a diluvio antiquitatem  
10 nostram fabuletur et nos Scythas asseveret, quibus bellum Alexander intulerit,  
Romanumque Gracchum apud nos regiae urbis conditorem et affinitatem cum divo  
Iulio somniet, quae neque locis neque temporibus neque rebus gestis aut  
Romanorum aut Alexandri congruunt, sed similia sunt anilibus fabellis.  
Praeterea nescio quam sibi soli cognitam Vandam reginam et ab ea flumen ac  
Vandalos dictos adducit nosque eam vult esse gentem, quasi aut Vandalorum  
15 natio non indigena, aut non ex antiquissimis et primis Germaniae cultoribus  
fuerit, aut illic, ubi nos sumus, aliquando habitasse constet inter scriptores. Sed  
et Mysos, qui ad Tyram amnem incolebant, et Sarmatas Parthos appellat;  
reliquaque eiusmodi adeo inconsiderate scribit, ut nullius gentis historias  
aliquando ipsum legisse satis constet. Sic, qui nobis antiquitatem nostram  
20 explicare profitetur, maxime eam occultavit vanitate affectatae vetustatis; dum enim  
nimis longe omnia repetere vult, nihil certum aut verisimile affert.

{XVIII} Verum consideranti mihi mores et instituta nostra adducor ut  
credam Polonos a Venetorum gente, quae inter Peucinos Sarmatasque Oceano  
adiacet, originem trahere. Namque domi ac militiae paene eisdem atque illi  
25 rationibus agitamus: eadem alacritate cantuque in pugnam descendimus  
vincendique in hastatis equitibus spem reponimus. Illi principi superesse aut in  
acie ipsum relinquere non ferunt, nos probrosum infameque dicimus. Ibi regis  
imperium legibus et institutis quibusdam moderatur, in nos quoque neque summa  
neque absoluta est potestas regi. Arbitrium rei domesticae curamque privatae  
30 parsimoniae utraque natio feminis committit. Illic nullae urbes, nos, etsi  
maximae sint, non inhabitamus. Iam vero non iunctas sedes incolere  
discretimque, prout loci apricitas persuaserit, agere domosque spatio aliquo ab  
invicem secernere, crassa et informi materia aedificare nos atque illi solemus.  
Sed et eadem habitudo vestis utrisque et plerumque <e> ferarum pellibus  
35 tegimen, nec nisi amiculis lineis, quibus inumbrant caput, feminarum habitum a  
virili tam apud nos quam apud illos discernes. Dotandarum uxorum et redimendi  
homicidii quodam pretio eadem utrisque lex. Nullum crimen illi aequae ac furtum  
detestantur, apud nos levissimum quodque furtum capitale est. Hospitalitatibus et  
conviviis illi patrimonia impendunt, nos effusissime indulgemus. Eadem utrobique  
40 potandi licentia ebrietatisque impunitas et in conviviis de publicis privatisque  
rebus consultatio. Nam et muneribus gaudere et sudatoria frequentare saepiusque  
lavari ac ferina carne lacteque vesci adeo commune utrisque est, ut aut verum sit,  
quod arbitror, nos ab illis fluxisse, aut eius gentis nos simus auctores. Sed vero  
similius est ipsos sub asperrima parte caeli, in terra informi tristisque aspectu et  
45 cultu positos, relicto frigore ac squalore damnatae regionis benignitatem caeli  
solique secutos et diversis occasionibus ac temporibus, primo quidem per

Sarmatiam se usque ad Tyram amnem effudisse, deinde ab Istulam et crescente  
 50 multitudine per Daciam in Mysiam transcendisse atque in continuato tractu  
 paulatim Dalmatiam atque Illyricum occupasse, donec ab Oceano incipientes in  
 Adriaticum usque sinum continuato incolendi ordine proruperint. Cui opinioni  
 lingua etiam fidem facit, quae omnibus tam longissimum terrarum tractum  
 incolentibus una est, nisi quantum commercia tam diversarum nationum, per quas  
 sese gens illa effudit, commutarint. Quod vero ad nomen attinet, nemo dubitare  
 55 debet novum id esse ac vernaculum, quippe ab eo vocabulo deductum, quo in  
 lingua nostra campos appellamus. Nam, qui silvarum montiumque asperitatem  
 cum patria reliquissent, pellecti amoenitate camporum, quos incolerent, sese  
 campestris materna lingua nuncuparunt’.

7–12 *Vincentius ... congruunt* cf. supra A.I.1. 13–14 *Vandam ... Vandalos* cf. *Vincentii Cron.*  
 I, 7, 1–5. 23 *a Venetorum ... Sarmatasque* cf. *Tac. Germ.* 46, sed quae infra constituuntur  
 similitudines inter has antiquas nationes et Polonicam gentem intercedentes, non ad eas, sed  
 ad Germanos antiquos a Tacito hoc loco descriptos spectant. 26 *Illi ... superesse* cf. *ibid.*, 14.  
 27 *Regis imperium* cf. *ibid.*, 7. 30 *feminis committit* cf. *ibid.*, 15. 30 *nullae urbes* cf. *ibid.*, 16.  
 33–34 *eadem ... pellibus* cf. *ibid.*, 17. 36–37 *dotandarum ... lex* cf. *ibid.*, 18. 38–39  
*Hospitalitatibus ... impendunt* cf. *ibid.*, 21. 39–40 *potandi licentia* cf. *ibid.*, 23. 41 *muneribus*  
*... frequentare* cf. *ibid.*, 21–22. 44 *sub ... caeli* cf. *ibid.*, 2.

## 6. Nie Grecy, lecz Hebrajczycy byli wynalazcami sztuki poetyckiej i innych umiejętności

### Michała Falkenera z Wrocławia *Wykład hymnów kościelnych*

Michał Falkener z Wrocławia (ok. 1460–1534)

Syn mieszczańskiej rodziny wrocławskiej pochodzenia niemieckiego, rozpoczął studia na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego w roku 1478. W 1481 roku zdobył stopień bakałarza, a w roku 1488 magistra. Odtąd wykładał na tymże wydziale, piastując też dwukrotnie funkcję dziekana: w 1499 i 1505 roku. W roku 1512 przeniósł się na wydział teologii, gdzie po dwóch latach studiów rozpoczął wykłady jako sentencjariusz, a w roku 1516 uzyskał licencjaturę i w rok później doktorat teologii. Jako profesor teologii brał udział w pracach organizacyjnych i legislacyjnych dotyczących uniwersytetu. W roku 1528 został kustoszem, a w 1531 kanonikiem kościoła św. Floriana w Krakowie.

Pisma Michała Falkenera, związane ściśle z jego działalnością dydaktyczną i mające przeważnie charakter podręczników, dotyczą logiki i

filozofii, astronomii i astrologii, teologii, a także — w niejakiem związku z teologią — zagadnień literackich. Tylko część ich przetrwała w postaci rękopiśmiennej; reszta została wydana drukiem za życia autora, niektóre nawet kilkakrotnie, co świadczy o ich popularności. Poglądy filozoficzne i teologiczne Falkenera, dotąd tylko fragmentarycznie rozpoznane, charakteryzują się właściwym epoce eklektyzmem, co pozwalało historykom przyporządkowywać je do różnych, czasem opozycyjnych doktryn i kierunków średniowiecznych (zaliczano go np. do *via moderna*, ale uznawano też za tomistę), a także różnie oceniać wagę poszczególnych dziedzin jego pisarskiej twórczości. Dawniej za najważniejsze uchodziły jego pisma logiczne, obecnie za takie uważa się raczej pisma dotyczące astronomii i filozofii przyrody. Zwraca się też uwagę na humanistyczne elementy w tych pracach Falkenera, które dotyczą zagadnień literackich. Twórczość Falkenera przypada na czas mocnej już obecności humanizmu także w dydaktyce Uniwersytetu Krakowskiego. Jego własne pisarstwo dydaktyczne jest dwutorowe: posługuje się formami i stylistyką, które wypracowała scholastyka uniwersytecka, ale nawet w nich świadomie, jak się zdaje, unika właściwych często tym formom i temu stylowi skrajności, w czym sprzyja mu kompendialny charakter większości jego pism. W innych pismach, których przykładem jest zamieszczone niżej, widać niemało elementów właściwych naśladowcemu stylistykę autorów starożytnych pisarstwu współczesnych Falkenrowi humanistów, ale także właściwych łacińskiemu stylowi przeduniwersyteckiego pisarstwa średniowiecznego. Ta ostatnia cecha polega przede wszystkim na tym, że Falkener zdaje się unikać ostentacyjnego odwzorowywania stylu autorów starożytnych, o które na ogół pilnie zabiegali i które skwapliwie ujawniali humaniści.

Zamieszczony tu wstęp do wykładu hymnów i pieśni kościelnych ilustruje rodzaj jego zainteresowań w dziedzinie literatury pięknej niosącej w sobie przesłanie moralne i religijne, a bliskiej również wielu humanistom renesansowym. Podejmuje Falkener stworzoną jeszcze przez judaizm hellenistyczny (przede wszystkim przez Filona z Aleksandrii), a żywą od III wieku również w chrześcijaństwie — opartą zaś na podobieństwie pewnych idei moralnych i religijnych Starego Testamentu i filozofii greckiej — teorię starszeństwa kulturowego Starego Testamentu i tym samym zależności autorów greckich od hebrajskich. Za pomocą tej teorii, na której świadków powołuje Falkener starożytnego pisarza chrześcijańskiego z IV wieku Euzebiusza z Cezarei (korzystając z niego być może niebezpośrednio) i zhellenizowanego starożytnego pisarza żydowskiego Józefa Flawiusza, wyjaśnia też genezę poezji chrześcijańskiej, wiążąc ją z reakcją na moralną degradację poezji uprawianej przez pogański świat starożytny.

### **Bibliografia**

Wydania i przekłady: *Iudicium Cracoviense* [prognostyk na r. 1495], Lipsk 1495; *Introductorium astronomiae Cracoviense elucidans Almanach*, Kraków 1506 i dalsze wydania; *Introductorium dialecticae, quod Congestum logicum appellatur*, Kraków 1509 i

dalsze wydania; *Expositio hymnorumque interpretatio pro iuniorum eruditione*, Kraków 1516; *Epitoma figurarum in libros Physicorum et „De anima” Aristotelis*, Kraków 1518 i inne wydania niedatowane; *Epitoma conclusionum theologialium pro introductione in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Kraków 1521; *Epithoma conclusionum Michala Falkenera z Wrocławia. Edycja krytyczna wraz z aparatem historyczno-filozoficznym*, K. Bochenek, „Acta Mediaevalia”, t. 16, Lublin 2003; *Prosarum dilucidatio ac earundem intepretatio pro studiosorum eruditione in gymnasio Cracoviensi elaborata* [wykład lekcji brewiarzowych, w znacznej mierze żywotów świętych, w tym także polskich], Kraków 1530; *Explanatio super Aristotelis librum posteriorum analyticorum*, ed. L. Nowak, *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. 25, Varsoviae 1988; *Congestum logicum, Introductorium dialecticae*, fasc. 1–2, ed. L. Nowak, *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. 28, Varsoviae 1990; *Prolog do „Wykładu hymnów kościelnych”*, wyd., przeł. i oprac. J. Domański, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 223–246; *Introductorium astronomie Cracoviense elucidans almanach, czyli Kompendium wiedzy astrologicznej*, przekł. i oprac. S. Konarska-Zimnicka, oprac. i red. P. Piotrowski, Warszawa 2014.

O p r a c o w a n i a : H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935; A. Birkenmajer, *Astronomowie i astrologowie śląscy w wiekach średnich*, Katowice 1937; R. Gansiniec, *Wkład czcigodnych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej i literatury polskiego Odrodzenia*, w: *Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN 25–30 października 1953 roku*, t. 2: *Historia nauki*, cz. 1, Warszawa 1953; R. Palacz, *Michał Falkener z Wrocławia. Stan badań*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 6 (1966), s. 35–91; tenże, *Wybór kwestii filozoficznych dyskutowanych na wydziale artium Uniwersytetu Krakowskiego w drugiej połowie XV wieku*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 10 (1969), s. 222–240; tenże, *Michael von Wroclaw als Logiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik in Polen*, „Studia Mediewistyczne”, 17 (1977), s. 33–39; K. Bochenek, *Teoria człowieka w świetle Epithoma conclusionum Michala Falkenera z Wrocławia*, „Acta Mediaevalia”, 15 (2001), s. 283–302; tenże, *La problematica filosofica dell’ Epitoma conclusionum theologialium di Michal Falkener di Breslavia*, „Acta Mediaevalia”, 18 (2005), s. 115–136; tenże, *Michał Falkener z Wrocławia — osoba i dzieło*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo filozofów krajów słowiańskich”, 5 (2005), s. 373–383; tenże, *Problematyka filozoficzna Epithoma conclusionum theologialium Michala Falkenera z Wrocławia*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 3/38 (2006), s. 213–228; tenże, *Filozoficzny kontekst rozważań M. Falkenera o Niepokalanym Poczęciu Maryi*, „Acta Mediaevalia”, 20 (2007), s. 57–74; S. Bafia, *Michał Falkener z Wrocławia o ciele ludzkim*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, pod red. A. Jucewicza, M. Machinka, Olsztyn 2009, s. 41–54; *NK*, t. 2, s. 154–155; *PSB*, t. 6, s. 357–358.

Michaelis Falkener de Wratislavia *Expositio hymnorumque interpretatio ex doctoribus in gymnasio Cracoviensi pro iuniorum eruditione ac eorum in sacris litteris eruditione compilata*

Podstawa: *Michala Falkenera z Wrocławia (ok. 1460–1534) „Wykład hymnów kościelnych”*, z pierwodruku (*Expositio hymnorumque interpretatio pro iuniorum eruditione ac eorum in*

*sacris litteris institutione*, J. Haller, Kraków 1516) wydał na nowo, przełożył, biogramem, przypisami i dopowiedzeniem opatrzył Juliusz Domański, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 226–240.

Nemo profecto arbitrari debeat litteras rerumque omnium disciplinas apud Graecorum antiquissimos primum extitisse floruisseque, quos Eusebius (*De praeparatione evangelica*) artes et disciplinas a barbaris Hebraeisque recepisse ostendit. ‘Si enim aliqui apud Graecos’, inquit, ‘recte philosophati sunt, omnes  
5 Hebraeis, Phoenicibus, Aegyptiis denique iuniores extitere. Nam litterarum originem Iudaeis primum tradidit Moyses, a quibus Phoenices, a Phoenicibus tandem Graeci ipsas hauserunt litteras’. Iosephus denique, vir historiarum peritissimus, in primo *De antiquitate contra Appionem Graecos* omnino ante Homeri aetatem litteris caruisse affirmat, sic inquires: ‘Postea multa quaestio  
10 atque contentio facta est, utrum litteris usi sint, et magis veritas obtinuit, quod usus modernarum litterarum illis fuisset incognitus. Constat, quoniam apud Graecos nulla invenitur conscriptio poemate Homeri vetustior et hunc etiam post bella Troiana fuisse manifestum est’. Et, ut Eusebii est sententia, Moyses omnibus diis ac heroibus multo vetustior invenitur, ut non solum Homerum  
15 praecesserit Moyses, verum etiam omnes, qui aliquid apud Graecos scripserunt. Cadmus quippe, a quo litteras Graeci primum habuerunt, multo posterior Moyse reperitur. Quapropter si litterae, si artes, si rerum disciplinae apud Graecorum veteres visae inventaeque fuerunt, eas prius apud vel Hebraeos vel barbaros fuisse constat.

Nec quisquam praeterea Graecos poeticae artis primos inventores existimare debeat. Huius enim artis admodum vetus est origo, ut apud Hebraeorum antiquissimos, qui multo ante Graecorum poetas fuerunt, primum floruit. Nam Moyses cum populum Israel in Terram Promissionis reduceret et Mare Rubrum aquis munitus cedentibus transgressus est, ipse et populus  
25 periculum effugiens et inimicos punitos respiciens hymnum tota nocte dixit. Et Moyses testante Iosepho canticum in Dei laudem gratiarumque actionem propitiationis eius hexametro composuit carmine. Deinde David divinus ille vates, a proeliis et periculis expeditus, cum pace iam altissima, eodem Iosepho dicente, frueretur, cantica in Deum hymnosque vario edidit metro, alios quidem  
30 trimetros, alios quandoque hexametros, diversaque faciens organa, docuit, ut Levitae secundum ea hymnos Deo per sabbatorum diem aliosque festivitates edicerent. [...]

Humana insuper assentatione invalescente, cum quibusque summis viris carmina hymnique publicis in spectaculis cum applausu cantabantur sicque docti  
35 omnes atque indocti carminibus hymnisque tam in deorum sollemnitatibus quam in publicis spectaculis suam efferebant voluptatem, tandem viri religiosi, quos Spiritus Sanctus ad veritatis scientiam erudivit et ad fidei catholicae agnitionem perduxit, Salvatoris et apostolorum exemplo moniti, hunc morem et hanc

gentilium consuetudinem in veri Dei laudem commutaverunt et in ecclesiis  
 40 hymnos et psalmos cantare instituerunt. Salvator quidem ipse hymnum dixisse  
 perhibetur Matthaeo evangelista testante: ‘Et hymno dicto exierunt in Montem  
 Olivarum’. Et Paulus Apostolus ad Ephesios scribens inquit: ‘Implemini Spiritu  
 Sancto loquentes vobis ipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus’. Et de  
 45 beatissimo Ambrosio scribit Augustinus: ‘Nam cum ipse vir sacerrimus a Iustina  
 imperatrice, Ariana perfidia damnata, persecutionem pateretur et intra ecclesiam  
 cum plebe catholica urgeretur insidiis, hymnos, psalmos et cantica secundum  
 morem orientalium decantari instituit, ne populus moeroris taedio tabesceret’.  
 Et: ‘quod ad omnes postmodum derivatum est, sic enim fidelium ecclesia per  
 totum orbem sanctis edocta patribus hymnis, psalmis et canticis Deo altissimo  
 50 sua persolvit vota’.

Praeterea non immerito considerandum est haec tria, psalmus, canticum,  
 hymnus, inter se quodammodo distare. Psalmus enim a psalterio musico  
 instrumento nomen accepit. Nam est carmen sive canticum, quod ad psalterium  
 canitur. Quo genere David usus est, qui psalmos apud Hebraeos metrico  
 55 composuit carmine et ad laudem Dei in psalterio cecinit; quos divus  
 Hieronymus, quattuor linguas, Hebraicam, Graecam, Chaldaicam et Latinam,  
 perfecte noscens, in Latinum transtulit et in ferias distinxit; quos tandem  
 Damasus papa in omnibus ecclesiis et legere et canere instituit. Canticum vero  
 est iocunditas mentis et laus spiritualis, quae fit Deo pro beneficii gratiarum  
 60 actione. Canticaque in ecclesia frequentanter duodecim in numero esse  
 inveniuntur, quorum septem de Veteri Testamento sunt accepta, per septem  
 gradus Spiritus Sancti disposita, sicut quolibet die inter psalmos feriales ad  
 laudes matutinales canticum unum decantatur. Tria denique de Novo  
 Testamento recepta sunt cantica, canticum videlicet Mariae virginis matris Dei,  
 65 canticum item Zachariae atque Simeonis. Praeter haec cantica, in canonicis  
 scripturis expressa, ecclesia duo superaddit in officio decantanda, quorum  
 alterum canticum fidei Athanasii est symbolum, alterum ab Ambrosio et  
 Augustino editum, quod divinae laudis universalisque creaturae canticum  
 dicitur. Hymnus autem Graece, Latine laus Dei cum cantico vel vox humana in  
 70 Dei laudem metrico composita dicitur. Si ergo laus et non Dei, item si laus Dei  
 et non canitur, nequaquam hymnus dicitur. Dum ergo in laudem Dei dicitur,  
 dum in laudem Dei canitur, recte hymnus iudicatur.

Notandum denique, quod primitiva ecclesia nullo fere utebatur cantu. Si  
 autem cantabat, ita psallebat, ut pronuntianti quam canenti esset vicinior. Propter  
 75 carnales enim in ecclesia, non propter spirituales canendi consuetudo instituta  
 est, ut qui verbis non compunguntur, modulaminis suavitate saltem moveantur.  
 Sic namque et divinus Augustinus in libris Confessionum suarum canendi  
 consuetudinem approbat, ‘ut per oblectamenta’, inquit, ‘aurium infirmior animus  
 ad pietatis affectum exurgat’. Venerabilis autem Gerson, doctor  
 80 christianissimus ac cancellarius Parisiensis, cantus ac psallendi consuetudinis in  
 ecclesia duodecim assignat causas. Quarum una est vitae laicorum laudabilis

occupatio, assistentium consolatio, discolorum morum devitatio, cohabitantium regulatio, poenalis satisfactio, carceralis mancipatio, Dei collaudatio, totius ecclesiae repraesentatio, voti completio, mutua recompensatio, utilis assuefactio, 85 mentis humiliatio. Modum autem sanctus Hieronymus, Super epistolam ad Ephesios, perpulchre docet. ‘Cum’, inquit, ‘et canere, igitur et psallere et laudare Dominum magis animo quam voce debemus, audiant haec adolescentuli, audiant hi, quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo non voce, sed corde cantandum nec in tragoediarum modum guttur et fauces colliniendas, ut in ecclesia 90 theatrales moduli audiantur et cantica, sed in timore et opere et in scientia scripturarum’. Et beatus inquit Bernardus: ‘Si vox est in choro, mens autem in foro et labia in psalmo, tunc pessime dividitur homo, quia folia dat Deo, sed semetipsum diabolo’.

Sciendum insuper ‘metrum’ Graecum esse vocabulum, quo apud eos 95 mensura vocatur. Unde metra dicuntur, quia certis pedum mensuris atque spatiis terminantur neque ultra dimensionem temporum constitutam procedunt. Estque metrum connexio quaedam atque ordinatio pedum ad delectationem aurium inventa, et quoniam versus pedibus mensurantur, a nostris metra dicuntur. Versus autem dicitur, quod ab eo ad principium sequentis revertitur. Et 100 Augustinus libro II De ordine: ‘Et ne longius pedum cursus pervolveretur, quam eius iudicium possit sustinere, modum statuit, unde reverteretur, et ab eo ipso versum vocavit’.

‘Carmen’ vero a ‘cano’, quasi ‘canimen’, est appellatum. Dicitur autem carmen, quicquid pedibus continetur, unde carmen est ipsa pedum certo numero 105 compositio, quo nomine et Virgilius unum versum appellavit:

‘Et rem carmine signo’,

et duos similiter, cum ait:

‘Tumulo superaddite carmen:

„Daphnis ego in silvis hinc usque ad sidera notus;

110 formosi pecoris custos formosior ipse”’.

Tota praeterea Aeneis Virgilio heroicum carmen dicitur, totus insuper liber ‘carmen bucolicum’, ‘carmen georgicum’ carmen appellatur. Sic quoque hymnus quilibet plures in se complectens versus carmen nominatur. Quandoque carmen incantatio dicitur, ut:

115 ‘Carmina vel caelo possunt deducere lunam’.

Considerandum etiam, quod carmina sive metra vel a pedibus vel a rebus, quae scribuntur, vel ab inventoribus vel a frequentatoribus vel a numero nomina accipiunt. Pedibus metra vocata, ut dactylica, iambica, trochaica. A trochaeo enim trochaicum nascitur metrum, a dactylo dactylicum, sic et alia a suis 120 pedibus praedominantibus nomen acquirunt. A numero pedum, ut dimetra, trimetra, tetrametra, pentametra, hexametra. Ab inventoribus metra dicuntur, ut Anacreonticum, Sapphicum, Archilochium; nam Anacreontica metra Anacreon composuit, Sapphica Sappho mulier edidit, Archilochium Archilochus quidem scripsit, Colophinium Colophinius quidem exercuit, Sotadicorum quoque

125 repertor est Sotades genere Cretensis, Simonidea metra Simonides poeta lyricus  
 composuit. A frequentatoribus, ut Asclepiadea, non enim ea Asclepius invenit,  
 sed proinde ita vocata, quod eis frequentissime et elegantissime usus sit. A  
 rebus, quae scribuntur, ut heoricum, elegiacum, bucolicum. Heroicum enim  
 130 carmen dictum, quod eo virorum fortium res et facta narrentur, nam heroes  
 appellantur viri quasi aerei et caelo digni propter sapientiam et fortitudinem.

Et illud quoque cognitu pernecessarium est, quod colon crassius est  
 intestinum, ex quo excrementa eam accipiunt formam, qua egeruntur, plurimas  
 cellulas atque cavernas habens et ad sinistrum religatur renem; hinc dolor et  
 cruciatus, qui in eodem intestino fit, passio colica dicitur.

135 Colon etiam orationis membrum significat. Hieronymus in Ezechielis  
 prologo: 'Legere igitur et hunc iuxta translationem nostram, quia per cola  
 scriptus et comata, manifestiorem scripturam legentibus praebet'. Unde et  
 carmen monocolon, id est unimembre sive uniforme dicimus, quod tantum  
 unum genus metri complectitur, ut glyconicum tantum vel Sapphicum tantum;  
 140 dicolon, id est bimembre, quod duobus metri generibus constat, quorum unum  
 esset glyconicum et alterum adonicum, ut postea patebit; tricolon, hoc est  
 trimembre, quod tria metri genera in se recipit. Unde et in odis Horatii haec oda  
 monocolos, haec dicolos, illa tricolos dicitur, hoc est unam vel duas vel tres in  
 se habens metri varietates.

145 Praeterea et carmina a strophis, id est repetitionibus et conversionibus,  
 suam accipiunt denominationem, cum genus carminis vel versum iterum  
 incipimus, ut in hymnis et responsoriis frequentissime accidere solet. Unde  
 carmen dicitur illud distrophon, quod post duos versus sive metra ad primum  
 revertitur, tristrophon, quod post tres, tetrastrophon, quod post quattuor ad  
 150 primum iterum convertitur metrum.

De auctoribus hymnorum hoc est considerandum, quod auctores  
 hymnorum in novo testamento praecipui fuerunt: Hilarius Pictaviensis  
 episcopus, qui primus hymnorum carmine floruit, et divus Ambrosius, a quo  
 nonnulli hymni Ambrosiani dicuntur, quoniam eius tempore plurimi in ecclesia  
 155 Mediolanensi cantari coeperunt. De his duobus viris doctissimis habetur De  
 consecratione, distinctione prima „De hymnis”, in haec verba: 'Nonnulli hymni  
 humano studio in laudem Dei atque apostolorum et martyrum triumphos  
 compositi esse noscuntur, sicut hi, quos beatissimi doctores Hilarius atque  
 Ambrosius condiderunt'. Gregorius etiam nonnullos edidit hymnos, item  
 160 Prudentius, Sedulius, Fortunatus, Paulus Longobardus, Thomas Aquinas,  
 Lactantius Firmianus, Elpis Boethii uxor, Theodolphus Aureliensis episcopus et  
 ceteri viri religiosi et devoti in laudem Dei sanctorumque venerationem carmina  
 quamplurima composuerunt et hymni nuncupantur.

Quibus vero auctoribus hymni editi sunt, nimis sollicite perquirere  
 165 supervacaneum esse videtur. Id nobis in praesentiarum sufficere debeat, quod  
 ecclesia vel per expressam approbationem vel per patientiam tolerantiamve  
 auctoritatem eis tribuit. Nam tanta ecclesiae est auctoritas, ut sacer Augustinus



nec evangelio credere voluit, nisi eum auctoritas ecclesiae compulsisset. Maior enim est eius auctoritas quam totius humani ingenii capacitas. Nec ideo denique abiciendi et contemnendi sunt, si inculti fuerint hymni ac sine quovis subtili curati artificio, cum viri ecclesiastici ad incrementum ecclesiae quidpiam scribentes magis in dilatandis sententiis quam in verborum ornatu pedumque mensurationibus sint solliciti iuxta illud Hieronymi super ultimo Ecclesiasticis: 'Sacra scriptura dilatatur in sententiis, constringitur in verbis, quod est contra philosophos vanos, qui in verborum varietate et figurarum loquendi multiplicatione confidunt'. Et Augustinus 'Liberis', inquit, 'verbis utuntur philosophi et in rebus ad intelligendum difficilibus offensionem piarum aurium non pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est'. Quapropter, si quid in hymnis et canticis ecclesiasticis reperitur, quod contra artis grammaticae vel rhetoricae praecepta fuerit, veniam excusationemque iuste meretur, cum in sacris litteris scribentibus nullus verborum copiosus ad exornandum admittitur sermo, non eloquendi libertas tribuitur, sed humillimis et verbis planis rem ipsam tractare monentur. Ut etiam 'omnem paene dicendi artem' iuxta beatissimi Gregorii sententiam 'abicere coguntur'.

185 Considerandum ultimo: ut dicit venerabilis Gerson cancellarius Parisiensis, 'triplex orandi modus in ecclesia habetur iuxta triplicem modum, quo maiorum animos quisque subditus sibi affectos ac favorabiles reddere queat.

Primus, dum subditus ipse illum vehementer laudat et virtutes eius extollit, magnitudinem, opulentiam, bonitatem, mansuetudinem largitatemque praedicat. Et per hunc modum oratio dirigitur ad Deum non expresse aliquid ab eo petendo, sed tantum pio et humili corde laudes ei depromendo, puta dicendo: «Quam pius, quam magnificus, quam mansuetus, quam benignus es, Domine». Et sic de aliis eius infinitis laudibus. Secundus est, dum illic adversariorum sive hominum sive daemonum commemoratur tyrannica crudelitas, per quem modum plures orationes traduntur in Psalterio. Tertius est, dum is, qui impetrare desiderat, suam protestatur miseriam, paupertatem et angustiam, commemorans se, cum sit debilis et imbecillis, omni ope, omni consolatione destitutum, et haec eadem aliquando in aliis esse commemorat, propter quod nullum sibi ab homine, sed a Deo solo exspectat auxilium. Et fit aliquando huiusmodi oratio absque expressa aliqua petitione, nude et simpliciter tales et similes defectus et necessitates aperiendo, et hoc vel quia se indignum impetratione iudicat vel quia propter eius magnitudinem rem desideratam non audet exprimere. Qui diligenter scripturas scrutatur, nihil in eis inveniet, quod non ad alterum horum trium modorum orandi reduci possit', sive in psalmis, canticis vel hymnis fiunt.

94 quo *scripsi* : quo[d] *ed.* 132 qua *scripsi* : qua[m] *ed.*

4–7 *Si enim ... litteras* Euseb. *Praep. evang.* X, 3–4 (464d sqq). 9–13 *Postea ... est* Ios. Flav. *C. Apion.* I, 12. 14–19 *Moyses ... constat* Eus. *Praep. evang.* X, 9, 1 (483 sqq); X, 5, 1–2 (473d–474a). 23–25 *Moyses ... dixit* Ex. 15, 1–19; cf. Ios. Flav. *Ant. Iud.* II, 16, 4. 26–27 *Moyses ... carmine* Ios. Flav. *Ant. Iud.* II, 16, 4. 27–32 *David ... edicerent* ibid. VII, 12, 3. 41–42 *Et hymno ... Olivarum* Matth. 26, 30; Mar 14, 20; cf. *Ioann.* 17,1–18,1. 43–44 *Inpleamini ... spiritualibus* Ef. 5, 18–19. 45–50 *Nam cum ... vota* Aug. *Conf.* IX, 7, 15. 64–65 *canticum ... Simeonis* cf. Luc 1, 46–55, 68–79; 2, 29–35. 71–72 *in laudem ... iudicatur* cf. Plato *Leg.* III, 700b; 801d; *Rp.* X, 607a. 78–79 *ut per ... exurgat* Aug. *Conf.* IX, 6, 14. 79–85 *Venerabilis ... humiliatio* cf. Ioannes Gerson, *De canticorum originali ratione*, in: Jean Gerson, *Œuvres complètes*, vol. IX: *L'œuvre doctrinale*, Paris 1973, p. 567. 86–91 *cum et canere ... scripturarum* Hier. *In Epist. ad. Ephes.* 3, 5 (in v.19), PL 26, 528 c–d; cf. *Ps.* 2, 11; *Ioann.* 5, 39. 91–93 *Si vox ... diabolo* An. *Tractatus de octo tonis*, Salzburg, Benediktiner-Erzabtei St. Peter, a. VI, 44, f. 19. 99 *Versus ... revertitur* cf. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I, 39, 2, PL 82, 118a. 100–102 *Et ne ... vocavit* Aug. *De ord.* II, 14, 40, PL 32, 1014. 106 *Et rem ... signo* Verg. *Aen.* III, 287. 109–110 *Daphnis ... ipse* Verg. *Ecl.* V, 42–44. 115 *Carmina ... lunam* ibid. VIII, 69. 116–130 *carmina ... fortitudinem* Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I, 39, 7, PL 82, 118b–c. 136–137 *Legere ... praebet* Hier. *In Ezech. praef.*, PL 28, 938d–939a. 156–159 *Nonnulli ... condiderunt* *Decr. Grat.* III, D. 1, c. 54. 167–168 *tanta ... compulisset* Aug. *C. epis. Manich.* I, 5, 6, PL 42, 176. 174–176 *Sacra ... confidunt* Hier. *In Ecclesiasten*, PL 23, 1171b. 176–178 *Liberis verbis ... fas est* Aug. *De civ. Dei* X, 23. 183–184 *omnem ... coguntur* cf. Greg. Magn. *In Mor. epist. missoria* 5, PL 75, 516a–b. 186–204 *triplex ... possit* Ioannes Gerson, *De monte contemplationis*, colloquium secundum: *De mendicitate spirituali*, in: *Operum pars tertia*, ed. Basiliensis 1518, f. 76 A.

## A.II. PREHUMANISTYCZNA PROBLEMATYKA JĘZYKA I STYLU

### WPROWADZENIE

Ten dział bardziej bezpośrednio niż poprzedni, a tak samo jak następny oznaczony literą A odnosi się do *latinitas* jako języka i stylu. Jednocześnie zajmuje się aspektem języka i stylu dość wąskim, fragmentarycznym, uwzględniając pewien szczególny moment w dziejach *Latinitas* w Polsce jako języka wysokiej kultury umysłowej i pisarskiej; jest to moment, w którym obudziła się w użytkownikach *latinitas* mocniejsza niż kiedykolwiek w tysiącletnim średniowieczu powszechnym i przeszło już czterysta lat liczącym polskim potrzeba powrotu do starożytnych wzorów tego języka, aby po jego tysiącletnim użytkowaniu i rozwoju oraz przemianach jako naturalnego języka bieżącej kultury ustosunkować się na nowo w sposób praktyczny do *Latinitas* starożytnego Rzymu. Jest to zarazem w dziejach tego języka końcowy, choć mający trwać jeszcze długo, moment wysokiej kultury językowej i literackiej całej Europy. Mówiąc bardziej konkretnie: próbowałem tu pokazać cechy

swoiste zarówno teoretycznej refleksji, jak też pisarskiej praktyki językowej w kulturze polskiej XV i pierwszych lat XVI wieku, wywołane przez humanizm włoskiego quattrocenta.

Otwiera ten dział praktyka naśladownicza, widoczna w skomponowanej przez uniwersyteckiego mówcę Jana z Ludziska pochwalie sztuki oratorskiej. Jest to najwcześniejsza na taką skalę, bardzo charakterystyczna próba podjęcia i kontynuowania tego, czego się już w zakresie języka i stylu łacińskiego dorobili wcześniejsi i współcześni Janowi z Ludziska włoscy humaniści. Próba ta realizuje się w sposób bardzo swoisty, w literaturze sekundarnej drugiej połowy XX wieku dość już precyzyjnie rozpoznany i opisany.

Drugi, o niewiele tylko lat późniejszy etap tego samego procesu to teoretyczna refleksja nad tym, jak Polacy około połowy XV wieku mogą i mają próbować wrócić najsukuteczniej do językowej i stylistycznej doskonałości starożytnej *Latinitas*. Refleksję teoretyczną podejmuje Zbigniew Oleśnicki, kanclerz Uniwersytetu Krakowskiego, intelektualista i zarazem dostojnik kościelny oraz polityk, w obrębie politycznej i dyplomatycznej korespondencji, więc ubocznie niejako. Jego partnerem jest włoski humanista, jeszcze wtedy niższej nieco niż Oleśnicki rangi dostojnik kościelny i dyplomata watykański w Wiedniu, Eneasze Silwiusz Piccolomini. Tej teoretycznej refleksji towarzyszą okazy zarówno podobnej refleksji, jak i praktycznego odzyskiwania i naśladowczego budowania takiego języka i takiego stylu; próby te podejmują ludzie związani z Oleśnickim, tworzący krąg jego współpracowników.

Od innych inspiracji wychodząc, wyraźniejszymi też kryteriami i kategoriami się posługując, ten sam proces próbuje ćwierć wieku później opisać i ukierunkować przybysz z ojczyzny humanizmu Filippo Buonaccorsi zwany Kallimachem. Osobna więc część tego działu ilustruje zarówno refleksję teoretyczną, jak nade wszystko dającą się w Polsce śledzić w drugiej już połowie XV i jeszcze na początku XVI wieku praktykę językową i stylistyczną. Zestawia się tu wyimki z biografii dwu intelektualistów polskich poddających się oddziaływaniu humanizmu włoskiego quattrocenta: *Vita Gregorii Sanocei*, napisanej w 1476 roku przez włoskiego humanistę-imigranta Filipa Kallimacha i anonimowo przekazaną *Vita Ioannis Dlugosch*. W pierwszym tekście przewagę ma refleksja teoretyczna, drugi tekst, późniejszy od niej o lat kilka, jest przede wszystkim ilustracją pewnej pisarskiej praktyki anonimowego żywotopisarza, który być może należał do rodzimego krakowskiego środowiska duchownych.

Ostatnia część działu to już ilustracja wyłącznie praktyki pisarskiej, praktyki dwoistej, która chce naśladować kunsztowny styl starożytnych i zarazem pozostać wierna funkcjonalnemu i wypróbowanemu średniowiecznemu stylowi scholastycznemu, stylowi dydaktycznego pisarstwa uniwersyteckiego. Dwaj mistrzowie Uniwersytetu Krakowskiego — Jakub z Gostynina z końca XV i Jan ze Stobnicy z samych początków XVI wieku — pokazują w swoim pisarstwie, jak podzielili funkcje jednego i drugiego stylu, tworząc faktyczny model również dla innych jeszcze polskich pisarzy łacińskich, których dzieła

tkwią już w kulturze wczesnego XVI wieku i nie są już objęte tą antologią. Wysokiej rangi przykładem takiej samej, choć nie tak wyraźnie skonstrastowanej dwoistości będzie wtedy wielkie dzieło Mikołaja Kopernika *De revolutionibus* ze swoją kunsztowną *epistula dedicatoria* do papieża Pawła II, wpadające jednak często w rutynę scholastyczną traktatów naukowych w dyskursie samego *corpus libri*.

## **1. Powrót do stylu klasyków rzymskich przez naśladowanie ich humanistycznych naśladowców. Aspekt praktyczny**

### **Jana z Ludziska *Pochwała wymowy* jako praktyka imitacyjna**

Jan z Ludziska (ok. 1400 – przed 1460)

Urodzony w Ludzisku na Kujawach około roku 1400, w 1418 rozpoczął, po dobrym zapewne przygotowaniu w szkole katedralnej we Włocławku, studia na Uniwersytecie Krakowskim. W 1419 roku uzyskał bakalaureat, a w 1422 magisterium sztuk wyzwolonych. Do roku 1428 przebywał w Krakowie i może już tutaj rozpoczął studia medyczne. Po roku 1428 był we Włoszech: w Padwie studiował medycynę i w 1433 roku uzyskał doktorat. Możliwe też, że studiował w Ferrarze u Guarina z Werony, a pewne, że poznał pisma jego i jego uczniów oraz pisma Pierpaola Vergeria i niektórych innych ówczesnych humanistów. Powróciwszy do Krakowa, był tu od roku 1441 profesorem wydziału medycznego. Nic nie wiadomo o tym, jakoby sprawował poza tym jakieś urzędy lub funkcje uniwersyteckie. Jedyne, jak się zdaje, wygłaszał, a na pewno komponował, w imieniu uniwersytetu oficjalne przemówienia. Pozwala się to domyślać, że zadanie to powierzano mu ze względu na oceniane jako wybitne jego umiejętności i uzdolnienia pisarskie i mównicze.

Podstawą do takiej oceny były zapewne te umiejętności stylistyczno-retoryczne, jakie ilustruje zbiór mów rozmaitych autorów zawarty w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 126, a po części też w rękopisie 42 tejże biblioteki, w jednym i drugim rękopisie zaś znajdują się również mowy samego Jana z Ludziska. Oba te rękopisy, a zwłaszcza pierwszy z nich, są ciekawym zabytkiem pisarskiego warsztatu uczonego, którego najtrafniej może określić by należało jako krakowskiego prehumanistę. W środowisku swoich profesorów, uprawiających jeszcze tradycyjne pisarstwo w stylu kształtowanym wedle norm i wzorów średniowiecznych, a przeważnie pozostające w obrębie scholastycznych gatunków naukowych i dydaktycznych oraz wzorów retorycznych średniowiecznego *dictamen*, wykształcony w latach trzydziestych w Padwie Jan z Ludziska nie tylko rozumiał, poczynając od lat czterdziestych

XV wieku, potrzebę wyjścia ku nowemu stylowi pisarskiemu, a zarazem i ku treściom ideowym, jakie w tym czasie wypracowywał humanizm włoskiego quattrocenta, ale próbował też we własnym oratorskim pisarstwie takie wyjście naprzeciw humanizmowi i jego recepcję realizować.

Mowy też są jedynymi tekstami, jakie po Janie z Ludziska pozostały. Podpisane jego imieniem zachowały się tylko dwie: jedna na powitanie przybywającego do Krakowa wiosną roku 1447 na swoją koronację Kazimierza Jagiellończyka, druga na powitanie przybywającego tamże na te same uroczystości koronacyjne arcybiskupa gnieźnieńskiego Wincentego Kota. Od dawna jednak uczeni dołączali do tych dwóch mów ceremonialnych kilka spośród mów anonimowo zachowanych w tym samym, co i tamte dwie, rękopisie (BJ 126). Przed trzydziestu z górą laty wydawca całego tego zbioru, Stanisław Jacek Bojarski, przyznał Janowi z Ludziska autorstwo sześciu spośród anonimowo zachowanych tam mów, do wcześniejszych argumentów historycznych dodając nowe filologiczne, pozyskane wskutek skrupulatnego zbadania zapożyczeń z zasobu mów humanistów włoskich zebranych w tym rękopisie i pewnej swoistej, swoistym manieryzmem przyprawionej techniki spożytkowywania tych zapożyczeń w komponowaniu własnego tekstu. Z takiego zasobu wybrane zostały i umieszczone pod imieniem Jana z Ludziska teksty w tej antologii.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: Ioannis de Ludzisko *Orationes*, ed. H. S. Bojarski, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevii”, t. 19, Wrocław 1971; przekłady: *Mowa na przyjęcie Kazimierza Jagiellończyka* (fragm.), w: *Ruch husycki w Polsce. Wybór tekstów źródłowych do r. 1445*, oprac. R. Heck, E. Małczyńska, Wrocław 1953; oraz B. Nadolski, *Wybór mów staropolskich*, Wrocław 1961, s. 23–30; *Mowa o pochwalie sztuki mówniczej (1440)*, tamże, s. 3–22; *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, przeł. M. Cytowska, w: J. Domański, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, s. 354–380.

Opracowania: J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża*, t. 1, Kraków 1900, s. 210–249; tenże, *Polonia apud Italos scholastica. Saeculum XV*, Cracoviae 1900, s. 76–83; B. Nadolski, *Rola Jana z Ludziska w polskim Odrodzeniu*, „Pamiętnik Literacki”, 26 (1929), s. 198–211; F. Bujak, *Mowa Jana z Ludziska do króla Kazimierza Jagiellończyka z r. 1447 i zagadnienie niewoli w Polsce ówczesnej*, w: *Księga pamiątkowa ku czci W. Abrahama*, t. 2, Lwów 1931, s. 217–233; J. Krókowski, *Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI w.*, w: *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 390–391; A. Strzelecka, *Charakter wystąpienia Jana z Ludziska [głos w dyskusji]*, w: *Odrodzenie w Polsce*, t. 1: *Historia*, Warszawa 1955, s. 248–249; J. Bojarski, *Quibus fontibus Ioannes de Ludzisko in sua oratione „de laude et dignitate philosophiae” componenda usus sit*, „Eos”, 66 (1966), s. 206–212; tenże, *Jan z Ludziska*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 8 (1967), s. 2–24; tenże, *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, „Studia Mediewistyczne”, 14 (1973), s. 3–85; J. Wyrozumski, *Jan z Ludziska. Uczony i humanista*, w: *Zrodziła ich ziemia mogileńska*, pod red. Cz. Łuczaka, Poznań 1997, s. 3–15; J. Domański, *Jana z Ludziska pochwała pracy*, w: tenże, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 257–267; *NK*, t. 2, s. 476–478; *PSB*, t. 10, s. 461–462; M. Perdek,

*Oratio de laudibus et dignitate eloquencie et oratorie sciencie Jana z Ludziska. Z dziejów piętnastowiecznego oratorstwa polskiego*, <http://www.mediewistyka.pl/perdek.htm>.

*Oratio de laudibus eloquentiae et oratoriae scientiae*

Podstawa: Ioannis de Ludzisko *Orationes*, ed. H. S. Bojarski, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevii”, t. 19, Academia Scientiarum Polona, Wrocław 1971, p. 31–47.

Cum mecum ipse, viri eruditissimi, summo studio, maxima cura vehementique diligentia considero, cogito et animadverto nihil humanis in rebus divinius, nihil praestantius nihilque nobilius bonarum artium clarissima scientia et immensa auctoritate inveniri vel excogitari posse, necessaria quidem res esset,  
5 ut maior auctoritas, quam sit mea, clariorque oratio ab ornatissimis viris accuratissime et, quantum ex humani ingenii facultate esset quantumque rei possibilitas pateretur, amplissima et illustri oratione, vestro gravissimo in conspectu, de laude bonarum artium pro tempore exposita esset atque enarrata.

Sed quoniam de ipsarum laude, licet minus accurate aut eleganter, quam  
10 rei dignitas postulabat, hoc in loco in quodam sermone singulari per me facto fuit peroratum, non amplissima et copiosa oratione, prout deceret, sed quae ne vix referebat superficiem laudum mediocr<i>um, convenerunt me nonnulli, qui apud me semper auctoritate et benivolentia plurimum valuerunt, persuaseruntque, ut hoc saltem perorandi officium de immortalibus laudibus et dignitate eloquentiae et  
15 oratoriae scientiae hodierna die assumerem.

Cumque etiam, ut de eius eximia et singulari dignitate, quae est res prorsus admiratione omnium hominum gloriaque dignissima, taliter impulsus disserere<m> ad honorem huius almae universitatis et praeclarissimam laudem, hunc arduum et venerabilem locum et non tantum a mediocriter doctis, verum etiam ab his, qui  
20 longius doctrina progressi sunt, timendum horrendumque [esse] comminus me hodierna luce vestro consensu et auctoritate ascendisse et occupasse videam, non possum sane formidine aut timore aliquo non moveri. Profecto obstupesco et vocem faucibus haerere sentio, qui diu etiam maximum opus, difficillimum iter arduumque negotium ingressum me esse viva voce exclamarem, nisi mihi  
25 persuasissem me vestro consilio et gravitate conservare manum tenere potuisse. Nemo enim ex his, quos hoc in loco ornatissimo consedere video, tam ab his nostris studiis aversus est, qui non egregie intelligat, quanta eum vel sermonis suavitate vel dicendi elegantia ac copia vel sententiarum et verborum dignitate ac lepore abundare oporteat, qui hunc locum ascendit, ut aliquid, quod vestris  
30 gravissimis iudiciis dignum existimandum sit, exprimere conetur.

Sed statui mihi potissimum unum eaque ipsa in re permaxime mihi studendum elaborandumque semper putavi, ut in omni cura et vigilia ac diligentia omnibus vobis praestantissimis ac eximiis viris obsequerem et obtemperarem. Et

35 cum una in re vestris adhuc morem voluntatibus non gesserim, graviter  
molestaque ferebam. Etenim qui eos ferre amicos possunt, in quos cum ipsi  
officiosissimi studiosissimique sint, illi quasi consulto et voluntarie prorsus  
inofficiosos se praebeant?

40 Sed ne in me hoc vitium vim aliquam habere quis putare posset, reddenda  
est mihi, cur hoc dicendi genus susceperim, ratio et causa. Non enim semel, viri  
eruditissimi, sed iterum ac tertio ab his, quorum mihi amicitiam ac familiaritatem  
omnibus meis rebus proponendam excolendamque semper decrevi,  
commonefactus hortatusque fui, ut pro eorum animi recreatione ac voluptate,  
45 quantum haec eloquentia et vis oratoria ab antiquis philosophis veteribusque  
poetis existimata habitaque fuit, exprimerem et quid ipsius proprium officium et  
munus sit explicarem et in lucem publice producerem. Quorum optimo et  
honesto desiderio etsi minime quid deesse deberet, tamen non parum tacitus  
mecum hac in re cogitando temporis tenui agitabarque diu duabus admodum  
50 contrariis animi passionibus, voluntate scilicet et potestate. Nam quantum me ad  
hoc voluntas impellebat, tantum potestas ac conscientia repellebat et paene his me  
verbis potestas alloqui videbatur: ‘Nihil tibi ego de meis iuribus polliceor, nihil  
attribuo nihilque de meo iure promitto. Conscia enim sum, quantum a me ponderis  
abstuleris. Visne id onus suscipere, quod pati et explere non poteris? Meminisse  
itaque te oro obtestorque, non te talem esse, qualem haec ipsa res expostulat,  
recordarique demum non te illius gradus ascendisse cumulum, quo perdifficile  
55 hoc negotium comprimere suppeditareque possis’. Tum versa vice voluntas hac  
me oratione hortabatur miroque modo ad id me impellere videbatur: ‘Quo vultu  
quave audacia amicos, quos semper coluisti semperque permaxime colendos esse  
putasti, quod abs te tam iocunde tamque humane requirunt, renues et refelles?  
Nonne ingritudinis nomen, quod omni tempore vitandum tibi duxisti, ardenti in te  
60 animo evenire vides? Nonne et eorum in te opinionem fallis? An et quid  
hominum iudicium valeat ignoras? Sed vereor id te oblivioni mandasse, quod a  
pueritia te magnopere didicisse scio, hominum semper de aliis iudicium ad  
peiores quam ad meliorem partem inclinatioem promptioremque ad cogitandum  
fore. Considera itaque et in mentem tibi reduc ac etiam tibi ante oculos propone: si  
65 recusaveris, si eorum voluntati morem non gesseris, non id magnitudini rei,  
dignitati et excellentiae, sed vitio, culpae ac potius ignaviae tuae attribuendum  
esse existimare’. Sed quid ulterius haec commemoro? Fateor victus destitisse et  
voluntati victoriae decus et palmam tribuisse. Quae cum ita sint, assit nobiscum  
Christi pia Genitrix sitque nobis perpetuo propitia, benigna et protectrix.

70 Veniam igitur pace vestra, quo his verbis venire tendebam. Et primo mihi  
videtur parvo quidem temporis spatio in oratoriae facultatis laude versanti quam  
brevissime, quid ipsa eloquentia possit, exprimere conari. Deinde cum paucis  
vos scholares et maiores meos ad bonarum artium studium prosequendum  
intendo hortari. Postremum vero dignitates vestras pro istorum abundantium  
75 beneficiorum recompensatione memoria sempiterna collaudare.

Cogitanti mihi, viri eruditissimi, et memoria facultatis oratoriae laudes, utilitates et ornamenta sedulo volventi tot tantaeque res occurrunt, quod unde quove loco dicendi initium sumam, vix ego tantis rebus, quae huic decori et exaltationi sunt, saeptus et circumfusus invenire valeo. Ac profecto difficile dictu  
80 est, quanta is esse debet constantia et fortitudine praeditus, qui hunc locum ascendit, ut huiusmodi res exponere proponat, qui non, tum tanta rei magnitudine et lumine, tum vestro clarissimo et gravissimo conspectu ductus, obstupeat et denique obmutescat. Sed ne ego hoc in laqueo improvisus incidam, summe pernitur brevissime hac me de re expedire.

85 Quaerenti mihi, quid potissimum ex tanta rerum multitudine et copia, quae huic arti decori et ornamento sunt, referam, illae memoratu <dignae> Crassi sententiae celeri et maturato cursu prius occurrunt et primum se locum non iniuria obtinere requirunt ac earum quidem gravitate et excellentia primum se locum vicisse fateor. Inquit enim: ‘Quid praestabilius videtur quam posse dicendo  
90 tenere hominum coetus, mentes allicere, voluntates impellere, quo velit, unde autem velit, deducere? Haec una res in omni libero populo, maxime in pacatis tranquillisque civitatibus praecipue semper floruit semperque dominata est’. Et quam vim aliam in Cicerone illo nostro summo in dicendo viro ac principe, cum Milonem vita dignum fore demonstrare conabatur, regnasse existimatis, quam  
95 illam ipsam eloquentiam ac vim oratoriam, quae in ipso principatum suum collocare statuit et eloquentiae principem appellari? Et quare Apollonium illum gravissimum in dicendo virum tam luculentissima oratione ad Ciceronis laudem fretum esse putatis, nisi eius oratione omni lepore referta victus extitisset? Constat namque ipsum talibus verbis usum fuisse: ‘Ego te laudo equidem et  
100 admiror, Cicero, quod reliquam unam ac solam, quae supererat, doctrinae et eloquentiae gloriam per te nobis auferri et ad Romanos transferri video, ut nihil iam praecipuae laudis apud nostros relinquatur’. Ac Senecam, moralis philosophiae monarcham, nonne huiusmodi sententiam libris suis De declamationibus interseruisse vidimus? ‘Quidquid Romana facundia habet, quod insolenti Graeciae  
105 aut opponat aut praeferat, circa Ciceronem effloruit. Omnia enim ingenia, quae lucem nostris studiis attulerunt, tunc nata sunt’. Et qua ratione tanta auctoritate virum omne Romani eloqui decus et gloriam Ciceroni tribuisse existimatis, nisi divina eius et immensa eloquentia, quae tanta in ipso fuit, quanta <n>umquam in aliquo mortali vel inveniri vel excogitari possit? Sed iterum Crassum loquentem  
110 audiamus: ‘Quid enim est tam admirabile, quam ex infinita multitudine hominum existere unum, qui id, quod omnibus natura sit datum, vel solus vel cum perpaucis facere vel verbis exprimere possit?’ O quantam in se haec gravitatem et dignitatem continere verba cernimus! Unum enim fere omnibus mortalibus praeponere hominem intendit, si in eo summum eloquentiae gradum habitare  
115 senserit. Admiranda quidem sententia et hominum mentibus penitus infixata esse deberet, cum tantum in se continere bonum demonstrat. Adiungit et huic aliam venerandam et divinam sententiam: ‘Quid tam potens tamque magnificum, quam populi motus, iudicum religiones, senatus gravitatem unius oratione



120 converti? Profecto, cum his in sententiis incido, miro modo exulto et gestio  
persuadeoque mihi nihil humanis in rebus fore iucundius, nihil honorabilius  
nihilque, ut ita dicam, divinius hac, quam colimus, sanctissima eloquentiae  
auctoritate'. Et nisi sic in rei veritate esset severus et gravis vir Crassus, non  
125 tantum eius studio vacasset nec tanto eius amore flagrasset nec, quod sequitur,  
pronuntiasset: 'Quid tam porro regium, tam liberale, tam munificum, quam opem  
ferre supplicibus, excitare afflictos, dare salutem, liberare periculis, retinere  
homines in civitate', 'ac plura, quae sunt paene innumerabilia' et huic arti  
propria et consentanea? O ferocem animum, qui haec auribus percipit et non  
commovetur! O derelictum hominem ab humanitate, qui horum intellectum et  
130 mentem habet et non eius amore flagret! Quid enim iocundius homini in hac fragili  
caducaque vita esse potest, quam unum se admirandum praebere omnibus et eo  
dicente omnes conticescere et eius verba admirari et in eo ipso, in quo homines  
maxime bestiis praestant, in hoc ipso homines superare? In hoc enim a bestiis ac  
animalibus brutis differimus, quod loquimur inter nos et quod exprimere in  
dicendo sensa possumus.

135 Ceterum quod mihi facultatis genus dabitur quamve doctrinam aut studium  
quamque artem liberalem aut humanitatis officium, quod ab ista oratoria vi  
amoveri vel disiungi possit? Nonne omnes itaque eo sibi coniunctae affixaeque  
sunt, quod nullo umquam opere vel remedio ab ea separari et evelli possint?  
Quidquid enim eloquentiae aut ornatus in moralis naturalisve philosophiae libris  
140 invenies, quidquid suavitatis et leporis in utriusque iuris codicibus percipies,  
quidquid denique in omni litterarum genere iocunditatis et elegantiae inesse  
senseris, huic proprium arti attribuendum est, huic dandum huicque libere  
concedendum. Si ergo, quod suum dici potest, assumeret et secum tenere vellet,  
nullam philosophiam haberemus, nullos legum codices, sed omne litterarum  
145 genus concidisse et prostrahi videres ac solam vim oratoriam regnare cerneres et  
ipsam solam omnis gloriae, honoris et ornamenti principatum, locum et sedem  
obtinere et occupare. Nam si res naturales eloquentia proferimus, morales  
eloquentia emittimus, leges eloquentia pronuntiamus, historias eloquentia  
narramus, fabulas eloquentia ratiocinamur, omnes denique nostrae mentis  
150 conceptus eloquentia exprimimus, et hoc artis oratoriae proprium sit officium,  
munus et subiectum.

Quid ulterius dicam de omnium ornatrice eloquentia? Cuius splendorem  
cum ipsa conferemus? Quae etsi liberalium numero contineatur, tamen ita  
legibus innexa est, ut causarum vel defensores vel impugnatores ipsius regulis  
155 expertes procul dubio esse non possint. At quam maxima sit ipsius dignitas,  
quam insignis utilitas, facile ex hoc intelligere possumus, quod quidquid humano  
ingenio suscipiendum est sive religiosum aliquid sive legibus comprehensum sive  
nostris disciplinis sive etiam mechanicum aut vulgare, nisi ornate, copiose,  
dilucide et propriis verbis ac sufficientibus explicatum fuerit, in auribus quippe  
160 nostris absurdum odiosumque percipitur. Ex qua re in ratione dicendi doctores et  
noster Marcus Cicero, rex eloquentiae, tantam esse oratorum amplitudinem ausi

sunt dicere, ut suum esse velint posse ornate de rebus omnibus dicere. Cohortari enim homines ad virtutes, ad bella suscipienda, ad vincendam pacem, detestari scelera, revocare a lascivia et libidinibus, arguere illecebras voluptatis, denique  
165 impellere animos hominum quo velis, quis poterit, nisi summa, gravi atque vehementi eloquentia refertus fuerit? Aut quo pacto hominum mentes ad beatam vitam erigere, ad mortem contempnendam negligendaque crudelissima supplicia pro salute patriae, pro adipiscenda vera gloria inducere, quis nisi dissertissimus valebit? Aut quo tandem modo amicos moerore oppressos consolabimur,  
170 afflictos vel gravibus poenis consternatos sublevabimus, si non haec facere ab eloquentibus didicerimus? Verum quidem illud videor esse dicturus nullam vel facultatem vel scientiam vel vivendi ritum in oculis hominum splendere posse, qui eloquentia caruerit.

Ergo nihil est, quod ad scientiam pertinere dici possit, quod non huius  
175 summopere indigeat et quod non hanc requirat et expostulet et quod non intelligat nihil se absque eloquentia efficere posse. Sentiat quodvis recte philosophus: quid tamen ei prodest, si pollite et ornate eloqui, quod sentit, non potest neque ad illa summa, ad quae ipsa vis oratoria eum ducere potest, pervenire valet? ‘Nulla enim alia vis — ut ait idem Cicero — potuit aut  
180 dispersos homines in unum locum congregare aut a ferina agrestique vita in hunc humanum cultum civilemque deducere aut iam constitutis civitatibus leges et iura describere’, quam huius divinae nostrae eloquentiae. Et profecto, qui hac sunt praediti, tantam ex ea post maximos honores voluptatem capiunt, ut fortasse non maiorem ex aliis studiis expeterent. Nam plurimos homines infimos  
185 cognovimus, quos eloquentia et id studium extulerunt adeo, ut in primis tamquam sapientissimi illustres dignitates et potentissimos magistratus attingerent. Romanos igitur senatorios sapientissimos viros iudicamus, quorum eloquentia eorum dignitatem effecit. Ea enim non aliud, quam summa sapientia est. Quis enim nescit gravissimas et ornatas sententias ex plenissimo et  
190 composito ingenio tamquam ex amplissimo fonte scaturiri? Hac etiam usi sunt reges ad animos civium conciliandos, quam ad amicitias conficiendas et foedera concludenda plurimum posse cognoverunt.

Nihil igitur eloquentia formosius, nihil pulchrius, nihil denique litteratis viris praestantius esse potest. At cum tempus considero et locum animadverto,  
195 satis mihi esse abunde demonstratum video, non inutile esse mentibus vestris hoc humanitatis officium et hoc oratoriae facultatis munus.

Sed quid eximii et illustrissimi viri hac eloquentia effecerint, vobis commemorem et in mentem reducam, si maximarum rerum gubernatione occupati oblivioni mandastis, quae vos ceterum mandasse non arbitror, ut tota mente hi, qui  
200 nuper ad huius artis militiam ac certamen se contulerunt, moveantur atque inflammari debeant maximeque contentur tales ipsi esse, quales illi fuere. Cogitate itaque, quantum Valerius Romanae urbi sua eloquentia profecerit, et videbitis non alicuius rei gratia, sed eloquentiae vi ac lumine id effecisse, quo semper Romana civitas talem se genuisse gloriabatur. At ea quidem tempestate,

205 qua Romani eorum regem Tarquinium maxima sui insolentia et immensa  
arrogantia Roma expulsum reddiderunt et libertate frui decreverunt, plebs sani  
consilii expers Roma cessit et iuxta fluminis Anienis ripam armata consedit, quo  
evenit, ut Romanae urbis facies attonita ac pallida cerneretur. Ceterum Valerius,  
ineffabili prudentia et inaudita gravitate vir Romanus, qua via quave ratione hos  
210 plebis posset placare fluctus, diu permultum secum cogitavit. Tandem vero  
eloquentiae auctoritati, qua ad hanc rem sedandam frueretur, tradidisse se constat.  
Egit itaque vir nobilissimus ac eloquentiae muneribus praeditus, ut sui eloquii  
suavitate, lepore ac iucunditate in primo suae orationis exordio tota plebs  
215 moveretur, deinde in processu admiraretur, tunc in fine una voce unoque spiritu  
exclamaret: ‘Vicit nos Valeriana eloquentia; quare urbem nostram depositis  
armis cum gaudio, pace, alacritate festivisque gestis ingrediamur ac senatoriis  
consiliis patrumque voluntatibus morem gerere incipiamus’. Qua in re ni clarissimi  
viri eloquentia subvenisset, dubitare nemo debet, quamdiu in vulgo, in quo nec  
220 consilium nec ratio inest, arma tenendi cupido extitisset et populus Romanus  
orbis terrarum princeps consiliis sapientissimorum solitis et responsis usus non  
fuisset, tamdiu Romanam civitatem in manus et potestatem aliorum devenisse et  
labefactatam in ruinam concidisse ac quidem spem tanti imperii perdidisse, unde  
domina gentium et princeps orbis terrarum facta est sub tributo. Numquam enim  
225 profecto Romana civitas tantum culmen tantamque potentiam prius attigisset nec  
tanta gloria crevisset, nisi omnia imperii ornamenta solitaque consilia et  
fructuosissima responsa a sapientibus et ab eloquentibus accepisset. Erat enim  
tunc Romana civitas non illis praesidiis, non illis armis, non illis vectigalibus,  
non illis denique urbibus ac castris, quibus fuisse legimus, ornata ac praedita,  
230 sed illis suis parvis principiis et, ut ita dicam, adolescentiae cunabulis, quibus  
facile erat corruere et prostrahi; omnia enim, ut scitis, in suis principiis parva sunt,  
sed in suis processibus augescunt et crescunt. En itaque clare perspicitis, quam  
admirabilem se Valerius sua eloquentia praebuit, animadvertitisque immortalis  
cuidam gloriae se tradidisse. Nulla enim aetas de hoc conticescet, sed omnem  
235 terrarum orbem sui gloria adimplere non desinet. Sed quid, patres  
praestantissimi, vetera aut aliena commemoro? Ecce, quanta tempore aetatum  
nostrarum in laribus nostris et vicinis patrata sunt, ipsi cernitis, non ex alio, nisi quia  
doctissimorum et litteratissimorum virorum saluberrima consilia refutantur. Felix  
enim et beata est illa respublica, in qua philosophi et viri doctissimi principantur  
vel reges et principes philosophari contingit, ut dicit Plato. Nam summa  
240 sapientia est in rege se ipsum discernere, iuste et honeste regere, cum politicae  
maximae propter iustitiae transgressionem dissolvuntur.

Imitabimurque Marcum Antonium, quem Valerii litterae ad caelum  
laudibus efferunt. Cum enim Marius una cum Cynna impio belli civilis rabie ac  
furore ducerentur ac tanti quidem mali crimine contenti esse non possent, ad  
245 maioris ac nefandi facinoris praeparationem inhaerendum eis proposuerunt. Sed  
nulla eis inde accessura erat utilitas. Milites enim ad Marcum Antonium, ut eius  
sanctissimum caput humeris absciderent, iverunt. Sed crudeli imperio eloquentiae

suavissimum numen obviam se contulit id gerens animi ferrum Mariique furorem conculcare et ad nihilum perducere. Egit itaque sui lepore ac iocunditate, ut  
250 milites irati animi vestem deposuissent et pacis et tranquillitatis togam sumpsissent. Tum gladios districtos vagina sanguine vacuos humili et pacato animo reddidisse et inde se ad Marium contulisse ac una voce dixisse: 'Quantae sint eloquentiae vires ignorare forte vos arbitramur. Sed hoc unum fide dignum existimate quaesumus idque solum unum memoriae mandate exposcimus:  
255 omnem nostri ferri vim omnemque belli impetum, si ei aures accommodare voluerimus, superare et deprimere'. Et quid putatis tunc Marium cogitasse, nisi eloquentiae venerandum numen honore dignum existimasse? At nullum quidem animal rationale, quod hac mortali vita nostra fruatur, aliter sensisse existimare debemus. Non enim dignitas, non corporis vires, non forma, non magnitudo, non  
260 quidquid dici potest in hac vita excellens, huic clarissimae eloquentiae praeponi potest.

Quare, ut longius nostrae procedant spes, conari debemus et, ut ad speciosissimi eloquii praeparationem cuncta moliamur, omni diligentia curandum nobis est; quod fecisse aiunt Periclem illum summum in dicendo virum. Cui  
265 nondum eloquentiae suae finem et modum imponere voluntati fuit, donec Atheniensibus, qui plurimis quidem temporibus libertate summopere gaudebant, iugum servitutis imposuisse[t] et, quod fere alii armis et copiis efficere nequeunt, hic verbis et eloquii suavitate perficere potuit. Constatque poetam comicum sapientiae dono praeditum huius Periclis eloquentiam summo studio perstringere desiderasse. Sed tandem ubi, quod intendebat, nulla posse opera reparare animadvertit, exclamavit se fateri in huius viri labiis melle dulciorem leporem habitare.

Ceterum mihi excellentium virorum facta ac dicta memoranti Hegesiani philosophi et summi oratoris memoria occurrit et mihi in mentem reducit ex  
275 variis auctorum libris invenisse maximum etiam ei olim apud omnes gentes in eloquentia nomen extitisse; qui non prius ad eius orationis finem accedebat, quam suae intentionis mentem imperasse sentiret. Ad quod adest testis rex Ptolemaeus. Prohibuit enim ipsum ulterius civitatibus suis disserere. Egit enim hoc, quod plurimos homines ita eius oratione delinitos ac captos esse sentiebat,  
280 quod ipsi amplius vivere se dignos fore non existimabant cupiebantque vitae vincula interrumpere. Contionabat pariter et in lucem publice producebat, quanta esset haec vita miseria referta quantisque volubilis fortunae casibus augurata. Cuius eloquentiae ornamenta ita ei in pronuntiatione apta erant itaque in motu corporis convenienti consistebant, quod facile, quidquid mente gerebat,  
285 auditoribus persuadebat.

Praeterea dimitto, quam magna, quam magnifica quamque alta et gravissima noster Cicero eloquentia effecerit. Praetereo Demosthenem: ipsum quoque et Ciceronem in arte dicendi summos oratores habuimus. Quorum uterque [propter] eius rei adeo culmen ascendit, ut primorum inventorum  
290 eloquentiam et venustatem superaret. Hos enim, patres optimi, imitantur, qui

sapientiam aliquam pro parte assequi volunt. Dimitto Aeschinem, relinquo Plutarchum et Alexandrum, quampluresque alios clarissimos oratores, qui quanta quamque praestantissima eorum eloquentia statuerunt vobis non commemoro, tum quia nemo est, qui haec memoria non teneat, tum etiam, quia tempus mihi in dicendo non sufficeret.

295 Sed quid ulterior procedo? Video me orationis impetu longius quam constitueram processisse. Pauca itaque, quibus concludere possim, in hac oratoria arte referam, deinde mihi, quantum ad hanc partem, silentium imponam, ne vos amplius taedio aggravari videam.

300 Verum enim vero, quae potest esse nobis ad laudem certior possessio, quam huius divinae eloquentiae? Ipsa enim, ipsa est, cuius defectus, ut ait Leonardus, magna decoloravit ingenia et minoribus ostendit imparia. Neque dubito multos esse, qui haec humanitatis officia negligunt, immo, quod turpius est, vituperant; quod hac forte de causa accidit, ut quoniam ipsi ea tarditate sunt ingenii, ut nihil altum neque egregium valeant intueri, et cum etiam ad nullam eloquentiae minimam partem ascendere possint, nec alios quidem ad id ascendisse vellent. Sed hos cum eorum ignorantia relinquamus, vilipendamus, parvipendamus, quorum puerilem opinionem aliud mihi tempus reservo, quo rectissimis rationibus eam refellam.

310 Sed tempus postulare mihi videtur, ut ad secundam divisionis partem me convertam.

Etsi, viri eruditissimi, omnes quoque hic scholares adesse video ea pro necessitate et consuetudine, quam eorum summa humanitate et gratia cum his habeo, satis ac satis lumine oratoriae facultatis ac gloria et aliarum bonarum artium captos, ad illam totis ingenii viribus, vigilia scilicet ac summo studio capescendam pronos incitatosque esse videam ac etiam nullius paene oratione ac verbis inclinatiores promptioresque fieri intelligam, tamen quoniam omnium, qui eodem dicendi genere moti, quo et ego hoc tempore impulsus, hu<n>c locum ascendunt, more et priscae consuetudinis aliquantulum etiam hac in scholarium adhortatione terrere esse sentio, ideo impraesentiarum hunc mihi dicendi locum assumere decrevi.

320 Quam igitur per hos annos civitatem in maiori parte Germaniae doctorum vel auctoritate vel scientia vel multitudine aut copia hac, quam colimus, famosissima Cracovia clariorem aut illustriorem esse putatis, quae mater studiorum et veluti alumna virtutum totius Germaniae extitisse videatur? Nam ut olim Athenarum civitas et vetustate quadam et pulcherrimarum artium dignitate Graeciam illustrare solita erat, ita florentissima Cracoviae civitas haereditario quodam iure Poloniae decus sibi vindicat. Nam, ut omittam agrorum ubertatem, qua ceteris ferme urbibus praestare videtur, quae civitas vel sapientia vel humanitate vel reliquis ornamentis est cum Cracovia comparanda? Aut quem locum existimatis, in quo tanta scholarium nobilium multitudo, congregatio et concursus inveniri possit?

Videte itaque et animadvertite, quos doctores quave doctrina et scientia  
praeditos habemus! Cum eorum multitudinem et copiam consideremus, videbimus  
335 haec omnia et singula nostrae mentis quasi stimulos incitationesque imitandi studii  
fore, potestisque iam constituere hanc nostrorum doctorum auctoritatem multis rebus  
magnisque hominum iudiciis non tantum apud nos, sed apud exteras gentes  
omnesque nationes amplificatam decoratamque fuisse. Quorum optimi erimus  
imitatores, si quales ipsi sint, tales et nos esse et haberi conemur. Quod si efficere  
340 nisi erimus, maiorem eis honorem aut gloriam afferre poterimus. Nam ut bonus  
terrae cultor, cum agrum, in quo laborem et sudorem suum immisisse vidit,  
optimos et egregios fructus producere sentit, gaudio et laetitia se effert exultans,  
sic et hi doctores, quorum nos studiis et doctrinis traditi sumus, cum approbatos  
et litteris ac moribus decoratos viros eorum scientia effecisse animadvertunt, eo  
345 se immoderato quasi gaudio imbuunt et paene gestire videntur, quod vix ullis  
verbis demonstrare quisquam posset. Et quisquam dubitabit nos non profecturos  
esse, cum nostrum ingenium tantae doctorum auctoritati, scientiae et virtuti  
erudiendum excolendumque tradiderimus? Est et haec multarum terrarum opinio  
ac scientia et in vulgus late divisa atque dispersa, omnes, qui Cracoviae moram  
350 studendi gratia trahunt, fore quasi impossibile, et doctorum scientia et urbis  
auctoritate et exemplorum copia commoti, ad altum scientiae cumulum non  
ascendere. Quae opinio ita insedit et inveteravit in hominum mentibus, quod nobis  
maxime admonitioni et immenso documento esse existimare debemus et his nos  
studiis omni studio, omni cura, omni diligentia omnique vigilia incumbere, quibus  
355 et nobis honori et aliis utilitati possimus.

Eia, quaeso, considerate et in memoriam reducite, si oblivioni mandastis,  
quae mandasse vos non arbitror, quanta is gloria, quam celeri concursu hominum  
quantoque applausu, quantis denique festivis gestis in patriam admittitur, qui  
patriam, qua nihil potest esse dulcius, derelinquit, qui parentes, qui amicos, qui  
360 denique familiares ac necessarios ab iucundissimo oculorum visu segregat et ad  
exteras et longinquas nationes tamquam peregrinus et advena se confert et demum  
labore, studio, vigilia ac temporis diuturnitate, sine qua hac in re nihil fieri potest, eo  
se litteris ac scientia imbuit, quod undique honore dignus existimari et haberi  
possit. Deinde omnem modum huius rei oppositum cogitate, et quanto is  
365 dedecore et infamia, qui turpissimam sibi temporis iacturam acquirit,  
existimandus sit sentietis.

Omnia itaque post litterarum studia ponenda posse arbitrari debemus; et  
expedita mente neque solatiis aut voluptatibus studia acquiruntur litterarum, sed  
vigilando, agendo, bene studendo, facile optatum studii et laboris finem  
370 invenimus.

Quid restat igitur, nisi ut omnes unum velint, unum requirant, unum  
optent atque expostulent studium, ex quo sapientiae et humanitatis officia  
originem ducere videmus? Atque haec oratoriae facultatis auctoritas quanto sit  
splendore et ornamento praedita quamquam videtis, tamen a me in vos hortando  
375 praetereunda non fuit. At si ea copia, quam requirit, in dicendo non sum

prosecutus, veniam non exoptulo. Nam facultatis oratoriae laudis quae potest oratio par inveniri? Quam ob rem pergite, ut facitis, et illi rei omnibus ingenii viribus operam date, de cuius laudibus nulla umquam aetas conticescet.

380 Ceterum longius me, quam opus fuerat, orationis impetu ductum processisse intelligo et satis mihi multa verba fecisse videor. Quare videte, anne dubitandum vobis sit ad eas scientias omni studio, omni cura omnique diligentia incumbere, in quibus tanti nominis gloriam inesse videmus.

385 Sed, ut aliquando concludamus, conabor, ut unde est orta, eodem cursu terminetur oratio. Et primo quot et quantis laudibus oratoriam facultatem digne decorare et ornare possumus audivistis et doctorum auctoritas quanta sit veneratione prosequenda percepistis.

Hos itaque clarissimos ac summos viros, litteratissimi iuvenes, vel primos vel digniores in his, quas modo dixi, disciplinis memoramini, quorum imagines ac volumina tamquam quaedam sapientiae specula, obsecro atque rogo, 390 intueamini, ut eam gloriosam diem attingere possitis, quam a parentibus vestris dudum olim expectatam cognovistis. Omnia enim parata sunt vobis, quae pro vestro studio pro vestraque commoditate sunt opportuna. In quibus numerandis tempus non occupo, ne longa nimium oratione conutar. Unum tamen dicam: illud enim, 395 quod ad perfectionem nostram maxime necessarium et potissimum est, hic habemus, quo fortasse alibi indigeremus. Nam sicubi harum nostrarum disciplinarum principes habentur, hi sunt, quos in his altissimis sedibus sedentes aspicitis, qui tamquam quaedam sidera toto orbe maxime apud nos lucent; quorum sententias, quorum doctrinas si nostro studio nostraque sollicitudine assequimur, perpetuis laudibus extollemur atque videbimur nomini nostro amplissimam 400 gloriam et famam sempiternam comparasse providente Deo optimo, Deo uno et vero, qui vivit et regnat per infinita saecula benedictus.

Nunc, quoniam, patres amplissimi, nullum officium magis necessarium est referenda gratia — si enim non dubitamus his maxime gratos esse, quos aliquando profuturos nobis credimus, quales debemus esse in eos, a quibus iam 405 beneficio provocati non mediocre obsequium ac munus consecuti sumus? — conveniens est, ut more maiorum ad gratias vobis magnificis dominis ceterisque venerabilibus patribus agendas veniam.

Sed profecto nulla res est inter cetera oratoriae facultatis negotia, quae tanto oneri tamque sublimi difficultati affigi potuerit, quam de referendis gratiis 410 orationem componere; quod nulla honestissima ratione impresentiarum a me praetermitti debuerat, si eam honestis partem assequi voluero, quae pro immortalium beneficiorum retributione impendi solet. Non enim obligationi meae hac longaeva consuetudine satisfecisse animadverto, immo non solummodo votis vestris quaecumque congrua consequi, verum etiam vitam meam eousque 415 pro vestris dignitatibus profundere existimavi. Nam ingratitudei meae vehementer ascribendum fore censerem, si pro tot beneficiorum innumerabilitate verborum prolatione satisfactum esse credidissem.

Sed tamen in hoc exquirendo negotio, doctores clarissimi, hoc unum est, quod saepenumero mortalibus inesse consuevit, videlicet ut amplitudo  
420 dignitatum existit, unicuique gratias referre; quo summe vererer atque maiorem  
in modum formidarem, nisi humanitates vestras meo inusitato sermoni de hisce  
rebus prompte atque benigne subvenire cognoscerem. Qua de re, non quas debeo,  
sed quas potero, gratias vobis referre constitui. Dicam igitur cum illo Abu Hali, id  
425 est Avicenna, principe medicorum, in principio Canonis dicentis: ‘Imprimis Deo  
gratias agamus’.

Imprimis itaque Summo Opifici ac cunctarum rerum Conditori Sublimi  
gratias ago, sicut suorum beneficiorum modus exposcit ac suarum  
misericordiarum in nobis celsitudo meretur, cuius clementiarum ubertas super  
430 omnes beatos existit, Immaculataeque Virgini Mariae, cui devotiones non exiles  
habere tenemur totique beatorum supernorum consortio triumphanti.

Eximias atque grandes refero gratias venerabili ac egregio viro magistro  
Iohanni de Dobra, in medicinis doctore, et decano huiusque almae universitatis  
rectori dignissimo, quem tanto studio, animi sollicitudine, magistratu suo fretum  
esse cognosco, ut ceteris successoribus suis optimum principandi modum facile  
435 conferre valeat.

Ingentes ac maximas denique gratias refero famosissimis et  
excellentissimis viris dominis et patribus sacrae theologiae professoribus atque  
iuris canonici doctoribus, qui tanta claritate et illustratione huic actui decorando  
affuerunt, ut eis omnigenis laudibus occurrere videam, quorumque fama in  
440 consiliandi aequitate, in sacrae theologiae edocendi suavitate, in sanctissimarum  
iurium capescendarum mira doctrinalitate tantam splendoris excellentiam universis  
Germaniae partibus compraestarunt, ut nemo laudes ipsorum eousque praedicare  
deficiat.

Immensas praeterea gratias ago religiosissimis patribus prioribus  
445 ceterisque fratribus religiosis, quos acies luminis cuiuslibet hic praesentat, qui suis  
devotissimis gestibus maximum decus atque ornamentum huic actui, immo potius  
nostrae universitati contulerunt.

Postremum vero scientissimis et doctissimis magistris, industriosis  
baccalaris, generosis, nobilibus colendisque scholaribus et cuiuscumque  
450 dignitatis viris praestantibus et omnino unicuique generi status magnas refero  
gratias, qui maxima decoris ornamenta huic sanctae universitati suis vultibus et  
praesentiis concesserunt.

Quid restat igitur, nisi ut me vestris studiis et praeceptis omni mea  
laboriosissima ratione vitae, si vestra voluntas ferret, obtemperatum fore  
455 intelligatis? Atque tunc vos scire summopere velim nihil me magis cupere, quam ut  
aliquo honestissimo officio meo dilectionem in vos meam caritatemque  
recognoscatis. Quare, si quid in me, quo vestris voluntatibus morem gerere possim,  
esse intellexero, illud non minus libenter quam diligenter adimplere curabo.



71 *versanti scripsi* : *versari ed.* 84 *brevissime scripsi* : *brevissima ed.* 143 *assumeret scripsi* : *assumet ed.* 174 *ante Ergo habetur in ed.* [Eloquentia]. 189 *ante nescit habetur in ed.* [non]. 213 *in scripsi* : [ut] *in ed.* 294 *memoria scripsi* : *memoriae ed.* 334 *videbimus scripsi* : *et videbimus ed.* 353 *admonitioni scripsi* : *admonitionis ed.* 371 *requirant scripsi* : *requirent ed.* 408 *post Sed habetur quia in cod., ab editore seclusum.* 416 *ascribendum scripsi* : *ascribentium ed.* 426 *cunctorum scripsi* : *cunctorum ed. (mendum videlicet animi non satis attenti, et quidem impressoris potius quam editoris, vix notatu dignum).*

Quae orationis huius auctor ex alienis scriptis in cod. BJ 126 contentis ad verbum repetita in suum accepit textum, compendio *or.* numeroque insignita et ita ad codicis illius paginas relegantia, indicantur promiscue cum auctorum antiquorum locis, plerisque item in alienis illis scriptis iam pridem citatis:

14–15 cf. Cic. *Verr.* II, 122. 76 *Cogitanti mihi* Cic. *De orat.* I, 1, 1. 89–92 *praestabilius ... est* Cic. *De orat.* I, 8, 30. 94 *Milonem* Cic. *Mil.* 30–91. 99–102 *Ego ... relinquatur* Plut. *Cic.* IV, 5. 104–106 *Quidquid ... sunt* Sen. *Contr.* I praef. 6. 110–112 *Quid ... possit* Cic. *De orat.* I, 8, 31. 117–122 *Quid ... auctoritate* Cic. *De orat.* I, 8, 32. 124–126 *Quid ... civitate* *ibid.* I, 8, 31. 126 *ac plura ... innumerabilia* *ibid.* I, 8, 34. 179–182 *Nulla ... describere* *ibid.* I, 8, 33. 205 *Tarquinius* sqq. Liv. II, 32. 237–239 *Felix ... contingit* Plat. *Rp.* V, 473 d. 242 *Marcum* sqq. Val. Max. VIII, IX.

## 2. Praktyka kancelaryjna i tworzenie się teorii skutecznego naśladowania stylu klasyków

### Zbigniew Oleśnicki i jego krąg

Zbigniew Oleśnicki (1389–1455)

Urodzony 5 grudnia 1389 w Siennie w Małopolsce jako syn Jana, sędziego ziemi krakowskiej, i Dobrochny z Rożnowa, uczył się najpierw w szkole kolegiackiej w Sandomierzu, a od 1406 studiował na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego. Przebywając jako chłopiec czas jakiś we Wrocławiu, przyswoił sobie tam język niemiecki; z czasem poznał też prawdopodobnie węgierski. Zanim w roku 1423 mianowany został biskupem krakowskim, pełnił, poczynając od roku 1410, funkcję sekretarza króla Władysława Jagiełły, brał też w tym roku udział w bitwie pod Grunwaldem, gdzie się wyróżnił sprawnościami i cnotami rycerskimi. Sprawował również, poczynając od roku 1410, poselstwa: do cesarza Zygmunta Luksemburczyka, którego stanowisku prokrzyżackiemu się przeciwstawiał, i do (anty)papieża Jana XXIII, a także do elektora brandenburskiego Fryderyka. Jako biskup krakowski, miał ogromny wpływ na politykę państwa polsko-litewskiego zarówno za króla Władysława Jagiełły, jak i — po jego śmierci w roku 1434 — jako członek rady regencyjnej opiekującej się nieletnim synem królewskim Władysławem

(późniejszym Warneńczykiem); po jego śmierci jednak i objęciu rządów przez dążącego do ograniczenia wpływów możnowładców małopolskich Kazimierza Jagiellończyka Oleśnicki stał się oponentem polityki królewskiej i polityczne jego znaczenie stale malało. W sprawach kościelnych sprzyjał zrazu soborowi w Bazylei, od którego otrzymał w roku 1441 godność kardynalską, i mocno wtedy popieranej też przez krakowskie środowisko uniwersyteckie idei koncyliaryzmu; kiedy jednak znaczenie i samego soboru, i tej idei straciło na sile, złożył w roku 1447 obediencję wybranemu po schizmie papieżowi Mikołajowi V, uzyskując od niego ponownie i już na trwałe godność kardynalską. Zwalczał husytyzm i przyczynił się do jego zniweczenia w Polsce. Zmarł w Sandomierzu 1 kwietnia 1455.

Obrawszy po studiach uniwersyteckich na wydziale sztuk wyzwolonych zawód pracownika kancelarii królewskiej, a sporadycznie sprawując także zawód dyplomaty, Oleśnicki, człowiek z pewnością niepospolitych zdolności nie tylko pragmatycznych, ale też intelektualnych, ukształtował swoją umysłowość na sposób dość wyraźnie bliższy, od strony formalnej zwłaszcza, ówczesnemu humanizmowi włoskiego quattrocenta niż współczesnej mu scholastyce. To samo powiedzieć można także o współpracującym z nim środowisku, na które wywierał wpływ, tzn. o pracownikach jego kancelarii biskupiej, gdzie — zgodnie zresztą z powszechną praktyką zarówno średniowieczną, jak i późniejszą — zatrudniał wybitnych intelektualistów jako sekretarzy koncypujących i stylizujących listy w jego imieniu, a z reguły też sygnujących minuty tych listów własnymi inicjałami. W ten sposób nie tylko sam uprawiał zawód podobny do tych czynności, z których utrzymywali się dość liczni ówczesni humaniści włoscy, w znacznej liczbie sekretarzujący w kurii papieskiej lub na dworach dygnitarzy duchownych i świeckich w poszczególnych ówczesnych miastach-państwach Italii, i nie tylko otaczał się ludźmi podobny zawód uprawiającymi, ale posiadał też zrozumienie dla właściwych humanistom zainteresowań i pasji intelektualnych, a zwłaszcza pisarskich.

Poniższy zestaw tekstów, w różny sposób związanych z działalnością Zbigniewa Oleśnickiego i kręgu ludzi mu bliskich, ma zilustrować dwa najbardziej charakterystyczne obszary działań tego środowiska nakierowanych na wypracowanie humanistycznej kultury literackiej. Jeden, skromny wybór listów samego Oleśnickiego i jego bliższych współpracowników, to zainteresowanie elegancją i klarownością stylu oraz doniosłością tworzonego w takim stylu piśmiennictwa. Jako pewne uszczegółowienie tamtego zainteresowania trzeba traktować znaczną estymę dla historii i historiografii, właściwą i samemu Oleśnickiemu, i zwłaszcza niektórym ludziom z jego kręgu; znajdzie ona swoją częściową ilustrację w tym dziale, a następnie — o wiele wymowniejszą — w dziale B.II. Drugi obszar to pewna zaczątkowa dopiero — ale w powiązaniu zarówno z opisanym teraz obszarem pierwszym, jak zwłaszcza ze scharakteryzowaną wyżej warsztatową praktyką pisarsko-

imitatorską Jana z Ludziska szczególnie ważna — teoria i zarazem dyrektywa humanistycznego naśladownictwa, sformułowana z uwagi na specyfikę polską, a wyrażona przygodnie w liście Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, pokrewna zaś też pisarskiej praktyce Jana z Ludziska. Cały ten kompleks idei i czynności samego Oleśnickiego i jego kręgu jest ważną cechą rozpoznawczą stosunku intelektualistów polskich pierwszej połowy wieku XV do humanizmu włoskiego quattrocenta.

Tę zbiorową — w jeden ciąg tekstów pod imieniem biskupa krakowskiego scaloną — dokumentację tworzą trzy tylko teksty: dwa Zbigniewa Oleśnickiego i jeden Jana Długosza. Ich wzbogaceniem i jakby kontynuacją są teksty Sędziwoja z Czechła i krótki urywek tekstu anonimowego naśladowcy Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. We wszystkich tych tekstach wyraźnie dochodzą do głosu zjawiska związane z językiem i literaturą jako wyodrębniony i uprzywilejowany przedmiot zarówno refleksji, jak i pisarskiej praktyki. Ich uszczegółowieniem czy odgałęzieniem jest zainteresowanie tak ważną dla ukonstytuowania się formacji intelektualnej i pisarstwa humanistów historią i historiografią. Jest to cecha humanistycznej formacji zarówno samego Zbigniewa Oleśnickiego, jak i ludzi z jego otoczenia. Mocniej dojdzie do głosu w pomieszczonej w dziale B.II dedykacji *Roczników* Jana Długosza, którego inspiratorem, sam nie uprawiając pisarstwa historycznego, stał się właśnie Oleśnicki, kiedy Długosz pełnił funkcję sekretarza w jego kancelarii biskupiej i korzystał z jego protekcji i mecenatu. Że był to rodzaj zainteresowania historią i dziejopisarstwem zbliżony z preferencjami intelektualnymi ówczesnych humanistów i że ukształtował się pod ich wpływem, o tym świadczy wymiana listów między Oleśnickim i Piccolominim tutaj zamieszczonych. Zajmuje ona środkową część tego zbioru tekstów i jest to tego zbioru część najważniejsza. O ile bowiem części skrajne, owe listy z kręgu Oleśnickiego, wskazują na pewne szczegółowe przejawy praktykowania stylu humanistycznego lub formułują szczegóły teorii tego stylu, jak list Sędziwoja z Czechła do biskupa Lutka z Brzezia, to korespondencja Oleśnickiego z Eneaszem Sylwiuszem Piccolominim zaczyna się od sformułowania przez tego pierwszego zaczątkowego programu literackiego, który należy odczytać jako uteoretycznienie, a zarazem być może korektę, wcześniejszej o ledwie kilka lat praktyki naśladowniczej Jana z Ludziska, który ilustrował rozdział poprzedni. Na owo uteoretycznienie wcześniejszej rodzimej praktyki zwracam uwagę już w tym nieco bogatszym niż pomieszczone tu pozostałe bibliogramie, albowiem ma ono w wymianie listów między Oleśnickim i Piccolominim postać i rozmiary ledwie krótkiej wzmianki i łatwo może — zwłaszcza wśród dobitniejszych i ciekawiej sformułowanych innych humanistycznych wątków, jak choćby wątek uobecnienia przez tekst — wymknąć się uwadze, w konstrukcji zaś tego działu jest istotnym zwornikiem tekstu, który ją poprzedza, i tekstów po niej następujących.

Rozdział niniejszy, podobnie jak poprzedni, ma być ilustracją wpływu pisarstwa humanistów włoskiego quattrocenta na pisarstwo łacińskie w Polsce

około połowy XV wieku. Również na pozostałe niezbyt obfite pisarstwo, jakie sam Oleśnicki doraźnie i dla aktualnych potrzeb uprawiał, wpływ miała nie tylko jego formacja kancelaryjna i funkcje dyplomatyczne, ale również jego fascynacja intelektualnym i pisarskim ruchem humanistycznym. Przejawiło się to na różne wielce znamienne sposoby już w samych gatunkach tego pisarstwa. Po pierwsze, teksty, które po sobie zostawił, to mowy i listy, te więc gatunki, które — choć w działalności Zbigniewa Oleśnickiego przeważnie służyły tylko doraźnym potrzebom praktycznym — przybierały formy pisarskie identyczne z formami, w jakich powszechnie i często wypowiadali się humaniści, mający zazwyczaj na uwadze rozległy krąg odbiorców i przekazujący w tych formach treści ogólniejsze i wysublimowane, nie związane z żadną doraźną praktyką kancelaryjną czy dyplomatyczną, a luźno tylko z jakąkolwiek doraźną i pragmatyczną potrzebą wymiany aktualnych informacji. Przejawiła się, po wtóre, ta parantela Oleśnickiego z humanizmem w samej treści niektórych wypowiedzi tego dygnitarza kościelnego i państwowego, a także — co równie ważne — w ich formie nader kunsztownej, choć zarazem też jeszcze nacechowanej pewną liczbą rozmaitych medievalizmów. Z dwu pomieszczonych tu tekstów Oleśnickiego list do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego w o wiele większej mierze spełnia pod względem formalnym kryteria humanistyczne niż obarczony pewnymi relikdami kancelaryjnego stylu list do Marcina z Przemyśla. List Długosza do Oleśnickiego, jak był niegdyś identyfikowany, a w rzeczywistości, jak się dziś przyjmuje, do Tęczyńskiego, bliższy jest pod tym względem pierwszemu z listów Oleśnickiego. List Sędziwoja do Jana Lutka to bardzo osobliwy memoriał pisarza-humanisty, który swój postulat językowy i stylistyczny, natchniony z pewnością przez Piccolominiego, formułuje w sposób, który byłby do zaakceptowania także dla teologa i scholastyka, podczas gdy anonimowy fragment listu do królewicza Kazimierza wygląda na plagiat analogicznego listu Piccolominiego.

Ponieważ listy ludzi z kręgu Oleśnickiego zostały tu scalone w jeden ciąg, tutaj też musiały się znaleźć dane bibliograficzne dotyczące pozostałych autorów — z wyjątkiem Jana Długosza, dla którego miejscem stosowniejszym jest z pewnością dział B.II.

### **Bibliografia**

**(podzielona na dwie części, z których pierwsza jest adekwatna do formuły tytułowej rozdziału i dotyczy Oleśnickiego i jego kręgu, druga wyodrębnia się jako dotycząca przede wszystkim Sędziwoja z Czechła)**

Wydania i przekłady: Z dość obfitej spuścizny, na którą w dużej mierze składają się urzędowe listy, wśród nich też redagowane przez sekretarzy kancelarii biskupiej, czyli autorskie niejako tylko połowicznie, oraz oficjalne mowy, a której nie zebrano dotąd w jedno *corpus*, najważniejsze ze względu na treść tej antologii są teksty wydane przez A. Sokołowskiego i J. Szujskiego w *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 1, Kraków 1876, i przez A. Lewickiego, tamże, t. 2, Kraków 1891; część z nich wydana powtórnie w antologii I. Chrzanowskiego i S. Kota *Humanizm i reformacja w Polsce*, Lwów 1927. Listy

Długosza, Oleśnickiego i Sędziwoja podał ostatnio także A. Gorzkowski w: *„Fontes neolatini”*. *Materiały źródłowe do dziejów renesansowej prozy nowolacińskiej w Polsce (XV–XVI w.)*, Kraków 1999.

O p r a c o w a n i a : M. Dzieduszycki, *Zbigniew Oleśnicki*, 2 tomy, Kraków 1853 i 1854; J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w dobie soboru w Bazylei*, t. 1–2, Kraków 1900; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, Kraków 1900; K. Dobrowolski, *Studia nad kulturą naukową w Polsce do schyłku XVI stulecia*, „Nauka Polska”, t. 17, Warszawa 1933; S. Zachorowski, *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, Kraków 1915; I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, Kraków 1939 („Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny”, t. 70); A. Bronarski, *L’Italie et la Pologne au cours des siècles*, Lausanne 1945 („Culture Européenne. Echanges Intraeuropéens”, nr 2); I. Zarębski, *Problemy wczesnego Odrodzenia w Polsce. Grzegorz z Sanoka — Boccaccio — Długosz*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2 (1957), s. 5–52; tenże, „Gesta Sbignei” jako element ewolucji „Annalium” Jana Długosza, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane R. Grodeckiemu*, red. Z. Budkowa, Warszawa 1960; J. Krzyżaniakowa, *Erudycja historyczna Zbigniewa Oleśnickiego w świetle jego zeznań na procesie w 1422 r.*, w: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań 1976, s. 475–484; M. Koczerska, *Piętnastowieczne biografie Zbigniewa Oleśnickiego*, „Studia Źródłoznawcze”, 24 (1979), s. 5–82; J. Domański, *Początki humanizmu (= Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 9), Wrocław 1982 (i zmienione wydanie drugie tegoż: *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku* („Biblioteka Przeglądu Tomistycznego”, 3) Warszawa 2011); M. Walczak, *Działalność fundacyjna biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, „Folia Historiae Artium”, 28 (1992), s. 57–72; J. Nikodem, *Zbigniew Oleśnicki w dziełach Jana Długosza*, „Nasza Przeszość”, 87 (1997), s. 73–121; J. Niedźwiedz, *Zbigniew Oleśnicki i jego listy do humanistów*, „Terminus”, 1 (1999), s. 188–193; Z. Górczak, *Podstawy gospodarcze działalności Zbigniewa Oleśnickiego biskupa krakowskiego*, Kraków 1999; J. Nikodem, *Zbigniew Oleśnicki w historiografii polskiej*, Kraków 2001; T. Graff, *Wokół sprawy kardynalatu biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, 129 (2002), s. 19–50; M. Koczerska, *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu 1423–1455*, Warszawa 2004; T. Graff, *Sprawa kardynalatu Zbigniewa Oleśnickiego a spór o precedencję w radzie królewskiej z prymasem Władysławem Oporowskim*, „Nasze Historie”, 7 (2005), s. 105–116; *Zbigniew Oleśnicki. Księżę Kościoła i mąż stanu*, pod red. F. Kiryka i Z. Nogi, Kraków 2006; R. Ojrzyński, *Obraz Polski i Polaków w pismach Eneasza Sylwiusza Piccolominiego (papieża Piusa II)*, Warszawa 2014; *NK*, t. 3, s. 32–35; *PSB*, t. 23, s. 782–783.

Wydania: List do Jana Długosza, w: *Ioannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, vol. 1, cura A. Przedziecki, Cracoviae 1887, s. 172–177; List do Jana Lutka z Brzezia zachował się w rękopisie BJ 2367, f. 323, początek listu wydał R. Gansiniec, *Polskie listy miłosne dawnych czasów*, Lwów 1925, s. 104–105; fragmenty przytoczył I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, Kraków 1939, s. 97–98; *Epistula ad Ioannem de Brzezie, Episcopum Cracoviensem*, ed. D. Wójcik, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 175–180.

Opracowania: W. Wisłocki, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie*, cz. 2, Kraków 1881, s. 463–464; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 2, Kraków 1900, s. 31–45; J. Wiesiołowski, *Sędziwój z Czechła (1410–1476). Studium z dziejów kultury umysłowej Wielkopolski*, „Studia Źródłoznawcze”, 9 (1964), s. 75–104; G. Rosińska, *Dzieło astronomiczne Sędziwoja z Czechła. Z problematyki i metod krakowskiej astronomii w XV wieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 17 (1972), 1,

s. 11–24; M. Kowalczyk, *Kazania żałobne z kodeksu BJ 2367*, „Acta Mediaevalia”, 15 (2002), s. 377–401; M. Walczak, *Sędziwój of Czechle and Images. Art as a Medium of Religious Identity in Poland in the Second Half of the 15th Century*, w: *Public Communication in European Reformation: Artistic and other Media in Central Europe 1380–1620*, ed. M. Bartlová, M. Šroněk, Prague 2007, s. 69–88; tenże, *Spór Sędziwoja z Czechła z krakowskimi dominikanami w świetle historii sztuki*, w: *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. T. Gałuszka OP, K. Ożóg, A. Zajchowska, Kraków 2008 („Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie”, 4), s. 241–256; D. Wójcik, „*Tu ista dicens haereticus es*”. *Doktrynalna strona sporu Sędziwoja z Czechła z dominikanami o kult figury Matki Boskiej w kościele Świętej Trójcy w świetle tekstów zachowanych w rękopisie BJ 2367*, w: *Mendykanci...*, dz. cyt., s. 219–240; też, *Pisma Sędziwoja z Czechła w sprawie kultu Matki Boskiej w połogu w krakowskim kościele dominikanów*, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 149–222; *NK*, t. 2, s. 104–105; *PSB*, t. 36, s. 394–399.

## 2.1. Dwa okazy praktyki epistolarnej: Zbigniew Oleśnicki i Jan Długosz

### 2.1.1. Zbigniew Oleśnicki do Marcina z Przemyśla (grudzień 1449)

Podstawa: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce: wybór źródeł do ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów 1927, s. 48–49.

Martino de Przemislia, medicinae doctori.

Anno iam iam prope transacto mittendo in urbem venerabilem dominum Ioannem Dlugosch, canonicum nostrum Cracoviensem, commiseramus sibi inter alia, quatenus vos ex studio Bononiensi revocaret atque nostro nomine  
5 committeret, ut ad nos, perceptis tamen perprius doctoratus insigniis, veniretis. Qui etsi omnia iussa nostra expleverit et vestrum reditum iam suis, iam vestris litteris promiserit, longo tamen tempore et longa expectatione delusi sumus, nec nos solum sed et ipsa Cracoviensis universitas, quae votis nostris obtemperans  
10 ordinarium locum pro vobis in hunc diem reservat. Mirabamur itaque et, praedicto domino Ioanne Dlugosch ad nos feliciter reverso, magis mirari coepimus, quid vos impulerit ad regnum Hungariae facere descensum et in illo continuum facere incolatum, cum aliud litterae vestrae nobis missae et aliud relatio praefati domini Ioannis Dlugosch testabantur. Ne igitur ulteriori detineamur spe et inaniter, vos  
15 iterum per hunc nuntium specialem revocamus, exhortantes vos, committentes nihilominus vobis, ut celeriter ad nos, qui vestra praesentia nunc plus solito indigemus, redeatis. Subeunt enim aegritudines, subeunt morbi, subit senectus. Iamque menses aliquot cum pede insano exegimus, in quo plures aperturae sanie stillantes nos debilitant et aggravant; ad cuius consolidationem etsi expertos habeamus cirologos, physico tamen expertiori indigemus. Crebris insuper

20 impetimur a praefata universitate precibus, ut aut locum pro vobis ordinatum  
 vestra suppleat praesentia aut illis substituere personam idoneam in locum  
 praedictum annuamus. Unum itaque e duobus elegite, vel redeundo, si nobis  
 famulari non fastiditis, aut rescribendo, quod redire non curatis aut non vultis.  
 Exigit enim et nostra aetas et condicio, ut medicum continuum et fidelem, qualis  
 25 vos semper fuistis habitus, praesentialiter in curia nostra habeamus.

Ceterum scribimus reverendo patri domino Ioanni episcopo Varadiensi  
 rogantes suam paternitatem pro complacentia singulari, quatenus nobis opera Titi  
 Livii, quae illum ab experto habere cognovimus, mutuet et per vos vel  
 magistrum Gregorium plebanum in Wyeliczka, postquam vos vel ipsum  
 30 magistrum Gregorium venire ad regnum Poloniae contigerit, transmittat.  
 Certificetisque praefatum dominum episcopum Varadiensem, quod librum  
 praedictum, si illum nobis sua paternitas accommodare dignabitur, in brevi  
 tempore et celeriter accopiatum cum gratiarum actione remitemus. Et si ipse vel  
 alius pro eo aliquas res efflagitaverit, grato et hilari animo illas suae paternitati  
 35 curabimus destinare. Super qua re etiam ipsi domino episcopo et dicto magistro  
 Gregorio scribimus litteras speciales.

Non detineatis nos aliquibus amplius excusationibus, sed reditum vestrum  
 quanto celerius potestis maturate.

### 2.1.2. Jan Długosz do (domniemanego) Andrzeja Tęczyńskiego (maj 1450)

Podstawa: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce: wybór źródeł do  
 ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów 1927, s. 50–53.

In ipso ad Ierosolymam profectionis meae articulo haec ad te, vir  
 clarissime, scribo, licet multarum rerum, quae viatoribus incumbunt, obrutus cura.  
 Neque enim fieri potuit, ut te, quem semper operum meorum optimum adiutorem  
 interpretemque habui, in hac praesertim secessione negligere, ignarus sortis  
 5 futurae, quae vel me reddet vel separabit a tua dignatione. Sed neque ulla res aut  
 occupatio poterant animam et articulum prohibere a calamo in splendorem tui  
 nominis semper deditissimo. Nemo enim ex omnibus aevi nostri optimatibus  
 numerari potest, cuius ego aestimationem pluris faciam quam tuam, quod non  
 tantum, quia a tua magnificentia summa benevolentia summoque favore  
 10 complector, ita mihi accidere intelligo, quantum tua singulari ac paene incredibili  
 in cunctis nostrae rei publicae negotiis examinandis perpendendis prudentia et  
 virtute accurata. Dabis tamen veniam, vir inclyte, si rudi et brevi sermone utar;  
 deest enim facultas latius eloquendi. Calculatorum morem impraesentiarum sequi  
 libet, qui breviori aere ingentes exprimunt summas.

15        Scripsi diebus superioribus tuae magnificentiae, tum ex itinere, tum ex urbe, quae fuerit viagii nostri facies, quae fortuna. Ita enim in recessu tuae dominationis eram pollicitus. Nescio si litterae redditae sunt et idcirco repetam priora, ut promisso satisfiat.

      Secundos per omnia in progressu et reditu habuimus eventus: nullus metus,  
20        nulla molestia aut valetudo. Strigoniensi et Iauriensi episcopis gratus fuit noster adventus. Utriusque humanitatem experti, usque Novam Civitatem Austriae salvi pervenimus. Agebat illic caesar carnisprivii dies et deditus ludis et solatiis intervalli tempora protrahebat, quibus omissis consilii indixit diem. Erat enim sibi suggestum de nobis graves viros ex Polonia urbem suam intrasse, qui plurima et  
25        industria et prudentia valerent apud suos. Marcus nostrae Bonfilii auctor rei fuit et rem illam extulit in sublime, adiungens pacis, quae nuper inter gubernatores Hungariae et Gyskram parta erat, tractatorem illum inter illos esse. Vocamur ad caesaris praesentiam et qui ferebat mandata stringebat, ut adessemus repente. Compresserat omnes pavor. Removi quantum potui perplexitatem et persuasi, ut  
30        omnes essent bono animo. Recusantibusque singulis alloqui regem, rogatus onus suscipio, et quidem invitus propter duorum in theologia et unius in canonibus praesentiam doctorum. Congestum erat consilium propter adventum nostrum. Regiam ingressi benigne excepti sumus et per caesarem et per suos. Credebam illum linguae Latinae non habere peritiam: in vulgari nostro verba formaveram, sed  
35        tandem omnia in Latinum verti [et] oratione breviuscula coram eo habita, in qua virtutes suas et genus ex materna domo Poloniae sumptum commendans commemoravi; deinde gratias egi, quod nos visere voluit, rogans, ut securitatem praestaret nostro itineri. Respondendo annuit singulis, nec una responsione contentus pluries iteravit sermonem, propter quod et ego saepius replicare coactus  
40        sum. Ultimo filium domini Alberti, quondam Romanorum regis, introduxit, puerum et moribus et facie ingenuum, offerens et germanam illius, si adesset, ostendere; si cui tamen ex nobis complacitum esset ire Viennam, benigne admittere eius visionem. Recusavimus quod offerebatur, tum quod peregrini, tum quod super his nulla nobis erat mandata facultas. Ita rem absolvendo discessimus.

45        Esset felix, esset faustum illud, quod ab utraque spero parte sollicitatur et quaeritur, matrimonium et Hymenaeus et Iuno Lucina adessent, si ad alia non est respectus. Tu quod rebus his deest, velut qui omnia provide rimaris, adiunge; ego reliqua tacitis committo fatis.

      Aderat rebus his omnibus magnae prudentiae et excelsi ingenii vir  
50        pontifex Tergestinus, dominus Aeneas, homo inter praestantiores aevi nostri scriptores numerandus, qui aulam caesaream Latiali eloquentia reddit celebrem et iterum omnium summa maior ex eo dependet. Hunc itaque primum cum comitibus meis adii, non quod aliquid esset mihi cum illo rei, sed quod sibi epistolam domini mei cardinalis Cracoviensis et dona quaedam mittente et misso  
55        digna reddere debebam. Conveni itaque hominem et, ut iussus eram, explevi singula. Is etsi munera a cardinali ecclesiae tum ob nobilitatem eorum missa magnipenderet, maior tamen alacritas, maior voluptas ex epistolae verbis animo



virī insedit nec continere se quin eructaret potuit. Circumtulit enim et per caesaream cancellariam et per regios consiliarios, de qua loquor, cardinalis nostri  
 60 epistolam, et illam coram legens magna extulit laude, simulque admirans, quod ex nostra barbarie ita disertum atque lotum sermonem excepisset, Almanos huiusce <modi> verbis carpebat: ‘Ingerit vobis, domini Almani, a quibus nunc Romanum gubernatur imperium, non mediocrem haec, quam gesto, turpitudinem epistola, adeo et ornate et graviter composita, ut satis reformidem, si ei debitum queam reddere  
 65 responsum. Declarat insuper Polonos habere nobilia ingenia et ea in rebus et praeceptis arduis versari, vestra vero ita nunc constat esse aut tarda aut neglecta, ut nemo ex omni possit dari Almania, qui pari lepore verba exornet’. Ita alterius nationis gloriam, alterius gravem sugillationem perstrinxit. Gloriarī apud te, non alium, de re hac licet, cui ornamenta patriae publica pluris sunt quam privata, qui  
 70 quoque facile intelligis, unius hominis ingenium toti patriae decori esse. [...]

Angor plurimum rebus his, quae mihi de tua magnificentia nuntiatae sunt, quod successus quosdam non gratos habuisti et aliquorum animos offenderis. In eo uno consolor, quod adversitates non nisi forti et gravi viro possunt accidere. Virtus enim nequit latere: ubique elucet, ubique enitet; prudentes tamen, de  
 75 quorum numero nemo te, nisi delirus sit, unum esse dubitat, rationem temporum habendam observandamque censent, propter quod multa sananda relinquunt tempori, quae ratione sanari non possunt. Multorum oculos, ora, animos in te conversos vides. Si quid praeter spem acciderit, illorum erit eadem quae et tua fortuna. Divinum forte aliquid penes dominationem tuam geritur. Cum enim  
 80 nihilo Deus in te mediocri contentus summa omnia contulerit, moleste fert, si in aliqua devia sequendo affectus declinaveris, id quoque talibus adversitatibus ventilat et purgat. [...]

Plures dies sunt, ex quo comites itineris mei, dominus scholasticus Plocensis, dominus Petrus Czyesla, dominus Grzymala, magister Paulus et alii,  
 85 abierunt hinc. Quorum discessus et mihi et illis excussit lacrimas. Ego pro explendo desiderio meo dudum et orto et nutrito coemptis his, quae ad viaticum ratus sum opportuna, galeram conscendo, visurus terram cruore nostri Redemptoris aliisque divinis operibus sanctificatam, reversurus, si clemens Dominus faverit, circa principia Septembris.

Felicem te interim atque incolumem meique memorem votis et sacrificiis precabor. Vasa Christi, cum quibus pelagus ingredior, vir imprimis venerandus et tui observantissimus dominus Ioannes de Elgot decretorum doctor scholasticus Cracoviensis, patruus meus et Bidno vicarii de Cracovia, tuam magnificentiam salutant; praeter hos et duos nepotes eorum: alter domini scholastici, alter meus est.  
 95 De natione nostra nullos hactenus transfretare video; de aliis nationibus multi sunt, qui scapham compleverunt. Fer oro rebus meis, in quibus hic germanus meus versabitur, praesidium et patria absentī tui brachii tutelam. Obsequiis meis — neque enim queo repromittere — tua beneficia pendam. Si vero interim sua dissolverint stamina, Deum primum retributorem constituo, deinde et hunc

100 fratrem tuis obsequiis dedo, sperans illum aequae, ut me, tui nominis et familiae cultorem fore.

Tuae magnificentiae capellanus Iohannes Długosch.

6 prohibere *scripsi* : perhibere *ed.*

## 2.2. Niezdolni pisać jak Cyceon, piszmy tak, jak współczesny jego włoski naśladowca — teoria korygująca nie dość udaną praktykę

### 2.2.1. Z listu Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z 10 września 1453

Podstawa: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce: wybór źródeł do ćwiczeń uniwersyteckich*, Ossolineum, Lwów 1927, s. 53–55.

Sbigneus miseratione divina Sacrosanctae Romanae Ecclesiae tituli Sanctae Priscae presbyter cardinalis ac episcopus Cracoviensis reverendo in Christo patri domino Aeneae episcopo Senensi et imperiali consiliario amico suo singulari salutem plurimam dicit.

5 Vereor iam, nec ab re, ne quid tibi, vir clarissime, de me meo ex tam diuturno silentio cogitationis obrepat, quasi immemor negligensve factus sim tui, immo mei tuaeque sincerae erga me benivolentiae. Antiquorum enim traditione cognoscimus et propriae affectionis documento experimur, nihil esse tam praesens inter absentes, quam epistolis et alloqui et audire quos diligamus.

10 Et, ut est apud Ciceronem in Rhetoricis, homines superioris aevi ante cartae et membranarum usum aut in dolatis ex lignis codicellis aut in corticibus arborum mutua epistolarum alloquia missitabant. Unde et portitores earum tabellarios et a libris arborum librarios vocamus. Quanto igitur magis expolito iam artibus

15 mundo id non debemus obmittere, quod sibi praestiterunt, apud quos erat cruda rusticitas et qui humanitatem quodammodo nesciebant. Atque ideo reddita mihi aliquando cupita rescribendi facultate, ne apud te violatae amicitiae et necessitudinis arguar, debitum reddere nunc saltem duxi.

Sed antequam id aggrediar, prius me super tantae morae silentio excusatum ostendam. Enimvero accepto a te tuarum epistolarum libro iustum

20 consentaneumque censui nihil ad rem eius remandare, nisi ante totum vidissem. Et quamvis tali imprimis ferrer desiderio, ut etiam uno, ut aiunt, cum spiritu, si possibile fuisset, laetus perlegissem, tanta tamen me multiplicium publicarum et privatarum rerum in dies vincebat occupatio, ut in lectitando volumen illud aliquot absumerem aut verius transmitterem menses. Sed nec hactenus facere

25 exegissem prius, nisi persaepe furtivis nocturnis horis haesissem ad lectionem

illius. Nunc illud utcumque percontatus, si super laude ipsius quantum satis foret scribere vellem, legem epistolae, quae librum redolere non debet, excederem.

Equidem si verba epistolarum illarum ipsarumque contextum attendo, purgata ab omni umbrosa nodositate in modum lactis candidi nitent et placido claroque sensu in  
 30 audientium aures fluunt, adeo, ut recte verbis beati Hieronymi alloqui possum: Magnum, Aenea, habes ingenium et infinitam sermonis supellectilem et facunde loqueris, ut puta facilitasque ipsa et puritas iuxta prudentiae est. Multi profecto, ut dicit Seneca, sunt, qui ad id, quod non proposuerunt scribere, alicuius verbi placentis decore vocantur; quod tibi non accidit, sed habes verba in potestate.  
 35 Non enim te effert oratio nec longius, quam destinasti, trahit, sed pressa sunt omnia et rei subiectae aptata. Loqueris, quantum vis, plerumque plus significas, quam loqueris.

Ego sane, ex quo aliquid litterarum intelligere coepi, detestatus sum morem illorum, qui nescio qua persuasionem ducti causam iudicando et  
 40 sententiarum suspensionem et verborum obscuritatem imitantur, ut nonnisi ab attentissima mente, quid velint, intelligatur. Fateor quippe, tunc demum scribentis dicentisque operam effectum suum assequi, si et dignitas accedat orationi, quoniam quae sine dignitate scribantur, ea nec sortiuntur fidem nec subsistere diu possunt. Quo pacto respondisse Senecam Apostolo legimus:  
 45 'Profiteor me bene accepisse lectionem litterarum tuarum, quas Galatis Corinthiisque misisti, et ita quidem, ut etiam cum honore divino eas audirem, spiritus enim sanctus in te excelsos venerabilesque sensus exprimit. Vellem itaque, cum res eximias proferas, ut maiestati earum cultus sermonis non deesset'.

Atque ego cultum huiusmodi adesse satis tunc arbitror, quum etsi non  
 50 illorum priscorum oratorum, quos tanto opere miramur, facundiam, saltem nos, quos sub nostra aetate Italia habuit et genuit, scribentium stilum pro viribus consecramur, quod adeo te, virorum clarissime, assecutum tuis in opusculis consexi, ut novellum quemdam Ciceronem te dixerim. Ipsum genus eloquii, domini tui, cum Tulliana luceat puritate, crebrum est in sententiis, ut non modo  
 55 seriis, sed et ludicris et iocosis de fugienda vanitate saeculi huius deque aemulandis virtutibus et, quod praecipuum est, de consequendis vitae caelestis praemiis graves et egregias plerumque admiscueris sententias in tantum quidem, ut officium poetae, quo te per singulas titulasti epistolas, apprime videaris prosecutus esse.

Poetarum enim, quos omnium magnarum rerum atque artium scientia numquam latuit, intentionem in id praecipue regere comperimus, si saltem  
 ipsorum voti aestimatores sumus, ut, si quid in opusculis suis fabulosum inserant, vel ad moralem philosophiam, quae virtutibus hominum instituit vitam, vel ad  
 physicam, quae naturae secreta rimatur, pertinere innotescant vel ut  
 65 splendidissimis laudibus virtutum, quas per exempla clarissimorum virorum deducunt, aut vitiorum dignis reprehensionibus, quae per abiectorum hominum perditos mores cogitationi nostrae detestanda subiciuntur, legentium animos et oculos dulcedine delectationis alliciant. Fabulae siquidem unde dictae sint et quis

70 primus inventor ipsarum [mihi] exstiterit quaeve causae illas fingendi priscos  
 poetas impulerint, memini me Isidorum in suis Etymologiis narrantem legisse.  
 Fabulas, inquit, poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed  
 dumtaxat loquendo fictae, quae ideo sunt inductae, ut a mutorum animalium inter  
 se colloquio imago quaedam vitae hominum nasceretur. Atque ideo poeticae non  
 75 sunt intelligendae fabulae prout cortex sonat exterior; quarum si latentem  
 medullam acumine altioris ingenii voluerimus perscrutari, inuenimus poetarum  
 scripturas modo naturalium rerum, modo laudabilium morum, modo egregiarum  
 narratione historiarum ad nostrae institutionem vitae luculento dogmate esse  
 inventas.

80 Sed nunc haec et reliqua, quae ad laudem poetarum accurate dici possent,  
 missa facio, quoniam supervacue viderentur illius artis et professori et peritissimo  
 recensita. Ad illud institutum — locos illos dico, quibus mentionem feceris illius  
 non obscurae memoriae principis Ladislai, Hungariae et Poloniae regis — me  
 converto. [...]

36 subiectae *scripsi* : subiecta *ed.* 42 si et *scripsi* : et si *ed.* 53–54 eloquii, domini *scripsi* :  
 eloquidomini *ed.* 64 rimatur *scripsi* : ruminatur *ed.*

44 *subsistere diu possunt* cf. Hor. *Epist.* I, 19, 2–3: „nulla placere diu nec vivere carmina  
 possunt quae scribuntur aquae potioribus”. 45–48 *Profiteor ... deesset* Ps. Senecae *Epistula  
 ad Paulum*, quae aliter habetur in Frederici Haasei editione (vol. III p. 478): „Profiteor bene  
 me acceptum lectionem litterarum tuarum, quas Galatis, Corinthiis, Achaeis misisti, et ita  
 invicem vivamus, ut etiam cum horrore divino esse exhibes. Spiritus enim sanctus in te et  
 super te excelsus sublimiores sanctis venerabiles sensus exprimit. Vellem itaque cures et  
 cetera, ut maiestati earum cultus sermonis non desit”. 71 sqq. *Fabulas* apud Isidorum in  
*Etymologiis* non inveni.

### 2.2.2. Z odpowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominiego na powyższy list Zbigniewa Oleśnickiego, Wiener Neustadt, 27 października 1453

Podstawa: *Codex epistolaris seculi decimi quinti*, t. 1, oprac. A. Sokołowski, J. Szujski,  
 Kraków 1876, s. 321–324, sporadycznie konfrontowany z rękopisem BJ 173.

[...] Scribam et, qua possum arte litteratoria, absentem me tibi praesentem  
 reddam.

5 Plurima mihi de commoditate litterarum et scite et prudentissime  
 commemoras, etiam docte scribis et vere. Unicum est hoc est inter absentes  
 amicos solatium. Coniungit epistola, quos terrae mariaque distinguunt. Nusquam  
 tam procul amicus abest, ut litterarum beneficio adiri non possit. O maximum ac  
 divinum litterarum donum, quod non modo longe recedentes amicos, sed quos

numquam vidimus homines seu viventes sive mortuos in nostrum reducit  
alloquium et quos carne intueri non possumus, mentibus offert conspiciendos. O  
10 sanctos illos ac memorabiles viros, sive Phoenices sive alii fuerunt, huius  
muneris inventores, quo priscae viros aetatis et intueri possumus et affari. Licet  
mihi, si velim, nunc Alexandrum, nunc Darium cernere possum Hannibalem,  
Scipionem, Caesarem, Augustum videre. Datur cuivis docto Platonem,  
Aristotelem, Ciceronem, Senecam, Tertulianum, Cyprianum, Lactantium,  
15 Hieronymum, Gregorium, Augustinum, Ambrosium, et[iam] infinitam eorum,  
qui posteritati scripserunt, turbam audire loquentem. En quanta mortuorum  
caterva nondum mortua est.

Non vidi ego te umquam corporeis oculis, ex amicorum tamen litteris  
scio, qua statura, quibus oculis, quibus manibus, quo pede, quo capillo es. Ex  
20 tuis autem epistolis ad interiora progredior, et quae neque pingi neque fingi  
possunt inspicio, tuae mentis impetus, omnes animi tui motus adnoto: quid  
speres intelligo, quid metuas video, qua re gaudeas quaque tristeris adverto.  
Totum te mihi tuae litterae exprimunt. Nec minus apud te virium meis inesse  
considero: dum scripta mea revolvis, me intus et in cute noscis.

25 Democritus actionis umbram dixit orationem esse. Nec enim aliud  
epistola est. Quamvis enim raro vivant homines ut scribunt, sentiunt tamen ita  
vivendum esse. Nec fieri potest, quin animum suum prodat is, qui plurima  
scribit, etsi saepe virtutis praeconia commemoret qui vitia sectatur.

Utamur igitur hac vicissitudine scribendi et, quantum negotia sinunt, in  
30 vicem suavibus epistolis colloquamur. Id ergo tibi de me spondeo. Etiam tenebo,  
si reddi vicem cognovero.

Transeo nunc ad volumen epistolarum mearum, quod tua dignatio multis  
verbis et probat et magni facit.

Minime ego mihi tantum adrogo, quantum tribuis; longe ego ab illis  
35 absum, quibus me comparas paremque facis. Sentio, quam tenuis est mihi vena  
dicendi, quam brevis et inornata verborum supellex: nulli de me magis quam  
mihi credo. Fateor tamen, quia nudus sum, et[iam] aperte loquor: non utor  
phaleris, vestem omnem reicio. Nec laboro, cum scribo: quoniam non attingo res  
altiores et mihi non cognitatas, trado quae didici. Facile se ceteris intelligendum  
40 praebet, qui se ipsum tenet; praebere alteri lucem nequit, qui sibi tenebrosus est.  
Fugio nodositatem et longas sententiarum periodos. Si adsunt elegantia verba,  
non negligo illa contexere; si minus, non quaero remotius, praesentibus utor: ut  
intelligar, id mihi solum studium est. Percipio tamen rudem et incomptum  
sermonem meum esse neque dignum qui doctas aures pulset.

45 Eapropter, cum meas epistolas ad te mitti petivisses, substiti diuque  
dubitavi, an tibi, probato et doctissimo viro, meas ineptias aperirem. Videbatur  
leve pondus, quod tuas manus incideret, pudebat me multorum errorum. Neque  
adhuc feceram copiam; et quamvis aliquae epistolae meae vulgo legerentur, non  
ego illas in lucem dederam, sed qui mecum convivunt familiares, nunc has nunc  
50 illas furati ex manibus librariorum, in volumen redegerant ediderantque

sodalibus, existimantes aliquid esse, cum nihil erant. Nam qui praeter nonnullos in Alexandrum grammaticum commentarios et Brunelli poetae fabulas et Britanni ac vulgarium dialecticorum sophismata et Troianam quandam historiam nihil umquam legissent, lucem esse in tenebris putaverunt. Atque, ut caeci  
 55 ducatum monoculo praebent, sic rudes isti primas eloquentiae partes mihi tradiderunt, qui nondum merui inter proficientes discipulos numerari. Tuli hunc honorem: quamvis sciebam non posse durare inanem gloriam, nolui tamen ipsum me confundere. Impartiebar his, qui ad me veniebant, quantum poteram luminis. Etsi lactis aperire fontes non poteram, amicorum tamen sitim pura  
 60 lympham sedabam. Si non maxima dabam, mala non ministrabam. Non extant pretiosa, quae tradebam at neque damnosa. Cumque ingenia invenissem sublimia, quae haustus capere nobilissimos apta viderentur, his unde biberent scaturigines vivas ostendi, Quintiliani, Ciceronis et aliorum, quos Italia sequitur, vestiganda flumina docens.

65 Patiebar igitur apud novos eloquentiae auditores aequo animo scripta mea revolvi, quibus contemptui esse non poteram. At cum tu ea petivisti, qui omnium poetarum et oratorum opera rimatus es, qui omnem saecularem atque ecclesiasticam sapientiam calles, cui nota sunt, quaecumque Latina lingua maxime admiratur, non videbam, quo pacto meas tibi nugas traderem. Quae rara  
 70 esse confidunt negotiatores, ea in nundinas ferunt. Horatium

‘vetuit’ ‘tali cum voce Quirinus,  
 post mediam noctem visus, cum somnia vera:  
 „In silvam non ligna feras insanius”’,

intelligebam non sine mei nominis iactura lecturum te opus, quod flagitabas.  
 75 Verum cum illud semel atque iterum peteres, elegi etiam cum damno famae meae tuae voluntati parere: nisi ad te librum, non ut iudicares, qui a me ipso censebatur insulsus, minus vero ut laudares, qui meo iudicio vituperandus erat, sed amico, sed patri, sed domino nolui quicquam negare. Existimavi autem, cum primam libri legisses paginam, statim te sati<et>as caperet. Dixique libro, cum  
 80 manu misi: ‘Perge audacter, sed scito te non sine magno discrimine tuo doctas cardinalis aures aditurum. Aut ille igni te dabit aut ad pharmacopolam mitteris’. Quid enim aliud meis scriptis augurer quam ille suis, qui ait:

‘sunt tectura, piper, cinnama, tura, crocum’?

85 Sed accidit mihi, quod nuper in Vienna cuiusdam Genuensi monacho ordinem divi Francisci professo. Is Patavii studens, cum accepisset egregios in Austria magistros esse, qui oratoriam docerent, cupidus eius artis ad summum ediscendae, cuius prima elementa teneret, insalutatis amicis festinus in Austriam migravit, non minus avidus peregrinas hauriendi doctrinas quam ille, qui Aethiopiam adiit, ut gymnosophistas et famosissimam Solis mensam videret in  
 90 sabulo. At cum Viennam ingressus gymnasia philosophorum percurrisset, tanti eam scholam fecit, ut qui venerat auditurus, mox cathedram ascenderet audiendus et quos quaeritarat magistros, hos discipulos informaret.

Simile mihi evenit. Expectavi contemptum, extimationem sum  
 consecutus. Credebam vituperari, et accipio laudem. Timui odium, et amorem  
 95 reporto. Quid dicam? Tene ingenii tardioris imperitumque iudicem praedicem,  
 qui lippis oculis album pro nigro recipias dicasque malum bonum et bonum  
 malum? Stat contra epistola tua summa eruditione plena, cuius an sententias  
 graves an summam exornationem magis demirer, haesito. Universas quas libro  
 meo laudes accumulatas unica epistola tua complexa est. Tuae sunt quas mihi  
 100 virtutes ascribis.

Quid ergo est, quod te meam erexit in laudem? Noluisti me contristari.  
 Invenisti epistolas, quibus me poetam vocito, quam plures. Dixisti intra te  
 ipsum: ‘Grande hic homo de se iudicium facit, qui grande sibi nomen usurpat’.  
 Meministi eorum, quae Flaccus de poetis ait:

105 ‘Ingenium cui sit, cui mens diviniore atque os  
 magna sonaturum, des nominis huius honorem’.

Sciebas Ciceronis verba, quae in oratione pro Licinio Archia ponuntur,  
 dum ait: ‘Atqui sic a summis hominibus eruditissimisque accepimus, ceterarum  
 rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare, poetam natura ipsa valere  
 110 et mentis viribus excitari et quasi divino quodam spiritu afflari. Quare suo iure  
 noster ille Ennius sanctos appella[ba]t poetas, quasi deorum aliquo dono ac  
 munere commendati nobis esse videantur’. Cogitasti ergo, si mea scripta pro  
 merito reprehenderes, grandem me molestiam habiturum, qui cum sanctis ascribi  
 poetis cuperem et inter vetustissimum e doctis genus me ipsum collocarem, tua  
 115 sententia nedum poetis nedum poetae titulis, sed neque mediocris scriptoris  
 nomine dignum me reperirem. Nisi opinioni meae faveres, putasti me animo  
 cadere, spem ponere, stilum deinceps scripturamque omnem negligere. Noluisti  
 me vulnere tali confodere; providisti; quae amico utilia, credidisti. Voluisti me  
 scribere, ingenium exercere, conari in dies magis, ut si non essem modo qui  
 120 vellem, fierem aliquando qui possem. Noluisti deinde meis epistolis, quae iam  
 currere per Germaniam coeperant, opinionem demere. Ago gratias humanitati  
 tuae, quae de suo iudicio quam de mea fama maluit haesitari; nomini meo vel  
 cum tuo detrimento consulere voluisti.

Videor videre commendatione tua ingenitem meis epistolis favorem  
 125 accedere. Quis enim post hac illas carpere audeat, quas noverit tuo testimonio  
 comprobatas? Ego quidem, quod a te modo scriptum est, in capite voluminis  
 collocabo, ne quis mea prius legat scripta, quam tua noverit auctoritate legenda.  
 Etsi enim Apollinis illud responsum memoria teneo, quo se quemque noscere  
 iubet, gaudeo tamen nomen meum quocumque pacto illustrari. Cur non laudari  
 130 falso malim quam vero vituperari? Potis est tua commendatio facere, ut me  
 ceteri quoque commendent. Non omnia nomen ad verum habent: multa erecta  
 sunt et habentur in pretio, quae rectius vilipensa iacerent. Multum in omni re  
 fortuna dominatur. Haec pro libidine sua nunc obscurat mortalia, nunc celebrat.  
 Neque in poetis ac ceteris scriptoribus vim perdidit. Plurimi eius beneficio magis  
 135 quam propria virtute claruerunt. Nonnulli, cum essent digni memoria nominis

140 sempiterna, fortunae malignitate depressi nequaquam emergere potuerunt. Quid si meis scriptis tuo beneficio non fortuna, quae nihil est nisi divina vel providentia vel permissio, sed Deus ipse surriserit? Numquid laetabor, numquid gloriabor, et tuo nomini me omnia fateri debebo, qui me reddideris immortalem? Idomeneus cum in epistolas incidit Epicuri, Atticus Ciceronis, Lucillius Senecae, aeternam memoriam consecuti sunt. Tu quia medius inter scripta mea venisti, mihi mortalitatem eripis et quod illi ex alienis acceperunt, hoc tu meis epistolis praestas. Quidni igitur te amem, te observem, tibi omni officio servire studeam? Sed dixi me tuum ab initio. Non muto sententiam. [...]

12 Darium *cod. ms.* : clarum *ed.* 13 cuivis *cod. ms.* : cuiusvis *ed.* 24 in cute *cod. ms.* : incutis *ed.* 128 memoria *scripsi* : memoriae *cod, ms., et ed.*; quemque, qumque *cod, ms.* : quemquam *ed.*

71–73 *vetuit ... insanius* Hor. *Ser. I*, 10, 32–34. 83 *sunt ... crocum* Ioannis Marrasii (Giovanni Marrasio) est versiculus. Cf. Giovanni Marrasio, *Angelinetum and Other Poems*, trans. by Mary P. Chatfield, Cambridge, Massachusetts 2016, p. 78. 105–106 *ingenium ... honorem* Hor. *Ser. I*, 4, 43–44. 108–112 *Atqui ... videantur* Cic. *Arch. VIII*, 18. 140 *Idomeneus* sqq. cf. Sen. *Epist.* 21, 2–6.

### **2.3. Kontynuacje praktyki i teorii naśladowania klasyków starożytnych poprzez naśladowanie ich piętnastowiecznych naśladowców**

#### **2.3.1. Piccolomini do Zygmunta księcia Austrii, 5 grudnia 1443**

Podstawa: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, I Abteilung: *Briefe aus der Laienzeit (1431–1445)*, 1 Bd.: *Privatbriefe*, hrsg. R. Wolkan, Wien 1909, p. 222–236.

Illustrissimo principi ex sanguine Caesarum sato domino Sigismundo Austriae etc. duci Tirolisque comiti domino suo secundario Aeneas Silvius poeta regalisque secretarius salutem plurimam dicit.

5 In caesaris curiam quam primum migravi, magna me cupido incessit tibi ut aliquid scriberem. Sed veritus sum moderni saeculi morem, cui nihil placet, nisi quod est sui simillimum. Omnes hodie fere qui scribunt, quamvis unum alloquentur, numero utuntur plurali, tamquam multiplicando personas plus honoris adiciant reverentioresque videantur. Quae consuetudo late in Germania patet et apud Italos aliquamdiu viguit. At postquam Franciscus Petrarca omisso  
10 temporis sui squalore pristinam coepit eloquentiam imitari, placuit hominibus nostri saeculi sic loqui, ut castior aetas locuta est veterum. Venit ex Graecia



Iohannes Chrysoloras, vir multarum litterarum, cuius maiores Romae orti Constantinum post imperii translationem Byzantium, quae nunc Constantinopolis dicitur, secuti fuerant. Hic Italos, scabrosi sermonis  
 15 paenitentes, sed non plus habentes luminis, quam a Francisco receperant, ad veram eloquentiam reduxit, ita ut non minor hodie facundia Italorum videatur, quam Octaviani temporibus vigerit. Si quis Leonardi Aretini, Quarini Veronensis, Poggii Florentini, Iohannis Aurispae Siculi, Antonii Lu<s>ci Vincentini et aliorum, qui nunc florent, opuscula percusserit — in his enim  
 20 Tullianae eloquentiae fluvius et ille lacteus Titi Livii Patavini eloquentiae fluvius elucet — hic iam mos est singulari numero consultare homines. Quod fecisse omnes veteres constat, sive Demosthenis legimus epistolas sive Isocratis. Nec Aristotelis ad Alexandrum, quamvis dominus esset ille orientis, nec Maecenatis ad Augustum, quamquam orbis sibi pareret, sermo pluralis fuit. Sed  
 25 quid gentiles referam? Nostri, quos colimus, quos veneramur, sancti viri, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius, quonam modo locuti sunt? Nonne illi, Deum adorsi sermonibus, ‘praesta, omnipotens Deus’ inquirunt, ‘da nobis’, ‘concede nobis’? Omnis oratio elesiae singulariter Christum compellat. Quid ita? Nonne illi ‘vobis’, ‘vos’ et ‘vestra’ et ‘date’ et ‘concedite’ scivissent  
 30 dicere, nempe quam nos multo ornatus? Sed visum est illis recte loquendi ducibus ornatum omnem leporemque confundi nullamque sermonis maiestatem posse servari, si sic loquuti essent.

Hisce ego quoque consentio nec meo nomine aliter audeo quemquam compellere. Ad te tamen daturus litteras quid agam subdubito, veritus ne tuorum  
 35 hominum plus consuetudini tribuens quam meo iudicio et arbitraris forsitan regibus ac principibus non aliter rescribendum esse quam ipsi praescripserint, quibus mos est uti pluralitate: ‘mandamus’ inquirunt, ‘volumus’, ‘fecimus’. Sed hoc, quod ab humilitate traxit originem, nefas est ad iactationem ducere. Reges namque cum scribunt, etsi dominatum habeant, ut quidquid eis placet, legis  
 40 vigorem habeat, ea tamen moderatione utuntur cum scribunt, ut praecipientes aliquid non se solos videri velint fecisse, sed cum aliorum consilio. Nec te maereat, quod principes inferiores, scribentes superioribus, pluralem numerum tamquam superbiae fomitem abiciant, sicut ad caesarem imperii principem missae litterae manifestant. Scribit nim dux Mediolani ‘supplico’, ‘peto’, ‘rogo’,  
 45 mevestre maiestati commissum facio’. Nam et hoc rationem habet aliam quam arbitrere, est quia inferiores potestates a superioribus derivantur, non ab re est pluralitatem deponi, cum inferior scribit, tamquam dicat ‘inferior ad te loquens, o superior, aliorum vice uti non possum, quia tu illos mihi commisisti, quos erga alios repraesento, ergo te minime, quia tu illos et me repraesentas’. Quod vero  
 50 regibus ac magistratibus consuetudo sit pluralitatem offerre, nihil te urgeat. Nam id est quod stomachabar modo. Quis enim idcirco pluralitatem principibus dedat, quod ipsi ea propter moderationem utantur? Non honorare hoc est, sed deprimere atque contemnere, tamquam nil ipsi sine subditis queant. Quibus si vellemus reverentiam impertiri, ‘nos’ honorifice fugeremus. Nec enim quia

55 Romanus pontifex servorum Dei se servum appellat, idcirco nos sibi scribentes eundem sibi reddimus titulum, sed pro ‘servo servorum’ ‘parem’ dicimus ‘patrum’.

Haec fortasse nimium longo sunt repetita principio, quae me a proposito remotius abduxerunt. Spero tamen his factum esse, ut vel mecum sentias, vel  
60 sequeunti magnos auctores mihi des veniam te singulariter alloquendi. Quod si alia ratione non facies, tua saltem singulari benignitas et innata te monebit humanitas.

[...]

27 Nonne scripsi : Nam ed. 29 Nonne scripsi : Num ed.

### 2.3.2. Anonimowy plagiator

Podstawa: I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z Polską i Polakami*, Kraków 1939 (PAU, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego”, series 2, t. 45, nr 4), s. 99, wypis z nieoznaczonego przez autora książki żadną sygnaturą rękopisu, którego nie udało się zidentyfikować.

Illustrissimo principi domino Kasimiro ex sanguine regio et imperatorum genito domino colendissimo.

In curiam regiae maiestatis quam primum intravi, magna me cupido incessit, ut tractatum, utinam tua excellentia dignum, ad te scriberem. Sed veritus sum morem moderni saeculi. Omnes enim hodie qui scribunt, quamvis alloquantur unum, numero tamen utuntur plurali, quasi multiplicando personas plus adiciant honoris illorum, ad quos scribunt. Quae consuetudo late in Germania demum et in nostra patet Polonia.

[...]

### 2.3.3. Sędziwój z Czechła do Lutka z Brzezia

Podstawa: Sandivogius de Czechel, <*Epistula ad Ioannem de Brzezie, episcopum Cracoviensem*>, edidit et commentariis instruxit Dagmara Wójcik, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), p. 175–180.

Reverendo in Christo patri, domino Ioanni, Ecclesiae Cracoviensis episcopo praedicabili, frater Sancto, monasterii beati Aegidii Clodavensis clericorum regularium inutilis servus, tuae paternitatis exorator.

5 Iam sulcatus facie, rugatus fronte, canus capite et proximus senectae, veterum in dictando amplector morem, qui in alloquendo etiam divinam, quae

omnia creavit, maiestatem, aliosque illustres viros singulari adorsi sunt numero et nusquam plurali sunt perusi. Sicut primus sacrarum sanctus Moyses institutor litterarum ab exordio creationis mundi texens unius Dei fidei veritatem in toto compegit Pentateuco, primam allocutionem in Genesi post lapsum parentis primi describens, ait: ‘Dominus Deus vocavit Adam et dixit ei: „Adam, ubi es?” Qui respondit: „Vocem tuam, Domine, audivi et timui, eo quod nudus essem”’, similiter beatorum Noe, Abraham, Isaac et Iacob patriarcharum sermocinatio cum Deo et viceversa singulariter, non pluraliter depromitur per totam Geneseos historiam. Et copiosius id agitur in Exodi, Levitici et Numerorum libris, ubi Deus cum Moyse loquitur et Moyses Domino respondet similiter numero singulari. Similiter angelus ad angelum et ad homines in Daniele, Zacharia et aliis libris loquitur, sicque per totum Bibliae canonem sanctum ubique contexitur concionatio Dei ad homines et hominum ad Deum. Et praecipue in Psalmis, ubi sunt devotae orationes: ‘Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam, lava me ab iniquitate mea’; ‘Illumina, Domine, tenebras meas’; ‘Domine, exaudi orationem meam’; ‘Doce me iustificationes tuas’; ‘In misericordia tua vivifica me’. Et in missali omnes orationes scriptae sunt in singulari: ‘Concede nos, famulos tuos’; ‘Fac nos, Domine’; ‘Tuam nobis indulgentiam’. Omnesque prisci patres cum uni scripserunt personae, etiam illustri, numquam in plurali dictabant numero, sed singulari, nisi pluribus scriptitarent. Hoc beatissimus Paulus egit apostolus in omnibus suis dictatis epistulis, quae apud beatum Augustinum in De doctrina christiana omnem excedunt comitorum ornate loquentium leporem omnesque oratorum dicendi continent modos et ultra id maiore redolent scemate, quam omnium philosophorum, rhetorum, dictatorum et poetarum camenae. Beatissimi quoque patres Hieronymus, Ambrosius, Augustinus et Gregorius, qui innumeras dictavere epistulas, eundem in scribendo tenuerunt stilum. Hi tamen multo comptius pluritate uti novissent, quam moderni dictatores, qui, dum uni scribunt personae, numero utuntur plurali, tamquam multiplicando personas plus honoris adaugeant amplioremque honorificentiam impendant. Qui mos apud nos inolevit Polonos et Almanos, Italarum eloquentiae et Gallorum facetiae contrarius. Non taceo gentiles: Plinium, Demostenem, Ciceronem et Senecam, quorum sic testantur epistulae non pluraliter uni personae, sed singulariter scriptae. Nam apud praefatos eloquentiae Graecorum et Latinorum duces omnis ornatus loquendi fuisset confusus, si, ut moderni scriptitant, locuti fuissent.

Hos in hac mea pedestri sequens scriptiuncula, tuae dignationi parumper censui scribere et ad memoriam mea priora reducere scripta de illa imagine puerperii beatae Mariae Virginis in monasterio Sanctae Trinitatis exculpta, super qua humiles meas in conspectum tuae paternitatis effudi scriptotenus orationes a quatuor circiter annis, postquam de Urbe redii. Sex super ea re deprecatorias edidi epistulas cum deductionibus ex Sacris Scripturis, quatenus tua dignatio in tanti ascensu pontificii hunc praecellentem omnibus saeculis, etiam futuris, praedicabilem faceret actum in eliminatione ipsius simulacri, quod est occasio et

species idolatriae, in eo, quod maior protestatio honoris in luminaribus coram  
 50 ipso fulget idolo quam divinissimo Eucharistiae sacramento in ipso Sanctae  
 Trinitatis monasterio. Et ex ipsa imagine falsa praecipue abducuntur puerperae  
 in errorem, autumantes sic beatissimam Mariam in puerperio laborasse, prout  
 ipsae sunt enixae cum labore et dolore. Quod nefas est cogitare!

Super eiusmodi meis exhortationibus deprecatoriis semper habui  
 55 responsivas tuae dignitatis mihi gratissimas ex pollicitatione ad demoliendum  
 huiusce simulacrum. Duas adhuc teneo et alias quatuor priores dederam olim  
 magistro Nicolao de Radom, qui sponderat huiusmodi sollicitator esse negotii  
 in conspectu tui. Et interim, Deo permittente, subito functus est vita vir ipse  
 clarus ingenio et bono ad omnia ardens zelo. Tandem ultimo in diaeta  
 60 Pyotrковиensi de anno Domini 1468 in die beati Lucae tua dignatio iussit mihi  
 super ea re cum religioso patre Iacobo provinciali priore Ordinis Praedicatorum  
 conferre. Orsus fui, quod ipsa imago esset falsa, quia veritas rei nulla  
 correspondet ei, cum publice cantet Ecclesia de ipsa Virgine Maria, quod  
 ‘peperit sine dolore Salvatorem saeculorum’ et: ‘Quem genuit, adoravit’. Et  
 65 beatus Lucas, capitulo 2, scribit: ‘Impleti sunt dies ut pareret. Et peperit filium  
 suum primogenitum, et pannis eum involvit, et reclinavit in praesepio’. Nec  
 sinebat me ipse pater provincialis ultra prosequi, quam coepi, deductionem, sed  
 plenus passione his me affecit probris: ‘Puerilia sunt ista, quae dicis. Miror, cur  
 tanta superbia inflaris. Sunt Cracoviae doctiores te et meliores, qui vident  
 70 huiusmodi imaginem et non eam redarguunt, quae a ducentis est iam erecta  
 annis’. Haec sua tuli patienter verba et adieci: ‘Coram synodo provinciali ante  
 novem annos Lanciciae habita contuli tecum de ipsa imagine’. Qui, ebrius ira,  
 mihi respondit: ‘Non est verum’. Ad quem ego: ‘Tu es in theologia magister et  
 ego scholaris. Respondebo tibi in Cracoviensi universitate de ipsa imagine ficta  
 75 et ponam istam conclusionem fundamentalem: Quicumque illud pertinaciter  
 astrueret, quod intemeratissima Virgo Maria tempore sui partus sanctissimi in  
 lecto decumberet ad modum aliarum puerperarum, prout ipsum idolum purpura  
 tectum demonstrat, a fide erraret et haereticus esset’. Qui pater non veritus  
 reverentem te pontificem nec alios satis gnaros honorans viros, his me acerrimis  
 80 pupugit contumeliis: ‘Et ego tibi dico, quod tu ista dicens, haereticus es’. Cui  
 ego: ‘Religiose pater, non meum, sed beati Augustini tibi do responsum: „Dicis  
 mihi: «Homicida es», «adulter es», «fornicator es», «fur es», et alia huiusmodi  
 — ad tempus fero patienter. Si vero dixeris mihi: «Haereticus es», in promptu  
 tibi respondeo: «Mentiris», et ad poenam te obligo talionis”’. Nec super mea hac  
 85 contumelia paternitas tua ullum locuta est verbum praefato provinciali sic  
 passionato. Utique satis honeste potuit dicere dignitas tua, cum a primordiis  
 coepit me superbia inflatum percellere, ne talia in huiusmodi collatione  
 theologica, maxime coram te, reverendo antistite, auderet proferre, sed in  
 omnibus honestatem tenere. Et si id tunc tua dignitas egisset, non ad aciora ipse  
 90 provincialis prosiliisset vafra in appellando me haereticum. Nec superinde  
 paternitas tua aperuit os, unde obstupefactus fui et mente consternatus,

aliquantisper praestolans, ut tua dignatio aliquid superinde eidem provinciali pro me sic confuso responderet. Primum de superbia mihi obiecta, de qua modicum curavi, neque aliquid super ea re respondi nec motus fui, quia saepius superbivi et conscius sum mihi vanae gloriae, quam exercui multifariam in cathedra pestilentiam, dum iunior fui. Sed postquam haeresim mihi obiecit, parumper silui, expectans, ut tua pro me responderet dignatio. Quae quia obticuit, ilico beati Augustini verbis patri eidem respondi, de quo tamen ex parte me reprehendo et paenitentiam ago omnemque displicentiam adstatim eidem patri de corde dimisi et totaliter dimitto, nec est opus eidem patri, ut faciat mihi reconciliationem. O, si tunc affuisset memoria de Domini nostri Iesu Christi patientia, quam ipse Deus et homo demonstravit, dum mendaciter blasphemias percussus, quod in se daemonium haberet, patientissime respondit: ‘Ego daemonium non habeo, sed honorifico Patrem meum et vos inhonorastis me’, omniaque sputa, irrisiones et blasphemias pendens in cruce sustinuit et nobis peccatoribus suae exemplum dedit patientiae, in qua nostras docuit animas possidere! Si tunc fuisset tanti memor exempli, non sic dure respondissem eidem patri, sed hoc modo temperatiorem dedissem responsionem: ‘Non sum ego haereticus, sed tu inhonoras me et ego honorem beatissimae Mariae Virginis defendo’. Unde ex humana propensione ad sententiam beati Augustini praescriptam confugi. Nec sic respondendo contra eum excessi, quia authenticis magni Augustini verbis usus fui. Adstatim tua paternitas praefatum provincialem accepit ad manum ducendo ad caminatam et me sic confusum dereliquit solum, nec deinceps ullum mihi locuta fuit verbum. Et in hoc agnovi, quod tua dominatio confusorem meum honorificavit et me abiecit. Super his animum patientem gero et totum id beatissimae Mariae committo, cuius rem ago.

Post has pro honore tantae Virginis concertationes illud meae illapsum est menti, ut tuae reverendae paternitati ad longum scriptotenus texerem, quid de ipsa imagine ex Scripturis Sacris sentirem, quatenus tua dignitas prudentissima communicato superinde sapientium, qui tecum sunt in venerabili Cracoviensi capitulo, et magistrorum facultatis theologicae studio, si vera sunt haec, quae de ipsa imagine sentio, tua approbet dominatio. Sin autem sanctorum sentiis patrum et veritati fuerint dissona, ad corrigendum nedum ipsa mea scripta, sed etiam meam personam reverendae paternitati vestrae subicio et cuilibet melius de ea re sapienti. Is tamen fortis Achilles, quo praefatus pater provincialis est armatus allegans huiusce imaginem a ducentis ferme annis erectam, ex auctoritatibus sanctorum Augustini et Cypriani, distinctione VIII positus, colliditur. Ubi sic scribitur: ‘Veritate manifestata, cedat consuetudo veritati. Nemo consuetudinem rationi et veritati praeponat. Si consuetudinem opponas, advertendum est, quod Dominus dicit: „Ego sum veritas et vita”. Et non dixit: „Ego sum consuetudo”, sed „veritas”. Et certe, ut beati Cypriani sententia utamur, quaelibet consuetudo quantumvis vetusta, veritati omnino est postponenda et usus, qui veritati est contrarius, est abolendus. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Propter quod, relicto errore, sequamur

135 veritatem, quia consuetudinem ratio et veritas semper excludit, scientes, quod  
 apud Esdram „veritas omnia vincit et invalescit in aeternum, vivit et obtinet in  
 saecula saeculorum”. Qui enim, contempta veritate, praesumit consuetudinem  
 sequi aut circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas revelatur, aut circa  
 Deum est ingratus. Et ideo revelatione facta veritatis, cedat consuetudo veritati,  
 140 quia et Petrus, qui legalia ex consuetudine observabat, cessit Paulo veritatem  
 praedicanti’.

Igitur cum Christus veritas sit, magis veritatem quam consuetudinem  
 sequi debemus. Qua de re pro veritatis indagine infrascriptam ex Sacris  
 Scripturis congeSSI utcumque quaestionem, quam vestrae paternitati mitto  
 145 examinandam. Meum est scholastica argumentatione testimonia et probationes  
 inducere, sed ad vestram reverendam paternitatem pertinet visis huiusce  
 probationibus sententiam ferre ex pontificali auctoritate.

Cui meas exiles recomendo orationes.

Ex monasterio beati Aegidii Clodavensis, prima die Martii, 1469.

5–6 qui in ... numero cf. Eneas Silvius Piccolomini, *Epistula Sigismundo comiti (5.12.1443)*,  
 w: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*. I Abteilung: *Briefe aus der Laienzeit  
 (1431–1445)*. 1 Bd.: *Privatbriefe*, hrsg. R. Wolkan, Wien 1909, p. 223, hic supra allata. 10–  
 11 Dominus ... essem Gen. 3, 9–10. 19–20 Miserere ... mea Ps 50, 3–4. 20–21 Illumina ...  
 meas Ps 17, 29. 21 Domine ... meam Ps 142, 1; Doce ... tuas Ps 118, 12. 21–22 In  
 misericordia ... me Ps 118, 159. 23 Concede ... tuos cf. *Oratio de BMV: Concede nos,  
 famulos (Missale Romanum. Mediolani 1474, t. 1: Text, ed. R. Lippe, London 1899, p. 456);  
 Fac nos, Domine* cf. *Secreta: Fac nos, quaesumus Domine, his muneribus offerendis;*  
 Postcommunio: *Fac nos, Domine, quaesumus, accepto pignore;* Postcommunio: *Fac nos,  
 quaesumus Domine, divinitatis tuae (Missale Romanum, ed. cit., p. 50, 80, 259)*. 23–24 Tuam  
 nobis indulgentiam cf. *Secretae in festis sanctorum: ss. Innocentium, s. Augustini, ss. Cosmae  
 et Damiani: Sanctorum tuorum, Domine, pia non desit oratio (Missale Romanum, p. 25, 374,  
 386); ss. Nerei, Achillei et Pancratii: Sanctorum tuorum, quaesumus Domine, tibi grata sit  
 confessio (Missale Romanum, ed. cit., p. 333)*. 27–30 omnem ... camenae cf. Aug., *De doc.  
 christ.*, IV, 11–15. 42–45. 30–35 Beatissimi ... impendant cf. Eneas Silvius Piccolomini,  
*Epistula*, ed. cit., p. 223. 38–40 Nam ... fuissent cf. *ibid.* 64 peperit ... saeculorum Antiphona  
 in Commemoratione BMV tempore Nativitatis Domini (CAO 3877); *Quem ... adoravit* cf. I  
 Responsorium primi nocturni ad matutinum in festo Purificationis BMV vel Antiphona ad  
 laudes et vespas vel II Responsorium primi nocturni ad matutinum (CAO 6051 vel 4864 vel  
 7635). 65–66 Impleti ... praesaepio Luc. 2, 6–7. 81–84 Dicis ... talionis non inveni. 103–  
 104 Ego daemonium ... me Ioann. 8, 49. 128–141 Veritate ... praedicanti cf. Grat., VIII, 4–8;  
 Aug., *De bapt.* III, 5–8 et Cyprianus Carthaginensis, *Epistula LXXIV*, 9. 136–137 veritas ...  
 saeculorum 3 Esdr. 3, 12; 4, 38.

### 3. Ocena skutków naśladowania stylu humanistów

#### 3.1. Anonimowy *Żywot Jana Długosza*

Podstawa: *Vita Ioannis Dlugosch senioris canonici Cracoviensis*, ed. Miecislaus Brożek, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsaviae 1961, p. 27–35, 57.

[...]

Qui cum hominem talibus studiis exegerit, ut bene ac sapienter vivendi exemplum multis mortalibus praeberit, operae pretium esse puto ea omnia, quae ad vitam suam pertineant, quantum mediocritas ingenii patietur, litteris commendare, ut, quando non licet mihi philosophica gravitate saeculi nostri  
5 depravata studia et mores refutare, gravis atque integerrimi viri vitam recensendo ante oculos hominum quasi normam aliquam ponam, ad quam omnes illi conformare se possint, qui vitam suam taliter agendam putent, ut non frustra a natura suscepisse rationem videantur. [...]

Cum sextum aetatis annum ageret paterque praefectus esset in oppido  
10 Novae Civitatis Korczyn, traditus est ad ludum litterarium. Ad quam rem natura ipsa duce ita liberali animo accessit, ut quasi iam tunc sentiret, quanta esset doctrinae ac litterarum maiestas. Et proinde mirabili quodam instinctu ac motu animi studiorum atque oblectamentorum puerilium instrumenta, quibus usque ad eam diem inter aequales operam dederat, in proximam paludem abiecit et mentem  
15 totam ad litteras convertit tanta aviditate, ut nihil pro illis assequendis sibi durum ac laboriosum videretur. Et quod mirari in ea aetate possimus, cum pueris propter humoris affluentiam somnus non solum familiaris, sed omnino sit necessarius, surgebat cum paedagogo ante diluculum et a ianitoribus arcis, quando preces parum efficaces erant, gemitu et lacrimis exitum ad scholas impetrabat. Post  
20 paternam in eo loco praefecturam diversis in oppidis diligentem operam grammaticae praebuit. In qua non mediocriter profecit, prout aetas sua et magistrorum peritia tunc ferebat.

Tandem a parente Cracoviam missus, cum ferre non posset rigidam et  
25 austeram naturam cuiusdam magistri, cui creditus commendatusque fuerat, scripsit ad patrem petiitque, ut commodiori praeceptoris se instituendum committeret. Quam rem secus ac erat pater interpretatus significavit magistro. Ex quo evenit, ut severius postea et inclementius cum discipulo ageret crebriusque illum afficeret; quippe quod acerbitas naturae exasperata erat tum pueri ad patrem reclamatione, tum quod pater animadvertendi in filium  
30 paedagogo liberius veniam indulserat post adolescentis conquestionem.

Cum itaque in dies severitas et rigor praeceptoris cresceret, iste inconsulto patre illum deseruit, timensque, ne in difficiliorem magisque severum incurreret, si alteri cuiquam se crederet, libere instituit vitam agere. Ac proinde Collegium

35 Divitum intravit, in quo fere per triennium dialecticae ac philosophiae  
invigilavit. Sed adeo etiam puer doctus esse maluit quam videri, quod numquam  
aliquo titulo, cum per doctrinam posset, insigniri voluit. Ceterum, cum necessaria  
sibi aegre subministrarentur, quippe quod pater illi difficilem novercam  
superinduxerat, coactus est vitae suae modum statuere, cum nulla esset facultas  
incumbendi studio, si deessent alimenta.

40 Diu itaque secum condicionem suam dequestus examinatisque pluribus  
vivendi rationibus nullam, quae a litterarum studiis aliena esset, satis laudare  
potuit; eoque semper animus revolvebatur, ut dura et misera omnia pro  
nanciscenda doctrina pati paratus esset. Verum urgente tandem rei domesticae  
difficultate, ductus opinione et fama, quae constans erat de integritate et  
45 litteratura humanitateque Sbignei, tunc episcopi Cracoviensis, inter familiares  
ipsius curavit ascribi. Speravit enim fore, ut in domo viri doctissimi atque optimi  
non solum honesta condicione viveret, sed continuam etiam rationem studiorum  
esset habiturus. Cui quidem cupiditati pater non solum non repugnavit, sed  
laudato filii ingenio diligentissime etiam et efficaciter episcopo commendavit.

50 Receptus itaque in familiarem a Sbigneo statim a principio non mediocriter  
carus quam plurimis fuit, praesertim domino. Erat enim ille adeo acuti et  
perspicacis ingenii, ut facile ex solo hominis aspectu universam ipsius naturam  
praesentiret ac iudicaret. Sed cum in dies Longini vita et mores non solum  
opinionem de eo conceptae responderent, sed plura etiam de se sperari semper  
55 adducerent, ille sibi primum cancellariae, deinde familiae, postremo universae  
facultatis suae curam credidit. Quibus rebus ea integritate et diligentia duobus et  
viginti annis praefuit, ut et per totam vitam Sbigneus eum perseveranter dilexerit  
et in morte quoque, quid de ipso vivus sentiret, testatus sit; siquidem inter  
executores testamenti sui quasi praecipuum nominavit nec per aliquem  
60 diligentius supremam voluntatem suam exsequendam putavit quam per illum, qui  
viventis nullam umquam voluntatem irritam esse permisisset. [...]

Accessit ad testimonium mirae erga illum virum gratitudinis, quod, cum  
consuetudo non haberet, ut pro contione in funere mortui laudarentur, Longinus  
epistolis ad amicos plurimis dolorem, quem ex illius morte conceperat, expressit.  
65 Ex quibus unam legi, in qua praeter id, quod inexhausti doloris sui acerbitatem  
testatus est, ita effuse ac eleganter virtutes moresque ac paene universam vitam  
illius recenset, ut nullo modo possit lector non conqueri vehementer, quod talis  
tantusque vir e medio sit sublatus; tantaque ipsius epistolae ad efferendas laudes  
illius est efficacia, ut facile affirmare ausim nullum ex plurimis monumentis,  
70 quae nomini suo propagando ipsemet constituit, diutius ac illustrius quam  
illiusmodi epistolam Sbignei famam conservaturum. Sed cum non solum genere  
illo scriptionis, sed quam pluribus aliis memoriam viri de se bene meriti  
exornaverit et immortalitati consecraverit, dubium quandoque inter prudentes  
fuit, quocum a fortuna melius actum sit: an cum Longino, cui tam egregio viro ac  
75 liberali servire contigit, an cum Sbigneo, cui tantae probitatis et fidei servum sors  
dederat; pluresque in eam sententiam ibant, quod in ea re Sbigneus felicior fuisset,



quandoquidem sibi eius hominis ministerio uti contigisset, qui non solum et sciret et vellet sibi fideliter morem gerere, sed qui etiam cumulatissimas gratias, si quid beneficii in eum conferretur, referre possit eo modo, ut apud omnem posteritatem  
80 collata in se officia essent immortalia. [...]

Studiis eloquentiae operam dare coepit apud Sbigneum, et quidem sine  
rhetore, adeoque diligentia et labore suo insigniter in ea profecit, ut facile sibi esset  
et eloqui et scribere, quaecumque vellet, ornate et eleganter. Scripsit autem vitas,  
85 beati Stanislai et virginis Kunegundae, historiamque perpetuam Polonorum, stilo  
mundissimo et magnifico. Cuius vestigia postea nonnulli secuti in scriptionibus  
eorum abstergere coeperunt ac reicere barbariem sermonis, quae usque ad ea  
tempora in promiscuo apud omnes erat. Tanta vero illi fuit sciendi cura et ut  
posteris etiam ad sciendum iter aperiret, quod, undecumque posset, semper  
libros conquirebat atque emebat. Multos autem ex Italia rediens attulit, praesertim  
90 quos numquam prius in regno visos sciebat. Importarat itaque Curtium, Iustinum,  
Sallustium et Livii quicquid in usu est, Ciceronis etiam pleraque volumina  
multosque alios tum veteres tum novos aut theologiae aut historiarum auctores.  
Sed cum aetas iam mentem ipsius a rebus humanis omnino alienasset, omissis  
reliquis tandem se totum theologiae mancipaverat, in qua etiam iuvenis  
95 insigniter profecerat. [...]

### 3.2. Filipa Kallimacha Buonaccorsiego *Żywot Grzegorza z Sanoka*

Biobibliogram Kallimacha w dziale A.I.5.

Wyimki z Philippi Callimachi *Vita et mores Gregorii Sanocei*

Podstawa: Philippus Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*, edidit, commentariis illustravit, in linguam Polonam vertit I. Lichońska, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi”, vol. 12, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsoviae 1963, p. 18–26, 52, 58–60, 72.

{II} Coepit [...] Bucolicon carmen Vergilii publicitus interpretari, cuius et  
nomen et auctor ad eam diem extra omnium notitiam ea in regione fuerat. Tanto  
itaque consensu novitas rei ad eum audiendum homines attraxit, ut nemo fuerit,  
qui modo litteras nosset, qui non ad ipsius auditorium conveniret. Una erat vox  
5 inter omnes litteratos tunc primum eis lumen illuxisse, cuius beneficio ad verum  
iter doctrinae progredierentur, cum antea deviiis erroribus impliciti citius  
consenescerent, quam ad laborum suorum fructum aliquem discendo  
pervenirent. Primus itaque sordem ac squalorem, quem recentiores grammatici  
discentium ingeniis offuderant, detergere orsus cultum ac splendorem antiquae  
10 orationis Cracoviam induxit tanto omnium favore, ut non modo praeter spem,

sed etiam praeter voluntatem suam fuerit mox in disciplinis liberalibus magister declaratus, cum re vera nondum eas artes attigisset, per quas ad id tituli pervenitur, sed circa rhetoricam et poesim, cui naturaliter affectus erat, ingenium continuerat et supra, quam pateretur illius temporis ac regionis incondita  
15 doctrina, in utraque facultate profecerat.

{III} Absolutis Bucolicis aggredi Georgica destinaverat, sed accitus a Tarnoviensi domino institutum omisit cumque id oneris frustra a se deprecari conatus esset, ipsius filios erudiendos recepit. In ea cura carmen excudere orsus versiculos nonnullos edidit, inter quos epitaphia, per quae avum patrumque  
20 discipulorum suorum defunctos aeternitati commendavit. Quae res ad ea tempora insolita sic omnium animos grata quadam novitate pellexit, ut mox rege Vladislao vita functo non mediocri ambitu optimates regni a Gregorio impetraverint, quod epitaphio regem exornaret.

Ipse cum aegre pateretur abesse a consuetudine doctorum hominum, post  
25 mensium nonnullorum moram persuasit, ut una cum discipulis Cracoviam mitteretur, ubi propter librorum copiam litteratorumque hominum frequentiam non solum melius, sed facilius etiam possent erudiri. Dum itaque Cracoviae ageret et discipuli propter egregiam nobilitatem suam quotidie apud regulos Vladislaum et Casimirum deversarentur, factum est, ut non solum in notitiam  
30 regulorum, verum etiam in amicitiam venerit, a quibus maxime propter doctrinam et dexteritatem ingenii diligebatur. Sed imprimis erat illis admirationi scriptura ipsius, cuius dignitate et decore capti, prout animus concupierat, modo haec modo illa sibi exscribenda tradebant.

[...]

{V} Eodem tempore casu ad manus eius devenere satirae Iuvenalis, quas cum studiose legeret, in illud incidit:

‘Lectus erat Codro Procula minor, urceoli sex,  
Ornamentum abaci, nec non et parvulus infra  
Cantharus et recubans sub eodem marmore Chiron’.

40 Et paulo infra:

‘Nil habuit Codrus, quis enim negat? et tamen illud  
Perdidit infelix totum nihil’; et cetera.

Ex quibus ingeniosus iuvenis illico animadvertit doctorem Dambrowka, qui tunc in Polonorum historias commentaria scribebat, statim in prooemio ipso, ubi  
45 de Codro mentio est, errasse; exposuerat enim, tamquam de Codro Atheniensium rege auctor meminisset, quae sententia maxime abhorrebat ab iis, quae sequuntur. Itaque rem ac iudicium suum detulit ad doctorem eoque invento tantum de se homini persuasit, ut illius modi errore emendato ille in posterum cetera, quae scripsisset in eisdem commentariis, priusquam ederet, semper  
50 Gregorii iudicio et castigationi subiceret. Ceterum non ipse solum, sed reliqui etiam omnes tantum illius ingenio tribuebant, ut quicquid incognitorum librorum ab aliquo inveniretur, ad eum, tamquam cui omnia facilia interpretatu essent, portaretur. Itaque inter libellos, qui quotidie multi sibi offerebantur, invenit

nonnullas Plauti comoedias, quarum lepiditate atque ingenio adeo delectatus est, ut  
 55 praeter id, quod earum lectioni quotidie operam dabat, coeperit et ad illarum  
 imitationem novam comoediam scribere.

{VI} Quam exercitationem interrupit postea coactus Italiam petere ad  
 impetrandam curam ecclesiae tunc casu vacantis. Nam, qui iampridem ducendae  
 uxori parum se idoneum a natura sentiret, sacerdotio se mancipare [a natura]  
 60 instituerat. Itaque cum vacaret ecclesia in salinis regiis, quae prope Cracoviam  
 sunt, suadentibus amicis atque id impensius efflagitantibus, Bononiam petiit  
 atque inde Florentiam se contulit ad Eugenium pontificem maximum, qui Roma  
 pulsus a Florentinis propter ipsorum singularem pietatem in religionem non solum  
 susceptus fuerat, sed quam honorificentissime habebatur. Ibi cum voti compos  
 65 factus esset, vix ut regrederetur in patriam, extorsit a quam plurimis, qui  
 suadebant ei remanere in collegio musicorum pontificis et nolentem  
 propemodum invitum retinere procurabant.

[...]

{VIII} Dialecticis raro congregiebatur, superstitiose non ad verae doctrinae  
 70 usum ea in facultate homines erudiri asseverans; cui tantisper operam dandam  
 putabat, dum circa solidam rerum cognitionem versatur, in reliquis repudiandam  
 esse, nihil enim in se continere nisi vigilantium insomnia. Medicinam  
 anteponendam ceteris doctrinis ac veluti secundam naturam venerandam censebat.  
 Primam enim illam omnium parentem naturam corpora tantum creare, istam  
 75 conservare atque, ubi prima peccare in aliquo coeperit, praesto esse et emendare;  
 ad extremum succurrendo illius imbecillitati multa corpora medicinam reddere  
 diuturna, quae, quantum attinet ad naturam, iam perierant. Et profecto nisi artem  
 illam professioni suae parum congruere iudicasset, omissis ceteris disciplinis  
 medicinae tantummodo intendisset.

80 Illos, qui novos grammaticos legebant, omissis veteribus, similes esse  
 aiebat aegrotis, qui ab omnibus salutaribus abhorrent, contraria vero appetunt et  
 sequuntur. Alexandri praeterea praeceptiones discentium appellabat  
 labyrinthum, in quem semel immissi per multivii circuitus ambages suamet vestigia  
 flexuoso gressu recalcentes consenescerent, priusquam, unde egrederentur,  
 85 invenirent. Poetarum lectionem tam pueris necessariam quam alimenta dicebat:  
 istis nutrir corpus, illa ingenium. Eos autem, qui ad alias disciplinas sine  
 adminiculo poetarum accedere conabantur, comparabat volentibus per murum  
 transcendere in civitatem spreta porta, quae pateret. Possibilius esse asseuerabat, ut  
 per poesim reliquae omnes disciplinae perciperentur, quam quod imbutus  
 90 omnibus aliis posset aliquis ad poesim, cum vellet, pervenire. Non tamen  
 umquam rhetoricam ab illa separandam censuit, sed sic utrique operam pariter  
 impendendam, ut medicus, qui cum exulceratae carni medicamenta apponit, nihil  
 adhibet, quod aut os aut nervum laedere possit, sed aliud curans alterius quoque  
 rationem non omittit.

95 [...]

{XXXIII} Adversus alienigenas, praesertim Italos, quos aliqua honesta ratio in regnum aut adduxisset aut retineret, propensissima erat humanitate modisque omnibus eos fovebat, tuebatur, erigebat, ornabat et pro viribus nutriebat; cumque a suorum conversatione abhorreret, cum illis familiarissime agebat, mensae ac reliquae vitae comites habebat, iocis et lepiditatibus cum eis certabat. [...]

{XXXIX} Sententiam praeterea illam, qua eximitur a grammaticae institutis theologia, non ridiculam modo, sed stolidam etiam esse dicebat, quippe quod scriptorum vitia per maiestatem materiae excusaret, quasi ea, quae theologia continet, ipsa scripsisset et suo quodam veluti iure, quae sua forent, prout voluerit, protulisset, et non homines, qui grammaticis rationibus obstricti essent debuerantque illas eo servare diligentius, quo sublimior puriorque est materia, de qua scribebant. Stultam quippe, si in quotidianis fabellis nefas sit a vero loquendi usu discedere, de ea vero materia, qua nulla dici aut inveniri potest dignior, per inscitiam temere aut incongrue disseratur.

Eorum vero vanitatem maxime mirabatur, qui Christianae theologiae physicas rationes accommodarent, quasi aut Dei maiestas intra illos, qui nobis naturales rerum termini videntur, sit arctanda et non potius a Dei actionibus natura ipsa normam debeat accipere, aut non magis illi debitori simus, si propter nos quippiam ex consueto et naturali ordine rerum commutaverit, quam quod aliquid ita exigente natura fecerit. Illos autem impudentissimos aiebat, qui una atque altera sententiola a perantiquorum theologorum libris emendicata, cum persuadendi praeceptiones artemque ignorent, persuasuri ad populum de divinis rebus faciunt sermones. Non enim putabat eos aut continuare aut inferre posse, quod intenderent, quippe qui non iudicando dicerent, sed aliorum iudicio raperentur, nec magis eius rei, de qua verba facerent, vim et naturam nossent quam unusquisque auditorum.

Sed et sine summa oratorum poetarumque cognitione minime dici posse efficaciter sentiebat. Cum enim pleraque in religione pietate sola, non accedente ratione subsistant, in quibus rapiendus est affectibus verborumque ingenti volubilitate et copia velut impellendus animus, nequaquam credibiliter aut pie de illis dicturum esse nisi qui ab oratoribus verba, a poetis vero affectus fuerit mutuatus. Eamque esse causam, quare novorum theologorum sermones languidi sint et ieiuni, antiquorum vero, ut Hieronymi, Augustini et ceterorum, efficaces et copiosi, quod illi tunc demum divinis scripturis se tradidere, cum humanas optime tenerent, isti vero, sine aliquo adminiculo divina adorsi, neque rei magnitudinem assequi potuere neque recte sententias suas hominibus aperire, ignorantes partem illam doctrinae humanae, per quam mortalium animi ad credendum rapiuntur.

[...]

{LIII} Lucubrabat matutino tempore scribebatque ad amicos numquamque librario usus est. Carmini aptior erat, sed et prosam inter priscorum novorumque stilum tam cultam scripsit, ut non solum inter omnes illius aetatis

140 scriptores in regione sua excelleret, sed etiam admirationi esset. Ceterum cum  
 multa scriberet, nihil ex eis in manus aliorum mittebat, seu quod sibi ipsi scribendo  
 non satisfaceret, seu quod, quae scribebat, inferiora dignitate sua videbantur.  
 145 Historiae tantummodo de evocatione Vladislai regis ad regnum Hungariae ac eius  
 expeditionibus contra Turcos, quam duobus libellis explicavit, amicis  
 quibusdam copiam fecit, nonnullorum etiam epigrammaton praesertimque  
 eorum, quae contra Fanniam nostram per lusum iocumque scripsit, cum alias  
 decus atque ornamentum civitatis suae ipsam profiteretur.

37–39 *Lectus ... Chiron* Iuv. 3, 203–205. 41–42 *Nil ... nihil* ibid. 3, 208–209. 72 *vigilantium insomnia* cf. Cic. *Nat. deor.* I, 8; *Medicinam* cf. Plin. *Hist. Nat.* XXIX, 4, 64 et XIX, 12, 189.

## 4. Dwoistość stylistyczna późnych scholastyków

### 4.1. Jakuba z Gostynina komentarz do *Księgi o przyczynach*

Jakub z Gostynina (ok. 1454–1506)

Urodzony w poznańskim Gostyninie, studiował na Uniwersytecie Krakowskim, gdzie w 1472 roku na wydziale sztuk wyzwolonych został bakałarzem, w roku 1477 magistrem, po czym prowadził wykłady na tym wydziale aż do roku 1496, dwukrotnie (1490 i 1496) piastując stanowisko dziekana. Zapewne w roku 1491 rozpoczął studia na wydziale teologii, której bakałarzem został w roku 1494. Od roku 1499 występuje w dokumentach jako profesor teologii i kanonik kolegiaty św. Floriana. W latach 1503 i 1504 był rektorem, a od roku 1504 wicekanclerzem Uniwersytetu Krakowskiego. Zmarł 16 lutego 1506, zapewne jeszcze w sile wieku.

Zidentyfikowane dotychczas pisma Jakuba z Gostynina to: (1) komentarz do będącej wyciągiem z *Elementatio theologica* neoplatonika Proklosa, a w XIII wieku przypisanej przez Alberta Wielkiego jakiemuś bliżej nieznanemu Żydowi Dawidowi *Księgi o przyczynach* (*Liber de causis*), komentarz napisany zapewne w roku 1491, a wydany drukiem w Krakowie u Hallera w roku 1507 pt. *Theoremata seu propositiones auctoris Causarum David Iudaei cum annotationibus ac luculenta expositione venerabilis magistri Iacobi de Gosthynin*; przekazane tylko rękopiśmiennie, i to jako autografy, inne komentarze w formie glos: (2) do siedmiu ksiąg *Fizyki* — zapewne z roku 1490; (3) do dwunastu *Metafizyki* Arystotelesa; (4) do wybranych ksiąg Nowego Testamentu: czterech *Ewangeli* i *Apokalipsy*. Ponadto zachowały się (również w autografach) noty i wyciągi ewentualnie całkowite odpisy z dzieł cudzych: (5) *Tabulae mythologicae ex Ovidio*; (6) *Concordantiae Veteris et Novi Testamenti*

*cum oppositionibus et solutionibus earundem*; (7) własnoręczny odpis *Ioannis Picus Mirandolani Concordiae comitis conclusiones in doctrinam Latinorum philosophorum et theologorum*, czyli odpis — nigdy systematycznie nie przebadany, nie wiadomo więc, czy kompletny, zbyt pospiesznie jednak uznany niegdyś za wyciąg — tzw. dziewięciuset tez Pica della Mirandola; (8) rodzaj katalogu władców polskich *Numerus regum incliti regni Poloniae successivus a Gracco usque ad Casimirum fratrem Wladislai et filium Iagyelno ducis Lathuaniae*.

Jakub z Gostynina postrzegany jest przede wszystkim jako filozof-scholastyk i przeto przypisywany do konkretnych nurtów współczesnej mu i wcześniejszej scholastyki. Wbrew dawniejszym twierdzeniom, opartym głównie na tym, że często powołuje się na Tomasza z Akwinu, Jakub nie był tomistą, lecz albertystą, to znaczy zwolennikiem odnowionej przez piętnastowiecznych myślicieli kolońskich doktryny Alberta Wielkiego, która, mimo że próbowali oni godzić z nią tomizm, jest w ich wydaniu bardziej neoplatońska niż arystotelesowska. W wypadku Jakuba widać to odejście od arystotelizmu do neoplatonizmu nie tylko w samej problematyce i metodzie komentarza do *Liber de causis*. Bardziej jeszcze znamienym okazem tej tendencji, charakteryzującej zarówno schyłkową scholastykę, jak piętnastowieczny humanizm, jest wstęp Jakuba do wykładu *Fizyki* Arystotelesa. Rozwija w nim Jakub — na podstawie zmodyfikowanej u progu średniowiecza przez Izydora z Sewilli i później w średniowieczu niekiedy powtarzanej starożytnej definicji stoickiej — koncepcję filozofii śmiałą i niewątpliwie inspirowaną właściwym naukowemu środowisku krakowskiemu przez cały wiek XV etycznym praktycyzmem. Wbrew właśnie klasycznej scholastyce XIII i pierwszych dziesięcioleci XIV wieku, która za istotne działy filozofii uznawała jedynie metafizykę i fizykę (co znalazło najdobitniejszy wyraz w dziełku Idziego Rzymianina *De partibus philosophiae essentialibus ac aliarum scientiarum differentia et distinctione*), Jakub z Gostynina — mając w tym za poprzednika w XIII jeszcze wieku Roberta Kilwardby'ego, a w rodzimym krakowskim środowisku Jana z Głogowa — za istotny i niezbędny składnik pojęcia filozofii uważa też praktyczne, efektywnie kształtujące etyczną osobowość filozofa „staranie o dobre życie” (*studium bene vivendi*), a jest to w jego ujęciu konsekwencja tradycyjnego podziału przedmiotu filozofii na „rzeczy boskie”, do których należy cała natura i nadnatura, od człowieka niezależne, i „rzeczy ludzkie”, których człowiek jest sprawcą i rządcą, a do których w aspekcie moralnym należy i on sam.

Tak jest w prologu komentarza Jakuba do *Fizyki* Arystotelesa. Inaczej jednak rozłożone zostały akcenty metafizyczne w *prooemium* do *Liber de causis*. Tutaj (w zakończeniu tego *prooemium*) gradacja poszczególnych działów filozofii jest Arystotelesowa i właściwa większości średniowiecznych scholastyków: szczytem i celem filozofii jest uszczęśliwiające poznanie metafizyczne.

Do tych szczegółów, a także do prawdopodobnego źródła Jakubowego pojęcia filozofii z jego komentarza do *Fizyki* powrócę w innym dziale niniejszej antologii, mianowicie w B.I, ilustrującym właśnie dominujące w XV wieku w Krakowie etyczno-praktycystyczne pojęcie filozofii. Dział niniejszy natomiast, poświęcony najogólniej pojętej językowej i pisarskiej kulturze łacińskiej polskiego średniowiecza, zwraca uwagę na pewne swoiste związki Jakuba z Gostynina z piętnastowiecznym humanizmem.

W związku z tym trzeba dodać, że w trakcie swej działalności nauczycielskiej na wydziale sztuk wyzwolonych Jakub z Gostynina prowadził wykłady z retoryki i poetyki, obierając za ich przedmiot, obok tradycyjnych w scholastyce, także takie teksty (np. *Ody* Horacego czy homilia św. Bazylego Wielkiego *Ad adulescentes de legendis gentilium libris*), które pozwalają mówić o nim jako o uczonym świadomie i skutecznie łączącym metody i treści humanistyczne ze scholastycznymi. Tak samo za przedmiot wykładów z filozofii obok tekstów Arystotelesa lub przypisywanych przez średniowiecze łacińskie Arystotelesowi obierał sobie *Timajosa* Platona, którego też stosunkowo często cytował, korzystając, rzecz jasna, z początkowej jego części, przez całe średniowiecze czytanej w przekładzie i z komentarzem Kalcydiusza. W pismach swoich posługiwał się jeszcze stylem scholastycznym, ale nadawał mu swoiste zabarwienie właściwe neoplatonizującym pisarzom późnego średniowiecza, a i niezależnie od tego dbał bardzo o jego klarowność i elegancję. Potrafił też posługiwać się wytwornym stylem humanistycznym, który rezerwował nie dla wykładu, lecz dla wstępów. Dowodem tego jest zarówno pomieszczony w tym dziale krótki tekst poprzedzający utrzymane w stylu scholastycznym *prooemium* wykładu *Liber de causis* w tym dziale, jak i przedmowa poprzedzająca wstęp wykładu *Fizyki* Arystotelesa zamieszczony w dziale B.I. W innym sensie dla scholastyczno-humanistycznej formacji umysłowej Jakuba znamienne jest też jego zainteresowanie twórczością Giovanniego Pica della Mirandola, którego słynne dziewięćset też przygotowanych do nieodbytej nigdy dysputy własnoręcznie, jak tu już zaznaczono, skopiował.

### **Bibliografia**

Wydania i przekłady: *Theoremata seu propositiones auctoris Causarum David Iudaei cum annotationibus ac luculenta expositione venerabilis magistri Iacobi de Gosthynin...*, Cracoviae 1507; Jakub z Gostynina, *Komentarz do „Liber de causis”*, wyd. P. Góra, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 11 (1969), s. 3–162 (fragmenty przeł. J. Domański w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 462–476); R. Palacz, *Jakuba z Gostynina Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 2/13 (1970), s. 86–103 (prolog przeł. J. Domański w: *700 lat myśli polskiej*, dz. cyt., s. 445–461). Opracowania: K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 2, Kraków 1900, s. 84–85; W. Seńko, *Jakub z Gostynina i jego komentarz do „liber de causis”*, „Studia Mediewistyczne”, 2 (1961), s. 185–209; tenże, *Charakterystyka albertyzmu na Uniwersytecie*

*Jagiellońskim w XV w.*, w: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1965, s. 192–198; R. Palacz, *Z problematyki badań nad filozofią przyrody w XV wieku*, „*Studia Mediewistyczne*”, 14 (1973), s. 96–103; L. Nowak, *Jakub z Gostynina — rektor Akademii Krakowskiej*, „*Rocznik Gostyniński*”, 1 (2007), s. 287–294; J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 162–163, 307–312; Mario Melià, *Axiomatic Wisdom: Boethius’ ‘De hebdomadibus’ and the ‘Liber de causis’ in Late-Medieval Albertism*, „*Bulletin de philosophie médiévale*”, 55 (2013), s. 71–131; *NK*, t. 2, s. 211–213; *PSB*, t. 10, s. 352.

### Wprowadzenie do *Theoremata seu propositiones auctoris ‘causarum’*

Podstawa: Jakub z Gostynina, *Komentarz do „Liber de causis”*, wyd. P. Góra, „*Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*”, 11 (1969), s. 11–14, 17–20.

Theoremata seu propositiones auctoris causarum David Iudaei cum annotationibus ac luculenta expositione venerabilis et excellentissimi viri magistri Iacobi de Gostynyn, sacrae theologiae professoris, philosophi acutissimi ac celeberrimi, studii Cracoviensis vicecancellarii dignissimi

#### Prooemium

Si ea quae a summo rerum conditore humano generi collata sunt beneficia animis nostris considerare voluerimus, etsi ampla sint laudeque celebranda, nullum tamen ratione praestantius inveniri posse arbitror. Hac enim sola ad illius cognitionem ducimur et trahimur.

5        Multa sane sunt inventa et arte et ingenio, quae quamvis ad bene beateque vivendum spectare videantur, ad eam tamen felicitatem, ad quam procreati sumus, consequendam haud multum afferunt adiumenti. Una est philosophia omnium scientiarum regina, quae ad eam nanciscendam viam nobis ostendit. Nam cum ad cetera plurima valeat philosophiae disciplina, tum vero maxime ad  
10 id, ut ea oblectemur, seipsosque ac conditorem nostrum cognoscamus, parentes quoque nostros potissimum veneremur, quorum beneficio factum, ut hunc solem ac stellas atque hanc publicam lucem intueamur. Quin etiam rebus delectamur potissimum, quas notas consuetasque habemus. Si igitur, quae nota sunt, delectant, cur etiam nosse seipsum ac sapere non delectet? At id maxime  
15 proprium est philosophiae. Aut igitur nihil agendum in hac vita, nihil exspectandum est, aut in sola philosophia tamquam in portu requiescendum.

Et quamvis philosophiae partes omnes sacrae sint et venerabiles ceterisque aliarum scientiarum studiis antepoenndae, philosophia imprimis divina sacratissima est, quam omnium philosophorum princeps sapientiam  
20 theologiamque appellat. Quis enim tam suae mentis inops credatur, qui non fateatur id scientiae genus praestantius esse, cuius materia praestantior existit cuiusque discendi, cum summam animi voluptatem ac perfectionem afferat, unumquemque summum capit desiderium?



Praesens itaque opusculum, quod veram continet theologiam, totis viribus  
 25 capescere, ei dies ac noctes operam impendere iugiterque invigilare debemus.  
 Nam etsi ceterae in his versentur disciplinae, quae cognitione dignissima  
 existunt, cum his tamen, quae in hoc continentur libello, minime sunt  
 conferendae. Nemo enim est tam a veritate alienus, qui corporea incorporeis,  
 corruptibilia incorruptilibus, creata increatis putet anteponenda. Quippe haec  
 30 scientia ea continet, quae aeterna sunt et immortalia. Quae quamvis brevia et  
 compendiosa videantur, scitu tamen censentur dignissima, utpote in quibus  
 summae utilitati summa sit adiuncta voluptas. Nihil enim eo est dulcius quam id,  
 quod Deum ceteraque caelestia contemplamur, otio. Et revera haud facile quid  
 dignius inveniri queat quam quod tractat haec elegans preastansque doctrina. Si  
 35 verborum vim, si sententiarum gravitatem, si narrationis ordinem consideres,  
 eam minime <dubitabis> ceteris praeferre. Quae in ea explicantur, a nulla  
 gravitate abhorrent, rebus accomodantur, suo loco constituuntur, eleganter  
 exponuntur.

Nemo est tam simplex, qui, si ad hanc sapientiam animum applicet, non  
 40 uberes ex ea fructus accipiat, id quod sapientissimi viri testantur. Qui, quicquid  
 laboris ad eam exponendam potuit impendi, ad ipsam contulere. Siquidem  
 Albertus, cui Magnus cognomen fuit, vir excellenti ingenio, permulta et ea  
 quidem ardua in ipsa conspexit, expressit, patefecit. Quid dicam de Thoma  
 Aquinate, cui paene videtur esse infusum cuiuscumque capax est humanum  
 45 ingenium? Is ad eam exponendam se conferre minime dubitavit. Quid moror  
 Aegidium Romanum reliquosque nostra aetate admirandos, quibus quidquid fuit  
 ingenii, ad enodandam huius scientiae difficultatem conferendum duxerunt?  
 Taceo et ceteros, qui numquam id assecuti sunt, ut tam admirabilem et divinam  
 scientiam et comprehendere et explicare potuerint. Multa in ea scribuntur, quae  
 50 intellectu cognituque difficilia existunt, ut legentem saepenumero perturbent,  
 [et] id quod adeo perspicuum est, ut nulla egeat confirmatione.

Nos igitur, quibus summus ille rerum opifex veritatis munus aperuit, ad  
 complectendam hanc scientiarum reginam omnibus ingenii viribus adniti  
 oportet, quoniam ea sint, quae nos a <b> erroribus ad veritatem, ab ignorantiae  
 55 tenebris ad agnitionem veri illius luminis, quod illuminat omnem hominem in  
 hunc mundum venientem, vocare possint. Haec, inquam, certa nos illuminantia  
 lumina in praesenti ergastulo cum modo nobis possibili hac scientia duce  
 intellexerimus, certiori ac perspicaciori intelligentia, dum nos de vita exierimus,  
 in caelesti ac divina domo, ubi cum eo sempiternum aevum acturi sumus,  
 60 perspiciemus.

Ut autem sermo mentibus audientium ordinatam ingerat scientiam,  
 quattuor in hoc prooemio principaliter tractabuntur. Primum erit de subiecto  
 huius scientiae, secundum de materia huius libri, tertium de divisione totius  
 materiae huius libri in tractatus, quartum erit de ordine huius scientiae ad alias  
 65 scientias humanitas adinventas, ex quibus inferentur intentio et causa.

Quantum ad primum sit ista conclusio prima: Subiectum huius scientiae est ens secundum influentiam causarum primarum acceptum sine locatione causantis primarum causarum. Et ratio: quod haec scientia est pars metaphysicae, eo quod tractat de separatis a materia secundum rem et rationem, quia, ut dicitur quarto Metaphysicae, [quod] ipsius metaphysicae est subiectum essentia simpliciter accepta sine contractione ad materiam. Quare concluditur ex ordine partis ad totum, quod ens in communitate acceptum est subiectum huius scientiae, quae perfectio et complementum est totius philosophiae, quare completorium philosophiae appellatur. De passionibus autem et proprietatibus et principiis huius scientiae habet videri in processu.

Quantum ad secundum, quod est de titulo huius libri, est ista secunda conclusio: Liber iste a philosophis diversis rationabiliter quinque titulis inscriptus est. Patet, quia si ea, quae hic considerantur, considerantur ea parte, qua nec secundum rem nec secundum rationem materiam concipiunt, tunc ascribitur a David Iudaeo commentatore propositionum et etiam collectore earundem Liber Metaphysicae. Huius tituli quattuor dedit rationes, ut narrat dominus Albertus.

Prima, quia hic agitur de talibus, quorum ratio definitiva nec cum materia nec cum continuo nec cum motu concepta est; haec autem sunt ultra physicam et mathesim, sicut in sexto Primae philosophiae probatum est.

Secunda ratio, quia hic agitur de principiis entis simpliciter et non <sicut> secundum partem aliquam in genere vel in specie determinatum est. Et hoc metaphysica est, ut in tertio Primae philosophiae probatum est.

Tertia ratio, quia hic non determinatur nisi de divinis substantiis, scilicet causa prima, intelligentia et nobiles animabus, quod ad theologiam pertinet: quod in ultima parte sui et perfectissima considerat metaphysica.

Quarta ratio, quia, cum de separatis substantiis, quas diversimode Aristoteles et Plato determinaverunt, sit agere metaphysici, determinatur hic de substantiis separatis secundum plenam veritatem, de quibus duodecimo et tredecimo Metaphysicae non nisi secundum opinionem determinat Aristoteles; propter quod et iste liber philosophiae primae coniungendus est, ut finaliter ex isto recipiat perfectionem. Si vero considerantur ea, quae hic considerantur ex parte, qua sub influenza finali sunt, quae reducuntur in finalem omnium principium, rationabiliter inscribitur iste liber ab Alpharabio De Pura Bonitate. [...]

Quantum ad tertium, quod est divisio materiae totius huius libri, sit ista tertia conclusio: Materia huius libri, quae est de determinatione causarum primarum, ad intentionem venerabilis domini Alberti habet quinque tractatus principales. Primus enim est de potentiis et virtutibus causarum primarum et durat usque ad propositionem septimam. Secundus est de intelligentiis et durat a propositione septima usque ad sedecimam. Tertius tractatus ostendit intelligentias esse causas infiniti motus et durat a propositione sedecima usque ad vigesimam. Quartus tractatus est de cognitione universorum a causa prima et

110 durat a vigesima usque ad vigesimam quintam. Quintus tractatus est de primorum principiorum incorruptibilitate et durat a vigesima quinta propositione usque ad finem libri.

115 Quantum ad quartum, quod est ordo huius scientiae ad alias, sit ista conclusio quarta: Inter scientias humanitas acquisitas scientia huius libri est ultima quoad nos, licet quoad naturam sit prior. Patet, quia etsi causa secundum  
120 sui naturam est magis intelligibilis quam effectus, tamen aliquando quoad nos effectus sunt notiores causis, propter hoc quia ex particularibus sub sensu cadentibus universalium intelligibilium causarum cognitionem accipimus. Oportet ergo, quod, simpliciter loquendo sive quoad naturam, primae rerum causae sunt secundum se prima et optima intelligibilia, eo quod sunt maxime  
125 entia et maxime vera, cum sint aliis essentiis entitatis et veritatis causa, ut patet per Philosophum secundo Metaphysicae. Tamen huiusmodi causae sunt minus et posterius notae quoad nos, cum intellectus noster habet se ad eas ut oculus noctuae ad lumen solis, quia propter excedentem claritatem huiusmodi divinorum, quae hic determinantur, percipere non potest. Sed quia ultima  
130 felicitas hominis, quae in hac vita haberi potest, consistit in consideratione primarum causarum, iam quidem id modicum, quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobile omnibus his, quae de rebus inferioribus cognosci possunt, ut patet per Philosophum primo De partibus animalium. Secundum autem quod haec cognitio in nobis perficitur in hac vita, homo perfecte beatus efficitur  
135 secundum illud Evangelii: 'Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum et unum'. Et inde est, quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat, ut per omnia, quae in rebus considerabant, ad considerationem primarum causarum pervenirent.

135 Quare scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputabant, primo quidem incipientes a logica, quae modum scientiarum tradit, secundo procedentes ad mathematicam, circa quam pueri possunt esse capaces ex eo, quia habent intellectum reflexum ad  
140 imaginationem, quae quidem imaginatio supra sensum est elevata; tertio ad naturalem philosophiam, quae propter experientiam tempore indiget; quarto ad moralem philosophiam, cuius iuvenis auditor conveniens esse non potest; ultimo autem scientiae divinae insistebant, quae considerat primas omnium causas. Cum ergo praesens scientia sit complementum totius primae philosophiae perficientis rationem sive intellectum secundum se, relinquitur, quod est ultima  
145 quoad nos, licet sit prima simpliciter.

145 Intentio vero huius libri, qui De causis dicitur, est determinare de primis causis rerum sive de substantiis separatis secundum plenam veritatem, de quibus in duodecimo et tredecimo Metaphysicae non nisi secundum opinionem determinavit Aristoteles.

150 Corollarie sequitur, quod iste liber est adiungendus primae philosophiae, ut finaliter ex isto accipiat perfectionem, ut dicit David Iudaeus, qui hunc librum, ut narrat Albertus, collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de

principio universi composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii sumpta per modum theorematum, quorum commentum ipsum et<iam> adhibuit, quod nihil aliud est nisi theoremati<s> propositi probatio. Unde refert dominus  
 155 Albertus hic in principio primi capituli secundi libri Causarum, quod et philosophia pervenit ad nos per eundem modum ab eodem philosopho profecta; quare istum librum Metaphysicem nominavit. Et Doctor Sanctus dicit: ‘in Arabico autem invenitur hic liber, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi’.

160 De causis vero huius scientiae, si sint aliquae vel non, notandum, quod scientiae esse causam vel causas potest intelligi dupliciter. Uno modo per denominationem intrinsecam ita, quod scientia sit una res habens veram causam materialem, veram causam formalem, efficientem et finalem. Alio modo per  
 165 denominationem extrinsecam et obiectivam ita, quod scientia non sit habens causas, sed subiectum scientiae, et ut a denominatione subiecti accipiatur denominatio ipsius; et tunc illa scientia est causata, cuius subiectum est causatum. Qua distinctione habita, respondetur ad interrogata per duas conclusiones.

170 Prima: huius scientiae et cuiuslibet alterius nulla est causa materialis et formalis. Patet, quia nullius formae simplicis abstractae est causa materialis et formalis; sed ista scientia et quaelibet alia est forma simplex abstracta; ergo etc.

Secunda conclusio: istius scientiae et cuiuslibet alterius est causa finalis et efficiens. Patet, quia quaelibet scientia est ens productum, ergo quaelibet scientia habet causam efficientem et finalem. Unde quilibet intellectus est causa  
 175 suae scientiae acquisitae. Et ergo istius efficiens causa fuit intellectus David Iudaei. Proprius vero actus cuiuslibet scientiae est causa finalis, et ergo istius scientiae causa finalis est cognoscere lumina intellectualia, quae dicuntur causae primariae, in quarum cognitione consistit nostra felicitas, ut dicit Philosophus decimo Ethicorum.

180 Et licet dicatur communiter, quod cuiuslibet scientiae sunt quattuor causae, hoc tunc non est verum accipiendo causam proprie. Sed si capiatur causa formalis transsumptive pro forma et modo procedendi et similiter causa materialis pro materia circa quam, tunc cuiuslibet scientiae sunt quattuor causae. Et quia nomen causae quendam ordinem importat et in causis ordo invenitur ad  
 185 invicem, ideo praemittit quasi quoddam principium totius operis sequentis, scilicet quendam propositionem ad ordinem causarum pertinentem. [...]

11 veneremur *scripsi* : veneramur *ed.* 22 cuiusque *scripsi* : eiusque *ed.* 28 conferendae *scripsi* : conferenda *ed.* 36 dubitabis ceteris praeferre *scripsi* : ceteris praeferes *ed.* 40 quicquid *scripsi* : quidquam *ed.* 45 Quid moror *scripsi* : Quam miro *ed.* 48 qui *scripsi* : quid *ed.* 56 Haec *scripsi* : Hoc. *ed.* 78 inscriptus *scripsi* : inscriptum *ed.* 126 iam *scripsi* : quod. *ed.* 137 habent *scripsi* : habitant *ed.* 156 profecta *scripsi* : perfecta *ed.* 165 subiectum *scripsi* : subiecti *ed.*

114–141 *quia etsi ... causas* cf. Thom. Aquinas, *In Librum de causis*, prooem. 130–131 *Haec ... unum Ioan.* 17, 3. 157–159 *in Arabico ... haberi* cf. Thom. Aquinas, *In Librum de causis*, prooem.

## **4.2. Jana ze Stobnicy prologi do *Krótkiego wykładu filozofii przyrody* i do *Wprowadzenia w filozofię moralną***

Jan ze Stobnicy (1470–1518 lub 1519)

Urodzony w Ziemi Sandomierskiej, studiował na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego od roku 1490, zdobywając w roku 1494 stopień bakałarza, a w 1498 roku magistra, po czym wykładał na tymże wydziale do roku 1514 włącznie. W roku 1507 po śmierci Jana z Głogowa został jego następcą na katedrze. W tym samym roku, a potem jeszcze powtórnie w roku 1513, pełnił funkcję dziekana. Nic nie wiadomo o tym, jakoby studiował na którymś z wyższych wydziałów. W roku 1514 przestał wykładać na uniwersytecie i poświęcił się wyłącznie życiu mnicha w zakonie bernardynów w Krakowie, dokąd wstąpił być może jeszcze wcześniej.

Większość pism Jana ze Stobnicy pozostaje w ścisłym związku z jego uniwersytecką działalnością dydaktyczną. Należą tu: *De praedicationibus abstractorum ex sententia Scoti* (wyd. w Krakowie ok. 1506); *Introductio in doctrinam Doctoris Subtilis, modos distinctionum et identitatum... declarans, antiquorum scotisantium dicta salvans, rationibus quorundam recentiorum, quibus impugnantur, solutis* (Kraków 1508 i dalsze wydania); *Generalis doctrina de modis significandi grammaticalibus* (Kraków 1508 i dalsze); *Parvulus philosophiae naturalis cum textuali expositione ac dubiorum necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta... a Ioanne Stobnicensi...* (Kraków 1507 i dalsze, też poza Polską); *Leonardi Aretini In moralem disciplinam introductio familiari Ioannis de Stobnica commentario explanata* (Kraków 1511 i dalsze, rzecz wydawana też poza Polską); *Introductio in Ptolomaei Cosmographiam cum longitudinibus et latitudinibus regionum et civitatum celebriorum* (Kraków 1512 i dalsze; dzieło zupełnie nieoryginalne, ale ciekawe dlatego, że pojawia się w nim po raz pierwszy nazwa Ameryki). Tylko dwa pisma — na co wskazują formuły tytułów, eksponujące przynależność zakonną autora — pochodzą zapewne z pouniwersyteckiego okresu pobytu w klasztorze: *Historia totius vitae Domini nostri Iesu Christi ex quattuor Evangelistis collecta a fratre Ioanne de Stobnicza Ordinis Minorum de*

*Observantia* (Kraków 1523) i rękopiśmienne *Additiones super Breviloquium Bonaventurae, collectae per magistrum Ioannem de Stobnicza fratrem Ordinis Minorum de Observantia*.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: Pisma wydane drukiem za życia autora wymienione zostały wyżej w biogramie. *De praedicationibus abstractorum de Ioannes de Stobnica*, ed. W. Bajor, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 3/37 (2008), s. 7–19; Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”*, przeł. J. Domański w: tenże, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 478–500.

Opracowania: K. Michalski, *Michał z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele szkotyizmu w Polsce*, w: *Archiwum Komisji Do Badania Historii Filozofii w Polsce*, t. 1, cz. 1, Kraków 1915, s. 21–80; F. Bujak, *Geografia na Uniwersytecie Jagiellońskim do połowy XVI-go wieku*, w: *Studia geograficzno-historyczne*, Warszawa 1925, zwł. s. 41–47; S. Gniadek, *Traktat semantyczny J. ze Stobnicy*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, 1 (1956), s. 12; R. Gansiniec, „*Generalis doctrina de modi significandi grammaticalibus*” des Ioannes Stobnicensis, w: *Metrificale Marka z Opatowca i teksty gramatyczne XIV i XV wieku*, ed. R. Gansiniec, „Studia Staropolskie”, 6, Wrocław 1960, s. 149–154; M. Markowski, Z. Włodek, *Les oeuvres de Jean Duns Scot et de ses adhérents dans les manuscrits médiévaux de la Bibliothèque Jagellone à Cracovie* w: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internasionalis Oxonii et Edinburgi 11–17 septembris 1966 celebrati*, vol. 1, Roma 1968, s. 375–394; R. Palacz, *Un manuel scotiste de la fin du XVe siècle a l'Universite de Cracovie*, w: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici...*, dz. cyt., s. 185–187.; tenże, *J. ze Stobnicy*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 1/12 (1970), s. 23–38; M. Markowski, *Szkotyizm na Uniwersytecie Krakowskim w wiekach średnich*, „Studia Franciszkańskie”, 3 (1988), s. 105–120; J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 164–168; *FwP*, s. 145–147; *NK*, t. 3, s. 289–291; *PSB*, t. 10, s. 480.

### Wprowadzenie do *Parvulus philosophiae naturalis*

Podstawa: Ioannis de Stobnica *Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ac dubiorum magis necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta in Studio Cracoviensi a Ioanne Stobnicensi artium Magistro*, Ioannes Haller, Cracoviae 1507.

### Wierszowane rekomendacje

Thomas Posnaniensis  
de excellenti philosophiae utilitate  
ad lectorem

In quocumque voles, studium si respicis, illic

5 Praecipuum retinet philosophia decus.

Hac rerum causas nosces, quibus omnia subsunt:

Qua sine nulla umquam laus tibi in arte datur.

Sed laudare satis poterit quis philosophiam?

Magna est atque potens, libera clara sacra.

10 Quae cum scriptorum per mille volumina sparsa est,

Hic brevis effectum regula quaeque dabit.

Cuius cum studium quaeris, iam, lector amande,

Exiguum hunc promptus volve revolve librum.

### Dedykacja

15

Ioannes Stobnicensis, artium magister, clarissimo duci Paulo, nato illustris principis Alexandri de Olschani, castellani Vilnensis et capitanei Gradnensis, salutem dicit.

20 Superiori tempore, quo primum in hoc Cracoviensi nostro gymnasio philosophiam profiteri coeperam, clarissime dux Paule, brevem in eam summulam physicae, qui Parvulus philosophiae naturalis vulgo dicitur, imitatus opinionem doctoris Scoti, congeSSI expositionem. Qua cum plures eiusdem Parvuli philosophiae lectores usi fuissent, factum est ad instantiam quorundam amicorum, ut eandem de novo revisam ac castigatam (quoniam in plerisque locis  
25 vitio scriptorum depravata erat) imprimi curarem. Id quod eo libentius feci, ut occurram quibusdam bonis viris, qui, praemiis laborum nostrorum invidentes, nostris lucubrationibus ut antea occulte ita iam palam obtreectare incipiunt. Velim igitur, ut vel errata nostra aliqua probatione ostendant, vel sua ora, si aliter nequeunt, digito superimposito compescant. Nam si pergunt dicere quod  
30 volunt, audient quod nolunt. Ego profecto eorum obtreectationes facile contemno, ac tamen, ne ea ipsa probra vel graviora in ipsos convertantur, his paucis nunc sint admoniti.

Hanc itaque nostram in Parvulum philosophiae commentationem velut primitias laborum nostrorum tibi, illustris dux, offero. Nam si studiosis  
35 huiusmodi res offerendas doctissimi viri censuerunt, ego profecto harum rerum studiosiorem, cui convenientius dedicarentur, invenio neminem. Quis enim auditorum nostrae philosophiae tibi uni (non attingendo illustrissimam tuorum natalium progeniem ac multas easdemque praeclaras virtutes, quibus te tantis progenitoribus dignum luce clarius demonstras, verum in hoc ipso, de quo  
40 loquimur, philosophiae studio) comparari possit? Licet enim alii alias clarissimas in te virtutes admirentur, haec tamen una omnibus habetur admirabilior, ut in illustrissima domo natus, splendide educatus, nostras artes, quas hac tempestate qui sibi nobiles videntur quasi se indignas contemnunt, tu pro tuae serenitatis virtute, scholasticorum etiam congregationem non exosus,  
45 libenter amplecteris.

Cum igitur in excelso loco positus humilia non dedignaris, quae tuam amplitudinem excellentiorem factura sunt, suscipe et hoc nostrum munus exile, quod in mille codices multiplicatum variis gentibus, ad quas veniet, hanc

nostram tuae virtutis admirationem demonstrabit et cum animum a gravioribus  
50 studiis interdum revocaveris, haec etiam nostra vel cursim legere digneris.

Vale, decus studii nostri perpetuo felix.

In caecum detractorem disticon

Irrideas licet haec — nam quod liber iste recludit,  
55 Doctorum posita est sententia quaeque bonorum —  
Detrahis et nondum cernis, quibus ista reguntur  
Doctrinis. Legito: nomen doctoris habebis.

### Prolog

60

Aristoteles philosophorum princeps, ostendens in fine secundi  
Elenchorum modum, quo scientiae sunt inventae, dicit primum inventa fuisse  
quaedam parva, quae a posterioribus particulariter elaborata continue augentur,  
donec scientia compleatur. Illud autem, quod in principio inventum fuerat, licet  
65 sit parvum magnitudine, maximum tamen virtute est et utilitate: principium  
enim est omnium, quae postea adduntur. Quo fit, ut difficillimum sit cognitu.  
Quanto enim minus est magnitudine et maius virtute, tanto videri difficilius. Sed  
illo invento facile est addere et augere reliquum.

Quibus verbis Aristotelis clare patet, quam utilis sit cognitio huius libri,  
70 qui Parvulus philosophiae vulgo dicitur; in quo principia philosophiae naturalis  
traduntur collecta ex tribus libris Aristotelis eisdemque in philosophia  
utilioribus. Qui sunt: Physicorum, De generatione et corruptione ac De anima. In  
quibus libris principia philosophiae, inter alia multa, quae ibi obscure ac diffuse  
tractantur, latitantia, vix a magnis ingeniis multa doctrina adiutis videri  
75 dinoscique possunt. Quam auxit obscuritatem traductio inepta e Graeco in  
Latinum sermonem librorum Aristotelis. Hic vero compendiose in ordinem  
redacta sunt.

Quamobrem adolescentes philosophiae studiosi operam dent, ut utilissima  
principia philosophiae ex hoc parvulo opusculo primum addiscant ac veluti  
80 firma structurae scientiarum fundamenta in animo suo iaciant. Quod ut facilius  
efficere valeant, nos adiutore Deo accessum ad illa facilem, quae aspera  
videntur, planando aperiemus.

Cavebimus etiam, ne principia philosophiae rursus tegantur ea multitudine  
ac obscuritate ditorum, a qua se esse segregata hic gaudent. Convenit enim, ut  
85 in Parvulo philosophiae parvula parvulisque accomoda dicantur. Nemo itaque  
hic a me expectet multiplices quaestionum dissolutiones secundum varias in  
philosophia opiniones. Sed cum principia philosophiae naturalis hic collecta ex  
sententia doctoris Scoti declaravero, aliorum opiniones valere sinam. Volui  
autem, ut adolescentes doctrinae Scoti sequaces etiam in hoc introductorio  
90 philosophiae tanti doctoris sententias, ut ita dicam, vivas addiscant, ne aliorum



opinionibus circa cognitionem principiorum imbuti sanam doctrinam prius contemnant quam cognoscant.

95 Ut autem quod volumus favente Deo consequamur, paucis dicemus, quid sit philosophia, quae eius partes, et alia, quae principio huic conducere putabimus.

100 Est itaque sciendum primo: Philosophia generaliter accepta est apprehensio veritatis cuiuscumque entis. Et est triplex philosophia secundum triplicia entia. Prima est realis, quae considerat entia realia. Secunda moralis, quae tractat moralia, hoc est vitia et virtutes. Tertia sermocionalis seu rationalis, quae considerat entia rationis.

Wprowadzenie do wykładu *Isagogicon philosophiae moralis* Leonarda Bruniego

Podstawa: *Leonardi Aretini In moralem disciplinam introductio familiari Ioannis de Stobnica commentario explanata*, Ioannes Haller, Cracoviae 1511.

### Dedykacja

Ioannes de Stobnica artium magister eximio artium et medicinae doctori Adam de Bochyn regis Poloniae physico ac rectori Universitatis Cracoviensis salutem dicit.

5 Cum superioribus annis in hoc nostro Cracoviensi gymnasio, cuius tu nunc, doctor eximie, rector es vigilantissimus, ad legendos libros Aristotelis in philosophia morali pro officio meo me accingerem, longe diuque mecum ipse cogitavi, quidnam introductionis proponerem auditoribus, ut haberent velut quandam semitam ostendentem progressum per latissimos spatiosissimosque  
10 campos librorum moralium Aristotelis, simul quoque uti ex ipsa, tamquam aliqua praegustatione, dulcedine fructuum huius scientiae degustata paratiores avidioresque ad eam percipiendam accedant. Venit tandem in mentem ille  
15 Leonardi Aretini viri doctissimi ac disertissimi liber De moribus, quem traduxit de Graeco in Latinum ex dialogo Aristotelis ad Eudemium. In quo progressum scientiae moralis exponens, succincte docet, [circa] quis sit finis in rebus humanis et quibus viis ad ea pervenitur: circa quae tota consideratio disciplinae moralis versatur.

20 Ad cuius lectionem cum auditores invitarem, visus est primo aspectu quibusdam ipsorum difficilior; ideo necesse fuit ipsam apertiore facilioremque reddere quadam familiariori, usitatori quoque ipsis explanatione. Quam cum etiam scriptam habere vellent, morem gerens voluntati eorum, quae tunc mihi inter alias occupationes tuae eximiae dominationi non ignotas occurrere poterant, ex tempore congeffi et ad librum Leonardi nostri adieci. Quae tametsi disertae Leonardi orationi non respondent, sententiis tamen dissona non sunt.

25 Ista igitur, qualescumque sint, nostras lucubrationes, cum eo tempore in  
 lucem prodire contigit, quo tu gubernacula nostrae reipublicae suscipere  
 dignatus es, nomini tuo dicatas esse volui, ut vel ex sola auctoritate tui nominis  
 quaedam ipsis accedat auctoritas, simul etiam ut hoc tamquam evidenti signo  
 animi mei gratitudinem ostenderem homini plus meliusque, quam dici potest, de  
 30 me merito. Spero id quoque futurum ac animo praesagio, ut quemadmodum  
 mihi ultimo vitae naufragio laboranti olim gratiose succurrere voluisti  
 omnibusque viribus conatus es, ut me ex illis malis ereptum ad portum salutis  
 optatae reduceres, sic hanc nostram tot variis fluctibus iactatam et iam prope  
 naufragantem rempublicam prudentia tua ex tantis fluctibus eripiet et ad portum  
 quietioris status reducet. Vale.

### Prolog

35 Triplicem esse philosophiam omnium recte philosophantium affirmat  
 sententia, moralem scilicet, naturalem et rationalem. Quarum prima componit  
 animum, secunda rerum naturas scrutatur, tertia modum ratiocinandi atque  
 discernendi vera a falsis firmissimis rationibus docet. Harum subdivisiones  
 membrorumque descriptiones tradidimus in principio expositionis illius  
 40 opusculi, quod Parvulus philosophiae naturalis vulgo dicitur. Quapropter in  
 praesentia aliis omissis in sola morali philosophia versabimur, de qua  
 tractandum est in hoc libro de moribus. Quem merito Epitoma, hoc est  
 abbreviationem eorum, quae Aristoteles in decem libris Ethicorum diffuse  
 tradidit, vocare possumus. Et quemadmodum in illa summa philosophiae  
 45 naturalis prima principia physicae pro viribus nota fecimus, idem in hoc libro de  
 principiis philosophiae moralis adiutore Deo facere conabimur.

Cum autem philosophia moralis sit scientia practica, dicam primum, quod  
 sit scientia practica, quae eius divisio, tandem descendam ad tituli declarationem  
 ac operis expositionem.

50 Quantum itaque ad primum, scientia practica dicitur, quae est naturaliter  
 directiva alicuius praxis. Et ob hoc etiam vocata est practica, quia extenditur ad  
 praxim, sicut regula ad regulatum. Quod ut melius intelligatur, dicam  
 acceptiones et diffinitiones praxis et in quo consistit extensio scientiae practicae  
 ad ipsam praxim.

55 Praxis igitur accipitur quadrupliciter. Primo communissime pro operatione  
 cuiuscumque potentiae. Et hoc modo etiam actus potentiarum naturalium  
 dicuntur praxis. Secundo communiter pro operatione potentiae cognitivae aut  
 quae praesupponit cognitivam. Tertio pro operatione, quae est in nostra  
 potestate. Quarto propriissime: solum pro illa operatione, quae potest esse bona  
 60 moraliter; et hoc quarto modo accipitur praxis in proposito.

Et diffinitur sic auctore Scoto in prologo primi Sententiarum: „Praxis est  
 operatio alterius potentiae, quam intellectus naturaliter posterior intellectione  
 nata elici conformiter rationi rectae ad hoc, ut sit recta”.

In qua diffinitione tanguntur tres condiciones requisitae ad praxim. Prima, quod sit operatio alterius potentiae quam intellectus. Quae probatur sic: Praxis hic accipitur pro operatione, ad quam extendit se operatio intellectus practici. Sed nulla operatio intellectus proprie dicitur se extendere ad aliam, quae esset eiusdem potentiae. Nam 'extendere' dicitur 'quasi extra se tendere'. Igitur stando praecise in actibus intellectus nulla proprie est extensio. Ex quo sequitur, quod logica, quae solum extenditur ad actus intellectus, quorum est directiva, non est practica. Secunda condicio: quod talis operatio sit naturaliter posterior intellectione. Quae patet ex hoc, quia praxis debet esse talis operatio, quae possit regulari ab intellectu vel a notitia practica, quae est in intellectu. Sed intellectus non potest regulare operationem, quae naturaliter praecedit intellectionem. Ergo etc. Ex quo sequitur primo, quod nullus actus potentiarum vegetativarum dicitur praxis, nec operationes potentiarum sensitivarum, in quantum praecedunt actum intellectus. Secundo sequitur, quod omnis praxis est actus voluntatis ab ipsa elicitus vel imperatus, quoniam nullus alius actus est posterior naturaliter intellectione. Est autem actus elicitus voluntatis, qui producitur ab ipsa voluntate, ut sunt velle, nolle, odire, amare. Sed actus imperatus voluntatis dicitur actus productus ab aliqua potentia imperante voluntate, ut videre hanc et non aliam rem, dare eleemosynam, et sic de aliis. Tertia condicio: quod actus ille ex suo genere sit talis, ut possit elici recte et non recte moraliter. Ex qua condicione sequitur, quod illi actus, qui ex suo genere sunt ita pravi, ut nullo modo possint elici conformiter rationi rectae, non sunt praxes, ut adulterari, odire vel blasphemare Deum, et sic de aliis.

Ex praedicta declaratione definitionis praxis patet, quod extensio scientiae practicae ad praxim consistit in duplici respectu aptitudinali, quem habet scientia practica ad praxim. Quorum primus est prioritatis naturalis, secundus conformitatis activae seu directivitatis. Sicut enim illa operatio, quae naturaliter posterior est intellectione, qua nata est dirigi, dicitur praxis, ita illa intellectio seu scientia dicitur practica, quae naturaliter praecedit praxim, cuius est directiva. Dixi aptitudinali, quia neuter respectus requiritur actualis, quod enim praxis actualiter sequatur intellectionem, a qua dirigatur, hoc est omnino accidentale scientiae practicae. Ex his patet declaratio diffinitionis scientiae practicae et per oppositum scientia speculativa dicitur, quae non est nata praecedere praxim, cuius sit directiva.

Ex quo sequitur primo, quod practicum et speculativum non sunt differentiae essentialis scientiae in communi, sed propriae passionis, quoniam practicum importat duplicem respectum aptitudinalem scientiae ad praxim, speculativum autem negationem illius duplicis respectus. Sed nec respectus nec negatio ipsius respectus potest esse differentia essentialis entis absoluti, quale est scientia. Quod autem sint propriae passionis, ex hoc patet, quoniam sunt naturales aptitudines scientiae. Et hoc corollarium est verum, si practicum et speculativum capiantur formaliter modo praedicto; nam si accipiantur fundamentaliter seu pro causa illorum respectuum naturalium, sic possent dici

differentiae essentiales. Numquam enim aptitudo naturalis convenit alicui naturae, quae repugnat alteri, nisi propter aliquid absolutum intrinsicum huic naturae et non illi.

110 Ex hoc ulterius sequitur, quod eadem scientia non potest esse quandoque speculativa et quandoque practica, quoniam neque differentiae essentiales oppositae neque passiones contrariae possunt inesse eidem naturae, sed practicum et speculativum sunt passiones vel differentiae essentiales oppositae, quibus dividitur scientia in communi, ergo etc.

115 Sequitur tertio, quod practicum et speculativum non eodem modo se habent ad scientiam et ad intellectum, nam idem intellectus numero dicitur practicus, quando scilicet considerat secundum habitum practicum, quandoque speculativus, quando scilicet considerat secundum scientiam speculativam. Et ita practicum et speculativum sunt differentiae per accidens convenientes  
120 intellectui, per se autem et necessario scientiae.

Ultimo sequitur, quod scientia practica et speculativa non solum differunt extrinsece, videlicet per obiecta et fines, quia scilicet obiectum speculativae est necessarium et finis ipsum scire, practicae vero obiectum est contingens et finis opus, sed etiam differunt intrinsece per differentias essentiales, ratione quarum  
125 differentiarum cuidam scientiae convenit naturaliter dirigere praxim et cuidam non. Et haec de primo sufficient.

Quantum autem ad secundum, dico scientiam practicam secundum Aristotelem sexto Metaphysicae dividi in activam, quae est directiva circa agibilia et operationes immanentes, ut est moralis, et in factivam, quae est  
130 directiva circa factibilia et operationes transeuntes, cuiusmodi sunt artes mechanicae. Activa rursus dividi potest, quoniam quaedam est divinitus revelata, ut theologia, quae nos dirigit in dilectionem Dei et proximi, quaedam humanitus adinventata, et talis est philosophia moralis dirigens nos in actibus virtutum, quibus animum nostrum recte instituit.

135 Philosophia autem moralis subdividitur in ethicam, politicam et oeconomicam. Ethica tractat de institutione hominis secundum virtutes; politica de institutione civitatis seu reipublicae; oeconomica de institutione domus. Ethica instituit hominem, ut est animal ratione vivens; politica, ut est civis; oeconomica, ut paterfamilias. Ethicam ex Graecis primus Socrates e caelis velut  
140 quoddam donum deorum evocavit et in urbibus collocavit. Quam deinde Aristoteles in decem libris late pertractavit, compendiosius in duobus libris magnorum moralium, compendiosissime vero in libro De moribus ad Eudemium, cui praesens liber correspondet. Politicam seu civilem Plato decem libris clarissimis De republica absolvit, Aristoteles octo, et ex Latinis Marcus  
145 Cicero ex libris De republica consummavit. Sub politica continetur scientia legum civilium et totius iuris, quoniam haec administrationi reipublicae accommodantur. Oeconomicam, quae scientia rei familiaris, dicitur Xenophon primum et post illum Aristoteles et Theophrastus explicarunt.

150 Ex praedictis constat scientiam huius libri eandem esse cum scientia  
Ethicorum atque docere ea, quae utilia sunt ad omnem modum vitae recte  
instituendae; ad hoc enim utilis est scientia ethica. Et ob hoc etiam prior est  
quam politica aut oeconomica. Hae etenim scientiae accipiunt hominem iam  
apud se bene institutum et altera earum civitatem, altera domum regere docet. Et  
haec de secundo.

155 De tertio dico subiectum huius scientiae esse idem, quod Ethicorum,  
videlicet hominem liberum seu in quantum habet in se principium liberae  
operationis, videlicet intellectum cum appetitu intellectivo, quod totum dicitur  
liberum arbitrium. Et hoc sentit Commentator primo Ethicorum, ubi dicit  
scientiam moralem esse de homine quoad animam, sicut medicinalis est de ipso  
160 quantum ad corpus. Quod declarans Scotus in prologo primi Sententiarum ait:  
‘Sicut corpus humanum continet virtualiter rationem sanitatis, ideo enim sanitas  
hominis est talis et corpus humanum sic est regendum, ut sit sanum, quia sic est  
complexionatum, similiter anima hominis continet virtualiter rationem  
felicitationis’. Et hoc etiam patet ex primo Ethicorum, ubi ex ratione animae  
165 concluditur ratio felicitatis hominis.

Ex his omnibus potest formari ad probandum propositum haec ratio: In  
qualibet scientia illud ponendum est subiectum, quod primo virtualiter continet  
omnes veritates seu propositiones necessarias ad scientiam talem pertinentes, ut  
patet ex definitione subiecti primi, quam ponit Scotus, ubi supra. Et memini me  
170 eam declarasse in opusculo philosophiae naturalis, cuius supra mentionem feci.  
Sed homo liber, hoc est in quantum habet in se principium liberae operationis,  
continet in se virtualiter rationem felicitatis et mediorum, quibus venit ad  
ipsam. Et hae sunt veritates considerandae in hac scientia, ut manifestum erit ex  
dicendis; ergo etc.

175 Ex quo sequitur primo, quod ponentes subiectum huius scientiae bonum  
humanum seu felicitatem vel operationem humanam aut mores, non loquuntur  
de subiecto primo huius scientiae, sed de his, quae communiter pertractantur in  
hac scientia, et sunt passiones vel effectus vel finis subiecti primi. Unde in  
scientia non solum consideratur subiectum primum, verum etiam principia,  
180 passiones seu effectus et partes ipsius subiecti secundum Aristotelem primo  
Posteriorum.

Sequitur secundo, quod haec scientia vocatur de moribus, denominatione  
facta non a subiecto primo, sed a passione seu effectu subiecti primi. Mores  
autem dicuntur vitae institutiones consuetudine firmatae, hoc est quae fiunt ex  
185 habitu sive sint bonae sive malae; utraque autem haec scientia considerat,  
quoniam eadem scientia est contrariorum. Sed bonas, quibus paratur et  
conservatur habitus virtutis et felicitas tandem acquiritur, considerat per se et  
principaliter, et ab ipsis habet denominationem; malas autem operationes, quibus  
habitus vitii contrarius virtuti generatur seducens a felicitate, minus principaliter  
190 et per accidens.

Sequitur tertio, quod similis est denominatio huius libri et illius, quem scripsit Marcus Cicero ad filium De officiis, hoc est actibus honestis conditioni hominis congruentibus, licet ibi non officia, sed homo, congruenter naturae vivens seu officia sua faciens, sit subiectum primum.

195 Et ex his patet quartum principale, hoc est ratio tituli huius libri, cuius auctor in Graeco erat Aristoteles, fecit autem eum Latinum Leonardus Aretinus, Graecae et Latinae linguae peritus. Sed in hoc libro Leonardus non solum translatoris officio usus est, verum etiam auctoris, quoniam proponens se scripturum quandam introductionem in scientiam moralem, ad instantiam  
200 cuiusdam Galeoti amici sui ea, quae Aristoteles ad Eudemium philosophum disseruerat de moribus dialogo usus, more suo Latinis verbis non minus copiose quam ornate, exposuit ac sese docentem principia philosophiae moralis posuit et Marcellinum quandoque interpellantem. Dicitur autem dialogus quasi disputatio, quod sit plurium sermo et non semper duorum. Valde etenim errant, qui  
205 dialogum a ‘dya’, quod est ‘duo’, et ‘logos’, quod est ‘sermo’ vel ‘ratio’, dictum putant. [...]

9 simul quoque *coaequalium suorum more hic et alibi ita scribit aliquoties pro aptiore ‘simulque’*. 33 tua *corr.* : sua *ed.* 37 *ratiocinandi scripsi* : *ratiocinacionani ed., quod tamen vix notatu dignum.*

### A.III. ETOS I LOGOS JĘZYKA: HOMONIMIKA I MORALNE IMPLIKACJE MOWY, WARTOŚĆ MÓWIENIA I WARTOŚĆ MILCZENIA, GRAMATYKA I METAFIZYKA

#### WPROWADZENIE

Jeszcze ściślej niż dział poprzedni z *latinitas* jako po prostu językiem łacińskim związany jest niniejszy. Gdy jednak poprzedni miał na uwadze aspekt stylistyczny i literacki łaciny, tutaj idzie głównie, choć nie wyłącznie, o gramatykę, a ściślej jeszcze — o refleksję metagramatyczną, tzn. o zagadnienie, jak powinna być uprawiana i jak nauczana gramatyka łacińska. Zresztą i ta problematyka jest jedynie wycinkiem refleksji nad językiem, nad gramatyką nie tylko jako umiejętnością jego opisywania i nauczana, ale nad tym także, jakie relacje zachodzą między językiem, poznaniem i obiektywną rzeczywistością. Nawet jednak tak bardzo ufilozoficzniona refleksja, odnosząca się do

abstrakcyjnego języka w ogóle, do języka jako systemu znaków, artykułowała się jako refleksja nad językiem konkretnym, nad łaciną właśnie. Ona więc, *latinitas* jako język naturalny, jest i tutaj tak samo pełnoprawnym przedmiotem naszej uwagi jak w dziale poprzednim.

Zaczyna się jednak ten dział od innej refleksji nad językiem, od refleksji moralistycznej. Jest to najpierw czternastowieczny szkolny moralistyczno-homonimiczny poemat Frowina z Nowego Sącza, następnie zaś namysł Stanisława ze Skarbimierza, uczonego prawnika-kanonisty i wielkiego kaznodziei, nad językiem jako wspaniałym narzędziem, które, jak każde narzędzie, może być użyte i bywa używane niegodziwie, i nad wartością, w związku z tym, także milczenia.

W następnych, wyraźnie już metagramatycznych rozdziałach mamy do czynienia z trzema przedstawicielami piętnastowiecznej polskiej myśli gramatycznej: Janem z Głogowa, Janem Sommerfeldem Starszym i — piszącym rzecz swoją już na początku XVI wieku — Janem ze Stobnicy. Dwaj pierwsi reprezentują każdy inną zasadniczą w tym czasie opcję metagramatyczną: Jan z Głogowa to przedstawiciel gramatyki spekulatywnej, wypowiadający się jako rzecznik tej średniowiecznej filozofii języka, Jan Sommerfeld jest przeciwnikiem *modi significandi*, optującym za przedmodystyczną i humanistyczną gramatyką literacką. Trzeci z nich, Jan ze Stobnicy, zajmuje stanowisko pośrednie: doceniając zalety empirycznej gramatyki literackiej, broni jednak *modi significandi*, uznając ostatecznie, że stanowią one to, co w myśleniu o języku najbardziej cenne.

Że wszelako między owymi dwiema opcjami opozycyjnymi nie ma, w ich warstwie najgłębszej, niepokonalnych sprzeczności, okazuje się nie tylko z pojednawczego stanowiska Jana ze Stobnicy. Uwidocznia to również bardzo mocne zakorzenienie także gramatyki spekulatywnej Jana z Głogowa w konkretnej, empirycznej materii języka łacińskiego, na co próbuje zwrócić uwagę towarzyszący tekstom tych trzech autorów z końca XV i początku XVI wieku komentarz.

## 1. Moralne implikacje języka

### 1.1. Homonimika z moralistyką i nauką dwornych obyczajów złączona

#### **Frowina z Nowego Sącza *Antigameratus***

Frowin z Nowego Sącza (przed 1295 – po 1347)

Frowinus syn Diedwina albo Didwina, mieszczanin z Nowego Sącza, pochodzenia najpewniej niemieckiego, urodzony zapewne przed rokiem 1295, zmarły po roku 1347, związany był z biskupem Nankerem zarówno w okresie, kiedy Nanker rządził diecezją krakowską, jak też kiedy był biskupem wrocławskim, działał jednak Frowin także w Sandomierzu i Sączu, gdzie piastował godności i posiadał prebendy duchowne. Z tego też zapewne powodu, a nie w wyniku studiów uniwersyteckich, używał tytułu magistra. Czy swój poemat ułożył z przeznaczeniem dydaktycznym, to wprawdzie tylko bardzo prawdopodobny domysł, faktem jest jednak, że poemat był czytany i komentowany w szkołach. Świadczy o tym zachowany do niego komentarz niewiadomego pochodzenia, wydawany następnie razem z poematem, poczynając od pierwszej edycji inkunabułowej (beziemiennej i niedatowanej). Co ciekawe, manieryczna stylistyka i wymyślna, nawet wedle gustów średniowiecznych, forma wierszowa nie zniechęcały do używania poematu Frowina także w szkołach z programem i nauczaniem humanistycznym.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: A. Brückner, *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, 16, Kraków 1892, s. 5–8 (308–311) (fragmenty); A. Karbowski, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. 2, Petersburg 1903, s. 180–181 (fragmenty); *Der Antigameratus des Frowinus von Krakau*, E. Habel, ed., in: *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Streicher zum 4. Sept. 1931*, hrsg. von W. Stach und H. Walther, Dresden 1931, s. 60–77; R. Pollak, *Złota — Frowinus*, w: *Studia z dziejów kultury polskiej*, red. H. Barycz, J. Hulewicz, Warszawa 1949, s. 100–103 (fragmenty), przedruk w: *Wśród literatów staropolskich*, Warszawa 1966, s. 56; przekład J. Sękowski, w: *Toć jest dziwne a nowe. Antologia literatury polskiego średniowiecza*, oprac. A. Jelicz, Warszawa 1987, s. 153–157 (fragmenty) oraz w: *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*, oprac. M. Włodarski, Wrocław 2007, s. 150–159 (fragmenty).

Opracowania: T. Tyc, *Z Małopolski Kazimierzowej*, „Rok Pański”, 11/3 (1917), s. 27–34; tenże, *Na marginesie „Antigamerata”*, w: *Studia staropolskie. Księga ku czci A. Brücknera*, Kraków 1928, s. 300–311; H. Barycz, *U początków kultury umysłowej w Nowym Sączu. Frowin, pierwszy literat nowosądecki*, „Rocznik sądecki”, 5 (1962), s. 31–38; M. Mejor, *Źródła literackie a przynależność gatunkowa wiersza „Antigameratus” Frowina z Krakowa*, w: *Ku współczesności...*, „Studia Classica et Neolatina”, 8, Gdańsk 2006, s. 65–84; *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*, oprac. M. Włodarski, Wrocław 2007, s. LXXVIII–LXXIX; T. Haye, *Frowin von Krakau und die spätmittelalterliche Ständesatire*, „Archivum Latinitatis Medii Aevii”, 70 (2012), s. 163–182; M. Mejor, *Florilegium. Studia o literaturze łacińskiej XIII–XVII wieku w Polsce*, Warszawa 2015; *NK*, t. 2, s. 160; *PSB*, t. 7, s. 153–154.

### Frovini *Antigameratus*

Podstawa: niepublikowana jeszcze nowa edycja Mieczysława Mejora.

Za udostępnienie mi jej przed drukiem Panu Profesorowi Mieczysławowi Mejorowi serdecznie dziękuję.



## &lt;Prooemium&gt;

Hos morum flores si carpseris, ut rosa flores.  
 His quoque disce regi; placet hoc summo quoque regi.  
 Quisquis in his haeres, eris utique caelicus heres.  
 Haec ubicumque legis, trinum sensum cape legis:  
 5 Mores quosque nota; sit vox quoque bis tibi nota,  
 Scitoque, vis quanta sit in hoc et syllaba quanta.  
 Te cum fine morae sic aequivoco gere more,  
 Hos ut per versus versus mala sis ita versus.  
 Quos reprobando leges mala, sed bona sint tibi leges,  
 10 Et versus glossa, prout exponit mea glossa.

## Capitulum primum

Plangite, vos mundi: decor exulat en modo mundi.  
 Invaluere mala gameratica per nova mala  
 Primae matris Evae, quae causa fuit necis e<t> vae.  
 Iam perit ecce nitor tuus, ut tibi dicere nitor,  
 15 Instabilis, munde quia non facis omnia, munde.  
 Quo fueras usus, honor est tibi iam malus usus;  
 Atque novum ritum perversum vis fore ritum,  
 Per quem te pravas sectas fingens tibi pravas.  
 Hoc in te dicta: mala sunt tua factaque dicta,  
 20 Quae facis ad laudem, ut te per talia laudem.  
 Sed quod in hoc stulte facias, tu discute, stulte.  
 Nam quis es, hoc prodis, dum sic celer ad mala prodis.  
 Res recitas foedas, quibus os animam quoque foedas;  
 Suntque, quod ipse nota, goliardis talia nota.  
 25 Te retrahis luci non tonsus, ut est fera luci,  
 Ac in fronte comis vultum quasi bestia comis.  
 Es Sodomaequae comes, si sic te vertice comes;  
 Nam prior hic gestus a crinibus est ita gestus.  
 Ob quod per turpes gestus te non ita turpes.  
 30 Est fatuae mentis, quod fit nova barbula mentis.  
 Firmiter hoc edo, quod te similem facis haedo.  
 Mente par es foliis, capulum tibi stat quasi follis.  
 Hoc cur si quaeris, aio: vomitum quia quaeris.  
 More plebis Iudae iam pileus est tibi Iudae  
 35 Significans fraudes: caveas, ne quos ita fraudes.  
 Per scapulas nudas quasi lena lubrica nudas.  
 Hoc reprobo sane, quia mentis hoc est male sanae.  
 En rudis est vestis, qua te, gameratice, vestis.

- Quod patet ex arte, quia stringeris hac nimis arte.  
 40 Vestibus his artus nimis angis corporis artus,  
 Carne tua farte, stringunt saccum quasi far te.  
 Sensibus hoc hauris: manicae sunt ut canis auris.  
 Per varias rugas has ut femoralia rugas.  
 Ex peciis sartis has nunc ita sic modo sartis.  
 45 Hinc similem monstro fore te per talia monstro.  
 Pellicium cur tum strictum fers tum quoque curtum?  
 Hoc, demens, larga, tunc pelles frigora larga.  
 Dicere, quaeso, velis, cur velas baltea velis.  
 Hac ratione peris, et idem facis, improbe, peris.  
 50 Te deridet anus, cum bis tibi cingitur anus;  
 Es nam peior equo, loculo qui cingitur aequo.  
 Cur hinc inde dicas in veste geris, mihi dicas.  
 Has ubi vis signa: maniae sunt utique signa.  
 Est reprobus finis hic, quo tunicas modo finis.  
 55 Per varias zottas nam sic velut histrio zottas.  
 Sensu non salve, cur das mihi gutture 'salve'?  
 Et facis hoc vane, quia mentis es utique vanae.  
 Flentis more canis: canis en nova carmina canis.  
 Ad nova sic apte, tu simia diceris apte.  
 60 Hoc patet ex actu, quia quod facit, hoc facis ac tu.  
 [...]

### Capitulum sextum

- Tu, princeps terrae, pravos cruciamine terre.  
 Valde deo servis; si non parcis mala servis.  
 Tunc male tu culpas, si parcis munere culpas.  
 Pro patria pugna; tunc fit iustissima pugna.  
 65 Ut pax sit, bella; cum iustis non gere bella.  
 Saepe nocet guerra; ni sit fas, non cito guerra.  
 Cum bona sint pacta, tum plus forti cito pacta.  
 Te solum turbas, cum vis invadere turbas.  
 Fortes sed cede; tunc victor eris sine cede.  
 70 Praedones valla; quibus insunt, destrue valla.  
 Non fidos pelle, violentes fac sine pelle.  
 Servus eris Christi perimens qui sunt male Christi.  
 Pro tali palma victrix dabitur tibi palma.  
 Te tenet ille furor iuste, si cui sua furor.  
 75 Ne sic inde fures; queras suspendere fures.  
 Castris te firma, civitatum fac loca firma.  
 Pacificans sis te; populis pacem quoque siste.

- Si te sic dites, alios facies fore dites.  
 Deque tuis pensa, quod non dent quam sua pensa.  
 80 Hoc probo, non latro: si plus petis, es quasi latro.  
 Sis nec in hoc deses, quin constans ad fora des aes.  
 Hoc minuens fur es, quia sic aufers quasi fures.

### Capitulum septimum

- Stes, iudex recte, pro paupere diteque recte.  
 Digna tibi sedes domini datur, ut mala sedes.  
 85 Iustitiae libras gere; tunc causas bene libras.  
 Non favor aut zelus, nec amor tibi sit neque zelus.  
 Non tibi sit cultus ditis, nec sis prece cultus,  
 Nec pretio victus, sic evus erit tibi victus.  
 Iustum non damna, sed eum qui dat sibi damna.  
 90 Iure malos vincis, quos iure tuo bene vincis.  
 Quod docuit ius te, tua det sententia iuste.  
 Si gravis est quae res, a doctis dogmata quaeres.  
 [...]

### Conclusio

- Haec sunt a more tibi scripta Iohannis amore.  
 Haec animo scribae grates referens mihi scribe.  
 95 Istis qui potitur, iusta ratione potitur,  
 Et iuste moritur, qui sic faciendo moritur.  
 Haec etenim scripta tibi sunt pro dogmate scripta.

32 foliis scripsi : follis ed. 42 an hoc metri causa in haec corrigendum? 88 an pro evus erit sensus metricae causa simul erus fuerit legendum?

## 1.2. Wartość mówienia i wartość milczenia

### Stanisław ze Skarbimierza o mówieniu i milczeniu

Biobibliogram Stanisława ze Skarbimierza zob. w dziale A.I.2

Stanislai de Scarbimiria sermo 54 *De modo tacendi et loquendi*

Podstawa tego i następnego tekstu: Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. 2, Warszawa 1979 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, t. 4, z. 2), s. 153–161.

‘Tempus tacendi et tempus loquendi’, Ecclesiastici III.

Quamvis non parvum sit loquendi <munus> cui, quomodo, ubi et quando discernere et sic sapienter linguam, ut loquatur, aperire, non minus tamen et forsitan maius est discrete tacere. Ait enim Ambrosius libro De officiis: ‘Quam  
5 plures vidi loquendo peccatum incidisse, vix quemquam tacendo; ideoque tacere nosse difficilius est quam loqui’. Et subdit: ‘Scio loqui plerosque, cum tacere nesciant. Rarum est tacere quemquam, cum sibi loqui nihil prosit’. Expediit ergo scire magis tacere quam loqui. Nam nil tacuisse nocet, nocet autem locutum. Nullus quippe recte loquitur, nisi silendo, quid et qualiter loqui debeat, addiscat.  
10 Unde venerabilis Hugo in suo Doctrinali capitulo XXXIII: Tempus loquendi tempus tacendi debet praecedere, quia prius tempore silentii discitur, quod nobis tempore loquendi proferatur. Propterea non ait Salomon: ‘Tempus loquendi et tempus tacendi’, sed econtra, quia in silentio forma loquendi concipitur, quae tandem tempore loquendi voce teneatur. Discite itaque loqui prudenter, sed ante  
15 omnia silete sapienter, ut loqui utiliter et irreprehensibiliter valeatis.

Multa quippe nos erudiunt, quod magis incumbamus silentio quam loquelae.

Primo, quia forsitan alter praecurrit loqui et venit prior ad molendum, unde non congruit tunc verba effluere, ne verborum nostrorum prolatione sermones  
20 eius, qui loquitur, aut interrumpamus seu supprimamus, et ob hoc et eum, qui loquitur, et eos, qui audiunt, pariter offendamus.

Per quod patet, quod non sapientes sed stulti nec scientes sed scioli censentur, qui nullatenus aliis loquentibus tacent, sed soli, ut videantur sapere plus ceteris aut scire, in vocem prorumpunt, plus strepitu quam ornatu verborum,  
25 plus clamore quam sententia alios superantes. Et hi nimirum inordinato motu plerumque corporis dissolutionem suae indicant mentis, dum aut collum protendunt, quasi gravia et ingentia concipiant, pede terunt, oculos plerumque comprimunt, digitis vel manibus loquuntur. Quos revera respicit illa Salomonis sententia: ‘Homo apostata, vir inutilis, graditur ore perverso, annuit oculis, terit  
30 pede, digito loquitur’, quia interius a custodia sua, quantum ad servandum silentium, solvitur, foris ad omnem actum inordinatum commovetur, et velut corpus paralytici motum quidem habet, sed officia membrorum in suis actibus servare non valet.

Secundo instruimur, ut plus innitamus silentio quam sermoni, propter multiloquium evitandum; ‘in multiloquio quippe peccatum non deerit’, ut ait Salomon. Facile namque, qui verba multiplicat, aut falsum cudit aut sententiam veram falsat aut falsum pro vero assumit aut verum falso commiscet aut saltim, ubi non oportet et secus quam oportet, verba fundit. Propter quod Ambrosius, libro primo De officiis, ad frenandam linguam tale dedit consilium: ‘Alliga

40 sermonem tuum, ne luxuriet, ne lascivet et multiloquio peccata sibi colligat. Sit restrictior et ripis coerceatur. Cito lutum colligit amnis exundans'. Iugum sit in verbis tuis et statera atque mensura: ut sit gravitas in sensu, in sermone pondus atque in verbis modus.

Per quod patet, quod nonnulli, qui loquaces sunt et generativi verborum, quibus nec dies sufficit ad loquendum, false a vulgo creduntur esse sapientes. Multiplicare siquidem verba sine ratione non sapientiae, sed stultitiae censetur iudicium, quia stultus verba multiplicat et tacere usque ad tempus stultus non potest. Hinc est, quod Solo[mo]n cum aliis loquentibus taceret, interrogatus, utrum propter inopiam verborum aut < quod > stultus esset taceret, respondit: 50 'Nemo stultus tacere potest'. Recitat Valerius libro VII De memorialibus dictis.

Tertio docemur, ut non statim, dum quid suggeritur, ad loquendum erumpamus, immo forsitan auditorum animos non esse paratos consideremus. Scriptum autem est: 'Ubi non est auditus, non effundas sermonem'. Ad hoc quippe datus est nobis sermo, ut praesto fiant voluntatis iudicia, ait Plato in 55 Timaeo; et cui alteri, nisi audientibus illum? Et ideo, si non est attentio, inutilis est sermo. Non ergo tunc loqui congruit, cum non est, qui attendat; aut verisimile est, quod verba sinistra interpretatione ad sensum extraneum vel extortum retorqueat, quia sic 'margaritas proiceret ante porcos, ut venientes conculcent eas'. Ideo Augustinus in libro De doctrina christiana sic inquit: 60 'Doctor et dictor id agere debet, ut non solum intelligenter, verum etiam libenter et oboedienter audiatur'.

Per quod patet, quod nec ea, quae ab auditoribus minime quaerunt intelligi, nec illa, quae paterent contemptui, sunt docenda vel dicenda.

Quarto instruimur, quod dum loqui nos oporteat, primo et ante omnia tacere studeamus. Expedit quippe ad tempus tacere, ut congrue loqui valeamus. Nam alias animus auditorum magis offenditur, si sermo, qui aedificare potuit, confusius et inordinate proferatur. Et hinc est, quod ait Tullius primo Rhetoricae: 'In omni genere scientiae necesse est benivolum, attentum, docilem efficere auditorem'. Et subdit: 'Auditorum benivolentia coaptabitur, si res ab eis 70 gestae fortiter, sapienter, mansuete, magnifice proferantur; attentos autem faciemus, si demonstraverimus ea, quae dicturi sumus, nova esse aut ad deos immortales aut summa<m> rei publicae pertinere; dociles auditores faciemus, si apte et breviter summam causae exponamus'. Haec ille.

Per quod patet, quod plerumque sermo loquentis despicitur, quia spiritu 75 pusillanimitatis aut sine sale sapientiae profertur.

Item tenentur aures accomodare catholici divino sermoni, ne inferiores gentilibus videantur, qui ad deos suos sermones directos volunt fieri attentos. Item utilius est pauca sapienter et apte proferre, quam multis inutilibus praegravari. Sed nimirum nonnulli reperiuntur doctores, qui aut confidentes de ingenio suo vel magisterio sive multitudine quas legerunt scripturarum, aut 80 forsitan quia rabbi volunt appellari, ad quaestiones propositas, ubi agitur de periculo animarum aut de lucro temporali temptando vel damno vitando, inculte

ac absque deliberatione respondent et, nodos quaestionum difficilium subito  
resolvere quaerentes, dogmatizant errores, non attento, quod graviter peccent,  
85 tum quia falsificant monetam Principis summi, tum quia tenebras pro luce  
ponunt, tum quia proximos in salute decipiunt aut ipsorum substantiam  
attenuant. Inveniuntur et alii, qui multum fortiter, mansuete et magnifice, sed  
insipienter, quia contra decreta sanctorum patrum aut determinationem  
90 ecclesiae, dogmatizant. Insensati, plus innituntur opinionibus quam  
auctoritatibus sanctorum, contra illud sapientissimi Salomonis: 'Ne innitaris  
prudentiali tuae'. Super quo dicit beatus Hieronymus: 'Prudentiali suae innititur,  
qui ea, quae sibi agenda dicenda videntur, patrum decretis praeponit'.  
Inveniuntur alii, qui aures audientium ab extra leniunt, intus autem falsitatem  
ingerunt, apud homines multum famati, apud Deum vero propter vanitatem  
95 suam aut superbiam sprete.

Quinto interdum est tacendum ideo, si illi, qui potentes habentur,  
nequaquam sunt tales, ad quos verba facere debeamus; expedit enim loqui  
secundum materiam subiectam. Et hinc est, quod nonnulli praedicatores non  
aedificant, sed confundunt, pro eo quod qualitatem audientium attendere non  
100 dignantur. Absentibus siquidem sacerdotibus vitam ipsorum remordent, per  
quod dehonatur sacerdotium et refrigescit erga sacerdotes caritas multorum. Et  
hi credunt se multum mereri et utiliter gerere praedicationis officium. Ubi timor  
subest, quod non modice demereantur, cum tamen vituperando et comperte  
loquendo amplius noceant quam prosint, quoniam, etsi non prohibetur  
105 praedicatoribus satira, non congruit tamen, quod ex ore evangelistae Dei  
profluant iracunda verba sive insipida vel incompta.

Sexto interdum propter imbecillitatem audientium aut infirmitatem est  
tacendum, exemplo Redemptoris suis apostolis inquit: 'Adhuc habeo vobis  
multa dicere, sed non potestis portare modo'. Sicut enim medicus irrationabiliter  
ageret, si medicinam, quam sciret minime prodesse, immo non dubitaret obesse,  
110 infirmo applicaret, ita minus sapienter agit, qui alta vel admiranda simplicibus et  
idiotis vel forsitan ea, quae plus ad desperandum quam sperandum trahunt,  
eloquitur.

Per quod patet, quod aliter doctis et aliter indoctis est loquendum, aliter  
115 turbis, aliter consuetis discipulis, aliter credulis, aliter incredulis et barbaris,  
aliter antiquis christianis et aliter neophytis, quibus dicebat Apostolus: 'Lac  
potum dedi vobis, non escam'.

Ecce, quam sit utile tacere usque ad tempus. Ideo, dilectissimi, frenate  
linguam, ori vestro ponite custodiam, ne forsitan quidquam paeniteat vos dixisse;  
120 discite pauca et utilia loqui, nam 'qui moderatur labia sua, prudentissimus est'.  
Nullus prius respondeat, quam ad finem audiat proponentem, quoniam 'qui prius  
respondet, quam audiat, stultum se esse et confusione dignum demonstrat'.  
Attendite, quid dicat Sapiens: 'Priusquam interrogas, ne vituperes quemquam, et  
cum interrogaveris, iuste corripe; priusquam audis, non respondeas verbis, et in  
125 medio seniorum ne adicias loqui'. Coram insipientibus nolite loqui sapientiam,

quia inquit Apostolus: 'Sapientiam loquimur inter perfectos', et Salomon ait: 'In auribus insipientium ne loquaris, quia despicient doctrinam eloquii tui'. Silentium summopere diligite, nam ubi est multiloquium, ibi frequenter mendacium et ubi mendacium, ibi peccatum. Pensate, quanta sit dignus animadversione, qui detrahit suo fratri, quia dignus est poena aeterna; amplius, qui detrahit alicui communitati. Durissimum quippe fiet iudicium inventoribus perniciosarum novitatum. Nam sicut haesiarchae maiori poena quam imitatores ipsorum ceteris paribus puniuntur, ita et inventores et inventrices malorum; quanto enim malum inventum amplius dilatatur, tanto magis auctor ipsius reus efficitur. Nolite, filii dilecti, cum estis membra Christi Iesu, ab invicem dissidere. In naturalibus unum membrum protrahit reliquum, si aptum ad motum non fuerit. Sic etiam sit inter vos. Non sit inter vos ambitio prioratus, sed qui maior est inter vos, fiet minister vester, sicut et Christus 'non venit ministrari, sed ministrare'. Fugite malas societates, nihil enim tantum nocet, sicut mala societas; talis quippe homo efficitur, qualium societate fruitur. Numquid enim cum agno lupus habitat? Sic nec castus luxuriosorum consortio coniugatur. Revera, qui bonam invenit societatem, thesaurum magnum invenit et ob hoc divitiis abundat. Et quid dicam? Communiter homo bonus vel malus ob societatis causam efficitur. Raro inter vos iuvenis cum iuvene habitat vel secum foedus societatis ineat. Nam ignis si apponatur igni, calorem non exstinguit, sed auget. Cavete, ne vestros pueros sociari malis permittatis, 'anima enim pueri est tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum, possibilis tamen est depingi', et ideo illud, quod puer a societate primarie capit, usque in senectam retinet, sive bonum sive malum.

Dum et quando tempus aptum loquendi videritis, sit in loquendo gestus vester modestus et humilis, sonus dimissus et suavis, significatio verax et dulcis. Modestus autem erit, si nec inordinate nec impudice nec turbulenter loquendo membra sua quis moveat nec oculorum nutibus aut aliqua indecenti membrorum figuratione decoram sui sermonis altitudinem ostendat seu innuat. Sonus vero dimissus et suavis erit, quando nec strepitu nec immoderato clamore suos auditores aut iniuste vel inconsulte terreat vel offendat. Significatio autem vocis tunc erit verax et dulcis, quando nec veritas omittitur, nec incomposite, sed dulciter et facunde sermo profertur. Oportet siquidem, ut sermo loquentis, ne amarescat auditoribus, dulcedinem gerat.

Per quod patet, quod stultus sicut tacere non novit discrete, ita nec loqui composite. Unde Salomon: 'Non decent stultum verba composita'. Et iterum: 'Non est speciosa in ore stulti parabola'.

Item patet, quod sermo efficitur ingratus, si gestus loquentis videtur superbus. Unde Chrysostomus in libro De compunctione cordis: 'Docere et non facere non solum lucri nihil, sed et damni confert plurimum. Grandis enim condemnatio componenti quidem sermonem suum, vitam vero suam atque operam negligenti'.

Item non expedit sapienti clamorose loqui. Scriptum est enim de Auctore nostro, qui est Sapientia Patris, per Isaiam prophetam: ‘Non clamabit, neque accipiet personam, neque audietur foris vox eius’. Non ergo rixose vel clamorose in loquendo vos geratis — ‘lingua enim’, ut ait Sapiens, ‘iniusti immiscet se rixis et os eius iurgia provocat’ — sed potius dulciter unicuique et vultu sereno loquamini. Nam, ut ait Ecclesiasticus, ‘verbum multiplicat amicos et mitigat inimicos’. Si quis pro suis demeritis arguendus est, sic sua remordeatur culpa, ut, si fieri potest, in salute animae conservetur persona.

Docti ergo, qualiter utile sit silere et quomodo caute loqui oporteat, sic habeamus linguam custoditam, ut in ipsa benedicere Deum semper valeamus. Quod nobis praestare dignetur Sapientia Dei Patris. Amen.

2 munus *inserui*. 27 plerumque *scripsi* : parumque *ed.* 38 secus quam *scripsi* : secundum quod *ed.* 52 immo ... consideremus *scripsi* : nam ... consideramus *ed.* 67 confusius *scripsi* : confusus *ed.* 135 ab *scripsi* : ad *ed.* 135–136 protrahit ... fuerit *scripsi* : protrahit, reliquum non fuerit *ed.* 144 habitet *scripsi* : habitat *ed.* 154 decoram *scripsi* : decorum *ed.* 168–169 *verborum ordinem mutavi, qui in ed. hic est* nostro per Isaiam prophetam, qui est Sapientia Patris.

1 *Tempus... loquendi Eccli. 3, 7. 4–7 Quam ... prosit* Ambr. *De offic. I, II, 5 (PL 16, 25B). 10–12 Tempus ... proferatur* cf. Hugo de S. Vict. *De institutione novitorum XVI, (PL 176, 946D). 29–30 Homo ... loquitur* Prov. 6, 12–13. 35 *in multiloquio ... deerit* ibid. 10, 19. 39–41 *Alliga ... exundans* Ambr. *De offic. I, 3, 12 (PL 16, 27B). 41–43 iugum ... modus* cf. ibid. I, 3, 13 (*PL 16, 27C*). 49–50 *Nemo ... potest* in Val. Max. *Fact. non inventum. 53 Ubi ... sermonem Eccli. 32, 6. 58–59 margaritas ... eas* cf. *Matth. 7, 6. 60–61 Doctor ... audiatur* Aug. *De doctr. christ. IV, 26, 56. 68–73 In omni ... exponamus* cf. Cic. *Inv. I, 20–23. 90–91 Ne ... tuae* Prov. 3, 5. 91–92 *Prudentiae ... praeponit* *De constitut. 5. 108–109 Adhuc ... modo Ioan. 16, 12. 116–117 Lac ... escam* I. Cor. 3, 2. 120 *qui ... est* Prov. 10, 19. 121–122 *qui ... demonstrat* Prov. 18, 13. 123–125 *Priusquam ... loqui Eccli 11, 7–8. 126 Sapientiam ... perfectos* I. Cor. 2, 6. 126–127 *In auribus ... tui* Prov. 23, 9. 138 *qui ... vester* cf. *Matth. 23, 11. 138–139 non venit ... ministrare* cf. ibid. 20, 28. 146–147 *anima ... depingi* cf. Arist. *De anima III, 4, 429b 30–430a 2. 161 Non decent ... composita* Prov. 17, 7. 162 *Non est ... parabola* cf. ibid. 26, 7. 169–170 *Non clamabit ... eius* Is. 42, 2. 171–172 *lingua ... provocat* Prov. 18, 6. 173–174 *verbum ... inimicos Eccli. 6, 5.*



## 2. Trzy średniowieczne gramatyki łacińskie wobec doktryny *modi significandi*

### 2.1. Jana z Głogowa komentarz do Donata Mniejszego

Jan z Głogowa (ok. 1445–1507)

Pochodził z osiadłej na Śląsku niemieckiej rodziny Schillingów. Studiował na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego od roku 1462. Bakalaureat uzyskał w roku 1465, magisterium w roku 1468. Studiował też teologię, ale poprzestał na stopniu bakałarza i na wydziale teologicznym nie wykładał. Wykładał natomiast od 1468 roku do końca życia na wydziale *artes liberales* w Krakowie, a krótko też w roku 1497/8 w Wiedniu, ogarniając wszystkie dyscypliny wchodzące w zakres programu tego wydziału. Dwukrotnie był też na Uniwersytecie Krakowskim jego dziekanem: w 1478 i 1489 roku. Piastował również godność duchowną: kanonika kościoła św. Floriana.

Uniwersalnemu zakresowi dydaktycznej działalności Jana z Głogowa na wydziale sztuk wyzwolonych odpowiada zakres tematyczny jego pisarstwa. Jest on autorem dzieł zarówno z dziedziny gramatyki i logiki, jak filozofii przyrody i metafizyki, astronomii, kosmografii i geografii. Większość ich została wydana drukiem bądź jeszcze za jego życia, bądź niedługo po jego śmierci. Oto pisma niejako kanonicznie związane z uniwersyteckim kursem *artes liberales* i filozofii, wydawane drukiem na początku XVI lub nawet pod sam koniec XV wieku, z datami pierwszych wydań: *Quaestiones in Isagogam Porphyrii* (1504); *Quaestiones in Categorias*; *Quaestiones in Perihermeneias* (1504); *Quaestiones in Analytica priora* (1507); *Quaestiones in Analytica posteriora* (1499); *Quaestiones in Sophisticos elenchos* (1507); *Exercitium in Parva logicalia Petri Hispani* (1500); *Quaestiones in De anima* (1501); *Physionomia* (1518); *Introductio in tractatum Sphaerae materialis Ioannis de Sacrobosco* (1506); *Minoris Donati interpretatio* (1500); *Computus chirometralis* (1507). W rękopisach pozostały m.in. komentarze literalne (ekspozycje) do *Analytica priora* i *Analytica posteriora*; ekspozycja i kwestie do *Fizyki*; ekspozycja i kwestie do *Metafizyki*, te ostatnie wydane dopiero niedawno; komentarz do *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu.

Być może, że raczej mają ci badacze, którzy za najdonioślejsze w dorobku tego polihistora uważają to, co należy raczej do dziejów nauki niż do dziejów filozofii: jego zasługi w dziedzinie geografii i kosmografii mieszczące się w *Introductorium Cosmographiae* i w *Introductorium in tractatum Sphaerae materialis Ioannis de Sacrobosco*; w tym ostatnim dziele zawierają się wiadomości o odkrytych w latach 1501–1504 nowych ziemiach na drugiej półkuli, a także przyczynki do zagadnień fizjologii, obecne zarówno w komentarzu do *De anima*, jak w *Fizjonomii*, pewne wreszcie przesłanki

heliocentryzmu, których można się dopatrzeć w zawartych w komentarzu do *Metafizyki*, a inspirowanych awerroizmem rozważaniach o tym, że Słońce, jako „najgodniejsza” z planet, rządzi ich ruchami.

Na tle takich efektownych i nowatorskich treści poglądy ściśle filozoficzne Jana z Głogowa tracą może na atrakcyjności przez swój tradycjonalizm, eklektyczność i synkretyzm. Jednakże niezaprzeczalnie wysoką rangę nadaje im zarówno olbrzymia erudycja autora, jak zwłaszcza (niebędąca bynajmniej stałą regułą w tekstach scholastycznych z tych czasów, a więc i w tekstach scholastyków krakowskich, zwłaszcza z wcześniejszych dziesięcioleci) precyzja i jasność, a także swoista elegancja scholastycznego stylu, odbijająca niezmiernie korzystnie od pisarstwa wielu nawet bardzo wybitnych przedstawicieli wcześniejszego etapu polskiej scholastyki (np. Pawła z Worczyna). Można szczególnie wyraźnie widać te pozytywne cechy formalne w komentarzu do *De anima*. Jan z Głogowa może być uznany za przedstawiciela szczególnej staranności i elegancji stylu scholastycznego także w tym sensie, że — oryginalny na tle swoich współczesnych — poprzestawał prawie wyłącznie na tej tylko elegancji pisarskiej, a nie starał się, jak jego rówieśnicy, ozdabiać swoich scholastycznych komentarzy i kwestii wystylizowanymi w łacinie klasycznej przedmowami i wzorowanymi na rzymskiej poezji klasycznej utworami wierszowymi. Niejakim wyjątkiem od tej reguły jest wydana niedawno pochwała astrologii, a także bardzo krótka przedmowa do komentarza w formie kwestii do *Donata Mniejszego*.

Same prezentowane niżej teksty z komentarza ujętego *ad modum quaestionis* ukazują Jana z Głogowa jako gramatyka modystycznego, który pod koniec wieku XV wykłada *ars grammatica* zgodnie z tradycyjnymi czternastowiecznymi standardami gramatyki spekulatywnej, nie ulegając bynajmniej silnym już i bogato reprezentowanym tendencjom humanistycznym. Te tendencje reprezentuje w niniejszej antologii nie tylko następny uwzględniony tu gramatyk, Jan Sommerfeld Starszy. Już dużo wcześniej hołdować im miał, wedle zamieszczonej tu w dziale A.II, a starszej od dzieła Głogowczyka o ćwierć wieku relacji Kallimacha, Grzegorz z Sanoka, który wedle tejże relacji przedstawia się jako o wiele bardziej od Sommerfelda ostry i radykalny przeciwnik *modi significandi*. Zamieszczone niżej trzy wstępne kwestie gramatyczne Jana z Głogowa — z nich tylko dwie dostępne w nowoczesnym wydaniu — miały posłużyć za ilustrację nie tyle gramatycznej doktryny modystycznej, ile raczej tego, jaka była w tym wykładzie modystycznym funkcja łaciny, rozumianej jako wszechobecny język naturalny i użytkowy elit intelektualnych, a pośrednio też jako nośnik żywej tradycji antycznej zakodowanej w tym naturalnym języku.

### **Bibliografia**

Wydania i przekłady: *Komentarz do „Metafizyki”* (fragmenty), przeł. T. Włodarczyk, w: J. Domański, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 383–408; *Komentarz do ksiąg Arystotelesa „O duszy”* (fragmenty),

przeł. J. Domański, w: tamże, s. 408–438; *Fizjonomia* (fragmenty), przeł. J. Domański, w: tamże, s. 439–443; *Jana z Głogowa komentarz do „Metafizyki”*, t. 1–2, wyd. R. Tatarzyński, „Opera Philosophorum Medii Aevii”, t. 7, fasc. 1–2, Warszawa 1984; K. Krauze-Błachowicz, „*Declaratio Donati minoris*” *Jana z Głogowa — prolog i kwestia pierwsza*, „Acta Mediaevalia”, 15 (2002), s. 427–446; Ioannes Glogoviensis, *Declaratio Donati minoris. Quaestio tertia*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002 (*Studia nad dziejami filozofii starożytnej i średniowiecznej*, t. 1) s. 179–188; *Jana z Głogowa „Quaestiones in octo libros Physicorum Aristotelis”*, oprac. S. Bafia, „Forum Teologiczne”, 6 (2005), s. 169–179; *Jan z Głogowa o wieczności świata*, przeł. i oprac. S. Bafia, „Forum Teologiczne”, 9 (2008), s. 159–176.

O p r a c o w a n i a : H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 273–277; A. Usowicz, *Traktaty Jana z Głogowa jako wyraz kultury średniowiecznej*, „Nasza Przeszość”, 4 (1948), s. 125–156; W. Seńko, *Wstęp do studium nad J. z Głogowa*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 1 (1961), s. 9–59; S. Swieżawski, *Materiały do studiów nad Janem z Głogowa*, „Studia Mediewistyczne”, 2 (1961), s. 135–184; J. Kuksewicz, *Szkic poglądów Jana Głogowczyka na podstawie „Komentarza do De anima”*, „Studia Filozoficzne”, 1 (1962), s. 157–186; tenże, *Wpływ Jana z Janduno na „Komentarz do De anima” Głogowczyka*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 2 (1962), s. 53–195; M. Zwiercan, *Les „Quaestiones in Physicam Aristotelis” de Jean de Głogów enfin retrouvées!*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 11 (1963), s. 86–92; Z. Kuksewicz, *Główne źródła „Komentarza do De anima” Jana z Głogowa*, „Studia Mediewistyczne”, 4 (1963), s. 5–204; tenże, *Jana z Głogowa koncepcja duszy*, „Studia Mediewistyczne”, 6 (1964), s. 137–247; W. Seńko, *Wstęp do studium nad Janem z Głogowa*, cz. 2, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 3 (1964), s. 30–38; S. Swieżawski, *Quelques aspects du contenu philosophique des „Quaestiones in Physicam Aristotelis” de Jean de Głogów*, w: *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale*, Milano 1966; Z. Kuksewicz, *Le manuscrit des „Quaestiones sur le De anima” de Jean de Głogów retrouvé*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 12 (1967), s. 33–45; W. Seńko, *Polska filozofia średniowieczna — charakter, tendencje i główne kierunki*, w: *Filozofia polska*, Warszawa 1967, s. 7–38; H. Szczegółka, *Jan Głogowczyk*, Katowice 1967; R. Palacz, *Z problematyki badań nad filozofią przyrody w XV wieku*, cz. 1, „Studia Mediewistyczne”, 11 (1970), s. 73–109, cz. 3, „Studia Mediewistyczne”, 14 (1973), s. 87–198; M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Wrocław 1971; *Filozofia polska XV wieku*, Warszawa 1972; K. Krauze-Błachowicz, *Pojęcie konstrukcji u Jana z Głogowa*, „Przegląd Filozoficzny”, 3 (2002), s. 217–222; też, *Ioannes Glogoviensis: the Modist Grammarian on the Boundary between the Middle Ages and the Renaissance*, „Przegląd Tomistyczny”, 9 (2003), s. 123–138; też, *Jan z Głogowa w dialogu z tradycją gramatyki spekulatywnej*, „Studia Warmińskie”, 41/42 (2004/2005), s. 77–86; też, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, Warszawa 2008; też, *Was conceptualist grammar in use at Cracow University?*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 6 (2008), s. 275–285; S. Bafia, *Jan z Głogowa i destrukcja ludzkiej wolności u progu czasów nowożytnych*, „Studia Redemptorystyczne”, 9 (2011), 1, s. 45–58; M. Płotka, *Jana z Głogowa rozważania nad naturą wiedzy*, „Filo-Sofija”, 12 (2012), 1, s. 69–82; S. Bafia, *Fizyka w Quaestiones super octo libros „Physicorum” Aristotelis Jana z Głogowa*, Kraków 2013; tenże, „*Omne quod movetur ab filio movetur*”: *Jan z Głogowa o fizycznym dowodzie istnienia Boga*, „Acta Mediaevalia”, 25 (2014), s. 47–61; K. Krauze-Błachowicz, *Filozofia przyrody w ujęciu Jana z Głogowa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 3/4 (2014), s. 119–134; *FwP*, s. 140–143; *NK*, t. 2, s. 196–197; *PSB*, t. 10, s. 450–452.

Ioannis Glogoviensis *Declaratio Donati minoris de octo partibus orationis cum pulcherrimis quaestionibus admodum studiosis scholaribus proficua*

Prologus i quaestio prima

Podstawa: K. Krauze-Błachowicz, „*Declaratio Donati minoris*” Jana z Głogowa — *prolog i kwestia pierwsza*, „*Acta Mediaevalia*”, 15 (2002), s. 434–444.

In minorem magistri Donati de octo partibus orationis librum maiori volumini Prisciani correspondentem argumentum incipit feliciter.

Priscianus, omnium grammaticorum praecipuus, in maiori volumine octo partium orationis naturas describit accidentiaque unicuique parti propria ostendit. Partium enim orationis cognitio omnium scientiarum fundamentum existit. Non potest enim logicus veritatem et falsitatem enuntiationum agnoscere, nisi prius enuntiationis partes componat. Rhetor non ornate loqui poterit, nisi naturam et scientiam partium orationis intelligat. Sicque in scientiis aliis hoc idem facillime probari poterit. Cum vero Prisciani doctrina nedum iunioribus difficilis, quin immo ad intelligendum in primis inusitata taediosaque apparet, recte etymologiae studia a minori Donati editione in etymologiae studio edoceri volentibus incipienda erunt. A minoribus enim ad maiora in studiis humanis procedendum esse verus ordo persuadet. Donatus enim compendiosius leviusque omnia exemplari manuactione edocuit, quae iunioribus in etymologiae studio necessaria oportunaque existunt. Ut itaque iuniorum animi et novorum studentium ingenia a minoribus ad maiora studia felici excrescant studio, ego, magister Ioannes Glogoviensis, almae florentissimaeque Universitatis studii Cracoviensis Maioris Collegii artistarum collegiatus, pro laude Dei, gloria famaue Universitatis nostrae, in communem noviciorum studentium profectum quaestiones compendiosas in libellum magistri Donati de octo partibus orationis recolligere institui, ut sic iuniorum ingenia artis grammaticae principiis valeant edoceri.

Impressum est autem hoc opus anno 1500 currente ad impensas humanissimi optimique viri, domini Ioannis Haller, civis Cracoviensis, doctorum virorumque fautoris excellentissimi. Nuncque operis intentio Christi Iesu nomine invocato eiusque genetricis Mariae Virginis auxilio et gratia implorata feliciter in hunc modum incipit. Utque feliciter usque in finem procedat, Deus faveat.

Divisio maioris voluminis Prisciani, in libros partiales sedecim, grammaticorum principis.

Primus liber Prisciani continet de voce et eius speciebus, de littera, quid sit littera, de generibus eius et speciebus, de singularum potestate, quae et in quas transeunt per declinationes et compositiones partium orationis.

35 Secundus — de syllaba: quid sit syllaba, quot litteris constare potest et quo ordine, et quo sono; de accidentibus singulis syllabarum; de dictione: quid sit dictio, quae eius differentia ad syllabam; de oratione: quid sit oratio, quot sunt partes eius et de earum proprietate; de nomine: quid sit nomen, de accidentibus eius, quot sunt species propriorum nominum, quot appellativorum, 40 quot adiectivorum, quot derivativorum; de patronimicis et quot eorum formae, quomodo derivantur, ex quibus primitivis; de diversis possessivorum terminationibus et eorum regulis.

Tertius est de comparativis et superlativis et eorum diversis extremitatibus: ex quibus positivis et qua ratione formant<ur>; de diminutivis: 45 quot eorum species, ex quibus declinationibus nominum quomodo formantur.

Quartus — de denominativis et verbalibus et participialibus, quot eorum species, ex quibus primitivis quomodo nascuntur.

Quintus est de generibus dinoscendis per singulas terminationes, de numeris, de figuris et earum compage — de casu.

50 Sextus — de nominativo casu per singulas extremitates omnium nominum tam in vocales quam in consonantes desinentium per ordinem, de genitivorum tam ultimis, quam paenultimis syllabis.

Septimus — de ceteris obliquis casibus tam singularibus quam pluralibus.

Octavus — de verbo et eius accidentibus.

55 Nonus — de regulis generalibus omnium coniugationum et praeterito perfecto primae et secundae coniugationis.

Decimus — de praeterito perfecto tertiae coniugationis et quartae.

Undecimus — de participio.

Duodecimus et tredecimus — de pronomine.

60 Quartusdecimus — de praepositione.

Quindecimus — de adverbio et interiectione.

Sedecimus — de coniunctione.

Et in hoc terminatur maius volumen Prisciani.

65 Aristoteles omnium recte philosophantium princeps modum procedendi scientificum ostendens a communioribus ad specialia magis primo Physicorum persuadet procedere. Dicit enim: ‘Innata est nobis via procedendi a communioribus ad specialia magis. Omnes enim pueri omnes viros primo appellant patres et omnes feminas matres. Postea autem unumquodque 70 determinant’, cum scilicet in crescendo discretionem et annos suscipiunt, ut dicit Albertus primo Physicorum. Cum itaque nostra praesens interpretatio versatur circa grammatica, ideo in primis dicendum est, quid sit grammatica definitive et divisive. Cum autem grammatica sit una ars de septem artibus liberalibus et ars communior est quam grammatica, recto ordine prius dicendum erit, quid sit ars

75 definitive et, ex consequenti, quomodo dividi habeat in septem artes liberales. Et  
quia ars existit una de habitibus intellectualibus quinque et habitus est  
communior quam ars, et ideo in primis dicendum erit, quid sit habitus definitive  
et divisive et, ex consequenti, quot sunt habitus intellectuales, ut sic communiora  
specialiora vero ordine praecedant.

80

Circa initium scientiae Donati quaeritur primo: utrum tantum quinque sunt  
habitus intellectuales et utrum definitio artis, videlicet ista ‘ars est habitus  
intellectualis animae recta ratione factivus’, sit bene assignata. Pro intellectione  
85 quaestionis motae notandum, quod haec quaestio duo quaerit. Primo quaerit,  
utrum tantum quinque sint habitus intellectuales. Secundo quaerit, utrum  
definitio artis, quam communiter ponimus, sit bene assignata.

Notandum est primo pro intellectione primae partis quaestionis, quod  
Aristoteles in Praedicamentis duas assignat differentias inter habitum et  
90 dispositionem. Prima differentia sumitur ex parte generationis, dispositio enim  
acquiritur ex uno actu (quod patet de rubedine causata ex verecundia), sed  
habitus acquiritur ex multis actibus frequenter reiteratis, ut patet de scientia,  
quae acquiritur ex multis studiis. Iuxta enim Aristotelem, primo Ethicorum ‘una  
hirundo non facit ver nec una dies calida aestatem, nec una virtus facit hominem  
95 felicem’. Sic nec unus actus studendi facit hominem scientificum et doctum.  
Secundo: differt habitus et dispositio ex parte corruptionis, quia dispositio  
faciliter removetur a subiecto, sed habitus difficulter. Dicitur enim in  
Praedicamentis: ‘scientia enim, quae est habitus, non faciliter removetur a  
subiecto, nisi grandis fiat permutatio’.

100 Habitus autem prima sui divisione est duplex, scilicet infusus et  
acquisitus. Habitus infusus est lumine supernaturali adveniens. Per lumen autem  
supernaturale intelligitur gratia divina. Et tales habitus infusi sunt tres, scilicet  
fides, spes et caritas, de quibus determinare non pertinet ad grammaticum, sed  
ad theologum. Fides est substantia sperandarum rerum aliter non apparentium.  
105 In qua definitione tanguntur tria. Primo: quod fides est substantia sperandarum  
rerum non quidem entitative, quia fides est accidens, sed fides est substantia  
similitudinariae. Sicut enim substantia est fundamentum omnium accidentium et  
subiectum, sic fides est fundamentum omnium virtutum, sine enim fide nullus  
Deo placere potest. Secundo in definitione fidei tangitur, quod fides est de  
110 sperandis rebus, ut de vita post hanc vitam. Tertio tangitur in definitione fidei,  
quod fides est de immanifestis et de his, quae non apparent, quia si fides esset de  
manifestis et de his, quae apparent, non haberemus de fide meritum. Dicit enim  
Gregorius in Homiliis: ‘fides non habet meritum, ubi ratio humana praebet  
experimentum’. Spes autem est expectatio futurae beatitudinis ex gratia Dei et  
115 meritis nostris propriis praecedentibus proveniens. Caritas autem est dilectio,  
qua Deus diligitur propter se et proximus propter Deum. Dicitur enim caritas  
quasi cara unitas, quia homo per caritatem sit unum cum Deo. Dilectio autem

dicitur quasi duorum ligatio, videlicet Dei et hominis. Et de istis habitibus nihil est ad propositum, ideo breviter de ipsis dicta sufficiunt.

120 Notandum secundo, quod habitus acquisitus, de quo ad propositum, secundum Aristotelem in Praedicamentis definitur sic: ‘habitus est qualitas acquisita ex actibus frequenter reiteratis, difficulter mobilis a subiecto, ut scientia’. Et habitus est duplex, scilicet corporis et animae. Habitus corporis est qualitas acquisita corporea ex actibus frequenter reiteratis, difficulter mobilis a subiecto in corpore et membris corporalibus radicata, ut ars cursoria, pugilatoria. Et de isto nihil est ad propositum.

Sed habitus animae est qualitas acquisita ipsius animae ex actibus frequenter reiteratis, difficulter mobilis a subiecto. Et est duplex: moralis et intellectualis.

130 Moralis est habitus animae, quo contingit aliquid fieri bene vel male, moraliter promptificans et habilans ipsum subiectum, ut animam, ut bono adhaereat et malum fugiat. Et tales sunt decem, ut temperantia, fortitudo, mansuetudo, magnanimitas, magnificentia, affabilitas, veritas, eutrapelia, liberalitas et amativa honoris. Et de istis habitibus moralibus nihil est ad propositum, sed Aristoteles secundo Ethicorum de ipsis determinat.

135 Sed habitus intellectualis est habitus ipsius animae promptificans ipsum subiectum ad assentiendum vero et dissentiendum falso, ut patet de scientia, qua mediante assentimus vero. Dicitur enim primo Posteriorum: ‘scientia est verorum aeternorum et impossibiliter aliter se habentium’. Et habitus intellectualis est duplex, scilicet veridicus et falsidicus. Falsidicus est, quo contingit falsum dicere, ut haeresis. Veridicus est, quo contingit verum dicere. Et est duplex: quidam est veridicus aliquando, quidam est habitus veridicus semper.

145 Habitus veridicus aliquando est, quo aliquando contingit verum dicere, et tales sunt quinque, scilicet opinio, suspicio, praesumptio, probatio et verisimilis coniecturatio. Opinio est assensus alicui propositionis, quae apparet esse vera propter aliquam rationem probabilem, cum formidine et timore tamen de opposito, ut assensus huius propositionis: ‘mundus est aeternus’. Suspicio vel suspectio in eadem significatione, ut dicit Ioannes Ianuensis, est assensus alicuius propositionis propter debilem motivum, quo stante stat aequae bene talem propositionem esse falsam, ut iste: ‘practicat crines, ergo est hovisator’. Verisimilis coniecturatio est assensus alicuius propositionis generatus propter aliqua motiva, ad quae communiter solet sequi veritas, ut cum viderem aliquem extrahere gladium in furore et ira, tunc assentio huic propositioni: ‘iste vult percutere’. Assensus ergo huius propositionis dicitur verisimilis coniecturatio. Probatio est minus noti per maius notum declaratio. Praesumptio est alicuius facti verisimilis existimatio, secundum Tullium. Et de istis habitibus nihil est ad propositum.

150 Habitus autem veridicus semper est, quo semper contingit verum dicere, ut scientia. Et est duplex: quidam est speculativus et quidam practicus. Habitus

speculativus est, qui est de rebus non libere operabilibus a nobis per liberam nostram voluntatem, sed de rebus, quarum Deus vel natura est principium, ut est scientia libri De caelo, quae est de caelo et stellis. Modo caelum et stellae non sunt opera intellectus nostri, sed Dei. Dicitur enim XII Methaphysicae: ‘a Deo dependet caelum et tota natura’.

Notandum tertio, quod habitus speculativus est duplex: quidam est de principiis, quidam de principiatis. Iste habitus speculativus, qui est de principiis, est duplex, secundum quod duplex est principium. Quoddam enim est principium essendi, scilicet quod causat esse aliquod, ut Deus et intelligentiae. Dicitur enim primo Methaphysicae: ‘Deus videtur omnibus causare esse’. Et primo Caeli dicitur: ‘ab hoc quidem ente cunctis derivativum est esse et vivere’, his quidem clarius, his vero obscurius. Intelligentiae enim sunt principia essendi rebus inferioribus. Patet, quia intelligentiae movent orbis et sphaeras; modo corpora caelestia causant esse et vitam in rebus inferioribus. Dicitur enim VIII Physicorum, quod motus caeli est causa in omnibus entibus existentibus secundum naturam. Habitus ergo iste, qui est de primis principiis essendi, vocatur sapientia. Unde sapientia est habitus speculativus primorum principiorum essendi. Principium autem cognoscendi est, in cuius virtute alia cognoscuntur, ut sunt propositiones per se notae, quas prima principia vocamus, ut dicitur IV Metaphysicae, ut iste: ‘omne ens est vel non est’, ‘de quolibet esse vel non esse et <de> nullo ambo simul’, ‘omne totum est maius sua parte’. Hae propositiones dicuntur propositiones per se notae et indemonstrabiles, non enim oportet, quod probentur, sed statim intellectis terminis quilibet sanae mentis veritatibus earum assentit. Dicuntur autem principia cognoscendi, quia, ut dicitur primo Posteriorum, veritas cuiuslibet conclusionis scitae est ex veritate primorum principiorum cognoscendi. Sicut enim per lumen solis omnia videntur, quia dicitur II De anima: ‘nihil videtur sine lumine’, sic nihil cognoscitur sine primis principiis cognoscendi, ut hoc declaratur primo Posteriorum. Habitus ergo iste, qui est de primis principiis cognoscendi, vocatur intellectus. Unde intellectus est habitus speculativus primorum principiorum cognoscendi.

Quidam enim est habitus speculativus, qui est [est] de principiatis ut de conclusionibus scibilibus. Conclusio enim principiatur et probatur per praemissas, ut dicitur primo Posteriorum. Et talis habitus speculativus, qui est de principiatis, vocatur scientia. Unde scientia est habitus speculativus conclusionis vel conclusionum per demonstrationem vel per demonstrationes acquisitus. Dicitur primo Posteriorum: ‘demonstratio est syllogismus faciens scire’; conclusionis autem est demonstratio.

Habitus autem practicus est, qui est de rebus libere operabilibus a nobis per liberam nostram voluntatem et quorum principium est voluntas. Et talis est duplex: quidam est factivus et quidam activus. Activus, ut prudentia. Unde prudentia est habitus practicus recta ratione activus vel prudentia est recta ratio rerum agibilium. Mediante enim prudentia, ut dicit Seneca, recte agimus. Dicit



205 enim Seneca in libello De quattuor virtutibus cardinalibus: ‘si prudens esse cupis, animus tuus tribus dispensetur temporibus: praesentia ordina, praeterita memorare et in futuris prospectum intende’. Factivus autem, ut ars. Ars enim est habitus intellectualis animae recta ratione factivus vel ars est ratio recta rerum factibilium. Cuius definitionis declaratio patebit in notabili sequenti. Mediante enim arte artifex recte facit secundum principia et regulas suae artis, ut mensator  
210 vel sartor.

Differunt autem habitus speculativus et practicus tripliciter. Primo ex parte obiecti. Obiectum enim habitus speculativi non est libere operabile a nobis. Secundo differunt ex parte finis, quia finis habitus speculativi est scire, practici vero opus. Dicitur enim secundo Metaphysicae: ‘theoricae quidem veritas,  
215 practicae vero opus’. Tertio differunt ex parte subiecti, quia subiectum habitus speculativi est intellectus speculativus, practici vero subiectum est intellectus practicus. Dicuntur autem habitus intellectuales non ideo, quod sunt in anima, quia habitus morales sic essent intellectuales, quia etiam sunt in anima. Dicitur enim secundo Ethicorum: ‘tria sunt in anima: habitus, potentiae et passiones’.  
220 Modo habitus morales sunt habitus. Sed dicuntur ideo intellectuales, quia ipsis mediantibus intellectus assentit vero et dissentit falso. Sed habitus morales ideo dicuntur, quia ipsis mediantibus voluntas eligit bonum et refutat malum. Sequitur corollarie, quod habitus intellectuales sunt ipsius intellectus assentive, sed morales elective. Patet corollarium ex dictis.

225 Notandum quarto pro definitione artis intelligenda. Ars definitur sic: est habitus intellectualis animae recta ratione factivus. Pro qua definitione sciendum, quod definitum praesentis definitionis est ars humana, propter excludere artem divinam, quae hic non definitur. Ratio, quia ars est actus animae. Ars autem divina est substantia, quia Deus met. Omnia enim, quae sunt  
230 in Deo, sunt Deus met. Similiter hic definitur ars intellectualis et non actualis. Ars enim actualis non est habitus conclusionis, sed est actus assentiendi alicui conclusioni non firmiter radicatae. Unde notandum: ars est duplex. Quaedam actualis, et est notitia acquisita, qua quis actualiter alicui conclusioni assentit, ut si aliquis noviter applicatus ad logicam assentiret huic conclusioni: ‘arguendo ab  
235 inferiori ad superius est consequentia bona affirmativa et sine distributione’. Tunc assensus huius conclusionis dicitur ars actualis. Sed ars habitualis est notitia acquisita alicuius conclusionis per demonstrationem, prout illa notitia iam est firmiter radicata in anima, ut est in anima sub quiete; ut notitia huius conclusionis ‘arguendo ab inferiori ad superius affirmative et distributive’, ut est  
240 firmiter radicata in anima, dicitur ars habitualis, eo quod est qualitas acquisita existens in anima et firmiter in anima radicata.

Dicitur autem in fine definitionis, quod ars est habitus recta ratione factivus, et oportet hoc intelligi de recta ratione artificiali et non morali. Unde duplex est rectitudo. Quaedam est rectitudo moralis sive moris, secundum quam  
245 aliquid fit moraliter bene, ut facere eleemosynam ex caritate, facere unicuique iustitiam. Et sic illud, quod iuste fit, recte debet fieri. Alia autem est rectitudo

artis vel artificialis, secundum quam aliquid fit bene in genere suae artis secundum praecepta et regulas artis, ut sartor faciens pulchram tunicam dicitur recte facere ratione artificiali, quia secundum regulas suae artis. Sequitur corrollarie primo, quod ars decollandi hominem fit recta ratione artificiali, licet non morali. Sequitur corrollarie secundo, quod aliquis potest facere aliquid recta ratione artificiali, qui tamen non operatur recta ratione morali; patet de artifice, qui est doctus in sua arte et est malus in vita.

Ars est habitus intellectualis animae recta ratione factivus.

Istis notabilibus sic stantibus est conclusio responsalis: Tantum quinque sunt habitus intellectuales ipsius animae in intellectu veridici, semper ad se invicem irreducibiles, specificice distincti, in quos habitus intellectualis dividitur secundum divisionem mediatam et communiter consuetam fieri, scilicet: sapientia, intellectus, scientia, ars et prudentia. Similiter divisio ipsius artis est bene posita. Patet veritas huius conclusionis pro prima parte, scilicet quod habitus intellectuales sunt quinque, ex sufficientia ipsorum, quae est talis. Omnis habitus intellectualis vel est speculativus, vel practicus. Si speculativus, hoc est dupliciter: vel de principiis, vel de principiatis. Si de principiis, hoc est dupliciter: vel enim est de principiis essendi, sic est sapientia, vel de principiis cognoscendi, sic est intellectus, vel est de principiatis, sic est scientia. Si autem est practicus, hoc est dupliciter: vel est activus, sic est prudentia, vel factivus, sic est ars.

Dico primo ‘in intellectu’, quod tantum quinque sunt habitus acquisiti ad innuendum, quod hic nihil determinatur de habitibus infusis. Dico secundo ‘intellectuales’ ad denotandum, quod hic non fit mentio de habitibus moralibus, qui sunt decem, ut patet secundo Ethicorum. Dico tertio ‘ipsius animae’ propter excludere habitus corporis, de quibus etiam nihil ad propositum. Dico quarto ‘veridici’ ad innuendum, quod de falsidicis habitibus hic non determinatur. Dico quinto ‘veridici semper’ ad innuendum, quod hic non determinatur de habitibus veridicis aliquando, qui sunt opinio, suspicio et cetera. Dico sexto ‘ad se invicem irreducibiles’, quia plures sunt, qui reducuntur ad istos, sed isti quinque hic enumerati ita se habent, quod unus non reducitur ad alium, ex quo differunt specificice. Metaphysica enim reducitur ad sapientiam, habitus politici et oeconomici reducuntur ad prudentiam, grammatica, logica, rhetorica ad artem. Dico septimo ‘specificice distincti’, quia numeraliter distincti sunt plures, quia tot sunt, quot sciunt eos, ex quo accidentia multiplicantur multiplicatione subiectorum, ut patet primo Topicorum. Dico ultimo ‘secundum divisionem mediatam’, quia secundum divisionem immediatam essent tantum duo. Omnis divisio debet esse immediata vel reducibilis ad <im>mediatam, ut dicit Boethius in libro Divisionum. Et licet ista divisio habituum non est immediata, quia habet quinque membra, tamen reducitur ad immediatam, ut sic omnis habitus intellectualis vel est speculativus, vel practicus, ut dictum est.

290 Sed quod secunda pars conclusionis sit vera, scilicet quod definitio artis sit bene posita, probatur sic. Omnis definitio est bona, quae datur per genus et differentiam et quae facit definitum differre a quolibet non contento sub definito. Sed ista definitio artis est huiusmodi, facit enim artem differre ab omnibus aliis quattuor habitibus intellectualibus. Igitur definitio artis est bene posita. Maior est una condicio bonae definitionis, ut ostendit Boethius in libro Definitionum. 295 Minor, quia cum dicitur habitus intellectualis, hoc ponitur pro genere. Sed cum dicitur recta ratione factivus, hoc ponitur loco differentiae. Et per ista particula ars distingitur ab aliis quattuor habitibus. Nullus enim habitus intellectualis fit recta ratione factivus nisi ars, ut patet ex praedictis, quae declarata sunt superius. Quare conclusio vera.

300 Arguitur primo contra primam partem conclusionis: non sunt quinque habitus intellectuales, igitur. Probatur antecedens, quia prudentia et ars non sunt habitus distincti; igitur habitus intellectuales non sunt quinque. Probatur antecedens, quia sequitur bene: ‘artista est prudens, ergo ars est prudentia’. Tenet consequentia a coniugatis II Topicorum.

305 Dico: verum argumentum concludit, quod consequentia a coniugatis bene valet in praedicatione aeternali, ut: ‘homo est animal, ergo humanitas est animalitas’. Sed hic arguitur in praedicatione accidentali et in terminis accidentalibus. Ista enim est primo accidentalis: ‘artista est prudens’.

310 Arguitur secundo contra definitionem artis: definitio artis non valet; igitur. Probatur antecedens, quia aliqua ars non est habitus, igitur ars non est habitus. Tenet consequentia, quia particularis negativa ad indefinitam negativam. Antecedens probatur, quia ars Dei non est habitus. Probatur: omnis habitus est accidens; sed in Deum nullum cadit accidens; ergo ars Dei non est habitus. Maior est nota, quia habitus est qualitas; modo qualitas est accidens. Minor est 315 Aristotelis XII Metaphysicae, ubi ostendit, quod Deus est actus purus; modo si aliquid accidens esset in Deo, tunc Deus non esset actus purus.

320 Dico, quod definitio artis intelligitur de arte humana, quae acquiritur per demonstrationem aut experientiam; et talis est accidens. Et non intelligitur de arte divina, quia talis est substantia et Deus met. Dicit enim Dionysius: ‘quicquid est in Deo, est Deus met’.

325 Arguitur tertio. Ars humana non est habitus; igitur solutio non valet. Probatur antecedens: habitus est adiacentia corporis; sed ars non est adiacentia corporis; igitur. Maior est Aristotelis in Postpraedicamentis. Minor, quia ars est in anima et anima non est corpus, ut patet secundo De anima; sed quod ars sit in anima, quia est in intellectu artificis.

330 Dico: verum argumentum concludit, quod ars non est habitus, capiendo habitum pro qualitate acquisita ex multis operationibus. Unde habitus capitur dupliciter. Uno modo pro adiacentia corporis vel eorum, quae circa corpus sunt, ut vestes dicuntur habitus. Et sic non capitur hic habitus, sed est speciale praedicamentum. Alio modo capitur habitus pro qualitate ex multis acquisita actibus. Et sic ars dicitur habitus.

Arguitur quarto: ars humana non est habitus; igitur. Probatur: omnis habitus est qualitas acquisita; sed aliqua ars est innata; igitur. Maior patet ex definitione habitus. Minor: quia ars cursoria, ars pugilatoria sunt artes, ut notum  
335 est, et tamen sunt innatae, sunt enim naturales potentiae, ut ostenditur in Praedicamentis; modo naturalis potentia est qualitas innata, ut declaratur circa secundam speciem qualitatis.

Dico, quod ars cursoria et pugilatoria bene sunt innatae et dicunt naturales potentias. Sed sic non sunt artes. Sed ut ars cursoria et pugilatoria dicunt  
340 qualitates acquisitas per studium et exercitium, sic bene sunt artes et sic definitio artis eis convenit.

Arguitur quinto: definitio artis non valet, quia ex ea sequitur, quod scientia libri Elenchorum non esset ars, quod tamen est falsum. Probatur sequela, quia scientia libri Elenchorum docet aliquid facere, quod non fit recta  
345 ratione. Probatur, quia docet argumenta sophistica facere et illa non fiunt recta ratione. Probatur, quia argumenta sophistica non sunt in arte argumentationis, igitur non sunt rectae rationis. Tenet consequentia ab eodem ad idem, quia idem est ratio et argumentatio. Sed antecedens, quia argumenta, quae docet scientia Elenchorum, sunt argumenta sophistica.

Dico, quod recta ratio non capitur hic pro argumentatione, sed capitur hic  
350 ratio pro recta ratione artificiali. Et sic argumenta sophistica fiunt recta ratione et recto modo suae artis.

Arguitur sexto: definitio artis convenit alteri a definito; igitur. Probatur, quia convenit habitibus moralibus, ut temperantiae, veritati etc. Similiter  
355 convenit habitibus theologalibus, ut fidei, spei et caritati. Probatur, quia mediantibus habitibus moralibus aliquid fit recta ratione. Similiter mediante fide aliquid fit recta ratione, quia secundum fidem aliquis agit secundum rectam rationem.

Dico, quod habitus morales et theologales in definitione artis  
360 excluduntur per genus, scilicet habitus intellectuales. Vel dico, quod habitus morales et theologales fiunt recta ratione morali et non artificiali; modo conclusio intelligitur de recta ratione artificiali.

Arguitur septimo: ars est habitus activus; igitur. Quia sequitur bene: ars est habitus factivus, ergo activus. Tenet consequentia a specie ad genus, quia  
365 facere est agere.

Dico, quod activum bene est genus ad factivum, si capitur communiter. Sed hic capitur proprie.

Arguitur octavo: definitio artis convenit opinioni; igitur non valet. Probatur antecedens, quia aliqua opinio fit recta ratione.

Dico, quod ad definitionem artis debet addi 'firmus'; modo opinio est  
370 habitus infirmus.

Arguitur contra solutionem: opinio etiam est habitus firmus. Probatur, quia stat aliquem firmiter assentire alicui opinioni et sic talis opinio est habitus firmus.

375

Dico: verum argumentum concludit, quod opinio potest esse habitus firmus ratione subiecti sui, in quo est, sed non ratione obiecti. Et sic ars dicitur habitus firmus ratione obiecti.

80 praecedant *scripsi* : praecedunt *ed.* 153 ad quae *scripsi* : atque *ed.*

67–70 *Innata ... determinant* cf. Arist. *Phys.* I, 1, 184a, 16–18, 23–24; 184b, 12–14. 70 *cum scilicet ... suscipiunt* cf. Albertus Magnus, *Physica. Pars I*, lib. 1, tract. 1, cap. 6, *Editio Coloniensis*, t. IV, 1, 1987, p. 10, v. 30–36. 89–90 *duas ... dispositionem* cf. Arist. *Cat.* 8, 8b, 27–28; *Eth. Nic.* II, 1, 1103b, 21–22. 93–95 *una ... felicem* cf. *Eth. Nic.* I, 7, 1098a, 17–20. 98–99 *scientia ... permutatio* cf. *ibid.*, II, 1, 1103b, 21–22; *Cat.* 8, 8b, 29–32. 113–114 *fides ... experimentum* Greg. Magn. *Hom. in Evang.*, lib. II, Hom. XXVI, cap. 1, *PL* 76, 1191. 121–123 *habitus ... scientia* cf. Arist. *Cat.* 8, 8b, 29–32; *Eth. Nic.* II, 1, 1103b, 21–22. 134–135 *Et de istis ... determinat* Arist. *Eth. Nic.* II, 7, 1107b, 2–1108b, 10. 138–139 *scientia ... habentium* cf. Arist. *Anal. post.* I, 33, 88b, 31–32. 148–149 *Suspicio ... significatione apud Ioannem Balbi de Ianua locum invenire non contigit.* 156–157 *Praesumptio ... existimatio apud Ciceronem locum invenire non contigit.* 164–165 *a Deo ... natura* cf. Arist. *Met.* XII, 7, 1072b, 13–14. 170 *Deus ... esse* cf. *ibid.*, I, 2, 983a, 8–9. 171 *ab hoc ... vivere* cf. Arist. *De caelo* 9, 279, a 28–29. 175–176 *motus ... naturam apud Aristotelem locum invenire non contigit.* 180–181 *omne ... est, de quolibet ... simul, omne ... parte* cf. Arist. *Met.* III, 2, 996b, 20–24, IV, 3, 1005b, 12–15; *Anal. post.* I, 11, 77a, 28–30. 185–186 *veritas ... cognoscendi* cf. *ibid.*, I, 2, 72a, 27–32; 32, 88b, 3–4. 187 *nihil ... lumine* Arist. *De an.* II, 418b, 2. 187–188 *nihil ... cognoscendi* cf. Arist. *Met.* IV, 3, 1005b *passim*; *Anal. post.* I, 11, 77a, 26–30. 193–194 *conclusio ... praemissas* cf. *ibid.*, I, 2, 72a, 27–32. 197 *demonstratio ... scire* *ibid.*, I, 2, 71b, 17–19. 204–206 *si prudens ... intende* cf. Martinus Bracarensis, *Formula honestae vitae*, cap. I, *PL* 72, 24. 214–215 *theoricae ... opus* cf. Arist. *Met.* II, 1, 993b, 20–21. 219 *tria ... passiones* Arist. *Eth. Nic.* II, 4, 1105b, 19–21, 1106a, 11–12. 270–271 *habitibus ... decem* Arist. *Eth. Nic.* II, 7, 1107b, 2–1108b, 10. 281–282 *accidentia ... subiectorum* cf. Arist. *Top.* I, 7, 103a, 3–103b, 1. 283–284 *Omnis ... <im>mediatam apud Boethium locum invenire non contigit.* 293–294 *Maior ... definitionis* cf. Boeth. *Lib. de diffin.*, *PL* 64, 896. 304 *coniugatis* cf. Arist. *Top.* II, 9, 114a, 27–114b 5. 315 *Deus ... purus* cf. Averroes, *Commentarium in Metaphysicam*, lib. X, comm. 7, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, Venetiis, apud Iunctas, 1562, f. 257 A–B. 320 *quicquid ... Deus met apud Dionysium Pseudo-Areopagitam locum invenire non contigit.* 323 *Maior Liber de sex principiis*, VII, [69], in: *Aristoteles Latinus*, t. I, 6–7, Paris–Bruges 1966, p. 51. 324 *anima ... corpus* Arist. *De an.* II, 1, 412a, 16. 335 *naturales potentiae* cf. Arist. *Cat.* 9a, 15–9a, 20.

## Quaestio secunda

Podstawa: *Donati minoris Grammatici non vulgaris de octo partibus orationis egregia utilisque declaratio cum pulcherrimis questionibus studiosis scholaribus plurimum accommodatis*, per Baccalarium Vuolfgangum Monacensem, Liptzck 1509.

<Secundo quaeritur:> Utrum tantum septem sint artes liberales.

Pro intellectione quaestionis motae notandum est primo: Quamvis in quaestione praecedenti posita est definitio artis et satis sufficienter declarata,

accipiebatur tamen in praedicta definitione ars proprie. Ars tamen communiter  
 5 sumpta secundum Tullium definitur sic: ars est collectio multorum  
 praeceptorum in unum finem tendentium. Per praecepta autem in proposito  
 intelliguntur regulae alicuius artis. Sicut enim per praeceptum domini artatur et  
 ordinatur servus ad faciendum illud, quod dominus praecipit, sic artifex per  
 10 regulas suae artis dirigitur in operando, ut in grammatica sunt multae regulae,  
 quae omnes ordinantur in unum finem, scilicet in orationis congruae  
 constitutionem. Licet autem ars variis et diversis modis dividatur, tamen hic ad  
 propositum est solum de artibus liberalibus, quae dicuntur adminiculativae  
 respectu artium principalium, ut dicitur inferius.

Notandum ergo, quod ars liberalis definitur: ars liberalis est habitus  
 15 speculativus vel practicus qui acquiritur sine fatigatione et maculatione corporis  
 quo non contingit falsum dicere. In qua definitione artis liberalis tanguntur tria.  
 Primo dicitur: ars liberalis est habitus practicus, ut trivium, ut grammatica,  
 logica, rhetorica. Hae enim artes sunt de sermone: grammatica de sermone  
 congruo vel incongruo, logica de sermone vero vel falso, rhetorica de sermone  
 20 ornato vel inornato. Modo sermo est libere operabilis a nobis. Tangitur etiam in  
 definitione, quod aliqua ars liberalis est habitus speculativus, ut totum  
 quadrivium, ut arithmetica, musica, geometria et astronomia, ut dicitur inferius.  
 Secundo tangitur in definitione, quod ars liberalis fit sine fatigatione et  
 maculatione corporis et per hoc habetur differentia inter artes liberales et  
 25 mechanicas. Artes enim mechanicae fiunt cum maculatione corporis et  
 fatigatione, ut patet de arte fabrili, liberales autem non.

Tertio in definitione tangitur quod artes liberales ordinantur et sunt de  
 vero, cum dicitur ‘quibus contingit verum dicere’, omnis enim artifex recte et  
 vere operatur, cum praecepta suae artis observat.

Notandum secundo, quod ars liberalis est duplex: quaedam est prohibita et  
 30 quaedam non prohibita. Prohibita, quae habet aliquod malum annexum, propter  
 quod eius praxis prohibetur, ut est nigromantia, quae habet hoc malum annexum,  
 scilicet invocationem daemonum, quod est contra praecepta divina. Sed non  
 prohibita est, quae non habet aliquod malum annexum, quare eius praxis non  
 35 prohibetur, ut sunt artes liberales septem.

Et talis ars non prohibita est duplex: quaedam principalis et quaedam  
 minus principalis. Principales sunt, quae non ordinantur in alias, sed aliae artes  
 in eas ut minus principales, <et hae> ordinantur in ipsam metaphysicam. Dicitur  
 enim primo Metaphysicae: ‘necessariores quidem aliae, dignior vero nulla’.

Et ars principalis est duplex: quaedam est speculativa et quaedam practica.  
 40 Speculativa est, quae est de obiecto, quod non est libere operabile a nobis per  
 liberam nostram voluntatem. Et sunt tres: metaphysica, quae est de substantiis  
 separatis, mathematica, quae est de magnitudinibus et quantitibus rerum, et  
 physica, quae est de rebus a natura constantibus et quarum principium est natura.  
 45 Practica autem est, quae est de his rebus, quae sunt libere operabiles a nobis per  
 liberam nostram voluntatem, ut est philosophia moralis, quae est de virtutibus

moralibus, quarum principium est voluntas; modo voluntas est potentia libera, dicitur enim tertio Ethicorum: ‘Nos sumus domini et rectores nostrarum operationum a principio usque ad finem’. Et philosophia practica est triplex, scilicet ethica, politica et oeconomica. Ethica est de regimine sui ipsius, politica est de regimine communitatum, oeconomica est de regimine domus et familiae. Alia autem est ars liberalis minus principalis, quae adminiculativa et servilis dicitur, quia servit et famulatur ad studium et acquisitionem philosophiae principalis. Et talis est duplex: quaedam trivialis et quaedam quadrivialis. Triviales sunt, quae tendunt in unum finem et terminum, ut grammatica, logica et rhetorica, quae omnes considerant de sermone, licet diversimode. Grammatica enim considerat de sermone congruo, logica de sermone vero, rhetorica de sermone ornato. Quadriviales autem sunt quattuor: arithmetica, musica, geometria et astronomia. Omnes enim istae quattuor artes considerant de quantitate, licet non eodem modo. Arithmetica et musica de quantitate discreta, scilicet de numero, arithmetica absolute, musica vero contracto modo, quia in ordine ad sonum, est enim musica de numero sonorum. Geometria autem et astronomia considerant de quantitate continua, geometria de quantitate continua absolute, sed astronomia de quantitate continua contracto modo, quia in ordine ad motum; astronomia enim est de corporibus caelestibus in ordine ad motum et ut moventur.

Sequitur correlarie quod proprie loquendo quadrivium non est proprie ars. Omnis enim ars est habitus practicus, quadrivium autem est habitus speculativus. Quadrivium enim est de his rebus, quae non sunt libere operabiles a nobis per liberam nostram voluntatem, ut specialiter patet de astronomia, quae est de corporibus caelestibus, quae non constant ab opere nostri intellectus, sed a Deo. Dicitur enim duodecimo Metaphysicae, quod a Deo dependet caelum et tota natura. Dicitur autem ars similitudinarie, sicut enim trivium deservit ad philosophiae principalis acquisitionem, sic et quadrivium.

Notandum tertio, quod artes dicuntur liberales quattuor de causis.

Prima, quia habens eas libere potest in opus earum quocumque impedimento extrinseco superveniente. Si enim logico ligarentur manus et pedes, adhuc potest arguere, syllogizare et disputare, et ad minus argumentationem mentalem concipere, quae est vera argumentatio, ut dicetur inferius. Sed sic non est de artibus mechanicis. Si enim sartori ligarentur manus et pedes vel sutori, non potest in opus suae artis, ut latius deducitur in uno argumento.

Secunda causa: dicuntur artes liberales, quia olim homines liberi et nobiles solum illis artibus instruebantur.

Tertia causa, quia liberant hominem a curis terrenis animum eius ad caelestia elevando. Aristoteles enim et philosophi ceteri per studium artium liberalium devenerunt in cognitionem unius primae causae, quae est Deus. Dicitur enim duodecimo Metaphysicae: ‘entia nolunt male disponi, mala est pluralitas principum, sit ergo unus princeps’.

90 Quarta causa: dicuntur artes liberales, quia studentes illas artes secundum leges imperiales liberi sunt in omnibus tributis et vectigalibus principum et imperatorum.

Potest etiam addi quinta ratio, quia liberant hominem ab ignorantia, quae secundum Boethium secundo De consolatione prosa quinta animalibus brutis convenit a natura, hominibus autem ex vitio. Inventae ergo sunt artes liberales  
95 propter tollendum defectus animae, hoc est ignorantiam. Anima enim nostra in principio suae creationis est vacua in omnibus virtutibus et scientiis, per studium autem perficitur et ad actum deducitur. Unde dicitur tertio De anima: ‘Intellectus noster in principio suae creationis est tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum, aptum natum tamen depingi’.

100 Notandum quarto quod ars mechanica definitur sic: ars mechanica est habitus practicus principaliter ordinatus ad opus, quod fit cum fatigatione et maculatione corporis ut ars fabrilis. Et sunt septem. Versus:

‘Lana, nemus, miles, navigatio, rus, medicina —  
omnis ars fabrilis iungatur — hae mechanicae sunt’.

105 Et sub istis septem continentur omnes aliae artes mechanicae. Pro quo sciendum:

Prima ars mechanica est lanificium vel pannificium, et sub illis comprehenduntur omnes artes, quae sunt de praeparatione vestimentorum, ut sartoria, sutoria ars, pellificum; similiter ars radendi pannum et generaliter sub  
110 pannificio comprehenduntur omnes artes et omnis labor, qui fit cum filis, ut est ars textorum et artes similes.

Secunda ars mechanica est nemus, ut est ars venandi bestias; possit etiam hic comprehendi ars piscatoria, quia pisces etiam venantur, licet melius comprehenditur sub navigatio. Sub ista etiam comprehenduntur omnes artes de  
115 praeparatione ciborum, ut est coquinaria ars cocorum et ars carnificum. Sic hic comprehenditur carpentaria, ars molendinaria, quae praesupponunt[ur] ligna de nemoribus.

Tertia ars mechanica est ars bellica, quae militia dicitur vel armatura, et sub illa continentur omnes artes de modo pugnandi, ut dimicatoria, pugilatoria et  
120 similes.

Quarta ars mechanica dicitur navigatio sive nautatio, et sub illa comprehenduntur omnes artes, quae sunt per navigia mari[s] et aquis, ut ars piscatoria, ars emendi et vendendi, et generaliter omnes artes mercatorum.

Quinta ars mechanica vocatur agricultura, quae est de seminatione et  
125 praeparatione terrae, ut <sit> fructifera, quemadmodum docuit Vergilius in Georgicis. Et sub illa comprehenduntur omnes artes, quae versantur circa agrum, ut est ars arandi, ars plantandi arbores et ars metendi frumenta et ars de vineis et similes.

Sexta ars mechanica est medicina practica vel manualis, quae ars  
130 barbitonsoris et sanandi vulnera dicitur. Et sub illa comprehenduntur omnes



artes sanandi vulnera, ut chirurgia, chirologia, ars oculistarum, ars medendi vulnera, ars frangendi lapidem vel calculum et artes similes.

135 Ultima ars mechanica est ars fabrilis, et sub illa continentur omnes artes de praeparatione armorum, ut est ars faciendi hastas, galeas, frameas, gladios, cultellos, ars ferrifactoria aut aurifabrorum, ars separandi metalla, et genaraliter omnes artes, quae versantur circa ignem et mineras, et similes.

Sunt autem artes mechanicae inventae propter tollere defectus corporis. Ut dicit Cato:

140 ‘Si tibi sunt nati nec opes, tunc artibus illos  
instrue, ut possint inopem defendere vitam’.

145 Earum autem sufficientia artium mechanicarum sic sumitur. Omnis ars mechanica aut ordinatur in custodiam vitae, aut in sustentationem vitae. Si in custodiam vitae, et sic dupliciter: vel vitae publicae vel communis. Si primum, sic est militia; vel vitae propriae et singularis, et sic est medicina. Si autem ars  
145 mechanica ordinatur in sustentationem vitae, et hoc dupliciter: vel in amictum, et sic est lanificium, vel in victum, et hoc dupliciter: vel versatur circa animata, et sic est ars venandi bestias, si autem circa inanimata, et hoc dupliciter: vel circa aquam, et sic est navigatio, vel circa terram et cultum terrae, et hoc  
150 dupliciter: vel circa terram in se, et sic est agricultura, vel circa generata ex terra, et sic est ars fabrilis, quae est circa ferrum, ferrum autem fit ex terra, quia terra pinguis mutatur in lapides et postea ex lapidibus virtute ignis separatur ferrum. Bene ergo dicit Avicenna in Mineralibus: ‘ex terra pura et sicca non fit lapis, sed viscosa et pingui[s]’.

155 Dicuntur autem mechanicae a verbo ‘moechor, -aris’, et hoc similitudinarie. Sicut enim ille vir moechatur, qui habens propriam uxorem quaerit aliam, sic etiam ille, qui insistit studio artium mechanicarum, delinquit proprium finem: quare eius intellectus creatus est, ut cognoscat Deum et creaturas et diligat, et hoc habetur ex studio artium liberalium et non mechanicarum. Etiam dicuntur mechanicae a ‘moechus, moecha’, sicut enim  
160 mulier moecha et adultera vilis reputatur respectu mulierum probarum et virtuosarum, sic etiam studium artium mechanicarum est vile et turpe respectu studii, quod est in artibus liberalibus.

165 Istis notabilibus hic stantibus est haec conclusio responsalis. Tantum septem sunt artes liberales adminiculativae specificae distinctae et formaliter apud antiquos communiter usitatae, sic quod non plures ad illas non reducibiles secundum divisionem mediatam et communiter consuetam fieri. Veritas huius conclusionis patet per sufficientiam artium liberalium, quae est talis.

170 Omnis ars liberalis autem est trivialis, aut quadrivialis. Si trivialis, hoc est tripliciter: vel est de sermone congruo, sic est grammatica, vel de sermone vero, sic est logica, vel de sermone ornato, sic est retorica. Si autem quadrivialis, hoc est dupliciter: vel enim est de quantitate continua, vel discreta. Si discreta, hoc est dupliciter: vel absolute, sic est arithmetica, quae est de numero absolute, modo numerus est quantitas discreta, vel est de quantitate discreta contracto

175 modo, et sic est musica, quae est de numero sonorum vel de numero contracto  
ad sonum. Si autem est de quantitate continua, hoc est dupliciter: vel de  
quantitate continua absolute, sic est geometria, quae est de quantitibus et  
magnitudinibus rerum absolute, modo magnitudo est quantitas continua. Si  
autem est de quantitate continua contra<cta> certo modo, sic est astronomia,  
180 quae est de magnitudine corporum caelestium et de corporibus caelestibus non  
absolute, sed ut moventur.

Dico primo in conclusione: tantum septem sunt artes liberales  
adminiculativae vel minus principales, quia principales plures essent quam  
septem, quia metaphysica, mathematica et aliae plures. Sed hic fit mentio de  
artibus minus principalibus, quae serviles dicuntur.

185 Dico secundo: ‘specificae et formaliter distinctae’, quia numeraliter artes  
liberales distinguendo essent plures quam septem, quia essent tot, quot sunt  
scientes eas, ex quo accidentia multiplicantur numero subiectorum suorum, ut  
dicitur primo Topicorum.

Dico tertio: ‘apud antiquos communiter usitatae’, quia aliquae sunt artes  
190 liberales noviter inventae, ut comprehenduntur sub geometria <ut> est de  
ponderibus, similiter ars perspectivistarum. Melius tamen dicitur: etiam ars de  
ponderibus comprehenditur sub geometria, similiter ars perspektivae, quia ars  
perspektivae est de linea visuali, modo linea est de consideratione geometriae.  
Dicitur ultimo: ‘secundum divisionem mediatam’, quia secundum divisionem  
195 immediatam ars liberalis tantum est duplex, quia omnis ars liberalis aut est  
trivialis, aut quadrivialis, ut dictum est in sufficientia circa probationem  
conclusionis.

Arguitur primo: ex conclusione sequitur falsum, igitur. Probatur  
antecedens, quia sequitur, quod tantum septem essent entia, quod est falsum.  
200 Probatur sequela, quia sequitur bene: omnes artes liberales sunt entia, sed  
tantum septem sunt artes liberales, ergo tantum septem sunt entia.  
Tenet consequentia in *Darii*. Maior et minor sunt notae.

Dico: hoc argumentum non valet propter duas causas. Primo, quia maior  
non est in *Darii*; minor enim in *Darii* debet esse verisimilis affirmativa; modo  
205 ista ‘omnes artes liberales sunt entia’ est indefinita. Est enim regula in logica:  
‘omnis’ collective tentum facit propositionem indefinitam. Secundo non  
valet, quia arguitur a non distributo ad distributum, quae consequentia non valet.  
In maiori enim entia non distribuuntur ratione istius signi ‘tantum’. Arguitur  
secundo: liberales non distribuuntur et in conclusione distribuuntur ratione istius  
210 signi ‘tantum’. Hae solutiones sunt communes, sed si verae, logica [vero]  
diudicat.

Arguitur secundo: ex conclusione sequitur falsum, igitur. Antecedens  
probatur, quia ex conclusione sequitur, quod tantum duae essent artes liberales,  
quod est falsum. Probatur sequela, quia sequitur bene: hae sunt artes liberales et  
215 hae sunt tantum duae, ergo tantum duae sunt artes liberales. Tenet consequentia

per syllogismum expository in tertia figura. Maior et minor sunt notae demonstrando grammaticam et logicam.

Dico, quod hoc argumentum non valet propter duas causas. Primo, quia arguitur a non distributo ad distributum; quae consequentia non valet, quia in maiori 'artes liberales' non distribuuntur et in conclusione distribuuntur ratione istius signi 'tantum', quod habet distribuere praedicatum confuse distributive. Secunda causa, quia plus est praedicatum minoris quam subiectum conclusionis, quod non debet esse in syllogismo expository in tertia figura. Praedicatum enim in minori est hoc totum 'tantum duae', quia syncategoremata posita a parte praedicati sunt partes praedicati, sed non a parte subiecti; sed in conclusione subiectum 'solum duae', quia syncategorema, positum a parte subiecti, non est pars subiecti nec subiectum.

Arguitur tertio: ex conclusione sequitur falsum, igitur. Probatur antecedens, quia sequitur, quod tantum duae essent artes liberales, quia sequitur bene: tantum septem sunt artes liberales, ergo tantum duae sunt artes liberales. Tenet consequentia ab inferiori ad superius. Omnis enim terminus significans numerum maiorem est inferior ad terminum significantem numerum minorem. Dico, quod consequentia ab inferiori ad superius bene valet, quando arguitur ab inferiori ad superius in antecedendo et subiciendo simul. Modo hic arguitur ab inferiori ad superius in antecedendo tantum, quia terminus significans numerum maiorem est inferior in antecedendo tantum ad terminum significantem numerum minorem.

Arguitur quarto: tantum sex sunt artes liberales, igitur non septem. Probatur antecedens, quia sex sunt artes liberales et non plures, igitur tantum sex. Tenet consequentia ab exponentibus ad expositam. Sed antecedens probatur, quia sequitur bene: sex sunt artes liberales et una; et una non est plures; igitur tantum sex sunt artes liberales. Tenet consequentia ab aequivalente ad aequivalens, quia hoc totum antecedens valet et idem est cum consequente, quia idem est 'tantum sex sunt artes liberales' et 'una non est plures', sicut est dicere: tantum sex sunt artes liberales.

Pro solutione istius argumenti notandum est, quod ista propositio 'tantum sex sunt artes liberales et una' est distinguenda. Vel enim est una hypothetica et sic ipsa est falsa et valet tantum: 'tantum sex sunt artes liberales et non plures quam sex sunt artes liberales'; modo haec hypothetica est falsa, quia 'ad minus una' prima pars est falsa. Si autem est una de copulato praedicato, et sic est vera et valet tantum: 'tantum sex sunt artes liberales; et cum hoc aliquod, quod non est plures, etiam est ars liberalis, quia septima, et illa septima non est plures, quia una tantum'.

Dicendum est ergo ad argumentum: si 'tantum sex sunt artes liberales et una', si est una categorica de copulato praedicato, tunc eam concedo. Sed non debet exponi per unam de copulato extremo, sed per unam hypotheticam. Si autem est hypothetica propositio, tunc est falsa, ut est declaratum.

Arguitur quinto: conclusio non est propositio, ergo non est concedenda. Tenet consequentia: nihil est concedendum, nisi propositio; nihil autem  
 260 conceditur, nisi verum, ut patet primo Posteriorum. Modo veritas convenit propositioni. Antecedens probatur: omnis propositio habet subiectum, sed haec propositio ‘tantum septem sunt artes liberales’ non habet subiectum, igitur. Probatur sic: primo, quod ly ‘tantum’ non est subiectum, quia est syncategorema. Modo syncategorema non est subiectum nec pars subiecti. Non  
 265 etiam ‘septem’ est subiectum, quia est adiectum. Modo adiectum non est subiectum per se nec praedicatum, ut dicit una regula logicae.

Dico: verum argumentum concludit, quod haec oratio ‘tantum septem sunt artes liberales’ non habet subiectum expresse, tamen implicite, quia hoc totum ‘septem entia’ est subiectum. Est enim regula in logica, quod adiectum et  
 270 substantivum computantur pro uno extremo. Et sic praedicta oratio valet tantum: ‘septem entia sunt artes liberales’.

Arguitur sexto: nulla est ars liberalis, igitur. Probatur antecedens: liberum est, quod est gratia sui; sed nulla ars liberalis est gratia sui; igitur. Maior est Aristotelis primo Metaphysicae. Minor, quia omnis ars liberalis ordinatur in  
 275 theologia<m> et in Deum.

Dico: verum argumentum concludit, quod artes non sunt simpliciter liberae, sed bene respective, ut respectu artium mechanicarum. Ubi notandum, quod liberum est duplex: quoddam est ens liberum simpliciter et <est> illud, quod solum est gratia sui et non ordinatur in aliud. Sic solus Deus est liber, quia  
 280 omnia alia ordinantur in Deum. Secundo aliquid dicitur liberum in genere et in respectu, quod scilicet in comparatione ad aliud dicitur liberum, et sic capitur hic.

Arguitur septimo: nulla est ars liberalis, igitur. Probatur antecedens: nulla est ratio dabilis, quare dicuntur liberales, igitur. Probatur antecedens, quia si aliqua ratio, maxime illa, quia habens eas libere potest in opus earum quocumque impedimento extrenseco superveniente.  
 285

Sed contra hoc arguitur, quia si sic, tunc sequitur, quod logica non est ars liberalis, quia si logico ligarentur manus et pedes et obstrueretur os non posset in opus logicae, quia non posset arguere.

290 Dico: verum argumentum concludit, quod logicus in tali casu non potest arguere vocaliter, tamen mentaliter.

Contra hanc solutionem arguitur sic: si sic, tunc sequeretur, quod ars sutoria etiam esset ars liberalis, quod tamen est falsum. Probatur sequela, quia si sutori ligarentur manus et pedes et obstrueretur os, adhuc potest concipere calceum mentalem, igitur. Qua ratione logica diceretur ars liberalis, eadem et sutoria.  
 295

Dico: non est simile de logico, qui concipit argumentationem mentalem, et de sutore, qui concipit calceum mentalem, quia ars mentalis est vera ars et attingit finem suum. Primum patet, quod ars mentalis sit vera ars et attingit  
 300 finem suum. Finis enim artis est principaliter perficere intellectum et animam.

Modo argumentatio perficit intellectum et anima<m>, ex quo est in anima. Secundum patet, scilicet quod calceus mentalis non est calceus, quia calceus ordinatur ad ornandum corpus. Modo calceus mentalis hoc non facit et per consequens non attingit finem suum.

305 Arguitur octavo: nulla est ars liberalis, igitur. Probatur antecedens: servile non est liberale; sed istae septem artes liberales sunt serviles; ergo non liberales. Tenet consequentia virtute maioris. Maior, quia servile et liberale sunt opposita. Modo opposita non possunt convenire uni. Minor, quia septem artes liberales dicuntur adminiculativae, hoc est serviles.

310 Dico: verum argumentum concludit, quod istae septem artes dicuntur liberales et etiam serviles respectu diversorum. Dicuntur enim serviles respectu artium principalium, et dicuntur liberales respectu artium mechanicarum.

Arguitur nono: grammatica non distinguitur a musica, igitur. Probatur antecedens, quia prosodia, quae est pars grammaticae, etiam docet canere; igitur grammatica non distinguitur a musica. Antecedens patet ex definitione prosodiae, ut patebit.

315 Dico: licet grammatica docet canere et etiam musica, tamen non eodem modo, quia grammatica docet canere, id est debite pronuntiare syllabas quo ad accentum et quo ad productionem et correptionem; sed musica docet debite canere, id est docet proportiones vocum in ordine ad sonum.

320 Arguitur ultimo sic: rhetorica non est distincta a logica, igitur. Probatur, quia dicitur primo Rhetoricorum, quod rhetorica est pars logicae. Similiter hoc dicitur secundo Physicorum.

325 Dico, quod rhetorica capitur dupliciter. Uno modo pro scientia de ornato modo loquendi et sic distinguitur a logica. Secundo <modo> capitur pro scientia persuasiva, quae docet persuasiones et consimilia, et sic capitur primo Rhetoricorum et secundo Physicorum, et sic dicitur esse pars logicae. Modo logica etiam docet persuadere, quae ex probabilibus syllogisat, ut logica scientia libri Topicorum.

301 Modo *scripsi* : arntatur (?) ed.

### Quaestio tertia

Podstawa: Ioannes Glogoviensis, *Declaratio Donati minoris. Quaestio tertia*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002 (*Studia nad dziejami filozofii starożytnej i średniowiecznej*, t. 1), s. 179–188.

<Quaeritur tertio>: Utrum diffinitio grammaticae et eius divisio in quattuor species bene sit assignata.

Pro intellectione quaestionis motae notandum est primo, quod grammatica communiter secundum grammaticos sic diffinitur: Grammatica est scientia

5 docens recte scribere, recte scripta recte intelligere, recte intellecta recte componere, recte composita debite pronuntiare.

Pro cuius diffinitionis declaratione sciendum, quod diffinitum praesentis diffinitionis est grammatica abstractive sumpta et doctrinalis. Grammatica ergo capitur dupliciter. Uno modo concretive seu adiective et sic concernit et  
10 significat mulierem, quae facit grammaticam artem; et sic non capitur hic. Ratio: quia sic grammatica est ens per accidens; ens autem per accidens non est diffinibile, ut patet septimo Metaphysicae: ‘Ens per accidens est aggregatum ex substantia et accidente, ut albus homo’. Alio modo capitur grammatica abstractive et formaliter seu substantive et sic solum significat unum, quia artem  
15 grammaticae tantum, et sic diffinitur hic grammatica.

Grammatica autem est duplex. Quaedam positiva, quae scilicet docet significationes vocabulorum intelligere et quid per nomen significatur. Dicit enim Remigius:

‘Nisi nomen rei scieris, cognitio rerum  
20 perit’.

Et Aristoteles primo Elenchorum: ‘Qui virtutis vocabulorum sunt ignari, de facili paralogisantur’, id est decipiuntur. Et dicitur a ‘pono, -is, -ere’, quia ponit fundamentum omnium scientiarum. Dicitur enim primo Posteriorum: ‘Quid nominis in omni scientia supponitur’. Et talis grammatica positiva hic non  
25 diffinitur. Ratio: quia non est scientia, sed est praesuppositum cuiuslibet scientiae. Scientia enim est verorum et necessariorum, ut dicitur primo Posteriorum. Grammatica autem positiva est eorum, quae a voluntate primi impositoris dependent. Impositio enim vocabulorum est ad placitum et voluntatem primi impositoris. Alia autem est grammatica doctrinalis, quae docet  
30 constituere orationes congruas ex propriis suis regulis. Omnis enim scientia et ars habet sua principia propria, conclusiones proprias, interrogationes et responsiones, ut dicitur primo Posteriorum. Principia autem grammaticae sunt regulae grammaticales, quibus docetur et praecipitur, quid ad orationem congruam faciendam est necessarium.

35 In diffinitione autem grammaticae pro genere ponitur scientia, communiter capiendo scientiam. Proprie enim loquendo grammatica non est scientia. Scientia enim proprie sumpta est habitus speculativus. Grammatica autem est habitus practicus, ut prius ostensum est. Sed grammatica bene dicitur scientia, capiendo scientiam communiter, ut non distinguitur contra artem, quomodo et totum trivium dicitur scientia. Dicitur ulterius in diffinitione, quod  
40 grammatica docet; quod est intelligendum instrumentaliter et non principaliter, ut dicetur in argumento sexto.

Notandum secundo: grammatica docet quattuor. Primo docet recte scribere, et in hoc tangitur prima species grammaticae, scilicet orthographia.  
45 Secundo docet recte intelligere, et in hoc tangitur secunda species grammaticae, scilicet etymologia. Tertio docet recte componere, et in hoc tangitur tertia species grammaticae, scilicet diasynthetica. Quarto et ultimo docet grammatica

recte pronuntiare, et in hoc tangitur quarta et ultima species grammaticae, scilicet prosodia.

50 Orthographia est scientia docens recte scribere, id est orthographia est scientia docens artificialem compositionem litterarum et syllabarum et cum hoc earundem proprietates et passiones earundem cognoscere. Et dicitur ab *orthos* Graece, quod est ‘rectum’ Latine, et a *graphos* ‘scriptura’, quasi scientia tractans de recta scriptura litterarum et syllabarum. Docet enim orthographia, quomodo  
55 una littera continuatur in aliam, quomodo una littera praeponitur et coniungitur et praecedit aliam. Ut quod *m* praeponitur ante *p* et non *n*. Dicendum est enim ‘impius’ et non ‘inpius’, ‘compar’ et non ‘conpar’. Et de ista orthographia determinatur in primo libro Maioris Volumnis Prisciani, in prima parte Petri Heliae et in prima parte Iohannis Ianuensis. Dicitur enim secundo Physicorum:  
60 ‘Eiusdem scientiae est considerare subiectum et proprietates subiecti’. Si ergo orthographia considerat de litteris, etiam debet determinare de accidentibus et proprietatibus litterarum. Quae proprietates sunt tres: nomen, figura et potestas. Dicit enim Petrus Heliae:

‘Accidit his nomen, pariter figura, potestas’.

65 Primum accidens litterae est nomen; quaelibet enim littera speciali nomine nominatur, ut prima dicitur ‘a’, secunda ‘b’ et sic de ceteris. Secundum accidens litterae est figura, id est modus scribendi; aliter enim scribitur ‘a’ et aliter ‘b’. Tertium accidens est potestas; aliqua enim littera est vocalis, aliqua consonans, aliqua muta, aliqua semivocalis. Litterae autem Latinorum sunt viginti tres.  
70 Unde Pertus Heliae:

‘Grammata viginti tria sunt noscenda legenti,  
Quae tibi consuevit distinguere lingua Latina’.

Sequitur correlative primo, quod Petrus Heliae dicens:

‘‘H’ nullum cadit in numerum, quia littera non est’,

75 vult dicere, quod ‘h’ non est littera quo ad potestatem, quia nec est vocalis nec consonans nec muta nec liquida, ut patebit inferius. Sed bene est littera quo ad nomen et figuram, quia habet speciale nomen et specialem figuram, quae scribitur.

80 Sequitur correlative secundo, quod <math>9^z</math> non sunt litterae, sed sunt signa et notae abbreviationis.

Secunda species grammaticae est etymologia et diffinitur sic: ‘Ethymologia’ est scientia docens recte scripta recte intelligere, id est: etymologia est scientia docens modos significandi tam essentielles quam accidentales partium orationis cognoscere et dictiones Latinas sub certa parte  
85 orationis collocare. Et dicitur ab *etymos* Graece, quod est ‘flos’ Latine, et *logos*, ‘sermo’, quasi scientia de florido sermone secundum quandam similitudinem et metaphoram. Sicut enim per florem cognoscitur fructus, si erit et qualis erit, sic etiam per modos significandi dictionum et accidentia partium orationis cognoscitur, sub qua parte dictio Latina debet collocari. Et de ista etymologia

90 determinatur in libris Maioris Voluminis Prisciani excepto primo, in scientia Donati nobis proposita in prima parte Alexandri.

Notandum tertio, quod tertia species grammaticae est dyasynthetica; et est scientia docens artificialem compositionem dictionum et congruam ad invicem, ut ex eis fiat oratio congrua et perfecta. Et dicitur a *dya* Graece, quod est *duo*  
 95 Latine. Quia vero *dya* Graece duo significat, secundum quod dupliciter scribitur — <dicit enim> versus:

Scribere per *y* Graecum *dya*: ‘duo’ significabit;

Scribere per *i* nostrum *dia*: ‘de’ significabit —

[et] ideo dyasynthetica dupliciter interpretatur. Primo enim dicitur diasynthetica  
 100 a *dya*, quod est ‘duo’, et *synthesis*, ‘constructio’, quasi scientia de constructione duorum, scilicet suppositi et appositi; principalis enim constructio in grammatica est constructio suppositi cum apposito. Ratio: quia sicut est in natura, sic etiam est in arte, quia ars imitatur naturam, secundo Physicorum; sed in natura principalis constructio est ex materia et forma vel ex actu et potentia;  
 105 suppositum enim habet se ut materia vel potentia et appositum ut actus et forma; et ergo principalis constructio in grammatica est ex supposito et apposito. Unde versus:

‘Quaevis perfecta constructio dat duo membra’.

Secundo diasynthetica dicitur a *dia*, quod est ‘de’, et *syn*, quod est ‘con’,  
 110 et *thesis*, ‘positio’, quasi scientia de compositione duorum, videlicet suppositionis et appositionis principaliter. Et de ista determinatur in Minori Volumine et Libro Prisciani et similiter in secunda parte Alexandri.

Quarta et ultima species grammaticae est prosodia et est scientia docens recte apponere, recte composita bene pronuntiare, id est: prosodia est scientia  
 115 docens dictiones ad invicem debite componere secundum se vel secundum suas syllabas quo ad correptionem et productionem debite proferre. Et dicitur a *pros*, quod est ‘ad’, et *odos*, ‘cantus’, quasi scientia valens ad cantum, id est ad accentuationem; et de ista determinatur in tertia parte Alexandri.

Officia autem et species ipsius grammaticae patent in his metris:

120 ‘Artis grammaticae species dic quattuor esse:

Orthographia prior sit, etymologia secunda,

Hinc diasynthetica sit, prosodiaque quarta.

Scribere prima docet, dat declinare secunda.

Tertia componit, pronuntiat ultima recte’.

125 Notandum quarto, quod subiectum in grammatica est sermo significativus, et diffinitur sic: sermo significativus est aggregatum ex pluribus vocibus, per quod unus potest alteri exprimere mentis conceptum. Dicit enim Plato in Timaeo: ‘Ad hoc datus est nobis sermo, ut mutuo voluntatis fiant indicia’. Propria autem passio huius subiecti est congruum vel incongruum.  
 130 Demonstratur autem ista passio de subiecto modo communi faciendo argumentum syllogisticum in ‘barbara’. In cuius conclusione propria passio praedicatur de subiecto. Modus autem demonstrandi propriam passionem de



subiecto est iste: Diffinitio subiecti debet poni pro medio, propria passio pro  
 135 maiori extremitate, et ipsum subiectum pro minori extremitate, iuxta hoc  
 metrum:

‘Sit diffi. medium, passi. maior, sub. quoque minor’.

Et formatur tale argumentum syllogisticum: Omne aggregatum ex  
 pluribus vocibus, per quod unus potest alteri exprimere mentis conceptum, est  
 140 congruum vel incongruum; sed omnis sermo significativus est aggregatum ex  
 pluribus vocibus, per quod unus potest alteri exprimere mentis conceptum; ergo  
 omnis sermo significativus est congruus vel incongruus. Tenet consequentia in  
 primo modo primae figurae, scilicet in ‘barbara’. Maior: quia propria passio  
 praedicatur de diffinitione subiecti. Minor similiter est vera, quia diffinitio  
 145 praedicatur de diffinito. Si ergo maior et minor sunt verae, etiam conclusio ex  
 eis illata est vera. Quid tamen sit subiectum et quot modis accipitur et quid sit  
 demonstrare propriam passionem de subiecto, latius patebit in quaestione  
 sequenti.

Istis notabilibus sic stantibus est conclusio responsalis: Diffinitio  
 grammaticae et eius divisio in quattuor species est bene assignata. Prima pars  
 150 conclusionis, scilicet quod diffinitio grammaticae sit bene posita, probatur tali  
 ratione: Illa diffinitio est bene posita, quae datur per genus et differentias; sed  
 illa diffinitio grammaticae est huiusmodi; igitur diffinitio grammaticae est bene  
 posita. Maior est Boethii in libro Diffinitionum. Minor: quia in diffinitione  
 grammaticae scientia ponitur pro genere, quia est communius quam diffinitum;  
 155 ‘scientia’ enim significat omnes scientias, sed ‘grammatica’ solum significat  
 unam scientiam; aliae autem particulae ponuntur loco differentiae, eo quod per  
 istas particulas grammatica differt ab aliis scientiis, nulla enim scientia docet  
 recte scribere, recte intelligere etc., nisi grammatica. Sed quod secunda pars  
 conclusionis sit bene posita, scilicet quod divisio grammaticae in quattuor  
 160 species est bene assignata, probatur tali ratione: Illa divisio est bene posita, quae  
 evacuat totam naturam divisi; sed ista divisio est huiusmodi; igitur est bona.  
 Maior est Boethii in libro Divisionum. Minor: quia nihil est grammaticae, quod  
 non continetur sub istis membris quattuor; quare conclusio pro secunda parte  
 vera.

Arguitur primo: Grammatica non est scientia; igitur conclusio falsa.  
 165 Probatur antecedens: omnis scientia est accidens; grammatica non est accidens;  
 igitur. Maior probatur: quia scientia est accidens animae. Minor: quia habens  
 scientiam est substantia; sed grammatica habet scientiam; igitur grammatica est  
 substantia. Maior: quia substantia habet accidens. Minor: quia mulier sciens  
 170 grammaticam habet scientiam grammaticae et talis mulier dicitur grammatica;  
 ergo grammatica habet scientiam. Dico: verum argumentum concludit, quod  
 grammatica concretive sumpta est substantia; modo hic grammatica accipitur  
 abstractive et formaliter; quo modo est accidens.

Arguitur secundo: Grammatica abstractive sumpta non est scientia; ergo  
 175 solutio non valet. Probatur antecedens de grammatica Dei, quae est substantia,

quia Deus met. Dicit enim Dionysius: ‘omnia, quae sunt in Deo, sunt Deus met’; et Aristoteles XII Metaphysicae: ‘in Deum nullum cadit accidens’. Dico: verum argumentum concludit de grammatica independenti et divina, quia talis est substantia, quia est Deus met; sed conclusio intelligitur de grammatica humana,  
180 quae acquiritur per studium et exercitium, quia talis est accidens.

Arguitur tertio: Grammatica dependens vel humana est substantia; igitur; quia sequitur bene ‘grammaticus est substantia, ergo grammatica est substantia’. Tenet consequentia a coniugatis vel a concreto ad abstractum, II Topicorum. Dico, quod argumentum a coniugatis valet in praedicatione essentiali; modo,  
185 cum dico ‘grammaticus est substantia’, est praedicatio accidentalis, quia subiectum accidit praedicato; quae est praedicatio accidentalis, ut dicitur primo Posteriorum.

Arguitur quarto: Grammatica adhuc est substantia, quia sequitur bene: ‘grammatica inest substantiae, ergo grammatica est substantia’. Tenet consequentia ab inesse ad esse, II Topicorum. Dico, quod consequentia ab inesse ad esse bene valet in praedicatione essentiali; modo hic arguitur in praedicatione  
190 accidentalis, ut hic bene valet: ‘homini inest animalitas, ergo homo est animal’; sed hic arguitur in praedicatione accidentalis.

Arguitur quinto: Grammatica non est scientia docens bene scribere. Probatur: quia si sic, sequeretur, quod grammatica esset ars mechanica, quod est  
195 falsum. Probatur sequela: illa ars est mechanica, quae fit cum fatigatione et maculatione corporis; sed si grammatica docet recte scribere, erit cum fatigatione et maculatione corporis; igitur grammatica est ars mechanica. Maior patet ex diffinitione artis mechanicae. Minor: quia pulchre et recte scribere fit  
200 cum fatigatione et maculatione corporis; hoc enim fit cum labore, ut quis studet pulchre scribere. Dico: verum argumentum concludit, si hic recte scribere valeret tantum sicut pulchre scribere; sed valet hic recte scribere, id est, artificialiter scribere secundum regulas orthographiae, et hoc fit sine fatigatione et maculatione corporis.

Arguitur sexto: Grammatica non docet; igitur non docet recte scribere. Probatur antecedens: docere est suppositorum; sed grammatica non est  
205 suppositum; igitur. Maior: quia docere est actus; sed actus est suppositorum, ut dicitur primo Metaphysicae. Minor: quia grammatica est actus animae; modo actus non est suppositum et singulare. Dico: verum argumentum concludit, quod  
210 grammatica non docet principaliter, sed instrumentaliter, quemadmodum malleus fabricat instrumentaliter; sed homo vel Deus docet principaliter, sicut et faber dicitur fabricare principaliter. Unde dicit Lincolnensis, primo Posteriorum: ‘Nec littera visa nec vox audita docet, sed est verus doctor, qui intus mentem illuminat et veritatem ostendit’.

Arguitur septimo: Grammatica non docet recte intelligere; ergo. Probatur antecedens: quia si sic, sequeretur, quod grammatica positiva esset grammatica doctrinalis, quod est falsum, ut prius est probatum. Probatur sequela: quia  
215 grammatica positiva docet recte intelligere. Patet, quia grammatica positiva docet

significationes vocabulorum et dictionum recte cognoscere et intelligere, ut dictum est in primo notabili. Dico: verum argumentum concluderet, si recte intelligere in proposito veleret tantum sicut significationes vocabulorum et dictionum cognoscere; sed recte intelligere in proposito valet tantum sicut modos significandi tam essentielles quam accidentales partium orationis cognoscere et sub qua parte dictio debet collocari; et hoc tantum docet grammatica doctrinalis.

Arguitur octavo: Diasynthetica non docet recte componere; igitur. Probatur antecedens: quia si sic, sequeretur, quod orthographia esset diasynthetica. Probatur: quia orthographia docet recte componere litteras pro syllabis faciendis et syllabas pro dictionibus ordinandis. Dico: verum argumentum concluderet, si recte componere in proposito valeret tantum sicut litteras et syllabas debite combinare; sed valet hic recte componere, id est dictiones recte combinare, pro regimine et constructione grammaticali facienda. Arguitur nono: Prosodia non docet recte pronuntiare; igitur. Probatur antecedens: quia si sic, sequeretur, quod musica esset prosodia. Probatur: quia musica docet recte pronuntiare, quia musica docet proportiones sonorum; modo debita proportio sonorum consistit in recta et debita pronuntiatione. Dico: verum argumentum concluderet, si recte et debite pronuntiare in proposito valeret tantum sicut proportiones sonorum observare; sed valet hic recte pronuntiare, id est, recte accentuare syllabas quo ad correptionem et productionem.

Arguitur decimo: Definitio grammaticae non valet; igitur. Probatur: Omnis bona definitio debet convenire cuilibet contento sub definito; sed ista definitio non est huiusmodi; igitur. Maior est Boethii in libro Definitionum. Minor, quia ista definitio non convenit grammaticae positivae, quia talis non est scientia. Dico: verum argumentum concluderet, si hic diffiniretur in tota sui communitate, ut indifferenter se extendit ad grammaticam positivam et etiam doctrinalem; sed hic dicitur solum grammatica doctrinalis.

Arguitur undecimo: Grammatica non est scientia, igitur. Probatur: Omnis scientia est necessariorum; sed grammatica est contingentium; igitur. Maior est Aristotelis primo Posteriorum. Minor: quia grammatica est de oratione congrua; modo oratio congrua potest esse vel non esse. Dico: verum argumentum concludit, quod scientia proprie est necessariorum, non autem scientia communiter dicta; modo grammatica est scientia communiter dicta. Vel dico, quod licet oratio congrua secundum se considerata est contingens, tamen relata ad sua principia, quae oportet observare inviolabiliter, sic bene est necessaria.

Arguitur duodecimo: Grammatica non est scientia; igitur. Probatur: Grammatica non est una scientia, ergo grammatica non est scientia. Tenet consequentia, quia sicut idem est dicere: 'homo et unus homo', sic idem est dicere: 'scientia et una scientia', ut probatur quarto Metaphysicae. Argumentum probatur: quia in grammatica sunt multae conclusiones; modo conclusionis est scientia; videtur ergo, quod grammatica non est una scientia. Dico: verum

argumentum concludit, quod licet grammatica non est una scientia simpliciter, tamen est una unitate subiecti et hoc sufficit ad eius unitatem.

55 continuatur *scripsi* : commutatur *ed.* 91 nobis *scripsi* : nostra *ed.* 104 et potentia *scripsi* : vel potentia *ed.* 137 aggregatum *scripsi* : aggregatius *ed.* 200 quis *scripsi* : quid *ed.* 203 hoc *scripsi* : haec *ed.*

<Quaestio sexta:> Utrum definition nominis a Donato sit bene assignata.

Podstawa: *Donati minoris Grammatici non vulgaris de octo partibus orationis egregia utilisque declaratio cum pulcherrimis questionibus studiosis scholaribus plurimum accommodatis*, per Baccalarium Vuolfgangum Monacensem, Liptzck 1509.

[...]

Notandum quarto:

[...] quia partes orationis distinguuntur per modos significandi, oportet intelligere in genere, quid sit modus significandi.

Unde notandum, quod modus significandi est duplex: activus et passivus.

- 5 Modus significandi passivus est proprietas rei consignificata per vocem, ut 'laedere pedem' est modus significandi passivus huius dictionis 'lapis', et talis modus significandi passivus non est de consideratione grammatici, sed potius philosophi naturalis. Eiusdem enim artificis est considerare rem et proprietates rei, ut dicitur secundo *Physicorum*. Modo philosophus naturalis habet  
10 considerare res naturales, ergo etiam habet considerare proprietates rerum naturalium. Sed modus significandi activus est modus vel proprietas vocis ab intellectu sibi concessa, qua mediante proprietatem rei significat, ut genus masculinum huius nominis 'lapis' est modus significandi activus et proprietas huius dictionis 'lapis', eo quod mediante genere masculino proprietatem rei  
15 significat, ut illam proprietatem, quae est 'laedere pedem'; dicitur enim lapis quasi 'laedens pedem'. Et ille modus significandi activus est duplex, scilicet essentialis et accidentalis. Essentialis est, qui est de essentia alicuius partis, ut significare per modum entis est modus significandi essentialis nominis. Et est duplex: generalis et specialis. Generalis est, qui in pluribus partibus reperitur  
20 quam in una, ut significare per modum entis reperitur in nomine et etiam in pronomine. Similiter significare per modum fluxus et fieri est modus significandi generalis verbi et participii. Specialis autem est, qui tantum reperitur in una parte orationis et per quem una pars orationis distinguitur ab alia, ut significare per modum determinatae apprehensionis est modus significandi specialis ipsius nominis. Et per istud nomen distinguitur a pronomine, quia  
25 pronomen significat per modum indeterminatae apprehensionis. Modus significandi accidentalis est, qui non est de essentia partis, sed accidit parti, ut est qualitas, comparatio. Et est duplex, scilicet absolutus et respectivus. Absolutus est, quo variato non variatur congruitas, ut est qualitas, figura. Sicut

30 enim haec est congrua ‘homo currit’, similiter ‘Iohannes currit’, et tamen hic  
 variatur qualitas. In prima est qualitas appellativa, in secunda qualitas propria.  
 Sed respectivus est, quo variato variatur congruitas, ut est casus, numerus et  
 persona. Haec enim est congrua ‘homo currit’, haec autem incongrua ‘hominis  
 35 currit’. In quibus orationibus variatur casus. Modus significandi autem nominis  
 essentialis est iste: significare per modum entis et determinatae apprehensionis.  
 Pro quo intelligendo sciendum. Significare per modum entis est significare per  
 modum habitus et permanentiae. Significare autem per modum habitus et  
 permanentiae est significare rem in facto esse et non in fieri, ut ‘domus’ est  
 40 esse. Alii tamen dicunt, quod significare per modum entis est significare  
 substantiam; substantia enim est verum ens. Quod autem capitur substantia cum  
 dicitur nomen, significat substantiam. <Quod> patebit inferius. Significare  
 autem per modum determinatae apprehensionis est significare rem secundum  
 certum modum intelligendi et in certo et determinato genere entis. Ens autem  
 45 dicitur esse in certo genere per suam essentiam et formam. Forma enim est, quae  
 locat rem in genere et specie. Genera autem entis, ut ad propositum sufficit, sunt  
 decem. Aliquid enim est ens, quod est substantia, ut homo; aliquid accidens, ut  
 albedo; aliquid ens in anima, ut conceptus rei; aliquid res extra animam, ut lapis.  
 Aliquid est ens, quod est habitus, ut visus; aliquid est ens, quod est privatio, ut  
 50 caecitas. Aliquid est ens verum, ut asinus; aliquid est ens imaginarium, ut  
 chimaera. Aliquid est ens in actu, ut caelum; aliquid est ens in potentia, ut  
 antichristus. Dicuntur autem ista decem genera entis pro tanto, quia omne, quod  
 cadit sub ente, in aliquo istorum concluditur.

25 istud *scripsi* : istum *ed.* 39 ut *scripsi* : et *ed.*

## 2.2. Jana Sommerfelda komentarz do Eberharda

Jan Sommerfeld (Ioannes Aesticampianus), ?–1501

Jan Sommerfeld syn Macieja, z łacińska Ioannes Aesticampianus, nazwisko swe wziął od nazwy miejsca urodzenia, Sommerfeld na Łużycach. W roku 1479 immatrykulował się w Uniwersytecie Krakowskim, gdzie w roku 1481 został magistrem sztuk. Na wydziale *artium* wykładał aż do końca życia. W latach po 1494 studiował też na wydziale teologii, gdzie osiągnął w 1497 stopień bakałarza i gdzie zapewne wykładał Biblię jako *baccalarius cursor*. Zmarł w roku 1501, mając zapewne lat około czterdziestu. Zarówno jego dydaktyka na wydziale sztuk, jak zwłaszcza pozostałe po nim pisma są świadectwem jego dwojakiej, scholastycznej i humanistycznej, formacji, przy czym tę pierwszą ujawniają obowiązkowe i stosujące się do aktualnych tendencji i potrzeb uniwersyteckich wykłady, ta druga widoczna jest w

zachowanych tekstach Sommerfelda, który utrzymywał żywe kontakty z działającymi w Krakowie humanistami przybyłymi z zagranicy, m.in. z Kallimachem i Celtesem, a o intensywności tych kontaktów świadczy to, że uznano go za członka humanistycznej Sodalitas Vistulana. Scholastyczno-humanistyczną dwoistość tej formacji poświadczają zarówno cechy gatunkowe, jak i stylistyczne jego skromnej ilościowo twórczości pisarskiej, na którą składają się komenatrz do *Metafizyki* Arystoteles, edytorsko-komentatorskie opracowanie dokonane przez humanistę bolońskiego Francesca Zambeccario przekładu z greki na łacinę listów Libaniosa, a wreszcie i listy samego Sommerfelda, świadczące o jego pisarskim zainteresowaniu użytkiem z popularnej wśród humanistów formy literackiej, dobrze widocznym również w pomieszczonym tu komentatorskim dziele uniwersyteckiej dydaktyki.

### Bibliografia

Rękopisy i wydania: *In Aristotelis Metaphysicam I–X et XII expositio*, rkps BJ 510; *Grammatica Petri Heliae cum Ioannis Sommerfeld commentario*, Strasburg 1497; *Libanii Epistolae cum adiectis [...] argumentis* [opracowana przez Sommerfelda edycja przekładu łacińskiego Francesca Zambeccario i streszczenia listów], Niemcy b. m. w., po 23 marca 1504; listy do Konrada Celtisa, w: H. Rupprich, *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*, München 1934; *Modus epistolandi*, Kraków 1513.

Opracowania: G. Bauch, *Johannes Rhagius Aesticampianus in Krakau, seine erste Reise nach Italien und sein Aufenthalt in Mainz*, „Archiv für Literatur-Geschichte”, 12 (1884), s. 321–370; J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku*, Kraków 1889 („Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filozoficzny”, s. 2, t. 14); K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, Kraków 1900; G. Bauch, *Deutsche Scholaren in Krakau in der Zeit der Renaissance. 1460 bis 1520*, „Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur”, 78 (1900) s. 2–76; H. Rupprich, *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*, München 1934; L. Winniczuk, *Epistolografia. Łacińskie podręczniki epistolograficzne w Polsce w XVI w.*, Warszawa 1952; J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Czasy Zygmunta*, Warszawa 1966; W. Szelińska, *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku*, Wrocław 1966; H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1979; M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków 1996; C. Mielczarski, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną. Komentarz Jana Sommerfelda Starszego do „Traktatu gramatycznego” Eberharda Hiszpańskiego (Strasburg 1499)*, Warszawa 2003; A. Adamczuk, „Żywoty” Plutarcha z księgozbioru *Johannesa Sommerfelda: przyczynek do dziejów bibliotek profesorów UJ w średniowieczu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 80 (2003), s. 5–16; M. A. Janicki, *Datowanie płyty nagrobnej Filipa Kallimacha*, „Studia Źródłoznawcze”, 41 (2003), s. 19–43; *FwP*, s. 145; *NK*, t. 3, s. 277; *PSB*, t. 40, s. 469–470.

### *Grammatica Petri Heliae cum brevi commentatione in eandem Ioannis Aesticampiani*

Podstawa: *Grammatica Petri Heliae utilissima veri Prisciani imitatoris cum magistri Iohannis Sommerfeldt brevi quadam commentatione in eundem*, Martinus Flach, Strassburg 1499.

## Praefatio

Iohannes Sommerfelt Iohanni Haunolt Wratislaviensi et Lanciensi canonico adolescenti patricio atque ingenuo discipulo suo salutem.

Cum multorum opera, qui aliquid pro iuniorum eruditione in litterariis rudimentis scriptum reliquere, legissem, carissime adolescens Iohannes Haunolt, tandem forte quadam meas in manus opus hexametro versu confectum Petri Heliae, qui Metricus vocitari Priscianus a plerisque vulgo solet, incidit. Illum cum mecum lectitare coepissem, mendosum multis in locis atque depravatum offendi. Verumtamen in eo non nisi Prisciani grammaticorum principis dogmata in carmen satis concinne, quoad materia stilusque patiebatur, redactum reperi, quod inter alios grammatices scriptores factum inveni apud neminem, qui tam succinctim tam pulchre tamque plene Prisciani doctrinam in carmine ita uberrime secutus fuisset, quoad duas grammaticae species, orthographiam videlicet et etymologiam; quas ad Prisciani imitationem versifico sic depinxit stilo, ut nihil rectum sit, quod ad hanc rem desiderari possit amplius. Quem in primis te, mi Iohannes Haunolt, et multis aliis pro officio a me exigentibus, ob tuam singularem in me honestam benivolentiam, emendandum lucubrandumque suscepi, putans hanc meam susceptam provinciam (etsi meae aetati vix idoneam) multis in grammatica commodum allaturam scholaribus singulare. Quos pientissime moneo et hortor hunc nostrum laborem quantulumcumque (nisi lectum et cogitatum ab his prius) non contemnant nec abiciant: forte invenient quod legisse minime pigebit.

Verum enimvero iniquo ferendum est animo de quibusdam, quod maximam aetatis partem et studiorum liberalium tempus cum aliarum praestantiorum artium neglectu in grammaticis rudimentis consumunt, attamen nec recte scribere nec apte loqui (cum res postulat) possunt, immo portento simile videtur, quod neque alphabeti elementa suo pronuntiant sono, saepe *b* pro *p*, *i* pro *g* turpiter lallantes. Quorum culpa id usu venit, diiudicent quorum interest.

Quod autem haec litteraria scientia, quam grammaticam vocant, et utilis et necessaria sit, ambigit nemo. Necessaria quidem iuvenibus, iocunda senibus. Sive enim historicos sive poetas sive oratores sive theologos sive ius civile sive medicinam aut legere aut discere voles, sine grammatices peritia hoc efficere plene numquam queas. Ipsa nempe omnium bonarum artium laudabile fundamentum iacere solet; quo sine quicquid struxeris corruet necesse est. Unde nemo umquam inter doctos connumerari potuit huius artis ignarus. Quod probare, nisi aequo longior forem, pluribus possem et ocius me dies quam testes deficerent.

Te igitur in primis (et omnes praesertim nostros Germaniae scholares et studentes, si preces admittant meas) magnopere rogo Latinam ante omnia velint capessere linguam sua sponte non inviti, quasi quodam palmiterio aut quovis

alio impulsu stimulo, tamquam pueruli, quos proprii commodi et honestatis  
 nondum sollicitat splendor, hanc inquam linguam nostri scholares corde  
 meditentur, labiis concinent, calamo depingant, ocellis in veterum monumentis  
 perlustrent, hanc tota denique mente amplectantur, ament et observent veluti  
 45 commune quoddam gazophylacium, in quo omnium et divinarum et humanarum  
 scientiarum thesaurus repositus servatur. Quod cum ipsi (ut confido) fecerint,  
 multarum artium brevi tempore fausto augurio disciplinam facillime  
 consequentur. Tu autem, ingenue adolescens Iohannes Haunolt, ex nobili familia  
 et senatoria orte, hunc meum commentarium, nomini tuo perpetuo dedicatum,  
 50 benigno suscipe animo a tuo singularissimo praeceptore in singulare suae erga te  
 innatae benivolentiae testimonium. Te item paterni nominis maximus splendor  
 hortatur maximopere bonis navare operam artibus, uti facis, ut, patri tuo senatori  
 et eloquentissimo et prudentissimo par futurus, paternam famam et virtutis  
 specimen perpetuo adaugere fauste feliciterque bonis (ut dicitur) avibus queas.  
 55 Vale, ut dignus es, Nestoremque vive aetatem.

Datum Cracoviae decimoseptimo Kalendas Iunias anno 1497.

Ioannes Sommerfelt ad lectorem

60 Qui cupis, o iuvenis, praeceptis orthographiae  
 Institui pulchris arte sua positae,  
 Quo flectenda modo sint nomina quove Latina  
 Verba simul nosse significant quid ea,  
 His doctus, deinde fausto rimaberis artes  
 65 Calle brevi varias scireque multa queas,  
 Hunc legito librum, nomen cui Petrus Heliae.  
 Auctoris prisci: grammata vera docens,  
 Non rudis occurret, verum limatus ad unguem,  
 Olim qui fuerat sordidus atque lacer.

70

Tractatus primus, primo Maioris Prisciani de vocis diffinitione  
 correspondens, Iohannis Sommerfelt, artium liberalium magistri et sacrae  
 theologiae baccalarii, collegiati maioris collegii generalis studii Cracoviensis,  
 75 Commentarius super Petrum Heliae grammaticum feliciter incipit.

De duplici vocis diffinitione

[Eberhardus]

80 Sicut ab esse rei soliti rem promere dicunt  
 Philosophi, vox est aer tenuissimus ictus,  
 Aut id, quod proprie sentitur ab auribus, est vox.  
 Est a materia ratio prior. Ista per hoc, quod  
 Accidit, et per posterius vocem manifestat.



[Iohannes Sommerfeld]

85 Ad essentialem rei cognitionem ipsius rei diffinitionem nos scire necesse  
est. Est enim diffinitio essentialis quod quid erat esse rei significans, id est  
sermo expressivus quidditatis et essentiae. Unde Cicero Officiorum primo dicit:  
‘Omnis quae a ratione suscipitur de aliqua re institutio debet a diffinitione  
90 proficisci, ut intelligatur, quid sit id de quo disputetur’. Et ideo philosophi,  
procedentes a causa ad effectum, solent in univocis id de quo disputare velint  
prius definire. Et sic, quoniam de voce in ordine ad significationem considerata  
praesens auctor tractare intendit, ideo ex testimonio philosophorum, qui rem  
declarare per diffinitionem crebre solent, etiam a vocis definitione incipit dicens  
95 ‘vox est aer tenuissimus ictus’. Arguitur. Priscianus in principio primi maioris  
voluminis, quem noster auctor accuratissime sequitur, sic dicit: ‘Philosophi  
diffiniunt vocem esse aerem tenuissimum ictum vel suum sensibile aurium’, id  
est, quod proprie auribus accidit.

Ordo textus est: Sicut philosophi, soliti promere rem ab esse rei, dicunt, id  
est, definiunt, vox est aer tenuissimus ictus. ‘Philosophi’, id est, sapientes vel  
100 sapientiae amatores; ‘soliti’, id est, consueti aut in consuetudine habentes,  
‘promere’, id est, exponere et docere vel manifestare ac diffinire; ‘rem’, id est,  
naturam alicuius rei. Et hic de voce consideratur a grammatico, in quantum  
ordinatur ad designandum per ipsam congruae mentis conceptum. Unde sermo  
significativus vel constructio Latina est subiectum in tota grammatica.

105 Et ponit duas diffinitiones vocis. Prima datur per causam materialem;  
quae est: Vox est aer tenuissimus ictus. Est enim aer subiectum ipsius vocis, per  
aerem quippe vox ad aures nostras fertur. Tenuissimus, id est, mollissimus vel  
facillimus ac minutissimus quo ad terram vel aquam comparative dictus. Ictus,  
id est, percussus. Nam facile, cum aer percutitur, cedit percipienti. Nam ex aeris  
110 percussione sonus causatur. Et quanto aer subtilior et rarior est, sicut in aestate,  
tanto facilius vocem defert, et vox melius auditur. Unde incrassatus et  
condensatus aer difficilius cedit; ideo non facile reddit sonum. Est ergo ipsa vox  
materialiter ipse aer percussus. Sed secunda definitio formalior est, etsi  
accidentalis, quia accidit voci, ut ab auribus percipiatur: etiamsi nulla auris esset,  
115 adhuc vox esse posset. Secunda diffinitio vocis dicit, quod vox est illud quod  
proprie percipitur ab auribus, quia vox est proprium sensibile sive audibile, quod  
a potentia auditiva apprehenditur vel discernitur. Et illud est accidentale voci, ut  
dixi, id est, extra naturam vocis. Potest enim vox esse absque hoc quod ab aure  
percipiatur. Aer enim ictus, id est, percussus et tactus per linguam in ore  
120 loquentis, reddit sonum. Aut vox est id, id est, illud, quod proprie, id est, per se  
sentitur, per sensum auditivum percipitur sive discernitur. Unde primum  
obiectum auditus sive potentiae auditivae est sonus vel vox. Vox tamen est  
species ad sonum. Et dico, proprie, id est, per se, quia per accidens, id est, per  
sonum vel vocem, et homo et campana auditur. Accidit enim voci, quod aliquid  
125 cum ea percipiatur.

Deinde textus declarat, quomodo prima vocis diffinitio dicitur esse materialis, sive a substantia sumpta est, ut Priscianus ait.

Tractatus V. De genere nominum

130

[Eberhardus]

Quaedam proprietas genus est in nomine, monstrans,  
Mas vel femina sit vel neutrum vel paritate  
Ipsis accidens, quod nomen significatur.

135

Dicitur a generando genus. Penes hoc duo tantum  
Naturae genera sunt cognita: femina masque;  
His etenim solis prodit generatio prolis.

140

Additur his neutrum, nec mas nec femina dictum.  
Hoc facit interdum discerni formula vocis,  
Ut ‘doctus’, ‘docta’, ‘doctum’; nunc articulorum  
Copula; nam recipit ‘hic’ mas, ‘haec’ femina, neutrum  
‘Hoc’; nunc demonstratio sive relatio, sicut  
In pronomibus ‘ego’ ‘tu’que ‘sui’que vel ‘ille’;  
Nunc adiuncta, velut ‘vir fortis’, ‘femina turpis’.

145

[Iohannes Sommerfeld]

Hic incipit describere nominis genus, dicens, quod est quaedam proprietas accidentaliter respectiva, data nomini ad significandum masculinum vel feminam vel neutrum vel in differentiam masculini vel feminae, ut est commune genus.

150

Animadvertite, studiosissime adolescens, quod modos significandi hic praetermittam, tamquam iunioribus studentibus non satis congruos, qui naturas rerum aut proprietates callere nondum habiles sunt. Quis enim omnium rerum proprietates, a quibus nomina rebus imposita finguntur, novit, nisi vel omnium rerum factor vel qui in innocentiae statu ante peccatum vixit? Agnosce enim, quod multa nomina active significant, masculinum tamen genus apud authenticos grammaticos non habent, ut nomina verbalia in *-ix*, ut *lectrix*, *nectrix*, *scepatrix* [*flumen*]. Et quaedam significant passive, quae sunt masculini vel neutri generis, ut *visus*, *auditus*, *iactus*, *tactus*, *passus*, *percussus*, *visum*, *auditum*, *iactum*, *tactum*, *passum*, *percussum* etc. His ergo dimissis de genere nominum succinctim tractabo.

160

Expono.

Genus in nomine accidens respectivum est quaedam proprietas accidentaliter monstrans, id est ostendens, an ipsum nomen sit mas, id est masculini generis, vel sit femina, id est feminini generis, vel neutrum sit, id est neutri generis, vel an sit accidens ipsis, id est masculino et feminino generi, paritate, id est per indifferentiam. Est enim commune genus, quod in duobus generibus unum nomen commune communicat, id est aequale se habet ad masculinum genus et ad femininum, ut *sacerdos* vel *custos*.

165

170 Et sic praesens auctor videtur quattuor numerare genera: masculinum, ut *hic magister*, femininum, ut *haec musa*, neutrum, ut *hoc scamnum*, commune, ut *hic et haec custos*.

175 Deinde interpretatur nomen generis, dicens: Genus nominis dicitur, id est nominatur, a generando, quia aliquid ex se generat; penes hoc, id est secundum hanc interpretationem generis, solum duo sunt genera, scilicet masculinum ut agens sub virtute activa, femininum ut patiens sub virtute passiva, et sic tantum  
180 duo genera iam proximo enumerata sunt cognita naturae, quae ratio naturae novit, masculinum scilicet et femininum, quae ad rei naturalis sexatae generationem concurrunt. Etenim, id est quia, ex his solis duobus generibus naturae, masculino et feminino, prodit, id est exoritur, et provenit generatio, id est productio, naturalis alicuius animalis. Ideo Aristoteles in XVI De animalibus sic dicit: ‘marem et feminam esse principia generationis; fit enim, ut mas et femina generationis gratia si<n>t in rerum natura’. Deinde addit alia hic auctor genera, dicens: Neutrum, scilicet genus, additur, id est, diungitur, his supradictis generibus duobus, scilicet masculino et feminino, dictum, id est nominatum,  
185 neutrum, quia nec est mas, id est masculinum, nec femina, id est neutrum. Sensus est: genus neutrum quo ad id, quod vox sonat, nihil aliud est nisi quod nec masculinum nec femininum est confuse, tamen utrumque includit sub hoc articulo, scilicet ‘hoc’, ut *hoc animal*, sed determinate nullum genus in se continet.

190 Nota: secundum Priscianum commune genus et neutrum plus discernuntur vel cognoscuntur vocis qualitate quam natura, quae ad se invicem sunt contraria; nam commune genus modo masculini, modo feminini significationem possidet. Neutrum vero quantum ad ipsius vocis qualitatem nec masculinum nec femininum est. Unde commune genus articulum tam masculini quam feminini generis assumit, ut *hic et haec sacerdos*. Neutrum vero separatum ab utroque  
195 genere asciscit articulum, ut *hoc regnum*.

Et commune genus et neutrum plus dicuntur genera pro terminatione quam pro significatione. ‘Hoc facit interdum’. Dat unum pulchrum notabile, quod genus in nomine aliquando cognoscitur penes terminationem vocis et praecipue  
200 penes motionem.

Et masculinum genus habet terminationes, in quas terminatur frequenter, et habet suum articulum, scilicet *hic*. Et femininum etiam habet suas terminationes, in quas frequenter finitur, et suum articulum, scilicet *haec*. Et neutrum genus etiam habet suas terminationes et suum articulum. De quibus omnibus infra suo  
205 loco dicetur.

Expono.

‘Formula vocis’, id est terminatio dictionis, ‘facit’, id est disponit, ‘interdum’, id est aliquando, a posteriori cognosci vel discerni aut deprehendi ‘hoc’, scilicet genus nominum. Et praesertim in motione hoc contingit, quando  
210 dictio movetur de genere in genus et de voce in vocem. Illius dat exemplum de his terminationibus, quae per motionem veniunt, ut *hic doctus*, id est sub ista

215 terminatione *-us*, *doctus* est generis masculini, et *haec docta*, scilicet sub illa terminatione *-a*, *docta* est generis feminini, et *hoc doctum*, id est sub ista terminatione *-um* in numero singulari, hoc nomen *doctum* est generis neutri. Unde adolescentes debent animadvertere motionem, quia quando dictio movetur sub una terminatione per duo genera, tunc est generis communis, ut *hic* et *haec debilis, fortis, humilis*. Quando vero sub una terminatione movetur per tria genera, tunc est generis omnis, ut *hic* et *haec* et *hoc felix, audax, mendax*. Haec res in Remigio in scholis pueris latius dici solet.

220 ‘Nunc articulorum’. Nunc docet, quomodo genus nominum etiam per articulorum praepositionem cognosci solet. Nam praepositio congrua articularium pronominum ipsis nominibus etiam facit cognosci nominum genus, ut cuicumque nominum praepositur congrue iste articulus *hic* in singulari numero vel *hi* in plurali, istud est masculini generis, ut *hic pater, hic frater, hic dominus*. Et cuicumque nominum praepositur iste articulus *haec*, tale est feminini generis, ut *haec mater, haec soror, haec domina*. Et cuicumque nominum congrue et apte praepositur iste articulus *hoc*, tale nomen est generis neutri, ut *hoc scamnum, hoc templum, hoc pascha, hoc decus*. Et cuicumque nominum congrue praeponuntur hi duo articuli *hic* et *haec* copulative, tale est generis communis, ut *hic* et *haec sacerdos, hic* et *haec princeps*. Et cuicumque nominum praeponuntur congrue tres hi articuli *hic, haec* et *hoc*, est generis omnis, ut *hic* et *haec* et *hoc felix*, et sic de reliquis.

Expono.

235 ‘Nunc’, id est aliquando, ‘copula’, id est coniunctio vel praepositio aut associatio articulorum pronominalium, ‘facit discerni’ aut cognosci ac deprehendi genus nominum apud adolescentes. Nam *hic* articulum recipit mas, id est masculinum genus. Ordina sic: ‘Nam mas recipit *hic*’, hunc articulum, id est masculinum genus, vult associari huic articulo pronominali, scilicet *hic*. ‘Et femina’, id est femininum genus, recipit *haec*, hunc articulum, praepositivum, ut *haec musa*. Et neutrum genus recipit *hoc*, hunc articulum, ut *hoc tempus, corpus*. ‘Nunc monstratio’ sive relatio. Dicit, quod aliquando monstratio aut relatio facit genus cognosci.

Expono.

245 ‘Nunc’, id est aliquando, ‘demonstratio’, <ut> *tale accidens*, facit discerni genus in nomine vel etiam in pronomine. ‘Sive’, id est aut, ‘relatio’, <ut> *tale accidens*, ‘facit discerni’ vel cognosci genus, sicut hoc praesertim contingit in pronomine ipsis, scilicet *ego* et *tu*, quo ad demonstrationem, ‘que’, id est et, *sui* et *ille*, quo ad relationem, quamquam *ille* refert et monstrat. Exemplum de demonstratione: si hoc pronomen *ego* monstrat virum, tunc restringitur ad masculinum genus, ut *ego Iohannes, ego dominus*; si mulierem demonstrat, est feminini generis, ut *ego mater pulchrae speciei*; tunc *ego* est feminini generis ratione demonstratae rei, scilicet *mater*. *Tu asinus saccum fers*: hic ratione demonstrationis est generis masculini *tu*. *Tu pietas Christi*: hic *tu* est generis feminini. *Ego* et *tu* per se sunt generis omnis. *Magister disputat et sui discipulus*

255 *respondit*: hic *sui* relationis ratione est generis masculini propter antecedens, scilicet *magister*. *Christophorus est artium bonarum magister, et illius frater est canonicus. Iohannes Haunolt est canonicus Lanciciensis, et illius pater est senator Wratislaviensis, vir prudentissimus ac disertissimus*: hic *illius* est generis masculini ratione antecedentis, scilicet *Christophorus* vel *Iohannes*. Sic  
 260 in demonstratione respectu generis nominis potest fieri dicendo *Meus parens vir humanissimus est*; ubi *parens* ratione pronominis demonstrantis restringitur ad masculinum genus, quamquam per se *parens* est communis generis. *Iste homo ab adolescentia sua studiis artium bonarum operam dedit*: hic *homo* ratione pronominis demonstrantis, scilicet *iste*, ad masculinum genus stringitur. *Adora virginem, quae Deum et hominem genuit*. Hic *quae* restringit *virginem* stare in  
 265 feminino genere; quod nomen *virgo* nostris temporibus Christianis in communi genere reperitur. [...]

‘Nunc’, id est aliquando, ‘adiuncta’, id est adiunctae dictiones adiectivae vel substantive, faciunt cognosci genus nominum, ‘velut’, id est sicut, in  
 270 exemplo *fortis vir*. Hic *fortis* est masculini generis; quod per se est communis generis. Hic autem *fortis mulier est, quae caste vivit* est feminini generis, quia adicitur substantivo feminini generis cum quo in genere convenire tenetur. Et substantivum manifestat aliquando genus adiectivi. Et contra adiectum etiam manifestat genus substantivi, cum quo ponitur, ut *magna virgo*, casta virgo,  
 275 *magnus virgo, castus virgo*.

[Eberhardus]

Sunt tamen in rebus non discernentia sexum.  
 Quae paritas, finis, iunctura vel articulorum  
 280 Aequari genere suadet paribus sibi fine.  
 Suntque ‘lapis’, ‘petra’, ‘saxum’ mas, femina, neutrum.

[Iohannes Sommerfeld]

Docet, quod non semper sumitur genus a proprietate sexus, sed saepe ex  
 285 similitudine terminationis finalis, ut *vermis* est generis masculini et terminatur in *-is*; similiter *caulis* et *aedilis*, ergo et *lapis*; et congrua praepositura articuli frequenter ostendit genus nominum.

Quamquam quidam curiosi proprietatum rerum indagatores dicunt, quod  
 290 *lapis* est generis masculini ex virtute activa, quod est laedere pedem, et *petra* feminini generis a virtute passiva, quod est terra pedibus trita, *saxum* vero negans utrumque idem significat — aliud est enim, a quo nomen imponitur, puta ab aliqua proprietate, et aliud, cui nomen imponitur, ut res ipsa vel substantia rei — unum te, mi adolescens, in grammatica admoneo adhortorque, quod ad  
 genera noscenda nominum poetarum, oratorum, historicorum et reliquorum fide  
 295 dignorum in Latina scriptorum lectioni magis incumbere studeas, quam rerum proprietatibus, a quibus videntur rebus nomina imposita, quae paucis notae esse queant. Multum enim refert in grammatica veterum scriptorum auctoritas. Quae

sic vel sic nomina posuit. Mirum est, quod nullus veterum Romanorum, etiam  
 300 doctissimorum, modorum significandi artem, si ars dicenda est, tradidit, non  
 Papyrianus, non Diomedes, non Caper, non Probus, non tandem grammaticorum  
 princeps Priscianus.

Expono.

‘Tamen’, id est sed, ‘sunt’, id est inveniuntur, nomina non ‘discernentia’,  
 id est distinguentia discrete, ‘sexum’ masculinum vel femininum ‘in rebus’, quas  
 305 res talia nomina significant. Sensus est: non potest sumi semper in nominibus  
 genus ex discretionem sexus, quia ipse sexus in multis non reperitur rebus. Quae  
 scilicet talia nomina, ‘in rebus non discernentia sexum’, ipsa paritas, id est  
 similitudo, finis, id est terminationis vel iunctura articulorum conveniens et  
 310 congrua, ‘suadet’, id est iubet et disponit, talia nomina ‘aequari’, id est  
 concordari et convenire in genere cum aliis dictionibus, ‘paribus’, id est  
 aequalibus, ‘sibi’, id est illis, ‘in fine’, id est terminatione.

Sensus est: quando sunt nomina, quae significant res non habentes in se  
 sexus discretionem vel aliquam talem proprietatem, tunc ex terminatione, quam  
 habent cum simili dictione alicuius forte sexus in simili terminatione, illorum  
 315 nominum genus cognoscimus, ut *lapis* est generis masculini, quia *aedilis* vel  
*molaris*, similis terminationis dictio, est generis masculini. Et *petra* est generis  
 feminini, quia similis dictio in *-a* finita est generis feminini, scilicet *musa*. Et  
*saxum* est generis neutri, quia similis dictio in *-um* finita est generis neutri,  
 scilicet *scamnum*, *templum*.

320 Sed haec doctrina est aliquantum incauta et non satis universalis. Ideo ad  
 magis speciales regulas infra datas adolescenti inspiciendum est. Dicit textus:  
*lapis* masculini generis, *petra* ‘femina’, id est feminini generis, *saxum*  
 ‘neutrum’, id est neutri<us> generis. Sunt ipsa illa tria nomina pro exemplo  
 posita.

21 inveniunt *scripsi* : inveniatur vel inveniatur *ed.* 64 *pro* deinde fausto *corrige* fausto deinde  
*metri causa.* 134 *accidens scripsi collata expositione* : *accedens ed.* 218–219 Haec res  
*scripsi* : Hanc rem *ed.*

### 2.3. Jana ze Stobnicy *Sposoby oznaczania*

Biobibliogram Jana ze Stobnicy zob. dział A.II.4.2.

#### *Generalis doctrina de modis significandi grammaticalibus*

Podstawa: *Ioannis Stobnicensis Generalis doctrina de Modis significandi grammaticalibus. Compendiosa descriptio ac investigatio Modorum distinctionum ac identitatum illis oppositarum quibus uti solent Scotisantes*, Jan Haller, Kaspar Hochfeder, Cracoviae ca 1506–1508.

## &lt;Dedicatio&gt;

Ioannes Stobnicensis atrium magister ingenuo adolescenti Andree Vathionensi nato generosi domini Benedicti Fodor iudicis comitatus Bichar salutem dicit.

5       Generalem doctrinam de modis significandi grammaticalibus, tamquam  
brevem introductionem in ea exercitia artis grammaticae, quae pro consuetudine  
studii nostri Cracoviensis publice fiunt, congestam, ad imprimendum dedi  
adiuncta compendiosa descriptione omnium modorum distinctionum, quibus  
scotisantes uti solent. Quam, ne imprimeretur sine capite, cum alicui ex his  
auditoribus, ad quorum usum scripta est, dedicandam esse volui, tu, mi Andrea,  
10       primus ex illis menti incidisti. Quam rem postquam nostro Matthaео de Zecz  
artium baccalario erudito exposuissem, dignum te esse dixit cui potissimum id  
munus tribueretur, partim propter eam, de qua oriundus es, Hungarorum gentem  
iam dudum optime de me meritam, partim propter generis tui nobilitatem,  
partim propte ingenii tui ac indolis elegantiam. Quapropter, cum facile  
15       confirmasset id, quod mihi primum in mentem venerat, feci nomen tuum caput  
opusculi nostri, ut familia tua, quae apud Hungaros est clarissima, sit apud nos  
etiam non ignota, volitans per oculos ac ora studiosorum adolescentium. Quod et  
tu augere poteris, si hanc, quam accepimus et habemus, de tua virtute  
existimationem tua opera ac diligentia crescere magis ac magis facias, sciens  
20       nihil magnum, nihil praeclarum mortales consequi posse sine labore ac  
diligentia. Diligentia enim tantam vim habet, tantam dignitatem, ut una sit virtus,  
qua reliquae omnes conservantur et augentur. Nam nulla est tanta virtus, quae si  
vacaverit diligentia, non fiat continuo deterior. Utere itaque, ut coepisti, in bonis  
artibus diligentia. Vale.

25

## &lt;Brevissima modorum significandi expositio&gt;

## &lt;Prologus&gt;

30       Licet magis probem horum sentantiam, qui artem grammaticae, hoc est  
recte loquendi scientiam, addiscunt saepe relegendo libros poetarum, oratorum,  
historicorum ac aliorum, qui non minus Latine quam copiose aliquid  
scriptitarunt, praecognitis his, quae de cognitione partium orationis ac ipsarum  
accidentium Donatus compendiose scripsit, quam illorum, qui ex sola  
35       consideratione modorum significandi grammaticos se peritos esse putant — illi  
enim copiam Latini sermonis consequi poterint, hi vero nequaquam — non  
tamen omnino contemnendam esse considerationem modorum significandi  
censeo, quippe quod pleraque ad cognitionem partium orationis earumque  
accidentium pertinentia ex consideratione modorum significandi facilius sciri  
40       possunt. Accedit ad rem, quod magni doctores quaedam etiam in sacra scriptura  
per modos significandi grammaticales declaravere. Quo fit, ut si alicui videntur  
minus utiles esse modi significandi ad Latine loquendum, saltem propter ea ipsa,

quae dixi, non totaliter sunt contemnendi vel negligendi. Ideo de illis pauca generalia eademque plus necessaria dicere institui.

45 Primo itaque considerandum: Sicut modus intelligendi hanc vel illam rem sumitur a modo essendi illius rei — dicitur enim secundo *Metaphysicae*: ‘sicut se res habet ad esse, sic et ad intelligi’ — ita modi significandi sumuntur a modis intelligendi. Sicut enim aliquid intelligitur, sic et per vocem significatur. Ideo dicit Aristoteles primo *Perihermeneias*: ‘Ea, quae sunt in voce, sunt notae  
50 (id est signa) earum passionum, quae sunt in anima (id est conceptuum seu actuum intelligendi)’. Ex quo sequitur, quod modi significandi sumuntur immediate a modis intelligendi, mediate vero a modis essendi.

Unde modus essendi non est aliud quam proprietas rei ad extra, sub qua silicet res est. Eadem vero proprietas, in quantum illa res sub ea intelligitur,  
55 dicitur modus intelligendi illam rem. Sed secundum quod res sub eadem proprietate per vocem significatur, illa ipsa proprietas dicitur modus significandi. Verbi gratia communicabilitas pluribus, quae est in natura humana, a parte rei dicitur modus essendi hominis. Sub qua proprietate si intelligatur homo, illa communicabilitas dicitur modus intelligendi hominis. In quantum  
60 vero res illa, quae est homo, significatur per hoc nomen appellativum ‘homo’ sub illa proprietate, quae est communicabilitas, iam communicabilitas erit modus significandi, id est modus, quo res signatur per vocem.

Ex quo sequitur, quod eadem proprietas, quae est modus essendi rei, dicitur etiam modus intelligendi et modus significandi, licet diversis respectibus.  
65 Nam per comparisonem ad rem, in qua est, dicitur modus essendi. Per comparisonem ad intellectum dicitur modus intelligendi. Sed per respectum ad vocem significantem rem sub illa proprietate dicitur modus significandi.

Et hoc intelligi volo de modo intelligendi et significandi passivo, hoc est de proprietate, quae cointelligitur et consignificatur rei. Cum enim intelligo aut  
70 per vocem significo hominem, ut est communicabilis, simul cointelligitur et consignificatur communicabilitas, quae est modus <essendi> hominis.

Pro quo intelligendo notandum est secundo, quod cum haec gerundia ‘intelligendi’ et ‘significandi’ quandoque significant actionem et quandoque passionem, ideo duplex est modus intelligendi et similiter duplex modus  
75 significandi. Cum enim dico ‘modus intelligendi’, potest esse sensus duplex. Aut enim est id, sub quo aliquid intelligitur, et iste modus intelligendi est passivus, scilicet proprietas, quae est in re intellecta, aut modus intelligendi est illa ratio et modus, quo intelligens intelligit rem, et iste est modus intelligendi activus et est in intellectu intelligente. Conformiter distinguitur duplex modus  
80 significandi. Aut enim est proprietas, sub qua res significatur et quae etiam simul cum re per vocem consignificatur, et iste est modus significandi passivus nec consideratur a grammatico nisi per accidens, sed potius a philosopho reali, cum sit proprietas rei — eiusdem autem scientiae est considerare rem et proprietates illius rei, ut dicitur quarto *Metaphysicae* —; si autem per modum  
85 significandi intelligatur illa ratio vel modus, quo vox rem significat (possunt



enim plures voces eandem rem significare, sed non eodem modo, ut ‘homo’ et ‘homines’; ‘homo’ enim in singulari significat rem per modum unius, ‘homines’ vero in plurali significant eandem rem per modum plurium), isti igitur modi, quibus voces significant res, dicuntur modi significandi activi et sunt in ipsa  
 90 voce significante. Ideo a quibusdam dicuntur consignificationes vocum. Et solum isti per se considerantur a grammatico.

Unde per illos modos significandi activos grammaticus distinguit partes orationis adinvicem. Tum enim sunt tria in unaquaque partium orationis, scilicet vox, significatio et modus seu ratio significandi, ut in hoc nomine ‘homo’ vox  
 95 est, quae constituitur ex litteris et syllabis, et significatio est id, ratione cuius dicitur vox significativa et dictio, et praeter haec est tertium, scilicet modus seu ratio significandi. Alio enim modo ‘homo’ significat rem et aliter ‘homines’, ut dictum est, et aliter ‘homo’ in nominativo quam ‘hominis’ in genetivo; in nominativo enim significat per modum ut ‘quis’, in genetivo per modum ut  
 100 ‘cuius’ et sic de aliis. Cum autem dictiones differentium partium orationis possunt convenire non solum in voce, ut ‘amor, amoris’ nomen et ‘amor, amaris’ verbum, sed etiam in significacione, ut ‘lego’ verbum et ‘lectio’ nomen — utrumque enim significat actum legendi — consequens est, ut distinctio partium orationis non sit per voces neque per significaciones, sed per modum  
 105 significandi. Unde Priscianus secundo maioris docet distinguere easdem per proprietates, nomine proprietatum intelligens modos significandi.

Pro cuius clariori intellectione notandum tertio, quod duplices sunt modi significandi, per quos discernuntur partes orationis, scilicet essentielles et accidentales. Sicut enim res naturales cognoscuntur essentialiter per principia  
 110 intrinseca, scilicet per materiam et formam, ex quibus in esse constituuntur, et per accidentia solum a posteriori et quo ad nos, ita cognitio et distinctio partium orationis a priori seu essentialis est per modos significandi essentielles, per quos scilicet constituuntur in esse specifico, a posteriori vero et accidentaliter per modos significandi accidentales, qui dicuntur accidentia partium orationis.

Ex quo sequitur, quod non dicitur aliquis modus significandi essentialis seu substantialis ideo, quia sit substantia seu de praedicamento substantiae — omnes enim modi significandi, cum sint quaedam proprietates vocis  
 115 significantis, sunt in se quaedam accidentia — sed ideo dicuntur essentielles, quia sunt de essentia partium orationis, quas essentialiter et intrinsece constituunt, sicut dicimus colorem, qui in se est accidens, esse praedicatum  
 120 essenziale albi nigri et aliarum specierum, in quibus essentialiter includitur.

Ulterius modi significandi essentielles partium orationis dividuntur in materiales et formales vel in generales et speciales. Sicut enim in rebus id, in quo plura conveniunt, dicitur materiale vel potentiale, et in quo differunt,  
 125 formale vel actuale, ita in grammatica ille modus significandi essentialis, in quo plures partes orationis conveniunt, dicitur materialis seu generalis; in quo vero differunt, dicitur formalis seu specialis.

130 Exempli gratia, cum dico, quod significare per modum entis et  
 determinatae apprehensionis est modus significandi essentialis et specificus  
 nominis, per quem scilicet nomen distinguitur essentialiter ab aliis partibus  
 orationis et qui locat unamquamque dictionem nominalem sub certa specie partis  
 orationis, scilicet sub nomine, ibi exprimitur modus significandi generalis  
 nominis et specificus seu formalis. Nam significare per modum entis est modus  
 135 significandi generalis, in quo convenit cum pronomine. Sed significare per  
 modum determinatae apprehensionis est modus significandi formalis seu  
 specialis soli nomini conveniens, per quem etiam a pronomine distinguitur, quod  
 significat per modum entis et indeterminatae apprehensionis; vel, ut alii dicunt,  
 modus significandi essentialis nominis est significare substantiam cum qualitate,  
 pronominis vero est significare substantiam sine qualitate. Et hoc idem valet.  
 140 Nam significare substantiam est significare per modum entis vel per modum  
 habitus et quietis, hoc est per modum cuiusdam permanentiae, quae opponitur  
 fluxui. Similiter significare cum qualitate idem est quod significare per modum  
 determinatae apprehensionis. In omni enim nomine sunt duo, scilicet natura  
 generalis, cui nomen imponitur, et ab illa sumitur modus substantiae, et natura  
 145 specialis, a qua nomen imponitur, et ab illa sumitur modus qualitatis seu modus  
 determinatae apprehensionis. Similiter, cum dico ‘modus significandi verbi  
 essentialis est significare per modum fluxus et fieri, distantis a substantia’,  
 exprimo et<iam> modum significandi generalem verbi, cum dico significare per  
 modum fluxus et fieri; hoc enim est commune verbo et participio. Sed  
 150 significare per modum fluxus distantis a substantia est modus significandi verbi,  
 per quem differt a participio; nam participium significat per modum fluxus et  
 fieri indistantis a substantia.

155 Modus autem significandi accidentalis, qui est quaedam proprietas  
 partium orationis, consequens completum esse earundem, dividitur in absolutum  
 et respectivum. Modi significandi respectivi sunt illi, quibus variatis variatur  
 congruitas orationis, ut sunt genus, casus, numerus et persona. Haec enim  
 accidentia sunt principia unionis partium orationis adinvicem. Uniuntur enim  
 partes orationis et se invicem in oratione respiciunt sub conformitate horum  
 accidentium, quae propter hoc ipsum dicuntur respectiva, ut patet de  
 160 constructione adiectivi cum substantivo, similiter suppositi cum verbo; et sic de  
 aliis, ut regulae et praecepta grammaticae clare ostendunt. Per contrarium  
 intelligendum est de modis significandi absolutis, ut sunt qualitas, comparatio et  
 alia accidentia, quae non sunt principia constructionis partium orationis. Illis  
 enim variatis manet congruitas orationis.

165 Haec omnia de modis significandi dicta patent in figura sequenti.

	Essendi est proprietas rei ad extra			
Modus	Intelligendi <est duplex>	Activus est proprietas sub qua intellectus intelligit rem	Essentialis est ille per quem unaqueque pars orationis essentialiter et specifice constituitur	Generalis seu materialis qui in pluribus partibus orationis reperitur ut significare per modum entis in nomine et pronomine
		Passivus est proprietas in re sub qua res intelligitur		Specialis seu formalis qui in unaquaque parte est alius et alius ut significare per modum entis et determinatae apprehensionis in nomine
	Significandi est duplex	Activus est proprietas vocis significationis hoc vel illo modo et ille in partibus orationis est duplex	Accidentalis est quaedam proprietas constituens completum esse partium orationis	Absolutus est qui variato non variatur congruitas orationis ut genus, casus, numerus et persona
		Passivus est proprietas rei per vocem illam rem significantem consignificata		Respectivus quo variato variatur congruitas orationis, ut qualitas, comparatio et sic de aliis

170

Ultimo considerandum est, quod licet omnis modus significandi accidentaliter partium orationis sit accidens earundem, non omne tamen accidens partium orationis dicitur modus significandi accidentaliter, ut patet de declinatione, coniugatione et aliis accidentibus, quae sumuntur praecise a voce.

175 Nam quilibet modus significandi, sive sit substantialiter sive accidentaliter, originaliter sumitur a proprietate rei seu a modo essendi, ut dictum est prius.

Ideo accidentia, quae non sumuntur a proprietate rei, sed a voce tantum, non dicuntur modi significandi accidentales.

180 Declaratio autem amplior modorum significandi essentialium et accidentalium et a quibus proprietatibus sumuntur, inquiratur apud modistas, qui haec exactius per singulas partes orationis exquirunt. Nos enim hic solum quaedam generalia proposuimus, quae <utilia> videbantur ad intelligenda altiora.

93 Tum *et sunt et unaquaque scripsi* : Cum *et sint et unaquaque ed.*

## A.IV. DWUJĘZYCZNOŚĆ PIŚMIENICTWA

### WPROWADZENIE

Ten dział, kilkakrotnie od innych krótszy, obejmuje jeden tylko niewielki tekst, jedyny w gruncie rzeczy tekst teoretyczny, jaki, niedługo zapewne po połowie XV wieku, poświęcono w Polsce językowi ojczystemu. Napisaną w połowie tegoż wieku po łacinie przez Jakuba Parkosza *Ortografię polską* — która ze swej strony jest dowodem intensywnego już uprawiania polszczyzny na piśmie przed połową wieku XV — anonimowy autor, którym raczej nie mógł być sam Jakub Parkosz, opatrzył osobnym prologiem. Jest to teoretyczna refleksja nad wartością kulturową ojczystego języka, zachęta do jego kultywowania i zarazem jakaś próba jego nobilitacji.

Właśnie sens i zakres owej nobilitacji są istotnym problemem interpretacyjnym tego jedyne go tekstu, jaki w XV wieku poświęcono w Uniwersytecie Krakowskim polszczyźnie, będącej przecież już od dawna w użyciu piśmienniczym, w jego zaś obrębie także kunsztownym literackim (choć głównie popularnym, ludowym, religijnym przede wszystkim).

### 1. Społeczna funkcja języka rodzimego

#### **Anonimowy prolog do *Ortografii polskiej* Jakuba Parkosza**

Jakub Parkosz albo Parkoszowic, urodzony w Żórawicach niedaleko Sandomierza zapewne niedługo po roku 1403, zmarły w 1452 lub niedługo potem, syn Jakuba Parkosza, studiował na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1421–1427, a po uzyskaniu magisterium sztuk także na wydziale prawa, zdobywając tam przed rokiem 1439 doktorat

dekretów. Nauczał najpewniej na wydziale praw Uniwersytetu Krakowskiego, nie pozostały po nim jednak żadne pisma z tej dziedziny. Czterokrotnie, poczynając od roku 1439, pełnił funkcję rektora. Łączyły go bliższe jakiegoś stosunki z biskupem krakowskim kardynałem Zbigniewem Oleśnickim.

Jakub Parkosz jest dla nas autorem jedynie łacińskiego traktatu o ortografii polskiej, zachowanego w kopii sporządzonej około roku 1470 w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 1961 (s. 3–16) razem z prologiem. Prologu tego jednak, jak się powszechnie przyjmuje, nie napisał autor ortografii, lecz ktoś inny, kto nie ujawnił swego imienia. Dla historyków języka polskiego pierwszorzędą wagę ma, rzecz jasna, traktat ortograficzny Jakuba Parkosza. Dla dziejów łaciny w Polsce, a zwłaszcza dla dziejów łacińsko-polskiej świadomości językowej wykształconych Polaków, o wiele ważniejsza jest ta anonimowa do niego przedmowa, uzasadniająca potrzebę posiadania reguł zapisu w odpowiednio zmodyfikowanym alfabecie łacińskim nie tylko pojedynczych słów, ale i całych tekstów w języku polskim.

Wiele wskazuje na to, że anonimowa przedmowa do reguł ortografii polskiej Jakuba Parkosza to uzasadnienie potrzeby tej ortografii w życiu mieszczan krakowskich będących Polakami. Idzie o to, aby ich czynności wymagające zapisu handlowego czy prawnego mogły być regulowane w porządnie zapisanej polszczyźnie. Motywacja jednak, jaką posługuje się anonimowy autor przedmowy, odwołuje się nie tylko do argumentów praktycznych, ale też do patriotycznych imponderabiliów. A jednocześnie autor przedmowy uprzedza i odpiera zarzuty, jakie przewiduje — a może konstataje, bo tekst nie jest dość jednoznaczny — ze strony ludzi obawiających się, że dysponując ułatwiającą pisanie w języku ojczystym ortografią, ludzie do tego niepowołani zaczną posługiwać się tym językiem w dziedzinie religii i teologii. Do kwestii, jakie pisarstwo w języku polskim ma na myśli anonimowy autor uczonej przedmowy do traktatu ortograficznego Jakuba Parkosza, trzeba będzie powrócić w jej enarracji.

### **Bibliografia**

Wydania: *Jacobi Parkossii de Żorawice antiquissimus de orthographia Polonica libellus, rogatu et sumptibus Eduardi Raczyński, opera et studio Georgii Samuelis Bandtkie editus*, Posnaniae 1830; J. Łoś, *Jakóba syna Parkoszewego traktat o ortografii polskiej*, „Materiały i Prace Komisji Językowej AU”, t. 2. Kraków 1907, s. 379–425; *Jakuba Parkosza Traktat o ortografii polskiej*, opracował M. Kucala, Warszawa 1985; przekład polski prologu: J. Łoś, *Dawne głosy o języku polskim*, „Język Polski”, 1 (1913), z. 3, s. 85–91.

Opracowania: J. Łoś, *Najdawniejszy traktat o ortografii polskiej*, „Język Polski”, 1 (1913), z. 2, s. 51–58; R. Ganszyniec, *O ortografii Jakóba Parkosza*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, t. 12 (1932), Lwów 1933, s. 148–151; W. Taszycki, *Obrońcy języka polskiego. Wiek XV–XVIII*, Wrocław 1953 (przedruk: „Rozprawy i studia polonistyczne”, t. 3, Wrocław 1965, s. 282–230); A. Brückner, *Traktat Parkoszów ortograficzny*, ostatnio w: A. Brückner, *Początki i rozwój języka polskiego*, red. J. Karaś, Warszawa 1974, s. 107–113; B. Otwinowska, *Język — naród — kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, Wrocław 1974, s. 193, 225, 226, 258; T. Michałowska,

*Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 333–334; J. Domański, *Quaenam is, qui in Iacobi Parcossii Orthographiam Polonicam prologum composuit, Polonico idiomate scriptitanda esse duxerit*, „Acta Mediaevalia”, 18 (2005), s. 165–174; *NK*, t. 3, s. 87–88; *PSB*, t. 10, s. 372–373.

### Anonimowy prolog do *Orthographia Polona* Jakuba Parkosza

Podstawa: *Jakuba Parkosza Traktat o ortografii polskiej*, opracował M. Kucala, PWN, Warszawa 1985, s. 55–61.

<Anonymi Prologus in Iacobi Parcossii Orthographiam Polonom>

Iesus Christus

Pugna pro patria,

quia ipsam defendere laus est meritoria.

5 Patria hic notat communitatem, communitas diurnitatem, diurnitas eligibilitatem, ut patet tertio Topicorum. Hinc est, quod inconcussa patrum ac philosophorum sanxit auctoritas: Satius reipublicae fore insudandum, quam alias cuilibet privato commodo adhaerendum, salvata enim communitate, salvatur eius pars, et non e contra. Nec obviat Philosophus in Praedicamentis dicens:

10 ‘Non existentibus primis substantiis, id est singularibus, impossibile est aliquid horum, id est commune, remanere, quia hoc intelligitur naturaliter vel, ut libet, moraliter’.

Unde et Romanis diu consuetum erat triumphantem pro republica variis honoribus ac multis muneribus praeficere, ut patet eorum gesta inspicere

15 volentibus. Et hoc ipsum tangit Theodolus in suis Eclogis dicens:

‘Excedit laudes hominum, qui primus agones

Instituit fieri sub vertice montis Olympi.

Aurea victrices obnubit laurea crines,

Ducit pompa domum, sequitur confusio victum’.

20 Hac etiam saluberrima ratione exigente et quasi ex necessitate inducente nedum apud fideles verumetiam et circa gentiles, ut refert Aristoteles, quotienscumque quempiam pro communitate certantem contingit ponere vitam, ipsum honorifice sepultum in suis superstitionibus, puta filiis et filiabus, fovere indesinenter favoribus ratum atque gratum communitati existit. Claret ergo

25 patriam defendenti gloriam attingere militi.

Nos itaque monitu talium inducti, non quod intendamus laudi, quoniam hoc ipsum solius Dei est, sed inspicientes ad nutum, ex quo reipublicae agitur commodum, censuimus ex causis infra dicendis paternum idioma, quod notabiliter traximus ex Polonorum lingua, fore characteribus Latinis cum paucis

30 differentiis apposis scribendum, ut in hoc, quantum ad praesens attinet, contra cacoethem, id est malum, et insufficientem usum scripturae Polonicae laborantes

videamur patriam commodose defendere et ad sufficientem modum scribendi inducere.

35 Sed ante exordium materiae intentae fas exordium ponere, ut materiae praesentis necessitatem audientes eam libentius amplecterentur et odio eidem obviantes audacter repellerentur. Et ratio ponetur, cur eadem frui utiliter debeat.

Sit ergo propositi nostri pro themate hoc verbum, quod scribit Plato, divinissimus philosophus, in Timaeo, dicens: ‘Ad hoc datus est nobis sermo, ut  
40 praesto iudicia mentis nostrae fierent’. Ubi est advertendum, quia in hoc verbo ‘iudicia’, tangitur humana civilitas, de qua Aristoteles primo Politicorum dicit: ‘Homo est animal politicum’, id est civile, mansuetum et domesticum, suorum conceptuum alteri communicativum, et hoc per signa vocis, ut idem notat primo Peri hermenias, dicens: ‘Sunt ergo ea, quae sunt in voce, earum, quae sunt in  
45 anima, passionum notae’. Et inferius etiam ibidem innuit, quod voces sunt signa conceptuum et scripta vocum, ex quarum vocum compositione sermo fit hominum. Unde sermo nihil aliud est quam instrumentum vocale, quo mentis nostrae conceptum exprimimus alteri cognoscendum.

Et talis sermo est multifarius, multiplicitas autem sermonis et diversitas  
50 originaliter processit ex divisione linguae filiorum Noe, turrim aedificantium, secundum illud Scripturae: ‘Descendamus et confundamus linguam filiorum Noe, et non intelligat unusquisque vocem proximi sui. Atque ita divisit eos ex illo loco in universam terram. Et cessaverunt aedificare civitatem, et idcirco vocatum est nomen loci illius Babel, quia ibi divisum est labium universae  
55 terrae’. Cuius quidem divisi labii, id est sermonis, diversae nationes diversas habent figuras ac litteras seu characteres, ipsos sermones in scripto repraesentantes iuxta suos inventores secundum illud Metristae:

‘Invenit Hebraicas Abraham patriarcha figuras,  
Sed Cadmus Graecas, Carmentis datque Latinas’.

60 Ex quibus litteris compositionem dictionum facientes per easdem conceptus ac suas intentiones praesentibus manifestant et posteris ad legendum in scripto relinquunt. Et quamvis diversarum nationum diversi sunt sermones <et diversi characteres>, in scribendo illos repraesentantes, ut patet in Ioanne de Montalino, qui diversarum nationum formaliter abecedaria secundum suas  
65 figuras conscripsit, ut Teucrorum, Chaldaeorum, et sic de aliis, omnia tamen abecedaria, et tria horum communiora, scilicet Hebraicum, Graecum et Latinum, licet in suis vocibus differant, ut aliter scribantur et aliter proferantur — quia quaedam nationes proferunt et scribunt sua per dictiones, aliquando per syllabas, ut Graeci: *alpha, beta* etc., Rutheni: *as, buky, ve, de, la, hol* etc., Latini autem  
70 simplicissimi per voces simplas exprimunt litteras, ut *a, b, c, d* etc. — omnes tamen gentes in principali conveniunt expressionis elemento; *alpha* enim apud Graecos et *as* apud Ruthenos idem est, quod *a* apud Latinos.

Quamquam igitur multae nationes diversas sic habent figuras suos sermones repraesentantes, nonnullae tamen sunt, quae in unius et in eiusdem

75 idiomatis concordant characteribus et figuris, ut Italici, Francigenae, Anglici, Bohemi, Theutoni, <et sic de> ceteris, qui sibi characteres et litteras Latini idiomatis usurpant, paucis circa eosdem punctis ad differentiam appositis, ut ex hoc proprium idioma sufficienter valeant scribere.

Propter quam sufficientiam tales gentes, et praecipue nobis Polonis  
80 viciniore, videlicet Bohemi et Almani, omnia sua in foro civili acta, privilegiata et cetera munimenta in proprio idiomate per Latinas litteras scribunt, certas differentias apponendo, ut sic quicquid veritatis actae inter ipsos contingat, quod in scripto ex necessitate respondendum esset, de verbo ad verbum in eodem idiomate, in quo actum est, omnibus, quibus horum notitiam habere spectat,  
85 [habere] legatur et ne alias propter peregrinam differentium idiomatum interpretationem utpote de Latino in hoc vel in istud idcirco principalis veritas rei actae suffocetur, quoniam iam hoc multotiens compertum est, sed ut de plano simpliciter, sicut est acta, sic etiam in eodem idiomate scripta audientibus legatur.

90 Unde licet talis defectus interpretationis nobis contingat principaliter propter imperitiam interpretantium, advertendum tamen est, quod ipse quandoque accidit ex necessitate diversarum propositionum seu orationum diversorum idiomatum diversis vocibus ac vocum ordinationibus eundem conceptum mentis exprimentium, prout unumquodque consuevit iuxta modum  
95 suum. Constat enim certi idiomatis aliquam orationem esse veram in voce secundum consuetudinem propriae linguae, quae si ad aliam interpretabitur, mox, ut verba exigunt, falsificabitur.

Nam licet Latinus vere dicat ‘cervisia defecatur’ seu ‘purgatur’, et  
100 interpretes in Polonico similiter dicent vere ‘pywo szyą vstawa’ albo ‘pywo szye czysczy’, in simili tamen nihil valet. Dicit enim Latinus ‘panis comeditur’, suae mentis conceptum vere exprimendo, et interpretes dicunt in Polonico ‘chleb szyą gye’, et hoc est falsum, ut liquet de se. Et sic de aliis.

Similiter lingua Almanica dicit ‘proicias per domum’ ‘werf heber haus’, significans per hanc praepositionem *heber* extrinsecum seu convexum domus.  
105 Sed cum intendit ‘per intraneitatem domus’ significare, tunc aliam praepositionem, dicens ‘verf durch haus’, ut dato, quod alicuius domus duo ostia sibi opposita sint aperta per intra, quae ostia, cum intendit, ut proiciatur, sic exprimit. Hos autem differentes duos conceptus idiomatis istius uno modo exprimit sermo Latinus, dicendo ‘proicias per domum’, non faciens inter  
110 primum et secundum modos exprimendi differentiam.

Et quamvis bonitas intelligentis potest unam et eandem orationem ad hunc vel ad istum sensum interpretari et per hoc ex aequivocationis errore ad intentionem veram et principalem eam reducere — quia sic scribit beatus Hieronymus in Epistola ad Pammachium de optimo genere interpretandi, diversa  
115 diversorum interpretum et auctorum inducit testimonia et exempla, ut Tullii, Terentii, Hilarii, quae dicunt, quod quilibet gnarus interpretes debet diligenter intendere, ut non ex verbo verbum, sed ex sensu debitum et aptum transferat



sensum, et Horatii verbum est: ‘Non ex verbo verbum, sed sensum ex sensu curabis reddere fidus interpret’ — non tamen hoc passim ac communiter omnibus facere constat facile, quia, sicut idem beatus Hieronymus ibidem ait, 120 ‘difficile est alienas lineas (id est litteras) insequentem non alicubi excedere, et arduum, ut, quae in aliena lingua bene dicta sunt, eundem decorem in translatione conservent’. Nam quodlibet idioma suarum vocum diversas habet proprietates; igitur etc.

125 Cautissime itaque nonnullae gentes sua facta, acta, gesta proprio linguagio scriptitant, ne erroris aliquid propter diversa idiomata incidat. Solum ab hac securitate, solum famosissima Polonorum lingua est aliena.

130 Quod videns spectabilissimus Iacobus Parcosii de Zorawicze, decretorum doctor, canonicus Cracoviensis et rector ecclesiae parochialis in Skalka, et animadvertens, ne hucusque per amplius natio Polonica in hoc posterior ac defectuosior aliis (cum multo sui periculo) maneat, edidit unum sufficientissimum modum, quem in praesenti tractatulo tradidit. Per quem Polonicum idioma scribendum fore sufficienter reliquit, ut per eum natio 135 consolata sua valeat in proprio idiomate scriptitare gesta, quamvis multis male opinantibus, immo, ut verius dicatur, phantastice somniantibus ac chimaerice, usus materiae praesentis tractatuli, quo, ut aliae gentes, domini Poloni in suo idiomate proprias scriberent intentiones, videretur occasionem quandam erroris afferre. Quam ipsi pro hac sua parte allegantes, in certis hominibus dicunt evenisse, dantes erroris causam non aliud esse quam quae ex copia librorum 140 theologicalium et aliorum <quae> in communi idiomate ipsorum conscripta existunt. Unde secundum sic autumantes accidit, nedum mares, verum etiam et mulieres varias scripturas legentes exorbitare.

Absit autem haec paralogismi aestimatio, ne modico fermenti praesentis massae corrumpatur intentio. Non enim res vel instrumentum in se propriae est 145 laudis vel vituperii receptivum, sed tantum eius usus vel abusus. Vini enim non labes, sed tua, si post vina labes. Ex simili itaque Sacra Pagina deberet praetermitti ratione, qua ipsi haeretici suas muniunt intentiones, ut patet in tractatu venerabilis Benedicti, decretorum doctoris, abbatis Marsiliae, ubi quemlibet articulum per Sacram Scripturam demonstrant, per hoc autem, quod 150 demonstrant, non redarguuntur haeretici, sed quod demonstratam indigeste capiunt, vituperium non admittunt. Uti quidem instrumento et bene et male contingit iuxta utentis facultatem, quia secundum Innocentium instrumentum non agit per se, sed coniunctum suo motori; ideo non agunt libere, nisi inquantum coniuncta moventis voluntati. Nam ut ait Petrus de Tharantasio, ipsa 155 voluntas est, quae claudit oculos et aperit, prout vult.

Recedat ergo demens arguitio et accedat commodosa Polonorum linguae in scripto fruitio. Etc.

83 *an reponendum pro respondendum vel corrigendum vel legendum?* 90 *nobis ex non corr. Szymański.* 134 *inter gesta et quamvis novum textus mebrum spatio designatur in codice, quod et priores edd. servant novam sententiam novumque texus membrum instituendo; mihi syntactica ratio magis placuit.* 153 *coniuncta subaudiri videtur Scriptura Sacra.* 157 *fruitio cod. : servitio (ex erronea vocis lectione) edd.*

2 *Pugna pro patria, Disticha Catonis, praefatio, 23.* 5–6 *diuturnitas eligibilitatem* cf. Arist. *Top.* III, 1, 116a. 10–12 *Non existentibus ... moraliter* cf. Arist. *Cat.* 5, 2a. 51–55 *Descendamus ... terrae* Gen. 11, 7–9. 118–119 *Non ex verbo ... interpret* Hor. *Ars* 133: „Non verbum verbo curabis reddere fidus interpret”, allatus ab Hier. *Epist.* 57, 5. 121–123 *difficile conservent* Hier. *Epist.* 57, 5. 145–146 *Vini ... labes* paraphrasis versiculi auctori ex glossa in *Disticha Catonis* noti: *Si post vina labes, non vini, sed tua labes.*

## B. DZIEDZICTWO ANTYCZNE *IMPLICITE*

### B.I. PÓŻNOŚREDNIOWIECZNA KONCEPCJA FILOZOFII

#### WPROWADZENIE

Zawartość tego działu to dość obfita i dość zróżnicowana refleksja metafizyczna, tj. refleksja nad tym, czym jest i jakie ma cele filozofia. Wybrane do niego teksty, mimo ich treściowego i formalnego zróżnicowania, nacechowane są wszystkie jedną, w najogólniejszym sensie biorąc, opcją. Wedle niej filozofia nie jest tylko dociekaniem prawdy o rzeczywistości, ale też pewnym szczególnym sposobem życia, przede wszystkim życia etycznego. W tym wspólnym mianowniku rozumienia istoty i celów filozofii mieszczą się wszelako dość zróżnicowane szczegółowe warianty.

Z jednym z nich mamy do czynienia w pierwszym zaraz tekście, anonimowym *principium*, czyli wykładzie wstępnym, do *Polityki* Arystotelesa z 1410 roku. Zalecany tu etyczny sposób życia ma się realizować w obrębie i w powiązaniu ze wspólnotą, w społeczeństwie, a zwłaszcza we wspólnocie państwowej. Taką jego specyfikę determinuje sam temat starożytnego dzieła, do którego anonimowy wstęp wprowadza. Nie idzie tu więc o życie filozofa. Nim zajmuje się większość pozostałych tekstów, choć i w nich akcenty społeczne i państwowe są mniej lub bardziej wyraźne.

Nie brak ich w trzech następnych tekstach, w trzech mowach uniwersyteckich z gatunku *animationes promovendorum*, główny w nich wątek jednak jest indywidualistyczny: uznają filozofię za coś więcej niż tylko badanie, niż spekulacja i kontemplacja: implikują, a także *expresse* głoszą, że ów składnik pojęcia filozofii, jakim jest życie etyczne filozofa, jest nie tylko niezbywalny, ale i od teoretycznego składnika ważniejszy. W każdej wspólna ta opcja ujęta jest inaczej. Pierwsza z nich, mowa Łukasza z Wielkiego Koźmina na łączną promocję magistra i bakałarza, poprzestaje na filozofii samej, nie odnosząc jej do wiary i teologii. Druga, Franciszka Krysowicza z Brzegu, adresowana do licencjatów sztuk wyzwolonych i filozofii, wartość filozofii w obu jej składnikach relatywizuje: uznaje jej wysoką, lecz ambiwalentną tylko wartość w stosunku do chrześcijaństwa i jako doktryny, i jako sposobu życia. Jest to wartościowanie najbardziej typowe dla całej dawnej filozoficznej tradycji chrześcijańskiej, patrystycznej i średniowiecznej *en bloc*. Trzecia mowa, Macieja z Łabiszyna, choć i w niej nie brak mocnych akcentów położonych na wartości etycznego życia filozofa, stara się utrzymywać równowagę pomiędzy jego wysokim wartościowaniem i także wysokim wartościowaniem filozoficznego poznania i kontemplacji.

Następny tekst, Jana z Ludziska, profesora medycyny, pełniącego najpewniej rolę oficjalnego mówcy uniwersyteckiego występującego przy różnych uroczystych okazjach, jest oratorskim dyskursem poświęconym specjalnie pochwałę filozofii, choć i w tym tekście pojęcie filozofii niewątpliwie determinuje — a więc i ogranicza — to, że jej pochwała włączona została w problematykę społeczną, która w znacznym stopniu nakierunkowuje same metafizyczne opcje autora. Również dla niego zatem filozofia nie jest tylko dociekaniem i teorią; również dla niego niezbywalnym składnikiem pojęcia filozofii jest etyczny sposób życia. Lecz włączony w bogatą problematykę socjalną społeczności nie tylko uniwersyteckiej, treści metafizyczne włącza w aktualny kontekst życia polskiego tuż przed połową XV wieku.

Skoro filozofia jest jakimś szczególnym sposobem życia, to i przedmiotem metafizycznej refleksji nad nią staje się, automatycznie niejako, także sama osoba filozofa. Dwa rodzaje tekstów mają tu ilustrować ten zakres refleksji metafizycznej. Charakter ich jest dość niejednorodny, dość zatem zróżnicowany.

Pomieszczona jako pierwsza, bez mała w całości, *Vita Gregorii Sanocei*, napisana w roku 1476 przez humanistę włoskiego Filippa Buonaccorsiego zwanego Kallimachem, jest fenomenem w rodzimej kulturze polskiej XV wieku, kształtowanej przede wszystkim przez scholastykę, wyjątkowym i w XV wieku ciągle jeszcze raczej egzotycznym, importowanym, więc w niektórych przynajmniej wymiarach obcym. Zarazem jednak, co się tyczy najogólniejszych treści pojęcia filozofii, w szczególności zaś owego etycznego praktycyzmu, o którym była mowa wyżej, z nią zbieżnym, a nawet po prostu identycznym. W takiej sytuacji służy tu więc Kallimachowy utwór biograficzny przede

wszystkim skontrastowaniu wyeksponowanych w nim cech charakterystycznych życia i osobowości stylizowanego na humanistę i filozofa duchownego polskiego z tymi sposobami widzenia i opisywania cech charakterystycznych życia filozoficznego, jakie wypracowali przed Kallimachem, a jeszcze bardziej po nim w swoich tekstach metafizycznych rodzimi scholastycy polscy, wyżej wymienieni wcześniej od Kallimacha i późniejszy od niego Jakub z Gostynina, i on również jest gorliwym rzecznikiem scharakteryzowanej powyżej opcji metafizycznej z mocno wyeksponowanym życiem filozofa jako celem i punktem dojścia filozofii.

To właśnie Jakuba z Gostynina całościowe ujęcie problemu, czym jest filozofia i jaki cel sobie stawia, wydaje się typowe dla późnośredniowiecznego myślenia metafizycznego w skali europejskiej. Również dla filozofii uprawianej na Uniwersytecie Krakowskim — wskutek późnego wejścia Polski w sferę oddziaływania scholastyki — jest nie tylko typowe, ale niemal jedyne. Jest kwestią otwartą, lecz zaiste niełatwą do rozstrzygnięcia, jak dalece wyrażone w tym i w innych pomieszczonych tu tekstach opcje metafizyczne zdeterminowały dalszy bieg uprawiania filozofii w Polsce.

## 1. Praktycystyczna dominanta ukryta w całościowej wizji filozofii

### Anonima pochwała filozofii praktycznej

Tekst tego *principium* znajduje się w rękopisie BJ 513, gdzie zawiera się też niepełny tekst łaciński *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa z glosą marginalną opartą na komentarzu Tomasza z Akwinu, również niepełny tekst *Polityki* Arystotelesa z glosą marginalną do początkowych rozdziałów pierwszej jej księgi opartą na komentarzu Waltera Burleya i dwie dotyczące *Polityki* kwestie.

Pierwszy wydawca tego tekstu, Paweł Czartoryski, wyraził przypuszczenie, że został on najprawdopodobniej napisany ręką mistrza krakowskiego Mikołaja Budissena (Bawdissena), co może wskazywać również na autorstwo tegoż mistrza, ostatecznie jednak ani sam wydawca, ani nikt inny dotąd problemu autorstwa definitywnie nie rozstrzygnął<sup>108</sup>. Mikołaj Budissen (1382–ok. 1424) należał do pierwszego pokolenia wychowanków Uniwersytetu Krakowskiego: na studia zapisał się w roku 1400, w roku 1402/3 zdobył magisterium sztuk wyzwolonych, przed rokiem 1422 licencjaturę z teologii; w 1415 roku był dziekanem wydziału sztuk, w 1416 rektorem Uniwersytetu Krakowskiego. Jest autorem wykładu wstępnego do *Sentencji* i kwestii z roku 1419, gdzie można odnaleźć poglądy podobne do wyłożonych w niniejszym tekście, a w każdym razie z nim niesprzeczne. Mimo jednak tych okoliczności,

---

<sup>108</sup> P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 44.

uprawdopodobniających autorstwo Mikołaja Budissena, tekst publikuje się tutaj jako anonimowy, zgodnie z intencją pierwszego wydawcy.

Skorygowania natomiast wymagało dokonane z okazji pierwszego wydania historyczno-literackie zaklasyfikowanie tekstu. Uczyniłem to już w tomie pierwszym *Siedmiuset lat myśli polskiej*<sup>109</sup> i powtarzam tutaj. Anonimowy tekst jest mianowicie nie kazaniem, jak chciał wydawca, lecz właśnie wykładem wstępnym. Przemawia za tym zarówno brak w nim biblijnego *verbum thematis*, jak też innych cech typowych dla kazań, na przykład doksologicznej klauzuli w rodzaju *qui sit benedictus in saecula* lub innej podobnej. Został on zresztą uznany za kazanie jedynie wskutek mylnej — choć, co trzeba z naciskiem podkreślić, usprawiedliwionej pewną wewnętrzną niespójnością przekazu — interpretacji zdania zapisanego dosłownie tak: „quare scientiam et maxime philosophiam moralem laudare praeconiis decet ex altare”. Wydawca mianowicie przyjął, że chodzi tu o „chwalenie od ołtarza”, a zatem w kazaniu właśnie. Lecz pomijając już samą błędność gramatyczną zwrotu *ex altare*, i to zarówno w zakresie morfologii — *ex altare* zamiast gramatycznie poprawnego *ex altari* — jak i składniowo-frazeologiczne niepodobieństwo zwrotu *laudare ex altari*, trzeba w zapisie widzieć notoryczne w tamtych czasach rozdzielne pisanie przyimków w czasownikach złożonych; wolno zatem przyjąć, że chodzi tu o tak właśnie zapisany bezokolicznik *exaltare*, i zdanie czytać „quare scientiam et maxime philosophiam moralem laudare praeconiis decet <et> exaltare”, zakładając błąd haplografii przy pisaniu zbitki „decet et”. Taką poprawkę, istotną dla gatunkowego zaklasyfikowania tego tekstu, wprowadzam do niego obecnie.

### **Bibliografia**

Wydania: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 183–186; przekład: K. Popławska, w: J. Domański, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 176–181.

Opracowania: J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970; W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce XV wieku*, w: *Filozofia polska XV wieku*, Warszawa 1972, s. 20–57.

### **Principium in Aristotelis *Politicam* anno 1410 scriptum**

Rkps BJ 513, f. 44v

Podstawa: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1963, s. 183–186.

<sup>109</sup> J. Domański, *700 lat myśli polskiej*, dz. cyt., s. 175.

Quia philosophorum summus, philosophus Aristoteles, virtutem in duo membra divisit, secundo Ethicorum capitulo primo, hanc quidem moralem, istam vero intellectualem descripsit, et utramque de numero bonorum collocavit ('Virtus namque est, quae habentem perficit et opus eius bonum reddit', secundo  
5 Ethicorum tractatu secundo capitulo secundo), omne autem bonum laudabile existit, quare scientiam et maxime philosophiam moralem laudare praeconiis decet <et> exaltare: pro aliquali igitur philosophiae moralis recommendatione brevi accipitur sic:

10 Verum, quod scribitur primo Politicorum capitulo primo: 'Natura nihil facit frustra'.

Omnia namque, quorum natura est domina, duplici membro reperiuntur comprehensa, id est aut substantiae aut accidentia esse videntur. Et substantiae a natura factae non sunt frustra, cum ipsae tamquam sustentamenta aliorum a natura sunt constitutae. 'Non existentibus igitur primis substantiis impossibile est aliquid eorum remanere', ex dictis Aristotelis in Praedicamentis. Accidentia etiam a natura frustra non sunt facta, cum 'accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est', ex prooemio De anima. Accidentia autem talia in novem accidentium praedicamenta distinguuntur, ex Antepaedicamentis: in  
15 qualitatem, quantitatem, relationem etc. Praetermissis omnibus membris sequentibus, de primo, scilicet qualitate, ad propositum, scilicet qualitatem in qualitatem corporis et qualitatem animae iuxta sententiam Philosophi in Praedicamentis dividimus. Quam quidem corporis qualitatem frustra non esse nullus ambigit, tum quia quattuor corpora elementaria ex contrariorum  
20 qualitibus praevis sint composita, primo De generatione, tum etiam, quia corporis humani complexionem dividentes ex eisdem multipliciter oriuntur et resultantur, 'molles namque carne aptos mente dicimus', secundo De anima, tum etiam, quia animalium cunctorum vita in praedictis qualitibus consistere videtur, huiusmodi enim est causa vitae, tertio De generatione animalium, tum etiam quia animalium perfectiones istis qualitibus mensurantur, perfectius  
30 enim animalium est illud, quod est maioris caloris et humiditatis et quod non est terrestre, tertio De animalibus; quare praedictas qualitates natura frustra non fecit.

Aliae namque qualitates animae esse dicuntur, quae virtutes a Philosopho nominantur; illae quidem morales, illae vero intellectuales. Morales autem  
35 frustra non esse summa libri Ethicorum ostendit sufficienter et demonstrat, cum per tales finem actuum humanorum, scilicet felicitatem, quae est quid optimum, delectabilissimum, sufficientissimum, primo et decimo Ethicorum, attingimus; quare et ipsas frustra esse nullatenus est concedendum. Ipsae etiam virtutes intellectuales frustra esse non possunt, cum ad ipsas intellectus humanus naturali  
40 desiderio inclinatur: 'omnes namque homines natura scire desiderant', primo Metaphysicae, 'mentibus etiam hominum naturaliter inserta est boni verique cupiditas', tertio De consolatione; quare sequitur illas qualitates frustra non esse.

Cum igitur nec substantia nec accidens frustra sit, consequens est, quod Deus et natura nihil faciunt frustra.

45 In quibus verbis taliter breviter introductis tria videntur: Primo, omnium rerum conditor et auctor in hoc quod dicitur: 'natura'; natura enim est principium movendi et quiescendi eius in quo est, secundo Physicorum. Secundo, eiusdem conditoris et auctoris operatio in hoc quod dicitur: 'facit';  
50 facit enim motum ab aeterno, octavo Physicorum. Tertio, factorum ostenditur utilitas, cum dicitur: 'nihil frustra', omnium enim est aliquis finis, primo Ethicorum in prooemio.

Primo namque dixi, quod in verbis praemissis tangitur omnium rerum conditor et auctor in hoc quod dicitur 'natura'; natura enim communi dividitur  
55 divisione in naturam naturantem et naturam naturatam. Primam quidem naturam omnium esse conditorem et auctorem. Si secundum fidem loquimur, non constat esse immanifestum, cum haec omnia fidei rudimenta enotescere faciunt et ostendunt. Si autem luminis naturalis rationes investigare voluerimus cursumque naturae omnium diligentius scrutari desideraverimus, hoc ipsum reperire poterimus et valemus. Dixit enim Philosophus primo Caeli, 'ab hoc quidem ente  
60 derivatum omnibus esse et vivere, his quidem clarius, his vero obscurius', et in XII Metaphysicae dicitur: 'ab hoc quidem ente dependet caelum et tota natura, propter quod Deum dicimus esse animal sempiternum et optimum', loco eodem, scilicet duodecimo Metaphysicae. Et haec omnia ratio luminis naturalis exigit et requirit. Cum non sit processus in infinitum in causis, secundo Metaphysicae,  
65 instat necessario, ut ad causam causarum, quae omnium rerum conditor et auctor existit, deveniamus. Haec de primo.

Dixi secundo: in verbis praemissis tangitur eiusdem omnium conditoris operatio in hoc quod dicitur 'facit'. Operationem namque ipsius dicimus  
70 duplicem esse, et fatemur unam quidem immanentem, aliam vero transcendentem praedicamus. De prima quidem ipsius operatione copiose Philosophus duodecimo Metaphysicae pertractat. Audiamus etiam, quid dicat Philosophus de ista operatione. 'Propria enim operatio Dei est speculatio', decimo Ethicorum tractatu secundo capitulo ultimo; propter quod viros speculantes Deo amantissimos praedicavit, dicit enim in haec verba: 'secundum  
75 intellectum autem operamus, et hunc curans et dispositus optimus et Dei amantissimus videtur esse'. Et in fine capituli subiungit: 'et si erit sapiens, maxime felix'. Secundam etiam eius operationem Philosophus secundo Physicorum ostendebat: 'Homo enim generat hominem et sol' ex materia. Operari autem solem hominis generationem qualiter contingit, cum secundam  
80 causam sine prima agere sit impossibile, per auctorem De causis <explicatur>. Cum igitur causa secunda, scilicet sol, ad hominis generationem concurrat, et non sine causarum causa et finium fine, sequitur quod natura facit et operatur. Et hoc quantum ad secundam.

Dixi tertio: 'in verbis praemissis ostenditur factorum utilitas, cum dicitur:  
85 nihil frustra'. Factorum namque utilitas ex thematis introductione clara est

aliqua et manifesta. Specialiter tamen quorundam factorum, maxime scientiae, claret utilitas. Hoc enim maxime utile esse videtur, quo acquisito deperdi nec comburi nec subtrahi potest. Hoc autem est de scientia, communi metro testante:

90 'omnia quae disco non aufert fur neque latro'.

Scientiae etiam patet utilitas, cum animae humanae sint perfectiones. Anima namque in principio suae creationis est tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum, aptum autem depingi. Depicta autem scientiis et ornata eam imperfectionem esse adeptam non dicimus: sequitur igitur, quod  
95 perfectiones.

Et licet omnes scientiae utilitatis condicionem attingerent, specialiter tamen philosophia moralis, cuius partem prae manibus habemus. Ipsa enim utilitatis sapit sublimitatem, tum quia nos quo ad homines laudabiliter vivere facit, tum quia nos similes Deo procurat. Primum enim patet, quia scientia  
100 Ethicorum nos instruit, quomodo quilibet se quo ad se regere debet; hinc et monastica nuncupatur, a 'monus', quod est 'unum', et 'yca' — 'scientia', quasi scientia de moribus unius. Quare et ipsam primam partem philosophiae moralis ponimus, quia prius homo se debet scire regere, antequam alios regat. Etiam  
105 philosophia moralis nos instruit, quomodo nos regere nos debemus in communitate partiali, scilicet domestica, quae et Yconomica nuncupatur, et dicitur ab 'ycus', quod est 'custos', et 'nomus', quod est 'domus', et 'yca' — 'scientia', quasi scientia de custodia domus. Quae quidem scientia docet hominem sub lege vivere, quod est optimum ex primo Politicorum: 'optimum animalium est homo lege fruens, et pessimum a lege et iustitia separatus'. Quare  
110 et istam secundam partem philosophiae moralis locamus. Tertia etiam pars philosophiae moralis hoc ipsum efficit et inducit, cum ipsa homines faciat sapientes, quia rectores. 'Sapientis enim est regere et non regi', primo Metaphysicae.

Patet etiam secundum, quia secundum Senecam ad Lucilium in quadam  
115 epistula: 'Philosophia mihi hoc promittit, ut me parem Deo reddat'. Et in alio loco: 'Saepius mihi philosophia est visa res divina'. Et iterum: 'Bonam vitam scientia perfecta efficit'. Eius philosophiae utilitatem idem Seneca perpendens sic dicit: 'Nihil sit quod nos a philosophia revocet; nec paupertas, nec alicuius rei indigentia'. Et causam postea subiungit: 'Si quis percipit philosophiam, ita  
120 securus moritur, sicut nascitur'.

Quare sequitur, quod natura nihil facit frustra.

Cum igitur scientiae tantae sint utilitatis, ipsas animo diligenti scrutari debemus, praesertim scientiam Politicorum, quae communitatem regere docet. 'Bonum autem quanto communius, tanto melius', primo Ethicorum.

125 Accedendo igitur materiam istius libri primo videndum de utilitate, secundo titulo, tertio intentione, quarto de causis, quinto cui parti philosophiae subordinatur ista scientia, sexto de subiecto huius scientiae. De primo: utilitas huius scientiae est, ut cognoscamus politiam bonam vel malam et eam optime



130 institutam optime regamus. Et hoc ipsum cum intentione huius scientiae  
 coincidit; sed de titulo [...]. De quarto: de causis; refert enim quaerere, quot sunt  
 causae scientiae et quot causae libri, ut patet. Sed de quinto, cui parti  
 philosophiae subordinetur, dicendum: morali; et quot sunt causae scientiae et  
 quot sunt species philosophiae, patet. Sed de subiecto huius scientiae dicendum,  
 135 quod civitas; hoc patet ex principio libri Yconomicorum, ubi dicit Philosophus,  
 quod ‘yconomica et politica differunt non sicut domus et civitas solum, haec  
 enim subiecta sunt eis’. Et hoc tenendo, debet capi civitas non materialiter pro  
 lapidibus et lignis prohibentibus a caumatibus, imbribus et pluviis, sed pro  
 communitate et congregatione inhabitantium civitatem. Alii <dicunt:>  
 communicatio multorum in ordine ad civitatem, et eius passio, de per se habere  
 140 sufficientiam ad vitam humanam. Dicitur notanter ‘de per se’, quia de per  
 accidens habere sufficientiam etiam convenit villis vel castris. Sed Buridanus  
 ponit pro subiecto hominem quantum ad ea, quae specialiter conveniunt sibi,  
 scilicet ut est pars civitatis.

1–2 *virtutem ... divisit* Arist. *Eth. Nic.* II, 1, 1103a, 14–15. 4 *Virtus ... reddit* ibid. II, 1, 1094b, 13–16; cf. *Auctoritates philosophiae* in cod. Parisiensi Bibliothecae Nationalis 1493, f. 53v (ulterius cit. *Auct.* subsequente f. numero). 9–10 *Natura ... frustra* Arist. *Pol.* I, 8, 1256b, 21; cf. etiam *De caelo* I, 4, 271a, 33 et saepius; *Auctoritates philosophiae*, f. 60v. 14–15 *Non ... remanere* Arist. *Cat.* II, 2a, 20 sqq; *Auctoritates philosophiae*, f. 85. 16–17 *accidentia ... est* Arist. *De an.* I, 1, 402b, 21–22; *Auctoritates philosophiae*, f. 28v. 18–19 *in qualitate ... etc.* Arist. *Cat.* IV, 1b, 25 sqq. 21–22 *qualitatem ... dividimus* Arist. *Cat.* II, 1a, 20 sqq. 23–24 *corpora ... composita* Arist. *De gen. et corr.* II, 1, 329a, 24–26. 26 *molles ... dicimus* cf. Arist. *De an.*, II, 9, 421a, 25–26; *Auctoritates philosophiae*, f. 22v. 27–28 *animalium ... vitae* *De gen. animal.* IV, 1, 766a, 13–16. 29–32 *perfectius ... terrestre* ibid. II, 1, 732b, 30–32. 36–37 *finem ... sufficientissimum* Arist. *Eth. Nic.* I, 1, 1094a, 18–22; 1095a, 14–20; 6, 1098a, 14–20; X, 6–7, 1177a, 1–17 sqq. 40 *omnes ... desiderant* cf. Arist. *Meta.* I, 1, 980a, 22; *Auctoritates philosophiae*, f. 4. 41–42 *mentibus ... cupiditas* cf. Boeth. *De cons.* III, pr. 2; *Auctoritates philosophiae*, f. 74r–v. 46–47 *natura ... est* Arist. *Phys.* II, 1, 192b, 21–22; cf. VIII, 3, 253b, 7–9. 49 *facit ... aeterno* ibid. VIII, 1, 251a, 9–b, 28. 50 *omnium ... finis* Arist. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094a, 2–3. 59–60 *ab hoc ... obscurius* *Auctoritates philosophiae*, f. 23v. 61–62 *ab hoc ... optimum* Arist. *Meta.* XII, 7, 1072b, 13–14; 28–29. 64 *non ... causis* ibid. II, 2, 994a, 1–2, 8; *Auctoritates philosophiae*, f. 5v. 70 *De prima ... operatione* Arist. *Meta.* XII, 6, 1071b, 3 sqq. 72 *Propria ... speculatio* Arist. *Eth. Nic.* X, 8, 1178b, 21–22; *Auctoritates philosophiae*, f. 58v. 74–76 *secundum ... esse* Arist. *Eth. Nic.* X, 7, 1177a, 12–1178a, 8; *Auctoritates philosophiae*, f. 58v. 76–77 *et si ... felix* Arist. *Eth. Nic.* X, 7, 1177a, 20–b, 25; *Auctoritates philosophiae*, f. 59r. 78 *homo ... soli* Arist. *Phys.* II, 2, 194b, 13; *Auctoritates philosophiae*, f. 17r. 79–80 *secundam ... impossibile* *Liber de causis*, theor. I, 1–3; 13–15. 108–109 *optimum ... separatus* Arist. *Polit.* I, 2, 1253a, 31–33; *Auctoritates philosophiae*, f. 60v. 112 *Sapientis... regi* Arist. *Meta.* I, 2, 982a, 17–18; *Auctoritates philosophiae*, f. 4v. 115 *Philosophia ... reddit* Sen. *Epist.* 48, 11; *Auctoritates philosophiae*, f. 70. 116 *Saepius ... divina* cf. Sen. *Epist.* 90, 1. 116–117 *Bonam ... efficit* ibid.; *Auctoritates philosophiae*, f. 69. 118–119 *Nihil ... indigentia* Sen. *Epist.* 17, 6; *Auctoritates philosophiae*, f. 69. 119–120 *Si quis ... nascitur* cf. Sen. *Epist.* 30, 3; *Auctoritates*

*philosophiae*, f. 69. 124 *Bonum ... melius* Arist. *Eth. Nic.* I, 1, 1094b, 7–9; *Auctoritates philosophiae*, f. 52. 135–136 *yconomica ... eis* Arist. *Oecon.* I, 1, 1343a, 1–3. 139–140 *per ... humanam* cf. Arist. *Pol.* III, 6, 1278b, 15 sqq.

## 2. Rekomendacje absolwentów filozofii

### 2.1. Łukasza z Wielkiego Koźmina *Rekomendacja magistranta i bakalarianta*

Łukasz z Wielkiego Koźmina (ok. 1370 – ok. 1412)

Łukasz z Wielkiego Koźmina studiował na Uniwersytecie w Pradze, gdzie w 1396 uzyskał bakalaureat sztuk wyzwolonych, potem na Uniwersytecie Krakowskim i tu został magistrem sztuk w roku 1403; tutaj też podjął studia teologiczne, przed rokiem 1410 uzyskując stopień bakałarza biblijnego. W roku 1411 wybrany został na rektora Uniwersytetu Krakowskiego. Kierował też szkołą kolegiacką w Sandomierzu.

Pisma jego dotyczyły głównie teologii; były to w szczególności komentarze biblijne, a także kazania, wśród nich zaś także kazania do ludu, wygłaszane poza Krakowem w języku polskim. Wygląda na to, że Łukasz z Wielkiego Koźmina językiem ojczystym interesował się też jako uczoney i jako pisarz: objaśniał etymologicznie rodzime słowa, zapisał czterowiersz pieśni o zmartwychwstaniu Chrystusa. Jako rektor wygłaszał też łacińskie mowy promocyjne na wydziale sztuk; do tego zakresu jego pisarskiej twórczości należy pomieszczona tu pochwała filozofii, skomponowana właśnie z okazji promocji bakalarskiej Jana Voldnera z Tarnowa i magisterskiej Stanisława z Ujścia (z Uścia, jak brzmi powtórzony niżej w tekście zapis i pierwotne brzmienie polskiej nazwy topograficznej). Mowa ta — niezależnie od myśli przewodniej znamiennej dla pojmowania w krakowskim środowisku uniwersyteckim tamtych lat istoty i zadań filozofii — charakteryzuje Łukasza jako tego mistrza sztuk wyzwolonych, który także w oficjalnej mowie uniwersyteckiej dopuszcza do głosu swoją fascynację językiem ojczystym, wykorzystując etymologię i semantykę polszczyzny do opisu osobistych cech obu promowanych.

Mimo przedwczesnej śmierci, która przerwała rozwój jego pisarstwa i nauczania, Łukasz z Wielkiego Koźmina cieszył się wielkim uznaniem swoich kolegów uniwersyteckich: Bartłomieja z Jasła, Mikołaja Kozłowskiego, Franciszka z Brzegu, a także swego mistrza w teologii, Stanisława ze Skarbimierza. Ten ostatni wygłosił o nim aż trzy mowy pochwalne: jedną na jego promocję bakalarską z teologii, jedną na pogrzebie i jedną w rocznicę śmierci. Sam Łukasz w jednym ze swych kazań wziął w obronę przed

krzyżackimi zarzutami kryptopogaństwa króla Władysława Jagiełłę, dowodząc, że odniesione przez króla pod Grunwaldem zwycięstwo jest dowodem specjalnej opieki Bożej nad nim, opiekę tę zaś spowodowała wiara króla i jego pobożność.

### Bibliografia

Wydanie (pierwodruk) w: Lucas De Magna Cosmin, *Duo sermones in festo Pentecostes*, wyd. R. Tatarzyński, „Przegląd Tomistyczny”, 4 (1988), s. 59–74; J. Domański, J. Soszyński, *Łukasza z Wielkiego Koźmina mowa pochwalna na bakalaureat Jana Voldnera z Tarnowa i magisterium Stanisława z Ujścia (BJ 2215, f. 251r–255v)*, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 397–419.

Opracowania: A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. 1, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, 24 (1895), s. 50–52; M. Kowalczyk, *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 12 (1960), nr 2, s. 7–20; Z. Kozłowska-Budkowa, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Grunwaldu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, 8 (1961), s. 61–62; M. Kowalczyk, *Łukasz z Wielkiego Koźmina*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 4 (15) (1971), s. 3–40; J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa z roku 1424*, Warszawa 1979; J. Domański, *Początki humanizmu (= Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 9), Wrocław 1982 (przedruk: *Scholastyka i początki humanizmu w Polsce XV wieku*, Warszawa 2011); tenże, J. Soszyński, *Łukasza z Wielkiego Koźmina mowa pochwalna na bakalaureat Jana Voldnera z Tarnowa i magisterium Stanisława z Ujścia (BJ 2215, f. 251r–255v)*, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 391–396; K. Bracha, *Kazanie na I Niedzielę Adwentu jako wprowadzenie do Postylli Super evangelia dominicalia Łukasza z Wielkiego Koźmina*, w: *Kaznodziejstwo średniowieczne. Polska na tle Europy. Teksty — atrybucje — audytorium*, „Colloquia Mediaevalia Praedicatoria”, t. 1, red. K. Bracha, współpraca A. Dąbrówka, Warszawa 2014, s. 33–48; J. Dziadek, *Warsztat kaznodziejski i treści moralizatorskie średniowiecznych kazań na przykładzie Sermones de Pentecostes Łukasza z Wielkiego Koźmina (XIV/XV w.) i Mikołaja Włoskiego (XV w.) — próba porównania*, „Doktoranckie spotkania z historią”, Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, Olsztyn, listopad 2014, s. 85–97; *FwP*, s. 241; *NK*, t. 1, s. 237; *PSB*, t. 18, s. 536–537.

<Lucae de Magna Cosmin

Recommendatio magistrandi et baccalariandi>

Podstawa: *Lucae de Magna Cosmin Reccomendatio magistrandi et baccalariandi*, wyd. J. Domański, J. Soszyński, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 397–419.

Restat tertium, videlicet nostrum magistrandum et baccalariandum commendare ipsique magistrando, ut digne incipiat, insignia magisterii tradere et assignare.

Pro quibus faciendis occurrit mihi illud Ganifredi in Poetria nova:

‘ecce senex iuvenis’.

Reverendissimi magistri mei ceterique domini venerandi! Si — iuxta illud Ovidii in libro Fastorum

‘magna erat capitis quondam reverentia cani’ —

homines senes propter canitiem eorum corporalem venerabantur, iuvenes etiam  
 10 et tempore antiquitatis propter virtutem corporis, puta magnitudinem et pulchritudinem, robur, potentiam agonisticam laudabantur et honorabantur, immo et temporibus nostris ex simili causa laudantur et honorantur, quanto magis homines habentes canos sensus et animae iuventutem, quae quidem iuventus animae secundum Philosophum primo Rhetoricorum est virtus, sunt  
 15 reverendi, honorandi et laudandi. Verum quia, ut dicitur ibidem primo Rhetoricorum, ‘laus est sermo elucidans magnitudinem virtutis’, si autem est elucidans, est declarans et demonstrans, hinc est ergo, reverendi magistri mei et ceteri domini venerandi, quod ego volens nostros praesentes, incipientem et baccalariandum, senes et iuvenes, maxime secundum animam commendare et  
 20 laudare aliosque ad hoc, ut similia laudum praeconia, quibus nunc vident ipsos praesentem incipientem et baccalariandum praeconizari, excitare per verba thematis nostri, uti dignum est, non abscondens, volo eosdem demonstrare dicendo veris eorum reverentiis:

‘ecce senex iuvenis’,

25 quae fuere verba loco thematis assumpta et taliter qualiter introducta.

In quibus quidem verbis, taliter qualiter introductis et in commendationem et laudem nostrorum incipientis et baccalariandi specialiter, tria tanguntur.

Primo namque tangitur ipsorum digna demonstratio. Secundo ipsos specialiter commendabiles reddens congrua sensatio. Tertio per ipsos huic  
 30 nostrae almae universitati sperantrici aliqualis adiuvatio. Primum tangitur, cum dicitur ‘ecce’, secundum vero, cum subditur ‘senex’, tertium, cum finaliter subiungitur ‘iuvenis’. Et quamquam secundum verbum, videlicet ‘senex’, iure ubi ad li ‘ecce’ videatur respicere specialiter incipientem, tertium vero, scilicet ‘iuvenis’, baccalariandum specialiter in relatione ad li ‘ecce’, ut demonstraretur  
 35 incipiens noster in laudem eius et diceretur ‘ecce senex’, baccalariandus similiter ostenderetur et in praeconium eius similiter diceretur ‘ecce iuvenis’, attento tamen, nedum ipsorum simultaneis inceptio et determinatione et aliis, sed etiam nominum ipsorum considerata etymologizatione, habent se in quadam sequela et consecutione et ita unione. Nam Stanislaus, quod est nomen  
 40 incipientis, sonat sicuti ‘stans laus’, ut clarum etiam in idiomate ipsius, nativo videlicet Polonico, Iohannes vero iuxta venerabilem Isidorum VII Etymologiarum interpretatur ‘gratia’ vel ‘Domini gratia’, quam gratiam laus stans consequi debet et e contrario laudem gratia, quae ipsos sicuti caros coniunxit, maxime cum nedum coniugat eos eadem patria, quia Polonia, sed  
 45 etiam locorum, in quibus nati sunt, propinqua distantia, eo quod Uscze, unde incipiens, et ipsa Tarnovia, unde baccalariandus, sunt quasi confinia. Unde in laudem et commendationem ipsorum malui, ut utrumque simul respicerent, verba adunare quam dividere et cuilibet specialiter separando adaptare.

50 Dixi igitur primo, quod in verbis praemissis tangitur ipsorum digna demonstratio, quia ‘ecce’. Cuius autem haec, scilicet demonstratio, in li ‘ecce’ tangatur, patet, cum sit adverbium demonstrandi, ut Donatus in tractatu de adverbio testatur, scilicet quod digna, quia per ipsam videtur insinuari quaedam significantia, per quam innuitur quaedam excellentia et praecellentia, illa autem, quae sunt praecellentia et excellentia, dignificamus. Verum quia, ut nostis ex  
55 grammatica, duplex est demonstratio, videlicet quia una ad sensum, alia autem ad intellectum, ad sensum autem in eis est demonstratio, quia eorum per habitus seu per tabardos ipsos iam ab aliis distinguens pulchrifica habituatio, per quam ulterius, ut puto, fit eorum intellectualis demonstratio. Nam, sicuti ea, quae sunt in voce, sunt signa et quasi quaedam demonstrationes earum quae sunt in anima  
60 passionum, ut patet per Aristotelem in primo suarum Perihermeniarum, ita habitus exteriores, maxime circa personas praecellentiores et aliis iam praelatas, sunt signa et quaedam demonstrationes habituum interiorum. Illa namque vestis, qua iam sunt vestiti et ornati, inter cetera insursum est alata, per quod ipsa philosophia, qua inbuti sunt, ipsos pennis suis ad suprema elevans est signata.

65 De harum alarum pennis libro quarto et metro primo De consolatione philosophiae legitur venerabilis Boethius in persona philosophiae sic inquit:

‘Sunt etenim pennae volucres mihi,  
quae celsa conscendant poli.  
Quas sibi cum velox mens induit,  
70 terras perosa despicit,  
aeris immensi superat globum  
nubesque post tergum videt  
quique agili motu calet aetheris  
transcendit ignis verticem,  
75 donec in astrigera surgit domo  
Phoeboque coniungat vias  
aut comitetur iter gelidi Senis  
miles corusci sideris  
vel, quocumque micans nox pingitur,  
80 recurrat astri curriculum  
atque, ubi iam exhaustus fuerit satis,  
polum relinquat extimum  
dorsaque velocis premat aetheris  
compos verendi luminis.  
85 Hic regum sceptrum Dominus tenet  
orbisque habenas temperat  
et volucrem currum stabilis regit  
rerum coruscus arbiter’.

90 Qui scilicet arbiter coruscus est Deus magnus et fortis, ex primo De caelo et mundo, et ipse est requies tranquilla piis, quem cernere est finis ex tertii De consolatione metro IX. Et illa visio ipsius Dei tantae pulchritudinis visio est et

tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere. Nec mirum, cum Plato magister Plotini praedicti ipsum verum ac summum bonum dicit Deum.

95 Ad hanc autem pulcherrimam visionem et speculationem delectabilissimam ut ipsae mentes nostrorum baccalariandi et maxime inceptoris sicuti verorum philosophorum cum per se non possint, necesse est, ut eleventur alis, non quibuscumque, sed ipsius philosophiae pennatis, signatis in habitibus sive tabardis. Alae autem ipsae, sicuti aliarum avium, sunt duae. Et una quidem  
100 ala est affectus sive voluntas, secunda autem intellectus est sive virtus intellectualis, et utraque alarum istarum pennis suis non fraudatur.

Prima namque ala tres pennas habere denotatur, et alatus quidem in prima ala levare primo debet hac philosophica penna, ut sapientiam amet et quaerat. Nam et debita intentione et ad verum eius finem, quia alias non legitime, sed  
105 adulterine amat sapientiam.

Secunda penna huius alae, qua debet levare verus philosophus et ita noster inceptor, est, ut quidquid speculative novit, ad mores quomodocumque convertat exemplo Socratis, qui primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores inflexisse memoratur, cum ante illum omnes magis  
110 physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis maximam operam impenderunt. Unde et Seneca epistula XCIII: 'O Lucilli virorum optime, quominus legas non deterreo, dummodo quidquid legeris, ad mores statim referas'; 'facere enim docet philosophia, non tantum scire aut dicere'. Quod nunc autem omnes speculativae considerationes artium liberalium ad rectificationem morum et  
115 vitae directionem adaptari possint, apparet satis ex libro Senecae De quaestionibus naturalibus. Unde et Metaphysicae, credo, sexto etiam illam speculationem de ideis ad mores applicans ostendit, quomodo talium positio debet in nobis aeternorum et immobilium appetitum accendere et rerum mutabilium contemptum inducere. Et ut ita ex qualibet speculatione potest  
120 aliquis recte vivendi conferens elici et deduci cura, quod verus philosophus praecipue studiosus esse debet, quia tota rectitudo humanae cognitionis ordinatur ad iustitiam rectae operationis.

Unde et tertia penna huius alae primae, qua debet elevari verus philosophus, ut secundum scientiam suam vivat ita, quod quanto proficit in  
125 scientia et sapientia, tanto crescat in laudabili vita. Alias qui in scientiis profecit et in moribus defecit, plus defecit quam profecit. Unde ille est verus et magnus philosophus, qui et recte intelligit et ea, quae intelligit, ad finem ordinat et rectum finem prosequendo recte, vere, moraliter vivere reperitur.

Secunda vero ala, scilicet intellectus sive virtus intellectualis, qua debet  
130 esse alatus verus philosophus, sicuti iam noster baccalariandus et praecipue inceptor, quinque pennas philosophicas sibi a philosophia affixas habere debet. Et prima quidem est, quod nihil credat vel opinetur nisi certa ratione regente, ita quod nihil temere teneat vel neget nec firmiter quam ratio convicit cuicumque conclusioni adhaereat.

135           Secunda est, quod non in omnibus vel in omni materia demonstrationem  
vel mathematicam acrobologiam quaerat seu expectet, sed apparentiis et  
rationibus congruis iuxta condicionem cuiuslibet materiae, de qua agitur,  
assensum praebeat; vitiosum est enim nimis leviter credere et similiter vitiosum  
140 in hoc tenere virtuosum et laudabile est.

Tertia penna huius alae est, ut triplici modo vel ex tribus veritatem  
diligenter quaerat. Et ita est triptica, scilicet primo per experientiam et  
discursum ex causatis (unde Aristoteles semel a quodam interrogatus, unde tanta  
sciret, respondit se didicisse a rebus), secundo ex historiis diversorum  
145 populorum seu eorum scripturarum, tertio ex observationibus et opinionibus non  
scriptis diversarum gentium, quas ex traditione suorum praedecessorum tenent. |

Quarta penna huius alae est, ut semper paratus sit opinionem suam mutare  
ad rationem verisimiliorem et fortiorem de contrario, ita quod in nullis  
opinionibus philosophus verus debet esse pertinax.

150 Quinta vero penna huius alae est, ut non subito ad occursum cuiusquam  
rationis vel apparentiae ad tenendum se determinet, sed diligenti disputatione ad  
utramque partem praehabita illud, quod tunc verisimilius inventum fuerit,  
peritus opinetur et teneat probabiliter et non pertinaciter.

155 Has alas cum suis pennis credo habere nostros baccalariandum et  
praecipue nostrum inceptorem. Unde et laudo eos ex his, quoniam, ut vult  
Philosophus primo Rhetoricae, utique laudamus et eos, qui non egerunt, sed  
credimus esse tales.

Et hoc quantum ad primum meum principale.

160 Ut autem praemissa in inceptore et baccalariando nostris appareat pennata  
alatio, dixi primo, quod in verbis praemissis tangitur, ipsos inceptorem et  
baccalariandum nondum praesentes specialiter commendabiles reddens congrua  
sensatio, quia ‘senex’. Non autem dicitur singulus eorum senex, id est se  
nesciens, quia hoc esset maximum vitium iuxta venerabilem in primo De  
consolatione Boethium, prosa quinta sic inquietem: ‘Humanae quippe condicio  
165 ista est naturae, ut tum tantum ceteris rebus, cum se convestit, excellat, eadem  
tamen infra bestias redigatur, si se nosse desierit’. Cuius causam subdens dicit:  
‘Nam ceteris animantibus se ignorare naturae est, hominibus vero vitio venit’. Et  
quid enervatius ignorantiae caecitate, teste eodem libro quarto? Unde potius  
singulus eorum, ut innuit Iohannes Ianuensis in Catholicon, senex dicitur a  
170 ‘sensus’, quia in senibus solent sensus abundare, quia ‘in antiquis est sapientia et  
in senibus prudentia’. Unde, ut innuit Philosophus secundo De anima, antiqui  
sapere et intelligere et sentire pro eodem reputavere. Singulus ergo eorum et  
maxime inceptor senex dicitur non pro aetate, sed pro honore, quem accepit in  
licentiatura et accepturus est iam in sua magistratura. Illum autem honorem  
175 accepturi sunt et specialiter dominus magister magisterium virtutis, scilicet tam  
intellectualis quam moralis.

Nam veri luminis praevia domina philosophia aedificavit sibi domum, scilicet praesentem inceptorem dominum Stanislaum, qui est domus et habitaculum ipsius philosophiae. Et excidit in eo columnas septem, id est septem  
180 artes liberales. Et sicut columnae sunt rotundae iactae, ita per septem artes liberales anima ipsorum perficitur et sublimatur. Quas bene puto esse in praesentibus baccalariando et praecipue inceptore.

Videmus enim de istis columnis: grammatica docet recte loqui; hanc non habet in domo sua, qui numquam aperuit os suum ad respondendum in collegiis  
185 et exercitiis, quod non est de praesentibus inceptore et baccalario. Secundam columnam non habent, puta logicam, qui falsas opiniones proferunt et pertinaciter tenent et defendunt. Hanc ipsi habuerunt, cum vera loqui inventi sunt per eos, qui eos examinaverunt. Hoc est enim decens: vera loqui et falsa devitare.

Tertiam non habent, id est rhetoricam, qui scurrilia et turpia semper loquuntur, quia ‘corrumpunt bonos mores colloquia prava’. Haec autem docet ornate loqui, hanc autem habere inventi sunt, dum fuere examinati.

Quartam hanc arithmetica non habent superbi, qui nolunt in aliorum numero computari, sed singulares volunt videri et non cum aliis conversari. Sed  
195 hanc ipsi abundarunt, quia paene omnibus temporibus suis magistris et probis conversati fuerunt.

Quintam columnam, id est musicam, non habent schismatici, qui divisionem et discordiam seminant et ita consonantiam turbant. Non sic autem ipsi, quia neminem turbarunt. Alias eos domini examinatores ipsos non  
200 admisissent, dum eosdem temptaverunt et examinaverunt.

Sextam autem columnam, id est geometriam, non habent aliqui divites et avari, qui male mensurant et tum divitias scientiis et virtutibus praeponderant, quas ipsi non fecerunt, tum etiam ea, quae habuere a parentibus vel a laboribus, certi boni et merito laudandi, bene et laudabiliter exposuerunt.

Septimam autem columnam, id est astronomiam, non habuerunt luxuriosi, qui ut porci os et oculos semper habent in luto, haec autem docet cursus siderum et motus planetarum, quae ad caelum multum attolluntur. Hanc ipsi habuerunt, quia philosophiam, quae affert mirabiles delectationes, cum puritate amaverunt et ita delicias carnis, quae sunt despectae et brutificantes, non dilexerunt. Unde  
210 sicuti animalia multum coeuntia cito senescunt et ita vitam cito finiunt, sic ipsi, non diuturnitate aut numero annorum, sed senectute venerabili moraliter, puta si per prudentiam cum discretione, vitam mundam et honestam conversationem, luxuriam laudabiliter seiunxerunt.

Et hoc de secundo minoris parte principali.

Quia vero tales, qui in artibus liberalibus se exercuerunt et laudabiliter senuerunt, in multis proficientes quantum ad semetipsos, tandem in aliis ipsos multum adiuverunt, unde dixi tertio, quod in verbis nostri thematis praemissis tangitur per ipsos, scilicet inceptorem et baccalariandum, nostrae almae



universitati speranda aliqualis adiuvatio, quia 'iuvenis'. Dicitur enim iuvenis  
220 quasi iuvans nos. Maxime autem hic de iuventute dicere volo animae.

Nam, ut fortasse iam tetigi ex primo Rhetoricorum, sicut 'iuventus bona  
secundum virtutem corporis, puta magnitudinem et pulchritudinem, robur,  
225 potentiam agonisticam', ita exinde animae iuventus, virtus, temperantia et  
fortitudo. Unde sperandum est in eis iuvementum non banausicum aut aliquod  
mechanicum, sed artium liberalium. Ista enim dant quoddam quadrum, quod  
habent; quocumque modo proicitur, fortem se habet animae fortitudine et fixum.  
Sunt enim, ut dixi in primo minus principali frutici, columnae, quibus anima  
perficitur et sublimatur. Et, ut summarie et ingruè dicam, artes liberales sunt  
perutiles.

230 Primo ad removendum malum errorum et ignorantiae, quod omnis  
rationalis creatura naturaliter refugit tamquam contrarium suae perfectioni; sed  
omnis homo naturaliter scire desiderat, primo Metaphysicae.

Secundo sunt utiles ad perficiendum humanum intellectum septemplici  
235 conventionem veritatis, quam naturaliter requirit sicut suam primam et naturalem  
perfectionem.

Tertio sunt utiles ad exercendum, disponendum, subtiliandum, scilicet  
intellectum hominis, ad capiendum et plenius intelligendum et efficacius  
defendendum profunda mysteria altioris sapientiae, quae ad salutem mortalibus  
desursum advenit.

240 Quarto sunt utiles ad communicationem virtutum moralium et iustitiae.  
Hoc patet, quia ex communicatione verae condicionis et finis rerum convalescit,  
quae operatio, quae dispositio, quae habitudo deceat vel debita sit cuilibet  
homini secundum suum statum et condicionem.

Ex quo patet quod philosophia moralis pullulavit de studiis liberalibus et  
245 speculatione, quae versatur circa requisitionem rerum, secundum diversas  
rationes. Unde iuxta Hugonem in suo Didascalicon ipsi actus primo debent legi  
et in ipsis non est finire et pedetemptim sed debite continuari; alias, ut vult  
venerabilis Boethius, contingit ipsam philosophiam spoliari et ita dehonoriari.  
Taceo et clam dico, ne quis audiat, de quibusdam, qui arreptis panniculis  
250 philosophiae totam se sibi cessisse credentes abierunt ad alias facultates se  
virtuosos fortasse difficultate artium in examinibus vel temptationibus  
advertentes et ita se avertentes fugere se asininos profitentes ad alia, quae  
videntur eis facilia, quia nondum videre umbilicum avolantes.

Vos autem, domine inceptor, non sic, sed adiuvate matrem vestram, in  
255 cuius laribus observati fuistis ab adolescentia, veram philosophiam et hanc  
almam universitatem supportare attendatis, quod nedum vestra nomina, alias  
vobis etymologica, sed etiam praenomina praemonent, vos quidem, domine  
inceptor, praenomen vestrum Halicensis, quia estis oriundus de Uscze, Uscze  
vero dicitur concursus duorum fluviorum, pisces pro refectioe multorum  
260 afferentium, qui quidem fluvii in remotis partibus a se invicem orti in illinc sunt  
in Uscze, hoc est in concursu eorum fuere collecti. Ita, cum sit in vobis

conkursus trivii et quadrivii, reficere debetis iam in hoc studio nostrae almae  
 universitatis studentes partibus e diversis venientes et hic concurrentes, et istud  
 non pompaticè, sed humiliter facientes attento patris nomine, quod fuit a Paulo  
 265 dictum Pavelco quasi Paululus in diminutione. Vos vero, domine baccalariande,  
 quia praenomen vestrum est Voldneri, quod sonat ‘dominus silvae’, sitis silva, ut  
 scilicet sicut silva ministrat se materiam diversis formis et alia appodiat et  
 sustentat, ita et vos tendatis ad formam ulteriorem, scilicet magis perfectiorem,  
 imitantes praesentem dominum inceptorem, et hoc contentiose facientes, nomen  
 270 patrinum, scilicet etymologia, vos exprimentes. Et quia tam ipse dominus  
 inceptor quam vos estis Katherinides, Katherina autem sonat malorum ruina,  
 unde ut eo melius in iuvando matrem vestram almam universitatem proficiatis,  
 bona exempla a malis abiecta ostendatis.

Ut autem hoc facere valeatis, vos, domine inceptor, ad kathedram  
 275 magistralem recepturos insignia magistralia ascenditis.

Trado igitur vobis primo librum clausum, ut non fundaretis vos in vestra  
 memoria et maxime ne apud vos esset proprii ingenii confidentia, per quam fit in  
 diversos errores defluentia.

Secundo birretum, quod est signum magni honoris et auctoritatis, vobis  
 280 impono, ut considerando, quod cum aliorum caput esse debeatis, maturius et  
 perspicacius humilisque vos maximum alligatis ut discipuli ex verbis  
 aedificentur in scientia et moribus non destruantur.

Tertio trado vobis anulum aureum, circa medium digitum locandum,  
 aurum autem inter cetera est purissimum metallum, ut et vos puritate castitatis  
 285 fulgeatis; circa medium digitum ecce locatur, ut a medio virtutum per vos non  
 declinetur.

Quarto do vobis librum apertum, ut aperte et manifeste alios in scientiis  
 doceatis; per quam quidem scientiam in ultimum finem una cum eis, quos  
 docueritis, degi possetis.

Unde occasione huius vobis nomen novum impono, vos magistrum  
 290 pronuntians auctoritate mihi in hac parte concessa, ut possitis legere et disputare  
 et ceteros actus scholasticos magisterii hic et ubique locorum exercere in nomine  
 Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen.

Verum quia, venerande domine magister, ut nostis, frustra est calciatio,  
 295 cuius non est calciamentum, ita magisterii assumptio, nisi ex ipso fluat aliis, do  
 vivae vocis etiam documentum; et quia ad metaphysicam noveram vos alias  
 anhelare, dignemini igitur quartum Metaphysicae inchoare.

5 *ecce senex iuvenis* Godefredus de Vino Salvo, *Poetria nova*, prologus. 8 *magna ... cani* Ov. *Fast.* V, 57–58. 14 *iuventus ... virtus* Arist. *Rhet.* I, 5, 1361a, 1–5. 16 *laus ... vitutis* Arist. *Rhet.* I, 9, 1367b, 27. 41–43 *Iohannes ... gratia* Isid. *Etym.* VII, 8, 31. 51–52 *adverbium ... testatur* Donat. *Ars minor*, cap. *De adverbio*. 58–60 *ea ... passionum* Arist. *De interpret.* 1, 16a, 3. 67–88 *Sunt ... arbiter* Boeth. *De cons.* IV, 1, 1, m. 1–22. 89 *arbiter ... fortis* cf. Arist. *De cael.* I, 1, 268a, 13–15. 90 *quem ... finis* Boeth. *De cons.* III, m. 9. 91–93 *visio ... dicere*

Plot. *Enn.* I, 6, 7, 30–39, cf. Aug. *De civ. Dei* X, 16. 94 *summum ... Deum* Plat. *Res publica* VII, 517, III, B; cf. Aug. *De civ. Dei* VIII, 13 et XXII, 1. 108–110 *Socratis ... impenderunt* cf. Aug. *De civ. Dei* VIII, 3. 111–112 *O Lucilli ... referas* Sen. *Epist.* 89, 18. 112–113 *facere ... dicere* *ibid.* 20, 2. 113–115 *omnes ... possint* Sen. *Quaest. nat.* I, 17. 116–117 *illam speculationem ... applicans* Arist. *Met.* VI, 1026a, 10–22. 143–144 *unde ... rebus non inveni.* 156–157 *laudamus ... tales* cf. Arist. *Rhet.* I, 9, 1367b, 32–33. 164–166 *Humanae ... desierit* Boeth. *De cons.* II, 5. 167 *Nam ... venit* *ibid.* 167–168 *Et quid ... caecitate* *ibid.* IV, 3. 170–171 *in antiquis ... prudential* cf. *Iob* 12, 12; cf. Wincenty Kadłubek, *Cronica Polonorum* I, 2, 1. 171–172 *antiqui ... reputavere* cf. Arist. *De anima* II, 3, 427a, 21–22. 177–179 *philosophia ... septem* cf. *Prov.* 9, 1. 191 *corrumpunt ... prava* Menander, *Thais*, 187 (218) Körte; 1 *Cor.* 15, 33. 208 *quae ... delectationes* cf. Arist. *Eth. Nic.* X, 7, 1177a, 24. 210 *animalia ... finiunt* Arist. *De longitudine et brevitate vitae*, 5, 466b, 7–11. 221–223 *iuventus ... agonisticam* cf. Arist. *Rhet.* I, 5, 1361a, 1–5. 232 *omnis ... desiderat* Arist. *Met.* I, 1, 980a, 1. 246–247 *ipsi ... continuari* Hugo de S. Victore, *Didasc.* V, 7. 248 *contingit ... dehonestari* apud Boethium non inveni. 285 *a medio virtutum* cf. Arist. *Eth. Nic.* II, 6, 1106b, 36–1107a, 2.

## 2.2. Franciszka z Brzegu *Laudacja dziewięciu licencjatów filozofii z roku 1425*

Franciszek z Brzegu (ok. 1370–1432)

Franciszek z Brzegu na Dolnym Śląsku, a właściwie z Krzysowic niedaleko Brzegu, stąd zwany też Kreysowicz albo Krysowicz, żył w latach ok. 1370 – 1432. Rozpocząwszy studia na Uniwersytecie Karola w Pradze, zdobył tam na wydziale sztuk wyzwolonych w 1393 roku bakalaureat, a w 1396 magisterium i nauczał na tym wydziale mniej więcej do 1400 roku, po czym przeniósł się na Uniwersytet Krakowski. Tu w roku 1402 był pierwszym znanym dziś z imienia dziekanem wydziału sztuk i funkcję tę potem sprawował jeszcze parokrotnie; tutaj też studiował teologię — mistrzami jego byli Jan Isner i Jan Szczekna — przed rokiem 1407, zdobywając bakalaureat, a około 1409 doktorat, po czym wykładał już tylko na wydziale teologii aż do końca swego życia. W latach 1407 i 1429/30 był rektorem Uniwersytetu Krakowskiego, w 1407 i w 1430 dziekanem wydziału teologii, pełnił też dwukrotnie funkcję wicekanclerza uniwersytetu. W roku 1431 brał udział w dyspucie krakowskiej z hustytami. Uczniami jego na krakowskim wydziale teologii byli Benedykt Hesse, Mikołaj Kozłowski, Mikołaj Tempelfeld z Brzegu, może też Jakub z Paradyża.

O ile można wnosić z ciągle jeszcze niedostatecznie rozeznanej jego spuścizny, był przede wszystkim teologiem-moralistą o ukierunkowaniu praktycystycznym, a jego teologia moralna miała podbudowę prawno-kanoniczną. O praktyczno-moralnym jej ukierunkowaniu zdają się świadczyć takie pisma Franciszka jak *Summa de septem mortalibus peccatis* i traktat o

dekalogu; zaangażowania jego w aktualne nurty religijno-społeczne każą się domyślać, że jego autorstwa jest traktat *De communione sub utraque specie* i *Quaestio de indulgentiis*, a może także pewna liczba nierozpoznanych nawet wstępnie kazań, mów uniwersyteckich i kwestii.

Pisma te pozostają dotąd w rękopisach, skąd w nielicznych poświęconych mu nie tyle odrębnych pracach, ile okazjonalnych wzmiankach były cytowane bardzo tylko skąpe fragmenty. W najlepszej jeszcze stosunkowo sytuacji była pod jednym i drugim względem zamieszczona niżej uniwersytecka mowa promocyjna, czyli rekomendacja dziewięciu kandydatów do licencjatu, której obszernie partie swej niezwykle cennej, pionierskiej książki o krakowskich mowach uniwersyteckich poświęciła Maria Kowalczyk. Franciszkowe autorstwo tej mowy, bardzo pomysłowo stwierdzone w owej książce, jest jednak nie tylko ciągle hipotetyczne, ale ma też szczególny charakter dzięki wewnętrznym cechom kompozycyjnym, które ujawnia się niżej w komentarzu.

### Bibliografia

Wydanie: *Franciszka Krysowicza z Brzegu pochwała filozofii. Rekomendacja dziewięciu licencjatów z 1425 roku*, wyd., przeł., wprowadzeniem poprzedził J. Domański, przyp. opatrzyli J. Domański i Z. Kałuża, „Przegląd Tomistyczny”, 17 (2011), s. 149–199.

Opracowania: J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego Wydziału Teologicznego w XV wieku*, Kraków 1898; Z. Budkowa, *Kodeks Mikołaja Tempelfelda*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU”, 53 (1952) nr 7/8, s. 466–469; M. Markowski, *Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna*, „Studia Mediewistyczne”, 6 (1964), s. 55–136; Z. Kozłowska-Budkowa, *Odnowienie jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, Kraków 1964, s. 37–89; M. Markowski, *Spis osób dopuszczonych do wykładów i do katedry na wydziale teologii Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 4 (1965), s. 127–275; M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV w.*, Wrocław 1970, s. 150–196; też, *Franciszek z Brzegu*, „Acta Mediaevalia”, 34–35 (1999), s. 99–144, obecnie w zbiorze tejże, *Colligite fragmenta ne pereant. Studia z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego w średniowieczu* („Historia et Monumenta Universitatis Jagellonicae”, 1), Kraków 2010, s. 329–372; Z. Włodek, *Pourquoi étudiait-on la philosophie à l’Université de Cracovie au Moyen Âge? Témoignage d’un maître de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle*, w: *Miscellanea Mediaevalia*, t. 26, Berlin 1998, s. 330–337; też, „*Ecce propter ista et alia consimilia conceditur studium philosophicum*”. Mowa uniwersytecka Franciszka z Brzegu z 1425 roku, „Przegląd Tomistyczny”, 8 (2000), s. 301–311; K. Ożóg, *The Role of Poland in the Intellectual Development of Europe in the Middle Ages*, Kraków 2009, s. 101–102; *FwP*, s. 87–88; *PSB*, t. 7, s. 75–76.

### <Francisci de Brega Recommendatio licentiandorum in artibus>

Podstawa: *Francisci de Brega Recommendatio licentiandorum in artibus*, ed. J. Domański, „Przegląd Tomistyczny”, 17 (2011), s. 171–199.

Ex quo domini nostri licentiandi tamquam viri docti in artibus liberalibus et maturi in moribus et virtutibus ultra alios debent esse exercitati et habilitati, praecipue in legendo, disputando et colligendo, et circumspecti in agendo, quorum primum concernit experientiam et secundum requirit sapientiam, idcirco, ut ipsi in praemissis duobus appareant fulciti, iuxta communem consuetudinem studiorum assignabo cuilibet eorum certum librum ad legendum et quaestionem ad determinandum. Propter autem maiorem evidentiam ordinis et relucetiam scientiarum, virtutum et morum in eis proponam ipsis libros Ethicorum, in quibus praedicta manifestius docentur et habentur.

10 Ideoque vos, domine Michael, tamquam primus in ordine sedentium, incipiatis primum librum Ethicorum.

Iam nos docuit certa et evidens notitia, quomodo domini nostri licentiandi sunt exercitati in legendo, disputando et colligendo. Ideoque iuxta praemissa in principio restat nunc videre, qualiter ipsi debent esse circumspecti in agendo, ne, quod absit, tamquam insipientes confundant statum suum et pro honore, quem ab aliis deberent habere, incurrant turpitudinem ignominiae, velut fructus immaturi, in quantum pro dulcedine dant amaritudinem, patiuntur abiectioem et remanent sine debito profectu.

Et quia istud respicit sapientiam, ideo pro eorum laude et recommendatione propono ista verba: 'Sapientiam eorum narrant populi'. Quae verba sunt Sapientis Ecclesiastici 44 et videntur convenire praesenti negotio.

Venerabiles magistri et domini, prout elicit humanae rationis discursus et docet cotidie communis usus, tunc viri sapientes respectu aliorum clarius cognoscunt, securius consulunt et discretius eligunt. Ideoque, quod domini nostri licentiandi tamquam viri sapientes valeant clarius cognoscere, securius consulere et discretius eligere, quatenus de ipsorum sapientia possit haberi laudabilis fama, sunt eis tria praecipue necessaria. Et primo, quod intelligant, quomodo de cetero debent insistere scientiae philosophorum, ne tamquam perfidi cum antiquis philosophis reputentur, sed velut veri catholici haberentur. Secundo exigitur, quod sciant, qualiter inter scientiam et virtutem debent distinguere, quatenus ex praerogativa virtutis super scientiam copiosius virtutes amplecterentur et sicut viri morigerati reputentur. Tertio oportet, ut cognoscant, quemadmodum respectu sui et aliorum debent se habere, ut fructuosi efficiantur et tamquam rite graduati honorentur.

Et haec tria pro utilitate scholae per ordinem recensendo, dixi primo, quod ad hoc, ut domini nostri licentiandi velut sapientes clare cognoscant, requiritur, ut intelligant, quomodo de cetero debent insistere scientiae philosophicae, ne tamquam perfidi cum antiquis philosophis reputentur, sed velut veri catholici habeantur. Et merito. Nam sicut olim Philisthaei providerant, quod 'faber ferrarius non inveniebatur in omni terra Israelis', ex tertio Regum, 'ne ipsi Hebraei facere possent gladium aut lanceam' pro eorum defensione, ita diabolus per paganos et haereticos studet frequenter providere, ne sint doctores in ecclesia, qui spiritualia arma facerent nobis ad repugnandum eisdem. Idcirco

45 Iulianus apostata contra Christianos legem dederat, ne liberalibus artibus imbuerentur, prout habetur in Historia ecclesiastica.

Quapropter domini nostri licentiandi, sicut veri catholici de facto iam habilitati, debent de cetero praecipue inhaerere scientiae philosophicae propter septem concernentia emolumentum ecclesiae, ex qua suam consequuntur auctoritatem.

50 Et primo propter fidei catholicae defensionem et eius corroborationem. Nam sicut haeretici per scripturam sacram, male intellectam, repugnant fidem, ita et pagani per philosophiam possunt facere hoc idem. Propter quod dicit Apostolus ad Colossenses secundo: ‘Videte, ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam’. Nam sicut non potest se defendere a  
55 fallaciis, qui nihil novit de eis, ita nec a talibus philosophantibus, qui nihil novit de philosophica scientia; tum quia apud philosophos sunt multa ad fidei corroborationem plurimum valentia. Unde in commento super librum De Trinitate dicitur, quod fides nostra ‘ex intimis philosophiae’ tracta est, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit (ad Romanos  
60 primo).

Secundo debent hoc facere propter discretionem errorum eorum, eo quod apud philosophos sunt errores et veritates permixtae, sicut in serpente est venenum cum vivificativo permixtum, et ideo, sicut tyriaca veneno permixta est  
65 efficacior omnibus aliis contra venenum, ita et veritates philosophorum maxime valent contra errores ipsorum, eo quod illas recipiunt et veritates fidei abiciunt. Et inde est, quod Augustinus in libro De civitate Dei ostendit, quod Plato et Porphyrius quaedam dixerunt, per quae error eorum de resurrectione corporum, quam non credebant, convincitur, dicendo: ‘Plato docet animas sine corporibus non posse esse in aeternum, Porphyrius autem dicit animam post purgationem  
70 suam redire’. Ponatur ergo, quod uterque verum dicat. Tunc sequitur, quod anima post mortem secundum eos redibit ad corpus; sed fides tenet resurrectionem etc.

Tertio facere debent propter incrementum et profectum aliarum facultatum et praesertim ob meliorem intelligentiam scripturarum sacrarum, eo quod innumerabilia sunt in glossis et in originalibus scripturarum [sanctorum] et  
75 in scriptis doctorum, quae difficile est intelligere sine scientia philosophica, eo quod traduntur per eius documenta quasi per quaedam praescripta. Ideo, sicut de spoliis Aegyptiorum ditabantur quondam Hebraei, ita modo {relevanur} catholici per veritates philosophorum, inquantum eas asportant ad expositionem  
80 scripturarum, quia, ut dicit Augustinus, De doctrina Christiana, sicut Aegyptii non tantum habebant idola et onera gravia, quae populus Israeliticus detestabatur et fugiebat, doctrina gentilium non solum continet superstitiona et vana, sed etiam scientias liberales et quaedam praecepta de bonis moribus, quae scientiae theologicae utiliter deserviunt. Unde, cum Vergilius studeret Comenium poetam  
85 et quidam ab eo quaereret, quid faceret, respondit: ‘Lego aurum in stercore’, id est colligo scientiam de rudi poeta. Nec mirum, eo quod de terra colligitur

aurum et argentum. Ideo etiam in voluminibus Moysi et prophetarum et epistolis Pauli quaedam de libris gentilium sunt assumpta, sicut verbi gratia Paulus in epistula ad Corinthios versiculum Menandri poetae adducit dicens ‘Corrumpunt bonos mores colloquia prava’. Et similiter ad Titum scribens adducit versiculum Epimenidis poetae dicens: ‘Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri’.

Quarto facere debent propter ingeniorum suorum acuitionem et subtiliationem in ordine ad studium theologiae. Nam sicut per frequentem laxationem acuitur intellectus, sic per frequentem occupationem circa scibilia acuitur humanum ingenium. Nam sicut ‘ferrum ferro acuitur’, sic ingenium naturale per scientiam philosophicam subtiliatur. Quae philosophia vere est ferrum in comparatione sacrae scripturae, quae saepius hinc inde aurum et argentum appellatur.

Quinto propter philosophorum et aliorum infidelium faciliorem conversionem ad fidem, eo quod ipsi magis moventur per propria dicta et veritates philosophicas quam theologicas. Unde legitur, quod quidam philosophus, eo quod reperit in libro Albumansar scriptum, quomodo antiqui astronomi invenerunt, quod erat in caelo quaedam virgo tenens filium in gremio et iuxta eam quidam longaevus, qui non tetigerat eam, quod signum dum sibi interpretatum fuerat de Virgine Gloriosa et eius Filio et Ioseph viro suo, magis ex hoc motus fuit ad fidem quam ex aliis, quae prius sibi dicebantur, sicut et sanctus Dionysius motus fuit ad credendum ex eclipsi Solis, quae tempore passionis Domini contigerat, eo quod illam per philosophiam miraculosam fore cognoverat, velut etiam tres magi per novae stellae apparitionem, quam per astronomiam supernaturalem intellexerant, ducti fuerunt ad Christi praeseptum. Sexto propter universitatum et aliarum congregationum honorificationem. Unde scribitur, quod quidam religiosus dictus Rolandus, vir magnus in philosophia et sacra theologia, audiens, quod in quodam exercitu fratres ordinis sui per quendam Theodorum philosophum multum fuissent confusi per eius philosophiam, propter quam confusionem zelo ordinis et fidei accensus mox intravit eundem exercitum et veniens ad praedictum exercitum coram multis honorabilibus personis dedit ei optionem ad proponendum vel respondendum in materiis philosophicis. Qui cum elegisset opponere, de ipso in eadem collatione ita gloriose triumphavit, quod victoria sua ad magnam gloriam cessit totius sui ordinis et fidei. Sic si in universitatibus non essent astronomi et alii mathematici, possent de facili ab extraneis villipendi. Quae villipensio derogat earundem honori, eo quod de huiusmodi honore et apostolus videtur multum fuisse sollicitus, in quantum dicit: ‘quam diu sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo’, ad Romanos undecimo.

Septimo et ultimo propter philosophicae scientiae debitum usum et aliquantum contemptum, quia multi interim, quod non debite cognoverunt ea, quae sunt apud philosophos, reputant ea maiora, quam sunt. Postquam autem virtutem eorum intellexerunt, non sapiunt eis aliquid in comparatione sacrae

130 theologiae, in quantum istae paginae non habent multum pietatis nec  
sacramentum ad dimissionem criminis neque sacrificium contribulati cordis nec  
alium modum salutis, eo quod nemo ibi cantat ‘nonne Deo subiecta erit anima  
mea?’, nemo etiam audit ibi vocantem Dominum ‘venite ad me omnes, qui  
laboratis, et ego reficiam vos’, neque istam vocem salutis ‘ecce appropinquat  
135 regnum caelorum’, neque ‘venite, benedicti Patris, percipite regnum’.

Ecce propter ista et alia consimilia conceditur studium philosophicum, sed  
cum discretione et moderatione, eo quod in eisdem libris inveniuntur bona et  
mala commixta, sicut in eodem horto sunt herbae bonae et malae.

140 Quapropter videre debent nostri licentiandi, ne habeant propositum  
finaliter inhaerendi materiis philosophicis vel affectum nimis diu in eis  
persistendi, cum ibi non sit species salutis, et ‘ne forte malum cum bono  
colligant. Ideo docet Theophilus, ut lector Origenis ita ibi bonum carpat, ne  
spinam attingat’. Ideo, ut ipsi tamquam veri sapientes cognoscant clarius, debent  
145 facultatem artium decorare per debitum usum philosophiae, ipsam iuxta  
praemissa ordinando ad scientiam sacrae theologiae, et praecipue tres primi  
velut homines divini, in cuius signum barbas suas, quas antea foverunt, modo  
deposuerunt et ad modum verorum philosophorum vivere proposuerunt, sicut  
primus eorum velut Plato divinissimus, de naturis rerum speculator acutissimus,  
qui animae humanae immortalitatem adinvenit et ad limpidissimam Dei  
150 cognitionem pervenit; secundus autem velut Democritus, vir studiosissimus, qui  
oculos sibi eruit, ut efficacius castitati et contemplationi insisteret; tertius velut  
Aristoteles egregius, omnium philosophorum principalissimus, qui aliorum  
philosophorum errores correxit, veritatis semitas dilexit, monarcham totius  
mundi sua scientia direxit.

155 Et tantum de primo.

Dixi secundo, quod ad hoc, ut domini nostri licentiandi velut sapientes  
sibi et aliis secure consulant, exigitur, quod sciant, qualiter inter scientiam et  
virtutem debent distinguere, quatenus ex praerogativa virtutis super scientiam  
copiosius virtutes amplectentur et sicut viri morigerati reputentur. Quapropter  
160 ipsi perpendere debent, quod virtus ex multis praecipue propter quattuor  
magnam praerogativam habet super scientiam.

Primo, quia virtus secundum se, et non scientia, est via ad salutem, eo  
quod alias nec daemones, qui ex subtilitate naturae et diurnitate experientiae  
plus sciunt quam alii viventes, nec philosophi antiqui, qui in scientiis fuerunt  
165 sublimes, nec Salomon, qui omnes praecellebat in scientia, ad inferos venissent,  
quod non solum de daemionibus et philosophis antiquis, sed etiam de Salomone  
asserunt multi, in quantum ipse in idolatriam decessit. Et ideo merito beatus  
Augustinus in sua conversione ad suos dicebat ‘surgunt indocti et rapiunt  
caelum, et nos cum libris nostris ad infernum demergimur’.

170 Secundo, quia scientia absque virtute facit homines daemoniacos, virtus  
vero angelicos. Nam sicut daemones sunt scientes et non virtuosos et vexant alios  
abhorrentes orationes et ieiunia et alia pietatis remedia, ita et homines scientifici



non virtuosi, ut conveniant in rei proprietate, sicut conveniunt in nomine solo  
 fuci, e contra vero, sicut angeli exequentur voluntatem Dei, sic et homines  
 175 virtuosi sunt imitatores Christi. Unde sanctus Urbanus, vir magnarum virtutum,  
 in vultu angelico fuit sancto Tiburtio demonstratus, ex Legenda beatae  
 Caeciliae. Et Iudaei viderunt vultum beati Stephani tamquam vultum angeli,  
 Actuum sexto.

Tertio, quia scientia nihil aut parum confert ad virtutem, sicut dicit  
 180 Philosophus in Ethicis, virtus autem multum confert ad scientiam, dicente  
 Sapiente ‘fili, concupiscens sapientiam, serva iustitiam, et Deus tibi praestabit  
 illam’, Ecclesiastici primo. Immo virtus tanto laudabilior est, quanto magis  
 sequestrata est a scientia, quia secundum Platonem dicitur calliditas vel astutia,  
 et secundum Apostolum inflat et non aedificat. Et ideo, secundum Boethium, qui  
 185 profecit in scientiis et deficit in moribus, plus deficit quam proficit.

Quarto et ultimo, quia de labore circa scientiam contingit interdum dolere  
 et paenitere, iuxta illud Sapientis ‘detestatus sum omnem industriam meam, qua  
 sub sole studiosissime laboravi’, Ecclesiastes secundo, de labore autem circa  
 virtutes sequitur semper gaudium et numquam taedium, eo quod virtus efficit  
 190 homines magnos, iuxta illud Sapientis ‘homines virtute magni’, Ecclesiastici 44,  
 scientia autem sine virtute nihil est, primae ad Corinthios XIII: ‘si noverim  
 omnem scientiam, caritatem autem non habuero (quae est mater virtutum), nihil  
 sum’.

Et hinc est, quod licet domini nostri licentiandi debeant scientiam multum  
 195 diligere, cum sit bonum honestum et pertineat ad eorum statum, non tamen  
 debent ipsam velle habere sine virtute, eo quod virtus praefenda est scientiae,  
 cum scientia ex praedictis sit inferior virtute et propter virtutem, et praesertim,  
 quia scientia sine virtute multa mala facit occasionaliter per eius abusum, tam  
 inquam ad pertinentia ad malum culpae quam poenae, eo quod scientia sine  
 200 virtute nonnumquam facit de non peccato peccatum, similiter aggravat peccata  
 et conservat in peccato, eo quod multa sunt peccata scienti, quae non sunt  
 peccata nescienti, et proprium est sapientum illud quod faciunt, quamvis sit  
 malum, per scientiam suam defendere, teste Philosopho primo Politicae:  
 ‘saevissima iniustitia habens arma’. Item multiplicat peccata, eo quod sine  
 205 virtute generat praesumptionem, in quantum ‘inflat’, primae Corinthiorum VIII.  
 Item causat indignationem ad alios, quos facit despiciere, Ecclesiastes primo ‘in  
 multa sapientia multa indignatio’. Item generat vanam gloriam. Unde de antiquis  
 philosophis dicitur, quod ‘evanuerunt in cogitationibus suis’, ad Romanos  
 primo. Ducit etiam interdum ad haeresim, eo quod scientes et non simplices  
 210 adinveniunt haereses. Quandoque etiam retrahit alios a bono, in quantum scientes  
 per suam scientiam faciunt aliis conscientiam, per quam eos impediunt a bono  
 voto concepto. Immo huiusmodi scientes sine virtute portabunt litteras mortis  
 suae, sicut Urias; quae litterae manifeste ostendent eos fore inexcusabiles de  
 ignorantia; eos etiam obligabit ad artio rem rationem faciendam et facit eos reos  
 215 maioris poenae. Ideoque domini nostri licentiandi, tamquam viri morigerati,

praeponere debent virtutem scientiis et cum eisdem habere virtutes morales, ut suis exemplis instaurent facultatem artium.

Quapropter, ut ipsi sicut veri sapientes valeant sibi et aliis securius consulere, videant, quod sint providi in causarum examinatione, maturi in deliberatione, iusti in diffinitione et experti in executione, ut possint mala dissolvere, futura pericula denuntiare, et tamquam viri morigerati praeponent virtutem scientiis, quatenus suis exemplis instaurent facultatem artium, praecipue tres medii, tamquam homines summe contemplativi, in cuius signum colere videntur vitam solitariam, habere vestem simplicem non discoloratam et insuetam, iuxta exemplum moralium philosophorum. Et primus eorum velut Socrates moralissimus, in vita et moribus approbatissimus, qui primo mores vita sua et dictrina roboravit et innumeram multitudinem hominum ad colendum virtutes induxit. Secundus vero velut Paris, vir pulcherrimus, eques honestissimus et sagittarius acutissimus. Tertius velut Seneca virtuosissimus, amator morum excellentissimus, qui propter sua merita a proprio discipulo Nerone ad mortem incidit.

Dixi tertio et utlimo, quod ad hoc, ut domini nostri licentiandi velut sapientes discrete eligant, oportet, ut cognoscant, quemadmodum respectu sui et aliorum se habere debeant, ut fructuosi efficiantur et tamquam rite graduati honorentur, eo quod nonnulli sunt, qui licet studeant circa multa cognoscenda, qui tamen se ipsos minime cognoscunt, cum tamen ista scientia sit omnibus aliis praeferenda, eo quod salubrius sit cognoscere infirmitates proprias quam rerum naturas, quia laudabilior est aliquis, cui nota est infirmitas sua, quam qui ea non inspecta scrutatur siderum vias, fundamentum terrarum et fastigia caelorum, tum quia ceteris animantibus se ignorare est ex natura, homini vero venit ex culpa. Homo enim se ipsum ignorans similis est aedificanti sine fundamento, ruinam faciens et non structuram.

Circa autem hanc sui cognitionem tria occurrunt breviter cognoscenda, scilicet, quid homo sit quo ad naturam, quis quo ad statum et qualis quo ad mores. De primo habetur in libris naturalibus, de secundo in sacris canonibus et de tertio in libris theologalibus, in quibus tractatur, quid sit agendum et quid cavendum.

Licet autem haec triplex consideratio sit utilis, ultima tamen est melior, quia huiusmodi consideratio sui quo ad mores est sicut speculum spirituale, in quo sanctae animae se aspiciunt, ut si quae foeditates in eis sint, deprehendant. Unde beatus Augustinus fecit quendam librum, quem vocavit Speculum ecclesiae, in quo colligit Dei mandata, ut quilibet Christianus in eo legens posset videre, qualis esset in bono vel in malo. Ideo sicut mulieres solent frequenter videre in speculo, quod in eo considerent dispositionem faciei suae, similiter barbitonsores solent habere specula in operatorio suo, ut in eis homines videant, si bene sint rasi — unde etiam in introitu tabernaculi fuit quondam lavacrum, in quo erant affixa specula, sicut dicit magister in historiis, ut sacerdotes ingredienti ad ministerium possent in eis inspicere, si quam indecentiam

260 haberent — modo, si praediciti homines solliciti sunt vel erant ad respiciendum se corporaliter in speculis corporalibus, multo magis viri litterati debent se sollicite in conscientiae interno velut in speculo spirituali spiritualiter intueri.

265 Quapropter domini nostri licentiandi, ut respectu sui et aliorum debite se gerant, debent omnino cavere, ne alios corde male iudicent, ore mendaciis decipiant vel opere fraudibus gravent, ne velut mali homines se habeant ad se adinvicem vel ad alios, modo invidendo, modo verbis corrodendo, modo in iniuriis provocando, modo male iudicando, modo mentiendo vel mutuo defraudando, sed studeant se contrario modo velut boni habere ad se invicem quam quoad alios, ita quod semper intendant bonum sectari et ab aliis diligere, sensum suum aliis conformare, de aliis meliora quam de se ipsis sentire, in 270 honorando alios praevenire, mutuo se diligere, in bono aedificare, mutua caritate servire, humilitatem in se exhibere, ad bonum se invicem invitare, mutuas offensas relaxare, tamquam alia similia, et tamquam eiusdem corporis membra, et ut ipsi velut sapientes valeant discrete diligere, sint circumspecti, eo quod verus sapiens in eligendo discernit oblata, decernit discreta, eligit decreta, 275 exequitur electa, praeponit spiritualia corporalibus, aeterna temporalibus, honesta utilibus et virtuosa delectabilibus, quatenus singula eis sapiant iuxta valorem suum, praesertim tres ultimi, tamquam viri activi, ut actibus suis assiduis possint facultatem artium aedificare, exemplo praedecessorum suorum philosophorum.

280 Et primus eorum velut Pythagoras philosophorum suavissimus et primordialissimus, a quo nominatio philosophi originem habuit et eandem suis posteris communicavit, eo quod interrogatus, qualem se fateretur, philosophum, id est amatorem scientiae, se esse recognovit.

285 Secundus autem velut Boethius in adversis constantissimus, epykreykes fidelissimus, qui regis Gotorum potentiam sua constantia superavit et multos ad veram perseverantiam inclinavit.

Tertius autem velut Parmenides, philosophorum antiquissimus, qui in quadam rupe consedens in doctrinis se exercuit et logicae scientiam adinvenit.

290 Et quia philosophia est propter gloriam et honorem creatoris sive summi boni, quod est finis et principium totius sapientiae, ut ipse magnificetur et cognoscatur esse dominus saeculorum et omnium rerum, et ingeratur animabus humanis honorificentia cultus ipsius propter supereminentiam suae gloriae ex altitudine suae potentiae, sapientiae et clementiae, et perfectionem humanae naturae, ideo qui philosophantur solum ad investigandum magnalia et miracula 295 creatoris, ut ipsa cognoscant vel instanter, se ipsos miserabiliter decipiunt. Ideo contra veram philosophiam quintupliciter faciunt. Primo, quia faciunt eam in vanum respectu illius, quod praecipue continere debet, quod est glorificatio creatoris, quam non quaerunt. Secundo faciunt eam sterilem a fructu suo, qui fructus est remuneratio aeternae felicitatis, quae in novissimo expectatur. Tertio 300 faciunt eam deformem, finem eius detruncantes, qui est sua praecipua pulchritudo, quemadmodum si pavo decaudetur, cuius pulchritudinis maxima

pars in cauda eius sine dubio est. Quarto faciunt eam stultam quantum ad se ipsos, dum ex ea magis stulti quam vere sapientes efficiuntur, cum ex ea stulte et non sapienter vivunt et operantur. Quinto faciunt eam Deo contumeliosius, dum  
 305 per eam se et non Deum glorificant. Idcirco ipsi tamquam veri philosophi tendere debent ad Dei gloriam et honorem, quatenus adipisci valeant suorum laborum profectum, ratione cuius videant etc.

Ut ergo ipsi suorum laborum valeant consequi effectum, videant, ut veritatem et aequitatem diligant, duplicitatem et falsitatem fugiant, et in scientiis  
 310 et virtutibus se usitent et exornent.

Quapropter, mi dilecti, sitis utiles et fructuosi. Ob quam spem, auctoritate omnipotentis Dei et ex spirituali commissione reverendi patris et domini nostri episcopi cancellarii huius almae universitatis tribuo vobis omnibus et cuilibet  
 315 vestrum licentiam in artibus, ut possitis incipere in eisdem pro magisterio consequendo, quando vobis locus et tempus occurrerit, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti amen.

20 *Sapientiam ... populi Eccli.* 44, 15. 39–45 *faber ... ecclesiastica* B. Humberti de Romanis, OP, *De vita regulari* [= *Expositio Regulae b. Augustini*], edita curante J.J. Berthier, Typis A. Befani, 2 vol., Romae 1888–1889; cf. vol. 1, c. 144, p. 435–436; I *Reg.* 13 (19); cf. Cassiodorus *Historia tripartita*, VI, 17, *PL* 69, 1040D. 50–56 *fidei ... scientia* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c.144, p. 436; cf. *Col.* 2, 8. 56–59 *apud ... illis* *ibid.*, I, c. 144, s. 437; cf. *Rom.* I, 19; cf. Boethius, *De Trinitate* (Moreschini, 2000, p. 166); S. Thomae de Aquino, *Super Boethium De Trinitate* (Éd. Leon. vol. 50, p. 78b–79a). 61–72 *discretionem ... resurrectionem* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 436; cf. Aug. *De civ. Dei* X, 30 (cf. etiam XXII, 11 sqq). 74–80 *meliorem ... scripturarum* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 436–437; cf. *Exod.* 12, 35. 80–84 *Aegyptii ... deserviunt* Aug. *De doctr. chris.* II, 40, 60; cf. *Ex.* 3, 22; 11, 2; 12, 35. 84–85 *Vergilius ... stercore* cf. Cassiod. *Inst.* I, 1, 8 et *Vita Donati Aucti* in: *Vitae Vergilianae antiquae*, G. Brugnoli et F. Stock recensuerunt, Typis Officinae Poligraphicae, Romae 1997 (Scriptores Graeci et Latini consilio Academiae Lyncorum editi), s. 113, 3–6. 89–90 *Corrumpunt ... prava* I *Cor.* 15, 33. 91–92 *Cretenses ... pigri* *Tit.* 1, 12. 96 *ferrum ferro acuitur* *Prov.* 17, 17. 98–99 *ferrum ... appellatur* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 437. 101–111 *ipsi ... praeseptum* *ibid.*, I, c. 144, p. 437; cf. *Matth.* 2, 1–11. 112–125 *propter ... honorificabo* Humbertus de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, s. 437–438; *Rom.* 11, 13. 126–134 *propter ... vos* Humbertus de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 438; *Ps.* 61, 2; *Matth.* 11, 28. 134–135 *appropinquat ... caelorum* *Matth.* 3, 2. 135 *venite ... regnum* *Matth.* 25, 34. 136–138 *propter ... malae* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 438–439. 141–143 *ne forte ... attingat* *ibid.*, I, c. 144, p. 439. 151 *oculos ... insisteret* cf. Cic. *Tusc.* V, 39, 114; *Fin.* V, 29, 87; Aulus Gellius, *Noct.*, X, 17, 1–4. 153 *veritatis semitas* cf. *Bar.* 4, 13. 156–159 *sapientes ... reputentur* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 146: *De praerogativa virtutis supra scientiam*, p. 441 sqq. 162–169 *virtus ... demergimur* *ibid.*, I, c. 146, p. 441; cf. Aug. *Con.* VIII, 8, 19. 170–177 *scientia ... angeli* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 146, p. 441; *Act.* 6, 15; cf. Iacobi de Varazze, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di G.P. Maggioni, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998,

t. II, c. 165, p. 1184. 179–183 *scientia ... calliditas* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 146, p. 441; cf. *Eccli.* 1, 33; *Arist. Eth. Nic.* II 2, 1103b, 26–28; *Plat. Lach.* 197a–b; *Cic. Off.* I, 19, 62–63; *1 Cor.* 8, 1. 184–185 *qui ... proficit Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, gesammelt und herausgeg. von H. Walther, Teil 4, Q-Sil.; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966 (“*Carmina medii aevi posterioris Latina*”, II/4), nr 24563. 186–193 *de labore ... sum* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 166, p. 442; *Eccl.* 2, 18; *Eccli.* 44, 3; *1 Cor.* 13,2. 197–201 *scientia ... peccato* Humberto de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 147: *De malis quae facit scientia sine virtute*, p. 443. 204 *saevissima ... arma* *Arist. Pol.* I, 1, 1253a, 31. 204–215 *Item ... poenae* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 147, p. 443–444; *1 Cor.* 8, 1; *Rom.* 1, 21; *Eccl.* 1, 18; *2 Reg.* 11, 14–17. 235–242 *nonnulli ... structuram* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 204: *De cognitione sui*, p. 615; cf. *Macrob. In somnium Scipionis*, I, 9, 2; *Boeth. De cons.* II. 243–247 *hanc ... cavendum* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 204, p. 615–616. 248–253 *Licet ... malo* *ibid.*, I, c. 204, p. 616; cf. *Aug. De Scriptura sacra speculum*, PL 34, 887–1040, Praefatio, 889. 253–261 *mulieres ... intueri* Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 204, p. 616–617; *Petri Comestoris Historia scholastic*, ed. altera, Typis Antonii Bortoli, Venetiis 1729, Libri Exodi c. 70, p. 165–166. 287–288 *Parmenides ... adinvenit* Vincentius Bellocensis, *Speculum historiale*, III, c. 44.

### 2.3. Macieja z Łabiszyna Rekomendacja brata Mikołaja z Krakowa na bakalarza sztuk wyzwolonych

Maciej z Łabiszyna (ok. 1400–1453)

Urodzony około roku 1400 w Łabiszynie na Kujawach, zmarły w Krakowie przed wrześniem 1453, Maciej z Łabiszyna rozpoczął studia na Uniwersytecie Krakowskim w roku 1419, w 1420 uzyskał bakalaureat, a w 1425 magisterium sztuk wyzwolonych. W roku 1431/1432 był dziekanem tego wydziału. Zapewne około roku 1427 rozpoczął studia na wydziale teologii, zamknął je zaś doktoratem, dopiero po blisko dwudziestu latach, w roku 1446. W roku 1449 był rektorem Uniwersytetu Krakowskiego. Jako członek Kolegium Większego pełnił przez dłuższy czas funkcję kustosa jego biblioteki. Uważany jest za ucznia Benedykta Hessego, po którym był też kolegiatem kościoła św. Floriana. W roku 1441 uczestniczył we wstępnej pracy zespołu krakowskich teologów mających przygotować dla soboru bazylejskiego traktat wyrażający stanowisko uniwersytetu w kwestii reformy Kościoła.

Wśród jego pism — których łącznie z zamieszczoną niżej mową uniwersytecką i innymi jeszcze podobnymi mowami oraz kwestiami, jakie wyznaczał do opracowania swoim uczniom, doliczono się ponad sześćdziesiąt — najważniejsze są teologiczne: *principium* do *Sentencji* Piotra Lombarda, ekspozycja tychże *Sentencji* i ekspozycja *Ewangelii według św. Jana*; osobną

kategorię stanowią zapiski Macieja związane m.in. z pełnioną przezeń funkcją kustosa biblioteki Collegium Maius, niedawno wydane krytycznie.

Wedle dotychczasowego rozeznania poglądów filozoficznych i teologicznych Macieja z Łabiszyna wydaje się on eklektycznie usposobionym zwolennikiem różnych nurtów *via antiqua* i umiarkowanego nominalizmu. Od tego eklektyzmu, jako postawy wobec dawniejszej tradycji scholastycznej dość rozpowszechnionej przez cały wiek XV w środowisku uniwersyteckim Krakowa, ważniejsze jest może to, że Maciej z Łabiszyna oddzielał, jak się zdaje, dość radykalnie i różnicował filozofię i teologię. Poznaniu filozoficznemu, osiągalnemu za pomocą środków naturalnych, przypisywał mniejszą pewność niż poznaniu osiągalnemu dzięki objawieniu Bożemu, stanowiącemu podstawę wiedzy teologicznej. Zarazem zaś filozofię ograniczał do samej tylko sfery poznawczej, w teologii natomiast oprócz poznania mocno akcentował jej charakter mądrościowy, to, że jest ona również mądrością życia.

Zamieszczona niżej mowa uniwersytecka (rekomendacja kandydata na bakałarza) zdaje się potwierdzać te wstępnie tylko rozeznane cechy myśli Macieja dotyczące filozofii. Jednocześnie zaś prezentuje go jako scholastyka, któremu nieobce były zainteresowania odbiegające od umysłowości i procedur pisarskich profesora filozofii scholastycznej. Zakwalifikowałbym je chętnie jako humanistyczne. Zogniskowane są one wokół łatwo rozpoznawalnych wątków humanizmu XII wieku, nie ujawniają natomiast żadnego zainteresowania Macieja wczesnorenesansowym humanizmem włoskiego trecenta i quattrocenta, jakie zresztą wyraźniej zaznaczyły się w środowisku uniwersyteckim Krakowa dopiero w latach czterdziestych. Tamte zainteresowania humanizmem dwunastowiecznym dzieli Maciej ze swymi rówieśnikami, m.in. z mistrzem wydziału sztuk Janem z Dąbrówki. Podobnie jak ten ostatni, Maciej z Łabiszyna korzysta zarówno z erudycyjnych, jak i z moralistycznych wątków przedstawicieli tego średniowiecznego humanizmu, co widać wyraźnie nie tylko z licznych w poniższej mowie uniwersyteckiej cytatów z *Polikratyka* Jana z Salisbury, ale też z kryptocytatów z trzynastowiecznego Jana z Walii. Co więcej, Maciej szuka takich wątków także w rodzimym pisarstwie kronikarskim, mianowicie w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego Kadłubka, w latach trzydziestych XV wieku komentowanego na wydziale sztuk w obrębie wykładu retoryki właśnie przez Jana z Dąbrówki. Inaczej natomiast niż on, Maciej z Łabiszyna, idąc za Janem z Salisbury, przejawia zainteresowania starożytnymi dziejami filozofii i nauk. Przejmuje od niego i wciela w swoją mowę uniwersytecką krótki rys dziejów filozofii greckiej od Talesa i Pitagorasa do Platona i Arystotelesa, a od Jana z Walii i Albertana z Brescii przejmuje także wątek starożytnej i średniowiecznej wędrówki zarówno mądrości, jak i nauk w czasie i przestrzeni.

**Bibliografia**

Wydanie (pierwodruk) w: Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, aneks 1: *Macieja z Łabiszyna 'Mowa na bakalaureat' brata Mikołaja z Krakowa*, „Przegląd Tomistyczny” 11 (2005), s. 125–145; przeł. J. Domański, „Przegląd Tomistyczny”, 18 (2012), s. 43–57.

Opracowania : B. Chmielowska, Z. Włodek, *Maciej z Łabiszyna. Stan badań*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 3 (1971), s. 3–55; Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, „Przegląd Tomistyczny”, 11 (2005), s. 71–124; *Collatio pro status legendis*, oprac. M. Gensler, D. Gwis, „Studia Mediewistyczne”, 34/35 (1999/2000), s. 315–320; L. Nowak, *Zapiski Macieja z Łabiszyna w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 1390. Edycja wybranych fragmentów*, „Acta Mediaevalia”, 20 (2007), s. 315–339; J. Domański, *Macieja z Łabiszyna pochwała filozofii*, „Przegląd Tomistyczny”, 18 (2012), s. 9–42; *FwP*, s. 245–246; *PSB*, t. 19, s. 27.

<Matthiae de Labischin Recommendatio fratris Nicolai de Cracovia baccalariandi in artibus >

Podstawa: *Macieja z Łabiszyna 'Mowa na bakalaureat' brata Mikołaja z Krakowa*, wyd. Z. Kałuża, „Przegląd Tomistyczny”, 11 (2005), s. 125–145.

{1} Quantum ad tertium, sicut dicit Policraticus libro VIII, cap. 2: ‘Si ergo recta via, id est virtute, aliquis laudem conciliat, suo laudis innititur fundamento. Si vero aliunde gloriam quaerat, plane desipit nec ad eam quam videtur affectare pertinet’. Ideo dominus noster baccalaurandus attendens  
5 rectum ordinem laudis a virtutibus ad ipsam pertingere conabatur. Nihil enim inter bestiam et hominem facit divisionem nisi ea, quae ad intellectum et rationem pertinent et quaeruntur; quae sunt scientia et virtus. Scientia ornat intellectum, virtus affectum, illa in consideratione veritatis, ista in prosecutione bonitatis. Et ob hoc multi vitia pecudum horrentes humanitate potiuntur. De  
10 quorum numero dominus noster praesens, ob cuius honorem et reverentiam assumo thema quod scribit Boethius De consolatione philosophiae libro III, metro 12:

‘Felix, qui potuit boni  
fontem visere lucidum,  
15 felix, qui potuit gravis  
terrae solvere vincula’.

{2} Reverendissimi ac praestantissimi patres, singuli titulis suis venerandis insigniti magistri et doctores eximii! Quia, ut dicit Policraticus libro VII, capitulo 12, hoc lecturae semper quaerendum est, ut homo seipso melior  
20 fiat, ut per gratiam ex benedictione Dei collatam ad virtutis incrementum et multiplicationem liberum excitetur arbitrium et virtutibus multiplicatis per gratiam adiciatur, ut supra e<t> capitulo 8: ‘Quanto quis <diligentius> philosophiae insistit, eo fidelius et rectius ad beatitudinem pergit. Nam virtutes quibus itur in singulis officiis illa dispensant; nam sapientiam virtus

25 irrefragabiliter comitatur'; quia, ut idem Policraticus libro III, capitulo 1, dicit:  
 'praecedit scientia virtutis cultum, quia nemo potest fideliter appetere quod  
 ignorat; et malum, nisi cognitum sit, utiliter non cavetur; virtus felicitatis  
 meritum est, felicitas virtutis praemium. Et haec quidem bona sunt summa,  
 alterum viae alterum patriae. Nihil enim virtute praestantius, dum exul  
 30 peregrinatur a Domino, nihil felicitate melius, dum civis regnat et gaudet cum  
 Domino.

{3} Sunt autem haec omnibus aliis praestantiora, quia virtus omnia  
 agenda, felicitas autem optanda complectitur. Felicitas tamen virtuti praestat  
 quod in omnibus praestantius est propter quod aliquid quam quod propter  
 35 aliquid. Non enim felix est quis ut recte agat, sed recte agit, ut feliciter vivat.  
 Unde et Socraticum illud in Saturnalium libro laudatur, 'multos homines  
 propterea velle vivere ut ederent et biberent; se bibere et esse ut viveret'. Unum  
 ergo et singulare summum omnium bonorum beatitudo est. Sed ab eo est aliud  
 quodammodo quorundam collatione summum et eo ipso superius aliis, quod ad  
 40 illud, quod vere singulariter et unice summum est, familiarius accedit. Ceterum  
 ad neutrius apprehensionem nisi philosophia duce humana infirmitas  
 convalescit. Quisquis enim sine ea ad beatitudinis finem tendit, quasi in lubrico,  
 tendens ad alta praesumptuosus cadit. Unde eam divinarum et humanarum  
 rerum compotem esse Chrysippus asseruit, nec satis posse laudari, quae vitia  
 45 expellit, virtutes ostendit et confert, et <in> humana infirmitate divinam  
 quodammodo reparat integritatem. Et, ut sensum suum expressius proferat,  
 omnes qui non ab illa vel ad illam invigilant, quod tamen ab illa est, brutis  
 animalibus dicit esse conformes, immo et, stupendum contra naturam  
 miraculum, in corporibus humanis brutos homines esse. Tria etenim genera  
 50 hominum, qui homines sunt — alios quidem brutos <dicit> Chrysippus <esse>  
 asseruit. Alii enim iam iocunditate sapientiae perfruuntur, et hi sapientes sunt.  
 Cum <enim> Plato sapientem dicat esse cultorem Dei, quis alius habendus est  
 sapiens quam ille, qui moratur in iustificationibus Domini et mulcente se  
 conscientia bonorum operum verae felicitatis sapore tota mentis aviditate iam  
 55 praegustat et sentit? Procul dubio nequaquam illius expers est cui agnita  
 beatitudo dulcescit, et ei expetibilium cumulus adest. Alii accedunt ut fruantur  
 <et> hi sunt philosophi. Alii aspirant ad accedendum, scilicet qui nondum sunt  
 et esse philosophi concupiscunt. Constat enim esse quam plurimos, qui nondum  
 philosophantur et vitam philosophorum si non opere, saltem desiderio  
 60 aemulantur.

{4} Philosophus autem, cuius intentio dirigitur illuc ut sapiat, eodem  
 auctore, amator Dei est et vitia subiciens rebus <agnoscendis applicat animum ut  
 his agnitis> ad veram beatitudinem possit accedere. Haec enim hominem  
 beatum faciunt si et vitiorum solvantur vincula, <et> quasi quibusdam gradibus  
 65 contemplationis lucidum et indeficientem fontem boni faciunt visere', ut dicatur  
 de eo: 'felix qui potuit boni, fontem visere lucidum' per contemplationem  
 philosophicam, 'felix qui potuit gravis terrae solvere vincula' per operationem



virtutum ac incitamenta ad opera virtuosa. ‘Nam, ut ait poeta, nobis undecumque  
proveniant, placent incitamenta virtutum:

70                   „Felices animae quibus has cognoscere primum  
                          inque domos superas scandere cura fuit.  
Credibile est illos pariter locisque vitiisque  
                          altius humanis exeruisse caput.  
Non Venus et vinum sublimia pectora fregit  
75                   officiumque fori militiaeve labor,  
non levis arbitrio perfusaque gloria fuco  
                          magnarumque fames sollicitavit opum.  
Admovere oculis distantia sidera nostris  
                          aetheraque ingenio supposuere suo”.

80           {5} Et quia philosophia docet hominem ad summam felicitatem  
pertingere, ob hoc totis viribus antiquissimi philosophorum magno labore  
philosophiam acquirentes ad progenitores ac philosophiae amatores eam  
devolverint. Refert enim Policraticus libro VII capitulo 4: ‘Ipsam vero  
philosophiae nomen a Pythagora Italico inventum est, qui tantae fuit auctoritatis  
85 apud antiquos, ut praeiudiciali opinione sententias omnium superaret. Fuit  
namque ipse natione Samius, negotiatorum divitum filius. Magnis sapientiae  
formatus incrementis, Aegyptum primo, mox Babiloniam ad perdiscendos  
siderum motus originemque mundi spectandam profectus, summam scientiam  
consecutus est. Inde regressus Cretam et Lacedaemoniam ad cognoscendas  
90 Minois et Lycurgi inclitas ea tempestate leges contenderat. Quibus omnibus  
instructus ad Crotoniorum urbem <applicuit> omnino resolutam et solius virtutis  
opera indigentem; fortunae siquidem indignantes oderant arma quae adversus  
Locrenses infeliciter sumpserant, mutassentque vitam luxuria, nisi eis  
Pythagoras philosophus obstitisset. Ex quo patet quantum homo praestet homini,  
95 cum unius personae auctoritas iam lapsum ad frugem melioris vitae revocaverit  
populum. Laudabat ergo virtutem cotidie et vitia luxuriae denudabat, et casum  
urbium praenuntiabat’. Matronas ‘pudicitiam et obsequia in viros et pueros  
modestiam et litterarum studium docebat’.

100           {6} ‘Ab hoc itaque philosophorum genus Italicum nomenque  
philosophiae exortum est. Tantus autem extitit in illa parte philosophiae, quae  
speculativa vocatur, ut ei quisquam philosophantium <vix> potuerit adaequari;  
tantus in cultu’ victoriosae ‘iustitiae, ut populos illius partis Italiae, quae  
antiquitus Magna Grecia dicta est, etiam post mortem nominis eius auctoritas  
rexit. Cum vero antea sapientes dicerentur qui videbantur aliis praestantiores  
105 esse, interrogatus quid se profiteretur, philosophum se esse respondit, id est  
studiosum vel sapientiae amatorem, quoniam sapientem profiteri  
arrogantissimum videbatur. Deinde cum ad propulsandam labem morum viginti  
annos egisset Crotonae, Metapontum migravit ibique decessit. Cuius tanta  
110 admiratio fuit ut ex domo eius templum facerent ipsumque pro deo colerent,  
nacti forte occasionem ex verbis eius dicentis domum philosophantis esse

sacrarium sapientiae. Traditur etiam ipsum persuasisse hominibus esse animas immortales et post dissolutionem corporis vitae praecedentis praemia recepturas. Impie tamen fabulam mille annorum primus dicitur induxisse’.

{7} Aliud fuit genus philosophorum <quod> a ‘Graecis traxit originem. Horum princeps fuit Tales Milesius, <unus> illorum septem qui dicti sunt sapientes. Iste astrologiae comprehensis numeris solis et lunae praedicebat defectus. Huic successit Anaximandros eius adiutor, qui Anaximenem discipulum reliquit et successores discipulos’ Diogenem et Anaxagoram, ‘qui omnium rerum quas videmus effectorem deum docuit. Ei successit auditor eius Archelaus, cuius discipulus Socrates esse perhibetur, magister Platonis, qui teste Apuleio prius Aristoneus dictus est, sed dein a latitudine pectoris Plato. Et siquidem Socrates’ suus preceptor ‘universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes physicis, id est rebus naturalibus, maxime operam dederint. Itaque cum studium philosophiae partim in actione, partim in contemplatione versetur, Socrates activam exercuit, mores instituens, quibus fideliter ad beatitudinem vita transvehitur, Pythagoras contemplativam instituit per quam ingenium exercetur et propagatur scientia. Proinde Plato utramque iungendo alteri philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit, ethicam, physicam et logicam, id est moralem, naturalem et rationalem’. Hic ad tantum contemplationi deditus erat quod in dictis suis ‘multa inveniuntur consona <dictis> prophetarum. Nam in Timeo, dum causas mundi subtilius investigaret, manifeste videtur exprimere trinitatem, quae Deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate’. Preterea, ut ait Augustinus in libro V Confessionum, capitulo 9: ‘In libris eius inventum est: „In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum” usque ad illum locum „et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt”. Decessit in vita tam perfecta ‘ut dubitatum fuerit an diis aut semidiis esset potius aggregandus’.

{8} Postquam ‘sol e caelo visus est cecidisse’, Aristoteles, summus philosophorum, ‘quasi matutinum sidus’ alia sidera ‘superans, <effulsit hominibus>. Sectam hic peripateticam condidit, sic utique dictam, quod deambulans disputare consueverat. Tracta<vi>t quidem omnes philosophiae partes et praecepta dedit in singulis, sed prae ceteris rationalem redegit in ius suum, ut a possessione illius videatur omnes alios exclusisse. Hic fuit fecundus eloquio, sed uberior sensibus’.

{9} A ‘quibus’ philosophis ‘nobilata est valde Graecia ac consecratae sunt Athenae’, deinde a Graecis Italia, primum Roma ubi studium viguit, deinde Parisius. Nam sapientia a Chaldeis venit ad Persas, a Persis ad Aegyptum — unde refert Alexander Nequam quod ‘Abraham in Aegypto docuit quadrivium’ et hic de Chaldea venerit; nam, ut dicit Hali et Ptolomaeus, homines de quanto plus ad Orientem et ad solem appropinquant versus aequinoctialem, de tanto prudentiores sunt propter complexionis <temperiem> et spirituum puritatem et

155 aeris subtilitatem ac influentiae caeli bonitatem — ab Aegypto siquidem venit in  
 Graeciam, de Graecia in Romam, de Roma in Parisius. Nam ut dicitur ‘in  
 tractatu qui vocatur Speculum, Alcuinus de Roma studium Parisius transtulit.  
 Fuerunt autem quattuor illius studii fundatores, Rabanus, Alcuinus, Claudius et  
 Iohannes Scotus. Nam ut dicitur in Chronicis metropolis Arelatensis, [quod]  
 160 caput aureum statuae per Carolum Magnum erexit Deus in Francis. Qui cum  
 regnaret et studia litterarum deessent et cultura deitatis teperet, contingit duos  
 Scotos monachos de Hibernia cum mercatoribus Britannis ad litus Galliae  
 devenire in sacris ac secularibus litteris eruditos. Qui cum nihil venale  
 ostenderent, ad turbas convenientes clamare solebant: Si quis est avidus  
 165 sapientiae, veniat ad nos et accipiat eam apud nos. Nam apud nos est venalis.  
 <Ab> aliis vero putantibus eos esse insanos venit ad aures regis vocatique sunt  
 ad regem et interrogati an haberent sapientiam, responderunt se habere illam  
 venalem. Quo ergo quaerente, quid pro ea peterent, responderunt se petere tria,  
 loca opportuna et animas ingeniosas et illa sine quibus ista vita non potest  
 170 transiri, scilicet alimenta et quibus tegamur. Tunc rex gaudio repletus’ omnia  
 haec tribuit. Et sic Parisius scientia floruit. De qua ad Germaniam sunt studia  
 translata, videlicet in Erfurdiam et Viennam, deinde in Pragam et de Praga in  
 Poloniam, videlicet Cracoviam. Ecce quam laboriosi fuerunt patres nostri in  
 scientiis, progenitores nostri, quorum libris fruimur et vitae exemplis. Qui multa  
 incommoda propter scientiam pertulerunt et nos passiones eorum sedare  
 175 docuerunt, et vitia calcare, virtutibus perfrui, ut habetur in libris Ethicorum et  
 Magnarum Moralium Aristotilis, et Epistulis Senecae, et tandem passionibus  
 sedatis et nos quasi in deos transformatis contemplaremur lucide et finaliter  
 summum bonum in quo tota vita, delectatio, iocunditas et possessio aeterna.

{10} Praeterea licet supradicti fuerint gentiles, fidelioribus tamen ingeniis  
 180 eos legere utilissimum est. Ut enim in libro Saturnalium legitur, ‘apes  
 quodammodo debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt, deinde quidquid  
 attulerunt disponunt et per favos dividunt, et sucum varium in unum saporem  
 mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant. Nosque quidquid diversa  
 185 lectione quaesivimus commutamus’ in usum virtutis, ut omnia ‘in ordinem  
 gerendorum rationis iudicio digerente calescant. Nam et in animo melius  
 distincta servantur, et ipsa distinctio non sine quodam fundamento quo conditur  
 universitas in unius saporis usum varia libamenta confundit. Quod in corpore  
 nostro videmus facere naturam’ omnia cibaria in unum sanguinem conflare. Sic  
 190 in nostra vita diversi modi, actus, viae, opera, exercitia, studia digeruntur, dum  
 circa omnia vitia declaratur — et gravitas terrae nos deprimens a  
 supercaelestibus lenificatur, et habilitatur per varietatem morum — in unum  
 finem optimum beatitudinis ordinata ut sic. De quibus posset dici:

‘Felix, qui potuit gravis  
 terrae solvere vincula,  
 195 felix, qui potuit fontem  
 boni visere lucidum’.

{11} In quibus visis duo inveniuntur, puta duae vitae humanae, practica scilicet et speculativa, duplicem delectationem in se habentes, quia duplices in homine reperiuntur delectationes, hae quidem corporales, hae quidem spirituales, X Ethicorum. Per corporales homo demergitur ad terrena, si eas prudentia non refrenat, opposita, ad quae natura inclinatur, vitando, in medio sedem operationum figens; nam non utens ratione bruto et bestiae comparatur. Bestiales siquidem dicuntur qui postponentes appetitum rationis sensitivo ducuntur, velut bestiae diversae, appetitu. Alii quidem imparati bestiales sunt consueti vorare carnes humanas et ‘commodare pueros ad convivia, sicut Phalaris tenuit quendam puerum concupiscens devorare’, vel ‘rescindere ventres praegnantium et pueros extractos devorare; de talibus gaudere <aiunt> quosdam silvestrum circa Pontum’, VII Ethicorum, ‘adhuc, aiunt, carbonum et terrae’ et pilos evellere de barba et ‘matrem sacrificare’ et devorare. Alii quidem ‘venereorum masculis; his quidem a natura’, ‘aliis autem ex consuetudine, <puta assuefactis> ex pueris, accidunt’. Alii, ‘superabundantes’ timore, velut si ‘mus sonum faciat, secundum bestialem timiditatem timidi’, propter quod ad tantam insaniam insurgent quod se occidebant. Et aliter iratus traxit patrem cervitum usque ad ostia, dicens sibi hoc vitium fore connatum, cum suus pater etiam traxit avium suum et ‘ostendens suum puerum dixit: Et hic cum fiet vir’ etiam trahet me usque ad limina. Alii in amore excessere ut Niobe[s] multum pro morte pueri deos increpabat et Satyrus philopator pro morte patris se submersit. Ecce haec ‘sunt vincula terrae gravis, delectationes’ bestiarum ‘corporales, quibus deorsum homo mergitur ab altitudine suae naturae. Quae quidem vincula’ virtutibus rumpuntur.

{12} Virtutes nempe, secundum Macrobius, quinque dicuntur politicae, quinque purgatoriae, quinque purgati animi, quinque exemplares. Politicae namque dicuntur secundum quod regunt vitam hominis quo ad opera exteriora et secundum quod pugnant contra vitia. Purgatoriae dicuntur secundum quod iam sunt in victoria victorum et respiciunt partim exteriora, partim interiora; primae dicuntur incipientium, secundae proficientium. Purgati animi <dicuntur> quando iam, devictis vitiis, possessor virtutum quiescit, raro insurgentibus praevis motibus. Et patet hoc modo ad perfectos. Exemplares dicuntur quando in mente divina quiescunt, nam ideae virtutum in Deo sunt et ipse omnium rerum est exemplar. Sed de primis ad ultima non itur nisi per media, et ad primas non nisi per resecationem delectationum corporalium et introductionem virtutum. Virtus etenim valet ad rectificandum potentias animae contra obliquitatem et ad vigorandum contra difficultatem ut faciliter agamus opera studiosa et potenter resistamus vitiosis, quo ad nos per prudentiam, quo ad alium per iustitiam, in prosperis per temperantiam, in adversis per fortitudinem.

{13} Et ob hoc viri illustres pueris paedagogos iungunt, ut a delectationibus eos frenent, quia iuvenes sunt passionum secutores, I Ethicorum, et seductivi sensibus. Per floridam itaque aetatem sextuplex eos vitium committatur, sunt enim passionum insecutores, mutabiles, creditivi, verbosi,

240 mendaces, modum non habentes. Ob hoc, domino nostro baccalariando perutilis  
 sollertia eius a pueritia ne flecteretur ad vitia, magistros et philosophos sibi in  
 paedag<og>os a tempore pueritiae suae deputavit, et magnis impensis eum fovit  
 pro virtutum et scientiarum adeptione, ut contra insecutionem passionum  
 prudentiam adipiscetur qua recte singula fiunt. Contra mutabilitatem et  
 245 vertibilitatem constantia frueretur, ne muscae compareretur, quam obiurgabat  
 formica, ut dicit Aesopus in fabula. ‘Formica et musca contendebant acriter quae  
 melior earum esset. Musca ait: Numquid te meis comparare potes laudibus? Ubi  
 immolantur exta, prima gusto. In capite regis sedeo et omnibus matronis oscula  
 dulcia figo. De quibus rebus nihil tu <facis>. Formica ait: Contra te haec dixeris  
 250 tu, improba pestis; laudas importunitatem tuam. Numquid optata venis? Reges et  
 matronas quas nominas tu importuna adis, cum <ubi> accedis fugaris, undique  
 quasi iniuriosa abigeris. Aestate vales, bruma non appares. Ego vero deliciosa  
 hieme sum segura meque sequuntur gaudia. Tu autem flabello pelleris sordida’.  
 Contra etiam credulitatem consilio polleret, et contra verbositatem taciturnus pro  
 255 loco et tempore inveniretur, contra mendacium verax et modestus videretur. Et  
 quia iuvenes modum factis denegant et modum non habent, praecipue in amore  
 — aut enim valde diligunt, aut valde odiunt —, contra quod ipse rectam  
 extimationem habet et sollicitam in omnibus agendis curam ac rectum iudicium.  
 Quia, secundum dictum Meliboei, viri prudentis, cito iudicare et vindicare  
 260 insanum est. Dicit enim sic: De facto autem vindictae atque guerrae faciendae  
 dubium maximum videmus. Quare, quid melius sit, adhuc iudicare non  
 possumus, unde spatium deliberandi causa postulamus. Non enim subito vel  
 celeriter est iudicandum. ‘Omnia enim subita probantur incauta’, et ‘in  
 iudicando criminosa est celeritas’; et ‘ad poenitendum properat qui cito iudicat’.  
 265 Quare dici consuevit: Optimum iudicem existimo qui cito intelligit et tarde  
 iudicat. Et licet omnis mora taediosa, tamen in iudicando fructuosa.

{14} Praeterea bene dictus est Nicolaus <quod> quasi victoriosus in  
 populo interpretatur, ipse [et] etenim victor popularium extitit vitiorum. Quod et  
 lingua eius ostendit, quia triplici linguae eruditus eulogio, Latino videlicet,  
 270 Polonico et Teutonico. In Latino est sapientia contra stultitiam, in Polonico  
 virilitas et fortitudo contra pusillanimitatem et timiditatem, in Teutonico  
 affabilitas, amicitia et placiditas contra litigiositatem, rusticitatem et  
 agroykeiam. De sapientia Latinorum refert Policraticus, quod multas eis  
 nationes subiecerunt plus sapientia quam potentia. Dicit enim libro VI, capitulo  
 275 2: ‘Quid enim Romanos gentium omnium fecit esse victores? Scientia utique,  
 exercitatio et fides quam electi ex sacramento Reipublicae impendebant. Nam  
 quid adversus Gallorum multitudinem Romana paucitas valuisset? Quid  
 adversus Germanorum proceritatem brevis potuisset audere statura? Hispanos  
 quidem non tantum numero sed et viribus corporis manifestum est praestitisse  
 280 Romanis. Afrorum dolis atque divitiis semper impares extiterunt. Unde adversus  
 haec omnia profuit tironem sollertem eligere’ de provincia Polonorum, refert  
 Vincentius in Chronica Polonorum. ‘Ideo illos, scilicet Polonos, non dominandi

ambitus, non habendi urgebat libido, sed adulte robur animositatis exercebat, ut  
 praeter magnanimitatem nihil magnum existimarent, ut suarum accessiones  
 285 virtutum nullis usquam terminis limitarent. Non solum enim cismarinas undique  
 nationes, sed etiam Doromarchicas insulas suae coniecerant dicioni'. De  
 Germanorum amicitia et hilari vultu dicit Isidorus IX Etymologiarum.  
 Germaniae nationes sunt multae inmania corpora habentes, viribus fortes,  
 audaces animo et feroces, indomiti, raptu, captibus et venationibus occupati,  
 290 facie decori et formosi, comati et coma flavi, liberales, animo hilares et iocundi.

{15} Ipse etiam de Cracovia civitate regia ortus est, quae antiquitus  
 Graconia, a Graco rege benigno et primo est dicta, sed tandem Cracovia a  
 'crocitatione corvorum' gregatim super cadavere draconis mortui conventorum,  
 quae namque civitas sollertia virorum ab annis diutinis est decusata usque modo.  
 295 Nam ipsi Cracovitae draconem non potentia sed sollertia occiderunt, ut dicit  
 Vincentius in Chronica. 'Erat enim in cuiusdam scopuli anfractibus monstrum  
 atrocitatis immanissimae, quod quidem holophagum dici putant. Huius voracitati  
 singulis eptadibus secundum <dierum> supputationem certus numerus  
 armentorum debebatur, quae nisi accolae quasi quasdam victimas obtulissent,  
 300 humanis totidem capitibus a monstro plecterentur'. 'Industriae tandem niti  
 coguntur suffragio. Coria enim armentorum accenso plena sulphure loco solito  
 pro armentis collocantur. Quae dum avidissime glutiret holophagus,  
 exhalantibus intro flammis suffocatur'.

{16} Est etiam ab insignibus huius civitatis parentibus natus et ideo  
 305 bonus et mori<g>eratus, degener enim non separatur 'surculus de tam generosa  
 vitis propagine'. Attamen nec patriae animositas, nec civitatis tuae originis  
 sollertia, nec parentum virtuositas, nec staturae proceritas, nec complexionis  
 bonitas, nec ingenii acuitas te, frater Nicolae, in ambitionem deducere debet.  
 'Saepe etenim uva detumescit in acinum, saepe oleum vertitur in amurcam,  
 310 saepe aurum degenerat in scoriam. Quid igitur mirum, si tristes habet exitus  
 tristis ambitio? Quae quanto est felicior, tanto miserior, quanto florentissimis  
 uberius successibus, tanto proximior atrocibus insidiis, quanto [quis] imperiosius  
 aliis imperare studet, tanto subiectius aliorum servituti addicitur. Ambitionis  
 enim est omnes omnium ambire angulos, omnium auriculas lambere, ad omnium  
 315 scabellum prosterni, donec quod appetit utcumque assequatur'. Quapropter vide,  
 frater Nicolae, virtutes tuorum secundum carnem et secundum etiam spiritum  
 progenitorum ac informantium, humilia te in omnibus vitia suppeditando,  
 passiones frenando, virtutibus bene utendo, operibus virtutum te exercitando, ut  
 de te possit dici:

320 'Felix qui potuit gravis  
 terrae solvere vincula'.

Et tantum de primo.

{17} Dixi secundo et ultimo quod in verbis thematis innuitur alia vita  
 praeoptata et finis totius humanae vitae, puta speculativa, quam etiam  
 325 consequitur delectatio nobilior, scilicet spiritualis, quia ordinatur circa optimum

bonum. Dicit enim Albertus super I Ethicorum: ‘Bonum est maxime illud, quod per se bonum est et ad quod alia ordinantur. Et hoc praecipue est perfecta operatio intellectus speculativi, quae dicitur felicitas contemplativa. Huius autem est fons divinus intellectus qui profundit lumen cognitionis in omnia  
 330 cognoscentia, et per cuius imitationem est felicitas contemplativa, quia perfectio ultima omnis nostrae contemplationis est in eo qui est maxime desideratum ad sciendum. Et haec est quaestio de divino intellectu, sicut dicit Commentator XII Metaphysicae, ipse autem Deus intellectum suum perfectissime contemplatur et intelligendo se intelligit omnia alia’.

335 {18} Hac vita qui velit vivere heroica et desideratissima, quae <est> optimorum philosophorum, oportet illa habere, quae ‘senex Carnotensis paucis exprimit verbis:

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta,  
 scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena.

340 Nam humilibus dat gratiam Dominus et illis scientiam veritatis confert et intelligentiam qui timore initiati ei in dilectione et executione mandatorum suorum fideliter adhaerent’. Similiter studium quaerendi aviditas, ‘quisquis enim ad voluptatem suam ingenii aut studii viribus Scripturarum integritatem attemptat, quasi a sacrario philosophiae exclusus, ab intelligentia veri alienus  
 345 exstat’. Unde ‘Carneades laboriosus et diuturnus sapientiae miles in studio nonaginta explevit annos. Ei siquidem idem vivendi et philosophandi finis fuit’. ‘Vitam quietam’ similiter ‘ethnicus docet qui studentis inane exercitium reputat si ad ostium eius prementium se tumultum turba pulsat’. ‘Si enim studium, ut Ciceroni placet, est vehemens applicatio animi ad aliquid agendum magna cum  
 350 voluntate, profecto mens quae turbata ad plura distrahitur nequaquam in uno virtutis opere fideliter occupatur’. Scrutinium tacitum exigitur, quia ‘studii exercitatio plurimum proficit, cum virtus in singulis quae legit aut audit homo’ de summo bono, ‘tacite apud se veri iudicii scrutinio convalescit. Ibi namque ratio cuncta examinat et fructum omnium appendit in statera. Ceterum vita  
 355 quieta esse non potest, si naturae necessaria subtrahuntur, et econtra, si luxuriat animus in deliciis, rerum affluentia lumen rationis extinguit. Unde fecunda virorum paupertas et verae humilitatis custos et socia virtutis praemissis adhibetur’. Unde et ‘Crates ille Thebanus, proiecto in mare non parvo auri pondere, abite, inquit, pessimi malae cupiditatis stimuli, ego vos mergam, ne ipse mergar a vobis’.  
 360 Demum ‘terram alienam’ philosophantes pro vita speculativa exigunt ‘imo alienam faciunt suam, et numquam ullo gravantur exilio. Hoc est quod’ quilibet philosophus contemplatur, ‘domesticas et quae carnis sunt abigit sollicitudines ut homo, totus quodammodo versus in spiritum, omne quod sapientiae profectum impedit reputet alienum; ubique tamen domi et  
 365 ubique in patria, quia ubique locorum apud se et ubique apud sapientiam commoratur’, et ubi haec ‘felicitas contemplativa est quaedam imitatio divini intellectus. Et sic per felicitatem contemplativam’, quae consistit in actu

sapientiae, ‘<videt aliquis> fontem boni, qui dicitur lucidus, quia tenebrae in ipso non sunt ullae’. Et hoc innuit versus:

370

‘Felix qui potuit boni  
fontem visere lucidum’.

Quae hoc in textu uncis < > includuntur, omnia fere in editione principe inserta uncisque insignita sunt.

1–4 *Si ... pertinget* Ioan. Saresb. *Policrat.*, VIII, 2 (Webb, II, p. 232, 22–25). 13–16 *Felix ... vincula* Boeth. *De cons.* III, m. 12; cf. Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 8 (Webb, II, p. 120, 10–13). 22–24 *Quanto ... dispensant* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 8 (Webb, II, p. 121, 24–26). 24–25 *nam ... comitatur*, ibid., VII, 12 (Webb, II, p. 136, 26–27). 26–27 *praecedit ... cavetur* Ioan. Saresb. *Policrat.* III, 1 (Webb, II, p. 173, 5–7). 30 *peregrinatur a Domino* cf. 2. *Cor.* 5, 6. 36–37 *multos ... viveret* Macrobian. *Saturn.* II, 8, 16. 44–45 *quae ... confert* cf. Cic. *Tusc.* V, 2, 5; V, 3, 7; IV, 26, 57. 51 *Alii ... sunt* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 8 (Webb, II, p. 118, 17–119, 20). 55–56 *Procul ... adest* ibid., VII, 8 (Webb, II, p. 119, 30–120, 5). 58–60 *esse ... aemulantur* ibid., VII, 8 (Webb, II, p. 119, 20–25). 61–63 *Philosophus ... agnitis* cf. ibid. (Webb, II, p. 120, 8–9). 63–65 *Haec ... visere* ibid., VII, 8 (Webb, II, p. 120, 6–13). 68–79 *Nam ... suo* ibid. (Webb, II, p. 120, 15–26); Ov. *Fast.* I, 297–306. 83–85 *Ipsum ... superaret* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 4 (Webb, II, p. 102, 4–6); cf. Aug. *De civ. Dei* VIII, 2–3. 85–86 *Fuit ... filius* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 4 (Webb, II, p. 102, 10); cf. Iust., *Epitome* XX, 4. 86–97 *Magnis ... praenuntiabat* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 4 (Webb, II, p. 102, 13–103, 3). 97–98 *pueritiam ... docebat* ibid., VII, 4 (Webb, II, p. 103, 6–9). 99–113 *Ab hoc ... induxisse* ibid., VII, 4 (Webb, II, p. 103, 23–104, 15). 120–121 *teste Apuleio* cf. Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 5 (Webb, II, p. 105); Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, III, dist. IV, 2 (f. 191 O) i 3 (f. 191 Q) et Apul., *Plat.* I. 1, 180. 114–121 *Graecis ... Plato* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 5 (Webb, II, p. 104, 19–105, 7). 121–124 *Et ... dederint* ibid., VII, 5 (Webb, II, p. 105, 112–116); cf. Aug. *De civ. Dei* VIII, 3. 128–130 *Proinde ... rationalem* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 5 (Webb, II, p. 107, 22–108, 2); cf. Aug. *De civ. Dei* VIII, 4 et Benedicti Hesse *Lectura super Evangelium Matthaei* (cap. II–IV). 132–134 *causas ... bonitate* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 5 (Webb, II, p. 108, 14–19). 135–137 *In libris ... comprehenderunt* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 5 (Webb, II, p. 110, 10–19); Aug. *Conf.* VII, 9, 13; cf. Ioan. 1,1–5. 138–139 *ut ... aggregandus* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 5 (Webb, II, p. 111, 12–15). 140 *sol ... cecidisse* ibid., VII, 5 (Webb, II, p. 111, 23–24). 141–146 *quasi ... sensibus* ibid., VII, 5 (111, 23–112, 1, 5–12, 17). 147–148 *quibus ... Athenae* ibid. VII, 6 (Webb, II, p. 114, 5–6); cf. Alexander Neckam, *De naturis rerum*, II, c. 174; Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, X, 1 (f. 229vb). 150 *Abraham ... quadrivium* Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, X, 1, f. 229va–b; cf. Alexander Neckam, *De naturis rerum*, II, 174; Flav. Ioseph. *Antiq. Iud.*, I, 8 (9), 2; Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1093BC. 151 *hic ... venerit* cf. *Gen.* 11, 28. 151–154 *Homines ... bonitatem* cf. *Liber Quadripartiti Ptholemei, id est quatuor tractatum... cum commento Haly Heben Rodan*, Venetiis per Bonetum Locatellum, impensis nobilis viri Octaviani Scoti 1483, liber II, c. 2, f. 31ra–b. 154–155 *Aegypto ... Parisius* Ioannes Valensis *Compendiloquium* X, 2–10. 155–170 *in tractatu ... tribuit* ibid., X, 6, f. 231ra–b; cf. Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, XXIII, 173 (960a). 180–188 *apes ... naturam* Macrobian. *Sat.*, I praef. 5–6; cf. etiam Ioannes Valensis *Compendiloquium*, prol., f. 167a; Sen. *Epist.* 84, 2–10. 198–200 *duplices ... spirituales* cf. Albertus Magnus *Super Ethica*, X, lectio I. 205–206 *commodare ... devorare* Arist. *Eth. Nic.* VII, 5, 1149a, 13–15. 206–209 *rescindere ... sacrificare* ibid., VII, 5, 1148b, 19–28. 210–211 *venereorum ... accidunt* ibid., VII, 5, 1148b, 28–31. 211–212 *superabundantes ... timidi* ibid., VII, 6, 1149a, 4–9. 215–216



*ostendens ... limina* cf. *ibid.*, VII, 6, 1149b, 8–13. 216–218 *Alii ... submersit* cf. *ibid.*, VII, 4, 1148a, 32–48b 1. 218–220 *sunt ... rumpuntur* Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I. 221–222 *virtutes ... exemplares* cf. Macrobius *In somn. Scip.* 1, 8, 5–10. 236–237 *ut ... frenent* cf. Arist. *Eth. Nic.* X, 1, 1172a, 21. 237 *iuvenes ... secutores* *ibid.*, I, 1, 1095a, 2–8. 246–253 *Formica ... sordida* Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, III, 4 (88b). 257 *valde ... odiunt* cf. Catull. 85. 263 *Omnia ... incauta* Cassiod. *Var.* I, 17, 1. 263–264 *in iudicando ... celeritas* Publ. Syr. *Sent.* I, 25. 264 *ad poenitendum ... iudicat* *ibid.*, A 32. 260–266 *facto ... fructuosa* Albertanus Brixiensis, *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Meliboeo et Prudentia*, c. 2, ed. T. Sundby, Hauniae 1873, p. 8, 17–9, 4; Angus Graham: <http://freespace.virgin.net/angus.graham/Lib-Cons.htm>; Albertanus *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, V, 29–48, a cura di P. Navone, Firenze 1998, p. 36. 267–268 *bene ... vitiorum* Iacopo da Vorazze, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di P.G. Maggioni, Galuzzo 1998, t. 1, p. 38. 273 *agroykeiam* Arist. *Eth. Nic.* II, 7, 1108a, 26. 275–281 *Quid ... eligere* Ioan. Saresb. *Policrat.* VI, 2 (Webb, II, p. 9, 15–23). 282–286 *Ideo ... dicioni* Magistri Vincentii *Chronica Pol.* I, 2, 2–3. 286–287 *De ... vultu* cf. Isid. *Hisp. Etymol.* IX, 2, 97. 293 *crocitatione ... conventorum* cf. Magistri Vincentii *Chronica Pol.* I, 7, 1. 296–300 *Erat ... plecterentur* *ibid.*, I, 5, 4. 300–303 *Industriae ... suffocatur* *ibid.*, I, 5, 7. 305–306 *surculus ... propagine* cf. *ibid.*, I, 6, 1. 308–315 *Saepe ... assequatur* *ibid.*, I, 6, 1–2. 326–334 *Bonum ... alia* Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I; Averroes *Metaphys.* XI, comm. 51. 340 *humilibus dat gratiam* Iac. 4, 6; 1. *Petr.* 5, 5. 336–342 *senex ... adhaerent* Ioan. Saresb. *Policrat.* VII, 13 (Webb, II, p. 145, 12–17); cf. Hugonis de Sancto Victore, *Didascalicon*, III, 12. 342 *Similiter ... aviditas* cf. Ioann. Saresb. *Policrat.* VII, 13 (Webb, II, p. 147, 13–15). 342–345 *quisquis ... exstat* *ibid.*, VII, 13 (Webb, II, p. 147, 17–20). 345–346 *Carneades ... fuit* *ibid.*, VII, 13 (Webb, II, p. 149, 11–12). 347–348 *Vitam ... pulsat* *ibid.*, VII, 13 (Webb, II, p. 149, 26–28). 349–350 *magna cum voluntate* *ibid.*, VII, 13 (Webb, II, p. 150, 9); cf. Cic. *Inv.* I, 36. 351–358 *studii ... adhibetur* Ioann. Saresb. *Policrat.* VII, 13 (Webb, II, p. 150, 7–20). 358–360 *Crates ... vobis* *ibid.*, VII, 13 (Webb, II, p. 151, 3–6); cf. Magistri Vincentii *Chronica Polon.*, II 17, 4. 360–366 *terram ... commoratur* Ioann. Saresb. *Policrat.* VII, 13 (Webb, II, p. 151, 13–20). 366–369 *felicitas ... ullae* Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I; 1. *Ioan.* 1, 5.

### 3. Filozofia a życie społeczne

#### Jana z Ludziska *Pochwała filozofii*

Biobibliogram Jana z Ludziska wyżej w A.II.1.

#### *Oratio de laudibus et dignitate philosophiae*

Podstawa: Ioannis de Ludzisko *Orationes*, ed. H. S. Bojarski, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevii”, t. 19, Academia Scientiarum Polona, Wrocław 1971, s. 101–132.

Considero, patres ornatissimi ceterique praesides magnifici, difficillimum onus dicendi, ingentis celsitudinis atque immensae pulchritudinis nostrae

philosophiae paulo post collaudandae, licet minus sufficienter et clare quam res  
 expostulat, hodierna luce me assumpsisse, cum nil tam praeclarum vel  
 5 magnificum de huiusce sapientiae laudibus a me audire possitis, quin meliora ac  
 digniora tacitis cogitationibus vestris reservata sint, et praesertim cum vos non  
 huiusmodi generis rerum ignaros in his sedibus tanto ornatu atque splendore  
 constitutos esse videam. Sed quia nostri prisci constituerunt non ordine exiguo  
 10 nos in his gerendis rebus assuefactos reddere, ut eam nostrae sapientiae partem,  
 quam nostro studio ac vehementissima animi sollicitudine consequi non valemus,  
 his saltem exercitationibus nobis saepenumero vendicemus — cuius rei suavitatem  
 atque eiusdem multiplicis varietatis amoenitatem degustantes nullam prorsus  
 rationis causam ab his optimis priscorum institutionibus nos alienare  
 15 comperimus — compulit itaque me in hoc gravissimo persistendo negotio  
 maiorum meorum, qui apud me auctoritate plurimum valuerunt, pulcherrima  
 petitio et pia instigatio, ut hoc perorandi officium de immensis laudibus et dignitate  
 philosophiae nostrae pro tempore assumerem et, quantum possibile esset ex  
 humani ingenii facultate, perorarem et, qui eandem studere habeant, in lucem  
 20 deducerem. Quorum itaque non solum intimus me affectus superavit, verum  
 etiam humanitates vestrae, quae profecto his, qui virtutes sectari soliti sunt,  
 honorem, laudem et gloriam adhibere consueverunt, maximo cum honore et  
 praesidio affuerunt. Quidnam igitur est, quo maiori gaudio atque laetitia affici  
 possim, quam ea, quae a me dicenda sint de hisce laudibus, vobis grata constare,  
 cum nulla ingenii sollertia atque mentis promptitudo in tanto praestantissimorum  
 25 hominum concursu atque frequentia, quos aviditate audiendi ac vehementi  
 attentione affectos esse cognosco, satis digne sufficere possit?

Quis vestrum igitur est, doctores amplissimi, qui hoc in loco me  
 permaxime curare debere non affirmet, ut tot spectatissimorum virorum  
 expectationibus gratus esse possim? Quod mihi impraesentiarum  
 30 perdifficillimum ascribendum fore censeo, cum tanto gravamini atque inusitato  
 oneri me subiacere videatis? Obsecro igitur vos ceteros, qui mei, immo potius  
 huius almae universitatis decorandi causa tanto studio tantoque splendore hunc  
 in locum convenire voluistis, aures iam vestras meae orationi de hisce laudibus  
 explicanti quadam cum benivolentia ac attentione accommodare; quae cum  
 35 quantae essent, animo meo excogitarem, verebar, ne maximarum rerum  
 exuberantia de hisce laudibus mentes vestras ab attentione seduceret. Sed iam  
 procul dubio non video, qua institutione rectiori, quae a me luce hac praedicanda  
 existunt, vobis audientibus promptitudinem contribuere possint, quam ea, quae  
 ad rei dilucidandae causam pertinere arbitrabuntur, mea brevissima oratione  
 40 demonstrare.

Qua igitur de re, ut me ab huiusmodi honestissimo officio dicendi  
 assumpto absolutum instituam, censui prius nostrae philosophiae in generali  
 laudes pro parte comprobare et qui eandem studere debeant enodare; et item de  
 quibusdam incidentibus, ut de condicionibus bonis opum et malis et vituperio  
 45 egestatis et mendicitatis, de questu et arte, sordidis et honestis, de eximia laude

agriculturae, de turpi validorum mendicitate et eorum poena, et de liberorum studio, prout impetus et progressus orationis exigit, perstringere; demum ad philosophiae exordium reversus partes philosophiae et philosophos memoratu digniores approbando <commendare>; tum aliquali incitatione et allectione ad  
50 studium philosophiae orationi finem imponere; tandem vero pro immensis honoribus vestris et beneficiis exhibitis humanitates vestras dignis laudibus extollere.

Quidnam de difficultate atque laude rei dicendae, id est philosophiae nostrae, exprimere queam, quae rerum omnium dominatrix in arduo quodam  
55 loco situata est, ad quam non licet nisi studiis summis pervenire quodque ad eam si quando pervenerimus, pretiosum quendam nobis thesaurum vendicabimus? Si itaque hanc modo commendare voluero, ad quam per virtutem facilis est aditus, copiose id facere constitueram, nisi sollertissimi cuiusdam sententia mihi advenisset inquiringis: ‘Nec vita nec ulla perfectionum aut bonitatum apud primum  
60 principium in prima genitura est defecta, sed receptibilia sunt quandoque carentia aptitudine recipiendi ea’.

Persuadebat mihi huius sapientissimi viri auctoritas ac excellentius huius philosophiae difficultas, quae divinitus nobis tradita est, nec summe nec mediocriter humano ingenio vel laudari vel digne extolli posse, cum ipsa divinarum  
65 humanarumque rerum contemplatione consumitur, qua etiam nil profecto in humanis suavius reputari queat aut humanae societati fructuosius inveniri.

Quid enim, per deos immortales, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius? Hanc igitur qui expetunt, philosophi nominantur, nec quidquam est aliud philosophia, si interpretari velis, praeter  
70 studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis diffinitum est, rerum divinarum humanarumque causarum, quibus hae res continentur, scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; cuius studium qui vituperat, haud sane intelligo, quidnam sit, quod laudandum putet. Nam sive oblectatio quaeritur animi requiesque curarum, quae conferri cum eorum  
75 studiis potest, qui semper aliquid inquirunt, quod spectet et valeat ad bene beateque vivendum? Sive ratio constantiae virtutisque deducitur, aut haec ars est aut nulla omnino, per quam assequamur. Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte hac nulla sit. Si autem est aliqua disciplina virtutis, ubi ea quaeretur, cum ab hoc discendi genere discesseris, cum hoc  
80 ipsum genus philosophiae disciplinas et liberalia artium in se concludit?

Liberalia autem studia vocamus, quae sunt libero homine digna; ea sunt, quibus sapientia aut exercetur aut quaeritur quibusque corpus aut animus ad optima quaeque disponitur, unde honor et gloria hominibus quaeri solet, quae sunt sapienti prima post virtutem proposita praemia; nam ut illiberalibus ingeniis  
85 lucrum et voluptas pro fine statuitur, ita ingenuis virtus et gloria. Nam etsi ceterae disciplinae apud sapientes liberales dicuntur, quia liberos homines solum deceant, philosophia vero ideo maxime liberalis est, quia eius studium liberos homines respicit et efficit.

90 Hanc igitur solum liberi, ut filii nobilium et ingenui, quia ex libero  
matrimonio orti, aut quorum necessariis vitae fortuna sufficienter arridet, studere  
habent. Unde etiam quaedam artes dicuntur liberales, quia non nisi liberis licebat  
eas addiscere vel quia volunt sibi intendentem liberum ab omni cura et  
sollicitudine habere, quia ‘sollicitudo non docet bonum’, Seneca ad Lucillum; ‘nec  
95 eam sollicitudinem languere patior, quam mihi affert necessitas, non voluntas’,  
Tullius in *De officiis*. Unde egentes studere non possunt, quia non sunt liberi ab  
omni cura et sollicitudine propter defectum rerum temporalium; nam sicut corpus  
sine anima vivere non potest, ita sine temporali substantia et opibus non potest  
durare; victus enim et vestitus corpori ita sunt necessaria, quod sine eis et  
100 temporalibus opibus vitam hominis in corpore diutius manere non est possibile;  
‘sine enim necessariis impossibile est vivere’, I Poll. Per temporales namque  
divitias faciunt homines magnas parentelas, magnam potentiam, quam homines  
sequantur et timeant magnosque honores acquirant. Unde Pamphilus: ‘Glorificant  
gazae privatos nobilitate’. Et Martialis: ‘Et genus et formam regina pecunia  
donat’ etc.

105 Et sicut occasione opum temporalium praedicta bona et infinita alia  
sequuntur, ita relictis et amissis opibus et temporalibus bonis paupertatem,  
indigentiam atque necessitatem mereri atque omnia mala sustinere et amicum  
petere coguntur. Unde ‘melius est in obitu relinquere divitias inimico, quam in  
vita pauperem et miserum esse et necessitate cogente petere ab amico’, Plato  
110 philosophus.

Necessitas namque mater criminum dicitur. Quare Cassiodorus dixit: ‘Dum  
mater criminum necessitas tollitur, peccandi habitus aufertur’. Et Petrus Alphunsus  
dicit: ‘Magna necessitate cogente etiam honestus habet latrinam adire et etiam ab  
inimico auxilium postulare, quod est gravissimum’. Et idem ait: ‘Necessitas est  
115 una de adversitatibus huius seculi gravioribus; gravissimum etenim est liberum  
hominemque necessitate cogente, ut sibi subveniat, requirere inimicum’. Et  
iterum: ‘Est pessima necessitas, ut hominem experiri omnia cogat eumque  
mendacem faciat atque legem servare compellat et ad res cunctas restringat et ad  
mendicitatem atque indigentiam excessusque omnium perducatur’. Quare iura et  
120 proverbialia clamant: ‘Necessitas egentem mendacem facit’. Et iterum: ‘Necessitas  
ab homine, quae vult, imparat et omnia experiri subit’. Et Cassiodorus dixit:  
‘Indigentiam fugimus, quia suadet excessus’. Et Salomon dicit: ‘Quinque sunt,  
quae populum domant: licentia, luctus, fames, bellum, ultimum vulgi imperitia;  
ad res sola cunctas constringit necessitas’. Et iterum: ‘Melius est mori quam  
125 indigere’, Eccli. XL c. Indigentia namque furta et mendicitatem inducit.

Deque mendicitate Innocentius in libro *De contemptu mundi* ait: ‘O  
miserabilis mendicitatis condicio! Nam si petit, pudore confunditur; si non petit,  
egestate consumitur, sed ut mendicet, necessitate compellitur. Indignatur, murmurat,  
imprecatur’. Quare Salomon in *Proverbiis* dicit: ‘Mendicitatem et divitias ne  
130 dederis mihi, Domine’. Et Chrysostomus super VI Hebr. dicit: ‘Quid enim est

difformius quam mendicare? Melius est mori quam mendicare, quia mendicare est contra bonum virtutis et est male vivere’.

Unde ‘melius est mori quam facere contra bonum virtutis’, IV Eth., et ‘tolerabilior est, qui interficit, quam qui male vivere iubet’, Seneca ad Lucillum. 135 ‘Virtus enim est omnium habitus optimus, qui habentem perficit et opus eius bonum reddit’, III Eth.; ‘virtuosus enim et felix non operantur odibilia et mala’, I Eth.; vel ‘est qualitas bonae mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur’, Augustinus. Male etiam vivunt egentes et mendici, cum sunt servi, cupidi, infelices, non boni, non honesti.

140 Sunt servi, quia stulti, improbi, leves, cupidi. Unde Tullius in X<sup>a</sup> Paradoxa: ‘Omnes sapientes liberos esse et omnes stultos servos esse’. Et in quinta Paradoxa: ‘Servi omnes improbi omnes. Nec hoc tamen re est <magis> inopinatum quam dictu atque miserabile. Non enim ita dicunt eos servos, ut mancipia, quae sunt dominorum et facta nexu aut aliquo iure civili, sed si 145 servitus sit, sicut est oboedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo, quis neget omnes leves, omnes cupidos, omnes denique improbos esse servos?’ Haec ille. Illiberi, quia insipientes, ‘dictum est enim ab eruditissimis viris nisi sapientem liberum esse neminem. Quid enim est libertas? Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur?’, Tullius in V Paradoxa. 150 ‘Liber enim homo est, qui sui et non alterius gratia est’, I Meth., et ‘qui servit alteri, sibi liber non est’, Socrates.

Infelices, quia carentes rebus temporalibus. ‘Homo enim felix sive sapiens indiget aliquo rebus exterioribus, quia non est sufficiens per se speculari, sed oportet, quod habeat corpus sanum, cibum bonum et reliquum famulatum’, X 155 Eth., quia ‘sine bonis exterioribus, quorum fortuna domina est, non contingit hominem esse felicem nec vivere’, Philosophus De bona fortuna. ‘Felix enim est sine vituperio, sicut tetragonus’, cum ‘felicitas est perfectio animae secundum virtutem perfectam’, I Eth.; infelix cum vituperio, quia cum indigentia et angustia, ex quibus sequitur miseria, mala operatio et penuria. ‘Non enim est 160 felicitas, quae secum recipit miseriam’, Varro philosophus; et ‘indigentem impossibile est bonum operari’, I Eth. ‘Penuria autem malignitatem conficit et seditationem’, II Pol. Nec est commendandus vir, qui semper in angustia vivit, sed qui temperate divitiis perfruitur. Quodsi laudandi essent viri angustia oppressi, caeci, leprosi deberent super alios commendari, Alexander in Epistula ad 165 Dindimum Bragmanorum Regem didascalum.

Non boni, quia non sapientes, non felices, sed miseri, ‘negant enim quemquam virum esse bonum nisi sapientem’, Tullius De amicitia. Et: ‘boni sunt felices, mali autem miseri’, IV De consolatione.

170 Non honesti, quia non virtuosus, non viventes bene, quia ‘nihil est aliud bene et beate vivere, nisi honeste vivere’, Tullius in prima Paradoxa. Sunt enim vitae inhonestae, turpes et miserae nec laudis et honoris servantes statum, ‘virtutis enim praemium est honor’, qui attribuitur bonis, IV Eth. ‘Neque porro fugienda vita est, quae laudanda est; esset autem fugienda, si esset misera. Quam

175 ob rem, quod est laudabile, idem et beatum et florens et expetendum videri decet', Tullius II Paradoxa.

180 Omnes itaque studio philosophiae et artium liberalium volentes invacare necessarium est eos vitae necessaria acquirere arte vel habere patrina: hominum enim genus arte et ratione vivit et antiqui philosophi acquisitis vitae necessariis coeperunt philosophari, I Meth. 'Impossibile est enim indigentem bene principari et studio vacare', II Poll. Et item: 'litteraturae vacare non existentibus proventibus est impossibile', IV Poll. Et: 'animae morbus est impossibilia cupere', Philo philosophus.

185 'Pater etiam beneficia tenetur dare filio, est enim sibi generando essendi causa, nutriendi educando, et causa disciplinae informando', VIII Eth. 'Non solum enim pueri erudiendi sunt in arte reali, utili et necessaria, sed in artibus liberalibus et honestis', VIII Poll. Neque enim opes ullas firmiores aut certiora praesidia parare filiis genitores possunt, quam si eos cum vitae necessariis exhibeant honestos; ex parentibus enim nobiliores ii, qui instruunt, quam qui solum generant, quandoquidem hi dant vivere, hi vero bene vivere 190 artibus et liberalibus disciplinis instructos, quibus rebus praediti et obscura suae gentis nomina et humiles patrias attollere et illustrare consueverunt, Petrus Paulus de Iustinopoli. 'Quodsi pater non studet instruere filium artem vel scientiam, quibus alatur, proficiat aut lucretur, filius ille non tenetur necessitatibus providere patrinis', Plato philosophus. Sordidissima enim et 195 inquinatissima est ista consuetudo in partibus et regnis nostris et in illis, quae ad eam confugere conantur, quod patres capsis turpissimis, putore pedum infusis, collis filiorum appensis, ipsos, ut artes liberales mendicitate perquirant, cogunt; male enim se res habet, cum, quod virtute et pecunia effici debet, illud mendicitate temptatur, et abiectus sit parens, qui genuit, cum tali prole sua 200 misera. 'Melius est enim hominem esse sterilem, quam habere miseros filios et ineptos', Hermes philosophus. 'Optima autem haereditas a patribus traditur liberis omninoque patrimonio praestantior gloria virtutis rerumque gestarum, cui dedecori esse nefas et vitium iudicandum est', I De officiis.

205 Regendi itaque sunt adolescentes providentia patrum exercendique in labore patientiaque et animi et corporis, ut eorum et in bellicis et in civilibus officiis vigeat industria, non autem in mendicitate detestabili nec in sordido questu et turpi.

210 Improbantur hi quaestus, qui odia hominum incurrunt, ut portitorum et feneratorum. Illiberales autem et sordidi questus mercenariorum omnium, quorum opera, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servitutis. Sordidi etiam putandi sunt, qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendant; nihil enim proficiunt, nisi admodum mentiantur; nec vero est quidquam turpius vanitate ipsorum. Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec vero quidquam ingenuum habere potest officina. Arte tamen eorum defenditur inops 215 vita, mendicitas et egestas.

Minimeque artes hae sunt probandae, quae ministrae sunt voluptatum: cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, ut ait Terentius; adde huic, si placet, unguentarios, saltatores, totum ludum talarium. Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur, ut medicina, ut architectura aut doctrina rerum honestarum, hae sunt his, quorum ordini conveniunt, honestae. Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est; sin vero magna et copiosa, multa undique apportans multumque sine vanitate impertiens, non est admodum vituperanda, atque etiam, si satiata sit quaestu, vel contenta potius.

225 Si quis autem filios ‘in agros possessionesque contulerit, videtur iure optimo posse laudari. Omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil libero homine dignius’ Tullius I De officiis. Et ‘ars agriculturae inter omnes est prior’, I Poll., etiam II; prior id est melior et necessaria.

230 De qua quidem agricultura et ipsius utilitate, ut promisi, parum dicam. Et quia ager, secundum Virgilium, dividitur quadrifariam: est ager sationalis, qui est aptus seminibus, et est consitivus, qui est aptus vitibus et arboribus, et est ager, qui est aptus pascuis, et est ager floridus vel floreus, qui est aptus floribus producendis; in quibus agris et ipsorum cultura, secundum Tullium in libro suo  
235 De senectute, sunt agricolarum voluptates, quibus incredibiliter delectantur, ‘quae nec ulla impediuntur senectute, quae etiam ad sapientis vitam proxime videntur accedere. Habent enim rationem cum terra, quae numquam recusat imperium nec umquam sine usura reddit quod accepit, sed alias minore, plerumque maiore cum faenore. Quorum non fructus modo, sed etiam ipsius  
240 terrae vis et natura delectat. Quae cum gremio mollito et subacto sparsum semen excepit, primum id occaecatum cohibet, ex quo occatio, quae hoc efficit, nominata est, deinde tepefactum vapore et compressu suo diffundit et elicit herbescentem ex eo viriditatem, quae enixa fibris stirpium sensim adolescit culmoque erecta geniculato vaginis iam quasi pubescens includitur; e quibus  
245 cum emerit, fundit frugem spicae ordine structam et contra avium minorum morsus munitur vallo aristarum. Quid ego vitium ortus, satus, incrementa commemorem?’ — inquit Tullius ibidem. ‘Satiari delectatione non possum, ut meae senectutis requiem oblectamentumque noscatis. Omitto vim ipsam eorum[que], quae generantur e terra; quae efficit tantulo grano aut ex acino  
250 vinaceo aut ex ceterarum frugum aut stirpium minutissimis seminibus tantos truncos ramosque procreet. Malleoli, plantae, sarmenta, radices, vites, propagines, nonne ea efficiunt, ut quemvis cum admiratione delectent? Vitis quidem, quae natura caduca est et, nisi fulta est, fertur ad terram, eadem, ut se erigat, claviculis suis quasi manibus, quidquid est nacta, complectitur; quam  
255 serpentem multiplici lapsu et erratico ferro amputans coercet ars agricolarum, ne silvescat sarmentis et in omnes partes in ima fundatur’ etc. ‘Qua quid potest esse tum fructu laetius, tum aspectu pulchrius? Cuius quidem non utilitas solum, sed etiam cultura et ipsa natura delectat’ etc. ‘Quid irrigationes, quid fossiones agri

repastinationesque proferam, quibus fit multo terra fecundior'? Quid de utilitate  
 260 stercorandi dicendum, patet per Tullium in libro, quem de rebus rusticis scripsit.  
 'At Homerus, qui multis ante saeculis fuit', de quo referunt historiographi, quod ipse  
 aetate non solum poetarum, sed etiam philosophorum princeps apud Graecos iure  
 vocari promeruit et haberi, hic etiam de agricultura scripsit.

265 'Nec vero segetibus solum et pratis et vineis et arbustis res rusticae laetae  
 sunt, sed etiam hortis et pomariis, tum pecudum pastu, tum apum examinibus,  
 florum omnium varietate. Nec conditiones modo delectant, sed etiam insitiones,  
 quibus nihil invenit agricultura sollertius'.

'In agris etiam erant tunc senatores, id est senes; a villa tunc in senatum  
 accersibant'.

270 'Num igitur eorum senectus miserabilis erat, qui se agricultione  
 oblectabant? Mea quidem sententia — inquit Tullius — haud scio an ulla beatior  
 possit esse vita, neque solum officio, quod generi universo cultura agrorum est  
 salutaris, sed etiam delectatione, qua dixi, et saturitate copiaque rerum omnium,  
 quae ad victum hominum, ad cultum etiam deorum pertinent'.

275 'Semper enim boni et assidui domini referta habent celaria, vinaria, mellaria,  
 olearia, etiam penaria et ita tota domus locuples est, abundat porco, haedo, agno,  
 gallina, lacte, caseo, melle. Iam hortum ipsi agricolae succidiam appellant  
 alteram; conditiora facit haec supervacanei etiam operis aucupium atque venatio.  
 Quid de pratorum viriditate aut arborum ordinibus  
 280 olivetorumve specie plura dicam? Brevi praecidam: agro bene culto nil potest esse  
 nec usu uberius nec specie ornatius; ad quem fruendum non modo retardat,  
 verum etiam invitat senectus; ubi enim potest illa aetas calescere melius aut  
 apricatione vel igni aut vicissim umbris aquisve refrigerari salubrius? Sibi habeant  
 igitur arma, sibi equos, sibi hastas, sibi clavam et pilam, sibi natationes atque  
 285 cursus, nobis senibus (inquit) ex lusionibus multis talos relinquunt et texeras, id  
 ipsum utrum libebit, quoniam sine his beata esse senectus potest'.

'A Xenophonte etiam agricultura laudatur in eo libro, qui est de re tuenda  
 familiari, qui Oeconomicus inscribitur. Atque, ut intelligatis nihil ei tam regale  
 videri, quam studium agri colendi, Socrates in eo libro loquitur cum Cryptobulo  
 290 Cyrum Minorem, Persarum regem, praestanti ingenio virum atque imperii gloria,  
 cum Lysander Lacedaemonius, vir summa virtute, venisset ad eum Sardis eique  
 dona a sociis attulisset, et ceteris in rebus communem erga Lysandrum atque  
 humanum fuisse et ei quendam conseptum agrum diligenter consitum  
 ostendisse. Cum autem admiraretur Lysander et proceritates arborum et directos  
 295 in quinque vices ordinem et humum subactam atque puram et suavitatem odorum,  
 qui afflarentur e floribus, tunc eum dixisse mirari se non modo diligentiam, sed  
 etiam sollertiam eius, a quo essent illa dimensa atque descripta; et ei Cyrum  
 respondisse: „Atque ego ista sum omnia dimensus; mei sunt ordines, mea  
 descriptio, multae etiam istarum arborum manu mea sunt satae”. Tunc  
 300 Lysandrum intuentem purpuram eius et nitorem corporis ornatumque Persicum  
 multo auro multisque gemmis dixisse: „Recte vero, Cyre, beatum te ferunt, quoniam



virtuti tuae fortuna coniuncta est”. Hac igitur frui licet et senibus, nec aetas impedit, quominus et ceterarum rerum et imprimis agricolendi studia teneamus usque ad ultimum tempus senectutis’. ‘Optimus enim populus est, qui terrae est cultivus’, VII Pol.

Pauperes ergo et egentes validi ad culturam agri, de qua vivant, et ad labores et artes opificum merito sunt compellendi, ne otio marcentes veluti imprudentes inutiliter tempus vitae consumant (‘prudens enim numquam otio marcet’, Seneca) et se de studio litterarum ingerentes operari dissueant. Operatio enim homini est a natura, qua conservatur in esse, quem impossibile est esse expertem aliqua operatione naturali, I De anima; quia talis esset frustra et otiosus et contra naturam et productionem suam, cum ‘deus et natura nihil faciunt frustra vel otiosum’, II De caelo et mundo, II Meth., III De anima, I Poll., XI De animalibus. Etiam ‘principio generi animantium omnium est a natura attributum, ut se, vitam corpusque tueatur declinetque, quae ei nocitura videantur, omnia, quae sunt ad vivendum necessaria, acquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem’, Tullius I De officiis. Et ‘homo nascitur ad laborem, ut avis ad volandum’, Iob V.

Propter cuius operationis dissuetudinem detestabiles validorum mendicitates, rapinae, furta et alia mala invaluerunt in terris et plus in ista terra, licet sit copiosissima in victu et necessariis vitae, ex perversa et vituperabili dissuetudine laboris in derogationem regni et partium novissime ad fidem conversarum damnum maximum et pudorem. Quae etiam mendicitates contra rationes naturales legis divinae et humanae, consuetudines laudabiliores et ritus Ecclesiae sanctae primaevos et modernos omnium aliarum christianissimarum partium et regnorum pudorose tolerantur et damnose simplicium aestimatione hoc esse utile et honestum. Et ita ‘lapsa consuetudo deflexit de via sensimque eo deducta est, ut honestates ab utilitate secernens constitueret esse honestum aliquid, quod utile non est, et utile, quod non honestum, qua nulla perniciēs maior hominum vitae potuit afferri’, Tullius II De officiis.

Et quia ‘omnia per suam operationem bonum appetunt’, I Eth., et ‘malum se destruit’, IV Eth., praedicta igitur consuetudo mendicitatis et dissuetudo laboris validorum et pravorum hominum omnino est abolenda vel reformanda. ‘Bona enim consuetudo excutere debet, quod mala instruxit’, Seneca ad Lucillum. ‘Et leges inhonestae, licet in usu sint, possunt aboleri’, II Poll. Etiam ‘propter usus et consuetudines malas non laudatur quisquam’, II Poetriae Aristotelis. Pravi enim homines, qui laude et honore non sunt digni, cum ‘maximum bonorum exteriorum est honor’, IV Eth., otia et pravae operationes ex consuetudine sequuntur. Et pravae operationes bestiae sunt ex natura, cum pravus deterior est bestia, ibidem. Sed cum difficile est resistere consuetudini, quae assimilatur naturae, — quia ‘consuetudo est altera natura’, VII Eth. et De regimine principum: ‘non est facile homines ex aliqua antiqua consuetudine transmutare per sermones, multi enim plus oboediunt coactioni quam sermoni — oportet

345 provocari bonos ad virtutem per praemia, malos autem per poenas insanabiles', X Eth.

Qualis est etiam, patres optimi, ista consuetudo vel honor universitati et regno mendicos validos de spurcitiis popinae et ablutione discorum suis et catulis ad vorandum proiciendis nutritos pro subiectis habere? Aut illos tolerare, qui in plateis publice et ad ostia omni verecundia deposita et honore victum queritantes boant et rugiunt et sono horribili operarios fideles et peregrinos solemnes impetunt, terrent et inquietant, ut ipsis aliquid dent pro ipsorum sono et clamore? Vel eos, qui in gravamen fidelium ex perniciose consuetudine contra dispositionem Romanae Ecclesiae et iura sancta noviter inducta praesumptuose ostia perstrepunt, ut cum baculis sparsorii ingrediantur? Qui pro eo quod parietes et domos aqua sparsitant et azymos panes non iussi quoque apportant, qui pro nihilo ut histriones nummos quaeritant et raptant? Ceteris etiam minoribus mendicis et scurris, quia scutellas radentibus et colligentibus patulas, in domos cottidie ingressis ex consuetudine turpi fideles operarii buccellas esibitum ab ore retractas propter importunitatem inverecundam dictorum mendicantium validorum quandoque licet inviti porrigunt, ut secedant. Horribile enim et fastidium est, cottidiana dictante experientia, nedum videre, sed etiam cogitare tales mendicos discos radere et relictas spurcitiis vasorum more canum colingere. Melius enim esset mortem eligere, quam propter inopiam in tali turpissima et misera vita perdurare. 'Melior enim est nobilis obitus quam duratio vilis et crudelis', Ptolomaeus. Et Scipio, Romanorum consul, malam iudicavit inopiam et avaritiam. Nec etiam quis credat, quod ex semesis reliquiis atque abiectis mensae suae porcis aut catulis proiciendis talibus validis etiam invalidis porrectis eleemosynam meretur, nisi ex proposito deliberatus propter invalidos certam partem posuerit in ollam. 'Indignum enim est Deo dare, quod dedignatur homo', Canon est XLIX, distinctio 'Sacerdotes'; aut illos graves mendicos validos sustinere, ut sacerdotes non pro necessitate Ecclesiae ordinatorum: vagos, stipes et dietarios, qui nil agendo, marcentes otio, torpentes desidia, perditam atque ineptam vitam agunt, dum solum luxui, gulae, comessionibus, crapulis, cultui vestium earumque superfluitatibus videntur totis nexibus invacare. Nam eorum caputia in scapulis sine omni utilitate corporis pendunt in modum rei venalis. Et pillea eorum ab extra collaria peccata in humeris extensa, fimbriae et ore vestium, velut laicorum, sunt ornata subtili crine pellium, ut eorum multitudo vultusque saepius vallo innovatos omnes contemplantur, qui pro salute animarum et precatu incedunt, ut sponsi virginum. Immo iam ille putetur insipiens, qui huius vestis ornatae et operae poluptario factae expertus sit. Haec enim sua est festivitas et meditatio, haec omnis praedicatio et Dei cognitio, sic enim divinam perscrutantur legem. 'Quid enim tam absurdum, quam delectari multis et inanibus rebus, ut honore aut gloria aut aedificio aut vestitu cultuque corporis, animi autem virtute perditam', Tullius De amicitia.

385 Tales quidem per ordinarios ipsorum, ut de operae manuum suarum artificio vel agricultura vivant, sunt compellendi, ne pauperum mendicorum

invalidorum contra mandatum Dei, ut ‘non concupisces rem proximi’, et iura  
 390 sancta eleemosynas sibi usurpent, non obstante, si etiam quandoque vacent  
 spiritualibus officiis sive operibus, quae meliora sunt, cum labor otio  
 contemplationis debet praeferri, Augustinus in libro De opere monachorum. Est  
 etiam canon XCI, distinctio ‘Clericus’ et canon sequens, ubi sic inquit: ‘Clericus  
 victum et vestitum sibi artificiolo vel agricultura, absque officii sui dumtaxat  
 395 detrimento, praeparet. Clericus enim, qui absque sui corporis inaequalitate vigiliis  
 deest, stipendio privatus excommunicetur’. Et canon sequens: ‘Omnes clerici, qui ad  
 operandum validi sunt, artificiola et litteras discant. Qui autem, non pro emendo  
 aliquid in foro vel in nundinis deambulant, ab officio suo degradentur’ etc., et  
 beatus Hieronymus ad Rusticum episcopum Narbonensem, et est canon XCIII,  
 distinctio ‘Diaconi’. Mendicat infelix in plateis clericus et servili operi  
 400 mancipatus publicam a quolibet poscit eleemosynam, qui ex eo magis despicitur  
 a cunctis, quo misere desolatus iuste putatur ad hanc ignominiam devenisse. Hi  
 etiam proiectis libris philosophiae artium et bibliothecae, solum viaticos ferunt  
 sub ascellis, quemadmodum mendici laici exemplo eorum nodos in signum fictae  
 devotionis portant in collis.

Omnes profecto, venerabiles patres, otiosi et mendici validi in aliis regnis  
 405 christianissimis et universitatibus non solum paterentur repulsam, sed secundum  
 leges et iura divina a potestatibus civitatum poena carceris et iuxta decretum  
 Concilii Carthaginensis et Aureolensis servitute et illibertate perpetua punirentur,  
 non obstante, quod etiam eorum aliqui in tuguriis et casis circa cimiteria  
 ecclesiarum parachialium et in locis Deo dedicatis sepulcra et cadavera  
 410 mortuorum custodientes degunt, quaestum licet sordidum plebanis dotatis et  
 servitoribus ecclesiae suis informatoribus cantu lugubri suo ferentes, qui non  
 scholares, sed mendici validi dicuntur. Scholares enim solum in artibus liberalibus  
 et philosophia etc. in studiis privilegiatis studentes et lectoria collegiorum  
 universitatum scholae appellantur, alia autem loca particularia non merentur dici  
 415 scholae, sed casae mendicorum validorum. Manifestissime etenim talium  
 mendicitas est turpis et mala, ideo erubescibilis, quia ‘omne malum erubescibile  
 est’, Homerus II Rhetoricorum, nec toleranda. Dicit enim Seneca: ‘Omnia  
 tolerabilia praeter turpitudinem crede’; nec defendenda, quia ‘manifestum  
 malum et turpe defendere irrationale est’, Homerus ibidem. Quod si quis contra  
 420 dicta murmur fecerit, dicendum sibi: ‘cuius aures clausae veritati sunt, ut ab amico  
 verum audire nequeat, huius salus desperanda est’, Tullius De amicitia. ‘Scitum  
 est illud Cathonis: ut multo melius est de quibusdam acerbos inimicos mereri quam  
 eos amicos, qui dulces videantur; illos enim saepe dicere verum, hos vero  
 numquam’, Tullius ibidem.

425 Sed iam de liberorum studio modicum perstringam. Quia secundum  
 Plutarchum philosophum socordia naturae vires punit, doctrina tollit ignaviam,  
 facilia quoque ipsos fugiunt negligentes, difficilia vero cura et diligentia  
 capessuntur, quam expeditissima quamque efficax sedulitas pariter ac labor existat,  
 compluribus in rebus facile, si conspexeris, disces. Aquarum enim guttae lapides

430 cavant, ferrum et aes manuum tactibus obteruntur, carpentorum rotae summis  
 inflexae viribus haud ullo pacto pristinam reparare rectitudinem possent,  
 curvatas histrionum virgas nullo dirigere modo licet, quoniam factus praeter  
 naturam labor naturae vim superavit. An haec dumtaxat diligentiae potestatem  
 indicant? Minime, immo vero et infinita cetera. Si quod fertile natura solum  
 435 incuriae deditur, squallet incultum quoque. Nam quod praestantius est, eo magis,  
 si per otium et negligentiam omissum est, perditur. Estne quispiam infecundus et  
 supra modum asperior ager? At cultus generosos edidit fructus. Quenam  
 arbores sunt, quae datae neglectui, non simul et tortae pallent et steriles perstent,  
 cum eadem nostrum assecutae patrociniū fructuosae sint et magnopere fertiles?  
 440 Quae corporis fortitudo non obtunditur et propter incuriam, mollitiem et malam  
 habitudinem non perit? Quae autem imbecilla adeo natura, quae per exercitationes  
 ac certamina ad maximas non augeatur vires? Qui vero equi, a primis bene  
 domiti annis, suis non obsecuntur sessoribus? Qui autem indomiti perstant nonne  
 cervice durissimi et animis feroces evaserunt? Et quid admirari cetera opus est,  
 445 cum truculentissimas feras laboribus mitigari mansuefierique plurimum  
 cernamus? Bene Thessalus ille, qui cum interrogaretur, quinam abiectissimi  
 Thessalorum essent, ‘Qui bellicarum quietem rerum agunt’, inquit. Et quid multis  
 opus est verbis? Consuetudo est, quae longaeva permanet. Si quis proprias  
 familiaresque ex consuetudine virtutes agat, is nullo oberrare modo posse videtur.

450 Parentes ceterique, quibus curae erimus, animadvertere debebunt et in  
 quas res natura proni aptique fuerimus, eo potissimum studia nostra conferri et  
 in eis totos versari conveniet. Maxime vero qui sunt liberale ingenium a natura  
 consecuti, sinendi non sunt aut inertī otio torpere aut illiberalibus implicari  
 negotiis. Omnino autem liberalis ingenii primum argumentum est studio laudis  
 455 excitari incendique amore gloriae, unde oritur generosa quaedam invidia et sine  
 odio de laude probitateque contentio, maxime vero parere libenter maioribus nec  
 esse bene monentibus contumaces. Nam et equi meliores ad pugnam habentur,  
 qui faciles sunt manu regi et ad tubarum clangorem arrectis auribus exultant. Ita  
 qui iuvenum bene audiunt monitores et laudati excitantur ad bonum, uberis spem  
 460 frugis ferre prae se videntur.

Amplius autem et qui sunt in actionibus prompti fugientes otium  
 amantque aliquid recte agere, bene dispositi natura videntur. Nam ut in eiusdem  
 generis similitudinibus versemur, quemadmodum equi cursores meliores  
 habentur, qui dato signo, protinus exiliunt nec calcarium stimulos aut flagellorum  
 465 plagas morati subsistunt, ita adolescentes, qui constitutis horis ad solita studia  
 intermissaque paulisper exercitia alacres sine monitore redeunt, praeclare  
 constituti ad virtutis opera habendi sunt.

Sed et si comminationes ac verbera metuant, magis autem si dedecus atque  
 ignominiam. Unde nascitur verecundia, quae est in ea aetate signum optimum.  
 470 Bene igitur habet, si et iurgati erubescant et castigati fiant meliores suosque  
 praeceptores ament. Nam et disciplinam amari indictio est. Nec minor vero ad

omnem probitatem habenda de his spes est, qui sunt natura benigni ac facile placabiles.

475 Providendum etiam, ne foedis et inhonestis sermonibus assuescant. Nam, ut est a Graeco poeta dictum at ab apostolo Paulo repetitum, ‘corrumpunt mores bonos colloquia mala’.

480 Maxime autem ab his peccatis prohibendi sunt, in quae facile natura ab ipsa aetate deducuntur. Habent enim aetates sua propria quaedam vitia: adolescentia libidinibus aestuat, aetas media ambitione iactatur, senectus cupiditate avaritiaque consumitur; non quod ita omnes habeant, sed quod in haec vitia ex aetate proniores sunt homines.

485 Cavendum est etiam, ut iuvenes quam maxime diu integri serventur. Immatura namque venus et animi et corporis vires enervat. Quod erit, si a choreis ceterisque huiusmodi ludis et item ab omni frequentia muliebri arceantur aut si nil de his rebus loquantur aut audiant. Nam cum ipsi per se aetatis fervore ad venerea rapiantur, nulla erit spes reliqua, si malignus quoque consilio comes accesserit. Praecipue vero, si numquam ipsi erunt otiosi, sed semper in aliquo honesto membrorum aut animi labore detineantur.

490 Itaque ab omni foeditate et nefaria turpitudine et prohibendi sunt et magnopere custodiendi nec nisi his committendi, quorum mores et vita omnis perspecta sit quorumque non iam exemplo peccent, sed auctoritate deterrentur. Itaque eis adhibendi sunt comites, quorum monitis discant et conscientia retrahantur et imitatione proficiant.

495 Continendi sunt etiam, ne aliae quae sunt circa vitam moderationes fiant. Nam superfluous cibus et potus et somni abundantiores ex consuetudine magis sunt, non quod variis habitudinibus corporum plus minusve deberi ex his rebus aut negari, sed quod in omnibus hominibus natura paucis adiumentis contenta sit, si necessitatem spectemus, si voluptatem, nil illi possit videri satis.

500 A vino vero in ea aetate maxime sunt arcendi, cuius minimus usus valetudini bonae inimicus est et recte rationis usum magnopere perturbat. Qua in re nequaquam mihi videtur improbanda Lacedaemoniorum ratio, qui ebrios servos exhiberi in conviviiis suis curabant, non quidem ut eorum insulsis sermonibus aut foedis actibus delectarentur, nam inhumana voluptas est damno hominis aut vitio delectari hominem, sed ut adolescentibus suis exemplo 505 ostenderent, quam esset turpe temulentum videri. Sunt igitur, ut ab annis teneris assuescant, ita potandi pueri, ut illis magis aqua temperetur, quam limfetur vinum, et tam sobrie quidem et raro, ut magis ad moliendum cibum, quam ad minuendam sitim datus potus videatur. Neque enim decet, quod non modo ad virtutem, sed nec ad bonam quoque valetudinem pertinet, ventre cibum potumve 510 metiri aut hibernis noctibus somnos aequare aut voluptatibus modum satietate praefinire, sed ratione moderari omnia et ita assuesci, ut iuveniles impetus frenare facile possumus.

Et quoniam iuvenilis aetas prona est ad peccandum et nisi maiorum exemplis auctoritateque contineatur, facile semper in deteriora prolabitur — insunt

515 enim ipsis ex aetate proprii mores, quod et reliquis quoque aetatibus accidit — ex  
his, qui boni sunt, usu praeceptisque confirmandi erunt et iuvandi, qui vero mali  
atque illaudabiles, corrigendi; quorum hi quidem naturam sequuntur tantum,  
quidam autem experientiae defectum, alii vero utrumque. Sunt enim imprimis  
520 natura largi ac liberales propterea, quod non sunt experti indigentias neque opes eis  
labore proprio quaesitae sunt, non enim solet fieri, ut temere dissipet, qui cum  
labore congregavit; similiter et quod superabundat in eis calor ac sanguis, non  
modo in nutrimentum corporis, sed in augmentum etiam; quod contra fit in  
senibus contraria id efficiente ratione. O quem igitur eum speremus futurum  
525 senem, qui sit in adolescentia providus et tenax! Non quidem promittendae sint eis  
largitates, quas exercere cum discretione numerorum personarumque meritorumque  
nesciunt, si quod in eis corruptae naturae atque illiberalis ingenii sit iudicium;  
etiam si tales sunt reges. Absurdum enim est regi dona milibus largiri; et  
quamquam secundum philosophum in libro De regimine principum rex debet  
530 esse largus sibi et subditis, cum virtute tamen; qui vult vero acquirere virtutem  
largitatis, considerare posse suum, tempora, necessitates et merita hominum. Debet  
ergo largiri dona iuxta posse cum mensura hominibus indigentibus atque dignis.  
Qui ergo dat aliter, peccat et regulam transgreditur largitatis, quia qui largitur sua  
dona non indigentibus, nullam acquirit laudem, et quidquid datur indignis, perditur.  
535 Et qui sic inundat ultra modum suas divitias, veniet cito ad amara litora paupertatis  
et assimilabitur illi, qui super se dat victoriam suis inimicis. Qui ergo dat de bonis  
suis tempore necessitatis hominibus indigentibus, talis rex est largus sibi et  
subditis, eius regnum prosperabitur, eius mandatum observabitur. Talem regem  
laudaverunt antiqui, talis dicitur virtuosus, largus, moderatus. Qui vero fundit bona  
540 sua inordinate et regni sui et indignis et non indigentibus, talis est depopulator rei  
publicae, destructor regni et incompetens regimini.

Et quoniam mirabiles voluptates in animis hominum doctrinarum studia  
pariunt et uberrimos afferunt in tempore fructus et in senectute, quid eos optare  
liceat, quod consequi non est facile, nisi ab initio aetatis studio laboreque nobis  
545 doctrinam paraverimus? Paranda igitur sunt in iuventute solatia, quae honestam  
senectutem possunt oblectare; nam quae sunt iuventuti laboriosa studia, ea erunt  
iucunda otia senectuti.

Et sunt in hac re sane magna praesidia, sive contra languidum torporem  
remedium quaerimus sive sollicitis occupationibus solatium. Nam cum duo sint  
genera vitae liberalis, unum quod totum in otio et speculatione est, alterum quod  
550 in actione negotioque consistit, in priore, quam sit necessaria cognitio usque  
scripturarum, neminem existimandum est latere, in posteriore vero, quam sit utilis  
actio, facile hinc dinosci potest. Nam qui ad res gerendas animum applicant,  
scilicet sive rem publicam administrent sive foris in bellis aut domi in suis  
amicorumque negotiis versentur, non habent fatigari, quia alia in re iucundius  
555 acquiescere valeant, cum etiam incidunt tempora et horae, in quibus ab  
huiusmodi rebus vacare necesse est. Nam a re publica saepe inviti prohibentur et  
non semper geruntur bella et singuli dies noctesque aliquid habent, quo domi

560 contineri et esse seorsum oportet. In hoc igitur temporis, cum nihil nobis per  
negotium agere foris licebit, lectio librique succurrent, nisi prorsus somno  
indulgere aut inerti otio tabescere volumus aut morem imitari Domiciani  
principis, qui singulis diebus certis horis secretus ab omnibus stilo fixo muscas  
insectabatur. Fuit hic quidem Vespasiani filius, Titi vero minor natu <frater>,  
fratri utique profecto longe impar, immo vero tanto omnium teterrimus, quanto  
565 Titus probissimus est omnium habitus, quem historiae delicias humani generis  
appallavere. Itaque et memoria tam celebris est, quam illius execrabilis, libero  
etenim iudicio de rebus vitaeque hominum posteritas utitur, quae nec vituperare  
improbos metuit nec laudes invidet bene meritis.

Videant itaque adolescentes liberi, ne in eorum studio Domiciano sint  
pares. Mala enim facta nec latere — quamvis secreta — possunt nec cognita diu  
570 taceri. Illi enim ipsi, qui aut ministri sunt voluptatum aut socii criminum consciique  
facinorum, efferunt et primi damnant. Quo in genere eius ipsius Domiciani  
dementia ex cubiculariis unus urbano schemate vocavit. Aliquando enim  
interrogatus, essetne quispiam cum Domiciano intus, respondit: ‘Ne musca  
quidem’, quasi ille studio suo omnes sustulisset. Huic eius occupationi tam  
575 indecori venia forte posset indulgeri, si modo constaret quidnam per hiemem  
solus agere consuevisset, ut sic maiore odio ex taetris facinoribus quam ex hoc  
aucupio tam foedo irrisione se dignum praebuisset.

Increpandi etiam plerique merito sunt genitores, qui paedagogis atque  
praeceptoribus filios ita committunt, ut quid hi discant, neque videant neque  
580 protinus audiant. Qua in re plus quam opus sit delinquunt, cum ipsi paucos intra  
dies experimenta suscipere ac temptare debeant, non autem in mercenarii  
dispositione spem suam collocare. Nam et illi maiorem puerorum curam ac  
diligentiam facturi sunt, cum rationem ubique reddituros fore sciant, attendendo  
hoc in loco gratiosum illud lepidumve stabularii dictum, qui nulla alia ex re  
585 equum pinguescere quam regis oculo dixit.

Ut autem oratio redeat, unde suum sumpsit exordium et tempus postulare  
videtur, ulterius de philosophia prosequendum. Statui ea tamen, quae vestris  
exspectationibus grata nec non philosophiae laudibus condigna forent, breviter  
tripartita oratione complecti.

590 Quia igitur hanc omnium scientiarum matrem parte triplici confectam  
cognoscimus, ut orationis modus exposcit, ab hac parte, quam metaphysicam Graeci  
vocaverunt, quae a nobis divina nominari consuevit, mihi principium dicendi  
sumam, cum ceteras alias philosophiae partes quadam sublimi excellentia  
uberrime anteire videatur.

595 Haec inquam, ut dictum est, in divinarum ac altissimarum rerum  
contemplatione consumitur, a qua tamquam a quodam vero fonte exercitii  
theologia contraxit originem. Haec enim, ut supernorum rationes considerat, sic  
ante omnes supremo honore ac reverentia colenda est. Sola namque nos ad summi  
Dei agnitionem inducit, quo calle quibus praesidiis beati efficiamur instruit.

600 Haec olim philosophos primum ad spernendas divitias, ad supplicia  
preferenda, ad mortem contemptandam impulit, postea vero sanctos martyres  
mortem appetere, crudelitatem tyrannorum despicerere, iracundiam infringere spe  
605 conversatione in labem aliquam traherentur. Omittam ceteras illius summas  
vires, quas enumerare, etsi admirabile, longum tamen et difficile admodum  
foret.

Non dicam insuper, qualia nobis adiumenta compraestet qualique  
praesidio nos muniat circa primi principii contemplationem ac infinitatem eius  
610 versari. Quid posthac commemorabo, quales nos ingenio afficiat circa  
profundam animadversionem intelligentiarum, quae supernorum motrices  
existunt, ac earum potestatum speculationem ab Aristotele philosophorum  
principe nobis non exili ratione exhibita? Quid denique dicam, qualem nobis  
615 doctrinam non mediocriter, sed integre impertiatur, ut optimi cognitores  
supercaelestium corporum ac eorum perpetuae mobilitatis esse valeamus?

Verum cum enim haec ipsa pars philosophiae circa altissimarum  
causarum contemplationem versatur, ut de primo principio et eius infinitate, de  
intelligentiis et potestate earum, quae omnia etsi certissima et manifestissima  
620 sint in natura, ad eorum tamen perfectam notitiam pervenire non valemus, quinimo  
apud antiquos dixisse legitur arbitrari superos invidisse nobis. Nam cum ceteras  
disciplinas nobis libere tradidissent, haec sola sapientia apud ipsos detenta est et  
tamquam solis superis digna reservata.

Quorum tamen opinioni non favet cuiusdam magistri sententia, qui divinis  
paene hominibus et in contemplatione repositis ostendit eam non inutile  
625 perscrutari. In hoc fonte disciplinari qua profunditate cum suis partibus speculativa  
cogitetur, undique reperitur, qua ratione activa cum sua dispositione discatur,  
quaeritur.

Haec ut lumen praefulgidum, ut propugnaculum veritatis, ut verae fidei  
munimentum. Et quidquid a divinarum scripturarum hauriri fontibus potest, ab  
630 ea dissertum est. Et quascumque disciplinas in hac facultate nostra fecunda  
Graecia per singulos viros edidit, omnes has perspicuas reddit et claras. Haec  
scientia veritatum quam magnos etiam nostris antiquis attulit fructus, notitia  
docet et fama. Et apud etiam nostri saeculi aetatem quam utilissimum sit hanc  
adipisci, intueri dixerim fore dignum, ut si quempiam in hac scientia  
635 prospexerimus imbutum, ipse quiverit et de diis immortalibus et de divino cultu  
patenter disserere.

O igitur lux perspicacissima! O supremum et divinum munus humanis  
mentibus elargitum, quo nil praestantius, nil iucundius exhiberi potuisset! Nullam  
prorsus tuarum laudum partem assequi possem, si orationem meam pro te hac die  
640 consumere stavissem, cum dies quippe potius quam oratio deficeret.

Admonet igitur nos hanc sectari, viri electissimi, rei pulchritudo ac rerum  
cognitarum excellentia, cui supremo studio permaximisque vigiliis adhaerere



coacti sumus, si eam partem animae, quae circa speculabilia versatur, perfectam esse voluerimus.

645 Quid dehinc dicam de ea parte, quam moralem ac inter ceteras philosophiae partes fructiferam appellamus, a qua sola et bene et virtuose et honestissime vivendi modum accepimus? Hanc porro, patres ornatissimi, nobis maxima vitae nostrae ornamenta praestare censemus. Hanc etiam mentes nostras in virtutibus ac moribus fabricare ac construere aperte videmus, quo decenter et mirifice vita  
650 nostra sic ad bene ac honestissime vivendum disponat. Ex hac etiam quali activitate qualique sollicitudine circa rerum agibilium dispensationem nos habere debeamus, rationes accepimus.

Quid praeterea dicam, quam mirifico ordine, quae agenda quaeque a nobis omittenda sint, pulcherrime insinuet atque demonstret? In hac etiam de iustitia, de temperantia, de prudentia, de magnanimitate, de animi fortitudine et qualiter unaquaeque res publica et extolli et magnificari possit declaratur et omnino de quacumque virtute tam morali quam cardinali sub suis rationibus praecepta traduntur. Quibus praeceptis et beatam vitam adipisci valeamus et supplicia flagitiorum evitare et multis ac maximis rebus, quae vel in gloriam vel in  
660 praemium pro fortiter gestis rei publicae gratia pro lauta vita decretae sunt, laeto animo potiamur.

Et quomodo oeconomica ratio sive omnis familiae gubernatio et quidquid ad mores hominum pertinet, quomodo ad rectam laudatamque vitam aedificentur, ita accuratissime explicatum est, ut nil ultra desiderari possit; quales principatus, qualia regimina in populos qualesque ceteri, qui urbibus praeesse habent, in subditos qualisque tandem supereminetia parentum in filios, dominorum in servos, virorum in uxores et omnino ceterorum in alios esse debent ob hanc moralem scientiam agnoscere arbitrati sumus. Postremum vero has virtutes morales adepti, quo ductu ad humanam felicitatem, quam ultimam hominis  
670 perfectionem fatemur, perducamur, fructuosa ac iucunda instituta exhibentur.

Quid igitur de hac plura dicere expedit? Nullam hercle philosophiae partem inter reliquas nobis ab Aristotele nostro collatas adinvenimus tantum gaudio atque iucunditate affectos homines reddere totique oblectamenta vitae nostrae impertiri quam haec, quae moralis philosophia dici consuevit. Nam si  
675 mentes nostras in tristitiis alligatas cernamus, haec, ad ipsam confugiendo, in alacritate restituit; si nos in luctu acerbissimo teneri videamus, haec ad iucundissimum risum provocat et inducit; si vero timore fuerimus, ad animi fortitudinem nos ipsa compellit; et summatim quaecumque vitae nostrae congrua gloriosissime tribuit atque recompensat.

Ad hanc igitur, viri electissimi, vehementi animo immensaue vigilia studium nostrum iniungere velimus et in hac aliqualem exercitationem tempori nostro accommodatam viriliter consumere nosque suis sacris praeceptis totos tradere, cum mortales quamquam homines immortalibus superis facile pares efficiat, et non ipsam totaliter destitutam omittamus, qualiter hodiernis  
685 temporibus omnino non laudabiliter omitti consuevit.

Statueram, patres conspicui, de hac vobis plura exponere, nisi mihi tempus auferretur, in quo etiam laudes et excellentias huius philosophiae partis, quae in naturae contemplatione atque in exquirendis causis rerum sunt, dicere arbitratus sum. Accepimus profecto ab hac non humanum, sed potius iudicium divinum, ut  
690 quae caeli et huius inferioris mundi, quae motus, quae temporis, quae vacui et quae uniuscuiusque rei loci proprietates et passiones existant.

Praeterea quo ordine elementa ac elementata locentur, quibus etiam terminis reservari censeamus, quomodo etiam mixta, animata atque inanimata corrumpantur, generentur, augmententur decrementumque patiantur, qualemque  
695 alterationem suscipiant, quae etiam ex uno in aliud vicissitudo atque mutatio consistat, quosque periodos unaquaeque res habeat, hac sola dignoscimus.

Quid demum ex hac praestantius consequi possumus, quam non exiles rationes habere, unde venti, unde grandines, unde pluviae, unde cometae et ubi omnes meteorologicae impressiones generationem accipiant? Haec rerum  
700 animatarum naturas inquiri, ut quae vegetare, quae sentire quaeve intelligere et tandem quas unaquaeque forma sibi proprias operationes assumat.

Cum autem omnis naturae cognitionem ab ea traditam considerabimus, quibus laudibus efferemus, quibus studiis prosequemur, qua mente admirabimur? Stupendum est equidem, quod tam exquisite, tam mirifice rerum principia  
705 declarata sint naturaeque vires explicite, ratio infiniti, loci, vacui temporis, motus adinventae, iura generationum, corruptionum, mixtionum, alterationum, putrefactionum revelata, caelorum motus descripti, adinventae causae grandinum, nivis, pluviarum, ventorum, fulgurum, stellarum cadentium, ignium caelestium ac ceterorum meteorologicorum apparentium, animae denique scientia ita posita,  
710 ut neque eius essentia neque potentiae neque finis neque aliud quidquam de ipsa ignorare liceat. Quae quamquam conditis atque abditis fontibus hausta fuit, quam copiose, quam praeclare, quanta veritate descripta, quis satis miretur? Quis in his perlegendis discendisque fatigari poterit? Quis hac cognitione quidquam invenire poterit maioribus studiis prosequendum?

715 Mathematicarum vero, quae certissima veritate laetantur, laudibus quid ornatus? Nam quid suavius quam vocum diversarum sonorumque modulata proportio? Quid incomprehensibilius quam numerorum paene infinitorum multiplicatio, combinatio, subtractio? Quid magis admirandum quam terrae limites metiri, caeli altitudinem, aquarum profunditates? Quanta, quam varia  
720 aedificiorum genera, machinae et plura huiusmodi ingeniosa cottidie inveniuntur! Quid magis stupendum aut quid fere divinius quam futura praedicere, solis et lunae eclipsis rationem limitato tempore revelare, errantium planetarum virtutes ac supernos influxus manifestare? Excedunt haec mediusfidiis, lectissimi patres, humani ingenii vires et e caelo potius demissa quam a nobis adinventae iudicari  
725 debent. Et, ut multa mea brevissima oratione complectar, nullum tansmutabile vel penitus inaequalitatibus alterabile accepimus, quod ab huius sapientiae consideratione subterfugiat.

Satis igitur, humanissimi patres, ex his vos intellexisse arbitror, quantis  
730 laudibus quotque multiplicibus ornamentis hanc philosophiam nostram decoratam  
reliquimus, a qua tamquam ex quodam fonte sacratissimae leges ac divinum ius  
sanctum ceteraeque artes non longe his inferiores ortum contraxisse creduntur et  
in qua omnis iuris aequitas ceterarumque rerum adversariarum tollerantia  
consistit.

Quodsi matris philosophiae laudes amplissimas cum legibus conferre  
735 voluerimus, sane nihil inter has aequum reperietur. Verum iuris docti ex  
philosophiae sinu leges natas plane confitentur, in quo digne equidem laudandi  
sunt. Nihil enim recte aut poena luenda dignum aut cum altero commutandum aut  
reddendum censi potest, nisi prius quae iusti sit ratio, quae aequitatis, quae virtutis,  
740 scitum fuerit. Sed alioquin longe maior est ipsius amplitudo, nam non solum  
iustitiae fines metitur, quae homines inter se recte uniant, verum docet quibus  
modis modesti, magnanimes, fortes, prudentes, temperati, continentes, pii,  
munifici, liberales omni vitae cursu effici possimus, quomodo his praediti  
felicitatem, quae in vera virtute consistit, adipiscamur. Neque ab ea  
745 praetermissum est, qua lege quae omnis nostrae vitae institutio et vivendi  
consuetudo et virtus ab incunabulis oriri videtur.

Non equidem mihi persuadeo, patres optimi, huiusce philosophiae laudem  
minimam mea brevissima oratione attingisse, immo potius existimarem Ciceronis  
eloquentiam, Salustii elegantiam, Bruti ornatum dicendi, Quinti Metelli  
verborum dignitatem, Lentuli ornandi varietatem ceterorumque nobilissimorum  
750 Romanorum affluentem ac exuberantem dicendi copiam has laudes philosophicas non  
satis congrue commemorare potuisse. Addo posthac, quod Valerius Maximus, quod  
Titus Livius Patavus, quod Demosthenes, quod Homerus Graecanae eloquentiae  
princeps, quod ceteri poetae tam Graeci quam Latini non satis sufficienter dicere  
potuissent ea, quae philosophiae condigna fore censemus, cum in tanta rerum  
755 altitudine atque tam copiosa naturae secretorum ubertate digne consistat.

Quonam igitur pacto neminem litteratum existimo, qui omne scientiarum  
humanarum genus hanc facile excedere non putarit quique pro ceteris gradum  
supremum obtinere non affirmet quique hac nullam difficiliorem cognitu existimet,  
nisi maiorem in modum ceteris afficiatur.

Scio igitur profecto, patres uberrimi, potissime vestris mentibus constare  
760 huic quadam animi constantia parendum fore et in hac omni industria atque  
ingenio elaborandum esse, cum vetustissimorum virorum auctoritas ad hoc  
provocet atque compellat. Nam legimus quamplures principes, reges, imperatores  
et omnes fere viros ingenuos ac in potestate permaxima constitutos ei assiduis  
765 exercitationibus studiose adhaesisse aetatisque suae magnam partem in huiusce  
studiis consumpsisse. Addo posthac, quod Alexander, imperator illustrissimus,  
in hac maximam curam atque sollicitudinem adhibuerit; addo dehinc viri  
eloquentissimi Ciceronis auctoritatem non parvo adiumento affuturam, qui  
philosophiae studendum esse docuerit. Hi igitur memoratu digniores existunt, qui  
770 huiusce studiorum sectatores nos efficere possint.

Propter cuius etiam excellentissimum philosophiae studium vos  
adolescentes studiosissimos haud ambigimus propriam patriam, dulcissimum  
conspectum et lares amicorum vestrorum reliquisse et ad hanc illustrem  
universitatem praeclare urbis regiae civitatis Cracoviensis totius regni Poloniae  
775 famosissimae advenisse, doctoribus et magistris totius Germaniae  
excellentissimis omniumque bonarum artium genere, philosophiae et aliarum  
scientiarum peritissimis exornatam, quos acies luminis cuiuslibet hic praesentat.  
Quae civitas, sicut sol inter sidera cetera praeradiat, ita inter omnes urbes ceteras  
studiorum Germaniae elegantia praeminet et doctissimorum virorum eloquentia  
780 sapientiaque praelucet et, veluti fons a se rivus ad omnes mundi partes digerat,  
scientiam emittit philosophiamque parturit. Ex quorum, inquam, virorum  
faucibus mira abditaque philosophiae ceterarumque bonarum artium veluti ex  
quodam fonte largissimo et plenissimo pro posse suxistis et pro tempore hauritis  
maximo cum conatu huiusce philosophiae et aliarum scientiarum studio  
785 sequentes famam.

Omissis itaque ceteris nos huic totos praebere velimus, ut quod est nobis  
divinitus allatum, quo nil optabilius, nil dignius nilque praestantius excogitari  
potest, assequi valeamus favente Domino nostro Iesu Christo.

627 quaeritur *scripsi* : quaeritat *ed.* 629 hauriri *scripsi* : haurire *ed.* 694 patientur *scripsi* :  
patientur *ed.* 117 eumque *scripsi* : tumque *ed.* 137 bonae *scripsi* : bona *ed.* 295 vices *scripsi*  
: vicem *ed.* 356 quaeritant *scripsi* : quaeritantes *ed.* 371 stipes *scripsi* : stipos *ed.* 622 dignas  
*scripsi* : digne *ed.* 623 divinis *scripsi* : divine *ed.* 724 demissa *scripsi* : demissae *ed.* 724  
adinventa *scripsi* : adinventae *ed.*

67–79 *Quid ... discesseris* Cic. *Off.* II, 2, 5–6. 81–85 *Liberalia ... gloria* Petrus Paulus de  
Iustinopoli, *De ingenuis moribus et studiis liberalibus adolescentiae*, cod. Bibl. Iag. 3245, fol.  
62v. 93 *sollicitudo ... bonum* Sen. *Epist.* 25, 5. 94–95 *nec ... voluntas* Cic. *Off.* III, 1, 3. 100  
*sine ... vivere* Arist. *Polit.* I, 4, 1253b, 24–25; *Auct.*, fol. 241v. 102–103 *Glorificant ...*  
*nobilitate* Poeta Gallicae vel Anglicae originis carmen *Pamphilus de amore* scripsit; nomen  
eius ignoratur; cf. P. Lehman, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig–Berlin 1927,  
p. 12. 103–104 *Et ... donat* Hor. *Epist.* I, 6, 37. 108–109 *melius ... amico* invenire non potui.  
111–112 *Dum ... aufertur* Cass. *Epist.* XIII, 146 (PL 69, 777). 113–116 *Magna ... inimicum*  
P. Alph. *De disc. cler.* PL 157, 676. 120 *Necessitas ... facit* E. Margalits, *Florilegium*,  
Budapestini 1895, p. 384. 120–121 *Necessitas ... subit* inveniri non potuit. 122 *Indigentiam*  
*... excessus* Cass. *Epist.* XIX, 11 (PL 69, 521). 122–124 *Quinque ... necessitas* invenire non  
potui. 124–125 *Melius ... indigere* Eccli. 40, 29. 126–129 *O miserabilis ... imprecatur*  
Innoc. *De contempt mundi* I, 16 (PL 214, 708). 129–130 *Mendicitatem ... Domine* Prov. 30,  
8. 130–132 *Quid ... vivere* Chris. super VI *Hebr.*? 133 *melius ... virtutis* Arist. *Eth. Nic.* III,  
1, 1110a, 27; *Auct.* fol. 236v. 134 *tolerabilior ... iubet* Sen. *Ad Luc.* invenire non potui. 135–  
136 *Virtus ... reddit* Aris. *Eth. Nic.* II, 5, 1106a, 15; *Auct.* fol. 236v. 136 *virtuosus ... mala*  
Arist. *Eth. Nic.* I, 8, 1098b, 20; *Auct.* fol. 235v. 137 *est ... utitur* Aug. *De lib. arbitrio* 2, 19;  
*Contra Iulian.* 4, 3. 141 *Omnes ... esse* Cic. *Parad.* V. 142–146 *Servi ... servos* ibid. V, 1,  
35. 147–149 *dictum ... sequitur* ibid. V, 1, 33–34. 150 *Liber ... est* Arist. *Met.* I, 2, 982b, 25–  
26; *Auct.* fol. 202v. 150–151 *qui ... est* invenire non potui. 152–154 *Homo ... famulatum*

Arist. *Eth. Nic.* X, 9, 1178b, 33–35; *Auct.* fol. 240v. 155–156 *sine ... vivere* cf. Arist. *Eth. Nic.* V, 14, 1153b, 17–19; *Eth. Eud.* I, 1, 1214a, 1–2; 1214b, 27. 156–158 *Felix ... perfectam* cf. Arist. *Eth. Nic.* I, 5, 1098a, 5 sqq.; *Auct.* fol. 236v. 159–160 *Non ... miseriam invenire non potui.* 160–161 *indigentem ... operari* Arist. *Eth. Nic.* I, 9, 1099a, 32–33; *Auct.* fol. 235v. 161–162 *Penuria ... seditionem* Arist. *Polit.* II, 7, 1266b, 39; *Auct.* fol. 142v. 163–164 *Quodsi ... commendari* cod. Bibl. Iag. 126, p. 88. 166–167 *negant ... sapientem* Cic. *Lael.* 5, 18. 167–168 *boni ... miseri* Boeth. *De cons.* IV, 1; cf. Plat. *Rep.* 354a. 169–170 *nihil ... vivere* Cic. *Parad.* I, 15. 172 *virtutis ... honor* Arist. *Eth. Nic.* IV, 7, 1123b, 35; *Auct.* fol. 236v. 172–175 *Neque ... decet* Cic. *Parad.* II, 19. 177–179 *hominum ... philosophari* Arist. *Met.* I, 1, 981b, 17–23; *Auct.* cod. 2001, fol. 202v. 179–180 *Impossibile ... vacare* Arist. *Polit.* II, invenire non potui; *Auct.* fol. 242v. 180–181 *litteraturae ... impossibile* Arist. *Polit.* IV, 6, 1292b, 25–33; *Auct.* fol. 243. 181–182 *animae ... cupere* invenire non potui. 183–184 *Pater ... informando* Arist. *Eth. Nic.* VIII, 16, 1162a, 6–7; *Auct.* fol. 238v. 184–186 *Non ... honestis* Arist. *Pol.* VIII, 3, 1338a, 30–32; *Auct.* fol. 245. 186–191 *Neque ... consueverunt* Petrus Paulus de Iust. *De ingen. mor.* cod. Bibl. Iag. 3245, fol. 54r. 192–194 *Quodsi ... patris* invenire non potui. 200–201 *Melius ... ineptos* invenire non potui. 201–203 *Optima ... est* Cic. *Off.* I, 33, 121. 204–207 *Regendi ... turpi* ibid. I, 34, 122. 208–227 *Improbantur ... dignius* cf. ibid. I, 42, 150–151; Ter. *Eun.* 257. 228 *ars ... prior* Arist. *Polit.* I, 8, 1256a, 38–39; II, 8, 1268a, 29. 231–234 *ager ... producendis* Verg. *Georg.* I, 54–55. 236–304 *quae ... senectutis* Cic. *De senect.* 15, 51–17, 60. 304–305 *Optimus ... cultivus* Arist. *Polit.* VI, 4, 1318b, 9–10. 308–309 *prudens ... marcet* Martinus de Bracara (Ps. Sen.), *Formula honestae vitae*, 1 (PL 72, 24C). 309–311 *Operatio ... naturali* cf. Arist. *De an.* I, 3, 407b, 17–20; *Auct.* fol. 219. 312–313 *deus ... otiosum* Arist. *De caelo et mundo* I, 4, 271a, 33; II, 11, 291b, 14; *Met.* II invenire non potui; *De an.* III, 9, 432b, 21; VI, 744a, 36–37; *Polit.* I, 8, 1256b, 21; *Auct.* fol. 241v. 314–317 *principio ... eiusdem* Cic. *Off.* I, 4, 11. 317–318 *homo ... volandum* *Iob* 5, 7. 327–330 *lapsa ... afferri* Cic. *Off.* II, 3, 9. 331 *omnia ... appetunt* Arist. *Eth. Nic.* I, 1, 1094a, 3; cf. 5, 1097a, 15–22; *Auct.* fol. 235v. 331–332 *malum se destruit* Arist. *Eth. Nic.* IV, 11, 1126a, 12; *Auct.* fol. 237. 333–334 *Bona ... instruxit* Sen. *De moribus* 2. 334–335 *Et ... aboleri* Arist. *Polit.* II, 7, 1266b, 13; *Auct.* fol. 242v. 335–336 *propter ... quisquam* Arist. *Poet.* II invenire non potui; *Auct.* fol. 247r. 337–338 *maximum ... honor* Arist. *Eth. Nic.* IV, 7, 1123b, 20; *Auct.* fol. 236v. 339–340 *pravae ... bestia* Arist. *Eth. Nic.* VII, 7, 1150a, 7–8; *Auct.* fol. 238. 340–341 *difficile ... natura* Arist. *Eth. Nic.* VII, 11, 1052a, 30–31; *Auct.* fol. 238. 342–344 *non ... insanabiles* Arist. *Eth. Nic.* X, 10, 1179b, 26 sqq.; *Auct.* fol. 240v. 364–365 *Melior ... crudelis* invenire non potui. 369 *Indignum ... homo* *Decr. Grat.* I, 2, 59. 382–384 *Quid ... perdita* Cic. *Lael.* 14, 49. 387 *non ... proximi* cf. *Ex.* 20, 17. 388–390 *si ... preferri* Aug. *De opera monach.* 16, 19–17, 20 (PL 40, 564–565). 391–394 *Clericus ... excommunicatur* *Decr. Grat.* I, 3, 91. 394–396 *Omnes ... degradentur* ibid. I, 4, 91; cf. ibid. I, 23, 91; Hier. *Epist.* 125, 11 (PL 22, 1078–1079). 406–407 *iuxta ... punirentur* *Decr. Grat.* I, 3–6, 91. 416–417 *omne ... est* cf. Arist. *Rhet.* II, 6, 1383b, 13 sqq. 417–418 *Omnia ... crede* Martinus de Bracara (Ps. Seneca), *De formula honestae vitae* 3 (PL 72, 25D). 418–419 *manifestum ... est* invenire non potui. 420–421 *cuius ... est* Cic. *Lael.* 24, 90. 421–424 *Scitum ... numquam* ibid. 426–449 *socordia ... videtur* Ps. Plut. *De lib. educ.* 4; cod. Bibl. Iag. 3245, fol. 36r–v. 450–473 *Parentes ... placabiles* Paul. de Iust. *De ingen. mor.* fol. 55v–56v. 474–476 *Providendum ... mala* ibid. fol. 58v; 1 Kor. 15, 33. 477–488 *Maxime ... detineantur* Paul. de Iust. *De ingen. mor.* fol. 59v. 489–512 *Itaque ... possumus* ibid. fol. 60r–60v. 513–527 *Et ... reges* ibid. fol. 57v–58r. 528–529 *rex ... subditis* *Secretum secretorum cum glossis et notulis fratris Rogeri*, in: *Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis*, fasc. V, ed. R. Steele, Oxonii 1920, p. 46. 544–567 *Paranda ... meritis* Paul. de Iust. *De ingen. mor.* fol. 66r–67r; cf. Suet. *Dom.* 3; *Tit.* 1. 569–577 *Mala ... praebuisset* Paul. de Iust. *De*

*ingen. mor.* fol. 67r–67v; *Suet. Dom.* 3. 578–585 *Increpandi ... dixit* Ps. *Plut. De lib. educ.* 13, fol. 46r.

#### 4. Humanistyczny wizerunek filozofa

### Filipa Kallimacha Buonaccorsiego *Żywot Grzegorza z Sanoka*

Wyimki z Philippi Callimachi *Vita et mores Gregorii Sanocei*

Podstawa: Philippus Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*, edidit, commentariis illustravit, in linguam Polonam vertit I. Lichońska, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi”, vol. 12, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsoviae 1963, p. 22–24, 26, 34, 38–40, 48–50, 58–70.

{VII} Adepta illius ecclesiae possessione multa, quae negligentia priorum sacerdotum domi atque ruri obsoleta erant, instauravit coepitque commissum sibi gregem dirigere in semitas Domini verbo et exemplo, sed utro magis, merito dubitari potest. Nam neque in vita quicquid erat, quod non cum  
5 summa commendatione posset imitari, neque sermoni, cum populo Evangelium interpretaretur, aliquid deerat, quod ad persuadendum esset accommodatum. Ceterum eius animo inerat libertas quaedam naturalis neque metui neque cupiditati obnoxia, sed honestatem appetens et ab omni turpitudine abhorrens: non secundis rebus extollebatur, non adversis muliebriter succumbebat; denique  
10 praeter virtutem vilem turbam rerum cetera existimabat. Somni et alimentorum nulla cura, nullus apparatus; negligens verius quam frugi dici poterat. Habitu etiam haudquaquam egregio utebatur, sed qui frugalitati vitae congrueret. Facilis ad eum aditus omnibus erat nec minus ipse facile, quo voluissent amici, circumducebatur. Conveniebant ad eum ex Cracovia propter loci vicinitatem  
15 quotidie quamplures docti viri nec infrequentius ipse civitatem intrabat, recipiebat se ad loca disputantium aut legentium et quod in rebus sentiret, tam libenter proferebat, quam aliorum sententias audiebat.

[...]

{IX} In ebriosum, qui consumpto patrimonio venalem aquam  
20 circumferebat per urbem, sic iocatus est: ‘Si potuisses aquam ferre, nequaquam, ferres’.

Scortum annosum ac praedives hoc disticho compellavit:

‘Nunc emit, at quondam vendebat basia Doris:

Non bene quaesitas sic male perdit opes’.

25 Cuidam per laudes efferenti uxoris pulchritudinem ‘Tace’ inquit, ‘nam si credetur tibi, cogeris aliquando <dicere> turpem maluisse’.

Cum videret cuiusdam suburbani agricolae filium sacris initiari, ‘Ne araret’ inquit ‘orare instituit’.

30 Accipiebat amicos modico aut nullo apparatu, quod quidam indigne ferens splendidius se domi prandere dixit. Ille lumen afferri iussit et apposita candela splendorem mensae addidit. Erat enim praesentis ingenii ad iocos et lepiditates, in quibus exercendis semper modestiae rationem habuit cumque alios libenter iocis lacesseret, non minus aequo animo in se dicta ferebat.

35 Ebriosi filio obicienti, quod ex paterno instituto vilem cenam apposuisset, ait: ‘Ego ut pater meus comedo, tu ut tuus bibis’.

Dicentem iocum in pallium suum, quod sordidis maculis distinctum vicem nebridis in bacchanalibus implere posset, hoc dicto compescuit: ‘Facilior est ablutio pallii quam animi’. Erat enim ille multis coinquinatus flagitiis.

40 Exprobranti cuidam, quod paternam disciplinam ferre non potuisset, ‘Ego’ inquit ‘in aliena domo ita vixi, ut in paterna videar educatus; multi apud patrem sic degunt, ut apud quemvis potius quam sub paterna disciplina nutriti appareant’.

Claudum maledicum lingua debilitari, non pede, oportuisse ait.

45 In eum, qui rerum suarum custodiam lusco commiserat, distichon tale edidit:

‘Qui videt unoculum cernentem singula solem,  
Non errat lusco credere quicquid habet’.

50 Nonnulli improbi et malefici homines, credulos ac simplices elusuri, fingeabant se a malo daemone vexari eaque fallacia per civitates quasi opem implorantes consistebant in templis, ut quaeque insigniora essent aliqua praecipua religione atque ob id magis quam cetera frequentarentur. Quo astu non modicas pecunias a miserantibus ementiebantur. Cum itaque in ecclesiam Gregorii abusive se recepissent, ille per varias captiosasque interrogationes deprehensa quaestuosa fallacia mox verberibus veritatem extorsit humanitusque  
55 servavit eos, qui divinam opem eludebant.

[...]

{XVI} Erant ibi eodem tempore duo viri eruditissimi, Paulus Vergerius et Philippus Podachatherus, qui ob diversam necessitatem — ille Italia, iste Cypro relicta — contulerant se ad eundem episcopum veluti ad confugium  
60 bonorum omnium ac litteratorum asylum, quotiens calamitas aliqua ingruisset. His studia et morum similitudo facile Gregorium coniunxit valuitque ad conciliandam amicitiam in tanta nationum diversitate idem erga bonas disciplinas affectus. Sed quamvis in eis par doctrina esset, non eadem scribendi ratio erat. Nam Paulus quidem oratione plurimum valebat, Philippus pangendo  
65 carmini erat accommodatior. Itaque Gregorium, qui utrique generi scribendi se conformare studebat, prout cuiusque ferebat ingenium, alter versiculis alter oratione provocabat. Exercitationum vero ipsorum iudex accedebat episcopus,

sed et plerumque ipse alicuius partes suscipiebat eodemque genere exercitationis ingenium excolebat. Nullus locus, nulla mensa, nulla vigilia, nullum tempus sine  
 70 honesta confabulatione transigebatur, in quocumque sermone prima erat de doctrina ratio. Itaque nihil eo contubernio dignius, nihil sanctius esse poterat; omnes sermones aut de virtute aut ad virtutem instituebantur. Procaces et impurae fabellae dicacitatesque obscenae, quibus plerique alii velut animum relaxaturi dant operam, illic pro nefario crimine habebantur, tamquam  
 75 praeludium aditusque aliquis ad facinora; nec putabant fieri posse, ut mens illius pura maneret, cuius lingua et verba essent impurissima. Erat itaque operae pretium intueri episcopum cum tam probis viris de omni virtutum genere certare, illos etiam accuratius elaborare, ut doctiores melioresque in dies fierent, ad quod  
 80 etsi bona eos natura et institutio ducebat, tamen eo impensius se ipsos stimulabant, quo manifestius intelligebant non nisi per virtutem posse, quem nacti erant, honeste vivendi locum obtinere. Assiduae inter eos disputationes erant variaeque interrogationes, prout res aut locus aut tempus efflagitaret.

[...]

{XIX} Orto aliquando sermone in cena de Charundae legibus, cum  
 85 Vergerius sanctionem illam laudaret, qua cautum erat a Charunda, ne quis, cui primum matrimonium feliciter cessisset secundum iniret, illos vero, qui infortunati fuissent primis in nuptiis, loco insanorum ducendos, si iterum ea in re fortunam tentarent, Gregorius inquit nihil aliud id fuisse quam statuere, ut cives alteram partem naturae rerum ignorarent, nam neque his, qui bonas uxores  
 90 duxissent, licere malarum incommoda experiri, neque eos, quibus mala semel contigisset, ad melioris fortunae condicionem posse pervenire. Addiditque civilius fuisse intemperatarum uxorum repudia permittere quam, ne in intemperatam quis incideret, secundas nuptias inhiberi.

Sed et contra eiusdem assertionem improbavit factum populi, qui  
 95 provocante ad se lusco emendaverat Charundae legem, qua cavebatur, ut oculus oculo compensaretur, non eandem habendam esse rationem asseverans de his, qui Deo invisus sunt, ac de ceteris; luscus ipsos eo ipso constare Deo invisos esse, quod cernendi media vis eis adempta sit, quo uno sensu nihil maius aut praestabilius a natura corpori conferatur.

100 Interroganti aliquando Podachathero, quidnam in regione Polona viliori esset in pretio, 'Potio' inquit Gregorius; et cum ille, quid illic carius veniret, quaereret, potionem etiam asseveravit. Miranti vero, qua ratione id fieri posset, 'Nostri' ait 'totis patrimoniis potionem emunt, sic autem bibunt, ut ex omnibus fontibus putes scaturire'.

105 Dicenti episcopo 'Mirum videri potest, quodnam fatum Cyprii hominis vitam cum Sarmata coniunxisset', 'An ignoras' inquit Gregorius 'Venerem, cum primum ex mari prodiit, in Cyprio consedissee litore ibique sanctissime cultam, Martem vero in nostra regione natum atque coli? Qui dei quam arctissimis amoris vinculis inter se iuncti sint, etiam vulgares sciunt; et proinde nemo mirari



110 debet, si convenit inter se hominibus earum regionum, quarum dei propensissimo affectu se invicem prosequantur’.

[...]

{XXIX} [...] vivebat nulli rei magis intentus quam lectioni. Nam qui iuvenili aetate historiis maxime et poematibus deditus fuisset, in maturo postea  
115 aevo propter professionem maxime theologiam amplexabatur philosophiaeque partem illam, quam ethicen dicunt; studebatque legendi assiduitate compensare tarditatem, qua se ad sacras litteras convertisset, non tamen umquam gentilium scripta a se abdicavit, sed divinis institutionibus ac disciplinis ex proposito, profanis casu intendebat.

120 [...]

{XXXI} Dicebat saepe familiares nutriendos usui, non ostentationi; eos vero vanissimos homines esse, qui ut foris magno cum apparatu servorum incederent — praeter id, quod facultates suas intemperato et insolenti cuique exponerent veluti diripiendas — domi tam multa foeda paterentur, ut degentium  
125 in honesta servitute multo potior habenda sit condicio quam eorum, qui tales famulatus per ambitionem alere ac tolerare perseverant. Ipse interrogatus, quare numero, veste ac cetero ornatu inferiorem omnibus episcopis familiam haberet, ‘Quia’ inquit ‘servorum meorum servus esse nec volo nec possum, sed et satius in qualicumque simplicitate contemni puto quam perpetua simulatione torqueri’.  
130 Eamque ob causam, etiam postquam per facultates licuisset, numquam mediocris fortunae modestiam transgressus est aut multitudine ac nobilitate familiae aut splendore indumentorum, quibus vel se vel familiares exornaret; nam mensae ac reliquae rei domesticae frugalitatem, quam in simplici sacerdotio sibi ipsi indixerat, numquam mutavit, sed usque ad ultimum tempus sub eadem  
135 parsimoniae norma perseveravit. Volebat animi bonis et dotibus, non autem fortunae admirari, eorum vero existimationem parieti caduco innixam putabat, qui laudum suarum veluti fundamentum fortunae opes haberent.

[...]

{XXXVIII} De religione ut piissime sentiebat, ita graviter et severe ut  
140 plurimum loquebatur raroque et non nisi cum prudentibus viris de divinis rebus disserendum putabat. Vulgus eo sanctius divinis praeceptis obtemperatum, quo plura incognita sibi et arcana esse in religione crederet. Nullum enim mysterium adeo sacrum et religiosum ex natura sua, ut sine caerimoniarum velamento possit a quadam veluti vilitate se defendere. Allegorias, quae in sacra  
145 historia adducuntur, non probabat, dicens multum maiestatis in divinis operibus exinde perire, quippe quod quae per se mirabilia sunt, ubi per allegoriam interpretantur, vilescere incipiunt nec tanto strepitu miraculi agitur populus, si dicitur infusam esse animae lucem veritatis, quam si caeco corpori oculos cernendique vim redditam asseveratur. Mirabilius esse septem daemona quam  
150 septem peccata eiecisse. Ceteraque id genus omnia minora per allegoriam fieri et fide sua labefactari. Nam dum auditorum animi convertunt se ad allegorias, a

veritate rei fidem alienant nec tam historiam eam esse credunt quam commentum aliquod ad inducendam allegoriam.

155 {XXXIX} Sententiam praeterea illam, qua eximitur a grammaticae institutis theologia, non ridiculam modo, sed stolidam etiam esse dicebat, quippe quod scriptorum vitia per maiestatem materiae excusaret, quasi ea, quae theologia continet, ipsa scripsisset et suo quodam veluti iure, quae sua forent, prout voluerit, protulisset, et non homines, qui grammaticis rationibus obstricti essent debuerantque illas eo servare diligentius, quo sublimior puriorque est  
160 materia, de qua scribebant. Stultam quippe, si in quotidianis fabellis nefas sit a vero loquendi usu discedere, de ea vero materia, qua nulla dici aut inveniri potest dignior, per inscitiam temere aut incongrue disseratur.

Eorum vero vanitatem maxime mirabatur, qui Christianae theologiae  
165 physicas rationes accommodarent, quasi aut Dei maiestas intra illos, qui nobis naturales rerum termini videntur, sit arctanda et non potius a Dei actionibus natura ipsa normam debeat accipere, aut non magis illi debitori simus, si propter nos quippiam ex consueto et naturali ordine rerum commutaverit, quam quod aliquid ita exigente natura fecerit. Illos autem impudentissimos aiebat, qui una atque altera sententiola a perantiquorum theologorum libris emendicata, cum  
170 persuadendi praeceptiones artemque ignorent, persuasuri ad populum de divinis rebus faciunt sermones. Non enim putabat eos aut continuare aut inferre posse, quod intenderent, quippe qui non iudicando dicerent, sed aliorum iudicio raperentur, nec magis eius rei, de qua verba facerent, vim et naturam nossent quam unusquisque auditorum.

175 Sed et sine summa oratorum poetarumque cognitione minime dici posse efficaciter sentiebat. Cum enim pleraque in religione pietate sola, non accedente ratione subsistant, in quibus rapiendus est affectibus verborumque ingenti volubilitate et copia velut impellendus animus, nequaquam credibiliter aut pie de illis dicturum esse nisi qui ab oratoribus verba, a poetis vero affectus fuerit  
180 mutuatus. Eamque esse causam, quare novorum theologorum sermones languidi sint et ieiuni, antiquorum vero, ut Hieronymi, Augustini et ceterorum, efficaces et copiosi, quod illi tunc demum divinis scripturis se tradidere, cum humanas optime tenerent, isti vero, sine aliquo adminiculo divina adorsi, neque rei magnitudinem assequi potuere neque recte sententias suas hominibus aperire,  
185 ignorantes partem illam doctrinae humanae, per quam mortalium animi ad credendum rapiuntur.

{XLII} Modos [...], per quos agi controversias institutum est, interdum deceptiones appellabat, interdum immunitates in ipso iudicio latrocinandi spoliandique homines, causidicos autem omnes, tamquam iustitiae perturbatores  
190 genusque hominum perniciosissimum, in extremas insulas deportandos.

Conquerebatur, quod non tam facili, quam vellet, sibi esse liceret in dissolvendis matrimoniis illorum, quibus non bene inter se conveniret, nimiumque severos esse canones ea in causa dicebat civiliusque Graecorum institutum, quod in facili repudium ponit, multum ex muliebri intemperie ac

195 petulantia periturum, si sentirent uxores in arbitrio virorum esse repudia. Neque vero putabat illos a Deo coniunctos dici posse, inter quos caritas non esset, ac proinde cessante caritate dissolvenda matrimonia quasi iam Deo invisae; sed et stultum et periculosum videri cogere eos, qui sibi invicem sint invisae, ut pariter habitent ac vivant.

200 {XLIII} Iocabatur etiam interdum in rebus, quae ad religionem pertinere viderentur, et importunitatem eorum, qui aut quaerent aut efferrent ab officio suo diversa et abhorrentia, per urbanitates eludebat. Quandoque etiam utilia eodem modo proferebat. Quidam ratiocinando collegerat plures propemodum otiosos dies quam negotiosos esse eamque rem, si arbitrium penes ipsum foret,  
205 emendaturum se ante omnia dicebat et praeter paucorum sanctorum sollemnitates ceteras exauctoratum esse daturumque operam, ne tot vacationibus et feriis homines veluti cogentur in paupertate ac rerum omnium inopia versari. Ad quem Gregorius: ‘Noli de imminuendo ecclesiarum vectigali agitare! An tu ignoras, quod ex crebris sollemnitatibus crebrae sunt oblationes?’

210 Dicenti autem ‘Deus in malis exercet bonos, ut verae virtutis colligant robur’, ‘Male’ inquit ‘de illo sentis, si non aliter, quam athleta corporibus, ipse mentibus suorum firmitatem ingerere potest’.

Observantes beati Francisci regulam callidissimos mortalium dicebat, quod sub paupertatis gloria divitias conquirant et pecuniarum odium professi  
215 passim eas emendicent. Cum aliter esset animatus illisque maxime afficeretur neque solum institutum eorum summopere commendaret, verum etiam tueretur ab improbis et quotidianis beneficiis foveret, sed et agentibus contra eos canonicis suis, quasi novis quibusdam et superstitiosis caerimoniis populum ad se attraherent, asserentibusque inde fieri, quod aliae ecclesiae parum  
220 frequentarentur, dum quisque novarum rerum avidus non tam religione ductus quam gratia spectaculi conflueret illuc, praesertim in Natali Christi exponentibus illis in ecclesia bovem atque asinum et praesaepis simulacrum cum puerperio, ‘Et vobis’ inquit ‘eadem licent ac, si libet, pastores et oves circum exsultantes addite. Quis enim prohibet aut certe prohibere debet homines quacumque ratione  
225 ad pietatem et religionem invitari, quam mihi inhibere <videmini>?’

{XLIV} Eos, qui reipublicae consulerent, dicebat oportere omnes actiones suas in religione fundare, nihil efficacius ad regendum vulgus quam persuasiones de rebus divinis publice susceptas humanorumque bonorum ad religionem nulla pertinere praeter illa, quae in animo sita sunt. Sed et ad tuendas  
230 conservandasque respublicas maiorem vim esse in animo quam in corpore. Amicitias illas esse sanctissimas, quas hospitalitas et mensa coniunxisset, firmissimas vero, quas studiorum morumque similitudo.

Legum fundamenta non in iustitia collocata, sed in utilitate iuxta populorum opiniones. Nam si ex iustitiae fonte manarent, cum iustitia ipsa una  
235 sit atque eadem, cum ratione sibi et constantia perpetuo consentiens nihilque illi addi ad augendam virtutem, nihil demi, quominus virtus sit, queat, idem semper apud omnes aut iustum esset aut iniustum, quod longe secus est. Nam apud

diversas gentes de eodem crimine aliter statutum scitur et esse tam qui laudent  
 quam qui puniant furtum. Sed et eandem civitatem alio alioque tempore in una  
 240 atque eadem re aliter sanxisse quotidieque leges novas ferri, veteres abrogari.  
 Quae omnia indicio esse non magis de iustitia in legibus haberi rationem quam  
 de temporis rerumque ac locorum et civium condicione ac proinde utiles non  
 autem iustas esse dicendas. Oratorem vero iurisconsulto ea ratione  
 245 praeferendum, quod orator, etiam ubi leges non essent, de aequitate et iustitia  
 ageret legesque suscipiendas persuaderet, iurisconsultus, si tollantur leges non  
 magis prodesse mortalibus possit quam medicus sine medicina.

{XLV} Disciplinarum eas maxime atque imprimis discendas censebat,  
 quae conservandarum civitatum causa sunt inventae. Mathematicae tantisper  
 operam dandam, dum medicinae servit. Eos vero, qui exinde futura praedicere  
 250 laborant, praeter id quod saepe decipiuntur, torquere mortales aut bonorum  
 desiderio aut malorum metu alterutris denuntiatis. Scilicet bona, si praedicuntur,  
 minora fieri expectatione ac non tam iucunda, cum ad defessos expectando  
 pervenerint, mala vero diuturno metu augeri graviusque affligere, cum iam  
 consternatis animis nihil quod sibi obsistat inveniant.

255 Nullos autem magis sui ipsius oblitos esse quam qui, nihil per se  
 inveniundo, in aliorum opinionibus tuendis occupati essent, maximeque  
 Aristotelis, pro cuius sententiis conseravandis tot iam volumina repleta dicebat,  
 ut mirum videri queat non intelligi ab hominibus, pleraque falsa esse illis in  
 traditionibus, quae ut conservarentur, tot adminiculis eguere, quandoquidem ea,  
 260 quae vera sunt, in natura per se subsistunt efficaciusque cognitioni nostrae se  
 ingerunt, quam quae argumentis sint confirmanda. Illis vero, quae in opinione  
 sita sunt neque innituntur nisi vanitati alicuius dubii praemissi, tamquam satis  
 probatum esset, tam stultum plane assentiri quam sine fundamentis aedificare.

Ea, quae a physicis dicuntur de solis lunaeque ac reliquorum siderum  
 265 magnitudine, splendore ac defectu et cetera id genus, esse eiusmodi, ut magis  
 non reprehendi possint quam vera credi. Id autem in eorum inventis tantummodo  
 probandum, quod maxime sensibus nostris ac religioni congruat. In reliquis  
 haudquaquam occupare se oportere, quod nec confirmata nec confutata  
 quicquam conferant ad bene vivendum.

270 Illa, quae dicuntur asserendo bruta carere ratione, hominum dicebat esse  
 inventa, non naturae, omnium quippe initium ab eisdem seminibus et generandi  
 ratione vitamque ab omnibus animantibus aequae tueri ac conservari.

{XLVI} Ipse quotiens a theologia vel legendo vel disputando descivisset  
 et ad philosophorum opiniones se convertisset, in his, quae ethicae subsunt,  
 275 stoicos amplexabatur, in physicis rationibus et his, quae finem spectant,  
 Epicurum praeferebat. Ex illis vero, quae ad confutandum eius viri opiniones  
 conscripta sunt, admodum pauca comprobabat, quin immo vanos censebat  
 omnes, qui ea in re aut fuissent aut essent occupati, quasi aut factu facile sit,  
 quod eius inventa rationi adversentur, aut necessarium, tamquam stantibus eius  
 280 traditionibus ceterorum stare non possint, cum longe se aliter utrumque habeat:

nam posita mortalitate animorum, nihil contra Epicurum efficax dici aut inveniri, illa vero negata, non tam confutari sententias ipsius quam de medio tolli et submoveri, tamquam aliud agentes ac diversi instituti. Et proinde neque in suo proposito reprehendi illum posse neque ad alienum pertinere, quae  
 285 senserit; ut enim animus corpusque distant inter se, sic utriusque rationes differre, ac minime possibile esse, ut diversae naturae finis atque institutum idem sit, Epicuro autem corpus, ceteris curae animum fuisse.

{XLVII} Certamina hastatorum, in quibus infestis mucronibus concurritur, deridebat eaque ratione certantes apibus comparabat, quae aculeum  
 290 habent tantummodo infestum, ceteris omnibus maxime conferant humanae vitae. Sic illos hastis necem intendere, ceterum arma, equum, sellam et reliqua omnia sic disponere, ut nullum vitae periculum timeri queat, magisque illos commendabat, qui iustis armis atque equo ad veram pugnam se exercent. Ista enim meditatione discere equitem insidere equum ac saepius ferire hostem, illa  
 295 ad casum erudiri et ad leviter feriendum adversarium, dum quisque occurrenti vulneri cedere cogitat.

Venationes servile opus et officium appellabat, eos autem ridiculos, qui omissis artibus, quibus hominibus prodesse debeant in civitate, feras sequerentur in silvis.

{XLVIII} Pulchritudinem, prout bono malove ingenio coniuncta esset, aut ornamentum aut perniciem dicebat. Nobilitatem quondam vel a sua vel a  
 300 maiorum virtute hominibus contigisse, nunc vero a divitiis provenire. Dicenti malam fortunam ostentandae virtutis occasionem praebere, felicitatem ac virtutem Dei allegavit. Malum ingenium et ingratum mari comparabat, quod  
 305 cum ex fluminibus ac fontibus aquarum dulcium vim paene infinitam recipiat in se, numquam tamen saporem mutat. Viros prudentes sine eloquentia citharas sine chordis esse aiebat. Iudicem avarum, praesentaneum ac venale venenum dixit, interdum pauperum calamitatem, quandoque etiam divitum mucronem appellabat.

Garrulae nimium ac dicacis mulieris filio inepto et usque ad stuporem taciturno ait: 'In matre tua linguam reliquisti'.

Sepulturae quidem curam illos habere oportere, qui honeste vixissent, ceteros haud dignos fuisse, quorum essent aliquando corpora, nedum monumenta extarent. Ludicrarum artium magistros, tibicines, parasitos,  
 315 assentatores et id totum genus hominum, quod per alienam intemperantiam et levitatem suam exercet ac nutrit, aspernabatur neque umquam ad se admittebat, dicens illos, quos eiusmodi oblectant vanitates, suaviter ac veluti dormiendo perire, quippe talibus illecebris deliniti non sentiant sine ulla bonarum rerum cura prius se ad mortem pervenisse, quam vivere intellexerint. Illos etiam  
 320 maxime homines vitandos monebat, qui per obscoenas dicacitates risum a circumstantibus elicere pro urbanitate ducerent, a sorde enim verborum nutriri impudentiam. Ipse, si quando cuiuspiam petulantia non temperaret a linguae sordibus, non solum non ridebat, sed rubore etiam suffusus indignationem

325 pudoremque animi profitebatur. Ridiculos homines non risu, sed miseratione  
 prosequendos, quod, omissis bonis disciplinis, vanissimis actionibus se  
 mancipassent, sed neque audiendos spectandosve aut, si omnino vitari non  
 possent, semel tantummodo illis intendendum, abiecta prorsus et iacientia  
 ingenia esse asseverans illa, quae dictis factisve aliquibus ludicris possent plus  
 quam semel sine fastidio interesse.

330 {XLIX} Ebrietatem pro ingenii qualitate bona malave differre ac, prout  
 ingenium foret, aut detestandam esse aut tolerandam. Numquam tamen illi  
 effusae indulgit, sed usque ad hilaritatem cum amicis, praesertim alienigenis,  
 bibebat idque non nisi raro et cum summam ingenii lassitudinem sentiret,  
 putabat enim ea ratione refocillari. Bibebat libentissime potionem, quae fit ex  
 335 melle, quam domi sibi excoqui curabat, et cum id fieret, diligentissime  
 circumspiciebat, ut mellis, aquae, ignis et ceterarum rerum modus decoctionis  
 rationi consentiret. Sed et vino assuefactus in Ungaria frequenter utebatur, parce  
 tamen et non nisi in prandio. Mensae modicus apparatus et sine argento praeter  
 ligulas. Oleribus et leguminibus maxime delectabatur nec minus avidae pultes  
 340 comedebat et caseum, seu quod iam senio dentes labefactati carnes conterere  
 non poterant, seu frugalitatis studium fecerat earum rerum appetentiam et  
 voluptatem, quas quotidie apponebat. Ieiuniis haud frequenter indulgebat, seu  
 macerando corpori senectutem, seu virtuti frugalem mensam sufficere putans. Id  
 pro certo asseveraverim, cum de ieiunio admoneretur, Isaiae illud usurpabat:  
 345 ‘Non tale ieiunium elegi, dicit Dominus’. Prandendi cenandique locus aut  
 tempus indiscriminatum, nisi cum aut aeris aut hospitem ratio coegisset, alias,  
 quandocumque et ubicumque appetitus provocabat seu animi oblectatio  
 suasisset, vel in publico vel in privato comedebat nec plures quam duo pueri  
 ministrabant. Nulli loco maiorem deberi reverentiam quam mensae, nullum  
 350 sanctiorem esse dicebat, quippe ibi mortales inter se vitae communionem inire,  
 qua una re nihil maius aut praestabilius esse potest, ac proinde non quemlibet  
 passim ad mensam recipiendum nec cuiusquam convivia frequentanda, sed  
 gravissimo iudicio utrobique deligendum, cum quo vitam velis habere  
 communem.

[...]

19 *In ebriosum* cf. Diog. Laert. I, 105. 27–28 *Ne ... instituit* cf. S. Adalberg, *Księga Przysłów*, Warszawa 1894, s. v. *agenda*. 37–38 *Facilior ... animi* cf. *Gnom. Vat.* 483, ed. L. Sternbach. 43 *Claudum ... oportuisse* cf. *Gnom. Vat.* 483. 60–61 *studia ... similitudo* cf. Cic. *Lael.* 20, 74. 136 *parieti caduco* cf. Spartianus *Hadr.* 23, § 14 (*Script. hist. Aug.*, ed. E. Hohl, Lipsiae 1927, p. 25). 210–211 *Deus ... robur* cf. Sen. *De clem.* I, 12. 267 *sensibus ... congruat* cf. Lucr., *De rerum natura*, IV, 478 et V, 564–565; Cic. *Ac.* II, 25, 79 et 32, 101. 297 *Venationes ... officium* cf. Cic. *Fam.* VII, 1. 302–303 *Dicenti ... praeberere* cf. Sen. *De prov.* IV, 6. 345 *Non ... Dominus Is.* 58, 5.

## 5. „Wiedza spraw boskich i ludzkich połączona ze staraniem o dobre życie”

### Prolog komentarza Jakuba z Gostynina do *Fizyki* Arystotelesa

Biobibliogram Jakuba z Gostynina zob. A. II. 3.

Podstawa: R. Palacz, *Jakuba z Gostynina Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 2 (13) (1970), s. 86–103.

*Iacobi de Gostynin in Aristotelis ‘Physicam’ introductio de philosophiae natura ac divisione tractans*

Explanaturus ac lecturus opus nobilissimum utilissimumque Aristotelis Nicomachi filii, Graecorum sapientissimi ac nobilissimi philosophi, quod opus De auditu physico intitulatur, ea breviter attingam, quae circa initia lectionum in physica disciplina omnes peripatetici attingenda esse optime censuerunt: primo,  
 5 quid philosophia, quae divisio eius cum descriptionibus; demum, quae materia sive subiectum, <quae> intentio, quae utilitas, quis titulus, quot causae, numerus librorum; finaliter explanatio textus.

Quantum ad primum, etsi philosophia a diversis diversimode diffiniatur — Philosophus enim secundo Metaphysicae sic diffinit eam: ‘Philosophia est  
 10 scientia veritatis’, Seneca vero: ‘Est amor et effectus sapientiae’ et ista trahitur ab interpretatione — tamen, amplectendo viam communem leviolem, aliter diffinitur, et hoc dupliciter. Uno modo formaliter, quantum ad suam essentiam absolutam, sic: ‘Philosophia est divinarum rerum humanarumque cognitio, secundum quod per naturalem rationem investigari possunt’. Aliter, ut Hugo in  
 15 Didascalicon et secundum aliquos Isidorus in libro Etymologiarum, sed non iste, sed ille sic diffinit: ‘Philosophia est divinarum humanarumque rerum cognitio cum studio bene vivendi’. Et sic philosophia secundo modo diffinitur secundum diffinitionem finalem et formalem simul. Ad hoc enim scientia speculativa perficit intellectum, ut ex ea habeatur cognitio Dei, quae cognitio est nata facere  
 20 amorem Dei ex parte obiecti, ex quo surgit studium bene vivendi. Unde diffinitum istarum diffinitionum est philosophia non capta secundum propriam impositionem nominis; sic enim dicitur philosophia a ‘philos’ Graece, quod est ‘amor’ Latine, et ‘sophos’ ‘sapientia’, quasi ‘amor sapientiae’. Sed hic diffinitur philosophia secundum quod venit in usum communiter loquentium, et sic  
 25 philosophia idem est quod ‘sophia’, id est ‘sapientia’ sive ‘amata sapientia’. Et ratio istius usus est, quia quandoque philosophi omnes dicebantur ‘sophi’, id est ‘sapientes’, sed quia videbatur eis hoc nomen habere aliquam arrogantiam, ideo

nolebant vocari hoc nomine ‘sophus’, sed ‘philosophus’. Cepit itaque hoc nomen originem a Pythagora Italico. Ante ipsum enim omnes dicebantur  
 30 ‘sapientes’ sive ‘sophones’, qui videbantur aliis praestantiores. Ipse vero, cum interrogatur, quid sit, philosophum se esse ostendit, id est amatorem sapientiae.

Per quam acceptionem solvitur hoc argumentum, quo arguitur: ‘Philosophia non est cognitio, igitur non est cognitio divinarum’ etc. Tenet consequentia a superiori negante ad inferius. Antecedens probatur, quia  
 35 philosophia est amor sapientiae, igitur non est cognitio. Tenet consequentia, quia amor et cognitio sunt perfectiones diversarum potentiarum: amor potentiae volitivae, cognitio intellectivae. Antecedens patet per interpretationem huius nominis ‘philosophia’, quia concludit capiendo philosophia<m> primo modo, sed non secundo modo, licet alii admittunt philosophiam esse amorem sapientiae  
 40 et ad probationem dicunt, quod ab interpretatione ad interpretatum et econverso consequentia non valet, nisi cum interpretatio est convertibilis cum interpretato. Modo sic non dicunt esse hic. Unde interpretatio convertibilis cum ‘philosophia’ est ‘amata sapientia’, prima tamen limitatio est melior et acceptior. Cognitio vero in ista diffinitione ponitur pro genere, non accepta pro actu cognoscendi,  
 45 sed pro medio sive principio cognoscendi per modum habitus.

Per quam distinctionem et acceptionem solvitur hoc argumentum, quo arguitur: ‘Philosophia est quidam habitus cognoscendi, ergo non est cognitio’. Tenet consequentia, quia cognitio sive actus cognoscendi et habitus cognoscendi non verificantur de se invicem, cum se habeant ut causa et effectus, quia  
 50 concludit capiendo cognitionem primo modo et non secundo modo. Secundum tamen communiter loquentes quo ad nos cognitio causatur duobus modis. Uno modo active, alio modo passive. Active duobus modis. Uno modo capitur pro cognitione activa effectiva, et sic est ipsum cognoscens. Alio modo pro cognitione activa formali, et sic est actus, secundum quem cognoscens  
 55 cognoscit. Similiter passive causatur duobus modis. Uno passive effective, et sic est illud, quod cognoscitur. Alio modo passive formaliter, et sic est principium cognoscendi per modum habitus. Per quam solvitur etiam hoc argumentum, quo arguitur: ‘Philosophia non est cognitio, quia nec active capiendo cognitionem nec passive’. Antecedens probatur pro prima parte, quia philosophia non est  
 60 cognoscens, igitur non est cognitio active capiendo cognitionem. Tenet consequentia, quia cognitio active capta est ipsum cognoscens. Antecedens notum est. Pro secunda parte probatur, quia cognitio passive est illud, quod cognoscitur; sed philosophia non est notitia, qua philosophus cognoscit cognoscibile. Modo illa non sunt eadem, quia concludit capiendo cognitionem  
 65 active et passive primo modo et secundo modo.

Divinae vero et humanae res positive in diffinitione ponuntur pro materia, circa quam philosophus debet speculari. Unde res divinae dicuntur illae res, quae sunt factae a Deo, et tunc omnia naturalia dicuntur res divinae et sunt opera Dei. Et per oppositum dicuntur humanae, quae a nobis fiunt aut facta sunt  
 70 per intellectum practicum vel activum, ut sunt moralia, aut factivum, ut



artificialia, quae omnia sub artibus mechanicis continentur; quae tanguntur in his versibus:

Lana, nemus, miles, navigatio, rus, medicina;  
his theatrum socia: haec <sunt> mechanica dicta.

75 Unde quantum sufficit ad propositum res divina dicitur tribus modis. Uno modo dicitur divina per essentiam, et sic solus creator dicitur res divina per essentiam, qui non habet essentiam suam participatam ab alio. Secundo, quia versatur circa Deum, et sic metaphysica et theologia dicuntur res divinae, et sic metaphysicus, similiter theologus dicuntur divini. Tertio res divina capitur  
80 communiter, ut extendit se ad Deum et ad omnem aliam rem, quae dependet a Deo mediate vel immediate, ita quod non ab homine. Sic large accipitur in proposito et potest ista describi res divina, licet iam sit descripta: 'Est res, quae habet alia principia et alias causas a nobis libere agentibus', id est res, quae non est a nobis libere operabilis, ut Deus, Intelligentiae, caelum, motus caeli et  
85 elementa et elementata impressio meteorologica, ut pluvia, tonitru<s>, fulgur, et sic de aliis a natura et non a nobis causatis.

Correlarie sequitur primo, quod philosophia naturalis communiter dicta, quae sub se comprehendit naturalem proprie dictam, mathematicam et metaphysicam, est scientia divina.

90 Correlarium secundum: Entia naturalia et physicalia comprehenduntur sub rebus divinis pro eo, quod sunt facta a Deo.

Et per hanc distinctionem rei divinae solvitur hoc argumentum, quo arguitur: 'Ista diffinitio non convenit cuilibet contento sub diffinito, igitur non est bona'. Antecedens probatur, quia non convenit philosophiae naturali proprie dictae. Probatur, quia ipsa non est cognitio rerum divinarum. Probatur, quia  
95 metaphysica considerat divina, ut Deum, qui est divinus per essentiam, et alia divina, quae immediate ab ipso procedunt, ut sunt prima creata et effluxiones primae, ut sunt primum esse, primum subsistere, primum intelligere et huiusmodi, quae habent separatas rationes a magnitudine et tempore. Talia simplicia divina Dionysius vocat processiones divinas, ut dicit Albertus primo  
100 Metaphysicae, capitulo secundo, circa opinionem, quae ponit pro subiecto metaphysicae Deum et divina. Modo talia divina non considerat physica, quia, ut habetur secundo Physicorum et sexto Metaphysicae, physica considerat coniuncta materiae. Hoc argumentum bene probat, quod physicus non considerat  
105 divina, capiendo divinum primo modo pro divino per essentiam, quia sic solum unum est divinum, quod metaphysicus considerat, ut considerat divina intelligendo per divinum prima causata et primas effluxiones, quia illa etiam solum a metaphysico considerantur. Sed in diffinitione sic non capitur res divina, sed communiter pro omni re, quae habet alia principia etc.

110 Res vero humana secundum aliquos dicitur duobus modis. Uno modo per essentiam, quia videlicet habet humanitatem; et sic homo dicitur res humana. Alio modo, quia causatur ab homine; et sic res humana est res libere a nobis operabilis. Diffinitur ergo sic: 'Res humana est res non habens alia principia et

alias causas a nobis libere agentibus'. Alii sic: 'Est de his, quae sunt  
 115 proportionata nostro intellectui'. De talibus rebus est moralis, similiter et  
 rationalis philosophia. Unde moralis est de rebus practice a nobis causatis, ut  
 sunt omnes virtutes. Sed rationalis secundum aliquos est de rebus causatis a  
 nobis per operationem speculativi intellectus quaerentis scientiam, ut sunt  
 120 secundae intentiones.

Corrolarium primum: Omnia, quae fiunt per operationem nostri  
 intellectus sive practice sive speculative, sunt res humanae.

Corrolarium secundum: Eadem res potest dici divina et humana. Patet de  
 mensa. In quantum habet in se rem naturalem, scilicet lignum, est res divina; sed  
 in quantum in illud lignum est introducta forma mensae, dicitur res humana.

125 Corrolarium tertium, quod omnibus tribus partibus philosophiae convenit  
 diffinitio philosophiae, scilicet morali, naturali et rationali.

Corrolarium quartum: Philosophia, ut hic diffinitur, capitur communiter  
 pro apprehensione veritatis qualiscumque entis, sive realis sive rationalis, a  
 natura vel a nobis causati.

130 Per illam vero particulam in diffinitione philosophiae primo posita,  
 'secundum quod per naturalem rationem' etc., distinguitur philosophia a  
 theologia, quia etsi theologia considerat res divinas, tamen non secundum quod  
 per naturalem rationem investigari possunt. Res enim divinae accipiuntur  
 dupliciter. Uno modo, secundum quod investigantur ex lumine naturalis rationis,  
 135 et sic cadunt sub philosophia sive theologia naturae, qualis est metaphysica sive  
 philosophia proprie dicta. Alio modo, secundum quod per revelationem a Deo  
 <factam> cognoscuntur, et sic res divinae non cadunt sub philosophia, sed sub  
 una altiori scientia, videlicet sub theologia.

In secunda vero diffinitione ponitur in fine 'cum studio bene vivendi' ad  
 140 denotandum, quod philosophia ordinatur in vitam moralem sicut in finem. Et  
 ergo dixit Plato philosophiam esse studium mortis ad perfectionem virtutis id est  
 philosophia est stadium mortificandi carnalia desiderata.

Ex quibus diffinitionibus sequitur ista diffinitio philosophi: 'Philosophus  
 est homo divinarum humanarumque rerum cognitionem habens tramitemque  
 145 bene vivendi tenens'. Ex qua iterum diffinitione patet, quod ad philosophum duo  
 requiruntur. Primo, quod habeat scientiam rerum divinarum humanarumque.  
 Secundo, quod bene vivendi viam secundum dictamen rectae rationis habeat, id  
 est quod vivat moraliter bene.

Corrolarium iterum sequitur, quod ad philosophum requiruntur aliquae  
 150 condiciones, quaedam ex parte voluntatis et quaedam ex parte intellectus, et in  
 toto erunt sex.

Ex parte voluntatis sunt tres. Prima, quod amet sapientiam et quaerat  
 eam recta intentione et ad verum et bonum finem. Secunda, quod illa, quae  
 didicit et cognovit per philosophiam, convertat [illud] ad vitam bonam moraliter  
 155 et ad finem bonum non propter lucrum nec vanam gloriam. Tertia, quod vivat  
 secundum rectam rationem.

Ex quibus sequitur corrolarie primo, quod philosophus secundum quod philosophus numquam male vivit.

160 Corrolarium secundum, quod vir sciens in vita malus non meretur dici philosophus.

Ex parte vero intellectus sunt etiam tres. Prima, quod nihil credat, nisi ratio eum cogat, et hoc in illis, quae non sunt per se nota, sicut sunt prima principia, quia ibi potest consentire. Secunda, quod generet demonstrationes secundum materiam subiectam, ut in philosophia naturali naturales rationes, in 165 morali topicas et in logica logicales. Temerarium enim est in omni scientia easdem quaerere demonstrationes. Unde Chalcidius in prooemio sui commenti super Timaeo Platonis dicit: ‘Illa probatio est certa, quae propriis accommodatisque rationibus conclusiones revelat, ut si de motu stellarum oriatur aliqua mutatio, id est dubitatio ex ea disciplina, quae astronomia dicitur, 170 emanet assertio, id est probatio; si de sonorum varietate et de eo qui ex diversis vocibus sonisque nascitur concentu, tractatus habeatur musicae remediis cunctare sopiatur’. Haec ille. Tertia, quod inquiret veritatem, et hoc quadrupliciter. Aut per experientiam et discursum a notis ad ignota, ab effectibus ad causas. Secundo ex scripturis. Tertio ex relatu aliorum, debet enim 175 audire informationes multas per multos informantes. Quarta principalis, quod non teneat aliquam opinionem frivolam, sed semper sit paratus mutare opinionem suam in melius, id est, in opinionem veram, sic quod nihil pertinaciter sive frivole teneat.

[...]

180 Quantum ad quartum, intentio est edere librum Physicorum pro eruditione studentium minus provectorum. Utilitas est duplex: scilicet auctoris et auditoris. Auctoris est duplex. Prima est favorabilitas, quam philosophus per compositionem istius scientiae acquisivit. Secunda est fama laudabilis, quae per compositionem istius libri per diversa comata evolat. Auditoris est duplex. 185 Prima cognitio et intellectio eorum, quae traduntur in hoc libro. Secunda, ut habito isto libro habeatur facilior accessus ad omnes alios libros naturales. Titulus huius libri Physicorum: ‘Liber Physicorum Aristotelis Stageritae filii Nicomachi Graecorum sapientissimi’. Et praesens liber intitulatur Physicorum in plurali, quia iste liber, ut dicit Albertus, in universali totum negotium physicum 190 complectitur, quia tractat principia communia et passiones communes omnium rerum naturalium. Intitulatur etiam ‘De auditu physico’. Primo ideo secundum Albertum [eo], quod hic tanguntur illa, quae auditu plus quam demonstrationibus sciuntur; secundum beatum Thomam ideo, quia fuit audiendo <tradius>. Vel aliter, pro quo notandum, quod principia solo auditu capiuntur. 195 Nam ita clara sunt, quod <ex> se ipsis intelliguntur. Ut sol in proprio lumine videtur, ita principium in propria claritate intelligitur. Tenebrosum autem in lumine solis videtur. Ita conclusio in claritate principiorum rei videtur. Quia ergo in hoc libro agitur principaliter de principiis, quae solo auditu percipiuntur,

200 haec scientia 'De auditu physico' nuncupatur. Ambas autem tangit Aegidius, secundam tamen dicit meliorem.

205 Causae autem aliae sunt libri, aliae scientiae, diversorum enim effectuum diversae sunt causae. Ergo liber est alius effectus quam scientia, ergo habent alias causas. Unde causae libri sunt quattuor. Materialis, et est papyrus. Forma libri est quadrangulatio. Efficiens est factor libri. Finalis est pecunia vel usus  
210 libri. Sed causae scientiae libri proprie loquendo sunt tres, scilicet materialis, efficiens et finalis. Extendendo tamen formam ad condiciones formae, sic scientia improprie habet causam formalem. Unde scientia habet causam efficientem duplicem, scilicet principalem et instrumentalem. Principalis est intellectus agens illius, qui acquirit scientiam per doctrinam vel per inventionem.  
215 Instrumentalis est informator, qui alium instruit. Et huiusmodi causa instrumentalis est Aristoteles. De causa materiali distinguendum est secundum triplicem materiam, scilicet: ex qua, quae est ex qua cum alio aliquid fit et talem non habet scientia, cum sit qualitas immaterialis; alia est circa quam, et illam habet scientia, et est subiectum eius; tertia est in qua, quae est subiectum  
220 alicuius formae sive substantialis sive accidentalis, et illam habet etiam scientia, quia sic anima est materia scientiae, et sic anima potest esse materia in qua et circa quam, ut in libro De anima, sed non ex qua, cum ex ea nihil materiale constituatur.

[...]

225 De fine tenendum: duplex est finis, extrinsecus et intrinsecus. Intrinsecus est cognitio eorum, quae sunt in hoc libro. Extrinsecus est duplex: proximus et ultimus. Proximus est cognitio obiecti in aliqua scientia in lumine naturali. Ultimus est cognitio Dei, in qua consistit beatitudo hominis. Sed scientia proprie non habet causam formalem, cum sit met forma, quia si sic, tunc esset processus  
230 in infinitum. Secundo, quia forma est per se esse; sed nullum esse constituitur per aliud esse; ergo forma non potest per formam constitui.

Unde corrolarie sequitur: scientiam habere formam tractatus et formam tractandi est habere non proprie sed similitudinarie, quia habere formam tractatus et formam tractandi est solum habere condiciones formae. Sunt autem  
235 duae condiciones formae. Prima est rem in esse constituere, secunda est unam rem ab alia distinguere; quae inveniuntur in scientia per aliquam similitudinem. Ex quibus scientia per similitudinem dicitur habere formam. Est enim aliquid in scientia, quod ipsam constituit in esse, sicut capitula tractatus et partiales libri totius libri. Et ex illis dicitur scientia habere formam tractatus, quae in divisione  
240 consistit. Alia est condicio distinguere unam scientiam ab alia, et illa fit per formam tractandi, per quam una scientia ab alia distinguitur. Et ille modus est duplex. Primus est accidentalis et consistit in exemplorum positione, quia exempla ponimus, non ut ita sit, sed ut addiscentes sentiant. Alius est essentialis et est triplex, scilicet diffinitivus, divisivus et demonstrativus; qui correspondent  
245 tribus operationibus intellectus. Et quamvis expresse non ponantur

demonstrationes in libris, tamen implicite, et hoc ideo, quia ponuntur diffinitiones et passiones subiecti, quae sunt principia propria demonstrationis.

Paenultimo sequitur de numero librorum. Et primo philosophiae naturalis proprie dictae. Unde secundum thomistas sunt octo libri, et hoc  
 245 secundum quod ens dicitur naturale, quod habet in se principium motus, scilicet liber Physicorum, liber De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorum, De mineralibus, De anima, De animalibus, De vegetabilibus et plantis et Parvorum naturalium. Quod autem non sunt plures, patet per  
 250 sufficientiam, quia philosophia naturalis est de ente mobili vel corpore. Vel ergo de ente mobili secundum se et incontracte, et sic est liber Physicorum, qui determinat de passionibus entis mobilis secundum quod huiusmodi. Vel est de ente mobili contracte, et sic fit dupliciter, quia vel contrahitur ad ubi vel ad formam. Si primum, sic est De caelo et mundo liber, in quo determinatur de corporibus secundum quod moventur ad aliqua loca. Si secundum, id est de ente  
 255 mobili contracto ad formam, hoc dupliciter. Vel ad formam elementi simplicis, et sic est liber De generatione, in quo determinatur de motibus ad formam simpliciter et absolute et de generatione elementorum. Vel contrahitur ad formam mixti, et hoc dupliciter. Vel ad formam mixti imperfecti, et sic est liber Meteorum, in quo agitur de impressionibus ignitis vel huiusmodi. Impressiones  
 260 autem ignitae sunt substantialiter ignis, humidae autem sunt substantialiter aqua. Sunt tamen mixta imperfecta, quia in eis est mixtio qualitatum, quamvis non substantiarum, sicut in perfectis mixtis. Vel ens mobile contrahitur ad formam mixti perfecti, et hoc iterum dupliciter. Vel talia sunt inanimata vel animata. Si inanimata, sic est liber De mineralibus, quia mineralia sunt mixta perfecta ex  
 265 quattuor elementis; qui liber quamvis non sit translatus perfecte inter libros Aristotelis, tamen aliquid ponitur de eis in fine tertio Meteorum et est completus ab Alberto Magno. Et quia talis liber non est translatus, ideo quidam non numerant eum inter libros philosophiae naturalis. Nihilominus tamen ponunt octo libros, quia distinguunt ab invicem librum De animalibus et <De>  
 270 vegetabilibus et plantis. Sed melius dicitur, quod etiam iste liber contineatur inter libros philosophiae naturalis, quia iste liber numeratur secundum essentialem contractionem entis mobilis. Cum ergo liber De mineralibus facit specialem contractionem in ente mobili, ideo etiam est enumerandus. Dicendum, quod translatio libri habet <se> per accidens ad librum. Si enim nullus esset  
 275 translatus, adhuc maneret essentialis distinctio librorum. Vel ergo contrahitur ens mobile ad mixtum animatum, et hoc dupliciter: vel in eo libro determinatur de principio animatorum, quod est anima, et sic est liber De anima. Vel de ipsis animatis, et hoc dupliciter, quia vel determinatur de ipsis animatis in speciali, et sic est liber De vegetabilibus et plantis quantum ad inanimata anima vegetativa,  
 280 et sic est liber De animalibus quantum ad animata anima sensitiva, vel determinatur de ipsis animatis in generali, et est liber Parvorum naturalium, in quo determinatur De anima, secundum quod habet ordinem ad corpus. Ideo sunt quadruplices libri Parvorum naturalium. In quibusdam determinatur de animatis

285 in generali secundum gradum vegetativum, et sunt isti libri De morte et vita,  
 quae ex omnibus viventibus conveniunt ad commune reduci, liber De  
 respiratione et inspiratione, quae sunt principia vitae in quibusdam viventibus,  
 De iuventute et senectute, quae sunt status vitae, De longitudine et brevitate  
 vitae, De nutrimento et nutribili. Vel sunt libri, qui spectant ad gradum  
 290 sensitivum. Et hoc dupliciter. Vel ad sensus exteriores, et sic est De sensu et  
 sensato, in quo determinatur de organis et obiectis sensuum. Vel secundum  
 sensus interiores, et sic sunt De memoria et reminiscentia et De somno et vigilia  
 et <De> divinatione. Vel sunt libri, qui spectant ad gradum motus secundum  
 locum, et sic est liber De causa motus animalium et <De> motu cordis. Vel  
 spectant ad gradum intellectivum, et sic est tractatus De intellecto et intelligibili.

295 Corrolarie sequitur, quod thomistae ponentes octo libros philosophiae  
 naturalis parum aut nihil discordant ab albertistis, qui ponunt decemnovem  
 libros philosophiae naturalis, istos videlicet: Physicorum, De caelo et mundo, De  
 longitudine et latitudine terrarum <et> civitatum, De locis habitabilibus, De  
 proprietatibus elementorum et plantarum, De generatione et corruptione,  
 300 Meteorum, De mineralibus, De anima, De vita et morte et <De> causa  
 longitudinis et brevitatis vitae, De nutrimento et nutribili, De somno et vigilia,  
 De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De motibus animalium, De  
 respiratione et inspiratione, De differentia spiritus et animae, De intellecto et  
 intelligibili, De vegetabilibus et plantis, De animalibus. Quorum sufficientiam  
 305 causa brevitatis omitto.

Et quia liber Physicorum continet inter istos libros principatum, quare  
 explanationem eius accedo.

4 censuerunt *scripsi* : consuerunt *ed.* 6 quot *scripsi* : quod *ed.* 7 numerus *scripsi* : numeris  
*ed.* 10 scientia *scripsi* : scientiam *ed.*; vero *scripsi* : vere *ed.* 28 nolebant *scripsi* : volebant  
*ed.* 29 omnes *scripsi* : omnis *ed.* 66 positive *scripsi* : positae *ed.* 76 divina *scripsi* : divinam  
*ed.* 83 alias *scripsi* : alia *ed.* 85 fulgur *scripsi* : fulger *ed.* 91 facta *scripsi* : facte *ed.* 98  
 primae *scripsi* : prima *ed.* 101 quae *scripsi* : qui *ed.* 102 physica *scripsi* : physicam *ed.* 107  
 effluxiones *scripsi* : effluxionis *ed.* 116 practice *scripsi* : practicae *ed.* 145 diffinitione  
*scripsi* : diffinitionum *ed.* 147 Secundo *scripsi* : Secundum *ed.*; habeat *scripsi* : habet *ed.* 163  
 generet *scripsi* : generat *ed.* 175 audire *scripsi* : audiri *ed.* 184 comata *scripsi* : climata *ed.*  
 186 omnes *scripsi* : omnis *ed.* 200 secundam *scripsi* : secundum *ed.* 201 effectuum *scripsi* :  
 effectum *ed.* 218 constituatur *scripsi* : constituentur *ed.* 225 quia *scripsi* : qui *ed.* 236 ille  
*scripsi* : illae *ed.* 262 in perfectis *scripsi* : imperfectis *ed.* 271 numeratur *scripsi* : numerantur  
*ed.* 274 esset *scripsi* : esse *ed.* 284 gradum *scripsi* : graduum *ed.*; quae *scripsi* : qui *ed.* 285  
 reduci *scripsi* : reducitur *ed.* 294 gradum intellectivum *scripsi* : graduum intellectum *ed.* 301  
 nutribili *scripsi* : nutrigibili *ed.* 304 sufficientiam *scripsi* : sufficientie *ed.*

## B.II. REFLEKSJA METAHISTORYCZNA

### WPROWADZENIE

W części B, która w niniejszej antologii ilustruje pisarstwo myślicielskie raczej niż odnoszące się do *latinitas* jako tworzywa pisarskiego, języka i stylu, ten drugi dział prezentuje refleksję metahistoryczną polskiego średniowiecza. Refleksja metahistoryczna to taka refleksja, która dotyczy bądź istoty dziejów samych, bądź tego, jak się je poznaje i przedstawia, bądź jednego i drugiego pospołu. I dotyczy także tego, jaką dzieje przedstawione odgrywają rolę, jaką mają kulturotwórczą funkcję.

Inaczej niż bliski mu sporą liczbą tematycznych pokrewieństw dział A.I, ten dział antologii rozpoczyna się nie od pierwszego kronikarza Polaka, czyli Wincentego Kadłubka, a nawet nie od starszego odeń o półtora wieku cudzoziemca zwanego pospolicie Gallem Anonimem, najpewniej pierwszego chronologicznie autora snującego w swym narracyjnym dziele refleksję metahistoryczną, lecz od tekstu anonimowego o nieustalonym czasie powstania, mianowicie od prologu tzw. *Rocznika kapitulnego krakowskiego*, mieszczącego w sobie zapis najdawniejszych zdarzeń z dziejów Polski, doprowadzonego zaś do roku 1266. O czołowym miejscu tego prologu tutaj zdecydowała treść obecnej w nim metahistorycznej refleksji. Idzie o teologiczną motywację trudu spisywania zdarzeń, o to mianowicie, że obliguje do takiego trudu otrzymany od Boga talent. Nie ma tu jeszcze natomiast idei utrwalania zdarzeń w pisanej narracji dla potomnych, idei, która dominuje w prologach Galla Anonima, tak samo jak nie ma, również już u Galla Anonima wyraźnie obecnego, motywu sławy, jaką zapewnia praca kronikarza aktorom zdarzeń. Do obu tych wątków — utrwalania zdarzeń i zapewniania sławy — trzeci zestaw tekstowy, wyjęty z dzieła Wincentego Kadłubka, dołącza nowe tematy metahistorycznej refleksji. Teksty Wincentego Kadłubka, które tu nazywam metahistorycznymi, mówią o jego własnym przedstawieniu dziejów, czyli po prostu o jego *Kronice polskiej*, o przyczynach i motywach jej podjęcia i — bardzo skąpo i niejednoznacznie — o trybie jego powstawania, o zamyśle autorskim, jaki powstawaniu towarzyszył, i o tym, jak zamysł ten jest realizowany. Nie mówią natomiast zasadniczo ani o naturze dziejów, ani ogólnie o poznawaniu ich i przedstawianiu na piśmie, a jeżeli nawet o tym przelotnie mówią, to bardzo niewiele i w bardzo osobistym trybie. Tym obszarem refleksji metahistorycznej zajmują się dopiero następne teksty tego działu, wszystkie napisane dopiero w XV wieku.

Najstarszy z nich pochodzi ze wstępu do piętnastowiecznego komentarza i z samego komentarza Jana z Dąbrówki do trzynastowiecznej *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka. Związek zawartej tu refleksji metahistorycznej z taką refleksją Kadłubkową jest nikły, żaden właściwie. Jan z Dąbrówki ma własną

wizję dziejów i własną wizję ich piśmiennego ujęcia oraz funkcji, jaką mają w tym ujęciu. Snuje ją, objaśniając *Kronikę* Wincentego Kadłubka, całkowicie samodzielnie, choć dzieło kronikarza sprzed dwu z górą stuleci okazuje wielką estymę.

Następny tekst to refleksje metahistoryczne wielkiego dziejopisa polskiego z drugiej już połowy wieku XV, Jana Długosza. To jest rzeczwiśta, najbardziej ze wszystkich tu pomieszczonych całościowa refleksja metahistoryczna. Długosz nie poprzestaje na zdaniu sprawy z własnego dziejopisarstwa, z jego celów i ze sposobów jego tworzenia. Wnika również w istotę, a zwłaszcza w wartości, jakie niesie dziejopisarstwo w ogóle, nie cofając się przed stwierdzeniem jego wyższości nad filozofią. I on zresztą uważa za potrzebne odnieść się do swojego wielkiego poprzednika z początku wieku XIII, choć zresztą jego o pół wieku od siebie młodszego komentatora przemilcza całkowicie. A choć świadomy jest, dlaczego po owym poprzedniku opowiadanie dziejów polskich podjął na nowo, tylko bardzo dyskretnie i bardzo ogólnie daje do zrozumienia wyższość swojego dokonania nad dokonaniem Kadłubka, oddając zresztą hołd jego talentowi. Co się tyczy samej materii dziejów, wypowiada się nie tyle ogólnie o nich, ile o przedstawionych przez siebie dziejach Polski, a wypowiada się o nich w trybie nie tyle je wyjaśniającym, ile wartościującym.

Krytykę natomiast Kadłubkowego dzieła — bardzo frontalną i sięgającą fundamentalnych kwestii warsztatu pisarstwa historycznego — podejmuje, już na początku XVI wieku, autor czwartego tekstu pomieszczonego w tym dziale, Maciej Drzewicki, uczeń Filipa Buonaccorsiego-Kallimacha i kontynuator tych krytyk, które jego humanistyczny mistrz pomieścił w swojej *Vita Gregorii Sanocei* jako opinię bohatera swojej biografii, a które tutaj znalazły się w dziale A.I. Podobnie i Drzewicki krytykę swoją przedstawia jako tylko zrelacjonowany przez siebie sąd cudzy, mianowicie biskupa kujawskiego Piotra z Bnina. W przeciwieństwie jednak do szczegółowego w utworze Kallimacha zakwestionowania samych treści Kadłubkowej narracji, a zwłaszcza jego *antiquitates* polskich, Drzewicki dotyka nie kwestii faktograficznych ani warsztatowych, lecz fundamentalnego pytania, kto bardziej predestynowany jest do spisywania dziejów — intelektualiści czy ludzie czynu, którzy dzieje tworzą.



## 1. Otrzymany od Boga talent dziejopisarski obliguje do pisania o kierowanych przez opatrność Bożą dziejach

### Anonimowy prolog i tablica chronologiczna *Rocznika kapitulnego krakowskiego*

Nie znając autora, musimy poprzestać na uwagach o tekście, i to uwagach mających charakter jedynie domysłów. One zaś w tej namiastce biogramu dotyczyć muszą najpierw czasu powstania tekstu, który znajduje się poniżej.

Tutaj ważne jest, że geneza rocznika prowadzi nas w czasy dużo wcześniejsze niż ostatnia data kronikarskiego zapisu, do której, biorąc pod uwagę rygory warsztatowe historyka i historyka literatury, umiejscowienie poniższego tekstu powinno by się w tej antologii stosować, jest to zaś rok 1266, w którym rocznik jako taki został formalnie zamknięty. Tak nawet, nawiasem mówiąc, było długo w roboczym układzie tekstów tej antologii. Dopiero kiedy antologista przystąpił do pisania komentarza do tego tekstu, przesunął go w inne miejsce, dając mu — czysto hipotetyczne tylko — pierwszeństwo chronologiczne w dziale. Dlaczego tak uczynił, stara się uzasadnić niżej, w komentarzu-enarracji, tutaj poprzestając na informacjach następujących.

Geneza, a co więcej, również tekstowe zaczątki tego rocznika, zawierającego ostatni zapis z datą 1266, są o trzy z górą stulecia starsze, a dzieje narastania jego zawartości tak skomplikowane, że data owa mogła zostać tu całkowicie zignorowana. Oto wiadomo, że precedensem i zarazem zaczątkiem dzisiejszego *Rocznika kapitulnego krakowskiego* był tzw. *Rocznik Jordana*, inaczej określane też jako *Rocznik Jordana i Gaudentego*. To w nim zostały odnotowane pierwsze wiadomości dotyczące Polski, w nim też znalazły się wiadomości o działalności misyjnej na terenie Polski, a następnie działalności misyjnej św. Wojciecha. W roku 1039 podczas najazdu księcia czeskiego Brzetysława *Rocznik* ten został zabrany do Pragi i już do Polski nie wrócił, zanim się jednak to się stało, część jego zawartości została wpisana do innego zaczątkowego rocznika, zwanego od imienia żony księcia Mieszka II *Rocznikiem Ryczezy*, a choć i ten rocznik opuścił Polskę po śmierci księcia wraz z wygnaną księżną, powrócił z jej synem, Kazimierzem Odnowicielem, właśnie w tym czasie, kiedy zniknął z Polski *Rocznik Jordana i Gaudentego*, i stał się miejscem dalszych zapisków, prowadzonych aż do roku 1266, przy czym z pierwotnego rocznika, skoncentrowanego na wydarzeniach dworu monarszego, stał się rocznikiem bardziej kościelnym niż ogólnopolskim. Również ten rocznik jako przedmiot materialny zaginął, przedtem jednak, w XI i XII wieku, wypełniony nowymi wpisami i przeróbkami, stał się podstawą rocznika zachowanego do dziś jako materialny egzemplarz i znanego pod nazwą *Rocznik dawny* albo *Rocznik kapitulny krakowski*. Był też głównym źródłem wiadomości

o najdawniejszych dziejach Polski dla kronikarzy późniejszych, także dla Galla Anonima i Wincentego Kadłubka.

Choć więc z tych niedających się dokładnie umieścić w czasie a skomplikowanych losów dzisiejszego *Rocznika kapitulnego krakowskiego* nie sposób wywieść dokładną datę wpisania do jego dziś nam dostępnej redakcji obu poniższych tekstów, umieszczenie ich na pierwszym miejscu poniższego wyboru tekstów metahistorycznych nie wydaje się całkowicie arbitralne.

### Bibliografia

Wydania: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz, Monumenta Poloniae Historica*, ser. II, t. V, ed. Z. Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1978, s. 19–105.

Opracowania: Z. Kozłowska-Budkowa, *Początki polskiego rocznikarstwa*, „Studia Źródłoznawcze”, 2 (1958), s. 81–96; G. Labuda, *Główne linie rozwoju rocznikarstwa polskiego w wiekach średnich*, „Kwartalnik Historyczny”, 78 (1971), s. 822–830; Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, ser. II, t. V, Warszawa 1978, s. VIII–LXI; T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 63, 109, 167, 187; T. Jasiński, *Początki polskiej annalistyki*, w: *Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, Poznań 2000, s. 130–146; W. Drelicharz, *Mittelalterliche Krakauer Annalistik*, „Quaestiones mediae aevi novae”, 8 (2003), s. 231–288.

### *Rocznik kapitulny krakowski*

Podstawa: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz, Monumenta Poloniae Historica*, ser. II, t. V, ed. Z. Kozłowska-Budkowa, PWN, Warszawa 1978, p. 21–30.

#### Prologus

In divina pagina sub typo talenti crediti <nequitia> servus torpens reus arguitur abscondito eo, quod non studuerit gratis dare, quod nisi gratia accepit. Quicquid enim ecclesiae Domini erat profuturum, non immerito subtraxisse sententiae arguitur, cum noluerit omnibus dare, quod ipse non celandum accepit.

5 Unde et psalmigraphus vaticinans dicit: ‘Iustitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem et salutare tuum dixi. Non celavi misericordiam tuam et veritatem tuam a concilio multo’. Et pro hoc opere quasi vicissitudinem postulans adiecit: ‘Tu autem, Domine, ne longe facias miserationes tuas a me’, quasi diceret: ‘Sicut ego feci alios misericordiam invenire, ita et ipse non  
10 patiaris longe fieri misericordias tuas a me’. Cum igitur de talenti crediti distributione tanta speretur retributio, operae pretium est, ut aliquid de his, quae legi vel audivi, edisserem ad aedificationem proximorum.

15 Quia vero in traditionibus annalium gestorum quaedam colligi possunt ad morum informationem, quaedam ad malorum cognitionem et detestationem, quia malum nisi cognitum sane non vitatur, quaedam vero ad cautelam

futurorum, quia praeteriti cognitio scire futura facit, opportunum existimo ad profectum legentium et utilitatem audientium annalia gesta temporum praeteritorum ad memoriam praesentium revocare, quia, ut dicit ethnicus, ‘haec meminisse iuvabit’, et psalmus: ‘Laetati sumus pro diebus, quibus nos humiliasti’ etc. ‘Praeterita enim’, ut dicit Orosius, ‘tanto gratiora habentur in verbis, quanto graviora referuntur in gestis’.

Ideoque gesta quaedam gravia, quaedam laeta, sicut expostulat <series rerum> Poloniae, edisserens et quaedam alia antiquiora eisdem inserens a creatione mundi <incipiam>, tenore ordinis verborum secundum Isidorum Hispalensem scribendo et huic opusculo de principio praeponendo, ut creator et summa omnium causa causalissima unus Deus omnipotens tribus in personis merito commendetur et glorificetur in mundi creatione. Cuius qui primariam causam laudabili ausu, mirabili studio, scrutabili eloquio quaesivit, invenit primam esse causam divinam essentiam formalem nec non finalem divinam bonitatem exordium omnium, insistens in omnibus brevitati, quia brevitatis audientiae est amica, et non solum id sequens, quod gratum est omnibus, sed veritatem quaeritans difficultate brevitatis, ut errore caruerit penitus hoc opus.

1–2 *talenti ... accepit* cf. *Matth.* 25, 14–30. 5–7 *Iustitiam ... multo* *Ps.* 39, 10–11. 8 *Tu ... me* *Ps.* 39, 12. 9–10 *Sicut ... me* *Ambr. Epist.* II, *PL* 17, 743B. 18–19 *haec ... iuvabit* *Verg. En.* I, 27. 19–20 *Laetati ... humiliasti* *Ps.* 89, 15. 20–21 *Praeterita ... gestis* *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos* IV, praefatio.

### Tablica chronologiczna wg Izydora z Sewilli

- |   |              |
|---|--------------|
| (1) Prima aetas in exordiis sui – continet creationem mundi. Primo enim die Deus in lucis nomine condidit angelos, secundo in firmamenti appellatione caelos, tertio in discretionis vocabulo speciem aquarum et terrae, quarto autem luminaria caeli, quinto vero animantia ex aquis, sexto animantia ex terra et hominem, quem appellavit Adam. |              |
| (2) Incipit prima aetas. Adam anno CC <sup>o</sup> tricesimo genuit Seth, a quo filii Dei.  | CCXXX        |
| (3) Seth anno CC <sup>o</sup> V <sup>o</sup> genuit Enos, qui coepit invocare nomen Domini.   | CCCCXXXV     |
| (4) Enos anno CXC <sup>o</sup> genuit Caynan.   | DCXXV        |
| (5) Caynan anno CLXX genuit Malaleel.   | DCCXCV       |
| (6) Malaleel anno CLXVII genuit Iareth.   | DCCCCLX      |
| (7) Iareth anno CLXXII genuit Enoch, qui translatus est.  | I. CCXXII    |
| (8) Enoch anno CLXV genuit Matussalam.  | I. CCLXXXVII |
| (9) Matussalam anno CLXVII genuit Lamech.   | I. CCCCLIV   |
| (10) Lamech anno CLXXXVIII genuit Noe. Archa aedificatur.   | I. DCXLII    |

- (11) Noe autem anno DC genuit Sem. Factum est diluuium. II. CCXLII
- (12) Secunda aetas incipit. Sem anno secundo post diluuium genuit Arphaxat. II. CCXLIII
- (13) Arphaxat anno CXXXXV genuit Sala. II. CCCLXXIX
- (14) Sala anno CXXX genuit Eber, a quo Hebrei. II. DIX
- (15) Heber anno CXXXIII genuit Phalec. Turris aedificatur. II. DCXLIII
- (16) Phalec anno CXXX genuit Ragau. Dii primum adorantur. II. DCCLXXIII
- (17) Ragau anno CXXXII genuit Seruch. Regnum inchoat Scytharum. II. DCCCCV
- (18) Seruch anno CXXX genuit Nachor. Regnum Aegyptiorum nascitur. III. XXXV
- (19) Nachor anno LXXVIII genuit Thara. Regnum Assyriorum et Sycyniorum coepit. III. CXIV
- (20) Thara anno LXX genuit Abraham. Zoroastres magicam artem reperit. III. CLXXXIII
- (21) Tertia aetas incipit. Abraham anno C genuit Isaac et Ismael, a quo Ismaelitae. III. CCLXXXIII
- (22) Isaac anno LX<sup>o</sup> genuit Iacob. Regnum Argivorum inchoat. III. CCCXLIV
- (23) Iacob anno XCI genuit Ioseph. Phoronius Graeciae leges dedit. III. CCCCXXXIII
- (24) Ioseph anno CX. Graecia segetes habere coepit. III. DXLIII
- (25) Hebraeorum servitutes anno CXLIII. Athlans astrologiam invenit. III. DCLXXXVIII
- (26) Moyses anno XL. Hebraei litteras habere coeperunt. III. DCCXXVIII
- (27) Iosue anno XXVII. Erichthonius in Troia quadrigam iunxit. III. DCCLV
- (28) Gottonyel anno XL. Cadmus litteras Graecis dedit. III. DCCXCVI
- (29) Aoth anno LXXX. Fabulae fictae. III. DCCCLXXV
- (30) Delbora anno XL. Apollo medicinae artem reperit et citharam. III. DCCCCXV
- (31) Gedeon anno XL<sup>o</sup>. Mercurius lyram condidit. III. DCCCCLV
- (32) Abimelech anno tertio. Chorus in Graecia inventus. III. DCCCCLVIII
- (33) Tola anno XXII. Priamus regnat in Troia. III. DCCCCLXXI
- (34) Iair anno XXII. Carmentis Latinas litteras reperit. III. III
- (35) Iepte anno VI. Hercules flammis se iniecit. III. VIII
- (36) Essebon anno VII. Alexander Helenam rapuit. III. XVI
- (37) Labdon anno VIII. Troia capta est. III. XLIII
- (38) Samson anno XX. Ascanius Albam condidit. III. XLIII
- (39) Ely sacerdos anno XL. Arca testamenti capitur. III. LXXXCI
- (40) Samuel et Saul anno XL<sup>o</sup>. Homerus fuisse putatur. III. CXXIII
- (41) Quarta aetas incipit. David anno XL<sup>o</sup>. Carthago a Didone conditur. Gad, Nathan et Asaph prophetabant. III. CLXIII

- (42) Salomon anno XL<sup>o</sup>. Templum Ierosolymis fit. III. CCIII
- (43) Roboam anno XVIII. Regnum Israel et Iuda dividitur. III. CCXXI
- (44) Abya anno III, sub quo Abimelec pontifex fuit. III. CCXXIII
- (45) Asa anno XLI<sup>o</sup>. Aggeus, Amos, Ieu, Iochel et Azarias prophetaverunt. III. CCLXV
- (46) Iosaphat anno XXV. Prophetavit Elyas et Heliseus, Abdias et Micheas. III. CCXC
- (47) Ioram anno VIII. Prophetavit Helyas et Elyseus. III. CCXCVIII
- (48) Ochozias anno I<sup>o</sup>. Helyas rapitur. III. CCXCVIII
- (49) Athalya anno VII. Ionadab sacerdos claruit. III. CCCVI
- (50) Ioas anno XL. Helyseus moritur. III. CCCXLVI
- (51) Amasyas anno XXIX. Carthago condita. III. CCCLXXV
- (52) Ozias anno LII<sup>o</sup>. Olympias a Graecis instruitur. III. CCCCXXVII
- (53) Ioathan anno XVI. Romulus nascitur. III. CCCCXLIII
- (54) Acaz anno XVI. Roma conditur. III. CCCCLXVIII
- (55) Ezechyas anno XXIX. Senatus Romae fit. III. CCCCLXXXVIII
- (56) Manasses anno LV. Sibylla Samia claruit. Numa Pompilius Ianuarius, Februarius menses adiecit. III. DXLII
- (57) Amon anno XII. Census primum agitur. III. DLV
- (58) Iozyas anno XXXII. Thales philosophus agnoscitur. III. DLXXXVII
- (59) Iozyas anno XI. Nabuchodonozor Iudaeam capit. III. DXCVIII
- (60) Sedechias anno XI. Templum Ierosolymis est incensum. III. DCVIII
- (61) Quinta aetas incipit. Hebraeorum captivitas anno LXX. Iudith historia conscribitur. III. DCLXXIX
- (62) Darius anno XXXIII. Iudaeorum captivitas solvitur. III. DCCXIII
- (63) Xerxes anno XX. Sophocles et Euripedes tragoedi celebrantur. III. DCCXXXIII
- (64) Artaxerxes anno XL. Esdras incensam legem renovat. III. DCCXCII
- (65) Darius anno XVIII. Plato claruit. III. DCCC
- (66) Artaxerxes anno XL<sup>o</sup>. Hester historia impletur. Iste altero nomine ab Hebraeis Assuer vocatur maritus Hester. III. DCCCXXXIII
- (67) Artaxerxes, qui et Ochus, anno XXVI. Demosthenes et Aristoteles praedicantur. III. DCCCLIX
- (68) Xerxes anno III. Xenocrates claruit. III. DCCCLXII
- (69) Darius anno VI. Alexander Ierosolimam cepit. III. DCCCLXVIII
- (70) Alexander anno V Asiam obtinuit. III. DCCCLXXIII
- (71) Ptolemaeus anno XL. Machabaeorum liber inchoatur primus. III. DCCCCXIII
- (72) Philadelphus XXXVIII. Septuaginta interpretes agnoscuntur. III. DCCCC
- (73) Euergetes anno XXVI. Iesus Sapientiae librum componit. III. DCCCCLXXVII

- (74) Philopater anno XVII. Machabaeorum libri secundi historia componitur. III. DCCCCXCIII
- (75) Epiphanes anno XXIII. Romani Graecos obtinuerunt. V. XVIII
- (76) Philometer anno XXXV. Scipio Africam vicit. V. LIII
- (77) Euergetes anno XXVIII. Brutus Hispaniam subegit. V. LXXXII
- (78) Soter anno XVII. Thraces Romanis subiciuntur. V. LXXXIX
- (79) Alexander anno X. Syria Romanis subacta est. V. XCIX
- (80) Ptolemaeus anno VIII. Rhetorica ars Romae coepit. V. CXVII
- (81) Dionysius anno XXX. Pompeius Iudaeam capit. V. CXLVII
- (82) Cleopatra anno II. Aegyptus Romanis subditur. V. CXLIX
- (83) Iulius Caesar anno V. Hic prior monarchiam tenuit. V. CLIII
- (84) Invenimus ab initio mundi usque ad nativitatem per librum Orosii Annos. V. CXCIX
- Finis quintae aetatis.
- (85) Octavianus anno LVI<sup>o</sup>. Christus nascitur. V. CCX
- (86) Tiberius anno XXIII. Iesus Christus crucifigitur. V. CCXXXIII
- (87) Gaius Caligula anno III<sup>o</sup>. Matthaeus evangelium scribit. V. CCXXXVII
- (88) Claudius anno XIII. Marcus evangelium edidit. V. CCLI
- (89) Nero anno XIII. Petrus et Paulus necantur. V. CCLXV
- (90) Vespasianus anno X. Ierosolyma a Tito subvertitur. V. CCLXXV
- (91) Titus anno II. Hic facundus et pius fuit. V. CCLXXVII
- (92) Domitianus anno XVI. Iohannes in Pathmos relegatur. V. CCXCIII
- (93) Nerva anno I. Iohannes Ephesum redit. V. CCXCIII
- (94) Traianus anno XVIII. Iohannes apostolus requiescit. V. CCCXIII
- (95) Adrianus anno XXI. Aquila interpres habetur. V. CCCXXXIII
- (96) Antoninus anno XXII. Valentinus et Marcion agnoscuntur. V. CCCLVI
- (97) Antonius anno XIX. Karthafregarum haeresis oritur. V. CCCLXXIII
- (98) Commodus anno XIII. Theodotion interpres habetur. V. CCCLXXXVII
- (99) Aelius Pertinax anno I<sup>o</sup>. Nihil habet historiae. V. CCCLXXXVIII
- (100) Severus anno XVIII. Symmachus interpres habetur. V. CCCCVI
- (101) Antoninus anno VII. Quinta editio Ierosolymis invenitur. V. CCCCXIII
- (102) Macrinus anno I, huius brevitatis vitae nihil gestorum habet. V. CCCCXV
- (103) Aurelius anno III. Sabellius oritur. V. CCCCXIX
- (104) Alexander anno XIII. Origenes insignis habetur. V. CCCCXXXII
- (105) Maximus anno II. Iste Germanos vicit. V. CCCCXXXVI
- (106) Gordianus anno VI. Hic de Parthis et Persis triumphavit. V. CCCCXLI
- (107) Philippus anno VII. Hic primus christianus imperator fuit. V. CCCCXLVIII
- (108) Decius anno I. Antonius monachus claruit. V. CCCCXLVIII
- (109) Gallus anno II. Novatus haeresem condit. V. CCCCLI

- (110) Valerianus anno XV. Cyprianus martyrio coronatur. V. CCCCLXVI  
 (111) Claudius anno II. Iste Gothos ab Illyrico expulit. V. CCCCLXVIII  
 (112) Aurelianus anno V. Iste christianos persequitur. V. CCCCLXXIII  
 (113) Tadius anno I. Huius vitae brevitatis nihil praenotat. V. CCCCLXXIII  
 (114) Probus anno VI. Manichaeorum haeresis orta est. V. CCCCLXXX  
 (115) Carus anno II. Iste de Persis triumphat. V. CCCCLXXXII  
 (116) Diocletianus anno XX. Iste divinis adustis libris martyria facit. V. DII  
 (117) Gallerius anno II. Nihil dignum historiae tulit. V. DIIII  
 (118) Constantinus anno XXX. Nicena synodus fit. V. DXXXIII  
 (119) Constantius anno XIII. Anthropomorphitarum haeresis oritur. V. DLVIII  
 (120) Iulianus anno II. Hic ex christiano paganus efficitur. Qui postea a Persis vivus excoriatus stramine repletur et in insultibus moritur. V. DLX  
 (121) Valentinianus anno XIII. Gothi haeretici efficiuntur. V. DLXXV  
 (122) Iovinianus anno I. Iste iterum christianus effectus est. V. DLXXVI  
 (123) Gratianus anno VI. Priscianus apostatas noscitur. V. DLXXXI  
 (124) Valentinianus anno VII. Hieronymus Bethlehem praedicatur. V. DLXXXVIII  
 (125) Theodosius anno III. Iohannes anachoreta claruit. V. DXCI  
 (126) Arcadius anno XIII. Iohannes Chrysostomus floruit. V. DCVI  
 (127) Honorius anno XV. Augustinus episcopus claruit. V. DCXXI  
 (128) Theodosius anno XXVII. Nestorius haeresiarchus extitit. V. DCXLVIII  
 (129) Martianus anno VI. Chalcedonensis synodus agitur. V. DCLIII  
 (130) Leo maior anno XVI. Aegyptus errore Dioscori latrat. V. DCLXX  
 (131) Zenon anno XVII. Acebalorum haeresis orta est. V. DCLXXXVII  
 (132) Anastasius anno XXVII. Fulgentius episcopus praedicatur. V. DCCXIII  
 (133) Iustinus anno VIII. Acebalorum haeresis abdicatur. V. DCCXXII  
 (134) Iustinianus anno XXXIX. Vandali Africa exstinguntur. V. DCCLIX  
 (135) Iustinus anno XI. Armeni fidem Christi susceperunt. V. DCCLXX  
 (136) Tiberius anno VII. Longobardi Italiam capiunt. V. DCCLXXVII  
 (137) Mauritius anno XXI. Gothi katholici effecti sunt. V. DCCXCVIII  
 (138) Focas anno VIII. Romani caeduntur a Persis. V. DCCCVI  
 (139) Heraclius anno XXVII, decimum agit annum. V. DCCCCXXXII  
 Quinto et quarto religiosissimi principis Sybubuti in Hispania Iudaei baptizantur.  
 (140) Residuum sextae aetatis tempus Deo soli est cognitum.  
 Colligitur omne tempus ab exordio mundi usque in anno decimo gloriosi Recesuinthi principis, qui est aera DCXCVI anni V. DCCCLVI.  
 [...]

## 2. Dziejopisarstwo to utrwalanie pamięci dziejów i sławy ich uczestników

### **Kronika tzw. Galla Anonima**

Wszystko, co da się powiedzieć o życiu i osobie autora poniższego tekstu, opiera się na informacjach zawartych w jego *Cronica et gesta ducum sive principum Polonorum* (tytuł z *Monumenta Poloniae Historica*), obejmujących dzieje Polski od prehistorycznych początków do roku 1113 i skomponowanych w trzech księgach, z których pierwsza obejmuje czasy do Bolesława III Krzywoustego, druga dzieje jego lat młodych, a trzecia, najważniejsza, lat dojrzałych. W różnych miejscach swego dzieła, przeważnie we wprowadzeniach do każdej z ksiąg, anonimowy autor bądź bezpośrednio podaje o sobie wiadomości i elementy autocharakterystyki, bądź pośrednio pozwala odgadnąć niejedyn szczegół swojej formacji umysłowej.

Z tych pierwszych wynika, że autor *Kroniki*, nazwany Gallem Anonimem już w XVI wieku przez Marcina Kromera, był mnichem, prawdopodobnie benedyktyńskim, że swoje znakomite także i nade wszystko literackie, czyli humanistyczne, wykształcenie zdobył najprawdopodobniej w środkowej Francji, że związany z tamtejszym klasztorem St. Gilles, ośrodkiem kultu św. Idziego, przebywał potem na Węgrzech, w mającym powiązania z owym klasztorem opactwie benedyktyńskim Samogyvár, dokąd także, po zabójstwie swego brata Zbigniewa, odbył pielgrzymkę i gdzie pokutował późniejszy bohater główny *Kroniki*, Bolesław Krzywousty, z którym jej autor przybył do Polski, wszedł do grona dostojników duchownych książęcego dworu Bolesława, gdzie, jak można wnosić z charakterystycznych jego wypowiedzi, głównym zadaniem jego stała się właśnie ta praca kronikarska. Ciekawe, że w przedmowie do księgi trzeciej wyraża również inny cel swego pisarstwa: chęć przewiezienia swego kronikarskiego dzieła do macierzystego klasztoru, z czego wnosić można, że kiedyś do niego powrócił. Jest wszelako równie znamienne, że będąc przybyszem z innego kraju, w tych swoich metatekstach jednym tchem deklaruje swą pracę kronikarską jako środek przeciwko bezczynności, utrzymujący go w sprawności pisarskiej, oraz jako odpłatę za gościnę, jak i to, że w tych samych metatekstach tak używa słowa *patria*, iż można by wnosić, że odnosi się ono do jego własnego kraju, a dotyczy przecież obczyzny, gdzie wykonuje swoją pracę (np. ostatnie zdanie prooemium libri tertii).

Kultura literacka Galla Anonima jest nie tylko charakterystyczna dla romańskiej *Latinitas* wczesnego XII wieku, ale też w jej obrębie bardzo kunsztowna, wyszukana. Utwór jego to *prosimetrum*, poddane przemyślanej i troskliwie przeprowadzonej realizacji. Wierszowane, a może raczej w



rytmicznej i rymowanej prozie skomponowane partie tekstu mają więcej cech ówczesnej wersyfikacji łacińskiej niż klasycznego wiersza: dominuje w nich rytm mieszczący się w akcencie prozaicznym i rymy. Niemniej wydawcy odnajdują i w niej relikty klasycznej metryki, takie zwłaszcza, które i w klasycznej poezji bliższe były prozie, jak na przykład wiersze jambiczne i trochaiczne.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: *Chronicae Polonorum*, ed. J. Szlachtowski, R. Köpke, *Monumenta Germaniae Historica*, t. 9, Hannover 1851, s. 418–478 (przedruk w: *PL 160*, Paryż 1854, s. 833–936); *Galli Chronicon*, *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, ed. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 379–484; *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, ed. K. Maleczyński, *Monumenta Poloniae Historica*, ser. II, t. 2, Kraków 1952; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, wstęp i opracowanie M. Plezia, Wrocław 2008; *Gesta Principum Polonorum. The Deeds of the Princes of the Poles*, trans. P.W. Knoll, F. Schaer, *Central European Medieval Texts*, t. 3, Budapest, New York 2003.

Opracowania: M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947; tenże, *Artyzm kroniki Galla-Anonima*, w: *Literatura — Komparatystyka — Folklor* (księga pamiątkowa poświęcona J. Krzyżanowskiemu), Warszawa 1968, s. 23–39; tenże, *Nowe studia nad Gallem Anonimem*, w: „*Mente et litteris*”. *O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka i in., Poznań 1984, s. 111–120; D. Rott, *Chorografia w „Prooemium” do „Kroniki polskiej” Galla Anonima. Zarys problematyki*, w: *Przedmowa w książce dawnej i współczesnej*, red. R. Ocieczek, R. Ryba, Katowice 2002, s. 9–22; T. Jasiński, *Rozwój średniowiecznej prozy rytmicznej a pochodzenie i wykształcenie Galla Anonima*, w: *Cognitioni Gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań 2006, s. 185–193; G. Labuda, *Zamiana Galla-Anonima, autora pierwszej „Kroniki dziejów Polski”, na Anonima-Wenecjanina*, „*Studia Źródłoznawcze*”, 44 (2006), s. 117–125; T. Jasiński, *O pochodzeniu Galla*, Kraków 2008; E. Skibiński, *Przemiany władzy. Narracyjna koncepcja Anonima tzw. Galla i jej podstawy*, Poznań 2009; T. Jasiński, *Jak Gall Anonim tworzył *veloxy*? Przyczynek do poznania rytmiki „Kroniki polskiej”*, w: *Klio viae et invia. Opuscula Marco Cetwiński dedicata*, red. A. Odrzywolska-Kidawa, Warszawa 2010, s. 17–23; *Gallus Anonymus and his Chronicle. In the Context of Twelfth-Century Historiography from the Perspective of the Latest Research*, red. K. Stopka, Kraków 2010; J. Wenta, *Kronika tzw. Galla. Historyczne (monastyczne i genealogiczne) oraz geograficzne konteksty powstania*, Toruń 2011; E. Skibiński, *Antyk w Kronice Polskiej Anonima tzw. Galla i w Translacji św. Mikołaja tzw. mnicha z Lido jako problem badawczy*, „*Studia Europaea Gnesnensia*”, 6 (2012), s. 345–359; *NK*, t. 2, s. 173–178.

### Kronika tzw. Galla Anonima

Podstawa: *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, ed. K. Maleczyński, *Monumenta Poloniae Historica*, ser. II, t. 2, PAU, Kraków 1952, s. 6, 60–62, 120–123.

## [Ex prooemio libri primi]

Quoniam orbis terrarum in universitate spatiosa a regibus et ducibus plurimis plurima memorabilia geruntur, quae fastidiosa negligentia philosophorum, forsitan inopia, silentio conteguntur, operae pretium duximus  
 5 ac victoriosissimi nomine Bolezlavi stilo puerili potius exarare quam ex toto posterorum memoriae nihil imitabile reservare, ob hoc etiam maxime, quod Dei dono precibusque sancti Aegidii natus fuit, per quem, ut credimus, bene fortunatus semperque victoriosus extitit. Sed quia regio Polonorum ab itineribus peregrinorum est remota et nisi transeuntibus in Russiam pro mercimonio paucis  
 10 nota, si breviter inde disseratur, nulli videatur absurdum, et si pro parte describendo totum inducatur, nemo repletur onerosum. [...]

## [Prooemium libri secundi]

Domino Paulo, Dei gratia Poloniensi reverendae discretionis episcopo suoque cooperatori imitandae religionis Michaeli cancellario, modici dispensator obsonii paternae venerationis ac debitae servitutis obsequium. Meditanti mihi de plurimis iniecit se vestrae recordatio largissimae caritatis vestraque fama  
 5 longe lateque diffusa vobis collatae divinitus sapientiae ac humanitas probitatis. Sed quia plerumque capax mentis intentio concipit, quae tarda loquendi facultas non exprimit, bonae voluntatis intentio sufficiat pro loquela.

Nam cum facit quis, quod potest, tunc iniuste fit querela.

Verum tamen ne tantorum virorum gloriam tamque religiosorum  
 10 memoriam praelatorum silentio praeterire videamur, eorum laudibus insistendo quasi guttam de fonticulo comportare Tiberinis gurgitibus innitamur. Licet enim quod perfectum est non possit naturaliter augmentari, ratio tamen non prohibet illud scriptis laudumque praeconiis venerari.

Nec indecens in picturis aliquando iudicatur,  
 15 si pretiosis coloribus pro varietate operis niger color inseratur. In mensa quoque regum saepe quoddam vile praesentatur edulium, quo deliciarum propellatur cotidianarum fastidium. Insuper etiam formica, cum sit camelo quantitate corporis animal inaequale, opus tamen suum exercet studiose, suis viribus coaequale.

Quarum exemplo rerum inductus, balbutientis more puerilia verba formare conor in laudem virorum per se laudabilium adhibita sine laude, vel in praeconium Israelitarum veraciter sine fraude. Quorum vita laudabilis, doctrina perspicabilis, mores imitabiles, praedicatio salutaris, quorum sapientia, bicipiti philosophiae monte derivata, condensa silvarum Poloniae sic sagaciter illustrat,  
 25 ne prius triticeum fidei semen in terram humani cordis incultam spargant, donec

inde spinas et tribulos verbi divini ligonibus radicitus expellant, similes  
 existentes etiam homini patri familias scienti de thesauro proferre nova et vetera  
 vel Samaritano vulnerato plagas alliganti vinumque desuper et oleum infundenti.  
 Qui triticum quoque conservis fideliter distribuunt ad mensuram,

30 Et talentum non abscondunt, sed dividunt ad usuram.

Sed cur mutus fari nititur de facundis vel ingenii puer parvi cur implicat se  
 tam profundis?

Parcat tamen ignorantiae,  
 parcat et benivolentiae,

35 magni patres, vestrae discretio sanctitatis nec perpendat, quid vel quantumlibet  
 sui laboris offerat, sed quid captet nostrae desiderium facultatis. Nam cum  
 potenti pauper amicus quantumlibet sui laboris minimum amministrat, non  
 donum sed dantis affectum perpendens, illud recipere magno pro munere non  
 recusat. Igitur opusculum, almi patres, stilo nostrae pusillanimitatis ad laudem  
 40 principum et patriae vestrae pueriliter exaratum suscipiat et commendet  
 excellens auctoritas et benivolentia vestrae mentis, quatenus Deus omnipotens  
 bonorum temporalium et aeternorum vos amplificet incrementis.

*5 longe ... diffusa* cf. Verg. *Aen.* VI, 378; Aug. *De civ. Dei* XV, 13. *5 collatae ... sapientiae*  
*Vita Adalberonis (MGSS. IV, 667); Vita Adalheidis auct. Bertha (MGSS. XV, 757); Cosmas II*  
*prol. 11 Tiberinis gurgitibus* cf. Pers. *Sat.* II, 15. *18–19 suis viribus coaequale* cf. Hor. *Ars.*  
*38. 22 Israelitarum ... fraude* cf. *Ioann.* 1, 47. *23–24 bicipiti philosophiae monte* cf. Pers.  
*Prol. 26 spinas et tribulos* *Gen.* 3, 18; cf. *Matth.* 13, 7; *Exod.* 22, 6; *Marc.* 4, 18. *27 de*  
*thesauro ... vetera* *Matth.* 13, 52. *28 Samaritano ... infundenti* *Luc.* 10, 33. *30 talentum non*  
*abscondunt* *Matth.* 25, 25; *dividunt ad usuram* cf. *Levit.* 25, 37; *Ps.* 14, 5. *38 magno pro*  
*munere* *Cosmas I, 13.*

### [Prooemium libri tertii]

Capellanis ducalibus venerandis aliisque bonis clericis per Poloniam  
 memorandis praesentis auctor opusculi sic bona temporalia praeterire, ut liceat  
 expedite de caducis ad permanentia transilire.

Primum omnium vos scire volo, fratres carissimi, quia tantum opus non  
 5 ideo coepi, ut per hoc fimbrias meae pusillanimitatis dilatarem nec ut patriam  
 vel parentes

meos exul apud vos et peregrinus exaltarem,  
 sed ut aliquem fructum mei laboris ad locum meae professionis reportarem. Item  
 aliud vestrae discretionis manifesto, quia non, ut me quasi ceteris praeferendo vel  
 10 quasi facundiosem in sermone referendo hunc laborem suscepi, sed ut otium  
 evitarem et dictandi consuetudinem conservarem et ne frustra panem Poloniae  
 manducarem. Insuper etiam copiosa bellorum materia ad praesumendum onus

viribus inaequale meam ignorantiam excitavit ipsiusque Bolezlavi belligeri ducis probitas ac magnanimitas audendi fiduciam ministravit. Quocirca

15 Non mea sed vestra percipite,  
Non fabrum sed aurum perpendite,  
Non vasa sed vinum ebibite.

Et si fors in hoc opere verborum nuditatem accusatis, ex his saltim materiam tractandi profundius et argumentosius habeatis. Quodsi reges Polonos  
20 vel duces fastis indignos annalibus iudicatis, regnum Poloniae procul dubio quibuslibet incultis barbarorum nationibus addicatis. Et si forte proponitis me talem talisque vitae indignum talia praesumpsisse, respondebo bella regum atque ducum non euangelium me scripsisse. Numquam enim fama vel militia Romanorum vel Gallorum sic celeberrima per mundum haberetur, nisi  
25 scriptorum testimoniis memoriae posteriorum et imitationi servaretur. Maxima quoque Troia, quamvis destructa iacet et deserta, aeternae tamen memoriae poetarum titulis est inserta. Muri coaequati, turres destructae iacent, loca spatiosa et amoena habitatore carent, in palatiis regum et principum lustra ferarum et cubilia secreta latent. Troiae tamen Pergama ubique terrarum  
30 scriptura clamante praedicantur. Hector et Priamus plus in pulvere quam in regni solio recitantur. Quid de Alexandro Magno, quid de Antiocho, quid de Medorum atque Persarum regibus, quid de tyrannis barbarorum memorarem, quorum si tantum nomina recitarem, opus hodiernum in diem crastinum prolongarem? Horum tamen fama veterum vatum praeconiis immortalis, quorum vita non est  
35 perpetua, sed pennalis.

Nam sicut sancti viri bonis operibus et miraculis celebrantur, ita mundani reges et principes bellis triumphalibus et victoriis sublimantur. Et sicut vitas sanctorum et passiones religiosum est in ecclesiis praedicare, ita gloriosum est in  
40 scholis vel in palatiis regum ac ducum triumphos vel victorias recitare. Et sicut vitae sanctorum vel passiones ad religionem mentes fidelium instruunt in ecclesiis praedicatae, ita militiae vel victoriae regum atque ducum ad virtutem militum animos accendunt, in scholis vel in capitoliis recitatae. Sicut enim pastores ecclesiae fructum animarum quaerere debent spiritalem, sic defensores honorem patriae famamque dilatare student et gloriam temporalem. Oportet  
45 enim Dei ministros in his, quae Dei sunt, Deo spiritualiter oboedire et in his, quae sunt Caesaris, honorem et servitium mundi principibus exhibere. Quid enim mirum, si viri triumphatores et incliti famam et gloriam appetunt ex virtute, cum etiam Cleopatra Carthaginis regina imperium Romanum avida laudis transferre voluit virili audacia, non naturali sive feminea probitate. Et si  
50 femina, quaerens imperium, navali proelio superata, morte terribili semet ipsam perimere maluit quam servire, quid est mirum, si patriam vel hereditatem paternam defendentes vel illatam iniuriam persequentes in bello famosa non venenosa morte magis appetunt interire quam ignominiose suis obnoxiiis oboedire?

55            Constat ergo ex his superius approbatis rebus gestis Polonorum principum  
 non in vacuum recitatis, constat quoque vestro iudicio confirmandum vero  
 praesens opus interpreti recitandum. Insuper illud causa Dei causaque Poloniae  
 provideat vestrae discretio probitatis, ne mercedem tanti laboris impediatur vel  
 odium vel occasio meae cuiuslibet vanitatis. Nam si bonum et utile meum opus  
 60            honori patriae a sapientibus iudicatur, indignum est et inconveniens, si consilio  
 quorundam artificum merces operis auferatur.

*3 de caducis ... transilire* Aug. *Sermones*, 93, 4, ed. Mai. *8 fructum mei laboris* Sall. *Cat.* 35, 3; *Iul. Val.* I, 13, 20. 11–12 *ne frustra ... manducarem* 2 *Tess.* 3, 8. 12–13 *onus ... inaequale* Hor. *Ars* 38. 23–24 *militia ... Gallorum* Sall. *Cat.* 53, 3; cf. *Iustin.* XXIV. 28–29 *lustra ferarum* Verg. *Georg.* 2, 471; Verg. *Aen.* III, 646; Sidon. *Apol.* 2, 43. 33 *opus ... prolongarem* Aug. *In psalm.* 48, *serm.* 1, 2. 42 *militum ... accendunt* Sall. *Cat.* 59, 6. 44–46 *Oportet ... exhibere* *Matth.* 22, 21; *Marc.* 12, 17; *Luc.* 20, 25. 48 *Cleopatra Carthaginiis regina* cf. Hor. *Od.* I, 37. 50–51 *navali ... maluit* forsitan ex Eutropio, *Breviarium* VII, 4. 61 *merces operis* *Vita s. Galli* (*MGSS.* II, 9, 23).

### 3. Dziejopisarstwo jako trud przedstawienia potomnym wzoru ich przodków

#### ***Kronika polska* Wincentego Kadłubka**

Biobibliogram Wincentego Kadłubka zob. A.I.1.

Podstawa: *Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*, ed., praef. notisque instruxit M. Plezia, *Monumenta Poloniae Historica*, nova series, t. 11, PAU, Kraków 1994, p. 3–7, 30–31, 86–87, 128–13, z nielicznymi drobnymi zmianami.

#### Prologus

{1, 1} Tres tribus ex causis theatrales oderunt sollemnitates: primi nomen Codrus, secundi Alcibiades, tertii Diogenes. Codrus quia pauper et pannosus habitu, secundus quia specie praeinsignis, tertius quia et morum venustate conspicuus et animi erat gravitate fecundus. Primus ne ridiculam per se  
 5            pauperiem omnium exponeret ridiculo; secundus ne fascinni reciperet in se  
 periculum; tertius ne castissimam prudentiae maiestatem scurrili prostitueret

incestui. Maluit enim Codrus aliorum sibi subtrahere spectacula, quam de se aliis despicabile praebere spectaculum, quia nullum est inter purpuras et pannositatem sodalitiis foedus. Elegit etiam Alcibiades potius domi delitescere inglorius, quam formae dispendio de forma gloriari, quia nihil tam naturaliter est conspicuum, quod lippientis oculis non videatur invidiae. Rursus censuit Diogenes vulgi consortia dedignari prudentiam, quia satius est solitudine venerari quam familiaritate contemni.

{2, 1} Et huius quidem pagellae rudis macies, ieiuna ruditas ab Alcibiadis est curiositate segura; superstitiosus enim est fascinni timor nec habet deformis, quid de formae existimatione perdat. Sed nec Diogenis nos licet divina urget sententia, quibus nec stillantis guttulam gratiolae prudentia indulget. Codri dumtaxat, Codri territamur imagine, cum publicis assidentium exposita insidiis nostra tenuitas nec etiam pannosum, quo pudori consuleret, habeat amiculum.

{2} Non enim adolescentularum inter Musas collascivire choris, sed sacri senatus assistere tenemur suggestui; non umbratiles palustrum harundines, sed aureas patriae columnas, non puppas fictiles, sed veras patrum effigies de sinu oblivionis de ebore antiquissimo iubemur excidere; immo divinae lampades lucis in arce regia arcemur appendere et bellicis inter haec insudare tumultibus.

{3, 1} Sed aliud est, quod incircumspectione praecipiti, quod ostentationis libidine, quod quaestus esurie praesumitur, et aliud, quod imperatrix obsequelae necessitas infligit. Non enim ea me scribendi cathetes exagitat, non ea gloriolae instimulat ambitio, non lucelli rabies inflammat, ut post totiens expertas pelagi delicias, post totiens vix enatata laborum naufragia rursus in eisdem delecter Syrtibus naufragari. Non nisi namque asini palato pro lactucis sapit carduus nec nisi prorsus insipiens suavitate capitur insipida.

{4, 1} Sed iniusta est iustae praeceptionis declinatio. Intellexit nimirum strenuissimus principum omnimodae strenuitatis experimenta, omnimoda honestatis insignia ex maiorum exemplaribus velut ex quibusdam speculis resultare. Certius siquidem iter carpitur duce praevio, luce praecambula, et venustior est effigies morum, quam venustas praefigurat exemplaris.

{2} Avitarum itaque virtutum posteris dilargiens participium, calamo fragili, axi harundineo, humeris Pygmaei onus imposuit Atlanteum, non alia forte persuasus ratione, nisi quod auri rutilantia, quod gemmarum nitor artificis ruditate non vilescit, sicut et sidera teterrimis Aethiopum demonstrata digitis non furvescunt, nec subtilis esse artificis, si ferrum purgatur a rubigine, si aurum eliquatur a scoria.

{3} Quia igitur stultum est luctari cum onere, quod declinari non potest, enitar pro viribus, dummodo me talium consequatur comitiva, qui huius auspiciis itineris dulci corculo confaveant, qui et casum in praecipiti et lapsum non mirentur in lubrico, quorum aggratulatione socia nec onus sit oneri, nec dispendium videatur dispendio. In via enim iocunda societas est viae vehiculum.

{4} Illud denique apud omnes precor esse impetratum, ne omnibus passim de nobis detur iudicium, sed eis dumtaxat, quos ingenii elegantia vel urbanitatis

50 commendat claritudo, ne cui nos prius liceat despiciere quam perdiligentissime dispexisse. Non enim sapit gingiber nisi masticatum nec est aliquid quod in transitu delectet, sed est incivile re imperspecta de re iudicare. Qui ergo parce laudat, parcus vituperet.

1 *theatrales oderunt sollemnitates* cf. Ioan. Saresb. *Policrat.* III, 8: *De mundana tragoedia vel comoedia.* 2–3 *pauper ... habitu* cf. Iustin. II, 6, 17. 3 *specie praeinsignis* cf. Nep. *Alc.* 1, 2; Iustin. *Epit.* V, 2, 6. 10–11 *tam ... invidiae* cf. Hor. *Serm.* I, 3, 25–27. 22 *patrum effigies* cf. Verg. *Aen.* VII, 177–181; Iuv. 8, 22; 8, 9–10. 25–27 *Sed aliud ... infligit* cf. *Decr. Grat.* 2, 2, 7, 54. 27 *scribendi cathetes* cf. Iuv. 7, 51–52. 37–38 *calamo ... Atlanteum* cf. Ioan. Saresb. *Metalogicon* III, 4; Alan de Lille *Anticlaudianus*, prol., PL 210, 485–586; ed. R. Bossuat, Paris, 1955, p. 55–56; Radulpha de Longo Campo, *In Anticlaudianum Alani commentum*, ed. J. Sulowski, Wrocław 1972, p. 5, ll. 2–3 et p. 65, ll. 14–18. 38–40 *onus ... digitis* cf. Iuv. 8, 32–34; Plin. *Nat.* VI, 70. 43 *stultum ... potest* cf. Ps.-Sen. *Liber de moribus* 39; Publ. Syr. *Sent.* 11. 47 *In via ... vehiculum* cf. Publ. Syr. *Sent.* 104. 51 *Non enim ... masticatum* cf. Plin. *Nat.* XII, 28; XXXI, 17; cf. Ps. Ioann. Chrys. *Op. imperf. in Matth.* 41, p. 860; Walterus S. Blasii, *Liber deflorationum (in Matth. 21, PL 157, 1187 CD)*. 52 *est incivile ... iudicare* cf. *Digesta* I, 3, 24. 52–53 *Qui ... vituperet* cf. Ps.-Sen. *De formula honestae vitae* 8, 2.

### Incipit Cronica Polonorum

{1, 1} Fuit, fuit quondam in hac re publica virtus! quam, velut quaedam caeli luminaria, non scripturae quidem membranulis, sed clarissimis gestorum radiis patres conscripti illustravere. Non enim plebei aborigines, non vendicariae illi principatae sunt potestates, sed principes succedanei. Quorum serenitas licet  
 5 nube ignorantiae obducta videatur, mira tamen rutilantia rutilat, quae tot saeculorum tempestatibus exstingui non potuit. {2} Memini siquidem colloctionis mutuae virorum illustrium, quorum tanto felicior est recordatio, quanto celebrior viget auctoritas. Disputabant namque Iohannes et Matthaëus, ambo grandaevi, ambo sententiis graves, de huius reipublicae origine, progressu  
 10 et consummatione, cum IOHANNES:

Quaeso, inquit, mi Matthae, sub quonam conceptam aestimabimus nostrarum constitutionum infantiam? Nos enim hodierni sumus nec ulla hesternitatis est in nobis cana scientia.

{2, 1} MATTHAEUS: Scis, quia in antiquis est sapientia et in multo  
 15 tempore prudentia; me vero in hac parte infantulum fateor, ut etiam utrum huius instantis simplex aliqua praecesserit portiuncula, prorsus non noverim. Quod tamen perveridica maiorum narratione condidici, non silebo.

{2} Narrabat itaque grandis natu quidam [...]

{II, 1, 1} MATTHAEUS: Sed sinuosis longius evagari non convenit  
 20 evagari anfractibus, ut propositi ut suscepti cursus itnieri debito carpatur compendio. Nemo tamen nostrae id imputaverit ostentioni, quod quaedam ex aliorum historiis principali quo<que> inseruntur seriei. Quae ex industria

iubemur non praeterire, tum quia similia gaudent similibus, tum quia identitas mater est satietatis, ut etiam non omnino desit, in quo lector sese exerceat. {2}  
 25 Nam quis uvas quis ficus semitae altrinsecus appensas, immo sua se sponte palato ingerentes, prorsus intactas praetereat? Addecet ergo talium hilarescere gustu, non onere sarcinari. Libet autem ut ex integro tui vasculo promptuarii animae sitiendi aliquid iocundius propinetur.

{2, 1} IOHANNES: Immo pronus regratiandi prosternor obsequio, quod  
 30 meae tenuitatis acetosam non fastidis acredinem. Et mihi quidem non esset pigrum, quod posteris foret necessarium, nisi detrectans aemulatio meo quidem ori quoddam obiceret silentii repagulum. Dicitur enim: haud facile deprehenditur mentiens in his quae nemo novit, nec facile falsitatem vitare potest, qui de ignotis multa praesumit. Procul vero procul absistat a vero falsi assertio, ne  
 35 modicum fermenti totam massam corrumpat. Quippe:

Verus homo falsus fieri per falsa meretur,  
 Sic homo fit pictus, non homo sic fit homo.

[...]

{II, 30, 1} MATTHAEUS: Sane hoc ipsum censurae magistratui  
 40 placuisse, ipsa rei evidentia et iudicati executio demonstrat. Nam civium ille hostis atrocissimus, civis reipublicae inutilis Tiresiana plectitur sententia, perpetuo praescribitur exilio. Non enim heres esse debuit filius ancillae cum filio liberae. {2} Quia sic filii quoque Galaad, quos ex legitima susceperat, dixerunt ad Iephthe: Heres in domo patris nostri non eris, quia ex adulterina natus es. Et  
 45 eiecerunt eum, licet meritorum excellentia polleret.

{31, 1} IOHANNES: Minus legitima propagatio huic minime obesse  
 potuit, si alias ad melioris vitae frugem accommodatiore opera studuisset, ut idem Iephthe ob insignioris gratiae studia iudex esse meruit in Israel. Hiero quoque ex ancilla natus quasi dehonestamentum generis a patre exponitur, sed  
 50 humanae opis egentum apes congesto circa iacentem melle multis diebus aluerunt. {2} Cui haruspices regnum portendi canebant; ideoque pater parvulum recolligit et spe regni instituit. Huic adolescenti primo tirocinio aquila in clipeo, noctua in hasta consedit; quorum altero regia celsitudo, reliquo generis humilitas figurata est. Sbignevo igitur non tam natalium suspicio quam flagitiorum  
 55 obfuere piacula. Nec enim foveri debet in plantario carduus nedum aspis in gremio.

{III, 1, 1} IOAHANNES: Quia vero nemo nisi sapiens sibi displicere  
 potest, cum et simiae sua non informis videatur deformitas, vereor, ne plus iusto nobismet placere studeamus; timeo, ne nimis invicem assentemur: ne dum  
 60 inepte nobis arridemus, ineptior in nos displicendi subsannet occasio. {2} Etenim adulatione fatuitas, contradictione fovetur prudentia. Amica tamen et discreta sit increpatio, quae nunc errata pie corrigat, nunc increpanter ignoscat, non praeceps oblatret ut impudica mordacitas, quae nodum quaerat in scirpo et fissuram in integro. Quin potius tam suae quam nostrae humanitatis meminerint  
 65 nihilque in humana esse circumspectione perfectum.



[...]

{III, 31, 1} IOHANNES: Par erat non absimilem nos tibi debere convivii apparatus et aliquo appetitus fomentario etiam inconditi saporem obsonii palato persuadere. Sed et te somnus urget et nos nostrae dormitionis hora premit. Immo tantus in me somnii sopor irruit, ut citra gratiarum actionem linguae officium amputetur. Ideoque, quod superest, erratorum venia, ineptiarum indultione a convivis expetita, obdormiscamus in Domino.

{IV, 1, 1} Aderat autem quidam vernaculus, atramentarium gestans cum calamo ac fumantem demungens faculam. Hic universas convivii pensiones fidelissimae compendio cautionis annotabat. {2} Cuius supputatione sollertius dispecta praeses epulantium ait: Euge frugi, euge vernacule, qui tam cautionandi calles industria, ut nihil de commisso tuae dispensationi stipendio aut deperire sinas aut in sinum oblivionis relabi permittas! Res ad praesens postulat et ratio exigit, rationalitatis officio te debere insigniri. {3} Esto deinceps unicus ac singularis huius rei publicae rationalis; quidquid igitur instantis propositi personis, dignitatibus, officiis, negotiis aestimaveris conducere, tuo munere dispensetur, tuis cautionibus annotetur. Totus dirigit ille clientulus tanta rerum percussus maiestate; imparemque sese obtestans causas undique subterfugii aucupatur.

{4} Qui vix tandem imperio maiestatis effractus, Artor, inquit, nimis nec ulla mihi est hac in re desperatio displicendi: nam hinc veritas odium parit, inde indignatio minatur supplicium. Nam quis horrentes, quaeso, tribulos nudo pede impingere non horruit? {5} Quodsi aliquid aut favore aut metu ex contingentibus furtim suppressero, fraudati census non effugio cauterium. Sed longe aliud messoris est munus, aliud officium agricolae. Spinetis occupetur agricola, nostri sudoris est spicas licet sparsas unam in messem colligere.

24 societatis coniecit Z. Kałuża, *Kadhubka historia mówiona i pisana („Kronika” I 1–2, I, 9 i II 1–2)*, „Przegląd Tomistyczny”, 12 (2006), p. 78–81.

1 Fuit ... virtus Cic. *Cat.* 1, 3; Priscianus *Inst.* p. 52, 12 et 109, 8. 14–18 Scis ... quidam Plat. *Tim.* 17a–27b; cf. *Platonis Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in *societatem operis coniuncto* P. J. Jensen ed. J. H. Waszink, editio altera, Londini et Leidae 1975, p. 7–20. 23 similia ... similibus Macr. *Sat.* VII, 7, 12; cf. Walter, *Sprichw.* 29641. 23–24 identitas ... exerceat cf. Cic. *Inv.* I, 78; Iulius Victor, *Rhetores Latini minores*, ed. Halm, p. 413, 26; Theodoricus Carnotensis, *Commentarius super Rhetoricam ad Herennium*, IV, 23, 32 (ed. K. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988, s. 136); Radulphus Ardens, *Homiliae de tempore*, 33, *PL* 155, 1426 C; Henricus de Castro Marsiaco, *De peregrinatione civitatis Dei*, tr. XII, *PL* 204, 2343 A; Petrus Abaelardus *Theol. Christ.* III, 133, ed. Buytaert, Turnhout 1969, s. 245; Thomas de Chobham, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, ed. F. Morenzoni, Turnhout 1997, s. 243. 30–31 mihi ... necessarium cf. *Philipp.* 3, 1. 35 modicum ... corrumpat cf. *I. Cor.* 5, 6. 44 Heres ... natus es Iud. 11, 2. 48–53 Hiero ... consedit Iustin. XXIII, 4, 6–10. 57–58 nemo ... potest Sen. *Epist.* 9, 22. 63 nodum ... in scirpo cf. *Plaut. Men.* 247; *Enn. Sat.* 70; *Lucil.* 36. 85 Artor ... nimis cf. *2. Sam.* 24, 14.

#### **4. Ukazując godne pamięci czyny i cnoty dawnych ludzi jako przejawy działania opatrzości, historiografia daje ogłęd aktualizowania się ludzkiej potencjalności moralnej**

### **Jana z Dąbrówki komentarz do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka**

Biobibliogram Jana z Dąbrówki zob. A.I.3.

Z prologu *Commentum in Vincentii Cronicam* Jana z Dąbrówki

Podstawa: Ioannes de Dąbrówka, *Commentum in Chronicam Polonorum Magistri Vincentii dicti Kadlubek*, ed., praef. notisque instruxit M. Zwiercan, adiuvantibus A. S. Kozłowska et M. Rzepiela, *Monumenta Poloniae Historica*, nova series, t. 14, sumptibus Academiae Scientiarum et Litterarum Poloniae, Cracoviae 2008, p. 3–22, 189–193.

In nomine Domini nostri Iesu Christi, in quo vivimus, movemur et sumus.  
Amen.

Legenti mihi illas illustris Cassiodori epistolas, non parum disertas, Theodrici regis, rei publicae zelatoris, occurrit illud eloquium, per quod rigorese  
5 perstrepiat Fausto, suo praeposito, per suum oratorem Cassiodorum libro suo Variarum II epistola XXXV sub his verbis redactum: ‘Acerbum nimis est nostris temporibus antiquorum facta decrescere, qui ornatum urbium cotidie desideramus adaugere’. Quod cum memori mente digessissem, dignum fore reputavi amore patriae, exemplo veterum, qui secundum Valerium Maximum  
10 libro II capitulo De institutis antiquis ‘magna caritate patriae tenebantur’, pro nostri regni Poloniae invictissimi incremento non modico gesta vetustissima memoratu digna, ab ipsius exordio in Cronica Vincentiana verissime contenta, pro posse repetere virtutesque ac dominia, verum etiam victorias caelitus Polonis concessas ad modernorum notitiam reducere, ut ad studia bonorum  
15 actuum provocarentur vota ipsorum et profectu priorum invitarentur corda sequentium.

Succedaneorum enim omnimodae strenuitatis experimenta omnimoda honestatis insignia ex maiorum factis exemplaribus veluti ex quibusdam speculis dinoscuntur resultare, teste Ioanne, Policrati in prologo libri primi sic inquisite:  
20 ‘Exempla maiorum, quae sunt incitamenta et fomenta virtutis, nullum omnino erigerent aut servarent, nisi pia sollicitudo scriptorum et triumphatrix inertiae diligentia eadem ad posteros transmisisset. Quis enim Alexandros sciret aut

Caesares, quis Stoicos aut Peripateticos miraretur, nisi eos insignirent  
 monimenta scriptorum? Quis Apostolorum et Prophetarum amplexanda  
 25 imitaretur vestigia, nisi eos posteritati divinae litterae consecrassent? Arcus  
 triumphales tunc proficiunt illustribus viris ad gloriam, cum, ex quibus causis, ut  
 quorum sint, impressa docet inscriptio. Nullus enim umquam constanti gloria  
 claruit, nisi ex suo vel scripto alieno'. Cui alludit Petrus de Vineis parte prima,  
 epistola prima, sic inquit: 'Illos felices describit antiquitas, quibus ex aliena  
 30 praestatur cautela periculo; status namque sequentis formatur ex principio  
 praecedentis: ut impressionem cera recipit ex sigillo, sic humanae formatur vitae  
 moralitas ab exemplo', sane animadvertens, quoniam licet omnes deceat  
 gratanter impendere, quod publicas vident utilitates posse respicere, propensius  
 tamen decet incolas augmenta suae patriae cogitare, quoniam teste Cassiodoro  
 35 libro primo epistola XXI, 'unicuique sua patria carior est, dum supra omnia  
 salvum fore quaeritur, ubi quis ab ipsis cunalibus commoratur'. Et merito,  
 quoniam, ut inquit Tullius libro De officiis primo, 'cum omnia ratione  
 lustraveris, omnium societatum nulla est gratior, nulla carior quam ea, quae cum  
 re publica <est> unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, familiares et  
 40 propinqui, sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis  
 bonus [non] dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus [pro ea]?' Ab ipsa enim  
 patria, iuxta venerabilem Philippum de Pargamo in Regiminis speculo parte V  
 praecepto XVIII, 'multiplex nobis propinatur utilitas. Parit enim nobis  
 necessaria ad vitae corporalis sustentationem alimenta, videlicet quibus  
 45 pascimur, indumenta, quibus tegimur, habitacula, quibus ab imbris, ventis,  
 aestu et frigore tutelamur. Tribuit insuper nobis patria vitae necessaria ad  
 humani generis conservationem. In patria enim crescimus, multiplicamur et  
 genus humanum conservamus. Largitur etiam nobis patria vitae necessaria ad  
 vitae moralis eruditionem, ut puta rectores, doctores et iudices, per quos in bonis  
 50 moribus informamur, in scientiis erudimur et a vitiis naturae humanae infestis  
 refrenamur'. Ideo Cato consulit dicens: 'Pugna pro patria' non solum armis  
 bellicis, verum etiam gestorum ipsius patriae commendationibus veridicis.

Quod indubitanter potest quis ad effectum deducere, dum cronicarum  
 seriem ad notitiam singulorum gestiat promulgare.

55 De numero quarum conspectibus nostris offert se Cronica Vincentiana  
 inter ceteras praecipua, in historiis verissima, in serie verborum praediserta,  
 aureas patriae nostrae Poloniae columnas veras patrum nostrorum effigies  
 originaliter edisserens ac tumultos bellicos diva luce ordinatos scalatim  
 enucleans.

60 Circa cuius initium quaedam generalia pro specialium notitia declarabo,  
 contenta in hoc dicto metrifico:

'Si bene vis scire librum, prius ista require:  
 Utilitas, titulus, intentio parsque sophiae,  
 Quattuor et causas rem totam perficientes'.

65 Utilitas coincidit cum causa finali scientiae huius libri.

Titulus autem, sicuti aliquotiens in principio istius Cronicae reperi, ponitur iste: ‘Cronica de gestis principum Poloniae’; quam lector sciat esse editam a Matthaeo quondam Cracoviensi episcopo; in qua per modum dialogi interloquendo cum Ioanne archiepiscopo Gnesnensi tres libros ediderunt, quartum autem addidit Vincentius quondam Cracoviensis episcopus.

Dicitur primo in titulo: ‘Cronica’; quod secundum Ioannem Ianuensem in Catholicon ‘dicitur a cronon Graece, quod est tempus Latine; inde cronicus, -ca, -cum, id est temporalis vel terrenus vel antiquus; et haec, cronica, -corum, id est tempora vel temporum series vel ordo vel scripta, ubi tempora continentur, vel facta diversorum temporum; et corripit -ni-’.

Dicitur: ‘De gestis Poloniae’; unde Polonia regnum spatiosissimum a polo arctico nominatur, sicut in Sequentia de sancto Stanislao canitur:

‘Ut res gesta protestatur,

Verax nomen eliquatur

A polo Polonia’.

Dicitur etiam Polonia a castro Polon, quod in finibus Pomoraniae situm erat antiquitus.

Dicitur etiam Polonia alio nomine Vandalia a Vandalo primogenito Negnonis, qui ex nomine suo fluvium, qui nunc Visla vulgariter nuncupatur, Vandalum censuit appellare. Nam et mons, de quo praedictus fluvius oritur, ab eiusdem nomine vocitatur. Hic Negro de stirpe Iaphet processerat; eatenus Poloni sunt de stirpe Iaphet, qui fuit filius Noe; cui cum pater benediceret, hoc spiritu Dei instigante intonuit: ‘Dilatet Dominus Iaphet, et habitet in tabernaculis suis sitque Canaan servus eius’, Genesis IX. Hic Iaphet inter filios, quos genuit, unum habuit, cui nomen erat Iavin, quem Poloni vocant Yan, Rutheni vero Givan. Iavin genuit Philiram, Philiras genuit Alan, Alan autem genuit Anchisen, Anchises genuit Aeneam, Aeneas autem genuit Aschinium, Aschinus autem genuit Alnum, Alnus, qui primus Europam intravit, genuit Negnonem, Negro autem genuit quattuor filios, cuius primogenitus fuit Vandalus, a quo Vandalitae primordialiter sunt vocati. Hic secundum computationem verisimilem fuit circa tempora sancti Ioseph, filii Iacob patriarchae. Sicut enim Ioseph a computatione Noe fuit in tertia decima generatione, sic et Vandalus per aliam lineam descendendo.

Hic Vandalus multos habuit filios, qui generationibus suis ultra quartam partem Europae, per regiones et regna semen suum multiplicando, possederunt, videlicet Russiam usque ad orientem, Pomoranium, Sueciam, Cassubiam, Sarbiam, quae nunc Saxonia dicitur, Bohemiam, Moraviam, Stririam, Carinthiam, Carneolam, Slavoniam, quae nunc Dalmania vel Dalmatia dicitur, Crobaciā, Pannoniam, quae nunc Hungaria nuncupatur, Bulgariam et alias quamplures terras, quarum multitudo propter prolixitatem in quadam alia Cronica Poloniae subticetur. Quae gentes in regna multa et fortia postmodum excreverunt et multas tandem nationes exterminantes earum regiones sibimet vendicarunt, sicut etiam reperitur in Cronicis Romanorum. Quorum regnorum

110 omnium Polonia, terrarum maxima, mater extitit et domina; de cuius postea  
dicetur ampliori claritudine.

Dicitur etiam Polonia Vandalia a Vanda filia Gracci, a qua successu  
temporis Vandalitae sunt vocati, et de hoc manifeste habetur in Cronica  
praesenti.

115 Polonia etiam Lechia appellatur, a qua Lechitae suum sumpserunt  
vocabulum, quae a Lech, seniore filio Panonis, nomen sibi usurpavit. Pano enim  
legitur tres filios habuisse: Lech, Rus et Czech, de quo satis plane ponitur in  
quadam alia Cronica Polonorum. Verisimile tamen est, quod isti sibi invicem  
succedentes famamque post mortem suam habere gestientes provinciam suam  
suo intitulantur vocabulo, sicut etiam patet in intitulatione Ierusalem, quae olim  
120 vocabatur Salem, deinde Gebus et tandem Ierusalem.

Dicitur in titulo 'per modum dialogi'. Unde 'dialogus', paenultima  
correpta, id est sermo dualis, scilicet qui versatur inter duos, et dicitur a 'dya', id  
est duo, et logos.

125 Dicitur in titulo 'a Matthaeo' et ibi tangitur auctor huius operis. Secundum  
autem alios, et videtur verius, ponitur iste titulus: 'Cronica Vincentiana de gestis  
illustrium principum ac regum Poloniae'.

Dicitur in titulo 'Vincentiana', aiunt enim quidam Vincentium quondam  
Cracoviensem episcopum huius operis esse auctorem; qui cum fuisset verus  
cultor humilitatis, nomen suum subticuit.

130 Secundum vero alios iste ponitur titulus: 'Cronica de gestis illustrium  
principum et regum Poloniae per Ioannem Gnesnensem archiepiscopum et  
Matthaeum Cracoviensem episcopum per modum dialogi edita'; et hoc est  
verum luculenter quo ad primos tres libros, quos ipsi loquentes inter se per  
modum dialogi scriptotenus ediderunt.

135 Reputo ergo inter cetera verius, ut potest colligi ex processu istius totalis  
libri et successu temporum, quod auctores totalis praesentis operis fuerunt tres  
insignes viri, Ioannes Gnesnensis archiepiscopus, Matthaeus et Vincentius  
Cracovienses episcopi, primi duo quo ad primos tres libros in edendo,  
Vincentius vero quo ad formam in redigendo, ipse vero solus Vincentius quo ad  
140 quartum librum in componendo; ea enim gesta, quae ipsi retroactis et suis  
scripserunt temporibus, Vincentius ad formam posuit et prooemium praemisit  
motus instantia ac votis ducis Kazimiri, de gestis vero suis temporibus  
occurrentibus quartum librum compegit et illis tribus primis libris adiecit.

145 De auctore tamen huius operis non est pertinaciter disputandum, cum  
secundum mentem venerabilis Senecae libro De quattuor virtutibus cardinalibus  
'non audientem debet movere dicentis auctoritas, cum non quis, sed quid et  
quomodo dicatur, est propensius attendendum'. Veritas enim secundum  
Damascenum a quocumque proferatur, a Spiritu Sancto originaliter derivatur.

150 Et in istis praemissis titulis non debet poni hoc verbum 'incipit' secundum  
Remigium ideo, quia titulus non est aliud nisi nomen libri, hoc autem verbum  
'incipit' non est de essentia alicuius nominis. Cum igitur quaeritur, quomodo

ista Cronica intitulatur, male respondetur ‘Incipit Cronica’ et cetera, sed debet responderi simpliciter ‘Cronica’ et cetera.

155 Intentio est dicta et facta memoratu digna priscorum Polonorum in scriptis seriatim redigere et Polonos succedaneos ad res militares, strennuas, virtuosas ac honestas provocare.

Subordinatur autem notitia praesentis operis parti philosophiae ethicae seu morali. Propter hoc enim veterum exempla strennua et honesta referuntur, ut posterius ipsorum vestigia insequantur iuxta illud Catonis:

160 ‘Multorum cum facta senex et dicta recenses,  
Fac tibi succurrat, iuvenis quae feceris ipse’.

165 Teste enim Ioanne Policrati in prologo libri secundi ‘omnia cedunt in usum sapientis habentque materiam virtutis exercendae quaecumque dicuntur aut fiunt, et dum rationis libramine rerum omnium vires pensat provida dispensatione, quidquid ad beatitudinem proficit quadam quasi manu virtutem apprehendit’. Plenam enim dant nobis fiduciam praeterita de futuris teste Petro de Vineis parte tertia epistola nonagesima quinta.

170 Causam autem materialem proprie dictam notitia praesentis scientiae non habet, cum sit simplex qualitas in anima. Habet tamen causam materialem improprie dictam, quae dicitur materia circa quam. Et est: ‘gesta memoratu digna illustrium principum et regum Poloniae’.

Causa vero formalis tractatus est divisio libri totalis in quattuor libros partiales.

175 Causa vero formalis tractandi est modus agendi prosaicus. Scripsit autem auctor opus praesens prosaice potius quam metrico ideo, quia quamvis metrum delectet <et> memoriae melius commendet, tamen quia breviter et imperfecte historiam explanat, igitur potius historias prosaico sermone auctor voluit perfecte disserere, quam eas metrico stilo studuisset imperfecte dictare. Unde Policratus in prologo libri quarti, ‘Non solent’, inquit, ‘ad unguem grandia sine  
180 mora lustrari, nec facile est provinciarum longitudinem et latitudinem in momento transcurrere. Sic res magna succincte quidem a sapiente proponitur, sed numquam perfecte sub angustia sermonis nimia explanatur’.

185 De causa efficiente mota seu historiographo vel cronographo dictum est in libri titulo. Causa autem efficiens movens fuit illustrissimus princeps Kazimirus, zelator rei publicae regni Poloniae praeoptimus, qui et pro suo tempore bonum regni Poloniae per veterum gestorum relationem studuit promovere et in futurum idipsum pro posse suo adaugere.

190 Causa autem finalis intrinseca est cognitio gestorum illustrium principum ac regum Poloniae. Extrinseca vero est finis, propter quem quis studet istam Cronicam, ut propter urbanitatem et eloquentiam vel propter scientiam, per quam posset vitia repudiare et amplecti virtutes, per quas valeat devenire in beatitudinem et salutem iuxta illud Psalmi centesimi decimi octavi: ‘Omnis consummationis vidi finem, latum mandatum tuum nimis’. Et iste finis est optimus teste Gregorio Nasianseno, in principio sui Apologetici sic inquitente:

195 ‘Optimus ordo est, ut totius verbi vel operis et a Deo nobis origo sumatur et in Deo consummatio referatur’.

200 Non diutius hunc protraham prologum, quoniam scribitur secundi Machabaeorum secundo: ‘Stultum est ante historiam effluere, in ipsa autem historia succingi. Et merito, quoniam teste Francisco Florentino poeta laureato in prooemio primi libri De remediis utriusque fortunae ‘longior praefatio libellum praeveniens non aliud quam prae grande caput: premit corpus exiguum; nihil enim est sine mensura ac partium proportione formosum’. Ideo ad textum iam est accedendum.

6–8 *Acerbum ... adaugere* cf. Cassiod. *Var.* II, 23 (PL 69, 556 B). 10 magna ... tenebantur Val. Max. II, 2, 1. 20–28 *Exempla ... alieno* cf. Ioan. Saresb., *Policrat.* I, 12, 9–13, 17–20; 13, 1–3, 6–7 (PL 199, 385 A–C). 29–32 *Illos ... exemplo* Petrus de Vineis, *Querimonia Friderici II Imperatoris, qua se a Romano pontifice et cardinalibus persecutum et imperio deiectum esse ostendit*, Hagenonae 1529 (= *Epistularum, quibus res Friderici II gestae describuntur, libri VI*, Basileae 1566, liber primus), cap. 2, f. B1v. 35–36 *unicuique ... commoratur* cf. Cassiod. *Var.* I, 21, 1 (PL 69, 522 C). 37–41 *cum omni ... profuturus* Cic. *Off.* I, 57. 43–51 *Multiplex ... refrenamur* Philippus de Bergamo, *Speculum regimnis alias Cato moralisatus*, Basileae ca 1486–1487, f. PIVr. 51 *Pugna pro patria* *Dist. Cat. Breves sent.* 23. 62–64 *Si bene ... perficientes* Walther *Init.* 17635a. 72–75 *dicitur ... corripit -ni-* cf. Ioannes Balbi de Ianuis, *Catholicon*, Norimbergae 1486 (huius editionis exemplar in Bibliotheca Jagellonica usque hodie asservatur sub signatura 1143), f. o6r. 78–80 *Ut res ... Polonia versus e Sequentia de s. Stanisalo* (a verbis incipiente *Iesu Christe rex superne*) citati, hodie in: *Cantica medi aevi Polono-Latina*, vol. I: *Sequentiae*, ed. H. Kowalewicz, Varsaviae 1964, p. 17. 81–82 *Dicitur ... antiquitus* cf. *Boguphali Cronicon cum continuatione Basconis*, ed. A. Maciejowski (= *Monumenta Poloniae Historica*, vol. II), p. 466. 83–98 *Dicitur ... descendendo* cf. *Miersuae Cronicon*, ut spura, p. 163–165 et 170. 88–89 *Dilatet ... eius* *Gen.* 9, 27. 99–106 *Hic Vandalus ... Poloniae* itidem ex *Miersuae Cronica*, ut supra, p. 165. 106–108 *Quae gentes ... Romanorum* alludit fortasse ad Iustin. XXIV, 4, 8; XXXII, 2, 12. 112–113 *in Cronica praesenti* cf. *Vincentii Cronicon* I, 7, 5 (Plezia, p. 13). 116–117 *in quadam ... Polonorum* cf. *Boguphali Cronicon*, ut supra, p. 462 (ubi tamen non *Pan*, sed *Panon* protoplastes ille nuncupatur). 119–120 *in intitulatione ... Ierusalem* de qua etymologia vide sis quod in Aegidii Forcellinii *Onomastico* s. v. *Ierusalem* scribitur. 146–147 *non audientem ... attendendum* cf. Mart. de Braga, *Form.* 24. 147–148 *secundum Damascenum* cf. Ioan. Saresb. *Policrat.* II, 132, 10–12. 149–150 *secundum Remigium* cf. Rem. Autiss. *In Artem* 1. 160–161 *Multorum ... ipse* *Dist. Cat.* I, 16. 162–166 *omnia ... apprehendit* cf. Ioan. Saresb. *Policrat.* I, 63, 3–8. 166–167 *Petro de Vineis* cf. Petrus de Vineis, *Epist.* III, 95. 179–182 *Non solent ... explanatur* Ioan. Saresb. *Policrat.* I, 280, 3–7. 192–193 *Omnis ... nimis* Ps. 118, 96. 195–196 *Optimus ... referatur* Greg. Naz. *Apol.* (= *Or.* 2) 1 (PG 33, 408 A). 198–199 *Stultum ... succingi* 2 *Mach.* 2, 33. 200–202 *longior ... formosum* Petrarca *De rem.* I, prooem.

### [In prologum libri primi]

Iste liber, cuius subiectum est gesta illustrium principum ac regum Poloniae, principali sua divisione dividitur in duas partes, scilicet in prologum

seu prooemium et partem executivam, quae incipit ibi: ‘Fuit quondam in hac re publica’.

5 Prologus seu prooemium in tres partes principales dividitur, secundum quod prooemium iuxta Philosophum in sua Poetria tria debet facere. Debet enim reddere auditores dociles, benevolos et attentos. Primo igitur auctor in suo prologo reddit auditores dociles per materiae facilitatem. Secundo benevolos per materiae dignitatem, ibi: ‘Non enim adolescentularum’. Tertio attentos per  
10 materiae arduitate[m] seu necessitate[m], ibi: ‘Sed aliud est, quod incircumspectio[n]e praecipiti’. Et haec tria habentur in his tribus metris:

‘Brevibus cum lucida dociles sunt reddere nata.

Si res est digna, capitur cum mente benigna.

Ardua cum raris sunt attendenda parata’.

15 Primo, inquam, auctor reddit auditores dociles per materiae facilitatem. Opus enim praesens est facile. Non enim est curiosum, sicut fuit Alcibiades, qui curiosus in specie fuit, formosus enim et speciosus nimis exstitit, licet tamen speciositate[m] suam curiositati et spectaculis mundi non exposuit, sed eam penitus devitavit. Ergo nec opus praesens est difficile. Tenet consequentia, quia  
20 opera curiosa, ut communiter, fiunt difficilia. Nec opus praesens est antiquum et maturum, veluti fuit Diogenes, qui et conspicuus erat morum venustate et maturus exstitit animi gravitate, licet tamen conversationem suam subtraxit aliis, ne contemneretur ab ipsis. Ergo opus praesens non est difficile et subtile. Tenet consequentia, quia opera matura et antiqua fiunt difficilia, nova vero grossa et  
25 rudia. Est ergo opus praesens facile, quia habet se tamquam Codri tenuitas et paupertas exposita manifestis spectantium insidiis, nec hoc opus habet aliquod sibi simile in stili simplicitate et per consequens per litteram praesentem praesens auctor reddit auditores dociles per materiae facilitatem.

Circa litteram primo est notandum. Ly ‘tribus’ in littera debet teneri  
30 divisive, ut sit sensus litterae: tres philosophi oderunt theatrales sollemnitates ex tribus causis sic, quod quilibet eorum odovit theatrales ludos seu spectacula propter tres causas. Quorum primus fuit Codrus, qui odovit spectaculorum ludos propter tres causas. Prima causa, quia erat pannosus et lacer habitu, de quo meminit Pauper Henricus libro primo. Secunda causa, ne sic paupertatem suam  
35 omnium hominum exponeret ridiculo. Tertia, Codrus elegit sibi subtrahere spectacula, ne aliis de se sic praebuisset despicabile spectaculum. Unde si expers vestis nuptialis, de quo *Matthei* XXII, fuisset Codrum imitatus, non fuisset in tenebras exteriores missus, sed quia lacer venit ad conviv[i]arum delectationes, ideo, tamquam despectus et differens ab aliis, missus est in tenebras exteriores.  
40 Secundus, scilicet Alcibiades, dedignabatur ludos theatrales propter tres causas. Prima causa, quia speciosus et pulcher valde exstitit sic, quod quasi omnes feminae rapiebantur ipsius pulchritudine, de quo refert Valerius Maximus libro primo, rubro de prodigiis, capitulo paenultimo, quod ‘miserabilem exitum suum haud fallaci nocturna imagine speculatus est, quo enim pallio amicae suae  
45 dormiens opertum se viderat, eodem interfectus, insepultus iacens, contactus



est'. Secunda causa, ne sua speciositate quempiam scandalizaret. Tertio Alcibiades elegit domi manere inglorius quam de forma<e> dispendio, id est cum damno formae, gloriari. Tertius vero, videlicet Diogenes, refutavit theatrales sollemnitates etiam propter tres rationes. Prima, quia moribus et virtutibus exstitit plenus et gravitate animi copiosus, levium enim est spectacula intueri. Secunda ratio, ne prudentiam suam per spectacula aliquatenus prostituisset incestui, id est confusioni. Tertia ratio, quia homines in theatro existentes non sunt digni, ut ipsis tales, qualis fuit Diogenes, conversentur, in theatris enim viri prudentes contemnuntur et vesani honorantur.

55 Secundo notandum. Ex ista littera elicio, quod istorum trium philosophorum veterum exemplo philosophi moderni debent vitare spectacula mundi, ideo, quia secundum Iohannem Policrati libro VIII, capitulo XII, non decet philosophos talibus spectaculis mundi intendere, quia talia sunt virtutibus contraria et facinorum fomenta. Unde Seneca Ad Lucilium epistola VII: 'Nihil', inquit, 'tam damnosum bonis moribus, quam in aliquo spectaculo residere. Tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt. Quid me existimas dicere? Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et immanior, id est inhumanior, qui inter homines fui, casu in meridianum spectaculum incidi'. Quibus alludit Franciscus Florentinus libro I, capitulo XXX: 'Loca', inquit, '60 theatralia bonis semper moribus notissimum fuisse adversa, quo quisquis ierit malus, redibit pessimus. Bonis igitur', inquit, 'illud iter ignotum est, qui si casu ignari adeant, contagio, id est veneno, non carebunt, aliae namque delectationes vanum seu libidinosum aliquid habuere'. Spectaculorum vero mundi delectationes utrumque inducunt super additamque saevitiam et immanitatem 70 ingerunt. Et quid amplius? Spectacula mundi nedum virtutibus sunt contraria et facinorum seminaria, verum etiam perniciem vitae sunt inductiva. Sub Tiberio enim principe celebri spectaculo apud Fidenam urbem amphitheatim viginti hominum milia sunt lapsu oppressa. Hic spectaculorum fructus, hi spectaculorum sunt exitus.

75 Tertio notandum. Textus dicit, quod illi tres philosophi 'oderunt theatrales sollemnitates'. Dicit notanter 'theatrales', quia non omnes ludi a philosophis debent aspernari. Circa quod est advertendum secundum venerabilem Philippum de Bergamo in Regiminis speculo parte secunda, paragrapho XXXVI: 'Triplex ludus reperitur: primus est fraternae illusionis, secundus est lasciviae, vanitatis et voluptatis, tertius est socialis honestatis. Primus est totaliter illicitus et ideo penitus relinquendus. Unde Genesis XXII scribitur, quod Sara vidit Ismaelem ludere cum Isaac, in quo ludo conspexit illusionem et fraternam deceptionem, ut dicit Gregorius Homilia X super Iohannem. Idcirco ordinavit Ismaelis de domo abiectioem. Secundus ludus est etiam illicitus et ideo totaliter postponendus; de 80 quo scribitur Exodi XXXIII: «Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere». Tertius ludus est concessus, qui debet esse causa recreationis et alleviaminis laboris. Unde Seneca, De tranquillitate animi, Sapientes, inquit, ludis quandoque vacaverunt, sicut Socrates, qui cum puerulus <non> esset,

ludere non erubescibat, et Cato laxabat animum curis publicis fatigatum. Et  
 90 concludit ibi, quod assiduus labor frangit vires, exemplum <adducens> de agris  
 fertilibus, qui melius fructificant, si quietam interpolationem habeant. Unde sicut  
 somnus est necessarius, si tamen fuerit continuus, mors est', sic 'ludus honestus  
 in vita est necessarius', ex IIII Ethicorum, mentem enim disponit; si tamen fuerit  
 95 assiduus, mentem hebetat. Et ideo inquit: Legum conditores festivos instituerunt  
 dies, ut ad hilaritatem homines publice cogerentur tamquam necessarium  
 laboribus interponentes temperamentum, temperato enim motu calor naturalis  
 nutritur et laetitia mentis dilatatur. Pro tanto Aristoteles Alexandro talem circa  
 hoc tribuit doctrinam, dicens: 'Decet imperatoriam maiestatem privatos habere  
 100 fideles, cum quibus delectabitur, cum taediosus fuerit, cum variis instrumentis et  
 generibus musicorum. Anima enim humana in talibus delectatur, sensus  
 requiescunt, sollicitudo et cura evanescent et totum corpus vigoratur'. 'Ex his  
 potest concludi, quod reges et philosophi indigent quiete et gaudio speciali tam  
 corporali, quam etiam mentali, quod rationibus infrascriptis potest persuaderi.  
 Prima ratio fundatur super labore corporali. Virtus enim humana corporalis est  
 105 finita et laboribus determinatis proportionata et propter hoc homo non potest  
 continue laborare, sed pro corporis refocillatione indiget aliquali quiete', iuxta  
 illud Quintiliani libro suorum Moralium: 'Danda', inquit, 'est omnibus  
 hominibus aliqua remissio, quia nulla res est, quae continuum laborem ferre  
 potest'. Cui alludit Cato, dicens:  
 110 'Interpone tuis interdum gaudia curis'.  
 Gaudia, inquam, honesta interdum sunt cum sodalibus habenda, ipsis  
 convivendo et eutrapeliam exercendo. Unde Cassianus libro VII Collationum  
 narrat de Iohanne Apostolo, qualiter cum perdice delectabatur. Quod cum  
 videret quidam iuvenis, mirabatur virum tam sanctum hoc facere. Cui sanctus  
 115 Iohannes ait: 'Quid', inquit, 'portas in manu tua?' Cui iuvenis respondit: 'Arcum  
 fero'. 'Cur', inquit Iohannes, 'arcum tensum semper non habes?' Cui iuvenis,  
 'Ne', inquit, 'assidua curvatio vires eius minuat'. 'Sic', inquit Iohannes, 'modica  
 laxatio vires fortificat, temperata laetitia homines corroborat'. Secunda ratio  
 fundatur super labore spirituali. Cum enim virtus animae sit finita et ad certas  
 120 operationes proportionata, ideo, quando ipsa super sensibilia elevatur et in actu  
 considerationis est intenta, ut legendo, meditando, tunc nascitur quaedam  
 fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive operibus  
 rationis speculativae. Magis tamen fatigatur in operibus rationis speculativae,  
 ideo quia magis a sensibilibus elevatur, in utrisque tamen tanto magis quis  
 125 fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit et occupatur. Sicut ergo  
 fatigatio corporalis solvitur per quietem corporalem, ita oportet, quod fatigatio  
 animalis solvatur per animi quietem, quae est delectatio vel gaudium, quae  
 habentur per ludos vel iocos honestos. Circa quae praemissa secundum Thomam  
 secunda secundae, quaestione XV, 'tria praecipue sunt cavenda. Primum est, ne  
 130 praedicta quaerantur in verbis vel operibus turpibus vel inanibus seu nocivis.  
 Secundum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur', iuxta enim Philosophum

IX Ethicorum ‘parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento, sicut parum salis sufficit pro cibo’. Tertium, ut ludus et iocus sit conveniens secundum congruitatem personae, temporis, loci et aliarum circumstantiarum, sic enim sit virtus, quam Philosophus quarto Ethicorum vocat ‘eutropeliam’.

135 Quarto notandum. Exemplo Codri homines pauperes debent vitare ludos theatrales seu spectacula, per hoc enim tollunt occasionem suae derisionis et despectionis. Homines enim ad theatraalia spectacula convenientes veniunt adornati purpuris et ergo derident, aspernantur et despiciunt laceros pauperes sibi inimicantes, quia in habitu sunt ipsis dissimiles. Nullum enim est foedus et  
140 pactum amicitiae inter purpuras et pannositates, ideo, quia secundum Philosophum VIII Ethicorum et Senecam ad Lucilium epistola IX amicitia requirit paritatem et similitudinem, ‘salutare ergo est non conversari dissimilibus et diversa cupientibus’, pauperes enim in se habent causam derisionis. Unde  
145 Iuvenalis libro primo:

‘Nil habet infelix paupertas durius in se,  
quam quod ridiculos homines facit’.

Quinto notandum. Exemplo Alcibiadis homines pulchri et formosi debent theatrales sollemnitates dedignari, ne aliis visis deformibus in superbiam se erigerent vel feminas ibi consistentes in libidinem provocarent, masculos vero in invidiam concitarent. De primo Ovidius De fastis libro primo:

‘Fastus inest pulchris, sequiturque superbia formam’.

De secundo et tertio Franciscus libro primo, capitulo secundo, habenti formam corporis miram loquitur in hunc modum: ‘Habes hostem tuum domi quodque est peius delectabilem et blandum, habes raptorem quietis ac temporis  
155 perpetuumque torrentem, habes et materiam laboris uberrimam, causas discriminum, fomenta libidinum nec minorem quaerendi odii quam amoris aditum. Fies mulierculis forsitan amabilis, odiosus viris’ aut certe suspectus. Ad idem est Ovidius libro Metamorphoseos:

160 ‘Cupit formosa videri  
et si qua est illi<c> formosior, invidet illi’.

Et idem Franciscus libro II, capitulo I: ‘Forma fugax et fragile naturae donum, paucis ad utilitatem, multis ad perniciem, nulli ad salutem veramque gloriam data est. Multos enim forma fecit adulteros, castum nullum, multos per  
165 lubrica voluptatum duxit ad infamem mortem, qui deformes sine decore periculoque vixissent. Et quid multos dixi? Innumerabiles in discrimen, fere omnes in crimen traxit. Si enim natura Helenam deformem genuisset vel, ut verius loquar, Paridem, fortasse adhuc Ilion staret’. Eatenus, ut refert Valerius Maximus libro III, capitulo III, cum quidam iuvenis excellentis pulchritudinis  
170 sua mira pulchritudine quam plurimum feminarum illustrium oculos sollicitaret virisque ac earum parentibus se suspectum sentiret, oris decorem vulneribus diffodit deformitatemque potius quam formam, irritamentum alienae libidinis, sibi inesse maluit. De hoc etiam refert Ambrosius libro tertio De virginitate, ubi sic inquit: ‘Iuvenem veteres fabulae ferunt, cum propter admirandam oris

175 pulchritudinem in amorem feminas accenderet, stigmatibus inarasse vultum suum, ne qua eum amare posset'. Et merito, bonum est enim scandalis occurrere et nedum bonum, immo felicissimum. Unde Ovidius De vetula:

'Felix, qui posset vitare pericula quaeque,  
sed qui scandala vitaret, longe felicior esset'.

180 Sexto notandum. Exemplo Diogenis homines sapientes et maturi consortia publica vulgi per prudentiam debent dedignari. Consortium enim philosophorum non potest stare cum consortio vulgarium, ideo quia talia consortia sibi invicem sunt contraria. Philosophi enim meditantur honesta, loquuntur vera, approbant bona, reprobant mala, famam praedicant et philosophiam veram quaeritant.

185 Vulgus vero agit contrarium. Unde Franciscus libro primo, capitulo XI, 'Dixi', inquit, 'et repeto: quidquid vulgus cogitat, vanum est, quidquid loquitur, falsum est, quidquid improbat, bonum est, quidquid approbat, malum est, quidquid praedicat infame est, quidquid agit, stultum est'. Ergo eligibilis est philosophis solitudine venerari quam familiaritate vulgi sperni et contemni, secundum enim

190 Philosophum in De regimine principum 'nimia familiaritas contemptum parit'. Unde Tullius libro De officiis primo, 'Multi', inquit, 'tranquillitatem expetentes a negotiis publicis se removerunt, inter quos nobilissimi viri, philosophi, et homines graves fuerunt, qui nec populi, nec principum mores ferre potuerunt vixeruntque nonnulli in agris'. Unde Seneca libro De naturalibus quaestionibus,

195 'Fac', inquit, 'Lucili, quod facere consuevisti, et a turba quantum potes te separa'. Et idem ad Lucilium epistola VII, 'Cum his', inquit, 'versare, qui te meliorem facturi sunt, illos admitte, quos tu potes reddere meliores'. Ubi vero maior est populus, cui commiscemur, illic periculi plus est. Turba enim etsi non mutat, te impedit tamen, multum autem nocet etiam, qui commoratur in vico,

200 'alter enim alterum trudimus', inquit idem Seneca ad Lucilium epistola XXXII.

Septimo est notandum. Quia opus praesens est novum et simplex, ideo non est de vanitate suspectum. In subtili enim opere timor habetur de vanitate, sed in simplici et novo opere nihil est timendum de superstitione. Quemadmodum enim pulchrum et formosum habet in se aliquid, quod perdat et

205 continue amittat, teste Francisco libro I, capitulo II sic inquit: 'Brevissimum tempus erit, quando oris habitus hic colorque mutabitur, cadet flava caesaries, reliquiae albescent, teneras genas ac severam frontem squalentes arabunt rugae, laetas oculorum faces et lucida sidera maesta teget nubes, leve dentium ebur ac candidum scaber situs obducat atque atteret, ut non colore tantum, sed tenore

210 alio sint tecta, cervix atque agiles humeri curvescent, guttur lene crispabitur, aridas manus et recurvos pedes suspicies tuos non fuisse'. Cui consonat Ovidius libro tertio Tristium:

'Illa decens facies longis vitiabitur annis  
Rugaque <in> antiqua fronte senilis erit.

215 Cumque aliquis dicet: «fuit haec formosa», dolebis.  
Et speculum mendax querere esse tuum'.

Sic deforme et distortum per contrarium nihil habet, quod perdat et putatione sua amittat. Unde Franciscus libro II, capitulo primo, querenti de forma ‘Deformem me genuit natura’ respondet: ‘Non dedit, quod delectet, sed quod prosit, dedit. Satis est, mitte querelas; dare enim poterat, quod cotidie minatur, ut pereat; dare ergo noluit, quod aegritudo corrumperet, senectus eriperet’.

220  
 225  
 230  
 235  
 240  
 245  
 250  
 255  
 Octavo est notandum. Sententia Diogenis non stimulat auctorem ad huius libri compilationem, ideo, quia prudentia non tribuit auctori ‘guttulam stillantis gratiolae’, et sic ipse dicit se expertem a maturitate sapientiae Diogenis, sed divina sententia, id est Dei iudicium coercet ad huius operis dictamen ipsum auctorem. Sicut enim patet ex sequenti littera prooemii, tunc princeps Kazimirus suggestit Vincentio, ut veterum ac tunc currentium acta scriptis redigeret. Cui Vincentius tenebatur in hac parte oboedire, tum quia iusta petitio, tum quia regia supplicatio, cui tamquam divinae debetur devotio et gratiosa exauditio, iuxta illud Policrati libro VI, capitulo VII: ‘Cum’, inquit, ‘quis legitimum accipit principatum, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est ei praestanda devotio, impe<n>dendus pervigil famulatus’. Et primae Petri II: ‘Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum’. Et merito, secundum enim eundem Policratum libro III, capitulo I, ‘princeps est potestas publica et in terris quaedam divinae maiestatis imago’. Et secundum venerabilem Aegidium libro De regimine principum primo, parte prima, capitulo XII, ‘rex est homo Dei, minister et rector multitudinis’. Debetur ergo ei honor et oboedientia. Secundum enim eundem venerabilem Aegidium libro tertio, parte secunda, capitulo vicesimo quinto, ‘rex est caput regni, caput autem aliis membris est excellentius et ea dirigit in suis operationibus. Ideo regi, quia est excellentior ceteris, debetur honor reverentialis, ratione vero huius, quia ipse est alios dirigere, debetur ei subiectio et oboedientia’, in licitis saltem et honestis. Cuiusmodi fuit postulatio Kazimiri, principis illustrissimi.

245  
 250  
 255  
 260  
 265  
 270  
 275  
 280  
 285  
 290  
 295  
 300  
 305  
 310  
 315  
 320  
 325  
 330  
 335  
 340  
 345  
 350  
 355  
 360  
 365  
 370  
 375  
 380  
 385  
 390  
 395  
 400  
 405  
 410  
 415  
 420  
 425  
 430  
 435  
 440  
 445  
 450  
 455  
 460  
 465  
 470  
 475  
 480  
 485  
 490  
 495  
 500  
 505  
 510  
 515  
 520  
 525  
 530  
 535  
 540  
 545  
 550  
 555  
 560  
 565  
 570  
 575  
 580  
 585  
 590  
 595  
 600  
 605  
 610  
 615  
 620  
 625  
 630  
 635  
 640  
 645  
 650  
 655  
 660  
 665  
 670  
 675  
 680  
 685  
 690  
 695  
 700  
 705  
 710  
 715  
 720  
 725  
 730  
 735  
 740  
 745  
 750  
 755  
 760  
 765  
 770  
 775  
 780  
 785  
 790  
 795  
 800  
 805  
 810  
 815  
 820  
 825  
 830  
 835  
 840  
 845  
 850  
 855  
 860  
 865  
 870  
 875  
 880  
 885  
 890  
 895  
 900  
 905  
 910  
 915  
 920  
 925  
 930  
 935  
 940  
 945  
 950  
 955  
 960  
 965  
 970  
 975  
 980  
 985  
 990  
 995  
 Secunda pars prologi, in qua auctor reddit auditores benivolos per materiae dignitatem. Si enim illustris princeps Kazimirus Vincentium quondam Cracoviensem episcopum induxisset, ut praesens opus compilasset et in compilando solas poetarum voluptates ad lasciviam provocantes recitasset, Vincentius ipsum [et cetera, ut iam habes. Vincentius ipsum] in hoc exaudire non debuisset, eo quod sua petitio non fuisset licita. Non enim veris catholicis licet in voluptatibus poeticis ad lasciviam provocantibus se exercere et tempus vitae concessum paenitentiae in negotiis vilibus et vanis consumere. Sic etiam, si princeps Kazimirus Vincentio persuasisset, ut praesens opus composuisset negotiaque ignobilia, obscura et plebeia in eo dictasset, Vincentius ipsum et in hoc non debuisset exaudire, eo quod sua petitio intentione ista porrecta de vanitate ac superstitione fuisset suspecta. Ceterum, si supplicatio principis Kazimiri praetendisset, ut Vincentius aliqua figmenta dictasset, in his etiam Vincentius ad exaudiendum principem Kazimirum non fuisset obligatus, quia et hoc sapit curiositatem. Quia vero illustris princeps Kazimirus suggestit

260 Vincentio, ut imagines patrum verissimas tamquam patriae aureas columnas de radice oblivionis et ignorantiae de ebore et osse elephantino antiquissimo excidisset ac perenni memoriae posteris scripturae testimonio reliquisset ipsasque veluti lucernas divinae gratiae in inclito regno Poloniae appendisset per tumultum bellicorum relationem ad posterorumque animationem, ideo  
 265 Vincentius ipsius petitioni tam dignae et iustae acquievit, huncque librum, in quo gesta memoratu digna referuntur, sic compilavit. Et in hoc claret, quod auctor per litteram praesentem reddit auditores benivolos per materiae dignitatem.

Circa litteram est notandum, quod ex ista littera elicitur, quod poemata in  
 270 quadruplici possunt reperiri differentia. Quaedam enim continent voluptates lasciviarum carnalium, quaedam negotia ignobilia rerum inutilium et quaedam figmenta et curiositates rerum mirabilium et talia eliminant sapientiam, iuxta Macrobius libro I Saturnalium et ad talium dictamen nemo tenetur ad cuiusvis supplicationem. Habent enim se talia poemata tamquam artes scenicae, id est  
 275 caninae, et meretriculae, ut commemorat Boethius in principio De consolatione philosophiae. Eatenus poetas talia poemata fingentes Plato iussit de civitatibus expelli, eo quod tales essent virtutibus inimici, et in hoc commendat eum Tullius in Tusculanis quaestionibus, capitulo II, quamquam tamen talia poemata in verbis sunt ad orationem utilia et valde necessaria, teste Policrato libro VII,  
 280 capitulo X, sic inquit: Verba poetarum bona sunt pueris ad discendum, licet in eis propinetur error, ut in vase venenum. Cui alludit Augustinus libro III Confessionum: ‘Non accuso’, inquit, ‘verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis propinatur. Hinc enim verba nascuntur, hinc acquiritur eloquentia rebus persuadendis et sentiis explicandis valde necessaria’. Sed  
 285 tamen hoc plane profero, quod utilius homines addiscerent in pueritia aliqua moralia quam poetica flagitia. Sunt enim poetica figmenta errorum integumenta in sentiis. Quamvis ergo ‘omnes scripturas legere sit probabile’, Policrato libro VII, capitulo X attestante, ‘nisi sint lectionis reprobatae, cum omnia non modo, quae scripta sunt, sed etiam, quae facta sunt, ad utilitatem hominis sunt  
 290 ordinata’, tutius tamen libri catholici leguntur. Si vero poetici perscrutantur, illa, quae bona sunt, ad aedificationem morum et fidei finaliter dirigantur. Et in hoc secundum Senecam ad Lucilium epistola XXXVIII ‘apes debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt, deinde quidquid attulerint disponunt et per favos dividunt succumque varium in unum saporem mixtura quadam’ condunt. Alia  
 295 poemata continent in se gesta patriarum illustria ac facta patrum strenua, bella veterum inclita ex ope divinae gratiae ipsis condonata et talia dictare quivis, quivis obligatur, maxime cum prece zelatoris rei publicae ob amorem patriae stimuletur. Talia enim negotia secundum Guidonem in prooemio Troianae historiae ‘sic sui magnitudine vivaci sunt digna memoria, ut nec ea etiam  
 300 morsibus vetustas abolere praevaleat nec exacti temporis antiqua curricula sopita taciturnitate concludant. Vigent enim in illis prae gestorum magnitudine continuata recordia, dum praeteritorum in posteros sermo dirigitur et antiquorum

facta fidelia conservantia praemissorum praeterita velut praesentia repraesentant et viris strenuis, quos longa mundi aetas iam dudum per mortem absorbit, per  
305 librorum vigiliis lectiones ac si viverent spiritum imaginariae virtutis inseri dimittunt’.

Tertia pars prologi, in qua auctor reddit auditores attentos per materiae arduitatem seu necessitatem, iuxta illud metristae:

‘Ardua cum raris sunt attendenda parata’.

310 Et primo ponit quadruplicem modum scribendi. Secundo causam inevitabilem ad scribendum ipsum impellentem, cum hoc labori se huic subiciens cum cautela, ibi: ‘Sed iniusta est’ et cetera. Tertio captat benivolentiam singulorum precando de se cautum iudicium, ibi: ‘Illud denique apud omnes precor’.

315 Pro quo est notandum circa primum. Sicut habent se scripturas legentes et eas addiscentes, sic habent se et ipsas scribentes. Secundum autem Gilbertum in Erudimento doctrinae, parte prima, capitulo XI, ‘quidam sunt, qui scire volunt, ut sciant, quod est curiositatis et dementiae, quia capacitatem intellectus sui distendunt passim atque extenuant tam ad plurima quam ignota. Alii sunt, qui  
320 scire volunt, ut sciantur, et hoc est vanitatis et superbiae, vana enim gloria non facit hominem interius scientem, sed exterius se iactantem. Alii sunt, qui scire volunt, ut ditentur, et hoc est cupiditatis et avaritiae; cupidi enim sunt, qui pro pretio terreno sapientiam quaerunt. Alii sunt, qui scire volunt, ut aedificent, et hoc est caritatis et amicitiae, «caritas» enim «non quaerit, quae sua sunt», sed  
325 illa, per quae periclitantes ad portum salutis redeunt. Sic quidam sunt, qui praesumunt scribere inaniter, praesumptuose, temere, sine modo et periculo ipsis imminente. Alii voluptate iactantiae eos aestuante. Alii avidae quaestu cupiditatis ipsos impellente. Alii vero necessitate obsequii ipsis imperante’. Vincentium ergo non impulit cacethes, id est malus modus et inconspectum  
330 periculum, quia hoc est dementiae. ‘Sapiens enim’ secundum Pauperem Henricum ‘deliberat, antequam quid faciat’, eo quod omnia subita probantur incauta. Licet enim secundum Senecam in Proverbiis ‘omnis mora odiosa sit, facit tamen sapientem’. Deliberare ergo utilia, mora est tutissima. Imo et ‘praemeditatio futurorum malorum levit eorum adventum’ Tullio libro III  
335 Tusculanarum quaestionum attestante; et idem libro I Philippicarum, ‘Sapientis’, inquit, ‘est quidquid ei possit contingere, id praemeditari’, quoniam teste Cassiodoro libro VIII, epistola XIII, ‘omnia deliberata robustiora sunt’. Perniciosum ergo est, id est nocivum, secundum Quintilianum libro VIII Institutionum ‘vires fiducia praevenire’, quoniam ‘ignorat servare modum  
340 praesumptio nec potest sub modo dirigi, cui licentia visa fuerit concedi’, sunt verba Cassiodori libro V, epistola XIII. Secundum ergo Senecam in Proverbiis ‘diu est deliberandum et cito faciendum’. Nec coërcuit Vincentium ambitio vanae gloriae, quia hoc est vanitatis, nec incendit insanies et furia temporalis lucri Vincentium ad praesens opus dictandum, quia hoc est cupiditatis et

345 avaritiae. Impulit ergo ipsum iusta et necessaria illustris principis Kazimiri supplicatio, habens se, ut mandati irrefragabilis requisitio, iuxta illud metristae:  
 ‘Est rogare ducum species violenta iubendi.

Et quasi vibrato supplicat ense preces’ [LXXIV].

350 Sicque Vincentium supplicatio illa obligavit, quod ipse delectari compellitur in eisdem periculis, quae prius in aliorum operum compilatione amare et laboriose ad finem perducendo pertulit more asini, cui non sapit nisi carduus, id est herba spinosa, cuius natura mordax est et austera, more etiam infirmi et aegroti, cui non sapit alter cibus nisi insipidus.

355 Circa secundum est notandum. Intentio bona et iusta movit principem Kazimirum ad postulandum Vincentium, ut hoc opus sic compilaret negotiaque regni Poloniae memoratu digna in scriptis redigeret. Consideravit enim illustris Kazimirus, quod experimenta strennuitatis militaris et ornamenta virtuosae honestatis resultant ex antiquorum exemplis strennuitatis et virtutis sicuti ex quibusdam speculis. Et hoc auctor deducit manifestis exemplis, quoniam certior  
 360 est via praecedente duce et praeviente luce: sic morum forma est efficacior, quam virtus exemplaris praesignat anterior. Gestiens igitur dictus dux Kazimirus, ut in succedaneos et posteros Polonos diffunderentur mores veterum militares strennui et virtutum laudabilium praeclari Vincentio oratori peritissimo, qui se tamen dicit habere stilum simplicem et vilem, quod significat  
 365 per calamum fragilem, axem, arundineum, humeros nani, commisit opus difficile ad scribendum, reputans iuxta aestimationem Vincentii, quod auri rutilantia et gemmarum resplendentia simplicitate artificis non destruuntur, sicut stellae caeli non denigrantur, cum digitis nigris Aethiopum demonstrantur. Etiam si ferrum purgatur a rubigine, si aurum eliquatur a scoria, non magna in  
 370 hoc artificis ostenditur scientia. Visa igitur Vincentius principis Kazimiri supplicatione inevitabili subicit se pro posse oneri et labori, in comitivam sibi eos petens tribui, qui essent fautores huic operi, qui videlicet nec mirarentur casum in itinere festino, nec lapsum in lubrico. Istorum enim favore concurrente non esset Vincentio periculosum subire opus praesens ad dictandum, quoniam in  
 375 via societas iucunda valde est accomoda.

Circa hoc secundum est notandum. Volenti in virtutibus moralibus et actibus militaribus proficere expedit veterum exempla ad actus similes inducentia mentis indagine providere. Secundum enim Policratum, libro tertio, capitulo IX, ‘veterum exemplis ad cultum iustitiae alii semper provehuntur.  
 380 Nonne Abel innocentiam docuit, Enoch munditiam actionis? Quid de longanimitate spei et operis non habuit Noe? Quid de oboedientia fideliter implenda defuit Abrahae? Isaac castimoniam instruit, Iacob laboris tolerantiam ostendit, Ioseph parricidas fratres boni retributione remunerat eoque docet bona pro malis retribuenda. In multis milibus increduli, indurati et Deum semper  
 385 exacerbantis populi Moysi mansuetudo ostenditur et imminentibus adversis confidentis Iosue magnanimitas declaratur, Iob patientiae inducit exemplum. Et praeambulus gratiae Baptista Salvatoris, dum paenitentiam praedicat et vitiis



indicit fugam, confessionem erudit veritatis et ad increpationem iniuriae et  
 390 condemnationem iniquitatis omnium fidelium linguas exacuit. Quid Novi  
 Testamenti referam patrum, quorum exempla sunt disciplina morum et  
 rectissima instituta vivendi?’ Cui consonat Seneca, sic inquit: ‘Transi cum  
 Socrate, vive cum Zenone, cum Chrysippo, cum Possidonio: hi tibi tradiderunt  
 395 humanorum divinorumque notitiam, hi iubebant in opere expedire, ut non  
 tantum scias eloqui et in oblectatione audientium verba iactare, sed et animum  
 indurare adversusque minas te erigere’. Quemadmodum etenim secundum  
 Petrum de Vineis ‘impressionem cera recipit ex sigillo, sic humanae formatur  
 vitae moralitas ab exemplo’. Ideo dicit Cassiodorus libro VIII, epistola XIII:  
 ‘Bonorum exempla sequere et nobilitatis tuae memor incede’. Quapropter, ut  
 400 scribitur primi Macchabaeorum II, Matatias moriturus hortabatur filios suos  
 zelandi legem Dei exemplo patrum dicens: ‘Mementote operum patrum, quae  
 fecerunt: Abraham, Ioseph, Phinees, Caleph, David, Helie’. ‘Arcus enim  
 triumphales tunc proficiunt illustribus viris ad gloriam, cum ex quibus causis et  
 quorum sint, impressa docet inscriptio’, teste Policrato in prooemio primi libri.

Circa tertium est notandum. Vincentius captando benivolentiam  
 405 singulorum precatur ab ipsis cautum iudicium, ut videlicet non omnes late et  
 indifferenter de isto opere habeant iudicare, sed solum illi, qui ingenii subtilitate  
 ac excellentia sunt decorati facetiaeque elegantia existunt illustrati. Nec mox  
 viso tenore litterae habeat quis statim praesens opus contemnere, sed prius debet  
 stilum exacte perpendere. Dum enim sic exacte stilum perpenderit, urbanitatem  
 410 in hoc opere invenire poterit, sicut patet per simile in zinzibere, quod cum  
 masticatur, sapor in eo invenitur, si vero masticatum non fuerit, saporem nullum  
 diffundit. Secundum simile: in motu enim delectatio non habetur, nisi ad  
 quietem, quae est terminus motus, perveniatur. Qui ergo inprospecto praesenti  
 opere de ipso aliquod iudicium proferret, inhumanus et iniustus fieret, quoniam  
 415 nihil baptisatur, nisi prius fuerit genitum. Praesens ergo opus qui non vult  
 laudare, non debet vituperare, iuxta Senecam libro De quattuor virtutibus  
 cardinalibus, ideo ‘quia reprehensibilis est nimia laudatio ac etiam immoderata  
 vituperatio, illa quidem adulatione, illa autem malignitate suspecta est’.

207 *an reliquiae in reliquae corrigendum?* 208 *teget scripsi : riget ed.* 218 *querenti scripsi : querentem ed.* 365 *nani corr. : gnari ed. adnot. iun app. lect. var. gnaws.* 383 *eoque corr. coll. ed. a Webb facta : eo quod ed.*

3–4 *Fuit ... publica Vinc. Chron. I, 1, 1.* 6 *iuxta Philosophum cf. Arist. De arte poetica 24, 1460a, 5–20.* 9 *Non enim adolescentularum Vinc. Chron. prol., 2, 2.* 10–11 *Sed ... praecipiti ibid., 3, 1.* 12–14 *Brevibus ... parata Walther Prov. 29105, 34883a 2.* 34 *Pauper Henricus cf. Henr. Sett. De divers. I, 163 sqq.* 37 *Mathei cf. Matth., 22, 11–12.* 43–46 *miserabilem ... est Val. Max. Fact. I, 7, ext. 9.* 57 *secundum Iohannem cf. Ioan. Saresb. Policrat. II, 309, 16 sqq.* 59–63 *Nihil ... incidi Sen. Epist. VII, 2–3.* 64–68 *Loca ... habuere Petrarca De rem. I, 30.* 71–74 *Sub Tiberio ... exitus ibid.* 75–76 *oderunt theatrales sollemnitates Vinc. Chron. prol., 1, 1.* 78–92 *Triplex ... mors est Phil. de Berg. Spec. f. KVIIv.* 81–82 *Sara ... Isaac cf.*

*Gen.* 21, 9. 83 *Gregorius* cf. *Aug. In Ioan.* XII, 4. 85–86 *Sedit ... ludere Exod.* 32, 6. 87–91 *Sapientes ... habeant* cf. *Sen. De tranquill.* XVII, 4–5. 92–93 *ludus ... necessarius* *Arist. Ethic.* IV, 14, 1128b, 3–4. 94–96 *Legum ... temperamentum* *Sen. De tranquill.* XVII, 7. 98–101 *Decet ... vigoratur* *Secr. secret.* I, 14. 101–106 *Ex his ... quiete* *Phil. de Berg. Spec. f.* KVIIv. 107–109 *Danda ... potest* *Quint. Inst.* I, 3, 8. 110 *Interpone ... curis* *Dist. Cat.* III, 6. 113–118 *Iohanne ... corroborat* cf. *Cassian. Coll.* 24, 21. 119–128 *Secunda ... honestos* *Phil. de Berg. Spec. f.* KVIIIr. 129–131 *tria ... resolvatur* *Thom. Aq. Summa* II<sup>a</sup>, II<sup>ac</sup>, 158, 2. 132–133 *parum ... cibo* *Arist. Ethic.* IX, 10, 1170b, 28–29. 135 *eutropeliam* *ibid.*, IV, 14, 1128a, 10. 141–142 *secundum Philosophum* cf. *ibid.*, VIII, 15, 1163b, 15–16. 143–144 *salutare ... cupientibus* *Sen. Epist.* XXXII, 2. 146–147 *Nil ... facit* *Iuv.* III, 152–153. 152 *Faustus ... formam* *Ovid. Fast.* I, 419. 154–158 *Habes ... viris* *Petrarca De rem.* I, 2. 160–161 *Cupit ... illi* *Ovid. Met.* IX, 462–463. 162–168 *Forma ... staret* *Petrarca De rem.* II, 1. 169–173 *cum quidam ... maluit* cf. *Val. Max. Fact.* IV, 5, ext. 1. 174–176 *Iuvenem ... posset* *Ambr. Exhort.* 12, 83. 178–179 *Felix ... esset* *Ps.-Ovid. Vet.* I, 214–215. 185–188 *Dixi ... stultum est* *Petrarca De rem.* I, 11. 190 *nimia ... parit* *Secr. secret.* XI, 2. 191–194 *Multi ... agris* *Cic. Off.* I, 69. 195–196 *Fac ... separa* *Sen. Nat.* IV, 3. 196–197 *Cum his ... meliores* *Sen. Epist.* VII, 8. 200 *alter ... trudemus* *ibid.*, XLI, 8–9. 205–211 *Brevissimum ... fuisse* *Petrarca De rem.* I, 2. 213–216 *Illa ... tuum* *Ovid. Trist.* III, 7, 33–34, 37–38 (apud *Ov. sc.* ‘esse querere’). 218–221 *Deformem ... eriperet* *Petrarca, De rem.*, II, 1. 230–232 *Cum ... famulatus* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 20, 22–24. 232–234 *Subiecti ... bonorum* *I Petr.* 2, 13–14. 235–236 *princeps ... imago* *Ioan. Saresb. Policrat.* I, 235, 22–236, 1. 238 *rex ... multitudinis* *Aegid. De regim.* I, 1, 12. 240–243 *rex ... oboedientia* *ibid.*, III, 2, 35. 273 *Macrobius* cf. *Macr. Somn.* 1, 2, 8. 275 *Boethius* cf. *Boeth. De cons.* I, pr. 1, 8. 277 *Tullius* cf. *Cic. Tusc.* II, 27–28. 280–281 *Verba ... venenum* cf. *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 137, 12 sqq. 282–284 *Non accuso ... necessaria* *Aug. Conf.* I, 16. 287–290 *omnes ... ordinata* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 130, 4–6. 292–294 *apes ... quadam* *Sen. Epist.* LXXXIV, 3–4. 299–306 *sic sui ... dimittunt* *Guido, Historia*, prol. 309 *Ardua ... parata* *Walther Prov.* 34883a 2. 312 *Sed iniusta est* *Vinc. Chron.* prol., 4, 1. 313–314 *Illud ... precor* *ibid.*, 4, 4. 324 *caritas ... sua sunt* *I. Cor.* 13, 5. 317–328 *quidam ... imperante* *Gilb. de Tornaco Rud.* I, 11. 330–331 *Sapiens ... faciat* *Henr. Sett. De divers.* II, 109–110. 332–333 *omnis ... sapientem* *Publil. Syrus Sent.* 311. 334 *praemeditatio ... adventum* *Cic. Tusc.* III, 29. 335–336 *Sapientis ... praemeditari* *Cic. Phil.* XI, 7. 337 *omnia ... sunt* *Cassiod. Var.* VIII, 13, 1. 339 *vires fiducia praevenire* *Quint. Inst.* XII, 6, 2. 339–340 *ignorat ... concedi* *Cassiod. Var.* V, 13, 1. 342 *diu ... faciendum* *Publil. Syrus Sent.* 132. 347–348 *Est ... preces* *Walther, Initia*, 5793; *Id., Prov.* 7869, 7758. 379–391 *veterum ... vivendi* *Ioan. Saresb. Policrat.* I, 198, 12–29. 391–395 *Transi ... erigere* *Sen. Epist.* CIV, 21–22. 396–397 *impressionem ... exemplo* *Petr. de Vineia Epist.* I, 2. 398 *Bonorum ... incede* *Cassiod. Var.* VIII, 13, 6. 400–401 *Mementote ... Helie* cf. *I Mach.* 2, 49–58. 401–403 *Arcus ... inscriptio* *Ioan. Saresb. Policrat.* I, 13, 1–3. 417–418 *quia ... est* *Mart. de Braga Form.* 24.

### [In quartum librum]

Liber quartus de reliquis gestis illustrium principum ac regum inclitissimi regni Poloniae. Cuius libri auctor fuit Vincentius, Kadlubonis vulgariter appellatus, Cracoviensis episcopus. In quo quidem libro iam non per modum dialogi, ut in libris tribus praecedentibus, progreditur, sed modo simplo materias gestorum disserendo exsequitur. Non ergo per epistolas in hoc libro quarto per

dominum Vincentium gesta regni Poloniae disseruntur, ut in tribus libris per dominos et patres venerabiles Matthaem, episcopum Cracoviensem, et Iohannem, archiepiscopum Gneznensem, sunt digesta, per Vincentium tamen in forma redacta, sed per capitula dicta gesta regni Poloniae explanantur et modo  
 10 simplo et non dialogo referuntur. Ideo princeps Kazimirus comittendo domino Vincentio rationalitatis officium appellat ipsum rationalem huius regni Poloniae singularem ac unicum, ut patet intuenti prooemium. Et dividitur iste liber in tot partes, quot in eo gesta regni Poloniae principalia et memoratu digna dominus Vincentius describit. Quorum omnium ordo et numerus in processu patebit.  
 15 Principaliter tamen liber iste in duas partes dividitur, scilicet in partem prooemiale et executivam, pars executiva incipit ibi: ‘Defuncto itaque Boleslao’.

Prooemium in quattuor partes principales dividitur. In prima parte dominus Vincentius, Cracoviensis episcopus, auctor huius operis, causa  
 20 humilitatis nomen suum subticendo, refert se fuisse fidelissimum ac studiosissimum conscriptorem ac notarium gestorum regni Poloniae. In secunda parte refert idem dominus Vincentius officium rationalitatis sibi per principem Kazimirum commissum propter suae fidelitatis ac industriae cirographum. Princeps enim Kazimirus visa domini Vincentii, episcopi Cracoviensis, diligenti  
 25 ac studiosa brevique ac utili negotiorum regni Poloniae conscriptione, qua nihil deperire sinebat aut oblivioni tradi permittebat, sed singula gesta personarum, dignitatum, officiorum negotiorumque conscribebat, prece multa dicto eidem domino Vincentio supplicavit, quatenus illa gesta sic scriptis redacta ordinate collegisset et gestis in tribus libris praecedentibus adiunxisset. In tertia parte  
 30 dominus Vincentius causas allegat et assignat, quae ipsum ab hoc officio scribendi potuissent excusavisse. Quarum prima fuit insufficientia Vincentii ad hoc officium excelsum peragendum. Istam tamen causam ipse ratione humilitatis suae allegavit, dominus enim Vincentius attenta difficultate in gestorum regni conscriptione plurimum pertimuit ac dissimilem seu  
 35 insufficientem se reputans ad hoc officium rationalitatis tam excelsum peragendum causas subterfugii quaesivit. Qui tandem vix imperio optimatum regni Poloniae devictus et impulsus cum displicentia non modica hoc opus chronigraphicum est aggressus. Secunda causa excusans, quam allegat, fuit displicentia non modica ex gestorum regni veridica conscriptione. Cum enim in  
 40 scribendo gesta regni veritas mera refertur, plures concitantur in odium et concitati in odium scribenti et vera gesta referenti minantur supplicium. Teste enim Terentio in Andria capitulo III, hoc tempore ‘obsequium amicos, veritas odium parit’. Quem allegat Tullius libro De amicitia et subiungit dicens: ‘Molesta est veritas, siquidem ex ea nascitur odium, quod est amicitiae  
 45 venenum’. Si vero chronigraphus ex favore aut timore veritatem inficiatur, dignus est velut fur et latro, ut cauterio furum plectatur. In quarta parte prooemii dominus Vincentius causam ponit, quae ipsum ad opus exsequendum allicit, scilicet facilitas gestorum diversimode sparsorum in unum colligendi. Non enim

50 hic dominus Vincentius aliquid dicit se adinvenisse, sed solum gesta hinc inde  
 sparsim conscripta in unum librum ordinate redegisse. Facilius est autem parata  
 colligere, quam aliqua ex proprio ingenio invenire; multa enim sunt, quae per  
 doctrinationem habemus, modica autem, quae per inventionem acquirimus,  
 primo Metaphysicae. Scientiae enim fiunt per additamenta, ut habetur in fine  
 secundi Elenchorum.

55 Circa litteram praesentem et epistolam praecedentem est advertendum.  
 Opus praesens Cronicarum convivii nomine transsumptive nuncupatur. Unde  
 secundum Policratum libro octavo, capitulo decimo, et Philippum de Bergamo  
 parte quinta, praecepto XLVI, triplex reperitur convivium, scilicet plebeium seu  
 vulgare, civile et philosophicum.

60 Primum convivium est vulgare seu plebeium, quod non temperatur  
 philosophiae arbitrio et saepe prodigalitati aut avaritiae nota est in his,  
 homines se poculis ingurgitant et distendunt et donec rabidam orexim excutiant,  
 aliquid festivitati aut amicitiae credunt esse subtractum. Ad tale convivium non  
 debet homo properare, quia non solum fit gratia refectionis, sed aliquando causa  
 65 perditionis. Tale enim convivium paravit Absolon fratri suo Amon, in quo eum  
 interfecit, secundi Regum XIII. Similiter Boleslaus beato Wenceslao fecit. Et in  
 tali convivio Herodes decollavit Ioannem Baptistam. In tali convivio regnat  
 vanitas et voluptas, ideo sine gravi peccato saepius non contingit. Unde  
 Policratus libro octavo, capitulo VIII, ‘plebeia’, inquit, ‘dicuntur convivia, quae  
 70 ad modestiam minus accedunt et quasi philosophiae solutis legibus ab  
 indisciplineatione aut esuriam invehunt, a parcitate aut a luxu et aviditate  
 furorem’.

Secundum convivium est civile et hoc est medium inter philosophicum et  
 plebeium secundum Policratum, ubi supra: ‘Civiliter convivare est hilari vultu,  
 75 larga manu, diligenti officio convivium amoenare et quod in usum suppetit,  
 habita ratione personarum, loci et temporis singulis dispensare, non quidem ex  
 tristitia vel necessitate, cum hilarem datorem et Deus diligit’. Maxime enim  
 secundum Policratum in hoc convivio amoenitas et vultus hilaritas exigitur,  
 ‘quidquid enim in olla fervet aut in mensa resplendet, insipidum est et insulsum,  
 80 si non hilaris vultus iudicio saporem ingerat caritatis’. Unde Aesopus:

‘In tenui mensa satis est immensa voluptas,  
 nobilitat viles frons generosa dapes.  
 Emendat cibos conditque clementia vultus,  
 convivam satiat plus dape frontis honor’.

85 Tertium ‘convivium est philosophicum et hoc omnino est castigatum et  
 suis regulis limitatum, sobrium enim est et omni luxuria privatum. Non enim  
 tale convivium impedit Socratem, ne positivam iustitiam exsequatur, a naturali  
 inquisitione Platonem non revocat, memoriam rerum gestarum non excutit:  
 Timaeus non prohibetur causas rerum omnium aperire nec aliquis a quocumque  
 90 virtutis officio retardatur’. Qui enim versantur in talibus conviviis, possunt nulla  
 cibi aut potus impediante molestia suis officiis inservire. Et merito, philosophia

enim secundum Alpharabium libro De divisione philosophiae est humanarum  
 divinarumque rerum cognitio cum studio bene vivendi coniuncta. Ipsa enim est,  
 quae universis praescribit modum. Unde et nihil recte procedit, nisi et ipsa rebus  
 95 asserat, quod verbis docet. Quid enim prodest verbis inanibus ventilare in  
 scholis virtutis officia, si non actibus et vita solidentur? Opus ergo cronicarum et  
 conscriptio gestorum regni in notitiam futurorum nomine convivii civilis et  
 philosophici nuncupatur pluribus ex causis. Primo ideo, quia secundum  
 Policratum libro octavo, capitulo X, ‘sicut in conviviiis, id est in iucundo  
 100 convivantium coetu, omnia debent esse nuda et in amore et in fide nihil debet  
 esse absconditum, sed, si fieri posset, oculos in pectora sua invicem mutuo  
 transferrent conspectu’, sic negotia in cronicis digesta debent esse nuda et  
 manifesta, fideliter et caritativo affectu expressa. Secundo, sicut in conviviiis  
 iuxta Valerium Maximum libro secundo, capitulo secundo De institutis antiquis,  
 105 ‘maiores natu ad tibias egregia superiorum opera carmine comprehensa  
 pangebant, ut ad ea imitanda iuvenum virtutem alacriorem redderent’, sic in  
 gestis cronicarum priscorum virtutes et gesta referuntur, ut succedanei ad  
 virtutes similes et gesta laudabilia similiter facienda provocentur. Tertio, quia  
 secundum eundem Valerium libro secundo, capitulo primo, ‘convivium solemne  
 110 maiores instituerunt, cui praeter cognatos et affines nemo interponebatur’. Sic in  
 cronicis solum gesta regni principaliter debent explanari, quamquam et gesta  
 possunt adduci aliorum, deservientia tamen ad principale propositum, sicut hic  
 facit Vincentius, maxime tamen hoc modo utebatur in tribus libris  
 praecedentibus. Quarto, quia sicut in conviviiis homines debent esse modesti et  
 115 pauci loquaces iuxta illud Catonis:

‘Inter convivas fac sis sermone modestus,  
 ne dicare loquax, dum vis urbanus haberi’,

sic gesta in cronicis contenta debent compendioso et urbano sermone  
 comprehendere et perstringi, sicut se fecisse Vincentius attestatur in principio  
 120 huius proemii, dicens: ‘Hic universas convivii pensiones fidelissime  
 compendio cautionis annotabat’. Quinto, sicut enim iuxta Policratum libro  
 octavo, capitulo decimo, ‘in conviviiis observandum est, ut instruendae familiae  
 et domus regendae cura et servilis obsequii moderatio uni alicui demandetur, ne  
 quid ineptum et intemperatum appareat, ne quid stupendum aut erubescendum  
 125 emergat, nedum oporteat ad se gerendorum revocare sollicitudinem et, ut dici  
 solet, quasi in humeris portare convivas’, sic et gesta, cum per cronicas  
 explanantur, uni alicui perito, litterato et consulto conscribi demandantur, per  
 quem officia, dignitates et negotia singularum personarum commodose  
 describuntur. Et hoc perhibetur fecisse strenuissimus principum Kazimirus,  
 130 filius Boleslai Krzywousti, princeps Poloniae, qui praeses epulantium in littera  
 appellatur. De cuius vita in libro praesenti tractabitur. Ipse enim visa diligenti  
 gestorum conscriptione domini Vincentii Kadlubonis, episcopi Cracoviensis,  
 commisit sibi tamquam perito, litterato et consulto officium rationalitatis, ut  
 eadem gesta conscriberet et unicuique, quod suum est, dispensando attribueret,

135 ut textus prooemii attestatur dicens: ‘Cuius supputatione sollertius dispecta’ et cetera.

Secundo notandum circa hoc, quod dicit textus: ‘Vix tandem imperio magistratus effractus’. Hoc imperium magistratum, id est principis Kazimiri et optimatum suorum, fuit devota supplicatio ipsorum. Quae magnorum petitio  
140 habetur pro imperio iuxta illud metristae:

‘Est rogare ducum species violenta iubendi  
et quasi vibrato supplicat ense praesul’.

Tertio circa vocabula est advertendum. ‘Atramentarium’ est pluteum scriptoris plumarium, unde Ezechielis nono: ‘Et atramentarium scriptoris ad  
145 renes eius’. Item ‘calamus’ est canna vel stipula segetis, quae sustinet spicam. Et dicitur a ‘caleo, -es’, quia ex immisso flatu calescit secundum Huguitionem, sed secundum Papiam ‘calamus est penna scriptoris’ a ‘calo’, quod est velum ponere, quia ‘calat’, id est ‘ponit’, incaustum super cartam. Item a ‘pendo, -dis’ dicitur ‘haec pensio, -onis’, id est libratio, aequatio vel ponderis aequalitas vel  
150 pretii solutio vel ipsum tributum. Item ‘cautio, -onis’, secundum Papiam ‘est brevis recordationis cirographum seu scriptum’. Item ‘euge’, ut hic, potest esse adverbium vel interiectio significationis laetitiae vel exsultantis sive congaudentis, *Matthaei* XXV: ‘Euge serve bone et fidelis’; ‘euge’ secundum Chrysostomum id est ‘bene tibi sit’, vel secundum Rabanum ‘euge’ dicitur quasi  
155 ad bonum genitus, ab ‘eu’ et ‘genitus’, et videtur esse compositio, sed potius est etymologia.

16–17 *Defuncto itaque Boleslao Vinc. Chron.* IV, 2, 1. 42–43 *obsequium ... parit Ter. Andr.* I, 1, 68. 44–45 *Molesta ... venenum Cic. Lael.* 89. 53 *Metaphysicae* cf. *Arist. Met.* I, 6, 987b, 15 sqq. 54 *Elenchorum* cf. *id.*, *Elen.* 182a, 38–39 – 182b, 1–2. 57 *Policratum* cf. *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 289, 22–28; *Philippum* *Phil. de Berg. Spec.* f. XIIIv. 66 *secundi Regum* cf. *2 Reg.* 13, 27–32. 69–72 *plebeia ... furorem* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 272, 20–23. 73–80 *Secundum ... caritatis* cf. *Phil. de Berg. Spec.* f. XIIIv. 74–77 *Civiliter ... diligit* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 274, 11–15. 79–80 *quidquid ... caritatis* *ibid.*, 1–4. 81–84 *In tenui ... honor* *Aesopus*, 12. 85–110 *Tertium ... interponebatur* cf. *Phil. de Berg. Spec.* f. XIIIv. 85–90 *convivium ... retardatur* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 274, 19–27. 92 *secundum Alfarabium* cf. *Isid. Etym.* II, 24, 1. 99–102 *sicut ... conspectu* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 293, 14–18. 105–106 *maiores ... redderent* *Val. Max. Fact.* II, 1, 10. 109–110 *convivium ... interponebatur* *ibid.*, II, 1, 8. 116–117 *Inter ... haberi* *Dist. Cat.* III, 19. 120–121 *Hic ... annotabat* *Vinc. Chron.* IV, 1, 1. 122–126 *in conviviis ... convivas* *Ioan. Saresb. Policrat.* II, 293, 6–12. 135 *Cuius ... dispecta* *Vinc. Chron.* IV, 1, 2. 138–139 *Vix ... effractus* *ibid.*, 4. 141–142 *Est ... praesul* *Walther Init.* 5793; *id.*, *Prov.* 7869, 7758, 8060. Cf. *In prol.* LXXIV. 143–145 *Atramentarium ... eius* *Balbus Cath.* f. k1v. 144–145 *Et ... eius* *Ezech.* 9, 2. 145–148 *calamus ... cartam* *Balbus Cath.* f. 12v. 145–146 *calamus ... calescit* *Hug. de Pisa Liber deriv.* f. 31r. 147 *calamus ... scriptoris* *Papias Vocab.* f. dIIr. 148–150 *a pendo ... tributum* *Balbus Cath.* f. G4r. 150–151 *cautio ... scriptum* *ibid.*, f. m1v; *est brevis ... scriptum* *Papias Vocab.* f. fIIv. 151–156 *euge ... etymologia* *Balbus Cath.* f. r5r. 153 *Euge ... fidelis* *Matth.* 25, 23. 154 *bene tibi sit* cf. *Ioan. Chrys. In Matth.* LXXVIII, 21; *secundum Rabanum* cf. *Rab. Maur. In Matth.* VII, 25.

## 5. Wyniesienie historii i historiografii ponad sztuki wyzwolone i filozofię

### Jana Długosza dedykacja *Roczników polskich*

Jan Długosz (1415–1480)

Urodzony w Brzeźnicy w województwie sieradzkim w ubogiej rodzinie szlacheckiej, w latach 1428–1431 studiował na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego, ale studiów nie zamknął zdobyciem żadnego stopnia, przerywając je z powodu trudności materialnych. Opuściwszy w 1431 r. Uniwersytet, przez 24 lata pełnił funkcję kolejno notariusza, sekretarza, kierownika kancelarii biskupiej w służbie Zbigniewa Oleśnickiego. Wyświęcony w roku 1440 na księdza, już wcześniej piastował godności kościelne: od 1434 roku proboszcza kłobuckiego, od 1436 roku kanonika krakowskiego, a pod koniec życia został biskupem nominatem lwowskim. Z tytułu swych funkcji w służbie Zbigniewa Oleśnickiego podróżował trzykrotnie do Włoch (ok. 1345, 1448/9 i 1450), ostatni pobyt we Włoszech kończąc pielgrzymką do Palestyny, w którą się udał wraz z Janem Elgotem, i dwukrotnie na Węgry (1440 i 1449); był też w Bazylei podczas soboru (1435). Po śmierci Oleśnickiego (1455) przeszedł na służbę króla Kazimierza Jagiellończyka i w niej — z wyjątkiem trzyletniej przerwy spowodowanej konfliktem na tle różnicy poglądów na stosunek władzy świeckiej do duchownej (1461–1463) — pozostał do końca życia, pełniąc rozliczne misje dyplomatyczne (głównie w sprawach krzyżackich), a od roku 1467 także funkcję wychowawcy synów królewskich.

Umysłowość Długosza — w jakiejś mierze zapewne wskutek nieukończenia kariery akademickiej i kształcenia się w czynnościach kancelaryjnych, ale przede wszystkim dzięki kontaktom z humanistami we Włoszech i gdzie indziej — jest całkowicie pozbawiona cech właściwych uczonemu scholastycznemu, a wiele ma wspólnego z umysłowością humanistyczną. Podobieństwo nie tylko na tym polega, że jedyną prawdziwą pasją Długosza była chętnie i przez humanistów uprawiana historiografia, której poświęcił wiele lat życia i w której dokonał dzieła niemającego wówczas równego sobie zasięgiem w całej Europie. Bardziej bodaj jeszcze od samej tej niescholastycznej profesji, a nawet od tego, że w stylu i technice pisarskiej starał się naśladować historyków starożytnych, głównie zaś Liwiusza, łączy Długosza z humanizmem poglądy jego na wartość historii wyłożone w liście dedykacyjnym adresowanym pośmiertnie do Zbigniewa Oleśnickiego. Długosz głosi tu wyższość historii nad filozofią zarówno dla jej walorów etycznych i

wychowawczych, jak i dlatego, że historia stanowi przedłużenie życia jednostki, a zarazem i zbiorowości, decydując o tożsamości narodu. Upodabnia go to z jednej strony do dawniejszych i współczesnych mu humanistów włoskich, z drugiej jednak także do rodzimych scholastycznych jeszcze mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego, przywiązujących do historii wielką wagę. Już w latach 1434–1436 wykazywał to w swej praktyce dydaktycznej Jan z Dąbrowki, który o wartości i zadaniach historii ojczystej już wtedy miał pogląd w wielu punktach bardzo podobny do tego, jaki czterdzieści lat później głosi w przedmowie do swoich *Annales* Długosz. Od roku 1449 wprowadzono wykład dziejów ojczystych do programu studiów na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego, ujmując w przepis programowy i tym samym sankcjonując to, co wcześniej praktykował Jan z Dąbrowki. Pod tym względem droga życiowa Długosza, przypominając w pewnej mierze pozauniwersyteckie kariery niektórych humanistów włoskich, pozostaje zarazem w ścisłym związku z tendencjami ożywiającymi krakowskie środowisko uniwersyteckie. Świadczą też o tym słowa adresowane w zakończeniu przedmowy do uniwersytetu.

Twórczość literacka Długosza, na którą się składa oprócz wielkiego dzieła historycznego i listów oraz mów urzędowych także hagiografia, nie obejmuje wszystkich ani nawet najważniejszych gatunków literackich uprawianych przez współczesnych mu i wcześniejszych humanistów włoskich. Jeśli jednak wziąć pod uwagę ogromną ilość rozmaitych oficjalnych dokumentów — nie tylko listów, ale i mów — zredagowanych przez niego na cudzy użytek i pod cudzym imieniem tak czy inaczej upublicznionych, i dodać je do tej jedynej dziedziny pisarstwa, którą na własny rachunek uprawiał i dzięki której zasłynął, czyli do historiografii łącznie z hagiografią, to i rodzaj tej twórczości relatywnie bliski jest temu, który uprawiała większość włoskich humanistów quattrocenta. Można to uznać — na równi z nie dość jeszcze wyraźnie krytyczną, ale otwartą i doceniającą ich doniosłość postawą Długosza wobec źródeł nie tylko pisanych — za kompensatę innych braków w zakresie jego formacji humanistycznej, np. braku jakiegokolwiek znajomości greki.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: *Ioannis Dlugossii senioris canonici Cracoviensis Opera omnia*, t. 1, wyd. I. Polkowski i Ż. Pauli, Kraków 1887; t. 1–14 wyd. A. Przeździecki, Kraków 1863–1887 (w tym: t. 2–6 przekład K. Mecherzyńskiego pt. *Dzieła wszystkie*; t. 10–14 *Historiae Polonicae libri XII*); *Listy z lat 1447–1418*, w: *Codex epistolaris saeculi XV*; t. 1, cz. 2, wyd. J. Szujski, Kraków 1876; t. 2, wyd. A. Lewicki, Kraków 1891; M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 4, Kraków 1842; *Ioannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. I–XII, ed. collegium, Varsaviae–Cracoviae 1964–2005; przekład: *Jana Długosza Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, tłum. zespół (ks. 1–2), J. Mruk (ks. 3–12), Warszawa 1962–2006; *Banderia Prutenorum*, wstęp K. Stopka, tłum. A. Golik-Prus, A. Obrębski, red. Z. Pietrzyk, Kraków 2009; *Catalogus episcoporum Cracoviensium*, ed. J. Szymański, *Monumenta Poloniae Historica*, seria II, t. 10, fasc. 2, Warszawa 1974; *Żywot św. Kingi*, tłum. J. Wojtczak-Szyszkowski, w: „*Żywot Świętej Kingi*” *Jana Długosza: studia nad językiem i stylem*, Paprotnia 2004.



Opracowania: M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893; W. Kucharski, *Jan Długosz (1415–1480)*, Złoczów 1928; T. Sinko, *De Dlugossii praefatione Historiae Polonorum*, w: *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, s. 105–143; tenże, *Literatura polsko-lacińska (Problemy i zadania)*, „Eos”, 45 (1951), z. 2, s. 1–11; H. Barycz, *Dwie syntezy dziejów narodowych przed sądem potomności. Losy „Historii” Jana Długosza i Marcina Kromera w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki”, 43 (1952), s. 194–251; A. Rogalanka, *Przedmowa Długosza do „Dziejów Polski”*, „Roczniki Historyczne”, 19 (1952), s. 68–97; W. Semkowicz-Zarembina, *Powstanie i dzieje autografu „Annalium” Jana Długosza*, Kraków 1952; W. Madyda, *Wzory klasyczne w „Historii Polski” Długosza*, „Eos”, 49 (1957–1958), z. 2, s. 177–201; I. Zarębski, *Problemy wczesnego Odrodzenia w Polsce. Grzegorz z Sanoka — Boccaccio — Długosz*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2 (1957), s. 42–52; M. Kowalczykówna, *Jagiellońskie rękopisy Liwiusza z marginaliami Jana Długosza*, „Eos”, 58 (1969–1970), z. 2, s. 219–229; K. Pieradzka, *Związki Długosza z Krakowem*, Kraków 1975; M. Kowalczykówna, *Wypisy do biografii Jan Długosza z ksiąg sądowych kurii metropolitalnej w Krakowie*, „Analecta Cracoviensia”, 12 (1980), s. 273–315; *Dlugossiana [I]. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, DLXI, „Prace Historyczne”, z. 65, Warszawa 1980 i *Dlugossiana [III]*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, DCCII, „Prace Historyczne”, z. 76, Warszawa–Kraków 1985; S. Gawlas, *Świadomość narodowa Jana Długosza*, „Studia Źródłoznawcze”, 27 (1983), s. 3–66; *Jan Długosz: w pięćsetną rocznicę śmierci: materiały z sesji (Sandomierz 24–25 maja 1980)*, red. F. Kiryk, Olsztyn 1983; P. Dymmel, *Tradycja rękopiśmienna „Roczników” Jana Długosza. Studium analityczne ksiąg X–XII*, Warszawa 1992; A. Marciniak-Kajzer, *Dwory biskupów krakowskich w XV w.: przyczynek do rekonstrukcji zaginionej części „Liber beneficiorum” Jana Długosza*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Archeologica”, 20 (1996), s. 97–110; P. Dymmel, *Uwagi nad historią tekstu w autografie „Annales” Jana Długosza*, w: *Venerabiles, nobiles et honesti. Studia z dziejów społeczeństwa Polski średniowiecznej*, Toruń 1997, s. 467–476; J. Małecki, *„O Państwie Bożym” św. Augustyna a „Roczniki” Jana Długosza*, „Studia Gnesnensia”, 18 (2004), s. 237–247; J. Wyrozumski, *55 lat pracy nad krytyczną reedycją dziejów Polski Jana Długosza*, „Nauka”, 2 (2006), s. 153–166; A. Zieliński, *Oskarżony Jan Długosz*, Warszawa 2011; W. Olszaniec, *O znaczeniu motywu syren w przedmowie do „Roczników” Jana Długosza*, „Meander”, 68 (2013), s. 115–118; K. Osiński, *Kilka uwag o działalności dyplomatycznej Jana Długosza w latach 1448–1450*, „Słupskie Studia Historyczne”, 20 (2014), s. 23–35; *NK*, t. 2, s. 127–136; *PSB*, t. 5, s. 176–180.

## Jan Długosz o pamięci dziejów i o relacji między filozofią a historią

### Dedykacja *Annales*

Podstawa: *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, liber I–II, editionem curavit et introductionem scripsit I. Dąbrowski, PWN, Varsaviae 1964, p. 51–63.

Reverendissimo in Christo patri, domino Sbigneo de Oleschnicza, miseratione divina tituli Sanctae Priscae Sanctae Romanae Ecclesiae presbytero

cardinali et episcopo Cracoviensi, domino meo colendissimo et dignissimo  
 Iohannes Longini canonicus Cracoviensis visione perfrui Remuneratoris Aeterni  
 5 et beata atque immortalis stola potiri.

Studiorum meorum labores, Reverendissime Pater, ad benedictae  
 Trinitatis laudem, excellentiam et gloriam, fidei orthodoxae amplitudinem et in  
 patriae nostrae tuumque ornamentum ac decus conversurus, annalium rerum  
 Polonicalium ceterarumque gentium Polonis vicinarum memoriam, res pace et  
 10 bello gestas complexus, litteris mandandam suscepi, sopitis hominum cineribus  
 diuturnaue concretis caligine largiturus notionem et memoriam, et singulis  
 lectoribus et auditoribus eorum repraesentaturus actiones, non ingenii fretus  
 potentiis (tenue enim illud et aridum extat et ad lucubrandum opus praesens, ut  
 heroum illustria facta insignesque victoriae extolli adornarique potuissent,  
 15 languidum et parum sufficiens) nec scribendi arte rudem veterum superaturus  
 narrationem, sed quia multa praeclara et superiorum et nostrorum temporum  
 acta notione digna in perpetuam oblivionem iri dolebam (egregia enim extant  
 nonnullorum Polonorum virorum illustrium facinora et memoratu digna, sive  
 pacem spectes sive bellum, exemplorum casibus onerosa, in quibus et gladios  
 20 fraterno aut cognato caeca regnandi cupiditate rubentes sanguine, itemque  
 seditiones, factiones; varia exilia, varias publicarum rerum eversiones et  
 optimatum atque civium exterminia reperiuntur, luce carminis deposcentia  
 illustrari) simulque tuis iussionibus et assiduis exhortationibus etiam post tua  
 fata pariturus. Tu siquidem mira caritate, qua ad extollendum res patriae  
 25 flagrabas, unum id potissime effecturum me precibus iuxta ac imperiis sanxisti,  
 simulque materiam scribendi condendique res, quae in aetate tua contigerunt,  
 fideli narratione et domestico praeconio praebuisti.

Et quoniam non una et eadem fuit, est et erit historiarum conscriptoribus  
 laboris et scribendi causa — cum alii ut gloriam honoremque apud praesentes et  
 30 posteros ex ornatu aucupent (quale aliquid Tito Livio provenisse scimus: vivus  
 enim, lacteo eloquentiae fonte manans, ex ultimis Galliarum Hispaniarumque  
 finibus plures nobiles discipulos et, ut nonnullorum fert assertio, Gaditanum  
 quendam ad se videndum, audiendum et mirandum Urbem contraxerat, mortuus  
 vero omnium ore sententiaque Latinorum laudatur, cineres quoque sui atque  
 35 ossa, quamvis gentilis, a Patavianis, de origine et stirpe sua gloriantibus, prope  
 aedem sanctae Iustinae reperti, in porta Palatii maioris, quo aliquid venerationis  
 etiam ossibus accederet, condita sunt), alii ut gratiam referant eorum, quorum  
 virtutes bellicas laudant, alii quod rebus magnis et arduis pace vel bello gestis  
 affuere, genus assumpsere laboris, quod de Homero, Darete, Quinto Curtio,  
 40 Plutarcho aut credi aut praesumi potest — me nulla harum causarum, sed  
 magnitudo rerum sub obscura caligine iacentium, honestatis officium, non spes  
 utilitatis, caritas quoque patriae, quae omnium omnes caritates supergredi solet,  
 ut illam omni ornamento, quod ex me sibi texeri possit, redundantem atque  
 45 accumulata vel redderem vel efficerem, caritas proximi ex opere praesenti  
 aedificandi ad opus prolixum et ingentis laboris suscipiendum pellexit.

Antiquitatis enim et historiae et rerum domi forisque gestarum notitia, virtutis parens et vitae magistra a sapientibus habita, non tenuiores humano generi quam philosophia noscitur conferre profectus. Nam etsi philosophia pro consequendis virtutibus hominem dirigat et informet, ad clara tamen facinora aut  
50 aggreudienda aut implenda plus haec virium quam illa obtinet, cum philosophia tantum incendat et moveat, illa etiam opus perfectum efficiat, et in qua etiam singula, quae ad fortitudinem, ad modestiam, ad prudentiam, ad pietatem, ad religionem pertinent, velut in quodam speculo et humanae imbecillitatis exemplari et irritamento contemplari licet, summum decus summanque  
55 voluptatem claris iuxta ac obscuris hominibus non praeceptis, non institutis, non disputationibus, sed rebus gestis et insignium heroum moribus ad capessendam virtutem, ad consequendam celeberrimam laudem, ad comprehendendos augustos honores allatura. Clarissimorum enim hominum gestis et maximarum rerum recordatione constat humana et praesertim nobilia pectora ad  
60 immortalitatis gloriam vehementer accendi, dulceque est inter maiorum versari commercia et veterum dicta factaque recensere memoria atque eorum praestantibus actionibus inhaerere. Cum denique mortales omnes sciendi et intelligendi teneantur desiderio, quo neminem aliter nisi aut aevo diuturno aut assidua praxi et experientia licuit potiri, verum si quis ad historiae cognitionem  
65 et ad perdiscendum illustrium virorum maximarumque regionum et civitatum res gestas, artes, consilia, bella, fortunam mentem appulerit, verticem sublimioris et scientiae et intelligentiae sub brevi aetatis et laboris compendio apprehendet. Ad res enim pulcherrimas noscendas per historiae seriem alieno labore partam perducimur et licet transactorum saeculorum longum ordinem et  
70 pleraque mortalium tam arcana quam facinora sub brevi temporis intueri compendio. Eoque uno pacto vir iuuenis et viridis senibus unius aetatis cognitionem tenentibus poterit praestare aut saltim aequari, velut in quem praeclara rerum et optimarum artium eruditio et uberrima gestorum et antiquitatis notitia non ex unius capite, sed ex multorum abundantissimo fonte  
75 manavit. Quae cum ita sint, quis tam expers humanitatis erit, qui se his dare studiis nolit, quae adolescentiam ad maximam consequendam gloriam excitant, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversas modificant, patriae prosunt, pericula propulsant, cum in illis res hominum gestae, fortunae eventus insperati, naturae opera insolita et super his omnibus rationes temporum continentur?  
80 Memoria etenim hominum et quod transmittitur per manus, sensim elabitur et vix unius hominis aevum exuperat; quod autem libris bene mandat est, perpetuo manet nec labefactari facile potest nec modo ea, quae vel facta sunt vel dicta, efficit, sed et sermones quoque notat et cogitatus hominum effingit.

Sed nec parva iactura censi debet, quod res plurimas nostras atque facta  
85 Poloniae cognitione dignissima pro magna parte latere nos contingit, quorum notitia propter scriptorum defectum periit, ea vero, quae habemus, aut anguste videmus perscripta aut vetustate oblitterata, pleraque apud alios diffusius quam apud nos annotata. Non mediocriter autem ad rempublicam expedite gerendam

90 scire et clara et taetra praedecessorum facinora videtur conducere, ut sicut remunerabilia bonorum gesta, dum leguntur, recte gradientibus pieque viventibus prosunt ad aedificationem, ita damnabilia pravorum gesta eorumque poena errantibus ad correctionem proveniant. Totisque viribus, ut singula condiscamus, incumbendum, unde nobis et ad ingenii exercitationem et ad reipublicae legitimam ordinationem non mediocris accessura est utilitas. Decet  
95 namque virtuosos viros prudentium gesta, immo et insensatorum, saepius ad memoriam revocare, ut bonis exemplis discant dignis operibus insistere et in malis valeant perditionis evitare. Nisi enim pretiosum a vili separaveris, stulta concupiscentia, temperare se non valens, praecipiti cursu mergitur in voraginem et densitatem tenebrarum. Varia itaque in Annalibus et virtutum exempla  
100 reperies et facta reprobata, e<a>que considerans illa carpere, haec praeterire monebere.

Terrebat autem me, cui nec ars nec natura dicendi peritiam contulit, onus grande et prolixum, quod in debiles artus, tot supremae scientiae ornatissimis viris tranquille silentibus, imponebatur; terrebat immensae difficillimaeque et  
105 arduae rei moles, clava Herculis onerosior, in qua labori summo non ullum praemium, non gratia, sed corruptissimum iudicium et sinistra interpretatio essent responsura; saepeque immo mecum inter secreta otia tacitus reputabam, quam vastum et procellosum aequor exigua, titubanti et fragili ingenii cymba, consultone an temerarie essem sulcaturus, quantaque obtrectationi et invidiae  
110 caput apud modernam et posteram aetatem obiecturus. Non enim eos, qui <me> gesta in opere futuro perscribenda aut nequicquam concinne dictasse aut non integre dictis facta exaequasse neque onus suscepti muneris implevisse, actus quoque aliquorum plus iusto extulisse et pro fictis vera posuisse, quadam aut levitate aut malivolencia invidiave calumniaturi sunt (utinam falso ludar  
115 augurio), reor defuturos. Difficillimarum enim rerum una extat, et non elucubrati tantum ingenii, sed affluentissimi pariter et acutissimi, et offensionem calumniamque in contexenda historia effugere et omnibus gratum esse ac apud summos et peritos viros exspectationem, quam in primordio concitaveris, reliqua narratione implevisse, iuxta ac per asperiora dumeta sine offensione incessus.  
120 Novi enim delicata nostrae aetatis hominum ingenia, quae nil probant, nisi quod Tullianam, a qua longe mihi abesse videor, repraesentant venustatem; novi et invidos, qui suo diffisi ingenio, ceteros obloquendo detrahendoque, suo instituto utendo ac moribus, impudenter lacescere contendunt.

Nam etsi summo ingenio praeditus parique fretus scientia forem et  
125 officium scribendi facile me implere posse crederem, tam arduum tamen opus aggredi sine magno et difficultatis et pavoris respectu non possem propter livorosam nonnullorum obrectationem et invidiosam calumniam: quoniam etsi singulae nationes singularibus ut ingeniis sic et vitiis abundant, Polonorum tamen genus ad invidiam et obtrectationem plus quam ad cetera (sive id  
130 successio a priscis traducta sive situs et inclementia caeli sive occulta siderum vis sive quod genus et fortunam suam cum aliorum virtute exaequare aestuet,

causet) censetur magis proclivum et ingenia Polonorum ad invidiae facinus plus quam ad aliqua proniora existimantur. Quo fit, ut nonnulli Polonorum et omnium Slavorum parentem Cham affirmant, quod is, Noe patris femora  
 135 irridens, etiam in suam posteritatem id facinus invexerit. Hanc quoque unam et praecipuam causam arbitror, quod Polonia raros et paucissimos rerum suarum habuit scriptores, unoquoque sub iniqua rerum existimatione exhorrente scribendi officium et subducente se ab obtrectatione et livore, alteram, quod paucis germinibus suis praeclara et solitum atque vulgarem modum excedentia  
 140 et haec ipsa parum iusti pretii habitura provenerunt ingenia, tertiam, quod pauci trahuntur sapientiae cupiditate, doctrinae aut virtutis, sed honoris, lucri aut voluptatis. Proinde, his tantummodo vacant litteris, quae opes aut dignitates aut quaestum aliquem pollicentur, eloquentiae et scribendi artem perpauca colunt, et hi tantummodo soli, qui egregia quadam animi indole impulsivi virtutem terrenis  
 145 metiuntur praestantiorum, ut nihil mirandum sit ceterarum nationum gesta factaque scriptorum ingeniis quam maxime celebrata et illustrata esse, Polonorum ex contrario defectu res amplas et magnificas ad oblivionem obscuritatemque recidisse gestaque et virtutes regum, principum et virorum atque ducum facta fortia, regionum et civitatum fortunas, litterarum lumine non  
 150 patefactas, caliginem sempiternam contraxisse et in aeternas quasdam silentii tenebras scriptorum penuria praecipitatas; quorum si gratiam meruissent, praeconiis eorum celebrati apud posteros immortalis fama clarescerent.

Haec itaque inter alias me ratio pellexit commovitque, ut ceteris studiis humanis neglectis omnes curas, studia, labores vigiliasque meas ad illustranda  
 155 heroum nostrorum egregia facinora, deinceps metu omni atque pudore circumscripto, conferrem et, veteribus alienisque insistere non contentus proferrem in ulteriora pedem, corpus novae, arido licet et ieiuno stilo, conficiendo historiae, quatenus reges et principes et ceteri, qui rempublicam administraturi sunt, virorum fortissimorum imagines, quas scriptores annalium  
 160 reliquerunt expressas, imitati, animum, mentem et operationes suas hominum excellentium virtutibus et actionibus conforment. Singula autem rebus Polonicis undecumque cohaerentia et immixta colligens undique et connectens, quae rebus annalibus Polonorum videbantur quomodolibet conducere, operae pretium visum est perscribere et praesenti nostro connectere operi, Sireneos cantus  
 165 obturata aure transiturus, qui rerum gestarum neque odio et invidia neque assentatione, favore aut gratia vellem corrumpere puritatem, in his praesertim, quas mihi ut coram intuerer, competiit. Aetatis siquidem superioris tempora aliorum adminiculis, quae vero in nostram incidere aetatem, Marte, ut aiunt, nostro, quasdam vero res, quibus vetustas fidem certam abrogaverat aut illas  
 170 litterarum unica fidis rerum gestarum custodia non perennaverat, ex fama, quae sola durabat, scrupulosius sinceriusque, quo poteram, descripsi, et quae per varias ecclesias, apothecas atque loca sparsa erant, curavi colligere et collecta in praesens opus utcumque deducere; plura vero, quae parum concinne, parum vere inserta fuerant, exagitatura factis aut dictis pudorem, omisi, res et facta veterum,

175 ut suis non fraudulentur praeconiis, de caligine in lucem extracturus, non pro  
 magnitudine operis et virtutis praestantia, quae eruditissimum scriptorem aut  
 magnum quendam poetam efflagitant, non pro ingenii fiducia nec scribendi  
 dicendive peritia aut aucupanda gloria, sed pro imbecillitate mea et animi in  
 patriam gratitudine, et ne temporis mei aetatem mutam aut inhonoram  
 180 relinquerem, ingenue professus magnam vim ingenii, magnum dicendi nitorem  
 inesse scriptori annalium oportere, qui inter tot historiarum et casuum acervos et  
 laudandi aut delaudandi materiam modum teneat, singula gnaviter expediat et  
 peritis atque imperitis, prudentibus et insipientibus, disertis <indisertisque>  
 placeat gratumque se universis ex aequo reddat et inter difficillima censeatur  
 185 difficile aliorum sensus, voluntates et desideria verbis sufficienter induta  
 perscribere.

Ex omnibus enim litteris, quae ad humanitatis comparata sunt studia,  
 nullae mihi splendidius relucere atque excellere visae sunt, quam quae rerum  
 gestarum ordinem nobis commendant. Ex illis enim ad recte vivendum  
 190 imbuimur et singulares fructus et egregiam quandam iucunditatem comparamus,  
 studio imitationis accendimur et a pravis in recta revocamur. Ceterarum  
 siquidem gentium et regnorum gesta commendatione laudeque constat esse  
 referta, ad quorum expressionem venustandam ingenua scriptorum certarunt  
 ingenia, Polonorum vero pauca admodum per tot aetatum spatia, et haec quidem  
 195 abscise commemorata sunt paucissimique principes et reges ceterique  
 Polonorum heroes suorum facinorum meruere scriptores, nonnullorum vero  
 fama cum ipsis sepulta et extincta est. Itaque Polonorum res per contrarium  
 Atheniensium evasere similes: angustae, tenues, parvae atque obsoetae, cum  
 forent multo maiores, quam scriptis feruntur, scriptorum incuria et segnitie ex  
 200 claritate magna ad obscuritatem et angustiam pertractae, nec, ut decuit, pro  
 iusto atque integro celebratae, adeo ut nec a Vincentio Cracoviensi episcopo,  
 suae aetatis scriptore egregio, potuerint praeclaro ingenio extolli, et quam  
 plurima regum, pontificum, principum et ceterorum Poloniae heroum  
 celeberrima opera sempiterna oblivione obruta sunt scribentium penuria, et  
 205 eorum ipsorum languido aridoque et parum culto ingenio a nostra notione  
 abducta, nec aliquid celebre illorum manare potuit ad posterum et, cum ope  
 litterarum fulta non fuerint, iuxta ac vapor admodicum parcus deciderunt. Nulla  
 enim tam ingens, tam clara, tam admirabilis res gesta est, quam non vetustas  
 obscuret et oblivio, nisi litterarum splendor et scribentium lumen accesserit.  
 210 Iacentque sepultae atque perpetua oblivione obrutae regum et imperatorum res  
 gestae, quippe quae raro aetatem hominum excedunt, quas scriptorum industria  
 immortalitati non dedicavit: quoniam opera humana caduca sunt et momentanea,  
 scriptorum vero monumenta sua durabilitate immortalitatis ordinem aemulantur.

Accedit ad haec anxietas amplior, quod cum ceterarum rerum et librorum  
 215 scriptores vivis et florentibus personis opera sua, quo altior illis inesset  
 auctoritas, dedicaverint, decreto et approbatione eorum robur, defensam et  
 stabilimentum acceptura, ego opus praesens meum Paternitati tuae, iam ex

220 mortalium conversatione subtracto et absenti et iam corpore concreto et mortali  
 exuto, dedico, tuo suffragio et tutela mortali orbandus. Idque eo libentius mea  
 tenuitas aggreditur, quod me ad id, in corpore mortali positus, tua exhortatione,  
 cuius auctoritas etiam post fata apud me magna est, impellebas, et saeculum  
 nostrum, velut quoddam sidus clarissimum, splendore morum, virtutum atque  
 225 actionum tuarum illustrabas. Nec ulli alteri quam tibi vigilias ac labores, vires  
 quoque, quaecumque illud est, mei ingenii, dicandas censi pro summa  
 prudentia, iustitia, clementia, probitate, humanitate et in patriam caritate, quam  
 omnium iudicio magno splendore magnisque sermonibus in vita et post cineres  
 videmus te consecutum, macte insuper virtutis, non a me solum, sed et ab  
 universis nostri Polonici generis hominibus perpetuo celebrandus aevo, cuius et  
 ego aeternum tuorum laborum praeconium litteris ad perennitatem mandabo.  
 230 Unde omnis spes atque defensa in solo caelesti praesidio et in superis, qui  
 nostrae regioni et urbibus praesident, ponenda mihi est. Quo pietate Agni  
 caelestis et beatissimi Stanislai patroni et protomartyris Poloniae, episcopi  
 Cracoviensis, tuaque intercessione, quem Divinitate propitia et operum merito  
 exutum corpore concreto et mortali et in caelicolarum numerum translatum et  
 235 cum Creatore suo cumque angelis eius ac beatis glorificatorum hominum  
 spiritibus laetum agere et tranquillum aevum reor, obtento, nullas invidorum et  
 obtrectatorum calumnias pertimescam, sperans vos erratibus meis, quae me  
 humanitus non potuisse in hoc opere evitare profiteor, veniam apud  
 clementissimum Deum simulque recte scribendi iustam et fidelem suppellectilem  
 240 atque mentem in divinum honorem patriumque decus et amplitudinem,  
 proximorum vero instructionem et profectum redundantem facile impetraturos  
 simulque pudori meo probe consulturos, qui opus proprium ac severitatem  
 censorum reformidans, vos in tutissimos patronos censorsque accepit. Enitar  
 siquidem pro viribus (utinam tantum mihi insit roboris ac nervorum), ne res  
 245 gestas in maius deprimam vel extollam et actus humanos plus iusto celebrem vel  
 sugillum, aut si quid offensum iri veritatem gestarum rerum suspicabor, id quam  
 diligentissime declinem, non longius amore quam veritate, neque quantum  
 scribendo valeam, sed quantum res exiget, progressurus.

Ad quae sollicitum me etiam tua admonitio reddebat instructiorem, ut  
 250 nemo dubitet me in facinorum relatione malignitate aut odio, in virtutum quoque  
 commendatione et affectione usum esse et, passione animi tractum, his gloriam  
 et laudem, ceteris ignominiam tribuisse. Succensere autem mihi iuste nemo  
 poterit, si, veritatem historiae sequens, aliquorum mores, actiones et facinora  
 detexero, cuius natura et condicio est, secundas iuxta ac adversas res, virtuosas  
 255 perinde ac vitiosas actiones sincere perscribere et posteris transmittere,  
 incitamenti et cautelae speculum et exemplar, mordacitatemque scriptorum non  
 ex austeritate mea, sed ex morbo iudicet processisse, malignum ratus iudicem,  
 qui una et altera virtute enarrata de vitiis subticeat. Etenim futurum ipse  
 vaticinor, ut reges, principes, ceteri viri heroici praesenti nostro opere non secus  
 260 quam speculo et exemplo ad colendam virtutem et ad praeclara edenda facinora

excitari poterint et incendi. Ut enim reperiri solent homines virtutibus praeclari et insignes, ita nonnulli sunt vitiosi et detestabiles: quales Catilinam et Clodium in Roma extitisse legimus, pluribus vitiis in patriae perniciem depravatos, qualesque et in nostra ducis Wladislai, filii Kazimiri primi Poloniae regis, qui et  
 265 instaurator et monarcha appellatur, Sbigneum naturalem filium, et ceterarum regionum republica legimus fuisse, sed nec defuturos esse aliquis ambigit sensatus. Si quis autem et sacras et gentiles historias velit percurrere, reperiet profecto in omni aetate paucis bonis et virtuti deditis mixtos fuisse pessimos, et  
 270 hos ipsos non solum per opera, sed per avitam et paternam progeniem, nomen, genus, familiam, condicionem et fortunam, quo amplior eis gloriae aut ignominiae inureretur nota, designatos. Reperiet insuper pro condicione mortali viros optimos rebus adversis oppressos, scelestos vero saepenumero blandis fortunae muneribus in sublime actos fuisse. Quae rerum condicio acerba nimis  
 275 censi posset, nisi animae e corporibus excedentes (quod et plerique sensere gentiles) in perpetuas transmigrarent sedes, supplicia pro maleficiis, praemia pro virtutibus habiturae.

Si quem vero disertum et pinguiorem Minervam ac eruditam linguam sortitum incultus, rusticanus aut prolixior stilus huius operis, nulla suavitate aures mulcens nec verborum declamatoria subtilitate frondescens nec vernanti  
 280 flore scintillans, offendit, cogitet operationes donorum non apud unum consistere nec uni tributas et applicatas esse, nec me temeritatis arguat, si ex fragili vase meo, lolium et steriles gignente avenas, longum et inconditum sermonem praesenti operi minime suffecturum protulero, praesertim cum scriptoribus magis illustribus et eruditis materiam scribendi magis videar  
 285 praebuisse quam praeripuisse, in qua maiori cum laude et dicendi copia proterint versari, exquisitiorem politioemque illam suo ingenio suaque industria reddituri, utpote qui celeritate ingenii ex paucis norunt multa colligere. Vellem quidem ego esse breviloquus; sed rei gestae longa series, si paucis deprompta fuerit, insipida est nec aliquam legenti, nisi illam scrupulosa descriptione  
 290 detexeris, illustraveris, infixeris, praestat voluptatem. Succurrit quoque apud nonnullos rem silentio absolvere quam transcurrere ieiuna et truncata descriptione. Sed nec quempiam adeo puto stolidum et rerum ignarum, qui se aut ceteros, qui pro summis scriptoribus habiti sunt, credat singula eo pondere, ea dicendi facundia limasse, ut nullus illic intervenerit error aut labes; id enim  
 295 soli reservatum novimus Divinitati. Nihil enim vetat credi posse, quod tantum possibile sit, sive sic sive aliter accidere potuisse; sed et labi in multis humanae infirmitatis est, et in omnibus, iuxta ac se res habeat, sentire perfectionis divinae.

Nam si Demosthenes, summus et eloquentissimus vir apud Graecos, interdum Ciceronis aures offendit, si Homerus nonnumquam scribatur dormire  
 300 et in opere longo fas est obrepere somnum, si Ciceronem in carmine eloquentia deseruit, quid putandum est mihi contingere, homini mediocri et parum erudito, quem pedestri et quotidiano calle currentem fas non est cum priscis et raris, sed tantummodo cum aetatis meae scriptoribus conferri, neque magnorum virorum



ingeniis, sed meis tantummodo viribus aestimari? Et quamquam opus praesens  
305 primarium sibi oratorem deposcat et longe scriptorem alium, quam qui ego esse  
potuerim, dicendi et scribendi peritum, ditius quoque ingenium et sermonis  
suppellectilem magis, quam quae mihi conveniat, locupletem sortitum, cui et  
amplior ubertas sermonis et feracior contigit libertas ingenii, ne ieiunus sermo  
310 eximiis derogasse videatur preconiiis: ego tamen tarditatem meam, quae ex alto  
dabitur diligentia compensatum iri conabor et, quo minus possum ingenio, eo  
magis mihi et ignorantiae meae parsum et delatum iri confido. Verum  
quemadmodum in priscorum respectu mutus mihi et elinguis videor, ita in  
modernorum non balbus; satque erit priscorum ingenia, quae exprimere siccum  
me et aridum ingeniolum prohibet, colere saltim et mirari. Maior fateor extat  
315 huius operis amplitudo, quam vel aetate mea percenseri vel ingenio hebeti possit  
comprehendi, eum virum deposcens, qui et in oratoria excellat et multarum  
artium peritiam teneat et cui acre, celerrimum atque argutum ingenium  
contigisset, Herculeo magis robori quam meo conveniens. Si igitur minus ornate  
atque graviter, quam vel rei assumptae dignitas vel legentium exspectatio exigit,  
320 opus praesens implevero, id meae deputeretur partim inscitiae, partim rerum  
magnitudini, quas pertracto, et tribuatur venia iusto errori, qui imperfectus  
perfectum non poteram texere opus. Non enim tantummodo nostra, sed et  
priscorum aetas a me describenda plena est egregiis gestis, plena pulchrorum  
varietate facinorum, plena est virorum illustrium casibus et multifariorum  
325 exemplorum sarcinis adeo gravida onerosaque, ut rarus tanta dicendi facultate  
redundet, tam nitido et perspicaci ingenio polleat, qui non aliquando, patriae  
nostrae tam seditioes quam factiones, varias quoque illius transmutationes et  
exterminia descripturus, non saepe balbutiat, non aliquando arescat. Si qua igitur  
330 in re lector offensus fuerit, veniam precor dare velit vel ignorantiae vel  
verbositati. Sit, quaeso, pronior ad indulgentiam quam ad reprehensionem et hoc  
a me rogatus observet, ut quod minus bene, minus accurate aut legitime scriptum  
adverterit, benigniter emendet. Ego enim ingenue profiteor et debilius me  
scripsisse et hebetius dictasse, quam rerum maiestas et pondus requirebat. Ex eo  
autem praecipue veniam datum iri opinor infantiae meae, quod aliis doctis et  
335 eruditis viris silentibus prior ad scribendum consurrexi, malens aliquid parum  
culte parumque concinne quam nihil scripsisse. Quod si cetera displicebunt,  
affectio certe mea et pietas in patriam non poterint culpari. Satis insuper erit  
mihi, dum commendari nequibo, contemptum apud proprios effugisse et non  
dicendi peritis, sed a litterarum sapore ieiunis satisfecisse; quodcumque enim  
340 ingenium meum praestare potuit, in praesens opus ad patriae ornamentum  
conieci. Neque enim, quia multa dare non potui, manum ex toto a labore  
retrahere licitum putavi; unusquisque enim tanti in patriam debitor est, quantum  
ingenii sui vires valent exsolvere, extremus putandus, qui illam aliquo munere  
non extulerit, non adiuverit. Exigebas enim, reverendissime Pater, iure tuo a me  
345 illustrandae patriae causa, ut res gestas superiores et praesentes stilo meo litteris  
mandarem, astruens non mediocrem me rei nostrae publicae allaturum

profectum, si praesentibus vetera coniungerem, ex utrisque corpus perpetuae historiae compendinaturus. Ego itaque, etsi ceteris historiographis ingenio et studio doctrinae posthabendus sim nec ulla ratione illis conferendus, iussione tamen tua et auctoritate fretus, opus arduum et ingens oboedienter aggressus sum, singulis Poloniae proceribus, satrapis, optimatibus et alumnis summo solatio et usui illud fore arbitratus. In quibus si quid inconcinnius scriptum offenderint, imperiti ingenii arrogantiae non deputent, sed primum caritati profundae in patriam, deinde tuae parum consultae, cui calcitrare nefas putaveram, iussioni, amoris tuo in me et officio responsurus.

Vera autem potius quam speciosa, vetustissima novis accumulans, vera de veris aut proxima veris, quae ad cautelam, memoriam et gestorum notitiam expedire videbantur, scripturus (cum conscriptorem omnia deceat veritati postponere), nonnulla historiis et annalibus Polonorum parum concinne parumque pudice et quae fastidium exagitant inserta, fabularum ineptiam redolentia, perosus, poeticis magis figmentis decora quam sincerarum historiarum traditioni consentanea praecidi repudiavique, ne vas purum et fidele (iuxta quoque vetus proverbium operam simul et oleum perditurus) infectum incrustatumque ex modico fermento iri contingat: quoniam neque vetustiore tempore neque auctorum auctoritate ab evidenti figmento apud rerum et historiarum peritos poterant licenter defendi. Cetera vero, etsi vera aut veris similia putentur, non tamen ea sic affirmare ausim, ut veri periculum mihi et in meum caput assumam et editionis huius assertio ex fide libretur mea, tum quod res vetustate obrutae coniecturis illustrari et opinionibus nequirent, tum quod et nimia vetustate res scribendae obscurae sunt et longioris aevi spatio, refellere aut acceptari debeant, dinosci ad liquidum non possunt: tum quod rararum sub iisdem aut paene nullarum apud Polonos fuere litterarum, una omnium operum atque eventuum humanorum fidei industria, et si quae in privatis aut publicis fuere monumentis, id crebris, Polonis ea tempestate fere omnes aedes et arces suas ex ligno fabricantibus, periire incendiis; quae vero fuerunt diligentiori in nostram aetatem traducta custodia, pauca fuere, et haec ipsa nodosa et truncata, ex quibus per nos propagari ad liquidum vetustatis memoria non poterat. Perdifficile siquidem et laboriosum nimis videtur historiae veritatem complecti ad solidum, cum res gestas possibile non sit universas scribentem vidisse, quas aliorum narratio, gratia aut odio acta, pervertit saepenumero atque corrumpit, veritas narrantium non determinat, sed involvit. Omnium tamen difficultatum nulla difficilior, in rebus gestis perscribendis offensionem, calumniam et lapsum effugere et omnibus posse et satisfacere et placere, rerum praesertim et eorum, qui ea gesserunt, consiliorum ignarum, de quibus plus quam difficile est praeter eventus iudicare; cum etiam hi, qui spectando adsunt, aliter atque aliter saepenumero, ut fere usu venit, referunt. Sed et verba rebus, res temporibus contemperare et de singulis, quae in distinctis et plurimum a se porrectis regionibus et aetatibus acciderunt, iustum et modestum primum et tandem cultum atque elaboratum calamo exarare et in opus deducere atque depromere

390 sermonem, ardui et difficillimi vixque ferendi laboris opera est, hominis solidas vires et perspicax ingenium tenacissimamque memoriam habentis, cuius ego nedum condicionem qualificationemque, sed nec simulacrum umbramque profiteor me sortitum.

Si quis vero ob id me carpendum putet, quod non solum Polonorum res gestas perscripserim, sed etiam Bohemorum, Hungarorum, Ruthenorum, Pruthenorum, Saxonum, Lythwanorum, Romanorum insuper pontificum atque imperatorum et regum, a multis ignoratas, attingerim, sciat me consulto et veritatis facibus cognoscendae impulsus necessitate id egisse, quoniam et regiones ipsae plurima aut foedera aut bella cum Polonis tum propter conformitatem linguae, tum propter vicinitatem regionum propinquitatemque habuere, adeo ut plerisque quoque temporibus unius principis regerentur imperio. Cum enim Polonicis rebus plura cohaerent externa, non indecorum visum est ea in scribendo, non arrogantia (neque enim vires meas ignoro), sed ne ignorentur etiam a nostris, attigisse. Unde et ob eam rem cano iam capite ad perdiscendum litteras Ruthenas me ipsum appuleram, quatenus historiae nostrae series crassior redderetur. Romanos quoque pontifices aut reges eorumque excessus et tempora ob multos respectus inseruimus, quod et venustent perficiantque opus, et ratio annorum summorum pontificum cardinem praestituat veritati, iucundius cumulatusque munus legentibus et his potissimum viris, qui altis scrupulosisque in rebus versari soliti sunt, largiturus. Discordia autem scriptorum, plerumque levitate et negligentia offensus, secutus sum in relationibus et rebus ambiguis, quo me vel similitudo rerum vel scribentium auctoritas aut opinio traxit vulgator. Ut autem legentibus Annalia haec rerum gestarum firmior credulitas minorque suspicio occurrat, plures epistolas et contractus praesenti operi inserui, quo et ex ipsa varietate opus firmitatem contrahat et studiosos curiososque rerum in lecturam amoena diverticula provocent, afficiant amplius et invitent, ratus id plus voluptatis quam molestiae lectoribus allaturum.

Opus denique praesens viris doctis, eruditis et scriptoribus illustribus, et signanter parenti meae Almae Cracoviensi Universitati, limandum, corrigendum et emendandum permitto, pro singulari gratia habiturus, si quis errata mea, praetermissa aut minus prudenter et inconcinne scripta doctrinae suae ventilabro in frugem uberioris sementi verterit, transtulerit, adiuverit, erexerit et imperfectum torvatumque sua incude poliverit, ornaverit; ad quod omnes viros doctos, industrios, disertos dicendique et rerum peritos exhortor et invito. Quicquid enim a me inconcinne, indocte, fecte, contumeliose, prave, incondite et incaute scriptum est, id pro non scripto et non dicto haberi velim, gratulaturus, si errata mea quis improbando correxerit. Neque enim me ipsum adeo amavi, ut meo latente errore alios errare velim, neminem mortalium adeo peritum ratus existere, per quem plenus, purus et elucubratus, nullum naevum aut vitium redolens, posset condi stilus: veniam a singulis datum iri mihi deprecans, si in hoc opere maiora viribus meis temptaverim et sermonem inconcinnum,

quandoque nonnumquam abortivum, protulerim, sciens et profitens iuxta  
sententiam Senecae, neminem esse tam circumspectum et industrium, cuius non  
435 diligentia aliquando sibi ipsa excidat, neminem tam maturum, cuius non  
gravitatem in aliquem lapsum casus impingat, neminem tam timidum  
offensarum, qui non illas, dum vitat, incidat.

Atque sub hoc respectu, illo ante omnia depulso periculo, ne a quoquam  
sterilis mens et parum argutus culpetur sermo, implorato Spiritus Sancti  
440 suffragio, confidentius ad initiandum opus destinatum accedo, sperans  
clementiam divinam hebetudinem et imperfectionem meam suppleturam.

42 *caritas* ... solet cf. Cic. *Off.* I, 17, 57. 46–47 *Antiquitatis* ... *habita* cf. Cic. *Tusc.* V, 2, 5.  
62–63 *mortales* ... *desiderio* cf. Arist. *Met.* I, 1, 980 a 21. 133–134 *nonnulli* ... *affirment*  
Giovanni de Marignola, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. III, p. 422. 134–145 *Cham* ...  
*irridens* cf. *Gen.* 9, 18 sqq. 164–165 *Sireneos* ... *transiturus* cf. Hom. *Od.* XII, 153 sqq.  
262–263 *Catilinam* ... *legimus* Sal. *De coniuratione Catilinae*. 274–276 *animae* ... *habiturae*  
cf. Cic. *Somn. Scip.* 29. 277 *pinguiorem Minervam* cf. Cic. *Lael.* V, 19. 298–299  
*Demosthenes* ... *offendit* cf. Cic. *Tusc.* V, 36. 299–300 *Homerus* ... *somnum* Hor. *De arte*  
*poetica* 359. 300–301 *Ciceronem* ... *deseruit* cf. Cic. *Pis.* 29, 72–73. 363 *operam* ...  
*perditurus* Plaut. *Poen.* 332. 434–437 *neminem esse* ... *incidat* Sen. *Dial.* V (= *De ira* III),  
24, 4.

## 6. Dzieje najsprawniej pisać będą główni twórcy samych dziejów

### Macieja Drzewickiego przedmowa do Filipa Kallimacha *O usiłowaniach Wenecji, ażeby podburzyć przeciwko Turcji Persów i Tatarów*

Maciej Drzewicki (1467–1535)

Był synem kasztelana żarnowickiego Jakuba, odebrał najpierw  
wyszałcenie domowe w rodzinnej Drzewicy pod Opoczmem, potem uczył się  
w szkole katedralnej we Włocławku, a na koniec odbył studia w Uniwersytecie  
Krakowskim. W Krakowie znalazł się w otoczeniu Kallimacha i został jego  
sekretarzem. To była właściwa szkoła humanistyczna Drzewickiego: nabrał w  
niej ogłady humanistycznej, nauczył się pisać wzorowaną na antycznych  
pisarzach rzymskich łaciną. Nie rozwinął jednak szerszej działalności pisarskiej,  
lecz stał się przede wszystkim dyplomata i politykiem, pełniąc urzędy świeckie,  
a także kościelne: był podkanclerzem, biskupem przemyskim, potem  
włocławskim, wreszcie arcybiskupem gnieźnieńskim. Zwalczając reformację,  
wspierał zarazem sekularyzację Prus. Owocem jego pisarstwa są *Vitae*

*episcoporum Vladislaviensium*, kontynuujące poprzedni zbiór biogramów Jana Długosza (obejmujący lata od 1454 do 1473), zamieszczona niżej przedmowa do Kallimachowego *De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*, memoriał przeciw prymasowi Janowi Łaskiemu, listy przeważnie treści politycznej i kościelnej.

### Bibliografia

Wydania: Przedmowa do Filipa Kallimacha *De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*, I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce*, Lwów 1927, s. 120–122; ed. A. Kempfi, commentariis illustravit T. Kowalewski, in linguam Polonam vertit M. Cytowska, Varsoviae 1962; *Vitae episcoporum Vladislaviensium* (wydane jako część zbioru *Vitas 13 Episcoporum Wlad. a Zbigneo Oleśnicki ad Nicolaum Wolski (1473–1567)*), w: *Monumenta historica dioeceseos Vladislaviensis*, t. 10, Wladislaviae 1894, s. 36–52; *Dziennik Macieja Drzewickiego*, wyd. H. Rybus, w: *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 3 (1957), 2, s. 321–370.

Opracowania: K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 2, Kraków 1900, s. 144–146; K. Piekarski, *Przyczynek do dziejów polskiego exlibrisu*, Kraków 1924; W. Pocięcha, *Drugi egzemplarz exlibrisu Macieja Drzewickiego z 1516 r. Karta z dziejów humanizmu w Polsce*, „Silva Rerum”, 3 (1927), s. 168–173; tenże, *Maciej Drzewicki, kanclerz, arcybiskup gnieźnieński (1467–1535)*, Kraków 1946; tenże, *Polska wobec elekcji cesarza Karola V w roku 1519*, Wrocław 1947; H. Rybus, *Prymas Maciej Drzewicki: zarys biografii (1467–1535)*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 2 (1964), 1/2, s. 79–308; tenże, *Prymas Maciej Drzewicki: działalność kościelna w diecezji przemyskiej (1504–1513)*, Warszawa 1968; tenże, *Działalność synodalna biskupa Macieja Drzewickiego w diecezji wrocławskiej (1514–1531)*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 7 (1969), z. 1, s. 133–171; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 213–214; M. Kosman, *Między ołtarzem a tronem: poczet prymasów Polski*, Poznań 2000; J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 203–212; A. Łosowska, *Duchowni wyświęceni w Lublinie przez biskupa przemyskiego Macieja Drzewickiego (28 II 1506)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 100 (2013), s. 245–264; P. Pokora, „Pontificale Romanum” z 1520 roku z biblioteki prymasa Macieja Drzewickiego. O odnalezieniu jednego z zaginionych klejnotów Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie, „Biblioteka”, 17 (26) (2013), s. 37–51; *NK*, t. 2, s. 145–147; *PSB*, t. 5, s. 409–412.

### Macieja Drzewickiego dedykacja Kallimachowego *De his quae a Venetis*

Podstawa: *Philippi Callimachi De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*, recensuit A. Kempfi, commentariis illustravit T. Kowalewski, in linguam Polonam vertit M. Cytowska, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsoviae 1962, p. 12–19.

Magnifico patricio et sapientissimo senatori Veneto, M. Antonio Mauroceno, Mathias Drevitius regis Alberti secretarius s. p. d.

Defuncto paulo ante Casimiro rege nostro, cum quinque ipsius filii superessent habereturque consultatio de creando successore, minime ab initio  
 5 idem consilium omnibus fuit. Quidam enim naturae ius atque ordinem sequendum arbitrantes ad primogenitum se converterant. Nonnulli virtutem ac merita magis quam nascendi felicitatem intuentes Albertum malebant, qui iam tum bis regnum a Tartaris servasset nec solum indole, sed magnis etiam ac praeclaris rebus gestis  
 10 emineret. Alii vero quamplures suadebant non, quod ex causa aliqua regnatura deberetur, expendi, sed quid regno et iis, qui parituri essent, expediret, eumque deligendum potissime, sub quo viderentur commodius agitaturi. Sed, ut decuit, ad extremum aliis quibuscumque rationibus praeponderavit reverentia virtutis simul et gratia meritorum, parique omnium consensu in fastigium paternae fortunae Albertum extulere. Is paucos post dies consilia, ut fit, suorum exquirens de  
 15 foedere cum Turcis renovando misit me ad Petrum de Bnyno, episcopum Vladislaviensem, cuius fidem et potentiam in consulendo paternis rebus semper magno usui fuisse sciebat, ad se vero regem declarandum studium simul et momentum maximum attulisse.

Profectus igitur ad illum in Cuiaviam cum offendissem legentem in  
 20 historiis, quas Vincentius de rebus Polonorum edidit, ubi sententiam suam protulit de his, quae regis nomine proposueram, ‘Considerabam’ — inquit — ‘mecum inter legendum modo non temere cuiuslibet esse historiam conscribere nec sine summa ratione apud antiquos id munus ab honestis viris eisdemque sapientibus multumque et diu in republica versatis usurpari consuetum. Sciebant enim acuta  
 25 quidem et sollertia ingenia in quacumque fortunae sorte procreari solere, magna vero et capacia omnium, quae respublicas aut regna constituunt, augent, ornant, substinent, oriri non posse, nisi ex natalium amplitudine, quae par foret scribendorum maiestati. Ad cognitionem autem et iudicium eorum, quae vel utiliter vel honeste aut contra in republica administrantur, non adeo inter  
 30 scholasticos ex philosophorum praescriptis quam ex usu gerendis rebus perveniri. Quae ita esse video ex Vincentio. Nam licet ingenua, quia tamen tenui in familia simul natus, simul educatus, supra communia et usitata cogitationes atque animum minime attollere potuerit; eamque ob rem minuta quaeque ac propemodum sordida consecatur. Si qua vero vel modice excellunt — ea, quibus  
 35 assuevit pro magnificis scribendo — dicit miraturque ac narrat diligenter. Ab illis autem, quae sunt vi et natura sua maxima et memorabilia, eousque velut obruitur propter insolentiam, ut neque ingenio capere neque oratione substinere illa possit. Ex quo evenit, ut narratio alibi, ut caligans, statim circa initium haereat, alibi, ut caeca, progrediendo offendat, nonnullis etiam in locis tamquam victa succumbat.  
 40 Et quoniam non in senatu magis cum civibus ex usu rerum et temporis, sed domi cum libellis, quasi ex formula de prudentiae ceterarumque virtutum artibus disceptare consuevit, deliberationes aut nullas aut ineptas inserit et in reddendis agendorum rationibus et causis plerumque inanis, interdum alienus, saepe etiam contrarius invenitur. Ad contiones demum, quarum efficacia fere omnis duci  
 45 solet ex praecedentibus dictis factisque, ut qui eorum neque experimentum habet

neque notitiam, nulla praeparatione aut memoria praeteritorum accedit, nullam ex argumentis quasi vim, nullam ex sententiis approbationem adhibet. Atque ideo neque attentionem legenti neque assensum elicit iacetque non exsanguis tantum, verum etiam exanimis totus ille vigor et cursus rerum atque orationis, a quo historiae vehementiam quandam et velut spiritum accipiunt terrendo, cohortando, miserando, indignando. Quam partem boni auctores accuratissime tractavere, utpote sine qua civitatum et populorum mores, consuetudines, instituta, tum separatim cuiusque natura, affectiones, studia neque colligi neque decore ostendi potuissent. Quod si nihil plus, quam intelligi queat ex Vincentio, in maioribus nostris fuit seu prudentiae in consiliis seu constantiae in periculis aut firmitatis in laboribus aut industriae in aggrediendis rebus et gerendis, nec melioribus, quam ille narret, vel artibus vel institutis regnum et nomen suum propagavere, pudet pigetque me nostrae nationis. Si vero tam multa et magna in pace, in bello, domi atque foris neque praevideri sine praecipua quadam et prope divina sapientia neque suscipi sine animorum magnitudine singulari neque perfici sine summa et virtute et ratione potuere, merito quidem doleo non contigisse illis parem scriptorem et qui ingenio et ratione facta ipsa complecti atque exaequare posset. Quamobrem cum Callimacho nostro, ut eam provinciam subiret, egi saepe alias, sed nuper accuratius, cum legisset mihi libellum novissime a se editum De his, quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcum concitandis. In qua materia explicanda visus est mihi assequi quasdam utique velut umbras et prima lineamenta scriptoris neque imperiti neque rerum inexperti; tametsi in eo conatu, memorabili quidem, sed quia prope prius omissio quam inchoato, nihil tale fieri contigit, in quo aut ingenium aut facundia magnopere sese efferret, sed tamen exinde coniectari licet, quantum ab illo expectare possemus, si magnam aliquam et copiosam materiam aggredereur. Adiuvat enim amplitudo rerum scriptorem et in splendore ac strepitu factorum dictorumque sublimium veluti scribentis ingenium excitatur. Ita, si quis est orationis squalor ac tenuitas, fere delitescit. Sed cum ita a me discesserit, ut minime certum habeam, quid de effectu petitionis meae mihi possim polliceri, feceris tu mihi rem maximopere gratam, patriae autem nostrae honestissimam, ubi ad ipsum veneris, si meo simul et tuo nomine ceu vim adhibens extorquebis, ut eam gratiam referat regno et nationi bene de se meritis. Scio multum tibi affici nec pertinaciter precibus tuis adversaturum, praesertim quod non minus laudis ipsum quam regnum nostrum sequeretur, si nobis obtemperaverit. Tu vero illi, a quo educatus sis et bonis artibus institutus, nullum genus gratiae aut solidius aut quod malle debeat, referre potes, quam si persuaseris, ut boni viri officio fungens illos, a quibus ornatus est atque auctus fere omnibus humanae fortunae decoris, vicissim ornet ipse immortalitatisque commendet'.

Reversus igitur ad regem sine mora Callimachum adii, tam studio exsequendi, quae in mandatis dederat episcopus, quam cupiditate videndi libellum, cuius intulerat mentionem. Ille de historia quidem conscribenda responsum dedit, quale oportuit eum, qui foret gravissima voluntate erga Polonos

et minime contumax videri cuperet adversus episcopi postulata, sed in re tam  
90 ardua, laboriosa, otii, ingenii ac doctrinae suae rationem habendam putaret.  
Libellum autem non solum facile, verum etiam libenter exhibuit. Cuius lectione  
postea cum supra modum delectarer, dubitassem equidem falli aut propter  
benevolentiam, qua iure Callimachum quasi parentem prosequor, aut propter  
95 consuetudinem legendi scripta ipsius cum voluptate, vel certe propter aetatem  
imbecillam adhuc talibus iudicandis. Sed auctoritas episcopi, summi viri nec solum  
praediti ingenio ac doctrina singulari, sed omnium quoque divinarum  
humanarumque rerum cognitione ac prope experimento prudentissimi, confirmavit  
me, ut crederem non solum merito placere mihi, verum cum voluptate et fructu  
100 aliquo legendum etiam ab omnibus, qui in reipublicae alicuius administratione  
cum auctoritate aliqua et dignitate versarentur. Nec solum ob eam rem, sed etiam  
quia continet gesta eius civitatis, quae tibi patria est et in qua merito plurimum  
excellis propter doctrinam tuam et virtutem incredibilem, dignum putavi, ut cura  
et diligentia mea in manus tuas perveniret. Est, ut legendo comperies, vetusta et  
105 magnarum actionum communione fundata benevolentia inter civitatem tuam et  
regnum nostrum. Quod si officium hoc meum qualecumque humanitate, qua es,  
accipies, ad publicam inter Venetum et Polonum privata etiam amicitia nostra  
accesserit. Vale

### B.III. MYŚL POLITYCZNO-SPOŁECZNO-KOŚCIELNA

#### WPROWADZENIE

Jest to dział nie tylko najobszerniejszy, ale też najbardziej zróżnicowany. Obejmuje zarówno myśl społeczną i polityczną, jak też kościelną, więc w pewnej mierze teologiczną, teologicznie motywowaną.

Zaczyna go najstarszy w tej antologii tekst podpisany przez dwu etnicznych Polaków, biskupa krakowskiego Mateusza — tego samego, który w trzech pierwszych księgach *Kroniki* Wincentego Kadłubka rozmawia o dziejach Polski z Janem arybiskupem gnieźnieńskim i który z pewnością tekstowi temu nadał kształt literacki — i książęcego palatyna Piotra Włostowica, który jego treść z upoważnienia swojego księcia inspirował i afirmował. Jest to wspólna odpowiedź kościelnego i świeckiego dostojnika polskiego na niezachowany list Bernarda z Clairvaux, sławnego opata cystersów, sugerujący, aby dwunastowieczna Polska włączyła się w aktualnie prowadzone krucjaty, nawracając prawosławnych Rusinów na katolicyzm.



Z tą pozostałą bez następstw dla Polski dwunastowiecznej — i zrazu na dzieje Polski w ogóle — próbą włączenia jej w krucjaty mają w pewnym szczególnym sensie związek teksty pochodzące dopiero z kilkunastu pierwszych lat XV wieku, które dotyczą będącej rezultatem idei i praktyki dwunastowiecznych krucjat i sprzecznej z interesami piętnastowiecznego państwa Jagiełły działalności Zakonu Krzyżackiego. Są to teksty profesorów Uniwersytetu Krakowskiego Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Poprzedza je refleksja tego pierwszego nad naturą i jakością władzy rządzących państwami. Prawnicy-kanoniści z pierwszych dziesięcioleci działania Uniwersytetu Krakowskiego podejmują zatem zarówno zagadnienia abstrakcyjne, jak też chcą służyć bieżącym i aktualnym kwestiom życia publicznego. Dochodzi tu do głosu uniwersytet, nowa instytucja, której przed połową wieku XIV Polska nie miała, a która gruntownie zmieniła oblicze średniowiecznej kultury.

Dlatego właśnie dwa i pół wieku liczącą przerwę między tekstem biskupa Mateusza a tekstami uniwersyteckich prawników-kanonistów wypełniają dokumenty i teksty piśmiennictwa myślicielskiego obrazujące okoliczności powstania i zasady działalności uniwersytetu w Krakowie. Ilustrują one w szczególności to, że obok oczywistych i z całą powagą oraz gorliwością traktowanych zadań naukowych i nauczycielskich założony przez Kazimierza Wielkiego i odnowiony przez Władysława Jagiełłę Uniwersytet Krakowski wziął na siebie także udział doradczy i ekspercki w rozwiązywaniu konkretnych kwestii szeroko rozumianego życia społecznego, państwowego i kościelnego.

Cały ten zespół tekstów, obejmujący dokument refundacyjny Uniwersytetu Krakowskiego, mowę inauguracyjną wygłoszoną na jego powtórne powołanie do życia po okresie upadku i alegoryczną pochwałę fundatorów oraz uosobionej w uniwersytecie mądrości, należy traktować jako pomocniczy. Jego związek z pojęciem *latinitas* rozumianym jako dziedzictwo antyczne jest nikły, dopatrzeć go się tu w deklaratywnej postaci — poza ostatnim wymienionym tekstem — prawie nie sposób. Związek z piśmiennictwem myślicielskim jest za to wyraźny: widać go dobrze zwłaszcza w programowej mowie Stanisława ze Skarbimierza na otwarcie odnowionego Uniwersytetu. Można jednak postawić pytanie, dlaczego te teksty znalazły się właśnie tutaj, a nie na przykład na początku antologii, gdzie ich miejsce może wydawać się bardziej racjonalne, bo sprawniej mogłyby pełnić funkcję introdukcji.

Otóż obecność tekstów tych w ogóle, a zwłaszcza obecność ich w tym właśnie miejscu, wydaje mi się zasadna i funkcjonalna dlatego, że powstanie Uniwersytetu Krakowskiego, tak w jego fazie kazimierzowskiej, jak i w akcie jego odnowienia przez Jadwigę i Jagiełłę, odbyło się w szczególnych okolicznościach. Nie ignorując bynajmniej autonomii celów naukowych, niechybnie współtowarzyszących motywacji jego powstania i jego odnowienia, nie sposób nie uznać zarazem, że równie doniosłe, a z pewnością bardzo

znamienne były w jego powołaniu do życia cele polityczne, państwowe. Jedne i drugie widać jasno w akcie urzędowym towarzyszącym restytucji, a na inny sposób również jedne i drugie przezierają z mowy inauguracyjnej pierwszego rektora uniwersytetu odnowionego przez Jagiełłę. I tylko w alegorycznym utworze Jerzego z Chrostowa te drugie, pozanaukowe cele nie dochodzą już do głosu.

Właściwym tedy miejscem wydało się to właśnie, które temu zespołowi tekstów w układzie mojej antologii zostało wyznaczone. Powinien on mianowicie być częścią jej działu społeczno-polityczno-kościelnego, czyli literatury myślicielskiej polskiego średniowiecza, najslabiej ze wszystkich związanej z *latinitas* jako użytowanym dziedzictwem antycznym, najmocniej z aktualnymi w XIV i XV wieku realiami polskimi, a myślowo rozpięty między podniosłym etosem właściwym twórcom duchowych wartości kultury nie tylko umysłowej, ale też politycznej a podejrzanej szlachetności pragmatyzmem nie tylko działania politycznego, ale też, jak zobaczymy, myślenia o sprawach państwa i władzy.

Takim właśnie sprawom, i to konkretnym i aktualnym — choć nie widać tego bezpośrednio ani w jego poetyce, ani w jego języku — poświęcone zostało kazanie Stanisława ze Skarbimierza *De bello iusto et iniusto*. Takiej samej, a po części dokładnie tej samej kwestii, nie ukrywając jednak tego, że jest konkretna i aktualna, dotyczy obszerny i wszechstronny traktat negocjacyjno-procesowy Pawła Włodkowica *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium*. Choć jednak oba te tak bardzo pokrewne sobie teksty dotyczą sprawy konkretnej i aktualnej, podstawą jej rozstrzygnięcia czynią istotne treści doktrynalne i pragmatyczne ówczesnej myśli chrześcijańskiej nie tylko prawniczej, ale i teologicznej. Od strony praktycznej polityki kościelnej zaś poświadczeniem pozytywnych skutków wywołanych obu tymi tekstami wielkich prawników-kanonistów krakowskich są w jakiejś mierze dwa dokumenty kurii rzymskiej ustanawiające kościelne funkcje dla króla Władysława Jagiełły i wielkiego księcia litewskiego Witolda.

Kwestiom *stricte* społecznym poświęcone są teksty Jana z Ludziska, tego samego, który działowi A.II antologii dostarczył wzorcowego tekstu ilustrującego żywe w Krakowie przed połową XV wieku praktyczne problemy języka i stylu, a działowi B.I ważnego tekstu metafizycznego, też zresztą wypełnionego obficie treściami socjalnymi. Jego teksty włączone do tego działu mają też zarazem wymiar kościelny, odnoszą się do aktualnych w okresie wielkich soborów XV wieku problemów reformy Kościoła, w szczególności zaś do zagadnień ówczesnego koncyliarizmu. Tymi zaś, koncyliarystycznymi zagadnieniami zajmuje się specjalnie tzw. *Tractatus brevior* Benedykta Hessego, jeden z kilku traktatów na ten temat, wypracowanych przez mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego.

Szerokie spektrum zagadnień społeczno-polityczno-kościelnych niesie w sobie Jana Ostroroga *Monumentum pro reipublicae ordinatione*. Jest to tekst

przeniknięty duchem pragmatyzmu, tak charakterystycznego dla późniejszych rad zawartych w młodszym o około pół wieku *Księciu* Niccola Machiavellego. Jeszcze silniejszy pragmatyzm, a nawet wręcz amoralizm, przebija z tzw. *Rad Kallimachowych* dla króla Jana Olbrachta. Oba te teksty — *Monumentum* Jana Ostroroga i tzw. *Callimachi consilia* — mają w niniejszej antologii ilustrować nie treść konkretnych zaleceń ustrojowych ani też konkretnych doraźnych rozstrzygnięć, które zresztą w wielkiej obfitości przynoszą, lecz ducha myślenia politycznego, które szuka kompromisu między moralizmem i pragmatyzmem i ten kompromis łatwo i chętnie na rzecz amoralnego pragmatyzmu porzuca.

Swoistym zaś połączeniem tendencji moralistycznych z pragmatycznymi wydaje się zamykający ten dział i zarazem całą antologię polskiego średniowiecznego piśmiennictwa myślicielskiego wykład wstępny Stanisława z Dąbrówki do *Polityki* Arystotelesa z samego początku XVI wieku.

## 1. Polska nie podejmie tej krucjaty

### **Odpowiedź biskupa krakowskiego Mateusza i palatyna Piotra Włostowica na list Bernarda z Clairvaux zachęcający księcia polskiego do nawrócenia Rusi**

Mateusz biskup krakowski (pocz. XII w. – 1166)

Wedle przekazu jakiejś niezidentyfikowanej starszej tradycji u Jana Długosza pochodził z możnego rodu. W roku 1143 został biskupem krakowskim z nominacji księcia Władysława II. Jako biskup krakowski miał — również wedle przekazu Długosza — prowadzić rozrzutne życie, a także okazywać butę i arogancję wobec ówczesnych książąt polskich. Inaczej rysuje się jego postać w przekazie Wincentego Kadłubka, który uczynił dialogującego z arcybiskupem gnieźnieńskim Janem biskupa Mateusza współnarratorem pierwszych trzech ksiąg swojej *Cronica Polonorum*. Zawarta tam charakterystyka pośrednia jego postaci ukazuje go jako człowieka wielkiej mądrości i głębokiej kultury, także literackiej. Taka charakterystyka lepiej niż Długoszowa harmonizuje z wydanym po raz pierwszy w XVIII wieku (z niezidentyfikowanego rękopisu) przez B. Peza poniższym listem Mateusza do Bernarda z Clairvaux, pełnym erudycyjnego kunsztu literackiego wedle reguł i praktyk pisarskich stosowanych przez humanistów łacińskich dwunastowiecznego renesansu. Pod tym względem Mateusz porównywalny jest z samym Wincentym Kadłubkiem, zauważono jednak, że jego kunsztowny styl łaciński, od Kadłubkowego prostszy, bardziej przypomina styl adresata jego listu, św. Bernarda z Clairvaux. Nie sposób wszelako dociec, gdzie by Mateusz — pierwszy właściwie, najstarszy znany nam pisarz łaciński polskiego pochodzenia — zdobył swoje znakomite

wykształcenie. Na ważną zaś jego pozycję w życiu politycznym dzielnicowej Polski pod koniec pierwszej i w pierwszym dziesięcioleciu drugiej połowy XII wieku wskazuje nie tylko polityczne współautorstwo Piotra Włostowica, palatyna, czyli wojewody księcia Bolesława Krzywoustego, ale i wykrętna, a zarazem pełna dyplomatycznej inwencji odpowiedź w sprawie proponowanego przez adresata nawracania schizmatyckich Rusinów na katolicyzm.

### Bibliografia

Wydania: *Matthaei Cracoviensis episcopi epistola ad Bernardum abbatem Clarevallensem de suscipienda Rhuthenorum conversione*, ed. B. Pez, w: *Codex diplomatico-historico-epistolaris (Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 6), Augustae Vind. et Graecii 1729, p. 360–361; M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznicę urodzin*, kom. red. Z. Budkowa et al., Warszawa 1960, s. 123–140.

Opracowania: K. Maleczyński, *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1, nr 17, Wrocław 1951, s. 43–46; M. Plezia, *Najdawniejsze echa poezji Horacego w literaturze polskiej*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej”, 24 (1987), s. 33–40; T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 99–102; M. Dygo, *Wokół listu biskupa krakowskiego Mateusza do Bernarda, opata z Clairvaux*, w: *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski, Warszawa 2008, s. 47–58; B. Kürbis, *Cystersi w kulturze polskiego średniowiecza. Trzy świadectwa z XII wieku*, w: *Na progach historii*, t. 2, Poznań 2001, s. 221–241 (tu także przekład); *NK*, t. 2, s. 509–510; *PSB*, 20, s. 194–195.

Podstawa: M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznicę urodzin*, kom. red. Z. Budkowa et al., PWN, Warszawa 1960, s. 124–128.

Bernardo Dei gratia Clarevallensi abbati, viro venerabili et reverendo,  
omni praeconio digno et merito sanctitatis insigni,  
Matthaeus eiusdem gratia Cracoviensis episcopus  
et comes Poloniae Petrus

5 quos facit facere fructus.

Grates Deo nostro referimus, grates siquidem infinitas, qui vos talem, o abbatum decus et gloria, nostro suscitavit saeculo, quem sollicitudo omnium ecclesiarum quemadmodum vas electionis numquam et nusquam praetereat, quem infirmitas aliorum cogat pariter infirmari. Cuius meritis Deus orbi bonum  
10 omne largitur immerito, cuius prece districtus arbiter mitigatus sententiam revocat, ac ne statim feriat peccatores, iram suspendit, ut parcat.

Dilectus filius vester magister Acardus nos ex parte vestra consuluit, si quis posset <ex Polonia Ruthenos adire> et impios Ruthenorum ritus atque observantias exstirpare. Posset quidem, domine, posset, sed solus ille homo  
15 posset, in quo potens gratia esset. Confidimus autem in Domino Iesu, quod si abbas Clarevallensis hic esset, hoc bonum facere posset.

Gens autem illa Ruthenica, multitudine innumerabili ceu sideribus adaequata, orthodoxae fidei regulam ac verae religionis instituta non servat. Non attendens, quoniam extra catholicam ecclesiam veri sacrificii locus non est, nec  
 20 solum in sacrificio Dominici corporis, sed in coniugiis repudiandis et rebaptizandis adultis atque aliis ecclesiae sacramentis turpiter claudicare cognoscitur. Ita erroribus variis, immo vero haeretica pravitate a primordio suae conversionis imbuta Christum solo quidem nomine confitetur, factis autem penitus abnegat. Neque enim vel Latinae vel Graecae vult esse  
 25 conformis ecclesiae, sed seorsum ab utraque divisa neutri gens praefata sacramentorum participatione communicat. Hoc autem, domine, totum penetrabilior omni gladio ancipiti vestra praedicatio amputaret, si ut eam visitaretis, vobis Spiritus Sanctus inspiraret.

Nec modo in Ruthenia, quae quasi est alter orbis, verum etiam in Polonia  
 30 et Bohemia, vel communi appellatione Sclavonia, quae plures provincias continet, talem ac tantum fructum tamque Deo acceptabilem faceretis, ut ab ipso postmodum audiretis: euge serve bone et fidelis. <.....> Aut certissime vobis omnes aut fere omnes, ut speramus, in auditu auris oboedirent.

Dignamini igitur, pie pater, dignamini, qui ceteras illustrastis, nostras etiam tenebras illustrare, dignamini Sclavos incompositos in via morum et vitae rationibus informare, dignamini gelidum axem vestri praesentia visitare, ut in adventu nostri abbatis frigus horridum aquilonis austri gratia et mulciberi flamine temperetur, ut inculta barbaries vestris moralitatibus excolatur, ut  
 40 homines inhumani vestra eruditione mitescant, sub iugo Dominico mansuescant. Si enim gloria celeberrima et Threicius Orpheus et Thebanus Amphion caelo inseruntur et astris vatumque celebrantur ingenio et post mortem carmine vivunt, quod uterque silvas et lapides id est silvestres et lapideos homines lyrae cantibus delinivit legemque pati coegit — quanto magis nos speramus, quod gentes  
 45 efferas et immanes sacer abbas Christo conciliet. Qui et praeco est evangelii et lucerna in domo Domini et divinae voluntatis interpretes et melior Orpheo vates et superna clarus scientia et caelesti praeditus intelligentia et omnium fere charismatum munere insignitus et gratia.

Quanto autem animi quamque ardenti desiderio ego et comes Petrus, vir utique circa Dei cultum et ecclesiam religionemque devotissimus, vestrum, pie pater, praestolemur adventum, solus ille nobis est testis, qui videt secreta cordis. Nec nos soli optamus abbatem Clarevallensem: simul in unum dives et pauper, nobiles et ignobiles, iuvenes et virgines, senes cum iunioribus aequae desiderant. Abbatem omnis ordo et aetas, abbatem omnis sexus atque omnis condicio  
 55 abbatem omnes Poloni omniumque vota suspirant.

14 ex ... adire inserui : *spatium vacuum reliquit Plezia.*

7–8 *sollicitudo omnium ecclesiarum* cf. 2. *Cor.* 11, 28. 8 *vas electionis* cf. *Act.* 9, 15. 9 *quem ... infirmari* cf. 2. *Cor.* 11, 29. 15 *Confidimus ... Iesu* cf. *Rom.* 14, 14. 26 *penetrabilior ... ancipiti* cf. *Hebr.* 4, 12. 32 *euge ... fidelis* cf. *Matth.* 25, 23. 33–34 *in auditu ... oboedient* cf. *Ps.* 17, 45. 37 *gelidum axem* cf. *Ov. Trist.* V, 2, 64; I, 2, 19; *Epist.* 6, 106; *Ibis* 34. 41 *et Threicius ... Amphion* cf. *Hor. Ars* 391–395. 44 *legemque pati coegit* cf. *Boeth. De cons.* I, m. 5, 4. 51 *praestolemur adventum* cf. *Iud.* 6, 18; 9, 25. 53 *iuvenes ... iunioribus* cf. *Ps.* 148, 12.

## 2. Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego

### Wprowadzenie

Gdyby w tej antologii przewidziane zostało miejsce na potraktowaną jako temat autonomiczny historię powstania i działania średniowiecznego Uniwersytetu Krakowskiego, trzeba by zacząć od dokumentów dotyczących powstania pierwszego uniwersytetu, Kazimierzowskiego. Tu jednak nie o historię i działanie samego tylko uniwersytetu idzie, lecz po pierwsze o to, jaka sytuacja polityczno-religijna skłaniała władców polskich do starania się o uniwersytet, a po drugie, jakie powstanie i działanie uniwersytetu miało polityczno-religijne skutki. Ponieważ Uniwersytet Kazimierzowski nie pozostawił po swej działalności żadnych piśmiennych śladów, nie było celowe zamieszczać tutaj aktu jego powołania. Co innego, jeśli idzie o uniwersytet odnowiony przez króla Władysława Jagiełłę. On powstał i działał, wydał dzieła obfite i trwałe. Dlatego okoliczności jego powstania celowe było tu zilustrować królewskim dokumentem założycielskim, który w znacznej mierze ukierunkował najwcześniejszy okres aktywności wskrzeszonego uniwersytetu. Sam akt założycielski ujawnia motywację i nadzieje na jego działania, a towarzyszące powstaniu uniwersytetu teksty o treści ideowej i programowej ukazują, jaki te nadzieje miały przybrać kształt w pierwszych wypowiedziach intelektualistów. Następne teksty tego działu to ciąg dalszy tego spełnienia jako udziału Uniwersytetu Krakowskiego w życiu społeczno-polityczno-kościelnym Polski XV wieku.

Taka tu jest funkcja poniższego dokumentu. Nie jest to jedyny zachowany dokument związany z odnowieniem uniwersytetu w Krakowie w 1400 roku, lecz wystarczy on sam całkowicie do zilustrowania genezy odnowienia Uniwersytetu Krakowskiego i genezy ważnych aspektów jego późniejszego działania poza tym działaniem głównym, którym było uprawianie nauk i nauczanie.

Co do następnych tekstów tego rozdziału, pierwszy z nich, mowa inauguracyjna rektora na uroczystym otwarciu uniwersytetu, jest ideowym i pragmatycznym jego programem, w którym dość wyraźnie odbijają się potrzeby i nadzieje wyrażone w królewskim dokumencie fundacyjnym, drugi — utwór o

znacznych ambicjach myślicielskich i zarazem literackich — w podniosłej i wyszukanej metaforyce iustruje rangę zaistniałego w stolicy państwa Jagielly uniwersytetu.

Obecność tych niewielu tekstów związanych z powstaniem uniwersytetu jest, jak mi się wydaje, niezbędna i zarazem wystarczająca, aby zrozumieć i dalsze dzieje piętnastowiecznej myśli społeczno-polityczno-kościelnej, i rolę, jaką uniwersytet odegrał w jej dalszych dziejach. Uzupełni ich szczupły zestaw krótko opowiedziana historia obu kolejnych uniwersytetów w Krakowie, poprzedzająca enarrację mowy inauguracyjnej Stanisława ze Skarbimierza.

### **Bibliografia**

Wydanie: *Vladislaus Rex Poloniae Universitatem studii generalis Cracoviae in domo olim Stephani Panchirz instaurat*, w: *Codex diplomaticus Universitatis studii generalis Cracoviensis*, I, nr 16, ed. Ż. Pauli, Cracoviae 1870, p. 25–30; *Vladislaii regis Poloniae studii generalis Cracoviensis reformatio*, w: S. Krzyżanowski, *Poselstwo Kazimierza Wielkiego do Awinionu i pierwsze uniwersyteckie przywileje*, „Rocznik Krakowski”, 4 (1900), s. 76–82, przekład s. 105–111; B. Wyrozumka, *Najstarsze przywileje Uniwersytetu Krakowskiego*, tłum. na jęz. ang. T. Bułak-Ulewiczowa, Kraków 2000, s. 43–52.

Opracowania: S. Krzyżanowski, *Poselstwo Kazimierza Wielkiego do Awinionu i pierwsze uniwersyteckie przywileje*, „Rocznik Krakowski”, 4 (1900), s. 47–49; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Krakowskiego*, t. 1, Kraków 1900, s. 68–69; Z. Kozłowska-Budkowa, *Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 37–87; M. Markowski, *Jagiellońska przemiana struktury Uniwersytetu Krakowskiego w 1400 roku*, „Studia Warmińskie”, 39 (2002), s. 55–70.

## **2.1. Społeczna i kulturowa rola Uniwersytetu**

### **Akt fundacyjny Władysława Jagielly**

Podstawa: *Władysława Jagielly dyplom reformacji Uniwersytetu Krakowskiego (26 VII 1400)*, w: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i reformacja w Polsce: wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Ossolineum, Lwów 1927, s. 6–7.

[...]

Ex quo aeterni Regis dispensatio, ineffabili cuncta disponens ratione, nos de gentilitatis eduxit erroribus et ad regalis dignitatis fastigium, quamvis nostris insufficientibus meritis, dignata est evocare, ad hoc praecipue sedula meditatione propositorum nostrorum studia dirigimus curamque nostrae internae  
5 diligentiae deputamus, ut hos terrarum nostrarum Lithuaniae indigenas et subditos, praesertim quos in vetusti erroris caligine olim constituti socios tenebrarum habuimus quosque per assumptionem sacrae fidei catholicae ad

10 gremium sanctae matris ecclesiae illo volente, qui caelestia pariter et terrena  
moderatur et dirigit, adtulimus, per assuefactionem et habitudinem ac scientiam  
piorum operum, sine quibus ipsa fides vacua, in lucis filios convertamus. Horum  
tamen ope pariter et opera, quorum animos sapientiae et doctrinae plenitudo  
decoravit, videlicet in fundamentis et profunditatibus scripturarum expertorum,  
15 quorum etiam consilio thronus roboratur regius, ut eorum virtuosus actibus  
reipublicae stabilitas semper salubribus proficit incrementis, sane dulcescebat in  
auribus nostris crebrius nobis repetita memoria illorum devotissimorum  
principum, qui in partibus regionum suarum gymnasiorum locabant studia et  
vocatione doctarum personarum defectus et errores patriarum suarum eliminare  
et evellere satagebant. Quorum exemplis cor nostrum refluuit et ad  
20 executionem propositorum per ipsos pia consideratione productorum inceptit  
cordintine aspirare. Videmus siquidem et ad oculum experimur, qualiter Parisius  
per convocationem et congregationem peritorum scientificorum et prudentum  
Franciam irradiat et venustat; quomodo Bononia et Padua Italiam fortificat et  
exornat; qualiterque Praga Bohemiam illuminat et extollit; aut quomodo Uxonia  
25 totam fere Almaniam clarificat et fecundat. Profecto ad hoc summi dispositione  
praesidii plurimarum terrarum obtinuimus principatum et regni Poloniae  
recepimus diadema, ut ipsum regnum claritate doctarum personarum  
illustremus, quarum doctrinis defectus et umbras eius possemus evellere  
ipsumque ceteris regionibus coaequare.

Non dubitantes <igitur> id ipsum subditis regni praedicti et terrarum  
30 nostrarum salubriter profuturum, in Cracovia civitate nostra locum, ubi studium  
vigeat generale in qualibet licita facultate, de consensu, voluntate et scientia ac  
indulto sanctissimi in Christo patris domini et domini Bonifatii Dei providentia  
papae IX, sacrosanctae Romanae et universalis ecclesiae summi pontificis,  
ipsum benigne per bullarum suarum concessionem confirmantis, utpote in  
35 theologica seu sacrae scripturae, iuris canonici, legum, physicae et artium  
liberalium facultatibus nominandum, eligendum constituendum, ponendum et  
ordinandum ac erigendum duximus et tenore praesentium facimus temporibus  
perpetuis duraturum. Sitque ibi scientiarum praevaletium margarita, ut viros  
producat consilii maturitate conspicuos, virtutum ornatibus redimitos et  
40 diversarum facultatum doctrinis eruditos; fiatque ibi fons doctrinarum irriguus,  
de cuius plenitudine hauriant universi litteralibus cupientes imbui documentis.

Eiusdem studii generalis, quod in praedicta civitate Cracoviensi, Deo  
auxiliante, ad decus nostrae sacrae coronae Poloniae instaurandum decrevimus,  
incrementa felicia ampliare frequentius affectantes et longinquarum incolas  
45 regionum ad eius allicere desiderantes accessum, universis et singulis clericis,  
laicis et scholaribus, cuiuscumque ordinis, condicionis et status existant, et  
signanter rectoribus universitatis, doctoribus, magistris graduatis, baccalariis,  
studentibus, scriptoribus, stationariis et bedellis ac eorum familiaribus  
quibuscumque, qui se gratia studii in civitatem praedictam Cracoviensem



- 50 contulerint et ibidem moram traxerint, articulos subscriptos, in praesenti cirographo contentos, irrefragabiliter tenere promittimus et servare. [...]

## 2.2. Program ideowy

### Stanisława ze Skarbimierza mowa inauguracyjna działalności Uniwersytetu na nowo założonego

Biobibliogram Stanisława ze Skarbimierza zob. w dziale A.I.2.

Podstawa: Stanisław ze Skarbimierza, *Recommendatio Universitatis de novo fundatae* wyd. J. Domański, *Discours d'inauguration fait par Stanislas de Skarbimierz à l'occasion du renouveau de l'université de Cracovie*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 24 (1979), s. 123–132; przekład M. Wiszniewskiego poprawiony przez J. Domańskiego w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, PWN, Warszawa 1978, s. 73–83 (przedruk w: *Stanisław ze Skarbimierza. Mowy wybrane o mądrości*, wyd. M. Korolko, Arcana, Kraków 1997, s. 234–255).

In nomine Domini nostri Iesu Christi etc.

- ‘De throno Dei procedunt fulgura, voces atque tonitrua et in circuitu eius die ac nocte clamant animalia senas alas habentia’ etc. Quae leguntur in Apocalypsi originaliter, transsumptive in canone legimus (XCIII di. circa  
5 medium; de paen. di. II ‘Pennata’; de electi. ‘Scriptum est’ in principio).

- Reverendi patres et magistri. Gloriosus Deus et sublimis, terribilis, magnificus et maiestate mirabilis, cuius ineffabilis altitudo nullis inclusa limitibus, nullis terminis comprehensa, recti censura iudicii caelestia pariter ac  
10 terrestria disponit; qui omnibus adest, cum omnibus est, in omnibus est, omnia videt, metitur moles montium, tractus fluminum, spatia camporum, altitudinem caeli, profunditatem abyssi, aquas pugillo continet et caelos palmis concludit, librat montes in pondere et colles in statera, quique stellas in caelo et luminaria collocavit, ut subiecta omnia illustrarent, in aere ventis et nubibus viam fecit, ut  
15 agitationibus suis dispersae pluviam deorsum funderent, in gremio telluris moles aquarum recipi iussit, ut per gurgites suos hinc et illinc, quo nutus iubentis ferret, discurrerent, etsi secundum ordinatissimam et inscrutabilem sapientiam cuncta creavit et fecit in caelo et in terra valde bona, ut habetur in libro  
20 Geneseos, etsi regiones sub orbe Lunari constitutas quasdam insignivit ubertate frugum, quasdam vinearum, alias fertilitate olerum, alias fecunditate pecorum, alias potentibus herbis, alias gemmis pretiosis, alias animalibus et bestiis monstruosis, alias coloribus variis, alias metallorum et chimiamatum diversis generibus, ipsam tamen Poloniam, sub polo constitutam, non tam lapidibus

pretiosis materialibus quam spiritualibus ornatibus, diversarum videlicet facultatum studiis voluit insigniri, quatenus de throno Dei, videlicet militante  
 25 ecclesia, per generale studium inibidem, procedant fulgura, voces atque tonitrua  
 et in circuitu eius die ac nocte clament animalia senas alas habentia, ut sic  
 dilatata multitudine professorum in universitate studii Cracoviensis militantium  
 tentorii locus funiculos suos faciat longiores ipsaque fides catholica,  
 circumcincta muro inexpugnabili bellatorum, possit viriliter resistere  
 30 ascendentibus ex adverso.

Thronus enim Dei, sancta ecclesia, pro qua Christus non solum affigi  
 cruci et in ea mori voluit, sed emisso iam spiritu lancea latus perforari sustinuit,  
 ut exinde profluentibus undis aquae et sanguinis formaretur unica ac virgo  
 sancta mater ecclesia, coniunx Christi, sicut de latere Adae Eva sibi in  
 35 coniugium est formata, est, inquam, thronus Dei ecclesia, a qua procedunt  
 fulgura miraculorum, voces mandatorum et suasionum atque tonitrua  
 comminationum. Siquidem miracula sunt in ecclesiasticis sacramentis et aliis  
 signis (de con. di. II ‘Revera’; de celebr. miss. ‘Cum Marthae’ § ‘Quaesivisti’; 1  
 q. 1 ‘Revocamus’ de celebr. miss.); <mandata sunt, ut est illud> ‘Non occides’  
 40 (XXIII q. V p. 1 etc. ‘Si non licet’) vel ut est illud ‘Non moechaberis’ (XXXII q.  
 5 ‘Non moechaberis’); suasiones sunt, quorum transgressio poenam non meretur  
 (III di. § finalis); comminationes sunt, ut ‘Omnis arbor, quae fructum non facit,  
 excidatur et in ignem mittatur’ (de decimis ‘Quamvis’).

Et has quidem voces atque tonitrua tam in die prosperitatis quam in nocte  
 45 adversitatis indefesse clamant sive pronuntiant animalia, id est professores  
 sacrae scripturae, doctores canonum (XLIII di. ‘Sit rector’, <C.> VII q. 1 ‘Hoc  
 tunc observandum’ et § se. de renunt. ‘Nisi cum pridem’ § ‘Propter malitiam’),  
 quos divina providentia columnas in suae fulcimentum ecclesiae stabilivit (de  
 haere. ‘Cum ex iniuncto’ § ‘Sicut in uno’). Hi nempe sunt duo Seraphim,  
 50 quorum alter clamat ad alterum. Hi sunt etiam duo Cherubim, qui sese respiciunt  
 versis vultibus in propitiatorium, quia velut rota in medio rotae, sic scientia  
 canonum est in theologica facultate. Et merito Cherubim interpretatur plenitudo  
 scientiae (de paen. di. II ‘Principium’ prope finem). Ordo autem doctorum  
 55 theologiae et canonum in eo fundatur, quod omni poscenti de fide debent  
 reddere rationem (XXXVI di. ‘Ecce’ ad finem).

Hi ergo Cherubim sese respiciunt, qui alias ad custodiendam viam ligni  
 vitae, id est veritatem fidei orthodoxae, per quam pervenitur ad vitam, deputari  
 leguntur (Gen. II). Hi sunt animalia senas alas habentia, quibus versus omnem  
 positionis distantiam volitant et ea, quae latentia sunt et secreta, acuto visu  
 60 perlustrant omnia; quae ad ipsum dirigunt, de cuius throno procedunt fulgura,  
 voces et tonitrua.

Interdum enim ala legis naturalis ad inferiora descendunt. Interdum ala  
 legis Mosaicae ad cognoscendum gloriam per mandatorum observantiam in  
 montem Domini sublevantur. Interdum ala legis propheticae secreta Dei  
 65 penetrant. Interdum ala legis euangelicae veritatem ad instar aquilae

irreverberato intuitu apprehendunt. Interdum ala legis apostolicae [per] sanctorum statum considerant. Interdum ala legis moralis docent, quomodo se gerere recte quis debeat per ethicam, quae habet mores informare et virtutes ornare; quae dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Quaque se autem discurrendo intonant etc.

Ex quibus assumitur, quod — cum ab ecclesia Dei procedunt fulgura miraculorum, voces mandatorum et suasionum et tonitrua comminationum et tam in die prosperitatis quam in nocte adversitatis in circuitu eius clamant animalia, doctores videlicet theologiae et iuris canonici, et ecclesia est thronus Dei, ut est tactum, quare vere et absque omni dubio de throno Dei procedunt fulgura, voces atque tonitrua et in circuitu eius die ac nocte clamant animalia senas alas habentia et ista erant verba etc. — potest et aliter thema propositum quo ad nostrum propositum introduci.

Est namque thronus Dei, videlicet alma universitas studii Cracoviensis, in petra solida et in fundamento, praeter quod nemo potest aliud ponere, quod est Christus Iesus (1 q. 1 ‘Cum Paulus’), fundata ac auctoritate Romani pontificis, Iesu Christi vicarii, in postestatem vocata plenitudinis (de auctoritate et usu pallii, c. ‘Nisi specialis’), erecta. A qua videlicet universitate iam procedunt fulgura in voce Cherub praecipui, videlicet reverendissimi in Christo patris ac domini Petri Dei gratia episcopi Cracoviensis ac cancellarii huius studii generalis, utriusque iuris, divini videlicet et humani, doctoris et magistri in liberalibus artibus.

Ipsa enim est, de quo potest dici illud Ezechielis XXVIII (de paen. di. 1 versu): ‘Tu Cherub extentus et protegens in monte Dei’, quia per plenitudinem scientiae Cherubicam alios purgat, illuminat et perficit sibi subiectos in Christiana religione, in qua eos firmat et ipsorum mentes ad salutis opera accendit, facit (de homicidio ‘Pro humani’ Li. VI). Talis namque decebat ut esset pontifex huius loci et cancellarius generalis studii, qui ut heroicus noster ardua, ut comicus pronuntiaret lepida, ut orator dissereret matura, ut historicus concluderet vera, ut satiricus loqueretur seria, ut commentator depromeret lucida, ut iuris doctor decideret obscura; qui, sollicitus, esset in satirica mordax, in tragica saevus et flebilis, in comica urbanus, et multiformis in bucolica, vigilans in georgica, quique in se formam ostenderet, quales voces et tonitrua in hac alma universitate formari in antea contingat, ut facto, quam gloriosa dicta sunt de civitate hac, prophetaret. Ipse nempe dominus noster cancellarius aggregavit moralia, transtulit naturalia, cognovit in causis suis supercaelestia et peregre profectus ascendit in montem Domini et attulit duas tabulas, videlicet facultates iuris divini et humani, scriptas digito Dei. Et misit in gazophylacium huius studii, quatinus diversarum professionum studentes inveniant, sub cuius umbra et velamento alarum protegantur, et quemadmodum ipse mirabili concordia omnium habet in se confluentiam facultatum, ita unanimi subsistentia multitudinis studentium esset cor unum et anima una.

Verum licet primarie de throno Dei procedant fulgura sacrae scripturae, quae aliis antefertur, tum quia a Spiritu Sancto dictata (II Petri primo: ‘Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines’), tum quo ad hoc concordat facultas canonica, nam instinctu Spiritus Sancti facti sunt canones sacri (XXVIII di. ‘Diaconi’; XXV q. 1 ‘Violatores’), tum quia sacra scriptura nobilius habet subiectum iuxta illud Sapientis ‘Audite me, quia de rebus magnis locutura sum’, tum quia est sine omni mendacio (Deuteronomii X: ‘Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum’), tum quia plena est dulcedine iuxta illud Psalmi ‘Quam dulcia faucibus meis eloquia tua’ et Cantici IV ‘Favus distillans labia tua, sponsa’: tamen ratione utilitatis, quae est praemium aeternum (Lucae II: ‘ad dandam scientiam salutis plebi eius in remissionem peccatorum’), etiam procedunt de throno Dei iuris canonici tonitrua. Mirabilis enim est ista scientia, confortata est, et non potero ad eam nisi iuvamine Dei. Inquam mirabilis ratione profunditatis, mirabilis ratione universitatis, mirabilis ratione effectus.

Mirabilis ratione profunditatis, quia quod diffuse sacra scriptura, hoc decise tractat facultas canonica, se profundans de unitate divinae essentiae, de trinitate personarum, de restitutione hominis lapsi ad felicitatem aeternam, de poenis criminorum, de fide, de spe, de caritate, de sacramentis et sacramentalibus. Quae mirum sunt profunda et difficilia. Nam et vera de eis dicere est periculosum (XXIII di. ‘Qui episcopus’ et XV di. per totum). Est mirabilis ratione universitatis, nam in ea reperiuntur dicta philosophorum, verba sanctorum, verba poetarum, rationes legistarum et motiva artistarum, ita quod quodam brevi compendio, quidquid alibi quaeritur, in ea certissime invenitur (XXXVII di. § ‘Sed econtra’). Est mirabilis ratione effectus, nam aperit os mutorum et linguas infantium facit disertas.

Unde, o studens, iuxta consilium Salomonis accipe illam, scilicet scientiam canonum, et exaltabit te et glorificaberis ab ea. Cum eam fueris amplexatus, dabit capiti tuo augmenta gratiarum et corona inclita proteget te.

Mirabilis est haec scientia, utilis et laudabilis: quae continet in se trivium et quadrivium. Amplectitur enim orthographiam, etymologiam, diasyntheticam et prosodiam (de rescript. ‘Ad audientiam’; XXXVII di. ‘Si quis grammaticam’; de elect. ‘In Genesi’); utitur rhetorica (de elect. ‘Cum in cunctis’); utitur monastica, quia docet honeste vivere quo ad se; utitur oeconomica, quia suadet et prohibet alterum laedere; ingreditur politicam, quia docet ius suum unicuique tribuere; docet geometriam et arithmetiam (de rescript. ‘Nonnulli’ et eodem titulo ‘Statutum’ libro VI); astronomiam (de maiortate et oboedientia ‘Solitae’); practicat materiam musicae (de clericis coniugat. ‘Diversis fallaciis’); medicinam sibi servire facit (de paen. et remiss. ‘Cum infirmitatis’).

Ecce de throno Dei quam varia diversarum facultatum per animalia iuris canonici procedunt tonitrua.

Procedunt etc. et voces legalis scientiae, quae ratione formalis operationis divina est censenda. Imperatores namque ad actiones divinitus perveniunt (C. de praescriptis ‘Longi temporis’ lege fi.). Et quia a viva lege, scilicet imperatore,

qui misit hominibus legem animatam in terris et eis ipsas leges subiecit, ut in authentico (de consulibus, ar. fi. coll. IV), sunt leges divinitus promulgatae (XVI q. III c. fi.), ubi dicit Ioannes papa, quod imperatoris omne studium est, ut crediti sibi a Domino Deo bene vivant et eius inveniant placationem; in authentico ‘ut non luxurietur contra naturam’ (I § coll. VI), ipsa etc. quattuor concilia approbat et sacram scripturam et regulas sicut leges servat (in authentico ‘De ecclesiasticis titulis’ § 1 coll. IX).

Hae siquidem tres facultates se mutuo promovent et sunt necessariae ecclesiae sanctae Dei, licet differant, quia civilis tractat principaliter de rerum temporalium regimine, theologia vero principaliter de anima, sed facultas canonica modo de temporalibus, modo de spiritualibus (de renuntiat. ‘Nisi cum pridem’). Habet quoque se theologia per modum capitis, civilis vero per modum pedis, canonica vero per modum manus (secundum Ostiensem de aetate et quali. ‘Cum sit ars’).

Sunt etiam in circuitu throni Dei et erunt copiosius favente Domino nostro Iesu Christo animalia senas alas habentia propter perfectionem scientiae, videlicet magistri medicinae et artium liberalium. Quae die ac nocte clamant.

Semper nempe medicus sollicitus est, quod emungat extranea, quod roboret debilia, quod procuret cordialia, quod laetificet vitalia. Ipse ministrat confortativa capiti, recreativa cordi; hepatis ac aliis membris iuxta qualitatem morbi et quantitatem casus providet sollerter. Et sicut iurista habet consulere totius communitatis corpori ne quid officiat, ita medicus consulere corpori materiali, ne membro utili communitas privetur.

Et quid de magistris in artibus? Qui fundant per grammaticam, adornant per rhetoricam, verum a falso discernunt per logicam; mensurant caelum et terram per geometriam, mira et difficilia calculant per arithmetiam, voces vocibus concordant per musicam, secreta caelestia contemplantur per metaphysicam, cursus siderum, ortus et occasus signorum, configurationes orbium, influxus planetarum perpendunt per theoricam; aedificant per monasticam, erigunt per oeconomicam, multiplicant per politicam. Quid de his? Magna sunt haec nimirum animalia, plena oculis ante et retro, veneranda, honoranda et favoribus congruis attollenda. Per quae crescet honor ecclesiae, utilitas proveniet regno Poloniae; per quae ditabuntur corpora (de praebendis ‘De multa’), nobilitabuntur animae (de paen. di. II ‘Illa anima’); per quae clarescet maiestas regalis, fulgebit sapientia pontificalis, adornabitur tota communitas, propelletur pro magna parte iniquitas; invenietur in montibus sanctis aurum sapientiae, sal prudentiae, electrum iustitiae, plumbum temperantiae, fructus fortitudinis et omnis lapis pretiosus (de paen. di. II ‘Omnis lapis’).

Propter quae omnia singulariter recensita et collecta dico, quod de throno Dei procedunt fulgura, voces atque tonitrua et in circuitu eius die ac nocte clamant animalia senas alas habentia etc.

In quibus quidem verbis alma universitas generalis studii commendatur ex obiecto nobili, quia thronus est Dei iuxta illud Psalmi ‘Thronus tuus, Deus, in saeculorum saecula, virga directionis, virga regni tui’; laudatur ex subiecto honorabili, videlicet ex honore, virtutibus et scientiis diversis informata, a quo ut tali procedunt fulgura, voces atque tonitrua, quia non potest abscondi civitas supra montem sita neque quis accendit lucernam et ponit eam sub modio, sed super candelabrum, ut euntes lucem videant et valeant contemplari (testimonium est Christi Domini nostri). Attollitur prae ceteris ex actu mirabili, quem ut coepit elicere, continuat et continuabit, dante Domino in antea, quae in circuitu eius clamant, animalia senas alas habentia die ac nocte in fortitudine illius, de cuius plenitudine accepimus omnes, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Ioann. primo).

Primum ipsam superexcellenter nobilitat, quia ipsius obiectum est, quod omnia appetunt (primo Ethicorum), videlicet Deus gloriosus, summum bonum, quo melius cogitari nequit, ut scribitur III De consolatione. Secundum ipsam refulgenter dignificat, quia ipsius subiectum est homo diversis facultatibus et virtutibus adornatus, qui de sui natura est animal politicum et civile (primo Politicorum). Tertium ipsam effert in ardua et gloriosam praedicat, nam mirabiliter intonat et terribiliter fulgurat in hoc mundo, qui contiguus est lationibus superioribus, ut ipsius virtus inde gubernetur (primo Meteororum). Propter primum exultat in Domino, quia ipsius gratia est illud quod est et a quo datum est cunctis esse et vivere, ut scribitur per commentatorem Caeli, et a quo datum optimum et omne donum perfectum (Iacobi primo). Propter secundum de throno Dei, videlicet de alma universitate Cracoviensi, procedunt fulgura, voces et tonitrua, ut — quia ipse, qui solus est, qui omnia quae voluit fecit in caelo et in terra, illud pro honore suo, pro incremento militantis ecclesiae et clenodio regni Poloniae, domini Wladislai temporibus, invictissimi principis et domini nostri, regis Poloniae, et reverendissimi in Christo patris domini ac domini Petri Dei gratia episcopi Cracoviensis, utriusque iuris doctoris, magistri in artibus, cancellarii, patris ac conservatoris huius studii generalis, fieri disposuit — metuant Deum, qui educit de thesauris suis mirabilia et terribilia, omnes fines illique prae multitudine mirabilium Dei non audeant resistere sapientiae et scientiae Dei nec contemplari faciem eius, qui sibi videntur esse sapientes (Iob). Propter quod in circuitu sedis Dei die ac nocte clamant animalia senas alas habentia, quae sunt oculis plena (de elect. ‘Scriptum est in Apocalypsi’), sicque de throno Dei procedunt fulgura, voces atque tonitrua et in circuitu die ac nocte clamant animalia senas alas habentia.

Levate igitur, pusilli et magni, in excelsum oculos vestros et videte, quis creavit haec (Isa. XL). Et quis alius nisi candor lucis aeternae et speculum sine macula, verbum Patris, imago et figura substantiae eius, agnus sine macula, leo de tribu Iuda, angelus magni consilii, filius Dei, lumen de lumine, verbum de Patre, rivus de fonte, lux vera, Christus homo Iesus, salvans, aedificans, adornans, Deus sublimis, homo humilis, Deus et homo, ex anima rationali et

humana carne subsistens? Ipse enim est, qui licet invisibilis est naturae, ut tamen a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod opificem sua visibilitate demonstraret, quatinus per certum incertum posset sciri et ille Deus omnium crederetur, qui haec fecit, quae ab aliis fieri fuit impossibile. Et quis operatus est salutem in medio terrae Poloniae nisi ipse qui est (Exodi III)? Unde nobis nempe istud, quod nostro tempore cataractae caeli apertae sunt (XI q. 1 ‘Revertimini’), montes stillaverunt dulcedine et colles fluxerunt lac et mel; quod in una domo Parthi et Medi et Aelamitae et qui habitant Mesopotamiam, videlicet professionum magistri, congesti sunt, ut simul vivant, homines diversarum nationum iuncti vinculo caritatis? Unde istud nisi ex gratia illius, qui visitavit nos oriens ex alto, quod in parva casa sapientia mundi totius debebat concludi?

Disce igitur, Polone, ubi sit prudentia, ubi iustitia, ubi temperantia, ubi virtus, ubi timor, ubi amor, ubi lex, ubi ratio, ubi musae gentilium, ubi rationes legistarum, ubi conflictus artistarum, ubi auctoritas canonum, ubi profunditas divinarum scripturarum. Disce, ubi congruitas in loquendo quo ad grammaticam aut lepiditas in perorando quo ad rhetoricam, ubi subtilitas in arguendo quo ad logicam, ubi artificiositas in numerando quo ad arithmetiam, ubi magistralitas in mensurando quo ad geometriam, ubi modi, ubi tonorum concordia, ubi proportionum convenientia quo ad musicam, ubi futurorum in causis praecognitio quo ad theoreticam, ubi regimen quo ad se quantum ad monasticam, ubi regimen quantum ad familiam quo ad oeconomicam, ubi regimen plurium ad invicem per modum communitatis quantum ad politicam, ubi causarum discretio, ubi contentionum decisio, ubi conscientiarum purgatio, ubi ecclesiarum gubernatio quo ad legalem et canonum scientiam, ubi salus, ubi vita, ubi pax, ubi securitas, ubi decor, ubi honor quo ad theologiam, in qua quidquid alibi quaeritur salubriter, invenitur (XXXVII § ‘Sed econtra’). Disce igitur, ubi ista concurrunt velut in hac domo, quae est thronus Dei, de qua procedunt tonitrua, voces et fulgura, et in circuitu eius die ac nocte clamant, quia clamabunt certissime, vel clamant, quia clamare incipiunt, animalia, videlicet doctores et magistri, dante eodem, qui illud influxit in animas sapientium, cui nihil est difficile et sine quo nihil est possibile possidere, ut scribitur in libro De pomo et morte; clamabunt et replebunt totam terram. Confidimus enim in Domino Iesu, quod qui coepit bonum opus, perficiet. Quod ipse Dominus Iesus et Salvator noster facere dignetur, fundamentum nostrum, lapis angularis, Deus verus semper laudabilis, semper et per saecula saeculorum benedictus, amen.

2–3 *De throno ... habentia Apoc. 4, 5–8. 4 in canone legimus Gratiani (cuius nomen infra omittitur), c. 11 D. XCIII; c. 9 D. de paen.; X. de elect. I, 6, 40. 17–18 in libro Geneseos Gen. 1, 31. 31–35 affigi ... formata Gen. 2, 21–22; Clem. De summa Trinit. I, 1 unic. 39 Non occides c. 69 D. II. de cons.; X. de celebr. missar. III, 41, 6; c. 9 C. XXIII q. 5; c. 15 C. XXXII q. 5. 40–41 Non moechaberis ... meretur ibid. c. 6. fin. D. IV. 42–43 Omnis ... mittatur Matth. 3, 10; X. de decimis III, 30, 17. 45–46 professores ... canonum c. 1 D. XLIII; c. 48 C. VII q. 1; X. de renuntiat. I, 9, 10. 48 quos ... stabilivit ibid. X. de haer. V, 12. 49–53*

*duo ... scientiae* ibid. c. 45 fin. C. II. *de paen.* 53–55 *Ordo ... rationem* ibid. c. 2 D. XXXVI. 56–57 *ad custodiendam ... vitae* Gen. 2, 24. 80–81 *in fundamento ... Iesus* cf. *1 Cor.* 3, 11; c. 26 C. I q. 1. 82 *Iesu Christi vicarii* X. *de auctorit. et us. pallii* I, 8, 13. 89 *Tu ... Dei* Ez. 28, 14; c. 45 fin. D. II. *de paen.* 89–92 *per plenitudinem ... facit* Li. VI. *de homicid.* V, 4, 1. 109–110 *Spiritu ... homines* 2 *Petr.* 1, 21. 111 *instinctu ... canones* c. 8 D. XXVIII (qui tamen iuris canonici locus nullo cum re, de qua hic agitur, cohaerere videtur nexu); c. 5 C. XXV q. 1. 113 *Audite ... sum* Prov. 8, 6. 114–115 *Indicabo ... bonum* Mich. 6, 8. 115–116 *Quam ... tua* Ps. 118, 103. 116 *Favus ... sponsa* Cant. 4, 11. 117–118 *ad dandam ... peccatorum* Luc. 1, 77. 126–127 *de eis ... periculosum* c. 2 D. XXIII; D. XV. 130 *in ea ... invenitur* c. 7 D. XXXVII. 131–132 *aperit ... disertus* Sap. 10, 21. 137–138 *Amplectitur ... prosodiam* X. *de rescript.* I, 3, 11; c. 10 D. XXXVII; X. *de elect.* I, 6, 55. 139 *utitur rhetorica* X. *de elect.* I, 6, 7. 142 *docet ... arithmetica* X. *de rescript.* I, 3, 28; Li. VI. *de rescript.* I, 3, 11. 143 *astronomiam* X. *de maiorit. et oboed.* I, 33, 6. 144 *practicat ... musicae* X. *de cleric. coniug.* III, 3, 5. 145 *medicinam ... facit* X. *de paen. et remiss.* V, 38, 13. 149 *Imperatores ... perveniunt* C. 4, 64, 8. 151 *misit ... subiecit* Nov. 105, 2, 4. 152 *sunt ... promulgatae* XVI q. III c. fi. 153–154 *omne ... placationem* c. 17 C. XVI q. 3. 154–155 *ut non ... naturam* Nov. 77, prol. 155–156 *quattuor ... servat* Nov. 131, 1. 159–161 *civilis ... spiritualibus* X. *de renuntiat.* I, 9, 10. 162–163 *Habet ... manus* X. *de aetat. et qualit.* I, 14, 14. 183 *ditabuntur corpora* X. *de praebend.* III, 5, 28. 184 *nobilitabuntur animae* c. 35 D. II *de paen.* 186–188 *invenietur ... pretiosus* c. 45 fin. D. II *de paen.* 194–195 *Thronus ... tui* Ps. 44, 7. 198–199 *neque quis ... candelabrum* Matth. 5, 14; Luc. 11, 33. 203–204 *illuminat ... mundum* Ioann. 1, 9. 205–206 *ipsius ... appetunt* Arist. *Eth. Nic.* I, 1, 1094a 2–3. 206–207 *summum ... nequit* Boeth. *De cons.* III, pr. 10. 209 *est ... civile* Arist. *Pol.* I, 2, 1253a 2–3. 212 *ut ipsius ... gubernetur* Arist. *Meteor.* I, 2, 339b 16–19. 213–214 *a quo ... vivere locum* in Averrois scriptis non inveni. 215 *datum ... perfectum* Iac. 1, 17. 225 *qui ... sapientes* Iob. 13, 5. 227 *quae ... plena* X. *de elect.* I, 6, 40. 230–231 *quis ... haec* cf. *Isa* 45, 7–8; 18. 231–236 *candor ... subsistens* cf. *Sap.* 7, 26; *Hebr.* 1, 3; *Philipp.* 2, 7; *Apoc.* 5, 5; *Ioann.* 1, 1–2; 9. 240 *qui est* Ex. 3, 14. 241 *cataractae ... sunt* c. 65 C. XVI. qu. 1. 242 *montes ... lac* cf. *Ioel* 3, 18. 243 *Parthi ... Mesopotamiam* Act. 2, 9. 245–246 *visitavit ... alto* Luc. 1, 78. 260–261 *in qua ... invenitur* c. 7 D. XXXVII. 265–266 *cui ... possidere* *Liber de pomo sive de morte Aristotelis*, quem a M. Plezia nuper editum in manibus habui (*Liber de pomo*. Versio Manfredi, ed. M. Plezia, Varsaviae 1959), nihil tale prae se fert. 267–268 *Confidimus ... perficiet* *Philipp.* 1, 6. 269 *fundamentum* cf. *1 Cor.* 3, 11.

### 2.3. Kraków miejscem docelowym ostatniej *translatio studii*

#### Jerzego z Chrostowa orędzie Mądrości

Jerzy z Chrostowa (? – przed 1416)

Jerzy, wyróżniany przydomkiem topograficznym „z Chrostowa” oraz tytułem zawodowym „pisarz grodzki krakowski”, kiedy indziej zaś „notariusz kancelarii królewskiej”, nie ma zbyt bogatego biogramu. Ze skąpych danych źródłowych wnioskuje się, że około roku 1390 studiował na Uniwersytecie Praskim, że wróciwszy do Polski zatrudnił się około roku 1400 jako notariusz w



kancelarii króla Władysława Jagiełły, że zmarł przed rokiem 1416. Jako notariusz (sekretarz, pisarz) w kancelarii królewskiej — zgodnie z normami średniowiecznymi, obowiązującymi nie tylko w kancelariach władców, ale też w kancelariach biskupich i kancelariach wspólnot miejskich — był mistrzem i autorytetem w zakresie sztuki pisania listów i wszelkich dokumentów, spełniał więc niejako funkcje nauczycielskie i normatywne w zakresie kompozycji literackiej i łacińskiego stylu, czyli w zakresie, jak to wtedy nazywano, *dictamen*.

Z tego zapewne tytułu napisał też dziełko o charakterze i przeznaczeniu przynajmniej częściowo dydaktycznym, wzornik listów i innych utworów literackich o wyszukanej formie gatunkowej i nie mniej wyszukanej stylistyce, nazywany przez wydawcę *Formularzem Jerzego*. Zawiera ono wzory pisarstwa nie tyle i nie tylko w stylu kancelaryjnym, ile i przede wszystkim kunsztownego pisarstwa dwornego, a po części także — dworskiego. Jedną z form literackich, jakimi się Jerzy posługuje i jakich wzory niewątpliwie chce w środowisku krakowskim zaszczerpić, jest prozopopeja, wprowadzająca jako mówców upersonifikowane postacie symboliczne i pojęcia abstrakcyjne. Taka właśnie prozopopeja, mowa uosobionego miesiąca maja, który wita spodziewanego dopiero syna królowej Jadwigi i kreśli jego prognostyk, otwiera zbiór Jerzego; taką też jest w tym zbiorze poniższe orędzie Mądrości, witającej otwarcie na nowo Uniwersytetu Krakowskiego.

Dzięki krótkiemu utworowi Jerzego odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego uczczone zostało nie tylko uroczystą, bardziej akademicką i bardziej zarazem banalną formą retoryczną, jaką jest mowa inauguracyjna (kazanie) Stanisława ze Skarbimierza, ale także o wiele bardziej wymyślną i kunsztowną prozopopeją, formą zalecaną w XII wieku przez słynną i w następnych też wiekach czytana, a potem popularną także w piętnastowiecznym środowisku uniwersyteckim Krakowa *Poetrią* Ganifreda z Vinsauf.

### **Bibliografia**

Wydania: *Formularz Jerzego pisarza grodzkiego krakowskiego, ok. 1399–1415*, wyd. K. Górski, Toruń 1950; *Prozopopeja Mądrości w „Formularzu” Jerzego z Krakowa*, wyd. Z. Kałuża, w: *Topos translatio studii w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, „Przegląd Tomistyczny”, 11 (2005), aneks 2, s. 146–150; *Retoryka*, w: *Libri formularum saeculi XV*, ed. B. Ulanowski, Kraków 1888, s. 1–56.

Opracowania: K. Górski, *O Formularzu Jerzego pisarza grodzkiego krakowskiego z przełomu XIV i XV wieku*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, 3 (1949) z. 3, s. 50–56; W. Kurek, *Na marginesie Liber formularum Georgii*, „Eos”, 46 (1952/1953), z. 2, s. 175–188; Z. Kozłowska-Budkowa, rec. z pracy G. Wojciech-Masłowskiej, *Dwa krakowskie libri formularum z XV w.*, „Studia Historyczne”, 16 (1973), s. 460–462; I. Sułkowska-Kurasiowa, *Dokumenty królewskie i ich funkcja w państwie polskim za Andegawenów i pierwszych Jagiellonów, 1370–1444*, Warszawa 1977, s. 90–91; J. Krzyżaniakowa, *Kancelaria królewska Władysława Jagiełły. Studium z dziejów kultury politycznej w XV wieku*, cz. 2, Poznań 1979, s. 36–38; E. Śnieżyńska-Stolot, *Horoskopy dziecka królowej Jadwigi*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 53 (2003), s. 5–32; K. Ożóg,

*Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Kraków 2004, s. 135–136, 156–157; Z. Kałuża, *Topos translatio studii w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, s. 71–124.

<Georgii notarii regii>

Poema de Studio generali Cracoviensi

Podstawa: *Prozopopeja Mądrości w „Formularzu Jerzego z Krakowa*, wyd. Z. Kałuża, w: *Topos translatio studii w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, „Przegląd Tomistyczny”, 11 (2005), aneks 2, s. 146–150.

{1} ‘Sapientia, Dei gratia singulari imperatrix angelorum, monarcha caelorum, regina polorum, princeps mundi suprema, domina virtutum et heres bonorum omnium, norma attingens a fine usque ad finem, a solis ortu usque ad occasum, fortiter suaviterque disponens et perpetua gubernans ratione, universis  
5 et singulis principibus ecclesiasticis et saecularibus, baronibus, comitibus, nobiles ac aliis, cuiuscumque status, condicionis vel eminentiae fuerint, hominibus regni Poloniae, regnicolis nostris fidelibus dilectis, ad quos praesentes pervenerint, gratiam et omne bonum.

{2} Licet utique in altissimis habitatio nostra et in amoenissima illa  
10 caelesti Ierusalem (Ierusalem, inquam, quae aedificatur ut civitas) nostra participatio in idipsum et potestas et licet etiam in columna nubis thronus noster consistat, de nativa tamen benignitatis nostrae clementia, qua pauperum non dedignamur tuguria, et speciali beneplacito voluntatis volentes humanum genus Deo reddere concorde et ad divinae participationis gloriam revocare — dum dii  
15 facti fuerint homines per scientiam et doctrinam — ab aeterni Patris patria velut serenos ad ima radios descendentes, Athenensium quondam, deinde Italiae, ex post Angliae et Bohemiae denique finium seu terrarum in gentibus, velut in honorificato populo, radicando fructum vitae (quem doloris mater olim Eva praevaricando humano generi, Scripturae testimonio, perdidisse dinoscitur),  
20 peregrinus opus nostrum. {3} Inde quoque etiam, pro voto volentes nostrum huiusmodi feliciter consummare processum ad hoc ulterius electum (in quo nobis bene complacuit) ipsius regni Poloniae viridarium ad dandam scientiam salutis plebi eius gloriosae disposuimus nos movere, ut ibi, spinarum sentinis rosis obsistentibus amoenis radicibus evulsis et pungitivis herbarum vepribus  
25 noxiarum eradicatis, tenebrosis quoque ignorantiae cordium illustratis noctibus, nedum in regnicolas et filios regni ipsius, sed et in extraneos illuc venientes, nostrae exuberanter extendamus suavitatis odorem.

{4} Ecce inclitus princeps Wladislaus, superna gratia ipsius regni Poloniae rex etc., noster fidelis dilectus, licet orthodoxae fidei novellus alumnus  
30 et rex terrarum magnificus, tamen, aeterni Regis non immemor, suscepta humiliter atque gratanter magnitudine vultus nostri, huiusmodi nostris salubribus

intendens beneplacitis fideliter et devote, principis etiam inclitae clarae memoriae Hedvigis, ipsius etiam regni Poloniae reginae nobis dilectae, suae coniugis, diem ipsius adventus nostri (qui iam expectationibus vestris terminum serenus imposuit) ardenti desiderio videre gestientis, ad id votivis excitatus hortamentis necnon generosi principis felicitis recordationis Kazimiri regis, antecessoris sui, qui suis temporibus in regno suo studium generale plantasse curabat, laudabilibus invitatus exemplis — quem etiam Wladislaum regem honor suus, sui cura regni et decus et bonum ad hoc sollicitant, qualiter ipsum regnum, naturaliter rerum et victualium ubertate fecundum, prudentium etiam virorum copia suis temporibus artificialiter per scientiam decoraret, ut fideles sui sive regni ipsius incolae, scientiarum fructus, quos indesinenter esuriunt, per aliena mendicare suffragia non coacti, paratam sibi in regno suo mensam propinationis inveniant et quos ingeniorum fertilitas ad alta consilii reddat perspicuos, litterarum scientia faciat eruditos — universale studium in civitate sua Cracoviensi, consulta utique deliberatione, providit efficaciter instaurari, ut ipsa civitas Cracoviensis, sicut puritate fidei et situs amoenitate praefulget, sic renovata (quasi novellae plantationes olivae) in scientiis singulisque artium facultatibus, cunctis se hospitam praebeat generosam.

{5} Quare et celsitudini nostrae in eadem civitate Cracoviensi nostra defigere tentoria thronum quoque nostrae maiestatis locare complacuit, cum effectu sane, ex quo nos dudum crebro vestra invocabant suspiria et esurientium larga requirebant lamenta. {6} Ut igitur ad obsequia nostra apertius in vobis aviditas aperiat appetitum altius quoque desiderii attollat igniculum, ignorare vos non oportet, quod sine liberalitatis nostrae dextera nec reges regna debite regere, nec viri virtute virere, nec inopes opum opem possunt acquirere, immo nulla perfectionis plenitudine, nulla sanctitatis dulcedine vita potest hominis redolere.

{7} Quid ergo homini nasci profuit, nisi per scientia renasci et educari profuisset? {8} Fuisset enim quasi non esset, de utero translatus ad tumulum ruditatis. Ethicus namque Cato vitam hominis absque doctrina effigiem probat esse mortis. Quare etiam in adventu nostro olim omnia bona venisse una nobiscum sibi fassus est Salomon bina vice. {9} Quis igitur, nisi rationis inops, oblatum respuat aurum? {10} Quis, nisi quem fructuosa latent compendia, nostros non satagat venerari grati favoris amplexus? {11} Quis nostra tam sollemnia conviviorum tripudia ferventi desiderio non inquirat? {12} Ad quae doctores, magistros et alios idoneos quoscumque scholares ad degustandum salutifera fontis Pegasei pocula hilariter invitamus universaliter singulos et singulariter universos.

{13} Ubi, apertis abundanter liberalium thesauris artium, omnium quoque litteralium facultatum scriniis et aerariis reseratis uberanter, milites nostros nostris tenaciter fideliterque inhaerentes obsequiis gratis scientiarum stipendiis redonare spondemus, ut, hac salubri liberalitatis nostrae praerogativa ditati, supernae illius hereditatis funiculum per bonorum operum commercia sibi

75 comparare et coheredes caelestis illius Ierusalem digni valeant nuncupari, tibi G<eorgio> fideli nostro mandantes, quatinus praesens beneplacitum nostrum sollemniter studeas publicare, firmam singulis fiduciam oblaturus, quod in omnibus praemissis per nos oblatis inambiguae consolationis temperiem reportabunt. Datum etc.’

80 {14} Hanc praescriptam praesentavit epistolam, haec quoque mihi locuta fuisse dignoscitur, dum visa mihi fuisset in somniis nuper persona mirae pulchritudinis, status et condicionis reginalis, quae dominam Sapientiam se nominabat. {15} Cuius seriem visionis diffusa narratio esset ad praesens explicare sermone, de qua in praemissa epistola sufficiat tetigisse. {16} Dum  
85 autem resolutis somniorum vinculis, dum ad vigiliarum redirem tramite mane facto dumque haec in mente revolvissem memorando, mox in animo meo imaginationis quaedam concepta sententia visionis ipsius materiam ad studium generale convertit noviter in Cracovia plantatum, propter quod dignum decrevi epistolam conficere praenotatam.

*Tituli formae in mss. Poema de Studio generali Cracoviensi P : Regina Poloniae de Studio generali W.*

59 *scientia scripsi : scientiam ed.* 75 *digni scripsi : digne ed.* 85 *tramite scripsi : tramitem ed.*

3–4 *a solis ... occasum Ps.* 49, 2. 4 *fortiter ... disponens Sap.* 8, 1; *perpetua ... ratione cf.* Boeth. *De cons.* III, m. 9, 1. 10–11 *Ierusalem ... idipsum Ps.* 121, 3. 11 *in columna ... noster Eccli* 24, 7. 12–13 *Pauperum tuguria cf.* Magistri Vincentii *Chronica Polonorum*, I, 6, 3; II, 4,1; Verg. *Ecl.* I, 67–68; Hor. *Carm.* I, 4, 14–15; *Scholia ex (V) codice Vindobonensi Nationalbibl.* 568 (*saec. XIII ex.*), in: Galteri de Castellione *Alexandreis*, ed. M. L. Colker, Patavii 1978, p. 486, ad lin. 435 libri X. 14–15 *dii ... doctrinam Gen.* 3, 5. 17–18 *in honorificato ... radicando Eccli* 24, 16. 18 *Eva cf. Gen.* 3. 22–23; *ad dandam ... eius Luc.* 1, 77. 24 *radicitus evulsis cf. Ez.* 17, 9. 48 *novellae plantationes cf. Ps.* 143, 12. 51 *defigere tentoria cf. Gen.* 33, 17; *Exod.* 19, 2; *Num.* 1, 53 etc. 55–56 *nec reges ... regere cf. Prov.* 8, 15. 60 *Fuisset ... tumultum Iob.* 10, 19. 61–62 *vitam ... mortis Catonis Disticha* III, 1b. 62 *omnia ... venisse Sap.* 7, 11; cf. 3 *Reg.* 3,11–15. 68 *fontis ... pocula cf. Ov. Metam.* V, 250–263; Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IX, 1000 (Willis, p. 386).

### 3. Uniwersytet dbały o państwo jako dobro wspólne

#### 3.1. Władza a mądrość

#### Stanisława ze Skarbimierza kazanie 42: *O umiłowaniu mądrości i o chwaleniu Boga z dziękczynieniem*

Biobibliogram autora wyżej A.I.2.

Godny zalecenia jest taki król i taki władca, który albo sam jest mędrce, albo u mędrców szuka rady

Podstawa: Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. 2, Warszawa 1979 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, t. 4, z. 2), s. 27–39.

‘Sedenti in throno et agno benedictio et honor et gloria, potestas in saecula saeculorum. Amen’, Apocalypsis V.

Quamvis benedicere Deum spectet ad officium angelorum et sanctorum omnium videntium Dominum in patria, qui clara voce, nulli vanitati subiecti, non corruptioni dediti, sed in omni bono firmati, laudant Deum, nihilominus tamen sancti et humiles corde in via ad benedicendum et laudandum Deum consideratis suis operibus mirabilibus inaestimabilem bonitatem et naturalem clementiam eius arguentibus linguas suas non incontinue resolvunt. Illi siquidem videntes regem suum in decore suo continue hauriunt ex eo, ut ipsum digne benedicere ac laudare possint, et ob hoc infatigabili voce ‘sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus, cui benedictio et claritas et gratiarum actio, honor, virtus et fortitudo’ proclamant. Isti vero, etsi largam esse Dei munificentiam, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum, cognoscant, etsi gratiam Dei mira etiam in eis et per eos operantem habeant, tot tamen cotidie premuntur tusionibus, tot agitantur temptationum turbinibus, tot circumvallantur inimicorum insidiis, ita quod una temptatione succisa, una dirupta inimicorum decipula, aliae velut hydrae capita succrescant. Et ob hoc, praesertim cum nondum palmam adepti sunt nec absoluta libertate agunt id quod volunt, teste Apostolo: ‘Non quod volo, id ago’, nam nisi rauca, dulci tamen voce Deum laudare possunt.

Angeli quippe Dei dulciter sonant, eo quod immortales sunt, semper in Deo ferventes, semper deliciis maiestatis divinae intendentes, semper mentis oculis in Deum defixi, semper ad ipsum propter admirabilem decorem et pulchritudinem eius conversi; semper habentes sabbatum ex sabbato, gaudium

25 ex gaudio, semper in beatæ et ineffabilis ac semper memoriabilis et amabilis  
trinitatis speculo videntes Deum, vident se, vident omnia. Quid est enim, quod  
non videant, qui vident videntem omnia? Inquam: vident omnia, quæ pro  
illorum sunt gloria.

Omnis namque angelus in regno illo, cum unum atque idem speculum  
30 videat, licet unus clarius quam alter, quemlibet alium concivem caelestem  
cognoscit, scit ex nomine, scit ex proprietate, quilibet cuiuslibet merita videt,  
quilibet in cuiuslibet ardore ardet et de honore suo congaudet, uno mentis intuitu  
in divinitatem immersus omnes cives caelestes inspicit, ibi manens illis assistit,  
ibi pausans cum illis laetatur, ibi habitans cum illis cantat et ad benedicendum et  
35 laudandum Deum assurgit, ibi libans divinitatem, dulcedinem ad sufficientiam  
appetitus capit et alios magis vel minus capere, omnes tamen cum plenitudine  
tali capere, quod nihil ulterius desiderare queant, contemplatur, ibi cibum  
aequalem cum omnibus suis concivibus recipiens et panem manducans ore pleno  
supersubstantialem cernit, quod idem est cibus omnium satians universorum et  
40 stabiliens appetitum, singuli tamen illo secundum magis et minus et pro  
diversitate meriti fruuntur, quoniam licet uniformiter Deus, qui est cibus, panis  
et potus sanctorum, omnibus angelis et sanctis Dei in gloriam se offerat,  
difformiter tamen ipso, et quemadmodum est disposita, fruitur angelica vel  
humana ad statum immortalitatis translata creatura.

45 Non ergo mirum, quod competentius angeli et sancti Dei revelata  
cernentes Deum ‘facie ad faciem’, Deum, quem homines in via, etiamsi sint  
sancti, <videre non possunt>, benedicant. Videmus enim nunc per speculum et  
in aenigmate, illi autem vident sicut est. Et hinc est, quod ait beatus Gregorius,  
libro secundo *Moralium*: In hoc est natura angelica a nostræ naturæ conditione  
50 distincta, quod nos et loco circum <scribimur> et caecitatis ignorantia  
coartamur, angelorum vero spiritus loco quidem circumscribuntur, sed tamen  
eorum scientia longe super nos incomparabiliter dilatatur, et interius et exterius  
sciendo distincti sunt, quoniam ipsum fontem scientiæ contemplantur. Quid  
enim de his, quæ scienda sunt, nesciunt, qui scientem omnia sciunt? Haec  
55 Gregorius.

Verum nos summopere pensantes, quod Deo benedictio, claritas et  
gratiarum actio debeatur, etsi sicut angeli sancti Dei laudare Deum nostrum non  
valemus, modo tamen nobis possibili laudes ipsius sonitemus. Utile namque  
nobis est non tacere, eo quod incitet propheta nos cum aliis creaturis ad  
60 laudandum inquit: ‘Omnis spiritus laudet Dominum’. Utile, dico, non Deo,  
sed nobis, quoniam si, ut inquit Augustinus super Ioannem, bonum laudare non  
laudato sed laudantibus prodest fortius, Deo, quoniam ipse se ipso circumscripta  
omni laude angelorum et hominum est contentus, et sibi ipsi sufficiat nec aliena  
benedictione aut laude indigeat. Est enim super omnem sensum, omnem  
65 intellectum angelicum et humanum, super omnem cogitationem et narrationem,  
et ideo omnes linguae deficiunt a laude eius. Quod attendens beatus Gregorius in  
*Moralibus* inquit: Paene omne, quod de Deo dicitur, eo ipso iam indignum est,

quod potuit dici. Nam cuius laudi non sufficit obstupescens conscientia, quomodo sufficit loquens lingua?

70 Benedicamus ergo, sicut possumus, Patrem et Filium, cum Sancto Spiritu unum Deum, ipsius magnalia revolventes et exinde formam vivendi sumentes.

Ecce namque Melchisedech rex Salem, occurrens Abraham revertenti a caede quinque regum, ait: ‘Benedictus Deus excelsus, quo protegente hostes in manibus tuis traditi sunt’ (Genesis XIV). Quando enim reges quattuor devicerant  
75 Abraham, cum paucis victores illos fortiter compescuit, multos ex ipsorum exercitibus stravit et alios in fugam convertit. Quo nimirum exemplo instruimur, ut boni, licet pauci, spem habeant in Domino, dum et quando ingruat bellorum frequentia. Non est enim illi quidquam difficile: unde, si salvari decreverit, continue liberabuntur; quodque, si concessa de inimicis fuerit in casu  
80 potissimum paene desperato victoria, soli Deo est benedictio, claritas et gratiarum actio exhibenda; merito quoque dux vel princeps benedicendus, per cuius ministerium Deus concedit de oppugnantibus vel inimicis triumphum. Nam idem Melchisedech dicebat: ‘Benedictus Abraham Deo excelso, qui creavit caelum et terram’. Per quod patet, quod statim obtenta victoria offerenda sunt  
85 Deo sacrificia devota, nec est homini, sed Deo excelso attribuenda.

David etiam post victoriam, quam dedit sibi Dominus de Golia, benedicebat Dominum, II Regum XVII. Nam tunc fertur fecisse hunc Psalmum ‘Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad proelium et digitos meos ad bellum’. Per quod patet, quod nisi Deus manus bellantium et digitos  
90 ipsorum in bellando dirigat, victoriam, etiamsi fortissimi videantur, obtinere non possunt, quodque Deus iusto bello, dummodo habeatur ad ipsum cordialis respectus, semper triumphato assistat.

‘Hiram etiam, rex Tyri, cum audisset verba Salomonis, laetatus est valde, et ait: Benedictus Dominus, qui dedit David sapientem filium super populum hunc plurimum’ (III Regum V). Et merito.

Quis enim diversa et multa capita possit ad quandam reducere concordiam, nisi Dei sapientia ducatur? Diversitatem quippe corporum sequitur diversitas animorum; et ob hoc difficulter plures in unam sententiam conveniunt. Quis sine sapientia recte iudicet aut utiliter regnet, cum ipsa dicat: ‘Per me reges  
100 regnant et conditores iusta decernunt’? Non est siquidem terror in regno nec ordo, sed horror, ubi princeps sapientiam Dei non habet. Hinc ait Sapiens: ‘Rex insipiens perdat populum suum’; ubi argumentum a sensu contrario, quod rex sapiens incolumem conservat. Quid enim est utilius regno, quam habere sapientem regem, et quid periculosius, quam habere fatuum? Datus enim stulto  
105 gladius ita cito secatur iustum sicut iniustum.

Laudandus est igitur Deus, qui dignatur rectoribus largire sapientiam ad regendum, ac commendandus est rex vel princeps, qui sapientiae incumbit vel consilium semper a sapientibus exquirat.

110 Sic Ptolemaeus, licet esset gentilis, vocavit septuaginta interpretes, ut haberet notitiam divinae legis et eam regni sui sapientibus communicaret. Nunc

autem christiani principes divinam, in scripturis sanctis positam, non curant quaerere sapientiam, sed humanam.

O quanto zelo ad litterarum studia, in quibus tantum versabatur humana sapientia, gentiles principes aspirabant! Ut patet in Philippo Macedone. De quo narrat Agillius in libro Noctium Acticarum, quod inter insignia Philippi Macedonis, patris Alexandri, <hoc fuit>, quod litteratorium studium ad unicum, quem sperabat regni et felicitatis futurum heredem, transmittere curavit. Unde et epistulam Alexandro nato Aristoteli misit talem: ‘Philippus Aristoteli salutem dicit. Filium mihi genitum scito; quo <genito> equidem dis habeo gratiam non proinde, quia natus est, quam pro eo, quod eum nasci contingit temporibus vitae tuae. Spero enim fore, ut educatus eruditusque a te, dignus existat et nobis et rerum istarum susceptione’, scilicet regni et ad istud pertinentium.

Si ergo idolatra litterarum pensavit studia et imbui filium sapientia humana ad gubernandum rem publicam, multo magis catholicus ponderet generalia studia, in quibus docetur, qualiter adipisci debeat vitam aeternam. Et haec utique est summa sapientia, ut homines Deum verum cognoscant et cognoscendo ad sapientiam increatam, quae Deus est, pertingant.

Patet etiam in eodem Alexandro, qui, secundum Plinium, ne quid genitum ignoraretur ab eo, procuravit per Aristotelem philosophum quinquaginta volumina librorum de animalibus scribi, et secundum Senecam (epistula nonagesima tertia) geometriam studuit, ‘sciturus, quam pusilla erat terra, ex qua minimum occupaverat’. Ex quo patet, quod false se Magnum Alexandrum appellabat: ‘Quis enim magnus est in pusillo’ aut quis gloriosus conclusus in puncto?

Ecce gentilis ad litterarum studia, ut gloria sua cresceret, aspirabat. Quomodo ergo christiani principes ad habendum sapientes in terris suis non debeant aspirare? Per quos dilucidantur obscura, determinantur dubia, docentur omnia ad salutem opportuna.

Item patet in Iulio Caesare, de quo narratur in libro De vita Caesaris, parte prima, qualiter investigavit cursum solis numerando horas et momenta temporis, qualiter bissextum invenit et multos libros scripsit. Et Solinus, libro primo, capitulo II, dicit, quod ‘eius disciplina omnium postea temporum fundata ratio est’, et in eodem libro, ante finem, ait de eodem Iulio Caesare: ‘Nullus celerius scripsit, nullus quaternas semel epistulas perhibetur dictasse’.

Pudeat ergo principes christianos, qui nec studiosi sunt nec saltim habent penes se studiosos aut sapientes; gentilis quippe secreta caeli rimatur, catholicus princeps per desideria carnis ad ima detruditur! Ille laborat tota nocte tenebrarum nihil salutis hauriens, iste nec unam horam vel vix expendit, ut audiat sapientiam. Scriptum tamen est in Psalmo: ‘Et nunc, reges, intelligite: erudimini, qui iudicatis terram’, ‘apprehendite disciplinam, ne pereatis de via iusta’. Sed quomodo intelliget, qui non laborat, ut intelligat, sed ignorat? Qualiter iudicabit in iudicio terram, qui quid sit iustum vel iniustum, per



sapientiam non discernit? Qualiter salvari potest, qui sine disciplina et ordine vivit? Tolle qui ab universo ordinem suum, et totum deficiet universum.

155 Patet etiam in Theodosio, de quo legitur in prologo Historiae tripartitae: Aiunt te, inquit Ptolemaeus, per diem exercitari armis subiectorumque negotia disceptare, iudicare simul et agere, modo seorsum, modo publice, quae sunt agenda, considerare, noctibus vero libris incumbere. Et ibidem narrat, quod scivit naturas lapidum, exemplo Salomonis.

160 Istud nonnulli, qui magistralibus titulis insigniti cernuntur, deberent attendere, ut occupationes continue in scientiis et sapientia habeant. Crescit enim, si continuata fuerit, sapientia, et perit vel multum remittitur discontinuata. Volunt siquidem quaestiones paene insolubiles iocando vel ludendo dissolvere, quae vix magnis laboribus et vigiliis rimando possunt decidi. Et hinc est, quod  
165 falsa plurima dicunt et verum falso miscent, immo quandoque pro vero falsum asserunt vel econtra.

Simile narratur de magno Carolo, qui fuit studiosus in septem artibus liberalibus, quae erant miro modo depictae in palatio suo, prout dicitur in gestis suis. Fuit etiam studiosus in libris divinis et specialiter diligebat libros beati  
170 Augustini de civitate Dei. Hunc Alcuinus docuit dialecticam, rhetoricam et astrologiam. Hic transire fecit studium de Roma usque Parisius; et offensus ex dissonantia cantus ecclesiastici inter Romanos et Gallos, duos clericos misit Romam, ut autenticum discerent et Gallos docerent. Et primo per hos Mentensis ecclesia et per illam omnis ecclesia Gallicana ad Romani cantus  
175 auctoritatem est revocata.

Huius exemplo studeant principes, nedum sibi proficere, sed omnibus modis innitantur sapientiae aut saltem habeant sapientes. Sunt enim populo praefecti ad exercendum iudicium, sed id non potest exerceri sine discretio  
180 sapientiae. ‘Iudex enim sapiens iudicabit populum suum’ et ‘rex insipiens perdet populum suum’ (Ecclesiastici X). Unde et Deus voluit sapientes esse rectores populi sui, sicut Abraham, qui fuit peritus in omni sapientia Chaldaeorum, et Moysen similiter et David, quia habuit sapientiam ‘sicut angelus Dei’ (II Regum XIV), et Salomon, qui cum peteret a Deo sapientiam ad regendum populum Dei, dedit ei Dominus ‘cor sapiens et intelligens’ (III Regum III).

185 Alioquin, si princeps non habet sapientiam aut sapientum non requirit et sequitur consilia, est sicut homo furiosus habens gladium in manu, et sicut ignarus artis gubernandi gubernaculum in tempestate, et sicut leges ignorans et sedens in loco iudicis et iudicium pervertens, quo plangit Sapiens Ecclesiastes III, sic inquit: ‘Vidi locum iudicii impietatem et in loco iustitiae iniquitatem’.

190 Si ergo contingat, quod princeps sit ignarus sapientiae, requirat a sacerdotibus, a professoribus veritatis sapientibus, notitiam legis divinae. Inquam: requirat et audiat veros doctores et eorum consiliis acquiescat, exemplo David regis, qui secum habuit Natham prophetam et Sadoc sacerdotem. Nihil enim prodest requirere doctrinam et non sequi, de sapientibus gloriari et non  
195 agere quae suaserint sapientes.

Propterea Esdras videns animum regis Artaxerxis bonum erga Iudaeos dixit: ‘Benedictus Dominus Deus patrum nostrorum, qui dedit in corde regis, ut glorificaret domum Domini, qui est in Ierusalem’ (Esdrae VII). Per quod instruimur, quod dum cor regis vel principis cernit populus ad honorem Dei et sanctam ecclesiam inclinatum, Deum laudet. Ipsius enim est id muneris, quia cor regis in manu Dei.

Sara etiam filia Raguelis, cum orationem suam compleret, dixit: ‘Benedictum est nomen tuum, Deus patrum nostrorum, qui cum iratus fueris, misericordiam facis’ (Tobiae III). Quo nimirum exemplo, si quis post varia diaboli temptamenta victoriam reportat et consolationem accipit, in laudes Dei consurgat. Ipse enim ad hoc percutit, ut sanet, ad hoc irascitur, ut miserietur, ad hoc temptari permittit, ut vincenti manna det absconditum et assignet.

Daniel etiam et socii in fornace ignis vehementissimi, dum ambulabant in medio flammae illaesi, benedicebant et laudabant Deum, quasi uno ore dicentes: ‘Benedictus Dominus Deus patrum nostrorum et laudabilis, et gloriosus in saecula’ (Danielis III). Ubi instruimur, quod Deo nihil est difficile. Non enim potest esse ignis non calidus per naturam, hic tamen ignis actionem, ne ageret, suspendit.

Sic et vos, ‘si habueritis, ut ait Veritas, fidem sicut granum sinapis, nec haesitaveritis et dixeritis huic monti tollere et mittere in mare’, quodcumque dixeritis fiat, fiet vobis. Ecce non dicit Dominus: ‘si habueritis fidem, sicut est moles quercus aut ciprissus’, sed ‘sicut granum sinapis’. Minima quippe fides, dummodo sit vera et solida, mira operatur. Sed proh dolor! fidem orthodoxam nonnulli professi sunt, qui tamen ipsam per opera iniqua confringunt et per adinventiones varias mutilant; confitentur quoque se pernosse Deum, factis autem negant.

Ne igitur prorogem, dilectissimi, omni tempore benedicite Domino et petite ab eo, ut vias vestras dirigat et in ipso omnia vestra consilia permaneant. Plaudite in manibus in voce exultationis sedenti super thronum, qui de summis caelorum Filium pro vobis incarnari constituit et nasci de Maria virgine Spiritus Sancti operanti virtute fecit; qui nobis sapientiam per os suae Sapientiae increatae distillare multipliciter fecit vosque in Filio suo, qui est sua Sapientia, de tenebris in admirabile lumen suum vocavit. Gratias Deo Patri agite, qui Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: qui postquam Adae debitum in ara crucis pio cruore deterisit, tandem victor resurgens ascendit in altum captivam ducens captivitatem.

O quam triste et quam laetabundum erat ipsum euntem in caelum apostolis intueri! Quippe triste, quia ipsis subtrahebatur dilecti praesentia corporalis, sed consolatorium, quia experimento didicerant doctrinam suam esse talem, quae non fallit, ac ipsum esse verum Deum, qui nullo indigens suffragio potenter caelos ascendit. Nam si quidem corda ipsorum trahebantur ad caelestia, ubi cum Patre traducta est humana substantia — nam non erat locus carnis, sed spiritus, quo exspectabant promissum — o si Dei unigenitus corda nostra tali

240

dulcedine perfundere dignaretur, qualem ipso ascendente et statim post apostoli sentiebant, si saltem minuta pars pateret dulcedinis huius, speramus, quod ad hoc humanitatem, quam assumpsit, caelo invexit, ut ubi sit corpus, illic congregentur aquilae, et ubi caput ingressum, illic ingredientur et membra. Quod nobis praestare dignetur.

74 Quando *scripsi* : Quandoque *ed.*, *aliter deinde quoque interpungens*. 80 potissimum paene desperato *scripsi* : potissimae poenae desperata *ed.* 99 iudicet *scripsi* : iudicat *ed.* 176 exemplo *scripsi* : exempli *ed.* 196 Propterea *scripsi* : Praeterea *ed.* 208 ambulabant *scripsi* : ambulantes *ed.* 236 si quidem *scripsi* : siquidem *ed.*

1–2 *Sedenti ... Amen Apoc.* 5, 13. 11–12 *benedictio ... fortitudo* *ibid.* 7, 12. 19 *Non ... ago Rom.* 7, 15. 46 *facie ad faciem Gen.* 32, 30. 47–48 *Vidimus ... aenigmate 1 Cor.* 13, 12. 49–54 *In hoc ... sciunt Greg. Mag. Mor.* II, 3. 60 *Omnis ... Dominum Ps.* 150, 6. 61–62 *bonum ... prodest Aug. In Ioann. Tract. C,* 1. 67–69 *Paene ... lingua Greg. Mag. Mor.* XX, 32. 83–84 *Benedictus ... terram Gen.* 14, 19. 86 *David sqq. 2 Reg.* 7. 88–89 *Benedictus ... bellum Ps.* 143, 1. 93–95 *Hiram ... plurimum 3 Reg.* 5, 7. 99–100 *Per me ... decernunt Prov.* 8, 15. 101–102 *Rex ... suum Eccli.* 10, 3. 118–122 *Philippus ... susceptione Gell. Noct. Att.* IX, 3. 131–133 *sciturus ... occupaverat; Quis ... pusillo Sen. Epist.* 91, 17. 140 *investigavit ... temporis* cf. *Suet. De vita Caes.* I, 40. 142–143 *eius ... est Sol. Coll.* I, 47. 143–144 *Nullus ... dictasse* *ibid.* I, 107. 149–151 *Et nunc ... iusta Ps.* 2, 10 et 12. 167 *de magno Carolo* cf. *Einhardi Vita Karoli Magni,* 25. 179–180 *Iudex ... suum; rex ... suum Eccli.* 10, 1 et 3. 182 *sicut angelus Dei 2 Reg.* 14, 17. 184 *cor ... intelligens 3 Reg.* 3, 12. 189 *Vidi ... iniquitatem Eccl.* 3, 16. 192–193 *exemplo ... sacerdotem* cf. *3 Reg.* 1, 18. 197–198 *Benedictus ... Ierusalem Esdr.* 7, 27. 203–204 *Benedictum ... facis Tob.* 3, 13. 210–211 *Benedictus ... saecula Dan.* 3, 52. 214–215 *si habueritis ... mare Matth.* 17, 19.

## 3.2. Problemy wojny sprawiedliwej a utwierdzenie praw Królestwa Polskiego w *Christianitas*

### 3.2.1. Chrześcijańskie dylematy wojny sprawiedliwej

#### Stanisława ze Skarbimierza kazanie 30: *O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*

Bibliogram Stanisława ze Skarbimierza zob. A.I.2.

Sermo XXX *De bello iusto et iniusto*

Podstawa: L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny w XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza „De bellis iustis”*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1955, s. 91–145.

‘Non contendas adversus hominem frustra, cum ipse tibi nihil mali fecerit’. Proverbiorum.

Si non est iuxta Salomonis sententiam adversus singularem personam sine causa legitima contendendum, fortius contra totam politiam, regnum, principatum vel commune. ‘Omnis enim’, inquit Veritas, ‘qui acceperit gladium, gladio peribit’. Cui videlicet nec eius nec princeps indulget, ut gladium accipiat. Quemadmodum Augustinus libro II contra Manichaeos scribens ait, ille accipit gladium, qui nulla superiori vel summa potestate iubente vel concedente in sanguinem alicuius armatur; qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata, vel ex zelo iustitiae quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur, unde ei poena non debetur.

Et sic, si quis contra singularem personam, cui ius id non concedit, sine causa contendit, timere debet poenam exterminii; amplius, si regnum totum quispiam vel partem eius invadit. Ibi enim singularis, hic universalis pax turbatur; ibi personalis, hic autem publica iniuria irrogatur; ibi unus, hic multi laeduntur; ibi unum homicidium, hic innumera homicidia et forsitan stupra, fornicationes, sacrilegia, rapinae, adulteria et diversa flagitia, quorum omnium reus est, qui contendit adversus regnum vel commune sine causa, committuntur. Quod nimirum, si reges, principes, comites et barones pensarent, inter iustum et iniustum bellum distinguerent. Quibus per Psalmistam dicitur: ‘Et nunc, reges, intelligite; erudimini, qui iudicatis terram; servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore’. Quasi ad nostrum propositum dicat: antequam bellum moveatis, si iustum est vel non, ‘intelligite’; si quid obscuritatis continet de iusto vel iniusto, ‘erudimini’, ut cognoscatis; si iustitia est pro vobis, ‘servite Deo in timore’; quod erit, si ea, quae contra Deum et iustitiam facta sunt, religiosa severitate prohibetis vel punitis seu dstringitis; et ‘exultate ei cum tremore’, quod fiet, si inimicos pacis sternentes non fortitudini vestrae victoriam, sed divinae clementiae ascribatis.

Non ergo rex aut princeps adversus regnum sine causa ad proelium consurgat, cum sibi Deus et ius resistat. Alioquin poenam quae sibi praeparata est gehennae gravissimam et tanto graviolem, quanto caedem maiorem vel damna fecerit, expavescat. Omnes enim huiusmodi bellatores illis giganteae quantitatis iungendi sunt, ‘qui fuerunt statura magni scientes bellum’; de quibus Baruch III scribitur, quod ‘exterminati sunt et ad inferos descenderunt’.

Iustum autem bellum quis esse intelligat, si est persona saecularis, non ecclesiastica, cui prohibitum est humanum sanguinem effundere (Extra. Ne clerici vel monachi: Sententiam), si fiat pro rebus repetendis vel pro defensione patriae (XXIII q. III: Fortitudo), si causa est legitima, ut scilicet propter necessitatem pugnetur, quatenus per pugnam pax turbata recuperetur aut acquiratur (XXIII q. I: Noli), si non fiat propter odium aut ultionem vel cupiditatem, sed propter zelum legis divinae, propter caritatem, iustitiam et oboedientiam (XXIII q. I: Quid culpatur), si fiat auctoritate ecclesiae, praesertim

45 cum pugnatur pro fide aut auctoritate principis: quoniam, sicut antiquitus ducibus fuit concessum bellare, sic et modernis, dummodo non bellent propter odium aut propter cupiditatem aut desiderio fundendi sanguinem.

Et quoniam ad iustitiam belli requiritur, quod sit persona saecularis, non debent personae ecclesiasticae facere bella, quae ad effusionem sanguinis ordinantur, immo potius pati debent proprium sanguinem pro Christo effundere, ut opere imitentur, quod ministerio gerunt altaris, in quo repraesentatur sub sacramento passio Redemptoris. Hinc est, quod Christus Petro, in persona episcoporum et clericorum, Matthaei XXVI inquit: ‘Mitte gaudium tuum in vaginam’, quasi dicat aperte: Hactenus tibi tuisque praedecessoribus inimicos Dei corporali galdio licuit persequi, de cetero in exemplum patientiae debes gladium in vaginam convertere (XXIII q. VIII: Clerici), licet possint episcopi et clericus, maxime ex auctoritate superioris, bellis interesse, non ut manu propria pugnent, sed ut iuste pugnantibus suis exhortationibus, absolutionibus et spiritualibus subventionibus subveniant (XXIII q. VIII: Hortatu).

60 Inter iustum igitur et iniustum bellum princeps et miles catholicus discernat et tandem auctoritate iuris vel hominis gaudium assumat. Et si talis nullum habet superiorem, sive sit rex sive imperator, auctoritate propria, si subsit causa iusta, potest bellum inchoare, tam contra subditos quam contra extraneos, et subditis suis dare auctoritatem bellandi, tam contra principem extraneum quam contra subditos eius, etsi id viderit expedire et causa subsit. 65 Non tamen contra subditos proprios, quamdiu potest contra iniuriantem iustitiam ministrare vel quamdiu subditus eius vult coram eo vel coram suo iudice iuri stare, si sit iudex inter huiusmodi principem et iniuriantem. Verum si rex causam guerrae habeat contra imperatorem vel econverso, non oportet quod uterque prosequatur ius suum in forma iudicii, cum neuter illorum habeat super se 70 superiorem. Peccaret tamen bellum movens, etiam iniuriam passus, si iniuriator ei satisfactionem ad arbitrium bonorum virorum offerat sine strepitu iudiciorum et de plano.

Potest etiam quis pro rebus repetendis et defensione patriae sine auctoritate principis vel ecclesiae bellum movere secundum Raymundum, Redonensem et Innocentium (Extra, De restitutione spoliatorum: Olim causam), 75 eo quod cuilibet licet de iure naturali vim vi in continenti repellere cum moderamine inculpatae tutelae (I distinctione: ‘Ius naturale’). In quo tamen qualitas negotii est pensanda, prout exigit ad praeparationem maiorem vel minorem temporis tractum, secundum Vilhelmum. Unde si aliquis rex aut 80 princeps collecto exercitu terram alterius intrat et occupat ibi castrum vel rapit praedam, si alius non statim potest congregare exercitum usque post unum mensem vel duo menses vel amplius, ut sic castra liberet vel recuperet praedam, reputabitur in continenti se defendere vel tueri.

His itaque praemissis possunt ista subici documenta:

85 Primum, quod si quis bella contra nocentes necessitate inevitabili, praesertim pro defensione patriae vel rebus repetendis, quidquid capit ab

hostibus, suum est, nec restituere tenetur (I distinctione: 'Ius gentium', XXIII q. VII: Si de rebus).

90 Secundum, quod quamvis saecularis persona vadens cum domino suo in iusto bello, si aliquid in guerra consequitur, restituere non tenetur, sed de voluntate domini sui illud licite retinere potest. Si tamen clericus in bello iusto vadens cum domino suo non a domino vel ab aliis, quibus bellare concessum est, per se rapiendo vel pugnando consequitur, in foro conscientiae restituere tenetur. Nam cum talis clericus rem illam capiendo non fecit suam, illam sibi  
95 appropriare non potest. Et sicut dominus non potuit ei auctoritatem dare bellandi, ita nec recipiendi, licet rem taliter raptam possit de consensu domini retinere, dum tamen dominus consentiat iusto bello durante. Nam in hoc casu providendum est, ac si dominus ei rem illam dedisset.

100 Tertium, quod si quis necessitate inevitabili in iusto bello non habens animum deordinatum centum homines interimat, non peccat. Patet, nam talis bellat iuste, et si iuste, ergo bene. Abraham quippe pugnavit contra reges, Iosue plures quam triginta reges stravit, David puginator erat; qui nedum non peccaverunt bellando, sed merebantur per actum fortitudinis et fidei ac zeli, quem habebant ad legem Dei commune<m>. Alioquin, si principes catholici in  
105 necessitate inevitabili pro rebus repetendis, pro defensione patriae sine animi deordinatione in iusto bello bellantes peccarent, frustra gladium accepissent. Ad quid enim esset gladius principis in vagina, nisi iniquitatis filios de rei publicae terminis eliminaret et expellat et pacis aemulos dissipet, destruat vel compescat?

110 Quartum, quod quamvis tempore belli iusti effracturae, incendia, depopulationes agrorum, extirpationes vinearum aut similia in terris adversariorum vel hominum propriorum committantur, non tenebitur de illis, quae bona fide intulit, a quibus secundum industriam et bonam fidem pugnantium non potuit abstinere, nisi animo grassandi et malitiose id fecisset, cum alias posset sibi commode consulere. Quod non est dubium de terris  
115 adversariorum. Sed de propriis sic patet. Nam cum pro domino suo et patria teneantur se morti exponere, sua multo minus exponere tenebuntur, si alias provideri regi vel exercitui non potest.

120 Quintum, quod movens bellum iniustum, nedum tenetur de omnibus damnis per se aut suos adversario irrogatis, immo etiam hominibus propriis tenebitur de damnis ab adversario illatis. Nam cum talis iniuste damnificavit, nullatenus, si <non> satisfaciatur, salvatur, qui enim occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Et ideo multum, qui contendit adversus regnum aut provinciam frustra, pertimescat. Oportet siquidem omnem obliquitatem ad  
125 aequalitatem reduci et omne damnum iniuste illatum resarciri, vel saltim animae periculo iustitiae satisfieri in futuro, cui ad plenum non est satisfactum in praesenti.

Sextum, quod non solum contra paganos, sed etiam contra christianos potest quis bellum iustum movere. Nam sicut pacem acquirere per pugnam licet contra barbaros, ita contra christianos (XXII q. 1: Noli).

130 Septimum: potest quis sine auctoritate principis vel ecclesiae pro  
defensione patriae iustum bellum movere, eo quod imperator dicit: Nulli  
prorsus, nobis insciis atque inconsultis, quorumlibet armorum movendorum  
copia tribuatur, non obstante, quae verba ponuntur in lege prima, libro XI,  
Codice: ut armorum usus inscio principe interdictus sit. Ius quippe naturale est,  
135 ut unusquisque se conservet in esse et vim aut violentiam, prout potest, reprimat  
et contrario resistat. Hoc enim est cernere in creaturis irrationalibus, quae se,  
prout possunt, tuentur et defendunt, et interdum in se ferientes remordendo  
consurgunt.

Nec obstat, quod in bellis iustis multa mala et innumera flagitia  
140 committuntur. ‘Absit enim, ut ea, quae bono animo agimus, si praeter  
voluntatem nostram aliquid contrarii evenerit, nobis debeat imputari’ (XXIII q.  
V: De occidendis). Alioquin nullus posset agere contra alium, quia forsitan  
timeret, ne provocatus ipsum occideret, nec ullus malum de nequitia posset  
arguere, ne fortasse se ipsum contristatus occideret. Si<c> nullus etiam  
145 eleemosynam faceret, ne alius ipsum de superbia argueret, aut nullus devotionis  
opera faceret, timens, ne forte hypocrita diceretur. Sic si pax turbata non nisi per  
bellum poterit reformari, bellandum est, etiamsi mala praeter voluntatem  
principis exercitus committantur.

Et si forte quis dicat: Non sunt facienda mala, ut eveniant bona (XIV q.  
150 V, per totum), igitur non est bellandum, cum sine malis multis exerceri bellum  
non possit, ut pax, quod est bonum, acquiratur, sciendum: id non obstat, nam  
militare sive bellare non est malum; et licet propter pronitatem hominum ad  
peccandum tunc flagitia et nefandissima crimina committuntur, id tamen iusto  
bello non oberit, qui<a> ‘utile per inutile minime vitatur’ (De regulis iuris:  
155 Utile, libro VI).

Et si dicat ulterius: Iniustum est, ut pro peccato nocentis innocens  
puniatur, peccata enim debent suos auctores tenere (Extra, De his, quae fiunt a  
maiori parte capituli: Quaesivit), non [enim] impedit iustitiam belli, etiamsi in  
ipso caedantur innocentes. Nam Exodi XXI scribitur: ‘Ego sum Deus, zelotes,  
160 qui visito peccata patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem’.  
Ubi patet, quod licet filii non peccaverunt, puniuntur. Sic pro peccato Achar, qui  
regulam auream subtraxerat, alii puniti sunt, Iosue VII. Pro peccato  
Amalechitarum animalia eorum iussa sunt interfici; quibus quia Saul pepercit,  
audivit a Samuele: Nescis ‘quia peccatum hariolandi est, repugnare, et quasi  
165 scelus idolatriae, nolle acquiescere’ (I Regum XV). Pro peccato Aegyptiorum  
possiones eorum grandini traditae, iumenta et primogenita eorum morte  
consumpta sunt (Exodi VII et VIII capitulis). Pro peccato plebis Israeliticae  
electi eorum saepe sunt impediti et tandem prophetae ducti cum eis in captivitate  
(III Regum XVIII).

170 Sed diceres: Scriptum est: ‘Filius non portabit iniquitatem patris’. Ad  
quod dico, quod portat filius iniquitatem patris [et subditus iniquitatem patris] et  
subditus iniquitatem principis vel praesidis quo ad poenam temporalem, non

aeternam, aut quo ad poenam corporalem, non spiritualem. Unde nullus potest  
 excommunicari pro altero, etsi potest interdici vel a sacramentis non necessitatis  
 175 sed voluntatis aut oblationibus altaris removeri. Excommunicari enim quempiam  
 non est aliud, nisi tradi satanae (XI q. III: Audi). Nullus autem traditur satanae,  
 nisi mortaliter peccet. Interdici autem potest quis propter magnitudinem peccati,  
 quando ille, qui peccavit, non potest aliter compelli, et tunc punitur sine culpa,  
 sed non sine causa.

180 Verum forte <dicet> quispiam: Si non peccant principes bella iusta  
 moventes, <peccant> caedendo innocentes aut quod tempore guerrae bellatores  
 nonnulli diversa peccata committant, igitur merentur, et sic effundendo  
 sanguinem christianum merebuntur, quod videtur absurdum. Ad quod dico, quod  
 si gentiles idolatrae Deum verum ignorantes, templum Dei et sancta sanctorum  
 185 profanantes, innocentes poenis variis afficientes, stupra, fornicationes et  
 adulteria et innumera detestanda peccata committentes, servire Deo dicebantur,  
 non miretur, quod princeps catholicus effundens sanguinem inimicorum suorum,  
 ipsum persequentium iniuste et maxime delere quaerentium, servire Deo dicatur.  
 Ostenditur quippe Isaiae X et XXVII capitulo, qualiter Dominus dicat per  
 190 prophetam: ‘Virga furoris mei Assur’, ipse autem non cognovit. Assur enim erat  
 virga furoris Domini, quia per eum innumeras gentes divina iustitia flagellare  
 disposuit. Ipse vero non cognovit, quia in superbiam elatus, victoriam, quam  
 assecutus fuerat, non Deo, sed suis viribus attribuit. Unde contra eius superbiam  
 loquitur Dominus, Isaiae X dicens: ‘Numquid gloriabitur serra contra eum, qui  
 195 secat in ea?’ aut: ‘numquid gloriabitur securis contra eum, qui caedit in ea?’  
 Quasi dicat: Sicut securis et serra nec secare nec caedere ligna potest, nisi ab  
 aliquo regatur, ac ideo contra regentem se superbire non debet, sic fideles aut  
 infideles christianos peccatores punientes Deo servire dicuntur. Si tamen  
 ignorant se ministros Dei impia vanitate superbiunt, mercedem suae servitutis  
 200 non nisi temporalem inveniunt, poenam vero suae superbiae non evadunt. Unde  
 cum Dominus diceret de Nabuchodonosor Ezechielis XVIII: ‘Quid dabo ei pro  
 labore, quod mihi servivit apud Tyrum’, statim subiunxit: ‘Da, Domine’, hoc  
 est: da sibi provinciam Aegyptum et Aethiopiam. Cum autem in corde  
 superbiens postea diceret: ‘Nonne haec est Babylon, quam ego condidi in robore  
 205 regni mei’, statim mutavit Deus rationabilem mentem eius et induit eum forma  
 bestiali, ut ab hominibus fugiens cum bestiis viveret (Danielis IV). [...]

Audi ergo, an licet regi vel principi catholico paganos in adiutorium  
 contra christianos, iniuste ipsum damnificantes vel delere quaerentes, necessitate  
 ducto[s] inevitabili, invocare, quod in bello iniusto fieri non posse dubium non  
 210 est sapienti. Remanet itaque quaestio dubia de iusto bello.

Et quidem tanta pulchritudo pacis esse dinoscitur, quod omnia, quae  
 bona sunt, melius pacis tempore disponuntur et melius colitur auctor pacis (De  
 reliquiis et veneratione sanctorum: Si Dominum, in Clementinis). Et nedum  
 rationalia, immo bruta pacem quaerunt, quia mortem et perniciem, quam  
 215 possunt, declinant: et vegetabilia, velut arbores, quae melius germant, si



ventorum concussionibus carent. Unde rami arborum, dum quis frangere vel incidere ipsos velit, resistunt, quod non esset, nisi pacem habere velint. Nec mirum de creaturis, quod laborant, ut conserventur in esse et sic in pace, cum et ipsa bella, de quibus minime videtur, fiant propter pacem. Ac sic, si tam bona sit pax, ad quam omnes aspirant, si turbatur pax regni, merito tota potestas eius ad recuperandum eandem consurgit. Et si forsitan propter adversariorum fortitudinem <ex> se ipsa recuperare pacem non valet, quis sanae mentis imputare velit, quod sibi associatis tunc etiam infidelibus, si aliter providere non valet, pacem tam salubrem et utilem sibi procurat, cum id ius naturale concedat? Et quoniam, ut ait Augustinus, cum quis iustum bellum suscepit, utrum aperte pugnet an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest — ‘Dominus enim iussit loquens ad Iosue: Nave, ut constitueret sibi retrorsum insidias, id est insidiantes bellatores’ (XXII q. II: Dominus) — in quo datur intelligi, quod quantum ad iustitiam nihil refert, an per christianos tantum vel christianos iunctis paganis, quasi quibusdam insidiis, christiani principes uti possunt. Ceterum si possunt uti catholici principes in bello iusto balistariis, machinis, bombardis et similibus, fortius hominibus quibuscumque pro reprimenda iniustitia uti possunt; omnis enim homo est dignissima creaturarum mundi.

Item ius naturale idem est apud omnes; sed principes vim vi repellentes iure naturali tuentur, in quo cum paganis conveniunt; igitur quantum ad hoc ipsi uti possunt.

Item bella sunt de iure gentium, quae, quantum consonant iustitiae, ab ecclesia amplectentur; ergo nihil obviat, quin christiani, ut fiat satis iustitiae, quae praeclarissima est virtutum, paganorum adiutorium, si aliunde non habent, invocare possint.

Nec obstat principi, si forsitan pagani rapere bona christianorum vel sanguinem effundere intendant, sic<ut> nec obstat, si multitudo christiani exercitus deordinatam voluntatem habeat, dummodo princeps iustum bellandi animum habeat, qui iusti belli ductor exstat. Non est enim in voluntate principis, ut sibi subiectus recte intendat, cum habeat liberum arbitrium unusquisque.

Item sicut in actibus virtutum moralium potest quis communicare pagano et maxime si nititur ipsum ducere ad salutem, cum iustitia et magnanimitas sint virtutes cardinales communes fidelibus et infidelibus, in actibus ipsarum christianus et paganus convenire possunt, quod esse potest in iusto bello.

Item christiani principes sub imperatore impiissimo Iuliano Apostata et idolatra turpissimo militabant et iusta bella exercebant (XI q. III: Iulianus), quae utique fieri poterant paganis coniunctis. Sed tunc illis licebat in iuste bellando coniungi; ergo et nunc, cum nulla prohibitio specialis ecclesiae videtur super hoc emanasse, nisi quis diceret, quod oboedientia, quam exhibebant christiani sacrilego imperatori, ipsos excusaret; quae locum non habet in barbaris nationibus ad se adiuvandum invitatis. Id tamen non obstat. Nam etsi in casu tali christianum principem oboedientia non excusat pro eo, quod supra se gentilem superiorem non habet, iustitia tamen, cui incumbit, ipsum relevat, et ius naturale,

260 quod <ad> reprimendum contrarium posse fieri concedit, prout prius dictum est, ipsum fulcit.

Item iusta bella pro pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur (XXIII q. IV: Displicet). Ad quod invitare paganos nedum non videtur esse ullum peccatum, immo meritorium.

265 Item si pagani sine iusta causa invaduntur per christianos, iuste bellant ad recuperandum terras suas vel patriam contra eos. Nam, ut ait Innocentius (Extra, De voto et voti redemptione: Quod super his), [quod] terra a principio fuit communis, quousque usibus primorum parentum introductum est, quod aliqui aliqua et alii alia sibi appropriant. Nec fuit secundum ipsum istud malum, immo bonum, eo quod naturale est res communes negligi et etiam quia  
270 communio discordiam parit. Et sic ea, quae quis occupavit a principio, illius erant, eo quod in nullius bonis adhuc erant nisi Dei, qui est Creator omnium et universa subiecit dominio creaturae rationalis, propter quam fecit omnia (Genesis I). Igitur, si christiani sine causa castris aut rebus aliis per christianos iniuste spoliantur aut invaduntur, possunt sibi paganos in adiutorium assumere  
275 ad recuperandum bona sua seu pacem turbatam. Alioquin infidelis esset melioris condicionis quam fidelis, quod esse non debet, cum ‘stultus non debet esse melioris condicionis quam prudens’ (De praebendis: Eum qui, libro VI).

280 Ex quo patet, quod dominia et possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles secundum Innocentium, eo quod, ut ipse dicit, non tantum pro fidelibus, sed pro omni rationali creatura facta sunt <ab eo>, ‘qui solem suum facit oriri super bonos et malos’.

Patet etiam ulterius, quod non licet papae vel fidelibus auferre dominia sive iurisdictiones infidelibus, quia sine peccato ea possident et de iure.

285 Nec obstat, quod papa facit indulgentias illis, qui vadunt contra Sarracenos ad recuperandum Terram Sanctam. Nam illa est consecrata nativitate, habitatione et morte Iesu Christi, et quoniam in ipsa non colitur Christus, sed perfidus Mahometus, congruit, ut sit pugna ad recuperandum eam, quod colatur a christianis. Praeterea illa terra victa fuit ab imperatore Romano post mortem Christi iusto bello, et ideo, quia iniuste spoliatum est imperium,  
290 potuit ecclesia ad suam iurisdictionem terram illam advocare et dare licentiam contra spoliatores iuste bellandi.

295 Omnes igitur principes et milites timeant, ne sine causa bella committant. Nullatenus, si manifestum est, quod sit iniustum bellum, arma moveant vel moventibus assistant. At in bello iusto zelum iustitiae aut defensam patriae vel recuperationem pacis intendant. Quod quidem potest esse iustum respectu praecipientis, qui hoc praecipendi obtinet potestatem (XI q. III: Iulianus), aut respectu oboedientis, si talis sit, qui obtemperare debeat (XXIII q. I: Quid culpatur), dummodo clare non liqueat, quod sit iniustum. Nam quamvis  
300 aliqua facerent, quae divinae legi obviarent, recognoscebant imperatorem caeli (ut in praedicto capitulo: Iulianus).

Potest etiam iustum esse bellum intuitu eius, propter quod fit, ut pote propter iniuriam propulsandam vel iustitiam exsequendam (XXIII q. V: Cum homo). Unde si deordinatum quis habeat animum, etiam in bello licito intentio  
 305 sua mala facit sibi bellum iniustum (XXIII q. I: Militare). Si vero rectum animum bellando iuste habeat, non contristetur, etiamsi sanguinem centum vel plurimum hominum effundat, quoniam non poena, sed meritum sibi debetur et gloria.

Nullus militum, etiamsi mori debeat in bello publico vel iusto coniunctus  
 310 principi suo, visis hostium <copiis> pudenter terga vertat, quoniam melius est mori eum virtuose in bello, quam videre mala gentis suae et sociorum. Si enim sibi de militia placuit gloriari, placeant actus militiae, qui potissime fulgent in bello. Omnes summopere curent, ut principem suum protegant et conservent. Nam si per apum incuriam rex aut princeps ipsarum moriatur, omnes pariter  
 315 moriuntur. Propter quod gloriosius est subditis mori cum rege suo in bello, quam turpiter fugiendo, etiamsi non sequatur mors corporis, civiliter mori.

Nullus in exercitu regis vel principis mandatum ipsius licitum, quod aut ordinationem respicit, aut tutelam vel defensam, aut quod a rapinis restringit, condemnet vel frangat, quoniam si quae tunc rapit aut facit occasione iusti belli,  
 320 minime excusatur, pro eo, quod mandatum principis suis actibus contrarium parvipendit.

Nullus principem catholicum temerarie iudicet, scriptum est enim: ‘Principem populi non maledices’. Unde Sapiens prohibet, etiam in occulto, ne quis detrahat principi, sic inquit: ‘In occulto ne detrahas principi, quia et aves caeli portabunt super te sententiam’.  
 325

Qui vult, intelligat, quod paganos contra malos christianos principi catholico in necessitate inevitabili, si aliter humanitus sibi providere non potest, invocare ad bellum iustum, non est malum.

Sic omnes pacem diligant, quod etiam, si opus est, ut pax sit in terra,  
 330 morti se exponant, quatenus servientes Domino Deo, prout debent in pace temporali, ad pacem aeternam, ubi nullus persecutor, qui turbare ipsam valeat, appropinquat, feliciter valeant pervenire. Quod nobis praestare dignetur Patris etc.

218 laborant *et* conserventur *scripsi* : laborent *et* conservantur *ed.* 294 At *scripsi* : Ac *ed.*  
 319 condemnet *scripsi* : condemnat *ed.*

1–2 *Non contendas ... fecerit* Prov. 3, 30. 5–6 *Omnis ... peribit* Matth. 26, 52. 7 *Augustinus* cf. Aug. *C. Man. PL* 42, 173–206. 21–23 *Et nunc ... tremore* Ps. 2, 10–11. 34 *Qui fuerunt ... bellum* cf. Aug. *De civ. Dei* XV, 23. 35 *exterminati ... descenderunt* Bar. 3, 19. 36–37 *non ecclesiastica ... effundere* Greg. *Decretalium* III, 50, 9. 38–39 *si fiat ... patriae* Raimundus de Pennaforte, *Summa*, c. 5 C. XXIII q. 4. 39–41 *si causa ... acquiratur* ibid. c. 3 C. XXIII q. 1. 41–43 *si non ... oboedientiam* ibid. c. 4 C. XXIII q. 1. 52–53 *Mitte ... vaginam* Matth. 26, 52. 54–55 *in exemplum ... convertere* Grat. c. 5 C. XXIII q. 8. 55–58 *licet ... subveniant*

ibid. c. 10 C. XXIII q. 8. 74–75 *secundum Raymundum ... Innocentium X de resitut. spoliat.* II, 13, 12. 85–87 *quod si ... tenetur* Raimundus de Pennaforte, *Summa*, c. 9 D. I; c. 2 C. XXIII q. 7. 127–129 *non solum ... christianos* Grat. c. 3 C. XXIII q. 1. 140–141 *Absit ... imputari* ibid. c. 8 C. XXIII q. 5. 149 *Non sunt ... bona* ibid. C. XIV q. 5. 154 *utile ... vitiatur* li. VI de reg. iuris (reg. XXXVII). 156–157 *Iniustum ... tenere* Grat. 2 X 3, 12. 159–160 *Ego sum ... generationem* Ex. 20, 5. 164–165 *quia peccatum ... acquiescere* I Reg. 15, 23. 167–168 *Pro peccato ... captivitate* cf. I Reg. 18. 170 *Filius ... patris* Ez. 18, 20. 175–176 *Excommunicari ... satanae* Grat. c. 21 C. XI q. 2. 190 *Virga ... Assur* Is. 10, 5. 194–195 *Numquid ... ea* cf. ibid. 201–203 *Quid ... Aethiopiam* cf. Ez. 29, 18–20. 204–205 *Nonne ... mei* Dan. 4, 27–29. 211–212 *tanta ... pacis* Clem. *De reliqu. et vener. sanct.* III, 16 un. 225–226 *quis ... interest* Thomas Aquinas, *Summa* IIa–IIae q. 40a 3 s. c. 226–228 *Dominus ... bellatores* Grat. c. 2 C. XXIII q. 2. 250–251 *christiani ... exercebant* ibid. c. 94 C. XI q. 3. 261–262 *iusta ... sublevantur* ibid. c. 38 C. XXIII q. 4. 265 *ut ait Innocentius X. de voto* III, 34, 8. 271–272 *qui est ... omnia* cf. Gen. 1. 276–277 *stultus ... prudens* li. VI de praebend. III, 4, 18. 281 *qui solem ... malos* Matth. 5, 45. 295–296 *Quod quidem ... potestatem* Grat. c. 94 C. XI q. 3. 297 *respectu ... debeat* ibid. c. 4 C. XXIII q. 1. 302–303 *Potest ... exsequendam* ibid. c. 19 C. XXIII q. 5. 304–305 *Unde ... iniustum* ibid. c. 5 C. XXIII q. 1. 323 *Principem ... maledices* Act. 23, 5; Ex. 22, 28. 324–325 *In occulto ... sententiam* cf. Eccle. 10, 20.

### 3.2.2. Krucjaty, prawo narodów i trwałość *Imperium Romanum*

#### Pawła Włodkowica *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych*

Paweł Włodkowic (ok. 1370 – po 1435)

Urodzony w Brudzeniu w ziemi dobrzyńskiej, Paweł, syn Włodka lub Włodzimierza (*Paulus Vladimiri*), po początkowych naukach w kraju (prawdopodobnie w Płocku, gdzie też zapewne otrzymał święcenia) studiował w Pradze, zdobywając w roku 1385 bakalaureat, a w 1393 roku magisterium sztuk wyzwolonych; uzyskawszy następnie, po studiach tamże na wydziale prawa, w roku 1396 bakalaureat dekretów, wykładał w Pradze na wydziale sztuk w latach 1396–1397, po czym wrócił do Polski, gdzie w roku 1398 otrzymał scholasterię w Poznaniu, a w 1400 roku kanonię w Płocku. Od roku 1404 kontynuował studia prawnicze w Padwie pod kierunkiem Francesca Zabarelli, zakończone licencjatem w 1408 roku. Powróciwszy do Polski, uzyskał w 1411 roku za licencją papieską doktorat praw w Krakowie i objąwszy tu kustodię i kanonię przy katedrze, wykładał na wydziale praw Uniwersytetu Krakowskiego, którego w latach 1414 i 1415 był też rektorem.

Obok pracy naukowej i nauczycielskiej cały dojrzały okres życia poświęcił Włodkowic obronie interesów Polski i Litwy w jej sporze z Zakonem

Krzyżackim. Kwestiami prawnymi tego sporu teoretycznie zajmował się co najmniej od roku 1404, kiedy równocześnie, przebywając w Padwie i w Rzymie, współpracował z Mateuszem z Krakowa w dziedzinie reformy Kościoła. Bezpośrednie i czynne zaangażowanie Włodkowica w spory polsko-krzyżackie datuje się od roku 1413, kiedy to uczestniczył w sądzie rozjemczym Zygmunta Luksemburczyka w Budzie. Potem, w latach 1414–1415, jako rektor Uniwersytetu brał udział w soborze w Konstancji, polemizując tam z rzecznikiem krzyżackim dominikaninem Janem Falkenbergiem, który już wcześniej, w latach 1404–1406, atakował jego poglądy koncyliarystyczne. W 1420 roku uczestniczył w sądzie cesarskim we Wrocławiu, w roku 1421 i 1424 w sądzie papieskim w Rzymie. Jeszcze w 1434 roku napisał z Padwy list do kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, domagając się rozwiązania Zakonu. Gdzie i kiedy umarł, nie wiadomo: w literaturze można znaleźć pochodzące z domysłu daty od 1434 do 1443.

Tylko jedno z wydanych dotąd pism Włodkowica, najstarsze, *Tractatus de annatis camerae apostolicae solvendis*, z lat 1414–1415, dotyczy ogólnokościelnego zagadnienia opłat na rzecz skarbu papieskiego. Reszta, w liczbie siedmiu lub ośmiu (liczba ich zależy od tego, czy się tzw. *Conclusiones contra opinionem Ostiensis* potraktuje jako dzieło osobne, czy jako dodatek do tzw. *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*, zaczynającego się od słów „Saevientibus olim Prutenis”), są to wyłącznie pisma związane ze sporem polsko-krzyżackim od roku 1415 (*De potestate ...*) aż do 1431 lub 1432 roku (list do Zbigniewa Oleśnickiego z Padwy). Mając to na uwadze, można zatem powiedzieć, że po pierwszym piśmie poświęconym reformie Kościoła w duchu koncyliarystycznym, po owym *Tractatus de annatis*, dalsza twórczość Włodkowica dotyczy już wyłącznie problematyki moralno-prawnej (kanonistycznej), wynikłej ze sprów polsko-krzyżackich. Ma ona charakter ekspertyz procesowych i doktryną prawno-kanoniczną podbudowuje stanowisko Polski w tym sporze. Oprócz konkretów prawno-historycznych pisma Włodkowica zawierają jednak — sformułowaną w ścisłym z owymi konkretami związku, a wzbogaconą nie tylko argumentacyjnie, ale też erudycyjnie olbrzymią literaturą prawniczą średniowiecza i wyrażoną za pomocą wypracowanej przez średniowieczne prawo kanoniczne skomplikowanej aparatury pojęciowej i erudycyjnej — również śmiałą i nowatorską doktrynę prawa narodów i praktycznej tolerancji religijnej.

### **Bibliografia**

Wydania i przekłady: *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 5, cz. 1, ed. M. Bobrzyński, Kraków 1878, s. 161–185, 186–194; przedruk w: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce*, Lwów 1927, s. 17–26; S. Bełch, *Paulus Vladimiri and his Doctrine concerning International Law and Politics*, t. 2, Haga 1965; *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1–3, wyd. L. Ehrlich, Warszawa 1968. W edycjach Bełcha i Ehrlicha także inne pisma Włodkowica, a nadto w edycji Ehrlicha ich równoległe przekłady angielski i polski.

Opracowania: K. Tymieniecki, *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica*, „Przegląd Historyczny”, 22 (1919/1920), s. 1–27; A. Niesiołowski, *Paweł Włodkowic na tle dyskusji politycznych XV w.*, Warszawa 1938; M. Bartoš, *Speculum aureum i jego przypuszczalny autor: Paweł Włodkowic z Brudzewa* [!], „Reformacja w Polsce”, 11 (1948/1952), s. 37–39; T. Brzostowski, *Paweł Włodkowic*, Warszawa 1954; L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954; K. Grzybowski, *Paweł Włodkowic a współczesna mu kanonistyka*, „Państwo i Prawo”, 10 (1955), z. 11, s. 799–814; F. Kapeliński, *Paulus Vladimiri (1369–1435), défenseur de la tolérance religieuse*, „Revue Internationale d’Histoire Politique et Constitutionnelle”, 19/20, Paris 1955; S. Bełch, *Paweł Włodkowic jako historyk i jego wpływ na Długosza*, „Teki Historyczne”, 10 (1959), s. 75–101; T. Brzostowski, *Ze studiów nad Pawłem Włodkowicem. W sprawie autorstwa traktatu Speculum aureum*, „Studia Źródłoznawcze”, 5 (1960), s. 25–34; L. Ehrlich, *Rektor Paweł Włodkowic, rzecznik obrony przeciw Krzyżakom*, Kraków 1963; S. Bełch, *Paulus Vladimiri and his Doctrine concerning International Law and Politics*, t. 1, Haga 1965; L. Ehrlich, *Wstęp*, w: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, Warszawa 1968; W. Seńko, *Mathieu de Cracovie et son oeuvre „De praxi Romanae curiae”*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 16 (1971), s. 25–41; J. W. Woś, *Appunti per la biografia di Paulus Wladimiri canonista polacco del secolo XV*, „Studi senesi”, 83/1 (1971), s. 57–124; tenże, *Paulus Wladimiri e le origini dell’idea di tolleranza in Polonia*, „Sapienza. Rivista internazionale di filosofia e di teologia”, 25/4 (1972), s. 430–451; tenże, *Prolegomeni allo studio di Paulus Wladimiri di Brudzen canonista polacco*, „Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica”, 5/1 (1973), s. 3–24; tenże, *Un débat ouvert: Paulus Wladimiri et Francisco de Vitoria*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 31 (1975), s. 85–88; W. Seńko, *Wstęp* w: Johannes Falkenberg, *De monarchia mundi*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 9 (20) (1975), s. VII–LVI; Z. Kałuża, *Paweł Włodkowic i problem jego doktryny*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 21 (1978), s. 85–92; F. H. Russell, *Paulus Vladimiri’s Attack on the Just War: A Case in Legal Polemics*, in: *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his seventieth birthday*, cur. P. Linehan, B. Tierney, Cambridge – New York – Melbourne 1980, s. 237–254; J. Domański, *La tolleranza religiosa e la guerra giusta negli scritti di Stanislao di Scarbimiria e di Paolo Vladimiri*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 39 (1995), s. 19–30; T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995; E. A. Wesołowska, *Paweł Włodkowic — współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Toruń 1997; J. Rebeta, *O nieautentyczności niektórych pism wydanych jako traktaty Pawła Włodkowica z Brudzenia*, „Studia Mediewistyczne”, 34/35 (1999/2000), s. 245–257; J. W. Woś, *Politica e religione nella Polonia tardo medioevale*, Trento 2000; J. Rebeta, *Paul Vladimiri et le problème du manuscrit Wrocław, Bibl. Ossoliński 166/II*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 34 (2001), s. 181–191; tenże, *Krytyczna analiza źródeł niektórych pism wydanych jako autentyczne traktaty Pawła Włodkowica z Brudzenia*, „Acta Mediaevalia”, 15 (2002), s. 173–185; S. Wielgus, *Wpływ polskich uczonych średniowiecznych na kształtowanie się prawa narodów i związanych z nim praw człowieka*, w: tenże, *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, Płock 2002, s. 127–150; K. Lankosz, *Paul Wladimiri — a Cracow scholar and Polish diplomat*, „Miscellanea Iuris Gentium”, 5/6 (2002/2003), s. 231–241; J. Krajczyński, *Idea ojczyzny i jej praw według Pawła Włodkowica*, „Prawo Kanoniczne”, 48 (2005), z. 1/2, s. 185–216; tenże, *Pozycja prawna nieochrzczonych w doktrynie Pawła Włodkowica*, „Prawo Kanoniczne”, 50 (2007), z. 1/2, s. 185–212; J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 219–230; M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka: teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, „Edukacja Filozoficzna”, 54 (2012), s. 149–170; NK, t. 3, s. 407–410; PSB, t. 25, s. 377–381.

*Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*

Podstawa: L. Ehrich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, PAX, Warszawa 1968, s. 2–80.

<THEMA.> Saevientibus olim Prutenis tunc infidelibus et aliis contra Polonos Christianos admittuntur in Polonia per principes Poloniae Cruciferi in subsidium, qui fratres Sanctae Mariae Hospitalis Ierosolimitani de domo Theutonicorum appellantur, et eis per principes Poloniae constituuntur et donantur certae possessiones versus limites dictorum infidelium. De quibus possessionibus cum adiutorio Polonorum et aliorum Christianorum successivis temporibus gentem crudelem Prutenorum tunc infidelium sibi subiugarunt et dominium occuparunt. Et domini de Prusia ideo appellantur. Ibiq̄ue iam aedificantur civitates sollemnes et munitissimae, iam castra fortissima totumque eorum dominium fortissimis munitionibus sic firmatur, quod plus quam decuplae potentiae redditur inexpugnabile. Et licet iam subactis suae ditioni Prutenis dudum cessaverit impugnandi Christianos crudelitas paganorum, hi tamen Cruciferi etiam mansuetos infideles et quietos impugnare et ipsorum terras et dominia invadere usque modo non cessarunt, sed sub primo colore, quasi adhuc rabies paganica in Christicolis desaeviret, convocant in subsidium Christianos, assumunt sibi pro regula cum valido exercitu invadere partes infidelium bis in anno, his scilicet diebus et temporibus, videlicet assumptionis et purificationis gloriosae virginis Mariae; quas vices suo vulgari sermone ‘resas’ vocant. Sicque in consuetudinem error deducitur, quod fideles Christi causa exercendae militiae, credentes obsequium praestare Deo, in multitudine illuc confluunt et occasione catholicae fidei ampliandae gens quieta infidelium crudeliter impugnatur. Hinc sequuntur homicidia, vadunt fideles cum infidelibus pari damnationis periculo, rapinae fiunt et alia nefanda infinita. Itaque crescit fama ordinis, crescunt divitiae, cum potentia utrimque Cruciferi colligunt ad thesauros et ditantur per Christianos et etiam per paganos. Romanorum pontificum, imperatorum litterae impetrantur, ut, quascumque regiones terras sive dominia infidelium expugnauerint sive occupaverint, sint eorum.

Tandem Spiritus Dei, qui ubi vult spirat, potentissimos principes paganorum de gentilitatis errore ad agnitionem fidei verae evocans ministerio Polonorum ad sacri baptismatis undam lavandos perduxit; unus eorum Regni Poloniae gubernacula suscepit, alter Lithuaniae et aliarum partium tam schismaticarum quam infidelium vicinarum gubernator permansit et rector. Et quorum potentia partibus Christianis Prussiae, Livoniae et Poloniae olim incussit formidinem, hos ad professionem sacrae fidei iam sequitur immensa gentilium multitudo: currunt catervatim ad fontem sacri baptismatis, et fere omnes eorum subditi naturales in terris Lithuaniae etc. sacri fontis lavacrum susceperunt, alii adhuc suscipiunt successive, alii vero ipsorum regimini se spontanee subiecerunt.

40 Considerant haec mirabilia Cruciferi et quasi moleste ferentes, quod eis  
 causa occupandi possessiones et dominia praedictorum taliter deperierit, maiori  
 ferocitate invadunt pluries et successive more solito dictos neophytos et tam  
 presbyteros quam etiam alios iam baptizatos quam et non baptizatos multos  
 crudeliter perimunt, cremant ipsorum novellas ecclesias et alia innumera faciunt,  
 quae honestas postulat subtrahere. Etiam Christianis antiquis, praesertim suis  
 45 fundatoribus, insultant gravissime, suos captivant donatores, duces Christianos  
 tractant turpissime ipsorum ordinis dotatores, et convocata multitudine copiosa  
 Christifidelium sibi in adiutorium, quasi adversus infideles gerentes speciem,  
 licet fucatis coloribus, erigunt potentiam contra regem Poloniae catholicum,  
 invadunt regnum Poloniae, hostiliter castra demoliunt, alia redigunt in cineres,  
 50 spoliant, violant, et plurima nefanda ibi fiunt, quae stilus vix valeret exprimere.  
 Et dum sic a Prutenis in Cruciferos translata crudelitas in Polonia deploratur —  
 quia quos sibi Poloni pro scuto assumpserant, sua ferocitate conversi sunt sibi in  
 flagellum — gemit Polonia non solum tantam atrocitatem sibi pestiferam in suo  
 sinu enutritam, verum etiam cogitur tandem venire ad resistantiam. Ordinatis  
 55 itaque aciebus utrimque conveniunt ad bellandum, sternitur ab alto potentia  
 ordinis, campus heu humanis repletur cadaveribus et Polonorum gladius  
 Cruciferorum sanguine saturatur etiam per intervalla temporum vicibus iteratis.

Verum licet cessante insultu paganorum iam regeneratorum sacro  
 baptisate et aliorum iam plenarie subiectorum potentiae Christianae, scilicet  
 60 orthodoxorum principum iam dictorum, cessavit dudum in illis partibus  
 eorundem hospitaliorum pugnandi officium, quia tamen dictae litterae  
 imperatorum et pontificum Romanorum, quas se habere asserunt, omnium  
 superius praetactorum videntur eisdem occasionem praestitisse et colorem, igitur  
 hoc verissimo et evidentissimo themate praehabito ad faciendum milites  
 65 Christianos in sua militia cautiores ego magister Paulus Wladimiri, custos et  
 canonicus ecclesiae Cracoviensis, inter decretorum doctores minimus, tria  
 tractanda subicio, correctione ad quos pertinet semper salva:

primo de potestate papae respectu infidelium,  
 secundo de potestate imperatoris respectu infidelium,

70 et uterque tractatus pro pleniori declaratione materiae undecim continet  
 quaestiones;

tertio recitabitur quaedam opinio erronea circa hanc materiam,  
 quae improbatur et suis rationibus respondetur.

Quantum ad primum tractatum,

75 primo quaeritur, utrum principes sine peccato possunt expellere  
 Sarracenos et Iudaeos de regno suo et eis bona auferre; et an papa potest hoc  
 principibus praecipere vel persuadere;

secundo, si infideles habent regna et provincias separatas a nostris et  
 ibidem iurisdictionem exercent et omnia tenent, utrum licet Christianis, illis in  
 80 pace viventibus, bellum movere et eorum bona occupare sine peccato;



tertio, incidenter, an licitum sit Christianis Terram Sanctam defendere et fideles habitantes in ea;

quarto, an licet papae ratione Romani Imperii auferre infidelibus iurisdictiones, quibus ipsi infideles spoliarunt Imperium;

85 quinto, an ecclesia Romana et omnes aliae licite teneant quae tenent, cum haec omnia per imperatores Romanos armis per violentiam videntur fuisse acquisita;

sexto, an liceat bona haereticorum et schismaticorum occupare;

septimo, an aliquo casu possit papa punire infideles;

90 octavo, an papa potest exercere iurisdictionem in ipsos infideles, qui non tenent terram, in qua Christiani principes habuerunt prius iurisdictionem;

nono quaeritur, an papa potest mandare infidelibus, quod admittant praedicatores evangelii in terris suis;

decimo quaeritur, quid fiet, si papa non potest eos de facto punire;

95 undecimo quaeritur, si populus alicuius principis infidelis convertitur ad fidem et princeps non, quid iuris.

100 Quo ad secundum tractatum quaeritur primo de potestate imperatoris, quam scilicet potestatem vel iurisdictionem habet imperator super infidelibus et eorum bonis, et ibi praemittitur una praefatio plura argumenta continens efficaciter probantia, quod papa solus est princeps mundi habens utrumque gladium, imperator vero est minister in temporalibus habens potestatem a papa iure posito;

secundo quaeritur, an imperator potest dare licentiam occupandi terras infidelium, praesertim non recognoscentium suum imperium;

105 tertio quaeritur, an litterae Romanorum pontificum et imperatorum Cruciferis concessae super occupandis terris infidelium aliquod ius eis tribuunt ad acquirendum vi vel petendum easdem;

quarto quaeritur, an Cruciferi pugnantes cum infidelibus pacificis habent iustum bellum;

110 quinto quaeritur, an sit licitum generaliter infideles armis vel oppressionibus ad fidem suscipiendam compellere;

sexto, an sit tolerabile vel licitum, quod Christiani confluunt Cruciferis in subsidium ad impugnandum infideles, ex eo quia infideles, sive hoc dicatur causa fidei Christianae ampliandae sive sit causa militiae exercendae;

115 septimo, an pugnare sine necessitate vel ad pugnandum se praeparare cum infidelibus diebus festivis sit licitum;

120 octavo, an subditi Cruciferorum pugnantes cum infidelibus vel eos invadentes sive contra eos resas facientes bis in anno ut supra vel impugnantes scienter iniuste Christianos etiam mandato suorum dominorum possint excusari a peccato;

nono quaeritur de rebus, terris vel dominiis occupatis in huiusmodi bello, an efficiantur occupantium nec <ne et si> sic, possint retineri sine peccato, et si non, an dux belli aut persona sive personae principales de necessitate salutis

teneatur vel teneantur restituere ablata et damna data a se et ab aliis, ut  
125 remittatur sibi peccatum;

decimo, an Christianus sine peccato possit ad sui defensionem et suae  
terrae uti auxilio infidelium;

undecimo quaeritur, utrum <in>fideli repetenti coram iudice Christiano  
rem raptam vel subtractam ministrari debeat iustitia.

130 Ad primam quaestionem est dicendum, quod postquam infideles inter  
Christianos volunt vivere pacifice, nulla molestia in personis et rebus est eis  
inferenda (Codice De Iudaeis lege 'Nullus' et capitulo 'Multorum' eodem  
titulo). Hinc est, quod contra Christianos praescribunt (XVI quaestione III:  
'Porro et ibi nota', XXIII quaestione VII: 'Si de rebus', per Archidiaconum).  
135 Peccat ergo dominus, si sine causa eos spoliet; immo nec papa debet eis bona  
auferre, quin immo debet eos quam diu potest eos tolerare (XLV distinctione:  
'Qui sincera'; De Iudaeis: 'Etsi Iudaeos'). Et est ratio praedictorum, ut per  
eorum commercium eos lucri Domino facere possemus (XXIII quaestione III:  
'Infideles' et arg. XI quaestione III: 'Ad mensam'; De divortiis: 'Gaudemus' et  
140 capitulo 'Quanto').

Et Iudaei maxime tolerandi sunt, quia per eorum codices veritatem et  
fidem nostram probamus. Postquam enim nostris codicibus nolunt credere,  
credant illis, ut dicit beatus Augustinus (psalmo XL). Beatus Hieronymus  
assignat aliam rationem: quia in lege habetur, quod in fine saeculi  
145 illuminabuntur reliquiae Israel et reliquiae Israel salvae erunt, et hoc fieri non  
posset, si licitum esset eos expellere de toto orbe terrarum. Et ita Hieronymus in  
homilia 'Innocentium' dicit. Et haec vera sunt, ubi Christianis non imminet  
periculum vel scandalum (ut notatur in capitulo 'Quod super his': De voto et  
voti redemptione). Ex causis enim praedictis expelli possunt et privari bonis,  
150 quia postquam pietate et ex gratia ab ecclesia tolerantur (ut dicit textus in dicto  
capitulo 'Etsi Iudaeos'), si ea abutuntur, privilegium merentur amittere tamquam  
ingrati, ut ibi exemplo ancillae et filii eius. Cum enim esset ingrata et molesta  
dominae suae, per quam ecclesia figuratur, dictum fuit contra eam: 'Eice  
ancillam et filium eius' (XXIII quaestione III: 'Si ecclesia'). Nam per mortem  
155 Christi effecti sunt servi (ut dicto capitulo 'Etsi Iudaeos'). Et propter hoc dicit  
Archidiaconus, quod princeps, qui eorum dominus est, potest eos vendere (XLV  
distinctione: 'Qui sincera') et etiam auferre bona (LIII distinctione:  
'Fraternitatem', per Archidiaconum), multo magis fortius eos expellere (arg.  
Codice 'Si servus exportetur', lege I et II). Et haec vera, ut dixi, ubi non viverent  
160 quiete vel immineret scandalum; alias non debet papa praecipere vel persuadere  
principibus hoc (per notam dicto capitulo 'Quod super his'). Et nihil ad eum de  
his, qui foris sunt (De divortiis: 'Gaudemus'). Et in hoc residet Aldradus (q.  
XCI).

Antequam veniam ad solutionem quaestionis secundae, sciendum, quod  
165 licet illustres patres Innocentius et Ostiensis videntur esse contrarii, et omnes  
communiter valentissimi utriusque iuris doctores in suis scriptis sequuntur

patrem iurium Innocentium, salvis inferius dicendis. Ideo, sequendo communem scholam, expeditis omnibus quaestionibus opinio Ostiensis recitabitur et suis rationibus sufficienter respondebitur.

170 Hanc igitur materiam sufficienter prosequendo Innocentius et doctores communiter post eum (in capitulo ‘Quod super his’: De voto et voti redemptione) dicunt conclusive, quod apud infideles rerum dominia, iurisdictiones et possessiones possunt esse licitae sine peccato. Probat<ur> primo de possessionibus: quia in rei veritate Domini est terra et plenitudo eius  
175 (De decimis, capitulo ‘Tua nobis’); sed ipse Deus haec omnia subiecit rationabili creaturae, propter quam omnia fecit (Genesis primo et lege ‘In pecudum’, ff De usuris). Et fuerunt ista a principio omnibus communia, quousque usibus primorum parentum inductum est, quod aliqui aliqua, alii alia possiderent et appropriarent sibi; et hoc ideo quia naturale est res communes negligi et  
180 communio discordiam parit (ff De legatis II: ‘Cum pater’ § ‘Dulcissimis’).

Et ideo iure gentium distincta sunt dominia et regna divisa (I distinctione ‘Ius gentium’ et ff De iustitia et iure, lege ‘Ex hoc’ et nota De summa Trinitate et fide Catholica capitulo I super verbo ‘Disposuit’).

Ex quo patet, quod ab initio rationabilis creaturae non era<n>t in bonis  
185 alicuius nisi Dei et ideo occupanti concedebantur. Unde Deutronomii XI legitur: ‘omnis locus, quem calcaverit pes vester, vester erit’ etc. Et dicit ‘vester erit’, quasi praeoccupata ab uno non liceat alteri occupare. Unde Proverbiorum XXIII legitur: ‘Ne transgrediaris limites proximi tui’ etc. Et lege naturali erat prohibitum, ne quis alteri faciat quod sibi non vult fieri (ut in principio  
190 Decretorum).

Ex quibus evidenter constat, quod pro omni rationabili creatura ista sunt ordinata a Deo, qui solem oriri facit non solum super bonos, sed etiam super malos, et omnia volatilia pascit (Mathei V in fine) et dat escam omni carni (ut in Psalmo). Praeterea habuerunt etiam primi parentes specialia dominia per  
195 divisiones, sicut patet in Abraham et Loth, quorum unus accepit ad unam partem, alter ad alteram (Genesis XIII capitulo).

Insuper de dominio dicit Innocentius, quod super homines tamquam super servos nullus habuit dominium ante ius gentium. Natura enim omnes homines erant liberi (Institutionibus ‘De libertinis’ 1).

200 Sed dicit Innocentius de iurisdictione, quod iure naturae pater familias super familias suas habebat communem a principio, id est omnimodam. Sed hodie non habet nisi in paucis (Codice De patria potestate per totum etc.), quod est singulare. Ex quo agitur, quod iurisdictione coepit a iurisdictione patris familias, licet non expresse hoc inferatur ex dictis Innocentii. Dicit etiam  
205 Innocentius: Certum quod ipse Deus a principio exercuit iurisdictionem (quod late prosequitur De foro competenti: ‘Licet’ 1).

His praemissis dicit Innocentius, quod dominia, possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles, haec enim non tantum pro fidelibus, sed pro qualibet rationabili creatura facta sunt (ut supra).

210 Ex hoc infertur secundum Innocentium, quod non licet infidelibus auferre dominia sua, possessiones vel iurisdictiones, quia sine peccato et Deo auctore ea possident; ad hoc inducit textum Exodi XX, scilicet ‘Non occidas’, ‘Non furtum facias’, in quo omnis rapina et omnis violentia prohibetur (ut in canone XIII quaestione V, canone I et sequentibus usque ad § ‘Contra in Exodo’).

215 Tertio quaeritur, an licitum sit Christianis Terram Sanctam defendere etc. et fideles habitantes in ea. Dicit Innocentius hoc non esse dubium quod sic (XXIII quaestione VIII: ‘Omni’, et canone sequenti); et dicit Innocentius post multa, quod licet Terram Sanctam possideant Sarraceni, licite papa indicit eis bellum, quia iuste movetur, si intendit Terram Sanctam recuperare, quae  
220 consecrata est nativitate, habitatione et morte Iesu Christi et in qua tamen non colitur Christus, sed Mahometus, ut incolatur a Christianis. Item Terra Sancta iusto bello victa fuit ab imperatore Romano post mortem Christi, unde licitum est papae ratione Imperii Romani, quod obtinet, eam ad suam iurisdictionem revocare, quia iniuste spoliatus est ab eo, qui non habuit ius spoliandi. Et  
225 secundum Innocentium haec ratio sufficit in omnibus aliis terris, in quibus imperatores Romani iurisdictionem habuerunt.

Sed oppositione ad hoc videtur, quod etiam Terram Sanctam non possit papa recuperare, quia ecclesia non habet imperium nisi in occidente (XCVI distinctione: ‘Constantinus’). Solvit Innocentius, quod si papa non potest ut  
230 imperator vel ex aliis causis proxime dictis, saltem ipse imperator hoc potest vel rex Ierusalem, ad quem regnum illud pertinet, sicut credere debemus, ex quo contrarium nobis non apparet, quod nota. Item ad canonem ‘Constantinus’ dicit, quod loquitur quo ad proprietatem, secus <quam> quo ad tuitionem, quia unus gladius alteri assistere debet; spiritualis tamen praecellit. Unde potest papa  
235 punire negligentiam vel delictum imperatoris (XCVI distinctione: ‘Quis dubitat’, et canone ‘Duo’ et canone ‘Si imperator’). Potest etiam papa assistere regi Ierusalem, ad quem hoc spectat.

Quarto quaeritur, an licet papae ratione imperii Romani auferre infidelibus iurisdictionem, qua ipsi infideles spoliaverunt imperium. Dicit dominus  
240 Franciscus cardinalis Florentinus, quod etiam contra imperium praescribi potest, sicut etiam contra papam, ut ipse notat (De postulatione: <X> ‘Bonae’ II) respondendo post Innocentium huic quaestioni: ‘An inferior possit praescribere iura papalia’, et dicit: aut quaeritur de plenitudine iuris papalis et hoc nemo inferior praescribere potest, quia haec potestas est concessa soli papae (infra De  
245 usu palii: ‘Ad honorem’) et nullus inferior est capax talis. Item praescriptio haec est contra oboedientiam et sic non valet (De praescriptionibus: ‘Cum non liceat’). Aut vult praescribere aliqua iura particularia, quae habet papa in aliquo loco, et potest, sive sint temporalia sive spiritualia (infra De praescriptionibus: ‘Ad audientiam’, et capitulo ‘Cum vobis’). Et quamquam contra ipsum ius  
250 imperii non possit praescribi quo ad hoc quod aliqui fiant acephali (De praescriptionibus: ‘Cum non liceat’), tamen multi de facto etiam Christiani praescripserunt in tantum, quod facto non recognoscunt imperatorem, ut dicitur

de rege Franciae (Qui filii sint legitimi: 'Per venerabilem'). Item Romani habuerunt aliquos confoederatos, quibus non praefuerunt. Et quidquid sit de iure  
 255 antiquo, tamen totiens versata sunt imperia variis modis, quod non potest bene sustineri illa ratio, quod, ex quo semel fuerunt aliquae provinciae sub imperio Romano, liceat hodie bellum indicere ad eas recuperandas. Item alia ratio et melior est, quod licet Christianis vel saltem regi liceat Terram Sanctam  
 260 recuperare per ea, quae supra dicta sunt quaestione tertia; quo ad alias terras secus, nisi subsit aliqua specialis causa, propter quam licitum sit eis indicere bellum; et quae possit esse rationabilis causa, dicetur infra quaestione decima.

Quinto quaeritur: quia dictum est supra quaestione tertia, quod ecclesia habet imperium in occidente, an ecclesia Romana et omnes aliae ecclesiae et etiam alii Christiani licite teneant ibi et alibi. Et videtur, quod non, quia  
 265 imperatores Romani, a quibus ecclesia habet, haec omnia armis per violentiam occupaverunt, et sic mala fide tenent. Dicit Innocentius, quod omnes generaliter clerici et laici possunt secure tenere et bona fide quaecumque tenent, quia nescimus, utrum illi, qui occupaverunt praedicta, usi fuerunt iure suo, puta quia forte recuperaverunt, quod prius amiserunt per violentiam, vel forte per  
 270 matrimonia vel donationes ad eos pervenerunt legitime, licet in ea multos habuerunt rebelles, quos vicerunt. De ecclesiis autem constat secundum Innocentium, quod bene possunt tenere, quia si non constat, quis fuerit dominus ante occupationem, facienda est papae restitutio tamquam vicario Christi et ecclesiis aliis, quae pro papa possident et eius auctoritate. Nam papa et ecclesiae  
 275 nomine omnium possident, cum omnibus necessitatem habentibus subveniant (XII quaestione I: 'Videntes'), quod est singulare (pro hoc XVI quaestione I: 'Quoniam quidquid'); unde et clerici tenent bona tamquam communia, non tamquam propria (De praebendis: 'Ratio').

Sexto quaeritur de bonis schismaticorum et haereticorum, an liceat ea  
 280 occupare. Videtur, quod non, sicut non licet occupare bona infidelium, ut supra quaestione prima. Et Innocentius dicit, quod immo licet propter constitutionem principum haec concedentium (VIII distinctione: 'Quo iure'; XXIII quaestione VIII per totum quod dicit, ut De haereticis: 'Cum secundum' libro VI), nam specialiter est provisum, quod in certis casibus bona eorum possint a fidelibus  
 285 occupari propria auctoritate; alias hoc non licet (de quo in c. Praesidentes: De haereticis libro VI in Novella et notat Ostiensis in Summa: De haereticis, versu 'Numquid catholici'); in aliis vero casibus non videtur licitum bona talium occupare (facit De haereticis: 'Excommunicamus').

Septimo quaeritur, an possit papa aliquo casu punire infideles, cum  
 290 delinquant. Pro quorum declaratione dicit Innocentius, quod papa, qui est vicarius Christi, potestatem habet non tantum super Christianos, sed etiam super omnes infideles, quia Christus habuit potestatem super omnes (psalmo: 'Deus, iudicium tuum regi da' etc. et Matthaei ultimo: 'Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra'). Et non videretur pater familias ipse Redemptor, nisi vicario  
 295 suo, quem in terris dimisit, plenam potestatem super omnes dimisisset (pro hoc

est quod notatur De homicidio: ‘Pro humani’, libro VI). Item Petro et successoribus dando claves regni caelestis posuit eum pastorem suarum ovium dicens: ‘Pasce oves meas’. Omnes autem tam fideles quam infideles oves sunt Christi per creationem, licet non sint de ovili ecclesiae. Et per hoc secundum  
 300 Innocentium apparet, quod papa super omnes habet iurisdictionem et potestatem de iure, licet non de facto (De electione: ‘Significasti’; De maioritate et oboedientia: ‘Solite’; De iudiciis: ‘Novit’). Ex hoc infert Innocentius decisionem aliquorum, quae dominus meus Franciscus cardinalis Florentinus colligit per quinque conclusiones:

305 Prima est, quod si gentilis, qui non habet legem nisi naturae, contra legem naturae facit, potest licite per papam puniri. Ar<gumento est> Genesis XIX, ubi Sodomitae, qui contra legem naturae peccant, puniti sunt a Deo. Cum igitur iudicia Dei sunt nobis exemplaria, non apparet, quare papa, qui est vicarius Dei, hoc non posset et etiam debeat, dummodo facultas assit.

310 Secunda conclusio: Papa potest punire infideles colentes idola, naturale enim est unum solum Deum creatorem colere et non creaturas.

Tertia conclusio: Papa Iudaeos iudicare potest, si contra legem facient in moralibus, et idem, si contra legem suam haereses inveniunt. Et hac ratione motus papa Gregorius et Innocentius mandaverunt comburi libros tales, in  
 315 quibus multae continebantur haereses, et mandavit puniri illos, qui tales haereses sequerentur vel docerent, et de illis libris dicitur in Speculo historiali libro XXVI capitulo CXXVIII et sequentibus.

320 Quarta conclusio: de Christianis non est dubium, quod papa potest eos iudicare, si contra legem evangelii faciunt; idem, si alias graviter peccent (De iudiciis: ‘Novit’).

Quinta conclusio, quod, licet in praedictis papa quandoque dimittit poenas iustas et debitas omnibus praedictis inferendas, vel quia facultatem non habet vel propter pericula vel scandala, quae inde venire timentur, potestas tamen hoc faciendi est apud eum.

325 Octavo quaeritur, an papa potest exercere iurisdictionem in ipsos infideles, qui non tenent terram, in qua Christiani principes habuerunt iurisdictionem prius. Dicit Innocentius, quod papa potest iuste facere praeceptum et constitutionem, quod iniuste [non] molestent Christianos, qui subsunt eorum iurisdictioni, immo, quod plus est, potest eos in totum eximere a  
 330 iurisdictione et dominio ipsorum (ar<gumentum> De Iudaeis: capitulo 1 et capitulo ‘Cum sit’ et capitulo ‘Ex speciali’ et capitulo finali; LIII distinctione: ‘Manicipia’ et canone sequenti); immo etiam, si male tractant Christianos, dicit Innocentius, potest eos papa per sententiam privare dominio et iurisdictione, quae super Christianos habent; et ita potest eximere, quod videtur fieri ex  
 335 privilegio, et potest privare, quae privatio fit de iure.

Dicit tamen Innocentius, quod magna causa debet esse, propter quam papa ad hoc veniat; debet enim papa sustinere infideles, quantum potest, dummodo non sit periculum Christianis nec grave scandalum generetur; quod

340 similiter notat post Innocentium dominus meus Franciscus cardinalis Florentinus etc.

345 Nono quaeritur, an papa potest mandare infidelibus, quod admittant praedicatores evangelii in terris suis. Dicit Innocentius, quod sic, licet secundum eum non debeant infideles cogi ad fidem, quia omnes in hoc libero arbitrio relinquendi sunt et sola Dei gratia in hac vocatione valet (XLV distinctio: ‘De Iudaeis’; XXIII quaestione V: ‘Ad fidem’). Pro primo, quod possint cogi admittere praedicatores, inducit Innocentius, quod omnis creatura rationalis facta est ad Deum laudandum (ut in secundo libro Sententiarum distinctio prima); si ergo prohibent praedicatores hoc praedicare, peccant et ideo puniendi.

350 Decimo quaeritur, quid fiet, si papa non potest eos de facto punire. Dicit Innocentius, quod in omnibus praedictis, in quibus papa licite aliquid eis mandat, si non oboediant, sunt compellendi brachio saeculari et indicendum est bellum per papam et non per alios, nisi ubi quis de iure suo contendit.

355 Et si obicitur: ‘Nihil ad vos de his, qui foris sunt’ (II quaestione 1: ‘Multi’), solvit Innocentius, quod illud intelligitur, quod non debemus eos excommunicando vel compellendo ad fidem inducere aliter quam <si> sola Dei gratia vocantur (XLV distinctio: ‘De Iudaeis’); secus, cum Christianos turbant vel alias delinquant (facit quod notatur De divortiis: ‘Gaudemus’).

360 Idem dicit beatus Thomas (secunda secundae quaestione XII articulo 2), quod ad ecclesiam non pertinet punire infidelitatem in illis, qui numquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli (1 ad Corinthios): ‘Quid mihi de his, qui foris sunt, iudicare?’. Sed si aliquis per infidelitatem peccat, potest sententialiter ius humanum amittere, sicut et quandoque propter alias culpas, secundum eundem beatum Thomam.

365 Undecimo quaeritur: quid, si populus alicuius magni principis infidelis converteretur ad fidem et ipse princeps remaneret in sua infidelitate? Dicit Innocentius, quod debet tolerari per papam in sua iurisdictione et dominio, nisi immineret periculum fidei vel ipsorum fidelium, quia tunc potest cogi ad recipiendum pretium vel commutationem (De Iudaeis capitulo finali).

Circa tractatum secundum restat iam videre de potestate imperatoris.

370 Et ideo quaeritur duodecimo, quam potestatem habet imperator super infidelibus generaliter. Videtur, quod plenam, nam omnes nationes sub eo sunt (XI quaestione I: ‘Haec si quis’, versu ‘Nolumus’), ipse enim est princeps mundi et dominus (ff Ad legem Rhodiam: ‘Deprecatio’) et etiam Iudaei sub eo sunt (Codice De Iudaeis: ‘Iudaei’) et omnes provinciae etiam (LXIII distinctio: ‘Adrianus’). Et omnia sunt in potestate imperatoris (VIII distinctio: ‘Quo iure’ et XXIII quaestione VIII: ‘Convenior’; Codice De quadrienii praescriptione: ‘Unde a Zenone’, prout notat glossa ‘Sic ergo’ in capitulo ‘Venerabilem’: De electione), nam imperium pendet a Deo (in Authentica: ‘De consulibus’ § finali coll. III, ubi dicitur, quod Deus misit imperatorem tamquam legem animatam in terris). Aut <videtur> quod non nisi illorum, quae per ipsum reguntur, est dominus (Codice De summa Trinitate: ‘Cunctos populos’, et ibi per Cynum;

LXIII distinctione: ‘Adrianus’ II; vide De electione capitulo ‘Venerabilem’, glossa ‘Et in Germanos’).

385 Circa istam materiam advertendum, an imperator subsit papae in temporalibus aut non. Iure videntur esse contraria in hoc. Unde (XCVI distinctione: ‘Cum ad verum’, ibi: ‘Cum ad verum, id est Christum, ventum est’) nec imperator iura pontificis arripiat nec pontifex nomen imperatoris usurpet. In contrarium videtur XXII distinctione canone 1, ubi dicit canon, quod iura caelestis et terreni imperii Petro sunt commissa etc.

390 Et ideo pro istius materiae declaratione est sciendum, quod, prout notat dominus meus Franciscus cardinalis Florentinus (in capitulo ‘Venerabilem’: De electione), multa ingenia se in hoc vexaverunt, ut inquirerent initium monarchiae terrestres, et prodierunt plurimi libri et multae monarchiae; et nulla disputatio potest esse inutilior secundum eundem cardinalem, quia veritas est, quod  
395 imperium compertum fuit regnum, quod dicitur Babylonicum; item regnum Macedonicum, quod floruit sub Alexandro; et Carthaginense, quod floruit, cum Hannibal dux Carthaginensium plurimis annis vastavit Italiam, ut patet in Titilivio de secundo bello. Unde notat Ioannes (XCVI distinctione: ‘Si Imperator’), quod laicus de iure etiam ante aliquam constitutionem numquam  
400 habuit potestatem in laicos, sed sola usurpatione. Habetur etiam Monarchia nova, quae nititur ostendere, quod semper utriusque gladii potestas fuit apud summum pontificem et in Veteri Testamento et in Novo; fuit et alia Monarchia, quam compilavit Dantes poeta Florentinus, et quia fuit Gibelinus, nitebatur ostendere, quod imperium in nullo dependet a papa; et propter illum tractatum  
405 fuit prope combustionem tamquam haereticus. Item alium librum edidit de Menardino Paduanus doctor maximus scripturarum divinarum, qui adhaesit Bavario, contra quem processit ecclesia. Item nititur etiam Marsilius ostendere, quod potestas coactiva, id est per quam vi et armis possit quis cogi, non potest esse apud papam, sed est apud imperatorem etiam quo ad spiritualia. Et in hoc  
410 rationes possunt multiplicari.

In hoc autem haec est veritas, quod utraque iurisdictio, scilicet temporalium et spiritualium, est in papa.

Hoc probatur multis rationibus.

415 Primo: nam regimen terrestre debet esse uniforme regimini caelesti, quia mundus inferior regulatur ad instar superioris (primo Meteorologicorum); nam ab illo dependet tota natura (De Summa Trinitate capitulo finali; primo Meteorologicorum et primo Caeli). Si<cut> in regimine caelesti est devenire in genere corporeorum ad sphaeram caelestem nobilissimam, ad cuius motum moventur omnes sphaerae inferiores, sic in genere spiritualium est devenire ad  
420 principium nobilissimum, a quo cuncta depende<n>t (ut capitulo 1 statim allegato). Sed nobilissimum corporeum est instrumentum nobilissimum spiritualium, cum ab illo procedant et spiritualia et corporalia. Ergo sic<ut> in regim<in>e terrestri est devenire ad principem temporalium et ille est imperator,



425 sic ad principem spiritualium et ille est papa. Ergo imperator erit instrumentum papae sicut caelum Dei, ut supra.

Item: quod unus debet esse principatus in universo, quia in habentibus ordinem essentialem in universo differentibus specie impossibile est esse duo aequae perfecta; ergo hi non erunt aequales. Sed imperator non est maior; ergo papa.

430 Item: unus est dominus totius monarchiae, ex mente Philosophi; entia nolunt male disponi; multitudo principantium mala; unus ergo princeps. Haec deductio est Philosophi XII Metaphysicae, ubi demonstrat unum esse Deum. Nam ideo multitudo mala, quia si essent duo repugnantes, insurgeret destructio; si dispares, ergo superior; si pares, unus superfluous; debet ergo esse unus princeps.

435 Quo praesupposito arguitur, quod sic papa iudex omnium ecclesiasticus est bene capax iurisdictionis saecularium, sed non econverso (ratio redditur in capitulo ‘Decernimus’ et capitulo ‘Qualiter’: De iudiciis). Et non potest dari aliquis iudex saecularis, qui sit unus princeps habens utrumque gladium. Ergo 440 est iudex spiritualis, scilicet papa.

Item: nemo negat papam habere potestatem spiritualium plenissimam; sequitur ergo necessario, quod etiam habet temporalem, quia quaelibet perfectio superior continet sub se inferiorem et non econverso. Unde anima intellectiva in homine continet perfectionem sensitivae et vegetativae nec proprie est in homine 445 nisi una anima. Ex quo infertur, quod cum potestas spiritualium sit perfectior potestate temporalium, quia temporalia velut accessoria sunt ordinata in spiritualia sicut in finem suum (I quaestione III: ‘Si quis obiecerit’), sed non sunt de se quid perfectum, nec creata a Deo directe et principaliter, sed consequenter et accessorie ad usum hominum insistentium spiritualibus (ff De usuris: lege ‘In pecudum’), potestas ergo spiritualium tamquam perfectior continet sub se 450 potestatem temporalium (De maiestate et oboedientia, capitulo ‘Solite’); ergo potestas papalis est spiritualium et temporalium. Tenet haec consequentia, quia implicat finem et ordinata in finem (ff De procuratoribus; lege ‘Ad legatum’ et lege ‘Ad rem’). Confirmatur: papalis est animarum, imperialis corporalium; sed 455 anima dominatur corpori sicut dominus servo (ut dicitur II Politicorum); dominus ergo domini est dominus servi. Tenet consequentia per regulam: ‘Vinco vincentem te, vinco et te’ (De concessione praebendae: ‘Auctoritate’, libro VI). Confirmo ex eodem: papa est dominus animae et operationum eius, imperator corporis; corpus autem est instrumentum operationum animae; ergo 460 etc. Tenet consequentia, quoniam agens principale est perfectius instrumentaliter operante, sicut secans securi (II questione VII § ‘Item Balaam’).

Item: principatus papae est infusus a Deo (XXII distinctione: ‘In novo’), principatus imperialis ab homine (XCIII distinctione: ‘Legimus’), effectus autem immediatus Dei excedit effectum humanum, arguendo a nobilitate causae 465 super nobilitate effectus (De celebratione missarum: ‘Cum Marthae’).

Item: Christus habuit omnimodam potestatem. Tenet haec consequentia, quia vicarius habet idem consistorium cum ordinario (De consuetudine capitulo II libro VI).

470 Item, arguendo a luminaribus, sol illuminat diem et noctem: diem per se, noctem per ministrum, scilicet lunam; unde secundum varietatem aspectus lunae ad solem variatur lumen lunae; ita papa ut sol de per se illuminat diem, id est animam, noctes, id est tenebrosa temporalia et materialia, per ministrum, scilicet imperatorem.

475 Ex quibus inferendo potest demonstrari quasi naturaliter, quod papae potestas una est sola, et imperialis quasi illius pedissequa. Et ad hoc bene inducuntur leges et canones pro et contra. Sed illis non bene crederem, quia papa facit decreta et imperator leges, et nullus idoneus testis in sua (Ioannes de Lignano).

480 Item demonstratur, quod unus solus sit princeps et principatus est optimus, ubi unus principaliter principatur (hoc demonstratur secundo Politicorum) et est ad instar oeconomici, ut scribitur 1 Oeconomicorum; est ergo necesse habere unum solum principem in orbe. Hic non potest esse principatus imperialis, ad quem nihil de spiritualibus. Ergo est papalis.

485 Item: iurisdictionem ab initio mundi exercuit Deus per se ipsum in puniendo Adam et Evam (Genesis III et V). Deinde fuit tradita a Deo post diluuium Noe, cui Deus gubernationem commisit (Genesis V et VI), per quam ecclesia significatur. Et ipse etiam exercuit officium sacerdotis (Genesis octavo). Successerunt deinde reges et alii, de quibus in Veteri Testamento. Sed tempore gratiae evacuata est lex Veteris Testamenti et Christus habuit omnem  
490 plenitudinem iurisdictionis et fuit naturalis Rex noster, de quo dicitur (in psalmo): 'Deus iudicium tuum Regi' etc. Et hoc transmisit in Petrum et successores eius, quod prosequere secundum Innocentium (De foro competenti capitulo 'Licet' I).

495 Fiunt et aliae rationes, de quibus in Extravaganti 'Unam sanctam', ubi concluditur in fine, quod de necessitate salutis est credere omnem humanam creaturam subesse Romano pontifici, et inducitur illud (Ioannis XIII): 'Converte gladium in vaginam', et auctoritas Bernardi (Ad Eugenium in libro De consecratione). Per quas concluditur, quod papa consideratus quatenus est vicarius Christi habet utramque iurisdictionem.

500 Sed exercitium habet imperator in temporalibus, quia non fuit conveniens, quod ecclesia uteretur gladio temporali, qui est ad mortem improborum et separandam animam a corpore, cum praelati maxime tendant ad unionem animae ad corpus debite regulatae.

505 Possent fieri et aliae rationes, sed qui negant principia, non possunt convinci: non habes nisi negare, quod Christus non assumpserit omnem iurisdictionem, immo dixit regnum suum non esse de hoc mundo.

Quidquid sit de hac materia, quae semper dependebit secundum praefatum cardinalem, hoc tamen advertendum, quod praesupposita opinione

510 illa, quod iurisdictio temporalis sit subordinata ecclesiae, non tamen propterea poterit de imperatore ad papam appellari, quia non est talis subordinatio, quae facit papam censi superiorem quo ad actuale exercitium, sed tantum in habitu, nisi in casibus in iure expressis, ut vacante imperio (De foro competenti: ‘Licet’ I). Et secundum hunc modum iurisdictio imperialis etiam procedit a Deo, quia fuit de voluntate Dei, ut exerceatur per imperatorem. Et hoc modo procedunt iura, quae dicunt: non se impedit de temporali iurisditione nisi in certis casibus ut hic (De electione: ‘Venerabilem’, cum similibus).

515 Sed quidquid fuerit in observantia ante tempus gratiae, secundum quod tempus, postquam Romani vindicaverunt imperium, procedunt illa argumenta, per quae aliquid inferri potest pro independentia imperii a papa: tamen hodie 520 decism est in pluribus capitulis (maxime De maioritate et oboedientia: ‘Solite’; De iudiciis: ‘Novit’; Qui filii sint legitimi: ‘Per venerabilem’; De electione: ‘Fundamenta’; De re iudicata: ‘Apostolicae’ libro VI), quod utraque potestas est in papa; et hoc habet antiquissima consuetudo, cuius contrarii non est memoria, secundum quam papa ut superior imperatoris transtulit imperium de Graecis in 525 Germanos (prout notatur in glossa in verbo ‘Transtulit’ in capitulo ‘Venerabilem’: De electione); quae translatio facta fuit (ut habetur in Speculo historiali libro 24 capite 54 et 56) per Stephanum papam, qui postea fuit martyrizatus.

530 Oportet igitur fateri, quod imperium dependet a potestate papae. Nam ad ipsum spectat examinatio, approbatio, reiectio electi ad imperium; nam et electio imperii pertinet ad principes, scilicet Coloniensem, Trevensem, Maguntinum etc. (qui enumerantur De re iudicata: ‘Apostolicae’, in glossa paenultima libro VI) et hoc de iure posito per concessionem papae (dicto capitulo ‘Venerabilem’), licet Ostiensis exponit ‘de iure’, i. e. naturali ratione, quod nihil 535 est dicere secundum praedictum cardinalem. Illud autem ius datum principibus confirmatum est per consuetudinem.

Praeterea, ubi aliquid est difficile, super quo sunt opiniones, standum est dictis ecclesiae (ad hoc textus De consuetudine capitulo finali; De iuramento calumniae capitulo 1; Qui filii sint legitimi: ‘Per venerabilem’, ubi casus clarus, 540 et vide textum Ut lite non contestata: ‘Quoniam’, et notatur De foro competenti: ‘Licet’), et dicens contra mala morte debet perire (dicto capitulo ‘Per venerabilem’) ex <prae>cepto Dei. In quo capitulo dicit Ioannes Andreae post Ostiensem: ‘In ambiguitate opinionum magis credendum est legi canonicae quam dictis sanctorum vel magistrorum, quia papae, non alteri data est talis interpretatio dubiorum; unde et imperator ad ipsum recurrit’ (Codice De Summa Trinitate lege finali, idem Ostiensis); et arguit Abbas contra legistas, qui in suis opinionibus non stant casui expresse terminato per decretalem.

545 Respondendo igitur contrariis, cum dicitur: ‘Imperatori omnia sunt subiecta’, dicit hoc verum quo ad tuitionem et iurisditionem, non quo ad singulare dominium (ut notatur De constitutionibus: ‘Quae in ecclesiarum’; XXIII quaestione VIII: ‘Convenior’). Et est dominus mundi aptitudine, sed non

actu (arg. ff De natalibus restituendis, lege paenultima). Ebra dicit, quod est dominus cura et sollicitudine (arg. ff De negotiis gestis: lege 'Si pupilli'). Inducitur etiam illud, quod dictum est Petro: 'Converte gladium tuum in vaginam' (Lucae 22). Ad quod respondetur, quod per illud non fuit radicata potestas gladii, sed exercitii; immo voluit dicere glossa, quod imperator et reges exercitium huius gladii habent ab ecclesia. Nam etiam ecclesia aliquando habuit iurisdictionem causarum civilium et illud per sacerdotes exercuit (ut XI quaestione III: 'Relatum'). Sed hoc exercitium, maxime in criminalibus, aliis commisit, quia non decebat illud per se exercere, et saepe quaedam possumus per alios, quae per nos non possumus, et quaedam aliis possumus committere, quae non possumus retinere (De institutionibus: capitulo ultimo; LXXXVIII distinctione: 'Episcopus gubernationem'; 'Ne clerici vel monachi' capitulo ultimo libro VI). Et ex praedictis potest inferri, quod secundum opinionem, quae habet, quod papa habet superiorem, dicendum est donationem Constantini factam ecclesiae nullam fuisse, quia nihil donavit, sed potius quod ecclesiae erat relaxavit. Glossa in Authentica ('Quomodo oportet episcopos', in principio coll. V) videtur voluisse, quod tenuit quo ad proprietatem, sed non quo ad iurisdictionem (de qua quaestione vide quod notatur Qui filii sint legitimi: 'Per venerabilem'); dicit ergo, quod potestates quo ad exercitium sunt distinctae, sed quo ad proprietatem beato Petro utraque est concessa, sed exercitium gladii temporalis papa committit imperatori (de materia vide X distinctione: 'Quoniam idem'; De privilegiis capitulo II in prima glossa).

His praemissis, quando quaeritur primo, scilicet quam potestatem sive iurisdictionem habet imperator super infidelibus et eorum bonis, praesertim suum imperium non recognoscentibus, ad istorum evidentiam sciendum, quod regnum in terris surgit tribus modis: primo per voluntatem Dei revelatam aliquo modo hominibus; secundo modo per consensum eorum, qui reguntur; tertio modo per violentiam. Primo modo et secundo modo regnum est iustum, tertio modo non. Secundum primum modum iustificatur potestas papae, incipiendo a potestate tradita patribus in Veteri Testamento, postea resumpta a Christo et translata in Petrum et successores eius. Insuper eadem potestas iustificatur secundo modo, ex quo tota ecclesia catholica et omnium fidelium congregatio in hoc consentit, quod est iam approbatum antiquissima consuetudine, cuius contrarii memoria non existit. De tertio modo non est opus proseguere, cum sit de facto potius quam de iure.

Cum igitur non constat imperium super infideles praedictos generaliter esse iustificatum primo aut secundo modo, non potest dici imperatorem aliquam potestatem habere super dictos infideles, sed tantum tertio modo: per violentiam et tyrannidem, ut supra dictum est.

Ex quo infertur solutio quaestionis secundae, quod imperator non habet dare licentiam occupandi terras infidelium non recognoscentium suum imperium: <et> hoc propter potestatis defectum, quae non apud imperatorem, sed est apud papam. Solum enim est apud imperatorem potestatis exercitium

595 sive ministerium, ut supra sufficienter deductum est. Solus enim papa indicere habet bellum eis et non alius secundum Innocentium, ut supra tractatu primo quaestione decima.

Et ex praedictis infertur solutio quaestionis tertiae: quod litterae imperatoris Cruciferis concessae super occupandis terris infidelium nullum ius  
600 eis tribuunt ad petendum easdem, cum nihil dat qui non habet (I quaestione VII: 'Daibertum'). Et quae contra ius fiunt, debent pro infectis haberi (per regulam 'Quae contra ius': De regulis iuris libro VI).

Ex quibus colligitur evidenter alterius quaestionis solutio, quod Cruciferi etc. pugnantes cum infidelibus pacificis ut sic numquam habuerunt iustum  
605 bellum. Patet, quia illos in pace degere volentes impugnantibus omne ius resistit:

Ius civile: Codice De paganis et eorum sacrificiis, lege Christianis cum suis concordantiis, quae lex eos quiete viventes iubet non molestari.

Ius canonicum: Extra De Iudaeis capitulo II et capitulo 'Sicut' et XXIII quaestione VIII: 'Dispar', a contrario sensu cum concordantiis.

610 Ius naturale resistit, scilicet: 'Quod tibi vis, alteri fac' etc., ut in principio Decretorum.

Ius divinum resistit, scilicet: 'Non occidas', 'Non furtum facias' (Exodi 20), in quo verbo 'Non furtum facias' omnis rapina, in verbo vero 'Non occidas' omnis violentia prohibetur, ut patet XIII quaestione V: 'Dixit Dominus' et  
615 sequenti usque ad § 'Contra in Exodo'. Dicit enim beatus Augustinus in libro Quaestionum Exodi III capite et habetur transsumptive in canone 'Poenale' XIII quaestione V: 'Furti enim nomine bene intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienae; non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit, sed utique furti nomine in lege Veteris Testamenti etiam rapinam intelligi voluit, aperte enim  
620 totum significavit, quidquid illicite rerum proximis aufertur'. Rapina enim est species furti secundum glossam dicto capitulo 'Poenale'. Nam omnis raptor est fur (ut Institutionibus 'De vi bonorum raptorum' in principio).

Praeterea talis impugnatio infidelium, maxime sine iusta causa, non compatitur secum dilectionem proximi, quia ingressus unius contrarii alterius  
625 operatur egressum, proximi autem nostri secundum Veritatem sunt tam fideles quam infideles indistincte (De paen. distinctione II: 'Non illi tantum proximi', in textu et glossa in canone 'Proximos') et quia litterae tam pontificum Romanorum quam imperatorum eos, maxime contra ius naturale et divinum, non privilegiant; igitur etc.

630 Ex praedictis etiam facilius potest responderi ad aliam quaestionem, scilicet quod non est licitum infideles armis vel oppressionibus compellere ad fidem Christianam, quia hic modus est cum iniuria proximi et non sunt facienda mala, ut eveniant bona (XXII quaestione III: 'Sic non sunt'; XIII quaestione V: 'Forte', et canone 'Neque'). Unde (in canone 'Quid autem': XLV distinctione)  
635 legitur: 'Nova vero atque inaudita est ista praedicatio, quae verberibus exigit fidem'. Et (in capitulo 'Sicut', Extra: 'De Iudaeis') dicitur: 'Quippe Christi fidem habere non creditur, qui ad Christianorum baptisma non spontaneus, sed

vi cogitur pervenire'; ubi probatur secundum glossam, quod nullus ad fidem cogendus est (XXIII quaestione V: 'Ad fidem'), quia fides ex necessitate esse non debet (XLV distinctione: 'De Iudaeis', et canone 'Qui autem', et canone 'Qui sincera'), quia servitia coacta Deo non placent (dicto canone 'De Iudaeis'). Et ideo statutum est in generali Toletano concilio (dicto canone 'De Iudaeis'), quod blandimentis, non asperitatibus debent illi studere, qui alios debent convertere. Ratio ibi redditur: 'Ne, quorum mentem reddita ratione plano poterant revocare, pellat procul adversitas'. Et subditur: 'Nam quicumque aliter agunt, suas illic magis quam Dei probantur causas attendere'. Quod autem de Iudaeis dicitur, eadem penitus subest ratio de quolibet infideli et ideo idem ius (arg. capitulo 'Nam concupiscentiam' et capitulo 'Translato': De constitutionibus; De rescriptis: 'Inter ceteras', in fine; De translatione: 'Inter corporalia'). Ubi autem magis operatur potestas quam caritas, hi quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi, et ideo facile a legis divinae regula disceditur et dum dominari magis quam consulere placet, honor inflat superbiam et quod provisum fuit ad concordiam, tendit ad noxam (textus est XLV distinctione in canone 'Licet non numquam').

Ex his concluditur error nulla ratione tolerabilis, scilicet quod Christiani confluunt illic ad impugnandum infideles, ex eo quia infideles, sive hoc dicatur causa fidei Christianae ampliandae, cum praetextu pietatis non est impietas facienda (XXX quaestione 1: 'Nosce'; XIV quaestione V: 'Forte'; I quaestione 1: 'Non est putanda'), sive etiam dicatur causa militiae exercendae etc., cum omnes voluntarie auxilium praestantes Cruciferis impugnandi mansuetos infideles a mortali peccato excusari non possunt, sive sint eorum subditi sive non. Non enim opem fert, qui ad peccandum adiuvat (XIII quaestione VI: 'Si res'), et per consequens, qui ubi impaenitentes pereunt foventes huiusmodi bellum illicitum, filii irae sunt sortemque habere cum damnatis merito sunt censendi.

Bellum autem Hispanorum contra Sarracenos est iustum secundum Aldradum (in Quaestionibus quaestione LXXII) ideo, quia est ad recuperationem Christianarum terrarum et in quibus Christiani prius habitabant.

Debet enim miles catholicus bellanti non subditus esse certissimus de iustitia belli, quod bellando prosequitur; alioquin si est dubius vel incertus, gravi se exponit periculo. Dicit enim Ambrosius: 'Si non potest alicui subveniri, quin gravetur alter, commodius est neutrum iuvare quam alterum gravari' (XIII quaestione V: 'Denique'), quia solum subditus excusatur in dubio probabili iusti belli iuvando suum dominum; hoc autem operatur vinculum oboedientiae, ad quam oboedientiam obligatur; secus, si certus esset de iniusto bello vel probabiliter crederet (ad hoc est textus in canone 'Quid culpatur': XXIII quaestione 1). Haec autem ratio cessat in non subditis, quos non stringit lex oboedientiae, sed spontanea voluntas. Hoc verum in subdito secundum Ostiensem et Raymundum, si inquisivit quantum potuit et peritiores consuluit et semper dubius remansit; alioquin affectator ignorantiae sicut non expers

scientiae puniretur (ut in c. ‘Cum inhibito’: De clandestina desponsatione § ‘Si quis vero’) neque excusatur metu amissionis rerum temporalium, quia licet metus culpam attenuat, non eam tamen prorsus excludit (De his quae vi metusve causa fiunt capitulo ‘Sacris’). De hoc plene per Ostiensem (in Summa: De paenitentiis et remissionibus § ‘Quibus et qualiter’, versiculo ‘Quid de rapina’).

685 Requiritur enim in hoc auctoritas iuris vel iudicis.

Unde ad evidentiam clariorem praecedentium et sequentium sciendum, quod quinque requiruntur ad hoc, ut bellum sit iustum secundum Ostiensem post Raymundum (loco proxime allegato), scilicet persona, res, causa, animus et auctoritas.

690 Persona, scilicet habilis ad pugnandum, scilicet saecularis, cui licet sanguinem effu<n>dere; nam clerico non licet nisi in necessitate inevitabili.

Res, ut scilicet sit pro rebus repetendis vel <propter> defensionem patriae.

695 Causa, scilicet ut si propter necessitatem pugnetur, ut per pugnam pax acquiratur (XXIII quaestione 1: ‘Noli’).

Animus, ut non fiat propter odium vel ultionem vel propter cupiditatem, sed ad correctionem et propter caritatem, iustitiam et oboedientiam. Nam militare non est delictum, sed propter praedam militare peccatum est.

700 Auctoritas, ut scilicet fiat auctoritate ecclesiae, ubi pugnatur pro fide, vel auctoritate principis (XXIII quaestione 1: ‘Quid culpatur’).

Posset addi sextum, scilicetabilitas temporis, quia quaedam sunt tempora, quibus bella etiam iusta sunt prohibita (De treuga et pace, capitulo 1). Et maxime diebus sollemnum festivitatum subest prohibitionis ratio, quibus cessandum est ab omni opere servili orationi et spiritualibus operibus. Sola enim necessitate, quae legem non habet, excusatur aliquis a peccato pugnando his diebus se vel sua defendendo, non autem in impugnando alios (Extra: De regulis iuris: ‘Quod non est licitum’; XXIII quaestione ultima: ‘Si nulla’). Sic Macchabaei sine culpa in sabbato pugnant (II Macchabaeorum ultimo), qui tamen sublata necessitate diei sabbati detulerunt nolentes insequi inimicos fidei, qui ad opprimendum Iudaeos venerant (II Macchabaeorum VIII capite).

710 Et per hoc apparet solutio alterius quaestionis.

Ex quibus concluditur alius error Cruciferorum de Prussia, qui fratres sanctae Mariae nuncupantur: quoniam quotiens guerrandi causa solitas resas contra infideles faciunt, bis in anno his regulariter praecipuis Sanctae Mariae sollemnitatibus, scilicet Assumptionis et Purificationis, aut pugnando invadunt aut ad guerrandum de propriis habitationibus exeunt etc. Et quia hoc errore religioni Christianae penitus contrario datur licentia praevaricandi legem Domini et transgrediendi praeceptum de observatione sabbati, ideo pro ipsius evidentia meliori est advertendum, quod in praecepto de observando sabbato duo continentur. Unum sicut finis, scilicet quod homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc: ‘Memento, ut diem sabbati sanctifices’ (Exodi XX). Illa enim in lege sanctificari dicuntur, quae divino cultui applicantur. Secundum est

cessatio operis, cum subditur: ‘non facias omne opus’, quod exponitur Levitici  
725 XXXIII: ‘Opus’, inquit, ‘servile non facies’.

‘Omne opus’ dicitur a servitute, quae triplex est. Una est Dei et haec  
dicitur servitus latriae, quae non est prohibita. Alia, qua homo servit peccato  
(Ioannis VIII): ‘qui facit peccatum, servus est peccati’. Tertia, qua homo servit  
730 homini. Est autem unus homo servus alterius non secundum animam, sed  
secundum corpus. Ideo secundum hoc opera servilia dicuntur opera corporalia,  
in quibus unus homo alteri servit. Et in tantum dicuntur servilia, in quantum  
proprie pertinent ad servientes. In quantum autem sunt communia servis et  
liberis, non dicuntur servilia secundum beatum Thomam de Aquino. Exemplum:  
735 quilibet tam liber quam servus tenetur in necessariis providere non tantum sibi,  
sed etiam proximo, praecipue in pertinentibus ad salutem corporalem, sine  
differentia temporis, offerente se casu secundum illud Proverbiorum IX: ‘Erue  
eos, qui ducuntur ad mortem’. Secundario vero in rerum damnis vitandis  
secundum illud Deuteronomii XXII: ‘Non videbis bovem aut ovem fratris tui  
errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo’. Et ideo corporale pertinens ad  
740 salutem corporis proprii vel etiam proximi sive ad vitandum damnum imminens  
exterioris rei non est contra observantiam sabbati. Unde Ioannis VII: ‘Mihi  
indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato’, et Matthaei 12: ‘Quis  
erit ex vobis homo, qui habet unam ovem, et ceciderit sabbato in foveam, nonne  
levabit eam?’ etc. (arg. Extra De feriis: ‘Licet’; XXIII quaestione VIII: ‘Si  
745 nulla’; De consecr. distinctione I: ‘Sicut’). Opus autem secundo modo et tertio  
modo servile ideo est prohibitum, quia contrariatur observantiae sabbati, in  
quantum impedit applicationem hominis ad divina. Et quia magis impeditur  
homo a divinis per opus peccati, ideo magis agit contra hoc praeceptum, qui  
peccat in die festo.

750 Vel aliter potest dici secundum Richardum, quod opus servile vel  
liberale iudicari debet penes finem proximum, non autem respicit ipsum opus  
principaliter, sed ratione finis proximi, quem constituit intentio agentis, dicitur  
servile vel liberale per respectum ad agentem. Nam dicit Philosophus (V  
Ethicorum capite III): ‘Si quis luxurietur, ut lucretur, avarus; si autem ut  
755 delectetur, luxuriosus esse videbitur’. Unde licet opus spirituale proprie  
concernat bonum animae, quae libera est, et ideo liberale dicitur, et opus  
corporale proprie respicit bonum corporis secundum se tamquam finem  
proprium, et servile ideo dicitur, quia corpus serviliter subditur animae, tamen  
opus liberale potest esse servile, in quantum per intentionem agentis  
760 principaliter ordinatur in bonum corporis, quod est proprium servilis operis, ut si  
advocatus studet propter lucrum temporale, quod cras proponat, vel rusticus,  
quod cras aret, tale opus, licet secundum se et materialiter sit liberale, tamen  
formaliter est servile, scilicet per respectum ad operantem. Sic econtra opus  
corporale et servile secundum se potest esse liberale formaliter, ut si quis scribit  
765 ut alios erudiat etc.



Opus igitur quod tam materialiter et simpliciter secundum se est servile quam etiam formaliter et finaliter, scilicet per respectum ad agentem, est in sabbato prohibitum. Illa vero, quae solum materialiter aut solum formaliter sunt servilia, non sic stricte sunt prohibita nec ita stricte homo stringitur ab his  
770 praedictis diebus, quia facilius est abstinere ab illis quam ab istis. Et ideo non peccat quis mortaliter per tales actus, nisi per hoc excludatur illa vacatio, quam necessario debet cultui divino.

Et quia non est dubium quod invadere, pugnare vel ad pugnandum equitare aut armis et apparatus bellicis citra necessitatis casum se praeparare  
775 est secundum se et materialiter opus servile, et etiam formaliter, in quantum per intentionem operantium hoc fit ad commodum temporale, sicut revera ad alium finem non potest esse ordinabile. Et de tanto hoc est magis vituperabile, de quanto damnabilior finis per respectum ad pugnantes in his constituitur, ut scilicet si propter hoc faciunt, ut sibi ipsos infideles subiciant — ecce libido  
780 dominandi! — aut ut ipsorum bona et dominia obtineant et occupent — ecce cupiditas, quae est omnium malorum radix! Tale enim bellum dicitur iniustum ex animo, ut supra dictum est. Hic enim labor, qui extinguit quietem in Deo, est prohibitus (Ieremiae IX capitulo): ‘ut inique agerent, laboraverunt’ etc.

Ex quibus iam praemissis sequitur alterius quaestionis solutio: quod  
785 subditi Cruciferorum resas cum eisdem Cruciferis facientes bis in anno ut supra contra infideles, quos sciunt in pace vivere vel credunt fore mansuetos probabiliter, non sunt excusabiles a peccato mortali, et eadem ratione, cum citra auctoritatem iuris vel iudicis impugnant Christianos vel iuste impugnantibus resistunt contumaces. Nam hoc casu tollitur lex oboedientiae, quia magis  
790 oboediendum est Deo quam homini (XI quaestione III: ‘Qui resistit’, et canone ‘Iulianus’), nec excusat eos ignorantia iuris, praesertim naturalis vel divini, nec etiam metus amissionis rerum temporalium, ut supra dictum est. Nam etiam dicit Ostiensis (in Summa: De treuga et pace § ‘Quid sit iustum bellum’, versiculo ‘Ergo qua auctoritate’, et sequenti): ‘Quandocumque auctoritate iudicis legitimi  
795 non errantis aut auctoritate iuris hoc concedentis aliquis impugnat alium, iuste pugnat, impugnantem autem iniuste et temerarie se defendit, quia tanto magis apparet de contumacia et praesumptuosa rebellionem (arg. De paenit. distinctione VI § 1 ad finem; Extra De maiortate et oboedientia: ‘Si quis’; ff De rei vindicatione: ‘Qui restituere’). Sapienter autem faceret, si emendaret se etc.

Ad aliam quaestionem facilis est responsio, cum quaeritur, an res  
800 occupatae in bello huiusmodi efficiantur occupantium. Nam praesupposita iniustitia belli, quae maxime tunc est, quando aliqua de quinque condicionibus praedictis deficit vel ius resistit ut supra in solutione quaestionis, non est dubium, quod non possunt esse occupantium nec possunt retineri sine peccato;  
805 nec enim talia praescribi possunt, quae vi sunt occupata. Nam talis res furtiva vel vi possessa dicitur vitiosa. Quam non potest usucapere vel praescribere fur vel raptor nec alius, quamvis ab eis emerit vel alias acceperit bona fide (De usucapionibus § ‘Furtive’ et § ‘Quod autem’). Hoc tamen salvo, quod, si bellum

810 sit iniustum ex causa, ex animo, ex persona et ex auctoritate, si tamen res subsit, quia pro rebus repetendis factum est, tenetur qui movit bellum restituere quod illi ceperit vel damnificaverit adversarium suum ultra quam ille habuit de suo iniuste aut damnificaverat eum. Et hoc dico secundum iudicium fori paenitentialis, ubi habet locum compensatio etiam non liquidi ad liquidum, quae non habet locum in foro contentioso secundum Vilhelmum.

815 Ex quo infertur, quod omnia taliter occupata subiacent restitutioni et de necessitate salutis pro posse debent restitui, quia peccatum non dimittitur, nisi ablatum restituatur (ut in regula ‘Peccatum’; De regulis iuris libro VI).

820 De auctore vero sive duce belli etiam non est dubium, quod tenetur <non> solum de raptis et depraedationibus propriis, sed etiam aliorum omnium, quos secum duxit ad bellum, et similiter de homicidiis et sceleribus perpetratis in tali bello, et non solum a suis, sed etiam contra suos (ut lege ‘Quantum’: Ad legem Iuliam de vi publica, et per Ostiensem in Summa: De paenitentiis et remissionibus § ‘Quibus et qualiter’, versiculo ‘Quid de rapina’).

825 Ad quaestionem, qua quaeritur, an Christianus sine peccato potest ad sui defensionem et suae terrae uti auxilio infidelium, dico hanc quaestionem in forma esse expeditam per Ioannem Andreae (in Additionibus Speculi: De Iudaeis et Sarracenis, ultra medium), qui sic dicit: ‘Puto infideles pacificos, non habentes guerram active vel passive nobiscum, necessitate imminente licite posse vocari; alias non, scilicet si guerra vigeret vel nostrum bellum est  
830 iniustum, vel iustum, sed non urget necessitas’ (et facit decretalis ‘Quod olim’ eodem titulo, quae distinguit talia tempora secundum eum). Nam Macchabaei, qui fuerunt viri sancti et pugiles fidei, inierunt pactum cum Romanis, ut mutuo se iuvarent (1 Macchabeorum VIII capitulo), et tamen Romani tunc erant pagani. Et Abraham confoederavit se cum Escol et eos secum duxit ad bellum,  
835 et tamen non erat de lege sua (Genesis XIII capitulo; et facit 1 Macchabaeorum V capitulo). Non obstat illud (II Paralipomenon XIX capitulo): ‘Impio praebes auxilium et hiis, qui oderunt Dominum, amicitia iungeris, et idcirco iram Domini merebaris’, et quod habetur de Isai. (XXIII quaestione III § 1 versu ‘Item sicut legitur’), quia ista intelliguntur de bello iniusto. Ad hoc praecipue  
840 cum aliter se tueri non potest, inducitur ff Ad legem Aquiliam: ‘Scientiam’ § ‘Qui cum aliter’; bene facit Clementinis: De homicidio capitulo uno II rubrica. Et quod de Paulo legitur Actuum XXIII et habetur XXIII quaestione III § ‘Item ab aliquo’ ad finem). Item sic astrictus potest uti dolo (XXII quaestione II ‘Utilem’; XXIII quaestione II: ‘Dominus’). Et canes tol<er>amus propter pacem  
845 ecclesiae (XXIII quaestione III: ‘Quidam’). Et Deus per malos vindictam fecit (XXIII quaestione V § finali in principio), cuius actio est exemplar nostrum. Item econverso in iusto bello infideles iuva<n>tur per fideles (XXIII quaestione I: ‘Quid culpatur’; XI quaestione III: ‘Iulianus’). Item propter necessitatem communicamus excommunicatis (De sententia excommunicationis: ‘Si vere’).  
850 Item ad defensionem fructuum utimur arte mathematica utroque testamento

damnata (Codice De mathematicis, lege 'Eorum'). Concordat Oldradus (in Quaestionibus quaestione LXXI).

855 Ad aliam quaestionem, scilicet utrum infideli repetenti coram iudice Christiano rem raptam vel subtractam ministrari debet iustitia, respondetur, quod non est hoc dubium secundum veram opinionem Innocentii, quia iusta rerum dominia ita sunt apud eos sicut apud nos (ut notat in capitulo 'Quod super his': De voto et voti redemptione et supra tactum est in quaestione 1).

Secus est secundum Ostiensem, tamquam nullum fuerit dominium vel possessio talis rei apud infidelem. [...]

79 exercent *scripsi* : exerceret *ed.* 188 transgrediariis *scripsi loc. biblico coll.* : transgrediares *ed.* 208 haec *scripsi* : hoc *ed.* 224 spoliatus ex *Bobrzyński* *editione restitui* : spolians *ed.* 239 qua *scripsi* : quibus *ed.* 270 ea *scripsi* : eos *ed.* 437 iurisdictionis *scripsi* : iurisdictiones *ed.* 483 papalis *scripsi* : principalis *ed.* 560 decebat *scripsi cum Bobrzyński* : dicebat *ed.* 565 est *scripsi* : esse *ed.*, *sed interrogandi signo posito.* 757 corporis *scripsi cum Bobrzyński* : corpus *ed.* 847 iuvantur *scripsi cum Bobrzyński* : iuvatur *ed.*

142–143 *Postquam ... illis* Aug. *Enarr. in Ps.* 40, 14; *PL* 36, 463; cf. *Enarr. in Ps.* 56, 9; *PL* 36, 666. 146–147 *in homilia 'Innocentium'* Hier. *In Amos* III, 9, *PL* 25, 1094 C. 175–176 *ipse ... fecit* Gen. 1, 26–29. 186 *omnis ... erit* Deuter. 11, 24. 188 *Ne ... tui* Prov. 22, 28. 188–189 *Et lege ... fieri* Decr. Grat. 1, prooem. 192–193 *qui solem ... pascit* Matth. 5, 45; 6, 26. 193 *dat ... carni* Ps. 135, 25. 194–196 *habuerunt ... alteram* Gen. 13, 9–10. 213 *in quo ... prohibetur* c. 1–11. C. 14 q. 5. 292–293 *Deus ... da* Ps. 71, 2. 293–294 *Data ... terra* Matth. 28, 18. 298 *Pasce ... meas* Ioann. 21, 17. 338–339 *quod ... Florentinus* Franc. Zabarella in c. 8 X. 3, 34 *Devoto: Quod super his.* 346–347 *quod omnis ... laudandum* Petrus Lombardus *Sent.* II, 1, 4, *PL* 192, 655. 360–361 *Quid ... iudicare* I Cor. 5, 12. 361–362 *Sed ... culpas* Thom Aquin. *Ila Ilae*, quaest. 12, art. 2, resp. 398 *Titilivio* Titi Livii videlicet *Historiae* libris XXII et XXIII. 415 *mundus ... superioris* Arist. *Meteor.* I, 2, 339a 21–24. 416 *ab illo ... natura* *ibid.*; *De caelo* I, 1, 268a 13–14. 430 *unus monarchiae* Arist. *Pol.* III, 7, 1279a 32–35. 431–432 *Haec ... Deum* cf. Arist. *Metaph.* XII, 6, 1071b 3 sqq. 455 *anima ... servo* Arist. *Pol.* I, 5, 1254b 4. 480–481 *unus ... oeconomici* Arist. *Pol.* III, 7, 1279a 32–35 (cf. etiam I, 10, 1258a 31); *Oecon.* I, 1, 1343a 1–4. 491 *Deus ... Regi* Ps. 71, 2. 496–497 *Converte ... vaginam* Ioann. 18, 11. 497 *auctoritas Bernardi* Bernardus Clarevallensis *De consid.* IV, 3, 7, *PL* 182, 776 BC. 506 *dixit ... mundo* Ioann. 18, 36. 527 *per Stephanum papam* Vincentius Bellovacensis *Spec. hist.* 24, 55–56. 554–555 *Converte ... vaginam* cf. Luc. 22, 49–51, verba tamen ipsa non a Luca, sed a Iohanne citantur, videlicet Ioann. 18, 11. 612 *Non occidas; Non ... facias* Ex. 20, 13–15. 617–620 *Furti ... aufertur* Aug. *Quaest. Vet. Test.* II, 71, *PL* 34, 622. 671–672 *Si non ... gravari* Ambr. *De off. min.* III, 9 (in iure canonico citatus, videlicet c. 10 C. XV q. 5). 708–709 *Sic ... pugnant* 2. Mach. 15, 1–5. 709–711 *qui ... venerant* *ibid.* 8, 26–27. 722 *Memento ... sanctifices* Ex. 20, 8. 724 *non facias ... opus* *ibid.* 20, 10. 725 *Opus ... facies* Lev. 23, 21 et 28. 728 *qui ... peccati* Ioann. 8, 34. 732–733 *In quantum ... servilia* Thom. Aquin. *Ila Ilae*, quaest. 122, art. 4, resp. ad 3. 736–737 *Erue ... mortem* Prov. 24, 11. 738–739 *Non videbis ... tuo* Deut. 22, 1. 741–742 *Mihi ... sabbato* Ioann. 7, 23. 742–744 *Quis ... eam* Matth. 12, 11. 754–755 *Si quis ... videbitur* Arist. *Eth. Nic.* V, 4, 1130a, 24 sqq. 783 *ut ... laboraverunt* Ier. 9, 5. 827–830 *Puto ... necessitas* Ioannes Andreae, *Additiones Speculi*, lib. 4. 831–833 *Nam ... iuarent* I Mach. 8, 17–30. 834–835 *Et Abraham ... sua*

*Gen.* 13, 13 sqq.; agitur reapse de *1 Mach.* 10, 1 sqq. 836–838 *Impio ... merebaris 2 Par.* 19, 2. 838 *et quod* quemnam Isaiae locum in mente habeat, incertum.

### 3.2.3. Papieskie nominacje na apostołów Wschodu dla króla Polski Władysława Jagielly i Wielkiego Księcia Litwy Witolda

#### List papieża Marcina do króla Władysława Jagielly z soboru w Konstancji

Regesta:

*Bullarium Poloniae: litteras apostolicas aliaque monumenta Poloniae Vaticana continens*, IV: 1417–1431, ediderunt et curaverunt Irena Sułkowska-Kuraś et Stanislaus Kuraś ac Hubertus Wajns, Romae–Lublina 1992, p. 52, dotyczy roku 1418:

**283.** Wladislao regi Poloniae: Idem in Polonia et ceteris partibus suo regali suppositis ac in terris et locis schismaticis Russiae et pro conversione infidelium et maxime in Magna Nouagrodi et Plissow, vicarius generalis in temporalibus papae constituitur.

**284.** Witoldo magno duci Lithuaniae: Ut s. in ducato Lithwaniae et ceteris partibus temporalis eius dominio subditis ac in omnibus locis Samoitarum ac Russiae, nec non in Magna Nouagrodi et Piszkykow civitatibus.

Papież ustanawia króla Polski Władysława swoim wikariuszem generalnym do spraw świeckich w Królestwie Polskim i na Rusi

Podstawa: *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae Gentiumque Finitimarum Historiam Illustrantia*, t. 2 (1410–1572), ed. A. Theiner, Romae 1861, p. 20–21.

Martinus episcopus etc. Carissimo in Christo filio Wladislao Regi Poloniae Illustri in Magnanovagrodi et Plisscow civitatibus et earum dominiis Russiae pro nobis et Romana ecclesia in temporalibus generali vicario, salutem etc. Etsi de cunctis negotiis curae atque regimini nostris humeris superna  
5 dispositione iugiter incumbentibus nos cogitare conveniat ex apostolicae servitutis officio, circa illa tamen propensioribus vigilantia atque cura extendere compellimur mentis nostrae vigilias, per quae orthodoxae fidei profectus ac infidelium detestanda malignitas ad Patrem luminum et ad unitatem apostolicae  
10 sedis conversio, auctore Domino, valeant incrementis salutaribus atque felicibus salubriter provenire. Cum igitur, sicut manifeste didicimus plurimorum et catholico rege dignissimorum operum ab effectu, tua Serenitas exponens iugiter

se ac sua nullis abstinendo laboribus aut impensis erga consecutionem pacis et unionis in eadem universali ecclesia sancta Dei ac pro tutela et incremento orthodoxae fidei et conversione infidelium quorumcumque ad ovile Dominicum, unione orientalis ecclesiae ad veritatem et integritatem catholicae et apostolicae, 15 sacrosanctae et universalis ecclesiae, ut fiat, tuo cooperante regali ministerio, ovile unum et pastor unus, non desierit nec desinat incessanter exponere totius regalis vigilantiae suae curas, et propterea intendentes, ut eo vigilantioribus circa praemissa et eorum effectum eadem tua Serenitas valeat insudare, quo per nos et 20 sedem apostolicam maiori fuerit auctoritate munita et ut exemplo huiusmodi laudabili ac honorabili ceteri reges et principes christianitatis excitentur ad similia imposterum peragenda, praemissis et nonnullis causis rationabilibus ad haec animum nostrum moventibus inclinati, personam tuam in Regno Poloniae et ceteris partibus tuo regali dominio suppositis ac in terris et locis schismaticis 25 Russiae et pro conversione infidelium quorumcumque ad cultum praefatae fidei, et maxime ac praesertim in Magnanovagroda et Plisscow civitatibus et earum dominiis Russiae, quo ad vitam duxeris in humanis, eadem Serenitate tua tam in nostra ac successorum nostrorum Romanorum pontificum canonice intrantium et eiusdem ecclesiae fidelitate, devotione et oboedientia permanente, cum 30 iurisdictione, potestate et officio, oneribus et honoribus aliis vicariis in temporalibus in civitatibus et partibus praedictis hactenus per sedem apostolicam deputatis, in eisdem temporalibus auctoritate apostolica tenore praesentium generalem vicarium ordinamus, constituimus et etiam deputamus, eidem Serenitati tuae nihilominus in Regno et partibus huiusmodi contra 35 schismaticos et infideles ac hostes praefatos et adhaerentes, complices et sequaces eorum, ac pro conversione eorundem et aliorum quorumcumque oberrantium ad ovile Dominicum, ac unione orientalis ecclesiae ad eandem Romanam et universalem ecclesiam, et ab his dependentibus et connexis, dicto vicariatu durante, omnia et singula faciendi, gerendi et exercendi ac etiam 40 exequendi, quae eadem tua Serenitas viderit salubriter expedire et quae ad huiusmodi vicariatus officium de consuetudine vel de iure spectare noscuntur, plenam et liberam facultatem et potestatem harum serie concedentes ac mandantes Venerabilibus fratribus nostris Patriarchis, Archiepiscopis, Episcopis et dilectis filiis Electis, Administratoribus, Abbatibus ceterisque ecclesiarum et 45 monasteriorum Praelatis ac universis et singulis christifidelibus, in virtute sanctae oboedientiae ac pro incremento dictae fidei orthodoxae, quatenus per viscera misericordiae Domini nostri ac nostram et apostolicae sedis reverentiam eidem tuae Serenitati tamquam nostro et eiusdem ecclesiae in temporalibus vicario in civitatibus et partibus supradictis, quotiens requiri contigerit, 50 Patriarchae, Archiepiscopi, Episcopi, Electi, Administratores, Abbates ceterique ecclesiarum et monasteriorum Praelati per censuras ecclesiasticas et alia iuris remedia contra obstinatos, appellatione cessante, et alio quocumque modo, reliqui autem quibusvis praesidiis faveant in cunctis opportunitatibus fideliter et assistant, ut fructus uberrimi, Altissimo inspirante divinitus, per tuae celsitudinis

55 studium iuxta desideratam conceptamque spem valeant provenire ad  
omnipotentis Dei laudem et gloriam, statum et honorem militantis ecclesiae ac  
nostros, tranquillitatem et pacem civitatum et partium et dominiorum  
praedictorum et christifidelium quorumcumque.

Volumus autem, quod antequam huiusmodi officium incipias exercere,  
60 in manibus venerabilis fratris nostri archiepi Gneznensis fidelitatis debitae ac de  
huiusmodi officio solerter ac regaliter, prout speramus et cupimus, exercendo  
pro nobis et eadem Romana ecclesia recipientis praestare debeas in forma solita  
iuramentum. Tua igitur Serenitas, sicut abunde concipimus, onus officii  
huiusmodi prompta devotione suscipiens, sic illud studeat in singulis,  
65 exaltationem status et incrementa fidei ecclesiae nostrique pariter et  
christifidelium quorumcumque concernentibus, regaliter ac saluberrime  
exercere, ut apud Altissimum, qui solus regibus et principibus dat salutem, ultra  
nostram et ipsius sedis benedictionem et gratiam palmam sempiternae  
beatitudinis et gloriam valeat promereri. Datum Constantiae tertio Idus Maii,  
70 pontificatus nostri anno I.

## 4. Intelktualiści w trosce o Kościół

### 4.1. Nagana symonii

#### **Mateusza z Krakowa *O praktykach Kurii Rzymskiej***

Mateusz z Krakowa (ok. 1345–1410)

Urodził się pod koniec pierwszej połowy XIV wieku, zapewne między rokiem 1345 a 1348, w Krakowie w osiadłej tam rodzinie niemieckiej należącej do krakowskiego patrycjatu miejskiego. W Krakowie też rozpoczął swoją szkolną edukację, a następnie studiował na Uniwersytecie Praskim, gdzie w roku 1365 uzyskał bakalaureat, a w 1367 magisterium na wydziale sztuk wyzwolonych i gdzie też następnie nauczał, studiując jednocześnie teologię, której doktorat otrzymał w roku 1381, a potem na katedrze teologii w Uniwersytecie Praskim wykładał do roku 1390. W następnych latach działał w różnych miejscach Europy, w Rzymie oraz innych miastach włoskich, które w dobie grożącej zachodniemu światu schizmy były doraźną siedzibą papieży, a także w Krakowie i w Niemczech południowo-zachodnich, w Wormacji, której w roku 1405 został mianowany arcybiskupem, i w Heidelbergu, gdzie w 1394 lub 1395 roku został profesorem teologii na tamtejszym uniwersytecie, a w rok

później sprawował nawet urząd jego rektora, gdzie też zmarł w 1410 roku. Działalność jego była bardzo wielostronna: był kaznodzieją i negocjatorem w sprawach kościelnych i kościelno-politycznych oraz doradcą zarówno papieży, jak władców świeckich, a także autorem rozlicznych i zróżnicowanych tematycznie pism teologicznych.

Wszystko wskazuje na to, że umysłowość i formację duchową Mateusza w sposób istotny i na trwałe ukształtował Uniwersytet Praski, poddany mocnym wpływom czternastowiecznych nurtów myśli filozoficznej i przede wszystkim religijnej, zarazem też jedne i drugie intensywnie współtworzący, a często wręcz inicjujący, w szczególności zaś reformatorskie idee etosu i życia religijnego. Mowa o takich elementach czternastowiecznej myśli filozoficznej, religijnej i społecznej, jak odmówienie pewności rezultatom spekulacji filozoficznej i przyznanie jej wierze, jak osłabienie autorytetu Arystotelesa i przewartościowanie utrwalonego przez arystotelizm gradacyjnego układu wartości, w którym najwyższe miejsce zajmowała metafizyczna spekulacja, a o wiele niżej od niej stała moralna *praxis*. Wszystkie te elementy filozofii i nauki oraz światopoglądu intelektualistów XIV wieku były w Pradze drugiej połowy tegoż wieku żywe i twórcze. Podobnie żywe i twórcze były nowe teorie dotyczące Kościoła i jego relacji do państwa, jak nowe nurty życia religijnego, jak wreszcie rodzący się we Włoszech za sprawą Petrarcki i jego wielbicieli humanizm. Z wyjątkiem, jak się zdaje, tego ostatniego wszystkie wymienione tendencje, zwłaszcza zaś te z zakresu myślenia i życia religijnego, mocno wpłynęły zarówno na treść, jak i na formę Mateuszowego pisarstwa. Wolne od zawartości treściowych i cech formalnych charakterystycznych dla trzynastowiecznej i późniejszej scholastyki, pisma Mateusza odznaczają się dominacją inspirowanych etosem chrześcijańskim treści moralistycznych raczej niż inspirowanych intelektualną dociekliwością treści spekulatywnych, do czego stosuje się forma literacka tych pism, mianowicie ich rodzaje pisarskie oraz ich język i styl.

Przy tym jednak twórczość pisarska Mateusza, podobnie jak i jego działalność, miała dwa różne, wzajemnie warunkujące się kierunki. Jeden generuje pytania kierujące w sferę spekulatywną i wyraża się w filozoficznie podbudowanym dziele teologicznym, które trafnie charakteryzuje jedna z wersji jego tytułu: *Rationale operum divinatorum*, czyli „Rozumowe wytłumaczenie działań Bożych”. Jest to, w formę dialogu ujęta, teodycea: wyjaśnienie działań Opatrzności jako racjonalnych i sprawiedliwych. Dialogowej formie literackiej, która nawiązując do przedscholastycznych tradycji piśmiennictwa chrześcijańskiego, aby zastąpić nimi monotonię rygorystycznej precyzji scholastycznego traktatu i scholastycznej kwestii, odpowiada równie znamienne dla epoki ujęcie treści. Napisane najpewniej na przełomie roku 1393/4 w Rzymie *Rationale* Mateusza jest poświęcone nie tylko uzasadnieniu porządku i racjonalności całego bytu, czyli temu, co stanowi właściwy przedmiot teodycei. Podejmuje ono również problem statusu naukowego i metod teologii,

rozprawiając się z zadomowionym w niej scjentyzmem, nie odmawiając jednak teologii możliwości i potrzeby rozumowego ujmowania prawdy na drodze jej właściwej. Kieruje się też dzieło Mateusza w stronę moralistyki i psychologii, m.in. operując pojęciem „ćwiczenia” (*exercitium*), jednym z konstytutywnych pojęć myślenia filozoficznego w starożytności i w przeduniwersyteckim okresie średniowiecza, a zawsze żywych w średniowiecznej myśli religijnej. Ta ostatnia sfera zainteresowań Mateusza nie ogranicza się do jednostki ludzkiej: rozszerza się na etykę społeczną, a przede wszystkim na zagadnienia moralno-teologiczne i w pewnej mierze na moralno-prawne życia Kościoła. Poświęcona im jest większość pism Mateusza, w szczególności kazania powstałe w okresie praskim i późniejsze, ale także specjalne dzieło na temat trapiących Kościół nadużyć moralnych, wśród nich zaś przede wszystkim tego, co Mateusz nazywa symonią. Panuje tu surowa i śmiała krytyka procedur zarządzania Kościołem i jego materialnymi dobrami oraz funkcjami dającymi w Kościele władzę. Dzieło to w przekazach rękopiśmiennych nosi (podobnie jak *Rationale operum divinorum*) różne tytuły, spośród których współczesny wydawca i tłumacz za najbardziej adekwatną do treści uznał formułę *De praxi Romanae curiae* i przełożył jako *O praktykach Kurii Rzymskiej*. Właśnie wyimki z tego pisma inicjują w tej antologii sekcję działu B.III ilustrującą problematykę reformy Kościoła nie tylko *in membris*, ale też i nade wszystko *in capite*.

Obecność tekstu Mateusza w tym dziale niniejszej antologii uzasadniają w pełni jego relacje z Polską i ich skutki. Choć wykształcony i nauczający w Pradze, a potem też w Heidelbergu i działający nieomal stale poza Polską, odegrał on w latach dziewięćdziesiątych ważną rolę w organizowaniu w Krakowie wydziału teologicznego, i to na życzenie zarówno przyszlých jego profesorów, jak i pary królewskiej w okresie zabiegów o reaktywowanie zamarłej uczelni Kazimierzowskiej. Dodatkowo uzasadniają tę obecność zarówno współpraca Mateusza z biskupem krakowskim kanonistą Piotrem Wyszem w zakresie dokumentacji prawniczej tego właśnie pisma, jak i recepcja *De praxi Romanae curiae* w Krakowie, o czym będzie osobno mowa w komentarzu do niego.

### Bibliografia

Wydania: Matthaesus de Cracovia, *Rationale operum divinorum (Theodicea)*, ed. W. Rubczyński („Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce”, 3) Kraków 1930; W. Seńko, *Mateusza z Krakowa „De Praxi Romanae Curiae”*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969 (Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, Kęty 2007); *Mateusza z Krakowa opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, wyd. i oprac. W. Seńko, A. L. Szafranski, „Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia”, vol. 2, fasc. 1, Warszawa 1974; J. Domanski, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 164–174; Matthaesus de Cracovia, *Sermones de sanctis*, vol. 1–2; ed. B. Chmielowska, „Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia”, vol. 17, fasc. 1–2, Varsoviae 1984; *Matthaei de Cracoviae lectura super „Beati immaculati”*, vol. 1–2, ed. W. Bucichowski, „Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae



Spectantia”, vol. 19, fasc. 1–2, Varsoviae 1984; Matthäus von Krakau, *De contractibus*, erstausgabe von M. Nuding, Heidelberg 2000; Mateusz z Krakowa, *O nabywaniu i przekazywaniu dóbr: podstawowe pojęcia, lichwa i etyka kupiecka*, wyd., przeł. i oprac. M. Bukała, Kęty 2011; *Ars moriendi ex variis sententiis collecta*, w: *Trzy traktaty o sztuce umierania*, przeł. i oprac. M. Włodarski, Kraków 2015.

Opracowania: F. Franke, *M. von Krakau (Bischof von Worms 1405–1410). Sein Leben, Charakter und seine Schriften zur Kirchenreform*, Greifswald 1910; W. Rubczyński, *Wstęp*, w: Mateusz z Krakowa, *Rationale operum divinatorum*, Kraków 1930, s. III–LVIII; J. Krzyżaniakowa, *Mateusz z Krakowa. Działalność w Pradze w latach 1355–1394*, „Roczniki Historyczne”, 29 (1963), s. 9–58; A. L. Szafrński, *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 8 (1967), s. 25–92; P. Czartoryski, *Mateusz z Krakowa*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 1, Wrocław 1970, s. 170–175; W. Seńko, *Wstęp*, w: Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej oraz 2 kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, Warszawa 1970, s. VII–LXI; Z. Kałuża, *Czy Mateusz z Krakowa nauczał w Paryżu?*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 5/16 (1972), s. 3–11; tenże, ‘*Translatio studii*’. *Kryzys Uniwersytetu Paryskiego w latach: 1380–1400*, „Studia Mediewistyczne”, 15 (1974), s. 70–108; tenże, *O kilku pomijanych listach Mateusza z Krakowa i o dwu dziełkach błędnie mu przypisywanych*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 6/17 (1974), s. 3–12; tenże, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa (Uwagi o „De praxi Romanae Curiae”)*, „Studia Mediewistyczne”, 18 (1977), z. 1, s. 51–174; tenże, *Matthieu de Cracovie*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, 10 (1980), s. 804–808; tenże, *Metateologia Mateusza z Krakowa*, „Studia Mediewistyczne”, 20 (1980) z. 1, s. 19–90; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 30–39; M. Danys, *Master Matthew of Cracow*, Warszawa 1995; M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków 1996, s. 62–69; T. Wünsch, *Konziliarismus und Politik. Personen, Probleme und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn 1998; M. Nuding, *Matthäus von Krakau: Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag, und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas*, Tübingen 2007; *FwP*, s. 260–261; *NK*, t. 2, s. 408–410; *PSB*, t. 20, s. 196–198.

### Matthaei de Cracovia *De praxi curiae Romanae*

Podstawa: Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, wyd. i przeł. W. Seńko, *Ad Fontes*, t. 2, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 66–74, 88, 104–108, 112–114, 118–120, 136–146, 166–172.

- 5 1. [...] quia malum formaliter est privatio, quamvis multa positiva materialiter et subiective mala sint et denominentur, privatio autem per habitum oppositum habet agnosci — nisi enim de visu notitiam quis habeat, numquam poterit agnoscere caecitatem —, hinc est, quod ad cognoscendum, unde tantum malum in ecclesiam veniat, considerandum est, unde bonum et profectus eius radicaliter et principaliter debeat provenire. Et si quidem compertum fuerit, quod illa radix germinet et producat ea, quae debet, consideretur ulterius, prout etiam faciliter inveniri poterit, quid radici tam bene germinanti resistat vel interimat

fructus eius. Sin autem, tunc satis poterit elici, quod in fundamento sit defectus  
 10 vel inertis intelligentiae, ut bona, quibus deberet opera dari, negligenter  
 omittantur, vel studiosae industriae, ut mala, quibus destruendo deberet resisti,  
 promoveantur.

Nemo autem est, qui dubitet sedem apostolicam et curiam eius  
 Romanam esse radicem et fundamentum totius ecclesiae, Domino in Evangelio  
 15 dicente: 'Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam'.  
 Declarantur haec clarius diversorum canonum institutis, quod ipsa sancta  
 Romana ecclesia super omnes alias ecclesias principatum obtinet, utpote  
 omnium mater christifidelium et magistra (II q. VI 'Ad Romanam', De  
 privilegiis 'Antiqua', De electione 'Fundamentum' et De poenis 'Felicis', li.  
 20 VI). Et ob hoc debeat esse iurium conditrix, propagatrix spiritualium, correctrix  
 malorum, directrix errantium, persecutrix vitiorum, iustitiae et virtutum  
 prosecutrix, oppressorum defensio, relevatrix pauperum, rectificatio et  
 reformatio deformiter inordinatorum, doctrix errantium, morum exemplar,  
 25 magistra et ministra omnis boni, regula agendorum. Ipsa est enim, quae  
 supremam habet clavium potestatem et ad quam pro talibus, etiamsi diu alibi  
 quaerantur, finaliter recurritur. Ibi namque quaeritur plena absolutio criminum,  
 amotio scrupulorum, conscientiarum serenatio, discussio dubiorum, terminatio  
 litum, declaratio et determinatio veritatum.

2. Si vero considerentur exteriora facta eius et ex exterioribus interiora,  
 30 quantum humanitus conici licet, tunc invenitur maxima negligentia plurium  
 valde necessariorum ecclesiae. Quando enim habetur ibi consilium vel  
 consistorium de pure spiritualibus et pertinentibus ad salutem, ut de conversione  
 infidelium, de inquisitione et exterminatione haereticorum et haeresium,  
 reductione schismaticorum, de reformatione destructorum vel deformium, utpote  
 35 status clericalis, monasteriorum et ordinum, de defensione iustitiae et iniuste  
 oppressorum, de declaratione dubiorum, quorum multa et magna satis periculosa  
 in diversis locis diversimode ventilantur et multum occupant simplices et  
 fideles? Et si de his habentur consilia, hoc itaque tam modice et raro fit, quod  
 minime percipitur vel in effectu sentitur.

Quando etiam quaeso fit correctio excessuum, nisi de quanto delictum  
 est in damnum temporale vel correctio ad lucrum tendit? In talibus itaque sunt  
 bene saevissimae sententiae atque poenae, in aliis vero non apparet vel modica  
 diligentia corrigendi. Vadunt enim begardi, fraticelli, sectarii suspectissimi de  
 haeresi, clero infestissimi, erectis capitibus sine ullo timore, et seducunt libere  
 45 quotquot possunt; religiosi, undecumque veniant, facillime tuitionem  
 consequuntur, ut vivant libere prout volunt. Concubinitus in clero tam publice et  
 sollemniter exercetur et meretrices illae tam pretiose vestiuntur, in tantum  
 honorantur, quasi sic vivere utrique sexui non sit vitiosum vel inhonestum, sed  
 honorabile, gloriosum et bonum, ita ut curtisani ibi sic vivere consueti etiam  
 50 alias partes inficiant inducantque in eas eandem pestiferam consuetudinem et  
 potius corruptelam. Abusiones quasi paganicae et superstitiones diabolicae tam

multae sunt Romae, quod denumerari non bene possent. Vix est aliquis tam sceleratus aut scandalosus, quin ad celebrandum divinum officium admittatur, vix est aliquis tam sceleratus et miser, cui sacri ordines denegentur.

55 De omnium autem horum correctione nulla est cura auctoritatem habentibus, delinquentibus nullus timor, immo de aliquorum ex his correctione solum movere verbum est derisio, et talis ut fatuus et pro irrationabili haberetur. Nec mirum, si circa haec non versantur, cum in aliis tanta sit eorum occupatio temporis, mentium et virium consumptio, quod ista locum omnino non habent.  
60 Tota siquidem curia et omnes officiales eius ac eorum ministri non apparent circa aliud occupari, sed dies ac noctes expendere, corda simul et corpora fatigare, diligentissime scrutando et inquirendo vacantias, propter quas studiosissime registra leguntur et releguntur, quid impetratum vel non  
65 impetratum sit, quomodo supplicatum, quomodo signatum sit, quid ad dimittendum oblatum; et demum circa formandas, scribendas, porrigendas supplicationes, circa confirmationes, reformationes, novas provisiones obtinendas, deinde circa litterarum minutas conficiendas, grossas scribendas, corrigendas, rescribendas, bullandas, registrandas, circa causas movendas et involvendas, subtiliendas per propositiones publicas et relationes diversas,  
70 cautelas excogitandas, et de die in diem novas astutias circa lites gerendas et terrarum possessiones acquirendas, circa statum curiae in exterioribus ceremoniis et consuetudinibus observandum.

3. Ne autem quis credat ita esse debere, sicut forte multi credunt, considerandum, quo iure, ratione vel modo sedes apostolica sibi usurpaverit  
75 provisionem episcopatum, abbatiarum et aliarum dignitatum collationemque omnium beneficiorum, quae sunt de iure patronatus spiritualium personarum. [...]

4. Posito autem, sed propter rationes praemissas non concesso, quod papa de iure debuerit vel potuerit omnium beneficiorum et dignitatum sibi  
80 collationem attrahere, quid quaeso rationis habet, quid boni vel utilitatis importat ista innumerabilis multitudo gratiarum ad beneficia vacatura? Videtur autem, quod multa mala induxerit in ecclesiam et inducat. [...]

6. Dicit forsitan hic aliquis, minus spiritali motus affectu, quia promotionem a curia consecutus est aut sperat, talia enim solent multum  
85 intellectum reddere nubilum et affectum accendere, quod, si papa nihil haberet conferre, nihil curaretur, numquam quaereretur, in nulla reverentia haberetur et ipse aliquando non haberet unde viveret, sicut manifeste patet, quod aliquando omnes subditi Romanae ecclesiae rebellaverunt et tyranni bona eius occupaverunt et redditus sustulerunt. Nunc autem, quia habet multa conferre,  
90 omnes accurrunt et visitant, reverentur et honorant, vitant offendere et timent ac cupiunt complacere; principes etiam saeculares et ecclesiastici humiliando se supplicant et sic honorem, qui tanto domino et Christi vicario debetur, non subtrahunt, sed impendunt, alias, ut videtur, minime illud facturi. Per hoc etiam ipse sustentare se potest, tenere statum ecclesiamque tueri.

95 Hic primum dico, quod papae et sedi apostolicae omnimoda et maxima  
 reverentia exhibenda est (De maioritate et oboedientia: ‘Solitae’, LXVIII di.  
 ‘Valentinianus’) et omnis irreverentia prohibenda ac punienda, si ei exhibita  
 fuerit (De clericis maledicis c. 1; XXIII qu. I ‘Paratus’ etc). Sed ad hoc, ut  
 exhibeatur ei et sic exhibeatur, quod sit verus honor et reverentia, debitis mediis  
 100 et modis est utendum, quia non sufficit aliquod bonum facere, nisi illic bene fiat  
 (XV qu. 6 c. 1; De collusionione detegenda c. 1 cum similibus), nec Deus  
 remunerator est nominum, sed adverbiorum (ut ibidem in glossa secunda).

Cum enim honor sit exhibitio reverentiae in testimonium virtutis, si illa  
 assint, pro quibus honor iure debetur, videlicet iustitia, clementia, sanctitas,  
 105 benignitas, humilitas, cura et zelus verus salutis fidelium, verus honor est; et  
 talem honorem quaerere et a populis ex eorum devotione requirere magnificentia  
 est, per quam quis honorificat se et honorificari vult honoribus sibi dignis; quod  
 omnino necessarium est praelatis, principibus et vere dominantibus, ne regendi  
 vilescat auctoritas. Et per talia etiam meretur superior a subditis sustentari, ut  
 110 dicit Apostolus: ‘Qui bene praesunt, duplici honore digni habeantur’, id est ut  
 debita reverentia et necessariorum administratio a subditis impendantur. Si vero  
 quaerat quis sibi exhiberi reverentiam per alia media, utpote per potentiam, ita ut  
 populus non ex devotione et dilectione, sed timore, cupiditate vel necessitate  
 impulsus ipsum revereatur, verus honor non est; talia enim quandoque valde  
 115 nimis exhibentur tyrannis, qui tamen verum honorem non habent nec eis debetur  
 nec a populo sustentari merentur; nec sic quaerere honorem et sustentationem  
 est magnanimitas et providentia, sed ambitio et avaritia, ‘quoniam veritatis ea  
 regula est, ut nihil facias commendandi (id est honorandi) tui causa, quo minor  
 alius fiat’ (XI qu. 3 ‘Si quis non’), non enim illud debet quis appetere, per quod  
 120 honor aliorum minuat (XCIX di, ‘Nullus’). [...]

7. [...] Nonne hoc solum, etiamsi nihil aliud mali esset in curia, licet  
 solitarie venire non possit, ponit vel probat papam et omnes, qui talia pacta  
 faciunt, nec non omnes officiales curiae, qui ad consequenda beneficia et  
 dignitates taliter impetrata vel impetratas scienter promovent aut serviunt, in  
 125 statu damnationis existere [...], etiam cardinales, si ad praemissa promoveant  
 atque iuvent? Simonia siquidem, utpote quaedam haeresis, est unum de  
 generibus mortalium, non levium, sed praegravium peccatorum, ponentium  
 quemlibet, qui ipsum committit, extra gratiam et in statum damnationis (Prima  
 causa, per totum; Extra: De simonia, per totum). Quod quidem simoniae  
 130 peccatum rarissime vel numquam ex ignorantia per invincibilitatem excusabile  
 vel subreptione subita vel levitate mentis vel nocumenti parvitate transire potest  
 in peccati speciem venialis, sicut bene contingit de superbia, ira vel aliis peccatis  
 ex genere mortalibus, praesertim quia totus mundus clamat et scriptura  
 simoniam esse de maximis peccatis, cuius etiam comparatione cetera omnia  
 135 crimina quasi pro nihilo reputantur (I q. 7 caput ‘Patet’, ubi etiam dicitur, quod  
 simoniaci sunt primi et praecipui haeretici, ipsam autem simoniam sic  
 committere, promovere vel servire, sicut in curia fit, non est casuale vel subitum

vel parvum damnum vel <quod> ex levitate fit, sed est deliberatum et ex intentione quasi omni die consuetum). [...]

140 9. Certum est enim, quod supplicans sic papae ex intentione vult assequi  
ius ad beneficium vel dignitatem ecclesiasticam vel ius in ipso, vel in ipsa, vel  
quod est spirituale. Et papa signans vult sibi hoc conferre per se vel per alium:  
per se quidem, si per supplicationem sibi ius confert vel per litteras; per alium, si  
hoc fit per executorem. Et quantum in utroque est, iste dat et ille acceptat, et hoc  
145 totum non fit, nisi aliquo temporali hinc dato et illi<n>c accepto vel pacto  
praevio et sufficienter securato. Ergo quantum in eis est, ille vendit et iste emit  
spiritualia; ergo uterque est simoniacus. Et sic non est dubium, quin etiam  
mediator inter eos, qui pactum facit et quasi proxeneta est, utriusque eundem  
morbum contrahat. Confirmatur bene haec ratio auctoritatibus canonum: I qu. 1  
150 ‘Si quis episcopus’, I qu. 3 ‘Salvator’ cum multis aliis sequentibus. [...]

10. [...] Obicit mihi forsitan aliquis adhuc, sicut tactum est, quomodo  
putem me hoc videre et conscientiam inde esse habendam, quod tantae scientiae  
et experientiae oculatissimorum virorum nullus videt aut sic iudicat. Respondeo,  
quod contingit aliquando hominem debilis visus, ex hoc quod attentionem habet  
155 ad aliquam rem, clarius videre quam alios multos clarioris visus, qui non sunt  
attenti ad illud. [...]

11. Adhuc forsitan aliquis, profundius volens impugnare praedicta, dicet,  
quod papa non committat simoniam. Et quia nondum audivi nec credo  
quemquam esse tam modicae rationis, ut dicat papam quoad hoc scelus  
160 impeccabilem esse magis quam quoad alia peccata maiora, ut haeresim, et  
minora, ut fornicationem — cur enim apostolicus non posset vendere  
sacramentum corporis Christi, cum unus apostolus vendiderit Christum — ideo  
dimittendo hoc tamquam probatione non indigens, venio ad tres modos, quos  
audivi ad tanti mali excusationem adduci.

165 Primus est, quod quidam dicunt papam recipere ea, quae recipit, pro  
supplicationibus, non pro beneficiis, sed pro labore suo. Alii dicunt, quod  
quaedam sunt simoniaca solum ex hoc, quia prohibita ab ecclesia et non ex  
natura sui, ita quod, si non essent prohibita, non essent simoniaca; et in talibus  
papa habet potestatem non solum dispensandi, sed etiam tollendi. Nonnulli vero  
170 dicunt, quod papa sit dominus omnium et maxime clericorum et beneficiorum,  
et ideo illud, quod recipit a clericis vel de beneficiis, de suo recipit; cum enim  
possit cuiuscumque beneficii redditus reservare pro se simpliciter, quid  
inconveniens, si recipit fructus unius anni vel duorum? Et si quis noluerit  
beneficium cum illo onere, dimittat. [...]

175 12. [...] Videndum est primo, quae sint illa spiritualia, quorum studiosa  
venendi voluntas sit simonia.

Sciendum igitur, quod spiritualia dicuntur, quae ad spiritum pertinent et  
a spiritu procedunt. Spiritus autem, licet capiatur multis modis, ut pro spiritu  
brutorum vel pro subtilissimis corporibus, in homine tamen propriissime capitur  
180 pro substantia, quae non est corporea, prout secundum philosophos substantia

dividitur in spiritualem et corporalem. Et illo modo accidentia et actus talium  
 substantiarum spiritualium, sive sint boni spiritus sive mali, ut sunt cogitationes,  
 intellectiones, voluntates, scientiae, dicuntur spiritualia, distinguendo spirituale  
 185 specialiter pro Spiritu Sancto, non communiter, sed appropriate, prout ipsi  
 attribuitur sanctificatio. Et hoc modo illa dona sua dicuntur spiritualia, quae  
 immediate procedunt ab eo et per quae hi, quibus datur a Deo, sic spiritualiter  
 vivunt, ut adhaerentes ei sint unus spiritus cum eo, sicut dicit Apostolus primae  
 190 Corinthiorum VI. Quae etiam faciunt homines spirituales et spiritualiter vivere,  
 non secundum mundum vel carnem, quamvis adhuc sint et vivant in carne, sicut  
 idem Apostolus dicit ad Romanos VIII: ‘Si secundum carnem vixeritis,  
 moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis’. Et soli tales  
 dicuntur vere spirituales et filii Dei, sicut dicit Apostolus ibidem: ‘Qui spiritu  
 195 Dei aguntur, hi filii Dei sunt, si autem filii, et heredes, heredes quidem Dei,  
 coheredes autem Christi’. Et hoc modo spirituale distinguitur contra carnale,  
 mundanum et etiam aliquo modo naturale, quia supernaturale est. Et quia illa  
 principalissima Dei dona, quae propriissime sunt spiritualia, tantum perficiunt  
 hominem et tantum bonum ei conferunt, ideo nullum bonum, quod habetur vel  
 200 haberi potest per hominem, potest ei comparari. Propter quod, cum sint  
 inaestimabilia pretio et unus homo in alterum transferre non possit, sed solus  
 Deus immediate dat ea, hinc est, quod vendi et emi non possunt. Hoc probatur I  
 qu. 1 ‘Presbyter’ et multis aliis capitulis illius quaestionis.

Quamvis autem haec dona, sicut dictum est, a solo Deo dentur, quia  
 tamen Deus servos suos huiusmodi non solum per haec signa interiora sibi soli  
 205 nota differre voluit ab aliis, sed etiam differentiam spiritualium a mundanis vel  
 carnalibus per aliqua exteriora apparere, voluit etiam homines non otiosos esse  
 et circa ista bona spiritualia agnoscenda, consequenda et retinenda non solum  
 intus in anima, sed etiam corporaliter occupari, ideo ad multiplicem utilitatem,  
 cuius declaratio alibi quam hic magis pertinens est, disposuit, quod, ut  
 210 communiter homines deberent, dicta dona spiritualia vere consequi et obtinere,  
 conservare, firmare et augere per exteriora officia, ministeria, instrumenta et  
 media, nec non per actus et exercitia circa ista, quamvis haec praedicta possit  
 dare et facere, et saepe det et faciat sine illis. Sicut autem participantes talia bona  
 spiritualia, licet sint eis accidentalia possintque eis adesse et abesse sicut alia  
 215 accidentia praeter corruptionem subiecti, spirituales dicuntur et sunt propter  
 inhaerentiam talium et denominationem habent ab eis — cum enim albedo  
 reddat formaliter habentem eam album, cur non vere spirituale donum faceret  
 hominem spiritualem? — sic etiam officia, ministeria, instrumenta, media, actus,  
 220 exercitia nec non ministri et adminicula eorum, ut loca et habitus ad tales actus  
 et officia deputata et requisita, congrue dicuntur spirituales et spiritualia, eo  
 quod ab illo primo datore spiritualium ad haec deputata ab ipsis spiritualibus  
 ortum habent et non nisi ministris spiritualium conveniunt ad ea, quae ordinata  
 et eis connexa sunt. Et hoc non immerito. Cum enim omnis res vel actus a fine,

ad quem ducit vel tendit, nomen habeat, sicut inducens caliditatem dicitur  
 225 calefactor et motus vel actus eius calefactio, omne etiam instrumentum, quod ad  
 fabricationem pertinet, et etiam opus fabri ut sic dicitur fabrile, quanto magis  
 illud, quod a spiritu vel a spiritualitate ortum et principium habet et ad  
 spiritualitatem finaliter ordinatum est et tendit, spirituale dicitur, et praesertim si  
 230 originitio et ordinatio ab illo procedit, cuius est principium, ordinem et finem  
 ponere, sicut in proposito est.

Ex his itaque potest haberi, quod sacramenta, per quae tamquam media  
 hominibus illa dona vere spiritualia conferuntur, ministri, qui habent talia  
 ministrare, et officia eorum, potestas, ius et licentia concedendi vel prohibendi,  
 consecrandi, ministrandi et exsequendi talia, ut sunt ordines sacri vel iurisdictio  
 235 actusque et executiones eorum, ut praedicare, confessiones audire, orare, ligare,  
 solvere et similia, loca etiam et aedificia, ut sunt ecclesiae, capellae et altaria,  
 vestes et instrumenta, ut ornatus et calices, bona quoque temporalia, quae pro  
 solis ministris ad hoc ministerium explendum, sustentandum vel pro rebus aut  
 instrumentis ad ministerium tale operandum deputata sunt — omnia haec  
 240 dicuntur et sunt spiritualia. Et hoc est, quod alias dicimus, quod sacrum  
 tamquam dignius trahit ad se non sacrum (ut De consecratione ecclesiae vel  
 altaris c. ‘Quod in dubiis’ et XII q. 2 ‘Nulli’ etc.). Si namque bona, quae pro  
 episcopo praecise vel rege, ut mensa, familia etc. de aliis ad statum unius eorum  
 requisitis, destinata[e], dicuntur bona episcopalia vel regalia, cur non dicerentur  
 245 spiritualia, quae per Spiritum Sanctum pro laude sua et augenda sibi grata  
 familia et sustentanda et officia haec explenda data caelitus, ordinata et deputata  
 noscuntur? [...]

16. [...] Concedo [...], quod papa est dominus omnium, non dico  
 clericorum vel beneficiorum, sed et omnium Christianorum, immo de vero iure  
 250 omnium hominum, qui tantum audiverunt, quod deberent esse Christiani et per  
 consequens papae tamquam Christi vicario subesse. Dominium enim in hoc casu  
 nihil aliud est nisi quaedam dignitas et praeeminentia, qua quis habet  
 auctoritatem et potestatem super aliquem vel aliquos sibi quoad hoc subiectos.  
 Sed quia non uniforme, sed multiplex est dominium — aliter enim maritus est  
 255 dominus uxoris, aliter pater filiorum et filiarum, aliter conducens mercenarium  
 est dominus ipsius, aliter emens servum est dominus servi empticii, aliter erat  
 Iacob dominus Ezav, aliter Moyses dominus pharaonis, aliter papa est dominus  
 unius principis vel regis liberi, aliter vasalli ecclesiae, aliter unius clerici, aliter  
 unius laici sibi in palatio ministrantis — igitur necesse est videre, quale  
 260 dominium papa habeat in clericos et beneficia, ut possit videri, an possit eis ea  
 recipere pro libito suo, cum nequaquam omnis dominus habeat illam potestatem  
 super subditos suos et bona eorum.

Quapropter sciendum, quod cum Deus sit rex regum et dominus  
 dominantium, qui solus habet dominium illimitatum et sine exceptione, omne  
 265 dominium est sub eo et limitatum (VIII di. ‘Quae contra mores’ ad finem). Nec

enim papa nec aliquis homo plus habet dominii, nisi quantum ipse Deus concessit.

Et prima quidem limitatio est, quia papa positus est principalis et supremus vicarius Christi, quem scilicet Christum constituit Deus Pater dominum regem et heredem universorum; ideo principaliter positus est in aedificationem, non in destructionem, sicut Apostolus dicit (II Corinthiorum X et XIII). Et idcirco nullam potestatem habet aliquid agendi in regimine suo, quod sciat aut scire vel credere debeat vergere in damnum ecclesiae, destructionem rei publicae, in malum exemplum et scandalum pusillorum. Patet hoc, quia Dominus Deus, sicut non potest male regere, sed solum bene, sic non potest potestatem male regendi alteri dare vel committere.

Ut autem melius possit in regimine suo aedificare et bona procurare malaque et in destructionem vergentia vitare, ideo data est sibi alia limitatio et lex, scilicet evangelium et totus canon sacrae scripturae conciliaque per ecclesiam authenticata ac sollemniter approbata. Et quia non est unius hominis omnium talium habere notitiam et principaliter intelligentiam, memoriam ac advertentiam, et papa limitatus est et tenetur se recognoscere hominem defectuosum in multis ac insufficientem ad tantum regimen, sicut ille sapientissimus hominum recognovit (III Regum), et per consequens non inniti prudentiae suae (Proverbiorum III; De constitutionibus ‘Ne innitaris’), sine consilio nihil facere (Ecclesiastici XXXII) et, secundum quod res gerenda et iura consonant (XII di. ‘Non decet’; XII q. 2 ‘Alienationes’; XV q. 7 ‘Episcopus’; Extra: De his quae fiunt a praelato sine consensu capituli ‘Novit’ et c. sequ.), cum fatuis consilium non habere (Ecclesiastici VIII) et a malo consiliario animam suam servare (Ecclesiastici XXXVII) et, secundum quod res gerenda maior magis nova et inconsueta est, maiores consiliarios et plurium ac plura consilia quaerere, quia ibi plures consilarii, confirmantur cogitationes (Proverbiorum XV) et salus est, ubi multa consilia (eiusdem Proverbiorum XXIV; et facit XX di. ‘De quibus’, De officio delegati ‘Prudentiam’). Hoc enim nedum scriptura, ut iam dictum est, docet, sed etiam exempla sanctorum et ratio suadet. Quomodo enim piissimus Dominus, qui ecclesiam sanguine suo redemit, providisset eidem, si voluisset ac commisisset, quod unus homo, quandoque ignarus, aliquando malivolus et, dato quod sciens et bonus, tamen deceptibilis et errabundus, regeret eam secundum caput suum? [...]

259 ministrantis *scripsi* : ministrante *ed.*

15 Tu ... meam *Matth.* 16, 18. 110 Qui ... habeantur *1 Timoth.* 5, 17. 188 Apostolus *1 Cor.* 6, 16. 191–192 Si ... vivetis *Rom.* 8, 13. 193–195 Qui ... Christi *ibid.* 8, 17. 271 Apostolus *2 Cor.* 10, 8; 13–10. 283–284 ille ... recognovit *3 Reg.* 3, 1–13. 284–285 non ... suae *Prov.* 3, 5. 285–286 sine ... facere *Eccli.* 32, 24. 289 cum ... habere *ibid.* 8, 20. 289–290 a malo ... servare *ibid.* 37, 9. 292 quia ... cogitationes *Prov.* 15, 22. 293 salus ... consilia *ibid.* 24, 6.



## 4.2. Uniwersytet wobec soboru

### Jan z Ludziska do delegatów soborowych

Biobibliogram Jana z Ludziska zob. A.II.1.

Podstawa: Ioannis de Ludzisko *Orationes*, ed. H. S. Bojarski, „Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevii”, t. 19, Academia Scientiarum Polona, Wrocław 1971, p. 90–91, 93–102.

Ioannis de Ludzisko *ad Concilii Basiliensis legatos oratio secunda*

Cum [...] mihi annos ab initio primaevae lucis remetienti nullus umquam felix effluxerit dies, nescio quo caeli saevientis insultu tam dire valeam fatigari, hunc, quo vestram omni humanitate et caritate repletam paternitatem agnovi, mihi laetum faustumque censui cupiens a vobis audire reformationem sanctae universalis ecclesiae, quam cum magno desiderio continue expectamus. Sed divus ille virtutum eximius pater Patriarcha noster, modernorum celeberrimus vatum, ceu in quodam suo videtur perorasse libello, de tristibus expectationem mortalium ipsam putat esse supplicium. Ego vero, nisi mea propria opinione fallar, reor expectationis frustrationem mortis verissimum genus fore, quam millies diebus ac noctibus vivens videor experiri. Et, uti saepenumero menti revolveo, ‘spem inter et desperationem vitam ducens morior’, profecto moriendo viverem. Quod idem sapit tragicus Seneca Cordubensis. Inquit enim: quod nimis miseri volunt, hoc facile credunt, immo quod nimis metuunt, numquam tolli nec semoveri putant.

Cunctatus sum longo temporum cursu, firme hactenus expectavi illius felicitis ac fructuosae sanctorum patrum sacri concilii eloquentiae mirique leporis dulces apices decretorum reformationis et reductus prisca status ecclesiae avidis nostris animabus instillasse, quibus inter has lacrimas et cotidiana suspiria fessae et constratae menti nostrae foret levamen. Assidua tamen scriptionum patrum sacri concilii aut saltem auditorum ultimae et perfectae reformationis ecclesiae expectatione delusi, omni modo conceperamus illam ipsorum patrum negligentiam calamo inimicam torpentemque soporem dignis argutiis carpere ac veris querimoniis reclamare. Iamque id egissemus, nisi nobis gementibus scribendi otia fati nostri mitigata hostilitas concessisset.

[...] sopitus fuit hic infelix dicendi stilus mille prostratus occupationibus moeroris, hoc, qualecumque est, pigruit ingeniolum multis tenebris involutum et ea mea, quae moestis temporum otiiis quasi sicca fuit tunc dicendi vena; tamen nunc laetis annorum cursibus et ob vestrum felicem in facto fidei et reformationis ecclesiae ad lares nostros adventum scaturivit et fervit non sine defluente lacrimarum torrente.

[...]

Gratias igitur agimus tibi, summe Pater, vobisque, reliqui caelites, quod antequam ex hac vita migramur, conspicimus in regno isto et in his tectis sacri concilii legatos, quorum nomine et legatione ipsi regeneramur.

35 Itaque ex animo nostro numquam discedat vestrorum optimorum virorum memoria, sed quo sitis alacriores ad tuendam rem publicam et animarum salutem, sic habete omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum in caelo diffinitum esse locum, ubi beati sempiterno aevo fruuntur. Nihil enim est illi principi Deo, qui omnem mundum regit, quod  
40 quidem fiat in terris, acceptius, quam consilia coetusque hominum ad iure vivendum sociata.

Coeptum est enim gaudium in corde nostro, cum tempus huius sacri concilii praesentis, quod cum magno desiderio praestolabamur, advenit, ut cuilibet licitum sit coram sacro concilio pro defectibus et lapsu ecclesiae  
45 proponere et ipsum de occultis regnorum, quae ignota sibi fuerint, ut quibusdam damnosis caerimoniis et consuetudinibus in spoliationem fidelium contra iura sancta et determinationem universalis ecclesiae introducta, informare, per quod spes nobis non modica reformationis ecclesiae existit, ut de omnibus undique colligendis et infirmitatibus animae et corporis gravatis, quae proh dolor!  
50 gravissimae sunt, oportune provideret statumque sanctae universalis et militantis ecclesiae et fidem orthodoxam, quam profiteamur, similiter ab impugnantibus et delirantibus tueretur.

Hanc, inquam, sanctam, universalem et militantem ecclesiam Iohannes apostolus appellat Ierusalem versus finem Apocalipsis XXI capitulo: ‘Et ego  
55 Iohannes vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo’ etc. Quae post quandam texturam caelorum, intelligentiarum et elementorum originaliter et primordie ab ipso summo Opifice, in altitudine divitiarum suarum, in viridario deliciarum paradisi, divinarum rerum contemplatione fundata est in duabus basibus, in operatione  
60 scilicet, matrimonio et liberorum procreatione. Cum enim Dominus formavit Adam, posuit eum in paradysum, ut operaretur et custodiret illum; et iuncto sibi adiutorio dixit: ‘Crescite et multiplicamini et replete terram’, Gen. I, VIII et IX capitulis.

De mystica autem ecclesia, ut arbitror, patres optimi, vos saepe legisse non dubito in Exodo, illius tabernaculi, quod Deus Moysi a filiis Israel sibi aedificari praecepit, sumptuosas structuras et sollempnissimas officinas. Ex quo et ipsius universa fabrica beatus Hieronymus, vir siquidem litterarum omnium acutus interpres, in eo libello, quem De veste sacerdotali ad Fabiolam scripsit, verborum sprete superficie allegoricum succum elicit mirabiliter.

70 Nonnulli etiam theologi aetati nostrae viciniore, in illis Dei verbis elevato spiritu contemplantes potius divini altitudinem intellectus quam verborum corticem illisque mysticum nec impertinentem sensum praestantes, volunt per tabernaculum illud triumphantem et militantem ecclesiam denotari, per tabulas, quas de incorporali ligno Deus fieri iubet, nostras animas figurari,

75 quia animae nostrae immortales sunt eius natura, incorporales vero per gratiam. Bases argenteae significant fidem, super quam sancta fundatur ecclesia, et absque ea impossibile est Deo posse servire. Ipsae ideo non inconvenienter plures sunt, quia unicuique distribuit Deus suae fidei mensuram. Siquidem unus habet fidem cognitione et affectu magnam, alius cognitione parvam et affectu  
80 grandem. Duas bases singulis vult subici tabulis, quia catholica fides consistit praecipue in duobus, scilicet in cognitione et affectu, quia Deum credimus esse omnium creatorem et electorum redemptorem. In huius tabernaculi constructione inter cetera sibi petit offerri aurum et argentum. Per aurum sui causa fulgoris sapientiam denotat, qua illuminante corda fidelium nobis per  
85 exercitia clarorum operum in fidei puritate praeparemus iter ad caelos. Verum quia argentum dulcem et clarum habet tinnitum, designat in ecclesia militante et catholica sanctorum patrum et doctorum per multa saecula aprobatorum serenam et inextinguibilem famae memoriam, et doctrina, sanctitate vitae, miraculorum testimonio et scripturis sacris, status ecclesiae et fidei catholicae fundamenta  
90 realia roborantibus, perpetue coruscantem et eloquentiam praedicantium verbum Dei per orbem terrarum longe lateque sonantem.

Quid plura? Si ceteras tabernaculi officinas hoc die eloquio latens typus theologicosque conceptus enucleet, omni forem prolixitate prolixior et plurimum a verborum meorum fine distarem nec solum auditoribus, sed mihi ipsi taediosus  
95 et gravis efficerer.

Hanc Dominus noster necessario suis fidelibus providit sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam in terris relinquens atque assistentia sua ac Spiritus Sancti gratia usque ad consumationem saeculi et in aeternum corroborans, ut in his, quae ad salutem pertinent, errare non possent. Quae est ergo tanta auctoritas, quae ipsam violare et ipsi derogare visa esse videretur?  
100

Nec adiutorium illud et sobolem illam sacerdotalem inter omnes elegantissimam a dictis basibus et a filiorum procreatione exclusit, ex qua tempore legis Mosaicae et primitivae ecclesiae sancti viri, reges, sacerdotes et prophetae processerant. Verum hoc ipsum apostolus in sacerdotibus confirmavit et digitis propriis in epistola calamo exaravit prima ad Timotheum III capitulo et ad Titum I, ut non solum prolem fecundam opere et verbo Dei efficerent, scelus quoque fornicationis et foedi luxus evitarent, verum etiam sobolem ab omnium rerum opifice et factore Deo in ipso mundi exordio ordinatam ex matrimonio procrearent.  
105

Propter cuius matrimonii, quod per secundam basim designatur, in clero depositionem clerus nunc ecclesiae Romanae et partis occidentalis non solum in voluptatibus luxuriae, incestus, stupri et adulterii, sed proh dolor! plurimum in Gomorrheis voluptat.  
110

Nec mirum, cum secundum Philosophum II De anima naturalissimum sit cuilibet sibi simile generare. Et physici hoc ipsum sic confirmant et Constantinus in Panthegni. Fecit autem natura materiam gignendorum sperma, quod corporis quaedam est superfluitas, sed non tamen aliis superfluitatibus  
115

assimilanda, velut emunctionibus, sputis, sudori, urinae et similibus, quae ad nullam necessitatem emittuntur. Sperma autem istud meliori substantia, quia ex sanguine puro totius corporis, generatur, unde fundamenta principalium membrorum nutriuntur. Quod dum superfluit, stimulat carnem voluptuose, ut ad vas sibi naturale expellatur. In clero tamen oleribus pasto tantum aut herbarum, veluti capreae et hinnuli, usu poterat talis voluptuosus et naturalis stimulus quandoque remitti. Nec per susceptionem ordinum sacrorum, ut minus periti credunt, poterit quis a gastrimargia et tali stimulo voluptuoso aut aliquo naturali remedio liberari.

Sed de basi prima ecclesiae sanctae, ut de operatione, quae homini etiam est naturalis, qua homo conservatur in esse, dicit Philosophus: 'Impossibile est animam esse expertem aliqua operatione naturali', I De anima; nam talis esset frustra et inanis, cum 'Deus et natura nihil faciunt frustra', I Caeli et III De anima. Et 'homo nascitur ad laborem, ut avis ad volandum', Iob V. Hanc basim etiam apostolus confirmavit et poena, quam praecipit non parentibus suis diaetis infligi, roboravit I Ad Thessalonicenses IIII dicens: 'Operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut nullius aliquid desideretis'. Et II Ad Thessalonicenses III repetit idem sic: 'Et cum essemus apud vos, hoc denuntiavimus vobis, quoniam si quis non vult operari manibus, non manducet' etc. Ob cuius operationis defectum detestabiles validorum mendicitates, rapinae, furta et multa mala provenerunt in ecclesiam sanctam Dei.

Sed cum mendicitas omni christiano valido ab apostolo prohibetur, a Salomone abhorretur, ab Augustino, Gregorio, Ambrosio, Basilio, Chrysostomo, Bernardo et aliis sanctis Sacrae Scripturae expositoribus reprobatur, tales validi mendici per sacrum concilium, ut de labore manuum suarum vivant, sunt compellendi, non obstante, si etiam aliqui vacent spiritualibus officiis sine operibus, quae meliora sunt, cum labor otio contemplationis debet praeferrari, ut dicit Augustinus in libro De opere monachorum etc.

Sunt etiam plures validis mendicis deteriores, ut ministri ecclesiarum certarum, qui pro mercede quaestu utuntur turpissimo, illicito et per iura damnato, quia pecuniis pro sacramentorum ministerio receptis et exactis a copula nubentium, a sponsae et puerperae ad ecclesiam ingressu, a bapismate parvulorum, a sparsorio, a sono campanarum, a cantu funerato, a benedictionibus panum et aliorum esibilium in festo Paschae et ceteris, quibus rectores ecclesiarum iuxta canonicas sanctiones pro laboribus ecclesiae de mercede sufficienti providere tenentur, ne simonia et rapinae iniustaeque exactiones a fidelibus in ecclesia Dei ulterius tolerentur et ne talibus ecclesiarum rectoribus contingat illud, quod factum est sacerdoti Hely, qui propter scelera Ophyn et Fynees filiorum et ministrorum, quae faciebant post ostia templi et pro eo, quod populo Dei ad festa venienti carnes coctas de lebeti cum fuscina rapiebant, quandoque carnes coctas, refutantes crudas, vi sibi dari faciebant, de sella lapsus est et fracta cervice interiit, Regum II et IIII c. et De simonia: 'Licet Hely'. Fideles enim laici, qui suos habent presbyteros, quibus erogent stipendia

debita secundum ordinem ecclesiae, ulterius gravari non debent, X q. II: ‘Cavendum’. Alii, usuris, fictis emptionibus et redemptionibus intenti, voracis et avidi lucri perpetua labe et avaritiae malo sordescunt, alii, quos etiam cognovimus non altitudine ingenii praepolere, non solum cupiditatibus et divitiis, ut pluralitati beneficiorum videntur inhiare, sed mundanarum rerum turpitudine et otio flagrare, alii avaritia et temporalium bonorum alienorum affecti vel favore ducti amicos pro ecclesia invalidos aut filios aetate teneros ad status et dignitates ecclesiasticas propter beneficia stimulant et disponunt, non caelestem panem, sed terrenum, non quaerentes spiritum, sed lucrum, non Dei amorem, sed ambitionem, non salutem animarum, sed quaestum pecuniarum, non Christo servire mundo corde et corpore in sacris mysteriis, sed deliciari, ditari, superbire et luxuriari de beneficiis et patrimonio Christi et eleemosynis populi ac ecclesiasticas dignitates ambiendo multis litigiis et simoniis, immo quandoque armis extensis potius rapiunt quam assequuntur, ut ex amicorum vel filiorum beneficiis sic adeptis et ipsimet amici et filii suam possint replere ingluviam, non vocati a Deo, sed repulsi a diabolo, ut dicit beatus Bernardus in suo De corpore Christi tractatu.

Ceteri vero, ut sacerdotes vagi et diaetarii, qui nihil agendo, marcentes otio, perditam atque ineptam vitam agunt, dum solum luxui, gulae, commensationibus et crapulis videntur totis nexibus invacare — nec enim puto, quod erat a mundi origine vita faciliior sive calidior ad voluptates et opes facile perquirendas, quam per ipsorum talem statum et ordinem sacerdotii sacri — non cogitantes infortunii vitae ipsorum casus et priscorum ex otio lapsus. Nam quamdiu David se in militia exercuit, non eum luxuria insultavit. Sed postquam otiosus in domo permansit, adulterio laboravit et homicidium commisit. Samson dum otiose cum femina moras duxit et in sinu eius obdormivit, mox ab hostibus capitur et orbis luminibus excaecatur. Salomon occupatus in aedificatione templi stimulum carnis non sensit, sed secedenti ab opere mox irruit in eum luxuria et, quod deterius, femina instigante idola adoravit et vitulum aureum in thalamo collocavit.

Propter quod sanctus Antonius monachorum pater ad Dominum in eremo clamavit, ut in vasta solitudine collocatus non permaneret otiosus; cui angelus adveniens orsus est: ‘Antoni, cupis Deo placere? Ora et dum orare nequieris, manibus labora’. Et beatus Augustinus: ‘Fugite otium, quod mors est, et quem taedet legere, orare, psallere, non differat operari’.

Ergo otiositas totis videtur viribus excludenda. Nam otiositas, ut Senecae placet, nihil est aliud quam vivi hominis sepultura. Per hanc frequenter accendimur ad luxuriam ac temptamur delicate pasci precioseque vestiri, immo per eam in assiduam dormitionem trahimur, qua morti nihil similis esse censetur, namque ex ea multorum animi se corporis voluptatibus dederunt earumque se ministros praebuerunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt et quasi corporibus elapsi

circa terram ipsam volutantur nec in pristinum statum, nisi multis exagitati  
multis, reformationis ecclesiae revertentur.

205 O infelicissimum genus hominum! O mortales sordidae cupidines et  
voluptates labe infectas auri et argenti et inanis gloriae huius fluentis saeculi  
cupiditate et voluptate flagrantes, immo saecularium pomparum dulci inviscati  
veneno, a quo obsurduerunt aures ipsorum nec est ullus hebetior sensus in ipsis,  
210 sicut ubi Nilus ad illa loca, quae catadupla nominantur, praecipitat se ex illis  
altissimis montibus, nam gens, quae illum locum accolit, propter magnitudinem  
sonitus sensu audiendi caret.

Non est cleri caduca et momentanea ac vana saeculi quaerere, non  
cumulare divitias, non ostendere se populo cultu vestium, immo in eis delectari  
215 profanum putandum fore et praeclari laboris certamine semper persistere in  
ecclesia sancta Dei, quae semper fuit perfecta. De cuius perfectione aliqua  
solummodo, loquendi qua potero brevitate, succingam aut permodica succincte  
perstringam, quoniam cuncta vel multa seriose dicere vitandae prolixitatis causa  
prohibeor, ego autem, quia catholicus christicola sum, teneo et dum spiritus iste  
haec compacta membra alit, quidquid ecclesia sancta Dei tenet, inconcusse  
220 tenebo.

Legamus enim, patres optimi, serioso oculo nostrae mentis universos ac  
singulos patrum sanctorum ac apostolorum codices miro fulgore coruscos ac  
aliorum illustrium celebrisque famae scaturigenes immortaliter orientes, in  
quibus clare sancitum est, ecclesiam sanctam universalem fuisse perfectam; nec  
225 mortali manu facta est, sed nova a superis ducibus parata descendit de caelo. Et  
quia a triumphante descendit, non erat ita deformis, ut apice summae  
perfectionis careret. Nemini, ut hanc et bases eius demoliatur, ingredi fas est,  
quam XII angeli, ut in Apocalipsi scribitur, in portis custodiunt. Quorum  
sententiam arbitror esse veram. Contra quam aliquem domesticis pugnare  
230 testimoniis et fictis consuetudinibus, nihil est aliud, quam causam sui in  
ridiculum et salutis suae ruinam impellere. Asserunt enim garruli et effrontes  
primitivam ecclesiam non fuisse perfectam nec culmen perfectionis suae  
attingere.

Quam ob rem sub omni aevo omnibusque temporibus constat ipsam  
235 sanctam ecclesiam fuisse et esse perfectam et iuxta caelestis professionis  
infusionem tam praeclare et excellenter ab omnibus fuisse observatam, a  
summis viris in lege eruditissimis, sicut accepimus, praeceptis et divinae mentis  
luminibus ac divino spiritu tempore gratiae informatam.

Quid igitur dubitationis de ipsa sancta universali ecclesia remanet, quae a  
240 Christo tam expresse traditam et ordinatam, ab apostolis praedicatam, a sanctis  
patribus orthodoxis tot annorum centenariis frequentatam tantisque caerimoniis,  
tot miraculis et prodigiis et observantiis quasi testimoniis palpabilibus  
confirmatam videmus?

Eia! Cur non eisdem superis ducibus, a quibus descendit, et eius  
245 ordinatori Christo sanctisque doctoribus legis et primitivae ecclesiae ipsam

roborantibus non potius acquiescamus, quam modernis noviter scripturas legentibus nullo fretis doctore, ipsam simoniis, usuris, falsis et fictis emptionibus et redemptionibus usurariis, validorum mendicitate, beneficiorum pluralitate et aliis turpantibus pro ipsorum utilitate corporali, non spiritus, novam  
 250 ecclesiam statuere et primitivam destruere conantes suis propriis ingeniis et corporis voluptate ducti? Quis enim non advertit, quam ista sint ecclesiae Dei perniciosus hic morbus nullo pacto ferendus?

Melius ergo leges humanas esse conditas fateri oportebit. Hae postquam vel a principe vel communitate latae sunt, nemini fas est contraire. Nam fures  
 255 poena furcarum, praedones supplicio capitali puniuntur, haereses autem, ut sunt simonia, quae est maxima haeresis I q. VII c. 'Patet simoniacos', usurae, fictae emptiones et redemptiones usurariae, validorum mendicitates, beneficiorum pluralitates, ministrorum ecclesiae officialiumque camerae apostolicae atque antistitum vituperosae rapinae et simonicae, per malam atque execrabilem  
 260 consuetudinem in spoliationem, oppressionem et gravamen fidelium adinventae, et aliae fraudes et extorsiones, ut in regno Poloniae laicorum et sacerdotum colandae turpes, et stimulosi pro cereis et fabrica ecclesiarum dotatarum, immo aliquarum iam aedificatione totali perfectarum continui petitus, nedum non prohibentur, sed magis ac magis fieri et augeri permittuntur.

Heu! Quid dicam? A regia aula sanctae matris ecclesiae temporibus aetatum nostrarum plures exularunt, quorum solitos infortuna vitae ipsorum casus stridenti calamo sulcare aut floridae linguae gratia recensere mihi  
 270 difficillimum esset. Et vereor iam expletum hoc antiquum veterum praesagium: 'Peragrabit gladius orbem metens omnia et tamquam messem cuncta prosternens'. Cuius vastitatis et confusionis haec erit ratio, quia Romana ecclesia, qua nunc pars orbis occidentalis regitur, horret animus dicere, prosternitur. Nec modica sunt huius horroris iudicia, quia contempserunt Romanae principis bases et concusserunt monarchae Dei columnas principes. Ergo hanc reformare et veluti fidei librum aperire, curriculis multorum annorum  
 275 clausum, necesse est, ne multarum gentium catervae ad locum sulfuris et ignis perpetui praecipitent.

Ut autem orationi[s] meae finem imponam, fatemur sacrum concilium in Spiritu Sancto legitime congregatum omnem auctoritatem potestatemque habere in terris claudere et aperire, solvere et ligare reformationemque ecclesiae  
 280 perfectam facere, cum hanc tam celeberrimam ex toto populo christiano doctiori collectam synodum pro reformanda ecclesia et unitate fidei haud ambigimus congregatam cum beatissimo patre et domino Felice papa nuper electo. Ego autem summas ac veras laudes in ipsis operibus suis abunde patere arbitror nec eloquentia indigere omnino, qui in summo fastigio rerum summaque licentia  
 285 constitutus, ita salubriter omnia gubernat atque moderatur, ut universi homines christianissimi ipsum magnopere admirentur.

Haec cum per se illustrissima sint, tamen ea de causa magis elucescent, quia exoleverant iam a saeculo nostro nec multis annis in ecclesiam Dei reverti

290 posse credebantur, quae per ipsius sacrique concilii summam prudentiam paucos  
infra annos speramus in pristinum ecclesiae statum perfecte reduci. Ipso enim  
summo antistite nihil ambitionis, nihil iniquitatis, nihil omnino sordis auditur aut  
citatur. Ipse omnem pompam omnemque indignam potentiam repulit, ipse non  
vi nec armis, sed iure et legibus valere voluit, ipse perniciosas haereses simoniae  
295 et usurae et cetera errata, per nonnullos ecclesiae gubernaculis designatos  
inducta vel dissimulata, iure, prout non ambigimus, ab ecclesia delebit et  
beneficia pestifera et altaria in ipsis usuris fulminata et fictis emptionibus  
usurariis facta confringet, ipse domum Dei accepto flagello domum orationis  
restituet. Pro quibus profecto rebus universi fideles, si modo fideles esse volunt,  
optare ipsum debent immortalem, si natura pateretur fieri, ut oves dominicae sub  
300 tam optimo pastore diutissime pascerentur.

Aetati etiam nostrae per ipsum tantum decus et ornamentum ecclesiae  
additum quis non in re laetetur, qui ipsum et suas fortunas summo omnium  
rerum opifici et factori Deo dedicavit, sibi quoque Deus optimus sacram  
religionem, fidem populumque suum et ecclesiam reformandam commendavit.

305 His et aliis prodigiis demonstratum est, nihil umquam a superis humano  
generi salubrius datum, quam ipsum prudentia, religione, fortitudine, iustitia,  
clementia, animi magnitudine omnique singularissimae virtutis genere praeter  
cunctos mortales ornatissimum et huic nostro christianissimo gregi  
optatissimum, quod humano consensu designatum est, ut consilio divino.

310 Et quamquam, venerabiles patres, non esset meae facultatis laudes  
dignissimas beatissimi patris et domini Felicis papae nuper electi declamare,  
nam profecto, si mihi centum linguae oraque sint, gaudium voluptatemque ex  
sua creatione susceptum explicare minime possem, aut pro reformatione sanctae  
universalis ecclesiae hortari, cum hoc non sit viri levis aut mediocris scientiae  
315 agere, sed maximi et altissimi hominis, sinceri, maturi et gravis intellectus  
idipsum efficere nisi, cuilibet, ut fertur, licitum sit aut verbis coram sacro  
concilio, quantum pro ecclesia Dei reformanda senserit quis, depromere aut  
eidem quoquomodo scriptis enodare.

Nunc autem oratio redeat, unde suum sumpsit exordium. Quantum  
320 quamve urentem affectionis ignem in nos accenderit his diebus fama clara  
nominis vestri, celeberrimi patres, calami aut linguae gratia explicare non valeo.  
Quippe cum numquam nostris sitis visi obtutibus ac veris radiis luminum ipsi  
agniti, ob coruscantem virtutem vestram et honorem sic vos suscipimus et  
veneramur, sic ex cordis intimis colimus, ut non magis vos praesentes quam  
325 absentes de cetero habeamus humerosque nostros cum explosis assultibus vobis  
vere amicitiae porrigimus.

Eia, patres optimi, nulla diuturni aut fugacis aevi veterositas, qua  
mortales saepe deficiunt, nulla adversariorum casuum minax ruina, qua nos,  
heu! humanum genus, saepissime exterminari videmur, aut distantissimorum  
330 locorum ulla semotio auferat nos vobis prosequio vosque nobis amicitia et  
favore, quin animo vestrum memores semper simus.



7 libello, de tristibus *scripsi* : libello 'De tristibus' *ed.* 29 *nostros scripsi* : nostras *ed.* 125 gastrimargia *scripsi* : castrimergia *ed.* 209 *catadupla an in catadupae (sc. αἱ κατάδουπαι) corrigendum?* 253 *Hae scripsi* : haec *ed.*

12–14 *quod ... putant* Sen. *Herc. fur.* 313–315. 54–56 *Et ego ... suo* Apoc. 21, 2. 62 *Crescite ... terram* Gen. 1, 28; 8, 17?; 9, 1. 65–66 *Deus ... officinas* Ex. 26–27. 67 Hieronymus Hier. *Epist.* LXIV. 104–105 *apostolus ... exaravit* 1 Tim. 3, 2–13; Tit. 1, 6. 114 *secundum Philosophum* Arist. *De anima* II. 128–129 *Impossibile ... naturali* ibid. I. 130 *Deus ... frustra* ibid. III, 9, 432b, 21; *De caelo et mundo* II, 8, 290a, 31. 131 *homo ... volandum* Job. 5, 7. 133–134 *Operamini ... desideretis* 1 Thess. 4, 11. 135–136 *Et cum ... manducet* 2 Thess. 3, 10. 155–159 *quod ... interiit* 1 Reg. 2, 12–36; 3, 1–18; 4, 13–18. 184–185 *quamdiu ... commisit* 2 Reg. 11, 2–27. 185–187 *Samson ... excaecatur* Iudic. 16, 4–29. 187–190 *Salomon ... collocavit* 2 Par. 2–7, 11. 193–194 *Antoni ... labora* Ps. Aug. *Ad fratres in eremo*, Sermo XVII (PL 40, 1263). 194–195 *Fugite ... operari* cf. ibid. (PL 40, 1263–1264). 196–197 *otiositas ... sepultura* ibid. (PL 40, 1263). 209–211 *sicut ... caret* Cic. *Rep.* 6, (5) 18, 19. 227–228 *Nemini ... custodiunt* Apoc. 21, 12.

### 4.3. Sobór najwyższą władzą w Kościele

#### Benedykta Hessego *Traktat soborowy*

Benedykt Hesse (1389–1456?)

Syn krakowskiej rodziny mieszczańskiej, żył w latach 1389–1456?, od roku 1407 studiował sztuki wyzwolone na Uniwersytecie w Krakowie i w roku 1411 uzyskał bakalaureat, a w roku 1415 magisterium. Następnie odbył tamże studia teologiczne, zakończone w roku 1425 bakalaureatem, a w roku 1431 magisterium. W latach 1427–1428, a potem jeszcze pięciokrotnie, piastował godność rektora, w roku 1440 także podkanclerzego uniwersytetu. Od 1450 roku był też kanonikiem kapituły krakowskiej. Wykładał nie tylko na wydziale sztuk wyzwolonych i teologii, ale mając też doktorat prawa (nie wiadomo, w którym roku uzyskany), pod koniec życia (w zastępstwie) także prawo kanoniczne. Uczniami jego byli m. in. Jakub z Paradyża, Jan Wacłęga z Kęt (znany bardziej jako św. Jan Kanty), Piotr z Sienna (wiekiem starszy od Hessego), Tomasz ze Strzempina (stale używający już formy nazwiska Strzempiński), Jan z Dąbrówki.

Pozostawił dość liczne pisma, nie tylko — z bardzo niewielu wyjątkami — niewydane jeszcze drukiem, ale i w znacznej mierze niezbadane należycie. Są wśród nich rezultaty działalności dydaktycznej Hessego na wydziale sztuk wyzwolonych (*Quaestiones super artem veterem; Quaestiones super libros Physicorum; Quaestiones super tres libros De anima*) i teologii (wykłady

wstępne i komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda; *Commentum in Evangelium s. Matthaei* (dawniej przypisywane Janowi Kantemu), ale także mający charakter półoficjalnego dokumentu, napisany w roku 1440 traktat o wyższości soboru nad papieżem (*Positio magistri Benedicti: Utrum sacrosanctae Basiliensi synodo ... et Felici papae quinto ... a quolibet salvari volenti oboediendum sit necessario*), przesłany soborowi w Bazylei prawdopodobnie przed będącym oficjalną wypowiedzią Uniwersytetu Krakowskiego analogicznym traktatem Tomasza ze Strzempina. Za dzieło Hessego uchodzi też (pokrewna tematycznie analogicznemu traktatowi Jakuba z Paradyża) *Quaestio de usuris albo de contractibus*.

Wiele wskazuje na to, że Benedykt Hesse był osobistością wielkiej miary i wielkich dokonań. Mimo że daleko jeszcze do pełnego opracowania jego pisarstwa i jego nauki, już dziś można do jego najważniejszych osiągnięć zaliczyć stworzenie oryginalnej klasyfikacji nauk, gdzie teologia stanowi dział filozofii, logika zaś należy do nauk praktycznych, a dalej — poza ważnymi dziełami z filozofii przyrody i w ogóle uprawianej na sposób scholastyczny filozofii — ogromny (znawcy twierdzą nawet, że najobszerniejszy i niezwykle erudycyjny) komentarz do *Ewangelii według Mateusza*, świadczący o tym, że Benedykt Hesse był także i może nade wszystko znakomitym teologiem, i to takim, który nie zadowolili się rutynowym komentowaniem *Sentencji* Piotra Lombarda, lecz przedmiotem swoich dociekań uczynił tekst biblijny, że nadto napisał też własną wersję koncyliarystycznego memoriału w kwestii naprawy Kościoła, uprawiał zatem taką dziedzinę teologii, którą dziś nazywamy eklezjologią.

Memoriał ten był to jeden z kilku alternatywnych tekstów mistrzów krakowskich (Benedykta Hessego, Jana Elgota, Jakuba z Paradyża i Wawrzyńca z Raciborza) mających posłużyć do zredagowania wspólnego tekstu całego uniwersyteckiego środowiska krakowskiego. Tekstem takim stał się *Tractatus Almae Universitatis Cracoviensis super auctoritate sacrorum generalium conciliorum* Tomasza Strzemińskiego. Pomocniczy dlań niegdyś traktat soborowy Benedykta Hessego, dzięki swej zwięzłości zwany *Tractatus brevior*, odznacza się nie tylko tą zwięzłością, ale i wielką klarownością dyskursu. Dlatego został wybrany do tej antologii.

### Bibliografia

Wydania i przekłady: *Positio magistri Benedicti: Utrum... synodo... et... papae... oboediendum sit necessario*, w: *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti. Concilium Basiliense. Scriptores*, t. 3, pars 2, ed. E. Birk, R. Beer, Vindobonae 1892 (fragm. i streszcz., w: J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża*, t. 1, Kraków 1900, s. 325–331); *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku*, wyd. W. Bucichowski, Warszawa 1986 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, t. 23.), s. 29–42; *Komentarz do Sentencji* (fragm.), w: Z. Włodek, *Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do „Sentencji” Piotra Lombarda*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 12 (1970), 42, s. 93–102; *Quaestiones Physicorum* (fragm.), w: M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Wrocław

1971, s. 375–378; Benedictus Hesse, *Quaestiones super octo libros „Physicorum” Aristotelis*, wyd. S. Wielgus, Wrocław 1984; *Commentum in Evangelium Matthaei*, ed. W. Bucichowski, *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, 8 (1979), 13 (1982), 16 (1983), 18 (1985), 21 (1986), 24 (1987), 26 (1990); H. Wojtczak, *Quaestiones de quantitate et de qualitate ex Benedicti Hesse „Commento super Praedicamenta” Aristotelis cum quaestionibus et additionibus eius succesorum (Editio critica)*, „Acta Mediaevalia”, 10 (1997), s. 1–234; W. Bajor, *Quaestiones disputatae super primum librum „De anima” Aristotelis Benedicti Hesse de Cracovia (Editio critica)*, „Acta Mediaevalia”, 14 (2000), s. 1–155; *taż*, *Benedicti Hesse Quaestiones disputatae super tres libros „De anima” Aristotelis (Libri II et III). Editio critica et inquisitio historico-philosophica*, Lublin 2011; M. Maciołek (oprac.), *Quaestiones super primum librum „De interpretatione” Aristotelis secundum Benedictum Hesse (Editio critica)*, „Acta Mediaevalia”, 23 (2011), s. 1–198; E. I. Zieliński, S. Wielgus, *Kwestie wstępne do „Disputata in veterem artem” według Benedykta Hesse. Wydanie tekstu na podstawie rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej: 2037, 2043, 2455*, „Acta Mediaevalia”, 1 (1973), s. 159–297.

Opracowania: J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku*, Kraków 1898; *tenże*, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1, Kraków 1900, s. 310–331; K. Michalski, *Prądy filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w pierwszej dobie jego istnienia*, w: *Nasza myśl teologiczna*, t. 2, Warszawa 1935, s. 30–47 (przedruk: *tenże*, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997); M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku*, Lublin 1958; K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie wieku XV*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, Kraków 1964; J. Zathey, *Biblioteka Jagiellońska w latach 1364–1492*, w: *Historia Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1, Kraków 1966, s. 3–13; M. Markowski, *Wykłady wstępne i komentarz do „Sentencji” Benedykta Hessego z Krakowa*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, 4 (1965), s. 334–340; *tenże*, *Wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1965; R. Palacz, *Z badań nad filozofią przyrody na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, w: *Filozofia polska XV wieku*, Warszawa 1972; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989; M. Ozorowski, *Życie i działalność Benedykta Hessego*, „Studia Teologiczne”, 16 (1998), s. 79–92; W. Bajor, *Edycja wybranych kwestii komentarza do pierwszej księgi „De anima” według Benedykta Hessego*, „Acta Mediaevalia”, 12 (1999), s. 381–428; *taż*, *Zagadnienia metodologiczne średniowiecznej psychologii na podstawie Quaestiones disputatae super tres libros Aristotelis „De anima” Benedykta Hessego z Krakowa*, „Acta Mediaevalia”, 17 (2004), s. 199–211; M. Maciołek, *Zagadnienie kłamstwa i herezji w Quaestiones super primum librum „De interpretatione” Aristotelis secundum Benedictum Hesse*, „Acta Mediaevalia”, 20 (2007), s. 193–203; B. Chmielowska, *Traktat Mateusza z Krakowa jako źródło w komentarzu Benedykta Hessego do Ewangelii św. Mateusza*, „Przegląd Tomistyczny”, 14 (2008), s. 169–185; Z. Kałuża, *„Lex vetus” et „lex nova” w komentarzu Benedykta Hessego do Ewangelii św. Mateusza*, „Przegląd Tomistyczny”, 14 (2008), s. 135–151; R. Tatarzyński, *Autograf Benedykta Hessego*, „Przegląd Tomistyczny”, 14 (2008), s. 187–204; M. Stanek, *Kategoria relacji w rozumieniu Benedykta Hessego*, „Folia Philosophica”, 30 (2010), s. 89–104; H. Wojtczak, *Benedykt Hesse: przedstawiciel naukowego środowiska krakowskiego w pierwszej połowie XV wieku*, „Folia Philosophica”, 30 (2012), s. 69–88; *FwP*, s. 17–18; *NK*, t. 2, s. 263–264; *PSB*, t. 9, 485–486.

Benedicti Hesse de Cracovia *Tractatus brevior*

Podstawa: *Polskie traktaty koncylarystyczne z połowy XV wieku*, wyd. W. Bucichowski, Warszawa 1986 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, t. 23), ATK, Warszawa 1987, s. 29–42.

Utrum sacrosanctae Basiliensi synodo et sanctissimo domino nostro domino Felici papae quinto ab eadem rite electo et instituto a quolibet salvari volenti oboediendum sit necessarie.

Et arguitur ad partes quaestionis: quaestio est falsa. Arguitur sic:  
 5 Sacrosancto concilio Basiliensi et sanctissimo papae Felici non est oboediendum cuilibet salvari volenti, igitur quaestio falsa. Antecedens probatur, quia vel in omnibus, vel in aliquibus et in aliquibus non. Non videtur primum, nam si concilium et sanctissimus papa Felix praeciperet aliquod malum simpliciter, ut furari, adulterari, nullus teneretur oboedire. Patet per beatum Bernardum, qui  
 10 scribens ad Adam monachum dicit: ‘Non est oboediendum in malo’, et concludit sic: ‘Igitur facere malum quolibet etiam iubente constat non esse oboediendum, sed potius inoboediendum’. Non secundum. Patet sic: Nam si sacrum concilium vel Felix papa praeciperet baroni vel laico alicui, ut propria non possideat vel coniugium non contrahat, illi non tenentur oboedire. Patet sic: Quia illa  
 15 praecepta includunt respectu illorum specificam qualitatem mali, igitur illi non tenentur oboedire. Antecedens probatur, quia praecipunt, ut illi abrenuntient per effectum omnibus, et hoc habet rationem specificam mali simpliciter, quia forte illi timent et credulitatem vehementem habent non posse in illa paupertate perdurare, sed ultimo oportet eos spoliare aut furari aut pauperes opprimere, vel  
 20 etiam impatientes esse apud Deum. Et haec sunt mala. Propter quod Sapiens dicit: ‘Melius est mori quam indigere’. Etiam proximo suo erit pauper odiosus, ‘fratres pauperis oderunt eum, mulier et amica recesserunt ab eo’. Similiter de praecepto non contrahendi, nam illud praeceptum est supra praeceptum et consilium Christi, cum dicat Christus, Matth. 19: ‘Qui potest capere, capiat’. Et  
 25 1 Cor. 7 dicit Apostolus: ‘Praeceptum de virginibus non habeo, consilium autem do tamquam misericordiam a Domino consecutus, ut sim fidelis’. Hoc autem consilium exprimit ante dicens: ‘Dico autem non nuptis et viduis: bonum est illis si sic permaneant. Melius est enim nubere quam uri’. Igitur in illis, quae sunt media, quia nec bona nec mala, sacro concilio non tenetur aliquis oboedire.  
 30 Igitur quaestio falsa.

Quod quaestio sit vera quoad sacrum concilium, patet per decretum concilii Constantiensis in haec verba: ‘Haec sancta synodus Constantiensis, generale concilium faciens, ordinat, definit et statuit, decernit et declarat, et primo, quod ipsa in Spiritu Sancto legitime congregata, generale concilium  
 35 faciens, catholicam militantem repraesentans ecclesiam, potestatem immediate habet a Christo, cui quilibet cuiuscumque status aut dignitatis, etiamsi papalis existat, oboedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem et extirpationem schismatis et ad generalem reformationem ecclesiae Dei et membrorum’. Quo

40 autem ad papam Felicem patet per Decretalem Extravagantem Bonifacii, quae dicit subesse Romano pontifici omni humanae naturae est de necessitate salutis. Igitur quaestio vera.

Nota: synodus secundum Isidorum VI Etymologiarum, c. XVI ex Graeco interpretatur coetus, conventus, comitatus, congregatio proprie senum vel presbyterorum. Et est triplex species synodorum in ecclesia Dei, scilicet una  
45 episcopalis, quam tenet episcopus cum suis curatis clericis ac religiosis; alia provincialis, quam primas vel metropolitanus cum suis episcopis, clericis et religiosis celebrat; tertia est universalis seu generalis, quam papa aut concilium generale congregatum statuit, et dicitur esse societas multorum fidelium in propositum et propter unam communem intentionem congregatorum.

50 Haec autem synodus dicitur generalis respectu regnorum et nationum, quia de omni natione debent ad eam venire et in ea esse, aliqui vere, alii repraesentative seu approbative, alii interpretative. Etiam vocatur generalis respectu causarum, quia omnes christiani in ea admittuntur ad quaecumque proponenda et iustitia consequenda, vel pro dandis avisamentis ad agenda in  
55 concilio. Etiam dicitur generalis ad differentiam provincialium episcopaliū, in quibus non agitur nisi de negotio unius provinciae vel dioecesis. Haec synodus generalis dicitur alio nomine concilium generale. Dicit tamen Isidorus, quod hoc nomen ‘concilium’ tractum est ex more Romano, tempore enim, quo causae agebantur, conveniebant omnes in unum communique intentione. Unde  
60 concilium, a communi intentione tractum, dictum quasi consilium vel considium, ‘d’ mutata in ‘l’, vel concilium dictum est ex communi intentione, eo quod in unum dirigant mentis intuitum. Et dicit Isidorus: ‘Sicut enim oculus conservatur in lumine per supercilia et praeservatur a quacumque corruptione, sic etiam sacra generalia concilia conservant Dei ecclesiam et christianitatem in  
65 lege evangelica, in vita sancta, in veritate, in sanctitate et iustitia, et praeservant universalem ecclesiam et christicolas et viros ecclesiasticos a quacumque haeresi, schismate et guerra, discordia, simonia, malitia et turbatione’. Quis enim secundum Apostolum nobis fidelibus christianis nocere poterit, si boni aemulatores legis evangelicae, si boni zelatores fidei christianae fuerimus?

70 Haec etiam synodus generalis dicitur sancta propter assistentiam et praesentiam Spiritus Sancti, fides enim catholica haec est, ut credamus, in generalibus conciliis, postquam sunt congregata, Spiritum Sanctum adesse et in ipso Spiritu Sancto gubernari et continuari et regi et finiri et omnia statuta et canones in eis facta et decreta a Spiritu Sancto esse inspirata et eis ut evangelio  
75 fides adhibenda. Refert enim Isidorus in libro Conciliorum, quomodo Caelestinus papa in epistola transmissa ad synodum Ephesinam dicit: ‘Spiritus Sancti testatur praesentiam congregatio sacerdotum’. Unde et apostolis congregatis in uno et eodem loco Spiritus Sanctus descendit super eos in linguis igneis, Act. 2. Item idem Isidorus in eodem libro de gestis tertii synodi Toletani  
80 inquit: ‘Unde valde necessarium prospexi vestram in unam convenire multitudinem, habens sententiae divinae fidem: „Ubi fuerint duo vel tres collecti

in nomine meo, ibi et ego ero in medio eorum”. Credo enim beatæ et Sanctæ Trinitatis divinitatem huic sacro concilio interesse; et ita tamquam ante conspectum Dei in medio vestri fidem meam protuli’. Et ad hoc significandum, scilicet quidquid conciliariter fit in conciliis et quidquid ibi decretatur et statuitur, totum esse a Spiritu Sancto, Christus dixit Matth. 10: ‘Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Sanctus, qui loquitur in vobis’; et beatus Petrus 2 Petri 1 dixit: ‘Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei’. Inde est, quod apostoli et seniores congregati conciliariter super his, quæ fidei erant et morum, dixerunt Act. 15: ‘Visum est Spiritui Sancto et nobis <quid> sit agendum’. Et in omnibus synodis, antequam aliquid tractatur, semper missa de Spiritu Sancto sollemniter canitur propter assistentiam Spiritus Sancti; ideo Act. 20 dicitur praelatis in concilio existentibus: ‘Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo’. Ex quibus auctoritatibus insinuat, quod praelatis in concilio congregatis Spiritus Sanctus adest, propter quam assistentiam vocatur sancta.

Et non solum synodus generalis dicitur sancta, sed etiam sacrosancta ad differentiam aliarum synodorum, scilicet provincialium et episcopalium, quæ etiam dicuntur sanctæ; sed hæc sola obtinet hoc nomen ‘sacrosancta’ et hoc propter duo. Primo propter capitis eminentiam, nam in hac synodo generali et in nulla alia Christus dicitur caput eius; quod sic patet. Nam Christus dicitur caput ecclesie universalis secundum illud ad Eph. 1: ‘Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, quæ est corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimplevit’. Et etiam sicut caput ministrat omnibus membris sensum et motum, sic Christus in omnia membra ecclesie sensum et motum gratiæ iustificantis in bonum promoventis influit, in quibus omnibus et singulis per fidem inhabitat et per caritatem coniungitur.

Quoad primam dicit Apostolus ‘habitare Christum per fidem in cordibus vestris’; de secundo 1 Ioann. 4: ‘Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus manet in eo’. Si igitur Christus caput est ecclesie, igitur etiam synodi generalis. Tenet consequentia, quia synodus generalis universalem ecclesiam repræsentat, ut patet per decretum concilii Constantiensis ‘Frequens’, quod allegatum est ad partem oppositam et partim patet per illud Act. 15: ‘Tunc placuit senioribus et apostolis cum omni ecclesia’. Et si aliquando invenitur, quod papa sit caput ecclesie seu concilii, hoc est intelligendum, quod est primus et supremus pastor in ecclesia vel quod est caput politicum, civile et ministeriale respectu ecclesiarum particularium, sed non est caput universalis ecclesie mysticum, reale et effectuale.

Secundo dicitur sacrosancta synodus propter plenitudinem potestatis, quam accepit immediate a Christo, non sic autem alie synodi, quia non habent plenitudinem potestatis nec immediate habent a Christo, sed a conciliis aut a summis pontificibus. Quod autem plenitudo potestatis in conciliis immediate sit a Christo, patet per illud Matth. XVI: ‘Tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum’, etc. Hæc verba dicta sunt

125 beato Petro in facie ecclesiae, nam non solus Petrus interrogabatur de fide, sed  
 omnes apostoli: ‘Quem dicunt homines esse filium Dei?’. Et postea subdit: ‘Vos  
 autem quem me esse dicitis?’. Et respondens Petrus pro omnibus: ‘Tu es  
 Christus filius Dei vivi’. Hic aperte conspici potest, quod Petrus nomine  
 ecclesiae claves regni caelorum accepit. Unde Augustinus super Ioannem:  
 130 ‘Petrus, qui maior inter apostolos erat, repraesentabat ecclesiam universalem, cui  
 ecclesiae in persona Petri dedit dominus Iesus potestatem ligandi et solvendi.  
 Unde dicit sic: „Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis”,  
 etc. Si hoc tantum Petro dictum est, non utique hoc facit ecclesia’. Sed ecclesia  
 hoc facit, quia absolvit et sacramenta confert, ac si nullus papa in mundo esset.  
 135 Concludit igitur beatus Augustinus: ‘Sic igitur Petrus, quando claves accepit,  
 ecclesiam sanctam significavit’. Et per consequens plenitudo potestatis data  
 conciliis est immediate a Christo, qui dicitur sanctus sanctorum; et propter hoc  
 dicitur sacrosancta synodus, etc.

Secundo nota: hoc nomen ‘papa’ non exprimitur in sacra scriptura, sed  
 140 est sumptum ab interiectione ‘papae’, quae significat admirationem; unde eis  
 proprie convenit, qui in potestate et auctoritate, in conversatione et sanctitate  
 sunt admirabiles. Ratione primi solus Christus est summus papa possibilis et  
 post eum primus suus vicarius sanctus Petrus et consequenter sui successores,  
 qui in tali auctoritate et potestate admirabili existentes vita sancta et moribus  
 145 claruerunt. Ratione secundi summi pontifices, etsi mali et vita, ut fures et  
 latrones, tamen ratione auctoritatis et potestatis universalis vicariae dicuntur  
 papae, quia papa est nomen officii principaliter et non nomen vitae. Unde dicere,  
 quod illis proprie convenit hoc nomen et non aliis, qui in conversatione et  
 sanctitate sunt mirabiles, est error ipsius Huss, qui in pluribus punctis sui  
 150 tractatus De ecclesia hoc affirmat et scribit, quia si sic, sequeretur, quod beata  
 virgo Maria vivens in hoc mundo fuisset papa; similiter beatus Stanislaus et  
 omnes alii sancti, quia in conversatione et sanctitate fuerunt admirabiles. Sed  
 quis hoc audet dicere, nisi infatuatus aut haereticus?

Tertio notandum, quod papa dicitur sanctissimus non ratione vitae et  
 155 personae, quia si sic esset sanctissimus in vita et persona, non indigeret  
 orationes. Sed ecclesia manifeste Magna Sexta Feria et Magno Sabbato orat pro  
 eo nominans eum beatissimum et sanctissimum. Sed quia ratione personae  
 peccare potest et negligens esse in officio, ideo ecclesia orat pro eo et nominat  
 eum beatissimum non ratione vitae et personae, sed ratione officii. Et probatur  
 160 hoc per beatum Hieronymum dicentem ad Luciferianum, ubi sic scribit: ‘Sicut  
 Christus est qui baptizat, ita ipse est qui sanctificat. Unde oro te, ut aut  
 sanctificandi ei licentiam tribuas, cuius baptismus probas, aut reprobis eius  
 baptismus, quem non putas esse sacerdotem, neque enim fieri potest, ut qui in  
 baptismo sanctus est, sit ad altare peccator’. Et loquitur de peccatore sacerdote,  
 165 tamen catholico et non haeretico; notum autem est, quod talis sacerdos malus  
 non esset sanctus ex parte vitae, nec baptizando nec conficiendo, sed ex parte  
 officii; igitur stat sanctitas officii cum malitia vitae et per consequens potestas

ecclesiastica sacerdotalis in malo sacerdote est sancta; et cum illa potestas in  
 170 papa sit capitalis, fontalis et suprema super terram, igitur ratione officii est  
 sanctissimus.

Item quarto notandum: ad ritam et legitimam papae electionem  
 requiruntur duae causae ipsam legitimantes. Una passiva ex parte electi, scilicet  
 ut sit capax electionis, et sic non est electio rita et legitima, cum persona electa  
 175 est inhabilis, ut patet de Agnete Maguntina, quae a suo amasio Athenis in habitu  
 virili adducta et Ioannes Anglicus nominata; quae in diversis scientiis profecit,  
 quod Romam veniens magnos magistros habens auditores trivium legit, deinde  
 in papam electa per suum amasium impraegnatur; et cum Lateranensem  
 ecclesiam ab ecclesia Petri pergeret, angusta pariendi doloribus inter Colosseum  
 et sanctum Clementem peperit et postmodum ibi fuit mortua et sepulta, catalogo  
 180 paparum non ascripta; et licet illa sedem papalem occupaverat duobus annis et  
 quinque mensibus, numquam tamen fuit papa, cum Apostolus dicat: ‘Mulieres  
 taceant in ecclesia’, 1 Cor. 14. Secunda activa ex parte eligentium, ut habeant  
 auctoritatem eligendi.

Pro quo notandum, quod licet ex scripturis sacris habeatur, quod Christus  
 185 constituit unum apostolorum generalem vicarium ecclesiae suae in terris, scilicet  
 beatum Petrum, et voluit sibi succedere in eadem legitima potestate alios usque  
 ad consummationem saeculi, tamen quia Christus non tradidit determinatum  
 modum constituendi successorem beati Petri, sed commisit hoc ordinationi  
 ecclesiae et dispositioni, ideo non uno modo semper papa est et fuit institutus,  
 190 quia primo per Christum, cum dixit: ‘Tu vocaberis Cephas’, quod significat  
 idem, quod caput, Ioann. primo; secundo aliquo tempore praecedens papa  
 constituit sibi successorem; tertio quem omnes sacerdotes et episcopi elegerunt  
 in generalem episcopum supra se, erat papa; deinde ecclesia cathedrali  
 constructa, qui a canonicis cathedralibus Romanae ecclesiae electus fuit papa;  
 195 deinde per aliquod tempus imperator quacumque occasione accepta constituit  
 papam; sexto devoluta fuit in quodam concilio potestas electiva in cardinales, ut  
 in Romano synodo praesidente Nicolao tredecimo papa.

Haec omnia patent in ecclesiasticis historiis et gestis synodorum,  
 pontificum et imperatorum. Et ita regulariter ex ordinatione ecclesiae iam facta  
 200 electio papae pertineret ad cardinales, nisi tunc in illa electione deficerent aliquo  
 modo, ita quod non possent eligere, vel nollent, vel omnes mortui essent, vel  
 potestate eis tradita manifeste abuterentur, vel abusi essent. Tunc electio ipsius  
 ad universitatem episcoporum et archiepiscoporum, sicut ad originem, redire  
 debet, et ad eos in defectu cardinalium pertinet disponere de papa, qualiter forte  
 205 fuit tempore schismatis Urbani sexti et Clementis et qualiter etiam nunc fit. Nam  
 post depositionem Eugenii cardinales sufficienter vocati et citati, ut venirent ad  
 sacrum concilium iuxta decretum sessionis quartae concilii Basiliensis pro  
 electione summi pontificis, qui nolentes venire nec eligere alium papam, sacrum  
 concilium repraesentans universalem ecclesiam, videns, quod ecclesia non esset  
 210 acephala, elegit pro summo pontifice Felicem quintum, qui ab omnibus haberi



debet pro papa; et qui contempserit, pro schismatico et haeretico est habendus, etc.

Istis sic stantibus conclusio prima: quilibet homo viator sacrosanctae Basiliensi synodo de necessitate salutis tenetur oboedire. Patet per beatum  
 215 Augustinum ad Ianuarium asserentem generalium conciliorum saluberrimam esse auctoritatem; et, si saluberrima est, salutem continet; igitur qui auctoritati concilii contradicit, contra salutem agit. Probatur ratione: quilibet homo viator de necessitate salutis tenetur oboedire universali ecclesiae; igitur sacrosancto concilio Basiliensi. Tenet consequentia, quia sacrum concilium Basiliense  
 220 repraesentat universalem ecclesiam. Sed antecedens patet, quia qui non audit ecclesiam, haberi debet ut ethnicus et publicanus iuxta illud Matth. XVIII: ‘Dic ecclesiae, et si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus’.

Item, quicumque resistit Spiritui Sancto, non potest salvus fieri; sed quicumque non oboedit sacro concilio Basiliensi, resistit Spiritui Sancto; igitur  
 225 omnis talis non potest salvus fieri. Consequentia tenet in ‘celarent’. Sed maior patet per illud Matth. XII: ‘Quicumque dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei nec in hoc saeculo nec in futuro’. Sed resistere Spiritui Sancto quid aliud est, quam dicere verbum contra Spiritum Sanctum? Sed minor patet, quia sacrum concilium Basiliense regitur et gubernatur Spiritu Sancto, ut dictum  
 230 est in primo notabili, ergo qui non oboedit, resistit Spiritui Sancto.

Item, si non quilibet homo de iure tenetur de necessitate salutis oboedire sacro concilio Basiliensi, maxime videtur de papa, ut multi asserunt; sed hoc est falsissimum et haeticum, nam primus papa, scilicet beatus Petrus, fuit oboediens sacro concilio. Unde Act. VIII dicitur: ‘Quod cum apostoli audissent, qui erant Ierosolymis congregati in concilio, quia recepisset Samaria verbum  
 235 Dei, statim miserunt ad eos Petrum et Ioannem’, et ipsi statim oboedierunt et ad eos iverunt, ‘et oraverunt pro eis, ut acciperent Spiritum Sanctum’.

Item Leo papa submitit se concilio generali et eius iudicio et determinationi. Unde dicit sic, 2, quaestione 7: ‘Nos, si incompetenter aliquid  
 240 egimus et in subditos iustae legis tramitem non serviamus, vestri ac iussorum vestrorum cuncta volumus emendare iudicio’.

Item beatus Gregorius, XV distinctione ‘Sicut sancti’, dicit, quod ‘quattuor concilia, quibus succedunt alia generalia concilia, recipere et venerari me fateor. Cunctasque quas praefata concilia personas respuunt, respuo, et quas  
 245 venerantur, amplector: quia dum universali consensu sunt constituta, se et non ista destruit, quisquis praesumpserit absolvere aut ligare quos absolvunt et ligant’. Quod quidem decretum maxime est notandum, quia si sanctus Gregorius, qui fuit papa non habens peccatum mortale, ut creditur, voluit se subiugare conciliis generalibus et asserit, quod cunctas personas, quae concilia  
 250 condemnant, condemnat, et quae venerantur, amplectitur; similiter sanctus Petrus et multi alii papae, ut Zosimus, Urbanus et Gelasius, oboedierunt sacris conciliis, mirum est hodie, cur multi oblatrant sacro concilio, quod deposuit Eugenium papam propter demerita sua, cum hoc non sit novum, depositio

255 paparum. Unde saepe oboedientiam iustis ex causis Romanis pontificibus subtraxit universalis ecclesia, ut patet de Marcellino, Anastasio, Liberio, Ioanne XII, Benedicto IX, Benedicto XIII et temporibus nostris in concilio Constantiensi de Ioanne XXIII. Et quandoque depositi sunt per imperatores, ut patet de Ottone et Henrico imperatoribus, qui tamen inferiores erant universali ecclesiae.

260 Sed propter quid tales refugiunt sacra concilia? Non propter aliud, nisi propter avaritiam et cupiditatem eorum, quae non permittit fieri reformationes in ecclesia Dei tam in capite, quam in membris, propter quod illis contingit, sicut continebat Ananiae et Zaphirae uxori eius et Symoni Mago, cui beatus Petrus dixit: 'Pecunia tua tecum sit in perditionem', Act. V et VIII capitulis. Et magis  
265 admirabile est de papa, qui deberet esse primus ad oboediendum sacris conciliis, ut ipse diceret cum Christo suis subditis et populo christiano: 'Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, et vos faciatis', Ioann. XIII.

Et probatur sic alia ratione: papa potest peccare, igitur ipse subicitur legi evangelicae, quia Apostolus ait: 'Si Spiritu ducimini, non estis sub lege'.  
270 Subicitur autem, in quantum peccator, correctioni fraternae iuxta praeceptum Christi, qui ait: 'Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum. Si te non audierit, adhibe tecum duos aut tres testes, et si illos non audierit, dic ecclesiae', id est concilio congregato, 'et si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus'. Et sub ista lege includitur papa seu persona papae, nam  
275 dicit Chrysostomus super illud 1 ad Cor. V: 'Si quis frater in vobis nominatur fornicator', etc.: 'In hoc loco omnem fidelem intellige simpliciter'. Igitur papa est frater; unde et supremus pontifex dominus noster Iesus Christus non dedignatus est se nominare fratrem, Ioann. 20, cum dixit Mariae Magdalenae: 'Vade ad fratres meos et dic eis: Ascendo', etc. Cum igitur papa est frater,  
280 subicitur correctioni fraternae et per consequens tenetur oboedire sacro concilio.

Corrolarium primum: papa tenetur generalium conciliorum statuta et decreta recipere, approbare, servare et defendere. Patet, quia beatus Gregorius strictissime servabat conciliorum decreta. Unde dicit XXV, quaestione 2: 'Si ea destruerem, quae antecessores mei statuerunt, non constructor, sed eversor esse  
285 iuste comprobaber'. Et infra, eadem quaestione, c. 'Quod vero dicitis', dicit: 'Absit a me, ut statuta aliorum cum fratribus meis infringam, quia mihi iniuriam facio, si fratrum meorum iura perturbo'. Probatur sic ratione: frustra fuerint leges, nisi sit, qui tueretur eas; et quis magis debet et tenetur leges et decreta sacri generalis concilii tueri et observare, quae a Spiritu Sancto sunt, quam papa,  
290 qui est minister superior ecclesiae et dispensator mysteriorum Dei? Et si nollet ea recipere et servare, resistendum est ei in faciem exemplo beati Pauli, qui ad Gal. 2 dicit, <quod> pro eo, quod Petrus dabat occasionem, ut alii fideles non observarent decretum de legalibus non servandis, in tertio concilio apostolorum Paulus restitit sibi in faciem, quia reprehensibilis erat, eo quod non ambularet ad  
295 veritatem evangelii. Sic etiam faciendum est papae: si non vult tenere decreta concilii, ei resistendum est in faciem, quia iniuriam Dei et ecclesiae ac fidei

300 nullatenus dissimulare debemus exemplo beati Pauli, qui eodem capitulo, ut supra, dicit, quod cum aliqui subintroducti fratres subintroissent explorare libertatem, quam habent fideles in Christo, quod nec ad horam cessit subiectioni, ut veritas evangelii appareret.

305 Corrolarium secundum: papa non potest immutare conciliorum decreta. Nam dicit Zosimus papa, XXV, quaestione 1: ‘Contra patrum statuta condere aliud vel mutare nec huius quidem sedis potest auctoritas’. Et probatur sic: sacra concilia sunt in tanta reputatione, ut quodcumque decretum in eis factum dicebatur veritas evangelica, ut dictum est in praecedenti corrolario de beato  
310 Paulo, quod ideo reprehendebat Petrum, quia non ambulabat ad veritatem evangelii. Et beatus Gregorius, dist. XV ‘Sicut sancti’ dicit: ‘Sicut sunt tenenda sancta evangelia, sic sunt veneranda et amplexanda concilia’. Sed papa non potest immutare sacra evangelia, igitur nec sacri concilii decreta. Immo legitur, quod si papa in conciliis patrum facta decreta et statuta volebat immutare aut cum eis dispensare aut contra canones sanctos in conciliis aliquid asserere vel  
315 disputare, non aquiescebatur ei, immo resistebatur, ut expresse legitur in concilio Africano. In quo concilio, cum legati papae ostendissent litteras Romani pontificis asserentes competere papae cognoscere de appellationibus episcoporum iuxta deliberata in primo concilio Nicaeno, concilium respondit oportere videre, an ista in gestis ipsius concilii continerentur, fuitque missum in Graeciam pro veris exemplaribus dicti concilii, quia ibidem non fuit repertum, quod papa per suas litteras asserebat. Responsum fuit non standum esse in hoc litteris papae, etc.

320 Corrolarium tertium: papa propria auctoritate sine consensu concilii non potest dissolvere sacrum concilium. Patet, quia sacra concilia non sunt ex hominibus, sed ex Deo, igitur non possunt dissolvi particulariter per homines, licet bene universaliter, dum sunt congregata in concilio. Et hoc clare ostenditur Act. V, ubi Gamaliel dixit: ‘Si ex hominibus est hoc concilium, hoc opus  
325 dissolvetur, si vero ex Deo, non poteritis dissolvere, ne forte et Deo repugnare videamini’. Et cum Spiritus Sanctus est in ipsis conciliis, ut dictum est in primo notabili, igitur nulla creatura potest dissolvere sacrum concilium, nisi ipse Spiritus Sanctus. Et hoc patet per experientiam, quamquam hoc sacrum concilium multas persecutiones et tribulationes perpessum sit et adhuc patitur a  
330 falsis fratribus et amicis suis caris, qui conversi sunt retrorsum in arcum pravum quaerentes dissolutionem ipsius, ipsum tamen inviolabiliter perseverat; nam tanto pondere fixit illud Spiritus Sanctus, ita quod nec de loco moveri possit, nisi quando placuerit Spiritui Sancto et Christo Domino capiti eius.

335 Conclusio secunda: quilibet homo viator de necessitate salutis tenetur oboedire sanctissimo domino nostro Felici quinto. Patet per illud Deut. XVII: ‘Qui autem superbierit nolens oboedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino, moriatur homo ille’. Et ibi praemittit<ur>: ‘Sequeris sententiam eius nec declinabis ad dexteram nec ad sinistram’. Et ad Rom. XIII dicitur: ‘Omnis anima potestatibus superioribus subdita sit, nam non est potestas

340 nisi a Deo; quae autem a Deo sunt, ordinatae sunt. Ideo qui potestati resistit, Dei  
ordinationi resistit'. Et probatur sic ratione: Quilibet homo viator de necessitate  
salutis tenetur esse in ecclesia et esse membrum militantis ecclesiae, quia extra  
illam non est salus, sicut nec extra arcam fuit salus; sed quodlibet membrum de  
345 necessitate salutis subesse tenetur capiti eiusdem ecclesiae, quia alias non esset  
membrum, nisi mortuum, quia non caperet sensum, motum et influxum a capite,  
ex quo sibi non subest; igitur quodlibet membrum ecclesiae, ut non moriatur,  
spiritualiter tenetur subesse capiti. Sed sanctissimus papa Felix quintus est caput  
ecclesiae, quia est rite electus in papam, ut patet ex ultimo notabili; igitur ipse  
est caput ecclesiae. Tenet consequentia ex notabili primo.

350 Corrolarium primum: quilibet homo de necessitate salutis tenetur  
subesse papae.

Corrolarium secundum: non credentes Felicem quintum post  
depositionem Eugenii esse papam verum, peccant mortaliter. Patet, quia tales  
non credunt illud, quod ecclesia statuit, igitur tales peccant mortaliter. Tenet  
355 consequentia, quia sequitur bene: tales non credunt illud, quod statuit ecclesia,  
igitur spernunt ecclesiam, igitur spernunt Deum iuxta illud Luc. X: 'Qui vos  
audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit'. Tunc ultra spernunt Deum, igitur  
peccant mortaliter, quia contemptus Dei fecit peccatum mortale, ut patet per  
definitionem peccati iuxta beatum Augustinum. Igitur a primo ad ultimum: tales  
360 non credunt illud, quod statuit ecclesia, igitur peccant mortaliter. Tenet  
consequentia per consequentias intermedias. Et hinc est, quod beatus Augustinus  
contra Epistolam Fundamenti et contra Faustum haereticum dicit: 'Non  
crederem evangelio, nisi me auctoritas ecclesiae commoveret'. Cum igitur  
beatus Augustinus ideo credit evangeliiis, quia ecclesia illa recepit et non alia,  
365 cur igitur moderni non acceperant Felicem quintum pro papa, ex quo ecclesia  
eum recipit et tenet pro summo pontifice, nisi quod in materia fidei partem  
fovent propter aliquod emolumentum eorum. Sic etiam neutralizantes peccant  
mortaliter ex eodem fundamento, propter quod illis neutralizantibus potest dici  
illud, quod dictum fuit episcopo Laodiciae: 'Scio opera tua, quia neque frigidus  
370 <es> neque calidus: utinam frigidus esses aut calidus! Sed quia tepidus es, (id  
est neutralis), incipiam te evomere ex ore meo'. Apoc. tertio, etc.

Corrolarium tertium: catholice credendum est, quod sine auctoritate  
Felicis papae quinti in actu vel voto nullus potest salvari. Patet, nullus enim  
potest salvari sine sacramentis ecclesiae in actu vel voto et specialiter in  
375 baptismo quoad originale et sine paenitentia quoad actuale. Applicatio autem  
istorum non potest fieri sine auctoritate papae, cum omnes inferiores ministri  
recipiant ab ipso auctoritatem talia ministrandi, iuxta illud Psalmi: 'Sicut  
unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit  
in oram vestimenti eius'. Et per consequens corrolarium verum.

380 Corrolarium quartum: summo pontifici malo saltem malitia moris de  
necessitate salutis est oboediendum. Patet per illud 1 Petri 2: 'Subditi estote  
dominis vestris non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis'. Et patet sic:

summus pontifex malus malitia moris est verum caput ecclesiae, igitur est ei oboediendum. Tenet consequentia ex probatione corrolarii primi. Sed  
 385 antecedens patet: Saul quoad regiam potestatem propter malitiam dicitur caput in Israel, igitur a fortiori summus pontifex malus est caput ecclesiae. Tenet consequentia, quia potestas spiritualis excellit potestatem saecularem. Sed antecedens patet 1 Reg. 15, ubi dicitur: ‘Nonne, cum parvulus esses in oculis tuis, caput in Israel factus es?’ Et dixi notanter: ‘si est malus malitia moris’.  
 390 Nam si est malus malitia fidei, ut si est haereticus notorius, tunc ei non est oboediendum iuxta Apostolum ad Tit. III: ‘Haereticum hominem post primam et tertiam correctionem devita’. Et Ioannes in secunda canonica sua dixit: ‘Si quis venerit ad vos et non adfert doctrinam istam, nolite recipere in domum vestram, sed nec ei ave dixeritis’. Si autem est haereticus occultus, licet in veritate non sit  
 395 papa habendus, tamen est pro papa, quia ecclesia non iudicat de occultis, sed de manifestis. Etiam nullus praesumendus est malus, nisi probetur, etc.

Conclusio tertia: quamquam papae et sacro concilio Basiliensi sit oboediendum, tamen magis necessario ad salutem sacro concilio Basiliensi quam papae est oboediendum, saltem si mandant contraria. Prima pars  
 400 conclusionis patet ex prima et secunda conclusionibus. Pro secunda parte probatur sic: Potestas sacri concilii est maior quam potestas papae, igitur magis est oboediendum sacro concilio quam papae. Sed antecedens patet, nam potestas sacri concilii tanta est, ut portae inferi non possint praevalere adversus eam dicente Christo, Matth. XVI: ‘Portae inferi non praevalerunt  
 405 adversus ecclesiam meam’, quam sacrum concilium repraesentat. Sed portae inferi praevaluerunt aliquando adversus summos pontifices, super quod venit ira Dei et descenderunt in infernum, viventes quam nequissime in tabernaculis eorum. Confirmatur: Papa peccat, ergo est servus peccati, nam ‘qui peccat, servus est peccati’, Ioann. VIII. Sed universalis ecclesia peccare non potest, quia est virgo non habens  
 410 maculam neque rugam iuxta illud Cant. IV: ‘Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te’, etc. Igitur est domina. Sed domina maiorem potestatem habet quam servus, igitur, etc. Praeterea tam lex antiqua quam nova a Deo data singulares praerogativas dant ecclesiae universali, quas numquam dederunt alicui papae, quantumcumque sancto et bono. Ipsa nempe per testimonium  
 415 antiquum vocatur mater, Eccl. 24: ‘Ego mater pulchrae dilectionis’, et vocatur a fidelibus sancta mater ecclesia. Ipsa vocatur per Ieremiam domina, Tren. primo: ‘Quomodo sedet sola <quasi> vidua domina gentium’. Ipsa vocatur regina; unde regius propheta: ‘Astitit regina a dextris tuis’, etc. Ipsa vocatur sponsa Dei, Cant. IV: ‘Veni, electa mea, sponsa mea’, et Apoc. XXI: ‘Vidi civitatem sanctam  
 420 Ierusalem a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo’. Ipsa vocatur corpus Christi per Apostolum ad Eph. I et IV capitulis et ad Col. I. Sed papa non vocatur his praerogativis. Primo, quia ipse non vocatur pater ecclesiae, sed propter honorem dignitatis vocatur pater cuiuslibet christiani. Item papa non vocatur dominus ecclesiae, sed bene dispensator bonorum ecclesiae, I ad Cor.  
 425 IV: ‘Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum

Dei'. Item non vocatur rex, sed servus servorum, dicente Christo Matth. XX: 'Quicumque voluerit fieri inter vos maior, sit vester minister'. Item non dicitur papa sponsus Christi sicut ecclesia, sed bene secundum Bernardum ad Eugenium papam vocatur paranymphus sive domicellus sponsae, scilicet sanctae  
 430 ecclesiae. Item non vocatur papa corpus ecclesiae, sed bene unum membrum, quod est superius et primum in ecclesia, quia omnes corpus sumus in Christo, singuli autem alterius membra, I ad Cor. XII; et sic papa est membrum ecclesiae gerens vicem capitis ecclesiae. Sed ecclesia universalis est corpus Christi, fide  
 435 Christi animatum, ex multis membris fidelibus in una societate sacramentorum ecclesiae congregatum. Et cum omne totum sit maius qualibet sua parte, I Physicorum, sequitur, quod potestas ecclesiae est maior quam potestas papae. Et cum sacrum concilium repraesentat ecclesiam, consequens est, quod potestas concilii est maior quam potestas papae.

Corrolarium primum: licet papa convocat concilia, non tamen potestas  
 440 eius est maior quam conciliorum. Patet, nam ubi de fide agitur, tenetur papa convocare concilium episcoporum et tunc sancta synodus maior est papa, quod patuit in quattuor conciliis, quae fecerunt apostoli, quia Petrus convocabat et tamen non erat maior quam concilia. Scribitur enim Act. I de electione Matthiae, ubi Petrus convocabat concilium credentium et dirigens verba sua ad fratres suos  
 445 coapostolos dixit: 'Viri fratres, oportet impleri scripturam'. Et tunc apostoli statuerunt duos et cecidit sors super Matthiam et connumeraverunt eum cum aliis XI discipulis. Ecce, quod concilium apostolorum statuit et connumeravit et non Petrus; et sic adhuc est maior potestas conciliorum quam papae. De aliis tribus conciliis propter brevitatem <tractare> supersedeo.

450 Corrolarium secundum: potestas sacri concilii est maior quam papae in auctoritate, iurisdictione et executione. Patet ex dictis.

Corrolarium tertium: declaratio articulorum fidei non pertinet ad solam personam papae, sicut ad solum sacrum concilium. Patet, quia saepe contingit papam esse simplicem et minus litteratum et sic impossibile esset, si facere per  
 455 se praesumeret, quin totam ecclesiam in fide corrumperet. Unde nec beatus Petrus praesumpsit per se symbolum fidei edere, sed omnes apostoli simul congregati, etc.

Corrolarium ultimum: quaestio, ut proponitur, est vera, etc.

## 5. Rady intelektualistów dla władców

### 5.1. Zachęta do wzmocnienia władzy królewskiej

#### Jana Ostroroga *Memorial*

Biobibliogram Jana Ostroroga zob. A.I.4

Ioannis Ostrorog *Monumentum pro Comitibus Generalibus Regni sub rege Casimiro pro reipublicae ordinatione congestum*

Podstawa: A. Pawiński, *Jana Ostroroga żywot i pismo „O naprawie Rzeczypospolitej”*. *Studium z literatury politycznej XV wieku*, Warszawa 1884, s. 124–181.

Editoris antiqui praefatio ad lectorem

Obtemperandum est desiderio tam necessario multorum, candide lector, ut libellus iste, quem clarissimus Poloniae baro pro utilitate patriae suae pari industria simul et ingenio congegessit, in lucem prodiret. Apparet in his articulis, quae et quam multa vir ille in republica intellexerit, quantum consilio claruerit; indignum profecto fuerit, quo virum tam celebrem ullus casus oblivionis tenebris obscuraret. Erat enim vir ille ingenio facili, suavi, copioso et, quae sermonis maxima est virtus, aperto, ut discernere nequeas, utrum ornatior in loquendo, aut potentior in persuadendo quisquam fuerit.

Habuit semper et Sarmatia viros immortalis dignos memoria, verum quia magistratus ecclesiae ubique in provinciis debacchabantur adeo, ut interdictum esset hypocrisis eorum quemquam reprehendere posse praeter Deum, cui etiam ipsi mandare, quidquid vellent, putabant, neminem itaque fore obesae naris opinor, quin illico sensurus sit, huius opusculi auctorem nihil a communi regni Poloniae bono discrepare, longe lateque infelici hoc aevo plurimum discrepante, nisi forte ideo felix sit, quod adversus ecclesiae magistros, legislatores scilicet et avaritiae monstra, non pugnaret hactenus, et tamen nescio quis casus superesse voluit hoc parvum in Polonia monumentum, praesertim tam audax, gigantes reipublicae debellaturum. Deus Optimus Maximus tolerare amplius non potest hanc tyranicam oppressionem ac fucatam religionis sanctimoniam. Bene vale, amice lector.

Auctoris praefatio

Principe domino nostro Cazimiro regnante, dum essem a consiliis et a primoribus incliti Polonorum regni, ipse audivi comitia generalia proxime futura, in quibus ante omnia defectus regni consuetudinesque patriae pravae confutandae forent et <re>probandae, salubres vero ac utiles, quibus reipublicae politia et augeri possit et stabiliri, constituendae. Ego itaque Ioannes Ostrorog, ut

opera mea principi patriaeque nostrae pro virili mea prodesse possim, maxime  
 ne otio torpeat ingenium, cum vitia tum usus iniquos hactenus in hoc regno  
 30 collegi, meliores, ni fallor, commonstrans brevissimis ac protritit verbis, nullo  
 orationis fastu aut sexquipedali gradu incedentibus. Nec ideo factum id putare  
 velim, quo crederem principes huius regni tam doctos, tam prudentes, tam  
 longaevos et expertos horum omnium et aliorum id genus plurium non  
 35 reminisci, verum ideo, ne ceteris negotio vario distractis in mentem ea  
 succurrere non possent, meritas utique gratias reportaturus, si non tam digne, ut  
 ceteri possent, invenero, sed tamen qui primus, tametsi minime finiero, at viam  
 principiumque paravero, vel saltem, quid mihi bonum quidve minus decens,  
 praemonuero.

Ut itaque a capite, quod aiunt, incipiamus, invictissimi regis nostri et  
 40 domini statuta corripere nemini licere arbitror, nempe cuius cor in manu Dei  
 situm est, huc illucque flectatur, quocumque divinitati lubeat, maxime quod is  
 placabilis est sanaque consilia numquam refutat. Vos, illustres domini, columnae  
 et bases, cardines ac vectes patriae, ita ut semper soliti estis, facite, ut consiliis et  
 factis vestris plus patriam quam se ipsos ametis, plus rempublicam quam  
 45 privatam, quam liberos, quam fratres, quam denique fortunas omnes; sic in  
 publico singularia crescent et fundata quaeque stabilientur solide. Sin autem  
 commune bonum semel casum dederit, et singularia quoque privatorum labi ac  
 pessum iri necesse est ruinamque comitari praecipitem.

Et ut rem ipsam ordine exordiamur, accidentalibus quaedam regni primum  
 50 monebimus, suis capitibus cuncta distinguendo.

#### I. De congratulatione papae noviter electi

Visere novum papam eiusque assumptioni congratulari, monere item et  
 hortari, ut Christi ecclesiam recte et sancte gubernet, dicere quoque et profiteri  
 se regnumque suum catholicum, non malum utique existimo; at oboedire velle in  
 55 omnibus, ut saepe dicitur, nequaquam puto rationabile. Dicere enim unum et  
 aliud facere, contraria sunt. Poloniae rex asserit (quod et verum est, nemini enim  
 subiacet) nullum superiorem se praeter Deum recognoscere; quomodo id verum  
 erit, si dixerimus ita, ut in tali gratulatione papae dici hactenus consuevimus?  
 Fiat itaque visitatio reverentialis et sic vocetur, non oboedientia, quum id  
 60 absurdum sit et libertati regis Poloniae minime conveniens.

#### II. Litterae regiae quomodo papae scribendae

Litterae Romano pontifici numquam tam humiliter tamque suppliciter  
 scribi debent, veluti in ergastulo papae rex vinctus teneretur, tametsi humilitas  
 per se bona sit, nimia tamen nequaquam vitio caret, ei potissimum, cui Dominus  
 65 oboedire mandavit universis, sed in his, quae spiritualia sunt tantum, in externis  
 vero et corporalibus ne utiquam id mandatum accipimus, ex quo is Christi se  
 profiteatur vicarium, Christus autem regnum suum de hoc mundo esse negavit.  
 Christiani erant optimi illi reges veteres, non tamen ita scribebant, sciebant enim  
 papam vicarium Christi, se tamen esse reges non obliviscebantur (Authentica,



70 'Inter claras', et in multis aliis epistolis Codicis Iustiniani libro I tit. I et de summa trinitate.

### III. Litterae regiae quomodo ab incolis excipi debent

Apud quosdam probos homines incolas regni, principem et statum regni venerantes, litterae regiae venerantur et mandantur effectui, apud alios autem  
 75 multos parvipenduntur nihilique curantur, propter quod toties multa negliguntur et de iustitia inopum causatur. Res profecto incongrua est et animadversione digna, cum litterae regiae eiusque sigillum veluti rex ipse aestimanda sunt, ideo consulto et deliberatione extradi debent, quas minus exequi aut intercipi vel retineri facientes indignatione merita iustoque punientur supplicio. Has litteras  
 80 regias multi falsificare consueverunt, ita ut rara sit salvi sigilli epistola, deponi enim possunt sigilla aliisque applicari litteris, quae ex cancellaria numquam emanavere. Sigillis appendendis iam inventa cautela est, imprimendis autem hanc servari non indignum puto, si paretur cera bene pinguis et non superimponatur custodia: sic nullo modo avelli possit sigillum incorruptum.  
 85 Quod autem dignitatem sigillo fertur addere custodia, id ego iocum esse puto: maior erit dignitas, si custodia non accesserit.

### IV. De honestate praesentiae regis

Dignitas regia plerumque id parum animadvertit, quod fiunt seditiones contumeliaeque infinitae, nonnumquam et homicidia, in praesentia regis.  
 90 Quicumque igitur in verba iniuriosa contumeliosave aut famae alterius derogativa in regis praesentia illicite prorumperet, poena dignus foret decem marcarum argenti fisco applicandarum. Homicidium vero committens aut vulnus in curia regia inferens seditiose morte moriatur aut centum marcas argenti fisco solvat praeter proximorum satisfactionem. Cum licentia tamen bonum est  
 95 admittere, ut in regis et procerum praesentia malorum hominum vitia recitentur, ne dicta illorum aut facta maneant impunita. Curia autem regis, quantum ad superius dicta spectat, ad usque granities civitatis, castris aut villae, ubi tunc rex degit, extendatur.

### V. De tabellionibus

100 In hoc etiam dignitas regia multum laeditur, quod in regno regii non creantur tabelliones, regis et regni fidem custodientes, caesarei tantum et pontificii auctorisantur hactenus. Quod si numquam ante apud nos fuerat, ut in posterum fiat, necesse est: si iura omnia imperialia habet rex, quicumque non recognoscit superiorem, ita etiam et publicos creandi tabelliones habebit.

105 VI. Quatenus spirituales ordines reipublicae laicorum iuvandae obstricti sunt

Domini ecclesiastici, tam reverendissimi praesules quam omnis etiam gradus a mediis usque ad infimos, in multis reipublicae obstricti sunt, non temeritate, non inadvertentia aut incurabilitate quapiam, putando eis multa non  
 110 licere, quae licent spiritui dumtaxat, non secundum carnem incedere cupientes. Sed postquam scripta legendo repetierint et meminerint se id iure cogente facere debere, nihil omittent, se et sua tuentes, parentes, fratres, amicos et affines, quod

non modo clericis, sed omni creaturae permissum est. Quorum autem meminisci oportuerit, sunt ea, quae scribuntur incipiendo a distinctione XXIII per multas usque distinctiones. Multo plura iura huc adnecterem, sed opus non videtur: cui haec legere libuerit, remittitur per glossas et doctores ad mille alia. Haec est pars magna conventionis futurae, quae eo promptius esset discutienda, priusquam periculum maius ex negligentia imminere possit huic inclitae Polonorum reipublicae.

120 VII. De eligendis episcopis et eorum administratione

Si domini episcopi aliique spirituales ita forent spirituales, uti dicuntur, et id, quod exscripsi, saepe legerent, laudarem profecto, ut nulla temporalis potestas de electionibus spiritualium sese intromitteret. Curaret rex temporalia et pontifices ea, quae illorum sunt, spiritualia attenderent, ut scilicet iurisdictiones eorum, prout decet, sint distinctae. At quia ista, quae vitam instruunt clericorum, longe et passim sparsa sunt per volumina, quomodo illa quaeri possunt, cum non sit, qui discat vel qui ad discendum sollicitet? Consuetudo inolevit inveterata, dulce malum. Quare propter maius malum melior videtur episcopi electio, quae fit a principe, ut is eligatur praesul, nedum qui doctus sit, sed et gratus, ne ingrata vita et ingrata persona magis exacuat unum genus hominum contra aliud odio perpetuo. Haec ita fieri debere comperimus in distinctione LX cum concordantiis sequentibus.

VIII. De censibus romano pontifici solvendis

Dolendum etiam profecto et inhumanum facinus, Poloniae regnum alioqui liberum tantis Italarum in dies fraudari decipi<que> astutiis, ut tam magna pecuniae summa ad Romanam, ut vocant, curiam singulis efferatur annis sub specie pietatis falsaeque religionis, immo superstitionis potius, in contribuenda ingenti pensione, quam Sacram sive Annatam vocant, ita ut quoties novus eligitur certae dioecesis episcopus, non nisi prius aliquot millenis ducatorum Romano pontifici numeratis consecratur, cum tamen sacri canones electum ipsum a metropolitano cum suis episcopis consecrari et confirmari docent. Sed hanc sibi auctoritatem astuti et callidi vendicarunt Itali, nobis interim oscitantibus et dormitantibus. Constat olim Germaniae Poloniaeque proceres in annatarum solutione sedi apostolicae ad aliquot dumtaxat annos ea ratione consensisse, ut inde oppugnatores Christianae religionis arceri et saevissimi Turcae incursus sedari possint. Hunc autem numerum annorum designatorum iam dudum lapsum esse certum est; neque etiam annatae ipsae in eum, in quem destinatae, usum convertuntur. Quare haec ficta religio posthabenda est omnino, nec pontifex ipse sub religionis specie tyrannum agere debet, sed potius patrem clementem, sicut et ille misericors est, cuius se vices tenere praetendit in terris.

IX. Poloniam a quavis papae contributione esse liberam

Etiamsi iustissimam habeat Romanus pontifex causam ab aliis nationibus sub praetextu defensionis fidei catholicae adversus infideles census huiusmodi extorquere, Poloniam tamen ab eiusmodi pensione esse liberam et aequitas et

ratio exigit, quae a multis annis longis bellorum tumultibus agitata, iam Turcis, iam Tartaris, Moschis denique et Valachis, cum ipsum regnum omnium Christianae religionis regnorum sit extremum, sese assidue defendens, pecuniis ac divitiis adeo extenuata est et prope dixerim exhausta, ut etiam pro iustitiae  
 160 defensione et privatae pacis conservatione paene deficiat. Ex quo igitur Poloniae regnum huiusmodi hostes finitimos habeat, a quibus non modo suos incolas, sed Slesiam, Moraviam, Bohemiam et totam fere Germaniam suis impensis assidue tuetur et defendit, aequum est Romanum pontificem id considerare  
 165 huiusmodique annatas, quae post episcoporum discessum ad curiam solvendae fuerint, nequaquam a Polonis deinceps exigere, sed illas fisco regni relinquere, quo facilius absque pauperum gravamine pax incolarum et tranquillitas tam privata quam publica conservari possit pro aliorum regnorum supra enumeratorum incremento.

#### X. De contributionibus praelatorum spiritualium

170 Patres nostri spirituales superstitione admodum divinam timent rationem, dum aliquid principi pro reipublicae necessitate largiri debeant ex proventibus propriis. Timuerunt profecto, ubi non erat timor, nescientes, quae his supersunt, bona pauperum esse, quibus si abutantur, fures sunt et latrones, ut ipsorum iura praescribunt. Quae ergo maior fieri poterit eleemosyna, quam cum bona  
 175 pauperibus debita pro eorundem necessitatibus erogantur et defensione? Non timete, patres reverendissimi, non timete! Ostendam vobis caput, quod id facere permittit, immo iubet atque imperat: De institutione patronatus caput. [...]

#### XI. De stationibus regalibus in abbatibus

180 Princeps noster a plerisque arguitur, quod censum, qui vulgo stationes nuncupatur, in bonis ecclesiasticorum constituit, praesertim apud abbates, qui re vera thesaurarii sunt regni. Non temere enim maiores nostri tot tantaque bona illis largiti sunt, ut quod ultra victum monachorum collectum fuerit, paucis siquidem contentos decet esse monachos, pro necessitate ac utilitate regni conservetur. Neque tamen faceret id princeps, nisi illi compertum esset caput  
 185 <idoneum>.

#### XII. De vasis ecclesiae pro necessitate regni conflandis

Quod etiam princeps vasa templorum conflaverit, reprehensum illud a multis audivi, idque ab his, qui illud divi Bernardi dictum ignorant: 'ecclesia  
 190 habet aurum, non ut possideat, sed ut egentibus largiatur'. Ad excusationem eius et quidem iustam allegari potest caput 'Aurum' XII quaestionis II et caput 'Ad apostolos'.

#### XIII. De thesauris e regno non efferendis ad partes <extraneas>

195 Sed quia aurum thesaurique ecclesiae pro necessitate servantur publica nec moveri debent e templis nisi extremo regni periculo, quum potius huic malo obviandum est, ne thesauri e regno sub quovis praetextu ad partes efferantur extraneas, quod saepenumero fieri videmus, quoties cortisanorum astu vel importunitate litigantium non appellationes solum, sed etiam extraordinariae citationes ad curiam Romanam fiunt. Tunc enim tribus quattuorve annis lis

pendet indiscussa, immo continuis interdum triginta annis in curia litigatur,  
 200 donec altera partium vitam finierit. Sed quia curia Romana, ut vulgo dicitur, non  
 petit ovem sine lana, quisque nisi mente captus percipere potest, quam ingentem  
 auri summam efferunt litigantes, quantam regnum ipsum patiatur iacturam, cum  
 interim ad patriam non nisi bullae nescio quae refferuntur. Bella profecto  
 205 commutatio! At nostri tunc maxime sibi religiosi videntur, cum istiusmodi nugas  
 cum ceris rubris canapeisve funiculis templorum valvis affixas venerantur.  
 Quare, domini Poloni, ne ultra patiamini vos ab astutis Italis decipi. Sunt in  
 regno episcopi, exstat metropolitanus et idem primas: illi causas discutiant, is  
 vero terminet et finiat, si quando opus erit.

#### XIV. De indulgentiarum extorsione

210 Nec illud impostura caret, ut Romanus pontifex, quoties sibi videtur,  
 etiam rege, proceribus invitis, bullas nescio quas, quae iubilaei dicuntur, in  
 regnum mittere solet ad emungendum pecuniam sub praetextu remissionis  
 peccatorum, cum per prophetam Deus dicat: ‘Fili, inquit, praebe mihi cor tuum’;  
 non dicit: ‘pecuniam’. Fingitque Romanus pontifex hos sumptus sic collectos  
 215 pro fabrica basilicae nescio cuius debere impendi, cum tamen huiusmodi  
 thesauros in privatos affinium et cognatorum usus et alendorum equorum,  
 familiae quoque gratia, ne quid turpius addam, exponi certum est. Viva interim  
 Dei templa spoliantur dolose, ut mortua reficiantur. Nec desunt et religiosi  
 quidam, qui istiusmodi nugas approbare non verentur, ipsi interim praedicatores  
 220 et confessores agunt ac commissarios, quo fructus uberius ad eos perveniat.  
 Simplici enim plebicula spoliata, luxibus et ventri indulgent. Interim heu quam  
 multum illudimur, o Poloni! Nihil aliud restat, quam ut aliquando cum  
 Phrygibus sero sapere incipiamus. Satis superque indulgentiarum meretur,  
 quisquis laborat, ut habeat, unde tribuat necessitatem habenti, quique pro com-  
 225 muni omnium defensione vel minimum impendit denarium.

#### XV. De simonia et oblationibus rusticorum

Post Romam nulla est praeter nostram patria, ubi ambitiosa simonia et  
 usurae avaritia plus vigeat, cum praescriptum sit: ‘Tolle simoniam a clericis,  
 usuram a laicis, peribit omne malum’. At hoc vitium adeo iam irrepsit tamque  
 230 commune est, ut nihili putetur: tantum valet, ubi vires acceperit, perversa  
 consuetudo. Domorum praeterea redemptionem, quae *wyderkow* dicitur, iustam  
 fore arbitrantur, cum discatur per Augustinum: ‘Quodcumque ei nomen imponis,  
 usura est, quidquid ultra sortem accesserit. Istante gens erit Christicola, praeter  
 vitia latentia Deum non timens?’

235 Sepulturae, unctiones sacrae, paenitentiae, baptismi, matrimonia,  
 mulierum introductiones, eucharistia passim ubique venduntur, cum tamen ea  
 gratis dari debeant petentibus. Pro nihilo ducendum est, quod isti sacramentarii  
 praetendunt: ‘pro labore scilicet accipimus; qui servit altari, de altari vivat’. At  
 quid sit altare et quatenus vivendum sit, non intelligunt. Ad hoc sunt episcopatus  
 240 instituti et de bonis reipublicae dotati, ut ministris ecclesiae stipendia ministrent;  
 sic implebitur auctoritas: ‘qui servit altari’ etc., sicut L <causa>, quaestione II de

sacris et aliis solutionibus in capite ‘Sicut’. Quae omnia ad avaritiam et simoniam pertinent. At quia haec communia sunt et usu inveterata, a nemine arguuntur. Attendite, obsecro vos, quibus dictum est per Esaiam prophetam: ‘clama, ne cesses’ etc., et Paulus: ‘argue, increpa, insta’ etc. ‘Primum eice trabem de oculo tuo’.

#### XVI. De solutione decimarum

Decimas dare Dominus imperavit, dare, inquam, ordini Aaron et Levitis, quibus legem dederat spiritualem, non extorquere a laicis, ut nunc mos inolevit ita, ut non sine damno dantium decimae capiantur. Dabantur decimae a divitibus non ab inopibus, nunc miseri decimant agricolae pinguibus illis et crassis, idque non sine fastu accipientibus. Ubi est, obsecro, illud: ‘Misericordiam volo et non sacrificium’? Si quis ergo vult donum accipere, tollat, quando commodum est danti, et non ad libitum suum, sed ad placitum tribuentis.

#### XVII. De ordinibus clericorum

Domini pontifices, partes nostri, dum meminerint eorum, quae scribuntur distinctione XXXVI cum plerisque aliis distinctionibus, cognoscent hoc male actum hactenus, quod tam inertes et minus idoneos ordini clericorum iungunt<ur>, cum Paulus nemini manus cito imponendas doceat. Quot enim superstitiones et scandala ob eorum inertiam eveniant, omnes, qui id ipsum attendere volunt viri boni, facile perspiciunt. Vertex rasmus nihil aliud facit quam presbyterorum et laicorum differentiam. Alexandrum Gallicum legens, immo vix Donatum, et id quidem incommode, iam factus presbyter toga tantum et vertice raso, totum vult pro suis somniis corripere mundum. Clamat in suggesto, immo rugit, quia non apparet contradictor. Homines doctissimi, proceres, immo et inferiores non mediocriter eruditi, non sine cordis dolore audiunt ineptias evangelisantium, ne dicam blasphemantium. O quod scandalum! o quam res indecora haec est et inhumana, ut discipuli docti, praeceptor rudis, auditores probi, doctor improbus existat et illiteratus.

#### XVIII. De ambitione sacrificulorum

Multi, etiam paene omnes, etiam minus idonei, ad clericatus gradum anhelatis, nempe quia otium res dulcis, celebris, iucunda, et amoena quies, moti, ni fallor, illo Pauli dicto: ‘Qui episcopatum desiderat, bonum quid desiderat’, nescientes interim ipsum desiderare esse malum. Si qui aurum furatur, rem bonam furatur, at ipsum furari malum est. Omnis autem sacerdos, si canonibus credimus, episcopus est in suo genere. O domini! si ea, quae supra dixi, loca legeritis, et quae testatur Hieronymus, plures ad alia, ni fallor, traheremini, plus futuram quam praesentem vitam aestimantes. Nec id quidem tacere potui, cum sim Polonus, et quid in Polonia agatur, compertum habens.

#### XIX. Cur artificum et kmethonum accidit defectus?

Cmethonum, artificum, ceterorumque operariorum numerum decrescere videmus. Etsi causa est pestis, quae pluribus annis iam viguit, ex magna tamen parte hoc ideo contingit, quod omnes presbyteri et clerici esse volunt, otiosum profecto genus et inutile. Cum igitur interest reipublicae, ne inutiles et otiosi

285 multiplicentur, congruum erit, ne tantus monachorum et scholarium mendicorum exercitus, qui alienis opibus saginantur, in urbibus admittatur. Qui habent impensas, dent litteris operam, qui non habent, arent, militent, operas suas locent; scriptum enim est: 'Oportet primum ditari, deinde philosophari'.

XX. De monachis coenobio accipiendis

290 Qui rempublicam administratis, o proceres, quomodo hactenus estis stupidi, ut sitis passi per monasteria, dotibus et obventionibus maiorum nostrorum dotata, quaeque de bonis Polonorum et in eorum terra aluntur, Polonos vestros refutari et a religione repelli, forte ideo, quia constitutionem habeant, non nisi Almanos recipi in sua monasteria. Constitutio haec est ridicula  
295 et cassatur per canones. Quis enim libero Polonorum regno, cuius princeps superiorem non agnoscit, huiusmodi iugum inicere potest falso constitutionum praetextu? Non ergo patiamini amplius, o strenui viri, si modo viri esse vultis, Polonorum genus ab Almanis et his quidem rudibus et effeminatis monachis illudi et falsa decipi religione.

300 XXI. De clausuris monasteriorum et provisione eorundem

Sunt multa ditia satis in regno nostro coenobia, in quibus nulla habetur observantia, vel saltem rara. Clauduntur; ut igitur merito claustra dicantur, et unusquisque in illis is sit, qui dicitur claustralis, adhibenda diligentia est. Sed quia ad observantiam victus et amictus fratrum est necessarius, ut nullum aliud  
305 sit negotium quam divinae laudi et contemplationi vacare Deumque pro totius reipublicae conservatione exorare, et sunt quaedam monasteria, quibus sumptus non sufficiunt, aliis vero superabundant, consonum ergo rationi fuerit ex aequo distribui bona regularia, ut omnibus victus pauper et amictus (has enim virtutes sponte professi sunt), pro numero fratrum sufficiat, quod ut iure permittente fieri  
310 possit, habetur in cap<itibus>.

XXII. De concionibus lingua Almanorum

O rem indignam omnibusque Polonis ignominiosam! In templis nostris lingua Theutona multis in locis praedicatur, et, quod iniquius, in loco suggestoque digniori, ubi una tantum anus duaeve auscultant, plurimis Polonis  
315 in angulo quopiam cum suo concionatore constrictis. Quoniam autem, sicut inter quaedam alia fit, ita inter has duas linguas natura veluti quandam perpetuam discordiam odiumque inseruit naturale, hortor ne in Polonia sermo <iste> praedicetur. Discant Polone loqui, si qui Poloniam habitare contendunt, nisi adeo stupidi esse volumus, ut vel ab ipsis Almanis de nostro idiomate idem fieri  
320 non percipiamus. Quod si utique advenarum gratia tali opus sit concione, id aliquo in privato fiat loco, ubi Polonorum dignitati non officiat.

XXIII. De mendicitate prohibenda

Omnium, qui male curant negotia sua et qui futura non meditantur, mens est, ut consumptis suis deinde mendicent aliena. Mox nebulo veterem vestem  
325 induens, sordida infecta<m> illuvie, oculos aut pedes re quapiam inficiens, per vicos et plateas currit, tollens panem sudore collectum. Itaque aequum est, ut per proclamationem fiat, ne quis audeat mendicare. Si qui caeci claudique sunt et

330 infirmi insigniter, in hospitalibus ut vocant locentur. Ad quam rem consummandam eadem causa est rerum et bonorum ecclesiae quae et regularium, nihil enim aliud monasteria sunt quam hospitalia sacerdotum.

[Sequitur de profanis negotiis]

XXIV. De iure ex Meidemburge petendo

335 O stupor, o ignavia nostra, o pudor et dedecus opprobriumque ingens, quae necessitas vel potius stultitia tamdiu te in hoc inclito ac libero regno durare permisit, ut rege suo spreto proceribusque repudiatis, omni denique optimatum universitate contempta, tamquam in universo regno hoc iustus et sagax non sit iudex, tamquam deficient sapientes prudentesque ac litterati viri, in Meidemburgk ius quaeritur, idque a sordidis squalidis opificibus extremaeque classis hominibus, quos tantum abest ut eruditorum ordini adnumerem, ut etiam  
340 cum extremis faecibus censeam contemnendos. Expergiscemini aliquando, o fortissimi viri! Eicite sordidam ignominiam nec amplius illuvie ipsius poluamini. Pudeat, obsecro, tantae pusillanimitatis vestrae, omnibus iam passim extraneis prostitutae. Nullius profecto decretum cassabitur, si animum ita, ut infra dicetur, constitueritis.

345 XXV. De cura libri actionum terrestrium

Liber praeterea iudiciorum in unius servatur custodia, quod omnino indignum est, ne forte suspicio sit, quod lubet inscribi posse. Rectius itaque consultum videretur, librum iudiciorum in cista publica servari tot clavibus obserata, quot sunt assessores iudicantes. Cista vero praedicta in praetorio  
350 civitatis vel in arce vicina, si civitas illa non fuerit munita, servetur, iamque iudicio sedente tum primum illa ipsa per famulos efferatur iudicantium, burgrabio praesente, quorum omnium curam palatinus princeps provinciae habere debet.

XXVI. Quoties in anno iudicia celebranda sint

355 Conveniens etiam erit quater in anno iudicia celebrari terrestria, quibus singulorum causae iudicentur, et quod semel iudicatum fuerit, ut eorum, qui ad hoc deputati sunt, opera, non per vicarios, nisi regis obstiterint negotia, executioni mandaretur. Quod si quispiam deputatorum adversa detineatur valetudine, tunc omnes assessores vicem unius suppleant; si vero plures  
360 collateralium abesse contingat a iudicio, ne id iustitiae cuiusque officiat, alii in absentium locum surrogentur, praeter palatinum, qui propter dignitatem vel provinciae occupationem per vicarium semper iudicare potest. Quod si aliquis assessorum neutra praedictarum existente causa temere abfuerit, loco suo deinceps sine omni contradictione privetur.

365 XXVII. De conventionem generali semel in anno faciendam

Si vero in tali iudiciorum dispositione contingat iniuste iudicari, consultum videretur, ut semel in anno, nisi aliqua necessitas obstiterit, conventio fiat generalis, ad quam, cui visum fuerit, appellet. In hac conventionem vel omnes dignitarii, vel saltem commissarii electi, de omni appellantium gravamine  
370 cognoscant, et ita terminis magnis particularibus numquam opus erit. Vos

itaque, domini, hortor, consilium mei, tametsi iuvenis, mente retinete: hoc erit negotii vestri summopere curare, ut unusquisque quod suum est alieno dimisso possideat. Quod si vestra incuria negligentiae contra ius admittitur, indignationem eius, qui vobis principatum et populi sui commisit in terris gubernacula, continuo expectate.

XXVIII. De citationum multiplicitate

Quod usus obtinuit ad quartam usque citationem non debere parere citatum, haec res profecto nullum fructum parit, sed tantum gravamen et dilationem iustitiae. Magis etiam aequitati congruum erit, ut prima citatio sit peremptoria eiusmodi vigoris, cuius futura erat illa quarta.

XXIX. Quibus licet habere procuratorem

Nulla causa est, propter quam liceret alicui litigant<i> procuratoris uti auxilio, praeter viduarum, orphanorum et miserarum personarum, quarum causas procurare tenetur vicecamerarius terrestris. Aliae vero personae causas suas disponere per se debent, et hoc ipso facto citius optatum iustitia sortiretur effectum.

XXX. De ministerialium terrestrium fide

Ministerialibus nimium profecto credito[r], quorum recognitione prava multoties falluntur homines et iudices false iudicare contingit. Eorum itaque officio satis esset citationem ferre, vulnera conspiceret, in conspectus iudicii proclamare, ita tamen, ut probatio sufficiens in contrarium contra eosdem admittatur.

XXXI. De admittendis personis ad iudicium

Id etiam minus aequum est apud nostros, ut quando iudicantur dominorum potentumve causae, citius exaudiuntur, at pauperum et plebeiorum non item. Iustum itaque foret, ut in citationibus et terminis appareat prioritas causae, ut qui prior sit tempore, is etiam et expeditione et secundum matriculam, ut nullus audeat iudicium accedere sub poena, nisi per ministerialem fuerit vocatus.

XXXII. De iuris diversitate

Tanta iuris diversitas non omnino bona est, quod aliud nobiles ius habent, aliud plebei, unum Polonicum, alterum Theutonicum dicitur et id quidem diversum, quod ita mordicus tenetur, tamquam soli sapiant Theutones. Quae diversitas in uno praesertim regno non est rationi consona. Fiat itaque ius unum omnibus commune sine omni acceptione personarum. Quoad vulnera et mortem poena pecuniaria et criminalis eadem maneat, quae ex more fuit veteri. Quod si visum fuerit aliud ius plebeiorum, aliud nobilium fieri propter status differentiam, vocetur illud ius civile et non Theutonicum. At mihi quidem videtur in uno eodemque iure nos omnes regnicolas aequae posse et debere versari.

XXXIII. Ius molitorum



Molendinatores etiam ius habent proprium, et mirum est, quis dedit illis tam iniquum. Quare magis aequum erit et utilius reipublicae, ut universale ius constituatur particularibus annihilatis.

415 XXXIV. Iudaeorum ius

Iudaei etiam ius habent iniquum, ut usuras accipiant, res alienas detineant et possideant, nec restituere teneantur, nisi detur, quantum velint. Tollatur omnino hoc ius et cassetur. Quod si haec illis adimatur libertas, peribunt et ingentia furta.

420 XXXV. De vulneribus in defendendo illatis

Hoc etiam contra naturam hactenus observatum est, ut quamvis defendendo se quispiam vulneraverit vel occiderit adversarium, reus tamen sit. Ideo si evidenter sciatur contra invasionem adversarii actum, ne sit vulnerum reus aut homicidii, qui se defendendo tale quippiam commiserit.

425 XXXVI. De vi mulieri illata

Illud etiam est iniquum et dura nimis observatio, ne contra mulierem de stupri violentia clamantem nulla admittatur probatio, sed is omnino, de quo quaestio fit, capite sit puniendus. Admittatur itaque probatio in contrarium, quae si idonea visa fuerit, fiat liber inculpatus ille, ne mulieris temeritate plerique puniantur insontes.

430 XXXVII. De muliere virum inculpante

Nec illud quidem aequum est: mulier enixa puerum ex adulterio, quemcumque inculpaverit, is necesse habet solvere. Abiciatur haec res irrationalis et ridicula. Nutriat puerum sola ignominiamque ferat. Et omnis mulier, quae non invita mater esse vult, culpam excusare non potest.

435 XXXVIII. De iuris scripti necessitate

Iura scripta omnino sunt necessaria, ut non ad placitum unius capitis, sed plurium inventionem iudicetur. Meliora autem excogitari non possunt his, quam quae centum patres invenerunt dignissimique imperatores. Ex illis colliguntur, quae necessaria sunt iudicantibus, alia denique committentur iudicum rationi. Nihil est, quod dici possit: his legibus uti subiectionis est indicium. Utuntur enim et alii legibus scriptis, etiam qui non recognoscunt superiorem, nec tamen per id subiecti esse iudicantur his, quorum utuntur legibus, sicut Aristotelis aliorumque philosophorum libris utimur, nulli tamen illorum subicimur.

445 XXXIX. De contractuum inscriptione

Venditiones etiam et obligationes aliosque contractus consonum credimus libro terrestri inscribendos, alias quoque omnes firmitates, ut sic cessarent infinitae fraudes. Omnes etiam contractus et actiones quascumque Polonico sermone scribendas optarem, Latinum siquidem aliter doctus, aliter indoctus scribit et intelligit. Vernacula autem lingua ab omnibus passim aequaliter intelligitur.

XL. De armis incolarum regni

Dictum est supra rempublicam iustitia nutriri. Hoc verum esse tempore pacis dignoscitur, Marte vero ingruente, ut res labore partas iustitiaque servatas

455 retinere possimus, armis opus est, silent enim leges inter arma. Eas ob res in hoc  
 amplissimo regno, ubi hominum diversi generis ingentes sunt copiae ad arma  
 suapte natura promptissimae, unus tantum defectus dignoscitur, quod nuda  
 corpora animorum audaciae satisfacere non possunt. Ideo in singulis terris et  
 districtibus palatinos curare decens esset, ut quisque regnicolarum iustis sub  
 460 poenis certa habeat arma secundum statum et facultates suas.

#### XLI. De genere armorum cuilibet servando

At quae et qualia quisque teneatur habere arma videndum est et quo  
 pacto bellica fieri debeat expeditio. Plerique dicunt, iuxta bonorum valorem  
 aequum esse ista statuere; at ego dico, id fieri non posse. Quis enim tam  
 465 perspicax erit horum spectator, ut aequalis secundum bona haereditaria censura  
 fieret, cum huiusmodi haereditates singulis annis emantur aut vendantur  
 commutentur? Itaque anno quolibet nova matricula esset necessaria. Et in  
 bonis item aliorum census pecuniarum sint modici, at proventus uberes, in aliis  
 <e>contra. Omnis itaque nobilium turba dividatur in hastarios, vulgariter in  
 470 *kopyniki*, semihastarios, balistarios, seu bombardarios, et gladiatores. Hastarius  
 habeat arma integra, semihastarius galeam et loricam, thoracem et torquem,  
 vulgariter *oboiczik*, cum chyrothecis. Sagittarius galeam, loricam et bombardam  
 vel balistam cum viginti sagittis. Gladiator galeam, scutum et ense habeat.  
 Hastarius duobus comitetur, semihastario et sagittario. Semihastarius unum  
 475 sagittarium comitem habeat. Sagittarius solus, gladiator solus <procedat>. Valor  
 etiam equorum unicuique iuxta condicionem statuatur, ut si equus hastarii  
 valebit decem marcas, tunc semihastarii quinque, balistarii quattuor et  
 gladiatoris tres valeat. Conscribet igitur palatinus in suo palatinatu quemque suo  
 nomine. Filii vero palatinorum, item castellani, ceterique dignitarii, ut volunt,  
 480 incedant, praesumitur enim quemque illorum dignitatis suae non immemorem ita  
 processurum, ut sua condicione dignum videbitur. Ceteri vero omnes in ea  
 classe incedant, sicuti palatinus praescripserit. Si vero bona cuiuspiam creverint  
 per fortunam, potest numerus armorum illi augeri et condicio sua mutari, uti  
 libitum fuerit. De necessitate vero ad plus non teneatur, ea tantummodo arma  
 485 habeat, quae sibi magistratus decreverit aut quae in matricula fuerint conscripta.  
 Quicumque vero talis non sit, ut digne in matricula scribi possit, is neque nobilis  
 censendus erit.

#### XLII. Officium nobilitatis

Officium autem nobilitatis est semper paratum esse patriam tueri, etiam  
 490 si opus fuerit, mori pro patria. Tempore enim lustrationis armorum et militum,  
 quam singulis annis fieri velim ut necessariam, si quis armis carens inventus  
 fuerit, titulum nobilitatis amittat.

#### XLIII. De civium expeditione

Civitates etiam quolibet in palatinatu taxentur, quot hastarios, quot  
 495 denique alios milites expedire quaeque teneantur. Civium etiam quilibet arma  
 talia habeat, qualia sibi per proconsulem iuxta facultates cuiuslibet fuerint  
 demandata. Taxetur etiam civitas quaelibet iuxta civium quantitatem, quot

tormenta, quot pixides et quot denique vasa pulveris bombardici habere debeat, quorum omnium notitiam habeat palatinus loci. Ubi vero ipse providere et  
 500 prospicere non possit, per vexilliferum, vicecapitaneum aut succamerarium id faciat. Dominorum etiam hereditariorum quilibet sub animadversione digna provideat, ut sui cives ac rustici arma iuxta facultates suas habeant, balistas, arcus, scuta, cuspides, bombardas, fundas, tribula et id genus reliqua bello et defensionem necessaria, quae omnia palatinus loci providere debet. Modicus  
 505 profecto is labor est. Quod si aliquis esse videatur, perpetuam tamen efficit rempublicam, saluti est patriae, hostibus vero terrori. Omnino mei consilii est, huic potius labori subici, quam propter ignaviam aut praedictorum omissionem propriis sedibus pelli, uxores ac liberos hostibus ludibrio haberi nosque in proprio vel natorum, parentum, amicorumve sanguine moribundos volutari vel  
 510 saltem crudelissimae subici servituti.

#### XLIV. De processu in bellum et disciplina militari

Ad proelium autem rite conveniendum est, non sic ut singulis viis procedant singuli, sed ad palatinum quemlibet sua conveniat provincia, quos ille ad locum exercitui designatum perducatur. Palatini etiam intererit suos, qui in  
 515 culpa inventi fuerint, convictos coercere et punire certa poena iuxta delicti quantitatem, nec permittatur impune praeda aut agricolis facta iniuria; suo quisque contentus esse debet stipendio, nisi forte in terra hostium praeda permittatur libera lege belli. Poena amissionis omnium bonorum fiat, quicumque ad palatinum tempore et loco statutis non venerit. Palatinus itidem sua culpa non  
 520 veniens palatinum amittat, gravius enim in eos, qui praesunt, animadvertendum est, quo ceteri terrorem habeant. Viduae quoque et orphani ita faciant expeditionem, ut dignum videbitur. Si plures fuerint in una domo fratres, pro uno computentur. Qui dummodo sit viginti annorum, ad bellum proficiscatur, aliis libere dimissis. Item qui filium habet pater, hunc loco sui  
 525 mittere potest, modo sit eiusdem condicionis, cuius pater, nec minor viginti annorum. Quilibet igitur ad usque annos sexaginta, si liberos non habeat, ad bellum ire ipse teneatur. Sexagenarii vero domi maneant et ita expediant, ut ipsi exire soliti fuerant; aetatem autem proprio probabunt iuramento.

#### XLV. De genere expeditionum

Expeditionum autem genera tria sunt necessaria. Primum simplex, quando nobiles soli ad bellum proficiscuntur. Alterum maius, quando nobiles ipsi et tertia pars civium ac rusticorum exit contra hostis invasionem. Tertium maximum, cum omnes indifferenter proficiscuntur, tertia tantum civium ac rusticorum parte domi ad custodiam relicta; id non nisi in causis maxime arduis  
 530 contingere debet, quando scilicet pro libertate patriae pugnatur aut fidei defensione; contributionum autem exactionem nimiam nequaquam †deificam† censeo. Molendinatores item et sculteti, alii quoque libertate gaudentes cum nobiles ad bellum proficisci parati sint.

#### XLVI. De successione dignitariorum et electione

540 Nec in palatinatu nec in alia quavis dignitate nati parentibus suis succedere debent, nisi forte huiusmodi officio digni sint; tunc denuo illis titulus cum officio conferatur. Gubernacula reipublicae apud pueros hominesque ineptos non sint. Non temere profecto dictum est: ‘Vae illi regno, ubi rex puer et cuius principes mane comedunt’.

545 XLVII. De titulis dignitariorum mutandis

Tametsi rex Bohemiae palatinum se Slesiae scribat, est et palatinus Rheni et palatinus Multaniae alias Valachorum, non tamen illi vocantur principes. Pro gloria itaque regni erit, ut palatini nostri, qui olim principum loca tenent, principes esse declarentur domini eiusdem. Illorum autem filii barones et comites castrorum vocentur. Verum haec omnia cum morte exspirent. Placeret etiam aliquos ex castellanis comites dici certorum locorum, si absque his ordinibus <minus gloriae> esse possit in regno nostro. Propter alias autem terras hi status et nobis merito sunt necessarii. Capitanei etiam Maioris Poloniae, Cracoviensis, Sandomiriensis etc., non capitanei sed praesides vocentur, quoniam illud nomen sicuti et castellani turpe est et absurdum.

550 XLVIII. De ordine stationum in aula

Apud curiam talis etiam ordo necessarius est, hactenus enim in eundo, stando et sedendo confusio est; qui ut fiat, statuendum est de his, qui praecedere quive sequi debeant. Aulicorum vero omnium secundum senium ingressus curiae ordo sit. Loca quoque et stationes, prout in marschalci matricula continetur, ordinentur.

560 XLIX. De sigillis dignitariorum

Omnes palatini principes eorumque filii rubea utantur caera et sigillum palatinorum sit quadrangulum, in sphaerico terrae et propria continens arma. Castellani vero eadem utantur caera, propria tamen arma in sigillis deferendo. At reliqua promiscua nobilitas viridi signetur caera. Spiritualium itidem in sigillis discrimen sit, ut non nisi praelati et doctores ecclesiae rubea caera utantur, vulgus vero canonicorum non graduatorum et reliqui item inferiores praebendarii utantur viridibus ceris.

570 Illud summe utile ac necessarium nostrae reipublicae est, ad huiusmodi dignitates non nisi homines idoneos vocari, non adolescentes, non pueros, sed qui docti sint et sollertes, quo ceteri etiam a teneris ita virtuti studeant, ut sint ad honores adipiscendos aptissimi.

L. De bullatis doctoribus

575 Nec minor ecclesiae pernicies est, quod plurimi opulentiores, praesertim dum ad Italiam exeunt, modo tribus aut quattuor septimanis in curia, ut vocant, degunt, titulos et insignia quaedam sibi comparent doctoralia, iamque nobis redit doctor egregius, qui paulo ante rudis asellus exierat. Quare statuendum, ne huiusmodi doctores bullati ad dignitates praelaturasve accipiantur, etiam si nobiles fuerint, nisi hi, qui secundum scholae rigorem comperti fuerint examinati.

580 LI. De conventu comitorum

Quidam proceres, boni viri, comitiorum tempore satis veniunt  
tempestive, at absentia nonnullorum commune bonum saepe remoratur. Luat  
585 igitur poenam, qui tarde venerit, cuiuscumque sit ille condicionis. Plerumque  
etiam contingit in his ipsis conventibus occupari hospitia temere, unde plurimae  
oriuntur discordiae. Nullus itaque propria sibi hospitium vendicet auctoritate,  
donec illi per marschalcum de hospicio iuxta statum suum fuerit provisum.  
590 Marschalci insuper est officium videre, ut nihil carius aut praeter morem  
tempore huiusmodi conventionis vendatur, nisi nova res emergat aliqua, maiori  
digna pretio. Res autem communes omnes quanti vendi debeant, taxentur.  
Conventionem etiam diu in otio protrahi ratio dissuadet, quare principis erit  
curare, huiusmodi conventionem quam compendiosissimam facere, ne pauperes  
sumptu graventur.

595 LII. De mensuris ponderum

Pondera itidem diversae mensuraeque dispares in singulis fere civitatibus  
huius regni existunt, quae res non tam incommoda quam indecens est. Quare id  
merito tollendum est, ex quo unus regni rex est, unum ius fiat, unum pondus et  
una mensura.

600 LIII. De vectigalium provisione

His, qui diversarum terrarum notitiam habent, non apparet aliquam esse  
patriam, in qua uberiores sint merces, victui scilicet humano magis necessariae,  
quam in Poloniae regno, nihil tamen id prodest, cum non sit qui superintendat.  
Scio extraneas civitates, in quibus parvoque districtu earundem pro sale aliisque  
605 mercibus centum milia annatim de vectigalibus seu teloneis penduntur; in nostro  
tamen regno tam amplissimo ne dimidium quidem. Polonia profecto sua inertia  
alteras locupletat nationes, at fiscum extenuat proprium, tamquam omnes terrae  
nullo discrimine unum regnum sint. Cum itaque hoc nulla ratio digna defendat,  
primo de his mentio fiat, ut quod publico utile sit aerario communique bono  
610 salutare, consulatur. Id unum consideretur, indignum omnino esse in regno  
libero ab indigenis et regni incolis exigi telonea, nisi extra regnum merces forte  
educendae sint.

LIV. De mercatorum licentia

Mercatores et reliqui id genus institores vendunt omnia, quanti volunt.  
615 Stamina panni curta, latitudinem solitam non habentia, piper, crocus, omnia  
denique aromata vitiantur et impostura et pondere iniquo. Officiales autem  
constituti nihil agunt. Committatur itaque officium hoc talibus, qui  
superintendant, ne quid respublica detrimenti capiat.

LV. De viis reficiendis

620 Vectigalia vero et telonea non aliam ob rem inventa sunt quam pro  
reipublicae et civitatis commodo. At nunc male administrantur viae, pontes  
magna ex parte caduci nec ulla arte reficiuntur per hos, qui huiusmodi praesunt  
vectigalibus. Fiat itaque, et qui pendunt tributa, sciant, cur pendere debeant. Ad  
evitandum etiam agrorum aut segetum damna litesque vectorum, propter viarum  
625 angustiam neququam sibi cedere volentium, condignum erit duas vias,

quacumque eundum sit, in pontibus praesertim, constituere, una ab altera duabus tribusve ad minus ulnis distante. Hoc dum ita proclamatum fuerit sub poena quoque institutum, quisque nobilium per terras suas id efficere debebunt. Cum itaque duae ubique fuerint viae contiguae, per hoc vectorum cessabit difficultas, contentiones denique plurimae, quae hactenus fiebant, auferentur.

#### LVI. De immunitate bonorum sacerdotalium

Plurimi homines, et quidem stulti, Polonorum esse iura dicunt, milites in bellum proficiscentes bona spiritualia licite et impune vastare posse; haec vera si quae sunt, impia omnino, et quisquis illa edidit, non satis argute fraternae charitati et proximi prospexit dilectioni. Hoc enim hostile est, non Christianum negotium. Cum igitur domini ecclesiastici ita se gesserint, ut praescriptum est, nefas omnino sit, bona illorum attingere, immo transgressores animadversione digna puniendi sunt contra rerum alienarum spoliatores et invasores instituta.

#### LVII. De bonis episcoporum post mortem

Vacante aliquo episcopatu post mortem antistitis et aliorum clericorum, praesertim qui intestati obeunt, bona illorum obventionesque ecclesiasticae rapiuntur per privatas personas et alicubi pro mensa domini papae servantur; id autem indecens est et rationi minime consonum. Convenientius itaque fuerit talia bona pro reipublicae commodo infiscari, ut quod ex sudoribus pauperum partum sit, in eorum transeat defensionem, quacumque etiam inhibitione papae non obstante. Satis superque papatus provisus est. At hoc magis convenit, ut unde quis acquirat, ibidem et relinquat, si quid ultra victum superfuerit; haec enim est spiritualium sors ex canonibus praescripta, ut supra dictum est.

#### LVIII. De habitu singulorum statuum

Quia pulchrior apparet, qui sua iura tenet, quare et in vestitu ut certum fiat discrimen, necesse est. Nobiles et eorum uxores habitu utantur, ut lubet. Civium vestimenta distincta sint, ut aliter civis in magistratu, aliter privatus incedat. Spirituales itidem habitum sui status custodiant, ut inter clericos et laicos discrimen sit. Iudaeorum itidem a Christianis nulla est differentia. Meretrices etiam a probis nihil differunt matronis nec tortor item ab aliis. Consonum itaque erit, ut Iudaei rotulam ferant rubeam vestibibus adsutam. Meretrices et vittis et flammeorum operimento differant. Tortor ensem, praeco baculum gestet semper.

#### LIX. De viarum et fluminum libertate

Sicut viae ita et flumina libera esse debent nec ullo meatu impedita. In cuiuscumque igitur dominio flumen obstaculum habeat, tollatur omnino sub poenis certis regalibus.

#### LX. De proclamatorum iudicio

Quia propter confessionem cruciatorum in tortura multi insontes puniuntur, cum igitur ingens delictum sit sanguinem iustum effundere, ne talibus confessis alios criminantibus fides adhibeatur, dilucida ad id requiritur probatio. Nullus itaque condemnetur ad mortem, nisi evidenti notitia accusatus legitime sit convictus.

LXI. De effectu fraternitatum et sodalitorum, alias *czechy*

670 Tametsi omnes simus fratres, nescio tamen cuius spiritus persuasu alii se  
fratres sutorum, alii sartorum, alii denique beatae Mariae fratres vocant, nemo  
interim fratrem se Christi profitetur, cuius coheredes sumus; quae res etsi  
perniciosa est contra proximi caritatem, cum nemini bonum favetur aliquod, nisi  
675 sit eiusdem sodaliti, in hoc tamen potissimum, quod huiusmodi singula sodalitia  
efficiunt omnes res maioris esse pretii, quam alias venderentur, neque enim  
huiusmodi res, nisi prout ipsi inter se constituerint, dimittuntur, quod omnium  
nobilium et agricolarum magno fit detrimento. Tollantur itaque omnino haec de  
Polonorum regno.

## LXII. De potatorum et commessorum correctione

680 Multi subditorum tam cives quam villani paupertatem suam queruntur et  
in contentiones causam reiciunt, cum tamen id magna ex parte in praelatis situm  
est eorundem. Arceantur itaque artifices et rustici a potatione frequenti, matutina  
praesertim. Superintendat praefectus et huiusmodi quotidianos bibulos fuste aut  
685 loris expellat ad laboremque cogat. Neque id absurdum esset, tabernas tam  
frequentes prohibere, ut cervisiae propinatio fiat alternatim per vicinias  
dorum: sic et sumptus bibulorum contentionesque magna ex parte tollentur.

## LXIII. De monetae diversitate et eius usu

690 Moneta itidem deformis cuditur in hoc regno. Cum igitur nihil damni sit  
(modo id bene prospiciant), de puro argento nummos facere ad instar aliorum  
regnorum, tales sint deinceps nummi, qui valeant pro reipublicae utilitate.  
Exteriorum etiam nummi in provincia nostra capiuntur. Indignum profecto, ubi  
aliorum capitur moneta maiore taxata pretio quam nostra. Quare denarii alieni  
licet maioris apud suos ponderis, tanti fiant apud nostros quanti et nostratum, ne  
scilicet pauciores, novem pro medietate et pro uno grosso XVIII dentur.

## LXIV. De aulicorum exercitio observando

695 Curia itaque regalis admodum decrescit ob exercitii defectum. Formentur  
itaque in exercitatione ludorum et perseverent pro dignitatis et maiestatis regiae  
honore, ut iuvenes habeant, ubi iuventutem exercere possint et exteriorum  
laudem mereri.

## LXV. De castrorum munitione

700 Arces item regales et aliorum male custodiuntur et servantur, ita ut prae  
victus penuria facile fame capi possent. Tormenta etiam bellica, machinae et  
pixides, pulveres quoque deficiunt. Nulla in finibus habetur defensio, licet arces  
ob eam rem sint fundatae vectigaliaque ob id dotata sunt, ut arces usibus  
705 provideantur necessariis.

## LXVI. De venationibus exercendis

710 Hoc etiam pro totius communitatis utilitate corporumque recreatione est  
necessarium, ne animalia esculenta tum venentur, cum proliferant. Prohibeatur  
itaque venatio tam retibus quam laqueis aut capullis quibuslibet, nec quisquam  
lepores aut feras huiusmodi agitare praesumat quocumque modo a die sancti

Alberti ad usque sancti Ioannis Baptistae festum propter maius talium animalium incrementum, ne scilicet captis parentibus et ipsa proles intereat.

LXVII. De praemiis superintendentium ad praedicta

715 Quia igitur his omnibus per se vel per vicarios palatini superintendere debent, ut itaque dignitatem sumptus comitari possit et impensa diligentiam, praemium talibus assignetur condignum, quo usi avidius rempublicam curent. Idem et inferioribus ordinibus faciendum censerem propter officii executionem; nec in hoc fiscus aut respublica detrimentum capiet, sed potius horum diligentia reviviscet.

720 Conclusio

Quamvis sint adhuc et multa alia, domini patresque colendissimi, reformatione digna, quae usu (pessimo omnium magistro) inveterataque consuetudine nostram contaminaverunt rempublicam, sed ista pro hac conventionem componere sufficet; alia denique suo comminiscuntur tempore. Ne 725 tamen quisquam me ruditatis et inertiae accuset, quod ea, quae scripsi, crassiori quam par erat Minerva exarata sunt, id primum consideret velim, non me doctis scribere aut qui Musas colant placidiores, sed reipublicae consultum iri cupiens, his haec exaravi, quibus per reipublicae negotia politiori litteraturae operam dare minime vacat. Reliqua lector prudens boni consulat.

730

Finis

34 ea scripsi *Bobrzynscium secutus* : eis *ed.* 37 quid scripsi : quod *ed.* 122 id quod exscripsi *conieci* : id quae scripsi *ed.* 187 reprehensum *scripsi* : comprehensum *ed.* 249 non *scripsi* : nam *ed.* 271 etiam *an in et vel immo corrigendum?* 628 poena quoque *an in poenaque corrigendum?* 703 pulveres quoque *an in pulveresque corrigendum?*

40–41 cuius ... est cf. *Prov.* 21, 1. 67 *Christus ... negavit Ioann.* 18, 36. 70 *Inter claras Codicis Iustiniani* C. 1, 1, 8. 114–115 *incipiendo ... distinctiones* c. 3 D. XXII; c. 1 D. III; c. 1 D. VIII; c. 27 C. XI q. 1; c. 7 D. I; c. 15 C. XI q. 3; c. 8 C. XI q. 3; c. 23 C. XXII q. 5; c. 2 C. XXVII q. 1; c. 23–26 D. LXXXI. 131–132 *comperimus ... sequentibus* cf. c. 2 D. LXI. 140–142 *sacri ... docent* e.g. c. 3 D. LXV. 188–191 *ecclesia ... apostolos* c. 70 C. XII q. 2. 200–201 *non petit ... lana* Walther, *Proverbia sententiaeque*, 20528. 213 *Fili ... tuum* *Prov.* 23, 26. 222–223 *cum ... incipiamus* cf. *Cic. Epist.* 7, 16, 1; Walther, *Proverbia sententiaeque*, 28115a. 228–229 *Tolle ... malum* verba citata reperire non contigit. 232–234 *Quodcumque ... timens* loco indicato non inveni. 241 *qui ... altari* cf. c. 4 C. I q. 2. 245 *clama ... cesses* *Is.* 58, 1; *argue ... insta* 2 *Tim.* 4, 2. 245–246 *Primum ... tuo* *Matth.* 7, 5. 248–249 *Decimas ... spiritualem* *Lev.* 10, 12 sqq. 252–253 *Misericordiam ... sacrificium* *Matt.* 9, 13; cf. *Os.* 6, 6. 256–257 *quae ... distinctionibus* D. XXVI–XXVIII. 259 *Paulus ... doceat* 1 *Tim.* 5, 22. 273 *Qui ... desiderat* 1 *Tim.* 3, 1. 277 *quae ... Hieronymus* non inveni. 288 *Oportet ... philosophari* cf. *Sen. Epist.* 17, 5. 543–544 *Vae ... comedunt* *Eccle.* 10, 16.



## 5.2. Bądź jedynowładcą silnym i skutecznym bez skrupułów

### Amoralistyczny pragmatyzm tzw. *Rad Kallimacha*

Podstawa: I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i reformacja w Polsce: wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Ossolineum, Lwów 1927, p. 132–136.

#### *Consilium Callimachi*

I. Duos aut tres ad privata consilia habeto, quibus solis secreta concredito. Hos a conversatione et comissionibus cum senatoribus arceto; ut semper sobrii sint, provideto. Si sint uxorati, arcana ipsis ne concredito. Nam ab ebriis et mulieribus secretissima quaecumque plerumque revelantur.

5 II. Quae in usum tuum privatum convertere intenderis, senatoribus ne communicato, multo minus, quae ad absolutum dominium pertinere videbuntur.

III. Ne novae leges condantur, caveto, quae potestatem regiam imminuunt, eradicato.

IV. Conventicula nobilium propter conspiracyonem prohibeto.

10 V. In delinquentes severe animadvertito, et hac ratione senatum in officio retinebis.

VI. Expeditione bellica generali nobilitatem singulis annis territato, hostem in finibus adesse per suos fidos narrando. Quod ne in dubium vocetur, cum generali belli duce ea communicato. Nam nobilitas Polona eam  
15 expeditionem se expetere simulat, quam maxime horret. Rumore vero de hostibus publicato fac, ut contributionem publicam extorqueas, cuius medietas fisco tuo cedat, medietas in militem stipendiarium impendatur.

VII. Minas et postulationes senatus et nuntiorum terrestrium flocci pendito. Nam Polonorum est: multa loqui, nihil exsequi. Interim rebus tuis providendo admonitiones eorum tibi non ingratas monstrato. Responsa tua  
20 brevia et dubia sunt. Promissis onustos plures habeto, qui in omnibus cum reliquis discordent.

VIII. Spirituales cum saecularibus senatores fac ut inter se dissentiant et qua in re alterutri tibi usui futuri sint, eis adhaereto.

25 IX. Magnis et illustribus familiis ortos honorato, benigne et familiariter alloquitor; palatinatus et castellanias eis offereto, quibus divitiae ipsorum exhauriantur. Ea vero, quibus ditentur, ipsis denegato.

X. Officia tam Regni quam aulica hominibus probis et non versutis distribuito, quibus tamen pro arbitrio ad nutum utaris.

30 XI. Ex cancellaria ne quid te inscio extradatur, caveto.

XII. Officia gratis nemini dato. Fideles ministros, qui ea licitentur, habeto. Qui maiorem pecuniae summam numeravit, dignior esto. Pecuniam et clenodia taliter acquisita ipse asservato.

XIII. Thesaurarius Regni tantum aerarium publicum procuret et inde  
35 necessaria Regni, tua et aulae provideat: quod si non suffecerit, ille ipse debita  
contrahat ex futuris proventibus solvenda. In comitiis de contractis et in  
necessitates Reipublicae expensis conqueratur, petat, ut laudo publico  
demonstretur, unde sint solvenda. Thesaurario Regni adiunctus esset notarius,  
40 qui omnium sit conscius et singulis diebus calculum ponat. Thesaurarius Curiae  
tantum aulicis merita stipendia numeret. Aerarium vero notario contentum esse  
potest ita, ut minus necessarium thesauri Curiae munus videatur. Cum quanto  
plures officarii sint, tanto plus damni aerarium patitur.

XIV. Comitatum aulicum eodem numero pleno famulicio et bene armato  
foveto. Huic debita stipendia semper exsolvito; nam haec corporis tui custodia  
45 est. Cubiculariorum parvo numero contentus esto.

XV. Annua stipendia nemini concedito, nam haec fiscum tuum  
exhauriunt.

XVI. Privilegia super capitaneatus ad tempora vitae nulli dato. Ad  
capitaneos saepius mittas, qui inquirant, qua ratione erga subditos se gerant. Ita  
50 colonorum opes non attenuabuntur. Quod si per aliquos subditi opprimantur, eos  
tollito, alteri capitaneatum attributo. Ita contra te nemo ne mussitabit quidem et  
rem familiarem recte administrabit quilibet. Porro, ne inquisitores muneribus  
corrumpantur, caveto.

XVII. Magistros libellorum supplicum homines probos et non avaros  
55 habeto, quorum quislibet locupletior factus fuerit, mutato. Causas civitatum  
ipsemet exaudito et decidito, ne spe lucri cum iniuria aliorum decreta ferantur.

XVIII. Cum mercatoribus praecipuarum civitatum consilia  
communicato, quibus in Regnum aditus pateat, quae res tibi magno emolumento  
futura est.

XIX. Cancellariorum opera in nulla re utitor. Suo illi tantum officio  
60 praesint. Ab his tibi caveto.

XX. Annua stipendia, quae concesseris, ut ex beneficiis ecclesiasticis  
persolvas, operam dato.

XXI. Abbantias viris doctis tribuito, quorum opera in legationibus  
65 publicis et aliis Reipublicae negotiis ipsorum sumptu utaris. Nam abbatiae sunt  
bene dotatae, in quibus singulis annuam pensionem tibi secundum proportionem  
proventorum relinquito.

XXII. Canonicam electionem tollito. Ne patiaris tibi eripi, quod tui iuris  
est. Sis dominus in Regno tuo. Ne papae quidem id concedito. Episcopatus  
70 tribue viris eruditis, sed nec claro nec antiquo genere ortis. Nam eiusmodi  
praeesse non subesse volunt. Quos, si potes, senatu pellito. Nam hi sunt  
turbatores Reipublicae, cum non eorum vocatio sit saecularibus negotiis se  
immiscere. Vocationi illi suae incumbunto. De proventibus quoque eorum  
demito, honesto victu et amictu pastoribus Ecclesiae condigno ipsis relicto,  
75 praesertim cum illi beneficiis ecclesiasticis abutantur. Contenti sint decimis et  
sese non implicant curis saecularibus. Possessiones ipsorum ad publicum

Reipublicae commodum convertito, unde nervum belli et paratum militem  
contra incursiones Tartarorum et quorumvis hostium habebis et sic rectius eis  
uteris, quam ut ipsi ad fastum, luxum et pomposos privatosque usus suos eis  
80 abutantur.

XXIII. Statutum de abrogandis plebeis itidem tollito, nam hos in  
episcopatus et aliis praelaturis obsequentiores habiturus es, quam nobiles, qui  
eiusmodi beneficia adepti, principes Regni Poloniae salutari gestiunt.

XXIV. Provocationes a decretis ad curiam Romanam ne admittito, nam  
85 hae regnum tuum opibus spoliant.

XXV. Statutum de homicidiis plebeiorum, cum derisui sit exteris,  
abrogato.

XXVI. Statutum de homicidiis nobilium itidem abrogato et poenam  
secundum legem divinam sancito.

90 XXVII. Esto patronus pauperum adversus divites.

XXVIII. Nuntios terrestres tollito, cum ante paucos annos tantum ad  
praebendum nomine nobilitatis super contributiones publicas concessum instituti  
fuerint, non autem, ne sine ipsis aliquid in Republica constituatur.

XXIX. Omnino ut tollatur et abrogetur privilegium Ludovici Regis,  
95 operam dato.

XXX. Fratrem Sigismundum penes te asservare tutum non est.  
Palatinatum Valachiae investiendum, censeo.

XXXI. Fratrem Fridericum propter retinendos Borussos omnem moveto  
lapidem ut eis praeficias, praesertim cum constans rumor sit, illos ipsos post  
100 mortem magni Magistri certis condicionibus ipsum recipere velle, quibus  
occupatis condicionibus pro arbitrio uti poteris.

XXXII. Duces Masoviae potentia tibi aequipari possunt. In id  
incumbito, ut sis unus rex, una lex. Magna inde accessio Regni futura est. Et  
quoniam in electione tua in Regnum hos quoque adversos expertus es, pro  
105 inimicibus tibi sunt. Caveto tibi ab illis.

XXXIII. Contra illustrium familiarium homines potentes cum Rege  
Hungariae et Magno duce Lithuaniae conspirato, ut tibi sint contra illos auxilio,  
praesertim si quid periculi ab illis persenseris.

XXXIV. Et quo facilius eos ulciscaris, generali expeditione in  
110 Valachiam eos educito; ubi cum Palatino eius terrae clandestina conspiratione  
facta, eos ad internecionem opprimi sinito.

XXXV. Quod si aliquis eam expeditionem subterfugerit, ei venenum  
propinato. Hic mos est magnorum principum.

### 5.3. Siła absolutnego władcy prawem i wartościami moralnymi mitygowana

#### Stanisława z Dąbrowki zwierciadło władcy

Stanisław z Dąbrowki (ok. 1473 – ?)

Życiorys jego nie został dotąd opracowany, tak iż bez specjalnych studiów archiwalnych nie sposób ustalić dat jego życia i lat studiów. Zdaje się, że z trzech Stanisławów z Dąbrowki synów Jana, którzy zostali zapisani w krakowskim *Album studiosorum* kolejno w latach 1461, 1467 i 1474, żaden nie jest naszym Stanisławem, a jest nim zapewne dopiero „Stanislaus Marci de Dambrowko dioc. Plocensis”, który rozpoczął studia w semestrze letnim 1491 roku. Wiadomo ponadto, że Stanisław z Dąbrowki wykładał arytmetykę w semestrze zimowym 1500 roku i również w semestrze zimowym 1501 roku *Politykę* Arystotelesa. Owocem tej ostatniej działalności dydaktycznej jest zamieszczony tu wykład wstępny *Polityki*, zachowany w autorskim autografie w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 187 (s. 17–32).

#### Bibliografia

Pierwodruk: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 201–207; przeł. K. Popławska, w: J. Domański, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 280–293.

Opracowania: P. Czartoryski, *Gloses et commentaire inconnus sur la Politique d’Aristote d’après les Mss. de la Bibliotheque Jagellone de Cracovie*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, t. 5, Warszawa 1960, s. 40–42; tenże, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 71–76; T. Bułak-Ulewiczowa, *Z dziejów zwierciadła władcy*, w: *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. A. Stępkowski, Warszawa 2009, s. 43, 45–47; też, *Goslicius’ Ideal Senator and His Cultural Impact over the Centuries: Shakespearean Reflections*, Kraków 2009, s. 35–37; J. Domański, *Stanisława z Dąbrowki „zwierciadło władcy”*, w: tenże, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 234–239.

Podstawa: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, „Monografie z Dziejów Nauki i Techniki”, t. 21, Ossolineum, PAN, Wrocław 1963, s. 201–207.

Stanislai de Dambrowka *Tractatus ex „Politicorum” novos principes tangens*

In nomine Domini amen. Iesu Christe, regum qui es rector et inspector, miserere peccatoribus tuis. Eius Genitrix, piissimas auriculas fac inclinatias tui

nati dulcissimi ad exiles preces tuorum. Omnes Sancti, succurrite Christianae genti.

5 Huius materiae processum in tres enuntiationes habebō: in prima de statu principum et condicione, in secunda de facultate, in tertia de praeceptione eiusdem.

### I

10 Prima enuntiatio. Omnium Dominus et Rector universi sit mihi felix principium, faciat hunc diem faustum, in quo fortunatum officii mei faciam exordium.

15 Anhelavi a tenerrimis annis, quibus ratio adesse coepit et cum auditui communicabam auriculas, libros Aristotelis, illustris philosophorum philosophi politicorum, ethicorum, tum et alios antiquae legis novae nostrae, qualiter  
20 aliquid enodarem de his, benivolentiam comparando, ex his quaequae hauriendo, ex dulcissimo fonte huius sancti ac incliti gymnasii studiique, inter omnia in orbe terrarum electi, excellentissimae sacrae metropolitanae urbis Cracoviensis. Qui ob hoc, si alia non essent, tenerer et teneor omnium Dominum et Rectorem pro excellentissima sacra metropoli mihi dominante erga eandem implorare.  
25 Rudimenta enim animae semota, tum natus, tum educatus amoenissimis floribus scientiae, utinam excellentissimum ac suavissimum Patrem patrum finaliter, amore adiuvente eo, qui me et omnia gubernat et regit, assecutus, quandoque vereor verba mei scripta scribenda propter aemulorum oblationem. Qui carnibus cum satiari nequeant, ut Cato ait, famam denigrare ac atramentare  
30 quolibet tempore nituntur; et Boethius: ‘nemo ex omni parte beatus, et nullus felix, qui[n] non habeat detractores, cum moritur, generosus habetur’. Quare veniam non uti ad Dominum sanctam excellentissimam metropolim supplico, cum eiusdem gratia fit.

35 Secundus articulus. Principes terrae a principibus caeli dicuntur. Nam, ut Bonaventura narrat, tres hierarchias esse: Epiphaniam post Omnipotentem, primam; eadem dicitur Assistentiae maiestati divinae, quae Seraphim, primum chorum ardentem in Dei amore, tenet; secundum Cherubin, qui plenus scientiis; tertium Thronos, qui pleni iudicio recto et iustitia. Secunda hierarchia Hyperphania, et dicitur Resistentiae pro ‘potestati contrariae’, quae  
40 Dominationes, primum chorum spiritibus sub se imperantem, tenet; secundum Virtutes, qui resuscitare mortuos et facere miracula habent; tertium Potestates, qui spiritus adversos ligant. Tertia hierarchia Hypophania, quae Principes, primum Chorum regibus, principibus dominantem et eos custodientem, habet; secundum Archangelos, qui magnificis praesunt, de quo Gabriel fuit ad  
45 gloriosam Virginem missus pro re publica; tertium Angelos, qui custodiunt singulariter homines; et dicitur haec hierarchia naturae humanae ministrans. Unde homo microcosmus, id est minor mundus, nuncupatur.

Mundus autem duplices sphaeras tenet. Incorrumpibiles. Suprema decima, quae movetur ab oriente in occidentem in vigintiquatuor horis per diem naturalem;  
45 cui omnes inferiores oboediunt. Nona, in qua mirabiles imagines, ut dicit

Hermes; quae movetur, ut aliqui sentiunt, in quadraginta novem millibus annorum ab occidente in oriens. Octava, in qua stellae fixae, quae nocte apparent, et movetur a meridie in septemtrionem in septem millibus annorum, et propter hanc et eius motum multae variationes in mundo. Septima Saturni, qui triginta annis movetur, a quo Plato memoriam esse dicebat, et iste ductor sectae Iudaicae. Sexta Iovis, qui duodecim annis movetur, a quo Plato opinionem dicebat, et est planeta benignus. Quinta Martis, qui duobus annis movetur, a quo irascibilitatem Plato dicebat, et est planeta bellorum. Quarta Solis, qui in tricentis sexaginta quinque diebus et sex horis movetur et est planeta principum, a quo dicebatur imaginatio more Platonis. Tertia Veneris, qui in tricentis quadraginta diebus, a quo concupiscentia secundum Platonem; pulchritudinis est planeta. Secunda Mercurii, qui tricentis triginta novem diebus, a quo dicebatur aestimatio. Ultima Lunae, qui movetur in quattuor hebdomadis. Corruptibiles sphaerae. Prima post Lunam ignis. Secunda aer, in quo suprema in regione cometes, dali, eges, cosmata, phicie, etc., in media regione pluvia, grando, nix, tonitru<a>, fulgura, et ista est frigidissima; in infima ros, pruina etc.; et ista attingit, ubi reflexi radii solares a terra conaliter cessant. Tertia aqua, quae multiplex est in sapore; nam Coaspes dulcissimi saporis et hoc in Asia; Araxes dulcis harmoniae; et aliae salsae, ut in Wÿelÿczka in Europa in regno Poloniae terra Cracoviensi. Aristoteles de aquis et de his rebus, quae generantur et corrumpuntur in quibusdam locis, quia solum in quattuor fit generatio, scilicet in suprema regione aeris, media, infima et ventre terrae, in libris Meteororum determinat, et commentatores eius super eundem scribentes librum eiusdem, ut Albertus Magnus etc. Quarta et ultima Terra. Cuius partes tres discoopertae, ut in primo Meteororum Aristoteles. Tamen in Cosmographia clarius de his habetur. Nam Africa quattuor habet tabulas, Asia duodecim tabulas, Europa, in qua nos habitamus, decem tabulas. Crocavia, alias Cracovia, in quarta videtur mihi tabula. In ventre autem terrae metalla. Pro auro Sol, argento Luna, stanno Venus, plumbo Saturnus, ferro Iuppiter et chalybe, cupro Mars, electro Mercurius. Et ista fusibilia dicuntur; fossibilia autem lapides pretiosi. In centro autem terrae infernus, ubi quattuor camerae. Prima limbus et ibi sancti patres fuerunt. Secunda purgatorium, ubi adhuc spes salutis. Tertia puerorum non baptisatorum, qui sciunt se indignos videre faciem generosam Domini, quamquam tormenta non patiuntur alia. Quarta ultima carcer Iovis perpetuus, ubi daemones et omnes damnati post diem iudicii erunt. Recordatur Albertus Magnus, quaedam Isaac Iudaeus in De origine animae et Aristoteles in De caelo, ut aliquibus placet, tetigit.

Tertius articulus. Rector sive Princeps omnium, sicut unitas imorum omnium, ita ille omnium rerum visibilium invisibilium tria regna habere mandavit ei: Caeleste, in quo summum gaudium, ubi corporei angeli ut homines et incorporei, post lapsum spirituum confirmati, similiter in inferno, de tertio regno terrestri corporei et incorporei in malo firmati angelicum dicere allegatum puto; tot spiritus corporales in inferno esse, quot angeli in caelo mansere; et quot

90 sunt in inferno, tot animarum esse in caelo. Rectore ergo principe hic in mundo illi chori et caeli et inferni replentur et hoc ex diversis nationibus et principibus; qui ordinati, ‘quorum cor in manu illius’; et tempore regiminis eorum iam pestes, tum fames, trucidationes aut inundationes, ut secundo libro Meteororum Aristoteles determinat; sic pereunt homines. Princeps autem saeculi locum  
 95 immortalis Dei tenet, ergo eminentior omnibus, dignior, melior, sanctior et talis semper, cuiusmodi vulgus et populus, ut in antiqua lege: ‘dabo regem secundum cor vestrum: cui benedixerit, benedictus erit’. Aristoteles septimo Politicorum ‘enagoi’, id est principes, oportet esse, si volunt dici et famari boni, quod sint ‘caligagati’, id est virtuosus, et ‘epilyeyste’ et in eis debet esse ‘audagacia’, id est  
 100 perfectae virtutis, et in eis debet esse virilis bonitas, tum et ‘herroiste’, id est optimi, et hoc est intellectivi et animosi, ut in Graecia Alexander fuit amativus; hilaris animus enim est quid invincibile hominis; et ergo de ‘enagois’ sic loquitur, quod dominans est quid optimum plurimorum et pulcherrimorum actionum multarum. Quare potentem non oportet parcere proximo neque patri nec amicis, nullum reputare nec curare respectu virtutis. Quod enim optimum,  
 105 eligibilissimum; bene autem agere optimum. Quantum de virtutibus teste Deo nobilis aliquis habet, tantum et de felicitate hic et post vitam; impossibile sine virtutibus Deo placere et habere felicitatem. Virtutes autem hae magis fruende: iustitia, fortitudo, temperantia, prudentia, nam communi bono necessariae, ut Aristoteles per librum Politicorum declarat; vir enim quilibet non ex alio poterit  
 110 nosci nisi ex principatu, nam in eum intuentur quasi in speculum.

## II

Secunda enuntiatio. Solis facultas et bonitas, omnibus planetis et stellis lumen dare; reges, principes iste planeta regit et talis excellentiae sunt ut sol. Et ipse consumptas facit omnes nubes, quae contrariantur illi virtute sua, ita quod  
 115 numquam est sine inimicis, hoc est nubibus vel vaporibus, quos consumit. Solus tamen bonitate sua quasi ordinat eos volens benefacere, ut augmentationem fieri in locis habitabilibus. Ita principes, ac si soli videntur frui iniustitia[s], sua bonitate tamen vincunt omnes aemulos successu temporis, sicut Sol, cum admittuntur Dei ordinatione esse eiusdem naturae, excepto quod deliciis  
 120 crapulae iniustitiae proprium commodum insistendo inspicerent et non pro bono communi curare nec honorem eiusdem, ut permiserat Dominus manum scribere ‘mane, tecel, phares’, hoc est appensum, numeratum, divisum iam regnum, ut in Daniele legitur. Vel circulus cum iam periodicat regni ac Aristoteles Socratem allegat quinto Politicorum, quod tunc ‘epitrica’, id est  
 125 triplicitas solidi numeri, ‘diagrama’, id est inscriptio eius completur, tamen caelum non necessitaret, sed fortiter inclinat, ut dicit Ptolomaeus in Quadripartito, solum Dominum amare et timere. Initium enim sapientiae timor Domini, et stulti sapientiam et doctrinam despiciunt, ut in Proverbiorum primo Salomon. Duo autem sunt, per quae dicitur felix et beata politia, ut Aristoteles septimo Politicorum testatur. Primum, intentionem habere actionum rectam et  
 130 finem ponere in recta intentione, et ista non possunt esse sine animositate et

ratione. Secundum, invenire actiones ferentes ad finem actionum rectorum, et hic consilarii necessarii; quos dominans habebit bonos, si Dominum timent. Nam praesentia attendere, praeterita memoria habere, futura prospicere, ubi  
 135 multa consilia, multa salus, si non ex timore, amore, dolo, invidia, temeritate consilians loquitur, Aristoteles informat ibidem [in] Politicorum. Si vult aliquis felix esse, oportet prius successu temporis bene facere aliquid propter habendam fortunam aut naturam, quare felix. Et dicit, quod deterius solet accidere propter sequens melius, ergo animus non debet proci, si di<s>fortunium, id est mala  
 140 fortuna, alicui successit. Hunc, quem Dominus diligit, corrigit, vulgus ait, ut Iob; bonus ergo quia est, bonos efficere superintendit in vita conservando et meliori fini aptando.

Secundus articulus. Sol meliores planetas habet in quadratura et ipsemet cum omnibus stellis et planetis potestate exequitur effectum. Similiter  
 145 princeps debet ad se bonos trahere, studiosos, senes, ponderosos. Aristoteles septimo Politicorum, cuiusmodi sit vir studiosus, respondet. Noscitur per tria. Primo, quod sit naturae habilis. Secundo, quod consuetudinem habeat virtutis, ut iustitiae, fortitudinis, temperantiae, quae temperantia abstinentia respectu cibi, sobrietas respectu potus, castitas respectu Veneris, pudicitia respectu turpi<s>  
 150 gestus. Tertio rationem habere debet contemplativam. Philosophi veritatem quaerunt: similiter rectores prudentiam omnia ad meliorem finem ordinare. Alii percipere sciunt, alii agere, ut qui bellant. Et ista ratio necessaria electionem habens; non bellamus enim, ut bellemus, sed ut pacem habeamus; pax est finis belli, Aristoteles septimo Politicorum. Senes autem hi sunt reverendi ac  
 155 venerandi nec turbandi, quia verecundantur statim et erubescunt nimium. Unde in antiqua lege Sapientiae quarto: Venerabilis senectus non diurna, non numero annorum, cani autem sensus hominis talis et aetas senectutis vita immaculata. Et ipsi amativi honoris; propter refutationem istorum Dominus correxit Roboam, quia eum reiecit de regno; et non fuit rex, ut in regnum iuvenes Roboam  
 160 insequutus perdidit regnum. Aristoteles quinto Politicorum dicit, quod tales senes venerabiles, et cum eis princeps conversari debet, iam non numero annorum, sed maturitate et constantia. Ponderosi autem conservandi. Campiductores, qui equestre armatum nudum nauticum subiectum diligentes sunt habere pro bello, ‘genenoconii’, id est genologia nobiles, virtuosos, et  
 165 ‘pedonoconi’, id est subiecti et bunnies; ‘ireonnimores’, id est protoconsules, qui curant cultivam, nauticam, forensem, mercenariam; sacerdotes, qui non debent esse ‘banausi’, id est mercenarii vel mercatores, neque agricolae neque demagogi, id est adultores. Aristoteles septimo Politicorum: decet honorare deos, exhibere cultum eis et sanctificatores, qui eis abdicati, et locus sacerdotum  
 170 non onerosus sit, et isti circa scripturas ordinem habentes, pro pace orantes. Qui Deus felix et beatus propter nullum extrinsecarum bonorum, sed propter seipsum et propterea quod qualis quidem est secundum naturam. Hoc Aristoteles ibidem pulcherrime locutus de Deo paganus existens.



Tertius articulus. Sol imperat ventis, Aristoteles in libro Meteororum,  
 175 et tranquillitatem facit tempus amoenum, istam <auferet> horridum. Similiter  
 princeps. Tamen tyrannus opponitur monarchae. De tyranno quinto Politicorum  
 ponit condiciones Philosophus: Multi adulescentes apud eum; sapientes destruit;  
 non admittit congregationes, sodalitates; scientias, disciplinas, scholas,  
 colutiones et omnia, unde duo ista veniunt, sapientia et persuasio. Turbat  
 180 amicos cum amicis; depauperat subditos; servos remissos tenet; populum cum  
 insignibus, divites cum seipsis iniuste accipit; vectigalia multa per eius terram;  
 non credit amicis; multi exploratores apud eum; nullo gaudet venerabili viro,  
 aufert excellentias; maiores opprimit et perimit, praefectos populi palam ad se  
 facit esse circa ianuas; proprium commodum aspicit, non commune bonum;  
 185 multae exactiones quasi pro bono communi; honorem parum curat boni  
 communis, sed solus vult apparere dominus reverendus; dicit pulchre et optime,  
 sed male facit; detrahit famam et opera bonorum in peius interpretando;  
 impatiens, contumeliosus; hypocrisi multum laborat quasi devotus; honorans  
 quasi bonos, ut putentur numquam honorari magis ab aliis; interdum tempora  
 190 varians in comedendo; et simulat se de cura civitatum agere, histriones tamen  
 magis curat. ‘Caligagati’ autem, id est virtuosus rex, cui voluntarie subiciuntur  
 supposita et eum propter virtutem dominum esse petunt, iura regni custodit <et>  
 iustitiam. De qua Proverbiorum XIV: ‘Iustitia elevat gentem, peccatum facit  
 miseros populos’; et XVI: ‘initium viae bonae facere iustitiam; magis accepta  
 195 apud Deum quam immolare hostias’; ibidem: ‘iustitia firmatur solium’, et  
 Sapientiae VIII: ‘Si quis iustitiam diligit, labores eius magnas habent virtutes’.  
 Quam paganus Aristoteles in plerisque locis nimium recommendatus est et dicit  
 in primo Politicorum: ‘homo, optimum inter omnia animalia, a iustitia separatus  
 pessimum omnium’, saevissima enim iustitia habens arma. Et sic princeps  
 200 propter hoc custodit eam. Solet esse temperatus, non cupidus valde,  
 Proverbiorum XXVIII: ‘Dux, qui odit avaritiam, longi fient dies eius’. Sobrius  
 ad cultum Dei se bene habet, ut dicatur deicola et bene, nam servi putant Deum  
 sibi amicum et eum iuvare et ei revelare aliqua. Inspicit communia bona, non  
 ostendit se bonis exosum nec famulis nec subditis; munit civitates; sapientes  
 205 honorat, conservat, defendit; dilatat regnum, auget, sed non per iniustitiam; pro  
 honore rei publicae multum curat; a propriis terrigenis custoditur; servi non fiunt  
 remissi pro magno honore; sibi non multum curat; lentus circa mensam, tempus  
 servando, consuetudines bonas facit narrare illius regni antiquas; secreta non  
 210 revelat; humilis se offert ad parvos, magnifice magnificis; matus, non offendit  
 suos, non praecipitat in factis; non proprio capiti insistit in omnibus; nulli  
 derogat, iram discit dissimulare; domat discordias excitatas et omne malum in  
 melius interpretatur. Eam ob rem tyrannus et rex discrepant. Nam rex intendit  
 bonum commune, tyrannus proprium; secundo, rex respicit honestabile,  
 tyrannus delectabile; tertio, rex circa virtutem, tyrannus circa pecuniam; quarto,  
 215 rex a propriis vult custodi, tyrannus ab extraneis, quia odio eum habent. Si  
 autem rex vult amari, sit iustus, liberalis, magnanimus, demum unus non teneat

220 multa officia, nam negligens erit; et si debet aliquis magnus deponi, gradatim, per parvum, non semel in eum violentia ineundo. Rector enim qui vult regimen perpetuare, debet studere, quod non sit violentum. Seneca: violenta imperia non diu durant. Sunt et aliae condiciones; propter brevitatem adimposterum postpono etc.

### III

225 Tertia enuntiatio. Penes Solem est intelligentia nobilissima, quae motor dicitur. Tamen <de> motore dicit Aristoteles circa octavum Physicorum ad orientem eum esse. Princeps nobilissimam intelligentiam habet pro custode, nam de principatu quae ei virtutem, instinctum, nutum Dei revelat; et ergo in manibus Dei cor regis; et ipse, si trepidat vel formidat, in se noscere poterit, an iam periculum in regno vel quod, quo peccato ita Dominus permittit puniri illud, ut tempore David et aliorum regum sanctorum, et ipse solus cum oravit, malum cessabat. Quare intelligentia ad meliora eum inclinatur. Eius demum Sol habet naturam, per quam naturam agit. Similiter princeps per rationem et animositatem. Et ratio illi praecipit bona et non mala, ut in primo Ethicorum: Ratio super deprecatur ad optima. Synderesis autem, quae est scintilla ad quemlibet hominem minima quantitate, sed pretiosissima, ut Aristoteles decimo Ethicorum et Albertus Magnus in De origine animae capitulo septimo primi tractatus, et habet tria officia: testificari, corrigere, ligare hominem de omnibus factis. Quae et post mortem, si damnatur homo, hoc facit et ipsa damnat, sententiat, cruciat, praecipit. Ergo virtutem agendam. Virtus autem est ex electione, electio ex consilio, consilium a voluntate. Si aliquis non insequitur rationem, vocatur bestialis, et homo bestialis est centies millesies peior bestia, ut idem Philosophus recitat in libris Ethicorum. Si insequitur, praecipit ei, ne crapulam, voluptates esset secutus, nam fomes vitiorum ‘crapula et otium’. Unde Seneca: voluptates cum magis implicantur, tanto magis inexplebiles. Ex quo patet parvum malum occasionem dat veniae in magnum. Virtuoso autem et bono, qui rationem imitatur, sufficit semper id quod habet. Virtutes autem recitandas ad imposterum habeo, iuvante Domino Deo meo.

250 Secundus articulus. Omnes effectus in inferioribus fiunt secundum quid. Sol mandato Domini excelsi admittit. Similiter in regno rex praecipit ea, quae fiunt eius mandato, ut in bello ponere spem in Domino, quam habere cum timore Domini. Dicitur enim Proverbiorum XIV: ‘Timor Domini fons vitae, ut declinet a ruina mortis’; et ibidem XV: ‘per timorem Domini declinat omnis a malo et gloriam praecedat humilitas’. Ulterius recitat: ‘timor Domini disciplina sapientiae’; et XXVIII: ‘Beatus homo, qui semper est pavidus’. Iam subsannatio, cachinnatio sive risus error est, ut sapienter in antiqua lege. Insuper sacerdotes et sacras aedes venerari, caritatem ministrare cum iustitia, non permittendo parvas transgressiones, de exordio maxime, ut ait Aristoteles: ‘parvus error in principio maximus in fine’. Et metrista ‘principiis obsta, sero medicina paratur’. Aristoteles in quinto Politicorum: ‘parvum, si non reputatur in principio

maxime, oportet magnum reputari in fine, et sic incutere timorem'. Nam oportet  
 260 leges aliquas ponere incendendo ad bellum, qualiter regantur.

Eligere autem ad bellum in antiqua lege fecerat dominus non pigros. Tamen Aristoteles dicit, quod valent ad bellum homines septentrionales, ut Poloni etc., quia animosi sunt, licet non intellectivi; alii, qui sunt rectae cervicis; tertii bene sani; quarti vigilantia<m> diligentes; quinti duritiam carnis habentes;  
 265 sexti non delicati; septimi in assiduo motu existentes; octavi equitatores; noni cursores; decimi experti maxime conservandi et audiendi; undecimi omnes fabri et aurifabri, ut Venda per aurifabrum vicerat in regno Poloniae; duodecimi omnes ferrum laborantes vel qui circa ferrum occupati fuerant vel occupantur; tredecimi omnes montes cudentes, plumbum, aurum, lapides, argentum, sal etc.;  
 270 quartidecimi omnes carpentarii aedificia, domus, pontes, currus, rotas etc. laborantes; quindecimi omnes carnifices; sedecimi omnes venatores omnium ferarum, luporum, ursorum, porcorum, dorcarum, equorum etc.; decimi septimi omnes natare bene scientes; decimi octavi omnes fossores; decimi noni omnes graviter et abstinentia laborantes; vigesimi omnes honestatem, maturitatem et  
 275 assuefactionem tempore suae vitae in laboribus et non in otio vitam ducentes; vicesimi primi non timidi et labores non muliebres laborantes; eam ob rem inutiles mulieres, textores, braxatores, delicati nutreatores, pellifices, pileatores, mercatores in domo sedentes, pictores, apothecarii, coloratores pannorum, pellium consutores, sutores, illinatores, sartores, cantores, potatores, <e>briaci,  
 280 venerei, nam timidi et bonam deliberationem vix habent, taediosi, omnes fere acu laborantes artifices, impressores, incisores, bitumine laborantes, et omnes qui laborant labores non graves, de quibus longe esset tractare; vigesimi secundi omnes in bombardis scientes machinis; vigesimi tertii omnes sagittatores, pugillatores, braxatores, in laboribus qui fuerunt gnavissimi, omnes fortes pro  
 285 vita communis boni anhelantes; vigesimi quarti omnes, qui gnavissimi miseras de iuventute assueti sunt pati, non nimium diligentes pulchritudinem suam, nec mollium vestimentorum, nam tales timidi; non senes nimium quo ad consilium, tamen senes utilissimi, quia experti. Et plus [...] adhuc addere poterit post haec memorata, quae causa brevitatis non sunt hic, ut picis factores etc., vel, ut ita  
 290 dicam, omnes prudentes, fortes, temperati, iusti etc.

Vegetius inducit quaestionem, utrum magis valent 'genenocomi' id est genologia nobiles, aut 'pedonocomi', id est rurales, ad bellum. Et respondet: in pedestri certamine magis valent rurales quam nobiles, sed in equestri nobiles magis eligendi. Quid debeant facere bellantes? Hoc semper cogitent, quo modo  
 295 cor aemulis destruerent. Eam ob rem exercitari deberent circa exercitum, ut timeant inimici. Currant interdum equestres quousque ad exercitum per unum et postea imprompto ad suos. Salire scientes faciant saltus, alii cursus veloces, alii tentent pondera, librent, quis plus poterit portare, propter arma, quia facilius erit eis defferre arma ad percutiendum et alacrius cor habebunt. Et deberent semper  
 300 remunerari vel aliquam praerogativam habere, qui sic animos aliorum erigunt ad fortitudinem et faciunt, quod cor aemulorum labitur et suorum erigitur. Nam

305 unus per strenuum actum multos excitabit, ut David interimendo Goliath. Si ad  
 noctem deberent esse alicubi, sint custodes. Fossae circa exercitum trigonum  
 habentes, insignia belli splendida, arma, vexiliferi optimi [...] inimicorum qui  
 essent in sale vel contra ventum. Ut autem timor esset, ne fugerent de bello, sit  
 aliqua cautella; et ut existentes in bello non inutiles sint. Aristoteles septimo  
 310 *Politicorum* narrat de Alexandro in Macedonia, ad quem fuit cancellarius, qui  
 fecerat legem: qui nullum occidisset inimicorum in bello, unum quemlibet  
 circumcingi capistro in dedecus propter eius inutilitatem. Melius cum paucis  
 bonis esse quam cum multis malis spem facientibus de principio et in fine  
 dedecus inevitabile. Inter Scythas lex fuit, Aristoteles dicit, qui non occidit  
 aliquem in bello, non licebat bibere in festo uno eorum notabili nec clipeum  
 tangere propter confusionem eorum. Inter Iberos autem, quae sunt gens  
 315 bellicosa, tot in numero coronae ei <post mortem> et capita depicta circa  
 sepulcrum eius, quot perimerat inimicorum in vita. Et alia statuta et  
 constitutiones aliorum recordatur.

Tertius et ultimus articulus. Planetae conveniunt ad viam Solis.  
 Similiter princeps debet mandare conventiones, in quibus expavescenda  
 proponit, dato, quod sciret iam remedium, consilia inquirere et a servis. Unde  
 320 Cato: sensus enim cum servi, si subtilis et utilis reperiatur, non debet ob  
 condicionem servilem vilis aut ignobilis reputari. Consilium autem silentiosum  
 debet esse. Secundo, quod consiliarius non loquitur placentia, sed vera. Tertio,  
 quod tarde consiliari debemus, sed facere prompte. Quem autem consiliari  
 <habemus>, debet esse bonus, secundo prudens, tertio non debilis in amicitia,  
 325 item virtuosus. Et maxime qui limites habet custodire, sit expertus, fidelis, pro  
 custodia rei publicae commune bonum, non proprium commodum curans. Nam  
 quilibet, qui proprium commodum curat, negligens semper et damnificans erit  
 regnum et commune bonum, et per hoc talis noscetur. Nam huiusmodi debet  
 esse non extraneus propter fraudes, et munerari debet, quod sit fortis, potens,  
 330 amicus suis, non timidus, paratus semper, exploratores tenens, temperatus,  
 iustus. Hoc Aristoteles quinto *Politicorum*. Conetur autem princeps statuta  
 servare, per hoc enim iudicatur esse sapiens, prudens, sciens; et quasi indagetur  
 alias de his. Regni autem destructio per seditionem et multos dominos, et seditio  
 fit propter virtutem vel vitium, lucrum vel perditionem, honorem vel dedecus.  
 335 Seneca: Quietissime homines viverent, si haec duo pronomina non essent  
 'meum', 'tuum'. Tamen Aristoteles quinto *Politicorum* adhuc istas regulas  
 recitat: iniuria, timor, despectio, excrescentia, proportio, impressio,  
 dissimilitudo. Rex ergo domare debet discordias principum et omnium,  
 ministrando iustitiam, rebelles coercendo, et diligit expertos militiae, nobiles,  
 340 virtuosos, doctos in dubiis arduis; parabola utatur, ut Salomon: afferatur gladius  
 et dividatur puer altercantibus mulieribus; exinde sapientem dixerunt et eum  
 timuerunt; praeponere suos incolas illius provinciae; et gradatim, non in  
 prompto civitates ad orientem aedificare mandet et ad occasum, quia saniores ibi  
 venti; muros habeant propter machinas inimicorum. Et in civitate debent esse:

345 alimentum, secundo artes, tertio arma, quarto abundantia pecuniarum, quinto  
cura circa divina, sexto opus iuridicum et item correctio circa subditos, punitio  
iusta. Dominus, princeps et rex debet esse beatus et felix, nam debet habere  
pecunias, pulchritudinem, in anima virtutem, et sic fortitudinem, temperantiam,  
iustitiam, prudentiam, ergo virtuosus, optimus. Nam in defensione et semper  
350 sufficit ei id quod habet. Amen.

Telos. Anno 1501 Stanislaus de Dambrowka haec humeris etc. quae tulit  
ex aliis auctoribus pro laude Dei et gratia sui que domini.

14 *ambigebat editor, an non iure pro nostrae legendum esset; ego nostrae praetuli.* 17 et 19  
*litteras initiales E. S. M. in codice obvias et ab editore intactas relictas solvi.* 19 *pro*  
*dominare fortassis domine legendum autumavit editor; mihi illud dominante conicere placuit.*  
21 *vocis finaliter incertus fuit editor neque mihi satis apta videtur.* 26–28 *Quare ... fit in*  
*Quare veniam non <invitus> uti ad Dominum <sic etiam ad> sanctam excellentissimam*  
*metropolim supplico, cum eiusdem gratia fi<un>t (videlicet scripta scribenda superius obvia)*  
*corrigerem, compendium E. S. M. in codice hic quoque obvium (cuius sensus editorem*  
*latebat) solvere ausus, nisi autographi textus integritatem sensui sano praeferre mallet.*  
117 *vocis habitabilibus incertus fuit editor.* 163 *vocum nudum ... subiectum incerta editori*  
*videbantur lectio.* 173 *an existens legendum esset, editori fuit incertum.* 193 *elevat scripsi*  
*sec. Vulg. : elevet ed.* 230 *illud demum iam pridem editori excludendum videbatur.* 246  
*imposterum scripsi : imposteam ed., quod pro mendo habendum.* 255 *an parvas in pravas*  
*corrigenendum, incertum.* 274 *an pro et legendum ex?* 288 *uncis includuntur quae editori*  
*illegibilia errant.* 304 *uncis includuntur quae editori illegibilia errant.* 312 *nec clipeum*  
*scripsi : necciplum ed.*

25–26 *nemo ... habetur locum invenire non contigit.* 30 *tres ... esse Breviloquium 2, 8.* 46  
*Hermes de Hermete Trismegisto illo verba hic fiunt, sed locus in Hermeticis invenidendus*  
*demum.* 56–57 *pulchritudinis ... planeta Plat. Euthyd. 287b; Crat. 406c.* 63–63 *Coaspes ...*  
*harmoniae cf. Arist. Meteor. I, 13, 350a, 24.* 69 *Cuius ... discoopertae cf. ibid. I, 14, 351a, 19*  
*sqq.* 80–82 *Recordatur ... tetigit Albertus Magnus, De natura et origine animae, tract. 2, cap.*  
*7, ed. Borgnet, vol. 9, p. 415a; apud De caelo invenire non contigit.* 91 *quorum ... illius cf.*  
*Prov. 21, 1.* 91–93 *tempore ... determinat cf. Arist. Meteor. II, 1, 353a, 31 sqq.* 95–96 *dabo*  
*... erit verba unde citarentur, reperire non contigit.* 97 *enagoi cf. Arist. Pol. VII, 7, 1327b–*  
*1328a; 4, 1326b, 14.* 98 *caligagati ... virtuosus ibid. I, 13, 1259a, 32–1260a, 4; IV, 8, 1293b,*  
*39–42; cf. VII, 14, 1332a, 12–1334a, 10.* 99 *herroiste cf. ibid. VII, 14, 1332b, 16–18.* 107–  
109 *Virtutes ... declarat verba unde citarentur, reperire non contigit.* 122 *mane ... phares*  
*Dan. 5, 25.* 124–125 *quod ... completur Arist. Pol. V, 10, 1315b, 40–1316a, 11.* 126–127  
*caelum ... timere cf. Quadripartitum I, 1, 1 sqq.; III, 14, 7.* 127–128 *Initium ... despiciunt*  
*Prov. 1, 7.* 129 *Duo ... politia Arist. Pol. VII, 13, 1331b, 26–29.* 134–135 *Nam ... temeritate*  
*ibid. VII, 1, 1323.* 138–139 *deterius ... melius ibid. VII, 14, 1333a, 21–22.* 141 *Iob cf. Iob 5,*  
*17.* 146–150 *cuiusmodi ... contemplativam Arist. Pol. VII, 13, 1332a, 38–b, 11.* 153–154  
*pax ... belli ibid. VII, 14, 1333a, 35; 15, 1334a, 14–15.* 156–158 *Venerabilis ... honoris cf.*  
*Sap. 4, 8–9.* 158–160 *propter ... regnum 3 Reg. 12, 1–14.* 160–162 *tales ... constantia verba*  
*citata reperire non contigit.* 168–172 *decet ... naturam Arist. Pol. VII, 8–9, 1328b, 2–*  
*1329a, 39.* 174 *Sol ... ventis Arist. Meteor. II, 4, 359b, 34 sqq.* 176–177 *De tyranno ...*  
*Philosophus Arist. Pol. V, 11, 1313a, 39 sqq.* 193–194 *iustitia ... populos Prov. 14, 34.*  
194–195 *initium ... hostias ibid. 16, 5.* 195 *iustitia ... solum ibid. 16, 12.* 196 *Si ... virtutes*  
*Sap. 8, 7.* 198–199 *homo ... omnium Arist. Pol. I, 2, 1253a, 31–33.* 201 *Dux ... eius Prov.*  
*28, 16.* 219–220 *violenta ... durant verba unde citarentur, reperire non contigit.* 224–225

<de> motore ... esse apud Aristotelem non inveni; cf. Averroes, *De caelo* 2, comm. 33 et 71; *Iuntina*, t. 5, f. 116 B–E et 145 H. 226–227 *in minimis* ... *regis* Prov. 21, 1. 232 *ratio* ... *mala* Arist. *Eth. Nic.* I, 6, 1098a, 5–17. 233–234 *Synderesis* ... *pretiosissima* ibid., X, 7, 1177a, 12–18; Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, trac. 2, cap. 6, ed. Borgnet, t. 9, p. 413a. 240 *homo* ... *bestia* Arist. *Eth. Nic.* VII, 1, 1145a, 15–33; V, 1149a, 1–24. 243 *voluptates* ... *inexplebiles* cf. Sen. *Dial.* 12, 10, 11. 250–251 *Timor* ... *mortis* Prov. 14, 27. 251–252 *per timorem* ... *humilitas* ibid. 15, 27 et 33. 252–253 *timor* ... *sapientiae* ibid. 15, 33. 253 *Beatus* ... *pavidus* ibid. 28, 14. 253–254 *subsannatio* ... *est* e.g. *Eccli.* 21, 23; *Gen.* 18, 10–18. 256–257 *parvus* ... *fine* Arist. *Pol.* V, 4, 1303b, 28–31. 257–258 *principiis* ... *paratur* Ov. *Rem.* 91. 258–259 *parvum* ... *timorem* Arist. *Pol.* V, 1, 1302a, 5–7; 8, 1308a, 24–35. 216 *Eligere* ... *pigros* verba unde citarentur, reperire non contigit; cf. *Ex.* 31, 1 sqq. 262–263 *valent* ... *intellectivi* Arist. *Pol.* VII, 2, 1324b, 9–22, ubi de Scythis, Persis, Thracis i Celtis verba fiunt. 267 *Venda* legendae de Vanda Gracchi Carcoviensis principis filia a Vincentio Cadlobconis fictae (*Cronicae*, libri I, capite 9) versio nova quaedam hic apparet, ei, quae Miersuae *Cronica* legitur (MPH, vol. II, p. 174) proxima, id quod editori Alexander Gieysztor persuasit, cui hoc loco gratiae ab editore aguntur. 291–294 *utrum* ... *eligendi* Veg. *De re militari*. 302 *David* ... *Goliam* I Reg. 17, 39–53. 307–309 *Alexandro* ... *inutilitatem* Arist. *Pol.* VII, 2, 1324b, 15–17. 311–313 *Inter* ... *eorum* ibid. VII, 2, 1324b, 17–22. 320–321 *sensus* ... *reputari* *Disticha Catonis* III, 10. 329–331 *quod* ... *iustus* Arist. *Pol.* V, 10, 1311a, 4 sqq. 335–336 *Quietissime* ... *tuum* citata unde provenissent, reperire non contigit. 336–338 *istas* ... *dissimilitudo* Arist. *Pol.* V, 2, 1302a, 31 sqq. 340–342 *afferatur* ... *timuerunt* 3 Reg. 3, 16–28. 345–347 *alimentum* ... *iusta* Arist. *Pol.* VII, 8, 1328b, 5–15.

**CZĘŚĆ DRUGA:**  
**KOMENTARZ**

## A. DZIEDZICTWO ANTYCZNE *EXPLICITE*

### A.I. STAROŻYTNOŚCI GRECKO-RZYMSKIE, STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE, STAROŻYTNOŚCI BARBARZYŃSKIE I POLSKIE, LEGENDY GENEALOGICZNE, *EXEMPLA*

#### 1. Jak pradawny władca Polaków za istotę sprawiedliwości uznał jej pomocniczość dla najsłabszych, tak i późniejsi sprawiedliwość łączyli z miłosierdziem

##### Wincentego Kadłubka *Kronika polska*

Jeżeli zgodnie z wyjaśnieniami poczynionymi w pierwszym rozdziale Wstępu tytułowe pojęcie ‘łacina w Polsce’ oznacza obecność dziedzictwa antycznego w świadomości średniowiecznych Polaków i integralny składnik tworzonej czy bodaj recypowanej przez nich kultury, to nie ma tekstu, który by się lepiej nadawał na otwarcie tej antologii niż poniższe wyimki z kroniki Wincentego Kadłubka. Dziedzictwo antyczne zostało tu wintegrowane w same początki dziejów Polski nie jako odległe *patrimonium* przeszłości, lecz jako synchroniczna z nimi aktualność, a nadto przejęte z myśli antycznej wątki tworzą istotę moralnego przesłania kronikarskiej narracji. Znakomicie wykształcony w dwunastowiecznej myśli prawniczej, filozoficznej i humanistycznej autor stworzył na przełomie XII i XIII wieku na dworze krakowskiego księcia Kazimierza Sprawiedliwego dzieło prozaiczne wyszukanej kunsztowności, w którym wiele cech średniowiecznej obecności i funkcjonowania dziedzictwa antycznego przybrało postać zarazem dla epoki typową i swoistą, a dla autora, całkowicie oryginalną.



## 1.1. Metahistoryczne otwarcie narracji

Na początku pierwszego, dłuższego wyimka mamy krótką, ale ważnymi treściami naładowaną refleksję nad pamięcią historyczną i historią (1, 1–2, 2 pierwszy człon zdania). Na dobrą sprawę powinna się ona była znaleźć tu w innym dziale, ponieważ jednak trudno by ją było dla celów tej antologii wyodrębnić kompozycyjnie, a jednocześnie jest tak, że refleksję taką wywołały najdawniejsze dzieje, właśnie rodzime *antiquitates*, przeto rozpatrzmy ją tutaj, nawiązując od razu do zagadnień pisania historii poruszonych w zamieszczonym niżej w dziale B.II prologu. Tutaj trzeba dodać tylko uwagę następującą: początek pierwszego rozdziału księgi pierwszej, a i inne pomieszczone wyżej wyimki, są to elementy refleksji ogólnej na temat pisania historii, to natomiast, co się zawiera w prologu *Kroniki*, to przede wszystkim charakterystyka sytuacji osobistej kronikarza mającego podjąć jej spisywanie.

Tutaj, na początku księgi pierwszej, rozpoczyna on swą refleksję od sentencji widomie powtarzającej identyczną werbalnie refleksję Cyncerona (*Cat.* 1, 3) o dawnej kondycji moralnej ojczyzstego państwa. Powtórzenie ma jednak sens zupełnie inny niż nostalgiczna sentencja Cyncerona. Wincenty nie tego żałuje, iżby dawna świetność minęła, lecz że zabrakło jej pisemnego utrwalenia dla pamięci. A przecież nie jest to tylko proste stwierdzenie takiego niedostatku. Towarzyszy mu, w obrębie tych kilku zdań inicjalnego dyskursu, aż dwukrotne podkreślenie doniosłości tych dziejów, i to tak ujęte, że można odnieść wrażenie, iż kronikarz, stwierdzając brak spisanej o nich relacji, jakoś zarazem i fakt ten, i wagę samej spisanej relacji minimalizuje. Czyni to, stosując do jej nazwania zdrobniałą formę rzeczownika *membranaculae* i właśnie temu wyrazistemu a niewątpliwie deprecjonującemu zdrobnieniu przeciwstawiając same „promieniejące sławą dzieje”, wspaniałe więc same przez się *clarissimi gestorum radii*. Czyni to samo, gdy w następnym zdaniu jednym tchem przyznaje wprawdzie, że „chmura ignorancji zdaje się zakrywać świetność” owych dziejów, jednocześnie wszelako mocno stwierdza, że „przez tyle wieków nie mogły ich przyćmić żadne burze”. I wreszcie (1, 2), powołując się na tę właśnie mocną pamięć owych świetnych dziejów, rozpoczyna o nich relację jako rozmowę dwu dostojnych starców. Wskutek takich pisarskich zabiegów cały ten początek *Kroniki* bardziej służy uprzytomnieniu przeszłości niż ubolewaniu nad tym, że nikt przed Wincentym nie podjął jej utrwalenia na piśmie. Wskutek tego też wątek pisma jako gwarancji przetrwania pamięci nie wydaje się w dyskursie Wincentego tak ważny, jak ważny był dla innych przedstawicieli dwunastowiecznego humanizmu<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Myślę w szczególności o wypowiedzi Jana z Salisburii w prologu pierwszej księgi jego *Policraticusa*, którą zajmę się niżej, jak i o tym, co mieści się w przedmowach do ksiąg poszczególnych *Kroniki* Galla Anonima, o czym będzie mowa w dziale B.II. Teraz dodaję tylko, że ta minimalizacja spisania czynów wobec wartości samych czynów nie znaczy, iżby

Inna sprawa to nie tyle jawny fałsz, ile nie całkiem jednoznaczny sens stwierdzenia, że owych dawnych dziejów nie spisano. Spisał przecie takie dzieje w księdze pierwszej swojej *Kroniki polskiej*, starszej od *Kroniki Wincentego* o lat mniej więcej sto, tzw. Gall Anonim, Wincenty zaś dzieło swojego poprzednika nie tylko znał, ale i obficie z niego korzystał. Tyle tylko, że *Kronika* owego Galla, przedstawiająca *gesta* Bolesława Krzywoustego, poprzedza je wprawdzie, „od korzenia posuwając się w górę ku gałęzi drzewa” (jak to kronikarz formułuje w ostatnich słowach prologu księgi pierwszej), przedstawieniem *antiquitates Polonicae*, rozpoczyna je jednak (I, 1–3) od trzech zaledwie legendarnych dla nas władców bezpośrednio poprzedzających historycznego już Mieszka Pierwszego. Tymczasem Wincenty szuka owych *antiquitates* w czasach starożytnych, a do tego jeszcze tworzy własną legendę genealogiczną, odrębną od Gallowej i z inną częścią Polski związaną. Zatem ubolewanie jego z powodu braku utrwalenia na piśmie takich właśnie *antiquitates* jest całkowicie zasadne.

Lecz żeby takie utrwalenie się dokonało, nie było w mocy samego tylko kronikarza. Na siebie bierze on tu jedynie skromną rolę świadka pewnej rozmowy i jej relatora, a opowiadać o dawnych dziejach może i ma kto inny. Będą to dwaj bardzo już leciwi rozmówcy, a dawne dzieje polskie będą przedmiotem ich długiego, aż trzy księgi wypełniającego dialogu. Kronikarz w swej roli wytrwa do końca księgi trzeciej i zamknie ją alegorycznym — w eufemistyczną formułę znużenia pod koniec uczty i zaśnięcia obu dialogistów przybranym — stwierdzeniem ich śmierci. Następną swą księgę, czwartą i ostatnią, skomponuje już jako własną narrację wydarzeń, które rozegrały się za jego życia, których więc był niejako naocznym i wiarygodnym świadkiem. Ale i temu spisaniu nada scenerię uczty, sobie zaś znów wyznaczy rolę jej uczestnika i relatora. Tak wiarygodność relacji historycznej rozumiała epoka Wincentego: jako relację opartą na naoczności, na bezpośredniej obserwacji zdarzeń — albo na relacji wiarygodnego naocznego ich świadka<sup>111</sup>. W księdze czwartej dochodziłaby do tego jeszcze wiarygodność gwarantowana przez prawdziwych aktorów dziejów, władców i rycerstwo.

W wyborze tekstów zamieszczonym niżej w dziale B.II taka wiarygodność odezwie się jako *explicite* sformułowana dyrektywa dotycząca pisania historii przez jej twórców, będzie to jednak dyrektywa humanisty dopiero z końca wieku XV. Wincenty Kadłubek pozwala nam się tylko domyślać, że jest i jej również świadomy. Spełnienie zaś tamtego pierwszego rodzaju wiarygodności to właśnie sytuacja trzech ksiąg pierwszych. Jednak i dzieje opowiedziane przez leciwych rozmówców nie mogły być całe

---

Wincenty nie przywiązywał wagi do zapisu jako takiego i nie miał wyrafinowanych wymagań co do jego zarówno literackiej, retorycznej, jak i rzeczowej, treściowej jakości; zob. Z. Kałuża, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana...*, art. cyt., s. 77–86.

<sup>111</sup> K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, dz. cyt., s. 46–78 (rozdz. I: *Widzenie i poznanie*).

przedmiotem ich bezpośredniej obserwacji, co sami wyraźnie mówią, kwalifikując się jako „dzisiejsi”, *hodierni*. Po to, aby ich opowieść uwiarygodnił, wprowadzony został świadek i narrator jeszcze od nich dawniejszy, nienazwany żadnym imieniem starzec, który dzieje najdawniejsze opowiedział wcześniej jednemu z dialogistów-narratorów<sup>112</sup>.

Zarówno sam pomysł przedstawienia zdarzeń w formie dialogu, jak i refleksja nad tak przedstawionym ich ocaleniem od zapomnienia wydają się wysoce oryginalne. Nie znamy z tej epoki innych przykładów poprowadzonej dialogowo narracji historycznej. Wcześniejszych analogii raczej niż wzorów można by się dopatrywać w patrystycznych jeszcze dialogach biograficznych, na przykład papieża Grzegorza Wielkiego<sup>113</sup>. Tutaj dialogowe ujęcie *Kroniki* jest, jak się zdaje, skutkiem wspomnianego wyżej minimalizowania zapisu kronikarskiego: jego niejako nieadekwatności do wspaniałości dziejów samych ma zaradzić jego dialogowe udrumatyzowanie. Zarazem dialog ma niejako stworzyć alibi kronikarzowi, niechętnie i z lękiem podejmującemu narzucone mu przez władcę zadanie, o czym tak wyraźnie mówi zamieszczony w dziale B.II prolog. Półtora z górą wieku później podobny nieco zarzut zaniedbania powtórzy się w Długoszowej dedykacji *Roczników*: przedstawianie przez kronikarzy dziejów polskich jest o wiele uboższe niż same te dzieje<sup>114</sup>.

Cały więc omówiony teraz kompleks technik pisarskich został tu przez kronikarza ponownie zastosowany jako dyskretne usprawiedliwienie, dlaczego — wbrew jasno zadeklarowanym w prologu obawom o to, czy zadaniu takiemu podoła — podjął się jednak spisania polskich dziejów. Podjął je, owszem, na prośbę swego władcy, której nie mógł odrzucić, ale też podjął je niejako cudzymi siłami. Można by tedy tę następującą zaraz po prologu scenerię — z dwoma pokoleniami starców, narratorów zarazem i świadków — potraktować jako odwołanie się kronikarza, który nie ufa we własne siły, do autorytetu lepiej wiedzących „starszych”. I w takim sensie jest to może też niewyraźne, nikłe echo ważnego toposu dwunastowiecznej refleksji humanistycznej, toposu „starszych”, którzy dzięki swej wiedzy są olbrzymami, i „młodszych”, którzy są wprawdzie karłami, ale potrafią wiele dzięki temu, że się wspięli na barki olbrzymów, echo słynnego *bon mot* Bernarda z Chartres, które zachował dla potomnych Jan z Salisbury<sup>115</sup>. Wincenty, erudyta wykształcony pod koniec XII wieku we Francji albo w Italii, o którym trudno sądzić, iżby zupełnie nie znał

<sup>112</sup> Z. Kałuża, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana...*, art. cyt., s. 62–77.

<sup>113</sup> Hipotetycznie tylko M. Plezia, *Dialog w „Kronice” Kadłubka*, art. cyt., s. 375–386 (przedruk w tegoż *Scripta minora...*, dz. cyt., s. 217–227), wskazuje na biograficzne raczej niż historiograficzne (kronikarskie) analogie patrystyczne i wczesnośredniowieczne.

<sup>114</sup> Zob. tekst Jana Długosza niżej w dziale B.II.

<sup>115</sup> Ioannis Saresberiensis, *Metalogicon* III, 4, ed. C. C. J. Webb, Clarendon Press, Oxford 1929, s. 136, 23–27. Również w związku z tym toposem przypominam, że prolog *Kroniki* Wincentego umieszczony został tutaj poniżej, w dziale poświęconym refleksji metahistorycznej (B.II), toteż do zarysowanej teraz problematyki konstruowania narracji historycznej raz jeszcze powrócę w tamtym miejscu.

takich gloryfikacji dawności, jak ta zawarta w *Metalogiconie* Jana z Salisbury sentencja Bernarda z Chartres, ale który zarazem nigdzie wprost nie podejmuje innego, obecnego w *Policraticusie* tegoż Jana z Salisbury, toposu pisma jako uobecnienia i utrwalenia zdarzeń i ludzi minionych<sup>116</sup>, byłby tu oryginalny przez to, że dotknął tego toposu tylko mimochodem i pośrednio, poprzez wskazanie właśnie na brak jakiegokolwiek tradycji pisanej dziejów ojczystych, przy czym własne jego dzieło miało być tylko odrobieniem tego zaniedbania. Mimochodem uczyniona aluzja do tego zaniedbania ma jakby dwa różne aspekty. Poniższa próba ich wyartykułowania będzie przejściem od zagadnień metahistorycznych do rdzennej dla tego działu antologii problematyki *antiquitates*.

W porównaniu z ówczesnymi narodami zachodniej Europy, mającymi każdy kilkunastowieczne już zakorzenienie w recepcji dziedzictwa antycznego, owocujące własnym ich piśmiennictwem, myśliciel polski z przełomu XII i XIII wieku, licząc się z realiami, nie może się odwoływać do tak bogatej, a po prawdzie do jakiegokolwiek znaczącej rodzimej tradycji: najważniejsi dotychczasowi kronikarze, jak Bruno z Kwerfurtu i tzw. Gall Anonim, z których znał na pewno tylko tego drugiego, byli to piszący o dziejach polskich cudzoziemcy. To jeden aspekt. Drugi aspekt powinno ukazać pytanie, czy jednak w takiej ganiącej wypowiedzi Wincenty miałby prawo ignorować fakt istnienia już kroniki Galla Anonima, z której zresztą sam ponad wszelką wątpliwość korzystał i z którą poprzez pewną deklarację autorską podjął nawet w swoim dziele dość jawną polemikę<sup>117</sup>. W tej wcześniejszej kronice mianowicie najdawniejsze dzieje Polski już zostały spisane. Ale zostały spisane wedle innej tradycji, którą uważa się za wielkopolską, i rozpoczęte zostały w relatywnie niedawnym momencie przeszłości. Tymczasem Wincenty tworzy (czy, jak nam mówi w preliminariach pierwszej księgi, z zasłyszania tylko spisuje) tradycję odrębną, małopolską, w stosunku do tamtej niejako konkurencyjną. Może więc tym się kierował, mówiąc o najdawniejszych dziejach Polski tak, jak gdyby on sam dopiero na podstawie ustnej tradycji spisał je po raz pierwszy, bo w rzeczy samej tę ich wersję, jaką zawiera jego *Kronika*, on spisał pierwszy. Jakiegokolwiek były motywy Wincentego, jego dyskretne, aluzyjne tylko stwierdzenie braku spisania dziejów najdawniejszych stało się dla niego okazją do wyłożenia ważnej koncepcji na temat źródła wiedzy o przeszłości i jej odtwarzania w pisarstwie historycznym.

Otóż te najdawniejsze, chwalebne, a niespisane dzieje mogły się zachować tylko dzięki pamięci ludzi samym owym dziejom współczesnych,

---

<sup>116</sup> Ioannis Saresberiensis, *Policraticus* I, prol., ed. C. C. J. Webb, Clarendon Press, Oxford 1909, s. 12, 9–13, 11; por. też tamże, VIII, 14, s. 328, 1–329, 22. Zob. też moje studium *Prolog „Kroniki polskiej” mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem...*, dz. cyt., s. 44–45.

<sup>117</sup> Zob. niżej w dziale B.II enarrację prologu *Kroniki polskiej*, gdzie też podane zostały dane bibliograficzne.

którzy byli ich świadkami i swoją o nich pamięć przekazali potomnym. Powtórzmy: to dla zadośćuczynienia przekonaniu o naoczności obserwacji faktów jako najistotniejszym źródle wiadomości o przeszłości — przekonaniu żywionemu w średniowieczu powszechnie — Wincenty konstruuje dialog dwu ludzi od niego starszych, rozmawiających o wydarzeniach pradawnych. Ponieważ jednak i oni sami świadkami naocznymi owych dawnych zdarzeń nie byli, przeto, uznając się za „dzisiejszych” i wyznając, że nie posiadają „siwej wczorajszosci”, przywołują świadectwo jakiegoś anonimowego starca, który dzięki swojej „wczorajszosci” był ich wiarygodnym informatorem. Trzeba zapewne tę wypowiedź, wielce ozdobną dzięki obrazowej siwiźnie, traktować raczej symbolicznie niż dosłownie. Jeśli bowiem zważyć, że kronikarz ma do czynienia z dwoma ludźmi starymi, a jeden z nich o dawnych dziejach słyszał za młodu od będącego ich świadkiem naocznym starca, to wchodziłaby tu w rachubę pamięć „naoczna”, długa wprawdzie, ale nieporównanie przecie krótsza od opowiedzianych dziejów, których początek sięga w czasy pamięci owego starca na pewno już niedostępne. Opowiedziane w dialogu Jana i Mateusza dzieje zgodnie z naszym poczuciem chronologii sięgają w przeszłość o kilkanaście stuleci dawniejszą od możliwego czasu życia ich leciwego informatora. Fikcja jest tu tym bardziej widoczna, że kronikarz nie operuje żadnymi ani konkretnymi, ani nawet ogólnikowymi danymi chronologicznymi. Do tej sytuacji, prowokującej kwalifikowanie Kadłubkowej opowieści jako baśni, wróć za chwilę. Teraz, na zakończenie charakterystyki dyskursu metahistorycznego księgi pierwszej, wiadomość o niedawno odkrytej starożytnej inspiracji samej Kadłubkowej idei ciągłości tradycji.

Inspiracja — czego nie brano pod uwagę, więc i przez długie lata nie dostrzeżono — jest platońska, pochodzi zaś z dialogu Platona stale czytanego na Zachodzie od później starożytności w przekładzie łacińskim, mianowicie z *Timajosa*, którego część pierwszą, wypełniającą blisko połowę całości, w wieku IV, jak wiadomo, przełożył na łacinę i opatrzył obszernym komentarzem Kalcydiusz<sup>118</sup>.

Tam prawie na samym początku dialogu (21 e–23 c) opowiedziana została rozmowa Solona z egipskim kapłanem, który wykazuje Solonowi, że Grecy nie mają wystarczająco długiej tradycji, ażeby rozumieć, że na przykład był nie jeden potop — ten, z którego, jak głosi ich mit, ocaleli Deukalion i Pyrra — lecz że potopów było w przeszłości więcej, tak samo jak i pożarów całej ziemi zdarzyło się wskutek katastrof kosmicznych wiele, a nie jeden tylko, spowodowany przez Faetona. W *Timajosie* też znajduje się ważny wątek dotyczący samego przekazywania tradycji. To, że Greków, mających zbyt krótką tradycję, zbyt krótką pamięć historyczną, kapłan egipski nazywa dziećmi, łączy się tam z ideą, że wiedza o zdarzeniach dawnych zawsze jest przywilejem

<sup>118</sup> Wydany jako tom czwarty *Plato Latinus* pod red. R. Klibansky’ego: *Timaeus a Calcidio translatus*, in societatem operis coniuncto P. J. Jensen ed. J. H. Waszink, in aedibus Instituti Warburgiani et E. J. Brill, Londini et Leidae 1962.

starości (22 a–b). To właśnie — wskutek raczej bezpośredniej lektury dialogu Platona w przekładzie Kalcydiusza niż poprzez jakiś niezidentyfikowany dotąd średniowieczny komentarz — stało się natchnieniem dla rozpoczęcia i kontynuowania narracji dziejów Polski w trybie dialogu dwu leciwych dostojników kościelnych, z których pierwszy, biskup krakowski Mateusz, rozpoczyna ją, powołując się z kolei na opowieść jeszcze bardziej od siebie leciwego starca<sup>119</sup>.

## 1.2. Chronologiczne niedookreślenia, antykizacja, aktualizacja

Ta wstępna partia pierwszej księgi, tematycznie należąca — powtórzmy to — do refleksji metahistorycznej, wprowadza do opowieści o pierwocinach narodu i państwa polskiego, o *huius reipublicae origo* z partii narracyjnej (1, 2) i o *nostrarum constitutionum infantia*, o które zaczynając dialog (1, 3), Jan zapytał Mateusza. Pradzieje Polski, które odtąd opowiada Mateusz, a Jan jego opowiadanie przerywa swoimi komentarzami i uzupełnia dodatkowymi wiadomościami, składają się z treści faktograficznych inkrustowanych gęsto refleksyjnymi treściami moralizatorskimi. Taka dwoistość materii, w taki sposób rozpisanej na dwu rozmówców, tworzy trzy pierwsze księgi *Kroniki*. Zarówno szczegóły narracji, jak i szczegóły moralizującego komentarza mają swoje źródła starożytne i przejmują z nich ważne elementy, rzecz można nawet konstytutywne. Charakter tej antologii nakazuje skupić się przede wszystkim na refleksyjnej moralistyce, enarracyjny charakter komentarza wszelako nie pozwala pominąć także faktografii, dopuszcza natomiast niesymetryczną ich proporcję. Najpierw tedy krótsza relacja z faktografii i uwagi o jej źródłach.

Opowieść sędziwego starca o pra-Polakach, nie umiejscawiając zrazu początków ich samych i ich „republiki” w żadnym określonym czasie, w dalszym swym biegu odsyła jednak do konkretnych momentów historii zarówno starożytnej, jak i średniowiecznej. I tak: wstępny epizod duński — poprzedzony zresztą wielce zawile i wielce zarazem kunsztownie ujętą konstatacją, że żyło „tu” jakieś (nienazwane) nieprzeliczone mrowie ludzi — mógłby sugerować, że Wincenty myśli o średniowiecznych dopiero początkach Polaków i że wymieniając imię księcia Kanuta, cofa się w umiejscowieniu tych początków ledwie o kilka pokoleń przed czasem jego panowania w XI wieku (2, 2–4).

---

<sup>119</sup> Zob. cyt. w przyp. 1 i 3 studium Z. Kałuży (*Kadłubka historia mówiona i historia pisana*), gdzie oprócz zależności tej myśli od czytanego i szeroko znanego na Zachodzie w przekładzie Kalcydiusza *Timajosa* Platona — najpewniej przez pośrednictwo Wilhelma z Conches — wykazane zostały również inne, w innych, nie objętych już tą antologią, miejscach *Kroniki polskiej* obecne zapożyczenia Kadłubka z autorów starożytnych — Arystotelesa i Cycerona — dotyczące stosowanych w niej technik pisarskich i retorycznych. Jeszcze wcześniej inspirację innego wątku *Kroniki* wziętą z tego samego łacińskiego przekładu i komentarza *Timajosa* Platona odkrył J. Mańkowski, o czym niżej.

Tymczasem już sam początek dopowiedzenia Jana (2, 6), gdzie po raz pierwszy pojawia się nazwa *Poloni*, zwraca uwagę na to, że już „przedtem” owi *Poloni* walczyli z Dakami i Bastariami (czyli Bastarnami, jak nazwę Kadłubkową zgodnie interpretują dzisiejsi historycy), a więc z ludami znanymi pisarzom starożytnym, choć zresztą owi *Daci* widomie są tu — jak i u innych pisarzy średniowiecznych — identyczni z poprzednimi *Dani*<sup>120</sup>. Jakoż zarówno to, co Jan opowiada o tych ludach, jak treści następnej opowieści Mateusza (3, 1–2) oraz kolejnego dopowiedzenia Jana (4, 1–2) mają za podstawę odpowiednie partie *Epitome* Justyna, którą Wincenty cytuje w tym miejscu (a jest to jeden z relatywnie nielicznych u niego odsyłaczy do źródeł) jako Pompejusza Trogusa<sup>121</sup>.

Te kontaminacje nazw wczesnośredniowiecznych Dunów (oraz utworzony od oficjalnej średniowiecznej nazwy ich państwa przymiotnik *Danomarchicus*) z nazwami starożytnymi są to przejawy bardzo znamiennej dla średniowiecza aktualizacji dziejów starożytnych, patrzenia na nie jak gdyby ze skróconej perspektywy, zmniejszającej dystans czasowy i niejako skracającej czas miniony od epoki starożytnej<sup>122</sup>. Toteż i pojawiający się jako osobistość zindywidualizowana pierwszy władca Polaków Gracchus-Krak (3, 1), nazwany imieniem rzymskim, należy do tej samej starożytności polskiej współczesnej Rzymianom i Grekom starożytnym, do której odnosi się długi jeszcze szereg opowiedzianych przez rozmówców (a uwzględnionych w tej antologii tylko fragmentarycznie) faktów z legendarnych dziś dla nas (czyli fikcyjnych, zmyślonych) dziejów Polski. To one tworzą owe *antiquitates Polonicae*, ważną część treści tekstów zamieszczonych w tym dziale niniejszej antologii, która nosi tytuł *Latinitas in Polonia*. Są antyczną częścią składową tej *latinitas*, widzianą ze skróconej, aktualizującej perspektywy historycznej i przemieszanej z realiami po-antycznymi. Są tedy świadectwem starożytniczej świadomości kronikarza z przełomu XII i XIII wieku, właśnie świadomości chronologicznej. Choć więc objaśniać samych realiów historycznych, także tych z dziedziny *antiquitates classicae*, ani w tekstach Kadłubka, ani w żadnych innych obecnych w tej mojej antologii nie zamierzam, warto się przyjrzeć właśnie tej szczególnej

<sup>120</sup> Tak Plezia w swojej edycji (*Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem „Kronika polska” — Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*, edidit, praefatione notisque instruxit M. Plezia, *Monumenta Poloniae Historica*, nova series, t. 5, PAU, Kraków 1994) i Kürbis w przekładzie (*Mistrz Wincenty Kadłubek, Kronika polska*, przełożyła i opracowała B. Kürbis, Skarby Biblioteki Narodowej, Ossolineum, DeAgostini, Wrocław 2003) *ad loc.*

<sup>121</sup> Co do szczegółowej identyfikacji tych ludów odsyłam do komentarzy w edycji i w przekładzie cytowanych w poprzednim przypisie. Tutaj przypominam tylko, że podobnie jak wcześniej w *Policraticusie* Jana z Salisburii i u innych jeszcze autorów XII wieku, Pompejusz Trogus, autor zaginionych i nieznanych średniowieczu *Historiae Philippicae*, tak samo jak u Kadłubka występuje jako autor zawartego w Justynowej *Epitome* ich streszczenia.

<sup>122</sup> E. Garin, *Medioevo e Rinascimento...*, dz. cyt., s. 13–47 (rozdz. I: *La crisi del pensiero medievale*). Zob. wyżej rozdz. VII Wstępu.

świadomości chronologicznej kronikarza, dość osobliwie realizującej wyrażony we wprowadzeniu księgi pierwszej przez symbol *cana senectus* ideał „długiej pamięci”. Zanim złączył w jeden ciąg opowiadań *antiquitates Graeco-Romanae* i *antiquitates Polonicae*, Wincenty rozpoczyna od zdarzeń i realiów, które, o czym już wspomniałem, spontanicznie bylibyśmy skłonni odczuwać jako już po-antyczne, średniowieczne. Ale nawet takie nasze przedrefleksyjne przybliżenie początku dziejów Polski każe nam kwestionować racjonalność odwołania się do pamięci starca jako informatora dialogującego z Janem Mateusza: trudno sobie wyobrazić, by pamięć ta miała ogarnąć nieokreśloną liczbę minionych pokoleń, choćby relatywnie niedawnych, a cóż dopiero kilkunastu wieków, jakie upłynęły od czasów dawniejszych jeszcze niż Aleksander Wielki! Bo kolejność dialogowego opowiadania — i to bym chciał tutaj wyeksponować z mocą szczególną — trzyma się jednak kolejności zdarzeń: Kanut i Grakchus-Krak musieli być przed Aleksandrem Wielkim i Juliuszem Cezarem, skoro z nimi wojowali lub pertraktowali dopiero późniejsi Lestkowie. Zapewne oba te czynniki wywołały również piętnastowieczną krytykę Kadłubkowej *Kroniki* (choć nie to akurat kwestionują wyrażające ją teksty Filipa Kallimacha w dalszych partiach tego działu i Macieja Drzewickiego w dziale B.II) i zyskały jej opinię tworu pełnego niedorzecznych zmyśleń, tak jak dla nas jest ona w tych początkowych partiach genealogiczną legendą. Ważne jest jednak, jakie z tej legendy i z tego zmyślenia dają się odczytać zamierzenia ideowe kronikarza, co zaś dla tej antologii ważniejsze jeszcze — czym jest dla niego i dla opowiedzianych przez niego dziejów grecka i rzymska starożytność klasyczna.

Przyjmuję, że chronologia zdarzeń i kolejność narracji odpowiadają sobie wzajemnie, że więc protoplasta nacji polskiej Grakchus-Krak jest dla Wincentego człowiekiem starożytnym i że wszystkie realia oraz zdarzenia związane z początkami Polski — owi Dunowie-Dakowie i Danomarchia, i wszystkie inne z początku opowiadania — miały miejsce w starożytności dawniejszej, a opowiedziane później — w jej następnych okresach: Grakchus-Krak żył zatem przed Aleksandrem Wielkim, jego następcy, nawet jeżeli zostali wspomniani wszyscy, to zaś wcale nie wynika z toku opowiadania, wypełnili czas od Aleksandra Wielkiego do Juliusza Cezara i jego siostry Julii, żony Lestka III i założycielki Lublina.

Ta antykizacja najdawniejszych polskich osób i polskich realiów ma dwa oblicza. Z jednej strony wyraża intencję dowartościowania narodu i państwa, których byt od dawna podlegał zewnętrznym i wewnętrznym zagrożeniom, intencję wyniesienia ich do godności najdawniejszych antycznych barbarzyńców i ukazania nie tylko przewag militarnych, dyplomatycznych i ustrojowych owych barbarzyńców, ale i tego także, że są oni rdzenni, samorodni, że nie pochodzą od żadnego innego antycznego plemienia. Z drugiej strony nobilitacji przedmiotu opowieści kronikarskiej automatycznie niejako służy jego *antiquitas* już z tytułu samej semantyki słowa, łączącej w sobie, jeśli



można się posłużyć takim kalamburem, uprzedniość z przedniością. Taki sposób wartościowania *antiquitas* nie musi się łączyć, jak u Kadłubka, z szukaniem dodatkowej wartości w tym, że dany naród jest samorodny, rdzenny: wystarczy, że się identyfikuje z jednym z narodów starożytnych, i w rzeczy samej taka identyfikacja była w średniowieczu częstsza. Była ona rdzeniem opisaną już tutaj postawy mentalnej średniowiecznych użytkowników dziedzictwa antycznego, nacechowanej skracającym perspektywę historyczną mocnym poczuciem ciągłości, a przeto i pewnej szczególnej identyczności ich samych ze starożytnymi<sup>123</sup>. To w imię tej nobilitacji realia, które dla nas brzmią jak wzięte z wcześniejszego średniowiecza, kronikarz odsuwa w bardzo odległą przeszłość. Lecz to dla naszej świadomości jest ona przeszłością z innej epoki, dla Wincentego, który przeszłości na epoki nie dzielił i myślał bardziej ciągłościowymi kategoriami starszego i nowszego, była to przeszłość tylko bardziej odległa, a im odleglejsza, tym czcigodniejsza<sup>124</sup>.

### 1.3. Faktografia i moralistyka: jednorodność moralnej dominanty

Faktografia, jak zaznaczyłem wyżej, jest w *Kronice polskiej* Wincentego przeplatana czy raczej przesycana moralizatorstwem. Już zdanie wprowadzające do opowieści o tych pradawnych faktach, kryptocytat z Cyserona o pradawnej cnotie „w tej rzeczypospolitej”, ma mocne zabarwienie moralizatorskie, a zabarwienia takiego nie brak również innym szczegółom opowieści, czy odnoszą się one do niesympatycznej chciwości, czy do arogancji Aleksandra Wielkiego. Narrację samą rozpoczyna ujęta w konstrukcję *accusativus cum infinitivo* informacja o liczebności pra-Polaków: „immensissimae numerositatis manum hic viguisse”, po niej zaś od razu przychodzi takie oto moralizujące rozwinięcie: członkowie owej ‘manus’ — samo to słowo zaś sugeruje jakąś

<sup>123</sup> Na kontynuację tego pierwszego rodzaju nobilitacji — za pomocą przede wszystkim nazewnictwa (*Poloni* to antyczni *Vandali sive Ostrogothae*) — w XV wieku w mowie rzymskiej Jana Ostroroga zwraca uwagę wydawca *Kroniki* Wincentego w komentarzu do I, 9, 2 (s. 14), mówiąc o nim jako o zmyśleniach i o wyrazie pychy narodowej oraz przypominając jednocześnie o reakcji na te zmyślenia i na tę pychę ze strony bohatera Kallimachowej *Vita Gregorii Sanocei*; oba te teksty znajdują się niżej w tym dziale antologii. Nie referując tu obfitych prób zidentyfikowania przez historyków tych Kadłubkowych realiów historycznych, które mnie tak samo jak im kojarzą się z przed-Kadłubkowymi dziejami ludów i krajów średniowiecznych, kładę nacisk nie tylko na ową łatwo czytelną samostawność i rdzenność Polaków, ale przede wszystkim na te elementy Kadłubkowej antykizacji, które obrazują, czym było dlań dziedzictwo antyku. W komentarzu do tekstów Ostroroga i Kallimacha zwracam uwagę na powszechność tych elementów i ich perseweraację w wieku XV.

<sup>124</sup> Co się tyczy średniowiecznego sposobu rozumienia relacji do przeszłości antycznej, zob. — oprócz cytowanej w przyp. 65 emblematycznej charakterystyki Garina — E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter...*, dz. cyt.

społeczność zorganizowaną i karną<sup>125</sup> — ani nie cenili sobie rozległości i bogactwa terytorium, ani nawet nie zaspokajali żądy panowania, lecz jeśli nienasyconie zagarniali cudze terytoria i brali pod swą władzę ich mieszkańców, to tylko aby dać upust swojej ochoczości kultywowania cnót żołnierskich i swojej wielce swoistej wielkoduszności (*magnanimitas*). Wszelako gdy już swoimi zwycięstwami „dorzeźbili” sobie (cóż za inwencja nie tylko leksykalna, ale i stylistyczna w tym nieznanym łacinie starożytnej ‘adsculpserunt’!) wyspiarskich Dunów-Daków, to dali im do wyboru albo płacenie sobie haraczu, albo hańbę niewieściego stroju; gdy zaś podbici wahali się zbyt długo, już nie pozostawili im wybrania jednego tylko z poprzednich alternatywnych żądań i wyegzekwowali oba. To początek dalszej serii dzielnych czynów wojennych — obronnych i zdobywczych — pra-Polaków, ludu, rzecz jasna, barbarzyńskiego, czyli nie-greckiego, choć Kadłubek tego barbarzyństwa nigdzie po imieniu nie nazywa. Opowieści tych parafrazować ani analizować tu już nie warto, albowiem od 5, 1 zaczyna się opowieść o głównym bohaterze tej wstępnej opowieści-dialogu Gracchusie-Kraku, który ze zdobyczej (a może rodzimej, bo rzecz nie jest jasna) Karyntii powrócił do ziemi krakowskiej, aby tutaj, zostawszy władcą, na nowych zasadach urządzić państwo.

Regulujące jego urządzenie cnoty to ten element Kadłubkowych *antiquitates Polonicae*, który chcę wyeksponować jako treść wybranych z jego *Kroniki* tekstów najważniejszą. Nie jest to już owa jedna dynamiczna *virtus*, zdobywcza lub defensywna cnota-męstwo, lecz ‘wielkoduszność’ (*magnanimitas*) władcy. Wspomina ją kronikarz jako cechę pra-Polaków na samym początku opowiadania biskupa Mateusza, a składają się na tę wielkoduszność dwie cnoty niejako szczegółowe, o wyraźnych konotacjach religijnych, rzecz nawet można: *avant la lettre* chrześcijańskich, tutaj jeszcze jako para nie nazwane, lecz wprowadzane wiele razy pod swoimi nazwami do narracji ksiąg następnych, sprawiedliwość i miłosierdzie. Egzemplifikujący je osobny fragment *Kroniki* (nr 2) wybrany został nie z *antiquitates* księgi pierwszej, gdzie jeszcze nazw swoich nie mają, lecz z dalszego ciągu dziejów opowiedzianych w księdze trzeciej, gdzie mając już nazwy i charakter wyraźnie chrześcijański, są centralnymi pojęciami moralistycznego wątku powtarzającego się w Kadłubkowej *Kronice polskiej* kilkakrotnie. Wątek ten, dzięki obfitej egzemplifikacji modyfikowany stosownie do charakteru osób i akcji, wydaje mi się szczególnie ważny<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> Takie znaczenie mają już starożytne jego użycia metaforyczne, np. Ps.-Caes. *Bell. Afr.* 92, 1: „antequam rex manum colligeret seseque oppugnaret” albo Cic. *Cat.* 1, 12: „residebit in re publica reliqua coniuratorum manus”.

<sup>126</sup> Próbowałem przed paru laty scharakteryzować go nieco bardziej szczegółowo w artykule *Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka*, dz. cyt., s. 154–163; przedruk w: J. Domański, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 204–215.

W pierwszym zamieszczonym tu tekście (I, 5, 3), gdzie nie występują jeszcze same nazwy owych cnót, sprawiedliwości i miłosierdzia, ma on postać wyrażonej opisowo zasady ustrojowej. W drugim (III, 2, 3–3, 1) szczególnie wyrazistą postać zyskał nie tylko dzięki użyciu owych nazw, ale także dzięki formule, którą nazwałem kiedyś Kadłubkowym paradoksem o sprawiedliwości i miłosierdziu<sup>127</sup>. Dodać warto, że w pominiętym tu epizodzie z księgi IV, 5, 15–20 przybrał on formę bardzo znamiennej opowieści o łaskawości Kazimierza Sprawiedliwego, którego znieważył, przegrawszy w grze z nim, poddany<sup>128</sup>. Dwa zawarte w wyimku przykłady uznania przez władcę polskiego wyższości miłosierdzia nad sprawiedliwością — jeden przynależny do *antiquitates Polonicae* (I, 5, 3), gdzie miłosierdzie jako woła wyrównania upośledzenia społecznego nie ma jeszcze swego chrześcijańskiego imienia, ale zawiera się *implicite* w pojęciu sprawiedliwości biorącej w szczególną opiekę tego, kto mniej może, drugi (III, 2, 2–3, 2) z czasów Bolesława Krzywoustego, z okresu więc, który pozwala już kronikarzowi posłużyć się właściwą nazwą chrześcijańskiej cnoty miłosierdzia, a jej samej nadaje mocne znamię wielkoduszności — mają być ilustracją tej ważnej, ważniejszej bodaj niż sprawiedliwość, wartości życia społecznego i państwowego<sup>129</sup>.

W obu zatem wyimkach sprawiedliwość i niejednakowo w każdym zabarwione miłosierdzie — cnoty, które spontanicznie, przedrefleksyjnie każą się kwalifikować jako przeciwstawne — tworzą dialektycznie nacechowaną syntezę, jedność wyższego rzędu. W obu są cechą polskiego władcy, w pierwszym zaś kwalifikowane są jako dokonana u samych jeszcze przedchrześcijańskich początków „republiki” gruntowna innowacja ustrojowa. Warto przyjrzeć się ich sprzężeniu od strony ich niedawno dopiero odkrytych antycznych i biblijnych oraz w średniowiecznej egzegezie biblijnej obecnych źródeł.

W pierwszym tekście, tym dotyczącym polskich *antiquitates* (I, 5, 3), „sprawiedliwość sprzyjającą temu, kto najmniej może”, i przeciwstawioną

<sup>127</sup> J. Domański, *Kadłubkowy paradoks o sprawiedliwości i miłosierdziu...*, art. cyt., s. 71–86; przedruk — rozszerzony — w: J. Domański, *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 243–263.

<sup>128</sup> Zob. mój artykuł *Sprawiedliwość i miłosierdzie...*, cytowany w przypisie 126.

<sup>129</sup> Za taką ważniejszą od innych, więc i od sprawiedliwości, cnotę naczelną władcy uznał u Kadłubka wielkoduszność (*magnanimitas*) J. B. Korolec, *Ideał władcy w Kronice mistrza Wincentego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, dz. cyt., s. 71–87 (przedruk w: J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, wybór i opracowanie M. Olszewski, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 145–165). Z tą ciekawą interpretacją, opartą na ambitnej próbie odnalezienia średniowiecznych źródeł i inspiracji Kadłubkowego systemu cnót, którą ostatnio poddał krytyce i korektury do niej zaproponował Z. Kałuża w studium cytowanym już we wstępie, czyli *Sapientis verbum*, wyeksponowana tutaj przeze mnie wyższość miłosierdzia nad sprawiedliwością harmonizuje o tyle, że miłosierdzie implikuje jakiś rodzaj wielkoduszności, której natomiast sprawiedliwość zdaje się nie potrzebować zupełnie.

pierwotnej sprawiedliwości korzystnej dla możliwych, kronikarz prezentuje jako rdzenną, rodzimą. Czyni to krótko, rzecz by można mało efektownie. Nowy model sprawiedliwości jest dziełem władcy, który ma wszelkie cechy władcy idealnego: najpierw dzięki skuteczności swej mądrej wymowy — „sententioso sermonum beatus agmine” — skłania swych potencjalnych podwładnych do wybrania na władcę siebie samego, argumentując — za pomocą przykładów okaleczonego stada, bezgłowego człowieka, ciała pozbawionego duszy, lampy bez światła, świata bez słońca — za koniecznością dokonania wyboru władcy (I, 5, 1–2) i zalecając swoje osobiste wartości nie, jak to określa, przyszłego króla poddanych, lecz ich altruistycznego, prospołecznego towarzysza (I, 5, 2, zakończone efektownym kryptocytatem z Lukana), następnie jednak sam kronikarski zapis humanitarnego i prospołecznego prawa jest lakoniczny. A przecież w kontekście Kadłubkowych *antiquitates* ta nowa sprawiedliwość — co, jak sądzę, wolno sobie dopowiedzieć, choć kronikarz w żadne porównania w tym zakresie nie wchodzi — konkuruje też swoim wysokim etosem ze sprawiedliwością państw antycznych starszych od imperium Aleksandra Wielkiego, i to konkuruje także, co próbowałem wykazać wyżej, swą czcigodną dawnością. Tych niewiele słów jej poświęconych to mocniejsza niż opowieść o fantastycznym zwycięstwie nad Aleksandrem Wielkim i o dynastycznych sukcesach późniejszych antycznych władców polskich pochwała duchowych zalet pra-Polaków jako starożytnego ludu barbarzyńskiego przewyższającego swoim humanitaryzmem i starożytnych Greków, i pradawnych barbarzyńców<sup>130</sup>. Jakież są owej tak dyskretnej pochwały inspiracje?

Do niedawna w pracach o *Kronice polskiej* Kadłubka tylko hipotetycznie zastanawiano się nad ewentualnymi źródłami wprowadzonej przez Grakcha-Kraka zasady sprawiedliwości, nie wykluczając, że może pochodzić z własnej inwencji kronikarza. Wskazywano na przykład na ewentualne źródło biblijne dawniejszej sprawiedliwości, przez Grakcha-Kraka unieważnionej, w *Is.* 10, 1–2 („...condunt leges iniquas..., ut ... opprimerent in iudicio pauperes et vim facerent causae humilium...”), na wpływ możliwej, lecz nader mało prawdopodobnej lektury *Gorgiasza* Platona. Z nieco większym prawdopodobieństwem źródła Kadłubkowego dopatrywano się w prawniczym

<sup>130</sup> Do tych starożytnych barbarzyńców mógłby być zostać zaliczony także biblijny naród wybrany, musiałby on jednak, jak to się często zdarza w kronikach uniwersalnych, zostać zarazem przez kronikarza uznany za protoplastę narodu, którego *antiquitates* opowiada, lub innych jakichś narodów. Kadłubek, który nie buduje linearnej, sukcesywnej legendy genealogicznej, lecz paralelną autochtoniczną, nie miał, jak się zdaje, ani potrzeby, ani możliwości wykorzystania w swym konstrukcie kronikarskim starotestamentowych *antiquitates biblicae (Iudaicae)*. Tak samo zresztą jak w pochwaleniu humanitarnego prawa, był i w eksponowaniu *antiquitas* Polaków powściągliwy: kazał się tej pochwaleniu raczej doczytać z chronologicznych elementów narracji (Aleksander Wielki, Cezar, Krassus), niż ją *expressis verbis* głosić. Wątek starożytności biblijnych wykorzystał w legendzie genealogicznej dopiero jego komentator Jan z Dąbrowki, a dla innego niż genealogia narodów celu także umieszczony na końcu tego działu Michał Falkener z Wrocławia.

tekście Placentinusa *Summa institutionum* I, 1, gdzie italski legista powołuje się na Platona („*Iustitia est secundum Platonem virtus quae plurimum potest in his qui minimum possunt...*”)<sup>131</sup>. Mimo zawartego w tekście Placentinusa odsyłacza do Platona dopiero przed kilku laty wskazane zostało antyczne źródło tej Kadłubkowej idei, które Kadłubkowi było, jak uznać wolno, wcale łatwo dostępne bezpośrednio, tym łatwiej zaś przez średniowieczne pośrednictwo komentatorskie. Jest nim komentarz Kalcydiusza do jego własnego przekładu pierwszej części Platońskiego *Timajosa*. Kalcydiusz cytuje tam z *Politei* Platona dwie przeciwstawne opinie o tym, czym jest sprawiedliwość: wypowiedź Trazymacha z Chalcedonu (Plat. *Rp.* 338 e–339 a; 344 c), który ją określa tak, jak według Kadłubka miała być pojmowana przed objęciem władzy przez Grakcha-Kraka, i wypowiedź Sokratesa (Plat. *Rp.* 338 c; 347 de), głoszącą ten właśnie ideał sprawiedliwości i prawa, jaki Kadłubek przypisuje Grakchowi-Krakowi<sup>132</sup>. Tak oto jedna z przedchrześcijańskich *antiquitates Polonicae* ujawniła swoje antyczne, i to greckie, choć przejęte z łacińskiej tradycji komentatorskiej, źródło, tak samo Platońskie jak to, które było inspiracją analizowanego wyżej ważnego wątku metahistorycznego *Kroniki*. Okazało się jednak, że i ów zlatynizowany w późnej starożytności tekst Platona, i zawarty w starożytnym łacińskim komentarzu Kalcydiusza wypis z innego tekstu Platona wykorzystał Kadłubek przez pośrednictwo tradycji komentatorskiej średniowiecznej. Wszystko mianowicie wskazuje na to, że wchodzi tu w grę nie tylko komentatorzy starożytni jeszcze (Kalcydiusz, Boecjusz), ale i korzystający z ich prac średniowieczni, w szczególności zaś autorzy z drugiej połowy XII wieku, a mianowicie wspomniany już prawnik Placentinus oraz filozofowie Wilhelm z Conches i Jan z Salisbury. Wedle tego, co udało się ustalić dotychczas, Wincenty przejął swój krótki dyskurs o ustanowionej przez Grakcha-Kraka sprawiedliwości nie bezpośrednio z komentarza Kalcydiusza, lecz z *Accessus ad Timaeum* w *Glossae super Platonem* Wilhelma z Conches<sup>133</sup>.

Tyle o idei wyższości miłosierdzia nad sprawiedliwością, nie nazwanych jeszcze wyraźnie, i jej źródle w księdze pierwszej Kadłubkowej kroniki. Przechodzę do tej samej idei w księdze trzeciej. W tym drugim tekście, opowiadającym i komentującym końcowe zdarzenie z ekspedycji karnej Bolesława Krzywoustego przeciwko mieszkańcom pomorskiego Białogardu

<sup>131</sup> Zob. M. Plezia, *Kronika Kadłubka na tle renesansu XII wieku*, „Znak”, 14 (1962), z. 7–8, gdzie (s. 987) dopuszczona możliwość inspiracji Platońskiego *Gorgiasza*; Plezia jednak nie powtórzył tej sugestii w komentarzu do swego wydania *Kroniki* z 1994 roku. Inne dane cytuję za komentarzem Brygidy Kürbis do jej przekładu, wydanie Ossolineum 2003, s. 12, przyp. 29, gdzie nadto odsyła do: E. Skibiński, *Źródła erudycji Kadłubka*, „Roczniki Historyczne”, LX, 1994.

<sup>132</sup> J. Mańkowski, *Krak, uczeń Sokratesa...*, dz. cyt., s. 147–150.

<sup>133</sup> Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, § 2, ed. E. Jeuneau, J. Vrin, Paris 1965, s. 6–7 (nowe wydanie: Gvilllemi de Conchis, *Glosae super Platonem*, § 2, ed. E. Jeuneau, Brepols, Turnhout 2006, s. 6–7). Zob. Z. Kałuża, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana*, art. cyt., Aneks 2: *Źródło definicji sprawiedliwości*, s. 112–114.

(III, 2, 4–3, 2), zostały wyraźnie nazwane i nierozzerwalnie ze sobą w jedną splecione obie cnoty chrześcijańskie, sprawiedliwość i miłosierdzie. Mało tego! Rzecz została w komentarzu-dopowiedzeniu arcybiskupa Jana uogólniona za pomocą swoistego dwuzdaniowego aforyzmu, który w spontanicznym i powierzchownym odbiorze ma wszelkie cechy paradoksu, jeśli nie oksymoronu: nikt nie jest miłosierny, jak tylko sprawiedliwy, nikt nie jest sprawiedliwy, jak tylko miłosierny, bo sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem, a miłosierdzie bez sprawiedliwości głupotą (III, 3, 1).

Odczuwane w tym aforyzmie, spontanicznie i bezrefleksyjnie, jako opozycyjne, w rozumieniu Kadłubka sprawiedliwość i miłosierdzie tworzą jednak parę pojęć ściśle ze sobą zespolonych w jedną jakość wyższego rzędu, podobnie zresztą jak rzecz się ma i w Biblii samej, i w teologii chrześcijańskiej<sup>134</sup>. Jakość ta doskonale harmonizuje z oryginalną, rodzimą postacią sprawiedliwości, w czasach jeszcze przedchrześcijańskich realizowaną przez starożytnych Polaków, którą tak skromnie i lakonicznie przedstawia tekst pierwszy.

Podczas gdy głoszona przez Grakcha-Kraka idea sprawiedliwości polegającej na tym, aby prawa najbardziej sprzyjały temu, kto może najmniej, ma ostatecznie rodowód platoński, źródła pokrewnych owej idei wypowiedzi na temat sprawiedliwości i miłosierdzia, a w szczególności zamieszczonego tu paradoksu z księgi trzeciej, szukać trzeba gdzie indziej. Nie tam wszelako, gdzie się i jej dopatrywano jeszcze do niedawna. Źródłem tego paradoksu nie jest mianowicie żadna z homilii św. Jana Chryzostoma na *Ewangelię według św. Mateusza*<sup>135</sup> ani również — co sam przypuszczałem w cytowanym wyżej (w przyp. 105) artykule — inwencja samego Kadłubka, zainspirowana ewentualnie *Listem św. Jakuba Apostoła*, lecz komentarz do wersetu 7 rozdziału 5 *Ewangelii według św. Mateusza* zawarty w *Enarrationes in Matthaem* zmarłego w roku 1117 Anzelma z Laon, gdzie nierozłączność miłosierdzia i sprawiedliwości została sformułowana bardzo podobnie<sup>136</sup>.

Kadłubek jednak nie powtarza użytej przez Anzelma z Laon formuły dosłownie. W komentarzu Anzelma brzmi ona: „Iustitia sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia dissolutio est”. Ma tam ona ponadto stosowną dla enarracji tekstu biblijnego komentatorską otoczkę. Poprzedzają ją słowa: „Misericordia habet duas partes, dare et dimittere. Unde dicitur: ‘date, et

<sup>134</sup> Zob. A. Darlapp, *Barmherzigkeit Gottes*, hasło w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, s. v., s. 1252–1253.

<sup>135</sup> Jak to głoszono bezkrytycznie za niesprawdzaną nigdy przez jej użytkowników wiadomością w wydanej z papierów pośmiertnych monografii Oswalda Balzera, *Studium o Kadłubku*, w: *Pisma pośmiertne Oswalda Balzera*, t. 2, Towarzystwo Narodowe, Lwów 1934–1935, s. 203; por. też s. 164 i 339–340. Wiadomość tę powtórzyła jeszcze w swoim znakomitym skądinąd komentarzu tłumaczka Kadłubkowej *Kroniki*, słusznie zignorował ją jednak wydawca jej łacińskiego tekstu.

<sup>136</sup> Stwierdził to zupełnie niedawno Z. Kałuża, *Sapientis verbum...*, art. cyt., s. 30–32.

dabitur vobis’, ‘dimittite, et dimittitur [raczej dimittetur] vobis’. Hae duae virtutes ita coniunctae sunt, ut altera ab altera contemperari debeat”. Po niej zaś następuje jeszcze: „Rebelle corrigere ex iustitia, paenitentibus condonare debemus ex misericordia”<sup>137</sup>. Zastępując *dissolutio* przez *stultitia* i rezygnując z jakichkolwiek biblijnych uzasadnień, Kadłubek wyostrza i niejako absolutyzuje swój paradoks. Nie sposób jednak łączyć to z niechrześcijańskimi realiami, bo przedmiotem dialogowej narracji są przecież czyny chrześcijańskiego władcy kraju od dawna już schryścianizowanego. Mimo licznych w *Kronice* cytatów biblijnych i wyraźnie chrześcijańskiego ducha wielu wyrażonych w niej sądów, nawet w takich jak ten szczegółach widać, jak bardzo Kadłubek stara się zarazem o literacki, retoryczny wystrój swojego pisarstwa. I jak pilnie dąży jednocześnie do tego, aby być oryginalnym, to znaczy z inwencją przetwarzać to, co przejmuje — najczęściej zresztą nie sygnalizując tego — od innych.

Warto przy okazji dodać za odkrywcą źródła Kadłubkowego paradoksu, że formuła Anselma z Laon stała się rychło dobrem wspólnym komentatorów Nowego Testamentu z późnego wieku XII i następnych. Obecna jest nie tylko w *Sermones* Izaaka Stelli i w *Sermo de arte praedicatoria* Alana z Lille oraz (jako glosa anonimowa) w cytacie Tomasza z Akwinu w *Catena aurea*, a także w XV wieku w Polsce w ogromnym komentarzu do piątego rozdziału Ewangelii według Mateusza Benedykta Hessego<sup>138</sup>. Również wiersz cytowany przy tej okazji przez arcybiskupa Jana ma swój dawny wzór: jest nim, co stwierdził ten sam badacz Kadłubkowych źródeł, poemat Seduliusza Szkota o incipicie *Caesar erat Carolus*<sup>139</sup>. Również tu jednak Kadłubek nie tylko nie cytuje dosłownie, lecz zapożyczony motyw gruntownie przerabia. Odpowiedni dystych Seduliusza Szkota brzmi:

„Mitibus ille fuit mitis multumque serenus.  
Blanda columba bonis, at leo truxque malis”<sup>140</sup>.

Jak widać, tylko sama idea bycia łagodnym dla łagodnych i srogim dla srogich została powtórzona przez polskiego kronikarza, z wierszowego zaś schematu dystychu Seduliusza ostało się jedynie połączenie *mitibus ... mitis* i *leo*, przy czym miejsce drugiej formy deklinacyjnej tego samego przymiotnika *mitis* jest w heksametrze każdego z autorów inne, a i użyty przez obu pirrychiczny rzeczownik *leo* inaczej wypełnia Seduliuszowy pentametr niż Kadłubkowy heksametr. Wygląda zresztą na to, że Kadłubek naśladowując Seduliusza, chciał przewyższyć zwięzłość jego dystychu swoją zwięzłością monostychiczną. Takie przetworzenia zapożyczeń literackich z autorów

<sup>137</sup> *Anselmi Laudunensis Enarrationes in Matth.*, c. 5 (PL 162, 1287 CD).

<sup>138</sup> Co również stwierdził Z. Kałuża, *Sapientis verbum...*, art. cyt., s. 31, przyp. 76, gdzie odsyła do wydania W. Bucichowskiego w serii *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. 16, p. 54, 15–20, p. 58, 11–14.

<sup>139</sup> I to źródło — dotąd przez nikogo niezauważone — w tym samym artykule ustalił Z. Kałuża, *Sapientis verbum...*, art. cyt., s. 32–33.

<sup>140</sup> *Sedulii Scoti Carmina*, 28, 7–8, ed. I. Meyers, Brepols, Tournhout 1991, s. 51.

średniowiecznych nadają prozie Kadłubka mocne i niezwykle interesujące cechy właściwe piśmiennictwu łacińskiemu humanistów wszystkich epok od starożytności do renesansu XIV–XVI wieku.

## 2. Mądrość cenniejsza od siły

### Stanisława ze Skarbimierza dwa kazania z *Sermones sapientiales*

#### 2.1. Kazanie 46 jako moralistyczny użytek z *antiquitates*

Kazanie 46 ze zbioru *Sermones sapientiales* Stanisława ze Skarbimierza — zbioru z natury rzeczy bardzo różnotematycznego — ma, jak większość kazań z tego zbioru, treść z dziedziny religijnie regulowanej moralności społecznej i politycznej. Mogłoby więc, jak kilka innych jego kazań, znaleźć się również w dziale B.III. Pomieściłem je jednak tutaj — a także następujące po nim i z powodu analogicznych treści i analogicznej tendencji podobne do niego kazanie 66 — po to, aby było ilustracją innego niż ten, z którym mamy do czynienia w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego Kadłubka, sposobu zużytkowania przez autora polskiego z początku XV wieku chrześcijańskich i pogańskich realiów starożytnych. Inne natomiast, bliższe zapewne intencji Stanisława ze Skarbimierza zadanie wyznaczyłem jego kazaniu 44 z tegoż zbioru *Sermones sapientiales*, umieszczając je w dziale refleksji nad językiem (A.III), czyniąc tam z niego ilustrację myśli o języku jako pożądanym narzędziu prawdomówności, taka jest bowiem centralna myśl tego — również moralistycznie ukierunkowanego — kazania. Jeszcze bardziej zgodne z intencją piętnastowiecznego kaznodziei miejsce w poświęconym myśli społeczno-polityczno-kościelnej dziale B.III znalazło kazanie 30 tegoż zbioru, gdzie otrzymało tytuł *De bello iusto et iniusto*. Mogło się tam, powtarzam, znaleźć również kazanie 46. Łatwo bowiem stwierdzić, że użyte w nim starożytne egzemplaria są dla kaznodziei tylko przygodną ilustracją myśli o aksjologicznej przewadze mądrości nad siłą i że to właśnie ta myśl jest istotną jego treścią, umieszczenie go zatem w tym miejscu nie harmonizuje z autorską tendencją, z autorskim zamierzeniem. Za usprawiedliwienie tej jego lokalizacji, podobnie jak lokalizacji wymienionego wyżej kazania 66 w tym dziale, niech posłuży fakt, że ani w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza, ani w ogóle w scholastycznym piśmiennictwie polskim z tego czasu nie udało mi się znaleźć żadnego tekstu, który by lepiej ilustrował ten swoisty użytek *antiquitates*, z jakim mamy do czynienia tutaj. A jest on, jak zobaczymy, zupełnie inny od tego, któryśmy obserwowali w wyimkach z *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka. Niemniej przeto kazanie 46 wymaga i tego, aby najpierw zająć się krótko również jego



tematem rdzennym, a potem dopiero tym użytym przez kaznodzieję do jego egzemplifikacji materiałem wtórnym i przygodnym, który czyni racjonalną obecność kazania 46 w tym właśnie dziale antologii.

Rozpatrywane w tej swojej rdzennej, moralistycznej warstwie politycznej i społecznej, kazanie 46 jest dobrym przykładem pewnej dwoistości moralistyczno-pragmatycznej, częściej charakteryzującej myśl polityczną Stanisława ze Skarbimierza. Tu, w tym kazaniu, owa dwoistość w szczególny sposób widoczna jest wtedy, gdy kaznodzieja w zakończeniu kazania utożsamia mądrość z dyscypliną i nie tylko przypomina, jak ważną dla wojska zaletą jest dyscyplina w sensie karności, ale też — wykorzystując pełniej semantykę łacińskiego słowa *disciplina* — i na to zwraca uwagę, że ‘dyscyplina’ to również ‘umiejętność’ i że przeto wojsko musi być nie tylko karne, ale i wyćwiczone w odpowiednich do jego zadań umiejętnościach. Tak skonstruowane rozważania mają doprowadzić do pożądanej harmonii między tym, co skuteczne, i tym, co godziwe, między tym, co pragmatyczne, i tym, co etyczne. Niemniej przeto drugi z członów tworzących te pary opozycyjnych i zarazem komplementarnych wartości ma zawsze aksjologiczną przewagę, co można zsumować w twierdzeniu, że mądrość o wiele bardziej niż siła jest rękojmą trwałości i mocy państwa. Skuteczność oręża, nawet jeśli nie jest tylko pozorna, jest nietrwała, chwilowa; trwałą i rzeczywistą skuteczność natomiast osiąga się dopiero dzięki takiej ludzkiej mądrości, która podbudowana jest mądrością Bożą. Taka zaś mądrość ma mocne nacechowanie ascetyczne, wręcz represywne, wynikające z uznania za istotną cechę człowieka moralnej słabości natury ludzkiej. To taka właśnie koncepcja człowieka, dominująca w Stanisławowym kaznodziejstwie<sup>141</sup>, każe kaznodziei utożsamiać w zakończeniu kazania mądrość z dyscypliną i dzięki temu utożsamieniu przekonująco zrehabilitować również pragmatyczne wartości państwa, których nie trzeba odrzucać, lecz je tylko niejako weryfikować za pomocą fundamentalnych wartości moralnych i tym wartościom ostatecznie podporządkować.

To właśnie dla zilustrowania takiej idei kaznodzieja zaopatrzył obficie swój dyskurs w starożytne egzemplaria klasyczne, biblijne i chrześcijańskie, które pozwoliły umieścić kazanie 46 w tej części antologii. Wszystkie one służą przeprowadzeniu tezy kazania, przejętej ze służącego za *verbum thematis* cytatu z biblijnej *Księgi Eklezjastesy*: „Lepsza jest mądrość niż oręż wojenny”. O pozostałych cytatach i zapożyczeniach treściowych – zarówno biblijnych, jak z piśmiennictwa chrześcijańskiego, a także klasycznego – trzeba powiedzieć, że nie wszystkie mają funkcję wyraźnej egzemplifikacji tej głównej myśli kazania, tam jednak, gdzie taką tylko funkcję pełnią, wydaje się, że kaznodziei było obojętne, czy pochodzą od autorów chrześcijańskich, czy pogańskich. I że

---

<sup>141</sup> Zob. J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1987; Z. Kałuża, *O poetach i poezji w Kazaniach sapiencjalnych Skarbimierczyka. Studium źródłowe*, „Przegląd Tomistyczny”, 10 (2004), s. 33–86.

wyraża się to przede wszystkim w braku etykietyzowania owych cytatów i zapożyczeń, tj. deklaratywnego różnicowania ich na pogańskie i chrześcijańskie.

Najpierw więc, w kilku pierwszych akapitach, kaznodzieja przeprowadza rozwijającą *verbum thematis* tezę ogólną: podstawą porządku w państwie jest jasne i rozumne prawo, a takie zalety gwarantuje prawu jedynie oparcie go na prawie Bożym. Odwołanie się w tej kwestii do *Państwa Bożego* św. Augustyna to jeszcze nie *exemplum*, to raczej *auctoritas*, tym bardziej zaś stanowi taką *auctoritas* dodatkowy cytat z biblijnej *Księgi Przypowieści*, w pewnej mierze dublujący *verbum thematis*, aby ukazać mądrość nie jako korelat dzielności wojennej, lecz jako podstawę rządzenia. Historyczne, jednostkowe egzemplaria wprowadza dopiero akapit rozpoczęty spójnikiem *proinde* (w. 34 i nn.), a i one przeplatane są raz po raz refleksją o charakterze ogólniejszym. Historyczne egzemplaria ze starożytności biblijnej, chrześcijańskiej i klasycznej pospołu dotyczą tu przede wszystkim dziedziny wojen i bitew. Przyjrzyjmy się funkcji poszczególnych.

Ogromna większość takich militarnych ilustracji to egzemplaria biblijne. Rozpoczyna je przykład Machabejczyków, potem przychodzą Nabuchodonozor i Assur, a do nich dodane jeszcze zostały przykłady Abrahama i Dawida. Tylko pozornie przerywają tę biblijną serię przykłady Teodozjusza Wielkiego i Konstantyna Wielkiego: seria rządzi się logiką kompozycyjną dyskursu, a nie logiką wyodrębniania źródeł, dlatego pochodzące z Kasjodorowej *Historia tripartita* przykłady rzymskich cesarzy chrześcijańskich harmonijnie wpisują się w militarne przykłady z tekstów świętych, są z nimi tematycznie jednorodne. Kategorią zaś, która je organizuje, jest twierdzenie, że i męstwo skuteczne, i zwycięstwo prawdziwe pochodzą z nieba, od Boga. Są darem, który się wyprasza modlitwą lub szczególnym zawierzeniem Bogu albo i nadzwyczajnymi na rzecz spraw Bożych uczynkami, jak to nieco aluzyjnie zasygnalizowane zostało w przykładzie cesarza Konstantyna. Po tej interkalacji, nie biblijnej wprawdzie, ale przecież zarówno ideowo, jak dzięki wojskowej tematyce z egzemplariami biblijnymi jednorodnej, przychodzi nowa seria egzemplarów biblijnych: Achior i Holofernes, wśród nich także przykłady negatywne: Chore i jego towarzysze, a w tę serię przykładów wplata się, również mająca sens negatywny, sentencja o złym oddziaływaniu grzechu w ogóle, a w szczególności o tym, że grzechowi zbiorowości ludzkiej — tu egzemplum tworzą Sodom i Lot — towarzyszy zło szczególnie wielkie. Wszystkie te egzemplaria, biblijne łącznie z nie-biblijnymi, zamknięte zostały przypomnieniem, że oprócz nich jest w Biblii jeszcze i innych podobnych wiele i że wszystkie mają być narzędziem budzącym bojaźń przed sprawiedliwością Bożą, niechybnie karzącą tych, co ją lekceważą, a nagradzającą tych, co się z nią liczą. Wszystkie przytoczone egzemplaria mają być i są ilustracją dla *verbum thematis*. Zamyka je konkluzja i zarazem wezwanie (w. 137–141: „Armementum magis ... debita disciplina”). To w niej tak mocno wiąże się to, co

pragmatyczne, z tym, co etyczne, a to, co etyczne, nie daje się odczytać inaczej jak natchnione specjalną pomocą Bożą.

Następne zaś egzemplia będą już pozabiblijne i świeckie. Wszystkie będą starożytne — greckie i barbarzyńskie. Zauważmy, że poprzedza je powołanie się na *Policraticusa* Jana z Salisbury i że jedyne *reale* rzymskie — nie egzemplum właściwie, lecz jakby uogólnienie rzymskiej historii — pochodzi z tego właśnie dzieła. Wprowadzony został ten odsyłacz jakby w trybie konkluzji (w. 142–143): „Unde narratur in Policrato, libro VI, capitulo XII, quod Romanis adeo profuit disciplina, ut orbem suae subicerent dicioni”. Dopiero teraz, po tym uogólnieniu, dokonanym niejako pod patronatem dwunastowiecznego humanisty, przychodzą egzemplia ze starożytności klasycznej. Są to, widać rzecz wyraźnie, egzemplia wyłącznie „dyscypliny” u Greków i zhellenizowanych Macedończyków, braku zaś „dyscypliny” u barbarzyńców-Persów. Dyscyplina ta bardziej jest teraz wartością pragmatyczną niż etyczną. Niemniej przeto w ostatnim egzemplum (w. 152–157) gładko łączy się z wartościami religijno-moralnymi z poprzednich partii kazania. To zręczne zakończenie utrzymuje jedność dyskursu i uzasadnia taką, jaką przyjąłem na początku niniejszych uwag, jego ogólną, syntetyczną interpretację.

Trzeba teraz spróbować odpowiedzieć na pytanie, czym są w myśleniu Stanisława ze Skarbimierza owe *antiquitates* z pogańskiego świata klasycznego, którymi — czego tutaj jeszcze nie widać, ale co okaże się cechą innych jego kazań, a wśród nich i tego, które następuje bezpośrednio po tym — gęsto inkrustuje on swoje kazania. Pytanie to warto ukonkretnić, nadając mu formułę następującą: czy takie *antiquitates* mają w tych kazaniach funkcję historyczną na modłę tylko średniowieczną, to zaś znaczy: czy dla kaznodziei mają, by tak rzec, ludyczną jedynie wartość anegdoty, dostrojoną do średniowiecznego pojmowania historii jako szlachetnej i zwieńczonej morałem rozrywki<sup>142</sup>, czy też są traktowane — na równi z egzemplami biblijnymi i branymi z dziejów chrześcijaństwa — jako nośniki wartości nieprzedawnionych i w najpoważniejszym trybie nadal aktualnych, miarodajnych, normatywnych nawet. Pozytywną odpowiedź na drugi człon tego rozłącznego pytania ograniczę tylko do dwu obserwacji, które — poprzez porównanie z użytym *antiquitates* klasycznych w zamieszczonym wyżej tekście mistrza Wincentego — uwydatnią, jak miemam, różnice wynikłe z czegoś więcej niż odmiennosc uprawianych przez jednego i drugiego autora gatunków literackich: kaznodziejstwa przez Stanisława, kronikarstwa przez Wincentego.

Pierwsza i najważniejsza pod tym względem różnica między jednym i drugim autorem polega na tym, że Stanisław ze Skarbimierza odwołuje się do faktów i zarazem do relacjonujących te fakty źródeł starożytnych właśnie jako

---

<sup>142</sup> O rozumieniu istoty i funkcji średniowiecznego pisarstwa historycznego zob. L. Boehm, *Der wissenschaftliche Ort der Historia im frühen Mittelalter*, dz. cyt., s. 663–693; B. Lapis, *Jana z Salisbury rozumienie zasad historiografii*, art. cyt., s. 85–108; B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*, dz. cyt.

do ilustrujących jego dyskurs moralistyczny egzemplów, podczas gdy w zamieszczonym wyżej wyimku z pierwszej księgi Kadłubkowej *Kroniki polskiej* fakty z dziejów starożytnych stanowią — nie tylko pod względem kompozycyjnym — funkcjonalnie całkowicie autonomiczny, a jednocześnie wintegrowany w całość dzieła przedmiot relacji historycznej. Inaczej mówiąc, mają status równy relacji z dziejów polskich. Jest tak dlatego, że mistrz Wincenty Kadłubek odtwarza zarazem najdawniejsze dzieje polskie, umieszczając je — przy całej chronologicznej umowności i niedokładności nie tylko tej najdawniejszej, ale i wielu innych części swojej narracji — w czasach starożytnych, czyli, innymi słowy, dokonuje ich antykizacji, Stanisław ze Skarbimierza natomiast swój dyskurs moralistyczny adresuje do współczesności, a treść tego dyskursu traktuje wprawdzie jako aktualną i beczasową, nie potrzebuje do tego jednak żadnych zabiegów antykizacyjnych. Starożytność egzemplów ma u niego i chronologicznie, i kompozycyjnie zupełnie inny status i zupełnie inną funkcję niż główny dyskurs moralistyczny. Exempla zyskały tu w stosunku do kaznodziejskiego dyskursu status maksymalnie autonomiczny.

Druga różnica jest z zakresu kompozycji, ma więc charakter formalny, ale wynikając przede wszystkim z odmienności gatunków literackich, ilustruje zarazem ważną różnicę formacji między inspirowaną dwunastowiecznym humanizmem literacką kroniką autora z początku XIII wieku a podległym konwencjom klasycznej scholastyki uczonym kazaniem autora z wieku XV, i to niezależnie od tego, że i on odwołuje się do i korzysta z dzieła dwunastowiecznego humanisty. Zewnętrznie, rzecz można nawet: spektakularnie, rzecz polega na tym, że egzemplaria starożytne (tak samo zresztą jak biblijne) mają charakter dokumentacji, wyodrębniającej je formalnie od dyskursu moralistycznego. Są to po prostu jasno zaznaczone cytaty lub relacje. Pisarstwo Kadłubka obywateli natomiast zasadniczo bez takiej dokumentacji, innymi słowy bez odwołań, bez sygnalizowania cytatów i zapożyczeń. Nawet wyodrębniające się swą poetycką formą wierszowane cytaty, przejęte przez kronikarza od poetów antycznych lub średniowiecznych, nie mają takiej funkcji: zewnętrznie stanowią zawsze rdzenne elementy jego własnego tekstu, nawet gdyby wykształceni literacko czytelnicy od razu rozpoznawali je jako zapożyczenia. Różnicę można wytłumaczyć najpierw swoistością gatunku literackiego. Jak już wspomniałem, kronika, jako pisarstwo narracyjne, uznawana była w przeduniwersyteckim i pozauniwersyteckim piśmiennictwie średniowiecza raczej za stateczną i umoralniającą rozrywkę niż za owoc działalności związanej z nauką i nauczaniem; inaczej mówiąc, należała — według klasyfikacji bliższej naszym pojęciom — nie do nauki, lecz do literatury<sup>143</sup>. W tym okresie średniowiecza, kiedy już powstały uniwersytety i wykształciły się gatunki pisarskie służące w uniwersytetach zarówno uprawianej

---

<sup>143</sup> Zob. przypis poprzedni.

tam nauce, jak i dydaktyce, a także pisarstwu bliższemu naszej współczesnej kategorii popularyzacji i publicystyki, do którego zaliczyć trzeba także i łacińskie (elitarne zatem) kaznodziejstwo, ta wcześniejsza atrybucja pisarstwa historycznego werbalnie nie uległa istotnej zmianie. Dalej uznawano ją — nie powtarzając zresztą samego określenia — za „dodatek do sztuk”, *appendentia artium*, to znaczy do poddanych rygorystycznym regułom szczegółowych nauk-umiejętności, jak to w XII wieku określił Hugon ze Świętego Wiktora<sup>144</sup>. Zwalniało ją to — przynajmniej do pewnego czasu — z procedur właściwych pisarstwu naukowemu, zajmującemu się problematyką sztuk wyzwolonych, filozofii, prawa, medycyny, teologii, czyli dyscyplin uniwersyteckich. Kazanie uniwersyteckie było wprawdzie rodzajem popularyzacji teologii, nie zwalniało to jednak kaznodziei z rygorów obowiązujących w uniwersyteckiej dziedzinie „sztuk”. Jednym z nich była swoista dokumentacja źródłowa, czyli podbudowywanie dyskursu „autorytetami”, na które składały się teksty dawniejszych pisarzy i myślicieli zarówno chrześcijańskich, jak i klasycznych, zarówno antycznych, jak z wcześniejszych okresów średniowiecza. Krócej i prościej: inspirujący się jeszcze całkowicie dwunastowiecznym humanizmem mistrz Wincenty Kadłubek mógł milcząco posługiwać się obficie kryptocytatami z autorów starożytnych i średniowiecznych oraz ukrytymi aluzjami do nich, bo uprawiał „literaturę”; Stanisława ze Skarbimierza nawet w anegdotycznych egzemplach obowiązywała procedura cytowania i odsyłać do „źródeł-autorytetów”, bo w swych kazaniach uprawiał swoistą popularyzację nauk. Tylko w pierwszym wypadku możliwe było to, co w naszych czasach otrzymało nazwę intertekstualności, tej gry z czytelnikiem, który — jeśli miał dostateczne odczytanie w dawnych tekstach — mógł doznawać przyjemności rozszyfrowywania ukrytych i całkowicie wintegrowanych w ówczesny tekst literacki cytatów i aluzji. U piętnastowiecznego scholastyka uniwersyteckiego musiały one stale ujawniać swoją zarówno formalną, jak i rzeczową odrębność od jego własnego dyskursu.

Tę różnicę gatunków i konwencji pisarskich dobrze będzie zachować w pamięci przy lekturze również następnego kazania Stanisława ze Skarbimierza oraz jego kazań w innych działach tej antologii.

## 2.2. Kazanie 66

Roztropność, czyli rozumność praktyczna, została najpierw zaakcentowana jako wartość bardzo pragmatyczna: jest to, powiada kaznodzieja, zdolność wyciągania wniosków z przeszłości dla pożytku przyszłości. To właśnie taka zdolność (zalecana przez cytowany w kazaniu przepis prawa

---

<sup>144</sup> Zob. mój artykuł *Pomocnica nauk i teologii. Kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, „Przegląd Tomistyczny”, 9 (2003), s. 57–112.

kanonicznego, a nam mogąca przywołać też na myśl Tukidydesowe już pragmatyczne spostrzeżenie o takim właśnie pożytku pamięci historycznej i historii<sup>145</sup>) ma zapewnić władcom powodzenie i pozwolić im uniknąć niepowodzeń. Lecz jest to tylko jedna warstwa ideowej treści kazania, zewnętrzna raczej. W warstwie głębszej sens owego pożytku ulega istotnej zmianie. Należy i on ostatecznie do wartości bezinteresownych, niepragmatycznych. Pożytkiem bowiem w tym głębszym sensie jest dobro wspólne oparte na altruizmie, a ono odwołuje się z kolei do wartości idealnych i najwyższych, żadnym już pożytkiem nie mierzonych. Z jednej strony chodzi o ideały religijne, nadprzyrodzone, o to, żeby „szukać nie swego, lecz tego, co jest Jezusa Chrystusa”, jakby rzecz można wyrazić, zmieniając na pozytywną formułę negatywną słów św. Pawła, które Stanisław cytuje w autentycznym brzmieniu (w. 24: „quaerunt quae sua sunt, non quae Iesu Christi”). Mając taką legitymizację, dobro wspólne staje się kategorią *par excellence* teologiczną. Z drugiej strony punktem odniesienia jest — filozoficzna i teologiczna zarazem — kategoria prawa natury: zgodne z nim życie to zdążanie do wspólnego pożytku (w. 25–32). Stoicka ta teza kazania przejęta została z *Państwa Bożego* Augustyna, ma więc również ona legitymizację teologiczną, chrześcijańską.

Dwie owe wartości najwyższe — Bóg i natura — stanowią jakby szkielet, wokół którego zbudowana została, najbardziej nas w tym dziele antologii interesująca, egzemplifikacyjna warstwa kazania. Jej sens można ująć następująco: starożytni poganie, idąc jedynie za prawem natury, z miłości do samej tylko ziemskiej ojczyzny praktykowali cnotę bezinteresowności dla dobra wspólnego. Praktykowali ją nawet wtedy, gdy wymagało to ofiar heroicznych. Chrześcijanie mogą się oprzeć na czymś więcej niż tylko na prawie natury. Wspiera ich łaska Boża, pomoc szczególnie i szczególnie skuteczna, której poganie nie zaznawali. Powinni zatem cnotę bezinteresowności praktykować tym bardziej intensywnie i tym bardziej skutecznie. Tutaj zatem to, co pragmatyczne, sprawnościowe, skuteczne, najściślej zbieżne jest z tym, co etyczne, szlachetne, bezinteresowne. Tutaj też jest istotny punkt zbieżny, pokazujący tożsamość i zarazem nietożsamość wartości klasycznych i chrześcijańskich przez zaznaczenie nadprzyrodzonego naddatku tylko po stronie tych drugich.

Nic to innego niż odmianka, sytuacyjny wariant, zręczne zastosowanie — w dyskursie zasadniczo przecie politycznym — chrześcijańskiego toposu

---

<sup>145</sup> Thuc. I, 22, 4 znamienne słowa: „[...] poznać dokładnie przeszłość i wyrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jakie zgodnie ze zwykłą kolejną spraw ludzkich mogą zajść w przyszłości” (przekład Kazimierza Kumanieckiego; w oryginale: τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιοῦτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι). Stanisław ze Skarbimierza nie mógł znać, rzecz jasna, Tukidydesowej wersji tej myśli, bo przełożone na łacinę dopiero w roku 1452 dzieło greckiego historyka nawet wśród humanistów renesansowych nie cieszyło się popularnością; zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 1, cz. 2, PAU, Kraków 1932, s. 269–270.

starożytnego jeszcze, a z wielką mocą powracającego we wszystkich nasyconych kulturą humanistyczną okresach tysiącletniego średniowiecza. Nazwałem go kiedyś motywem elenktyczno-parenetycznym i nazwę tę zachowuję dla niego również tutaj<sup>146</sup>. Rzecz polega na wytykaniu chrześcijanom ich niedorastania do walorów etycznych, jakie były udziałem greckich i rzymskich pogan, przede wszystkim filozofów i bohaterów życia publicznego, czasem także różnych ludzi zwykłych i niezażywających publicznej sławy. Pośrednio więc jest to uznanie wysokiej wartości moralnej życia także niektórych pogan. W starożytnej myśli chrześcijańskiej topos ten odegrał niebłahą rolę jako argument za recepcją dziedzictwa antycznego i zarazem jako sprawne narzędzie chrześcijańskiej parenezy. Zasugerowany polskiemu kaznodziei najpewniej początkiem rozdziału 18 księgi V *Państwa Bożego* św. Augustyna, najważniejszego źródła cytowanych w kazaniu egzemplów, stał się zręcznym opisaniem relacji tego, co pragmatyczne, do tego, co etyczne i bezinteresowne. Taki zaś temat dawał szczególnie wdzięczne pole zarówno cytatom, jak i egzemplom z pism starożytnych autorów klasycznych, nawet jeśli ich elenktyczna rola nie została szczególnie jakoś wyraźnie zarysowana w samych użytych w kazaniu przykładach. Innymi słowy: można było cytować teksty i powoływać się na egzemplia bez ustawicznego przypominania o tym, że mają chrześcijan zawstydząć. I takiego przypomnienia jednak kaznodzieja bynajmniej nie pozostawił wyłącznie domyślności słuchaczy. Raz tylko wprawdzie, ale bardzo wyraziście, użył tej elenktycznej i parenetycznej nuty, dobrze zestroiwszy ją z tezą kazania poświęconego pożytkom dobra wspólnego. Są to wiersze 72–87, mające klarowną, chciałoby się rzec wzorcową postać tego toposu tak ważnego w myśleniu chrześcijańskim dawnych epok.

Co się tyczy pochodzenia i doboru owych cytatów i egzemplów klasycznych, kazanie 66, podobnie jak 46, posługując się typową dla uczonego kaznodziejstwa techniką dokładnych odsyłaczy do ich każdorazowego źródła, sugeruje, że większość swojego materiału starożytnego Stanisław przejął z *Państwa Bożego* św. Augustyna. Czy samo to dzieło rzeczywiście czytał i czy się na nim oparł faktycznie, czy raczej brał swoje stamtąd prymarnie pochodzące cytaty z jakiegoś gotowego kompendium, do którego je wcześniej już z *De civitate Dei* dla celów kaznodziejskich wypreparowano, to jest pytanie, które zawsze stawiać warto erudycyjnym tekstom z tamtej epoki. Odpowiedź na nie jest zadaniem dla dalszych badań, do których okazją nie może być przedsięwzięcie takie, jak niniejsza antologia. Jak zaś ta rzecz ma się zewnątrz, czyli wedle tego, co sugeruje siatka odwołań, widać z powtórzonych za wydaniem Bożeny Chmielowskiej i w nikłej tylko mierze

---

<sup>146</sup> Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 120–121 i 175–176; *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego...*, dz. cyt., s. 187–188; bez użycia tej nazwy także w: *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, dz. cyt., s. 29 i 67–68 (też prace wersja polska *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 21–24).

wzbogaconych przypisach tekstowych. Do nich zaś — jeszcze tylko uwagi następujące.

Pierwsze po *verbum thematis* zapożyczenie, opatrzone odsyłaczem, pochodzi z prawa kanonicznego i tworzy autorytatywną dokumentację wspomnianego wyżej pragmatycznego użytku z poznawania przeszłości, to znaczy wnioskowania ze zdarzeń przeszłych o przyszłych. Dzięki umiejętności takiego wnioskowania ma się zrealizować roztropność, *sensus prudentum*, który ma „zamieszkać” w miastach-państwach. Pierwszy akapit zamyka się cytatem z Biblii, z Pawłowego *Listu do Filipian*, przekładającym społeczno-polityczną, z rzymskiej tradycji pochodzącą, kategorię dobra wspólnego na teologiczne pojęcie „tego, co nie własne, lecz Chrystusowe”.

Drugi akapit otwiera się cytatem z Augustynowego *Państwa Bożego*, stwierdzającym przestrzeganie prawa natury i sprawiedliwość oraz zgodne uznawanie — jako ostoji państwowej wspólnoty — dobra wspólnego, uznanie takie zaś pociąga za sobą gotowość oddania za to dobro życia. Następny akapit posługuje się już — z tego samego dzieła Augustyna wziętymi — egzemplami rzymskiej ofiarności za dobro wspólne. Augustyn w pełni aprobejuje rzymską dbałość o wspólne dobro doczesne oraz charakterystyczne dla Rzymian poświęcanie własnej korzyści dla tego dobra, zarazem zaś zachęca współwyznawców do przewyższenia tej dbałości i tego poświęcenia przez chrześcijańską dbałość o *civitas Dei* i poświęcenie dla niej. Autorytet Augustyna zachęcił piętnastowiecznego kaznodzieję nie tylko do powtarzania za nim starożytnych egzemplów rzymskich, ale i do wyszukiwania nowych. Wydaje się, że jest to dla średniowiecznych użytkowników dziedzictwa antycznego tryb niejako modelowy: starożytny autor chrześcijański jest wiarogodnym przekazem elementów tego dziedzictwa i zarazem autorytetem uprawomocniającym poszukiwanie na własną rękę i na własne użytkowanie dalszych jego okazów.

W rzeczy samej, nie trudno zauważyć, że udział i cytatów, i egzemplów pochodzących ze starożytności klasycznej jest tu jeszcze bogatszy niż w kazaniu 46, nie dokumentuje to jednak żadnych osobistych upodobań ani zamierzeń kaznodziei: podobnie jak w tamtym kazaniu rozmaite sentencje starożytnych pisarzy pogańskich i chrześcijańskich dalej, mniej lub bardziej dyskretnie, zdradzają swoje pochodzenie od Augustyna, który je zacytował wcześniej w swoim wielkim dziele<sup>147</sup>. Nic zatem dziwnego, że piętnastowieczny kaznodzieja dalej traktuje je z tą samą estymą i jako w równym stopniu autorytatywne jak cytaty i egzemplaria patrystyczne, a nawet biblijne.

W takiej sytuacji, raz jeszcze przypominając sobie to, co nazwane zostało wyżej motywem elenktycznym (elenktyczno-parenetycznym), stwierdzić trzeba, że niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie, czy użycie przez kaznodzieję tego motywu miało być jakimś bardzo dyskretnym przypomnieniem o wyższej wartości tego, co biblijne i chrześcijańskie, nad tym, co pogańskie i klasyczne.

---

<sup>147</sup> Zob. wyżej aparat źródłowy do wierszy 160–161.



Albowiem topos elenktyczny właściwie nie degraduje tego, co pogańskie, jest raczej jego — z chrześcijańskiego punktu widzenia — maksymalnie możliwą aprobatą. Jeśli tak popatrzeć na sprawę relacji między obu rodzajami egzemplów w kazaniu 66, to może uprawnione będzie uznanie za rdzeń ideowy zawartych w nim wywodów — a zatem i za własną, w tym trybie użytkowniczo-kompilatorskim wypowiedzianą myśl kaznodziei — dwu stwierdzeń następujących: po pierwsze przytaczanego przez Stanisława pytania retorycznego św. Augustyna: „Wyzute ze sprawiedliwości państwo czyż nie jest bandą rozbójników?”, po drugie — również za Augustynem przytoczonego stwierdzenia Scypiona Młodszego Afrykańskiego: „Nie jest szczęśliwe miasto, gdy mury jego całe, a obyczaj w ruinie”. To one właśnie zdają się ukazywać istotny sens i zakres własnej Stanisławowej idei dobra wspólnego. I one też organizują antyczny materiał przejęty z drugiej ręki.

### 3. Biblijna genealogia Polaków

#### **Jana z Dąbrówki komentarz do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka**

Ten krótki wyimek ze wstępu Jana z Dąbrówki do jego komentarza objaśniającego *Kronikę* mistrza Wincentego Kadłubka ma być tutaj ilustracją jednej z częstych i w różnych okresach średniowiecza obecnych genealogii ówczesnych narodów. Idzie o taką genealogię, która za historię uniwersalną ludzkości przyjmuje Biblię, a wobec tego również początek każdego pojedynczego narodu chce odnaleźć w niej właśnie. Jest to w średniowieczu optyka kronik uniwersalnych, z nich przenoszona czasem na kroniki partykularne, narodowe. Archetypem i wzorem była tu legenda genealogiczna Rzymian jako potomków trojańskiego Eneasza, znana średniowieczu z Liwiusza, a nade wszystko z Wergiliuszowej *Eneidy*. Drugi, paralelny niejako archetyp stworzyło ono samo: była to genealogia biblijna, obfitująca w protoplastów i dająca się, co ważniejsze, skorelować z początkami świata i ludzkości.

Poprzestaję na tym minimum informacji o samej tylko idei tego passusu prologu Jana z Dąbrówki, aby zwrócić uwagę na pewną osobliwość postępowania tego piętnastowiecznego komentatora z komentowanym przez siebie, ponad dwieście lat starszym dziełem kronikarskim. Sam typ komentarza scharakteryzowałem krótko w biobibliogramie jego autora jako składający się na przemian z krótszych streszczeń poszczególnych wypowiedzi dialogowej opowieści i dłuższych objaśnień samego tekstu, w dużej zresztą mierze tylko leksykalnych. Zanim w dziale B.II zaprezentuję cały prolog i wyimki z samego komentarza, tutaj chciałbym wyodrębnić z prologu tekst skonfrontować z

nieobecny w *Tekstach* antologii miejscem komentarza, które dotyczy samego początku zamieszczonych wyżej w tym dziale wyimków z *Kroniki* Kadłubka. Objasniając — nader skąpo zresztą — pierwsze słowa samego odautorskiego wprowadzenia do pierwszej księgi (czyli jeszcze nie dialogowej opowieści), komentator, w trybie gramatyczno-leksykalnym, najpierw objaśnia, czym jest *res publica*, a następnie w związku ze słowami ‘plebei aborigines’ tak pisze:

„Secundo notandum: *aborigines*, paenultima correpta, componitur ex *ab* et *origine*; et substantive *aborigines* sunt superflui frutices, qui non naturaliter, sed vitiose in arboribus et in campis oriuntur. Et dicuntur *aborigines* quasi ‘seorsum ab origine’, non quia non habeant originem, sed quia naturalem non habent originem. Adjective vero *hic* et *haec aborigo*, *-nis*, *-ni* rusticus, agrestis, ignobilis. Et dicuntur *aborigines* quasi ‘seorsum ab origine’, non quia omnino careant origine, sed quia eorum origo ignoratur. Unde genologiae rusticorum et plebeorum non scribuntur nec memoriae traduntur sicut genologiae nobilium”.

I objaśniając, w odwróconej kolejności, najpierw ‘principes succedanei’, następnie ‘vendicariae potestates’ (tamże), dodaje jeszcze:

„Item dicitur *succedanei*; et sunt succedentes vel iure per hereditariam innationem vel libere. Item dicitur *vendicariae potestates*; et sunt quae acquirunt vel usurpant sibi dominium per manum fortem vel per alium modum”<sup>148</sup>.

Skąpy w objaśnieniach rzeczowych, a skupiony na pojedynczych słowach, zdaje się tutaj komentator *Kroniki* Kadłubka dyskretnie sugerować, jaka była przyczyna i jaki cel pomieszczenia w prologu jego komentarza skopiowanego w części tekstowej antologii passusu genealogicznego. Spowodowała go, jak się można ze znacznym prawdopodobieństwem domyślać, interpretacja leksykalna Kadłubkowych *plebei aborigines*<sup>149</sup>. Leksykalna tylko i, co gorsza, dotycząca wyrwanego z kontekstu jednego tylko słowa ‘aborigines’, mogła wywołać w komentatorze chęć nobilitowania najdawniejszych Polaków

<sup>148</sup> Rkps BJ 2571, s. 24–25. Zacytowałem pierwotnie — wobec braku wydania, o którym jednak wiedziałem, że zostało przygotowane do druku — według kopii maszynopisowej sporządzonej przez wydawcę, doktora Mariana Zwiercana, *illo tempore* kierownika Działu Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, a oddanej mi do wykorzystania, za co raz jeszcze wyrażam tu swoją głęboką wdzięczność. Obecnie wydanie już istnieje (zob. wyżej, *Teksty*, dział A.I.3).

<sup>149</sup> Podczas gdy cytowane w słownikach łaciny klasycznej — nieliczne zresztą — użycia utworzonego od zwrotu *ab origine* i funkcjonującego zawsze tylko w pluralis *aborigines* wskazują na to, że jest to rzeczownik (por. Sall. *Cat.* 6, 1; Pin. *Nat.* IV, 120), i tak go niewątpliwie użył Kadłubek, Jan z Dąbrówki najwyraźniej przypisuje Kadłubkowemu jego użyciu funkcję przymiotnikową.

niejako wbrew temu, co wedle jego rozumienia mówiły pierwsze zdania wywodu kronikarza. Biorąc, jak wynika z objaśnienia, w ‘rustici aborigines’ pierwsze słowo za rzeczownik, drugie za przymiotnik w wyłożonym znaczeniu braku — wskutek jakiejś wrodzonej wady — cech upoważniających do sprawowania władzy, a do tego jeszcze rozumiejąc ‘principes succedanei’ jako sukcesorów władzy dziedziczących prawo do niej na mocy samego urodzenia bądź dobrowolnego przybrania (bo tak chyba trzeba rozumieć ‘libere’), Jan z Dąbrowki uznał, że aby być wolnymi od podejrzenia o to, co się wyraża w przymiotniku *aborigines*, Polacy muszą mieć nobilitującą genealogię, i znalazł ją bez trudu w Biblii.

Zabieg ten wyobrażał sobie zapewne raczej jako uzupełnienie Kadłubkowego niedopowiedzenia niż jako korektę jego nie tyle *antiquitates*, ile *origo gentis Polonicae*. Czy tak istotnie trzeba zabieg jego rozumieć, musi pozostać tylko domysłem, którego ani sfalsyfikować, ani zweryfikować nie pozwala brak w jego komentarzu jakiegokolwiek, poza objaśnieniami leksykalnymi, egzegezy tekstu Kadłubkowej *Kroniki*.

#### 4. Ze starożytnych barbarzyńców tylko protoplaści Polaków Ostrogoci nie ulegli rzymskim podbojom

### Jana Ostroroga mowa wobec papieża Pawła II

#### 4.1. Uwagi wstępne

Swoją mowę wygłosił Jan Ostroróg w Rzymie w roku 1467. Wygłosił ją jako poseł króla polskiego Kazimierza Jagiellończyka na audiencji u papieża Pawła II, jak wynika z początkowych zdań tekstu, po poprzedniej mowie innego Polaka, był nim zaś królewski nominat na biskupa warmińskiego, Wincenty Gosławski z przydomkiem Kiełbasa. Mowa Ostroroga kończyła, jak się zdaje, audiencję, tj. cykl przemówień i dlatego w zapisie rękopiśmiennym nazwana została *peroratio*. Zawarł w niej mówca wystylizowaną według humanistycznych wzorów pochwałę polskich czynów wojennych (od najdawniejszych czasów, tj. od Kadłubkowej Wandy) oraz misyjnych zasług królów polskich: Władysława Jagiełły i jego synów.

Pochwałę tę umieścił Ostroróg wyraźnie w perspektywie starożytności, stwierdzając, że naród, z którego on sam pochodzi i którego wspomniałych władców jest przedstawicielem na forum publicznym rzymskiej *Christianitas*, był w całych swych dziejach zawsze zwycięski, w szczególności zaś był zwycięski w swych dziejach najdawniejszych, paralelnych do dziejów

antycznego Rzymu i z jego dziejami splecionych. Dzięki temu, że był zwycięski, był wyjątkowy wśród innych rówieśnych narodów barbarzyńskich, bo tamte Rzym starożytny ujarzmił. Współcześni Polacy natomiast są potomkami starożytnego ludu barbarzyńskiego, który od najdawniejszych czasów, jakich sięga pamięć, nigdy nikomu nie uległ w walce, w szczególności zaś nie uległ starożytnemu Rzymowi, którego imperialne dziedzictwo polityczne — co trzeba jako historyczny kontekst wywodów Ostroroga dopowiedzieć — nie przeminęło i stanowi trwały czynnik ładu społeczności chrześcijańskiej, a to przecież do jej zwierzchnika Ostroróg przemawia.

Tak przedstawiona antykizująca genealogia Polaków wzbudziła replikę anonimowego Włocha lub może nawet dwu Włochów. Atakuje ona megalomanię narodową Ostroroga, zarzuca mu kłamstwo i ignorancję w dziedzinie dawnej historii, przyjmując zresztą tę samą, co Ostroróg, genealogiczną i antykizującą perspektywę. Z przyjęcia przez polemistę tej samej perspektywy widać, jak ważnym, jak ciągle w myśleniu wszystkich ówczesnych osobistości z europejskiej elity aktualnym kodem posłużył się polski mówca<sup>150</sup>.

Na tę polemikę odpowiedział — jak przypuszczano do niedawna — jakiś inny anonimowy Włoch własną repliką, biorąc Ostroroga w obronę. Podejrzewano nawet, że uczynił to na prośbę polskiego możnowładcy i przez niego opłacony<sup>151</sup>. Głównym argumentem obrony przeciwko atakom na Ostroroga jest w tej replice to, że za przodków Polaków Ostroróg uznawał nie Wizygotów, jak twierdzi pierwszy z atakujących go poetów, lecz Ostrogotów, inaczej Wandalów, ci zaś rzeczywiście nigdy w walce z Rzymianami nie zostali pokonani.

Przed więcej niż trzydziestu laty uznałem tę replikę za utwór samego Ostroroga. Sugerowałem też, poza apologetycznym, inny jej cel, niejako uboczny, ale ważny. Jeżeli mianowicie autorem jest tu sam Ostroróg, to chciał on nie tylko odeprzeć zarzuty, ale i wykazać się własną umiejętnością

---

<sup>150</sup> Doniosłość, aktualność i szeroki zasięg myślenia według tego kodu, obecnego i w średniowieczu, lecz w renesansie swoiście zmodyfikowanego, potwierdza w sposób wart obszernego wycytowania A. Borowski, *Renesans*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002 (podrozdział I.3: *Świadomość historyczna Renesansu północnego. „Barbaricum”*), s. 25–26: „Utożsamianie własnej, narodowej przeszłości z antykiem rzymskim (jak w przypadku Renesansu włoskiego) oraz poszukiwanie korzeni kultury narodowej i mitologizowanej często i dowartościowanej przeszłości «barbarzyńskiej» (w przypadku Renesansu północnego) wiązało się z tym samym zasadniczo procesem. Było to mianowicie ostateczne już dojrzewanie świadomości narodowej i zarazem rozpad średniowiecznej, łacińskiej i uniwersalistycznie pojmowanej *Christianitas*, dla której scalenia nie wystarczyła wysoce wątpliwa i przebrzmiała już dawno formuła «translatio Imperii ad Francos» (dosł. przeniesienie Cesarstwa do Franków)”.

<sup>151</sup> W. Sobociński, „*Memoriał*” Jana Ostroroga a początki reformacji w Polsce, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, 4 (1959), s. 35–80; T. Ulewicz, *Iter Romano-Italicum Polonorum, czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polaków z Włochami w wiekach średnich i renesansie*, Universitas, Kraków 1999.

komponowania poprawnych, według starożytnych wzorów wymodelowanych łacińskich wierszy, co mu się udało nie gorzej, a może nawet lepiej niż jego polemistom<sup>152</sup>. Jeżeli zaś ta hipoteza jest trafna, to owa krótka replika jest jeszcze wymowniejszym dowodem wysokiej klasy zarówno humanistycznej samoświadomości Ostroroga, jak i jego humanistycznej formacji niż zademonstrowana w jego mowie do papieża proza. Z naszej dzisiejszej perspektywy dokumentuje to umiejętność komponowania w Polsce celnych wedle standardów klasycznych wierszy łacińskich na parę lat przed Kallimachem, którego uważa się powszechnie za inspiratora i wzór poezji coraz częściej uprawianej przez Polaków, poczynając od schyłku XV wieku w humanistycznej formie i stylu.

Z perspektywy przyjętej dla tej antologii cały zestaw tekstów tworzący niniejszy jej rozdział — mowa Ostroroga wobec papieża Pawła II i trzy wywołane nią wiersze — tworzy jedno i jednorodne świadectwo pewnego wydarzenia z dziejów zarazem piętnastowiecznej dyplomacji i piętnastowiecznego myślenia wedle kategorii antykizacji. W myśleniu tym przejawia się niemało megalomanii narodowej, wcale zresztą nie wyłącznie polskiej, bo i polemizujące z megalomanią narodową Ostroroga dwa anonimowe wiersze budowane są na bardzo podobnej jak ona podstawie: na utożsamianiu się piętnastowiecznych mieszkańców Italii ze starożytnymi Rzymianami, tak jak Ostroróg utożsamiał współczesnych sobie Polaków z jednym ze starożytnych ludów barbarzyńskich będących przedmiotem rzymskiej ekspansji imperialnej. Forum, na którym wydarzenie to w pierwszej fazie się rozegrało — papieska kuria rzymska — i oficjalny charakter mowy Ostroroga zdają się niejako *a limine* wykluczać jakikolwiek charakter ludyczny czy bodaj tylko czysto popisowy wypowiedzianych przez polskiego dyplomate twierdzeń. W swoisty

---

<sup>152</sup> J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 112–113 (nowe wydanie z ważnymi uzupełnieniami: *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 147–148). Warto dodać (zwłaszcza że ta antologia dotyka tworzonej w średniowiecznej Polsce poezji łacińskiej tylko incydentalnie i materiał poetycki prawie zawsze wykorzystuje ze względu na zawarte w nim treści bliższe doktrynalnym, a nie zajmuje się wiele ich wartością formalną i estetyczną), że takich wierszy w Polsce wtedy pisać raczej jeszcze nie umiano, że utwory poetyckie wtedy w Polsce powstające i przedstawiające jakieś ambicje artystyczne miały silne cechy średniowiecznego manieryzmu i innych konwencji, które polscy filologowie klasyczni próbowali wyspecyfikować, głównie konfrontując je z późniejszą twórczością poetów-humanistów. Dogodnym punktem porównania był tu Kallimach-Buonaccorsi, poczynając od pionierskiej rozprawy Tadeusza Sinki *De Gregorii Sanocei studiis humanioribus*, dz. cyt., s. 241–270; zob. też K. Kumaniecki, *Twórczość poetycka Filipa Kallimacha*, PIW, Warszawa 1953, s. 104–105. Trzeci w kolejności utwór, odpierający zarzuty pod adresem Ostroroga, wydaje mi się od tych cech średniowiecznych całkowicie wolny. Jeżeli moja hipoteza, że to być może utwór samego Ostroroga, jest trafna, byłby on okazem twórczości poetyckiej Polaka w stylu humanistycznym, prawda, że wykształconego w Italii, okazem o kilka lat wyprzedzającym powstałe na początku lat siedemdziesiątych *Fannietum* Kallimacha, uchodzące powszechnie za pierwszy okaz poezji humanistycznej importowany do Polski przez cudzoziemca.

sposób, za pomocą bogatych środków retorycznych, sygnalizuje to zresztą i sam tekst Ostroroga w drugim zaraz zdaniu (w. 1–4). Ostroróg, jak się zdaje, przez swoje retoryczne chwytły daje do zrozumienia, że przemówienie jego ma oprócz protokolarnego i popisowego także ważny cel rzeczowy. Wypowiedziane w obecności papieża i jego świty oraz do nich adresowane historyczno-genealogiczne stwierdzenia polskiego dyplomaty miały być traktowane równie poważnie i dosłownie jak odwołanie się do zasług dla *Christianitas* Jagiełły i Witolda, parędziesiąt lat wcześniej uhonorowanych przez sobór w Konstytucji tytułami apostołów Wschodu, co przedstawiają odpowiednie dokumenty w dziale B.III.

Nie miało to wszystko, rzecz jasna, pożądanego przez mówcę wpływu na odbiór i następstwa jego wypowiedzi, czyli na to, co zapisane zostało w utworach wierszowanych. Świadczą one niechybnie, że mowa polskiego dyplomaty i jej skutki stały się sensacją publiczną, że z papieskich salonów przeniosły się bodaj nawet na ulicę. Oratorskie wydarzenie dopiero w tej fazie, wydostawszy się poza miejsce i rytuał protokolarny, nabrało charakteru ludycznego, prowokując do dyskretnego zresztą, umiarkowanie zjadliwego szyderstwa. Z naszej perspektywy, stwierdźmy to raz jeszcze, ważne jest, że i w tym szyderstwie trudno dopatrzeć się jakiegóż istotnej różnicy rangi i tonacji intelektualnej między treściami mowy Jana Ostroroga do papieża a treściami dwu wierszowanych inwektyw i końcowej obrony przed nimi. Nawet jeżeli te utwory wierszowane mają być tylko literacką zabawą i satyrą, której już nie trzeba traktować jako poważnego zdarzenia dyplomatycznego, to przecież antykizacja zachowała i w nich ten sam sens i tę samą moc przekonywania, jakie ma w mowie Ostroroga. W żadnym z trzech tekstów nie ma śladu jakiegokolwiek kpiny z samej idei antycznej genealogii ówczesnych narodów Europy i tym samym trwania nieprzerwanej ciągłości starożytnego rzymskiego świata: i dwa utwory, które Ostroroga atakują, i trzeci, który go bierze w obronę, trzymają się twardo przekonania o nieprzerwanej ciągłości genealogicznej obu nacji — polskiej i włoskiej — a więc nie tylko tożsamości jednej i drugiej z ludami starożytnymi, ale też aktualnego wartościowania tej przynależności. Krócej i prościej: w wierszach polemicznych błąd Ostroroga nie samej idei genealogii dotyczy, lecz przekłamania historii, którego się Ostroróg chętnie dopuścił, a utwór obronny próbuje wykazać tylko błędną konstatację polemisty: nie Wizygotów, lecz Ostrogotów mówca polski uznał za protoplastów swego narodu, oni zaś faktycznie nie zostali nigdy pokonani przez Rzymian.

## 4.2. Analiza mowy

Przechodząc do bardziej całościowej enarracji, odnotujmy, że Ostroróg przemawia jako drugi po innym członku polskiej delegacji (*venerabilis pater*

*collega meus*) i że zaczyna tak, jakby ośmielił się zabrać głos dlatego tylko, że zapadła cisza (*cuncti tacent*). W sposób nieco zawiły, a na samym początku nawet nie całkiem klarowny składniowo, wyraża swoje onieśmienie niezwykle okolicznością, że ma przemawiać w obecności papieża. Czyżby owa zawiłość, a nawet pewna nieskładność wstępnego passusu<sup>153</sup> były celowe i miały — poprzez swój ujemny efekt stylistyczny — oddawać silne onieśmienie mówcy? Gdyby istotnie tak było, posłużyłby się Ostoróg chwytem retorycznym wyrafinowanym, niełatwym zaiste do zezemplifikowania w kunsztownej prozie łacińskiej<sup>154</sup>. Pewne jest natomiast, że dalszy ciąg dyskursu jest już całkowicie zgrabny i klarowny, tak jakby miał z kolei pokazać, że lęk i onieśmienie, jak przystało wytrawnemu mówcy, ustąpiły równie szybko, jak się pojawiły. Onieśmielony dostojenstwem słuchaczy, mówca rezonu nie traci: usprawiedliwia się, że nawet największy ze starożytnych mówców Cynceron — *Cicero, cui omnes cedimus*, jak go określa, być może za pomocą niewykrytego dotąd kryptocytatu<sup>155</sup> — doznawał lęku, mając przemawiać wobec jednego tylko człowieka, on sam zaś ma przemawiać w obecności istoty niemal boskiej, jaką jest papież, i wobec całej rzeszy osób znakomitych, a do tego jeszcze sam pochodzi z kraju wojowników, nie mówców, nic dziwnego przeto, że nigdy nie doznał takiego lęku wobec zbrojnych i agresywnych nieprzyjaciół, jakiego doznaje teraz wobec milczących słuchaczy. To ostanie wyznanie, mówiące o pochodzeniu mówcy z kraju nie mówców, lecz wojowników, więc według pojęć starożytnych barbarzyńskiego właśnie, bardzo zręcznie wprowadza do głównego tematu mowy — pochwały zwycięskiego zawsze w wojnach narodu polskiego, którego od samych jego starożytnych prapoczątków nikt nigdy nie podbił, podczas gdy narody większe i sławniejsze, samych Rzymian nie wyłączając, podbojom przecie ulegały.

W przeciwieństwie do głównego tematu mowy, który wyraźny jest od razu, bardzo niejasno rysuje się cel podjęcia tego tematu. Co chciał osiągnąć polski możnowładca i dyplomata — do tego wykształcony w Bolonii, gdzie niedawno dopiero, w roku 1459 jako człowiek świecki zdobył doktorat obojga praw, gdzie też w latach 1458–1460 jako lektor nauczał prawa kanonicznego i był rektorem jakoś zawsze egzotycznych dla Włochów nacji osiadłych po drugiej stronie Alp — co chciał osiągnąć, podejmując temat drażliwy i głosząc

<sup>153</sup> Nieco dokuczliwa jest ona w drugim zdaniu (zob. uwagę w aparacie krytycznym: cz. I, A.I.4), zwłaszcza jeśli zdanie to miałoby mieć wewnątrz taką interpunkcję, z jaką je czytamy w dotychczasowych wydaniach mowy.

<sup>154</sup> Opis figury retorycznej *dubitatio* i jej przykłady zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 426–427.

<sup>155</sup> Użył go jako tytułu pięknego i przed blisko pięćdziesięciu laty pionierskiego artykułu na temat najwcześniejszej humanistycznej recepcji Cyncerona w Polsce T. Bieńkowski, *Cicero cui cedimus omnes*, „Meander”, XV, 1960, z. 5–6, s. 263–274. Nie porusza tam jednak kwestii ewentualnego zapożyczenia tej sentencji.

tezę niewątpliwie drażniącą mieszkańców Italii<sup>156</sup>? Trudno przypuścić, iżby to było tylko odreagowanie jakichś przykrości związanych z niedawnym *curriculum* uniwersyteckim, a jeszcze trudniej, iżby to miało jakiś związek z nie najbardziej harmonijnymi relacjami środowiska humanistów kurialnych z niechętnym humanizmowi papieżem Pawłem II. Konkretny, z historycznym kontekstem związany cel mowy Ostroroga musi poczekać na swoje bodaj hipotetyczne wyjaśnienie. Poprzestaję więc na tym, co próbowałem powiedzieć o niej jako wyrazie pewnej użytkowniczej postawy polskiego humanisty wobec dziedzictwa antycznego.

Ze szczegółowych treści tej pochwały parę słów należy się mitologiczno-astronomicznym realiom, które Ostroróg przywołuje, dodawszy sobie najpierw otuchy za pomocą apostrofy do swojego ducha (*anime meus*, co zwłaszcza dzięki użytej formie zaimkowej wołacza przypomina frazy z *Wyznań* św. Augustyna, np. XI, 27, 36: „In te, anime meus, tempora metior”) i już w tej zachęce samego siebie przypomniawszy sobie samemu, a zarazem też swoim słuchaczom — bardzo tylko zresztą aluzyjnie, bardzo więc dyskretnie — o ważności kraju, z którego pochodzi, a zarazem o swoich wobec własnego kraju (niezależnych przecie od jego rangi wśród innych krajów i niezależnych od wszelkich tegoż kraju jakości) obowiązkach (w. 16–17: „Reminiscere te Polonia satum”). Tu zaś do charakterystyki kraju wprowadza wątek astrologiczny, przypominając świecące nad nim gwiazdy i ich wpływ na charakter mieszkańców. Wszystkie one należą do gwiazdozbiorów północnych, widocznych z Polski, choć nie wszystkie — wbrew temu, co by można wnioskować z konstrukcji zdania — znajdują się w gwiazdozbiore Byka. Pogląd, że ziemie polskie znajdują się pod wpływem gwiazdozbioru Byka, był rozpowszechniony w ówczesnej astrologii. Wydaje się on wypadkową identyfikowania Polaków ze starożytnymi Scytami i tego, że im właśnie podleganie wpływowi znaku Byka przypisywali już starożytni autorzy rzymscy, na przykład Maniliusz, który w tym kontekście wymienia azjatyckich Scytów łącznie z Arabami (Manil. IV, 753–754: „Taurus habet Scythiae montes Asiamque potentem |, silvarum ditia regna”). Aldeboran to najjaśniejsza gwiazda w gwiazdozbiore Byka, czasem identyfikowana w średniowieczu z należącymi do tegoż gwiazdozbioru Hiadami, Alcoraya zaś jest rzadko używaną nazwą Plejad<sup>157</sup>. Tylko ostatniej nazwy, Oryx, nie udało się zidentyfikować przekonująco. Słowo to, pochodzenia greckiego, oznacza jakiś rodzaj antylopy

---

<sup>156</sup> Jako „świadomie drażniącą, mało ‘dyplomatyczną’” określił mowę Ostroroga profesor Tadeusz Ulewicz podczas dyskusji nad projektem niniejszej antologii; zob. *Łacina w Polsce*, z. 3–4, dz. cyt., s. 144; określenie to wydaje się trafne, nie wyjaśnia jednak celu tego świadomego drażnienia słuchaczy. Podobnie rzecz się ma w przebogatej panoramie średniowiecznych i renesansowych relacji polsko-włoskich, zob. T. Ulewicz, *Iter Romano-Italicum Polonorum...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>157</sup> Za informacje te serdecznie dziękuję profesorowi Jarosławowi Włodarczykowi z Instytutu Historii Nauki PAN.



lub raczej może jednorożca. Pośród licznych wiadomości, jakie u autorów starożytnych zebrać można o oryksie, ważne wydaje się to, co czytamy u Pliniusza, *Nat. II*, 107 (por. też *Ael. Nat. an. VII*, 8): „[...] caniculae exortu solis vapores quis ignorat? [...] Origem appellat Aegyptus feram, quam in exortu eius contra stare et contueri tradit ac velut adorare, cum sternuerit”. Jest to wszelako jedyny ślad, jaki prowadzi owo zwierzę ku gwiazdozbiorom, zbyt nikły na to, aby pozwolił odgadnąć, dlaczego Ostroróg przypisuje afrykańskiemu zwierzęciu miejsce wśród gwiazd północy i wpływ na temperament Polaków.

Po tym wątku astrologicznym mówca dla *captatio benevolentiae* raz jeszcze wyraża obawę co do swoich kompetencji mówniczych w tak znakomitym gronie. Banalny ten wątek podejmuje nie na próżno: wykorzystuje go zrećcznie do podkreślenia, że mówi w imieniu swego władcy i że chce to przede wszystkim powiedzieć, jaką sławą cieszy się główny adresat mowy w jego północnym kraju. I w takim kontekście po raz trzeci jeszcze potrąci o tę swoją niewydolność, rozpoczynając istotny wątek swej oracji. Otóż do przedstawienia tego istotnego wątku — z którym teraz owa nieudolność mówcy celowo zostaje skontrastowana — trzeba by talentu Demostenesa. Tym wątkiem jest właśnie pochwała Polski jako kraju i państwa, które nigdy w historii nie zostało podbite przez nikogo, nawet przez starożytnych Rzymian, zdobywców prawie całego *orbis terrarum*.

Uszczegółowiona egzemplifikacja tego stwierdzenia to zapewne własna kompozycja Ostroroga, ale wintegrowanie dziejów Polski w dzieje antyczne jest jednorodne z wizją mistrza Wincentego i w jednej swej części od tej wizji zależne, podczas gdy inne części korzystają z innej legendarnej tradycji. Gdyby powstała historyczna, tj. przez historyka-mediewistę sporządzona, analogiczna do niniejszej antologia *Łaciny w Polsce*, która zajęłaby się legendami genealogicznymi inaczej niż jako szczegółem średniowiecznej postawy użytkowniczej wobec dziedzictwa antycznego, pokusiłaby się zapewne o szczegółowe zestawienie wszystkich tych wersji. Tutaj wystarczy zwrócić uwagę na znamienne szczegóły, które odbiegają od ducha i litery Kadłubkowej opowieści o Wandzie, choć z niej są wysnute. Najpierw — na oryginalny, jak się zdaje, Ostrorogowy, u Kadłubka w każdym razie nieobecny, akcent odpowiedniości rangi ofiary dziękczynnej Wandy do rangi odniesionego przez nią zwycięstwa. Po wtóre na to, że u Kadłubka śmierć samobójczą popełnia nie Wanda, lecz niedoszły najeźdźca: urzeczony jej urodą i jej majestatem, odstąpiwszy od podboju, nie chce być świadkiem panowania kobiety nad jego własnymi zauroczonymi nią poddanymi i ich potomkami. Zanim śmierci samobójczej dokonał, wypowiada swoje życzenie i zarazem zaklęcie: „Vanda mari, Vanda terrae, aeri Vanda imperet, diis immortalibus Vanda pro suis <me> victimet!”. Teraz za późniejszą wersją legendy, rozwiniętą w *Kronice Wielkopolskiej* (I, 1), dopowiada Ostroróg spełnienie tego życzenia i tej klątwy i dorabia do niej wyjaśnienie i motywację: oto bezkrwawe zwycięstwo było czymś tak wielkim, że tylko własne życie złożone w ofierze stało się

adekwatnym do niego dziękczynieniem. Świadczy może ten szczegół o uważności Ostroroga na religijne aspekty chwalebnych *antiquitates* polskich, uważności wywołanej i tym zapewne, że posłuje i przemawia do papieża. Dopowiedzenie tego, co Kadłubek przemilczał, czyli dobrowolnej samobójczej śmierci Wandy i szlachetnej motywacji tej śmierci, wskazuje też może dyskretnie na szczególne wartości religijne pradawnych Polaków, w pewien sposób analogiczne do ich przewag polityczno-militarnych: do chwalebnej i niezwykłej ich waleczności dochodzi w mowie Ostroroga jako przedmiot pochwały również ich rodzima, pogańska jeszcze religijność. To bardzo dyskretna pochwała tej religijności, niemniej bardzo znamienita na tle wielu wypowiedzi kronikarzy i kaznodziejów polskich w tym przedmiocie. Charakteryzują się te wypowiedzi jawnym kwalifikowaniem religii przodków jako zabobonu lub barbarzyństwa. Tymczasem Ostroróg pozwala sobie na pochwałę bohaterstwa pogańskiej protoplastki Polaków, ale też wysokiej jakości jej pogańskiego aktu religijnego. Że czyni to dyskretnie, tak żeby tę cechę pozostawić raczej domyślności niż ją opisać *explicite*, to mi się wydaje więcej niż zrozumiałe w kontekście osobowym i sytuacyjnym, w którym mowę swoją głosi.

Taka jest dyskretna zapowiedź nowego obszernego wątku religijności Polaków już należących do *Christianitas*, religijności i wierności papieskiemu Rzymowi. Ta część Ostrorogowej mowy obejmuje jednak bardziej aktualności polskie niż polskie *antiquitates*, choć i ona zaczyna się od przypomnienia dość już dawnych zasług Jagiełły dla pozyskania na rzecz zachodniej, rzymskiej *Christianitas* nie tylko Litwy i Żmudzi, ale też Rusi. Nie analizując dokładnie tej materii, zwrócę w niej uwagę na trzy tylko szczegóły. Pierwszy (w. 67 i nn.) to być może słabe echo dwu dokumentów soboru w Konstancji powołujących Jagiełłę i Witolda na wikariuszy papieskich *in saecularibus* na Wschodzie (znajdują się te dokumenty niżej w dziale B.III<sup>158</sup>). Dyskurs Ostroroga wychwalający króla Jagiełłę jako co najmniej porównywalnego z apostołami (w. 71: „nonnullis apostolis maior, si fas est dicere, aut saltem comparandus”) może być przypomnieniem wykonania obowiązku nałożonej niegdyś przez zwierzchność kościelną na władców Polski i Litwy misji, choć ani słowem, rzecz jasna, do owych dokumentów papieskich nie nawiązuje. Drugi szczegół mieści się w długim passusie obrazującym terytorialną rozległość obszarów zamieszkałych przez zagrażających chrześcijaństwu pogan, przed którymi broni go król polski (w. 78–86); jest to passus nieco pokrewny tematycznie zamieszczonemu w dziale B.III listowi biskupa krakowskiego Mateusza do Bernarda z Clairvaux, też podnoszącemu ogrom przestrzeni, a nadto jeszcze i wielką liczebność zamieszkałej na nich populacji. Najciekawszy jest trzeci szczegół, nazewniczy. Oto w wierszach 89–91 czytamy o tym, że aktualny król

---

<sup>158</sup> Uświadomił mi ich istnienie i zachęcił do ich włączenia do niniejszej antologii profesor Tadeusz Ulewicz podczas dyskusji nad zarysowym jej projektem (zob. *Łacina w Polsce*, z. 3–4, dz. cyt., s. 144–145), co po latach wspominam z ogromną wdzięcznością.

polski Kazimierz Jagiellończyk dzielnie swego królestwa i całej *Christianitas* broni przed prowokacjami nieprzyjaciół, z wielu stron nimi otoczony: „ab omni ferme parte hinc Teucris, illinc Tartaris, hinc Bessarabis, illinc Lacedaemoniis saeptus, regna sua, totam item christianitatem non sinit laccessandam, omni rege maior”. Otóż obok dwu nazw potocznych i jednoznacznych — *Tartari* i *Bessarabi* — pojawiły się też dwie inne, które wydają mi się niezwykle. Jeśli ta niezwykłość to nie owoc mojej ignorancji, w nazwach *Teucris*, którzy muszą tu oznaczać Turków, tak jak na pewno ich właśnie oznacza ta sama nazwa użyta już wyżej, i *Lacedaemonii*, tak samo jak dwie pozostałe nazwy wskazująca na mieszkańców krain przez Turków podbitych, to widziałbym w obu tych udziwnionych nazwach Ostrorogową chęć antykizacji. Współczesnych Turków nazywa on Teukrami, czyli Trojanami, bo to tak właśnie na przykład Wergiliusz nazywa Trojan, w których kraju aktualnie osiedli Turcy, podbici zaś przez Turków mieszkańcy Grecji otrzymali swą antyczną nazwę Lacedemończyków w trybie i antykizacji, i figury retorycznej *pars pro toto*. Taki wystrój humanistyczny zdaje się mieć Ostrorogowa *peroratio*.

Tymi mocnymi akcentami Ostroróg kończy, a właściwie urywa swą śmiałą, prowokacyjną mowę, żeby, jak podkreśla, nie znudzić zbytnio swego dostojnego słuchacza. Takie zakończenie mowy *ex abrupto* — wbrew powszechnej przecie retorycznej praktyce — to ostatnie zagranie mówcy, równie jak cała mowa szokujące i silnie z nią zestrojone.

### 4.3. Trzy utwory wierszowane

Jak już wspomniałem w uwagach wstępnych, przyjmowano do niedawna, że dwa pierwsze z zamieszczonych tu po mowie Ostroroga wierszy to — zgodnie z dość jednoznacznymi w nich szczegółami — reakcja jakiegoś poety lub dwu różnych poetów włoskich na arcydumne, prowokujące twierdzenia Ostroroga o wyjątkowości będących protoplastami Polaków Ostrogotów, jedyne ludu, który oparł się skutecznie rzymskim podbojom. Zarazem też nadal przyjmuje się, że i trzeci, najkrótszy utwór wierszowany, reakcja obronno-polemiczna na tamte dwa wiersze polemiczne i szydercze, pochodzi od jakiegoś włoskiego poety, być może piszącego na prośbę czy zamówienie polskiego dyplomaty<sup>159</sup>. Przed mniej więcej trzydziestu laty zakwestionowałem tę ostatnią atrybucję i uznałem za co najmniej możliwe, że ten trzeci wiersz pochodzi od samego Ostroroga<sup>160</sup>. Niżej powtarzam w nieco innym ujęciu swoją za takim autorstwem argumentację. Zaczynam od dwu wierszy atakujących Ostroroga.

<sup>159</sup> Zob. I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i Reformacja w Polsce: wybór ze źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Ossolineum, Lwów 1927, s. 58–60.

<sup>160</sup> *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 112–113; też w nowej wersji tej książki: *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 146–148.

Pierwszy, dłuższy, w dystychach elegijnych, zarzuca autorowi mowy pustosłowie oraz natchnioną szowinistycznym patriotyzmem i narodową megalomanią fikcję. W zarzucie tym jednak również odzywa się patriotyzm tego samego rodzaju, tyle że italski, rzymski. Autor wiersza szczerze to zresztą wyznaje: zarzucając motywację patriotyczną Ostrorogowi, bynajmniej nie ukrywa takiej samej motywacji podjęcia swojej polemiki (w. 15–18). I jest to, jak widać, patriotyzm tak samo naznaczony narodową megalomanią jak patriotyzm Ostroroga. Przede wszystkim jednak jest to patriotyzm, również tak samo jak Ostrorogowy, antykizujący. Dawne sukcesy militarne starożytnego Rzymu i dawne panowanie Rzymu nad światem autor wiersza traktuje tak, jakby były w najdosłowniejszym sensie nadal trwałe i aktualne, to znaczy jakby tworzyły żywą teraz i na przyszłość tożsamość jego rodaków ze starożytnymi Rzymianami (w. 27–28: „Invictam ... Romam, | Quae fuit, est et erit quae caput imperii”). Jeżeli więc o Ostrorogu powiedzieć by można, że w mowie swej grał rolę potomka starożytnego ludu barbarzyńców, to o anonimowym włoskim autorze, że zachowuje się tak, jakby był starożytnym Rzymianinem. Antykizacyjna odpowiedniość jest tu całkowita i odzwierciedla też zupełnie realistycznie aktualny stan rzeczy.

Drugi, krótszy utwór, złożony z samych heksametrów, eksponuje najpierw — niechybnie w intencji szyderczej — towarzyszący poselstwu Ostroroga przepych (w. 5–7). Następnie autor utworu wprowadza mocne akcenty osobiste: wspomina o akademickiej działalności Ostroroga na terenie Italii, a i o tym również, że sam był przed laty jego uczniem i że połączyły ich więzy tzw. kanonicznego powinowactwa (w. 8–12, nie całkiem, przyznam, dla mnie składne i nie całkiem jasne). Dwa ostatnie wersy (13–14) to dość brutalnie z tymi wspomnieniami skonstrastowane pożegnanie uciążliwego posła polskiego, westchnienie ulgi, że oto się wreszcie z Rzymu wynosi. Przyjrzyjmy się bliżej tej osobistej, wspomnieniowej partii krótkiego utworu.

W świetle sytuacji piętnastowiecznej Italii, podzielonej na szereg autonomicznych państw-wspólnot, zwraca tu uwagę, że piętnastowieczny mieszkaniec niegdyś Bolonii, piszący teraz w Rzymie, stolicy państwa papieskiego, swój wiersz polemiczny o dawnej działalności na terenie jego rodzinnego miasta Polaka jako rektora na tamtejszym uniwersytecie (rozumie się pod tym określeniem rektora nacji północnej, zaalpejskiej, nie zaś zwierzchnika całej uniwersyteckiej wspólnoty<sup>161</sup>), powiada, że miała ona miejsce „tutaj” (w. 8–9: „Palladis hic nostrae fueras studii quoque rector | Magnificus, potui iam iam meminisse per annos”) i że tego samego słowa ‘hic’ używa dla miejsce urodzenia własnej młodszej siostry, córki chrzestnej Ostroroga, a jego własnej jakby córki przybranej, która najpewniej przecie urodziła się w Bolonii, nie w Rzymie (czy więc owo ‘hic’ znaczy ‘tu w Italii?’), dodając na końcu, w sposób tyleż wyszukany, co nie całkiem jasny, że Ostroróg,

<sup>161</sup> Zob. ostatnio T. Ulewicz, *Iter Romano-Italicum Polonorum...*, dz. cyt., s. 143–144.

ojciec chrzestny jego siostry (*compater* to tutaj zarazem ‘ojciec chrzestny’ i ‘współojciec’ adoptowanej przez brata dziewczyny), jest też „największym spadkobiercą” jego ojca (w. 12: „*Compater es, nostri genitoris maximus heres*”). Ten mocny, choć niezbyt zręcznie i nie dość klarownie sformułowany akcent osobisty szczególnie piętno nadaje utworowi nie tyle nawet polemicznemu, co szyderczemu, wręcz nawet obraźliwemu, utworowi, którego puentą jest życzenie, aby polski poseł jak najszybciej wyniósł się z Rzymu i wrócił do swoich, aby więc jak najszybciej uwolnił od swojej poselskiej buty i swojego poselskiego przepychu nie tylko Italczyków w ogóle, ale nawet tego jednego, z którym w przeszłości łączyły go relacje tak bliskie. Otóż nad wszystkim tym zdaje się w polemiczno-szyderczej tendencji utworu dominować właśnie owo poczucie rzymskiej jedności wszystkich Italczyków, solidarność italskich spadkobierców starożytnego Imperium Romanum, poczucie ich odrębności od zarozumiałego, a przypisującego się do jednego ze starożytnych ludów barbarzyńskich Polaka. Ten drugi utwór właściwie nie kwestionuje Ostrorogowych rewelacji, artykułuje tylko, dyskretnie, mocne poczucie ogólnoitalskiej odrębności, ufundowanej na poczuciu tożsamości ze starożytnymi Rzymianami, a ważniejszej od wszelkich więzów osobistych i rodzinnych.

Trzeci utwór, w dystychach elegijnych, jest repliką nie tyle, jak się zwykle przyjmuje<sup>162</sup>, na oba te utwory polemiczno-satyryczne, ile wyraźną polemiką tylko z pierwszym z nich, odparciem dwu postawionych tam zarzutów: historycznego fałszu i fikcji, obróceniem jednego i drugiego przeciwko polemiście jako konfabulatorowi i zarazem oszczercy. Myli się atakujący mówcę polskiego poeta włoski, kiedy przypisuje mu pochodzenie gotyckie, bo on sam określił się jako potomek Wandalów. To taka przynależność upoważniła go do stwierdzenia, że Rzymianie nie tylko nigdy nie podbili jego narodu, ale wręcz przez jego naród zostali pobici. Tymczasem atakujący to stwierdzenie poeta przyjął fałszywą identyfikację. Choć wiadomo, jacy to władcy i jaki naród pobił niegdyś Rzymian, on poszedł za własną fikcją i to on właśnie zmyśla, gdy zarzuca fikcję atakowanemu mówcy: zarzut byłoby trafny, gdyby szło o scytyjskich Wizygotów, tymczasem orator polski, mówiąc o własnym narodzie, który nigdy nie uległ Rzymowi, mówił o Ostrogotach,

---

<sup>162</sup> Zob. np. S. Zabłocki, *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*, PWN, Warszawa 1976, s. 205–206 i przyp. 5 na s. 244. Autor pisze o tym wierszu jako o „natychmiastowej odpowiedzi Polaków, a raczej zapłaconego przez nich włoskiego poety”, argumentem zaś za włoskim autorstwem wiersza jest założenie, że nikt z delegacji polskiej nie umiałby napisać tak eleganckiego wiersza łacińskiego. Styl mowy Ostroroga zdaje się jednak wykluczać z tej hipotetycznej oceny niedostatek możliwości pisarskich ówczesnych Polaków przynajmniej samego właśnie Ostroroga. Charakterystyczne też wydaje mi się myślenie o Polakach jako o zbiorowości, zapewne pod wpływem *pluralis modestiae* w samym wierszu, figura retoryczna jednak nie musi być rozumiana dosłownie, co staram się niżej uzasadnić.

czyli Wandalach, i to oni zasłużyli sobie na jego pochwałę, jako naród, który nigdy przez nikogo nie został zwyciężony.

Tak samo jak dwa pierwsze, ten trzeci utwór zachował się jako anonimowy. Wbrew, jak już wspomniałem wcześniej, dość powszechnej opinii, że i on jest utworem jakiegoś anonimowego Włocha, który go napisał w imieniu Ostroroga<sup>163</sup>, postawiłem przed trzydziestu laty hipotezę, że mógł go przecie napisać również sam Ostroróg, zdobywszy niespełna dziesięć lat wcześniej w Bolonii odpowiednie wykształcenie w humaniorach, a przede wszystkim umiejętność komponowania poprawnych metrycznie klasycznych wierszy<sup>164</sup>. Uprawdopodobnia taką hipotezę nie tylko kunsztowny retoryczny styl samej mowy, ale też pozbawione wprawdzie retorycznego wystroju, zadość czyniące jednak humanistycznym standardom Ostrorogowe *Monumentum pro rei publicae ordinatione*, pomieszczone tu w dziale B.III. W samym zaś utworze wierszowanym nie ma niczego, co by nam kazało uznać za twórcę kogo innego niż zaatakowany polski jej autor. Przeciwnie, jeśli wnikliwie rozważymy semantykę pewnych jego szczegółów, prawdopodobieństwo hipotezy, że napisał go sam zaatakowany Ostroróg, wzrośnie niepomiernie. Istotnym argumentem wydaje się tu możliwość, a nawet konieczność rozumienia zaimka *nos* użytego w trybie figury *pluralis maiestatis/modestiae* jako odnoszącego się we wszystkich wypadkach użycia do samego Ostroroga, nie zaś do Polaków *in universali*, jak go rozumieli poprzedni interpretatorzy. Wszędzie tu przyjąć trzeba znaczenie takie samo jak zaimek dzierzawczy pierwszej osoby w liczbie pojedynczej ‘*mea*’ w w. 14, a liczbę mnogą wymusiły — jak to notorycznie się dzieje w poezji łacińskiej — względy metryczne. Zresztą w pierwszym z analizowanych tu utworów autor nie atakował Polaków, tylko zarozumiałego chwalcę ich odwiecznej niezwyciężoności.

#### 4.4. Podobieństwa i różnice w użytkowaniu *antiquitates*: Ostroróg a Stanisław ze Skarbimierza

Jeżeli zatem takie, jak tu prezentuję, odczytanie tego zespołu tekstów jako całości jest trafne, trzeba je wszystkie łącznie traktować jako wyraz tego samego sposobu myślenia o relacjach łączących, wedle przekonania ich autorów, współczesne im samym polityczne i kulturowe realia ze światem antycznym — nie tylko, co tu szczególnie ważne, grecko-rzymskim, ale i barbarzyńskim. Sposób myślenia o tych relacjach jest ten sam u polskiego męża stanu i u jego italskich krytyków: i on, i oni dają wyraz temu samemu przekonaniu, że ich

<sup>163</sup> Więcej na temat autorstwa wierszy i wymowy samej oracji Ostroroga zob. pracę cytowaną w poprzednim przypisie (s. 205–208).

<sup>164</sup> W *Początkach humanizmu*, dz. cyt., s. 113 i przyp. 41 na s. 130 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 147).

nacje są tożsame z narodami świata starożytnego, tyle tylko, że piętnastowieczni mieszkańcy Rzymu (jak zresztą i innych miast Italii) uważają się za potomków Rzymian starożytnych<sup>165</sup>, Polak zaś za potomka wojujących z Rzymem starożytnych barbarzyńców. Przedmiotem sporu nie jest twierdzenie, że jego barbarzyńscy protoplaści nigdy nie dali się pokonać Rzymowi, lecz którzy to byli barbarzyńcy.

Zarówno sama treść tych relacji, jak i sposób mówienia o nich mają wymiar powszechny nie tylko synchronicznie, ale i diachronicznie. Mieszczą się w sposobie budowania pamięci historycznej i tożsamości kulturowej, który właściwy był nie tylko intelektualistom wzmożonego od XIV wieku w Italii renesansu autentycznej tradycji antycznej, ale i tysiącletniego powszechnego wśród innych ludów jej trwania w postaci legend genealogicznych adaptowanych i przetwarzanych przez tysiąc lat średniowiecza. Ilustracją średniowiecznego myślenia o tych relacjach jest zamieszczony wyżej w tym dziale fragment *Kroniki polskiej* mistrza Wincentego Kadłubka i to, co zostało powiedziane w związku z tym fragmentem. Bardzo podobnie jak Wincenty Kadłubek o relacji między starożytnością a współczesnymi mu realiami polskimi myśli też Jan Ostroróg. Podobnie, ale nie identycznie, w tym mianowicie sensie, że uważa Polaków po prostu za potomków jednego z ludów barbarzyńskich, podczas gdy Kadłubek przejawia raczej wyraźną chęć myślenia o *antiquitates Polonicae* jako o czymś samorodnym i z *antiquitates* żadnego z ludów antycznych nieidentyfikowalnym. Istotne jest wszelako podobieństwo, a nawet wręcz identyczność u nich obu tego najbardziej fundamentalnego składnika postawy wobec dziedzictwa antycznego, jakim jest poczucie genealogicznego zakorzenienia współczesnej każdemu z nich własnej nacji w tym dziedzictwie i wynikającej z tego logicznie jego ciągłości.

Niewiele mają one natomiast wspólnego z tym sposobem odnoszenia się do antycznej przeszłości, jaki został tu zaprezentowany za pomocą obu kazań Stanisława ze Skarbimierza *Quod sapientia sit armis bellicis praeponenda* i *De diligendo bono communi*. Stanisław ze Skarbimierza, użytkownik antycznego dziedzictwa pospołu klasycznego i chrześcijańskiego, traktuje to dziedzictwo jako autorytatywny i zarazem wzorczy materiał do budowania własnego dyskursu, materiał nieprzedawniony, cenny, nawet szczególnie cenny, nie do tego wszelako użyteczny i użyty, aby świadczył o genealogicznej tożsamości autora i jego współczesnych rodaków z narodami starożytności, które ten materiał wypracowały. Jan Ostroróg natomiast, przekonany o takiej tożsamości,

---

<sup>165</sup> O tym widzeniu siebie przez Włochów XIV i XV wieku jako potomków w prostej linii starożytnych Rzymian zob. Th. E. Mommsen, *Petrarch's Conception of the Dark Ages*, w: *Medieval and Renaissance Studies*, ed. by E. F. Rice, Jr., Ithaca N.Y. 1959, s. 106–129, a zwłaszcza s. 121. Zob. też moje studium *Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku*, dz. cyt., s. 29–40, i przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 53–64, oraz recenzję *Rozmyślenia podróżne Petrarcki — spadkobiercy starożytnych Rzymian, rzecznika życia wewnętrznego*, „Meander”, LXII, 2007, z. 3–4, s. 355–364.

chce coś obiektywnego ustalić jako badacz czy znawca dziejów ludów antycznych i tę swoją badawczą postawę wplata w użytkowniczą postawę potomka jednego z tych ludów. Stanisław ze Skarbimierza nie deklaruje zatem takiej użytkowniczej postawy, tylko ją praktycznie uprawia, korzystając ze starożytnych egzemplów.

Czy można i trzeba zróżnicowanie tych postaw wywodzić z odmienności postaw ideowych i samego podejścia do antycznej tradycji, traktować je jako różnicę między z jednej strony średniowieczną kulturą scholastyczną a z drugiej średniowiecznym i potem renesansowym humanizmem? Czy można i trzeba uznać postawę Kadłubka i Ostroroga za wytwór kultury humanistycznej, a postawę Stanisława ze Skarbimierza — scholastycznej? Pokusa takiej dyferencjacji i takiej atrybucji ma swoje uroki. Zamiast jednak im spontanicznie ulegać, wolałbym w tej dwoistości widzieć raczej dwa warianty tej samej postawy użytkowniczej, która dopiero we wczesnej nowożytności, poczynając od drugiej połowy XVI wieku, zaczęła powoli ustępować postawie badaczy<sup>166</sup>. Dla obu bowiem wariantów, choć opisane tu różnice między nimi w sposobie użytkowania *antiquitates* są wyraźne, wspólnym mianownikiem jest jedna i ta sama ogólna postawa właśnie użytkownicza. Polega ona na tym, że starożytności grecko-rzymskie i barbarzyńskie pospołu (*y compris* chętnie od czasów Filona Aleksandryjskiego mianem barbarzyńskiej się określającą tradycję biblijną) traktują jako nieprzedawnione, aktualne, jako coś więcej niż przedmiot naukowego, historycznego badania.

## 5. Humanistyczna piętnastowieczna krytyka i weryfikacja *antiquitates* Wincentego Kadłubka

### **Filipa Kallimacha Buonaccorsiego *Żywot Grzegorza z Sanoka***

Włączony tu fragment jest szczegółem portretu humanisty — i jednocześnie filozofa, mędrca nawet — jaki tworzy Kallimachowa *Vita Gregorii Sanocei archiepiscopi Leopolienis*. Wyjęty stamtąd, niewiele tylko zubaża sam portret, z którego inne ekscerpty pomieszczono tu w działach A.II i B.I, wydatnie za to wzbogaca panoramę opinii dotyczących polskich *antiquitates*. Wzbogaca ją dzięki jawnej i zdecydowanej, imiennej polemice z taką koncepcją tych *antiquitates*, jaką w pierwszym dwudziestolecu XIII wieku wypracowała

---

<sup>166</sup> Zainspirowany zarówno pracami E. Garina (zob. zwłaszcza *Medioevo e Rinascimento...*, dz. cyt.), jak i E. Gössmann (*Antiqui und Moderni im Mittelalter...*, dz. cyt.), próbowałem parokrotnie opisać cechy charakterystyczne obu postaw, w szczególności w: *Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku*, jak w przyp. 53; *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, dz. cyt., s. 23–32.



*Kronika polska* Wincentego Kadłubka, a jaką w roku 1467, na dziewięć lat przed Kallimachową *Vita Gregorii Sanocei*, powtórzył w swojej mowie przed papieżem Pawłem II Jan Ostroróg, powołując się na Kadłubka i tylko nieznacznie zmieniając szczegóły jego opowieści.

Kallimach jednak Ostroroga przemilcza — tutaj i w późniejszej *Vita et mores Sbignei cardinalis*, gdzie krytykę samej koncepcji powtórzył, ale tak samo jak tu złączył ją tylko z imieniem Kadłubka<sup>167</sup>. Że zapewne o rzymskiej mowie Ostroroga jednak wiedział — on sam, a także Grzegorz z Sanoka — i nie chcąc imiennie atakować żyjącego możnowładcy, poprzestał na krytyce kronikarza sprzed dwu wieków, tego można się tylko z niejakim prawdopodobieństwem domyślać.

Jest bowiem znamienne, że choć w swój portret Grzegorza z Sanoka jako pierwszego polskiego humanisty wplótł liczne krytyki różnych poglądów, cech charakterystycznych umysłowości i obyczajów współczesnych Grzegorzowi Polaków, nikogo z nich nie atakował imiennie. Nie przeczy tej powściągliwości to, co tam napisał o błędnym rzekomo zidentyfikowaniu pewnej osobistości starożytnej z Kadłubkowej *Kroniki* przez jej komentatora Jana z Dąbrówki, bo i jego nie atakuje, tylko przedstawia jako mniej od Grzegorza biegłego i mniej bystrego, a zarazem też rozsądnie posłusznego pouczeniu uczeńszego od siebie Grzegorza, aby podkreślić wyjątkowość talentów i erudycji swego bohatera<sup>168</sup>.

Zauważmy i to jeszcze, że o ile ten drugi szczegół przedstawiony tam został przez Kallimacha w konwencji raczej własnej jego narracji, tutaj krytyka Kadłubka pochodzić ma wprost od bohatera Kallimachowej *Vita*, sformułowana jako jego wypowiedź w *oratio recta*, jako zatem długi, dosłowny cytat. Ma więc ona czynić mocne wrażenie autentyczności i jest jednym z tych elementów wizerunku Grzegorza z Sanoka, które ukazują go nie tylko jako większego od innych współrodaków erudyte, ale też jako wielkiego rewizjonistę i innowatora, jako tego, który z umysłów zdobywających wiedzę Polaków nie tylko „pierwszy zaczął ścierać obskurny nalot, jakim je pokryli nowsi gramatycy, i wprowadził do Krakowa elegancję i świetność starożytnego stylu przy wielkiej życzliwości ich wszystkich”<sup>169</sup>, ale też ingerował w zastaną wizję *antiquitates Polonicae*. Że wizja ta budziła w XV wieku nie tylko żywe zainteresowanie krakowskiego środowiska intelektualnego, ale i pewne rachuby wychowawcze, widać także z tego, że *Kronika* mistrza Wincentego była przedmiotem komentarza w toku

<sup>167</sup> *Philippi Callimachi Vita et mores Sbignei cardinalis*, ed. I. Lichońska, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsoviae 1962, s. 12.

<sup>168</sup> *Philippi Callimachi Vita et mores Gregorii Sanocei* 5, ed. I. Lichońska (*Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi*, edita curante C. F. Kumaniecki, vol. 12), Academia Scientiarum Polona, PWN, Warszawa 1963, s. 20, w. 30–s. 22, w. 7. Zob. też tutaj dział A.II. i B.I.

<sup>169</sup> Tamże 2, s. 18, w. 12–14: „Primus [...] sordem ac squalorem, quem recentiores grammatici discentium ingeniis offuderant, detergere orsus cultum ac splendorem antiquae orationis Cracoviam induxit tanto omnium favore”.

rutynowych zajęć na Uniwersytecie Krakowskim<sup>170</sup>. W takiej sytuacji *Kronika* ta była czymś daleko ważniejszym od *Oratio* Ostroroga i tę można było zignorować, nawet jeśli się o niej wiedziało.

Kallimachowy Grzegorz z Sanoka, w rozmowie z biskupem Waradynu Janem Vitezem Garą i jego gośćmi, sławnym humanistą Piotrem Pawłem Vergeriem i poetą cypryjskim Filipem Podochaterosem, krytykuje *antiquitates Polonicae* z *Kroniki* Kadłubka nie tylko jako zmyślenia, ale też jako dziwactwa (w. 8: „non fabulas modo, sed portenta redolent”). Dziwactwo tych zmyśleń w niezupełnie wiernej relacji Kallimachowego Grzegorza polega przede wszystkim na tym, że Kadłubek chciał owe *antiquitates* wywieść od czasów najdawniejszych, od potopu, choć w swojej genealogii Polaków w ogóle wątek biblijny pomija, i po części zsynchronizować je (Aleksander Wielki, Cezar), po części utożsamiać (w. 10: „Romanumque Gracchum apud nos urbis conditorem”) z dziejami starożytności klasycznej (w. 8–12), choć i tu narracja Kadłubka otrzymała pewien nieobecny w Kadłubkowej *Kronice* naddatek, taki mianowicie, że wprowadziła antykizuje ona osobowe imiona polskich protoplastów i pierwotne nazwy miejscowości (Gracchus, Pompilius, Iulin od imienia rzymskiego Iulia), nie utożsamia jednak deklaratywnie ich rzekomych nosicieli z osobami i miejscami topograficznymi klasycznej starożytności. Także na tym polega zdaniem Kallimachowego Grzegorza owo Kadłubkowe dziwactwo, że wprowadził nieznaną skądinąd wątek Wandy i z jej imienia wywiódł zarówno nazwę największej polskiej rzeki, jak i nazwę Wandalów jako przodków Polaków (w. 13–14). Tymczasem Wandalowie to pradawny i rdzenny, także co się ich nazwy tyczy, lud germański, znany z pism autorów starożytnych, lud, który też gdzie indziej niż Polacy był osiedlony (w. 14–16). Również Kadłubkowe doniesienia o innych ludach starożytnych, Mysach, Sarmatach i Partach, są bałamutne i widać z nich jasno, że nic o tych ludach nie czytał, a tylko, dążąc do wywiedzenia dziejów Polski z przeszłości najdawniejszej, zamiast je wyjaśnić, wszystko zaciemnił i zagmatwał (w. 17–21). Zarzuty są poważne, pryncypialne: po pierwsze — zmyślenia inspirowane chęcią znalezienia *antiquitates Polonicae* w przeszłości najdawniejszej, równej początkom świata (to oczywista hiperbola, bo żadne Kadłubkowe wyrażenie nie sugeruje, iżby jego genealogia narodu sięgała początku świata, lecz oddziało tu zapewne skojarzenie z biblijnymi genealogiami innych średniowiecznych autorów, zwłaszcza bodaj z genealogią Kadłubkowego komentatora Jana z Dąbrówki), po drugie — nieznanostwo pism autorów starożytnych, wręcz nieświadomość, że z nich można pozyskać genealogiczną wiedzę rzetelną, i obudzona przez tę nieznanostwo chęć zmyślenia. Temu wszystkiemu Grzegorz Kallimachowy przeciwstawia własną teorię, zastrzegłszy się na samym początku, że to tylko hipoteza (w. 6–7:

---

<sup>170</sup> Więcej o tym w dziale A.II.

„Neque ego, quamvis diligens ea in re fuerim, quod pro certo asseverem, comperisse memini”).

Ale i jego domysły nie odwołują się literalnie do autorów starożytnych. Przeprowadza je w trybie rozumowania zbudowanego na nie wiadomo skąd czerpanych wiadomościach o podobieństwach starożytnych barbarzyńskich instytucji, obyczajów, sposobu życia do aktualnie zaobserwowanych polskich. Podobieństwa, których dopatruje się między współczesnymi Polakami z jednej a Peucynami i „Wenetami” z drugiej strony, nadają nowej konstatacji genealogicznej cechy zdroworozsądkowe: poszukują jej nie tylko w nieco bliższym przestrzennie, a przez to i bardziej prawdopodobnym terytorium, a rezygnują też z wywodzenia genealogii *ab ovo*, choć wzięty pod uwagę moment chronologiczny zaznacza się tutaj słabo.

Nawet sama idea genealogii nie dochodzi na dobrą sprawę w Kallimachowym tekście do głosu. Ważne są wspomniane podobieństwa do polskich obyczajów i sposobu życia Polaków. Ludy, u których Kallimachowy Grzegorz je stwierdza, są, tak samo jak u Kadłubka, starożytne, w każdym razie starożytne są nazwy, którymi je Grzegorz określa. Ani mu też w głowie, dodajmy, mieszać jakichś współczesnych mu czy relatywnie niedawnych Duńczyków ze starożytnymi Dakami. Zresztą jednak, tak samo jak u Kadłubka, są to ludy barbarzyńskie. Z Kadłubkowej idei paralelizmu starożytnej przeszłości barbarzyńskich przodków nacji średniowiecznej i świata klasycznego pozostało tu więc coś niecoś. Kallimachowy Grzegorz konstruuje jednak ten paralelizm inaczej: jest podobieństwo tego, co o przeszłości tych ludów wiadomo — jak się można i trzeba tylko domyślić, z autorów starożytnych — do tego, co Grzegorz wie o życiu i obyczajach współczesnych mu Polaków nie z przeszłości (której przecież i Kadłubek nie miałby skąd poznać i którą przeto zmyśla), lecz z teraźniejszości, dzięki temu, że sam należy do ludu, z którego obyczajami i instytucjami obyczaje i instytucje starożytnych ludów porównuje. Skonstatowane podobieństwa współczesnych Polaków do opisanych przez autorów starożytnych barbarzyńskich ludów antyku przenosi siłą rzeczy w przeszłość, ale bo też ostatecznie idzie o domysł, z którymi to spośród barbarzyńskich ludów starożytnych może być spokrewniony obecny naród polski, więc też od którego mógłby się wywodzić. Ale żadne stwierdzenie genealogii jako rezultat przeprowadzonego porównania *expresse* się nie pojawia.

Tryb tego domysłu, podkreślmy to raz jeszcze, jest i bardzo zdroworozsądkowy, i powściągliwy. To dzięki takiemu zdroworozsądkowemu dostrzeżeniu i wyliczeniu podobieństw Kadłubkowy pewnik, że protoplastami Polaków byli Scytowie i Wandalowie, zastąpiony został hipotetycznym tylko

domysłem, że byli nimi skrupulatnie teraz opisani Peucyni i „Weneci” — *recte* Wenedzi<sup>171</sup>.

Kallimachowy Grzegorz nie odwołuje się do żadnych autorów starożytnych, dawno już jednak zidentyfikowano wszystkie wymienione przez niego realia w *Germanii* Tacyta, nie tyle same ludy, rzecz jasna, ile różne obyczajowe i kulturowe podobieństwa, które konstataje między życiem ich i współczesnych sobie Polaków<sup>172</sup>. Sam on najpewniej Tacyta nie znał, wiadomości pomieszczone w Tacytowej *Germanii* były jednak dostępne jego biografowi<sup>173</sup>. Z opisaną wyżej modyfikacją paradygmatu myślenia o *antiquitates Polonicae* przyszło więc jednocześnie wzbogacenie zasobu wiadomości czerpanych ze starożytnego piśmiennictwa. Nic bardziej znamiennego dla renesansowego humanizmu jak takie połączenie wzbogacenia zasobu starożytnych źródeł pisanych z nową wobec nich postawą i nowym ich użytkowaniem, które próbowałem opisać<sup>174</sup>.

Jakie jest prawdopodobieństwo, iżby to Grzegorz właśnie znał nieobecną wtedy ani w Polsce, ani na Węgrzech, gdzie wedle biografu głosił swoją korektę do *antiquitates Polonicae* Kadłubka, *Germanię* Tacyta? Niewielkie, a raczej żadne. Dlatego chętnie przyjmuję pogląd, że wzięte stamtąd wiadomości Kallimach mu przypisał. Sam Kallimach natomiast miał możliwość zapoznania się jeśli nie z samym tekstem Tacytowej *Germanii*, to przynajmniej pośrednio z zawartymi tam wiadomościami przed swoim przybyciem do Polski. Wiadomo, że rękopis *Germanii* (zawierający też Tacytowy *Dialogus de oratoribus* i Swetoniusza *De grammaticis*) z polecenia papieża Mikołaja V w roku 1455

<sup>171</sup> Tak modyfikuje nazwę tych ostatnich T. Kowalewski w komentarzu do edycji I. Lichońskiej. Zob. też hasło „Wenedowie” w *Słowniku starożytności słowiańskich*, t. 6, pod red. G. Labudy i Z. Stiebera, Ossolineum, PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 373–378.

<sup>172</sup> Th. Sinko, *De Gregorii Sanocei studiis humanioribus*, art. cyt., s. 265; zob. też S. Pilch, *De Taciti apud Polonos notitia saeculis XV–XVII*, „Eos”, 28 (1925), s. 135–164. Szczegółowe odsyłacze do *Germanii* Tacyta w przypisach do tekstów.

<sup>173</sup> Ustalił to już ponad sto lat temu Tadeusz Sinko, *De Gregorii Sanocei studiis humanioribus*, art. cyt., a po nim raz jeszcze rzecz zbadał gruntownie wspomniany w poprzednim przypisie S. Pilch; zob. także J. Kolendo, Wstęp, w: P. Cornelius Tacitus, *Germania*, przekład T. Płóciennik, „Fontes Historiae Antiquae. Zeszyty Źródłowe Zakładu Historii Społeczeństw Antycznych UAM”, vol. 10, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2008, s. 53–54 oraz J. Kolendo, T. Płóciennik, *Vistula amne discreta. Greckie i łacińskie źródła do najdawniejszych dziejów ziem Polski*, Ośrodek Badań nad Antykiem Europy Południowo-Wschodniej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2015, rozdział X: Tacyt, *Germania*, s. 203–227 (teksty wykorzystane poprzednio w *Germanii* w przekładzie T. Płóciennika).

<sup>174</sup> Opisał je precyzyjnie wiele już lat temu Eugenio Garin jako swego rodzaju sprzężenie wzajemnie się warunkujących przyczyn i skutków; zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 22–26; J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 46–50.

przywiózł do Włoch Enoch Ascoli<sup>175</sup>, więc Kallimach mógł *Germanię* bądź czytać, bądź pośrednio o jej treści wiele się dowiedzieć, była to bowiem wtedy sensacja nie lada. Mało jest natomiast prawdopodobne, iżby sensacja taka pojawiła się przed nim w Polsce, skoro dotąd nie znaleziono tu żadnych jej śladów.

Na zakończenie warto w innym nieco trybie raz jeszcze zastanowić się krótko, czy w wypowiedzi Grzegorza z Sanoka mamy do czynienia ze zmianą paradygmatu *antiquitates Graeco-Romanae*, a raczej *Graeco-Romano-barbaricae*, i jak dalece radykalna to zmiana.

Otóż zmiana jest niezaprzeczalna, radykalizm jej wszelako nie polega bynajmniej na wyrzeczeniu się samej idei genetycznego identyfikowania się narodu piętnastowiecznego z narodami starożytnymi, lecz na jego uprawdopodobnieniu i racjonalizacji. Ani krytyka pod adresem Kadłubka w *Vita Gregorii Sanocei*, ani to, co jego wizji najdawniejszych dziejów polskich zostało tam przeciwstawione, nie są to przecie dociekania i twierdzenia od antykizacji wolne. Kallimachowy Grzegorz stara się antykizację tylko racjonalnie zmodyfikować, ulepszyć ją przede wszystkim przez krytyczną ostrożność i nadać jej znamiona rzetelnego prawdopodobieństwa.

Dla celów naświetlenia różnych sposobów myślenia w Polsce XV wieku o *antiquitates Polonicae* w związku z *antiquitates Graeco-Romanae* i *barbaricae* ważne jest nie to, z jakimi ludami piętnastowieczni Polacy mogli się utożsamiać jako ze swoimi antenatami, lecz to, że takich antenatów wciąż w starożytności szukali. Udzielona za pomocą opisu podobieństwa wzajemnego realiów — obyczajów, kultury materialnej i instytucji — z Tacytowej *Germanii* i z obserwacji bezpośredniej Polaków piętnastowiecznych odpowiedź z *Vita Gregorii Sanocei* Kallimacha bardzo różniła się od fantazji zawartych w *Kronice* Kadłubka, różne też były sposoby skonstruowania tej odpowiedzi, ale była to jednak odpowiedź na to samo pytanie: jaki barbarzyński naród antyczny jest tożsamy z obecnymi Polakami?

Jeszcze inną odpowiedź na to samo pytanie dał wcześniej — obecny wyżej w tym dziale — komentator Kadłubkowej *Kroniki*, Jan z Dąbrówki, tworząc nie *antiquitates*, lecz rzeczywistą genealogię Polaków i wywodząc ich wprost od biblijnego narodu wybranego. Inną niż Jana z Dąbrówki jej wersję powtórzył w swojej, również wyżej obecnej, *Oratio coram pontifice Romano* Jan Ostroróg. Następująca całośćka tekstowa znów wraca do *antiquitates*, są to jednak *antiquitates* nie *gentis Polonorum*, lecz *antiquitates biblicae a Graecis et*

---

<sup>175</sup> Zob. przyp. poprzedni, a nadto M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, § 4239 (cytuję wg wydania: C. H. Beck, München 1901, s. 249); B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, rozdział XXII: *Pontano's Handwriting and the Leiden Manuscript of Tacitus and Suetonius*, s. 401–428. Zob. też wstęp J. Kolendy do cytowanego w przyp. 173 przekładu *Germanii* Tacyta, s. 48–49.

*Romanis usurpatae*. Przedmiotem dociekań jest tam nie *origo gentis*, lecz *origo cultus et humanitatis*.

## 6. Nie Grecy, lecz Hebrajczycy byli wynalazcami sztuki poetyckiej i innych umiejętności

### Michała Falkenera z Wrocławia *Wykład hymnów kościelnych*

Jak zaznaczono na początku we wprowadzeniu do działu, ten ostatni jego tekst ma ukazać użytkownikom antologii nie przedstawienie *antiquitates Polonicae* ani genealogii, jak teksty mistrza Wincentego Kadłubka, jego komentatora Jana z Dąbrówki czy Jana Ostoroga, ani użytek czyniony przez autora średniowiecznego z *antiquitates classicae* i *christianae* pospołu, jak w dwu kazaniach Stanisława ze Skarbimierza — nie ma więc być przykładem średniowiecznych antykizacji ani średniowiecznej recepcji i użytkowania wyrażonej w języku łacińskim grecko-rzymskiej kultury klasycznej — lecz ma być ilustracją przetrwania i użytku pewnego toposu wypracowanego przez starożytną jeszcze myśl chrześcijańską, a ściślej: judeochrześcijańską. Idzie o topos starszeństwa i kulturowej źródłowości Biblii, innymi słowy: o to, że najstarsze składniki hebrajskiej Biblii były nie tylko starsze od najstarszych zabytków piśmiennictwa klasycznego, ale też były dla niego wzorem i normą. Inaczej jeszcze: idzie o starszeństwo i rdzenną źródłowość *antiquitates biblicae* (*antiquitates Iudaeo-Christianae*) w stosunku do młodszości i źródłowości wtórnej *antiquitates classicae Graeco-Romanae*. Tylko w tym ograniczonym i bardzo swoistym sensie należy więc ten tekst do mieszczących się *grosso modo* w tym samym tematycznie obszarze refleksji nad najdawniejszą przeszłością i nad jej genetycznym i normatywnym związkiem z teraźniejszością, refleksji, jakiej można się doczytać u autorów wszystkich pomieszczonych w tym dziale tekstów.

Tworząc bardzo stosowny wstęp do wykładu hymnów kościelnych, topos ten wydaje się w średniowiecznym łacińskim piśmiennictwie w Polsce, jeśli nie wyjątkowy, to słabo obecny. O ile sam wykład hymnów i pieśni kościelnych jest poświadczony już wcześniej<sup>176</sup>, o tyle tego typu refleksji nad początkami poezji u autorów polskich znaleźć mi się nie udało. I Michał Falkener zresztą omówił rzecz krótko i prosto, a że podał zarazem istotne dla niej źródła i że uczynił to w

---

<sup>176</sup> Same komentarze do hymnów powstawały już wcześniej; zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt., s. 218, gdzie autorka stwierdza ich istnienie już w XV wieku, a jako przykład wymienia taki właśnie komentarz Piotra z Bielawy z 1444 roku, mniej więcej zaś z czasów Michała Falkenera zbiór hymnów sporządzony przez związanego z Wrocławiem, a potem z Lipskiem Piotra Wirtha.

sposób, który pozwala przyjąć, że źródła te rzeczywiście wykorzystał, w enarracji niniejszej ograniczę się do kilku refleksji najogólniejszej natury związanych z toposem starszeństwa Biblii jako inwencji literackiej.

Topos ten inspirują dwie niejako przeciwstawne sobie idee. Jedna wyraża znamieny dla wszystkich chyba kultur świata starożytnego układ wartości, druga ma związek z ciekawością i dociekliwością właściwą, jak się zdaje, głównie chyba starożytnym Grekom.

Ta pierwsza idea to przekonanie o wyższej wartości tego, co dawniejsze, pierwotne. Przekonanie takie miało w różnych kulturach starożytnych różne szczegółowe postacie, było jednak tak silne i znaczące, że przetrwało również u europejskich spadkobierców i użytkowników kultury klasycznej bardzo długo i zaczęło słabnąć dopiero w drugiej połowie wieku XVI, a zachwiało nim na dobre dopiero wiek oświecenia, choć i on nie zniweczył, rzecz jasna, takiego przekonania całkowicie<sup>177</sup>. Wydaje się, że szczególnie mocny i niejako paradygmaticzny wyraz znalazło ono już w Hezjodowych czterech wiekach ludzkości, z których każdy następny wydawał kolejno coraz mniej warte pokolenia ludzi. Analogie tej historiozoficznej wizji ciągłego pogarszania się świata i ludzi są liczne i przybierają najrozmaitsze szczegółowe wysłowienia, a za jedno z nich uznać może wolno trwale obecną w literaturze łacińskiej nie tylko powtórzoną *grosso modo* przez Owidiusza na początku *Metamorfoz* historiozoficzną wizję Hezjodową, ale także niemal wszechobecną w piśmiennictwie starożytnych Rzymian ich nostalgię za większą moralną wartością dawnych pokoleń. W myśleniu kształtowanym przez Biblię Starego Testamentu to samo wartościowanie inspiruje przede wszystkim utracona wskutek grzechu pierworodnego doskonałość zarówno samego człowieka, jak i całej kreatury (to ostatnie tak znamienne wyrażone przez św. Pawła w *Liście do Rzymian* 8, 18–22). Alternatywna dla takiego myślenia jest wynikająca z obserwacji świata i ze zdrowego rozsądku oraz z potocznej, zaczątkowo krytycznej refleksji konstatacja zmian, które wydają się prowadzić ludzkość ku lepszemu, i alternatywne też wnioski z tych zmian o tym, że stan pierwotny ludzkości mógł być gorszy i że automatycznie niejako czyni go lepszym sam bieg czasu. Takim myśleniem przenikniętą wizję dalekiej przeszłości jako utrapień nędznego i prymitywnego życia ludzkości proponowała na przykład piąta księga filozoficznego poematu Lukrecjusza, a inny jej wariant stale jest obecny w pismach filozoficznych Cyncerona jako wizja ogromnej korzyści egzystencjalnej ludzi żyjących we wspólnotach państwowych w porównaniu z gorszym stanem tych, którzy żyli niegdyś w pierwotnym rozproszeniu. W kulturze Starego Testamentu tej swoistej idei postępu odpowiada nadzieja na to, co sprawi wyczekiwany Mesjasz, a w kulturze Nowego Testamentu przyjęcie tego Mesjasza i zapowiedź Królestwa

---

<sup>177</sup> Zob. E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter...*, dz. cyt., zwłaszcza rozdział ostatni: *Ausblick in die Neuzeit*.

Bożego, mimo że należeć ma ono do innego niż ziemski i doczesny egzystencjalnego porządku.

Druga ze wspomnianych idei nie ma, zdaje się, tak głębokiej aksjologicznej genezy. Podyktowała ją prosta, choć też przecie wartościująca, ciekawość pierwszeństwa — my byśmy chętnie dziś powiedzieli: oryginalności i autorstwa — dokonań, wynalazków, pomysłów. Wyraża ją grecka formuła pytania, τίς τί εὑρεν, ‘kto co wynalazł’ lub ‘wymyślił’, ‘kto czego — rozumie się: jako pierwszy — dokonał’, a także ślady zainteresowania samymi wynalazkami bez akcentowania pierwszeństwa wynalazców. Takim śladem jest zanotowana w *Księdze Suda* (dawniej powiedziałoby się: przez Suidasa) jako tytuł części czy rozdziału historii ateńskiej (*Attydy*) Filochorosa z Aten, historyka greckiego z III wieku przed Chr., formuła ‘o wynalazkach’, περὶ εὐρημάτων<sup>178</sup>.

Obie te idee nurtowały Greków od dawna. Zarówno Herodot, jak Platon na przykład byli zauroczeni dawnością kultury Egiptu i dawali temu wyraz każdy na inny sposób, szczególnie może wyraziście uczynił to Platon na samym początku *Timajosa*. Ciekawym przykładem tej fascynacji Greków Egiptem, która przybrała postać mogącą w jakiejś mierze uchodzić za precedens postawy, jaką reprezentuje Michał Falkener, była w wieku III przed Chr. zachowana tylko we fragmentach monografia Egiptu (*Αἰγυπτιακά*) Hekatajosa z Abdery, głoszącego, że wszystko, co u Greków godne podziwu, przejęli oni od Egipcjan<sup>179</sup>. Ponad zaś dwa wieki po Hekatajosie wszystkie elementy tego sposobu myślenia, który próbuję opisać, połączyły się w refleksji hellenistycznego myśliciela żydowskiego Filona Aleksandryjskiego nad relacją, jaka zachodzi między Biblią i filozofią grecką, i utworzyły wzór dla obu starożytnych autorów greckich, na których powołuje się Falkener, Żyda Józefa Flawiusza z I wieku po Chr. i chrześcijanina Euzebiusza z Cezarei z przełomu III i IV wieku. Filon, starszy od Józefa Flawiusza o mniej więcej pół wieku, z religii Żyd z hellenistycznej diaspory, z języka i wykształcenia Grek, bo języka hebrajskiego już nie znał i Biblię hebrajską (ściślej: jej księgi pierwotnie hebrajskie) czytał w przekładzie Septuaginty, widział niejedno podobieństwo między nimi i pytał o jego źródło. Świadomy starszeństwa najdawniejszych ksiąg Biblii od kultury i piśmiennictwa greckiego, przyjął, że podobieństwo między nimi może pochodzić tylko z zapożyczenia, tylko z przejęcia pomysłów — a wraz z nimi też wartości — od tego, co dawniejsze, przez to, co nowsze, z przejęcia więc na przykład przez filozofów greckich pewnych idei z Biblii. Od Filona tę odpowiedź i ten sposób myślenia przejęli nie tylko ci myśliciele chrześcijańscy, którzy w dwa wieki po nim żyli i działali w tej samej co on Aleksandrii, Klemens Aleksandryjski, a zwłaszcza Orygenes, ale wcześniej jeszcze i później liczni inni. Stąd w wieku IV obecność tej Filonowej idei u

<sup>178</sup> Zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 2, cz. 1, Kraków 1947, s. 160.

<sup>179</sup> Tamże, s. 175.



Euzebiusza z Cezarei, na którego powołuje się Falkener. Zwykle za pomocą tej samej idei — nie jedynej zresztą i nie najczęstszej w starożytnym piśmiennictwie chrześcijańskim — za pomocą owej pierwotnej Filonowej jej interpretacji, wyjaśnia się podobieństwa doktrynalne między filozofią grecką a Biblią, takie jak idea jedyne Boga czy nieśmiertelności duszy. Bo zarówno Filon Aleksandryjski, jak i starożytni myśliciele chrześcijańscy najżywiej w dorobku kulturowym Greków interesowali się filozofią właśnie i z całego współczesnego im jeszcze i żywego dziedzictwa pogańskiej kultury klasycznej ją właśnie, filozofię, akceptować najbardziej byli skłonni. Literaturą w ogóle, poezją zaś w szczególności interesowali się, w sensie pozytywnym, o wiele mniej, żywiąc mocną do niej nieufność z powodu nasycenia jej politeistyczną mitologią, pełną wielce gorszącej niemoralności bogów, i różnorodnym, zwłaszcza jednak erotycznym hedonizmem. Niewiele się tu zresztą różnili od niektórych filozofów, od Ksenofanesa na przykład, który zresztą sam był poetą, a zwłaszcza od Platona, uznającego za szkodliwą poezję w swoim utopijnym projekcie państwa idealnego. W różnych sytuacjach doktrynalnych i apologetycznych musieli jednak i do filozofii jakoś swój pozytywny stosunek uzasadniać, nawet gdy był — a był z reguły — zarazem ostrożny i selektywny. Lecz i poezji klasycznej starożytność chrześcijańska nie potępiła w czambuł. Niektórzy starożytni myśliciele chrześcijańscy, choć pełni skrupułów i wahań, próbowali w niej dopatrzeć się — nietrudnych zresztą do skonstatowania — wartości dających się zaakceptować także z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jednym z uzasadnień takiego pozytywnego stosunku było przeniesienie również na poezję klasyczną identycznej jak w wypadku filozofii idei jej późniejszości, wtórności i przeto, jak czasem też sądzono, zależności od Biblii jako najdawniejszego i od razu wspaniałego początku wszelkich praktyk poetyckich. Euzebiusz z Cezarei, zmarły w drugiej połowie IV wieku, historyk chrześcijaństwa, które już przed nim problem i filozofii, i poezji rozwiązało w dużej mierze praktycznie, mógł rzecz przedstawić o wiele prościej i bardziej jednoznacznie, niż to czynili próbujący go dopiero rozwiązać jego poprzednicy, tacy jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes<sup>180</sup>. Obecność poezji w najstarszych już księgach Biblii, jeszcze przed Homerem, czyli początkiem poezji Greków, nadawała w jego oczach samej poezji wartość bardzo wysoką i tym samym neutralizowała wszelkie wady i niedostatki religijne i moralne poezji pogańskiej.

---

<sup>180</sup> Próbuję tu nieco inaczej ująć i przedstawić jeden z wątków tej samej problematyki, której poświęciłem swoje studium *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego i ich następstwa w kulturze chrześcijańskiej*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek — nauka — wiara*, księga pamiątkowa Sympozjum Naukowego zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa w dniach 19–21 listopada 1999 roku, pod redakcją A. Białeckiej i J. J. Jadackiego, Semper, Warszawa 2001, s. 39–67, gdzie też dokumentacja źródłowa i nieco odnośnej literatury (przedruk w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 174–203).

Nic przeto bardziej naturalnego jak to, że Michał Falkener, wyrosły w łacińskiej kulturze polskiego średniowiecza i wczesnego renesansu, zapuszczającego coraz głębiej korzenie także w krakowskim środowisku uniwersyteckim, powołuje się na to właśnie Euzebiuszowe ujęcie. W swoim wielce interesującym szkicu o starszeństwie poezji biblijnej wykorzystuje nie tylko wysokie wartościowanie wszelkiej poezji przez wczesny humanizm, poczynając co najmniej od Petrarcki, ale także pewne zdobycze erudycyjne i wzbogacające warsztat humanistów. Kiedy mianowicie na samym początku swego eseju odsyła do Euzebiusza, ma na myśli nie jego *Kronikę*, dostępną średniowieczu zachodniemu przez całe tysiąclecie jego trwania dzięki temu, że jej łacińską parafrazę sporządził na samym początku wieku IV Rufin z Akwilei, lecz przełożoną na łacinę dopiero przez Jerzego z Trapezuntu *Praeparatio evangelica*<sup>181</sup>. Jak już stwierdziłem w biogramie, nie próbuję tu ustalić, czy cytaty pochodzą bezpośrednio z tego przekładu, czy z jakiegoś wyciągu, którego odnalezienia i zidentyfikowania, jeśli istniał w Krakowie, może się komuś uda dokonać.

Jest wreszcie jeden jeszcze aspekt Falkenerowego dyskursu: w pewnym szczególnym sensie można go nazwać genealogicznym. Nie idzie, rzecz jasna, o taką genealogię starożytną, jaką w średniowieczu, a i później także, chętnie dobudowywano poszczególnym nacjom, nie o takie więc „początki”, *origines*, jakie Polakom w swojej *Kronice* wymyślił mistrz Wincenty Kadłubek, mocno akcentując ich autochtoniczność, samorodność, a zarazem synchroniczność i paralelność ze starożytnymi nacjami klasycznymi, ani o taką, jaką w swojej mowie przed papieżem Pawłem II głosił Jan Ostroróg, wywodząc Polaków od jednego ze starożytnych ludów barbarzyńskich, ani o taką wreszcie, jaką trzydzieści lat przed mową Ostroroga skonstruował we wstępie do swojego komentarza do *Kroniki* Kadłubka Jan z Dąbrówki, wywodząc zarówno Polaków, jak i ludy ościenne od postaci ze Starego Testamentu. Falkenera, jak widzieliśmy, interesują *origines* nie narodu, lecz kultury, i to literackiej kultury klasycznej, które wywodzi z Biblii właśnie, podobnie jak Jan z Dąbrówki wywodził z niej współczesne sobie nacje spokrewnione lub sąsiadujące z Polakami.

To nic więcej jak tylko pewna paralela do tamtego myślenia genealogicznego, paralela daleka, przypadkowa i bodaj w świadomości Falkenera zgoła nieobecna, więc tutaj przywołana nieco sztucznie. Warto może jednak było i ją przywołać jako jedną jeszcze, swoistą postać zwróconego ku dawności jako wartości wysokiej, najwyższej rzecz można, paradygmatu dawnej europejskiej kultury.

---

<sup>181</sup> Co się tyczy parafrazy Rufina, zob. J. Szymusiak SJ, ks. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Księgarnia świętego Wojciecha, Poznań 1971, s. 144; więcej na temat działalności translatorskiej Jerzego z Trapezuntu (jego przekład *Praeparatio evangelica* Euzebiusza spotkał się z krytyką) zob. M. Ciszewski, „Arystotelizm chrześcijański” Jerzego z Trapezuntu, „Studia Mediewistyczne”, 15 (1974), s. 3–70.

## A.II. PREHUMANISTYCZNA PROBLEMATYKA JĘZYKA I STYLU

### 1. Powrót do stylu klasyków rzymskich przez naśladowanie ich humanistycznych naśladowców. Aspekt praktyczny

#### Jana z Ludziska *Pochwała wymowy* jako praktyka imitacyjna

##### 1.1. Pochwała sztuki mówniczej a warsztat pisarski Jana z Ludziska

Odstępując nieco od zwykłego trybu, komentarz-enarrację *Pochwały wymowy* Jana z Ludziska rozpocznę od przeglądu rękopisu, w którym się zachowała razem z tekstami innych mów uznanych za napisane przez niego oraz ze źródłami i wzorami, z których ponad wszelką wątpliwość Jan z Ludziska korzystał, a nawet wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zgromadził je jako swój warsztat pracy nad nowym stylem łacińskim. Jeżeli, jak wskazuje wiele, jego mowy, dające się śledzić razem z ich warsztatem pisarskim, rozpoczynają proces, który ten dział antologii ma zilustrować, to odstępstwo takie wydaje się całkowicie zasadne.

Jest tych mów uznanych za twory Jana z Ludziska osiem. Sześć spośród nich to uroczyste powitania: królów (Władysława Warneńczyka — ta mowa, w oczekiwaniu na powrót króla z wojny skomponowana z wyprzedzeniem, z powodu nagłej śmierci króla pod Warną na pewno nie została wygłoszona — i Kazimierza Jagiellończyka), biskupów (już w biobibliogramie wspomniana, na cześć Wincentego Kota, opatrzona imieniem Jana z Ludziska, i druga, przekazana anonimowo, na cześć Pawła Giżyckiego), delegatów Uniwersytetu Krakowskiego przybywających do Krakowa z soboru bazylejskiego (są to dwie osobne mowy, z których wcześniej tylko pierwszą uznawano za utwór Jana z Ludziska). Dwie pozostałe mowy mają inne od tamtych przeznaczenie i inny charakter. Są to pochwały nauk: retoryki i filozofii. Wolno się domyślać, że mają uniwersytecką genezę i uniwersyteckie przeznaczenie, że mogłyby nawet być wykładami wstępnymi, napisanymi przez autora do spożytkowania nie przez niego samego, lecz przez innego wykładowcę. Różnią się one jednak znacznie od pochwał zamieszczanych zwyczajowo w scholastycznych wykładach wstępnych, w tzw. *principia*, zarówno brakiem takich elementów kompozycji, jak odwołanie się do mającego być przedmiotem wykładów jednego magistralnego tekstu, jak zwłaszcza swoją stylistyką, w istotnych

szczegółach wyraźnie odbiegającą od tradycyjnej stylistyki principiów scholastycznych. Toteż jeżeli dwie te pochwały nauk — retoryki, zamieszczona poniżej, i filozofii, znajdująca się w dziale B.II — istotnie zostały w takiej funkcji wygłoszone (czy bodaj tylko napisane do wygłoszenia) w Uniwersytecie Krakowskim — najprawdopodobniej z okazji inauguracji jakiegoś nowego kursu wykładów — to warto już tu zwrócić uwagę na ich pewne osobliwości. Jak na zwyczajowe wykłady wstępne, z reguły mające za jedyny przedmiot pochwałę nauki, z której zakresu miał być potem prowadzony wykład, to różni je od scholastycznych principiów nie tylko ich swoista stylistyka, ale przede wszystkim ich wielotematyczność. Jedno i drugie musiało być odbierane jako atrakcyjna nowość. Jeżeli, dalej, są to istotnie mowy Jana z Ludziska, lekarza i profesora na wydziale medycznym w Krakowie, to jest rzeczą osobliwą, że w rękopisie 126 Biblioteki Jagiellońskiej, będącym pospołu zbiorem cudzych materiałów i własnych, z tych materiałów skomponowanych wzorów, a więc rodzajem autorskiego warsztatu pracy, nie znalazła się ani jego własna pochwała medycyny, ani również żadna w ogóle pochwała medycyny z kręgu humanistów włoskiego quattrocenta, którzy — i nie tylko oni — takie także pochwały nieraz komponowali<sup>182</sup>.

Zasadniczy zrab rękopisu 126 Biblioteki Jagiellońskiej — wydawca mów Jana z Ludziska nie przesądza, czy jest to jego autograf, czy tylko cudzy odpis jakiegoś innego rękopisu, który był zbiorem niejako warsztatowych zasobów krakowskiego mówcy — powstał pod koniec lat czterdziestych XV wieku i zawiera 24 utwory, które na pewno nie są jego autorstwa. W większości są to mowy wygłoszone na uniwersytecie w Padwie w latach 1413–1432. I one, i pozostałe mowy są w rękopisie częściowo anonimowe, częściowo sygnowane nazwiskami humanistów włoskich, wśród nich zaś m.in. Poggia Braccioliniego, Guarina Guariniego z Werony, Francesca Barbara, osobistości działających poza Padwą i tamtejszym uniwersytetem. Nie wszystkie zatem owe mowy mają genetyczny związek z Uniwersytetem Padewskim. Oprócz mów jest też w rękopisie BJ 126 kilka listów analogicznego pochodzenia. Te cudze listy i cudze mowy jest to ta część rękopisu, o której z dużym prawdopodobieństwem myśli się, że została przez Jana z Ludziska skopiowana jako zbiór wzorów stylistycznych i kompozycyjnych do własnego użytku, co oczywiście nie wyklucza, że rękopis BJ 126 może być odpisem jego pierwotnego autografu.

Skomponowana z takim przeznaczeniem, główna część rękopisu 126 Biblioteki Jagiellońskiej pozwala śledzić także technikę pracy pisarskiej Jana z

---

<sup>182</sup> Więcej na temat rękopisu 126 zob. M. Kowalczyk, *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, vol. 1, oprac. Z. Włodek, J. Zathej, M. Zwiercan, IFiS PAN, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980; J.S. Bojarski, *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, „Studia Mediewistyczne”, 14 (1973), s. 3–85, B. Nadolski, *Humanistyczne mowy lekarza Piotra Gaszowca*, „Pamiętnik Literacki”, 28 (1931), s. 198–211.

Ludziska i stwierdzić, że zgromadzone w niej cudze teksty służyły mu nie tylko za wzór, ale też za materiał pomocniczy, a niekiedy wręcz za pierwszoplanowe tworzywo w komponowaniu własnego jego tekstu. Większość jego mów to po prostu zręczne kompilacje nie tylko wątków treściowych wraz z ich właściwościami formalno-stylistycznymi, ale całych partii tekstu, *in crudo* przejętych z tego zbioru tekstów cudzych.

Rękopis BJ 126 zawiera też inny, o ćwierć wieku późniejszy zbiór humanistycznych mów uniwersyteckich autorstwa Piotra Gaszowca, ucznia Jana z Ludziska i zarówno kontynuatora jego działalności na wydziale medycznym Uniwersytetu Krakowskiego, nadto jeszcze astronoma, jak też kontynuatora jego twórczości oratorskiej. Wydaje się, że jego twórczość oratorską ukształtowała procedura naśladowcza nie identyczna wprawdzie, lecz analogiczna do tej, którą zastosował Jan z Ludziska. Jak Janowi z Ludziska za materiał tekstowy i wzory stylistyki posłużyły obecne w rękopisie BJ 126 teksty humanistów włoskich, tak i Piotr Gaszowiec jako swoje wzory wykorzystał pospołu ów zbiór i zbudowane w wyniku jego naśladowania mowy Jana z Ludziska. Jeśliby istotnie tak było, to mowy Piotra Gaszowca byłyby dalszym i dojrzalszym etapem humanistycznego naśladownictwa. Tak je określiłem przed trzydziestu z górą laty za sugestiami poprzednich badaczy i na tym określeniu teraz poprzestaję, korzystając z przywileju idei wybiórczości, jaką mi nastrocza sama istota antologii<sup>183</sup>.

Jan z Ludziska zasłużył się nie tylko jako wczesny (bo już poczynając od roku 1440) naśladowca łacińskiego stylu humanistów włoskiego quattrocenta. Miał do powiedzenia także od siebie ważne rzeczy na temat retoryki i filozofii, a nadto zagadnień społecznych — świeckich i kościelnych. Ten aspekt jego myśli dojdzie do głosu w innych działach mojej antologii. Tutaj natomiast trzeba jeszcze tylko zwrócić uwagę na to, że różnił się on swoim naśladownictwem od innego polskiego użytkownika prozaicznych tekstów łacińskich prehumanistów i humanistów włoskich, nieco od niego wcześniejszego, Jana z Dąbrówki, który już w latach trzydziestych czytał Petrarę i Vergeria, ale nie naśladował ich stylu ani — jak Jan z Ludziska — kompilatorsko, ani w żadnym innym trybie, lecz nie tyle styl, ile etos czy ducha prozy średniowiecznych humanistów XII wieku przeniósł do niektórych partii swojego komentarza do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka, co ma za zadanie zilustrować inny dział tej antologii (B.II). Zamieszczona zaś tutaj Jana z Ludziska pochwała sztuki mówniczej powinna zobrazować po pierwsze — za pomocą przejętych odnotowanych w przypisach źródłowych do jej tekstu — właśnie kompilowanie floskulów humanistów włoskich jako elementów stylistycznego kunsztu, po drugie zaś rodzaj wypracowanej w tym kompilatorskim trybie na użytek środowiska polskiego argumentacji promującej sztukę wymowy jako ważny element programu ideowego i edukacyjnego humanistów włoskiego quattrocenta.

---

<sup>183</sup> Zob. nową wersję moich *Początków humanizmu*, tj. *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 115–116 i cytowaną tam literaturę.

## 1.2. Rodzaj i przeznaczenie mowy

Jana z Ludziska *Oratio de laudibus et dignitate eloquentiae et oratoriae scientiae* jest to, jak już wspomniano, mowa uniwersytecka. Nie jest jednak pewne, czy była ona wykładem wstępnym (*principium*), inaugurującym na Uniwersytecie Krakowskim jakieś wykłady retoryki. Wygłosił ją mówca w roku 1440, na co wskazuje wymienienie w jej tekście, jako obecnego wśród słuchaczy, rektora Uniwersytetu Krakowskiego z tego właśnie roku Jana z Dobrej (czy też, jak to się czasem pisze, Jana z Dobry)<sup>184</sup>. Obfite, w szczególności w końcowej partii mowy, apostrofy do mistrzów i zwłaszcza do studentów takie przypuszczenie czynią prawie pewnikiem. Jeżeli tak, to zgodnie z ówczesnym uniwersyteckim zwyczajem i rytuałem taka pochwała tej sztuki-umiejętności mogłaby inaugurować jej wykłady. Nic jednak w mowie samej nie wskazuje na to, aby to był wstęp do wykładu retoryki, tym bardziej zaś, aby wykład taki głosić miał jej autor. Zarazem zaś angażowanie do inauguracji takiego wykładu, a przynajmniej do jej pisemnego opracowania, osoby i kunsztu innego wybitnego mistrza, nie mającego potem wykładów prowadzić, bywało na średniowiecznych uniwersytetach praktykowane<sup>185</sup>. A że o Janie z Ludziska, profesorze wydziału medycznego, wolno przyjąć zasadnie, że był oficjalnym mówcą uniwersyteckim i wygłaszał uroczyste mowy na różne, nic z jego naukową profesją wspólnego nie mające tematy, zrozumiałe byłoby, że poproszono go i o zainauguowanie cudzych wykładów pochwałą oratorstwa uświetnioną jego retorycznym kunsztem. Równie jednak zrozumiałe i naturalne byłoby, gdyby go poproszono tylko o napisanie kunsztownej mowy dla innego mówcy.

Ktokolwiek miałby ją wygłosić, nie jest to typowe *principium*, inaugurujące wykład uniwersytecki w trybie scholastycznym. Takie inauguracje wykładów mistrzów zapowiadały zazwyczaj komentowanie jakiegoś dawnego i ważnego tekstu, traktowanego jako *auctoritas* i jako profesorski podręcznik. Mamy w tej antologii kilka takich principiów, na przykład w dziale B.I anonimowy wstęp do wykładów *Polityki* Arystotelesa z 1410 roku czy Jakuba z Gostynina do wykładu Arystotelesowej *Fizyki* z 1490, a w dziale B.II wykład wstępny Jana z Dąbrówki do prowadzonego przezeń na materiale *Kroniki*

---

<sup>184</sup> Zob. *Statua nec noc Liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, ed. J. Muczkowski, Typis Universitatis, Cracoviae 1849; J. S. Bojarski, *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, art. cyt.

<sup>185</sup> Z samego już końca XV wieku i z paryskiej Sorbony mogę jako własną konstatację przytoczyć przykład *Encomium medicinae* Erazma z Rotterdamu (wydane przez niego dopiero po osiemnastu latach od wygłoszenia, a napisane dla ubiegającego się o katedrę medycyny na Sorbonie właśnie lekarza); zob. Erasmus Roterodamus, *Encomium medicinae*, édité par J. Domański, w: *Opera omnia Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, ordinis I, tomus 4, North-Holland, Amsterdam 1973, s. 147–186.

*polskiej* Wincentego Kadłubka wykładu retoryki, wreszcie zamykający dział B.III wykład wstępny Stanisława z Dąbrówki do *Polityki* Arystotelesa. Wszędzie tam zapowiada się wyraźnie przedmiot wykładu. Podobnie rzecz się ma z wstępami do wykładów uniwersyteckich (i szkolnych) podejmowanych przez humanistów, co widać jasno choćby z antologii Karla Müllnera<sup>186</sup>. Niczego takiego nie zapowiada *Pochwała wymowy* Jana z Ludziska. Czy to na pewno wyklucza jej charakter wykładu wstępnego? Niekoniecznie, zdarzają się bowiem od praktyki zapowiadania przedmiotu wykładu wyjątki, których przykładem może być *Encomium medicinae* Erazma z Rotterdamu, napisane przez niego w 1499 roku jako wykład wstępny dla Henryka van den Eynde i przeznaczone do spożytkowania na wydziale medycznym Sorbony<sup>187</sup>. Być zatem może, że i Jan z Ludziska, profesor medycyny i zarazem mówca oraz (by tak rzecz nazwać anachronicznie) logograf uniwersytecki, napisał dla kogoś pochwałę wymowy jako tekst, którym ów użytkownik jego dzieła miał uroczyście zainaugurować swój za dziekanatu Jana z Dobry wykład retoryki.

Czy użytkownik tę humanistyczną mowę w ogóle wygłosił, czy w ogóle takie było jej przeznaczenie? Za jednym i za drugim przemawia tylko nikły cień prawdopodobieństwa. Dla tej antologii jednak nie przeznaczenie, lecz zawartość *Oratio de dignitate eloquentiae et oratoriae scientiae* Jana z Ludziska ma istotne znaczenie, podobnie jak jego *Oratio de laudibus et dignitate philosophiae*, bardzo do niej swym niejasnym przeznaczeniem w trybie uniwersyteckich procedur podobna, a pomieszczona tutaj w dziale B.I. Zajmijmy się zatem jej tekstem.

### 1.3. Kompozycja, cechy formalne i treść ideowa

Dążność do innowacji przejawia się też w różnych innych jego warstwach — zarówno treściowych, ideowych, jak zwłaszcza formalnych, w szczególności zaś w staraniu o język i styl inny od tego, którym posługiwali się mówcy tacy jak Stanisław ze Skarbimierza, co widać z samych zapożyczeń od humanistów włoskich z pierwszej połowy XV wieku. Topika pochwały wymowy zdaje się też nacechowana pewnymi nieprostymi do opisanego elementami innowacji. Aby całą tę innowacyjność wydobyć należy z obszernego tekstu mowy i uniknąć przy tym zbyt szczegółowych analiz, spróbuję najpierw przedstawić dość prostą i przejrzystą jej strukturę, potem zaś z poszczególnych członów jej tekstu wydobyć niewielką liczbę owych formalnych i treściowych innowacji. Uczynię to w sposób przypominający nieco indeks rzeczowy.

Prosta i przejrzysta kompozycja mowy przedstawia się następująco.

---

<sup>186</sup> K. Müllner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, A. Hölder, Wien 1899.

<sup>187</sup> Zob. mój wstęp do *Pochwały medycyny* w: *Opera omnia Erasmi Roterodami*, I, 4, dz. cyt., s. 147–160.

W wierszach 1–69 mieści się obszerny i treściowo dość bogaty, rutynowy wstęp (*exordium*), w którym mówca usprawiedliwia podjęcie przerastającego jego możliwości zadania oczekiwaniami swojego środowiska. Choć nie czuje się dość kompetentny, aby je spełnić, i swoje w tej mierze rozterki przedstawia — za pomocą *prosopopei* — jako opozycyjne argumenty woli zadośćuczynienia oczekiwaniom (*voluntas*) i poczucia własnych niekompetencji (*potestas*), ostatecznie rozterki przewycięża, ulegając podsuniętemu przez wolę argumentowi, że podczas gdy ludzie zwykle skłonni są oceniać innych poniżej ich rzeczywistej wartości, on sam doznaje od własnego środowiska zawyżonej oceny własnych możliwości oratorskich, nie godzi mu się więc zawieść pokładanej w nim nadziei.

Wiersze 70–75 przynoszą dyspozycję (*partitio*), zapowiadającą trzy tematy: 1) przedstawienie mocy wymowy, 2) adresowaną zarówno do studentów, jak profesorów zachętę do jej uprawiania, 3) pochwałę obecnych jako odwzajemnienie ich (rozumie się: wyświadczonego mówcy) niezmiernego dobrodziejstwa.

Stosownie do tej dyspozycji w wierszach 76–295 otrzymujemy zapowiadzaną część pierwszą, czyli pochwałę samej sztuki mówniczej; w niej zaś wyodrębnić się dają dwie części: 1) pochwała sztuki samej (76–196), 2) pochwała ludzi sztukę tę uprawiających (197–295).

Wiersze 296–311 to przejście do części następnej: mówca powściąga swój impet, aby sobie i słuchaczom oznajmić, że czas rozpocząć część drugą, czyli zachętę do uprawiania sztuki mówniczej.

Zawiera się ta zachęta w wierszach 312–378, rozpoczyna ją jednak obszerna pochwała Uniwersytetu Krakowskiego, a przy okazji i całego kraju, w którym Uniwersytet ten działa, a który mówca nazywa „tą oto częścią Germanii”, stosując się do bardzo szeroko rozpowszechnionego w średniowieczu geograficzno-etnicznego i po części też językowego podziału Europy na Romanię i Germanię<sup>188</sup>.

Wiersze 379–386 to przejście do trzeciego tematu mowy, do odpłacenia się, jakie mówca winien za otrzymane od swego środowiska dobrodziejstwa.

Zawiera się ono w wierszach 387–407 i stanowi najkrótszy człon mowy, ujęty jako zachęta krakowskich studentów do naśladowania wspaniałych wzorów ich krakowskich mistrzów.

Wiersze 408–458 trzeba traktować jako obszerne, mniej więcej proporcjonalne do długiego wstępu zakończenie, które na swój sposób kontynuuje zaczęty w krótkiej części ostatniej wątek odpłacenia się za wyświadczone mówcy dobrodziejstwa, jest bowiem i to zakończenie jednym wielkim podziękowaniem, kierowanym najpierw do Boga i świętych, następnie

---

<sup>188</sup> Oddzielał je od siebie starożytny jeszcze *limes* rzymski, przebiegający na Renie. Zob. *Der Kleine Pauly Lexikon der Antike*, A. Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1969, s. 652–665; M. Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, t. 5, Bordas, Paris 1978, s. 2679.



zaś do wszystkich obecnych, przy czym imiennie wymieniony jest tylko Jan z Dobrej, profesor medycyny i aktualny rektor Uniwersytetu Krakowskiego.

Co się tyczy ideowych wątków mowy, następujące wydają mi się szczególnie znamienne jako przejęte z piętnastowiecznego humanizmu i ważne w kształtowaniu humanistycznej formacji autora.

Z wypełniającymi *exordium* usprawiedliwieniami splatają się w jeden wątek pochwały sztuk w ogóle. Przy tej okazji mówca napomyka, że już kiedyś wcześniej wygłosił taką pochwałę; lecz że tamta pochwała nie była zapewne udana, przeto teraz, zachęcony przez ludzi, którzy się jego szczególną czią cieszą, postanawia wygłosić pochwałę samej tylko wymowy (w. 1 i nn.). To wyodrębnienie retoryki gubi się trochę w obfitości i barwności retorycznej obaw, czy mówca potrafi sprostać zadaniu. Jak już napomknąłem, obawy te przedstawia wymyślnie jako wewnętrzną walkę chęci (*voluntas*) z własnymi możliwościami i własną tych możliwości świadomością (*potestas et conscientia*), jest to zaś konwencja, która — wśród mnóstwa innych okazji dialogu toczonego w tekstach średniowiecznych przez władze duszy bądź inne podobne abstrakty — przypomina zarówno *Soliloquia* św. Augustyna, jak i *De remediis utriusque fortunae* Petrarcki. Nie udało mi się wysledzić obecności w tym czasie w Krakowie dialogów św. Augustyna. Teksty Petrarcki natomiast były tam obecne już wcześniej, wśród nich zaś również *De remediis*<sup>189</sup>. Jeśli wszelako odłożymy na bok ten mocny przez swoją wymyślność wątek autorskiego powątpiewania co do własnej zdolności godziwego podjęcia tematu, spostrzeżemy, że już tutaj sztuka wymowy została wyróżniona spośród innych sztuk. Zwraca uwagę, że to wymowa regeneruje i wzmacnia ducha, a zarazem też, że podkreślona została szczególnie wielka jej moc (w. 42 i nn.).

Na początku pierwszej części poświęconej już efektywnie chwaleń wymowy orator nie zapomina jednak i o słuchaczach: chwając wymowę, chwalić będzie ich także (w. 74 i nn.). W opisanu zaś samej *vis eloquentiae* jedno ze stwierdzeń początkowych głosi, że wymowa wtedy zwłaszcza rządzi duszami ludzkimi, gdy w państwach panuje pokój (w. 91 i nn.). Stwierdzenie to zostaje następnie rozwinięte obszerniej i uszczegółowione: idzie tu zwłaszcza o dusze obywateli, które wymowa zdolna jest zarówno uspokoić, jak też wzburzyć i podniecić, stwierdzenia te zaś dokumentuje i zarazem wzbogaca cytata i parafraza ze sławiących analogiczne zalety wymowy wywodów Krassusa z *De oratore* Cycerona (w. 124 i nn.).

To na chwałę wymowy powiedziawszy, mówca przechodzi do innego tytułu jej chwały. Oto jest ona niejako umiejętnością uniwersalną, jest bowiem obecna we wszystkich dziedzinach wiedzy, we wszystkich naukach (w. 135 i nn.). A ponieważ najwyraźniej tę jej obecność zobaczyć można w dziedzinie zarówno teoretycznej etyki, jak i samego realizowanego praktycznie życia

---

<sup>189</sup> O obecności dzieł Petrarcki w Krakowie zob. moje *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 56–60, 62–64 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 77–83, 85–87).

moralnego, przeto dalszy ciąg dyskursu poświęcony został wyeksplikowaniu tego, że to właśnie wymowa skutecznie zachęca do cnót i skutecznie zniechęca do wad i grzechów, zdolna zresztą równie skutecznie zachęcić, do czego tylko zechce, zwłaszcza jednak zdolna być inspiracją do szczęśliwego życia (w. 162 i nn.). Znamiennym akcentem, uszczegółowiającym i wzbogacającym ów motyw szczęśliwego życia jest dodanie do podniosłego wystroju etycznego, z jakim zostało ono przedstawione, elementu sławy i zarazem związanej z nią przyjemności, jeszcze zaś bardziej znamiennym akcentem jest — jakby wariant owej myśli o sławie i płynącej z niej przyjemności — to, że wymowa zdolna jest zapewnić najwyższe zaszczyty i tym samym przynieść będącą skutkiem właśnie ich posiadania wielką przyjemność (w. 182). Inny jeszcze dający się tu wyróżnić wątek to zdolność wymowy do skutecznego prezentowania i zalecania godnych naśladowania osobowych wzorów życia (w. 197 i nn.).

Tych kilka wybranych z szerszego kontekstu i nie trzymających się toku mowy szczegółów to były wypowiedziane na chwałę sztuki mówniczej myśli ogólne, nie związane z żadną epoką ani tym bardziej z żadnym konkretnym środowiskiem. Obok nich pojawiają się także akcenty lokalne, rodzime. Mówca zaczyna od swojego czasu i od swojego miasta i zarazem — dzięki swoistej wieloznaczności łacińskiej *civitas* — także swojego państwa i kraju. Tu właśnie i teraz, powiada, wymowa ma wielką wagę i cieszy się wielką estymą, a to jest zawsze dowód szczęśliwości każdej takiej społeczności państwowej, którą albo rządzą filozofowie, albo władcy jej filozofię uprawiają (w. 235–239).

Znamienny jest w odniesionej do lokalnego, rodzimego kontekstu w pochwalę retoryki ten zbanalizowany przez częste cytowanie wątek Platoński z *Politei* — znamienny jest jako ukłon w stronę filozofii, jeden z kilku w tej mowie. W związku z tym zauważmy, że już w tej części dyskursu, poczynając od wiersza 202, mamy również do czynienia z osobowymi przykładami mocy i skuteczności elokwencji. Są to przykłady prawie wyłącznie z dziedziny starożytnego życia politycznego. Wypełniają one długi odcinek tekstu, poprzedzielane stwierdzeniami ogólniejszej natury, wśród których godne podkreślenia wydaje mi się właśnie coraz wyraźniejsze utożsamianie retoryki z filozofią, kulminujące niejako utożsamieniem wymowy z mądrością (w. 371 i nn.). Pokrewny tym zwrotom ku filozofii i mądrości jest ekskurs ku wyraźnie wartościująco ujętemu pojęciu całości nauk, ono zaś jest pokrewne obecnemu już wcześniej (w. 135 i nn.) tematowi relacji między wymową a resztą sztuk-umiejętności.

Ów wcześniejszy ekskurs na temat powiązania retoryki z pozostałymi sztukami przywołał przykłady z politycznej i kulturalnej historii starożytnych Aten, najpierw przykład skutecznej wymowy Peryklesa (w. 264 i nn.), następnie — w trybie zręcznej retorycznej *praeteritio* — także inne przykłady starożytne (w. 286 i nn.). Wszystkie te przykłady, zabarwione anegdotycznie, operują postacią mówcy bądź osobiście sprawującego władzę, jak Perykles, bądź uprawiającego wymowę polityczną, jak Demostenes; towarzyszący im wystrój

anegdotyczny bywa dość wyszukany. Za taki trzeba uznać przykład Arystofanesa daremnie kwestionującego kompetencje mównicze i zarazem skuteczność wymowy Demostenesa czy przykład mocy sztuki mówniczej uprawianej przez starożytnego filozofa nazwanego tu Hegezjanusem, a zachęcającego do samobójstwa: ten drugi przykład pokazuje, nie eksplikując zresztą specjalnie tej zmiany pozytywnej funkcji wymowy na negatywną, jej potęgę jako mocy destrukcyjnej, co ją niejako wyjmuje spod wcześniej wyłożonej reguły skutecznego zachęcania do cnót i odwodzenia od błędów i występków (w. 162 i nn.).

Wątek retoryki jako swoistej sumy czy syntezy wszystkich sztuk i nauk, a nawet obejmującej filozofię i mądrość, powraca jeszcze w końcowej partii mowy, w obrębie tematu odpłaty za dobrodziejstwa doznane przez autora tej mowy od jego uniwersyteckiego, profesorskiego środowiska. Tę odpłatę realizuje on nie tylko i nie tyle przez prostą pochwałę swego środowiska, ale też i nade wszystko jako zachętę studentów do korzystania z wiedzy i mądrości krakowskich profesorów. To właśnie w kontekście takiego apelu do młodzieży studenckiej pojawia się zachęta do studiowania i uprawiania samej tylko retoryki dlatego właśnie, że się w niej zawierają wszystkie inne umiejętności (w. 371 i nn.).

Chcę teraz z wielu szczegółowo zreferowanych wątków wyodrębnić kilka tych, które wydają mi się najważniejsze dla uniwersyteckiego audytorium: najpierw władzę, jaką wymowa sprawuje nad duszami, następnie tę jej moc niezwykłą, dzięki której potrafi zapewniać szczęśliwość jednostkom i społecznościom, a którą mówca charakteryzuje za pomocą przykładów z życia ludzi i społeczności antycznych, jej wreszcie związek z wszystkimi umiejętnościami, jej prawie tożsamość z filozofią i z samą wręcz mądrością, wszystkie zaś one charakteryzowane są przez mówcę w taki sposób, że podnosi to sztukę wymowy do rangi umiejętności naczelnej i uniwersalnej<sup>190</sup>. Otóż wszystko to są wątki bardzo charakterystyczne dla piśmiennictwa renesansowego humanizmu włoskiego z pierwszej połowy XV wieku, w nim zaś doszły do głosu pod silnym wpływem tej syntezy retoryki z filozofią, jakiej się dopracował, idąc śladem sofistów, a przede wszystkim Izokratesa, Marek Tulliusz Ciceron, główny patron humanistów włoskiego trecenta i quattrocenta<sup>191</sup>. Jakoż cały swój dyskurs na chwałę retoryki Jan z Ludziska

<sup>190</sup> Na temat pojęcia *scienza universale* i pomysłów identyfikowania z tym pojęciem rozmaitych dziedzin nauki zob. sumujące skrupulatnie i syntetyzujące olbrzymią na ten temat wcześniejszą literaturę wielkie dzieło S. Swieżawskiego, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 2, Wiedza, rozdział VI: *Wiedza uniwersalna*, dz. cyt., s. 293–351.

<sup>191</sup> Co się tyczy samego Cicerona, zob. przede wszystkim A. Michel, *Philosophie et rhétorique chez Cicéron: Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Presses Universitaires de France, Paris 1960. Bliski w tym Ciceronowi jest też Kwintylijan, zob. Quint. *Inst. Orat.* I, *proem.*, 9–20. Co się tyczy retorycznej opcji humanistów, zob. J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1968; W. Rüegg,

otwiera cytatem przejętym z *De oratore* Cyncerona, a cytat kontynuuje jeszcze i wzbogaca relacja z innego ważnego wątku tegoż Cynceronowego dzieła (w. 89–92).

Te treści ideowe mowy dają się — w sposób odwołujący się do szerszego kontekstu kulturowego i zarazem porównawczy, uwzględniający pewną istotną różnicę między humanizmem i scholastyką — zawrzeć w prostym, lecz najbardziej chyba adekwatnym stwierdzeniu, że scholastyczną dominację logiki-dialektyki jako wszechobecnej metody myślenia i słownej komunikacji zastąpiła w humanizmie w takiejż funkcji retoryka<sup>192</sup>. Wszystko, co Jan z Ludziska mówi w swojej oracji na chwałę wymowy — zarówno więc jej zdolność do budowania szczęśliwości jednostkowej i zbiorowej, jak zwłaszcza jej funkcja wiedzy uniwersalnej — jest manifestacją tego zastąpienia. Obie te jej zdolności, wyakcentowane czy to przez rozmaite wyrażenia metatekstowe (w. 135–138, 147–160, 166–169, 174–176), czy choćby przez proste powtórzenia (w. 139–143, 166–171), były ważnym składnikiem piętnastowiecznego humanizmu i istotną innowacją w stosunku do średniowiecznej kultury scholastycznej, jako akty świadomej i celowej imitacji wzorów starożytnych<sup>193</sup>.

## 1.4. Manierizm stylistyczny i kompozycyjny

Teraz jeszcze kilka uwag o procedurach służących budowaniu tekstu w miniskali, za pomocą których mówca krakowski wypracowywał przede wszystkim jego stylistykę.

Dają się one sensownie określić w sposób niezwykle prosty: zarówno ta, jak i znakomita większość pozostałych mów Jana z Ludziska to zręczne kompilacje wyimków z pism współczesnych mu i wcześniejszych humanistów włoskich, specjalnie w tym celu przez niego zgromadzonych. Sam fakt został tu już zresztą wystarczająco wyraźnie zasygnalizowany, a konkretne elementy kompilacji wykazane zostały w notach do tekstu, kluczem zaś do nich i objaśnieniem jest edycja i cytowane w bibliografii prace Stanisława Jacka Bojarskiego<sup>194</sup>.

---

*Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Rhein-Verlag, Zürich 1946, a także *The rhetoric of Cicero in its medieval and early Renaissance commentary tradition*, ed. V. Cox, Brill, Leiden, Boston 2006.

<sup>192</sup> Powtarzam tu sformułowanie z rozdziału wstępnego *Trzy oblicza epoki* w moich *Początkach humanizmu* (cyt. wyżej, przyp. 55, przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt.), gdzie też garść informacji bibliograficznych.

<sup>193</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 2, Wiedza, dz. cyt., s. 228–234 („cynceroniańska odnowa retoryki”).

<sup>194</sup> W szczególności H. S. Bojarski, *Quibus fontibus Joannes de Ludzisko in sua oratione „De laudibus et dignitate philosophiae” componenda usus sit*, „Eos”, 56 (1966), s. 206–212, oraz *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, art. cyt.

Sprowadźmy rzecz do pytania, czy i jak dalece Jan z Ludziska dorobił się w swoim oratorstwie znamion właściwych humanistycznemu stylowi łacińskiemu.

Otóż najprostsza odpowiedź jest taka: styl mów Jana z Ludziska jest i humanistyczny, i scholastyczny, a ta jego dwoistość, ta hybrydalność tworzą łącznie jego bardzo znacznego stopnia manieryczność. Jego hybrydalność to przemieszanie kunsztownej retoryki humanistycznej, skutecznie naśladowującej zrównoważony i przez swe zrównoważenie właśnie klasyczny styl autorów starożytnych, z elementami manierycznej retoryki średniowiecznej i relikami uczonego stylu i pedantycznych technik uniwersyteckiej scholastyki. To przemieszanie bardziej niż w *Pochwale wymowy* widoczne jest w innych mowach Jana z Ludziska, najbardziej może w pochwale filozofii, zamieszczonej tu w dziale B.II; w *Pochwale wymowy* daje ono znać o sobie bardziej dyskretnie i w sposób trochę trudniej zauważalny i trudniejszy też do opisanie. Oto garść przykładów dość różnorodnych.

Na samym początku, w wierszach 2–4, mamy takie oto bardzo eleganckie, z pomocą klasycznej leksyki łacińskiej, skomponowane zdanie: „considero, cogito et animadverto nihil humanis in rebus divinius, nihil praestantius nihilque nobilius bonarum artium clarissima scientia et immensa auctoritate inveniri vel excogitari posse”. Nie widzę w nim żadnego uchybienia regułom klasycznej składni. A jednak nie ma tu zarazem ani dostatecznego umiaru i zwięzłości, ani udatnego naśladowania Cyceironowej abundancji synonimów, czasownikowych zwłaszcza, sztuczne i przesadne natomiast wydaje mi się zarówno ich nagromadzenie (*considero, cogito, animadverto [...] inveniri vel excogitari*), jak i zwielokrotniona anafora (*nihil ... nihil ... nihilque*). Widzę tu więcej ze średniowiecznego manieryzmu, popisującego się wyuczoną synonimiką. Podobnie jest w abundancji synonimów zastosowanej w każdym członie długiego zdania celowego w wierszach 42–45: „ut pro eorum animi *recreatione ac voluptate, quantum haec eloquentia et vis oratoria ab antiquis philosophis veteribusque poetis existimata habitaque* fuit, exprimerem et quid ipsius proprium *officium et munus* sit *explicarem et in lucem publice producerem*”. Podobnie manierycznym popisem wydaje mi się w wierszu 426 synonimika „Summo Opifici ac cunctarum rerum Conditori Sublimi”. Innego rodzaju manieryczne znamię tej mowy, teraz bardziej bodaj jej kompozycji niż stylistyki, obce w każdym razie stylistyce zarówno pisarzy starożytnych, jak i dojrzałej prozie łacińskiej renesansowych humanistów, przejawia się jako natrętne, bo kilkakroć powracające, i nienaturalnie obszerne metateksty, a to ekskuzujące nieudolność mówcy i zarazem wielkość tematu, a to coś zapowiadające długo i jaskrawo abundantnie. Dostrzegam je w kilku miejscach mowy, lecz jeżeli na przykład w wierszach 79–89 wydają mi się one stosunkowo jeszcze umiarkowane, to pod koniec mowy, poczynając od wiersza 384, a zwłaszcza w 408 i 415–435, przybierają charakter szczególnie manieryczny, czyli nienaturalny. Dodać jednak trzeba, że podczas gdy owa

manieryczność i nienaturalność, bardziej kompozycyjna niż stylistyczna, idzie prawie całkowicie na rachunek Jana z Ludziska, pierwszą, czysto stylistyczną, dzieli on — co widać dobrze z wykazu zapożyczeń — z kompilowanymi przez siebie tekstami padewskich i innych humanistów włoskich<sup>195</sup>.

### 1.5. Recepcja w rodzinnym środowisku

Za pomocą tak przesadnie stosowanych środków, wziętych z bogactwa prozy Cycerona za pośrednictwem przeważnie pomniejszych humanistów włoskiego quattrocenta, Jan z Ludziska buduje swoją pochwałę sztuki oratorskiej. Niewiele wiemy o tym, jak zostały ocenione jego zabiegi przez środowisko akademickie, do którego przede wszystkim były kierowane jego mowy. Nie wiemy też, jak odnieśli się przedstawiciele tego środowiska do nieco podobnej abundancji treściowej tych mów. Bo i w tym zakresie swoisty manieryzm przejawia się w licznych powtórzeniach tych samych, tylko nieznacznie wariacjom poddanych tematów, czego już nie egzemplifikuję, bo powtórzenia te spostrzec łatwo przy lekturze tekstu, a sporadycznie zresztą zwracałem na nie uwagę, omawiając dyspozycję mowy<sup>196</sup>. To że Jan z Ludziska sprawował przez całe prawie dziesięciolecie rolę oficjalnego mówcy uniwersyteckiego, zdaje się świadczyć, że w gusty odbiorców swojej twórczości utrafił. Wydaje się jednak, że byli w Krakowie i tacy odbiorcy jego sztuki mówniczej, których gustów nie zadowolił. Następny rozdział, dotyczący teorii stylu, jest, jak sądzę, wyrazem takiego niezadowolenia.

Tymczasem jednak warto zwrócić uwagę na Cyceronowy, powtarzany chętnie przez humanistów quattrocenta, ideał wymowy jako sprawnego instrumentu rządzenia duszami ludzkimi, zwłaszcza zaś duszami członków społeczności żyjącej w obrębie takiej organizacji państwowej, w której panuje ład i pokój. Aż dwa razy w Janowej *Pochwale wymowy* zostało to mocno powiedziane. Nie tylko jednak z tego tytułu wymowa jest dla krakowskiego krasomówcy umiejętnością szczególnie cenną. Jest taka również jako umiejętność uniwersalna, o zastosowaniu powszechnym, we wszystkich dziedzinach aktywności intelektualnej, stanowi ostateczne zwieńczenie rezultatów owej aktywności i najskuteczniejsze narzędzie ich oddziaływania.

---

<sup>195</sup> Zob. moje *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 106–108 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 136–140).

<sup>196</sup> Nie kłóci się to ze stwierdzeniem globalnego jej ładu, który cechuje mowę jako całość retorycznej kompozycji. Oprócz bardzo sumarycznego obrazu tego ładu tu wyżej, zob. też M. Perdek, „*Oratio de laudibus et dignitate eloquencie et oratorie scientia*” Jana z Ludziska. Z dziejów piętnastowiecznego oratorstwa polskiego, <http://www.mediewistyka.pl/perdek.htm>. Czym innym zresztą jest ład, a czym innym manieryczna abundancja, która bynajmniej ładu zakłócać nie musi.

Dzięki temu trzeba ją uznać nie tylko za tożsamą z wykształceniem w ogóle, ale też z filozofią, zwłaszcza zaś z filozofią pojętą po platońsku jako sztuka rządzenia państwem i zarazem jako mądrość. Pochwała tak pojętej wymowy staje się dla autora okazją do pochwały Krakowa, przerobionej z włoskiej pochwały Bolonii i za jej wzorem porównującej Kraków do starożytnych Aten<sup>197</sup>.

Cały ten zespół treści ideowych był, jak się zdaje, dla kultury umysłowej ówczesnego środowiska krakowskiego ważną nowością. Ważny był w tym zakresie, w jakim treści owe są odbiciem tzw. humanizmu obywatelskiego włoskiego quattrocenta<sup>198</sup>, bo choć w zmodyfikowanej formie, artykułował jednak te same w istocie wartości, które wyznawali i głosili intelektualiści polscy za niedawnych czasów Jagiełły, tak bardzo zaangażowani w sprawy królestwa<sup>199</sup>. Był ważny jednak także i nade wszystko dlatego, że niósł ze sobą inny od scholastycznego paradygmat kultury umysłowej i literackiej, w miejsce układu wartości wypracowanego przez uniwersytecką scholastykę. W owym tradycyjnym paradygmacie nad odwołującą się także do woli i uczuć oraz próbującą je kierować ku dobru aktywną wymowę wyżej stawiano bierną i receptywną, czyli nastawioną wyłącznie na celne rozeznawanie prawdy, logikę-dialektykę, proponując układ własny. Teraz miejsce logiki-dialektyki zająć miało aktywne, dynamiczne słowo oratora<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> Wyd. cyt., s. 43, w. 350, s. 44, w. 388.

<sup>198</sup> Zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 31–34, 99–103; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 2: *Wiedza*, dz. cyt., s. 228–240; zob. też pracę zbiorową *Humanizm. Historie pojęcia*, pod red. A. Borowskiego, Neriton, Warszawa 2009.

<sup>199</sup> Zob. np. K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, dz. cyt., s. 31–137; J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku*, dz. cyt., cz. I, rozdział V: *Uniwersytet a Państwo i Kościół*, s. 66–85.

<sup>200</sup> Zob. np. J. Domański, *Krakowski sofizmat o rzekomej wyższości retoryki nad dialektyką z rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej 2005*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 2/13 (1970), s. 9–31. To swoiste humanistyczne przewartościowanie najgłębszych wartości kulturowych zawiera się już w pismach Petrarke, w szczególności w emblematycznej formule z *De sui ipsius et multorum ignorantia* (zob. cały kontekst w nowym dwujęzycznym wydaniu: Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia — Mon ignorance et celle de tant d'autres, 1367–1368*, préface d'O. Boulnois, traduction de J. Bertrand (1929), revue par Chr. Carraud (1999), notes de Chr. Carraud, Éditions J. Millon, Grenoble 2000, IV, 53–55, s. 154–156): „Satis est bonum velle quam verum nosse”. Próbowałem już wcześniej zwrócić uwagę na jej doniosłość, m.in. w „Scholastycznym” i „humanistycznym” pojęciu filozofii (dz. cyt., s. 217–226) i w *Petrarca e la filosofia* (w: *Petrarca e l'unità della cultura europea*, Atti del Convegno Internazionale Varsavia 2004, a cura di M. Febbo e P. Salwa, Semper, Varsavia 2005, s. 69–76); zob. też poszerzoną polskojęzyczną wersję tego artykułu „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 3/38 (2005), s. 229–237 (przedruk w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt.,

Ta czternasto- i piętnastowieczna zmiana paradygmatu kultury umysłowej i pisarskiej powtarzała bardzo odległy w czasie, ale w wyniku działania ciągle żywych czynników kulturotwórczych proces, który w starożytności dokonał się za sprawą rzymskich naśladowców Greków, przede wszystkim zaś właśnie Cyncerona, ale geneza jego sięgała jeszcze epoki greckich sofistów, a potem wzmocniła go nazwana „filozofią” retoryka Izokratesa. Wynikiem tego procesu był paradygmat kultury pisarskiej i umysłowej alternatywny w stosunku do paradygmatu proponowanego przez filozofię<sup>201</sup>.

Jako drobna, fragmentaryczna ilustracja tego globalnego procesu *Oratio de laudibus et dignitate eloquentiae et oratoriae scientiae* Jana z Ludziska ma tu być, powtórzę raz jeszcze, ilustracją pewnego, jak się zdaje, *specificum* początków humanizmu renesansowego w umysłowej i literackiej kulturze piętnastowiecznej Polski. Idzie o to, że retoryczne pisarstwo Jana z Ludziska, prehumanisty w scholastycznym Uniwersytecie Krakowskim, jako praktyka pisarska wyprzedza o kilka lat nie tylko inne próby posługiwania się stylem pisarskim humanistów, lecz także teoretyczne sformułowanie ważnej zasady. Tą zasadą będzie niebawem przekonanie, że naśladowanie stylu starożytnych pisarzy łacińskich powinno być realizowane nie wprost, lecz jakby pośrednio przez spożytkowanie istniejących już wzorów takiego naśladowania. Wzorów tych dostarczają współcześni lub nieco dawniejsi włoscy naśladowcy starożytnych pisarzy łacińskich, czyli humaniści quattrocenta. Jest to zalecenie, które jako dyrektywę teoretyczną powtarza dokładnie to, co Jan z Ludziska zrealizował w swojej oratorskiej praktyce. Najbliższy rozdział tego działu zawiera teksty ilustrujące zarówno tę praktykę, jak też teksty, które formułując taką zasadę, dyskretnie korygują niedostatki wcześniejszej praktyki.

---

s. 265–276), gdzie także próbuję wskazać — znane zresztą dobrze historykom myśli średniowiecznej — paralele w ówczesnej scholastyce.

<sup>201</sup> Globalnej, a zarazem też szczegółowo egzemplifikowanej relacji między filozofią a nazwanej przez Izokratesa jej imieniem retoryką poświęca znaczną część swego klasycznego już dzieła W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001. O Izokratesowej identyfikacji retoryki z filozofią u samego Izokratesa zob. np. Isocr. *Orat.* 4, 6, 168 oraz A.-M. Malingrey, „*Philosophia*”. *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, dès Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Klincksieck, Paris 1961, s. 42–46. Zob. też P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 81–82.



## 2. Praktyka kancelaryjna i tworzenie się teorii skutecznego naśladowania stylu klasyków: Zbigniew Oleśnicki i jego krąg

### 2.1. Dwa okazy praktyki epistolarnej: Zbigniew Oleśnicki i Jan Długosz

Dwa te listy tworzą wstępną część niniejszego rozdziału. Ma ona zobrazować łacinę jako język i styl epistolarny zarówno samego Zbigniewa Oleśnickiego, jak i ludzi pracujących w jego kancelarii biskupiej, mającej ambicję — na co wskazuje następna całośćka tego rozdziału — kształtowania eleganckiego i klarownego stylu korespondencji nie tylko urzędowej, ale też półprywatnej czy zgoła prywatnej. Mają zarazem ilustrować różnorodność języka i stylu, jakim faktycznie posługiwał się zarówno sam Oleśnicki, jak też jego współpracownicy. To, że list Oleśnickiego nosi wyraźne cechy łaciny średniowiecznej i ceremonialnego stylu kancelaryjnego, nie ma sugerować, jakoby umiejętności i gusty były tak właśnie podzielone: na średniowieczną zwierzchnika i skłonność do stylistyki humanistycznej u jednego z jego podwładnych. Część następna tego rozdziału pokazuje naocznie, że i Oleśnicki potrafił pisać elegancką łaciną humanistyczną. Tutaj szło o to, aby pokazać tę dwoistość środowiska jako różnicowanie jego pisarstwa w praktyce, zanim w drugiej części rozdziału wyłoni się sformułowana *more humanistico* i mająca szeroki zasięg teoria, a w części trzeciej znów inna, wąska, do jednej cechy formalnej listu ograniczona humanistyczna teoria i praktyka epistolograficzna.

List Zbigniewa Oleśnickiego do Marcina z Przemyśla jest to tekst pod względem językowym i stylistycznym bardzo starannie wypracowany, bardzo też zgrabny i klarowny. Uprzedzając analizę drugiego zamieszonego tu — w następnej sekcji — jego listu do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, gdzie za ważną i pożądaną zaletę stylu Oleśnicki uznaje jego prostotę, można by przyjąć, że wcześniejszy o cztery lata list do Marcina z Przemyśla już spełnia ten ideał wyrażony w tamtym późniejszym liście. List do Marcina z Przemyśla sprawia jednak zarazem takie wrażenie, jakby te swoje korzystne cechy zawdzięczał wysokiemu stopniowi pisarskiej spontaniczności, a nie jakimkolwiek staraniom o efekty formalne stylu. Na pewno zaś nie jest rezultatem humanistycznych zabiegów imitatorskich, a w szczególności starań autora o to, by w jakiegokolwiek mierze był odwzorowaniem czy to w ogóle stylu autorów starożytnych, czy to stylu i poetyki ich listów. To, że Oleśnicki stale mówi o sobie w *pluralis* (raczej *maiestatis* niż *modestiae*), zdaje się należeć do atrybutów tyleż łaciny starożytnej, co ceremonialnej łaciny kościelnej jego czasu. To jednak, że również zwraca się stale w *pluralis* do adresata, jest już tylko naturalną i powszechnie persewerującą cechą języka i stylu łaciny średniowiecznej. Już więc ta prosta i banalna cecha pozwala nam określić

miejsce stylu Oleśnickiego na mapie rywalizujących ze sobą ideałów i praktyk stylistycznych łaciny średniowiecznej i łaciny renesansowej: jest on stylistycznym skutkiem spontaniczności pisarskiej autora, żeby nie rzec nawyku. W czasie żywych i częstych w Italii dyskusji nad tym, czy należy utrzymywać średniowieczny zwyczaj zwracania się do adresata za pomocą *pluralis* drugiej osoby — a także w osobie trzeciej, nazywając go za pomocą czołobitnych tytułów w rodzaju *dignitas sua*, *paternitas sua* czy *reverentia sua*<sup>202</sup> — Oleśnicki trzyma się listowej etykiety średniowiecznej w ogóle i etykiety powszechnie stosowanej w jego środowisku. Już to więc nie pozwala go zaliczyć do zdecydowanych zwolenników naśladowania starożytnej rzymskiej bezpośredniości i swobody epistolarnej, jaką niebawem będziemy w następnych dwu całościach rozdziału obserwować u niego samego, a niemal jednocześnie u niektórych intelektualistów z jego kręgu. Jeszcze wyraźniej podobne nastawienie Oleśnickiego — zanim inne nastawienie ujawni się w późniejszym o cztery lata liście do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, zamieszczonym poniżej — stwierdzić tu możemy w innych szczegółach językowych listu do Marcina z Przemyśla: w jego frazeologii i w użyciu przymiotnikowego zaimka zwrotnego i zarazem dzierżawczego *suus*.

Zakres użycia zaimka dzierżawczego *suus* — a także zwrotnego zaimka osobowego *sui* — był w łacinie klasycznej znacznie węższy niż w średniowiecznej<sup>203</sup>. W liście do Marcina z Przemyśla Oleśnicki raz tylko użył go (w wierszu 3) w takim związku syntaktycznym, w jakim pisarze starożytni wybraliby zapewne raczej *ei* lub *ipsi*; ale już użytek zaimka dzierżawczego przymiotnikowego *suus* w wierszu 27 („scribimus reverendo patri domino Ioanni episcopo Variensi rogantes suam paternitatem [...]”) wydaje się zgodniejszy z wieloma analogicznymi użyciami w łacinie klasycznej, jeśli w ogóle można sensownie porównywać ceremonialną *paternitas sua* z prostotą i bezpośredniością drugiej osoby w apostrofach listowych i innych uprzejmościowych

<sup>202</sup> Zob. J. Drewnowski, *Mikołaj Kopernik w świetle swej korespondencji*, „Studia Copernicana”, 13, Ossolineum, PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 16–18; L. Winniczuk, *Epistolografia. Łacińskie podręczniki epistolograficzne w Polsce w XV–XVI wieku*, „Biblioteka Meandra”, 19, Warszawa 1952 (zwłaszcza „Wstęp”, s. 5–8); T. Lancholc, *Ars epistolandi*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, dz. cyt., s. 61–65.

<sup>203</sup> Reguły i sposoby jego użycia formułuje, ilustrując je obfitymi przykładami, R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, 2. Bd, 1. Abt, §116–117 (korzystam z wydania Hannover 1878, s. 433–450). Co się tyczy sposobów i zakresu jego użycia w łacinie klasycznej zob. B. L. Gildersleeve, G. Lodge, *Latin Grammar*, § 309, 521, Macmillan, 1867 (reprinted by Bristol Classical Press in 1997), s. 195–196, 324–326; kilka przykładów niedbałego użycia zaimków *se* i *suus* w łacinie średniowiecznej zob. A. G. Rigg, *Morphology and syntax*, w: *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, ed. F. A. C. Mantello, A. G. Rigg, The Catholic University of America Press, Washington, DC 1996, s. 86 (zob. także, w tej samej pracy zbiorowej, rozdział T. O. Tunberga, *Humanistic Latin*, w którym nieco informacji na temat dziełka Lorenza Valli *De reciprocatione 'sui' et 'suus'*, s. 132).

zwrotach listowych prozy klasycznej<sup>204</sup>. Jakoż to nade wszystko owa ceremonialna formularność nadaje listowi Oleśnickiego do Marcina z Przemyśla sztafaż średniowieczny, a zwłaszcza w jej ramach stałe używanie w apostrofach do adresata liczby mnogiej. Innym zaś, z głębszej warstwy języka, elementem tego średniowiecznego jeszcze charakteru łaciny listu jest szereg skomplikowanych zwrotów peryfrastycznych, użytych tam, gdzie możliwe i bodaj nawet z punktu widzenia starożytnej i humanistycznej praktyki stylistycznej pożądane byłyby wyrażenia i zwroty prostsze. Oto przykłady:

(w. 10–12) „quid vos impulerit ad regnum Hungariae facere descensum et in illo continuum facere incolatum”, gdzie *impellere* rządzące infinitiwem jest zgodne z użyciem klasycznym, ale *facere descensum* i *facere incolatum* wydają się tworami w stosunku do łaciny klasycznej sztucznymi i dość pretensjonalnymi, choć, przyznać to trzeba, precyzyjnymi;

(w. 27–30) „rogantes suam paternitatem pro complacentia singulari, quatenus nobis opera Titi Livii, quae illum ab experto habere cognovimus, mutuet et per vos vel magistrum Gregorium plebanum in Wyeliczka, postquam vos vel ipsum magistrum Gregorium venire ad regnum Poloniae contigerit, transmittat” to zdanie, które głęboko tkwi w manieryzmie średniowiecznych kancelarii, choć przecie na tle zwyczajności tej stylistyki nie razi może pretensjonalnością tak znaczną, jak naśladowujące stylistykę starożytną i humanistyczną mowy Jana z Ludziska.

Najbardziej wyraźnym elementem decydującym o średniowiecznym charakterze języka i stylu listu Oleśnickiego jest, rzecz jasna, jego leksyka: mediewalizmy leksykalne są tu tak obfite, że nawet przykładowo wymieniać ich nie warto, podobnie zresztą jak mniej licznych cech składni. Jeżeli zwracam uwagę nie na nie, lecz na owo użycie zaimka *suus*, to dlatego, że to on właśnie bywał niewiele wcześniej uprzywilejowanym przedmiotem refleksji piętnastowiecznych humanistów, o czym świadczy m.in. osobna rozprawka Lorenza Valli *De reciprocatione 'sui' et 'suus'*<sup>205</sup>. Innym takim szczegółem, należącym już głównie do języka i stylu epistolografii, była liczba i osoba apostrofy listowej, którą zajmował się pilnie ważny tu dla nas Enea Silvio Piccolomini, w Polsce zaś, ale już o pokolenie później, w latach sześćdziesiątych XV wieku, zaprzyjaźniony z Janem Długoszem Sędziwój z

<sup>204</sup> Warto powtórzyć najogólniejszą formułę Kühnera (s. 436): „Das Reflexivpronomen *sui, sibi, se* und *suus, a, um* werden stets so gebraucht, dass sie auf das Subjekt oder Objekt oder einen anderen Satztheil desselben Satzes zurückgezogen werden. Das Pronomen *is* kann nur dann stehen, wenn der Gedanke nicht aus dem Geiste des Subjekts, sondern von dem Standpunkte des Redenden oder Schreibenden aus dargestellt wird”.

<sup>205</sup> Laurentii Vallae, *Opera*, Basileae 1540, s. 236–249. Warto dodać, że ten wielki znawca obu języków klasycznych i ich gramatyczno-stylistycznych subtelności, analizujący wnikliwie także ich semantykę i logikę, zaczyna swoją rozprawę od porównania sytuacji tego zaimka zwrotnego w grece i w łacinie (s. 226, formuła tytułu wstępnej całości: „In quo distent *sui* et *suus* inter nos et Graecos”).

Czechła<sup>206</sup>. To właśnie będzie przedmiotem następnej, trzeciej sekcji tego rozdziału.

Tym bardziej znamienne są cechy stylistyki drugiego z zamieszczonych tu listów, który do Zbigniewa Oleśnickiego lub, jak chcą inni historycy, do Andrzeja Tęczyńskiego<sup>207</sup>, napisał z Wiednia po drodze do Ziemi Świętej podwładny i bliski współpracownik kancelaryjny tego pierwszego Jan Długosz.

Zestawiony z listem Zbigniewa Oleśnickiego do Marcina z Przemyśla, list Długosza sprawia wrażenie nie tylko kunsztownego, ale też w swoisty sposób wypielegnowanego tworu pisarza-humanisty. Nie znaczy to, że jest całkowicie wolny od medievalizmów leksykalnych, składniowych czy stylistycznych, uderza jednak swoją lekkością, swoją naturalnością. Ją mając na uwadze, rozważmy garść cech Długoszowego słownictwa i Długoszowej frazeologii.

Medievalizmem leksykalnym jest tu bez żadnej wątpliwości użyte w wierszu 16 słowo *viagium*, a i całe zdanie zależne, w którym go użyto: „*quae fuerit viagii nostri facies*”, wydaje się dość niezwykle wskutek metaforycznego użycia *facies* w znaczeniu nie tyle bodaj ‘wyglądu’ („jak wyglądała moja podróż”), którego to użycia łatwo się dopatrzeć choćby u starożytnych pisarzy chrześcijańskich<sup>208</sup>, ile raczej ‘przebiegu’, i to mimo bardzo zróżnicowanego semantycznie metaforycznego użycia *facies* u pisarzy starożytnych<sup>209</sup>. Nie jest natomiast medievalizmem użyty na samym zaraz początku listu zwrot „*in ipso ad Ierosolymam profectionis meae articulo*”: użycie *articulus* w znaczeniu ‘momentu czasu’ jest zarówno w poezji archaicznej, jak też w prozie klasycznej i zwykle, i dość częste<sup>210</sup>. Jeżeli w następnym zaraz zdaniu „*ita enim in recessu tuae dominationi eram pollicitus*” ów *recessus* w znaczeniu ‘odjazdu’ nie znajduje precedensu klasycznego, bo i czasownik *recedere* nie ma w sobie takiej konotacji, to przecież Długosz, wyjeżdżając, od Oleśnickiego się oddalał i taka konotacja jest tutaj w *recessus* zawarta. Podobnie ambiwalentne cechy języka i stylu zdradza kolejne zdanie „*nescio si litterae redditae sunt et idcirco repetam priora, ut promisso satisfiat*”. Zarówno spójnik *si* jako rozpoczynający zdanie pytajne jest wystarczająco częsty u autorów klasycznych, aby jego użycia przez Długosza

<sup>206</sup> Zob. I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, Kraków 1939 (PAU, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, seria 2, t. 45, nr 4), s. 97–98.

<sup>207</sup> Tamże, s. 40.

<sup>208</sup> Zob., jak podaje *Thesaurus Linguae Latinae* (vol. 6, fasc. I), np. Tert. *Idol.* 13 („*faciem... operis frontemque materiae 'de anima'... proscrispit*”); Cypr. *Ad Donat.* 1 („*hortorum facies amoena*”); Aug. *De civ. Dei* V, 17 („*Romam ne faciei quidem norunt*”); Ruf. *Orig. In psalm. 37 hom.* 1,3 („*est... facies quaedam... peccatorum et, ut ita dixerim, color quidam et species*”); Ruf. *Hist.* 10, 22, 16 („*facies ecclesiae foeda et... turpis*”).

<sup>209</sup> Wystarczająco bogatą do zorientowania się w tym ilustrację zawiera *Słownik łacińsko-polski* pod red. M. Plezia.

<sup>210</sup> Zob., jak podaje w swoim słowniku M. Plezia, np. Plaut. *Men.* 139 („*non potuisti magis per tempus mi advenire quam advenis: ita ego soleo: commoditatis omnis articulos scio*”), Cic. *Quinct.* 19 („*ut eum... in ipso articulo temporis astringeret*”), Plin. *Nat.* 18, 350 („*sunt et ipsius lunae VIII articuli*”).

nie można było uznać po prostu za mediewalizm, jak też użyty w zdaniu pytajnym zależnym *indicativus* zamiast *coniunctivus* zbyt często zdarza się w tekstach piętnastowiecznych i późniejszych humanistów, aby i takich fenomenów językowych nie uznać za mediewalizmy<sup>211</sup>. Te i inne szczegóły łatwe do zakwalifikowania jako cechy zgodne z normami klasycznymi tworzą jakość tekstu zupełnie odmienną od sztuczności listu Oleśnickiego.

Ani Długosz zresztą, ani współcześni mu humaniści piszący po łacinie nie odrabiali pensów z gramatyki i stylistyki, nie byli też natrętnymi ciceronianistami z późniejszych stadiów rozwoju humanistycznej (i barokowej) łaciny, zdeterminowanego normatywnością naśladowania czy to Cyncerona, czy innych autorów, na przykład Kwintyliana<sup>212</sup>. Długosz na pewno w tym sensie nie był pisarzem-humanistą i ocenianie go w takiej perspektywie nie miałyby sensu, byłoby bowiem ahistoryczne. Tym, co dodatkowo nadaje mu stylistyczny koloryt humanistyczny i co niewątpliwie stanowi świadome autorskie zamierzenie stylistyczne, jest druga osoba liczby pojedynczej w apostrofach i całej frazeologii epistolarnej. To właśnie tym zewnętrznym i łatwo zauważalnym szczegółem nawiązuje on do aktualnego wówczas problemu teoretycznych dyskusji humanistów i aplikowanego w ich pisarskiej twórczości epistolograficznej zwyczaju. Zarówno teoretyczny problem, jak i taka praktyka obecne są w twórczości Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, o którym tu Długosz wiele pisze, a którego relacje ze Zbigniewem Oleśnickim miały się stać niebawem szczególnie intensywne. Także dlatego z dwu zasygnalizowanych wyżej składników języka i stylu listu Długosza tak ważny jest ten właśnie<sup>213</sup>.

Po tej charakterystyce konkretów stylu dwu listów z kręgu Oleśnickiego, ilustrowanej nader niewieloma, lecz, jak mniemam, celnymi przykładami, trzeba jeszcze wymienić dwie ich cechy bardziej ogólne. Po pierwsze, daje się w tych listach stwierdzić wysoki stopień poprawności składniowej i stylistycznego ładu, zasadniczo niesprzecznych z normami pisarzy starożytnych i współczesnych im humanistycznych, oraz prawie całkowity brak manierycznych cech średniowiecznego *ornatus*. Jeśli tak można uogólnić poprzednią próbę ich analizy, to widać tu w jednym i drugim wypadku pospołu świadomą i wyraźnie

<sup>211</sup> Niech zresztą za koronny argument przeciwko kwalifikowaniu obu przytoczonych fenomenów jako mediewalizmów posłuży następujące zdanie z Terencjusza. *Heaut.* 170: „ibo, visam, si domi est”.

<sup>212</sup> Co się tyczy szeroko znanego „antyciceronianizmu” Erazma, odsyłam do prac Marii Cytowskiej, „*Ciceronianus*”. *Manifest literacki Erazma z Rotterdamu. W pięćsetną rocznicę urodzin wielkiego Holendra*, „Eos”, 58 (1969–1970), s. 125–134; *Ciceronianizm Erazma z Rotterdamu*, „Meander”, XXIV, 1969, z. 1, s. 21–29. Co do pewnego luzu czy tolerancji humanistów w kwestii klasycznej poprawości łaciny warto przywołać — cytowane przez autora artykułu w *Dizionario biografico degli italiani* o Antonio da Rho — słowa samego Lorenza Valli z jego polemiki z Antoniem (*Opera*, dz. cyt., s. 412): „neque vero... legem trado quasi nusquam aliter factum sit, sed quod frequentissime”.

<sup>213</sup> Inspiracją do podjęcia i uszczegółowienia tych kwestii była książka Ignacego Zarębskiego cytowana w przyp. 206.

ku prostocie i klarowności ukierunkowaną pracę, a więc to, że refleksji nad właściwym stylem, którą bezpośrednio widać w liście Długosza, a której okazem u Oleśnickiego zajmiemy się niebawem, towarzyszy stosowanie go we własnej praktyce pisarskiej. Po wtóre stwierdzić trzeba, że jest tak mimo wszelkich — opisanych wyżej i innych jeszcze, które dałyby się opisać — śladów przemieszania z elementami łaciny humanistycznej reliktyw naturalnego, czyli nieafektowanego nadmiernie, stylu średniowiecznych kancelarii, skutku nie tylko nawyknienia do manieri kancelaryjnej, ale i wahań oraz świadomych ustępstw na rzecz persewerującej tradycji<sup>214</sup>.

Nie mniej ważne od wszystkich tych szczegółów formalnych jest to, co Długosz donosi swojemu adresatowi o opinii, jaką o łacynistycznej wartości otrzymanego od Oleśnickiego listu miał niezmiernie ważny dla praktyki pisarskiej kręgu Długosza Enea Silvio Piccolomini.

To przede wszystkim ze względu na niego — aby mu przekazać dary i list od Zbigniewa Oleśnickiego — Długosz zatrzymał się w swej podróży w Wiener Neustadt, a nie ze względu na obecność tam cesarza, któremu też, razem ze swymi towarzyszami, na życzenie samego cesarza złożył wizytę, dokładnie zrelacjonowaną w liście<sup>215</sup>. Długosz wiedział zapewne o wcześniejszych wielce niepocholebnych opiniach Piccolominiego o łacinie Polaków<sup>216</sup>. Tym łatwiej

---

<sup>214</sup> Wszystko, co jako charakterystykę dwoistości stylu Długosza próbowałem wykazać w tym liście, w o wiele większej skali i o wiele bardziej wyraziście przejawia się w jego wielkim dziele historiograficznym. Zob. D. Turkowska, *Etudes sur la langue et sur le style de Jean Długosz* (PAN – Oddział w Krakowie, Prace Komisji Filologii Klasycznej nr 13), Ossolineum, Wrocław 1973.

<sup>215</sup> Nie ma ta opowieść dla naszego tematu żadnego znaczenia, ze względu jednak na to, że była dyskutowana przed laty w trakcie planowania tej antologii i pierwszych prac nad nią, a także ze względu na pewne niejasności tekstu nie może być całkowicie pominięta. Długosz, przypuszczając, iż cesarz może nie rozumieć łaciny, zamierzał przemówić do niego po polsku (w. 33–44). Polszczyznę cesarz Fryderyk III poznać mógł od matki, księżniczki Cymbarki, która była Polką i stąd pewność Długosza, że gdyby cesarz nie rozumiał łaciny, zrozumie go mówiącego po polsku. Tekst listu nie jest tu jednak na tyle jednoznaczny, iżby można było przyjąć, że Długosz istotnie najpierw wygłosił mowę do cesarza po polsku, a potem streścił ją krótko po łacinie, jak to przyjmuje I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 40; por. też M. Koczerska, wypowiedź w dyskusji w: *Łacina w Polsce*, z. 3–4, s. 153–154. Nie całkiem składny, tekst wymaga tu, jak się zdaje, drobnej ingerencji porządkującej składnię. Dokonaną ingerencję widać wyraźnie w tekście listu. Po tej ingerencji należy go rozumieć raczej w takim sensie, że Długosz początkowo (*plusquamperfectum!*) obmyślał sobie mowę po polsku, przypuszczając, że cesarz po łacinie nie zrozumie, potem zaś, gdy przekonał się, że jednak łacinę rozumie, powiedział ostatecznie („tandem”) swą mowę po łacinie.

<sup>216</sup> Przytacza je Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 16–19, gdzie mowa o krytyce, z jaką ze strony Piccolominiego spotkała się łacina kanclerza królowej Zofii. Piccolomini piętnował jego błędy gramatyczne i stylistyczne oraz groził, że poinformuje innych o jego nieuctwie. R. Ojrzyński, *Obraz Polski i Polaków w pismach Eneasza Sylwiusza Piccolominiego (papieża Piusa II)*, Instytut Historyczny UW, DiG, Warszawa 2014, s. 84, pisze: „Tekst Eneasza można by nazwać rozbiorem krytycznym

zrozumieć obfitość relacji o radykalnej zmianie tej opinii, jaką spowodował przywieziony przez Długosza list Oleśnickiego do Piccolominiego i o jakiej Długosz swego adresata teraz informuje (w. 49–70)<sup>217</sup>.

Sama treść wielkich pochwał ze strony Piccolominiego nie wymaga żadnej eksplikacji. Można się tylko zastanawiać, czy i jaka jest w nich doza czczych pochlebstw i czy Długosz dał się na nie nabrać. Wróć krótko do tej kwestii w następnej sekcji tego działu w związku z niezwykle pochwalnymi fragmentami listu Piccolominiego do samego Oleśnickiego, które tam pomieściłem. Teraz tylko zwracam jeszcze raz uwagę na istotną rolę, jaką ten właśnie humanista włoski około połowy XV wieku odegrał w kształtowaniu się nie tylko praktycznie uprawianej pisarskiej kultury humanistycznej, ale także w zaczątkowej nad tą kwestią refleksji teoretycznej. Powyższy list Długosza do Andrzeja Tęczyńskiego jest tej refleksji niejako wstępnym sygnałem, a być może także ważnym do jej powstania bodźcem. Uwagi zaś do dwu listów sprzed samej połowy XV wieku pomieszczonych w tej sekcji kończę teraz krótkim podsumowaniem całości przedstawionej dotąd sytuacji w dziedzinie przyswajania sobie humanistycznego stylu łacińskiego przez pisarzy polskich z pierwszej połowy XV wieku.

Jana z Ludziska *Oratio de laudibus eloquentiae et oratoriae scientiae*, wypełniająca poprzednią sekcję tego rozdziału, była świadectwem pewnej praktyki pisarskiej. Za paralelę i wariant tej samej praktyki wolno też — w różnej mierze — uznać oba powyższe listy z kręgu Zbigniewa Oleśnickiego. Ściśle z tą praktyką związana będzie myśl teoretyczna nad zagadnieniem języka i stylu, jaką przyniosą następne teksty. Znajdzie się w nich, przelotna być może tylko i dość skąpa, refleksja Zbigniewa Oleśnickiego, owoc tych samych jego kontaktów, o których pisał Długosz. Jest to niechybnie nowy element humanistycznej świadomości pisarskiej w środowisku krakowskim, który daje się traktować jako naturalne następstwo pierwszych prób naśladowczych, podjętych i od początku lat czterdziestych realizowanych przez oratorstwo Jana z Ludziska.

---

dokumentu królowej Zofii, gdyby nie to, że kwestie językowe, choć obejmują większą część listu, są jedynie pretekstem, żeby poddać miażdżącej krytyce politykę polską tego czasu i przy okazji zrobić z kanclerza królowej i polskiego dworu królewskiego pośmiewisko”. Podstawą tej monografii są problemy historyczno-polityczne, na nich też koncentruje się autor, analizując korespondencję między Piccolominim a Oleśnickim.

<sup>217</sup> I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 59–60 (list Długosza do Tęczyńskiego i opisane w nim pochwały wyrażone przez Piccolominiego). R. Ojrzyński, dz. cyt., s. 103, analizując list Piccolominiego z 23 lutego 1450 r., który był odpowiedzią na list Oleśnickiego przywieziony przez Długosza, twierdzi, że „pochwały Eneasza były przesadzone — bowiem edukacja Zbigniewa, a także pisarzy jego kancelarii, choć wszyscy oni byli dobrze wykształceni, była jeszcze na wskroś średniowieczna, a nie humanistyczna (co innego zainteresowania literackie)”.

## 2.2. Niezdolni pisać jak Cyceon, piszmy tak, jak współczesny jego włoski naśladowca — teoria korygująca nie dość udaną praktykę

### 2.2.1. Z listu Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z 10 września 1453

Wybrany tu fragment początkowy z długiego listu Oleśnickiego zawiera kilka ważnych wątków. Pozornie — jest tylko okazjonalnym grzecznościowym podziękowaniem za otrzymany zbiór listów Piccolominiego. Nie zaczyna się jednak od tych podziękowań, lecz od abstrakcyjnych rozważań na temat funkcji listu i samej sztuki pisania.

Odwołując się do refleksji pisarzy starożytnych, Cyceona i Seneki, autor widzi w liście sposób pokonywania i niweczenia fizycznej odległości. Jest to — przez wielu pisarzy, a zwłaszcza poetów starożytności klasycznej z lubością podejmowany, przez średniowiecznych humanistów chętnie wznawiany, szeroko też w humanizmie włoskiego i nie tylko włoskiego quattrocenta kontynuowany — wątek wielkiej doniosłości i niezastąpionych funkcji pisma. Dokładniej: jedna z dwu odmianek tej funkcji. Drugą, ważniejszą bodaj jeszcze odmianką, o której Oleśnicki nie ma bezpośredniej okazji w swoim liście mówić, jest przewycięzanie i niweczenie czasu i przemijania przez utrwalanie w piśmie ludzkiej osobowości oraz ludzkich czynów, ludzkich dzieł<sup>218</sup>. Zarówno tą pierwszą, wspomnianą przez Oleśnickiego, jak i tą drugą, przemilczaną, odmianką funkcji pisma zajmie się niebawem również Piccolomini w pomieszczonej niżej obszernej odpowiedzi na list Oleśnickiego.

Oleśnicki dziękuje za подарowany mu zbiór listów Piccolominiego, który sam siebie nazwał w nich poetą, to zaś ewokuje refleksję Oleśnickiego na temat poezji jako źródła wszelkich nauk oraz na temat fikcji poetyckiej jako swoistego trybu wyrażania treści właściwych filozofii moralnej i filozofii przyrody. I to są tematy szeroko w XV wieku wśród humanistów roztrząsane. Mówią oni wiele o poezji jako niezastąpionym źródle wiedzy rozmaitej, a także jako o niezastąpionym trybie jej komunikowania. To ważny punkt wyrazistego programu, niekiedy przeciwstawiany scholastycznemu paradygmatowi kultury umysłowej i pisarskiej posługującej się przede wszystkim operacjami logicznymi, innym razem podejmowany bez tego opozycyjnego i polemicznego odniesienia<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> O korespondencji między Oleśnickim a Piccolominim zob. mój *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, wyd. drugie, Antyk, Kęty 2002, s. 126–129.

<sup>219</sup> Nie próbuję nawet z obfitych opracowań dotyczących humanizmu włoskiego quattrocenta wyspecyfikować takich, w których ten wątek byłby jakoś wyodrębniony i zautonomizowany; najczęściej jest on w literaturze sekundarnej wtopiony w całość o wiele



Pomiędzy te wątki wprowadza Oleśnicki bardzo pochlebną ocenę łacińskiego stylu pisarstwa adresata swojego listu i to właśnie w związku z nią formułuje ważną — z punktu widzenia celów tej antologii pierwszoplanową — myśl na temat możliwości i sposobu kultywowania w Polsce eleganckiego pisarstwa łacińskiego, które można nazwać prozą artystyczną, choć kontekst tej myśli takich kategorii wprost nie przywołuje. Wypowiedzenie jej poprzedza mianowicie i spleta się z nią oraz z pochwałą stylu Piccolominiego w jednorodny dyskurs bardzo osobiście ujęta deklaracja krytyczna. Oto od kiedy był zdolny oceniać wartość piśmiennictwa, powiada o sobie samym Oleśnicki, wstrętą mu była wszelka niejasność i zawilość stylu, w niepotrzebnym napięciu trzymająca uwagę czytelników czy słuchaczy i wymagająca od nich nieustannego wysiłku. Tymczasem to dopiero stosując w mowie i piśmie prostotę i jasność, można mówić i pisać po łacinie w sposób pozyskujący zaufanie odbiorców i owocom wysiłku pisarskiego zapewniający trwałość. Oleśnicki na wyrażenie tego sposobu posługuje się słowem *dignitas*. Dziś niełatwo oddać w naszym (i niejednym innym współczesnym) języku sens, o który mu idzie; w staropolszczyźnie mogłyby go, jak sądzę, adekwatnie oddać ‘stosowność’ i ‘przystojność’, łącznie mieszczące w sobie konotacje i ‘odpowiedniości’, i ‘ozdobności’ zarazem. Starożytna *dignitas* — oprócz sensów pospolitych ‘godności-zaszczytu’, ‘dostojności’, ale też trochę mniej pospolitych ‘uczciwości’, a także wspomnianej już ‘stosowności’ (*être comme il faut*) — też tamte obie konotacje w sobie zawiera i udokumentować je za pomocą tekstów autorów starożytnych zgola nie trudno; zachowała je też łacina średniowieczna<sup>220</sup>. Myślącemu po łacinie Oleśnickiemu mogło się to słowo zasadnie kojarzyć etymologicznie z *decus* i *decor*, i *decorum*, z tego samego wywodzących się źródłosłowu, co *decere*<sup>221</sup>. Na potrzebę tak rozumianej

---

szerszej i bardziej zróżnicowanej topiki pism humanistów. Nie będę też dokumentować go odsyłaniem do tekstów źródłowych. Poprzestanę na jednym tylko przykładzie. Jednym mianowicie z wczesnych i zarazem najdojrzałych, a jednocześnie niepolemicznych jego wysłowień jest Leonarda Bruniego *De studiis et litteris*. Próbowałem ten właśnie aspekt dziełka florenckiego humanisty przedstawić w artykule *Czym były ‘studia humanitatis’? Leonarda Bruniego ‘De studiis et litteris’ (1422–1426)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 43 (1999), s. 7–27 (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 161–184). W związku z omawianym teraz listem Oleśnickiego zasygnalizował go też S. Gracciotti, *Europejskość umysłowości polskiego renesansu*, w: *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu: księga zbiorowa Międzynarodowej Sesji Naukowej w czterechsetlecie zgonu Jana Kochanowskiego (w Krakowie, 10–13 października 1984 r.)*, red. T. Ulewicz, PAN, Ossolineum, Wrocław, Kraków 1991, s. 43 przyp. 13 i s. 53 przyp. 46.

<sup>220</sup> Zob. np. (za *Słownikiem łacińsko-polskim Plezi*) Cic. *Att.* 7, 11, 1 („omnia facere se dignitatis causa; ubi est autem dignitas, nisi ubi honestas?”); Sen. *Benef.* 4, 16, 3 („alia fortasse minus dignitatem suam praeferunt et, an sit honesta, interprete egent”).

<sup>221</sup> W najbliższym sąsiedztwie tej wypowiedzi Oleśnicki odwołuje się do *Etymologii* Izydora z Sewilli, gdzie czytamy: „Dives ab aere vocatus. Decorus, perfectus, a decem. Dulcis... Decens, compositus, a numero decem dictus. Hinc et decorus et decibilis”

*dignitas* zwracał uwagę Pawłowi Apostołowi w swoim liście do niego Seneka — dodaje Oleśnicki, przywołując ten dla nas nieprawdziwy list, ale dla ludzi jego epoki ciągle jeszcze równoważny z autorytetem starożytnej *anima naturaliter Christiana*<sup>222</sup>.

Po krytyce zawilości i niejasności, po deklaracji własnego ideału ozdobnej i zarazem ‘przyzwoitej’, czyli klarownej, łacińskiej prozy Oleśnicki jeszcze raz chwali Piccolominiego jako pisarza, a pochwała jest teraz o wiele mocniejsza: Piccolomini nazwany został współczesnym Ciceronem. I właśnie z tą mocniejszą pochwałą połączył Oleśnicki sformułowany równie dyskretnie jak jednoznacznie program dla piszących po łacinie rodaków. Oto wzór dla nich najlepszy, bo skuteczny, widzi nie w pisarzach starożytnych, których naśladować nie potrafią, lecz w ich naśladowcach ze współczesnej Italii. Skutecznie naśladować potrafią nie starożytnego Cicerona, lecz Cicerona współczesnego, jakim jest Piccolomini, nie tylko znakomity prozaik w swych listach, ale też poeta, którym się w tych listach ustawicznie i z całą słusnością nazywa<sup>223</sup>. Ta nazwa poety przywodzi Oleśnickiemu na myśl raz jeszcze

---

(*Etymologiarum* X, 68, PL 82, 374B). Poza tym w *De differentiis verborum* (*Differentiarum, sive de proprietate sermonum* I, 22, 163, PL 83, 27B) czytamy: „Inter decus et decorem. Decus ad animum refertur, decor ad corporis speciem”. A właśnie etymologiczne myślenie, i to obficie czerpiące właśnie z Izydora — tak atrakcyjne i częste u ludzi całego średniowiecza — czyni te niuanse tym bardziej prawdopodobnymi.

<sup>222</sup> Za falsyfikat korespondencję Seneki ze św. Pawłem Apostołem pierwszy uznał dopiero Lorenzo Valla, a po nim też Erazm z Rotterdamu, ale inni szesnastowieczni humaniści uznawali ją jeszcze za autentyczną. Zob. Ks. K. Obrycki, *Apokryficzna korespondencja między Seneką i świętym Pawłem. Tłumaczenie i opracowanie*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, X, 1997, s. 219–240.

<sup>223</sup> Dawno już, lecz raczej tylko mimochodem, na ten pomysł naśladowczy zwrócił uwagę i omówił go obszernie Ignacy Zarębski, *Stosunki Eneusza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 62–70. Podjąłem ten wątek i opracowałem bardziej syntetycznie w swoich *Początkach humanizmu*, dz. cyt., s. 114–115 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 149–151). Podobnie, ale zupełnie samodzielnie, zwraca na niego uwagę również S. Gracciotti, w studium i miejscu cytowanym wyżej w przyp. 219. Jak twierdzi A. Borowski (*Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*, w: *Humanizm. Historie pojęcia*, dz. cyt., s. 128), „charakterystyczną cechą humanizmu renesansowego, zarówno polskiego, jak i współczesnego mu (od połowy XVI w.) europejskiego było to, że autorytetem wśród intelektualistów cieszyli się nie tylko starożytni, ale też współcześni już znawcy poezji i prozy antycznej, nauczyciele «humaniorów» (tj. łaciny, greki, historii i literatury klasycznej), czyli humaniści”. Więcej na temat ciceronianizmu renesansowego zob. B. Otwinowska, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619)*, Ossolineum, PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967 (rozdział I: *Spór o imitację i ciceronianizm w Renesansie*). Do tych zaś pierwotnych precedensów i analogii z przyjemnością i wdzięcznością dodaję w formnie dosłownego wypisu niezwykle trafny i cenny cytat z recenzji wydawniczej profesora Zenona Kałuży: „Ambicje kancelarii Oleśnickiego i jej oraz jego zasługi dla zmiany stanu i statusu łaciny w Krakowie miały swoje dwa wzory w wieku czternastym: w Pradze za Karola Luksemburskiego i zwłaszcza w Paryżu za Karola VI. I w jednym, i drugim mieście aspiracje wychodziły z kancelarii (Jana ze Środy w Pradze i Jana z Montreuil w Paryżu). Praga

ulubiony humanistyczny wątek poezji jako źródła wiedzy wszelakiej, o którym już była mowa i którym zamyka się ten wstępny dyskurs jego listu.

Wracam do krytyki piśmiennictwa, które Oleśnicki zna z własnego, rodzimego, rzecz można, doświadczenia. Choć bowiem literalnie dotyczy ona pisarstwa w ogóle, a tak samo literalnie jest to pisarstwo uprawiane wszędzie poza Italią i przez wszystkich poza humanistami włoskimi, nie bez racji jednak można się tu dopatrzeć aluzji do sytuacji we współczesnym Oleśnickiemu łacińskim pisarstwie polskim. Na taki sens tej krytyki wskazuje nie tyle sam kontekst wywodów w obrębie tego listu, ile szerszy kontekst relacji między Piccolominim i Oleśnickim. Przypomnijmy sobie z listu Długosza pomieszczonego w poprzedniej sekcji pochwały, jakimi Piccolomini obdarzył otrzymany list Oleśnickiego, i zestawmy je z poprzednią jego krytyką łaciny Polaków<sup>224</sup>. Po trzech latach od tego, o czym donosił ów list Długosza, Oleśnicki odpłaca się Piccolominiemu wytwornym komplementem, który jako komplement tłumaczy się sam przez się. Pozostaje jednak w tle problem skrytykowanej przez Piccolominiego uprzednio łaciny współczesnych Polaków. W tej wymianie komplementów Oleśnicki nie musi, a nawet nie powinien o swoich źle po łacinie piszących Polakach wspominać. I tak rozumie się samo przez się, że formując zasadę, żeby zamiast starożytnego Cyncerona naśladować współczesnego, którym jest Piccolomini, myśli nie o kim innym niż o skrytykowanych przez Piccolominiego Polakach. Jakie pisarstwo rodaków Oleśnicki może mieć na myśli?

Utrwalony od dawna nawyk myślowy, który każe nam w sytuacji takiej, w jakiej list Oleśnickiego powstał, i w związku z osobą jego adresata, o którym wiemy to przede wszystkim, że był humanistą, przedrefleksyjnie i niejako automatycznie identyfikować przedmiot jego krytyki ze średniowiecznym pisarstwem scholastycznym. Nic jednak nie zmusza do takiego identyfikowania przedmiotu tej krytyki — ani sposób jej wysłowienia, ani tym bardziej cechy pisarstwa scholastycznego, któremu można zarzucać schematyzm i brak jakiegokolwiek wystroju retorycznego, ale nie zawilość i niejasność, a w szczególności owo towarzyszące jej „zawieszenie myśli”, wymagające jakiegoś

---

utrzymywała kontakt z Petrarą, Paryż z Coluccio Salutatiem, kanclerzem florenckim, a Montreuil dbał, aby młodzi pracownicy kancelarii (królewskiej) studiowali pisma Coluccia. W Uniwersytecie działali w tym kierunku najpierw Nicolas de Clamanges i Jacques de Nouvion, Jan Gerson, który w młodości pisał wiersze pod Petrarę. A podobno nawet Pierre d'Ailly, jak pisał G. Ouy, uczył się stawiać litery pismem humanistycznym. Wojna z Anglią przerwała ten ruch w Paryżu, śmierć cesarza Karola oraz ruch wikleficki dokonały tego samego w Pradze. O ile wiem, w Paryżu działały ambicje narodowe i rywalizacja z Italią, ale również naciski idące z papieskiego Awinionu, np. warunkiem otrzymania stanowiska sekretarza u kardynała czy papieża, była znajomość w piśmie niescholastycznej łaciny. Te same lub podobne warunki mogły mobilizować środowiska w Polsce. Sąd Piccolominiego był środkiem nacisku”.

<sup>224</sup> I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 58–60 (pochwała), 16–19 (krytyka).

specjalnego natężenia uwagi (w. 38–41). O wiele bardziej prawdopodobne wydaje się, że jeżeli w ogóle wolno doszukiwać się w tej wielce ogólnikowej deklaracji gustów i dyzgustów jakiegoś konkretnego adresu, jest nim ta próba naśladowania stylu humanistycznego, jakiej okazem jest *Oratio de laudibus eloquentiae et oratoriae scientiae* i inne mowy Jana z Ludziska, oficjalnego mówcy uniwersyteckiego, którego oratorstwo Oleśnickiemu musiało być znane choćby z powodu sprawowanego przezeń kanclerstwa uniwersytetu<sup>225</sup>.

Jeżeli to przypuszczenie jest trafne, to mielibyśmy do czynienia z sekwencją wydarzeń, które stanowiłyby ciąg związanych ze sobą idei i działań następujących: podjęta przez Jana z Ludziska próba naśladowania stylu humanistów została uznana za nieudaną, nie przekreśliła jednak samej zasady takiego naśladowania, przeciwnie, wzmocniła ją i podniosła do roli teorii, którą właśnie formułuje list Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. Ten adres wyrażonej w liście krytyki jest o tyle ważny, że jako następny etap w tej sekwencji wydarzeń i idei z dziedziny stylu i języka w środowisku związanym ze Zbigniewem Oleśnickim pojawi się w latach sześćdziesiątych XV wieku z kolei praktyczne naśladowanie, a nawet wręcz ekspilowanie pewnego drobiazgu językowo-stylistycznego z pism Piccolominiego. Jest to wezwanie do porzucenia *pluralis* drugiej osoby w apostrofach i pozostałych elementach gramatyki i stylistyki listu. Wypełni ono następną sekcję tego rozdziału.

Krótki początek listu Oleśnickiego do Piccolominiego z 10 września 1453 roku zawiera aż trzy ważne wątki z topiki humanistycznej — pisma jako uobecnienia, poezji jako źródła i sposobu komunikowania wiedzy, stylu i stylistycznego naśladownictwa. Dwa pierwsze kwalifikowałyby go również do innych działów niniejszej antologii, a nawet do osobnej antologii poświęconej literaturze. Tutaj, w tej antologii, wątek funkcji listu jako uobecnienia predestynowałyby cały ten fragment listu Oleśnickiego do działu historii i pamięci historycznej. Tylko więc jeden z trzech wymienionych, wątek pisarstwa łacińskiego mającego ambicję dorównania starożytnym, należy ściśle do niniejszego jej działu. Dwa pierwsze wątki jednak pojawią się także w odpowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominiego i również dlatego miejsce ich było tutaj.

---

<sup>225</sup> Pośrednio na zawilóść i pompatyczność, a nie schematyczność i brak ozdobności wskazuje też to, co do tej partii listu Oleśnickiego odnosi się w liście Piccolominiego, a co tam zostało wyrażone bardziej jednoznacznie (w. 41): „Fugio nodositatem et longas sententiarum periodos”.

### 2.2.2. Z odpowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominiego na powyższy list Zbigniewa Oleśnickiego, Wiener Neustadt, 27 października 1453

W tym początkowym fragmencie odpowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominiego na list Zbigniewa Oleśnickiego nie od razu podjęty został główny temat tamtego listu — podziękowania za zbiór utworów epistolarnych Piccolominiego, a całkowicie znikł z odpowiedzi Piccolominiego wątek, który dla tej antologii piśmiennictwa myślielskiego średniowiecznej Polski jest najważniejszy, mianowicie pomysł Oleśnickiego, aby wzorem stylu łacińskiego dla współczesnych Polaków byli nie pisarze rzymscy, lecz ich — tacy jak właśnie Piccolomini, *Cicero quidam novellus* — ówczesni italscy ich naśladowcy. Piccolomini po prostu to, jak nakazywała skromność, kurtuazyjnie przemilczał.

Powody zniknięcia tego ostatniego wątku są aż nadto zrozumiałe. Trudno było przecie, żeby ideę Oleśnickiego Piccolomini po prostu potwierdził, trudniej jeszcze, żeby ją wprost zanegował, to drugie tym bardziej, że za wzór stawiała ona także innych italskich naśladowców stylu klasycznego, a nie tylko jego samego (w liście Oleśnickiego wiersze 49–53). Jeżeli tę ideę Oleśnickiego, do siebie odniesioną, także swoim przemilczającym ją wywodem jakoś neguje, czego można by się i trzeba tu pośrednio doczytać, to czyni to jedynie poprzez kunsztowną aluzję, poprzez deklarację własnej skromności, która mu nie pozwala entuzjastycznej ocenie zaprzeczyć po prostu, lecz każe dociekać, co skłoniło polskiego dostojnika do tak wielkiej pochwały kunsztu jego własnych, Piccolominiego, listów. I każe mu — po wstępnych uwagach o uobecniającej i uwieczniającej mocy pisma oraz o własnej działalności pisarskiej (w. 1–33) — komplementować Oleśnickiego w taki sposób, że my z kolei stajemy się co do szczerości tych pochwał podejrzliwi i skłonni na nowo podejmować ich konfrontację z pisarstwem Oleśnickiego, przede wszystkim zaś z jego listem z 10 września 1453 roku, ale też z szerszym kontekstem, który te pochwały powinien by zweryfikować. Kontekst ten tworzą zaś listy ludzi z otoczenia Oleśnickiego, pomieszczone zarówno w poprzedniej sekcji, jak i w tej, która bezpośrednio po niniejszej następuje. W sekcji poprzedniej widzieliśmy relację Długosza z roku 1450 o entuzjazmie, jaki w Piccolominim wzbudzić miał dawniejszy list Oleśnickiego i jakiemu dał wyraz, pokazując tamten list wiedeńcykom na cesarskim dworze jako dowód wyższości humanistycznej łaciny polskiego kardynała nad ich średniowieczną łaciną<sup>226</sup>. W następnej sekcji ważnym elementem tego kontekstu jest widome naśladownictwo, by nie rzec plagiat, listu Piccolominiego w dwu bardzo różnych tekstach: w liście

---

<sup>226</sup> Wagę tej opinii Piccolominiego podnosi to, że kontrastuje ona z wcześniejszymi (wzmiankowanymi tu już) opiniami Piccolominiego o łacinie Polaków; zob. w tej kwestii I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 16–19.

Sędziwoja z Czechła do Lutka z Brzezia z lat już sześćdziesiątych i w anonimowym liście do króla Kazimierza Jagiellończyka, którymi zajmiemy się w trzeciej części tego rozdziału. Wnosić z tych szczegółów można, że i dla ludzi z otoczenia Oleśnickiego latynistycznym wzorem do naśladowania raczej niż on sam był Piccolomini.

Nie potrafimy zatem bezrefleksyjnie uwierzyć po prostu temu, iżby krakowski kardynał był pisarzem aż tak wielkim i latynistą aż tak świetnie w humaniorach wykształconym, jak nam to sugeruje z Wiednia jego włoski korespondent. Sam list krakowskiego kardynała, skonfrontowany z relacją Długosza z zasłyszanych pochwał innego jego listu i ze stawiania go przez Piccolominiego za wzór wieńców, sprawia, że bynajmniej nie pozbywamy się wątpliwości. I tak samo jest, gdy go konfrontujemy z samymi pochwałami Piccolominiego. Jest to list wypielegnowany troskliwie, wolny od mediewalizmów, napisany poprawnie, elegancko, ze stylistycznym polorem, z pokazem erudycji także, żaden jednak z tych jego niewątpliwych walorów nie dorównuje analogicznym cechom Eneaszowego tekstu, który jest tego listu pochwałą. Włoski humanista umie się wszystkimi tymi elementami posłużyć jak wytrawny mistrz, kardynał jak pilny terminator. Trudno nam się uwolnić od piętnastowiecznych realiów krakowskich, one zaś, zgoła tych pochwał nie potwierdzając, każą nam i w środowisku intelektualistów uniwersyteckich, i w kancelarii biskupiej Oleśnickiego, i w nim samym wreszcie widzieć przede wszystkim użytkowników i beneficjentów humanizmu włoskiego quattrocenta.

Humanistyczna formacja umysłowa kardynała Zbigniewa Oleśnickiego nie odbiegała bowiem wiele od typu kultury intelektualnej, reprezentowanego przez jego rodzime krakowskie środowisko — kościelne i uniwersyteckie. Porównywalne jest nie tylko z formacją jego najbliższych współpracowników: Tomasza Strzemińskiego, Jana Elgota, Jana Długosza, ale też tych uczonych uniwersyteckich, którzy — jak Jan z Dąbrowki na przykład, pilny czytelnik zarówno humanistów XII, jak XIV/XV wieku (co okaże się dopiero w dziale B.II) — chętnie w swe pisma wplatali ideowe wątki humanistyczne, takie jak uobecniająca i uwieczniająca moc pisma, zwłaszcza tekstu literackiego, ale nie byli też obojętni na walory formy językowej. W szczególności dotyczy to ich łacińskiego stylu. Rękopisy 42, 173 i inne Biblioteki Jagiellońskiej<sup>227</sup> są dowodem ścisłej współpracy tych pierwszych z biskupem krakowskim w redagowaniu listów i innych dokumentów jego kancelarii. Bruliony listów sekretarze ci sygnowali nawet własnymi inicjałami, przez co brali odpowiedzialność nie tylko za ich treść, ale też za ich formę, zarazem zaś rezerwowali sobie niejakię prawa autorskie, znane z pewnością wtajemniczonym z najbliższego ich środowiska, niemogące też ujść uwadze ich następców w kancelarii biskupiej ani nawet szerszego grona zainteresowanych

---

<sup>227</sup> Zob. ich opisy w *Catalogus codicum manuscriptorum...*, dz. cyt., a o ich funkcji, o której tu mowa, J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 142–146 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 116–122).

procedurami kancelaryjnymi. Był to zresztą zwyczaj szeroko rozpowszechniony, rzecz można zwykła kancelaryjna rutyna<sup>228</sup>. Jeżeli nawet tym zabiegom kancelaryjnym nie towarzyszyła humanistyczna idea uobecnienia i uwiecznienia ich pamięci, dochodziła ona przecie wyraźnie do głosu w tekstach użytkownika pism zarówno Jana z Salisbury i Piotra de Vineis, jak Petrarcki i Vergeria. To właśnie pokażą nam teksty Jana z Dąbrówki pomieszczone w dziale B.II. I to jest rodzimy krakowski kontekst ważnego wątku w powyższym liście Zbigniewa Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, wątek przez humanistę włoskiego podjęty i rozwinięty. Lecz nas tu w całym tym dziale i także w tym rozdziale interesuje nade wszystko język i styl humanistyczny listu, na który Piccolomini odpowiada wielkimi pochwałami. Powstał on w kontekście panującej w Krakowie rutyny stylu i języka jeszcze średniowiecznego. Czy fakt sygnowania listów w zachowanych formularzach kancelaryjnych krakowskiej kurii biskupiej upoważnia nas do dociekania jakiejś nowej świadomości stylistycznej biskupich sekretarzy, i to jeszcze świadomości zafascynowanej stylem humanistycznym?

Owszem — i przemawiają za tym różne argumenty. Jednego dostarcza *silva rerum*, jaką mieści w sobie rękopis 42, oprawiony dopiero około roku 1460, ale scalony już co najmniej dziesięć lat wcześniej: wyraźnie świadczy ona o tym właśnie, że kancelaria biskupa krakowskiego starała się przyswoić sobie humanistyczny sposób pisania i że skrzętnie gromadziła materiały służące za wzory humanistycznego stylu, a były to wzory stylu nie tylko kancelaryjno-epistolarnego, ale także oratorskiego<sup>229</sup>. Były to zarazem zbiory najbardziej podstawowych humanistycznych idei i wartości, także tych, które doszły do głosu w liście Oleśnickiego z 10 września 1453. Również ich obecność w tych materiałach przemawia za wspomnianym statusem intelektualistów z krakowskiego środowiska, łącznie z samym Oleśnickim, za tym, że jest to status beneficjentów i użytkowników zarówno stylu, jak topiki utworów łacińskich przepuszczonych przez naśladowniczy filtr włoskich humanistów. Ani BJ 42, ani znane nam z poprzedniej sekcji tego rozdziału BJ 126 czy BJ 173 nie są to, rzecz jasna, jedyne takie rękopisy. Egzemplifikuję sytuację nimi właśnie, w szczególności zaś rękopisem BJ 173, ponieważ to do niego, sporządzając oprawę, wszyto pisany ręką sekretarza oryginał listu Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z 27 października 1453, traktowany najwyraźniej także jako cenna pamiątka, ale siłą rzeczy również jako wzór stylu harmonijnie zespolonego z treścią, jedno i drugie w najpełniejszym wymiarze humanistyczne. Z działalnością Oleśnickiego zaś rękopis ma taki związek, że

---

<sup>228</sup> O zwyczajach zaś kancelaryjnych w ogólności M. Koczerska, *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu 1423–1455*, DiG, Warszawa 2004.

<sup>229</sup> Na swój sposób takim zbiorem wzorów jest też na przykład rękopis 2332, zob. jego opis i towarzyszący opisowi komentarz w moich *Początkach humanizmu*, dz. cyt., s. 94–98 (przedruk: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 123–128).

zawiera również jego listy i pisma urzędowe koncypowane przez ludzi będących funkcjonariuszami jego kancelarii<sup>230</sup>.

Tyle o owym kontekście realnym jako punkcie odniesienia przydatnym do weryfikowania komplementów, jakimi Piccolomini obdarzył Oleśnickiego. Jeszcze raz przypomnijmy sobie, że te komplementy są tylko jednym ze składników długiej tyrady, w której, zaszczycony przez wielkiego dostojnika kościelnego i męża stanu ze stolicy Królestwa Polski i Litwy, niższy rangą duchowny i dyplomata próbuje wyjaśnić, jakie to racje skłoniły jego korespondenta do zaszczytowania go mądrym i pięknym listem. Bogato i arcykunsztownie wyrażony, sens tej tyrady dałby się streścić krótko. Nie zasłużyłem sobie, mówi Piccolomini, na zaszczyt uznania mnie za aż tak znakomitego prozatora łacińskiego, jakiego ze mnie w swoim liście czynisz. Cóż więc spowodowało te pochwały? Nie zaślepienie przecież. Powód był zapewne inny. Oleśnicki wiedział, że jego partner podpisuje się w listach jako poeta, i wiedział od autorów rzymskich, że poezja jest darem natury, więc choć w samych listach nie było do pochwał takich żadnej realnej podstawy, to przecie nie chcąc autorowi listów robić szczerą ich oceną przykrości, postanowił, przeciwnie, swą pochwałą na wyrost zachęcić go do pracy nad tym, aby na pochwałę sobie zasłużył. Taki jest sens długiego i kunsztownego dyskursu Piccolominiego w tej materii (w. 101–123).

To wytłumaczenie doznanej pochwały za pomocą argumentu zbudowanego na przekonaniu o naturalności talentu poetyckiego nastąpiło w liście Piccolominiego po wyłożeniu na samym początku listu humanistycznej idei uobecnienia przez tekst (w. 3–31). Nawiązuje ono do krótkiej wzmianki na ten sam temat w liście Zbigniewa Oleśnickiego (w. 5–17) i ją rozwija. Do podjętej za listem Oleśnickiego myśli o piśmie jako zbliżającym do siebie oddalonych przestrzeni żyjących (w. 5–6) dodaje Piccolomini własną o piśmie uobecniającym umarłych żywym (w. 6–17), a do niej jeszcze refleksję nad tym, jaką wartość ma ten naddatek, w jaki wbrew nawet rzeczowej prawdzie pochwalny utwór pisarski może wyposażyć pamięć o człowieku zarówno umarłym, jak żywym (w. 25–28). Dzięki temu wszystkiemu jest to jedno z najciekawiej w XV wieku ujętych wypowiedzeń idei pisma jako uobecnienia człowieka. Poświęciłem mu sporo uwagi w kilku moich pracach i nie będę go już tutaj rozważać<sup>231</sup>. Zwracam tylko uwagę, że warto je zestawić z innym, wcześniejszym wysłowieniem tej humanistycznej idei, jakie znajduje się w

---

<sup>230</sup> Zob. opis rękopisu BJ 173 w *Catalogus codicum manuscriptorum...*, dz. cyt., pod sygnaturą, a opis ten warto skonfrontować tamże z opisem rękopisu BJ 42; zob. też moje *Początki humanizmu*, s. 91–94 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 116–122).

<sup>231</sup> Zob. moje *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 143–146 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt. s. 187–192) oraz *Tekst jako uobecnienie*, dz. cyt., s. 126–129; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce...*, dz. cyt., s. 211–212.



starszym o dwadzieścia lat, a zamieszczonym w dziale B.II.2 komentarzu Jana z Dąbrówki do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka.

Zwracam też uwagę na to, że cały zamieszczony wyżej fragment listu Piccolominiego jest takim poszerzeniem i ubogaceniem skromnych załączków topiki humanistycznej obecnej w liście Oleśnickiego, a odpowiednio do tego styl włoskiego humanisty zarówno swobodą i naturalnością słownictwa, frazeologii i składni, jak też swoim wystrojem erudycyjnym, bogatym i zręcznie budowanym m.in. z takich środków jak cytaty z autorów starożytnych i aluzje do nich, widomie góruje nad poprawnym i, owszem, wcale zręcznym dyskursem Oleśnickiego, dalekim jednak od lekkości i naturalności kunsztu pisarskiego jego o wiele skuteczniej naśladowującego łacinę starożytnych korespondenta.

Zestawione ze sobą wyimki tej korespondencji łatwo prowadzić mogą do podejrzenia, że budując tak wyszukane pochwały uczoneści i pisarstwa polskiego adresata swojego listu, Piccolomini przewrotnie ironizuje czy wręcz kpi z niego. Nie próbuję ani weryfikować, ani falsyfikować takiego podejrzenia, bo intencjom tak subtelną grą osłoniętym trudno nadać status intersubiektywności. Niech więc zamknie tę enarrację bliższe, jak miemam, intersubiektywności przypuszczenie, że czytane razem możliwie trzeźwo oba te teksty zdają się potwierdzać zarówno trafność komplementu Oleśnickiego, gdy nazywa Piccolominiego nowym Cynceronem, jak i roztropność jego bardzo dyskretnie wyrażonego programu, aby w budowaniu naśladowanej trudny ideał starożytnej kultury literackiej obierać sobie za przewodników raczej nowych niż antycznych Cynceronów.

Lecz zamknąć tę enarrację trzeba jeszcze rzutem oka na całość listu, a to dla jednego zwłaszcza, pominiętego tu jego wątku. Oto długi ten i wielotematyczny, w formę listu *more humanistico* ujęty esej — poza tym, co się zawiera w jego zamieszczonych w części pierwszej wyimkach, skorelowanych z wyimkami z listu Zbigniewa Oleśnickiego, na który jest odpowiedzią — nie tylko, jak w liście przystało, na samym początku wyraża adresatowi podziękowanie za tamten list i dołączony do niego bogaty podarunek, nie tylko dodaje długi kurtuazyjny wywód usprawiedliwiający adresata z jego późnego podziękowania za otrzymany od Piccolominiego zbiór jego epistolarnych utworów. Zagadnienia stylu łacińskiego i cała reszta problematyki literackiej objętej pomieszczonym w pierwszej części antologii wyimku ma swoje bogate odgałęzienie, które tematycznie już się tam nie zmieściło. Oto podjęta przez Piccolominiego próba wytłumaczenia sobie, dlaczego Oleśnicki uznał go za poetę, którym w gruncie rzeczy nie jest, choć pisywał wiersze, wygenerowała długi apologetyczno-pochwalny wywód piętnastowiecznego humanisty i biskupa włoskiego o poezji, nie jedyny zresztą w jego pisarstwie. To on wart był tu dodatkowego zasygnalizowania i wart będzie uwzględnienia — skoro nie zmieścił się tematycznie tutaj — w poświęconym poezji i metaliterackiej nad nią refleksji tomie *Łaciny w Polsce*, jeżeli taki powstanie. Sam Piccolomini po tym wywodzie o poezji, którego dygresyjności jest świadomy („Traxit me dives

ad disputandum materia et dum epistulam credo scribere, tractatum edo”), na zakończenie pospiesznie wraca do wspomnianego tu na początku politycznego tematu listu, któremu jednak poświęci o wiele mniejszą niż poezji jego część. Znamienna to dysproporcja w liście papieskiego dyplomaty na habsburskim dworze do polskiego możnowładcy duchownego.

### **2.3. Kontynuacje praktyki i teorii naśladowania klasyków starożytnych poprzez naśladowanie ich piętnastowiecznych naśladowców**

#### **2.3.1. Piccolomini do Zygmunta księcia Austrii, 5 grudnia 1443**

Nieliczne i sygnalizowane tu tylko okazjonalnie miscellanea rękopiśmienne Biblioteki Jagiellońskiej<sup>232</sup>, wśród których są zarówno takie jak rękopis 126, mieszczący w sobie oprócz mów Jana z Ludziska także ich pochodzące od humanistów włoskich treściowe i językowo-stylistyczne tworzywo, jak też powstałe w kancelarii biskupiej Oleśnickiego listowniki, posłużyły mi za materiał mający być — w trybie niejako sumarycznego i ogólnikowego przypisu — ilustracją pewnej wyraźnej, jak mi się zdaje, sekwencji tworzenia na przemian humanistycznego pisarstwa łacińskiego i teoretycznej nad nim refleksji. Co się samego pochodzenia owego materiału z rękopisów tyczy, zwracam uwagę na dwoistość środowiska, które go wyprodukowało, i na znaczącą zgodność tendencji czytelnej w tym materiale. Jedno środowisko to uczelnia, drugim jest kancelaria dygnitarska. Tożsamość tendencji polega na dążeniu w obu do powrotu, za pomocnym pośrednictwem piętnastowiecznego humanizmu włoskiego, do kunsztownej prostoty i naturalności starożytnej łaciny i do odrzucenia ceremonialnej sztuczności żywej łaciny aktualnej. Ta dwoistość genezy świadczy o synchroniczności rozwoju literackiej kultury średniowiecznej w Polsce XV wieku z rozwojem jej w innych krajach. Znacząca wydaje mi się analogia zwłaszcza do dwoistości ośrodków tworzenia się humanistycznej kultury literackiej we Włoszech<sup>233</sup>. Opóźnienie Polski piętnastowiecznej jest pod tym względem nieznaczące.

---

<sup>232</sup> Obszerniejszej egzemplifikacji i specyfikacji sporej liczby takich miscellaneów oraz charakterystyce ich roli w recepcji humanizmu poświęciłem całą część pierwszą moich *Początków humanizmu*, a ich związkowi z kształtowaniem się stylu humanistycznego rozdział 3. Powtarzając tutaj, *grosso modo*, twierdzenia zawarte w tamtej książce, chcę je nie tylko wyraźniej zilustrować obszerniejszymi tekstami, ale też sformułować precyzyjniej, niż mi się udało w tamtej książce.

<sup>233</sup> Wbrew urokliwej i jakoś trwale tkwiącej w pamięci dominancie wizji Burckhardtowskiej dwudziestowieczne badania nad wczesnym renesansem włoskim uświadamiają nam, że humaniści quattrocenta włoskiego socjologicznie nie byli przede

Mowy Jana z Ludziska były tu punktem wyjścia jako sposób tworzenia tego pisarstwa zastosowany w praktyce; wedle mojego wyżej wyłożonego domysłu były to mowy uniwersyteckie, należące do rytuału zarówno wewnątrzuniwersyteckiego, także dydaktycznego (uroczyste inauguracje wykładów), jak i takiego, zgodnie z którym uniwersytet gościł dostojne osobistości (taka mowa, właśnie Jana z Ludziska, znajduje się tu w dziale B.III). Mają i one swoją stylistykę, którą próbowałem opisać wyżej. Dwa listy z zamieszczonych w tym dziale obok siebie — Oleśnickiego i Długosza — to ilustracja wahań i niekonsekwencji w tworzeniu takiego pisarstwa w praktyce kancelarii biskupiej, a jest to praktyka o wyraźnych ambicjach kulturotwórczych w zakresie formowania stylu łacińskiego, co najmniej zaś zdradzająca żywe nim zainteresowanie. Wyrazem takiego zainteresowania jest list Długosza z wiedeńskiego epizodu jego pielgrzymki do Ziemi Świętej, a jest to zainteresowanie nie tylko samego Długosza, ale i jego protektora: Długosz nie donosiłby Tęczyńskiemu tak obszernie o entuzjastycznej ocenie przez Eneasza Sylwiusza Piccolominiego wartości stylistycznej listu biskupa krakowskiego, gdyby nie wiedział, że i adresata, i biskupa zwłaszcza żywo to obchodzi, nie tylko osobiście. Jakoż dowodem takiego właśnie zainteresowania — a zarazem praktyki pielęgnowania humanistycznego stylu łacińskiego — jest początek o trzy lata późniejszego listu Oleśnickiego do Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. Jednocześnie list ten przyniósł ważną w kwestii samego naśladowania dyrektywę. Była ona uteoretycznieniem już istniejącej praktyki: przedmiotem trudnej sztuki naśladowania mają być dla polskich środowisk, które chcą je uprawiać, nie antyczne, źródłowe wzory pisarstwa współczesnych Oleśnickiemu humanistów włoskich, lecz właśnie ich pisarstwo, skuteczne owych antycznych wzorów naśladownictwo. To jest główna idea poprzedniej sekcji tego działu.

Dwa krótkie teksty zamykające teraz tę sekwencję, zestawione z ich wzorem, początkiem listu właśnie Eneasza Sylwiusza Piccolominiego do arcyksięcia austriackiego Zygmunta, są bardzo fragmentaryczną, a przez to i nieco osobliwą realizacją zalecaną przez Oleśnickiego praktyki naśladowczej. Osobliwość tej realizacji nie na tym tylko polega, że naśladownictwo jest w jednym z tych tekstów po prostu splagiowaniem nie tylko myśli przez Piccolominiego wyrażonej, ale i formuł słownych, w jakich ją wyraził. To ten sam rodzaj i sposób korzystania z humanistycznych tekstów, z jakim mieliśmy do czynienia w wypełniającej poprzednią sekcję mowie Jana z Ludziska. Ten sam i tak samo udany tylko połowicznie. Tak to trzeba ocenić ogólnie i do tej oceny jeszcze w następnych partiach tej mozaiki wrócić. Teraz zaś ważniejszym

---

wszystkim wolnymi literatami — lub raczej, że byli nimi tylko nieliczni spośród nich — ale trudnili się zarówno nauczaniem, jak też pracą urzędniczą w kancelariach możnowładców świeckich i kościelnych, a praca ta była im nie zawadą, lecz polem, na którym uprawiali swoje *exercitia litteraria*. Zob. J. Hankins, *The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 56, no. 2 (Apr., 1995), s. 309–338.

aspektem tej osobliwości jest sama treść, na której wszystkie trzy wypowiedzi się koncentrują. Jest to sposób i forma językowa zwracania się do adresata łacińskiego listu.

Bardzo to drobny i, co ważniejsze, bardzo zewnętrzny, płytko tylko w łacińską tkankę tekstową wnikający szczegół stylistycznego wystroju. Nie trudno zgoła wyobrazić sobie jego użycie także w najbardziej scholastycznej stylistyce łacińskiej; mamy zresztą setki przykładów apostrof w drugiej osobie liczby pojedynczej w scholastycznych kwestiach czy zwłaszcza dysputach: funkcjonuje i w nich także nieraz emfaticzne i spontaniczne zarazem zwrócone do dyskutanta *per te*, a rzadsze jest w takiej funkcji *per vos* (ewentualnie z tytułaturą: *per vos, praeclare magister* czy jakoś podobnie), w takich zwrotach jak *sed per te liceat dicere...* w znaczeniu ‘z twoim pozwoleniem’ itp.). Tu jednak *numerus singularis* należy do skostniałych wyrażen technicznych, pozbawionych jakichkolwiek towarzysko-socjalnych konotacji. W uroczystych aktach akademickich, politycznych czy kościelnych, a nie tylko w listach, *pluralis* panował prawie niepodzielnie i wielce znaczący jest już sam fakt, że w zamieszczonych wyżej (w dziale A.II.2.2) listach panuje dwoistość, a jeszcze bardziej sposób, w jaki ona się na poszczególne listy rozkłada, to mianowicie że Długosz do swojego dostojnego adresata zwraca się w drugiej osobie liczby pojedynczej, a Zbigniew Oleśnicki w swoim liście do lekarza Marcina z Przemyśla używa liczby mnogiej. Zróżnicowanie, wahania, niepewność towarzyszy w stosowaniu tego szczegółu, jak wiadomo, także piętnastowiecznym humanistom włoskim i właśnie Enea Silvio Piccolomini jest tu przykładem szczególnie pouczającym. Sformułowałszy i uzasadniwszy teoretyczną dyrektywę, w swojej epistolograficznej praktyce do końca nie mógł się zdecydować na konsekwentne jej egzekwowanie<sup>234</sup>.

Epistolarna apostrofa jest tu więc ilustracją tendencji zmierzających ku przyswojeniu łaciny humanistycznej i procedur faktycznie ją w środowisku bliskim Zbigniewowi Oleśnickiemu przyswajających, ilustracją mającą działać w trybie *pars pro toto*. W takim samym trybie próbowałem nieco głębiej wejść w materię językową i stylistyczną, charakteryzując najpierw (A.II.1) język i styl *Pochwały retoryki* Jana z Ludziska, a potem (A.II.2) także język i styl listów ludzi z otoczenia Oleśnickiego i jego samego. Lecz ta antologia z formułą tytułową *Łacina w Polsce* za cel nie postawiła sobie zilustrowania zjawisk ściśle językowych, a w każdym razie nie ich przede wszystkim. Starano się tu, owszem, rozpatrzeć i te również zjawiska, lecz z perspektywy, jaką dyktuje kategoria ‘piśmiennictwa myślicielskiego’. A z tej perspektywy żmudne analizy leksykalne, frazeologiczne i stylistyczne byłyby, jak się zdaje, i zbyt pracochłonne, i mniej użyteczne, żeby już pominąć to, że zajęłyby niepomierne dużo miejsca i komentarz do całego tego działu uczyniłyby rozprawą o

---

<sup>234</sup> Zob. I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, dz. cyt., s. 97–98 (niekonsekwencje Eneasza w kwestii apostrofy). O plagiatorze listu do Piccolominiego do arcyksięcia Zygmunta zob. s. 99–100.

gramatyce i stylistyce łaciny średniowiecznej i humanistycznej. Bardziej od tego, jak uznałem, pożądane, bardziej z całością tej antologii jednorodne, było nakreślić tu za pomocą enarracji możliwie wyraźnie ogólniejszą linię rozwojową, ujawniającą się przede wszystkim w refleksji teoretycznej, a językową ilustrację praktyki pisarskiej pozostawić bezpośredniej wymowie samych tekstów.

Jakoż to, co Oleśnicki deklaruje w liście do Piccolominiego, jakkolwiek było również postulatem skromnym, rozmyślnie ograniczonym do naśladowania bliższych czasowo, a więc i mniej doskonałych, tym samym zaś także łatwiejszych do naśladowania pisarzy Oleśnickiemu współczesnych, nie miało się ziścić ani od razu, ani w pełni. Stylistyka zarówno średniowiecznego *ornatus*, jak i asceza stylistyczna scholastycznej kwestii długo jeszcze miała się przeplatać ze stylistyką humanistyczną w pismach łacińskich autorów polskich. Dopiero wiek XVI przyniósł Polsce rodzimą twórczość w prawdziwie humanistycznym, bezpośrednio starożytnych naśladowującym stylu, a i wtedy jeszcze pierwszymi takimi twórcami byli w Krakowie raczej cudzoziemcy lub Polacy z peryferii i granicznych obszarów etnicznych, np. ze Śląska, niż z bardziej centralnych ziem polskich. Kujawianin Jan z Ludziska, który ten proces rozpoczął, jest tu wyjątkiem. Swoją rolę początkodawcy mógł odegrać, jak się zdaje, dlatego tylko, że łaciną humanistów zafascynował się podczas swoich studiów medycznych w Padwie.

### **2.3.2. Inspiracji Piccolominiego ciąg dalszy: anonimowy naśladowca-plagiator i Sędziwój z Czechła**

Epizodyczna refleksja Eneasza Sylwiusza Piccolominiego na temat apostrofy listowej i w ogóle sposobu zwracania się po łacinie do rozmówcy zaowocowała w Polsce drugiej połowy XV wieku nie tylko anonimowym plagiatem z niej samej, który zgodnie z chronologią znalazł się tu na pierwszym miejscu. Ważniejszy i bogatszy od tego naśladownictwa-plagiatu jest umieszczony po nim list Sędziwoja z Czechła do biskupa Jana Lutka z Brzezia. Powtarza on argumenty Piccolominiego i wzbogaca je, bo je śmiało przetwarza także na użytek teologiczny i kościelny. Piccolomini, przypomniawszy o tym, że starożytni święci pisarze chrześcijańscy, tak samo jak pogańscy twórcy wzorczej łaciny, nie znali liczby mnogiej w swoich apostrofach listowych, zwrócił uwagę na brak jej w samym rdzeniu teologii, w Biblii, i w chrześcijańskich formułach modlitewnych. Sędziwój z Czechła rozbudował i wzbogacił ten wątek znacznie obfitszym i samodzielnie potraktowanym materiałem biblijnym.

Wszystkie te trzy teksty epistolarne na temat liczby gramatycznej w apostrofach listów i w ogóle sposobu zwracania się po łacinie do jednego adresata niezależnie od jego statusu społecznego — źródłowy i wzorczy tekst Piccolominiego oraz teksty jego polskich naśladowców — różnią się znacznie

od siebie kontekstami, w jakich w każdym z nich wypowiedzi na interesujący nas tutaj temat zostały pomieszczone. Zarazem zaś mają tę cechę wspólną, że adresatami są osoby dostojne, o statusie społecznym znacznie wyższym od statusu ich autorów, co nadaje im znamię nieomal rewolucyjnej śmiałości. Łagodzi jednak tę śmiałość autorytatywna ranga wzorów używania liczby pojedynczej w apostrofie: łacina autorów klasycznych, wsparta wyższą jeszcze rangą chrześcijańskich pisarzy Biblii. Co się owych kontekstów tyczy, to tylko w liście anonimowego naśladowcy-plagiatora małą ma on wagę. U Piccolominiego natomiast, tak samo jak u Sędziwoja z Czechła, kwestia apostrofy nie jest tematem głównym, a nawet, rzecz można, pojawia się na samym początku każdego z tych listów wręcz niespodziewanie i z tematem jego głównym pozostaje w luźnym lub nawet na dobrą sprawę w żadnym merytorycznym związku. Oto list Eneasza Sylwiusza Piccolominiego do arcyksięcia Zygmunta jest krótkim traktatem edukacyjno-wychowawczym, zalecającym młodemu kandydatowi na władcę lekturę klasyków rzymskich i greckich i choć kwestia apostrofy pojawia się na samym początku, zanim jeszcze Piccolomini wymienił autorów, których lekturę młodemu arcyksięciu doradza, i tych, których lekturę odradza, można przynajmniej stwierdzić to, że niektórzy autorzy wymienieni we wstępnym dyskursie na temat apostrofy są także obecni w głównym wątku listu. Nawet takiej zasadności wstępnego wątku apostrofy nie sposób się natomiast doszukać w polemiczno-apologetycznym liście Sędziwoja, gdzie wątkiem głównym jest sens dogmatyczny wizerunku Matki Boskiej w krakowskim kościele dominikanów, po urodzeniu Jezusa leżącej w połogu, co by miało świadczyć, że za swego życia na ziemi podlegała skutkom grzechu pierworodnego.

Pomijając jednak i te różnice, i to podobieństwo niezborności lub co najmniej przypadkowości wątku apostrofy, widać wyraźnie, że głoszona przez Piccolominiego idea powrotu do klasycznej formy singularnej zyskała sobie w Krakowie pewną popularność. Promieniowała najpewniej z tego samego prymarnego źródła, z kancelarii biskupiej Zbigniewa Oleśnickiego, dokąd listy legata papieskiego z Wiednia dotarły najpierw i gdzie najpierw były czytane. Anonimowy naśladowca-plagiator wykorzystał tę ideę zapewne już kilkanaście lat przed Sędziwojem, może już niedługo po tym, kiedy Piccolomini przysłał krakowskiemu kardynałowi swoje listy i wiersze, inspirując go nimi do sformułowania niewymyślnej zresztą teorii naśladowania klasycznej łaciny za pośrednictwem jej wcześniejszych i zręczniejszych naśladowców. Okres dzielący tę teorię (1453) od listu Sędziwoja (1469) przyniósł świadectwa zarówno zainteresowania samą ideą powrotu do naturalności i prostoty starożytnej łaciny, jak też powolności, z jaką się z tą ideą krakowskie środowisko intelektualne oswajało, skoro żyty już dawniej z Długoszem Sędziwój, sporadycznie pełniący w młodszych latach obowiązki profesorskie na Uniwersytecie Krakowskim, równie żywo ją pamiętał jak swoje dawniejsze krakowskie spory o ikonografię z dominikańskiego kościoła Świętej Trójcy.

Trzy teksty ilustrujące ten szczegół recepcji przez intelektualistów krakowskich prostoty i naturalności starożytnej łaciny — klasycznej pospołu z biblijną oraz chrześcijańską — otrzymały tu status nierówny. Ze źródłowego, inspirującego listu Piccolominiego wykorzystany został tylko odnoszący się do apostrofy początek, nieracjonalne bowiem wydawało się przedrukowywanie w antologii tekstów autorów polskich całego dyskursu o strożytnych wzorach łaciny pochodzącego od humanisty włoskiego, i to dyskursu, którego w naśladownictwach polskich nie udało się znaleźć żadnej równie jak on bogatej treściowo kontynuacji. Tekstu anonimowego plagiatora nie udało mi się odnaleźć, jego początek jest więc tylko nikłą resztką praktycznego wykorzystania wzoru pisarskiego, z dostępnej mi zaś resztki anonimowego listu treści jego odtworzyć nie sposób. List Sędziwoja z kolei pokazuje nie tylko sam fakt praktycznego korzystania z tekstu Piccolominiego w tworzeniu własnego tekstu Sędziwoja, ale — przy całym entuzjazmie Sędziwoja dla językowych walorów naturalności i prostoty starożytnej łaciny — unaocznia zarazem i to również, jak trwale ślady pozostawił w jego pisarstwie średniowieczny manieryzm. Widać je nie tylko w rozlicznych medializmach obecnych zarówno w głównym dyskursie teologicznym, jak i w tych nawet partiach listu Sędziwoja, które są po prostu wypisami z listu Piccolominiego. Widać tu także coś bardziej jeszcze osobliwego: w klauzuli listu, gdzie i przedtem niemało rytualna była Sędziwojowa „tua dignitas”, zmieniła się ona, jakby poza kontrolą autora, w „vestra dignitas”, niweczając cały przeprowadzony na początku listu wywód. Dobra to ilustracja trwałości średniowiecznych nawyków pisarskich autora i funkcjonalna zapowiedź dwoistości stylu krakowskich scholastyków z przełomu XV i XVI wieku, która będzie treścią ostatniego rozdziału w tym dziale.

### **3. Ocena skutków naśladowania stylu humanistów**

#### **3.1. Anonimowy Żywot Jana Długosza**

Pisarstwa dwu osobistości bardzo różnych dotyczą wybrane tu charakterystyki i oceny ich stylu łacińskiego przez współczesnych. Jan Długosz (1415–1480) należy do scharakteryzowanego wyżej środowiska Zbigniewa Oleśnickiego, w służbie jego spędził 24 lata, przeżył swego protektora o ćwierć wieku i zyskał trwającą po dziś dzień sławę jako pisarz, by tak rzec, zawodowy, podobnie jak wielu humanistów nie łączący swego pisarstwa z uniwersyteckim nauczaniem i z uniwersytecką karierą, nieco podobnie zresztą jak Sędziwój z Czechła (*magister artium* w 1428 r., zmarł w 1476 r.), który dydaktyką uniwersytecką parał się mało i raczej przypadkowo, a ściślej przyjaźnią związaną był z Długoszem samym niż z Oleśnickim. Wcale obfite wiadomości

o tym, gdzie i jak Długosz swoje wykształcenie zdobywał, oraz krótka charakterystyka i ocena jego łacińskiego stylu pochodzą z biografii przekazanej anonimowo, niemało wszelako zdaje się wskazywać na to, że napisał tę biografię ktoś z tego samego rodzimego środowiska, w którym działał Długosz. Grzegorz z Sanoka (1407–1477) nie ma z tamtym środowiskiem nic wspólnego, a nawet wiadomo o nim z całą pewnością, że Oleśnicki był mu niechętny. Co jednak dla nas ważniejsze, o wiele mniej wyraziście zaistniał też jako pisarz, i to nie tylko dla późniejszych, do których pisma jego dotrwały jedynie szczątkowo, ale i dla współczesnego sobie intelektualnego środowiska rodzimego, które o jego twórczości pisarskiej pozostawiło nam wiadomości nikłe, a żadnych jego bezpośrednich charakterystyk i ocen. Obfite za to informacje o jego pisarstwie łacińskim i ocena tego pisarstwa, a nadto bogate wiadomości o jego formacji intelektualnej, jego poglądach, upodobaniach, gustach literackich pochodzą od przybyłego do Polski włoskiego humanisty. To jawnie panegiryczny wizerunek nakreślony świetnym piórem tego humanisty jest dla nas ich źródłem bez mała jedynym, a na pewno najobfitszym i najważniejszym. Co więcej, jest to wizerunek właśnie humanisty, i to idealnego, doskonałego, do tego jeszcze raczej skontrastowany mocno niż zharmonizowany przez biografę z rodzimym polskim kontekstem kulturowym. Wszystko to sprawia, że źródłowa wartość obecnych tam wiadomości nie jest łatwa do oceny i była podawana w wątpliwość oraz interpretowana rozmaicie. Łatwo uznać, że obfitość wiadomości zawartych w tej biografii jest odwrotnie proporcjonalna do ich wiarygodności, że — innymi słowy — Kallimachowa biografia Grzegorza z Sanoka jest raczej osobistym humanistycznym manifestem programowym samego Kallimacha niż wizerunkiem bohatera biografii. Wiadomości, które by łatwo dawały się uznać za wiarygodne, trzeba tam szukać poprzez szczególnie uważną ich krytykę.

Przed półwiekiem powstała — oparta na wnikliwej analizie porównawczej języka, stylu i elementów kompozycji obu biografii — hipoteza, wedle której oba powyższe teksty mają jednego i tego samego autora i że jest nim właśnie Kallimach<sup>235</sup>. Z czasem jednak przeciwko temu autorstwu wysunięto poważny argument wraz z sugestią, że autorem utworu, zawierającego liczne dane, które mogły pochodzić jedynie od biegłego znawcy pragmatyki kościelnej i jej konkretnego kontekstu, a których Kallimach posiadać nie mógł, musiał być raczej rodzimy intelektualista duchowny<sup>236</sup>. Nie

---

<sup>235</sup> Pochodzi ona od Mieczysława Brożka, wydawcy *Vita Ioannis Dlugosch senioris canonici Cracoviensis*, Academia Scientiarum Polona, PWN, Varsoviae 1961. Nie zdobył się on jednak na zamieszczenie nazwiska hipotetycznego autora w tytule.

<sup>236</sup> M. Koczerska, *Kto jest autorem 'Żywotu Długosza'?*, w: *Venerabiles, nobiles et honesti. Studia z dziejów społeczeństwa Polski średniowiecznej. Prace ofiarowane profesorowi Januszowi Bieniakowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestopięciolecie pracy naukowej*, red. A. Radzyński, A. Supruniuk, J. Wroniszewski,



angażując tej próby w kwestię autorstwa żywotu Długosza, chciałbym zwrócić uwagę na podobieństwa i różnice, jakie stwierdzić się dają w charakterystykach i ocenach stylu pisarstwa łacińskiego obu ich bohaterów, i na związek tych charakterystyk z relacjami z trybu zdobywania przez nich wykształcenia i formacji intelektualnej.

Anonimowy autor żywotu Długosza sporo miejsca poświęca edukacji swego bohatera. Czyni to zadeklarowawszy najpierw, że chce go przedstawić jako wzór życia do naśladowania, a nie mogąc skrytykować współczesnych mu obyczajów w trybie filozoficznym, posłuży się trybem biografii i w ten sposób z życia swojego bohatera uczyni normę życia dla tych, którzy nie chcą zmarnować danej im przez naturę rozumności (w. 1–8). Realizacją takiej zapowiedzi może być przedstawienie zarówno faktów z innych dziedzin życia bohatera, jak i tych, które mówią o formowaniu jego umysłu. Przedstawiony wyżej wybór wyimków z tekstu preferuje te drugie, a i biograf wykazał się w ich opowiadaniu nie mniejszą inwencją niż w opowiadaniu innych. Więcej jednak wyrazistości osiągnął w kreśleniu charakteru niż umysłowości swego bohatera. Podczas gdy młody i dorosły już Długosz dzielnie pokonuje życiowe trudności, aby pozostać przy pracy intelektualnej (w. 43–48), to, co składa się na opisanie przygotowania umysłu do tych zajęć i samej ich materii, ujęte zostało przez biografę raczej w trybie gładkich ogólników i dość banalnej anegdoty niż wyspecyfikowanych jasno takich jakości, które by z bohatera biografii czyniły wyrazistą indywidualność intelektualną i kulturową. Oto mały, niespełna jeszcze sześćioletni Jan Długosz wykazuje niezwykłą pilność do nauki: pozbywa się dziecinnych zabawek, co dzień wstaje przed świtem i z ojcowej rezydencji wymyka się razem ze swym prywatnym nauczycielem czy raczej opiekunem (*paedagogus*) na lekcje do szkoły, a uczy się, jak na ten wiek przystało, gramatyki, czyli pisania i czytania po łacinie (w. 9–22). Potem wstępuje i przez trzy lata uczęszcza na studia uniwersyteckie, gdzie się uczy „filozofii i dialektyki”, czyli odbywa te studia w normalnym trybie scholastycznym dwu pierwszych lat *artes liberales* i zaczyna lekturę Arystotelesa, nie dochodząc już do roku czwartego i nie zdobywając po nim stopnia magistra sztuk (w. 33–36). O charakterze i pewnej zaradności ubogiego studenta więcej niż o jego formacji umysłowej domyślamy się z relacji biografę zarówno o tym, jak się jego bohater znalazł w środowisku biskupa krakowskiego, jak też z tych, które opowiadają o jego tam chwalebnej działalności (w. 43–61). Długosz-pisarz, o którym z całą pewnością wiadomo, że przez lata całe koncypował i stylizował listy w kancelarii Oleśnickiego, ujawnia się w biografii jako pisarz-epistolograf dopiero po jego śmierci (w. 62–80). Jednak na koniec swej relacji biograf poświęca swemu bohaterowi osobną i mimo lakoniczności wiele o jego formacji

---

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1997, s. 507–520. Koczerska formułuje hipotezę, że może być dziełem Jakuba z Szadka (s. 518–520).

umysłowej mówiącą całośćką (w. 81–95). Ona też zawiera informacje istotne dla tego dzieła naszej antologii.

Po pierwsze, jest to informacja o szczególnym zainteresowaniu Długosza retoryką, o tym, że miejscem, w którym je rozwijał, była kancelaria biskupa krakowskiego i że był w tej dziedzinie samoukiem (w. 81–82: „sine rhetore”). Po drugie, jaki rodzaj twórczości — poza owymi po śmierci Oleśnickiego pisanymi listami, o których mowa była wyżej, i tymi, o których wiemy z zachowanych ich minut (czyli brulionów lub kopii roboczych) — sam na własny niejako rachunek uprawiał (w. 83–84). I wreszcie charakterystyka łacińskiego stylu jego pisarstwa, to, że był to styl „bardzo czysty i okazały” i że, co ważniejsze, stał się on dla późniejszych od Długosza wzorem i sprawił, że „zaczęli ścierać ze swojego pisarstwa i precz odrzucać językowe barbarzyństwo, aż do tego czasu powszechnie obecne u wszystkich” (w. 84–87). Nie koniec na tym jednak. Anonimowy biograf, podkreśliwszy dyskretnie, że jego bohater chciał swoim pisarstwem ubogacać erudycję potomnych także w eleganckim stylu (tego zaś łatwo się doczytać z samego kontekstu), mówi o zdobywanych przez niego retorycznych i stylistycznych starożytnych wzorach pisarstwa wolnego od naleciałości barbarzyńskich i o tym, że je zdobywał w Italii (w. 87–92). Zamyka zaś tę całośćką wielce charakterystyczną, wziętą z obfitej i trwałej topiki tyleż średniowiecznej co renesansowej<sup>237</sup>, wzmianką o tym, że łącząc stale historiografię z teologią, na starość całkowicie porzucił pierwszą dla drugiej (w. 93–95).

Wróćmy teraz do kwestii autorstwa, od której rozpoczęła się analiza tekstu. Anonimowego autora *Vita Ioannis Dlugosch senioris* próbowano identyfikować z dwiema osobistościami. Mieczysław Brożek, filolog klasyczny, który opublikował krytyczne i komentowane wydanie jej tekstu, skłonny był uznać za jej autora Filipa Buonaccorsiego-Kallimacha. Swoją hipotezę autorstwa opierał na podobieństwach zarówno jej topiki, jak też stylu i języka do utworów prozaicznych tego włoskiego imigranta, zwłaszcza zaś do jego *Vita Gregorii Sanocei*, tym w szczególności do anonimowo przekazanej *Vita Ioannis Dlugosch* podobnej, że również jest biografią pozauniwersyteckiego intelektualisty i pisarza łacińskiego o formacji wyraźnie humanistycznej, którego centralnym przedmiotem zainteresowania jest kultura językowa i literacka. Podobieństwa istotnie są tu znaczne i budują dość mocną argumentację za tym domniemanym autorstwem. Zakwestionowała jednak to autorstwo Maria Koczerska, historyk-mediewista, zwracając uwagę na liczne mediewalizmy, których wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nie dopuściłby się Kallimach, a przede wszystkim na obfitość i profesjonalną szczegółowość terminologii kościelnej, związanej właśnie z realiami polskimi, w które

---

<sup>237</sup> Zob. moje stadium „*Non discere debemus ista, sed didicisse*”. Glosa do listu *LXXXVIII Seneki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 34 (1989), s. 183–196 i w wersji rozszerzonej w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 116–144.

Kallimach nie mógł być aż tak dokładnie wtajemniczony. Z tych szczegółów formy i treści wywiodła swoją hipotezę, że autorem anonimowego żywota Długosza był raczej jakiś duchowny polski i że mógłby nim być na przykład krakowski duchowny, licznymi więzami z Długoszem związany, Jakub z Szadka.

Rzecz wymaga dalszych badań i nie może być tutaj rozstrzygnięta. Co się tyczy natomiast funkcji tego ciągle jeszcze anonimowego tekstu w nowej sekcji niniejszego działu, ma on tu ilustrować przede wszystkim refleksję teoretyczną nad stylem łacińskim i być niejako partnerem analogicznej refleksji w zamieszczonych po nim analogicznych wyimkach z Kallimachowej *Vita Gregorii Sanocei*.

Otóż nie tylko styl anonimowego biogramu Długosza, ale i widoczne w wyimkach z niej elementy charakterystyki jego życia i osobowości mają mocne nacechowanie humanistyczne. Zwłaszcza wyeksponowanie wykształcenia retorycznego, ba, uczynienie go niemal jedyną nazwaną dziedziną, jaką starał się opanować bohater biografii, świadczy bardzo wymownie również o formacji jej autora. W zamieszczonych tu wyimkach (i tylko w nich, bo biografia zawiera również inne treści, na przykład obrazujące działalność kościelną lub działalność społeczną i opiekuńczą Długosza na rzecz uniwersytetu) kreuje on swego bohatera na humanistę właśnie. Nie tylko wypowiedzi wprost odnoszące się do wykształcenia retorycznego Długosza, a więc jego formacji literackiej, ale i to, co mówi się tu o jego staraniach o pozyskanie tekstów autorów starożytnych, prowadzi wyraźnie w stronę formacji humanistycznej, poświadczając Długoszową ciekawość nowych, nieznanych jeszcze w jego środowisku tekstów. Co więcej, także samo wzmiankowanie starań Długosza o pozyskanie książek autorów starożytnych i od starożytnych późniejszych (w. 90–92) nosi znamiona humanistycznej leksyki: określające autorów przymiotniki *veteres* i *novi* są ze słownika renesansowych humanistów. Nazwy *moderni* w każdym razie tu nie użyto.

Wszystko to jednak, zawarte w krótkim akapicie biografii (w. 81–95), da się ostatecznie sprowadzić do retorycznego wykształcenia bohatera, osobliwością zaś tego wykształcenia, przez biografę specjalnie podkreśloną, jest jego nie szkolny, lecz kancelaryjny charakter. Swoją humanistyczną formację zdobył Długosz nie w szkole retora, lecz w kancelarii Zbigniewa Oleśnickiego. To już zaś należy nie tyle do obecnej w tekstach humanistów topiki składającej się na pożądany model wykształcenia, ile do realiów z dziejów włoskiego humanizmu trecenta i quattrocenta: wystarczy wspomnieć florenckiego kanclerza Coluccia Salutatięgo i jego ucznia Leonarda Bruniego, również lata całe działającego we florenckiej *cancelleria*<sup>238</sup>. I tego zresztą szczegółu z *Vita Ioannis Dlugosch* do samej tylko topiki humanistycznej sprowadzić nie sposób: należy on bezspornie do realiów krakowskiego życia instytucjonalnego.

---

<sup>238</sup> Zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 42–46, 61–64.

Ktokolwiek tedy był autorem tego biogramu — Kallimach czy Jakub z Szadka, czy jeszcze kto inny — miał mocną świadomość, że Zbigniew Oleśnicki i krąg jego współpracowników byli to zwolennicy tworzenia literackiej kultury humanistycznej wedle wzorów, jakie znajdowali u współczesnych humanistów włoskich. Wywodzący się spośród tychże humanistów włoskich Filip Buonaccorsi-Kallimach, którego fragmenty *Vita Gregorii Sanocei* następują bezpośrednio po tych wyimkach z anonimowej *Vita Ioannis Długosch*, nie należał do kręgu Oleśnickiego. Związał się w Polsce z osobistością, której Oleśnicki nie darzył sympatią, i to właśnie z powodu jakichś nowych treści, pod którymi czasem dopatrywano się nowych treści ideowych quattrocenta<sup>239</sup>. Jakkolwiek było, niechęć ta nie mogła dotyczyć ani retorycznej formacji, ani humanistycznego stylu łacińskiego. Jak zobaczymy w wypisach z Kallimachowej *Vita Gregorii Sanocei*, charakterystyka tych formalnych, językowych i literackich cech bohaterów obu żywotów wykazuje liczne podobieństwa, nie tekstualne wprawdzie, lecz podobieństwa topiki<sup>240</sup>. Tym ważniejsze są one, rzecz jasna, jeśli *Vita Ioannis Długosch* istotnie nie jest utworem Kallimacha.

### 3.2. Filipa Kallimacha Buonaccorsiego *Żywot Grzegorza z Sanoka*

Taka charakterystyka Długoszowego pisarstwa i w szczególności Długoszowego stylu, jeśli autorem jego biografii istotnie nie był Kallimach, lecz jakiś rodzimy duchowny intelektualista krakowski z późnego XV wieku, dobrze współgra ze wcześniejszą od niej Kallimachową biografią Grzegorza z Sanoka, choć są to pod wieloma względami utwory bardzo się od siebie różniące.

Jeśli w anonimowej *Vita Ioannis Długosch* mamy sporą liczbę nieco bezbarwnie podanych charakterystyk i faktów z zakresu czy to wykształcenia bohatera, czy jego zainteresowań naukowych i literackich, tak iż ich odniesień do mapy żywych już w tamtym czasie w Krakowie i wyrazistych opcji możemy się tylko domyślać, to Kallimachowa *Vita Gregorii Sanocei* jest zbiorem dokładnie i wyraźnie przedstawionych najważniejszych punktów piętnastowiecznego nurtu humanistycznego, a przedstawione przez biografę czyny i słowa jego bohatera tworzą jedno, całkowicie jednoznaczne i bardzo wyraziste jego opowiedzenie się za programem tego ruchu. Wystarczy wymienić same tylko tematy poszczególnych zamieszczonych wyżej wyimków: przyznanie gramatyce wraz z poezją i retoryce pierwszych miejsc w systemie sztuk wyzwolonych i jednoczesne odmówienie takiego miejsca dialektyce z

<sup>239</sup> Zob. np. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka: 1406–1477*, PWN, Warszawa 1958.

<sup>240</sup> Więcej na temat wizerunku Grzegorza pozostawionego przez Kallimacha zob. J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 230–232 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 301–305).

ustępstwem na rzecz jej wartości tylko pod warunkiem, że będzie narzędziem solidnej wiedzy rzeczowej (VIII, w. 69–72; 85–94), i wyakcentowanie roli gramatyki, czyli języka naturalnego, w teologii (XXXIX, w. 102–110) — oto stałe i pierwszoplanowe składniki refleksji nad istotą *studia humanitatis* u Petrarcki i wszystkich bez wyjątku humanistów włoskiego quattrocenta, a także i późniejszych (np. Erazma z Rotterdamu); entuzjazm dla medycyny jako drugiej natury, a raczej dobrodziejki natury ułomnej (VIII, w. 72–79), to u humanistów włoskiego quattrocenta opcja tylko alternatywna, ale w słynnej ówczesnej *la disputa delle arti* w takim alternatywnym charakterze zawsze obecna, nawet tam, gdzie się optuje za wyższością prawa, literatury czy sztuki militarnej. To tylko przykłady najbardziej wyraziste, bo topika humanistyczna w *Vita Gregorii Sanocei* jest obfitsza i bardziej od mojego prostego rejestru wycieniowana, co widać wyraźnie nawet w tych tylko ekscerptach, do których ograniczyłem tu jej prezentację. Wszystko to wreszcie, co się odnosi do Grzegorzowego pisarstwa i do jego upodobań czytelniczych, ma na sobie silne piętno typowych opcji humanistycznych: Grzegorz — oprócz głoszonych *ex professo* kazań i pisanych *ex officio* urzędowych listów — i jako czytelnik, i jako autor preferuje poezję i historiografię (LIII, w. 137–146), jakby realizując słynne kanony preferowanych oraz zalecanych przez humanistów *artes i litterae*.

Cały ten humanistyczny program, w Kallimachowej biografii głoszony i realizowany przez jej bohatera, niejedyn historyk dawny i nowszy uznawał za przypisany mu przez biografa nieprawdziwie, innymi słowy, uznawał go za program samego tylko biografa. Inni, konfrontując relację Kallimacha z zachowanymi resztkami Grzegorzowego pisarstwa, próbowali — z lepszym lub gorszym skutkiem — odróżnić w tej relacji zmyślenia od prawdy. Nie tu miejsce na referowanie tych z krytyki poczętych hipotez ani też innych, budowanych na całkowitym zaufaniu do Kallimachowej relacji. Możemy je bez szkody pominąć i zatrzymać się nad tym tylko, co miał ilustrować ten dział antologii, nad Grzegorzowym pisarstwem i jego stylem łacińskim (LIII, w. 137–146).

W tych niewielu liniijkach pisma poświęconych pisarstwu Grzegorza o samym jego łacińskim stylu Kallimach mówi tak, jakby chciał raczej przywołać w tej sprawie opinię jego rodaków niż wyrazić własną. Używa przy tym określenia, które, jak sądzę, mamy prawo uznać za bardzo adekwatne. Powiada mianowicie, że styl prozy Grzegorza, wyróżniający go dodatnio spośród jego współczesnych, co słusznie chyba wolno ograniczyć do jego rodaków, był czymś pośrednim między stylem pisarzy dawnych i nowych i że był przedmiotem podziwu. Przymiotniki, których Kallimach użył, nie są jednoznaczne. Choć filologiczne rozeznanie leksyki łacińskiej humanistów — wbrew temu, co by można mniemać na podstawie zainteresowania ich pisarstwem — jest bardzo niewystarczające, są racje, które pod ‘dawnymi’, określonymi przez Kallimacha dostojnym przymiotnikiem *prisci*, pozwalają nam widzieć wzorczych i chciwie przez humanistów naśladowanych autorów

starożytnych, a pod ‘nowymi’, którzy nazwani zostali najbardziej pojemnym i neutralnym przymiotnikiem *novi*, bliższych Grzegorzowi i Kallimachowi chronologicznie i przez humanistów raczej pogardzanych autorów średniowiecznych. Za takim raczej sensem tych przymiotników, a nie takim, wedle którego ‘dawnymi’ byłiby pisarze-latyniści średniowieczni, ‘nowymi’ zaś humanistyczni naśladowcy starożytnych, zdaje się przemawiać dość rozpowszechniony wśród humanistów układ wartości i odzwierciedlająca go terminologia<sup>241</sup>. Wszelako zarówno takie, jak i to drugie znaczenie pary użytych przez Kallimacha przymiotników nadają sformułowanej przez niego ocenie łacińskiego stylu Grzegorza sens ten sam: był ten styl elegancką mieszaniną elementów średniowiecznych z kultywowanymi i naśladowanymi przez humanistów starożytnymi.

Widzieliśmy już w tym dziale niejedną przykład takiej mieszaniny i niejedną odnoszącą się do niej teoretyczną refleksję. Formuła Kallimacha niejako syntetyzuje jedno i drugie. Jeżeli jego przybycie do Polski i jego uprawiana tu *more renascentium litterarum* twórczość pisarska słusznie uważana jest za epokową dla rozwoju w Polsce literackiego humanizmu, to ważny element takiej jego roli stanowiła, jak sądzę, ta formuła. Stanowiła go w szczególności dla mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego. Pisarstwo ich powstałe po roku 1470 nie łączy już obu stylów w jeden melanż scholastyczno-humanistyczny w mikroskali jednego dyskursu, lecz stara się w każdą z tych dwu stylistyk wyposażyć odmienne gatunkowo teksty. Następna sekcja tego działu służy zilustrowaniu tej właśnie pisarskiej praktyki.

## 4. Dwoistość stylistyczna późnych scholastyków

### 4.1. Jakuba z Gostynina komentarz do *Księgi o przyczynach*

Dwa krótkie teksty Jakuba z Gostynina, które zostały zamieszczone powyżej, mają ilustrować nie tylko kontrast między próbą pisania w stylu humanistycznym i nawykiem pisania w stylu scholastycznym, ale i to również, że skutki tych prób posługiwania się stylem humanistycznym przez wybitnego scholastyka krakowskiego z późnych lat XV wieku były bardziej pomyślne od wszystkich wcześniejszych, z lat czterdziestych i pięćdziesiątych tegoż wieku, z którymi mieliśmy do czynienia w poprzednich sekcjach.

---

<sup>241</sup> J. Domański, „Nova“ und „vetera“ bei Erasmus von Rotterdam. Ein Beitrag zur Begriffs- und Wertungsanalyse, w: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. IX: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, WdeG, Berlin 1974, s. 515–528; zob. też E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter...*, dz. cyt., Anhang: *Die antiqui-moderni-Spannung in Humanismus und Renaissance und die Verjährbarkeit des Modernen*, s. 126–142, zwłaszcza s. 140–146.

Pisarstwo Jakuba z Gostynina kształtowały różne wpływy. Widać je w dalekich jeszcze od gruntowniejszego pod tym względem przebadania jego pismach, ujawniających znaczną stylistyczną i językową różnorodność. Wchodzi tu w rachubę po pierwsze komentarz do *Liber de causis* powstały w roku 1490 lub 1491, a wydany pośmiertnie w roku 1507 u Jana Hallera w Krakowie. Po drugie, w rękopisie BJ 505 zachował się też autograf autorski powyższego tekstu, różny w szczegółach — zarówno jeśli idzie o sam komentarz, jak o *Prooemium* — od tekstu drukowanego<sup>242</sup>. Możliwe jest, że w kilkanaście lat po napisaniu tekstu autorskiego i rok po śmierci autora krakowski drukarz samowolnie dokonał drobnych retuszy. Poszedłem jednak za wersją pośmiertnego druku, ponieważ zmiany, o ile zdołałem się zorientować, są niewielkie i nie dotyczą samej istoty tego, co zamieszczony tutaj tekst ma zilustrować. Po trzecie, wchodzi tu w rachubę także prolog do zachowanego również autograficznie — w formie glos — wykładu *Fizyki* Arystotelesa, zamieszczony w dziale B.I. Każdy z tych tekstów ma swoje nacechowanie językowe i stylistyczne. Już w tych niewielu okazach pisarstwo Jakuba z Gostynina cechuje pewna stylistyczna różnorodność, w znacznej mierze uzależniona od zróżnicowania gatunkowego, a w pewnej też i doktrynalnego pism poszczególnych. Jest to różnorodność zachodząca między stylistyką humanistyczną i scholastyczną, ale też między tekstami tej ostatniej kategorii.

Co się tyczy pomieszczonego tutaj komentarza do *Liber de causis*, jest to uniwersyteckie dzieło wprawdzie *par excellence* scholastyczne w formie i stylu, ale zarazem też nieco zabarwione swoistą aforystyczną stylistyką komentowanego tekstu neoplatonickiego, a również, o czym już miałem okazję napomknąć w biografii, pewną szczególną dbałością o poprawność i klarowność wykładu w tej scholastycznej konwencji. A przecież *prooemium* tego komentarza ma styl zupełnie inny, taki, który by chętnie, jak sądzę, uznał za bliski własnemu nawet bardzo wytrawny pod względem stylu łacińskiej prozy i programowo naśladowający klasycznych pisarzy starożytnych piętnastowieczny humanista. Wolno nam bowiem tak zaklasyfikować także pewne szczegóły odbiegające od ich stylistyki, a nawet składni i leksyki, na przykład takie nieklasyczne formy językowe jak liczebniki porządkowe *tredecimus* i *sedecimus*, a nawet przymiotnik *possibilis*<sup>243</sup>. Raziłyby one bowiem na pewno szesnastowiecznych cyeronianistów, którzy ich skutecznie unikali, nie były jednak ani zbyt skwapliwie piętnowane, ani nawet specjalnie

---

<sup>242</sup> Zob. wstęp P. Góry do cyt. wydania, s. 5 oraz W. Seńko, *Jakub z Gostynina i jego komentarz do „Liber de causis”*, „Studia Mediewistyczne”, 2 (1961), który (s. 199) przypuszcza, że jest to pierwszy szkic komentarza, poddany potem przez autora przeróbce przed drukiem. Tekst powyższy ustaliłem na podstawie zachowanego w Bibliotece jedyne go egzemplarza oryginalnego wydania Hallera, konfrontując go z reedycją (Jakub z Gostynina, *Komentarz do „Liber de causis”*, wyd. cyt. P. Góry) i wprowadzając jeszcze nadto drobne i oczywiste koniektury.

<sup>243</sup> Zob. wyd. cyt., np. s. 13, 14, 17, 18.

skrupulatnie odnotowywane przez piętnastowiecznych naśladowców starożytnej prozy klasycznej<sup>244</sup>. Na ten humanistyczny wystrój stylistyczny Jakubowego *prooemium* składają się zarówno trafnie użyte i zręcznie wplecione w tekst autorski kryptocytaty z Seneki i Cyserona, jak i harmonijnie zbudowane zdania całkowicie, jak się zdaje, autorskie, pilnie przestrzegające doboru słownictwa, a zwłaszcza reguł klasycznej składni, przede wszystkim bodaj jednak wysoce, rzecz można nawet epigramatycznie harmonijna kompozycja całości, tak charakterystyczna dla zwartości i prostoty humanistycznych przedmów i dedykacji<sup>245</sup>. Krótki, wypełniający ledwie 80 wersów tekst przedmowy formalnie nie jest listem, lecz raczej zwróconym do ogółu protreptykiem, czyli zachętą do filozofii; widomie jednak naśladuje właściwą listom dedykacyjnym zwartość i dzięki temu również wyraźnie kontrastuje z manierecznym wielosłowiem na przykład mów Jana z Ludziska, zwłaszcza zaś z ich *prooemiis*, gdzie to wielosłowie bardziej bodaj niż w pomieszczonej tutaj pochwalie retoryki rzuca się w oczy, na przykład w znajdującej się w dziale B.I pochwalie filozofii. Znamienne jest też, że tutaj, skończywszy swoją zachętę, Jakub z Gostynina od razu, bez żadnych rytualnych formuł, przechodzi do krótkiego, rzeczowego łącznika między nią a tekstem komentarza, że łącznikowi temu nadaje inną już, nieco bliższą scholastycznej formę i że również ów łącznik wolny jest od wszelkich rytualnych formuł końcowych. Jeśli idzie o sam w scholastycznej konwencji ujęty komentarz, to jego początek zwięźle i płynnie, bez jakiegokolwiek sygnału, że oto zaczyna się tekst zasadniczy dzieła, przechodzi w konwencję stylistyki scholastycznej. Również zakończenie komentarza ma suchy, schematyczny styl scholastyczny<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> W sformułowaniu tej syntetycznej i skrótowej oceny bardzo pomogły mi analityczne rozdziały książki Włodzimierza Olszańca *Od Leonarda Bruniego do Marsilia Ficina. Studium renesansowej teorii i praktyki przekładu*, Instytut Filologii Klasycznej, Warszawa 2008, za co wyrażam teraz autorowi moją wdzięczność, odsyłając zarazem do niej po cenne egzemplifikacje, na które tu brak miejsca.

<sup>245</sup> Zob. wyd. cyt., s. 13 (od akapitu) i s. 162 (ostatni akapit).

<sup>246</sup> Warto go tu zacytować w całości jako krótkie *specimen* stylu traktatów neoplatonizujących – dla porównania z humanistycznym prologiem, wyd. cyt., s. 162: „Epilogat circa determinata intendens quod post unum primum verum omnis unitas est acquisita et causata. Sed unum primum et verum est causans unitates et faciens acquirere unitates non acquisitas, quia ipsum primum nihil ab alio acquirit, quia non indiget alio, sed est dives per se. Facit tamen alia acquirere, quia communicat aliis divitias suas, quibus plenus est, a quo omnibus largita sunt omnia. Est enim fons et origo omnis boni, in quo gaudere habemus, quia nobis dignatus est concedere suam cognitionem quam iam ex decursu huius libri sumus consecuti. Nam hic dicit sominus Albertus in fine quod haec quidem, quae iam determinata sunt, hic quando adiuncta fuerint undecimo «Primae philosophiae», tunc primo opus perfectum erit, quia cognitio summa primi motoris. Omnia enim huius scientiae ordynata sunt in cognitione primi veri et unius motoris, ut ipso cognito amplius diligatur, ceteraque vilescant. Cui uni primo, qui est omnium principium sit honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen”.



Tyle uwag do autorskiego tekstu. Jest on jednak tylko jednym z analogicznych świadectw scholastyczno-humanistycznej dwoistości pisarstwa mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego z przełomu XV i XVI wieku, szczególnie tutaj dogodną. Zanim następne *specimen* tekstowe raz jeszcze zilustruje to samo zjawisko, wzbogacając je jednak wielce znamienne wypowiedzią teoretyczno-sytuacyjną, niech je poprzedzi opis jednej jeszcze odmianki tego samego zjawiska. Nie będzie to jednak ilustracja za pomocą samego łacińskiego tekstu, byłaby ona bowiem zbyt trudna do przeprowadzenia dlatego, że kontrastowy materiał tekstowy nie dałby się przedstawić naocznie w sposób tak prosty i w tak małych rozmiarach, jak to można było zrobić z tekstem Jakuba z Gostynina i jak można będzie zrobić z następnym tekstem — Jana ze Stobnicy. Oto więc sam tylko opis innej odmianki dwoistości stylu. Scholastyczno-humanistyczna dwoistość różnicuje teraz nie części utworów, lecz poszczególne utwory jako całości.

Starszy od Jakuba z Gostynina o lat mniej więcej dziesięć Jan z Głogowa (1445–1507) był może największym, a z pewnością najwszechstronniejszym ze scholastyków krakowskich drugiej połowy stulecia. Jego teksty, w ogromnej większości trzymające się schematycznej kompozycji i stylu właściwego scholastycznej kwestii, odznaczają się zarazem wielkim ładem i precyzją, a przez to i swoistym wdziękiem, tym bardziej że — skrupulatnie i skutecznie — prawie zawsze unikają notatkowej zwięzłości, co nie było bynajmniej w pismach scholastyków krakowskich regułą, zwłaszcza w pierwszej połowie stulecia<sup>247</sup>. W przeciwieństwie jednak do Jakuba z Gostynina, nie tylko próbującego swych sił w humanistycznie stylizowanych przedmowach, ale zdradzającego również zainteresowanie humanizmem i filozofią humanizmem inspirowaną<sup>248</sup>, mało jest danych, by zaliczyć Jana z Głogowa do tych mistrzów krakowskich, których by szczególnie pociągały retoryczno-literackie nowinki humanistów. A jednak i on, jak się zdaje, ulegał im czasem. Widać je wyraźnie w krótkich tekstach wprowadzających do wykładu Donata Mniejszego, z którego wyimki zawiera dział następny (A.III). Mało tego! W jednym przynajmniej wypadku Jan z Głogowa wyraźniej uległ pokusie nowego stylu i obrał formę nader bliską językowi i stylowi pisarstwa humanistów włoskich, powściągliwie w prologach tylko wykorzystywaną przez innych scholastyków krakowskich. Pod jego imieniem zachowała się mianowicie pochwała astrologii,

---

<sup>247</sup> Przykładem pewnej niedbałości stylistycznej, wynikłej zapewne z notatkowego, skrótowego charakteru tekstu autora średniowiecznego, mogą być wydane przez J. Rebetę kwestie wstępne komentarzy Pawła z Worczyna i innych autorów do *Etyki Nikomachejskiej*; zob. J. Rebeta, *Z dziejów etyki krakowskiej na początku XV wieku*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 6/17 (1973), s. 73–116.

<sup>248</sup> Świadczy o tych zainteresowaniach nie tyle ręką Jakuba dokonany odpis *Conclusiones Pica*, ile wspomniane w biogramie wykłady z retoryki i poetyki, które prowadził, obierając za ich przedmiot, obok tradycyjnych w scholastyce, także takie teksty jak *Ody* Horacego czy homilia św. Bazylego Wielkiego *Ad adulescentes de legendis gentilium libris*.

napisana w taki sposób, że — zwłaszcza w początkowej partii — nie tylko zdradza wyraźną tendencję naśladowania humanistycznej stylistyki, ale też naśladuje tę stylistykę z niemałym powodzeniem<sup>249</sup>.

## 4.2. Jan ze Stobnicy i uzasadnienie stylistycznej dwoistości

Oba przedstawione wypadki to naśladowanie przez późnych scholastyków krakowskich stylu humanistycznego w ich pisarskiej praktyce. Jan ze Stobnicy do takiejż praktyki naśladowczej dołącza ciekawą wypowiedź, wyjaśniającą zarówno tę naśladowczą powściągliwość, jak i jej przyczynę.

Młodszy o pokolenie od Jakuba z Gostynina Jan ze Stobnicy własne różnicowanie stylistyki przeprowadza w taki sam sposób jak on; w obu zaprezentowanych tu dziełach poprzedza scholastyczny wykład humanistycznymi tekstami wprowadzającymi, w drugim z nich jednak wyjaśnia, dlaczego, choć miał po temu sposobność, od humanistycznej stylistyki odstąpił. Uczynił tak na życzenie odbiorców swoich pism i swojej dydaktyki. Nie tylko z powodu tej deklaracji warto przyjrzeć się wypowiedzi Jana ze Stobicy nieco dokładniej.

Łącząc swoje zainteresowania humanizmem — a w drugim z obecnych w tej antologii tekstów widać, że dotyczyły one nie tyle eleganckiego i skutecznie naśladowanego starożytnych pisarzy łacińskich stylu humanistów, ile treści filozoficznych, jakie się zawierały w dziele Leonarda Bruniego — z doktrynalnym nawrotem do szkotyizmu scholastycznej „dawnej drogi”, Jan ze Stobnicy nawiązywał faktycznie do dwu zjawisk natury zarazem naukowej i dydaktycznej. Jednym była potrzeba podsumowań, kompendiów, skrótów, które by pomogły nie tylko uczącym się, ale i nauczającym opanować ogromny dorobek wcześniejszej, trzynasto- i czternastowiecznej scholastyki we wszystkich dziedzinach wiedzy<sup>250</sup>. Drugi to wzajemne przenikanie się scholastyki i humanizmu, w szczególności zaś skomplikowany proces wyodrębniania się poszczególnych składników nurtu humanistycznego i stopniowe ich recypowanie w pisarstwie scholastyków uniwersyteckich, proces

---

<sup>249</sup> W rękopisie BJ 2703. Jak to już miałem okazję napisać przed blisko trzydziestu laty w moich *Początkach humanizmu*, dz. cyt., s. 122 i przyp. 80, s. 134 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 164), na to dziełko Jana z Głogowa zwrócił mi wtedy uwagę i udostępnił mikrofilm przygotowujący jego edycję Jerzy Drewnowski, za co składałem mu wtedy i teraz raz jeszcze powtarzam serdeczne podziękowanie. Ostatecznie jednak wydała tę pochwałę astrologii Małgorzata Hanna Malewicz, *Ioannis de Glogovia „Persuasio brevis quomodo astrologiae studium religioni christianae non est adversum”*, „Studia Mediewistyczne”, 24 (1985), s. 153–75.

<sup>250</sup> Więcej na temat encyklopedyczności wykształcenia zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 2, *Wiedza*, dz. cyt., s. 18–19.

szerszy od interesującego nas w tym dziale przyswajania sobie przez pisarzy o formacji scholastycznej humanistycznego stylu<sup>251</sup>. Oba pomieszczone tu wyimki ilustrują te charakterystyczne dla późnej scholastyki procesy, lecz każdy z nich pokazuje inny ich aspekt.

Wydany w roku 1507 u Jana Hallera w Krakowie *Parvulus philosophiae naturalis cum textuali expositione ac dubiorum necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta in Studio Cracoviensi a Ioanne de Stobnica* — wyciąg z dzieł filozoficzno-przyrodniczych Alberta Wielkiego komentowany przez Stobnicę *more scholastico* — nie tylko opatrzony został ową uwidocznioną w tytule ekspozycją, ale też poprzedzony kunsztownym, humanistycznym listem dedykacyjnym oraz dwoma krótkimi tekstami poetyckimi. List swój zaadresował Stobnica nie do uczonego kolegi, jak późniejszą dedykację komentarza do *Isagogicon moralis disciplinae* Leonarda Bruniego, lecz do młodego magnata świeckiego, swego niegdyś ucznia, Pawła z Olszan, syna Aleksandra z Olszan, kasztelana wileńskiego i starosty grodzieńskiego. Oprócz zaś listu dedykacyjnego swoje scholastyczne dziełko dydaktyczne opatrzył także analogicznie wystylizowanym prologiem<sup>252</sup>. Przed listem dedykacyjnym znalazł się w druku krótki utwór wierszowany w zgrabnych dystychach elegijnych, napisany przez Tomasza Bedermanna z Poznania<sup>253</sup> i będący zręczną rekomendacją książki, po prologu zaś czterowiersz w heksametrach poprawnych metrycznie, ale nieco przyciężkich i niezupełnie wolnych od usterek składniowych, polemizujący z oszczercą książki; nie jest wykluczone, że go skomponował sam Stobnica<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> Zob. — oprócz moich *Początków humanizmu*, gdzie próbuję opisać najpierw ten proces samego wyodrębniania humanizmu jako fenomenu swoistego w świadomości mistrzów scholastycznych z Uniwersytetu Krakowskiego od lat trzydziestych XV wieku, a potem także jego recepcję — dla ważnych przede wszystkim w kulturze umysłowej aspektów tego zjawiska w skali powszechnej S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1, *Poznanie*, dz. cyt., s. 25–30; dla późniejszych J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka: studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, KUL, Lublin 1992, gdzie autora interesuje przede wszystkim problematyka filozoficzna, a co się tyczy pewnych wybranych aspektów kultury literackiej, moje bardzo skromne, ledwie zarysowe na ten temat uwagi w artykule *Scholastyka*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, dz. cyt., s. 844–860.

<sup>252</sup> Wyd. cyt., f. a2r.

<sup>253</sup> Zob. P. Tańkowski, *Dedykacje w drukach krakowskich 1503–1531*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, 35 (2003), s. 235–252. Wiadomości i literatura dotycząca Tomasza Bedermanna, rektora Akademii Lubrańskiego, zob. *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1, red. W. Konopczyński (oprac. hasła S. Bodniak), PAU, Kraków 1935, s. 394.

<sup>254</sup> Wyd. cyt., f. a1r („Thomas Posnaniensis de excellenti philosophiae utilitate ad lectorem”); f. a1v („In caecum detractorem distichon”). Za pochodzeniem dystychu od autora zdaje się przemawiać wzmianka w liście dedykacyjnym (zob. niżej) o oszczerstwach ludzi zawistnych i nieżyczliwych.

Naśladowanie pisarstwa humanistów nie ogranicza się do samej jedynie kunsztownej stylizacji tych dodatków. Widać je także w charakterystycznych elementach treści.

W liście dedykacyjnym uderza przede wszystkim ton osobisty, tak wyraźny później również w poprzedzającym wykład *Isagogicon* Leonarda Bruniego liście dedykacyjnym do Adama z Bochynia. Stobnica opowiada adresatowi, że komentarz do *Parvulus philosophiae naturalis* opracował na samym początku swych wykładów *Fizyki* wedle doktryny szkotystycznej, że teraz, na prośbę zainteresowanych osób, oddaje do druku zrewidowane opracowanie, w którym poprawia przede wszystkim błędy poczynione przez kopistów redakcji pierwszej, ale że również chce w ten sposób przeciwstawić się oszczerstwom ludzi zawistnych i nieżyczliwych. Zgodnie zaś z uznanym wśród uczonych zwyczajem dlatego ofiarowuje tę swoją pierwszą niegdyś pracę Pawłowi z Olszan, że on, mimo swego znamienitego pochodzenia i wykształcenia oraz wbrew pogardzie innych możnych ludzi dla nauk, chętnie się do towarzystwa uczonych garnie; w nagrodę więc za ten brak wyniosłości wobec rzeczy niskich wprawdzie, ale zdolnych przecież uświetnić dostojność możnowładcy, Stobnica dedykuje mu mającą się wydrukować książkę, aby — w tak wielkiej ilości egzemplarzy — szeroko rozślawiła jego cnotę i była mu rozrywką wśród poważniejszych zajęć, właściwych jego wysokiej pozycji społecznej<sup>255</sup>. Zarówno ten osobisty ton dedykacji, jak i wszystkie wyliczone tu jej motywy, zwłaszcza zaś obrona przed oszczercami, świadczą, że Jan ze Stobnicy zżył się z topiką takich humanistycznych utworów okolicznościowych i umiał się nią zręcznie posłużyć w potrzebie<sup>256</sup>.

Prolog dzieli się na dwie części. Pierwsza, w stylu wyraźnie humanistycznym, jest lekko i z wdziękiem naszkicowaną pochwałą kompendiów i wykładów elementarnych, których wartość dydaktyczną uzasadnia przytoczony na samym początku pogląd na ten temat z zakończenia *De sophisticis elenchis* Arystotelesa<sup>257</sup>. Druga część jest krótkim wykładem metafizycznym, przedstawiającym klasyczną definicję oraz klasyczny dla scholastyki podział filozofii, i ta część ma styl już znacznie mniej elegancki, bliższy schematyzmowi scholastycznemu<sup>258</sup>. W pierwszej części na uwagę zasługuje nie tylko to, że autor — zgodnie z rozpowszechnioną w tych czasach tendencją do preferowania wszelkiego rodzaju skrótów i streszczeń<sup>259</sup> — głosi,

<sup>255</sup> Wyd. cyt., f. 1vb.

<sup>256</sup> Wszystkie te elementy — a dodać do nich trzeba też inne, zawarte w prologu, o czym za chwilę — stanowią stałą topikę humanistycznych listów dedykacyjnych, zarówno autorskich, jak i pisanych przez drukarzy-wydawców; w obu tych kwestiach, zwłaszcza zaś co do ostatniej, odsyłam do książki prof. T. Ulewicza, *Wśród impresorów krakowskich doby renesansu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977.

<sup>257</sup> Wyd. cyt., f. a2r. Por. Arystoteles, *De sophisticis elenchis* 183b, 28–29.

<sup>258</sup> Wyd. cyt., f. a2r i nn.

<sup>259</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 3, Byt, dz. cyt., s. 358–368.

iż dzieła Arystotelesa są zbyt zawile i bogate w treść, aby można z nich było nauczyć się jakichkolwiek wiadomości elementarnych. Tak samo godne uwagi jest i to również, iż autor prologu podkreśla, że ich treściową niejasność powiększa jeszcze „niedorzeczny przekład z greki na łacinę”, ma zaś na myśli ciągle jeszcze dominujące w dydaktyce uniwersyteckiej, a w każdym razie dominujące w Krakowie, przekłady trzynastowieczne<sup>260</sup>. Jest to uwaga nacechowana właściwym tylko humanistom zrozumieniem pozornej adekwatności średniowiecznych literalnych przekładów tekstów Arystotelesa i o wiele więcej mówi nam o formacji humanistycznej Jana ze Stobnicy niż jego pełne nieścistości i konwencji jeszcze scholastycznej późniejsze, w liście dedykacyjnym do Adama z Bochynia, uwagi o tym, czym jest wykładane dzieło i jaki jest jego stosunek do *Etyk* Arystotelesa.

#### 4.2.1. *Isagogicon moralis disciplinae* Leonarda Bruniego

Napisane w roku 1510 lub 1511 *opusculum* Jana ze Stobnicy komentuje powstały prawie dziewięćdziesiąt lat wcześniej dialog włoskiego humanisty, wypisując z niego dość obszerne całości myślowe i następnie opatrując każdą z nich (z reguły sporo dłuższą od niej) własną parafrazą. W intencji krakowskiego szkotysty miał to być komentarz do dzieła Leonarda Bruniego jako swego rodzaju kompendium i zarazem wprowadzenie do filozofii moralnej Arystotelesa. Pierwsza w tym przedmiocie wypowiedź komentatora, w liście dedykacyjnym, jest nieprecyzyjna: „Przyszła mi w końcu na myśl księga Leonarda *O obyczajach*, którą przełożył z greki na łacinę z dialogu Arystotelesa do Eudemosia” (w. 11–13). Trudno zrozumieć, skąd się wzięła ta nieco bałamutna formuła, sugerująca, jakoby istniało i zostało przez Bruniego przełożone na łacinę jakieś osobne Arystotelesowe wprowadzenie do etyki, i to jeszcze, jak sugerują ostatnie słowa, być może identyczne z *Etyką eudemejską*. Że jednak Jan ze Stobnicy dobrze wiedział, iż komentuje dialog samego Bruniego, widać jasno z określenia statusu autorskiego komentowanego tekstu w zakończeniu wstępnej części jego komentarza, gdzie się, zgodnie z trybem uświęconym wieloletnią tradycją komentarzy scholastycznych<sup>261</sup>, wypowiada na temat tytułu i zarazem też autorstwa tekstu, który komentuje: „[...] jasny się staje czwarty punkt główny, to znaczy zasadność tytułu niniejszej księgi. Jej autorem w jej greckiej postaci był Arystoteles. Na łacinę przełożył ją Leonardo Aretino, biegły zarówno w języku łacińskim, jak i greckim. Lecz odegrał tu

<sup>260</sup> Wyd. cyt., f. a1v.

<sup>261</sup> O starożytnych początkach topiki wstępów zob. M. Plezia, *De commentariis isagogicis*, „Archiwum Filologiczne”, 23, PAU, Kraków 1949 oraz *Starożytne wstępy do lektury klasyków*, w: tenże, *Od Arystotelesa do „Złotej legendy”*, PAX, Warszawa 1958, s. 194–217; o ich średniowiecznej kontynuacji oraz modyfikacji zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s. 56 (w nowszym wydaniu, Kęty 2001, zob. s. 62–63).

Leonardo rolę nie tylko tłumacza, ale i autora. Albowiem powziawszy zamiar napisania pewnego rodzaju introdukcji do filozofii moralnej na prośbę niejakiego Galeotta, swego przyjaciela, treść diatryby Arystotelesa do filozofa Eudemososa na temat obyczajów wyłożył w formie dialogu po łacinie równie obszernie jak elegancko, przedstawiając tutaj siebie jako nauczającego zasad filozofii moralnej, a Marcelina jako przerywającego niekiedy jego wykład pytaniami” (w. 195–203). Wyjaśniając w ten sposób poprawnie status autorski komentowanego tekstu, Jan ze Stobnicy zdradza zarazem zarówno swoją niedokładną wiedzę w kwestii pracy translatorskiej Leonarda Bruniego, jak i swoją nieznamość tekstu Arystotelesowej *Etyki eudemejskiej*, a przy tym także niedostatki swej już nie tylko wiedzy, ale i spostrzegawczości historycznej w zakresie filozofii starożytnej, nie zwraca bowiem uwagi na to choćby, że Arystoteles nie mógłby mówić ani o Epikurze, ani o Zenonie Stoiku, obecnych w tekście *Isagogicon*. Nie wie też, że Leonardo Bruni przełożył nie *Etykę eudemejską*, lecz *Etykę nikomachejską* Arystotelesa. Wydaje się jednak, że o przełożeniu jednej z Arystotelesowych *Etyk* musiał słyszeć i że podstawę do domysłu, jakoby była to *Etyka eudemejska*, znalazł w komentowanym tekście *Isagogicon* Bruniego, dopowiadając do niego informację, której w tekście tym nie ma. Bruni mianowicie we wstępnej partii swego dialogu z Galeottem Ricasolanem najpierw wyjaśnia swemu rozmówcy, który go zastał przy lekturze właśnie *Etyki eudemejskiej*, że jest to jedna z trzech Arystotelesowych *Etyk* i że wszystkie trzy mają treść tę samą, różnią się tylko stopniem jej zwięzłości. Zapytany następnie, co etyka obiecuje tym, którzy chcieliby ją poznać, zaleca swojemu rozmówcy po prostu lekturę, a gdy ten oświadcza, że po grecku nie umie, łacińskie zaś pisma etyczne go nie zadowolają, bo adresowane są do już z etyką zaznajomionych, zaczyna wykład od stwierdzenia, że etyka, pod warunkiem, że się ją będzie czynnie realizować, obiecuje szczęśliwość<sup>262</sup>. Co

<sup>262</sup> Leonardo Bruni, *Isagogicon*, ed. H. Baron, w: *Leonardo Bruno Aretino, Humanistsich-philosophische Schriften*, B. G. Teubner, Leipzig 1928, s. 21, 34–22, 21: „Nam cum ille domum ad me salutandi gratia venisset reperissetque forte lectitantem, post prima illa amicorum consueta, cum uterque consedisset: Et quid hoc libri est, inquit, quod modo erat in manibus? Aristotelis, inquam, liber est *De moribus ad Eudemum*. Tria sunt enim (ut audivisse te credo) huius philosophi volumina de moribus scripta. Unum ad hunc, quem modo dixi; alterum ad Nicomachum filium; tertium, quod inscribitur *Magnorum moralium*. Et si eadem omnium vis est, tamen alibi enodatius, alibi remissius res ipsae tractantur. Recte, inquit, at enim opportune a te huiusce rei mentio facta est. Aveo enim iam pridem, qui sit huius disciplinae progressus et quasi via, cognoscere, nec ante hac data mihi facultas est a te de hoc ipso arbitrato meo percontandi. Nunc vero, quia, ut video, otiosus es, ostende, quaeso, haec de moribus disciplina quid nobis pollicetur? Quid me rogas, inquam, non potius ipse tu vel nostrorum vel Graecorum, a quibus ista traduntur, scripta lectites? Graece, inquit, nescio; Latina vero ista nostratia (ut tibi verum fatear) legentem me conantemque non admodum iuvant. Coniecto enim <ea> esse talia, ut institutum potius erudire quam rudem instituere ab initio possint. Tu, qui Graeco de fonte (ut ait Flaccus) hausisti, quaeso mihi expone, haec de moribus disciplina quid eius sectatoribus repromittat? Non munusculum, inquam, neque

powiedziawszy, przedstawia różne starożytne tej szczęśliwości koncepcje, nie tylko tę wyłożoną w *Etykach* Arystotelesa.

Nie tylko jednak z powodu tego mylnego odczytania tekstu Bruniego, możliwego przede wszystkim wskutek braku rzetelnych informacji faktograficznych i zarazem braku zdolności myślenia historycznego, wolno komentarz Jana ze Stobnicy uznać za twór ujawniający jeszcze relikty scholastycznej dydaktyki, trwające mimo coraz silniejszego również na Uniwersytecie Krakowskim oddziaływania humanizmu. Ten twór z przejściowego okresu działania tendencji nie całkiem zbarnych obrazuje więc zarówno trwałość odziedziczonych po dawniejszym okresie nawyków autora, jak i jego inklinację ku nowości. Komentarz napisany jest oczywiście *more scholastico* i przekłada na skomplikowaną terminologię i dystynkcje szkotystyczne lekki i uroczy, bardzo udatnie po cycerońsku wystylizowany dialog florenckiego humanisty.

W dołączonym na początku liście dedykacyjnym do lekarza i platonizującego (wyraźnie już pod wpływem Ficina, a po części i Pica) filozofa Adama z Bochynia, pełniącego wówczas obowiązki rektora Uniwersytetu Krakowskiego, Jan ze Stobnicy tłumaczy genezę i zasadność swego przedsięwzięcia. Oto studenci, którzy mieli trudności z lekturą dziełka Bruniego, skłonili go, aby im je uprzystępniał „za pomocą takiego komentarza, z jakim zżyli się w swej praktyce”. I dodaje, że choć tak bardzo zmienił styl swego wykładu w stosunku do stylu wykładanego tekstu, myśli jego zachował wiernie (w. 17–23).

#### 4.2.2. Jan ze Stobnicy: szkotysta i humanista

Oba listy dedykacyjne — a więc zarówno poprzedzający wykład *Parvulus philosophiae naturalis* do Pawła z Olszan, jak i poprzedzający wykład *Isagogiconu* Leonarda Bruniego do rektora Uniwersytetu Krakowskiego Adama z Bochynia — już przez to samo, że towarzyszą tekstom dydaktycznym, czynią za dość manierze bardzo znamiennej dla zwyczajów humanistów, a tym wyraziściej tę manierę naśladują, że pierwszy z nich jest dedykacją dla byłego ucznia i zarazem aktualnie ważnej osobistości publicznej<sup>263</sup>. Z tym zwyczajem

---

lucellum, sed rem maximam praestantissimamque omnium: beatos facere homines, modo sibi ipsi non desint, sed agendo et operando illius praecepta iussaue sequantur”.

<sup>263</sup> Co się tyczy ogólnie humanistycznych zwyczajów dedykacyjnych, zob. T. Ulewicz, *Wśród impresorów krakowskich...*, dz. cyt., s. 113–116 i 139 nn. Jako przykład dedykowania własnej pracy byłemu uczniowi ze znakomitego rodu i pełniącemu już aktualnie ważny urząd publiczny mogę zacytować (przykład, który sam się namiętnie pamięci, jeden z ogromnej liczby przecież!) dedykację Filipa Beroalda Starszego dla Pawła Szydłowieckiego w liście-przedmowie do *Philippi Beroaldi opusculum eruditum quo continentur Declamatio*

humanistów harmonizuje aż nadto wyraźnie widoczne naśladowanie humanistycznego stylu. Zarówno ze względu na wcześniejsze analogie, jak i na czas skomponowania obu dedykacji, można przyjąć, że Janowi ze Stobnicy skomponowanie takich listów nie nastęczało żadnej zgoła trudności, tak samo, jak nie nastęczało mu trudności posługiwanie się schematycznym i abstrakcyjnym — bardzo zresztą w swoim rodzaju wytwornym — stylem właściwym scholastycznej dyspucie, i to szkotystycznej. Można zresztą, co więcej, przyjąć też, że wyznając Adamowi z Bochyń, iż scholastycznym stylem posłużył się w komentarzu, aby ułatwić studentom jego odbiór, Jan ze Stobnicy — niewątpliwy zwolennik szkotyizmu, co widać nie tylko w samym tym komentarzu, ale i w innych jego pismach, a co deklarują też formuły ich tytułów — dyskretnie zdradza adresatowi swego listu, także humaniście, własne, od scholastycznych odmienne, upodobania stylistyczne.

Co się tyczy wartości jego humanistycznego stylu, widać dobrze, że choć nie osiągnął on zręczności takiego imitowania stylu i topiki Cycerona, jaką wykazał w swoim *Isagogicon* Leonardo Bruni, niewiele tylko można mu wytknąć mediewalizmów leksykalnych i gramatycznych, a żadnych właściwie manierizmów z gatunku tych, jakieśmy widzieli u Jana z Ludziska. Bardzo tylko nieliczne przy tym dałyby się bezsprzecznie zakwalifikować jako mediewalizmy leksykalne z żargonu scholastycznych kwestii. Nie jest takim mediewalizmem w liście do Pawła z Olszan ani *particulariter* (w. 63), ani tym bardziej lekko tylko zakłócona konstrukcja *eo libentius feci, ut...* (w. 25), nie mówiąc już o tym, że byłoby całkowitym nieporozumieniem kwalifikować w tych kategoriach zbitkę fonetyczną *ac castigatam* (w. 24), tylko przez niektórych pisarzy klasycznych unikaną z powodów eufonicznych<sup>264</sup>. To właściwie wszystko, co mogę odnotować z tego bardzo krótkiego listu. W dłuższym liście do Adama z Bochyń znaleźć można mediewalizmów więcej i nieco wyraźniejszych. Do najwyraźniejszych, nie wiadomo jednak, czy nie zawinionych przez drukarza, należy tutaj dwukrotne użycie *quoque* w funkcji zrosniętego z wyrazem poprzedzającym spójnika *-que: simul quoque* zamiast *simulque* (w. 9) i *usitatori quoque* zamiast *usitatorique* (w. 19), a dodatkowo warto zwrócić uwagę na analogiczne *simul etiam* (w. 27). To jest mediewalizm szczególnie częsty także i może przede wszystkim w stylu scholastycznych uniwersyteckich kwestii i traktatów jako swoista emfatyczność, swoiste namaszczenie tego zasadniczo nieozdobnego stylu, ale właśnie ta

---

*philosophi, medici, oratoris de excellentia disceptantium et Libellus de optimo statu et principe*, Benedictus Hectoris Faelli, Bononiae 1497.

<sup>264</sup> Zob. *Thesurus linguae latinae*, vol. 2 („de provinciis formarum *atque* et *ac* certa contendere vix licet, cum et poetae et scriptores haud raro adhibita altera ultra numero obsecuti sint [...], tamen in universum *ac* ante consonas legitur, *atque* ante vocales et *h* [...], vitatur autem *ac* ante gutturales ab eis qui politiori scribendi generi student”); podane są jednocześnie takie zbitki, jak: *ac cave* (Plaut. *Bacch.* 147); *ac contra* (Caes. *Gall.* 1, 44, 3); *ac conclusio* (Quint. *Inst.* 5, 14, 31); *ac continentiam* (Quint. *Inst.* 9, 2, 15)).



częstość, a nieraz także nieprzejrzystość rękopiśmiennego zapisu, może skłaniać do podejrzenia, że sprawcą był drukarz<sup>265</sup>. Zupełnie inaczej zakwalifikować trzeba rozbieżność trybów w zdaniach pytajnych zależnych *qui sit finis ... et quibus viis pervenitur*: choć i tu teoretycznie zawinić mógł drukarz, takie wypadnięcia ze składni w kolejno po sobie następujących zdaniach pytajnych zależnych są wcale częste w łacinie humanistów nie tylko XV, ale i XVI wieku<sup>266</sup>. Jeszcze czym innym — po prostu, czego jestem pewny, błędem drukarskim — jest odnotowane w aparacie krytycznym *sua* zamiast *tua* w zakończeniu listu (w. 33).

Poprzestaję na tych niewielu przykładach, które dają się mniej lub bardziej jednoznacznie zakwalifikować jako wady humanistycznego stylu samych tylko listów dedykacyjnych Jana ze Stobnicy, i rezygnuję z pozytywnej charakterystyki tego stylu w przekonaniu, że jest zauważalny bez takiej charakterystyki. Chcę natomiast zwrócić jeszcze uwagę na pewne cieniowanie stylu.

Polega ono, by tak rzec, na ubywaniu cech stylistyki humanistycznej w miarę, jak autor przechodzi stopniowo do coraz bardziej technicznych części swego komentarza jednego i drugiego cudzego dzieła, na to, inaczej mówiąc, że się zarazem w tych częściach technicznych, proporcjonalnie właśnie do stopnia ich techniczności, nasilają cechy stylu scholastycznego. Takie zróżnicowanie stylu daje się zauważyć między listem dedykacyjnym poprzedzającym komentarza do *Parvulus philosophiae naturalis* i prologiem (opatrzonym tytułem *Prologus*) komentarza, takie też między listem dedykacyjnym poprzedzającym prolog (pozbawiony osobnego tytułu) do *Isagogicon moralis disciplinae*, a dodatkowo jeszcze między tym prologiem a pierwszym już właściwej tematyce komentarza poświęconym dyskursem wstępnym (w. 55 i nn.).

Rezygnuję też z bardziej szczegółowego niż to, które dałem na początku enarracji, opisanie stylu obu towarzyszących pierwszemu listowi dedykacyjnemu wierszy. Dodaję jeszcze tylko, że po komentarzu do *Isagogicon moralis disciplinae* następuje w krakowskim druku równie kunsztowny i na modłę humanistyczną wystylizowany, choć już nie zwracający się do adresata, epilog mający charakter protreptyku<sup>267</sup>. I paralelnie do wychodzącego poza twórczość Jana ze Stobnicy początku tej enarracji jego tekstów kończą ją krótką, jednostkową tylko, egzemplifikacją trwałości w późniejszych także latach XVI wieku tego, co ilustrują jego teksty na początku tegoż wieku. Jest to przykład

<sup>265</sup> Przykłady nie zostały odnalezione w słownikach.

<sup>266</sup> Odnotowałem pewną ich liczbę we wstępie i w komentarzu do edycji *Enchiridionu* Erazma z Rotterdamu; zob. *Opera omnia Desiderii Erasmi Rotterodami denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, ordinis VI, tomus 8, Brill, Leiden, Boston 2016, s. 40.

<sup>267</sup> *Leonardi Aretini In moralem disciplinam introductio*, wyd. cyt., f. a1v.

twórczości Mikołaja Kopernika (1473–1543), którego raczej nie uznaje się za średniowiecznego scholastyka.

### 4.3. Perseweracja stylistycznej dwoistości

Kopernik w swym piśmarstwie łacińskim z jednej strony ulegał zarówno naukowej, jak i kancelaryjnej tradycji prozy łacińskiej średniowiecza, z drugiej strony na różne sposoby potwierdzał swe znakomite wykształcenie humanistyczne i ciążył wyraźnie ku humanistycznej elegancji. Otóż zachowane jego listy łacińskie, zarówno osobiste, jak też pisane w imieniu kapituły warmińskiej na przestrzeni dwudziestu jeden lat, pełne są kancelaryjnej właśnie średniowieczyny. W szczególności apostrofa pozostała w nich tradycyjnie ceremonialna, nie wyzbywszy się liczby mnogiej i związawszy się jeszcze na stałe z wyszukaną kościelno-feudalną tytulaturą w rodzaju np. „reverendissima dominatio vestra”: za pomocą takiej lub podobnej frazy Kopernik stale zwracał się do swoich adresatów<sup>268</sup>. Jego dzieła naukowe, zwłaszcza astronomiczne, w mniejszym może stopniu ekonomiczne, z konieczności pełne są wyrażen technicznych, utrwalonych w wielowiekowej tradycji średniowiecznej, i było mu zapewne zbyt trudno oderwać się od niej w sytuacji, kiedy korzystał np. ze średniowiecznego przekładu Ptolemeusza czy z pism średniowiecznych astronomów<sup>269</sup>. Ale prawidłowość, która ujawniła się w zwyczajach piśarskich dwu omówionych tu scholastyków krakowskich — a którą łatwo można stwierdzić na przykład także w wielkim dziele historycznym Jana Długosza (krótki tekst z tego dzieła służy tu w dziale B.II naświetleniu idei metahistorycznych) — działała i w *De revolutionibus* Kopernika: list dedykacyjny do papieża Pawła III jest majstersztykiem humanistycznego stylu łacińskiego, a w apostrofie używa Kopernik nie tylko prostego, naturalnego

<sup>268</sup> Zob. charakterystykę stylu listów Kopernika w: J. Drewnowski, *Mikołaj Kopernik w świetle swej korespondencji*, Ossolineum, Wrocław 1978 („Studia Copernicana”, t. 18), s. 16–18; tamże, s. 215–256 edycja listów Kopernika wraz z polskim przekładem, a na s. 257–265 listy do Kopernika zdradzające te same cechy stylu.

<sup>269</sup> Nie próbuję ilustrować tego stwierdzenia przykładami tekstowymi (których zresztą z uwagi na zasięg chronologiczny niniejszego opracowania prawie nigdzie nie podaję) i odsyłam przede wszystkim do analiz zawartych w: J. Kowalski, *Mikołaj Kopernik jako filolog i piśarz łaciński*, w: *Mikołaj Kopernik. Księga zbiorowa*, Książnica Polska Tow. Naucz. Szkół Średnich i Wyższych, Lwów 1924, s. 131–186, zwłaszcza s. 155; zob. też *Nikolaus Kopernikus Gesamtausgabe*, t. 2: *Nicolai Copernici Thorunensis De revolutionibus orbium caelestium libri sex*, curaverunt F. Zeller, C. Zeller, R. Oldenbourg, Monachii 1949, s. 424–430. W obu tych pracach jednak analiza stylu łacińskiego Kopernika jest nader fragmentaryczna, a w edycji Zellerów jeszcze też — z przyczyn pozanaukowych (sławetne germanizmy!) — bałamutna i Kopernik jako piśarz łaciński ciągle czeka na opracowanie.

„Sancte Pater”, ale i ceremonialnego „Sanctitas tua”, odrzucając w ogóle pluralis<sup>270</sup>. Szczególnie starannie i wytwornie została wystylizowana poza tym nie tylko słynna przedmowa do księgi pierwszej (pominięta w drukowanej przez Petreiusa Retykowej *editio princeps*), ale cała prawie — poza *Trygonometrią* — pierwsza księga dzieła, a niewiele gorzej przedstawiają się pod tym względem także wstępne partie innych ksiąg.

Tak oto długo pozostała w użyciu, podyktowana zapewne i koniecznością, i pewną inercją nawyku, dwoistość stylistyki w dziełach filozoficznych i naukowych, utrzymując się jeszcze w latach rozkwitu humanistycznych studiów i humanistycznej twórczości literackiej w pierwszej połowie XVI wieku. Styl scholastyczny przetrwał zresztą w filozofii znacznie dłużej: używano go jeszcze w wieku XVII i nawet XVIII, wzbogaciwszy jego słownictwo znacznym zasobem słownictwa dawnej, klasycznej łaciny, uklasyczniwszy jego składnię i do pewnego stopnia stylistykę<sup>271</sup>.

### A.III. ETOS I LOGOS JĘZYKA: HOMONIMIKA I MORALNE IMPLIKACJE MOWY, WARTOŚĆ MÓWIENIA I WARTOŚĆ MILCZENIA, GRAMATYKA I METAFIZYKA

#### 1. Moralne implikacje języka

##### 1.1. Homonimika z moralistyką i nauką dwornych obyczajów złączona

#### **Frowina z Nowego Sącza *Antigameratus***

Moralistyczny poemat Frowina z Nowego Sącza w 429 leonińskich heksametrach ma dziwny nieco tytuł *Antigameratus* (*Anti-gameratus*) z paroma

---

<sup>270</sup> Zob. *Nicolai Copernici Opera omnia*, II: *De revolutionibus libri sex*, ed. R. Gansiniec, opus postumum retractavit I. Domański, G. Dobrzycki adiuvante, commentariis instruxerunt A. Birkenmajer, G. Dobrzycki, Officina Libris Scientificis Edendis, Cracoviae, Varsaviae 1975, s. 3, w. 5; s. 5, w. 26 i 41.

<sup>271</sup> Stwierdzam te późniejsze metamorfozy stylu scholastycznego jedynie na podstawie przygodnych obserwacji, nie zaś systematycznych badań języka i stylu.

jeszcze odmiankami. Wywodzi się go (za Brücknerem) z tego samego rdzenia, który w XVI dopiero wieku rozpoznajemy w *gamracie* i innych pokrewnych słowach. Jeśli to etymologia trafna, a zwłaszcza jeśli tytuł pochodzi od autora, to miał zapewne wyrażać jego sprzeciw wobec desygnatu rdzenia owego dziwnego słowa tytułowego, czyli wobec wszelkiej rozwiązłości moralnej. Wbrew jednak sugerującej jakieś satyryczne ujęcie formuły tytułu (jeśli tytuł ów istotnie ma wyjaśnione powyżej znaczenie) poemat jest raczej zbiorem pozytywnie sformułowanych rad i zaleceń, które miały przede wszystkim ostrzegać i chronić przed rozwiązłym życiem. Zaraz w pierwszym wierszu przedmowy autor nazywa swoje dzieło „kwiatem obyczajów” i deklaruje jego skuteczność: jeśli skorzystasz, czytelniku, z tego kwiatu, to sam nim zakwitniesz.

Poczytny i wydawany jeszcze w XVI wieku poemacik jest przedłużeniem gatunku, którego klasycznym okazem ze schyłku starożytności (III/IV wiek) są *Disticha moralia Catonis*, ale jest przedłużeniem nieco osobliwym. Ma podobne jak on cechy kompozycyjne: treść tu i tam wypełniają jednowersowe lub dwuwersowe, wyjątkowo tylko o jeden wers dłuższe, sentencje. Choć swoje dwuwersowe przeważnie sentencje Frowin stara się grupować wedle jednorodnych tematów i nawet dzieli swój poemat na 30 takich monotematycznych rozdziałów, to jednak dystychy nie tworzą łącznie żadnego dyskursu, lecz co najwyżej zbiór luźnych sentencji, niepowiązanych ze sobą myślowo i syntaktycznie. To mieści się w ramach wspomnianego gatunku, poemat Frowina ma jednak cechy idiomatyczne, nieco osobliwe. Osobliwość polega po pierwsze na tym, że nie jest to tylko — zgodnie z zadeklarowaną jasno na samym początku intencją — parenetyczny poemat etyczny, ale także coś w rodzaju podręcznika do praktycznej nauki języka łacińskiego, do ćwiczenia się w łacińskich homonimach. W tej drugiej, niedeklarowanej, ale ewidentnej funkcji jest to utwór wielce dziwaczny pod względem formy, w znacznej mierze manieryczny, dla celów dydaktycznych, ćwiczeniowych, umyślnie utrudniający percepcję. Treści moralne zaś, które w takiej utrudnionej i udziwnionej formie niesie, są dość banalne. Toteż nie ich walor filozoficzny, lecz raczej socjalny i obyczajowy budził i budzi zainteresowanie badaczy<sup>272</sup>.

Pomieściwszy go tu w dziale językowym, pomnę zupełnie jego warstwę zarówno moralistyczną, jak socjalno-obyczajową i ograniczę się do kilku uwag dotyczących jego aspektu formalno-językowego.

Zasadą budowania poszczególnych wierszy poematu jest użycie homonimów — dwóch w każdym wierszu, jak w poniższych cytatach, a niekiedy nawet trzech — pierwszego przed cezurą, drugiego (ostatniego) na końcu wiersza, co tworzy mnemotechniczny rym wewnątrzwersowy i zarazem czyni z poszczególnych zdań swoiste językowe szarady, mające z pewnością

---

<sup>272</sup> Zob. np. T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt., s. 256–257.

służyć do mnemotechnicznych, leksykalnych i homonimicznych ćwiczeń językowych. Sporadycznie funkcję pary homonimów pełnią pozorne homonimy dźwiękowe, polegające na tym, że jednym z pary jest homonim tylko rzekomy, bo złożony z dwu leksemów, np. (w. 60): „Hoc patet ex *actu*, quia quod facit, hoc facis *ac tu*”. Zbędne dodawać, że średniowieczna pisownia łacińska, pozbawiona dwugłosek, a dopuszczająca dość dużą swobodę rozdzielania i łączenia niektórych leksemów (zwłaszcza przyimków z rzeczownikami i czasownikami), dodatkowo utrudnia uchwycenie sensu poszczególnych homonimów i że zastosowana tu (zgodnie z przyjętą dla tej antologii generalną zasadą) pisownia klasyczna uchwycenie tego sensu — niejako wbrew intencji autora — znacznie ułatwia.

Szczególnie wyraziście trudności tej językowej zabawy wychodzą na jaw, kiedy się próbuje oddać treść tego, co się zawiera w tak budowanych wersach, w innym języku i w taki sposób, aby gra homonimów pozostawiła jakikolwiek ślad semantyczny i dźwiękowy. Niżej dwie próbki wersyfikacji i stylu, a zarazem usiłującego je oddać zabiegu translatorskiego<sup>273</sup>. Oto początek rozdziału szóstego:

„Tu, princeps terrae, pravos cruciamine terre.  
Valde Deo servis, si non parcis mala servis”.

Tak zaś zaczyna się rozdział siódmy:

„Stes, iudex recte, pro paupere diteque recte.  
Digna tibi sedes domini datur, ut mala sedes”.

Zachowując tylko częściowo grę słów zawartą w tych dystychach, a spotęgowaną jeszcze przez bezdyftongową pisownię, można by ich sens oddać następująco: „Ty, władco *kraju*, odstraszaź złoczyńców, *krając* ich na torturach. Walnie *służysz* Bogu, jeżeli kar nie szczędzisz swoim *ślugom*”. „Broń, sędzio *sprawiedliwy*, jednako *sprawiedliwie* bogatego i biednego. Dano ci zaszczytne *siedzisko* pana, abyś zło *usadził*”. Nie trzeba ani zbyt krytycznej, ani nawet zbyt wnikliwej analizy, aby skonstatować, jak bardzo nieadekwatne to próby<sup>274</sup>.

<sup>273</sup> Powtarzam je tutaj, jak i całą tę enarrację poematu Frowina, za moim studium *O niektórych formach literatury myślicielskiej polskiego średniowiecza*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, dz. cyt., s. 209–231 (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 264–286).

<sup>274</sup> Inne, o wiele bardziej pomysłowe sposoby oddawania w przekładzie polskim tych gier słownych proponował przygotowujący nowe wydanie Frowinowego *Antigameratusa* M. Mejor; zob. np. jego *Źródła literackie a przynależność gatunkowa wiersza „Antigameratus” Frowina z Krakowa*, art. cyt., s. 67–82.

Tyle uwag co do poszczególnych wersów. Co się zaś tyczy konstruowania większych od wersu całości myślowych, tylko sporadycznie odnotować się daje stosowanie takiego oto zabiegu, że pierwszy wers dystychu jest parenetyczny, a drugi służy wyrażonej w pierwszym parenezie za uzasadnienie teoretyczne i zawiera przeto sentencję ogólną, przez użycie drugiej osoby i apostrofy adresowaną jednak, równie jak pareneza, do tej samej osoby, do której adresowana jest konkretna pareneza, tyle że jest to osoba-powszechnik, różniąca się od innych adresatów za każdym razem tylko swoistością zawodową, stanową itp.

W sumie poemat Frowina jest tworem równie daleko odbiegającym od naturalnego dyskursu jak schematy i sylogizmy scholastycznej kwestii<sup>275</sup>. Ale podczas gdy one nie miały żadnego celu estetycznego ani ludycznego, tutaj przynajmniej ten drugi cel, zbieżny z dydaktyczną mnemotechniką, zaznacza się wręcz ostentacyjnie. Jednocześnie autor parokrotnie i dość wyraźnie deklaruje, że celem jego jest nauka moralna, i o wiele słabiej to, że jest ona połączona — dzięki konieczności rozwiązywania homonimicznych szarad — także z ćwiczeniem językowym. Biorąc te deklaracje za dobrą monetę, a przy tym nie tracąc z oczu ani manieryczności i ludyczności poematu, ani tego, że moralistyczna jego treść jest po prostu miałka, ma się może prawo traktować dziełko Frowina jako ilustrację tego, co w XIV wieku w Polsce zdolny był stworzyć w dziedzinie piśmiennictwa, które miało jakieś ambicje myślicielskie, intelektualista i literat nie poddany wymogom i rygorom uniwersyteckim. Wedle tego bowiem, co wiemy o samym autorze, rysuje się on jako postać niemająca żadnych uniwersyteckich powiązań.

## 1.2. Wartość mówienia i wartość milczenia

### Stanisław ze Skarbimierza o mówieniu i milczeniu

Ta refleksja o języku ma charakter nie lingwistyczny, lecz moralistyczny. Jej przedmiotem nie jest język jako taki, lecz właściwy moralnie użytek z języka. Refleksja zaleca powściągliwość w mówieniu i ukazuje korzyści milczenia — korzyści jego, by tak to określić, autonomiczne i także korzyści ważne dla samego mówienia. Ukazuje te korzyści, traktując milczenie nie jako pustkę, ale jako pewnego rodzaju pole i narzędzie zarazem, pospołu służące

---

<sup>275</sup> Co się tyczy kwestii scholastycznej jako utworu pisarskiego, zob., oprócz studium cytowanego w przyp. 164, także mój artykuł *Scholastyka w: Słownik literatury staropolskiej*, dz. cyt., s. 844–860.

lepszemu używaniu języka. Nie nazywając rzeczy po imieniu, jest więc kazanie XLIV Stanisława ze Skarbimierza faktycznie refleksją nad relacjami, jakie łączą mowę i myśl. Choć nie przywołuje werbalnie takiego skojarzenia, bliskie jest tej swoistej grze słów, niemal figurze etymologicznej (żeby nie powiedzieć kalamburowi), jaką w łacinie tworzą *oratio* i *ratio*<sup>276</sup>. Można by ją zapewne owocnie rozszerzyć też na materiał językowy grecki, gdzie przywoływałyby przede wszystkim polisemię greckiego odpowiednika ‘słowa’ i ‘mowy’, a zarazem ‘myśli’ i ‘dyskursu’, a więc ‘mówienia’, *λόγος*<sup>277</sup>. Kaznodzieja jednak, jeśli już igra słowami, wybiera słowa i skojarzenia inne, przede wszystkim z języka biblijnego.

Inspiracją i wzorem dla tego kazania mógł być identycznie zatytułowany tekst Albartanusa de Brescia, autora z XIII jeszcze wieku. Nie udało mi się wprawdzie znaleźć śladów tego tekstu w Krakowie i pozostaje mi on dotąd nieznan, dwa inne jednak teksty Albartanusa, mianowicie *Liber consolationis et consilii* oraz *Historia de Maliboeo*, znane były i cytowane w Krakowie pod koniec życia i niedługo po śmierci Stanisława ze Skarbimierza<sup>278</sup>.

Prosty i jasny tok myśli nie wymaga tu na dobrą sprawę żadnej enarracji, zwłaszcza że nie ma przecie w kazaniu materiału ściśle językowego. Zamieszczenie go tutaj, w dziale refleksji nad językiem, miało — po Frowinowym ludyczno-homonimicznym poemacie moralizatorskim — unaocznic to tylko, że język bywał pretekstem i zarazem przedmiotem również takich jak zawarte w tym kazaniu, całkowicie poważnych rozważań moralistycznych i religijnych. Że były to refleksje częste i ważne w obrębie chrześcijaństwa, widać nie tylko z obfitych cytatów biblijnych, a także patrystycznych, ale i z wcześniejszego średniowiecza (Hugon ze Świętego

<sup>276</sup> Zob. Cass. *Expositio in Psalterium* 2, in *Psalmum* LXXXV 1, PL 70, 610C („Oratio nomen homonymum est cuius etymologia est oris ratio...”); Isid. *Hisp. Etym.* I, 5, 3, PL 82, 81C („Oratio dicta quasi oris ratio. Nam orare et loqui et dicere. Est autem oratio contextus verborum cum sensu. Contextus autem sine sensu non est oratio, quia non est oris ratio. Oratio autem plena est sensu, voce et littera”). Zob. też Pompeii *Commentum Artis Donati* („Oratio dicitur elocutio, et dicta oratio quasi oris ratio”), w: *Grammatici latini, ex recensione Henrici Keilii*, vol. 5, 96, 19, B.G. Teubneri, Lipsiae 1923.

<sup>277</sup> Zob. H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, s. v., a także Isid. *Hisp., Etym.* II, 24, 7, PL 82, 141D („... *λόγος* enim apud Graecos, et sermonem significat, et rationem”); Thomas Aquinas *In Dionysii De divinis nominibus* cap.7, lec. 2 („nam *logos* in graeco et rationem et sermonem significat”) i *Super I Epistulam B. Pauli ad Corinthios lectura* cap.1, lec. 3 („... in graeco ponitur *logos*, quod rationem et sermonem significat”).

<sup>278</sup> Zwrócił mi na ten pierwszy tekst uwagę Zenon Kałuża, co wspominam z wdzięcznością. Co się tyczy dwu pozostałych, zob. M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrowki do „Kroniki” Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Ossolineum, PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 35 (gdzie wspomniany tylko *Liber consolationis et consilii*). Zob. też A. Gorzkowski, „*Tacent, laudant*”. *Retoryka milczenia w traktacie Albertana z Brescii „Ars loquendi et tacendi”*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, pod red. T. Michałowskiej, „*Studia Staropolskie. Series Nova*”, V (LXI), IBL PAN, Warszawa 2003, s. 119–131.

Wiktorą). Mniej wyraźnie w przywołanych przez kaznodzieję cytatach widać wagę takiej refleksji poza obrębem chrześcijaństwa: ogranicza się ona na dobrą sprawę tylko do tego, co mówi Ciceron w *De inventione*, czyli do bez mała technicznych kwestii retoryki; co się zaś tyczy analogicznej refleksji w dziedzinie filozofii, to kaznodzieja zadowala się banalnym, obiegowym cytatem z *De anima* Arystotelesa (III, 4, 429b–430a) o umyśle jako niezapisanej tablicy. Nie ma więc, jak się zdaje, a może tylko kaznodzieja nie chciał specjalnie wyeksponować w tym kazaniu jakiejś głębszej świadomości, że bywał to ważny także w filozofii starożytnej topos refleksji moralistycznej<sup>279</sup>. Niech więc kazanie XLIV ze zbioru *Sermones sapientiales* Stanisława ze Skarbimierza będzie tu skromnym potwierdzeniem z jednej strony nader banalnego — bo mocno dziś obecnego także w potocznym obrazie średniowiecza i w potocznym wartościowaniu jego kultury umysłowej i religijnej — zdominowania różnych dziedzin myśli średniowiecznej przez podejście moralistyczne, z drugiej strony — realizacji takiej właśnie moralistycznej tendencji w myśleniu o języku właśnie. Bo takiej tendencji nie dopatrzymy się łatwo (jeżeli w ogóle ją gdzieś znajdziemy) w traktatach i kwestiach gramatycznych, zwłaszcza tych, które podporządkowały się modystycznemu trybowi uprawiania gramatyki i w znacznej mierze usamodzielniały się w stosunku do lektury tekstów poetów, historyków i mówców<sup>280</sup>, a także tekstów biblijnych, związały się natomiast z systematyką językową i z logiką, a nade wszystko z ontologicznymi fizykalno-metafizycznymi dociekaniem w dziedzinie obiektywnej, pozajęzykowej rzeczywistości. Niech więc to kazanie, powtarzam, będzie tu — przed tekstami z gramatyki spekulatywnej — okazem zupełnie innego myślenia o języku, choć myślenie to nie odznacza się tutaj zbyt pomysłową ani nawet moralistycznie zbyt owocną inwencją. Wydaje się tylko jedną z odmianek powszechnego moralizatorstwa w kaznodziejstwie łacińskim, dodatkowo przez scalające zbiór kazań pojęcie mądrości, adresowaną do elity umysłowej w piętnastowiecznej Polsce. Daleko jednak tej refleksji do poziomu tak samo moralistycznie podbudowanych, ale owocniejszą inwencją ożywionych i obfitszą erudycją

---

<sup>279</sup> *Stanislai de Scarbimiria Sermo LIV de modo tacendi et loquendi*, w. 143: „[...] anima enim pueri est tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum, possibilis tamen est depingi”; Arystoteles, *O duszy* III, 429b–430a (przekł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972, s. 94): „Co się tyczy trudności [stąd pochodzącej, że] odbieranie wpływu zakłada element wspólny [odbierającemu wpływ i przyczynie działającej], to już wyżej wyjaśniliśmy, że rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane. Tak właśnie ma się rzecz z rozumem”.

<sup>280</sup> Te trzy dziedziny pisarstwa wymienia Ciceron w *De oratore* (I, 42, 187–188) w znamiennej z wielu powodów eksplikacji tego, czym jest sztuka-umiejętność i egzemplifikacji sztuk. Będzie się o tym tekście i o samym pojęciu tak jak w nim rozumianej gramatyki mówić wiele w dalszych partiach tego dzieła.



nasyconych kazań tegoż Stanisława pomieszczonych tu w dwu innych działach, a wziętych z tego samego sapiencjalnego zbioru.

## 2. Trzy średniowieczne gramatyki łacińskie wobec doktryny *modi significandi*

### 2.1. Jana z Głogowa komentarz do Donata Mniejszego

Poniższy wybór tekstów gramatycznych trzech polskich scholastyków z pogranicza XV i XVI wieku skłania do przypomnienia na wstępie enarccji pierwszego z tych tekstów, że niniejsza antologia piśmiennictwa myślicielskiego nie jest obrazem ani filozofii, ani nauk w średniowieczu polskim, lecz ma charakter i metafizyczny, i metanaukowy. Starłem się to wyeksplikować zaraz w pierwszym rozdziale wstępu i w miarę potrzeby powtarzałem w innych jego miejscach. Przypominam o tym, aby usprawiedliwić skomplikowaną kompozycję enarccji tekstów Jana z Głogowa, to mianowicie, że rozpoczynam ich objaśnienie nie od ich analizy, lecz od refleksji nad tym, czym była w średniowieczu gramatyka.

#### 2.1.1. Czym jest dziś i czym była dawniej gramatyka

Dla nas dziś gramatyka jest po prostu nauką o języku i obejmuje pełny zakres zjawisk składających się na treść jego pojęcia, ale i niczym bodaj ponadto. W szczególności nie jest żadnym, nawet ubocznym, zadaniem gramatyki uprawiać lekturę poetów, mówców czy dziejopisarzy, a także lekturę dzieł filozoficznych i naukowych w jakimkolwiek innym celu niż dla pozyskania materiału językowego. Wiele wskazuje na to, że w dziejach pojęcia gramatyki nie zawsze rozumiano ją tak rygorystycznie, jak jest rozumiana dziś.

To po pierwsze. Po drugie zaś przedmiotem gramatyki wedle dzisiejszego jej rozumienia jest materiał językowy zarówno utrwalony na piśmie, jak i ten, który pozyskuje się z mowy żywej, z języka mówionego, którego poszczególne składniki są fenomenami ulotnymi, utrwalanymi tylko przez pamięć. Można powiedzieć nawet, że język mówiony jest pierwotnym i zasadniczym przedmiotem gramatyki, a zapisany pomocniczym i wtórnym. To tak właśnie rozumiana gramatyka jest synonimem językoznawstwa<sup>281</sup>. Zarazem też w tym

---

<sup>281</sup> *Mały słownik języka polskiego*, pod red. S. Skorupki, H. Auderskiej, Z. Łempickiej, PWN, Warszawa 1968, s. v. Umyślnie ograniczam się — tu i w następnym cytacie — do

zakresie, w jakim gramatyka dotyczy języka utrwalonego na piśmie, jest ona dziś wyraźnie odróżniana od nauki o literaturze, czyli od literaturoznawstwa<sup>282</sup>. W wypowiedziach o gramatyce pochodzących z odległej przeszłości naszego kręgu kulturowego nie zawsze jest jasne, czy gramatyka zajmowała się obiema postaciami fenomenów językowych, mianowicie tych utrwalonych na piśmie i tych ograniczonych tylko do ulotnych dźwięków mowy żywej, jednocześnie zaś wyodrębnienie literaturoznawstwa od gramatyki było nieostre i chwiejne. Wydaje się, że wśród dawnych definicji i eksplikacji pojęcia gramatyki przeważają takie, które mogą sprawiać wrażenie, że nie biorą pod uwagę języka niezależnego od zapisu jego wytworów, a co ważniejsze, wiele z tych określeń traktuje gramatykę tak, jakby jej częścią ważną, a nawet najważniejszą, rdzenną i główną, był właśnie zapis języka i jego lektura; inaczej mówiąc, eksplikacje i definicje pojęcia gramatyki utożsamiają ją, przynajmniej w znacznej mierze, z literaturoznawstwem.

Dodać jednak też warto, że owe dawne definicje i określenia gramatyki — nieco dokładniej zajmę się nimi za chwilę — przywodzą na pamięć przygodne i sporadyczne upominanie się niektórych dwudziestowiecznych językoznawców o to, by językoznawstwa od literaturoznawstwa nie oddzielać, lecz traktować obie te dziedziny jako komplementarne<sup>283</sup>. Jednocześnie zaś można obserwować zupełnie inną tendencję; powstała ona w ubiegłym wieku, a obecnie, jak się zdaje, nawet przybrała na sile. Jest to ufilozoficznienie gramatyki rozumianej jako uogólniona teoria języka, to znaczy mocne powiązanie jej z dyscyplinami filozoficznymi, a to nie tylko niemal całkowite utożsamienie jej z logiką, z dawien dawna uważaną za dyscyplinę filozoficzną, ale również stworzenie — dość dawno już przecie — osobnego rodzaju filozofii zwanej filozofią języka<sup>284</sup>. Tendencja ta, rzecz jasna, na różne sposoby podkreśla mocno związki języka z różnymi dziedzinami rzeczywistości pozajęzykowej, traktując język jako rodzaj czy to jej odbicia, czy to jej zniekształcenia.

Otóż wszystkie trzy te tendencje współczesne — ta, która gramatykę traktuje jako dział językoznawstwa, nie wiążąc jej specjalnie z piśmiennictwem,

---

definicji najbardziej elementarnych, niespecjalistycznych, idzie mi bowiem o najbardziej podstawowe rozumienie zarówno nazwy, jak i rzeczy przez nią wyrażanej.

<sup>282</sup> *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 2, red. nac. B. Petrozolin-Skowrońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. v. Zob. też A. Krokiewicz, *Gramatyka i literatura* (do druku przygotowała M. Pąckińska), „Meander”, 3–4 (1994), s. 137–143; E. Tabakowska, *Komunikowanie i poznawanie w językoznawstwie*, „Teksty Drugie”, 1–2 (2005), s. 50–59.

<sup>283</sup> Tak ukierunkowane uprawianie obu dyscyplin postulował mocno przed wieloma laty Witold Doroszewski, zob. np. *Studium języka a studium literatury*, „Prace Polonistyczne”, 3 (1939), s. 7–18 (przedruk w: W. Doroszewski, *Wśród słów, wyrażeń i myśli. Refleksje o języku polskim*, PIW, Warszawa 1966, s. 267–283).

<sup>284</sup> A. Bronk, *Filozofia języka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. nac. P. Hemperek i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 257–261; zob. też. P. Prechtel, *Wprowadzenie do filozofii języka*, przeł. J. Bremer, WAM, Kraków 2007.

ta, która, przeciwnie, nie chciałaby jej oddzielać od literatury, czyli od języka specjalnie kunsztownie przez zapis uformowanego, i ta, która zespala ją ściśle z filozofią i nawet czyni z tego zespolenia specjalną dziedzinę filozofii — mają swoje precedensy w dziejach dawnej naukowej i metanaukowej refleksji nad językiem, refleksji zarazem gramatycznej i językoznawczej, a także, rzecz jasna, w samym praktycznym nauczaniu gramatyki obu języków klasycznych.

### 2.1.2. Krótki rys dziejów gramatyki w starożytności i ich kontynuacji średniowiecznej

A oto próba bardziej szczegółowej eksplikacji tych ogólników, nietrzymająca się zresztą zbyt rygorystycznie ich porządku.

Przygodne opisanie gramatyki, jakie znajdujemy w *De oratore* Cyserona, a także wcześniejsza od niego i zapewne za wzór mu służąca definicja w *Τέχνη γραμματική* Dionizjusza Traka różnią się od współczesnych definicji tym, że zawierają nieobecną dziś w pojęciu gramatyki i przeto niekonieczną w jej definicji lekturę oraz interpretację utworów literackich<sup>285</sup>. Zarówno Cyseron, jak i Dionizjusz Trak wymieniają dwie ich najogólniejsze kategorie, poezję i prozę, przy czym tę drugą egzemplifikują oratorstwo i historiografia. Cyseron dodaje do nich formuły, które trzeba rozumieć jako oznaczające język mówiony, od zapisu literackiego niezależny: oprócz interpretacji utworów literackich widzi mianowicie „w gramatyce” także „tłumaczenie znaczenia słów” i „prawidłowe wymawianie”, jakby zatem leksykę razem z semantyką oraz fonetyką; Dionizjusz Trak jednak taki składnik treści pojęcia gramatyki w ogóle pominał, poprzestając na formule „wiedza praktyczna tego, o czym przeważnie mówi się u prozaików i poetów”. Oto mocno, wyraziście zaakcentowany związek gramatyki z piśmiennictwem, posunięty jakby aż do uznania za jej jedyny przedmiot artystycznego słowa pisanego, a zarazem wszelkich jego rzeczowych i ideowych treści.

A przecież w formule Cyserona — ściślej zaś: w jej najbliższym kontekście — łatwo jest spostrzec równie mocny akcent filozoficzny. Tworzy ten kontekst refleksja nad sztuką-umiejętnością, *ars*, jako scaleniem i syntezą rozproszonych przedtem cząstkowych umiejętności z jednej, jednorodnej

<sup>285</sup> Cic. *De orat.* I, 42, 187–188, cyt. w przyp. następnym; Dionysius Thrax, *Ars grammatica* 1, ed. G. Uhlig, B. G. Teubneri, Lipsiae 1883 (*Grammatici Graeci*, t. 1), s. 5, w. 2–3: γραμματική ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων. Cytowane przez wydawcę paralelne do tej formuły i będące najpewniej jej parafrazującym tłumaczeniem definicje autorów łacińskich — zwłaszcza współczesnego Cyseronowi Warrona — jeszcze bardziej ograniczają treść pojęcia gramatyki do lektury poetów, mówców i historyków.

dziedziny — i gramatyka jest tu wymieniona i opisana jako jeden z pięciu przykładów właśnie takiego owych umiejętności cząstkowych scalenia<sup>286</sup>. Inaczej niż w pozostałych przykładach Cyceon na określenie gramatyki użył liczby mnogiej „in grammaticis”, mając zapewne na myśli *pluralis neutri*, czyli dosłownie ‘to, co gramatyczne’. Jeśli tak, to z użycia tego *pluralis* wynika, że myślał o przynajmniej dwu różnych przedmiotach ‘gramatyk’ sprzed ich scalenia w jedną dyscyplinę, o języku zapisanym w utworach literackich i o języku mówionym, mowie żywej. Widać to zresztą wyraźniej — o czym już wspomniałem — w specyfikacji tego, czym się gramatyka jako sztuka-umiejętność, jako *ars*, zajmuje, w samej jej definicji.

Widać to także, a w każdym razie dopatrzeć się tego łatwo, również we wcześniejszej fazie greckiej refleksji nad językiem, w używanym w tej refleksji nazewnictwie. Oto próba sumarycznej charakterystyki tej refleksji.

O parę wieków poprzedziła ona w Grecji przytoczone wyżej definicje gramatyki i samo pojawienie się spisanych gramatyk, τέχνη γραμματική. Interesowała się językiem jako przedmiotem wyodrębnionym, autonomicznym, po części jakoś od mowy pisanej, od literatury, niezależnym. Pod niejednym względem ta wcześniejsza refleksja nad językiem przypomina scharakteryzowane wyżej tendencje współczesne do eliminowania z pojęcia gramatyki piśmiennictwa. I tak, biorąc na samym początku pod uwagę przede wszystkim język mówiony, żywy, pierwotna ta refleksja nie stroniła zarazem od zainteresowania tym użytkiem, jaki z niego czyniono w kunsztownych utworach literackich, zapisywanych z pewnością już wtedy, kiedy się owa refleksja zrodziła, choć jeszcze przekazywanych i percypowanych głównie w mowie żywej<sup>287</sup>.

Była też od początku, rzecz można wręcz: genetycznie, mocno związana ze spekulacją filozoficzną. W centrum tej refleksji stało pytanie o relację nazw do rzeczy, języka więc jako systemu znaków do oznaczanych nimi bytów pozajęzykowych. Tak rzecz ma się w *Kratylosie* Platona, jedynym w całości

---

<sup>286</sup> Cic. loc. cit.: „Omnia fere, quae sunt conclusa nunc artibus, dispersa et dissipata quondam fuerunt; ut in musicis numeri et voces et modi; in geometria liniamenta formae intervalla magnitudines; in astrologia caeli conversio ortus obitus motusque siderum; in grammaticis poetarum pertractatio, historiarum cognitio, verborum interpretatio, pronuntiandi quidam sonus; in hac denique ipsa ratione dicendi excogitare ornare disponere meminisse agere ignota quondam et diffusa late videbantur. Adhibitast igitur ars quaedam extrinsecus ex alio genere quodam, quod sibi tum philosophi assumunt, quae rem dissolutam divolsamque conglutinaret et ratione quadam constringeret”.

<sup>287</sup> Zob. w kwestii ustności i piśmienności literatury greckiej przede wszystkim prace Erica A. Havelocka, poczynając od *Preface to Plato* z 1963 — przekład polski Pawła Majewskiego, *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007 — aż po *The Muse learns to write: reflections on orality and literacy from antiquity to the present* z 1986 — przekład polski również Pawła Majewskiego, *Muza uczy się pisać: rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

zachowanym z epoki klasycznej greckim dziele językoznawczym. Tak samo zresztą było, już kilka dziesięcioleci wcześniej, w dotyczącej języka refleksji Protagorasa, który stwierdzał nieadekwatność nazw do rzeczy i na tym budował swoją teorię, że nazwy są nie „z natury” (φύσει), lecz „z umowy” (θέσει, νόμῳ, διαθήκη). Można jeszcze przywołać, z tego samego mniej więcej wyprzedzającego *Kratylosa* czasu, podobnie ukierunkowaną refleksję Demokryta.

Wszystko to mamy prawo uznać za starożytne analogie dzisiejszego wiązania językoznawstwa z filozofią jako namysłem nad relacją między rzeczami i ich znakami językowymi. Miało to z kolei swoje analogie w średniowieczu, o których dokładniej za chwilę. Z drugiej strony jednak, nawet w tej najwcześniejszej, ufilozoficznej fazie refleksji, wyodrębniającej i autonomizującej filozoficzny status języka przez traktowanie go jako korelatu bytu, starożytna refleksja gramatyczna bynajmniej nie rezygnowała z posługiwania się odniesieniami do literatury właśnie, mianowicie do poezji Homera i Hezjoda, której — jak to wyraźnie widać właśnie w *Kratylosie* — skłonna była przypisywać szczególną jakąś normatywność w ustalaniu trafnych relacji między językiem a bytem, przyjmując na przykład całkowitą odpowiedniość, całkowitą adekwatność nazw w stosunku do rzeczy w języku Homerowych bogów. Z drugiej strony sofista Protagoras za pomocą języka Homerowych epei egzemplifikował, przeciwnie, nieadekwatność nazw do rzeczy, albowiem rzeczy tak wybitnie męskie, jak gniew (μῆνις) i szyszak (κόρυς) mają tam nazwy rodzaju żeńskiego. Jednocześnie zaś ta filozoficzna refleksja nad językiem swoje własne nazewnictwo tworzyła za pomocą słów oznaczających pismo i czynność pisania, głoskę na przykład nazywając γράμμα — przemiennie zresztą z niebudzącym automatycznie skojarzenia z pismem στοιχείον. Ksenofont i niedługo po nim Arystoteles są dla nas najstarszymi świadkami tego, że od czynności pisania i od pisma nazwę swą — ἡ γραμματική — otrzymała również sama gramatyka, podobnie jak ten, kto ją uprawia — ὁ γραμματικός — a były to nazwy, którymi oznaczano również samą elementarną umiejętność kreślenia liter. Nic dziwnego też, że, po tych spleceniach spekulacji filozoficznych nad językiem jednocześnie z ontologią i literaturą w okresie klasycznym, hellenistyczny stoicyzm wzmocnił jeszcze analogiczne splecenie, ale zarazem stworzył też mocne przesłanki do traktowania języka jako fenomenu wyodrębnionego i autonomicznego, nieredukowalnego do innych sfer bytu i działania. To zaś pozwalało traktować gramatykę jako sztukę-umiejętność całkowicie autonomiczną i tworzyć takie jej definicje, jak przytoczone tu z Dionizjusza Traka i Cyclerona.

Zgodnie z tymi definicjami w czasach po-antycznych szkolna praktyka dydaktyczna traktowała gramatykę najpierw jako „(elementarną) umiejętność pisania i czytania” i jednocześnie jako usamodzielnioną — i wyższego rzędu — umiejętność czytania i trafnego interpretowania utworów literackich, co jeśli nawet nie wyłączało jej całkowicie z obszaru ontologicznych spekulacji, to

przecie mocno zakorzeniła ją w obszarze językowej empirii, zapewniając jej dodatkowo swoistość i autonomię. Dawne, z czasu sofistów i Platona, pytanie o relację języka do bytu nie zostało jednak wskutek tego zaniechane. Powracało z równą jak w starożytności, a bodaj i potężniejszą jeszcze mocą. Sprzyjało mu łatwiejsze i skwapliwsze zaakceptowanie przez chrześcijaństwo antycznej filozofii niż antycznej literatury i ściśle z tym związane uprzywilejowanie logiki jako uniwersalnego narzędzia wszelkich operacji intelektualnych. Nic może w sposób tak prosty i tak mocny zarazem nie ukazuje tego stanu rzeczy jak *De doctrina Christiana* św. Augustyna ze swoim podziałem rzeczywistości całej na „rzeczy” (*res*, czyli byty) i „znaki rzeczy” (*rerum signa*, czyli językowe korelaty rzeczy-bytów). Zarazem zaś już w podręcznikach gramatyki, w *artes grammaticae* Donata i Pruscjana z późnej starożytności, z definicji gramatyki znikło odniesienie do literatury, do Cyceronowego — i innych także nauczycieli retoryki, na przykład Kwintyliana — czytania i interpretowania autorów, znikło zatem powiązanie gramatyki z lekturą poezji i prozy, choć z egzemplifikowania reguł i eksplikacji językowych bynajmniej nie znikły w tych gramatykach cytaty z poezji i artystycznej prozy. Dla średniowiecza tę redukcjonistyczną formułę definicji gramatyki spetryfikowały *Etymologiae* Izydora z Sewilli, gdzie definicja gramatyki pominęła czytanie i objaśnianie dzieł literackich<sup>288</sup>. Kiedy się na przełomie XII i XIII wieku dokonał się na terenie nauczania uniwersyteckiego odwrót od wielkich i kunsztownych dzieł literackich starożytności do starożytnych i po-starożytnych szkolnych kompendiów wiedzy, a do tego jeszcze nasiliła się potrzeba na równi mocnego logicznego uzasadniania operacji poznawczych z każdej dziedziny dociekań, nawrót do myślenia o języku i do rozumienia gramatyki bardzo przypominającego to, czego okazem jest nieznaną wtedy zachodniej kulturze łacińskiej *Kratylos* Platona, stał się nieomal koniecznością.

Tak powstała w drugiej połowie XIII wieku średniowieczna gramatyka spekulatywna, swoista, ściśle powiązana nie tylko z logiką, ale też z fizyką i metafizyką, filozofia języka, a od lat siedemdziesiątych XIII wieku jej wyspecjalizowana odmiana znana pod nazwą *modi significandi*<sup>289</sup>. Nie wyrzekła się ona, rzecz jasna, bo i wyrzec się całkowicie nie mogła — chyba że za cenę wyeliminowania języka naturalnego, a stworzenia całkowicie sztucznego — empirycznego materiału językowego zapisanego w dziełach literackich ani metod poprzednio uprawianej gramatyki, zmieniła ją jednak o tyle gruntownie, że nie zadowolili się samym opisem i porządkowaniem materiału językowego, lecz poszukiwała jego korelatów w rzeczywistości pozajęzykowej, zarówno tej, którą tworzyły poznawcze operacje intelektu, jak i tej, którą było samo istnienie rzeczy (czyli bytów, *res*, *entia*), od języka i od umysłu niezależnych. Kiedy zaś w wieku XIV pojawiły się nowe nurty intelektualne, przede wszystkim

<sup>288</sup> K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt., s. 100.

<sup>289</sup> Ten proces znakomicie ukazany został ostatnio tamże, s. 33–41.

humanizm, ale też antyspekulatywnie zorientowane nurty religijne, jak *devotio moderna*, w refleksji nad językiem przewagę zaczęła uzyskiwać gramatyka rozumiana tak, jak ją określają obie omówione wyżej starożytne jej definicje, Dionizjusza Traka i Cyserona, empiryczna gramatyka budowana na konkretnym materiale językowym, rozeznawanym i porządkowanym dzięki lekturze i interpretacji utworów literackich. Relacja wzajemna i proporcje zawartej w definicji Dionizjusza Traka ἐμπειρία oraz w obu definicjach interpretacji i lektury poetów i prozaików z jednej strony, a z drugiej strony ufilozoficznej spekulacji nad językiem, mniej lub bardziej uniezależnionej od tamtych czynników — oto wyznaczniki „scholastycznego” i „humanistycznego” charakteru uprawianej w późnym średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym gramatyki<sup>290</sup>.

### 2.1.3. *Modi significandi* i myśl metagramatyczna na Uniwersytecie Krakowskim

Pora teraz na możliwie proste i przez to dla celów tego komentarza-enarracji funkcjonalne opisanie zaledwie tu przedtem wymienionych *modi significandi*. Zbuduję je z obfitych wypisów z jednego tylko paragrafu jednego jedyne go rozdziału znakomitej książki, która już się była w przypisach pojawiła kilkakrotnie<sup>291</sup>. To krótkie opisanie *modi significandi* posłuży też za eksplikację

---

<sup>290</sup> Próbuje na nowo i nieco inaczej niż pierwotnie ująć treść mojego studium *Gramatyka między metafizyką i poezją*, w: „*Septem artes*” w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej (wybrane zagadnienia), pod red. T. Michałowskiej, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2007, s. 15–31, streszczenie ang. s. 152–153 (II Kongres Mediewistów Polskich, Lublin, 19–21 września 2005 roku), gdzie też dokumentacja źródłowa i bibliograficzna (przedruk: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 214–228). Literatura dotycząca średniowiecznej gramatyki spekulatywnej od kilku dziesięcioleci tworzy ogromną, wysoce wyspecjalizowaną subdyscyplinę historii filozofii średniowiecznej, od pół wieku uprawianą sporadycznie również w Polsce (R. Gansiniec, M. Markowski), niedawno zaś niezwykle owocnie podjętą na nowo przez dwoje badaczy, najpierw przez C. Mielczarskiego, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną. Komentarz Jana Sommerfelda Starszego do „Traktatu gramatycznego” Eberharda Hiszpańskiego (Strasburg 1499)*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, i K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt., gdzie też — zwłaszcza zaś w tej drugiej — bogata bibliografia. Zarówno sam dobór tekstów do tego działu antologii, jak i enarracje obecnych w nim tekstów nie byłyby możliwe bez tych dwu świetnych (każda na swój sposób) książek, a także — co chcę tu podkreślić ze szczególną mocą i zarazem wyrazić moją szczególną wdzięczność — bez osobistej pomocy autorki drugiej z nich.

<sup>291</sup> K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt., rozdz. I: *Tradycja gramatyki spekulatywnej do XV wieku* s. 15–68, a zwłaszcza podrozdz. 10: *Gramatyka modystów*, s. 37–41. Zob. też wstęp tejże autorki do wyboru z *Modi significandi* Tomasza z Erfurtu (w jej własnym przekładzie) w: *Wszystko to ze zdziwienia*.

fachowych modystycznych terminów gramatycznych, które pojawią się obficie zwłaszcza u pierwszego i u trzeciego z krakowskich autorów, rzadziej zaś w mojej enarracji, bo do ich objaśniania nie będę już potem wracać.

Zgodnie z generalną tendencją średniowiecznej filozofii modyści starali się uczynić z gramatyki naukę spekulatywną o charakterze koniecznościowym, to znaczy mającą za przedmiot obiektywną rzeczywistość konieczną i niezmienną, a za tryb jej poznawania i wykładu adekwatne do niej procedury intelektualne, w szczególności zaś ścisły i niezbity dowód, *demonstratio*. „Ponieważ jednak każda nauka demonstratywna wychodzi z pierwszych zasad, które, zdaniem trzynastowiecznych gramatyków, Arystoteles utożsamiał z pierwszymi przyczynami, zatem w kwestiach dotyczących naukowej gramatyki albo przyjmuje się jako oczywiste pewne kwantum wiedzy o zasadach gramatyki, czyli sposobach oznaczania, albo się go dostarcza na wstępie. Ta ściśle przestrzegana wiedza jest zasadniczym kryterium odróżnienia modystów od innych gramatyków, dotyczy ona wzajemnych związków pomiędzy sposobami oznaczania (*modi significandi*), sposobami pojmowania (*modi intelligendi*) i sposobami bytowania (*modi essendi*)”. Termin *modi significandi* implikuje teorię słowa jako znaku. Aby zaś słowo, które w swej pierwotnej postaci jest dźwiękiem, czyli, jak mówili jeszcze gramatycy starożytni, „uderzonym powietrzem” (*aer ictus*), stało się znakiem, musi mu być nadane znaczenie, a czynność nadawania znaczenia nazywa się impozycją (*impositio*, jakby „nakładaniem” znaczenia na dźwięk). „Znaczenie [...] nadawane jest *ad placitum*, ale od momentu pierwszej impozycji jest jedno i stałe”. Głos (*vox*) staje się wtedy słowem (*dictio*). To wszelako nie są jeszcze *modi significandi*. Do tego potrzebna jest jeszcze druga impozycja. „Intelekt ludzki wyposaża [...] słowa ludzkie w coś więcej niż tylko znaczenie (leksykalne). W procesie drugiej impozycji do znaczenia dodaje się sposoby oznaczania (*modi significandi*), które pozwolą traktować *dictiones* jako części mowy (*partes orationis*) [...]. Sposoby oznaczania zależą od sposobów pojmowania (*modi intelligendi*), te z kolei kształtują się stosownie do sposobów bytowania rzeczy (*modi essendi*), które są pewnymi własnościami rzeczy, *proprietas rerum*, ‘pod którymi’ można ująć myślowo i językowo rzeczywistość, podobnie jak w logice można ją uchwycić poprzez kategorie. Wędrowka od *modi essendi* do *modi significandi* i z powrotem zawsze jako moment kluczowy ma *modi intelligendi*. Nie ma w umyśle sposobów pojmowania, które nie odpowiadałyby jakimś własnościom rzeczy, dzięki temu kształtują się sposoby oznaczania. Ich bezpośrednią przyczyną są *modi intelligendi*, ostateczną *modi essendi*. [...] Zgodnie z ontologią arystotelesowską — słowo (*dictio* + *significatio*) stanowi materię, a *modus significandi* miałby stanowić formę (rozumianą jako urzeczywistnienie i doskonałość) części mowy”. Ponieważ w ukazanym za pomocą tych obfitych



cytatów systemie pominąłem towarzyszące zawsze spekulacjom modystów takie sytuacje, kiedy *modi significandi* odnoszą się do bytów myślnych (*entia rationis*) czy wręcz fikcji umysłu, niemających żadnych realnych odpowiedników w bytowej rzeczywistości pozajęzykowej, dodać trzeba, że rozwój gramatyki modystycznej dopracował się z czasem dodatkowego pomysłu. Było nim — znów cytuję ekspilowane tu obficie dzieło — „rozdzielenie sposobów pojmowania i oznaczania na dwa typy: czynne i bierne. Czynne mają odpowiednio umocowanie w duszy i w języku, bierne — w rzeczach samych”. Jeszcze inny ważny aspekt związany z drugą impozycją wyraża dystynkcja na istotne i przygodne sposoby oznaczania: *modi significandi essentiales* i *modi significandi accidentales*. Oba nadają wyrazom jakiś rodzaj znaczenia dodatkowego. Dzięki pierwszym odróżnić można części mowy, drugim zawdzięczamy takie cechy jak przypadki, rodzaje itp. Ze wszystkimi tymi terminami mamy do czynienia zarówno w tekście Jana z Głogowa, jak w szczególności w tekście Jana ze Stobnicy, gdzie są krótko i jasno przez samego modystę krakowskiego objaśnione.

Wszystkie zaś zamieszczone w tej sekcji działu A.III teksty autorów polskich z końca XV wieku — zarówno te, które poprzedzają niniejszy wywód, tak wydatnie wzbogacony i uprecyzyjiony cytatami ze znakomitego dzieła współczesnej znawczynie gramatyki średniowiecznej, jak i te, które umieszczone zostały po nich — mają ilustrować stopniowe przechodzenie od gramatyki spekulatywnej do „literackiej” gramatyki empirycznej, ale także równoległość obu jej rodzajów i persewerację z jednej strony traktowanego mniej lub bardziej empirycznie i opisowo konkretnego materiału językowego w spekulatywnej gramatyce modystycznej, którą reprezentują tu teksty Jana z Głogowa, z drugiej strony persewerację spekulatywnej tradycji modystycznej, mocno zakorzenionej w owych relacjach zachodzących pomiędzy językiem i sferą bytu pozajęzykowego, tę zaś persewerację, której ślady można śledzić także w humanistycznie i „literacko” zorientowanej gramatyce Jana Sommerfelda, reprezentuje tutaj krótki zarys *modi significandi* Jana ze Stobnicy z pierwszych już lat wieku XVI, gdzie z kolei odzywa się nie tylko tolerancja, ale i akceptacja humanistycznej gramatyki literackiej.

Mają jednak pomieszczone tu teksty gramatyczne ilustrować — co chcę podkreślić szczególnie mocno — nie tyle rzeczowy, materialny wykład gramatyki samej, ile uwarunkowane opisanymi wyżej czynnikami opcje i zależne od opcji struktury myślowe, w jakie wykład gramatyki jest wintegrowany. W intencji mojej miał to więc być materiał ilustrujący nie teorie i doktryny gramatyczne jako takie, lecz przede wszystkim, a właściwie prawie wyłącznie, dochodzący mniej lub bardziej *explicite* do głosu materiał, żeby tak go nazwać, metagramatyczny. Wedle tej intencji miała tu zachodzić ścisła analogia do dwu innych działów z następnej dopiero części antologii, B.I i B.II, ilustrujących kolejno refleksję metafizyczną i metahistoryczną. Taki właśnie aspekt trzech krakowskich dzieł gramatycznych powstałych na przełomie XV i

XVI wieku chce ukazać również cała ta enarracja, zarówno więc obecny jej odcinek, dotyczący pierwszego tekstu źródłowego (Jana z Głogowa), jak i te dwa odcinki, które odnosić się będą do dwu kolejnych tekstów źródłowych (Jana Sommerfelda i Jan ze Stobnicy). Dodać do tej enarracji tekstów spróbuję także, rzecz jasna, charakterystykę tego, co dla sytuacji w dziedzinie uprawianej na Uniwersytecie Krakowskim gramatyki wydaje się swoiste, polskie.

#### 2.1.4. Jan z Głogowa: między gramatyką pozytywną i modystyczną

Po uwagach ogólnych, mających wprowadzić do całej tej zamierzonej jako metagramatyczna części działu A.III, przechodzę do krótkiej enarracji wyboru tekstów z komentarza Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego*. Będzie się ona odznaczać opisaną wyżej selektywnością, to znaczy przede wszystkim tym, że skupi się nie na materialnych treściach wykładu gramatyki, lecz na metagramatycznej warstwie tego wykładu.

Jan z Głogowa uchodzi powszechnie, najogólniej rzecz określając, za gramatyka-modystę. Reprezentuje on, rzecz jasna, pewien etap rozwoju gramatyki modystycznej i pewien jej typ (jedno i drugie w sensie rzeczowym, nie chronologicznym). Ponieważ w niniejszej enarracji nie wchodzę w żadne szczegółowe materialne zagadnienia gramatyczne, ograniczę się przeto do najprostszego i zarazem najbardziej podstawowego obszaru metagramatycznego, mianowicie do dwu takich oto pytań: po pierwsze, czym dla Jana z Głogowa jest gramatyka sama w sobie i czym w systemie nauk i umiejętności, po drugie, jaką materią gramatyczną zajmuje się praktycznie jego komentarz do *Donata Mniejszego*. Odpowiedź na te pytania chcę wydobyć z trzech kwestii wstępnych jego komentarza.

Komentarz Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego* nie zaczyna się od definicji ani gramatyki samej, jak się zaczynała na przykład *Tέχνη γραμματική* Dionizjusza Traka, ani od definicji i eksplikacji *modi significandi*, od których zaczyna się na przykład *De modis significandi sive grammatica speculativa* Tomasza z Erfurtu<sup>292</sup>. Zaczyna się od zagadnienia o wiele bardziej ogólnego i gramatyki literalnie w ogóle nie dotyczącego. Pierwsza z trzech kwestii, które tu zamieściłem, pyta mianowicie o to, czy jest tylko pięć trwałych dyspozycji (*habitus*) intelektu i czy dobrze została sformułowana definicja sztuki, określająca ją jako trwałą dyspozycję — *habitus* — duszy rozumnej

---

<sup>292</sup> Zob. Thomas of Erfurt, *Grammatica speculativa*, ed. G. L. Bursill-Hall, Longman, London 1972, s. 134–158; cyt. według: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, dz. cyt., s. 9–26.

(intelektualnej), działającej (choć — ze względu na rdzeń użytego przymiotnika *factivus* — można się zastanawiać, czy nie idzie raczej o dyspozycję „tworzącą” i „wytwarzającą”) oraz kierującej się prawidłową metodą („*utrum tantum quinque sunt habitus intellectuales et utrum definitio artis, videlicet ista ‘ars est habitus intellectualis animae recta ratione factivus’, sit bene assignata*”). Druga kwestia też ma charakter o wiele bardziej ogólny i gramatyki samej właściwie nie dotyczy: zajmuje się systemem sztuk-umiejętności, pytając o ich liczbę („*utrum tantum septem sint artes liberales*”). Dopiero kwestia trzecia wyraźnie odnosi się do gramatyki i pyta o prawidłowość jej definicji i zasadność jej podziału na cztery rodzaje („*utrum diffinitio grammaticae et eius divisio in quattuor species bene sit assignata*”), sama zaś definicja określa gramatykę jako wiedzę naukową (*scientia*), która uczy poprawnie pisać, poprawnie napisane poprawnie rozumieć (poznawać intelektualnie?), poprawnie rozumiane poprawnie składać w dyskurs, poprawnie ułożone w dyskurs należycie wygłaszać („*communiter secundum gramaticos sic diffinitur: grammatica est scientia docens recte scribere, recte scripta recte intelligere, recte intellecta recte componere, recte composita debite pronuntiare*”). To są właśnie owe rozwijające definicje rodzaje, cztery *species* gramatyki.

Nie trudno spostrzec, że w tej definicji i w jej rozwinięciu nie ma żadnych wyraźnych elementów, które by na sposób modystyczny w pojęcie gramatyki bezpośrednio wprowadzały jakąś rzeczywistość pozajęzykową, inaczej mówiąc, które by *explicite* czyniły z gramatyki konieczny w myśleniu modystycznym korelat takiej rzeczywistości. W kwestiach wstępnych tego bardzo obszernego komentarza, przez specjalistów z pewnością trafnie zaliczonego do modystycznych, nie spotykamy nie tylko wykładu *modi significandi*, ale nawet śladu zapowiedzi, że ich rdzenna problematyka — relacyjna odpowiedniość czyniąca z *modi essendi*, *modi intelligendi* i *modi significandi* jeden spójny system — zostanie tu w ogóle wzięta pod uwagę. Co więcej, również w dalszych kwestiach komentarza niełatwo dostrzec próby bodaj najkrótszego systematycznego wyłożenia powiązań wzajemnych bytu, poznania i języka. Nie licząc krótkich, okazjonalnych nawiązań do terminologii modystycznej w różnych miejscach komentarza<sup>293</sup>, nieco dłuższy dyskurs modystyczny przyjdzie, owszem, w kwestii „*Utrum qualitates in nominibus sint duae*”, i to jednak będzie wykład tylko incydentalny. Czy znaczy to, że zaliczenie Jana z Głogowa do modystów jest nietrafne? Bynajmniej, lecz jego przynależność do modystycznego nurtu gramatyki wyraziła się w sposób dyskretny i pośredni, a wyraziła się tak być może dlatego, że ze względu na gotową już wiedzę użytkowników jego komentarza niepotrzebne było łączenie definicji z jakimkolwiek systematycznym, całościowym i eksplikatywnym wykładem podstawowym. W sytuacji, w której modystyczny sposób uprawiania gramatyki

<sup>293</sup> Nie są one nigdzie ujęte inaczej niż jako uwagi accydentalne – w takim samym trybie, jaki ma obecne w części tekstowej i omówione tu „*Notandum quarto*”.

był od dawna standardowy i zawitał nawet do szkoły<sup>294</sup>, wystarczyło użycie pojedynczych a znaczących pojęć i terminów technicznych.

I tak, za wystarczająco jednoznaczny sygnał modystycznego charakteru komentarza Głogowczyka może być uznana towarzysząca definicji gramatyki pozytywna odpowiedź na pytanie, czy gramatyka jest i w jakim sensie wiedzą naukową, a za inny, jeszcze mniej wyraźny, jej usytuowanie w globalnym scholastycznym systemie poznania filozoficznego, obejmującym zarówno pięć *habitus intellectuales* w kwestii pierwszej, jak i cały system nie tylko *artes liberales*, ale też *artes illiberales* w kwestii drugiej. Wydaje się, że w sytuacji, kiedy system *modi* stał się od dawna niezbywalnym elementem konstruowania gramatyk, takie zagadnienia, rozwiązane w kwestiach wstępnych, zwalniały niejako automatycznie z eksplikowania elementarnej a podstawowej struktury powiązanych ze sobą relacjonalnie trzech *modi*. Wydaje się też zarazem, że w sposób zrozumiały dla użytkowników komentarza, choć dla nas dziwny, bo sprawiający wrażenie wprowadzeń nie na temat, dwie pierwsze kwestie wstępne — jedna poświęcona pięciu sprawnościom umysłu, druga całemu systemowi sztuk, łącznie z niewyzwolonymi — umieszczały gramatykę właśnie w relacjonalnym systemie *modi essendi – modi intelligendi – modi significandi*<sup>295</sup>.

Z drugiej strony jednak modystyczny tryb wykładania gramatyki nie unicestwiał podstawowego dla jedności i ciągłości refleksji gramatycznej faktu, że materiałem podstawowym, istotnym, niezastępowalnym także gramatyk modystycznych był nadal ten sam naturalny i ciągle żywy język łaciński. Trzeba w związku z tym zauważyć, że w dość rozpowszechnionym twierdzeniu, jakoby *modi significandi*, wskutek głoszonego często przez gramatyków-modystów przekonania o jednej i tej samej zasadniczo strukturze wszystkich języków, implikowały jakiś język sztuczny, więcej jest wstecznej projekcji dzisiejszych mód i tendencji językoznawczych niż historycznych realiów<sup>296</sup>. W rzeczywistości gramatyka spekulatywna scholastyków nie przestała i nie mogła

---

<sup>294</sup> Zob. K. Stopka, *Zakres i program nauczania „septem artes” w szkołach katedralnych*, w: „*Septem artes” w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej*, dz. cyt., s. 125–136.

<sup>295</sup> Niezależnie od tego, jak się rzecz ma w przypadku gramatyk spekulatywnych, tendencja do umieszczania innych umiejętności w ogólnym systemie nauk jest notoryczna w komentarzach scholastycznych komponowanych *ad modum questionis*.

<sup>296</sup> K. Krauze-Błachowicz pisze we wstępie do wyboru z Tomasza z Erfurtu, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, dz. cyt., s. 5: „Gramatyka jako nauka uniwersalna abstrahuje od indywidualnego języka. Obejmuje ogólne reguły, jednakowe zdaniem modystów dla wszystkich języków. Reguły te wyprowadzone na podstawie jednego uniwersalnego języka, jakim jest łacina, powinny być zatem powszechne. Ta powszechność wynika z faktu, iż jedna jest otaczająca nas rzeczywistość i jednakowo ujmujemy ją umysłem. Język zaś wyraża te wspólne dla wszystkich ujęcia umysłowe”. Nie znaczy to wszelako — i autorka tych słów wcale tego nie chce sugerować — jakoby modyści wyrzekli się łaciny, przeciwnie, materiału zarówno do konstruowania tych uniwersalnych praw językowych, jak i do ich egzemplifikowania dostarczała im konkretna, funkcjonująca w mowie i piśmie łacina.

przestać być łacińską gramatyką pozytywną. Trzeba więc mieć stale w pamięci — konieczną przecie w związku z tym — persewerację elementów gramatyki przedmodystycznej w gramatyce modystycznej, a jednocześnie także — późniejsze lub równoległe do uprawianych przez gramatyków scholastycznych *modi significandi* — wysiłki humanistów, od XIV wieku zmierzających do uwolnienia gramatyki z modystycznych konwencji i schematów, przede wszystkim zaś od obfitych w niej terminów i pojęć abstrakcyjnych.

I jeszcze jedno, ostatnie, lecz nie najmniej ważne. Mimo że z *artes* gramatyków późnoantycznych zniknął w definicjach gramatyki dawniejszy, z czasów Dionizjusza Traka, Cyserona, Seneki i Kwintyliana, składnik „literacki”, czyli to, że gramatyka jako nauka o języku była nierozdzielnie związana z lekturą i interpretacją poezji i prozy, i mimo że składnika tego nie było już w miarodajnej dla średniowiecza Izydorowej definicji gramatyki z *Etymologii*, mimo to wszystko ani gramatyka przedmodystyczna, ani gramatyka modystyczna nie stała się gramatyką języka wyłącznie mówionego. Nie dopuszczało tego zarówno wintegrowane w procedury szkoły średniowiecznej nauczanie powiązane ściśle z lekturą, choćby tylko z lekturą podręczników, poszczególnych *artes*, jak i to, że cała kultura średniowiecza łącznie, od wstępnej szkoły po najsubtelniejsze twory filozofii i religii, była *par excellence* kulturą pisma i książki<sup>297</sup>.

Jana z Głogowa wykład gramatyki, jak to widać wyraźnie z jej definicji, jest zarówno empiryczny i zarazem normatywny, albowiem podkreśla prawidłowość we wszystkich czterech jej *species*, jak też nakierowany przede wszystkim na język pisany. Ta definicja nie wspomina wprawdzie ani o lekturze poetów, ani o lekturze mówców i historyków, wymienia jednak aż dwa razy czynność pisania, gdy specyfikuje cztery dziedziny konstytuujące ją jako sztukę. Taki zniekształcony nieco, ale niezaprzeczalnie obecny ślad piśmiennictwa w definicji gramatyki wydaje mi się ważny w zestawieniu z problematyką obecną w dwu następnych tekstach polskich gramatyków z końca XV i początku XVI wieku.

Wszystko to mają ilustrować zarówno zebrane tu teksty jako całość, jak też wyimki z modystycznego komentarza Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego* — i wszystko to, powtórzę raz jeszcze, mają ilustrować nie jako wykład gramatyki, lecz jako bądź uzewnętrzniona bezpośrednio i *explicite* refleksja metagramatyczna, bądź, częściej bodaj, jako pośrednie tylko skutki przyjętej postawy metagramatycznej, a mówiąc prościej i odnosząc to do obu tekstów modystycznych, tj. Głogowczyka i Stobnicy — jako modystyczny kompromis między elementami spekulacji modystycznej a tym, że gramatyka musiała operować empirycznym materiałem językowym, że musiała też rozstrzygnąć problem swojego nawiązywania lub nienawiązywania

---

<sup>297</sup> Zob. mój *Tekst jako uobecnienie*, dz. cyt., s. 97–98 z odesłaniem do E. R. Curtiusa (przyp. 4 i 5).

bezpośrednio do literackich tekstów, a wreszcie — że w refleksji metagramatycznej musiało się rozstrzygnąć i to, w jakim stopniu gramatyka miała być logiką i w jakim filozofią języka.

To w kontekście takich pytań trzeba czytać także zamieszczone tu kwestie Jana z Głogowa, choć same one takich pytań jeszcze nie ewokują. Ten kontekst buduje prawie dokładna synchroniczność wszystkich trzech dzieł gramatycznych tutaj uwzględnionych. Podczas gdy wcześniej wykładano w Krakowie gramatykę na podstawie importowanych tekstów modystycznych, co najwyżej opatrując je rodzimymi glosami, w ostatnich latach XV i w pierwszych XVI wieku pojawiły się trzy poważne dzieła gramatyczne magistrów Uniwersytetu Krakowskiego, w których synchronicznie reprezentowane są dwie główne tendencje towarzyszące, jak widzieliśmy, refleksji gramatycznej od jej greckich początków: spekulatywna filozoficzna, szukająca istotnych związków między językiem a rzeczywistością pozajęzykową, i empiryczna, mniej lub bardziej wyraźnie emancypująca język spod tych związków, a za to głównym i w znacznej mierze autonomicznym terenem badań nad nim czyniąca kunsztowne utwory pisane. Pierwszą tendencję reprezentuje wydany drukiem w roku 1500 komentarz Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego*, drugą o rok wcześniej drukiem wydany komentarz Jana Sommerfelda do przedmodystycznej wierszowanej parafrazy Pryscjana dokonanej przez Eberharda Hiszpana, obie zaś stara się godzić szkotystyczne i zarazem humanistyczne kompendium *modi significandi* Jana ze Stobnicy, wydane drukiem w latach 1506–1508. Stwierdzenie oczywistego faktu, że również modystyczny komentarz Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego* jest w dużej mierze gramatyką empiryczną i konkretną, zarazem zaś dyskretnie normatywną, czyli „poprawnościową”, powinno być pomocne przy lekturze zarówno wyimków z komentarza Jana Sommerfelda do wierszowanej parafrazy Pryscjana, jak też krótkiego traktatu modystycznego Jana ze Stobnicy.

## 2.2. Jana Sommerfelda komentarz do Eberharda

Zaczynam od powtórzenia — w innym ujęciu — niektórych szczegółów, przedstawionych już w enarracji tekstów z komentarza Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego*.

Gramatyka wczesnego średniowiecza była dyscypliną nauczającą uczniów szkolnych najpierw, gdy już opanowali naukę czytania i pisania, rudymentów języka łacińskiego, a potem przygotowującą ich do czytania z należyтым rozumieniem literackich tekstów łacińskich, aby się przez to z kolei zaprawiali do czytania Biblii. Dyscyplinę tę kształtowały łacińskie gramatyki z późnej starożytności, *artes grammaticae* Donata i Pryscjana, które nauczyciel tylko musiał uczniom za pomocą swego komentarza uczynić przystępniejszymi.

Tak nauczana gramatyka była więc czymś w rodzaju dzisiejszej szkolnej nauki języka ojczystego, w początkowym swym stadium jednak była również nauką rudymentów języka obcego, a nawet więcej niż rudymentów, bo i praktycznej, użytkowej jego znajomości, musiała bowiem wdroić uczniów w ten język na tyle, że przestawał to być dla nich język obcy i stawał się dogodnym narzędziem ekspresji, w nauce szkolnej dogodniejszym chyba od rodzimego, albowiem niósł w sobie mnóstwo gotowych pojęć, formuł i schematów myślowych, właśnie w nauce szkolnej niezwykle przydatnych, a w języku rodzimym zgoła nieobecnych. W drugiej połowie XIII wieku, pod wpływem wielowiekowego uprzywilejowania filozofii w kulturze chrześcijańskiej, zintensyfikowanego jeszcze dzięki przyswojeniu całego bogactwa filozofii Arystotelesa wraz z późniejszymi do niej komentarzami, nastąpiło wydatniejsze niż kiedykolwiek przedtem wzbogacenie łaciny przez pojęciowy język filozoficzny i filozoficzne techniki dociekania i wykładu, wszechobecne we wszystkich uprawianych w klasycznym średniowieczu naukach, i budowania, wedle tych technik, przede wszystkim zaś wedle rozwiniętej bogato logiki, wszelkiego dyskursu. To przekształciło dawniejszy, idący tropem późnostarożytnych *artes grammaticae* wykład gramatyki w tzw. gramatykę spekulatywną, wykładaną zrazu tylko na średniowiecznych uniwersytetach, rychło jednak przeniesioną także do nauczania szkolnego<sup>298</sup>.

Jak to już próbowałem wyjaśnić wyżej, gramatykę spekulatywną określić można jako pewien rodzaj filozofii języka. Rozwijając obficie załączki myślenia wedle kategorii filozoficznych, obecnego już u gramatyków starożytnych, analizuje ona i opisuje język jako system znaków będących odpowiednikami rzeczy, czyli nazywanych za pomocą znaków języka realiów pozajęzykowych, i jako intersubiektywny system komunikacji, oparty na jednostkowym (podmiotowym) poznawaniu obiektywnej rzeczywistości, inaczej mówiąc: jako system trzech skorelowanych z sobą trybów czy też sposobów — po łacinie *modi* — bycia, poznawania i oznaczania-komunikowania: *modi essendi, modi intelligendi, modi significandi*. To przekształcenie wcześniejszej opisowej gramatyki średniowiecznej w filozofię języka nie wyłączyło jednak z jej uprawiania i z jej nauczania obecnego nie tylko w mowie żywej, ale i na piśmie empirycznego materiału językowego z jednego zasadniczo języka, mianowicie łacińskiego, co całościowo miała ilustrować sekcja poprzednia za pomocą modystycznych tekstów metagramatycznych Jana z Głogowa. Zgodnie z powszechną procedurą średniowieczną również modystyczny wykład gramatyki dalej polegał — tak jak twórczość pisarska i nauczanie wczesnośredniowiecznych poprzedników tej gramatyki — na komentowaniu

---

<sup>298</sup> O związkach logiki z *modi significandi* zob. M. Markowski, *Logika, jej recepcja i zastosowania*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, pod red. J. Legowicza, rozdz. III, PWN, Warszawa 1979, s. 131–148, zwłaszcza 146–147. O nauczaniu gramatyki w Polsce zob. K. Stopka, *Zakres i program nauczania „septem artes” w szkołach katedralnych*, dz. cyt., s. 125–136.

tych samych gramatyk starożytnych Pryscjana i Donata, którymi posługiwano się w okresie przedmodystycznym, do nich zaś doszły jeszcze jako podręczniki do komentowania przedmodystyczne gramatyki średniowieczne, przetwarzające treści gramatyk późnstarożytnych, m.in. na modłę skuteczną mnemotechnicznie, przede wszystkim poprzez ich „przełożenie” na wiersze. Zmienił się tylko sposób wykładania, ulegając daleko idącej konceptualizacji i jednocześnie schematyzacji, jakie narzucała wszechwładna filozofia i jej narzędzie logika.

Było takich przeróbek sporo. Jedną z najpopularniejszych to wierszowane *Doctrinale puerorum* Aleksandra de Villa Dei. Mniej może popularny, ale za to uchodzący za bardzo wierną przeróbkę *Ars grammatica* Pryscjana, był traktat gramatyczny Eberharda Hiszpana, nie mający nawet, jak się zdaje, z powodu tej wierności, swego osobnego, wyraźnie wyartykułowanego tytułu. Funkcjonował ten wierszowany traktat nie pod imieniem swego autentycznego, a słabo znanego autora, lecz jako traktat Piotra Heliasa (Piotra syna Heliasza, Petrus Heliae), trzynastowiecznego gramatyka bliższego już autorom modystycznym. Nie wiemy dokładnie, kiedy powstał, z wielkim prawdopodobieństwem jednak ten mnemotechniczny wykład pierwszych szesnastu ksiąg Pryscjana, wolny od jakichkolwiek śladów gramatyk modystycznych, jakie pojawiać się zaczęły dopiero w drugiej połowie wieku XIII, można datować najpóźniej na pierwszą połowę tego wieku. Druga połowa XIII i wiek XIV to czas rozwoju gramatyki spekulatywnej. Już jednak od co najmniej drugiej połowy XIV wieku, w pełni tego rozwoju, zaczynają się równoległe wysiłki zarówno najwcześniejszych renesansowych humanistów, jak i przedstawicieli takich nurtów jak *devotio moderna*, zmierzające do uwolnienia gramatyki z konwencji modystycznej. Nasilając się w wieku XV oraz owocując nowymi gramatykami, zarazem jeszcze w wieku XVI współistnieć miały one nadal równoległe z twórczością i nauczaniem modystów<sup>299</sup>.

---

<sup>299</sup> C. Mielczarski, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną*, dz. cyt., rozdz. II: *Gramatyka scholastyczna a gramatyka humanistyczna*, s. 21–45. Więcej na temat humanistycznej teorii gramatyki spekulatywnej zob. też Piotr Helias, *Summa na temat Pryscjana Młodszego*, przeł. K. Krauze-Błachowicz, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 36 (2003), s. 80–96 (oraz w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, pod red. M. Frankowskiej-Terleckiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 370–395); K. Krauze-Błachowicz, *Z dziejów gramatyki spekulatywnej w XII wieku: Piotr Helias (fl. 1130–66)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 36 (2003), s. 71–79; A. K. Rogalski, *Logika języka a gramatyka. Gramatyka spekulatywna a wybrane współczesne teorie lingwistyczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 86–87 („Teoria ta [*devotio moderna*] głosiła specyficzny gramatyczny praktycyzm i przeciwstawiała się paryskiemu modelowi filozofii i teologii spekulatywnej przypisującemu istotną wagę logice i badaniu naukowemu. W miejsce studiów językowych, które prowadzą jedynie do próżnej ciekawości (*vana curiositas*), uczono zasad poprawnego i stosownego mówienia (*rationes emendate proprieque loquendi*)”).



W związku przede wszystkim z tym humanistycznym nurtem w gramatyce trzeba przypomnieć jedną ważną modyfikację samego pojęcia gramatyki, którego doniosłość również próbowałem już naświetlić w enarracji towarzyszącej tekstom Jana z Głogowa. Ze średniowiecznego pojęcia gramatyki, a w związku z tym i ze średniowiecznego myślenia metagramatycznego, za wzorem zresztą *artes grammaticae* Donata i Pryscjana, znikł ważny składnik starożytnego jej pojęcia, a niegdyś obecny w wypowiedziach Cycerona, Seneki i Kwintyliana, składnik literacko-retoryczny, mocno wiążący gramatykę z kulturą literacką<sup>300</sup>, a nieobecny już w jej definicji u Donata i Pryscjana, a także w wieku VII u Izydora z Sewilli<sup>301</sup> i tak już do końca średniowiecza<sup>302</sup>. Nieobecność tego elementu w definicjach gramatyki można uznać za znamię scholastyki, jego zaś obecność — za znamię humanizmu. Moment historyczny i okoliczności w kulturze intelektualnej, w jakich działał w Krakowie uniwersytet, co najmniej poczynając od połowy XV wieku, sprzyjały scholastyczno-humanistycznej dwutorowości w różnych dziedzinach, i to przede wszystkim, jak się zdaje, dzięki niej wytworzyła się w środowisku uniwersyteckim sytuacja w zakresie tendencji gramatycznych i zwłaszcza metagramatycznych bardzo swoista. Polegała ona na dwu czynnikach wzajemnie do siebie nieprzystających. Pierwszy to relatywnie niewielka liczba takich rodzimych, powstałych w Polsce przekazów, które by nam dziś pokazywały, jak uczono gramatyki w polskich szkołach parafialnych i diecezjalnych, zanim jeszcze w ogóle zaistniała tu uniwersytecka modystyczna gramatyka spekulatywna<sup>303</sup>. Daje o tym jakieś wyobrażenie na przykład *Antigameratus* Frowina z Nowego Sącza, rodzaj ułożonej z homonimów łamigłówki o wyraźnym ukierunkowaniu moralistycznym, więc nauczaniu języka służący tylko częściowo, ale i tak pokazujący wyraźnie, że same sprawności językowe, jakie preferowano w niewątpliwie dydaktycznym utworze, sprowadzały się do pamięciowych ćwiczeń leksykalnych w zakresie

<sup>300</sup> Cic. *De orat.* I, 42, 187–188, cyt. wyżej; Sen. *Epist.* 88, 3: „Grammaticus circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut logissime fines suos proferat, circa carmina”; zob. też eksplikację i egzemplifikację tego stopniowania w *Epist.* 108, 30–34; formuła Kwintyliana pomija całkowicie prozę, Quint. *Inst. orat.* I, 4, 2 („[...] grammaticam recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem”). Cytowałem go we wprowadzeniu do enarracji tekstów Jana z Głogowa.

<sup>301</sup> Isid. *Hisp. Etym.* I, 5,1, PL 82, 81B–C („Grammatica est scientia recte loquendi, et origo et fundamentum liberalium litterarum. Haec in disciplinis post litteras communes inventa est, ut iam qui didicerunt litteras per eam recte loquendi rationem sciant. Grammatica autem a litteris nomen accepit: γράμματα enim Graeci litteras vocant”).

<sup>302</sup> K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt., s. 100.

<sup>303</sup> Zob. K. Stopka, *Zakres i program nauczania „septem artes” w szkołach katedralnych*, dz. cyt., 129–134; K. Ożóg, *Zakres i metody nauczania „septem artes” na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, w: „Septem artes” w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej, dz. cyt., s. 105–124.

homonimów, nie były więc w żaden sposób zbieżne z tym, czym stać się miała później ufilozoficzona gramatyka spekulatywna<sup>304</sup>. W wieku XV, kiedy w Polsce działał już nieprzerwanie uniwersytet, a we wszystkich innych uniwersytetach europejskich gramatyka spekulatywna była uprawiana i nauczana, taką gramatykę wprowadzono do nauczania również w Uniwersytecie Krakowskim, co więcej, wprowadzono ją również do nauczania w szkołach niższego stopnia — katedralnych i parafialnych<sup>305</sup>. Zarazem jednak — i to jest drugi ze wspomnianych wyżej niezbornych ze sobą czynników — pojawienie się znanych nam dziś gramatyk modystycznych powstałych na Uniwersytecie Krakowskim przypada nieco później, niż pojawiła się w środowisku uniwersyteckim krakowskim potrzeba takiej gramatyki, która nawet jeśli ma jeszcze pewne ślady modystyczne, jest już widomą próbą przewyciężenia ich i powrotu do przedmodystycznego trybu uprawiania sztuki gramatycznej. Korzysta on mianowicie z tendencji kultywowanych przez humanistów, a przeciwstawia się praktyce modystycznej nie tylko przez powrót do mnemotechnicznych średniowiecznych metod przedmodystycznych, ale też do owego pierwotnego, obecnego u Cycerona, Seneki, Kwintyliana, pojęcia gramatyki zakorzenionej w tekstach literackich.

Tak by chyba, raz jeszcze, dało się możliwie adekwatnie opisać tło kolejnego pojawienia się w druku na przestrzeni niewielu lat najpierw humanistycznego komentarza Jana Sommerfelda (*Aesticampianusa*) Starszego do wierszowanej gramatyki Eberharda Hiszpana (1499), prawie równocześnie modystycznego komentarza Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego* (1500) i w kilka lat później krótkiego kompendium *modi significandi* Jana ze Stobnicy (między 1506 a 1508)<sup>306</sup>. Pierwszy i ostatni, mimo całkowitej rozbieżności swoich podstawowych opcji, są ze sobą ściśle powiązane przez to, że obaj autorzy — zarówno więc komentujący w duchu humanistycznym przedmodystyczną gramatykę Pryscjana-Eberharda Jan Sommerfeld, jak i optujący za pożytkami *modi significandi* Jan ze Stobnicy — odwołują się do owego ideału gramatyki literackiej, pominiętego w definicjach przez późnoantycznych gramatyków i w tak ważnej dla całego średniowiecza definicji Izydora z Sewilli, choć w samym uprawianiu gramatyki przez nich nie

---

<sup>304</sup> E. Habel, *Der „Antigameratus” des Frowinus von Krakau*, in: *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Strecken*, hrsg. von W. Stach, H. Walther, Baensch Stiftung, XII, Dresden 1931, s. 60–77; M. Mejór, *Źródła literackie a przynależność gatunkowa wiersza „Antigameratus” Frowina z Krakowa*, art. cyt., s. 67–82.

<sup>305</sup> K. Stopka, *Zakres i program nauczania „septem artes” w szkołach katedralnych*, dz. cyt., s. 130.

<sup>306</sup> Trafną charakterystykę sytuacji polskiej zawiera cytowana już książka C. Mielczarskiego, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną*, opatrzona też (s. 127–137) obszerną bibliografią publikacji dotyczących gramatyki średniowiecznej nie tylko w Polsce. Uzupełnia ją i rozwija, też już przywoływana, książka napisana ze stanowiska badacza średniowiecznej gramatyki spekulatywnej K. Kraze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt.

zaniechanego, a tylko sporadycznie wracającego niekiedy w średniowiecznych renesansach, najwcześniej w karolińskim<sup>307</sup>. W jakim duchu przywołuje go krakowski szkotysta, o tym będzie mowa obszerniej w enarracji jego tekstu w następnej sekcji. Teraz wspomnijmy tyle tylko, że gramatyki literackiej nie odrzuca ani nie uważa za zbędną i że w ogóle nastawiony jest do jej idei ugodowo i pozytywnie. Pozytywnej promocji tej koncepcji u Jana Sommerfelda, komentatora przedmodystycznej mnemotechnicznej przeróbki Pryscjana, towarzyszy natomiast ton polemiczny przeciwko modystom. Znamienne jest jednak to, że takiego wyraźnego i zarazem polemicznego optowania za literaturą nie pomieścił Sommerfeld w poprzedzającym komentarz liście dedykacyjnym do Jana Haunolta z Wrocławia, choć tam było najbardziej właściwe miejsce na takie optowanie jako na wypowiedź metagramatyczną, lecz ukrył je niejako w samym wykładzie.

Dwa wybrane tu z komentarza Sommerfelda teksty, w których pojawia się wzmianka o konieczności opierania nauki i wykładu gramatyki na lekturze tekstów literackich, są znamienne — każdy z innego powodu.

Pierwszy tekst (w. 151–160) pochodzi z rozdziału piątego o rodzaju gramatycznym. Zwracając się czy to do tego, komu dedykował swój komentarz, czy po prostu do słuchacza/czytelnika, Jan Sommerfeld informuje, że pominął *modi significandi*, ponieważ nie licują one należycie z wiedzą młodszych studentów, niezdolnych jeszcze rozeznąć natury i własności rzeczy. Do tego stwierdzenia dołącza ironiczne pytanie retoryczne, czy do rozpoznania własności wszystkich rzeczy — własności, o których zmyśla się, że to one nadają rzeczom nazwy — zdolny jest w ogóle ktokolwiek poza ich Stwórcą albo co najmniej człowiekiem żyjącym w stanie niewinności przed grzechem pierworodnym. I swój sceptycyzm wyjaśnia za pomocą zdezawuowania odpowiedniości rodzaju gramatycznego męskiego i żeńskiego nazw do właściwości nazywanych rzeczy, odpowiedniości, którą znamy dobrze z gramatyk modystycznych, a która zasada się tam na głoszonej w fizyce i biologii Arystotelesa różnicy między tym, co męskie, i tym, co żeńskie: że męskie jest aktywne, a żeńskie bierne<sup>308</sup>. Empiria językowa mianowicie, stwierdza Sommerfeld, pokazuje, że wiele desygnatów nazw rodzaju żeńskiego ma cechy aktywności, a mimo to są to rzeczowniki rodzaju żeńskiego właśnie,

<sup>307</sup> K. Krauze-Blachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt. (znaczenie Donata i Pryscjana w okresie wczesnośredniowiecznym zob. s. 22–25; „Już w końcu XI i w początku XII wieku obserwujemy, że odwoływanie się do cytatów z autorów klasycznych ma coraz mniejsze znaczenie”, s. 26; „Obfitość cytatów klasycznych u Piotra Heliasa i Radulfa z Beauvais świadczy o przetrwaniu tendencji do zajmowania się literaturą w gramatyce. Na wyższym poziomie lektura i komentarz do autorów klasycznych są reprezentowane w Orleanie przez Mateusza z Vendôme (*Ars versificatoria*) i Arnolda z Orleanu, autora komentarzy do Owidiusza, Lukana i, być może, do Horacego”, s. 30; ogólnie s. 22–30).

<sup>308</sup> Arist. *De generatione animalium* I, XXI, 729b, 10 („... ἀλλὰ μὴν τὸ γε θῆλυ, ἢ θῆλυ, παθητικόν, τὸ δ' ἄρρεν, ἢ ἄρρεν, ποιητικόν καὶ ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως”).

jak rzeczowniki odsłowne *lectrix* czy *scepatrix*, i odwrotnie, desygnaty takich rzeczowników jak *visus* czy *auditus* są bierne, receptywne, a niemniej są to rzeczowniki rodzaju męskiego.

Druga wypowiedź antymodystyczna (w. 285–293) pochodzi z tego samego rozdziału i dotyczy tej samej kwestii. Sommerfeld zwraca uwagę, że rodzaj nie zawsze wyznaczany jest przez płeć desygnatu i że często o rodzaju rzeczownika decyduje końcówka, że zatem sama wewnętrzna budowa wyrazu determinuje jego rodzaj gramatyczny, i podaje przykłady rodzaju męskiego z nominatywem zakończonym na *-is*, dodając też rzeczowniki *vermis*, *caulis*, *aedilis*, a także *lapis*. To ten ostatni rzeczownik, będący przedmiotem spekulacji etymologiczno-rodzajowych w gramatykach modystycznych — przykładem tego jest pomieszczone wyżej „Notandum quarto” z kwestii Jana z Głogowa<sup>309</sup> — przywodzi Sommerfeldowi na pamięć tę samą wywiedzioną z Arystotelesowej biologii zasadę czynnego pierwiastka męskiego i biernego żeńskiego i powoduje powtórny deklarację antymodystyczną. Również w tym wypadku przybiera ona postać namiętnej apostrofy do młodego użytkownika komentarza. Oto niektórzy zbyt dociekliwi badacze właściwości rzeczy (*proprietas rerum* to centralna, rzecz można, kategoria gramatyczna modystów<sup>310</sup>) twierdzą, że rzeczownik *lapis* zawdzięcza rodzaj męski swojej aktywnej naturze, temu mianowicie, że obraża stopę, a rzeczownik *petra* swój rodzaj żeński temu, że się stopami po niej depce („dicunt, quod *lapis* est generis masculini ex virtute activa, quod est laedere pedem, et *petra* feminini generis a virtute passiva, quod est terra pedibus trita”), *saxum* jednak, które to samo znaczy, co *lapis* i *petra*, swym rodzajem nijakim przeczy jednemu i drugiemu („*saxum* vero negans utrumque idem significat”). Czym innym jest tedy własność, od której bierze się nazwa, a czym innym rzecz sama, której się nazwę nadaje, stwierdza Sommerfeld, rozróżnieniem tym to właśnie potwierdzając, że nazwa nie musi wyrażać własności rzeczy. I to stwierdziwszy, zwraca się do użytkownika swego komentarza z zachętą i upomnieniem, żeby rodzaje rzeczowników poznawał „z pilnej lektury poetów, mówców, historyków i pozostałych wiarygodnych, co się tyczy łaciny, pisarzy, a nie z właściwości rzeczy, od których, jakby się zdawać mogło, rzeczom nadano nazwy, także takim rzeczom, co niewielu tylko ludziom mogą być znane” (w. 294–298). Ważny jest bowiem w gramatyce autorytet dawnych pisarzy, a ona, gramatyka, nadała nazwy w sposób kapryśny, czyli, jak się Sommerfeld wyraża, „tak lub owak”. „Jest rzeczą dziwną, że żaden z największych nawet uczonych rzymskich nie przekazał nam sztuki — jeśli w ogóle sztuką nazywać ją należy — sposobów oznaczania: ani Papirian, ani Diomedes, ani Kaper, ani Probus, ani też koniec końców książe gramatyków Pryscjan” (w. 299–302).

<sup>309</sup> Zob. tekst Jana z Głogowa w dziale A.III.2.

<sup>310</sup> K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt., s. 37–41; K. Krauze-Błachowicz, wstęp do Tomasza z Erfurtu, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, dz. cyt., s. 5–8.

W tej krótkiej wypowiedzi, mającej za przedmiot szczegółowe materialne zagadnienie rodzaju gramatycznego określonych rzeczowników, znalazł Sommerfeld okazję do sformułowania twierdzeń, w których wprost lub pośrednio odzywa się kilka kapitalnych problemów myślenia metagramatycznego i metajęzykowego. Oto one.

Pytanie, czy rodzaj jest „a proprietate rei”, czy też jest od właściwości rzeczy nazwanej niezależny, to dalekie, przepuszczone przez spekulacje modystyczne, echo dociekań starożytnych greckich filozofów i sofistów, czy nazwy są φύσει, czy θέσει (νόμος, συνθήκη). Odpowiedź, jaką piętnastowieczny gramatyk krakowski daje na to dawne pytanie, nie powtarzając go bynajmniej w jego pierwotnej postaci, jest dojrzsza o całe wieki rozwoju myśli gramatycznej i dzięki temu najdalej od powtarzania nie tylko naiwnego (a może raczej ludycznego i szyderczego zarazem) zarzutu Protagorasa, że nazwy rzeczy tak bardzo związanych z mężczyzną jak ‘gniew’ (μῆνις) i ‘szyszak’ (κόρυς) mają rodzaj żeński, ale i od podzielenia naiwnej etymologizacji z modystycznych dowodów czy bodaj tylko przykładów na to, że nazwy harmonizują z własnościami swoich desygnatów, choć zapewne Sommerfeld nie był przeciwnikiem samej teorii biologicznej Arystotelesa przypisującej aktywność pierwiastkowi męskiemu i bierność żeńskiemu. Tu warto zwrócić uwagę na to, że Sommerfeld w wycytowanych wyimkach raz jeszcze (w. 173–183) powtarza tę Arystotelesową teorię, gdy objaśnia głoszoną przez Pryscjana teorię czterech rodzajów gramatycznych, to znaczy oprócz *genus masculinum*, *genus femininum* i *genus neutrum* jeszcze *genus commune*. Stwierdza wtedy, wyjaśnwszy etymologię nazwy *genus* jako pochodzącego od czasownika *genero*, że według tej teorii rodzaje naturalne są tylko dwa, czynny męski i bierny żeński, i cytuje wypowiedź Arystotelesa z czternastej księgi *De animalibus* (recte: *De gen. an.* II, 1, 731b, 18 I), że mężczyzna (samiec) i kobieta (samica) istnieją w naturze, aby wydawać na świat potomstwo („Aristoteles in XIV De animalibus sic dicit marem et feminam esse principia generationis; fit enim, ut mas et femina generationis gratia si<n>t in rerum natura”). Twierdzenia tego, rzecz jasna, nie kwestionuje, bo jest oczywiste od strony „rzeczy”, a także inny jest aspekt i inny poziom związku tego twierdzenia z twierdzeniem Pryscjana o naturalności, czyli o naturalnej podstawie zaistnienia w języku dwu rodzajów gramatycznych, niż poziom i związek twierdzenia modystów o ontycznej i zarazem etymologicznej podstawie rodzajów gramatycznych ‘kamienia’ i ‘skały’.

Większą doniosłość, jako aktualna tendencja kulturowa, ma przyjęcie za podstawę budowania gramatyki po prostu pism autorów starożytnych. W obrębie rozwoju teorii metagramatycznych i nawet teorii języka w ogóle jest to coś więcej niż stały humanistyczny topos powrotu do źródeł, przede wszystkim do źródeł pisanych. To również mocne zadokumentowanie przekonania, że normatywność języka mieści się w literaturze, w starannie wypracowanych myślowo i artystycznie utworach poetów i prozaików starożytnych, a nie w byle

jak funkcjonującym języku żywym czy nawet pisanym ze starannością myślenia, ale bez staranności o ład estetyczny i piękno artystyczne.

Z tym zaś w ścisłym związku pozostaje Sommerfeldowe pojmowanie autorytetu (w. 298–302). Idzie o autorytet gramatyków starożytnych, a także — milcząco — o wierność wobec autorytetu średniowiecznych wiernych tamtemu autorytetowi pośredników, czyli gramatyków przedmodystycznych, takich jak Eberhard Hiszpan (mylnie, jak pamiętamy, identyfikowany przez Sommerfelda z Piotrem Heliasem). Podstawowy dla Sommerfelda jest tu fakt, że żaden ze starożytnych gramatyków nie znał i nie głosił teorii *modi significandi*. Jest to wyraz postawy wobec dziedzictwa antycznego bardzo znamiennej zwłaszcza dla najwcześniejszych twórców wielkiego renesansu XIV–XVI wieku, wyrażającej się w przemożnej chęci przyswojenia i powtórnego spożytkowania kultury starożytnych w autentycznej postaci tej kultury sprzed jej zniekształcenia przez średniowiecznych jej użytkowników. Albowiem jako szkodliwe zniekształcenie wzorczej gramatyki uprawianej przez starożytnych traktuje Sommerfeld wprowadzone do niej przez uczonych średniowiecznych *modi significandi*.

Trudno dziś ustalić, czy to tylko oddziaływanie humanistycznego komentarza gramatycznego Jana Sommerfelda, czy inne jeszcze czynniki sprawiły uznanie znajomości dzieł literatury starożytnej za rzecz dla gramatyki korzystną również przez Jana ze Stobnicy, szkotystycznego modystę, poddającego się chętnie oddziaływaniu piętnastowiecznego humanizmu włoskiego nie tylko i nie przede wszystkim w zakresie pomysłów gramatycznych. Jego znakomite kompendium *modi significandi* z XVI już wieku, reprodukowane w *Tekstach* w całości, zamknie ten tryptyk krakowskich komentarzy gramatycznych z przełomu XV i XVI wieku.

Zanim to nastąpi, warto jeszcze na zakończenie enarracji tekstu Sommerfelda zwrócić uwagę na humanistyczny styl i język jego komentarza. Idzie nie tylko o styl i język listu dedykacyjnego, a także, mniej bodaj udatnego, autorskiego wiersza po tym liście — bo to w świetle tekstów zgromadzonych w dziale A.II byłoby naturalne i zrozumiałe jako szeroko rozpowszechniona maniera w krakowskim piśmiennictwie uniwersyteckim pod koniec XV wieku. Idzie także o sam komentarz, w którym Sommerfeld unika starannie terminologii i stylu scholastycznych kwestii i traktatów, a nadto skutecznie stara się o bogactwo leksykalne zarówno zgromadzonych przykładów językowych, jak i swego komentatorskiego dyskursu, o którego też jasność i potoczność dba z równą starannością. Warto o tym wszystkim pamiętać także dla wyrazistości podobnej i zarazem niepodobnej pod tym względem stylistyki traktatu modystycznego Jana ze Stobnicy, szkotystycznego modysty podległego mocnym już wpływom pisarstwa humanistów. Wpływy te łatwo dostrzec nie tylko we wstępie do tego traktatu, ale także zarówno w tekstach Jana ze Stobnicy pomieszczonych tu w ilustrującym stylistyczne opcje autorów krakowskich dziale A.II, jak i w referującym ich opcje metafizyczne jego tekście zamieszczonym w dziale B.II.

### 2.3. Jana ze Stobnicy *Sposoby oznaczania*

Humanistyczny komentarz Jana Sommerfelda do przedmodystycznej wierszowanej parafrazy Pryscjana, sporządzonej w wieku XII przez Ebeharda Hiszpana, to tylko swoisty, bardzo mocny przerywnik opcji modystycznej w środowisku krakowskim, reprezentowanej w naszej antologii przez kwestie Jana z Głogowa. Jest to bowiem zarazem ciekawy łącznik pomiędzy dominacją opcji modystycznej i apologetycznym jej podjęciem na nowo oraz kontynuowaniem przez szkotystę Jana ze Stobnicy. Zestawione razem, teksty Jana Sommerfelda i Jana ze Stobnicy dodatkowo tworzą fragmentaryczną ilustrację i dokumentację szerszego zjawiska, tego mianowicie, że na Uniwersytecie Krakowskim na przełomie XV i XVI wieku humanizm włoskiego quattrocenta, choć recypowany tam dość intensywnie, przy czym intensywność ta przed samym końcem XV wieku była zmienna<sup>311</sup>, nie wyparł bynajmniej idei i metod średniowiecznej scholastyki, że przetrwały one w nauczaniu i pisarstwie mistrzów uniwersyteckich przez cały wiek XVI i zaowocowały na długo jako tzw. druga scholastyka<sup>312</sup>. Nas tu jednak interesuje rzeczowo nie ten osobny wytwór, będący ważnym składnikiem zwłaszcza filozofii w dobie późnego renesansu, lecz tylko sytuacja w uprawianiu gramatyki, a chronologicznie ostatnie lata XV i pierwsze lata XVI wieku.

Rozpatrywany niezależnie od sekwencji, jaką tworzą tutaj teksty trzech krakowskich autorów dzieł gramatycznych, krótki traktat Jana ze Stobnicy o *modi significandi* można uznać za znakomity wykład ich samych i zarazem wykład tego, czym jest gramatyka spekulatywna w ogóle, a samego Jana ze Stobnicy — także w zakresie gramatyki — za mistrza późnośredniowiecznych kompendiów, sumujących i upraszczających olbrzymią i skomplikowaną wiedzę, którą nagromadziły trzy stulecia uprawiania uniwersyteckiej dydaktyki i uniwersyteckiego piśmiennictwa naukowego<sup>313</sup>. Idąc za zapotrzebowaniem na takie kompendia, w swoim krótkim traktacie gramatycznym Jan ze Stobnicy wyklada *modi significandi* równie klarownie, jak to z filozofią przyrody uczynił w swoim wykładzie *Parvulus philosophiae naturalis*, który nam w dziale A.II posłużył jako ilustracja jego dwojakiemu, scholastycznemu i humanistycznemu, stylu. Ilustracją tej samej dwoistości jest także jego kompendium *modi significandi*, do czego jeszcze powrócę.

---

<sup>311</sup> Zob. C. Mielczarski, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną*, dz. cyt., rozdz. III: *Gramatyka spekulatywna na Uniwersytecie Krakowskim w czasach Sommerfelda*, s. 47–64.

<sup>312</sup> Zob. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka...*, dz. cyt., rozdział III.I: *Arystotelizm renesansowy i scholastyczny*, zwłaszcza s. 153–165 (podrozdział: *Arystotelizm w drugiej połowie XVI w.*), s. 165–181 (podrozdział: *Szkoły arystotelesowskie w XVII w.*).

<sup>313</sup> O tej potrzebie, która zaczęła się już o wiek wcześniej, zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 2, *Wiedza*, dz. cyt., s. 18–19.

Skracając jeszcze bardziej, niż on to uczynił, i upraszczając jego dyskurs, aby go oddać w nieco bliższym nam języku, jeszcze raz powtórzmy w tym miejscu, że *modi significandi* opisują język jako system znaków będących przede wszystkim nazewniczym i w ogóle odtwórczym językowym odpowiednikiem czy wręcz odbiciem rzeczywistości pozajęzykowej, czyli „rzeczy”, pod tym zaś pojęciem trzeba rozumieć nie tylko statycznie pojęte przedmioty fizyczne czy duchowe i ich równie statyczne odpowiedniki pojęciowe, ale także zdarzenia, dzianie się, akcję<sup>314</sup>, zarazem zaś *modi significandi* analizują i opisują język jako system będący odpowiednikiem procesów i treści poznawczych w umyśle, czyli jako korelat *modi intelligendi*. Jak to sam Jan ze Stobnicy zwięźle formułuje od razu na początku swego kompendium (w. 46–53), „sposoby oznaczania wywodzą się bezpośrednio ze sposobów poznawania, pośrednio zaś ze sposobów istnienia”.

Takie rozumienie języka czyni z niego nie tylko intersubiektywny system komunikacji, oparty na jednostkowym (podmiotowym) intelektualnym poznawaniu obiektywnej rzeczywistości (*intelligere*), ale też uznaje w języku jej rzeczywisty odpowiednik, a to dzięki włączeniu go jako systemu korelatywnych do tamtych obu obszarów — bycia i poznawania — znaków językowych. Nie może być gramatyki modystycznej bez tego systemu trzech skorelowanych z sobą trybów czy sposobów — po łacinie *modi* — bycia, poznawania i oznaczania, czyli komunikowania: *modi essendi*, *modi intelligendi*, *modi significandi*. Gramatyka modystyczna skupia się na tym ostatnim, ale nie poprzestaje na zjawiskach tylko językowych. Te zjawiska — takie jak liczby i przypadki rzeczowników, formy koniugacyjne czasowników, a także relacje składniowe — traktuje jako możliwe — dzięki ujęciu przez intelekt (*modi intelligendi*) — semantyczne odtworzenie „właściwości” rzeczy (*proprietas rerum*)<sup>315</sup>.

Zgodnie z przyjętą konwencją komentowania tekstów tego działu antologii poprzestaję także tym razem na tych najbardziej generalnych kategoriach i pomijam ich bardziej szczegółowe dystynkcje ściśle gramatyczne, choć to one, starannie, ze wzmożoną jakby przez szkotyzm autora inwencją, rozróżnione i wyrażone za pomocą z dawna w gramatyce modystycznej

<sup>314</sup> Próbowałem ten składnik czy aspekt „rzeczy” (*res*, jako odpowiednika późniejszego po-boecjuszowego i zadomowionego w języku średniowiecznej scholastyki *ens*) wyinterpretować jako subkategorię obecną w *De doctrina christiana* artykule *Pomocnica nauk i teologii: kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, „Przegląd Tomistyczny”, 9 (2003), s. 57–112, zwłaszcza 58–69.

<sup>315</sup> Podobnie próbowałem opisać system związany z *modi significandi* w artykule cyt. w przyp. poprzednim, a także w *Gramatyka między metafizyką a poezją* (referat wygłoszony na II Kongresie Mediewistów Polskich, Lublin, 19–21 września 2005 roku) w: „*Septem artes*” w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej, dz. cyt., s. 15–31. Dziś po inne, bardziej eksplikatywne od mojego skrótu ujęcie całej problematyki odsyłam powtórnie do książki K. Krystyny Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, dz. cyt.



ustalonego technicznego nazewnictwa, są rdzeniem tego wykładu gramatyki właśnie jako sposoby oznaczania owych *proprietas rerum*. Ujęte one tu zostały w dyskurs krótki i klarowny, dodatkowo jeszcze rozjaśniony dobrze obmyśloną tabelką. Przechodzę do tego, co Jan ze Stobnicy mówi w prologu o swoim stosunku do naczelnego postulatu gramatyki humanistycznej, do tego, aby łączyła się ona z lekturą dzieł literackich i z nich przede wszystkim brała swój materiał. Obecność ich lub ich nieobecność w pojęciu i definicji gramatyki wydaje się bowiem punktem centralnym myślenia krakowskich autorów komentarzy gramatycznych z końca XV i początku XVI wieku, nawet jeżeli go *expresse* nie formułują, jak to się dzieje w tekście modysty Jana z Głogowa.

Jan ze Stobnicy, również modysta, przyjmuje w tej kwestii postawę ugodową i obronną. W dobrze obmyślonym trybie koncesywnym, wprowadzając ten tryb słowem *licet* i używając zgodnie z regułami klasycznej składni łacińskiej koniunktywu, pierwszym zdaniem to swoje stanowisko formułuje tylko jako ustępstwo wobec stanowiska humanistów: „choćbym bardziej akceptował wiedzę tych, co gramatyki, czyli umiejętności poprawnego mówienia, uczą się, czytając często księgi poetów, mówców, historyków i innych, którzy pisali łaciną równie czystą jak bogatą, a przedtem poznali byli to, co o częściach mowy i ich przypadłościach w krótkim zarysie napisał Donat, niż wiedzę tych, co na podstawie samego tylko rozpatrywania sposobów oznaczania uznają się za gramatyków doskonałych — bo to ci pierwsi mogą zdobyć całe bogactwo łaciny, ci drudzy zaś nie — to jednak uważam, że nie należy całkowicie gardzić rozpatrywaniem sposobów oznaczania, albowiem większość tego, co dotyczy części mowy i ich przypadłości, łatwiej poznać można z rozpatrywania sposobów oznaczania”. Przy całej więc ugodowości krakowskiego szkotysty i jego otwartości na argumenty humanistów za lekturą dzieł literackich dla wzbogacenia i czystości języka, argumentem przemawiającym za pozostawieniem także *modi significandi* jako metody uprawiania i nauczania gramatyki jest dla niego większa łatwość, z jaką za ich właśnie pomocą zdobywa się wiedzę gramatyczną. Jest i drugi argument, z autorytetu i zarazem, rzecz można, chrześcijański. Oto wielcy uczeni za pomocą *modi significandi* potrafili wyjaśnić pewne zagadki w Biblii. Więc nawet jeśli komuś *modi significandi* wydają się mniej użyteczne od uprawianej na sposób humanistów gramatyki literackiej, to te dwa argumenty powinny go przekonać, że gramatyki modystycznej nie należy mieć w całkowitej pogardzie.

Jan ze Stobnicy nie wskazuje na nikogo imiennie. To jednak, że zaczynając prolog swoich wydanych drukiem w latach 1506–1508 *Modi significandi* od określenia gramatyki humanistycznej za pomocą formuły bardzo podobnej do tej, której aż w dwu miejscach swojego wydanego w roku 1499 humanistycznego komentarza do dzieła Eberharda Hiszpana użył Jan Sommerfeld, skłania nas do przyjęcia za co najmniej prawdopodobne, że to właśnie Sommerfelda ma na myśli, posługując się swoją ogólną, bezosobową formułą. Nie tylko dlatego, że Jan ze Stobnicy prawie dosłownie powtarza użytą

przez Sommerfelda formułę. Także cała konstrukcja jego prologu daje się interpretować jako odpowiedź modysty na ataki humanisty przeciwko *modi significandi*, zwłaszcza zaś na ten, który wypowiedziany został w związku z wykładem rodzajów rzeczownika. Rozpatrzmy jeden po drugim dwa punkty przemawiające za taką interpretacją traktatu Jana ze Stobnicy.

Najpierw więc, co się tyczy samej formuły określającej gatunki dzieł literackich, których lektura pozwoli polepszyć status gramatyki, to mimo kontekstowych różnic mamy w niej do czynienia z tą samą kolejnością poszczególnych elementów u obu krakowskich autorów:

Sommerfeld:

„[...] ad genera noscenda nominum poetarum, oratorum, historicorum et reliquorum fide dignorum in Latina scriptorum lectioni incumbere studeas”;

Stobnica:

„addiscunt saepe relegendo libros poetarum, oratorum, historicorum ac aliorum, qui non minus Latine quam copiose aliquid scriptitarunt”.

Warto zauważyć, po pierwsze, że podobna kolejność tych samych gatunkowych określeń literackich występuje również u Cycerona w *De orat.* I, 42, 187–188, po drugie, że w XV wieku w Krakowie nie byłoby łatwo znaleźć w pismach gramatycznych więcej śladów tej zapomnianej od stuleci formuły.

Po wtóre, w dyskursie Sommerfelda po tej deklaracji wyższości gramatyki literackiej nad modystyczną przychodzi argument z autorytetu. Jest to autorytet gramatyków starożytnych, którzy nie znali i nie uprawiali gramatycznej doktryny *modi significandi*. Nie powtarzając i nie próbując obalić tego argumentu, Jan ze Stobnicy przeciwstawia mu własny, także z autorytetu, ale przywołuje autorytet w świetle hierarchicznej struktury scholastycznego systemu nauk od autorytetu starożytnych gramatyków wyższy, autorytet interpretatorów Biblii, a więc teologów, którzy do jej interpretacji potrafili skutecznie wykorzystać doktrynę *modi significandi*. Ogólnikowość tego argumentu na ich rzecz, usprawiedliwiona może kompendialnością modystycznego dziełka Jana ze Stobnicy, upoważnia nas — w świetle tego, o czym była mowa wyżej<sup>316</sup> — do przypuszczenia, że nie jest wykluczone, iż Jan ze Stobnicy mógł myśleć nawet o teorii *res i rerum signa* w *De doctrina Christiana* św. Augustyna. Gdyby tak było, przeciwstawiałby faktycznie autorytetowi gramatyków starożytnych autorytet wielkiego starożytnego teologa chrześcijańskiego. Równie jednak prawdopodobne jest, że myślał — po prostu i ogólnie — o bliższych sobie czasowo i doktrynalnie szkotystycznych modystach. Tylko że znalezienie ewentualnego ukrytego adresu jego myśli byłoby jednym z wielu zadań, do jakich mogłaby może inspirować ta antologia, a jakie antologista uznał za przekraczające jego zamierzenia i jego siły<sup>317</sup>.

<sup>316</sup> Zob. enarrację tekstów Jana z Głogowa i przyp. 288.

<sup>317</sup> W cytowanej tu już tyle razy książce K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, s. 41.

Nie tylko ta polemika łączy teksty Jana Sommerfelda i Jana z Stobnicy. Podobny jest także, w pewnym przynajmniej zakresie, ich wystrój stylistyczny. Podobieństwo zachodzi tu, by tak rzec, dwuzakresowe: zarówno więc w obrębie tych właśnie dwu pism, jak i w szerszym kontekście krakowskiego piśmiennictwa uniwersyteckiego na przełomie wieków XV i XVI, którego charakterystyce poświęcony został tutaj dział A.II.

Pisząc swój komentarz gramatyczny w duchu humanistycznym, Jan Sommerfeld uznał, że nie ma ani środowiskowej, ani też rzeczowej, wewnątrzgramatycznej potrzeby, aby posługiwać się formą i stylem kwestii czy innych gatunków scholastycznego piśmiennictwa uniwersyteckiego. Jeżeli nawet nie stylizował specjalnie starannie samego swego komentarza na modłę humanistyczną, to przecież już samą strukturę nadał mu taką, że naturalny stał się dla niej język i styl właściwy raczej humanistom niż scholastykom, styl, powiedzmy, także naukowy, podobniejszy jednak do stylu pisarzy łacińskich starożytnych czy z okresu średniowiecza romańskiego niż do stylu uczonych pism uniwersyteckich, jaki się wykształcił, poczynając od wieku XIII. Niemniej przeto szczególnie starannie wystylizowane zostały przez Sommerfelda teksty sam komentarz poprzedzające, czyli list dedykacyjny do Jana Haunolta i wiersz adresowany ogólnie do czytelnika. Oba cechuje znaczna staranność nie tylko stylu, ale też inwencji, choć (jak to już miałem okazję zauważyć) prozaiczny list dedykacyjny wydaje się stylistycznie dużo bardziej udatny od wierszowanego adresu do czytelnika. Nawet nie próbując dokładniejszej analizy stylistycznej tych tekstów, wolno zaliczyć Jana Sommerfelda do dojrzałych już pod względem pisarskim humanistów z pokolenia tych, którzy ukształtowali się pod wpływem Konrada Celtisa, Filipa Kallimacha Buonaccorsiego i jego kręgu zwanego *Sodalitas Vistulana*. Zarówno zaś sami humaniści w rodzaju Kallimacha czy Celtisa, jak też uczeni i pisarze, którzy swoją łacinę doskonalili w środowisku ludzi z nimi związanych, bardziej należą do dziejów polskiego renesansu niż polskiego średniowiecza. Ograniczę się więc tylko do zwrócenia uwagi na sam fakt poprzedzenia profesorskiego komentarza listem dedykacyjnym, zwyczajny dla procedur pisarskich humanistów, niezwykle wszelako, co najmniej zaś rzadki w procedurze pisarskiej scholastycznych mistrzów uniwersyteckich, a także na — jeszcze bardziej dla humanistów znamienne — bardzo osobisty charakter tej dedykacji, pełen szczegółów prywatnych, osobistych i wręcz familiarnych.

Tyle przypomnienia maniery pisarskiej bohatera poprzedniej sekcji, rzecznika gramatyki humanistycznej.

Ciekawszy jest pod tym względem Jan ze Stobnicy, uczony formacji scholastycznej, zainteresowany jednak żywo także humanizmem, zwłaszcza jako zasobem technik pisarstwa, i to tak dalece, że stosowaną przez niego scholastyczno-humanistyczną dwoistość można tu było zaprezentować aż w dwu osobnych działach — ilustrującym początki kształtowania się stylu humanistycznego dziale A.II i niniejszym językowym. Okazjonalne tylko i w

dziale niniejszym raczej uboczne, również poniższe uwagi o stylistycznym aspekcie kompendium modystycznego Jana ze Stobnicy będą paralelne do tych, które wyżej poświęciłem Janowi Sommerfeldowi.

Otóż to, co uderza w jego dedykacji, to jest nie tylko sama jej obecność w scholastycznym z ducha i treści kompendium modystycznym, ale również — oprócz wielkiej elegancji stylistycznej — właśnie osobisty i prywatny charakter tej dedykacji. Prywatny nie w tym sensie, iżby jej adresat nie był ze Stobnicą związany instytucjonalnie, bo jest wyraźnie nazwany jego uczniem, tak samo zresztą jak uczniem Sommerfelda jest adresat jego dedykacji, Jan Haunolt, ale w tym sensie, że w obu tych dedykacjach przywołuje się jeszcze wspomnienie osoby trzeciej i adresatowi bliskiej: w dedykacji Sommerfelda był taką osobą ojciec jego ucznia, wrocławski dostojnik, Stobnica w swojej dedykacji wymienia rodaka i krewniaka adresata z dostojnej węgierskiej rodziny. Również ta paralela między oboma dziełami krakowskich gramatyków każe przypuszczać, że Jan ze Stobnicy chce maksymalnie upodobnić humanistyczny wystrój swojego szkotystycznego i modystycznego kompendium do analogicznego wystroju humanistycznego komentarza gramatycznego Jana Sommerfelda, podobnie jak o takim celowym upodobnieniu zdaje się świadczyć i to, że w jakiejś mierze stylistycznym odpowiednikiem Sommerfeldowego wiersza do czytelnika jest — również humanistyczną łaciną przez Jana ze Stobnicy napisany — polemiczny i zarazem ugodowy prolog. Nawet niehumanistyczna już, ale jednocześnie bardzo umiarkowanie stechnicyzowana łacina samego kompendium zdaje się za dość czynić przemożnej chęci osiągnięcia jak najdalej idącego podobieństwa do humanistycznej elegancji Sommerfeldowych dodatków i niescholastycznej naturalności łaciny samego jego komentarza.

Wszystkie te elementy literackiego wystroju czynią z pism gramatycznych ich obu dwie części dialogu, jaki dwie koncepcje gramatyki toczyły na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w samym początku XVI wieku.

## A.IV. DWUJĘZYCZNOŚĆ PIŚMIENICTWA

### 1. Społeczna funkcja języka rodzimego

#### Anonimowy prolog do *Ortografii polskiej* Jakuba Parkosza

Napisana po łacinie przedmowa do również po łacinie wyłożonej i tylko polskojęzycznym wierszem mnemotechnicznym zakończonej *Ortografii polskiej* Jakuba Parkosza należy do najwcześniejszych tekstów refleksyjnych i teoretycznych, kładących istotne, bo językowe, podwaliny kultury narodowej. Jest rzeczą godną uwagi, że anonimowy autor opatrzył ją na samym początku swoiście filozoficzną ilustracją i zarazem swoiście filozoficznym uzasadnieniem patriotycznych motywów podjęcia przez profesora Uniwersytetu Krakowskiego pracy kompetentnie regulującej pisemny użytek języka narodowego. Już jednak ta początkowa ufilozoficzona refleksja, a bardziej jeszcze dalszy wywód autora przedmowy na temat pożytków posługiwania się językiem ojczystym w piśmie wykazują pewne znamienne ograniczenia kulturowej funkcji tego języka.

Zanim zajmę się tymi ograniczeniami, chcę zwrócić uwagę na pewne pokrewieństwa zawartej w anonimowej przedmowie do *Ortografii polskiej* Jakuba Parkosza z innymi pomieszczonymi tu tekstami. Tworzą one bowiem ważne punkty odniesienia dla obu wspomnianych wyżej treści przedmowy — filozoficznej motywacji i filozoficznego kontekstu podjęcia patriotycznej pracy przez uczonego uniwersyteckiego i zarazem ograniczenia funkcji kulturowej ojczystego języka. Są to punkty odniesienia ważne zwłaszcza dla zaproponowanej tu interpretacji tego drugiego wątku omawianej przedmowy. Jednym z tych punktów odniesienia będzie pomieszczony w dziale B.II prolog Jana z Dąbrowki do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka, drugim *Monumentum* Jana Ostroroga zamieszczone w społeczno-polityczno-kościelnym dziale B.III.

Każdy z tych dwu tekstów należy do innej dziedziny myśli niż Parkoszowa *Ortografia polska* i anonimowa przedmowa do niej, a tylko prolog Jana z Dąbrowki miał przeznaczenie dydaktyczne i był wstępem (*principium*) do wykładów z zakresu konkretnej dyscypliny wśród tradycyjnych *artes liberales*, mianowicie retoryki, przynajmniej formalnie, bo tak nakazywała nieobecność historii wśród *artes liberales*<sup>318</sup>. *Monumentum* Jana Ostroroga zaś z dydaktyką

---

<sup>318</sup> Wprowadzili ją tam — czyli do zestawu wykładanych dyscyplin — dopiero humaniści włoskiego quattrocenta, ale i wtedy nie uczono jej inaczej niż łącznie z wcześniej uznaną za składnik kanonu sztuk wyzwolonych retoryką lub poetyką albo łącznie z filozofią moralną; zob. P. O. Kristeller, *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, dz. cyt., s. 55–56 i przyp. 60 na s. 80–81.

uniwersytecką nie miało żadnego związku, było tekstem okazjonalnym, więc — według naszych pojęć — raczej publicystycznym niż naukowym. *Ortografię polską* Jakuba Parkosza trzeba by wśród wykładanych w średniowiecznym systemie dydaktycznym *artes* uznać za należącą do gramatyki (ortografia była działem gramatyki w średniowiecznym systemie), gdyby nie to, że gramatyka języka wernakularnego nie była przedmiotem nauczania szkolnego, tym bardziej zaś nie wchodziła w zakres dyscyplin wykładanych na uniwersyteckich wydziałach sztuk wyzwolonych i filozofii<sup>319</sup>. Osobny problem, który tu trzeba podnieść, to relacja między sztukami a filozofią. Każda z *artes*, a zatem i każda z dwu wspomnianych dyscyplin, była w XV wieku w stosunku do filozofii propedeutyczna. To nie filozof zatem wypowiadał się w każdym z tych pism, lecz przedstawiciel dyscypliny szczegółowej (jak byśmy to nazwali dzisiaj) — i sytuacja ta, a nie tylko sam wybrany zakres tematyczny, nie stwarzała okazji do wprowadzania wątków obcych myśleniu filozofa jako takiego. Niemiej przeto — wskutek podkreślanej przeze mnie w tych enarracjach wielokrotnie swoistej wszechobecności i dominacja filozofii w kulturze umysłowej średniowiecza — każdy z dwu autorów do filozofii się odwoływał i, podnosząc niejako rangę swojego wywodu, środków ekspresji szukał wśród filozoficznych uniwersaliów. Rzecz to całkowicie naturalna w obrębie formacji scholastycznej, jaką obaj autorzy otrzymali na wydziale sztuk wyzwolonych i utrwalili potem w dalszych — i wyższych — etapach swej pracy intelektualnej.

---

<sup>319</sup> Jej nauczania jednak nie wprowadzili do szkół nawet renesansowi humaniści, gorliwie wspierający kulturowy awans języków wernakularnych; awans kulturowy języka wernakularnego w nauczaniu szkolnym odbywał się wolno i stopniowo przez parę stuleci; zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna*, KUL, Lublin 2008 (s. 58–59: „W gramatyce [w renesansowym modelu kształcenia] nastąpi nie tylko odejście od jej filozoficznego wykładu (gramatyka spekulatywna), ale także dominacja lektur nad podręcznikami formułującymi przepisy językowe. Gramatycy docenią rolę języka potocznego (*loquendi consuetudo*) na tle stylów uczonych, a co za tym idzie, dowartościują języki narodowe”; s. 105–106: „Podkreślenie roli łaciny w nauczaniu jezuickim — zgodnie ze standardami wszystkich ówczesnych szkół europejskich — nie oznaczało jednak kosmopolitycznego lekceważenia kultur narodowych. Obserwuje się bowiem stopniową polonizację gramatyki Emanuela Alvareza, pełniącej różnej funkcje gramatyki polskiej. Znajdowało to wyraz w przytaczaniu przykładów rodzimych wyrażen językowych, ale i całych rozdziałów, np. dotyczących ortografii, jak w wydaniu kaliskim z r. 1700. W 1749 r. sformułowano zasadę o równoczesnym i równorzędnym nauczaniu obu języków. Nadal jednak posługiwano się tylko łacińskim podręcznikiem. Dopiero w czasach Komisji Edukacji Narodowej polski stał się językiem wykładowym, dla jego potrzeb stworzono gramatykę, tym razem ucząc za jej pomocą także łaciny”). Zob. też K. Stopka, *Zakres i program nauczania „septem artes” w szkołach katedralnych*, dz. cyt., s. 125–136. Oczywiście w praktyce i szkolnej, i pisarskiej nie brak w Polsce średniowiecznej śladów posługiwania się głosami polskimi, nie był to jednak tak systemowy użytek języka wernakularnego, o jaki się — poza obrębem szkoły i działalności literackiej — dopominał Jakub Parkosz i anonimowy przedmówca jego traktatu ortograficznego.

Skutkami tej formacji u Jana z Dąbrówki jako komentatora dzieła kronikarskiego zajmiemy się w innym miejscu (w dziale B.II), teraz zaś prześledźmy taki ujawniający treści filozoficzne wątek w anonimowej przedmowie do *Ortografii polskiej* Jakuba Parkosza, dodając od razu, że owe treści filozoficzne zawiera wypowiedź, która ma charakter przede wszystkim patriotyczny.

„Walcz za ojczyznę” — tym kryptocytatem z jednej ze średniowiecznych redakcji *Dystychów moralnych Katona* zaczyna swój prolog anonimowy autor<sup>320</sup> — „bo jej obrona przynosi sławę zasługującą”, a ten przydany sławie przymiotnik ma konotację religijną i teologiczną, kojarzy się mianowicie z cnotą wysługującą łaskę<sup>321</sup>. Tak zacząwszy, anonim przystępuje do wyłożenia pojęcia ojczyzny właśnie w terminach filozoficznych, odwołując się imiennie do Arystotelesa i generalnie do „niepodważalnego autorytetu” pospołu teologów („ojców”) i filozofów. Rdzeniem pojęcia ojczyzny (*patria*) czyni dwa inne pojęcia, najpierw wspólnotę (*communitas*), następnie zaś, idąc za początkiem przywołanej *explicite* trzeciej księgi Arystotelesowych *Topik*, długość trwania (*durabilitas*) i wreszcie bycie godnym wyboru (*eligibilitas*), czyli, jak byśmy to dziś chętnie powiedzieli, wartość<sup>322</sup>. Aplikacja tych Arystotelesowych pojęć i terminów warta jest uwagi nie tylko sama dla siebie, ale także dlatego, że pojęcie ojczyzny bardzo podobnie konstruuje w swoim starszym o parę dziesiątków lat komentarzu do *Kroniki* Kadłubka Jan z Dąbrówki, choć on posługuje się innym językiem i do innych odsyła autorytetów. U obu mianowicie wspólnota jest wartością wyższą od jednostki i bardziej niż jednostka jest godną wyboru, a jest taka właśnie z powodu swojej trwałości. Znamienna jest zarazem dodana przez anonimowego przedmówcę do cytatu z *Kategorii* na końcu glosa o „przyrodniczym czy raczej, jeśli się tak woli, moralnym” sensie owego pojęcia ojczyzny jako mającego wartość szczególną długiego trwania. Trzeba rozważyć zawartość tego opatrzonego glosami cytatu

<sup>320</sup> Przedmowa do *Disticha Catonis*, monostych 23.

<sup>321</sup> *Laus meritoria*, zob. *Lexicon madae et infimae latinistatis Polonorum*, ed. moderante M. Plezia, t. 6, s. v. „meritorius”.

<sup>322</sup> Zob. Arist. *Top.* III, 1, 116 a, („Πρῶτον μὲν οὖν τὸ πολυχρονιώτερον ἢ βεβαιότερον αἰρετώτερον τοῦ ἥττον τοιούτου”); „Po pierwsze, bardziej pożądane jest to, co jest trwalsze i mocniejsze niż to, co ma mniej tych cech. I to, czemu rozumny albo dobry człowiek, albo sprawiedliwe prawo daje pierwszeństwo, albo to, co wybierają ludzie kompetentni (σπουδαῖοι) w każdej dziedzinie, bądź znający się na jakimś fachu, większość lub wszyscy; na przykład w medycynie lub w budownictwie to będzie najbardziej pożądane, co by wybrali wszyscy lekarze lub budowniczkowie bądź ich większość; albo ogólnie: co by wybrała większa liczba ludzi bądź wszyscy albo wszystkie istoty żywe, jak na przykład dobro: wszystko bowiem zdąża ku dobru. Należy przeto nastawić orientację w tym kierunku, który się okaże pożyteczny. A lepsza jest po prostu ta wiedza, która określa, co jest lepsze i bardziej godne wyboru, a dla pewnych osób lepsze jest to, co jest zgodne z ich własną wiedzą”, w: Arystoteles, *Hermeneutyka, Topiki, O dowodach sofistycznych*, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 78–79).

w kontekście historyczno-społecznym, zaczynając od samego opatrzonego przedmową dzieła, od Parkoszowej *Ortografii polskiej*.

Po co właściwie i kiedy Jakub, syn Parkosza z Żórawic, który u szczytu swej kariery uniwersyteckiej był profesorem wydziału prawa, napisał swoją *Ortografię polską*? Formalnie należy ona do gramatyki, tak jak ją rozumiano w systemie sztuk wyzwolonych, faktycznie jednak nie mogła mieć przeznaczenia dydaktycznego w obrębie studium *artes liberales*, bo nie dotyczyła wykładanej tam ortografii łacińskiej<sup>323</sup>. Kiedykolwiek więc ją napisał, przeznaczył ją raczej do innego niż dydaktyczny i szkolny użytku, bo i w szkołach przeduniwersyteckich pisanie po polsku nie nauczano<sup>324</sup>. Czy napisał ją już jako profesor wydziału prawa<sup>325</sup>? Jeśli tak, to tym bardziej warto wziąć pod uwagę świadomość takiego właśnie „prawniczego” autorstwa Parkoszowej *Ortografii* u autora anonimowego do niej prologu, w szczególności zaś patriotycznej motywacji, od której prolog się zaczyna. Autor prologu ujmuje tę motywację następująco.

Racją podjęcia pracy nad ortografią było dobro ogółu Polaków, *reipublicae commodum*, przez usunięcie niedostatków ortografii będącej już w użyciu („malum et insufficientem usum scripturae Polonicae”<sup>326</sup>). Miał więc autor *Ortografii polskiej* na oku cel bardzo praktyczny, godny prawnika, i to nie tyle cel uniwersyteckiego profesora, ile właśnie praktyka: oto widząc, że sąsiednie narody, Czesi i Niemcy, spisują każdy dokumenty we własnym języku i używają do tego celu odpowiednio zmodyfikowanego alfabetu łacińskiego, postanowił usprawnić analogiczną (i stosowaną już) procedurę we własnym języku i kraju. Rzecz uznał za tym bardziej potrzebną, że był w pełni świadomy trudności uzyskania adekwatnego przekładu z jednego języka na inny, przede wszystkim z oficjalnej i powszechnie używanej łaciny na polski, ale też z niemieckiego na polski, w czym brał pod uwagę znaczną liczbę niemieckojęzycznych mieszkańców piętnastowiecznego Krakowa i szeroki użytek ich języka<sup>327</sup>. Sąd swój uzasadniał poglądami dawnych autorytetów (Cycerona, Terencjusza, św. Hilarego, św. Hieronima), ale także zaobserwowanymi w życiu konkretnymi przypadkami przekładowych trudności,

---

<sup>323</sup> Zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna*, dz. cyt., s. 105–106 (jak w przyp. 319).

<sup>324</sup> K. Ożóg, *Zakres metody nauczania „septem artes” na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XV w.*, dz. cyt., s. 105–124; K. Stopka, *Zakres i program nauczania „septem artes” w szkołach katedralnych*, dz. cyt., s. 125–136.

<sup>325</sup> Zob. *Jakuba Parkosza „Traktat o ortografii polskiej”*, wstęp, s. 14, gdzie się stwierdza, że doktorat otrzymał „nie wiadomo w którym roku, w każdym razie przed 1439”.

<sup>326</sup> Wyd. cyt., s. 56, w. 28–29.

<sup>327</sup> Świadczenia tego stanu rzeczy są zbyt liczne, aby je tu cytować, poprzestaję więc na odesłaniu do osądu współczesnego badacza; zob. A. Jelicz, *Życie codzienne w średniowiecznym Krakowie (wiek XIII–XV)*, PIW, Warszawa 1966, s. 36–39; A. Bartoszewicz, *Języki wernakularne w testamentach mieszczan krakowskich XIV–XV w.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 61/2 (2013), s. 251–261.



wzbogacając te przykłady także ruszczyzną. Chwaląc przezorność innych narodów, które już zadbały były należycie o to, „aby się nie zdarzały jakie błędy z powodu odmienności językowych”, ubolewał, że „tylko przesławnemu językowi polskiemu, tylko jemu tego zabezpieczenia nie dostaje”<sup>328</sup>. Wywód swój zamknął odparciem cudzych obaw o to, że poprawiona przez Parkosza ortografia polska, usprawniając pisanie w ojczystym języku także o kwestiach religijnych, spowoduje rozpowszechnienie się herezji. Relacjonował te obawy tak, jak gdyby miał na myśli czeski ruch husycki, przed którym obawy w jego czasach (jeśli przyjąć, że przedmowa powstała około roku 1470) byłyby całkowicie anachroniczne, nie były takie jednak parę dziesięcioleci wcześniej, kiedy swoją *Ortografię* pisał Jakub Parkosz, korzystając najpewniej ze starszej o około ćwierć wieku *Ortografii czeskiej* Jana Husa<sup>329</sup>. Nieaktualnym już tym obawom nie szczędzi epitetów kwalifikujących je jako paralogizmy i zmyślenia<sup>330</sup>.

W roku 1907 Aleksander Brückner uznał, że anonimowy autor przedmowy do Parkoszowej *Ortografii* miał na myśli pisanie historii ojczystej po polsku, a więc, dopowiedzmy wyraźnie tę kwalifikację, tworzenie w języku polskim dzieł pisarskich wysokiego poziomu intelektualnego i artystycznego<sup>331</sup>.

---

<sup>328</sup> Wyd. cyt., s. 58, w. 17–s. 60, w. 20.

<sup>329</sup> Zależność Parkosza od Husa ilustruje Marian Kucała we wstępie do swego wydania (notka bibliograficzna niżej w przyp. 333), s. 31–33.

<sup>330</sup> Wzmocnia na swój sposób ten domysł o ich nieaktualności, innymi słowy o tym, że przedmówca referuje obawy już minione, zastosowana tu przeze mnie w wierszu 151 interpunkcja, mocniej (także wizualnie) łącząca długie zdanie przyzwolone z poprzedzającym je zdaniem głównym. Poprzedni wydawcy, uwzględniając widoczny w rękopisie znaczny odstęp międzywyrazowy, a także (co mniejszą jednak ma wagę) dużą literę inicjalną w ‘quamvis’, zaczynali od tego wyrazu nowe zdanie i nowy akapit. Trudno mi tu szerzej uzasadniać dokonaną teraz zmianę interpunkcji, w szczególności poprzez dokumentowanie i egzemplifikowanie, jak bardzo zawodna jest w logicznym dzieleniu i łączeniu zdań łacińskich grafia średniowiecznych rękopisów, zwłaszcza późnych, pisanych kursywną minuskułą, i bardzo często charakteryzujących się tym, że skryba dzieli długie zdania, nie zwracając żadnej uwagi na ich wewnętrzną budowę syntaktyczną, na funkcje logiczno-syntaktyczne poszczególnych członów w periodzie.

<sup>331</sup> A. Brückner, *Traktat Parkoszków ortograficzny*, w: A. Brückner, *Początki i rozwój języka polskiego*, PWN, Warszawa 1974, s. 108: „Najbardziej zaś cenimy inne żądanie anonima naszego, jawny protest przeciw pisanej spólcześnie historii Długoszowej, przeciw jej straszemu zaciętrzewieniu łacińskiemu, słuszne żądanie, aby «domini Poloni», jak inne narody (porównaj czeską kronikę Dalimila, Francuzów itd.), we własnym języku własne spisywali dzieje”. Echo tej interpretacji pobrzmiwia jeszcze w stosunkowo niedawnym, skądinąd bardzo cennym syntetycznym obrazie polskiego piśmiennictwa wieków średnich: T. Witczak, *Literatura Średniowiecza*, PWN, Warszawa 1990 (*Dzieje literatury polskiej, synteza uniwersytecka* pod red. J. Ziomka), s. 114: „Całość [traktatu ortograficznego Parkoszowicza] poprzedziła patriotyczna przedmowa Anonima, prawdopodobnie również profesora Akademii, według którego polszczyzna winna się stać równoprawnym i wiarygodnym wyrazem istnienia i historii narodu”. Dodać jednak trzeba, że inne opracowania

Aby rozstrzygnąć, czy była to interpretacja anonimowej przedmowy trafna, trzeba ustalić, jaki był naprawdę w XV wieku sens niektórych użytych w przedmowie słów i zwrotów, które ów pogląd spowodowały. Podejmuję raz jeszcze próbę uzasadnienia własnego w tej kwestii poglądu, który miałem okazję wyrazić już dwukrotnie<sup>332</sup>.

Oto w wierszach 73–89 autor przedmowy stwierdza, że inne narody — Włosi, Anglicy, Francuzi, Czesi, Niemcy — dodając do niektórych liter stosowne znaki, adaptowały alfabet łaciński do swoich języków. W szczególności posługujące się alfabetem łacińskim narody Polakom najbliższe terytorialnie, Czesi i Niemcy, „piszą wszystkie akty cywilne, przywileje i inne ważne dokumenty we własnym języku przy pomocy liter łacińskich, dodawszy niektóre rozróżnienia. W ten sposób wszystkie akty prawne i umowy, które między sobą zawarli, a które trzeba zachować na piśmie, każdy, kogo to dotyczy, może czytać w brzmieniu autentycznym i dosłownym, w tym języku, w którym je zawierano, i prawdy dokonanej rzeczy nie zniekształca przekład z różniących się od siebie języków, na przykład z łaciny na taki lub inny język — lecz można je prosto i zrozumiale odczytać w tym samym języku, w którym akt został dokonany”<sup>333</sup>. Trudno by było jaśniej powiedzieć, że idzie tu o sprawy administracyjne, sądowe, handlowe, o spisywanie dokumentów miejskich, wyroków sądowych, umów i kontraktów. I o nic innego nie idzie też w dalszym ciągu (w wierszach 125–127), który przynosi taką oto, szczyptą retorycznej dramatyczności przyprawioną i niewielkimi zmianami leksykalnymi zróżnicowaną konkluzję: „Cautissime itaque nonnullae gentes sua **facta**, **acta**, **gesta** proprio linguagio scriptitant, ne erroris aliquid propter diversa idiomata incidat. Solum ab hac securitate, solum famosissima Polonorum lingua est aliena”. W stosunku do poprzedniego cytatu wzbogaciła się tu synonimika: obok *acta* mamy też *facta* i *gesta*. Dość neutralnie, choć nie bez pewnych wycieniowań, na których widać może wpływ mocnej sugestii Brücknera, ale zresztą też powszednie, banalne kłopoty z łacińską synonimiką, oddano to w cytowanym przekładzie: „Bardzo więc przezornie niektóre narody spisują swoje **czyny**, postęпки i **dokonania** we własnym języku, ażeby się tu nie wkraść jakiś błąd z obcego języka. Taka przezorność jest nieznaną jednemu tylko przesławnemu językowi polskiemu”<sup>334</sup>. Wreszcie w wierszach 131–134 tak się

---

średniowiecznego piśmiennictwa polskiego (zwłaszcza zaś wielce reprezentatywne, jak cytowane wielokrotnie *Średniowiecze* T. Michałowskiej) nie zawierają takiej sugestii.

<sup>332</sup> Najpierw tylko okazjonalnie w długim przypisie (46) do artykułu *Narodowe i uniwersalne pierwiastki w myśli polskiej XV wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XXXVII, 1993, s. 17–24, potem w osobnym artykule *Quaenam is, qui in Iacobi Parcossi Orthographiam prologum composuit, Polonico idiomate scriptitanda esse duxerit*, „Acta Mediaevalia”, XVIII, 2005, s. 165–174.

<sup>333</sup> Cytuję w przekładzie zawartym w: *Jakuba Parkosza „Traktat o ortografii polskiej”*, opracował M. Kucala, PWN, Warszawa 1895, s. 86–87, nieznacznie tylko go modyfikując.

<sup>334</sup> Tamże, s. 88–99.

mówi o dokonaniu Jakuba: „[...] edidit unum sufficientissimum modum, quem in praesenti tractatulo tradidit, per quem Polonicum idioma scribendum fore sufficienter reliquit, ut per eum natio consolata sua valeat in proprio idiomate scriptitare gesta”. Tutaj z synonimiki poprzednich zdań pozostały już tylko *gesta*, jakże łatwo — zwłaszcza w zestawieniu z „natio consolata” — kojarzące się nam z „czynami” wodzów i polityków i z poświęconym ich upamiętnianiu specjalnym gatunkiem literackim uprawianym przez dwunastowiecznych zwłaszcza kronikarzy. Lecz jest to przecie to samo słowo, które już się było pojawiło w wiązce synonimów w poprzednio przytoczonym miejscu. Charakterystyczne zwłaszcza dla wieku XII znaczenie słowa *gesta* jako ‘czynów’ władcy lub innej wybitnej osobistości i jako nazwy ówczesnych twórców piśmiennictwa historycznego, upamiętniających takie czyny<sup>335</sup>, nie jest wprawdzie obce łańskiemu piśmiennictwu polskiemu również w XV wieku, przeważa jednak to znaczenie, które w przedmowie anonima mają jego synonimy *facta* i *acta*<sup>336</sup>. Wreszcie w wierszach 136–137 — w związku z obawami, czy traktat ortograficzny Parkoszowica nie przyczyni się do szerzenia się herezji (raz jeszcze stwierdźmy, że herezję tę można zidentyfikować jako husytyzm tylko wtedy, gdy się wspomniane obawy umieszcza w czasie o parę dziesięcioleci wcześniejszym od daty powstania jedyne go rękopiśmiennego przekazu i traktatu Parkosza, i przedmowy anonima) — tak się mówi o jego praktycznym pożytku: „[...] usus materiae praesentis tractatuli, quo, ut aliae gentes, domini Poloni in suo idiomate proprias scriberent *intentiones*”, używa się więc rzeczownika oznaczającego myśli wszelakie, a także zamierzenia i spostrzeżenia zarazem, bo tyle tylko — i aż tyle — znaczą *intentiones*<sup>337</sup>! Cały ten zestaw wyrażen, jeśli przyjąć wewnętrzną spójność zawartego w przedmowie anonima dyskursu — nie ma zaś żadnego powodu, aby ją kwestionować — prowadzi raczej do wniosku, że to o bardzo użytkowym i do poziomu *negotium* raczej niż *otium* sprowadzalnym pożytku uporządkowanej ortografii polskiej myślał i sam Jakub Parkoszowic, i anonimowy przedmówca oraz na taki właśnie pożytek wskazał w swoim dyskursie. Dodatkowo może za tym przemawiać niewielki stosunkowo w samych przykładach pisowniowych zasób wyrazów polskich o znaczeniu intelektualno-psychicznym<sup>338</sup>. Niejakim argumentem jest też sam zestaw ilustrujących trudności translatorskie przykładów, niewielki i w całości wzięty z poziomu życia codziennego.

<sup>335</sup> Zob. M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, dz. cyt., s. 23–38.

<sup>336</sup> Zob. proporcję przykładów s. v. „gestum”, w: *Lexicon mediae et infimae Latinitatis Polonorum*, ed. moderante M. Plezia, t. 4, dz. cyt.

<sup>337</sup> Zob. tamże, s. v. „intentio”, t. 5.

<sup>338</sup> Zob. zestawienie ich z innymi wyrazami w wyd. cyt. wstęp, s. 28–29, a także przykłady pisowniowe ułożone w zdania, tamże s. 30.

Wreszcie i *domini Poloni* bynajmniej nie muszą oznaczać żadnych możnowładców ani nawet członków rycerstwa, lecz po prostu mieszczan<sup>339</sup>.

Cały ten zbyt długi zapewne i zbyt szczegółowy wywód<sup>340</sup> pokazuje, że ani w świadomości autora *Ortografii polskiej*, pochodzącej zapewne z przełomu lat trzydziestych i czterdziestych XV wieku, ani w świadomości anonimowego autora przedmowy do niej, napisanej zapewne około roku 1470, z którego datowany jest jedyny jej przekaz<sup>341</sup>, język rodzimy nie miał jeszcze pełnić roli innej niż czysto użytkowa w codziennym życiu miejskiej społeczności Krakowa. Nie wyklucza to jego wzniosłości i nawet subtelności w życiu religijnym ludzi niewykształconych, tam jednak był językiem tylko mówionym, niepotrzebującym zatem pisma. To wszystko zaś jest pośrednim dowodem, że funkcję jedyne go języka wysokiej kultury również w świadomości użytkowników polskiej ortografii pełniła nadal wyłącznie łacina.

## B. DZIEDZICTWO ANTYCZNE *IMPLICITE*

### B.I. PÓŻNOŚREDNIOWIECZNA KONCEPCJA FILOZOFII

#### 1. Praktycystyczna dominanta ukryta w całościowej wizji filozofii

##### Anonima pochwała filozofii praktycznej

Zgodnie z najczęstszym zwyczajem takich principiów również w tym anonimowo przekazanym tekście ton nadaje wywodom jedna myśl główna. Jest nią dyskretna gloryfikacja filozofii praktycznej, charakterystyczna dla społecznego i państwowego ukierunkowania praktycyzmu wczesnych lat działalności dydaktycznej mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego. Jako wykład wstępny dotyczący jednego działu filozofii praktycznej Arystotelesa *principium*

<sup>339</sup> Zob. *Lexicon mediae et infimae Latinitatis Polonorum*, ed. moderante M. Plezia, s. v. „dominus”, t. 3, dz. cyt., gdzie nie znajduję, co prawda, znaczenia ‘mieszczanin’, ale pojawia się odnośnik: „viris potentioribus (praec. magistratum aliquem gerentibus)” i w tej kategorii także „rada miejska”.

<sup>340</sup> Powtarza on tezy zawarte w moich artykułach cytowanych w przyp. 332.

<sup>341</sup> Zob. *Jakuba Parkosza „Traktat o ortografii polskiej”*, s. 7 („Przez Parkosza traktat został napisany około 1440 r. [...] Łoś ma prawdopodobnie słuszność, przypuszczając, że dochowany tekst jest kopią kopii traktatu”).

to może służyć za obraz zaczątkowych tendencji, które przed nim jeszcze pojawią się tutaj — w obrębie działu B.III — w kazaniu Stanisława ze Skarbimierza inaugurującym działalność Uniwersytetu Krakowskiego. W tym samym czasie lub niewiele później tendencje takie staną się jeszcze wyraźniejsze, rozszerzą i uogólnią filozoficzne pojęcie praktyki, nadadzą jej mocniejsze i wyrazistsze rysy moralne, wiążąc się bardzo silnie z refleksją metafizyczną, czyli refleksją nad tym, jaka jest natura i jaki cel dociekań filozoficznych. Obecna zrazu głównie w mowach uniwersyteckich związanych z aktami promocji, z czasem uniezależni się od nich i albo będzie się łączyć z innymi niż nauczanie filozofii dziedzinami aktywności intelektualnej, albo w obrębie tego nauczania wypracuje ciekawe i dojrzałe teorie metafizyczne.

Korelując powyższe z układem tekstów łacińskiego piśmiennictwa myślicielskiego średniowiecznej Polski, stwierdzić można, że tendencja etyczno-praktyczystyczna, którą widać u początków działania zorganizowanego środowiska krakowskiego w poniższym anonimowym *principium* do wykładu *Polityki* Arystotelesa z 1410 roku, zaznaczy swą obecność szczególnie mocno w dwu dziedzinach: jedną tworzy myśl metafizyczna mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego, którą przedstawia dział niniejszy, drugą ich myśl społeczno-państwowo-kościelna, reprezentowana w dziale B.III. Nie brak jednak podobnych akcentów także w innych działach. W szczególności ten krótki wykład wstępny harmonizuje z głównymi ideami czytelnymi zarówno w niemal synchronicznych z nim teologicznych (kaznodziejskich) tekstach Stanisława ze Skarbimierza, rozdzielonych tu między trzy różne działy (A.I, A.III i B.III), jak i w prawno-kanonicznych tekstach Pawła Włodkowica, które znajdują się w dziale B.III, jak wreszcie i nade wszystko w pomieszczonych niżej w niniejszym dziale późniejszych metafizycznych mowach promotorskich, a następnie w tekstach Jana z Ludziska i Jakuba z Gostynina. Przegradzająca te dwa ostatnie teksty *Vita Gregorii Sanocei* Kallimacha też należy *grosso modo* do tej globalnej tendencji praktyczystycznej, reprezentuje wszelako jej odmiankę niejako spersonalizowaną, ilustruje w obrębie tej tendencji skupienie się na osobie filozofa, a dodatkowo jeszcze czyni to *more humanistico*, nie *scholastico*. Ten ostatni natomiast, scholastyczny sposób charakteryzowania istotnych i najważniejszych znamion uprawiania filozofii wedle opcji praktyczystycznej reprezentują teksty promocyjne Franciszka z Brzegu z roku 1425 i niewiele późniejszy Macieja z Łabiszyna, podczas gdy wedle tej samej opcji, lecz scholastycznie ujęte osobowe cechy filozofa wyklada tu następujący bezpośrednio po niniejszym *principium* tekst Łukasza z Wielkiego Koźmina z roku 1412. Zachowawszy przyjęty dla całej antologii chronologiczny układ tekstów, uznałem za potrzebne w tym miejscu to krótkie przypomnienie rzeczowych dystynkcji, które obszerniej i, mam nadzieję, jaśniej wyeksplikowałem we wstępie.

Wracając do tekstu, który omawiam teraz, stwierdzić trzeba, że ta pochwała filozofii praktycznej nie ogranicza się tylko do będącego przedmiotem

objaśniania dzieła Arystotelesa. Zaczynając wykład Arystotelesowej *Polityki*, anonimowy autor wplata swoją pochwałę filozofii praktycznej w wykład swoiście i zarazem całościowo ujętego systemu metafizycznego, skrupulatnie uwzględniającego nie tylko praktyczne, ale także spekulatywne działy filozofii. To też znamienne dla wszystkich pomieszczonych niżej w tym dziele późniejszych tekstów metafizycznych krakowskich mistrzów uniwersyteckich, lekarza i oficjalnego mówcy uniwersyteckiego (w pewnej mierze więc odpowiednika dzisiejszych rzeczników prasowych) Jana z Ludziska i filozofa Jakuba z Gostynina, rozpoczynającego wykład-lekturę Arystotelesowej *Fizyki*. To w takim całościowym, cały obszar filozofii uwzględniającym kontekście, trzeba jako znamienne dla pojmowania istoty i zadań filozofii traktować wyeksponowanie w tekście anonima Arystotelesowej myśli, że natura niczego nie tworzy na próżno („natura nihil facit frustra”, ἡ φύσις οὐθὲν μάτην ποιεῖ. Filozofia praktyczna znajduje dzięki temu aksjomatowi, odwołującemu się do celowości natury, swoje mocne zakorzenienie w filozofii teoretycznej, w ontologii.

Tyle próby naszkicowania gęstej sieci związków wintegrowujących praktycystyczną dominantę w późnoscholastyczne pełne pojęcie uprawianej w Krakowie w XV wieku refleksji metafizycznej. Choć efekt zapewne nie odznacza się pożądaną przejrzystością, podjęcie takiej próby przy omawianiu tego właśnie tekstu wydało mi się zasadne.

Równie zasadnie jednak tekst tego *principium* może też być interpretowany w innej optyce, bardziej zapewne zgodnej z literą wykładu *Polityki* Arystotelesa. Wygłoszona w roku zwycięstwa pod Grunwaldem, jest to pochwała społecznej funkcji władzy, polegającej na umiejętności celowego i skutecznego jej działania, i tym samym jest to zarazem pochwała działania w ogóle.

Rozpatrywane zatem jako tekst metafizyczny, anonimowe to *principium* każe zwrócić uwagę na to, że za pewien szczególny rodzaj działania uważa się tu nawet kontemplację, tłumacząc ją po sokratejsku jako władanie nad samym sobą, co nie jest bez znaczenia, gdy się chce zrozumieć te szczególne wypadki traktowania etyki jako nieodzownego wstępu do uprawiania metafizyki, a jest to ważny wątek myśli metafizycznej w polskiej scholastyce i znajduje swój wyraz w pomieszczonych niżej tekstach metafizycznych<sup>342</sup>.

<sup>342</sup> Z. Włodek, *Pour-quoi étudiait-on la philosophie à l'Université de Cracovie au Moyen Âge? Témoignage d'un maître de la première moitié du XVe siècle*, w: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie...*, „Miscellanea Medievalia”, hrsg. von J. A. Aertsen und A. Speer, Bd. 26, W. de Gruyter, Berlin–New York 1998, s. 330–337; zob. też tejże „*Ecce propter ista et alia consimilia conceditur studium philosophicum*”. *Mowa uniwersytecka Franciszka z Brzegu z 1425 roku*, „Przegląd Tomistyczny”, 8 (2000), s. 301–311; J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., podrozdział: *Prehumanistyczny praktycyzm etyczny pierwszych mistrzów krakowskich*, s. 220–228 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 286–298).

Jeśli natomiast *principium* niniejsze rozpatrywać jako komentarz do Arystotelesowej *Polityki*, trzeba wziąć pod uwagę to, że polityka — a ona w tym tekście znaczy: nauka o moralności społeczeństwa żyjącego w ramach organizacji państwowej — urasta tutaj do rangi jednej z dyscyplin naczelnych już nie tylko wśród nauk praktycznych, jak to jest u Arystotelesa i w tradycyjnej scholastycznej wykładni jego doktryny, ale wśród nauk w ogóle. Zdaje się to uzasadniać przekonanie badaczy polskiej myśli średniowiecznej o szczególnie ścisłym zharmonizowaniu twórczości naukowej pierwszych mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego z działaniem państwa i króla, tak dyskretnie, a zarazem jednoznacznie sygnalizowanym w dokumentach fundacyjnych. Omawiając je w innym miejscu, zwracałem uwagę na to, że brak w nich jakiegokolwiek instrumentalizacji środowiska naukowego i jego działalności, dyskretnie natomiast, ale wyraźnie zaznacza się nie tylko jego autonomia, ale też jego nieodzowność dla władzy państwowej (zob. B.III.2).

Charakterystyczna dla tego anonimowego *principium* tendencja praktycystyczna przejawia się niedługo potem nie tylko w zamieszczonych bezpośrednio po nim mowach promocyjnych, ale także w twórczości pisarskiej będącej wykładem różnych filozoficznych treści materialnych, to znaczy w wykładach problematyki rdzennie filozoficznej, dla których w tej antologii nie przewidziano miejsca. Najbardziej wyraziście wyrażają się one, to rzecz jasna, w piętnastowiecznych wykładach etyki na Uniwersytecie Krakowskim, a najwyraźniej w wielkim komentarzu Pawła z Worczyna do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa<sup>343</sup>.

Anonimowe *principium* niniejsze to pierwszy metafizyczny tekst w tym dziale, który czyni zadość takiemu celowemu wyprofilowaniu antologii, aby sygnalizowała tylko najogólniejsze tendencje i kierunki, a nie materialne treści zarówno uprawianej na Uniwersytecie Krakowskim filozofii, jak też innych dziedzin badań. W samym układzie zamieszczonych w niej tekstów warto zwrócić uwagę na pewne subtelne podobieństwo tego *principium* do *Polityki* Arystotelesa z pierwszego dziesięciolecia XV wieku do zamykającego dział B.III i tym samym całą część B antologii innego *principium* również do wykładu Arystotelesowej *Polityki*, Stanisława z Dąbrówki *Traktatu o nowych władcach* z 1501 roku. Obok innych, bardziej szczegółowych podobieństw warto zwrócić uwagę na analogiczny w obu tekstach uniwersalny metafizyczny kontekst roztrząsania problemów polityki jako filozofii praktycznej.

---

<sup>343</sup> J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej* (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, t. 61), Ossolineum, Wrocław 1970; J. B. Korolec, *Filozofia moralna (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, t. 7)*, Ossolineum, Wrocław 1980, rozdz. I: *Dzieje komentowania „Etyki Nikomachejskiej” na Uniwersytecie Krakowskim w XV w.*, s. 10–33; J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 187–194 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 248–257).

## 2. Rekomendacje absolwentów filozofii

### 2.1. Łukasza z Wielkiego Koźmina *Rekomendacja magistranta i bakalarianta*

Ta mowa promocyjna (*animatio promovendorum* lub *commendatio promovendorum*) jest, zgodnie ze zwyczajem akademickim, częścią procedury, z której pierwszego etapu nie pozostał w jej zapisie żaden ślad, zachowała się natomiast część końcowa, właśnie sama ta mowa, którą zamyka wręczenie insygniów przysługujących promowanemu magistrowi sztuk wyzwolonych, czyli filozofii, oraz wezwanie go do rozpoczęcia wykładu. Adresatami mowy są dwaj promowani: magister i bakałarz, obaj nazwani z imienia i nazwiska, nawet dwukrotnie, obaj też zaszczytzeni pochwałami i dowcipnymi charakterystykami, nawiązującymi zarówno do etymologicznego sensu ich imion, jak i do nazw ich rodzinnych miejscowości.

Że zachowany tekst poprzedzała partia wstępna, śladem tego w przekazie rękopiśmiennym są pierwsze jego słowa, „Restat igitur”. Sam zapis rękopiśmienny tekstu mowy zdaje się wskazywać na jej brulionowy charakter: pismo pośpieszne, skróty czasem nieco odbiegające od najczęściej w tym czasie stosowanych lub zróżnicowane i stosowane niekonsekwentnie, liczne i swoiste dla zapisu komponowanego dopiero, a nie przepisywanego tekstu skreślenia wskazują na to równie wymownie jak fakt, że folia, na których tekst został zapisany, mają niewyrównane, poszarpane krawędzie, których nie przycięto, wcielając je do innych składek rękopisu.

Nie ceremonia akademicka jednak i związany z nią stan zachowania mowy Łukasza z Wielkiego Koźmina, lecz jej treść metafizyczna jest tym, co nas tu interesuje najbardziej<sup>344</sup>.

Ważne z tego punktu widzenia wydaje się to, że pochwała filozofii i filozofa — pochwała, która zarazem ma być dla dwu promowanych studentów ideowym programem — ożywiona została duchem tego, co nazwać można praktycyzmem etycznym, a zarazem pozostała niezubożona w swych treściach spekulatywnych, teoretycznych. Jak u Seneki, na którego autor mowy się powołuje i którego słowa cytuje, tak i tutaj celem ostatecznym uprawiania filozofii jest osobowość etyczna i życie etyczne filozofa. To jest cecha pojęcia filozofii charakterystyczna dla wielu nurtów późnego średniowiecza. Trafnie dostrzegł ją i należycie wyeksponował już przed czterdziestu z górą laty autor znakomitej książki o uprawianej przez mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego w

---

<sup>344</sup> O trybie przeprowadzania przewodów zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 66–69.



pierwszej połowie XV wieku etyce<sup>345</sup>. Tutaj dodać warto, że tak samo jak interiorystyczne, to znaczy skoncentrowane na duchowych cechach filozofa, są przywołane przez mówcę teksty Seneki, tak i w mowie pochwalnej Łukasza z Wielkiego Koźmina jakości etyczne, do których uprawianie filozofii ma doprowadzić tego, kto zdobył filozoficzną wiedzę, są i wewnętrzne, i jednocześnie osobnicze, jednostkowe. Treść i struktura tego etyczno-praktycystycznego pojęcia filozofii, jakie mowa Łukasza z Wielkiego Koźmina rysuje, mają postać najbardziej, rzecz można, klasyczną: wykształcenie w sztukach wyzwolonych i w filozofii ma uzdalniać do etycznego życia. Na tym polega funkcja filozoficznego wykształcenia, taki jest jego cel.

Ta treść i ta struktura wyłożone zostały w pierwszej, objętościowo niewielkiej części, która nadaje ton etyczny całej mowie. Nie jest to jednak pełna treść pojęcia filozofii i cała zawartość metafizyczna tej mowy. Po zasygnalizowaniu życia etycznego jako celu filozofii mówca wraca raz jeszcze do sztuk wyzwolonych i, w długim dyskursie omawiając je szczegółowo, wypowiada także uwagi, których przedmiotem jest poznawczy, teoretyczny składnik pojęcia filozofii, bynajmniej tego składnika nie lekceważąc ani nie uznając, jakby można wnosić z części pierwszej, za wstępny tylko, przygotowawczy. Poprzedził zaś ów długi passus o sztukach wyzwolonych obszernym cytatem z Boecjuszowego *metrum* z *De consolatione philosophiae*, które jest wizją wlotu intelektu człowieka w boską sferę ducha czystego, zbudowaną z eteru ponad sferą ciał niebieskich. Dopiero potem przegląda cały zestaw siedmiu sztuk wyzwolonych, przy czym i tutaj nie stroni bynajmniej od sygnalizowania obfitych treści etycznych, tyle tylko, że w tym kontekście mają one za przedmiot cnoty i wady właściwe środowisku, w którym mowa jest głoszona: są to po prostu cnoty studenckie, inaczej mówiąc, cnoty ściśle związane z pracą intelektualną studiujących sztuki wyzwolone. Co więcej, cała ta druga część mowy kulminuje zaleceniem cnót, które chętnie by się nazwało epistemologicznymi i zarazem metodologicznymi, a które nacechowane są nie tyle pewnym bardzo dyskretnym sceptycyzmem, ile rzetelnością i ostrożnością, które czynią adepta sztuk wyzwolonych gotowym i zdolnym do zmiany żywionych poglądów w konfrontacji z innymi poglądami, zwłaszcza gdyby się okazały mocniej od innych poglądów uargumentowane.

Niejaką, jeśli nie osobliwością, to na pewno rzadkością na tle zasobów erudycyjnych mistrzów krakowskich (o ile zdołaliśmy je dotąd rozeznąć) wydaje się tutaj powołanie się na Plotyna — samo przez się, ale też i dlatego, że towarzyszy mu nazwanie Platona jego mistrzem i przytoczenie podobnego poglądu również Platona. Jest to zdanie Plotyna, że brak wizji (czyli oglądu) Boga jest tym, co radykalnie unieszczęśliwia nawet najszcześniejszych skądinąd ludzi, i zdanie Platona, że prawdziwym i najwyższym dobrem jest Bóg. Oba te

---

<sup>345</sup> J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku...*, dz. cyt., s. 37.

szczegóły pochodzą z *De civitate Dei* św. Augustyna, pierwszy z księgi dziesiątej (X, 116, 1) i jest dosłownym kryptocytatem, drugi zapewne z księgi ósmej (VIII, 12–14) i prowadzi być może do *Politei* samego Platona (VII, 508 b–509c). Jest jasne, że ani *Politei* Platona, ani Plotynowych *Ennead* Łukasz z Wielkiego Koźmina na pewno nie czytał. Czy jednak przejął swoje cytaty wprost od Augustyna, czy z jakiegoś kursującego w Krakowie *florilegium*, tego się tu już nie docieka, choć szukanie w tekstach scholastyków polskich ich bezpośrednich i rzeczywistych źródeł to jedno z tych zadań, które czekają jeszcze interpretatorów poszczególnych tekstów polskich filozofów średniowiecznych; zadania takiego wszelako w przedrukowanej tu skromnej *editio princeps* nie podejmujemy.

Nośnikiem pojęciowym i osią kompozycyjną wyróżnionych dwu części metafizycznego dyskursu Łukasza z Wielkiego Koźmina jest rozróżnienie dwu składników duchowych człowieka: woli wraz z uczuciami i intelektu. Pierwszą część zawartą w mowie metafizologii kształtuje ten pierwszy składnik, uczucia i wola; drugą — trochę w trybie uzupełnienia czy retraktacji — intelekt. Charakterystyczne, że przy mocnej opcji etyczno-praktyczystycznej Łukaszowego dyskursu metafizycznego składniki te mają taką właśnie kolejność, ale jeszcze bardziej charakterystyczne, że podczas gdy opcja praktyczystyczna wyrażona została krótko, wręcz lapidarnie, owa druga opcja zajmuje o wiele więcej miejsca, także wskutek tego, że łączy się z długim dyskursem o sztukach wyzwolonych. Nie ujmując niczego sferze etyczno-praktycznej, dyskurs jako całość obejmuje pełny zakres pojęcia filozofii, a nawet sprawia, że sfera teorii osiąga jakby wyższą niż sfera praktyki etycznej rangę.

Oprócz treści metafizycznej warto zwrócić uwagę na formę literacką, którą buduje nie tylko daleko posunięta manieryczność stylu, w znacznej mierze uwzględniająca zapewne i obyczaje, i łaciński żargon uniwersytecki, i obyczajowość (najpewniej w jakiejś mierze swoistą) krakowskiego środowiska akademickiego. Manieryczność ta mieści w sobie nie tylko skomplikowaną frazeologię i składnię, ale też wyszukane koncepty, jakie generuje etymologizowanie imion własnych na gruncie zarówno łaciny (także — wtórnie — biblijnej hebrajszczyzny), jak i polszczyzny, a są to w tym ostatnim przypadku nie tylko imiona samych promowanych i ich rodziców, ale też nazwy miejscowości, z których pochodzą. Do konstruowania konceptów przywodzą zresztą mówcę nie tylko etymologie, ale i proste realia topograficzno-przyrodnicze, jak to, że jedna rzeka wpada do drugiej, tworząc w ten sposób jedną jakby zbiorową rzekę, a las dostarcza budulca.

Przede wszystkim jednak formę mowy kształtuje, budując też jej szkielet kompozycyjny — niezależne od wspomnianych wyżej antropologiczno-etycznych pojęć filozoficznych rozumu i woli-uczuciowości, choć użyte w dobrej z nimi harmonii — *verbum thematis*, heksametryczny hemistych „*ecce senex iuvenis*”. Jest to element retoryczny, spełniający funkcję formalną, ale

mówca wyposażył go również w dobrze zestrojony z całością metafizycznego dyskursu sens moralny. Wokół tego powracającego w toku mowy hemistychu osnutych zostało parę minidyskursów odznaczających się szczególnym skomplikowaniem i myśli, i stylistyki.

Co się tyczy roli tego hemistychu w konstrukcji mowy, warto przypomnieć, że Łukasz z Wielkiego Koźmina nie tylko miał za mistrzów uczonych, którzy wykształcili się i nauczali na Uniwersytecie w Pradze, ale i sam tam studiował i stamtąd może wyniósł manierę osnuwania mów uniwersyteckich wokół krótkich wierszowanych sentencji. Przykładem są tu rekomendacje Jana Husa i wcześniejsza anonimowa rekomendacja opublikowana przez Bohumila Rybę we wstępie do Husowego *Quodlibetum*<sup>346</sup>.

Ważne w budowaniu formy literackiej są też cechy samego języka. Warto może najpierw przypomnieć zasygnalizowane w biobibliogramie zainteresowanie Łukasza polszczyzną, któremu daje on tu wyraz w sposób zharmonizowany z konwencją mowy uniwersyteckiej, ale bardzo swoisty, nie jest to bowiem, jak się zdaje, zwyczaj stosowany w takich mowach w krakowskim środowisku uniwersyteckim powszechnie. Także i w tych swoich conceptach etymologicznych opartych na polszczyźnie nie zaniedbuje Łukasz treści moralizatorskich. Ważniejsze są jednak cechy samej łaciny użytej w tej pochwalie dyplomantów. Nawet z czysto leksykalnego punktu widzenia mowa jest ciekawa. Używa się w niej na przykład do nazwania magistranta dwu terminów znanych i skądinąd, ale używa się ich zamiennie z pospolitym słowem *magister*, a mianowicie *incipiens* i *inceptor*, co nie jest żadną rewelacją leksykalną, ale zdaje się świadczyć o skłonności mówcy do ubogacania słownictwa, bardziej zaś jeszcze zdaje się świadczyć o takiej skłonności relatywnie mało rozpowszechniona nazwa strojnej rytualnej szaty *tabardus*.

## 2.2. Franciszka z Brzegu *Laudacja dziewięciu licencjatów filozofii z roku 1425*

### 2.2.1. Przekaz rekomendacji i problem jej autorstwa

Rekomendacja ta zachowała się w jedynym, o ile wiadomo, rękopisie Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I Q 380, na kartach 76–84, i zachowała się w postaci szczególnej. Po pierwsze, w jej przekazie brak imienia autora, co nie jest niczym nadzwyczajnym w przekazach takich tekstów (podobnie jest na

<sup>346</sup> A. Schmidtová, *Husovy univerzitní promluvy*, w: I. Hus, *Positiones, recommendations, sermones*, ed. A. Schmidtová, Státní Pedagogické Nakladatelství, Praha 1958; B. Ryba, *Praefatio*, in: *Magistri Iohannis Hus Quodlibet. Disputationis de quolibet Pragae in Facultate artium mense Ianuario Anni 1411 habitae enchiridion*, ed. B. Ryba, Orbis, Pragae 1948, s. XIX,30–XXVIII,14 (wydanie wznowione: Brepols, Turnhout 2006, s. XXVI–XXXVII).

przykład z poprzedzającą ten tekst mową Łukasza z Wielkiego Koźmina), po drugie zaś bardzo tu nikłe są konkretne realia, które by wskazywały na krakowskie jej pochodzenie i spożytkowanie jej w Krakowie. Jedno z tych realiów to imię chrzestne (bez bliższych określeń) jednego z promowanych (w. 10: „vos, domine Michael”), dzięki któremu daje się on z dużym prawdopodobieństwem zidentyfikować w krakowskim *Liber promotionum*. Drugim szczegółem pomocnym w identyfikacji krakowskiego kontekstu mowy jest to, że mówca powołuje się pod jej koniec (w. 313–315) na zlecenie czy pełnomocnictwo dokonania aktu promocji otrzymane od kanclerza uniwersytetu. Do tych kwestii trzeba będzie jeszcze wracać niżej przy okazji niektórych innych szczegółów tekstu. Inną osobliwością tego jedyne go znanego przekazu mowy jest to, że pierwotny zapis jej tekstu, dokonany starannym, kaligraficznym pismem, poprawiany równie starannie najczęściej tą samą, o ile potrafię ocenić, ręką, zawiera także nieliczne inseraty innego charakteru, być może też innej ręki. Są to mianowicie dwie drobne propozycje alternatywne, dodane jedna na marginesie, druga na interlinii nad tekstem, bez skreślenia jednak poprawnych językowo i tekstologicznie wersji pierwotnych, a nadto jedno spore rozszerzenie tekstu pierwotnego, również nie mającego w pierwotnym zapisie jako tekst żadnych wad ani braków. To ostatnie zwłaszcza ma dla treści mowy istotne znaczenie, a wszystkie trzy wymienione ingerencje dadzą się z pewnym prawdopodobieństwem uznać za podobne do zachowanego (i reprodukowanego w druku) autografu Franciszka z Brzegu<sup>347</sup>, co czyni prawdopodobnym domysł, że są to być może jego własnoręczne dodatki do zapisanego już kaligraficznie i anonimowo przez skrybę tekstu mowy. Nie jest wykluczone też po prostu wykorzystanie przez Franciszka z Brzegu anonimowego tekstu cudzego<sup>348</sup>.

Tę rekomendację kandydatów do licencjatu sztuk wyzwolonych domniemany jej autor, Franciszek z Brzegu, w roku 1425 profesor wydziału teologicznego, wygłosił (jak już wspomniano wyżej) jako delegowany przez kanclerza Uniwersytetu Krakowskiego jego pełnomocnik, co sam stwierdza w końcowej jej części (w. 313–315); albowiem ryt promocji licencjackich

---

<sup>347</sup> Reprodukowanego przez M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., po s. 72.

<sup>348</sup> Że Franciszek z Brzegu jest autorem tej mowy, przyjmuję za M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 17, gdzie za podstawę atrybucji służy pismo ręki Franciszka, znane autorce (fot. 10–11); por. także atrybucję w „Wykazie mów”, s. 160, nr 64. Autorstwo Franciszka nie jest jednak potwierdzone żadnym zapisem imiennym *explicite* i żadną informacją w treści mowy, której zapisu kopią fotograficzną i tylko nią dysponuję. Nie dokumentuje go też nic w opisie rękopisu Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I Q 380, tamże s. 17, ani w krótkim omówieniu treści mowy na s. 70. Zawartość zaś tego rękopisu, jak stwierdza autorka, jest bardzo zróżnicowana zarówno topograficznie, jak chronologicznie i personalnie; obok tekstów pochodzenia praskiego Maria Kowalczyk stwierdza tam ślady korzystania z tych mów przez mistrzów krakowskich, a także obecność w rękopisie ich własnych tekstów. Zob. także przypis następny.

przewidywał, że rekomendację licencjatów wydziału sztuk wyzwolonych wygłasza właśnie kanclerz uniwersytetu lub wyznaczony przez niego zastępca<sup>349</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, przyjmuję — za autorką pionierskiej książki o krakowskich mowach uniwersyteckich — moim zdaniem hipotetyczne jedynie autorstwo Franciszka z Brzegu nie tylko jako tego, który tekst skomponował (na ile samodzielnie, o tym będzie jeszcze mowa), ale także tego, który go zużytkował jako mówca. Toteż pozostawiam jego imię w formule tytułu, dopóki dalsze badania nie znajdą mocniejszych argumentów za tym autorstwem lub przeciw niemu. Osobne zagadnienie autorstwa niesie w sobie treść rekomendacji, a zwłaszcza źródła tej treści. Trzeba więc najpierw tej treści się przypatrzeć.

### 2.2.2. Enarracja, czyli przegląd treści

Adresatami mowy są młodzi, niewiele starsi niż dwudziestoletni chłopcy, którzy otrzymują drugi (po bakalaureacie) stopień wykształcenia w sztukach wyzwolonych, upoważniający ich do ubiegania się, na tymże wydziale, o magisterium. Sztuki wyzwolone, czyli zestaw siedmiu umiejętności wstępnych, jakby przygotowawczych, i filozofię, do której przygotowywały, wykładano w przepisany porządku na jednym i tym samym wydziale, zamiennie nazywanym wydziałem sztuk i wydziałem filozofii. Już wstępne zdania tekstu, rozpoczynające coś w rodzaju egzaminu dyplomowego, który ma sprawdzić u kandydatów dydaktyczną umiejętność komentowania „autorytatywnego” tekstu-podręcznika (w. 1–9), wymieniają wyraźnie tylko *artes liberales*, ale mniej wyraźnie dają do zrozumienia, że *domini licentiandi* byli kształceni nie tylko w *trivium* i *quadrivium*, ale i w filozofii Arystotelesa. Sprawdzianem ich umiejętności w wykładaniu tekstu (*in legendo*), w prowadzeniu dysputy czy raczej w uczestniczeniu w dyspucie (*in disputando*) i w czymś w rodzaju „determinowania” tej dysputy, czyli formułowania — w trybie konkluzji — wynikłych z niej wniosków i jej podsumowania, zbierającego niejako rezultaty czynności poprzednich (*in colligendo*), ma oto być etyka Arystotelesa, to znaczy wybrane księgi najpewniej *Etyki nikomachejskiej*<sup>350</sup>.

Przedmiotem egzaminu, który ma sprawdzić licencjackie umiejętności kandydatów, jest więc filozofia praktyczna. Ale wyrażenia, nazywające dwukrotnie ten sprawdzian, za każdym razem mają treść dwojaką, chciałoby się powiedzieć: lekcyjną i wychowawczą albo, inaczej, naukową i moralną. I obie te treści — choć być może egzamin, ściśle biorąc, dotyczył tylko pierwszego ich

<sup>349</sup> M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 67.

<sup>350</sup> Tryb takiej dysputy promocyjnej na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego, m.in. odnosząc się właśnie do tej mowy promocyjnej, szczegółowo przedstawia M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 66–69.

rodzaju — są nierozłącznie ze sobą splecione: zgodnie z intencją mówcy należą, obie nierozdzielnie, do wyposażenia duchowego licencjatów wydziału sztuk wyzwolonych. Mówca przyjmuje niejako apriorycznie, że posiadli oni oba te rodzaje wyposażenia (w. 1–2: „tamquam viri docti in artibus liberalibus et maturi in moribus et virtutibus”), że egzamin dotyczy obu tych zakresów (w. 5: „ut ipsi in praemissis duobus appareant fulciti”). Tak to już ten wstępny tekst, widomie należący do rytu egzaminów licencjackich, formularny, rzecz można, a zakończony również tylko formularnie zapisanym poleceniem skierowanym do siedzącego najbliżej (w. 10–11), powtórzony następnie (czego już w zapisie nie ma) pod adresem pozostałych (jeśli mówca został trafnie zidentyfikowany, to z księgi promocji wiadomo, że wszystkich było ich dziewięciu<sup>351</sup>), zapowiada niejako treść ideową ekshortacji czy też, jak ją czasem alternatywnie nazywano, animacji, wygłoszonej po odbyciu ceremonii egzaminacyjnej do wszystkich pospołu licencjatów.

Jakoż wyakcentowane tak mocno już w tej wstępnej, formularno-protokolarnej części tekstu dwa rozróżnione i zarazem nierozłącznie związane ze sobą pojęcia — fachowej biegłości i etycznej mądrości (w. 4: „quorum primum concernit experientiam et secundum requirit sapientiam”) — powracają raz po raz w całej mowie. Są one sprzężone z dwoma zakresami licencjackich kwalifikacji i tworzą stały korelat użytych zaraz w pierwszym wierszu wyrażen: „docti in artibus liberalibus et maturi in moribus et virtutibus”. W centrum adhortacji, wygłoszonej po egzaminie a przed promocją (w apostrofach młodzi adeptci sztuk zwani są zawsze *licentiandi*, a więc jeszcze nie *licentiati*), będą w wyraźnym trybie aksjologicznym obecne odpowiednik pierwszego członu, *scientia*, i powtórzona z drugiego członu *virtus*. To one głównie czynią z tej adhortacji, wypełnionej w dużej mierze treściami w tamtym czasie obiegowymi, więc jakoś zbanalizowanymi, bardzo znaczący i dla środowiska krakowskiego

---

<sup>351</sup> Wynika ta liczba z trzech trójek starożytnych filozofów (jeden z nich nazwany jest Parysem), jakie licencjatom na wzór do naśladowania noszących je niegdyś osób nadał wicekanclerz, i o jakich mowa kolejno w różnych miejscach tekstu (w. 147–154, 225–231, 280–288). Znamy wszelako imię tylko jednego z nich, Michała, wymienione na początku mowy jako imię tego, który siedzi pierwszy w rzędzie (w. 10), ale jego prozopograficzna identyfikacja jest tylko hipotetyczna; zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 67–68. M. Kowalczyk uznała, że Michał wspomniany w mowie jest identyczny z Michałem z Radziejowa kujawskiego, bakałarzem w roku 1416, magistrem w 1425; zob. *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Jagiellońskiego z XV wieku*, wydał A. Gąsiorowski, przy współpracy T. Jurka, I. Skierskiej, W. Swobody, PAU, Kraków 2000, s. 15, nr 16/26: Michael de Radzeyow i s. 21, nr 29/9. Michał jest dziewiąty na tej liście magistrów, tymczasem mowa Franciszka jest skierowana do kandydatów oczekujących na licencjat. *Księga promocji* notuje tylko promocje bakałarskie i magisterskie, te ostatnie musiały jednak następować dość szybko po licencjackich. Hipotetyczne datowanie mowy na rok 1425 oraz identyfikację Michała z Radziejowa z Michałem kandydatem na licencjata przyjmuję, rzecz jasna, tylko jako prawdopodobne, zważywszy jednak nikłość liczby promowanych, jest to prawdopodobieństwo bliskie pewności. Opis ceremonii licencjatu daje M. Kowalczyk, jak w przyp. 344.

znamienny dyskurs metafizyczny<sup>352</sup>. Bo przedmiotem rzeczowym tego dyskursu jest filozofia, a sam dyskurs jest, owszem, jej rekomendacją, ale też jej krytyczną oceną. I dopiero na tej krytycznej ocenie mówca buduje swoją rekomendację filozofii.

Ma ona trzy wątki, rzeczowo zresztą zachodzące wzajem na siebie i nierozdzielnie ze sobą spójne. Zapowiada je dyspozycja mowy, czyli ta jej część, którą klasyczna retoryka określała jako *partitio* (w. 22–34). Oba eksponowane od początku rodzaje wartości — intelektualne i moralne, czyli sprawności umysłowe i sprawności etyczno-praktyczne — zostają tu łącznie ujęte w trzy punkty (w. 25–26: „viri sapientes valeant clarius cognoscere, securius consulere, discretius eligere”) i stosownie do tego zostają określone zadania wynikłe z ich nowego statusu społecznego (w. 27–33: „tria praecipue necessaria, [...] insistere scientiae philosophorum [...], quatenus [...] virtutes amplecterentur, [...] quemadmodum respectu sui et aliorum debent se habere”). Refleksja nad filozofią, zawarta w punkcie pierwszym, daleka jest od bezwarunkowej dla niej aprobaty (w. 28–29: „ne tamquam perfidi cum antiquis philosophis reputentur”), ale punkt drugi, stwierdziwszy wyraźnie preferencję cnoty nad wiedzą (w. 31: „praerogativa virtutis super scientiam”), łącznie z trzecim, potraktowanym jako zalecenie społeczno-towarzyskich zachowań wynikających z punktu pierwszego i drugiego (w. 31–32: „quatenus [...] sicut viri morigerati reputentur”), nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do celu uprawiania filozofii. Moralna kwalifikacja otrzymujących licencjat, tak wyraźna w słowie *morigerati*, pojawia się w mowie kilkakrotnie. Pojęcie filozofii, które się z tej zapowiedzi wyłania, dzięki tej kwalifikacji ma jeszcze wyraźniejsze niż dzięki uznaniu wyższości cnoty nad wiedzą nacechowanie etyczno-praktyczne. Opiszę je dokładniej po zakończeniu tej wstępnej enarracji.

Filozofia jako wiedza, jako teoria, nie stanowi wartości sama w sobie; traktowana jest nade wszystko użytkowo, wręcz instrumentalnie, a punktem odniesienia jest dla niej teologia i życie chrześcijańskie. W pierwszym punkcie swej mowy Franciszek z Brzegu wylicza siedem celów, dla których się filozofię studiuje. Oto one: (1) obrona i umocnienie wiary; (2) oddzielenie u filozofów pogańskich prawdy od błędów i posługiwanie się filozoficzną prawdą — skuteczniejszą w tym zastosowaniu niż prawda teologiczna — do zwalczania owych filozoficznych błędów; (3) rozwój i postęp innych dziedzin wiedzy, a zwłaszcza teologii; (4) wyostrenie i wysubtelnienie sprawności umysłowych — także na użytek teologii; (5) nawracanie „filozofów i niewiernych” na wiarę chrześcijańską za pomocą prawd filozoficznych, łatwiej trafiających do przekonania nawracanym niż prawdy wiary; (6) zapewnienie sławy i czci

<sup>352</sup> Wykorzystałem go już do scharakteryzowania metafizycznych poglądów środowiska krakowskiego w moich *Początkach humanizmu*, dz. cyt., s. 222–223 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 290–291), a osobno zajęła się tą samą problematyką w mowie Franciszka z Brzegu Zofia Włodek w obu artykułach cytowanych w przyp. 342.

uniwersytetowi; (7) należyty użytek z wiedzy filozoficznej, przede wszystkim zaś to, że znajomość całej filozofii, ze wszystkimi jej słabościami, zapobiegnie jej przecenianiu.

To ujęte w siedem dość szczegółowo potraktowanych punktów określenie celów i pożytków uniwersyteckiego studium filozofii zawiera się w dyskursie kompozycyjnie wyodrębnionym, lecz wcale nieautonomicznym (w. 50–135). Nieautonomicznym najpierw w tym sensie, że Franciszkowa animacja promowanych nie jest po prostu pochwałą filozofii. Filozofię rozumie się tu jako dziedzinę służebną wobec celów innych niż jej cele. Idzie, rzecz jasna, o rolę i funkcję filozofii jako wiedzy czysto teoretycznej, której przypisuje się rolę przede wszystkim narzędzia. Brak tu więc, w tym wyodrębnionym i ujętym w siedem punktów dyskursie (w. 50–135), nawiązania do (obecnych od pierwszych słów samego aktu egzaminacyjnego) innych niż intelektualne sprawności i zalet, jakie mają cechować wypromowanego na uniwersytecie filozofa. Nie znaczy to jednak, że punkt pierwszy tworzy jakiś kontrast do innych, analogicznych wypowiedzi metafizycznych mistrzów krakowskich, do takich na przykład jak analogiczna mowa promocyjna Łukasza z Wielkiego Koźmina sprzed lat kilkunastu, wygłoszona do promowanych magistra i bakałarza *in artibus*. Nie znaczy to też, jakoby mówca zapomniał o wyakcentowanej na samym początku tekstu intelektualnej i moralnej dwoistości zalet promowanych studentów. Dwoistość ta powróci na dominancie w dalszych partiach mowy i służyć tam będzie rozwinięciu — zasygnalizowanego już na samym przejściu od aktu egzaminacyjnego do egzorty („animacji”) — przekonania o przewadze cnoty nad wiedzą (w. 13–18). Jeśli więc w wierszach 50–135 mówca poprzestał na teoretycznym, a zarazem wprowadzającym i instrumentalnym charakterze filozofii, to takie ograniczenie nie jest niczym innym jak powtórzeniem bardzo dawnej i najpowszechniejszej z głoszonych w średniowieczu koncepcji filozofii i jej roli w chrześcijaństwie jako dyscypliny „usługowej” (*ancilla theologiae*). Nawet w takiej roli jednak etyczno-praktyczno-osobowościowy składnik pojęcia filozofii nie był, zwłaszcza w XIV i XV wieku, ignorowany, choćby wydolność filozofii pod tym względem ulegała ustawicznemu zakwestionowaniu. W mowie promocyjnej Franciszka z Brzegu każe go stale brać pod uwagę dominująca tu widomie aksjologiczna wyższość cnoty nad wiedzą. Wszystko to mieści się właśnie w tym tradycyjnym modelu relacji między wszystkimi tymi pojęciami. Poczynając od wczesnej starożytności chrześcijańskiej, filozofia, tak samo jak każda z siedmiu sztuk wyzwolonych, dostarczać miała teoretycznych umiejętności, na rozmaite sposoby pożytecznych dla wiary i życia chrześcijańskiego. Zakres tego pożytku bywał szerszy lub węższy, ale zawsze rozumiany był jako propedeutyczny i instrumentalny. Nawet jednak i w takiej roli filozofia wymagała stale uzasadnienia i usprawiedliwienia. Tak też myśli się o niej w tej rekomendacji licencjatów. W sposób wielce wymowny zwraca na to uwagę klauzula zamykająca wyliczenie siedmiu jej pożytków: to z powodu tych pożytków



„dopuszcza się” (*conceditur*) studium filozofii, która sama przez się jest wartością ambiwalentną, zawiera w sobie i dobro, i zło (w. 136–138).

Skoro taka jest filozofia jako teoretyczna wiedza instrumentalna, jej uprawianie przez chrześcijan wymaga odwołania się do praktycznych potrzeb i uzasadnienia z autorytetu. Potrzeby wynikają z przyjętego trybu interpretowania Pisma Świętego (w. 73–77), uzasadnienie z autorytetu odwołuje się do źródeł najwyższej rangi: do samego Pisma Świętego i do jego komentatorów starożytnych, przywołując na pamięć kilka dawniejszych owego uzasadnienia postaci. Weźmy za przykład punkt trzeci z owych siedmiu uzasadniających dopuszczalność filozofii.

Pierwsze i najważniejsze uzasadnienie (w. 77–84) pochodzi z *Księgi Wyjścia*, z alegorycznej interpretacji Bożego nakazu danego Izraelitom mającym opuścić Egipt. Bóg nakazuje im mianowicie przywłaszczyć sobie przed wyjściem z Egiptu i zabrać na drogę kosztowności i utensylia Egipcjan, Izraelici zaś polecenie to wykonują (*Ex.* 3, 22 i 12, 35–36). W analizowanej mowie interpretuje się je jako dające się zastosować przede wszystkim do filozofii i sztuk wyzwolonych, czyni to zaś mówca za pomocą częściowo parafrazy, częściowo cytatu z *De doctrina Christiana* św. Augustyna (II, 40, 60–61), do biblijnej dodając w ten sposób jeszcze *auctoritas* patrystyczną. Do tego biblijnego i patrystycznego uzasadnienia pożytku filozofii *ex auctoritate* dołączone zostało też inne, na dobrą sprawę również mające rangę autorytetu, niższego jednak, bo wywodzącego się spoza chrześcijaństwa. Jest to anegdota czy apoftegmat o Wergiliuszu czytającym marnego poetę, w którego przyrównanych do gnoju wierszach spodziewa się wszelako znaleźć złoto. Mówca odnosi tę Wergiliuszową odpowiedź do filozofii, przypomina jednak, że mianem złota i srebra Biblia nazywa także swoje własne treści (w. 84–86). Niższa ranga tego uzasadnienia wynika stąd, że jest nim poeta pogański<sup>353</sup>, ale jego struktura i treść ideowa jest bardzo podobna do struktury i treści ideowej zarówno poprzedniego, jak i następującego po nim nowego uzasadnienia, tak samo jak pierwsze biblijnego: są to wypowiedzi św. Pawła Apostoła przywołującego na ich wsparcie cytaty z poetów pogańskich (w. 87–92).

W tym nagromadzeniu autorytetów warto zwrócić uwagę na ich rzeczową niejednorodność, mianowicie na to, że mówią jednym tchem o dwu różnych wytworach pogańskiej kultury: filozofii i poezji, choć zarazem, z punktu widzenia organizacyjno-ideowej struktury studiów na wydziale filozofii, czyli *artes liberales*, ta niejednorodność przestaje być ważna: niezależnie od wielkich różnic aksjologicznych, jakie między swoją filozofią i poezją dostrzegali już sami starożytni filozofowie, Platon zwłaszcza, i jakie równie mocno jak oni akcentowali między chrześcijaństwem i właśnie poezją pogańską myśliciele

<sup>353</sup> Prymarne dla średniowiecza źródło apoftegmatu o Wergiliuszu wskazał G. Foliet, *La fortune du dit de Virgile «Aurum colligere de stercore» dans la litteratura chrétienne*, „*Sacris Erudiri*”, 42 (2002), s. 31–53. Zob. też tutaj wyżej w *Teksty*, nota do wierszy 79–81 tekstu mowy.

chrześcijańscy, poezja była integralnym składnikiem pierwszej ze sztuk wyzwolonych, mianowicie gramatyki<sup>354</sup>. W ten sposób oba przykłady z Listów Pawłowych, czyli użyte przez Apostoła cytaty z dwu greckich poetów, stają się także jednorodne z Wergiliuszową oceną gorszego odeń poety, z ideą szukania złota w gnoju.

Neutralizuje może tę zignorowaną przez mówcę nierówność aksjologiczną między filozofią i poezją wywód z *De doctrina Christiana* Augustyna, dający możliwość szerokiego alegorycznego interpretowania formuły biblijnej. Alegoria egipskich precjozów obejmuje bowiem zdaniem Augustyna i filozofię, i sztuki, i instytucje życia publicznego starożytności klasycznej, i nawet pogańską religię, w którą, rzecz jasna, wolno było inkorporować również poezję, tę kodyfikację politeistycznych mitów pogańskich. Mimo to wszystko nie jest łatwo stwierdzić, czy takie wplecenie poezji w scholastyczny dyskurs o korzyściach, ale też o zagrożeniach płynących z filozofii jest świadomym opowiedzeniem się przez rekomendującego krakowskich licencjatów za korzyściami całości pogańskiego dziedzictwa antycznego, tak jak się opowiadał za nim Augustyn w cytowanym miejscu *De doctrina Christiana*, czy też dąży on tylko do obfitości raczej niż do ideowej koherencji przywołanych *auctoritates*. A to jest, innymi słowy, pytanie o to, czy przedstawiając tę obfitą egzemplifikację mówca był świadomy zarówno tego, iż cała tradycja patrystyczna wyżej niż opartą na fikcji poezję ceniła sobie poważną, na rzeczywistości skupioną i przeto mniej niż poezja dla chrześcijaństwa podejrzaną filozofię<sup>355</sup>.

<sup>354</sup> Zob. definicję gramatyki u Dionizjusza Traka, *Gram.* 1, a zwłaszcza u Cycerona, *De orat.* I, 42, 187–188, gdzie lektura poezji obok lektury mówców i historyków poświadczona jest jako składnik pojęcia *ars grammatica* i skąd przeszły one do starożytnych już definicji gramatyki i do praktyki jej nauczania i tak się utrwaliły w nauczaniu średniowiecznym; zob. też moje studium *Gramatyka między metafizyką i poezją*, w: *Septem artes w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej...*, dz. cyt., s. 15–31 (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 214–228).

<sup>355</sup> W kwestii niejednakowego wartościowania poezji i filozofii w tradycji patrystycznej i późniejszej zob. moje *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego i ich następstwa w kulturze chrześcijańskiej*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia...*, dz. cyt., s. 39–67 (przedruk w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 174–203). Przykładem trwałości i w jakiejś mierze powszechności tego wartościowania jest w Krakowie XV wieku nagana studentów czytających utwory poetów zamiast kanonicznych podręczników *artes* i filozofów, wyrażona w konwencji dydaktyczno-wychowawczej właściwej profesorowi średniowiecznego uniwersytetu przez Mikołaja Kozłowskiego, a przytoczona z rękopisu BJ 2216, f. 119r-v przez M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 83–84, przyp. 29, gdzie zastanawiając się nad tym, dlaczego tak wielu jest ubiegających się o wiedzę i zwłaszcza o stopnie akademickie, a tak mało naprawdę mądrych, mistrz krakowski pisze: „[...] facit hoc imprudentia modi studendi et ordinis [czyli tego, co byśmy dziś nazwali zapewne tokiem studiów], nam multi appendentias philosophiae, quae tamen extra philosophiam sunt, discunt vel legunt, ut sunt carmina poetarum, comoediae, tragoediae, fabulae et historiae, et artes liberales postponunt [...]”.

Te niuanse domyślnej motywacji obfitych i zróżnicowanych przykładów obecnych w analizowanej rekomendacji przestają zresztą być ważne wobec jasno wyrażonej przez mówcę ambiwalentnej oceny także filozofii samej. Wergiliuszowe *bon mot*, sugerujące, że wartości istotnych można i trzeba szukać wszędzie, to naczelna w całej mowie idea wyboru (selekcji) w korzystaniu także z filozofii. Siedem przyczyn, dla których jest zalecana w pierwszym członie tej trójczłonowej rekomendacji, ukazuje nie tylko jej instrumentalność i jej nieautonomiczność, ale i to także, że filozofia jest zbiorem również błędów, a zatem antywartości. Następne zaś punkty pokazują, że nawet w takiej mierze, w jakiej filozofia wspomaga poznanie prawdy, ono samo powinno być podporządkowane wartości wyższej niż poznanie prawdy, a mianowicie uprawianiu cnoty. Jest to układ wartości właściwy nie tylko średniowiecznemu myśleniu chrześcijańskiemu, tak samo zresztą jak idea wyboru; jedno i drugie dominuje zwłaszcza w postawach patrystycznych wobec wypracowanej przez pogan kultury i stanowi *constans* ich refleksji nad wartością dziedzictwa klasycznego. Średniowiecze, jak widać, odziedziczyło tę postawę i troskliwie ją pielęgnowało<sup>356</sup>.

Teoretyczny charakter filozofii, który został wyakcentowany w pierwszym punkcie mowy, w rozważaniach o jej pożytkach dla wiary chrześcijańskiej i dla teologii, to tylko jeden aspekt podjętego przez mówcę tematu. Drugi — i z pewnością ważniejszy — zapowiada obecna już od pierwszych słów dwoistość treści „egzaminacyjnych” i „wychowawczych”, intelektualnych zatem i profesjonalnych z jednej, a moralnych z drugiej strony. Mocno akcentują tę dwoistość w toku mowy proste i wyrazistsze kategorie „wiedzy” i „cnoty”. Wyższe wartościowanie tej drugiej, co już sygnalizowałem, każe relatywizować wartość pierwszej, i to nie tylko tej zdobytej przez kandydatów na licencjatów wiedzy filozoficznej, ale wiedzy w ogóle. Jej wartość jest tu oceniana zawsze w aspekcie etyczno-praktycznym, bo tylko taki aspekt pozwala ją umieścić w sferze chrześcijańskich wartości najwyższych, soterycznych. Punkt drugi i trzeci mowy odpowiadają jasno na pytanie, jak się ma propedeutyczność i instrumentalność wiedzy do wyższej od niej wartości, jaką jest cnota. Punkt drugi odpowiada na pytanie, jaka jest aksjologiczna relacja między wiedzą jako wartością teoretyczną a życiem etycznym licencjatów jako posiadaczy tej wiedzy. Odpowiedź ma jasny sens właśnie etyczno-praktycystyczny, który już mocno uwydatniły przeprowadzone

---

<sup>356</sup> Odsyłam powtórnie do cytowanego w przyp. poprzednim mojego studium *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego*, a nadto do dwu moich późniejszych publikacji erazmiańskich: *Dwie glosy do 'Enchiridionu' Erazma z Rotterdamu*, w: *Studia neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*, pod red. M. Mejora i B. Milewskiej-Ważbińskiej, Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 79–94; *Les principes de l'usage chrétien du patrimoine classique selon Erasme*, w: *Education, transmission, rénovation à la Renaissance*, textes réunis par B. Pinchard et P. Servet, Librairie Droz, Genève 2006, s. 213–221.

wcześniej w poświęconych tej mowie pracach interpretacje<sup>357</sup>. Powstaje pytanie, czy sama tylko wiedza filozoficzna wystarczająco uzdalnia do cnoty, czy też jej posiadanie i faktyczne praktykowanie jest możliwe tylko dzięki objawieniu chrześcijańskiemu. Jest to, jak sędzę, fundamentalne zagadnienie metafizycznej refleksji chrześcijańskiej od czasów patrystycznych, ze zmieniającą się wyrazistością powracające w intelektualnej tradycji chrześcijańskiej aż do czasów wczesnego renesansu włącznie<sup>358</sup>. Przypatrzmy się bardziej szczegółowo dyskursowi obu tych części naszej rekomendacji.

Punkt drugi mowy, niewiele krótszy od punktu pierwszego, to dyskurs na temat wyższej wartości cnoty niż wiedzy, dyskurs podjęty tyleż w kategoriach filozoficznych, co chrześcijańskich. Tu mieści się, rzecz można, istotne przesłanie metafizycznej mowy. Jeżeli z punktu pierwszego wynikać miała relatywna tylko wartość filozofii, jako zbioru przemieszanych ze sobą wartości i antywartości, to ten punkt porównuje ze sobą dwie wartości pozytywne, lecz niejednakowo jako wartości istotne. Do ich opisu od razu służą kategorie, które z płaszczyzny teoretycznej przenoszą filozofię na płaszczyznę etyczno-praktyczną, m.in. kategoria „obyczajności”, służąca kilkakrotnie w całej mowie jako nazwa tej wyższej niż wiedza zalety licencjatów, werbalizującej się m.in. w kilkakrotnym określeniu ich za pomocą przymiotnika *morigerati*. O nierównej wartości wiedzy i cnoty decyduje ostatecznie kategoria zbawienia, *salus*, wprowadzona zaraz na początku pierwszego członu w cztery podpunkty ujętego dyskursu (w. 150: „*praerogativa virtutis super scientiam*”; w. 154: „*virtus secundum se, et non scientia, est via ad salutem*”). Uszczegółowienie tej nierówności posuwa się aż do stwierdzenia, że wiedza nadaje czynom znamię winy (w. 188–193: „*scientia sine virtute multa mala facit occasionaliter per eius abusum, tam {in}quam ad pertinentia ad malum culpae quam poenae, eo quod scientia sine virtute nonnumquam facit de non peccato peccatum, {similiter} aggravat peccata et conservat in peccato, eo quod multa sunt peccata scienti, quae non sunt peccata nescienti, et proprium est sapientum illud quod faciunt, quamvis sit malum, per scientiam suam defendere*”).

Uzasadnienia, egzemplifikacje i eksplikacje szczegółowe składają się, podobnie jak to stwierdziłem wyżej co do punktu pierwszego, z traktowanych jako *auctoritates* i wprowadzanych *promiscue* przykładów (cytatów bądź relacji) z filozofów i z Biblii, dodatkowo też z postbiblijnej tradycji chrześcijańskiej. Mimo tego przemieszania dominuje w całym dyskursie punkt widzenia chrześcijański, choć owa wszechobecna w całej mowie myśl, że nad wiedzą góruje cnota, jak też sama nazwa i pojęcie cnoty są przecież także filozoficzne. Owszem, mówca odwołuje się w tym przedmiocie także do filozofów, m.in. do mocnego w tej kwestii stwierdzenia Arystotelesa, które zresztą arbitralnie ujednoznacza. Ale mimo to wszystko cnota praktycznie

<sup>357</sup> Ponownie odsyłam do obu prac Z. Włodek cytowanych w przyp. 342.

<sup>358</sup> Jest ono osią moich wcześniejszych prób przedstawienia refleksji metafizycznej od starożytności do Erazma i Melanchtona, cytowanych w przyp. 356.

znajduje się w obrębie raczej *Christianitas* niż filozofii. W obszernym podsumowaniu i skonkludowaniu czterech podpunktów (w. 194–231) części drugiej zaznaczają się mocno już na poziomie samego potocznego języka kategorie duszpasterskie, w szczególności, choć nieco bodaj mniej wyraźnie, niemal jurydyczno-kanoniczne (w. 210–215: „[scientia] retrahit alios a bono, inquantum scientes per suam scientiam faciunt aliis conscientiam, per quam eos impediunt a bono voto concepto. Immo huiusmodi scientes sine virtute protrahunt litteras mortis suae, sicut Urias<sup>359</sup>; quae litterae manifeste ostendent eos fore inexcusabiles de ignorantia; eos etiam obligabit ad artio rem rationem faciendam et facit eos reos maioris poenae”). Zarazem zaś w tym podsumowaniu-konkluzji wymienieni zostali jeszcze raz obok autorów chrześcijańskich filozofowie, i to w sposób, który, jak sędzę, może być cennym elementem uogólniającej refleksji nad tym, jakim pojęciem filozofii operuje Franciszek z Brzegu i jak rozumie rolę filozofii w kulturze chrześcijańskiej.

Szczególnie ważna wydaje mi się wszelako w tym drugim punkcie *auctoritas* św. Pawła z *Listu do Rzymian* (w. 204–205), i to mimo tego, że przytoczona została w wielkim skrócie i pomieszczona w długim szeregu innych przytoczeń. Jak w punkcie pierwszym za najwyrazistsze uzasadnienie pożytku chrześcijan z wprowadzonymi i instrumentalnie traktowanymi filozofii i sztuk wyzwolonych uznać się daje wsparta autorytetem pospołu Wergiliusza i św. Pawła idea wyboru z dziedzictwa antycznego tego, co w nim najcenniejsze (*aurum ex stercore*), tak tutaj, w drugim punkcie mowy, za najważniejszy argument z autorytetu uznać wolno ten właśnie do minimum skrócony cytat z pierwszego rozdziału *Listu do Rzymian*. Jego bardzo ważna tutaj funkcja polega na tym, że został pomieszczony w kontekście rozważań o wyższości nad wiedzą cnoty moralnej całkowicie zinterioryzowanej, takiej mianowicie, która ma być owocem poznania siebie. Z bogatego passusu Pawłowego mówca wyodrębnia i udobitnia tę tylko myśl, że naturalne poznanie Boga z Jego dzieł nie zapobiegło pielęgnowanej przez filozofów „próżnej chwale”, ich własnej, rzecz jasna. To właśnie, wedle rozumienia krakowskiego mistrza, niweczy radykalnie wartość filozoficznej wiedzy. Takie zaś, tak oględnie i skrótowo wyrażone stwierdzenie daremności wiedzy filozoficznej jest mocno zakorzenione w chrześcijańskiej refleksji nad relacją między filozofią i Objawieniem. I to takie właśnie stwierdzenie tworzy tutaj przejście do punktu trzeciego mowy, poświęconego owej cnotie ugruntowanej na poznaniu samego siebie, lecz uzewnętrznionej w postępowaniu wobec bliźnich.

Wątek samopoznania z poprzednich wywodów jednak i w tym ostatnim punkcie bynajmniej nie przestał być istotny, przeciwnie, mówca hojnie go tu rozwija. Stwierdza, że samopoznanie w sposób istotny warunkuje relacje międzyludzkie. Zwraca też uwagę na to, że wśród innych istot żywych obliuguje

---

<sup>359</sup> Por. 2 *Reg.* 11, 14–17. Por. Humberti de Romanis, *Expositio Regulae* I, c. 147.

ono tylko człowieka, a brak takiego samopoznania go degraduje<sup>360</sup>. Ważniejsze i cenniejsze jest, dodaje mówca, poznanie własnych słabości od poznania rzeczywistości zewnętrznej (w. 237–238: „salubrius sit cognoscere infirmitates proprias quam rerum naturas”); choć zaś i poznanie siebie ma wymiar trojaki — naturalny, o którym poucza filozofia przyrody, społeczny, którym kieruje prawo kanoniczne (*sacri canones*), i moralny, o którym mówi teologia, udzielając zarówno dyrektyw pozytywnych, jak i przestróg (w. 243–247) — najważniejszy jest ten trzeci wymiar, w którego rozeznaniu pomocne jest sumienie, pozwalające oglądać stan własnego ducha, jak zwierciadło pozwala oglądać własny wygląd zewnętrzny (wątek zwierciadła anegdotycznie i narracyjnie ujęty w nieproporcjonalnie długim wywodzie 248–261). Nawet praktyczna rada, jaka po tych konstatacjach następuje w wywodach tej trzeciej, zasadniczo relacjom międzyludzkim poświęconej, części mowy, nie porzuca ani nie osłabia wątku samopoznania. Jest to szereg zaleceń dotyczących takiego właśnie, na samopoznaniu budowanego stosunku — zarówno intencjonalnego, jak i uzewnętrznianego, faktycznego — do innych ludzi. Za kwintesencję zaś całego tego dyskursu, uwzględniając właśnie szczególny nacisk położony w nim na poznanie samego siebie, wolno może uznać zasadę lepszego myślenia o innych niż o sobie samym (w. 269: „de aliis meliora quam de se ipsis sentire”), choć jest to tylko jedno ze szczegółowych zaleceń rzeczywiście odnoszących się do relacji międzyludzkich (w. 262–279)<sup>361</sup>. Na użytek zaś „mędrców”, do których grona adresaci mowy będą mieli za chwilę prawo być zaliczeni jako legalnie promowani licencjaci, dodane zostało zalecenie jakby uogólniające: mają oni wyrobić w sobie oględność i zarazem rozagę oraz zdolność celnego rozstrzygnięcia i wyboru zachowań zgodnych z obiektywną miarą wartości. Wyraża się to zaś w szeregu zaleceń ujętych w jeden ciąg misternie zbudowanej sekwencji: rozróżniania, postanawiania, wyboru, spełnienia tego, co się wybrało, wszystko to zaś mocno i precyzyjnie podbudowane jest jasnym i prostym układem wartości obiektywnych, w którym to, co trwałe, powszechne, duchowe i bezinteresownie szlachetne, ma przewagę nad przemijającym, szczegółowym, materialnym i użytecznym czy raczej użytkowym, to, co pełne mocy-cnoty, nad zdolnym dać przyjemność (w. 273–277: „ut ipsi velut sapientes valeant discrete diligere, sint circumspecti, eo quod verus sapiens in eligendo discernit oblata, decernit discreta, eligit decreta, exequitur electa, praeponit spiritualia corporalibus, aeterna temporalibus, honesta utilibus et virtuosa delectabilibus, quatenus singula eis sapiant iuxta valorem suum”).

<sup>360</sup> Warto może przy okazji zauważyć, że ten boecjański wątek wspólny jest mowom promocyjnym Franciszka i Łukasza z Wielkiego Koźmina.

<sup>361</sup> Wątek poznania siebie i lepszego myślenia o innych niż o sobie jest podobny do idei wyrażonych w dziełku *De imitatione Christi*, przypisywanym w różnych epokach różnym autorom, najczęściej zaś i najwytrwalej Tomaszowi a Kempis, jak jednak zobaczymy, nie warto brać go tutaj pod uwagę w takim charakterze, bo źródło tego wątku naszej rekomendacji (a i innych także wątków) jest inne.

Łatwo jest — zwłaszcza jeśli na ocenę wpływa niezbyt wyszukana forma stylistyczna tej mowy, o czym niżej — uznać to wszystko za zbiór dość błędnych komunałów. Do tego jeszcze kompozycyjnie tekst mowy charakteryzuje się jakby pewnym pośpiesznym uproszczeniem zakończenia części trzeciej i konkluzji całości, skompensowanym w jakiejś mierze dopiero przez kilkunastowerszowy wtórny insert, o którym była tu mowa na początku w charakterystyce rękopiśmiennego przekazu. Wygląda na to, jakby mówca zbyt szybko przeszedł do formalnej konkluzji, jakby mu też zabrakło inwencji czy wytrwałości dla należycie efektownego spożytkowania nagromadzonych w całej mowie wątków. Do tego jeszcze trzej filozofowie starożytni, patronujący ostatniej trójcy promowanych, a wymienieni i scharakteryzowani jako wzory etycznej *praxis*, wypadli w tej funkcji dość blado i bodaj nie całkiem trafnie.

Być może, że wszystko to pospołu było powodem owej ingerencji w kaligraficznie spisany tekst pierwotny. Ktokolwiek jej dokonał — sam Franciszek z Brzegu przed wygłoszeniem mowy, co jestem skłonny przyjąć jako bardziej prawdopodobne, lecz co by zweryfikowała lub sfalsyfikowała dopiero kompetentnie przeprowadzona analiza pisma, czy jakiś późniejszy dopiero, wtórny użytkownik jego pośpiesznie zakończonego dyskursu — ów marginesowy insert (w. 289–307) zakończył ostatecznie mowę mocnym akcentem etyczno-praktycystycznym, w tym właśnie duchu ujednoznaczając wcześniej już wypowiedziane w niej twierdzenia. Filozofia jest po to, aby oddawać cześć Bogu jako Najwyższemu Dobru, głosi ten insert, rzeczywistym jednak oddawaniem tej czci jest dopiero takie uprawianie dociekań już nie filozoficznych jedynie, ale i teologicznych (bo przecież taką konotację sugerują tu biblijne *magnalia Dei*; por. *Act.* 2, 11), które nie zatrzymuje się na samym tylko dociekaniu tych „wielkich spraw Bożych”, ale cześć ową wyraża etycznym życiem i postępowaniem czcicieli, istotnym warunkiem wiecznego zbawienia. To właśnie, wyrażone w trybie zanegowania wizji filozofii jako samego tylko dociekania, samej tylko teorii (w. 294–295 i następujących potem pięć uzasadnień), jest nie tylko efektownym retorycznie zakończeniem mowy, ale też istotną eksplikacją wyłożonej konkluzywnie i sentencjonalnie podstawowej metafizycznej wizji (w. 305–307).

### 2.2.3. Rekomendacja jako tekst metafizyczny

Aby należycie podsumować i zarazem uzupełnić tę nieco może zbyt drobiazgową analizę tekstu, trzeba dodać do niej jeszcze jedną ważną informację. Dotyczy ona ponownie źródeł krakowskiej rekomendacji licencjatów — ma więc także i ona charakter analityczny — i wszystko, co zostało powiedziane wyżej, musi być z tą informacją skonfrontowane.

Wszystkie bowiem dotąd przeprowadzone tu analizy milcząco traktowały rekomendację tak, jakby była tekstem zbudowanym z samodzielnych pomysłów

krakowskiego mówcy, samodzielnie też wspierającego swój dyskurs dawniejszymi — klasycznymi, biblijnymi, patrystycznymi — autorytetami. Tymczasem, jak ustalił Zenon Kałuża, ogromna część tekstu rekomendacji, razem ze wszystkimi prawie swoimi odwołaniami do dawniejszych autorytetów i sposobem ich zintegrowania z rekomendującym uprawianie filozofii dyskursem, przejęta została milcząco i powtórzona dosłownie z komentarza trzynastowiecznego dominikanina Humberta de Romanis do *Reguły* św. Augustyna, z komentarza, który jest zarazem bardzo obszernym zbiorem szczegółowych i w dużej mierze praktycznych reguł życia dla dominikańskich wspólnot zakonnych. Innymi słowy: to, co zostało do poniższej rekomendacji licencjatów włączone, wolno wedle naszych norm traktować jako popełniony przez rekomendującego licencjatów mówcę plagiat.

Jakie są rozmiary owego plagiatu, jak został on wyselekcjonowany i wmontowany w konstrukcję rekomendacji i jak na treść istotną tej konstrukcji wpłynął, to pokazałaby naocznie konfrontacja tekstu rekomendacji z tekstami, do których tylko odsyłają przypisy źródłowe. W braku samych tych tekstów niech wystarczy stwierdzenie, że najważniejsze, najbardziej rdzenne dla rekomendacji treści wraz z ich dawniejszymi źródłami prawie wszystkie są obecne właśnie w splagiuowanym tekście. Do tego stwierdzenia trzeba dodać jeszcze tylko uwagi następujące.

Statystycznie na 299 wierszy tekstu rekomendacji tylko 55 początkowych i 39 końcowych, razem 94 wiersze, mniej zatem niż jedna trzecia tekstu, ma prawo do uznania za oryginalny tekst autora rekomendacji. Co więcej, ten ostatni to w pewnej mierze tekst jedynie okolicznościowy: mało dla rdzennej treści istotny tekst wstępny i ważny wprowadzie dla niej, ale tylko jako udobitniające dopowiedzenie, tekst końcowy. Udobitnienie, jak widzieliśmy, jest istotne jako element konstrukcji wywodu metafizycznego, trzeba jednak pamiętać, że graficznie jest ono wtórnym marginalnym dodatkiem do gotowego już kaligraficznego zapisu wykończonej rekomendacji. Co się tyczy ważnych w rdzennym jej wywodzie szczegółów, warto odnotować, że rzekomo Wergiliuszowego *adagium* „aurum in stercore lego” nie ma w dziele Humberta de Romanis.

W tym stanie rzeczy ujawniony teraz plagiat trzeba zakwalifikować jako ważny dodatek do sygnalizowanych wyżej osobliwości tekstologicznych rekomendacji, na równi ze scharakteryzowanym już stanem przekazu tekstowego. Wzmacnia on sugestię dalszych badań źródłowych nad tekstem naszej rekomendacji w związku z całością wrocławskiego rękopisu Biblioteki Uniwersyteckiej I Q 380, w szczególności zaś rodzi nowe pytanie, czy domniemany tylko, lecz wielce prawdopodobny krakowski autor rekomendacji sam splagiuował tekst Humberta de Romanis, czy tylko przejął rekomendację filozofii gotową już, a skomponowaną gdzie indziej, najpewniej zaś na Uniwersytecie Praskim, skoro z jednej strony z cytowanych wyżej badań Marii Kowalczyk wynika, że znajdują się w tym rękopisie mowy



skomponowane w Pradze<sup>362</sup>, a z drugiej strony nie ma dziś w krakowskich zasobach rękopiśmiennych śladu istnienia tekstu owego komentarza Humberta de Romanis do *Reguły* św. Augustyna (co nie znaczy, rzecz jasna, że go w krakowskim klasztorze dominikanów nie było w XV wieku).

Niezależnie wreszcie od tych wszystkich kwestii źródłowych i tekstologicznych obecny w naszej rekomendacji plagiat wart jest zapewne wykorzystania jako materiał do badań historycznoliterackich. Rodzi on bowiem pytanie, czy i w jakim zakresie może być przydatny jako ilustracja sposobów pracy pisarskiej uczonych późnego średniowiecza.

Wszystko to pozostaje jeszcze do zrobienia, lecz nie zostanie podjęte tutaj. Wydaje się bowiem, że do immanentnej analizy treści ideowej samej rekomendacji jako dyskursu metafizycznego odpowiedź na powyższe pytania nie wniosłaby nic istotnego. Autorska niesamodzielność najważniejszych treści rekomendacji i tym samym pozorność erudycji kompilatora nie znosi przecież faktu, że głosi on także owe splagiatowane treści jako własne przekonania, zwłaszcza że, jak się zdaje, jego powściągliwa pochwała filozofii, choć niemal w całości jest plagiatem, ma zapewne prawo być również traktowana jako swoista adaptacja. Zewnętrznie adaptacja ta wyraża się przede wszystkim w opustkach dość licznych partii cudzego dyskursu, ale też i we własnych dodatkach autora rekomendacji, które bynajmniej nie ograniczają się do wspomnianego już Wergiliuszowego rzekomo *adagium*.

Na czym polega istota tych adaptacji? Napisany przez Humberta de Romanis w XIII wieku wykład *Reguły* św. Augustyna jest bardzo obszernym zbiorem szczegółowych i zarazem całościowych przepisów życia wspólnotowego dla Zakonu Dominikanów. W bardzo swoiście usystematyzowany sposób obejmuje zarówno zewnętrzne aspekty tego życia, jak i dominikańską duchowość, a tylko jedną z dziedzin tej duchowości stanowi formacja intelektualna, której ważną częścią było wykształcenie w ogóle, zwłaszcza zaś wykształcenie filozoficzne. Temu wykształceniu, a następnie książkom, ich zdobywaniu, przechowywaniu, użytkowaniu, poświęcił Humbertus osobne rozdziały, po tych zaś, które mówią o filozofii i które zresztą zaczynają się od wyodrębnienia, spośród innych książek, właśnie *libri philosophici*, temat książek wraca raz jeszcze, po nim zaś również temat dydaktyki i nauczyciela, a wszystkie te homogeniczne zagadnienia kultury umysłowej w zakonie rozciągają się na aż dwanaście rozdziałów, tworzących w obrębie Humbertowego *Wykładu augustyńskiej Reguły* dość jednorodny tematycznie dyskurs. Po nich autor *Expositio* wraca do kwestii z innej już dziedziny<sup>363</sup>.

<sup>362</sup> M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 17.

<sup>363</sup> W XIX-wiecznym jeszcze wydaniu J. J. Berthiera są to rozdziały 144, 146, 147, 166, 204. Jeszcze raz stwierdzam, że warto podjąć badania tekstologiczne nie tylko samej rekomendacji, ale także — i bardziej jeszcze — możliwie bezpośredniego pochodzenia

Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby odnotowawszy ów dokonany przez autora rekomendacji plagiat, traktować cały materiał, który rekomendacja mu zawdzięcza, jako całkowicie i harmonijnie zintegrowany z jej treścią i z rdzenną jej tendencją. Autor rekomendacji uznał cały splagiuwany materiał za własny i wziął go na własny użytek. Słowami i erudycją trzynastowiecznego dominikanina wyraził to, co powinno było i zapewne też chciało usłyszeć od niego piętnastowieczne uniwersyteckie audytorium i co mieli sobie przyswoić promowani studenci. Jeśli nie wszystkie jego własne dodatki do przejętków z cudzego tekstu, to na pewno ich ogromna większość dyktowana jest względami na to środowisko, na jego potrzeby. Jak by raz jeszcze można tu ująć to wszystko w syntetycznym skrócie jako dyskurs metafizyczny?

W pierwszym punkcie mowy filozofia potraktowana została jako propedeutyczna i instrumentalna wiedza wyłącznie teoretyczna, zarazem zaś, co może jeszcze ważniejsze, jako wartość ambiwalentna, wymagająca ciągłego usprawiedliwiania, a przede wszystkim krytycyzmu i ostrożności. W dwu następnych punktach mamy już do czynienia z inną optyką: dominuje w nich nie tylko objętościowo, ale też aksjologicznie kategoria cnoty. Filozofia przy tym wyodrębnia się nieostro, ściślej niż w punkcie pierwszym zespolona i przemieszana z kategoriami i treściami chrześcijańskimi, od których tam była wyraźnie oddzielona. Jednocześnie dopiero tutaj, w punkcie drugim i trzecim, wszystkie te elementy treści i nazewnictwa mają mocne nacechowanie etyczno-

---

splagiuwanego w niej tekstu Humberta de Romanis, lecz takich badań tu nie podejmuję, poprzestając jedynie na następującej przygodnej i bardzo fragmentarycznej obserwacji. Zarówno numery rozdziałów, jak i sam tekst Humbertowej *Expositio* różnią się w cytowanym wyżej dziewiętnastowiecznym wydaniu J. J. Berthiera od numerów rozdziałów wydania haskiego z 1506 roku (*Expositio Umberti Generalis Magistri ordinis Praedicatorum super Regulam beati Augustini episcopi, Expositio Hugonis de Sancto Victore super eandem Regulam eiusdem Beati Augustini*; korzystam z internetowej digitalizacji Bayerische Staatsbibliothek w Monachium, gdzie na fotografiach tego starodruku brak jakichkolwiek bliższych danych bibliologicznych). Jeszcze zaś inną przygodną moją obserwacją jest to, że w skróconej wersji *Expositio* Humberta owe dwanaście rozdziałów o studiach, książkach i filozofii skomasowane są w jeden niczym zresztą niewyróżniony ciąg, czyli, rzeczowo patrząc, jedną większą jednorodną całość, która dawała się z reguły zakonnej wyodrębnić i traktować jako monotematyczna całość, co mogłoby dodatkowo motywować poszukiwanie analogicznych wyodrębnień, m.in. takiego jak to, które splagiuwane zostało w naszej rekomendacji. W związku z tą obserwacją warto odnotować, co przynosi w tej mierze obszerny artykuł poświęcony przede wszystkim Humbertowemu wykładowi *Reguły*: zob. Raymond Creytens OP, *Les commentateurs dominicains de la Règle de s. Augustin du XIIIe au XVIe siècle*, „Archiwum Fratrum Praedicatorum”, 33 (1963), s. 121–157. Zestawiona tu została obszerna (autor sygnalizuje, s. 128, że niekompletna) lista rękopisów z bardzo wielu miast europejskich, wśród nich zaś aż pięć praskich (s. 126), a nadto obecność takich także rękopisów, które zawierają wyciągi z *Expositio*, wśród nich zaś jeden praski Kapituły Metropolitalnej (s. 130), w żadnym jednak ze zbadanych przez autora rękopisów nie jest takim wyciągiem interesująca nas całość treściowa, co nie znaczy, że się takowa gdzieś nie znajduje. Za dostarczenie mi kopii tego cennego artykułu wdzięczny jestem ojcu drowi Pawłowi Krupie OP, dyrektorowi Instytutu Tomistycznego.

praktycystyczne. Oto po zrelatywizowaniu wartości wiedzy i wyeksponowaniu aksjologicznej wyższości nad nią cnoty zaleca się adeptom filozofii zdobywanie i praktykowanie szeregu cnót szczegółowych. Powiada się jednak zarazem, że do praktykowania owych cnót szczególnie mocno obliguje ich właśnie zdobyta przez nich wiedza filozoficzna.

Połączone ze sobą w jednym dyskursie, obie te opcje odtwarzają dawniejszy, patrystyczny jeszcze, etyczno-praktycystyczny model relacji między filozofią a chrześcijaństwem. Myśliciele patrystyczni byli na ogół świadomi tego, że pogańscy filozofowie starożytni postrzegali filozofię jako wiedzę kształtującą życie i osobowość filozofa, w szczególności zaś jako realizację — w życiu filozofa i w jego etycznej osobowości — wynikających z filozoficznych dociekań i z wiedzy filozoficznej zasad moralnych. Ich modyfikacja tego modelu starożytnego była jednak istotna. Polegała bowiem na zakwestionowaniu jego faktyczności, na zakwestionowaniu tego, iżby filozofowie istotnie swoje wskazania moralne realizowali, i zarazem najczęściej na uznawaniu, że takie realizowanie własnych zasad moralnych było faktycznym udziałem dopiero świętych chrześcijańskich. Zaciążyło to mocno na późniejszym, przez całe średniowiecze utrzymującym się przekonaniu o zasadniczo propedeutycznej tylko i instrumentalnej roli filozofii jako wiedzy teoretycznej i o jej niewydolności jako bodźca i wzoru prawdziwie filozoficznego życia. Inaczej mówiąc, starożytni myśliciele chrześcijańscy byli przeważnie przekonani, że filozofia, także gdy aspiruje do tego, aby być również życiem godnym umysłowości i wiedzy filozofa, nie daje wystarczającej do tego mocy, daje natomiast moc taką chrześcijaństwo. Ten patrystyczny układ treści pojęcia filozofii przetrwał przez tysiąc lat średniowiecza zarówno tam, gdzie — jak w monastycyzmie wcześniejszych wieków — za wzorem autorów patrystycznych nazywano filozofią również chrześcijaństwo, jak i tam, gdzie — jak w trzynastowiecznej scholastyce — nazewnictwa takiego nie stosowano<sup>364</sup>.

Ten patrystyczny model w jego drugim wariancie, tj. bez przenoszenia nazwy „filozofia” na chrześcijaństwo, łatwo rozpoznać i tutaj. Zawierają go już splagiatowane teksty Humberta de Romanis. Zdaje się jednak, że wolno dopatrywać się w tym milczącym przejściu tekstów trzynastowiecznego dominikanina nie tylko prostego plagiatu, ale też pewnych tylko pozornie nieznaczących innowacji. Kiedy się patrzy na nie, analizując tekst rekomendacji jako autonomiczny dyskurs metafizyczny, jako refleksję nad tym, czym jest filozofia, można i trzeba uznać je za coś o wiele ważniejszego niż adaptacyjne zabiegi redakcyjne plagiatu, a mianowicie za nieliczne wprowadzenie, ale ważne zmiany w rzeczywiście wymowie dokonanych przejęć.

---

<sup>364</sup> W wielkim skrócie — i pomijając szereg ogniw rozumowania uszczegółwiających i niuansujących ten uproszczony opis — powtarzam tutaj to, co jest istotną tezą kilku moich prac metafizycznych, przede wszystkim zaś odpowiednich partii książki „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, dz. cyt. Zob. też — jako bardziej syntetyczne ujęcie zawartości tamtej książki — *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt.

Wśród zmian tych najważniejszą dla rekomendacji jako tekstu metafizycznego tworzy sama różnica w adresie aplikacji przejętków, innymi słowy to, że aksjologiczna przewaga cnoty nad wiedzą u Humberta miała być dyrektywą dla zakonników, tutaj zaś, w rekomendacji Franciszka z Brzegu, staje się dyrektywą dla absolwentów filozofii. Opuszczenia, dodatki i nieznaczące zmiany przejętych przez naszego mówcę z *Expositio* Humberta tekstów dowartościowały filozofię w jej etyczno-praktycznym aspekcie. Widać to przede wszystkim w tym, że absolwenci sztuk wyzwolonych przybrali sobie za patronów nie tylko tych starożytnych filozofów, których wyróżniła teoretyczna wiedza, ale i tych, których wyróżniały cnota, obyczaje, prawdziwie filozoficzne życie. Takich osobistości filozoficznych nie ma w *Expositio* Humberta. Są to dodatki uniwersyteckiego plagiatora jego tekstów, który wychodzi naprzeciw potrzebom własnym i swego środowiska. Że niektóre wybrane postacie są bladymi, wręcz nieudanymi przykładami tego życia filozoficznego, to inna sprawa. Nie licząc pierwszej trójcy z pierwszego punktu rekomendacji — Platona, Demokryta i Arystotelesa, którzy reprezentują filozofię teoretyczną (w. 148–154) — z dwu trójek starożytnych realizatorów cnotliwego życia filozofa (w. 225–231 i 280–288) tylko Sokrates i Boecjusz (najczęściej zresztą uważany w średniowieczu na równi za filozofa i za chrześcijanina) wypadli przekonywająco, Protagoras natomiast i Parmenides, tak scharakteryzowani, jak ich scharakteryzował autor rekomendacji, wypadli blado, nijako, co zresztą znalazło wyraz w niepewnym, alternatywnie przemiennym zapisie ich imion. To zapewne skutek niedostatku scholastycznych zainteresowań życiem i osobowością starożytnych filozofów, a więc i niedostatku dostępnych mistrzom scholastycznym w tym względzie informacji<sup>365</sup>.

Ważne jest tu wszelako samo to przeorientowanie metafizycznego dyskursu, które próbowałem teraz scharakteryzować, ważne nie tylko ze względu na popełniony plagiat. Jest ono wprawdzie niewystarczające, aby zaowocować rzeczową wiedzą o filozofach samych, nie niweczy też z pewnością tradycyjnego pojmowania zarówno natury filozofii, jak zwłaszcza relacji między filozofią i chrześcijaństwem, stanowi jednak ważną w polskiej myśli scholastycznej modyfikację ogólnego kierunku metafizycznego myślenia piętnastowiecznych mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego, które po kilku dziesięcioleciach wyda bardziej wyraziste teorie metafizyczne Jana z Głogowa i Jakuba z Gostynina<sup>366</sup>.

---

<sup>365</sup> Zob. mój szkic *Sokrates humanistów*, ostatnio w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 310–338.

<sup>366</sup> Ich charakterystykę zob. w moich pracach cytowanych w przyp. 364, a tekstem metafizycznym Jakuba z Gostynina zamyka się niniejszy dział antologii.

## 2.3. Macieja z Łabiszyna *Rekomendacja brata Mikołaja z Krakowa na bakałarza sztuk wyzwolonych*

### 2.3.1. Źródła i kompozycja

Jako tekst ta rekomendacja kandydata na bakałarza sztuk wyzwolonych jest w dużej mierze kompilacją. Wydawca tekstu starannie i skutecznie zidentyfikował dokonane przez krakowskiego profesora zapożyczenia, wskazując dokładne lokalizacje zarówno tych, które zostały w tekście zasygnalizowane, jak też ukrytych, przemilczanych. W ten sposób nie tylko rozróżnił precyzyjnie to, co w strukturze rekomendacji można uznać za teksty własne mówcy, i to, co przejął on do swego tekstu z cudzych, ale także zobrazował zakres jego faktycznego odczytania, redukując je w znacznej mierze, bo powołania się na kilku autorów dawniejszych mówca powtórzył za jawnie cytowanymi bądź potajemnie wmontowanymi w strukturę mowy uczonymi tekstami cudzymi.

Nie będę tu powtarzać tych cennych konstatacji wydawcy; odsyłam do wprowadzenia poprzedzającego edycję i do tego, co z niej zostało powyżej powtórzone w przypisach do tekstu<sup>367</sup>. Poprzestaję na uwadze, że nie licząc wykazanych przez wydawcę kryptocytatów, główne zapożyczenia, którymi są obszerne partie *Polikrytyka* Jana z Salisbury, krakowski mówca sygnalizuje i nawet je, *more scholastico*, opatruje dokładnymi lokalizacjami. Skoro taką skrupulatność wykazał w wypadku swego głównego źródła, to możliwe jest, że to, co zapożyczył, nie sygnalizując zapożyczenia, pochodzi z jakiegoś nieznanego nam dziś anonimowego, autorstwo zebranych tekstów przemilczającego *florilegium*. Tak mogło być na przykład w wypadku wykrytych w mowie Macieja przez wydawcę kryptozapożyczeń z trzynastowiecznego *Centiloquium* Jana z Walii.

Sygnalizując jednak taką możliwość, nie próbuję zgoła szukać domniemanej kompilacji. Zwracam jedynie uwagę na istotną różnicę, jaka zachodzi między trybem dokonania i spożytkowania najobfitszych tutaj zapożyczeń, na różnicę więc między kompilacją dokonaną tutaj a tym, co zastosowane zostało w analogicznej mowie promocyjnej Franciszka z Brzegu, gdzie dwie trzecie tekstu powstało wskutek całkowicie przemilczanego zapożyczenia z komentarza Humberta de Romanis do *Reguły* św. Augustyna. Niech zatem obie te rekomendacje będą (jeżeli wydana pod imieniem Franciszka z Brzegu jest istotnie tworem tego scholastyka krakowskiego, co ciągle hipotetyczne tylko) skromną ilustracją różnorodności technik komponowania w Krakowie pierwszej połowy XV wieku uniwersyteckich tekstów okolicznościowych. Razem z rekomendacją dwu promowanych

---

<sup>367</sup> Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., aneks 1: *Macieja z Łabiszyna 'Mowa na bakalaureat' brata Mikołaja z Krakowa*, s. 125–127.

absolwentów, skomponowaną przez Łukasza z Wielkiego Koźmina, równie jak Maciejowa zaopatrzoną w autorskie uwagi dotyczące źródeł, te trzy genologicznie jednorodne teksty będą niezbyt bogatym, ale zarazem dość wymownym świadectwem zróżnicowania warsztatu uniwersyteckich mówców. Niech go ilustrują od strony właśnie zastosowanych w nich technik korzystania przez krakowskich mistrzów w pierwszej połowie XV wieku z materiałów pełniących w ich pracy pisarskiej funkcję źródeł ich wiedzy i zarazem wzorów i materiałów roboczych, które się przetwarzają w elementy własnego dyskursu i z których się własne teksty czasem po prostu kompiluje, a nawet, wedle naszych kryteriów, plagiuje. Nieco inny sposób budowania tekstów z zapożyczeń ilustrują Jana z Ludziska *Pochwała filozofii* w tym dziale i w dziale A.III tegoż *Pochwała sztuki mówniczej*.

Nie zapożyczenia jednak będą tu głównym przedmiotem mojej uwagi. Komentarz niniejszy zajmie się tekstem Macieja z Łabiszyna zasadniczo tylko jako dyskursem metafizycznym. Przedtem jednak kilka prostych uwag o jego strukturze. Znowu powinienem się w tym celu odwołać do tego, co już zrobił wydawca tekstu, do jego cennych uwag właśnie na ten temat<sup>368</sup>. Struktura tekstu tej rekomendacji została we wstępie do edycji przedstawiona z uwzględnieniem po pierwsze dokonanych przez mówcę krakowskiego zapożyczeń, po wtóre toposu *translatio studii*, którego miała być ilustracją. Dlatego struktura tekstu przedstawiona tutaj jest nieco inna od tamtej, zobrazowanej we wstępie do wydania.

Główne składniki Maciejowej rekomendacji sygnalizuje *verbum thematis*, czyli przejęty z *Polikratyka* Jana z Salisbury i powtórzony kilkakrotnie w toku mowy wierszowany cytat z *De consolatione philosophiae* Boecjusza. Mówca używa go nie tylko jako motta i myśli przewodniej, ale też jako swego rodzaju przerywnika, udobitniającego i zamykającego kolejne komponenty swojego dyskursu. Co więcej, powtarzając ten cytat, zarazem go dekomponuje i zmienia: raz opatruje swoje dwuczłonowe *verbum thematis* krótkimi, wyjaśniającymi jego sens własnymi glosami do każdego członu, innym razem, zmieniając kolejność tych członów, wydobywa z nich sens nieco odmienny od tego, który jest w autentycznym układzie członów cytatu, jeszcze innym razem cytuje kolejno każdy z tych członów osobno, co również modyfikuje sens każdego z nich. Nie są to zgoła zabiegi w średniowiecznej praktyce mówniczej w ogóle, a w mowach uniwersyteckich w szczególności nadzwyczajne, nie zamierzam jednak ich także śledzić jako zabiegów retorycznego kunsztu. Zwracam uwagę na nie jako na elementy kompozycji tej mowy, aby je spożytkować za chwilę w jej analizie, która, zgodnie z zapowiedzią, zajmie się mową Macieja jako tekstem metafizycznym.

Kierując się powtórzeniami *verbum thematis* i zarazem uwzględniając szczegółową tematykę kolejnych partii rekomendacji, można ją podzielić na: 1.

---

<sup>368</sup> Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., s. 125–127.

(= § 1) zamknięty tym *verbum thematis* prolog; 2. (= § 2–3) część wstępną; 3. (= § 4–10) część „historycznofilozoficzną”, rozpoczynającą wywód główny, na której początku pełne, czterowersowe *verbum thematis* zostało powtórzone i opatrzone glosami, a która również zamknięta została pełnym czterowersowym *verbum thematis*, zdekomponowanym jednak, tj. z przestawionymi dwuwersami; 4.–5. (= § 11–18) dwie tworzące rdzeń ideowy rekomendacji ściśle ze sobą zespolone części, z których pierwszą (4. = § 11–16) zamyka wyodrębniony drugi człon czterowersowego *verbum thematis*, drugą zaś i ostatnią (5. = § 17–18) jego wers pierwszy. Ten podział, teraz wyłącznie schematyczny, zostanie poniżej wypełniony ideową treścią wyodrębnionych członów rekomendacji jako dyskursu metafizycznego.

Z innych jej cech, w pewnej mierze związanych z powyższym podziałem, warto zwrócić uwagę na obfitość w niej treści narracyjnych, prozopograficznych i anegdotycznych. Również one nie są niczym niezwykłym w praktyce retorycznej średniowiecza w ogóle, a w mowach uniwersyteckich krakowskich tego czasu w szczególności. W komentarzu do mowy Franciszka z Brzegu zwracałem uwagę na całkowity brak takich zindywidualizowanych, konkretnych elementów treści, a w komentarzu do rekomendacji skomponowanej przez Łukasza z Wielkiego Koźmina, przeciwnie, na ich sporą tam obfitość. Nie próbuję jednak również ich czynić tu przedmiotem mojej analizy inaczej niż jako to, co trzeba mieć na uwadze, próbując w rekomendacji Macieja z Łabiszyna zrozumieć trafnie te treści, które czynią z niej tekst metafizyczny.

Tyle ogólnych uwag o kompozycji tej mowy. Wracać do nich trzeba będzie w poniższej próbie jej enarracji, czyli w bardziej szczegółowej jej analizie jako tekstu metafizycznego.

### 2.3.2. Trzy modele pojęcia filozofii

Najłatwiej będzie go z niej wyinterpretować, jeżeli się ją skonfrontuje z trzema modelami pojęcia filozofii, jakie zawierają się w sześciu jej późnostarożytnych definicjach i towarzyszących im eksplikacjach, obecnych w neoplatonickich komentarzach do pism Arystotelesa, i jeżeli się do tych definicji i ich eksplikacji doda dwie znamienne formuły z pism samego Arystotelesa. Za pomocą tych trzech modeli chcę przypomnieć to, co w szerszym kontekście historycznym próbowałem powiedzieć w kilku moich dawniejszych pracach.

Pierwszy z tych modeli, dziś dla nas najbardziej bodaj zrozumiały i naturalny, tworzą — wraz z dwiema definicjami z komentarzy neoplatonickich — owe dwie Arystotelesowe formuły. Definicje neoplatonickie określają filozofię jako „poznanie spraw boskich i ludzkich” (γνώσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων), jako „poznanie bytów jako bytów” (γνώσις τῶν ὄντων

ἢ ὄντα) i jako „sztukę nad sztukami i wiedzę nad wiedzami” (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν). Jedną z formuł Arystotelesowych nazywa filozofię „wiedzą prawdy” albo „wiedzą o prawdzie” (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας), druga określa to, czym się trudzi filozof, jako „życie skupione na rozpatrywaniu”, czyli „badaniu” (βίος θεωρητικός). Wszystkie te formuły razem tworzą model pojęcia filozofii jako czynności wyłącznie badawczej, jako więc sferę czystej teorii (a że jest to teoria sięgająca samych fundamentów i zarazem szczytów rzeczywistości, że nadto grecka θεωρία ma konotacje o wiele wznioślejsze niż nasza ‘teoria’ czy nasze ‘badanie’, to słuszniej by było mówić: kontemplacji). Choć sam Arystoteles parokrotnie dawał również wyraz temu, że jednak filozofii do samej tylko teorii nie ogranicza, w średniowieczu jako Arystotelesowe dominowało bodaj to właśnie jej pojęcie, które daje się wywieść pospołu z obu zacytowanych Arystotelesowych formuł.

Za drugi model pojęcia filozofii można uznać ten, który najbardziej wyraziście został sformułowany w innych późnoantycznych neoplatońskich jej definicjach. Są to formuły ekspresywne, lecz metaforyczne: „ćwiczenie się w śmierci” (μελέτη θανάτου), „upodobnianie się człowieka do Boga” (ὁμοίωσις θεῷ), „miłość mądrości” (φιλία τῆς σοφίας), a towarzyszą tym formułom ważne objaśnienia. Bardzo istotne w tych objaśnieniach definicji są rozróżnienia najpierw samych tych definicji na takie, które ujmują filozofię jako dziedzinę teoretyczną (definicje ścisłe), i takie, które ją ujmują jako dziedzinę praktyki, czyli dziedzinę jakiegoś pozapoznawczego działania (definicje metaforyczne), a także wyróżnienie definicji mieszanych, teorię i praktykę w pojęciu filozofii łączących w harmonijną całość (to najczęściej określenie metaforyczne filozofii jako „miłości mądrości”, będące tylko etymologicznym wyjaśnieniem jej nazwy). Ważna w wyjaśnieniach tych definicji jest formuła stwierdzająca, że definicje teoretyczne mówią o przedmiocie, a praktyczne o celu filozofii, przy czym cel jest tu nie tylko prostym, czasowo rozumianym następnikiem, ale i czymś aksjologicznie wyższym od tego, co do celu tylko prowadzi, ta zaś aksjologiczna wyższość celu łatwo przekształcić się daje w twierdzenie, że poznanie i wiedza, niezależnie od swojej autonomicznej bardzo wysokiej wartości, mogą i powinny prowadzić do wartości innej i jeszcze wyższej, jaką jest filozoficzne życie, rozumiane w tym układzie wartości nie jako badanie, lecz jako pewien swoisty etos, jako szczególnie wysoka jakość moralna filozofa. Zarazem zaś definicje zaliczone do „praktycznych” — nazywające filozofię ćwiczeniem się w śmierci i upodobnianiem się do Boga — wprowadzają do pojęcia filozofii składnik religijny i eschatologiczny. Tak właśnie, bogato i różnorodnie, skonstruowany jest drugi model starożytnego pojęcia filozofii.

Trzeci model daje się skonstruować za pomocą analizy różnych metafizycznych wypowiedzi filozofów starożytnych, w szczególności zaś niektórych wypowiedzi Platona. Pozwalają one mianowicie na wyróżnienie takiego jeszcze starożytnego modelu pojęcia filozofii, który jest modyfikacją modelu poprzedniego i w którym ów model poprzedni otrzymuje jeszcze jeden,



wyższy od pozostałych dwu, komponent natury teoretycznej. Poznanie i wiedza tworzą tu mianowicie stopień najniższy i wstępny, etyczna jakość filozofa stopień wyższy, zarazem jednak ta etyczna jakość filozofa uzdalnia go do osiągnięcia jeszcze wyższego szczebla poznania i wiedzy, który bez owego średniego szczebla byłby niedostępny; innymi słowy: poznanie jest punktem wyjścia etycznego życia, etyczne życie jednak ma za cel ostateczny poznanie doskonalsze, dla tamtego pierwszego poznania jeszcze niedostępne. Taki jest właśnie trzeci, trójstopniowy starożytny model pojęcia filozofii i nie trudno go skonstatować u Platona, a zarazem określić, w czym jest identyczny i czym się różni od modelu drugiego, opisanego tu za pomocą jakby wyabsolutyzowanych jakości życia etycznego, nie uwzględniających formuł Arystotelesa. Nie trudno też decydujący o jego odrębności składnik zintensyfikowanego poznania przenieść w sferę eschatologii — i tak go też nieraz przenoszono, zwłaszcza w refleksji metafizycznej rozwijanej w myśli chrześcijańskiej. Dodać tutaj na koniec warto, na użytek podjętej analizy tekstu piętnastowiecznego autora, że klasyczna scholastyka XIII i XIV wieku preferowała pierwszy, a humanizm renesansowy i często też scholastyka późna drugi model pojęcia filozofii<sup>369</sup>.

Przypatrmy się teraz, jak się ma do tych trzech modeli to, co się w Maciejowej rekomendacji „brata Mikołaja” z Krakowa da zinterpretować jako refleksja metafizyczna. Wymaga to prześledzenia całego jej toku i nawracania do wypowiedzianych już wyżej spostrzeżeń na temat obecnych w jej tekście zapożyczeń. Najpierw jednak dobrze będzie skupić się na samym *verbum thematis*.

### 2.3.3. Boecjańskie *verbum thematis*

Powtórzone za Janem z Salisbury czterowiersz z *De consolazione philosophiae* Boecjusza mówi o szczęśliwości i o tym, co ją zapewnia. Szczęśliwość to ważne pojęcie etyki i antropologii filozoficznej, określające zaś

---

<sup>369</sup> Cała ta konstrukcja i klasyfikacja nazw i pojęć związanych z filozofią jest raczej daleka od ujęć standardowych i kanonicznych, bliska natomiast takim, jak wizja filozofii starożytnej Pierre’a Hadota. Nie dokumentując tego tutaj, powtarzam tylko w syntetycznym skrócie treść osobnych rozdziałów dwu moich książek: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 3–16 oraz „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 13–63, a zwłaszcza 28–44, gdzie też dokładna, choć tylko selektywna, dokumentacja źródłowa. Jako ważne dla starożytnego pojęcia filozofii same te definicje są jednak uwzględniane w niektórych jej opracowaniach całościowych, poczynając od *Grundriss Überwega-Prächtera* (F. Überweg — K. Prächter, *Geschichte der Philosophie*, t. I: *Die Philosophie des Altertums*, München 1928, s. 1–6) poprzez *Zarys Krokiewicza* (A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, PAX, Warszawa 1971, s. 33–34; wyd. drugie, ALETHEIA, Warszawa 1995, s. 39) aż po niedawno poświęcone im osobne opracowanie encyklopedyczne: J. M. Dillon, *Commentaries on Aristotle*, w: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, gen. ed. R. Audi, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 138–140.

warunki zdobywania i posiadania szczęśliwości wyrażenia, choć metaforyczne, łatwo dają się zinterpretować w kategoriach użytych przeze mnie do opisanie tu trzech starożytnych modeli pojęcia filozofii. Łatwo mianowicie przełożyć sobie „oglądanie świetlistego źródła dobra” (*boni fontem visere lucidum*) na teoretyczny, a „uwalnianie się z więzów ciężkiej ziemi” (*gravis terrae solvere vincula*) na praktyczny składnik pojęcia filozofii. Jakoż Maciejowa rekomendacja raz po raz potwierdza taki właśnie sens owych dwu części Boecjuszowego czterowiersza.

Dopiero jednak poczynając od drugiego przytoczenia *verbum thematis* i lakonicznego jego skomentowania (§ 4), ta rekomendacja „brata Mikołaja” z Krakowa<sup>370</sup>, promowanego na bakałarza *artes liberales* i tym samym filozofii, staje się stopniowo w coraz wyraźniejszy sposób dyskursem metafizycznym. Choć więc już pierwsze zacytowanie *verbum thematis* zdaje się zapowiadać paradygmat metafizyczny wyraźny i pełny, i to bliski właśnie drugiemu wyróżnionemu wyżej modelowi pojęcia filozofii, bynajmniej nie od początku mówi się tu wprost o tym, czym jest filozofia. Można zrazu raczej odnieść wrażenie, że treścią mowy będzie moralistyczny dyskurs o cnocie, zachęta młodego człowieka do niej; ten moralistyczny ton zresztą utrzyma się w toku rekomendacji długo, nieomal do końca.

Jeszcze inna znamienna rzecz to to, że o cnocie w tych pierwszych zdaniach wstępnych mówi się w sposób, który w tekście scholastycznym wydaje się trochę niezwykły. Mówi się o niej jako o niezbędnym warunku innej wartości, mianowicie sławy. To nie jest trop zwyczajny w tekstach metafizycznych nawet filozofów starożytnych<sup>371</sup>; tym bardziej zaś sława nie

---

<sup>370</sup> Nie sposób, jak dotąd, zidentyfikować tej osoby (choć danych o jej formacji intelektualnej jest w mowie Macieja z Łabiszyna trochę, a i charakterologicznych nie brak), a tym samym ustalić roku, w którym Maciej z Łabiszyna wygłosił poniższą rekomendację. Na podstawie danych pośrednich można przyjąć tylko, że stało się to między rokiem 1425 a 1429. Zob. Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., s. 93, przyp. 42. Co się tyczy tej tutaj analizy, ważne jest, że mimo niepewności co do chronologii można przyjąć, że rekomendacja Macieja jest co najmniej z tego samego czasu, co odnosząca się do dziewięciu anonimowych licencjatów rekomendacja Franciszka z Brzegu (1425), a jeszcze bardziej prawdopodobne wydaje się, że jest od niej późniejsza.

<sup>371</sup> Jakże znamienne wydaje się, że nawet trzeźwy Arystoteles, dla którego nic, co ludzkie, nie było przedmiotem ani spontanicznej, ani nawet przemyślanej deprecjacji i odrzucenia, ledwie okazjonalnie tylko napomyka o chwale i chwalebności (korelatywnie też o naganie i naganności) w obrębie obszernego roztrząsania cnót i wad, np. w *Etyce nikomachejskiej* II, 5, 1005 b 32–106 a 2. Równie znamienne jest też to, że zaopatrzona w bogaty słownik nazw i pojęć filozoficznych *Historia filozofii starożytnej* Giovanniego Reale nie ma w tym słowniku ani hasła ‘sława’, ani żadnych jego synonimów. Tak samo znamienne jest, że taki znawca litery i ducha filozofii jak Marek Tulliusz Cyceon, sam niewzbraniający się wyznać, że pragnie sławy i że motywacja tego jego pragnienia jest szlachetna, wspomina przy tej okazji o filozofach jako autorach pism nie o sławie, lecz o pogardzie sławy (mimo to — zauważa ironicznie — umieszczających na tych pismach swoje imiona z myślą nie o czym innym, lecz właśnie o swojej sławie); zob. Cic. *Arch.* 11, 26; *Tusc.* I, 15, 24. Warto jednak

była, jak się zdaje, pojęciem i terminem ze słownika ani metafizologicznej, ani nawet filozoficznej refleksji średniowiecznych scholastyków, w każdym razie pojęciem typowym i częstym, tematem ich dyskursów autonomicznym<sup>372</sup>. Maciej z Łabiszyna zawdzięcza ją swemu zainteresowaniu *Polikratykiem* Jana z Salisbury, utworem, któremu równie blisko do obyczajowej satyry jak do filozoficznej refleksji moralisty i humanisty nad życiem i obyczajami ludzi związanych z dworami władców, co tak wymownie podkreśla tytuł pomocniczy tego utworu: *De nugis curialium et vestigiis philosophorum*. W takiej sferze życia jest miejsce na refleksję nad sławą i na dodatnie jej wartościowanie, tak jak ją wartościują uprawiający refleksję filozoficzną starożytni humaniści z Ciceronem i filozofowie z Seneką na czele<sup>373</sup>. Do tej samej kategorii myślicieli i pisarzy należy też Jan z Salisbury, najwyrazistszy wśród filozofów średniowiecznych humanista i najwyrazistszy wśród humanistów średniowiecznych filozof. Ślad jego *Polikratyka* odcisnął się zresztą na całej tej mowie, nie tylko na jej partii wstępnej, przez to właśnie, że jest podstawowym zasobem jej topiki, także więc ukształtował ją jako tekst metafizologiczny, do czego trzeba będzie tu jeszcze wracać. Mieszanie bowiem wątków dwunastowiecznego humanizmu i scholastycznego rozumienia funkcji filozofii napotykałyśmy w tekście Maciejowej rekomendacji raz po raz. Na czym zaś ona polega, odsłania się stopniowo, a w pełni okazuje się dopiero w końcowej partii tekstu.

Tymczasem ta wstępna refleksja nad wycytowanym minidyskursem Jana z Salisbury o związku sławy i cnoty, który jest poprawny i pożądany tylko jako związek skutku z przyczyną (cnota jako przyczyna sławy, sława jako skutek cnoty), prowadzi do właściwego, bogatego w sens alegoryczny *verbum thematis*. Wzięte, ale przez pośrednictwo Jana z Salisbury, z kanonicznego tekstu filozoficznego, z *De consolatione philosophiae* Boecjusza, nie kontynuuje już ono tematu sławy. Cnota natomiast jest tu, pod przykrywką alegorii, nadal jako temat obecna. Jak już wspominałem, od razu łatwo jest odgadnąć, że w dwu członach cytatu, określających warunki szczęśliwości, kryją się odpowiedniki dwu konstytutywnych składników starożytnego pojęcia filozofii: wiedzy (*boni*

---

odnotować sentencjonalną wypowiedź Seneki filozofa, bardzo zgodną z pozytywnym stosunkiem Cicerona do własnej sławy (Sen. *Epist.* 9, 13): „Gloria umbra virtutis, etiam invitam comitabitur”.

<sup>372</sup> Podobnie jak w filozofii starożytnej, nie jest łatwo znaleźć temat sławy ani w opracowaniach myśli średniowiecznej, ani w źródłowych tekstach. Charakterystyczne są, jak się zdaje, same dane ilościowe w opracowanych dotąd leksykalnie tekstach największych autorów średniowiecznej myśli filozoficznej i teologicznej. Za przykład można tu wziąć słownik do Tomasza z Akwinu opracowany przed wielu już laty przez Schütza (L. Schütz, *Thomas-Lexion*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1895 i reprint Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957), s. v. „gloria”, gdzie na czoło wysuwa się, rzecz jasna, *gloria Dei* i gdzie najobficiej (co też zrozumiałe m.in. w świetle słów Jana z Salisbury i Macieja z Łabiszyna) dokumentowane jest cytatami pojęcie „próżnej, czej sławy”, *gloria inanis*.

<sup>373</sup> Zob. przyp. 371.

*fontem visere lucidum*), do odgadnięcia z metaforycznego określenia łatwej, i cnoty (*gravis terrae solvere vincula*), której — wskutek jej bardziej wymyślnego zaszyfrowania — domyślić się nieco trudniej. Wyjaśni to klarownie dopiero ponowne zacytowanie czterowiersza (§ 4), choć wyjaśnienie samego związku między wiedzą i cnotą nie będzie wcale tak proste, jak formuła, której użyłem, i jak proste tu było, w pierwszych zdaniach, zalecenie, aby chwała była następstwem cnoty. Nierozłączność wiedzy i cnoty jest wprawdzie w całym dyskursie widoczna, jaki jednak jest (lub powinien być) między nimi związek skutkowo-przyczynowy, co ma być w tym związku pierwsze, a co drugie, co przyczyną, a co skutkiem, to już ani od razu, ani w dalszych sekwencjach dyskursu jasne nie jest. Mimo że sam wintegrowany w ten dyskurs długi cytat z *Polikratyka* Jana z Salisbury wyraźnie to stwierdza — § 2: „wiedza poprzedza uprawianie cnoty” — dalsze wywody jednak wielorako tę prostą sekwencję komplikują.

Na początku sama prymarna kolejność składników *verbum thematis* zdaje się podpowiadać identyczną sekwencję: jako warunek szczęśliwości najpierw wymienione zostaje zobaczenie źródła dobra, potem wyrwanie się z więzów ciężkiej ziemi. Jeżeli przyjąć, że ta kolejność implikuje taką relację (przyczyna—skutek), to mamy tu do czynienia z drugim opisanym wyżej modelem pojęcia filozofii. Obfite przejętki z *Polikratyka* Jana z Salisbury utwierdzają jeszcze tę sekwencję i tę relację. Jeżeli jednak wyrwanie się z więzów ziemi rozumiane jest przez mówcę jako prosty skutek zobaczenia źródła dobra, to dziwi, że myśl taka pozostała bez komentarza i rozwinięcia zarówno bezpośrednio po pierwszym zacytowaniu *verbum thematis*, jak i potem, kiedy metafory cytatu zostają rozszyfrowane za pomocą jednoznacznych terminów (meta)filozoficznych (§ 4). Ewentualne rozumienie filozofii wedle drugiego modelu, tj. jako przyczynowo-skutkowa sekwencja wiedzy i cnoty nie dochodzi więc do głosu w pierwszej części rekomendacji jako wyraźna deklaracja metafizyczna.

Potwierdza to dodatkowo jeszcze — po długiej partii tekstu, którą można określić jako historycznofilozoficzną — celowo przecie uczynione przedstawienie dwuwersowych członów *verbum thematis* (§ 10: najpierw uwolnienie się od ciężaru ziemi, potem zobaczenie źródła dobra). W tym przedstawieniu kolejności członów mamy do czynienia z zabiegiem, który jest niewątpliwym, choć nie dość może wyraźnym sygnałem, że mówca orientuje swój dyskurs metafizyczny ku trzeciemu modelowi pojęcia filozofii. Następnie — i to w miejscu znaczącym, bo wyraźną formułą (§ 16: „I tyle, co się tyczy pierwszego”) kończącym wyodrębniony człon dyskursu — z *verbum thematis* ostał się tylko jego człon drugi, uwolnienie się od ciężaru ziemi, czyli praktykowanie cnoty (§ 16). Tak efektownie zubożone *verbum thematis* zamyka pierwszy człon tej części metafizycznego dyskursu, którą trzeba uznać za zasadniczą. Korelatywnie jej człon drugi (§ 18) zamyka pierwsza połówka Boecjuszowego czterowiersza, mówiąca o szczęśliwości tego, kto zobaczył

światliste źródło dobra. Oba człony łącznie kierują naszą uwagę ku trzeciemu modelowi pojęcia filozofii.

### 2.3.4. Cnota, wiedza, sława i filozofia

Tak rzecz rysuje się w pewnym uproszczeniu, bo na podstawie sensu samych tylko lokalizacji i przekształceń *verbum thematis*. Tok rozwiniętego dyskursu jest jednak nie tylko bogatszy, ale i bardziej skomplikowany, toteż warto mu poświęcić jeszcze kilka bardziej szczegółowych spostrzeżeń. Pomogą one zweryfikować lub sfalsyfikować dotychczas zarysowany sens rekomendacji jako opowiedzenie się autora za trzecim modelem.

Zaraz po pierwszym zacytowaniu *verbum thematis*, przywoławszy w § 2 tekstem zapożyczonym od Jana z Salisbury trzy tematy szczegółowe — najpierw postulat poznania siebie, potem lekturę, a wreszcie i filozofię — mówca, dalej słowami swego dwunastowiecznego źródła, kieruje swój dyskurs ku relacji pomiędzy wiedzą i cnotą. Kolejność członów, szczegółowo wyjaśniających nierozzerwalność wiedzy i cnoty i tym właśnie budujących strukturę dyskursu metafizycznego, jest ważna dlatego, że splata się w jedno z filozoficznymi, a nadto i teologicznie podbudowanymi pojęciami cnoty i wyeksponowanej przez *verbum thematis* szczęśliwości, tworzącymi już całkowicie wyraźną sekwencję przyczynowo-skutkową: szczęśliwość jest skutkiem cnoty, cnota warunkiem szczęśliwości. Zarazem natura cnoty, w szczególności zaś to, czy jest ona działaniem o charakterze tylko moralnym, czy należy również do sfery intelektu i poznania, pozostały niedookreślone. Cnota jest z istoty swej rozumna, ale mówca krakowski zdaje się, za swoim dwunastowiecznym źródłem, nie rozróżniać dość precyzyjnie, czyli po arystotelesowsku, cnoty intelektualnej i cnoty moralnej, nadto zaś do wyposażenia umożliwiającego praktykowanie cnót zdaje się zaliczać nie tylko intelekt, ale też zewnętrzne warunki życia, które nabywanie tych cnót warunkują. To ostatnie uwidoczni potem szczególnie wyraźnie końcowa część mowy, też zbudowana na obfitym zapożyczeniu tekstowym od Jana z Salisbury. Przy wszystkich tych niejasnościach przyczynowo-skutkowa sekwencja wiedzy i cnoty, a także cnoty i szczęśliwości, jest w § 2 taka, jak gdyby mówca kierował się drugim opisanym wyżej modelem pojęcia filozofii, której nazwę, przypomnijmy, w tym paragrafie werbalnie przywołuje.

Już zresztą przedtem, we wstępnych zdaniach mowy przed *verbum thematis*, uwagi o relacji wzajemnej cnoty i sławy, również będące cytatem z *Polikratyka* Jana z Salisbury, choć z istotnym tematem mowy mają tylko bardzo luźny związek, łatwo dają się wpisać w ten sam model metafizyczny. Jak po zacytowaniu *verbum thematis* szczęśliwość, tak przed jego zacytowaniem sława powinna być wynikiem praktykowania cnoty. Zarazem zaś w tych wstępnych zdaniach — już własnymi słowami mówcy — została mocno podkreślona

rozumność jako cecha swoista człowieka. Jednocześnie jednak w paru prostych zdaniach Maciej precyzyjnie określa relację między prawdą, przedmiotem poznawczej aktywności intelektu, i dobrem jako przedmiotem dążenia cnoty, pierwszą nazywając ozdobą intelektu, drugą — uczucia. Już zatem w prologu rekomendacji, przed zacytowaniem *verbum thematis*, mówca wpisał się niejako w drugi — praktycystyczny i humanistyczny — model pojęcia filozofii.

Wróćmy jednak do innych szczegółów budujących ten drugi model w § 2 i weźmy najpierw pod uwagę wątek lektury. Celem lektury, a więc czynności intelektualnej, poznawczej, jest to, aby człowiek „stał się lepszy od samego siebie”. Poznanie siebie jest tego warunkiem koniecznym. Do poznania siebie nieodzowna jest filozofia, a to, co o niej powiedziane zostało — tu i dalej — podbudowane jest eschatologicznie i teologicznie, tworząc ciąg następujący: poznanie jest pierwszym stopniem do cnoty, cnota zaś warunkiem szczęśliwości, bardziej jednak niż o doczesną idzie tu o szczęśliwość wieczną. Nie jest zrazu jasne, czy cnota — warunek szczęśliwości — prowadzi także do jakiejś szczęśliwości już w tym życiu. Ze wstępnego dyskursu o cnocie i sławie trzeba jednak wnosić, że i życie doczesne ma w podbudowanej cnotą szczęśliwości swój udział, skoro sława (doczesna, bo *laus* to ‘sława u ludzi’, ‘rozgłos’) jest jakimś jej rodzajem. Tutaj wyraźnie mówi się tylko o tym, że cnota nieodzowna jest, aby doprowadzić do szczęśliwości wiecznej, przy czym — dzięki idealnie jednoznacznym metaforom ‘drogi’ i ‘ojczyzny’, wziętym z potocznego, wszechobecnego języka średniowiecznej teologii — cnota wyraźnie umieszczona została w doczesności (*in via*), szczęśliwość w wieczności (*in patria*). Dopiero dwa ostatnie rozdziały mowy przyniosą, jak się zdaje, odpowiedź na to pytanie. Inny wątek szczegółowy tutaj to wyraźnie zaznaczona nieodzowność poznania i jego uprzedniość, a jest to uprzedniość rozeznania między cnotą i grzechem, konieczny warunek unikania grzechu i kultywowania cnoty, co piętnastowieczny krakowski mówca uniwersytecki znów wypowiada cytatem z dwunastowiecznego *Polikratyka*.

Przy wyraźnie praktycystycznie ujętej sekwencji poszczególnych składników pojęcia filozofii (czynność — cel, przyczyna — skutek) tylko zrazu brak tu zaznaczenia różnicy poziomów aksjologicznych między poznaniem (działalnością, przyczyną) i cnotą (celem, skutkiem)<sup>374</sup>. Maciej mówi tu zresztą — na co też warto zwrócić uwagę — o warunkującym cnotę poznaniu samych tylko kategorii moralnych. Nie w innych przecie niż moralne wymiarach ma się realizować zalecane poznanie samego siebie<sup>375</sup>. Niemniej przeto, rozwijając

<sup>374</sup> Ta gradacja wyraża się w tych czasach niekiedy nawet jako deprecjacja poznania i wiedzy, charakterystyczna zwłaszcza dla *devotio moderna* i dla wczesnego humanizmu; zob. moje „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, dz. cyt., s. 179–181 i 213–226; zob. też *Scholastyka i początki humanizmu*, dz. cyt., s. 59–64.

<sup>375</sup> Że zaś poznanie samego siebie nie musi się ograniczać do moralnych tylko wymiarów, lecz może być poznaniem także statusu ontycznego człowieka, to można śledzić zarówno już u zarania tej refleksji nad samopoznaniem w podtekście i kontekście greckiego

swój wątek metafizyczny i dalej posługując się obszernym cytatem z *Polikratyka* Jana z Salisbury, w § 3 zaznacza wyraźnie wyższość szczęśliwości jako celu nad cnotą jako tym, co do celu prowadzi. Ta gradacja nie pokrywa się jednak z gradacją, jaka daje się wyczytać z neoplatonickich objaśnień sześcioro definicji filozofii. Tam szło o wyższość — denotowanego przez „praktyczne” definicje — życia i zarazem usposobienia filozoficznego jako celu nad filozoficznym poznaniem rzeczywistości, denotowanym przez definicje „teoretyczne”, tu i same pojęcia, i gradacyjny ich układ są inne: krakowski scholastyk mówi o cnotcie i o szczęśliwości, a wyższość (wyższa wartość) drugiej jako celu nad pierwszą jako tym, co do celu prowadzi, jest subtelną odmianką samego tylko, rzecz można, schematu gradacyjnego, wypełniające zaś ten schemat treści ideowe są gruntownie różnej natury. W drugim z opisanych wyżej modelu metafizycznym cnota to właśnie treść filozoficznego życia, czyli tego, co jest celem, punktem dojścia, szczęśliwość zatem nie mieści się w tym układzie i byłaby czymś, co nas prowadzi ku modelowi trzeciemu. Wyraźniej ujawni to końcowa partia rekomendacji.

Tymczasem zaś gradacja cnoty i szczęśliwości, urozmaicona anegdotą o Sokratesie i skonkludowana stwierdzeniem, że jedynym i najwyższym dobrem relatywnym (rozumie się: dobrem człowieka) jest szczęśliwość, teraz nazwana *beatitudo*. Pochodzi ona od dobra najwyższego w sensie absolutnym, czyli od Boga. Stwierdzenia te prowadzą już do refleksji literalnie metafizycznej, ona zaś przechodzi następnie w długi dyskurs poświęcony dziejom starożytnej filozofii, a wszystko to mówca krakowski dalej realizuje za pomocą gigantycznego cytatu z *Polikratyka* Jana z Salisbury. Najpierw pojawia się mocne stwierdzenie, że zarówno ludzka szczęśliwość jako cel, jak i boskie jej źródło są dla słabego człowieka nieosiągalne bez filozofii, po nim zaś uwaga mówcy skupia się już, rzecz można, bezpośrednio na jej pojęciu, na pytaniu, co to takiego jest filozofia.

Swój metafizyczny dyskurs zaczyna on (w § 3) od powołania się na stoika Chryzypa i od stoickiej definicji filozofii jako „wiedzy o sprawach boskich i ludzkich”, identycznej z jedną z „teoretycznych” definicji z neoplatonickich komentarzy do Arystotelesa. Uzupełnia ją zarazem nie definicyjną, lecz opisową, bardzo jednak znamioną (pochodzącą zapewne z *Tusculanae disputationes* Cyserona) formułą o charakterze „praktycznym”, przyznającą filozofii moc nie tylko opisywania, ale też — co bardzo istotne —

---

γνώθι σεαυτόν, o czym zob. A. Krokiewicz, *Poznaj siebie – gnothi seauton*, „Meander”, z. 3–4 (2007), s. 198–210, jak też w refleksji późniejszej, już judeochrześcijańską topiką wzbogaconej, o czym pisałem w: *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka* („Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei”, t. 17), IFIS PAN, Warszawa 1997.

generowania cnót i eliminowania wad-grzechów<sup>376</sup>. Dalej więc jesteśmy w konwencji i klimacie drugiego modelu pojęcia filozofii. Nie niweczy go też, myślę, dodatkowy człon tej samej, jakby jednym tchem wypowiedzianej myśli, przyznającej filozofii moc kreowania w ludzkiej słabości boskiej mocy, moc ta bowiem, nazwana *integritas*, ma niewątpliwe konotacje moralne. Także rozbudowane i emfaticzne stwierdzenie, że to właśnie filozofia decyduje o prawdziwym człowieczeństwie, nadając implikującą cnoty rozumność jako cechę i warunek autentycznego człowieczeństwa (czego zapowiedź była obecna już na samym początku mowy), nie wyłamuje się z tego modelu metafizycznego, w którym etyczno-praktyczny składnik pojęcia filozofii jest docelowy i aksjologicznie wyższy. Wreszcie i kończąca § 3 klasyfikacja trzech rodzajów ludzkich relacji do filozofii, też wsparta autorytetem przywołanego już wcześniej Chryzypa, nie odchodzi, przynajmniej werbalnie, od tegoż modelu.

Już to pozwala mówcy na przejście do podmiotu filozofii, który niemniej pojawi się potem ponownie jako wątek autonomiczny w § 4. Tutaj dotyczy on jeszcze filozofii samej jako niezbywalnego znamienia człowieczeństwa, a zarazem dotyczy rozmaitych wobec niej postaw ludzkich. Wyróżnione zostały: jedna postawa negatywna i naganna, trzy zaś zasadniczo pozytywne. Negatywna w ogóle filozofią się nie interesuje i przez to wyklucza przyjmujących taką postawę z rodzaju ludzkiego, skazując ich na miano tępych zwierząt (*bruti*) w ludzkim ciele. Z trzech pozytywnych postaw wobec filozofii — ściślej zaś: wobec celu, do którego filozofia prowadzi, mianowicie wobec mądrości — jedną reprezentują ludzie jeszcze filozofii nieuprawiający, choć już ją przeczuwający, a nawet do niej tęskniący; druga postawa tworzy tych, którzy są właśnie filozofami, bycie zaś filozofem na tym w tym miejscu mowy polega, że się z pomocą cnoty dąży do szczęśliwości; trzecią wreszcie przyjęli ci, którzy są mędrkami, czyli więcej niż filozofami, i tacy „już zażywają rozkoszy mądrości” („iam iocunditate sapientiae perfruuntur”). To nie jest, ściśle biorąc, drugi z trzech opisanych wyżej model metafizyczny. Relacja między cnotą i szczęśliwością swą dynamiką przypomina tamtą między wiedzą i cnotą praktykowaną w życiu filozofa, ale nie jest tym samym, co tamta relacja. Bliżej jej do opisanej wyżej postawy trzeciej — można więc i trzeba uznać tę drugą postawę wobec filozofii raczej za składnik postawy trzeciej i tym samym trzeciego modelu pojęcia filozofii. Czy tak jest rzeczywiście, powinien rozstrzygnąć ciąg dalszy wywodu mówcy, który niebawem skieruje swoją uwagę ku postaciom i dziejom filozofii starożytnej.

Pewne podobieństwo do drugiego modelu metafizycznego zachowuje też § 4. Zachowuje je jednak głównie dzięki temu, że jest jeszcze mocniejszą niż § 3 personalizacją pojęcia filozofii. Poświęcony zasadniczo osobie filozofa jako tego, kto dąży do mądrości, nie tylko temu dążeniu, ale też samej mądrości

---

<sup>376</sup> Cic. *Tusc.* II, 2, 28 („virtutis magistri philosophi”); II, 6, 16 („magistra vitae philosophia”); V, 2, 5 („O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum [...] magistra morum. [...] vitae parentem [...]”).



nadaje cechy, które zdają się i mieścić w owym modelu, i wychodzić poza niego. Widać taką ambiwalencję zarówno w tym, co słowami *Polikratyka* krakowski scholastyk mówi od siebie, jak i (również za *Polikratykiem* powtórzonymi) cytatami z poetów, potraktowanymi jako *auctoritates*. Najpierw jest to cytat tworzący *verbum thematis*, teraz dopiero opatrzone przez Macieja własnymi wyjaśniającymi jego metaforykę glosami. Jest to, dalej, dłuższy cytat z Owidiuszowych *Fasti*. Dążący do mądrości filozof jest — nie całkiem tu jasne, czy wedle Platona, czy wedle Chryzypa<sup>377</sup> — miłośnikiem Boga, a tak samo w przejętym z Salisburczyka dyskursie, jak w przejętych razem z tym dyskursem cytatach poetyckich jest nim zarówno przez kontemplację, jak i przez praktykowanie cnót. Przy tym jednak ani gradacja, ani nawet kolejność, czyli przyczynowo-skutkowa sekwencja tych dwu mieszczących się w drugim modelu metafizycznym pojęć — poznawczej kontemplacji i praktykowania cnót — nie są tu ujęte jednoznacznie. Sama dwojaka ich kolejność — raz pierwsze miejsce zajmuje kontemplacja, drugie praktykowanie cnót, innym razem kolejność jest odwrotna — sprawia tę niejednoznaczność. Wzmaga ją jeszcze ciągle dominujące nad całym dotychczasowym dyskursem pojęcie szczęśliwości, niesprzeczne z praktykowaniem cnót, ale przecież z nim nietożsame.

### 2.3.5. Dzieje myśli greckiej do Arystotelesa — i ich opatrnościowy kontekst

Dotychczas zreferowany metafizyczny wywód Macieja z Łabiszyna doprowadza do bardzo jak na mowę obszernie potraktowanego zarysu dziejów filozofii greckiej, który rozpoczyna się wraz z § 5 i pełni funkcję obszernej historycznej ilustracji poprzedzających go stwierdzeń. Tekstualnie i on jest — po krótkim wprowadzeniu skomponowanym przez krakowskiego profesora samodzielnie — dalszym ciągiem długiego (i *lege artis* na początku zasygnalizowanego) przejątku z *Polikratyka* Jana z Salisbury. Patrząc od strony rzeczowej, wypełniony jest on przede wszystkim treściami doksograficznymi, których tu nie będę relacjonować; niesie jednak w sobie również ważne treści metafizyczne.

Własne Maciejowe wprowadzenie mówi o tym, że pierwsi filozofowie, wiedząc, że filozofia prowadzi do szczęśliwości, starali się zapoznać z nią ludzi

---

<sup>377</sup> Literalnie „eodem auctore” powinno odnosić się do wymienionego bezpośrednio przedtem Platona, ale nad całym wywodem przemożnie ciąży przywołany jako źródło wiadomości Chryzyp. Webb w swojej znakomicie udokumentowanej edycji pism Jana z Salisbury nie zdecydował się na konkretny adres tego odsyłacza lub nie zdołał tego adresu odnaleźć (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, vols. 2, ed. C. C. J. Webb, Clarendon Press, Oxford 1909).

jeszcze jej nieznaną, i mówi to tekstem, który wydaje mi się nie dość jasny, za cenę drobnej modyfikacji jednak daje się w nim ustalić sens taki właśnie<sup>378</sup>. Przejęte od Jana z Salisbury konkretne historyczne informacje — biograficzne i doksograficzne, a także pomieszczone wśród nich uwagi o charakterze metafizycznym — zaczynają dzieje filozofii od Pitagorasa, od wynalezionej przez niego jej nazwy, a kończą na Arystotelesie.

W początkowych słowach tego obszernego przejątku samo wynalezienie przez Pitagorasa nazwy filozofii, tak istotne dla struktury jej pojęcia, że aż stało się treścią jednej z neoplatonickich definicji, ledwie że zostało odnotowane. Sens tej nazwy — to, że filozofia nie jest jeszcze mądrością, lecz, zgodnie z etymologią swej nazwy, umiłowaniem mądrości, czyli dążeniem do niej — sens ważny zawsze w wypowiedziach metafizycznych, pojawia się dopiero pod sam koniec relacji o Pitagorasie, w § 6, po opowiedzeniu życia Pitagorasa i scharakteryzowaniu jego uczoneści, skutków jego nauczania oraz jego działań, które byśmy dziś określili jako społeczne i polityczne. Dominantą całego epizodu wydają się z jednej strony informacje o Pitagorasowej ciekawości zjawisk kosmicznych, z drugiej o moralizującym oddziaływaniu jego nauk i jego potężnej osobowości. Dwunastowieczny filozof-humanista, a za nim krakowski scholastyk zwracają tu specjalnie uwagę na moc filozofa jako potężnej jednostki, zdolnej skutecznie oddziaływać na zbiorowość — kolejno na dwie zdemoralizowane społeczności dwu greckich *poleis*. Można więc chyba przyjąć, że w osobie Pitagorasa jako filozofa ucieleśniają się zespolone w jedno „filozoficzna kontemplacja” oraz „praktykowanie cnót i podniety do pełnych cnoty uczynków” (*contemplatio philosophica* i *operatio virtutum ac incitamenta ad opera virtuosa*), dwie glosy, którymi sam Maciej z Łabiszyna własnym słowem opatrzył w § 4 *verbum thematis* swojej rekomendacji. To wszystko, co jako sens metafizyczny da się wywieść z dwu paragrafów poświęconych

---

<sup>378</sup> W wydaniu, z którego pochodzi tekst mowy, niezrozumiałe jest użycie trybu (*coniunctivus perfecti*) końcowego czasownika, który nawet w nierygorystycznie czasem praktykowanej składni tekstów scholastycznych wydaje się drastycznie nieprawidłowo użyty. Dzięki uczynności wydawcy mogłem zapoznać się też z nieodnotowanym w aparacie wydania wariantem z autorskiego brulionu (bo tekst rekomendacji zachował się również w wersji brulionowej) i przejąć go stamtąd do zamieszczonego wyżej tekstu: zamiast *deolverint* jest to *develaverunt*. To *develaverunt* wydaje mi się lepsze nie tylko syntaktycznie, ale i rzeczowo. I ta lekcja zresztą nie usuwa pewnej drobnej nieskładności: niejasna pozostaje funkcja syntaktyczna wyrażenia *ad progenitores ac philosophiae amatores*, ostatecznie jednak można ją z trudem uznać bądź za równoważnik datiwu: *progenitoribus ac philosophiae genitoribus*, bądź, może, trafniej jeszcze, uznać *ad* za równoważnik przyimka *quo ad*, w podobnej zresztą funkcji jak ta, którą by spełniał *casus dativus*. Na temat stanu zachowania się mowy wydawca pisze (Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., aneks I, s. 129): „Wydanie opiera się na redakcji uchodzącej za czystopis”. Do odnotowanych w wydaniu lekcji przejętych z brulionu dochodzi więc teraz jeszcze jedna, przekazana mi przez dysponującego jego kopią wydawcę, co z wdzięcznością odnotowuję.

Pitagorasowi i co ciągle warto próbować przymierzać do drugiego ze starożytnych modelu pojęcia filozofii.

Pitagoras reprezentuje tradycję italską greckiej filozofii. Tradycję „grecką” (§ 7: „Drugim rodem filozofów był ten, który wywodził się Grecji”); czy mamy prawo przyjąć, że — mimo iż południowa Italia w czasach Pitagorasa była greckojęzyczna i zamieszkała przez Greków — jest to niewyraźny ślad postantycznego myślenia kategoriami geograficzno-etniczno-językowego podziału na *Graeci* i *Latini*?) rozpoczyna oczywiście Tales, kontynuują jego następcy aż do ucznia Anaksagorasa Archelaosa, którego uczniem był z kolei Sokrates. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, którzy byli badaczami kosmosu, czyli filozofami przyrody, Sokrates uprawiał tylko etykę, tak jak Pitagoras tylko filozofię przyrody (co ciągle za Janem z Salisbury stwierdza się tu *expresse*, dodajmy wszelako, że nie w całkowitej koherencji z tym, co zostało powiedziane o Pitagorasie przedtem). Lecz dopiero jego uczeń Platon, świadomy tego, że „uprawianie filozofii polega po części na działaniu, a po części na kontemplacji”, połączył niejako Sokratesowy sposób jej uprawiania z Pitagorasowym i stworzył filozofię pełną, obejmującą etykę, fizykę i logikę, inaczej: filozofię moralną, filozofię przyrody i filozofię racjonalną. Ten szkic greckich dziejów filozofii, przez Jana z Salisbury powtórzony chyba za Augustynem<sup>379</sup>, a kulminację jej rozwoju upatrujący w myśli Platona, zamyka jednak nie Platon, lecz „spadły z nieba” jako wielka światłość Arystoteles, też reprezentant pełnego wymiaru filozofii.

To chyba ta pełność paradygmatu — a ściślej: zespolenie synonimicznego z etyką działania z synonimiczną z fizyką kontemplacją (logikę trzeba by tu uznać za wspólną obu tym dziedzinom rozumność) — ma być najbardziej istotnym akcentem Maciejowej rekomendacji jako tekstu metafizologicznego. Ani jednak w dyskursie Jana z Salisbury, ani w skomponowanej za pomocą ogromnych cytatów z jego *Polikratyka* mowie Macieja rzecz nie została skonkludowana wyraźnie tak, jak to przedstawiłem teraz, choć konkluzja taka narzuca się sama. Jeśli tak, to cały ten długi passus historyczny, standardowy obraz filozofii starożytnej, konstruowany w XII wieku nie tylko na podstawie ósmej księgi *De civitate Dei* św. Augustyna, ale też zapewne wysnuty z przełożonego przez Henryka Arystypa kompendium Diogenesa Laertiosa, a i dziś dla nas walentny, nie jest tylko czczym popisem erudycji, lecz ważnym elementem zarówno dwunastowiecznego, jak i piętnastowiecznego dyskursu metafizologicznego. Dyskurs to tym ważniejszy, że dla ludzi średniowiecza zasadniczym, rdzennym desygnatem nazwy i pojęcia filozofii jest filozofia starożytna, w kulturę intelektualną i duchową epoki wintegrowana, a traktowana nie historycznie, lecz ideowo, więc jako zbiór treści doktrynalnych

---

<sup>379</sup> Aug. *De civ. Dei* VIII, 2–4.

nieprzedawnionych, ale od własnej chrześcijańskiej tradycji i chrześcijańskiej doktryny jednak zawsze wyodrębniany<sup>380</sup>.

W związku z zamykającym tutaj dzieje filozofii starożytnej Arystotelesem warto zauważyć dwie rzeczy, w jakiejś mierze tłumaczące tę osobliwą dla nas sytuację, że w przejętym przez Macieja z Łabiszyna dwunastowiecznym globalnym obrazie filozofii starożytnej brak, mówiąc naszym językiem historycznym, epoki hellenistycznej i rzymskiej, choć przecież uczeni zarówno XII, jak XV wieku dobrze wiedzieli, że starożytna filozofia nie kończy się na Arystotelesie. Po pierwsze warto zauważyć jego mocną, choć w niewielu słowach głoszoną przez Salisburczyka gloryfikację. Tę samą zaś gloryfikację, wprowadzając w tekst swojego źródła drobne kompozycyjne modyfikacje, krakowski scholastyk uczynił jeszcze mocniejszą. Po drugie jednak warto dostrzec i to, że mimo drobnych zmian dokonanych przez użytkownika tekstu Jana z Salisbury w pierwszej połowie XV wieku, Arystoteles, o którym tu mowa, to dalej Arystoteles XII, nie zaś XV wieku. Przejmując jego charakterystykę od dwunastowiecznego filozofa i humanisty, piętnastowieczny scholastyk zachowuje wiernie nie tylko wiadomość o tym, że Arystoteles uprawiał wszystkie dziedziny filozofii, ale też inną — że był największym starożytnym logikiem, właśnie i tylko tym, który innych logików usunął w cień. Choć i ta wiadomość nie jest fałszywa, a co więcej, jest ważną ilustracją trwałości pełnej, trójczłonowej filozofii (fizyka — etyka — logika), jakiej się w starożytnej Grecji dorobić miał dopiero Platon, ma ona przecież, przeniesiona *in crudo* do tekstu autora piętnastowiecznego, posmak anachronizmu. Dla Jana z Salisbury Arystoteles był i miał prawo być logikiem *par excellence*, bo w latach, kiedy powstawał jego *Polikratyk*, nie znano jeszcze na Zachodzie całego *Corpus Aristotelicum*, w użytku zaś była także z pism logicznych Arystotelesa część tylko. Arystoteles zatem był wtedy istotnie przede wszystkim logikiem, w tej dziedzinie filozofii górował nad innymi. W pierwszej połowie wieku XV znano już od dwu z górą stuleci wszystkie jego pisma, wśród nich zaś tym, co Arystotelesowi nadawało rangę filozofa *par excellence*, była — obok pism filozoficzno-biologicznych i etyczno-politycznych — przede wszystkim *Metafizyka*. Przypomnieniu tutaj tego podręcznikowego banału powinno towarzyszyć inne jeszcze: że Maciejowa pochwała filozofii nie na logice bynajmniej się koncentruje, lecz na etyce i metafizyce właśnie. Oba zaś te realia prowokują do przypomnienia sobie o słabości myślenia scholastyków średniowiecznych kategoriami historycznymi, o przemożnym natomiast poddaniu scholastycznej mentalności kategoriom filozoficznym, o dominacji

---

<sup>380</sup> Zob. np. cenne charakterystyki tej dystynkcji — ilustrowane właśnie dwunastowiecznym materiałem pojęciowym i leksykalnym — w: E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter*, dz. cyt., rozdz. III, s. 64–80. Co się tyczy dwunastowiecznego „stanu posiadania” pozwalającego intelektualistom tego wieku stworzyć syntetyczny wizerunek filozofii starożytnej w XII wieku zob. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, dz. cyt., s. 16–17.

myślenia pojęciowego nad faktograficznym, co także jest nieomal podręcznikowym truizmem.

Lecz zarazem następuje się tu i inne jeszcze spostrzeżenie, bardziej może trzeźwe, mocniej podbudowane i zdroworozsądkowo, i niejako empirycznie. Idzie o to, że krakowski mistrz pracował zapewne w pośpiechu, nie obrabiał zbyt troskliwie swoich zapożyczeń, nie adaptował ich ze szczególną starannością do swojego dyskursu. Realia z dziejów filozofii starożytnej, których funkcjonalność dla dyskursu metafizycznego próbowałem odnaleźć, pełniły w mowie promocyjnej zapewne inne jeszcze funkcje, także takie, które możemy określić jako literackie, a dzięki którym realia starożytne miały być raczej bogate niż spójne z rdzennym dyskursem i wzajem ze sobą. Były materiałem bardziej anegdotycznym niż pouczającym o toku dziejów. Niemniej przeto dzieje filozofii starożytnej i nawet jej rozwój — na miarę autorskiego zamierzenia i stosownie do staranności pisarskiego warsztatu — *grosso modo* przedstawiają się także z punktu widzenia głównego wątku tej uniwersyteckiej mowy jako funkcjonalne.

W tym zaś aspekcie oprócz rozwoju filozofii w ogóle, przebiegającego od jej cząstkowości do kompletności, zasygnalizowany został, mimo swej wielkiej wagi tylko ubocznie i niejako przy okazji, także szczegółowy, choć ważny i filozofii immanentny, rozwój idei Boga, zaczątkowy u Anaksagorasa, dojrzałszy u Platona, a tak bardzo z chrześcijańskiego punktu widzenia u Platona dojrzały, że aż zasłużył na twierdzenie św. Augustyna o pokrewieństwie myślowym z Prologiem *Ewangelii według św. Jana* (§ 7)<sup>381</sup>. Lecz zarazem jakże w aspekcie metafizycznym znaczące jest to, że wiadomości o odkryciu przez Platona dzięki mocy jego kontemplacji identycznego z chrześcijańskim pojęciem Boga towarzyszy na pół anegdotyczna, wskutek samego użycia w liczbie mnogiej słów *dei* i *semidei* już na poziomie leksykalnym wykluczająca jakąkolwiek chrześcijańską aplikację, uwaga o pośmiertnym kulcie Platona dla walorów jego etycznego życia. Platon, po chrześcijańsku czczący jedyne Boga i zarazem po śmierci do półbogów, a może i do bogów zaliczony, to koncept, którego by się nie powstydział także renesansowy humanista.

Zauważmy raz jeszcze, że ten krótki szkic dziejów filozofii greckiej, wycytowany z *Polikratyka* Jana z Salisbury, objął tylko te ich okresy, które my uważamy za archaiczny i klasyczny — od Talesa do Arystotelesa. Stoik Chryzyp, który tu się następnie pojawia, już się w tym ciągu nie mieści, jest tylko odosobnioną egzemplifikacją czy beczasowym nośnikiem pewnej prawdy ogólnej. Tyle z dziejów filozofii starożytnej wystarczyło do jej globalnej charakterystyki krakowskiemu scholastykowi z XV wieku, tak samo jak dwunastowiecznemu filozofowi-humaniście.

Po tym szkicu dziejów filozofii następuje jednak nowy, jeszcze bardziej globalny wątek, już od Jana z Salisbury niezależny. Odnosi się on również do

---

<sup>381</sup> Zob. Aug. *Conf.* VII, 9, 13; por. *Ioann.* 1, 1–5.

procesu historycznego, a jest to proces dziejom filozofii pokrewny, nawet bardzo ściśle z nimi związany. Rozpoczyna go (jako § 9) stwierdzenie uświetnienia Grecji przez wymienionych filozofów. Maciej jednak rychło porzuca Grecję, aby się zająć dziejami mądrości w geograficznej i czasowej skali uniwersalnej i aby doprowadzić je do piętnastowiecznego Krakowa. Jest to jednak w ujęciu krakowskiego mistrza nie tyle opowieść dziejów, ile uniwersalna pochwała nauk i filozofii, wiedzy i mądrości, zamierzona jako dyskurs, rzecz można, historiozoficzny, jako refleksja nad ich wędrówką w globalnym czasie i globalnej przestrzeni ludzkiej, nad wędrówką, która ma swój opatrnościowy kierunek i w przestrzeni, i w czasie. Inaczej mówiąc: ludzie są jego wykonawcami, odbywa się on jednak jak proces przyrodniczy i opatrnościowy zarazem.

Jak ustalił wydawca mowy<sup>382</sup>, krakowski scholastyk, tutaj właśnie porzuciwszy dotychczasowe źródło swoich pomysłów i swojej wiedzy o historii filozofii greckiej, *Polikratyk* Jana z Salisbury (jeszcze tylko, z niego zapożyczone, ostały się jako łączniki pojedyncze frazy początkowe), nowe wiadomości zapożycza, tym razem anonimowo, z *De naturis rerum* Aleksandra Nequama (z przełomu XII i XIII wieku), a głównie — również anonimowo — z trzynastowiecznego *Compendiloquium* Jana z Walii (Ioannes Vallensis albo Guallensis lub Gallensis). Również tych autorów, choć znacznie się rodzajem swego pisarstwa od siebie różnią, wolno uznać za bliskich dwunastowiecznemu humanizmowi, zwłaszcza bodaj Jana z Walii. Jeżeli bowiem encyklopedię Aleksandra Nequama charakteryzuje immanentna całość filozofii średniowiecznej tendencja spekulatywna, wyróżnia zaś ją od uniwersyteckich komentarzy i kwestii alegoryczność jej filozoficzno-przyrodniczych spekulacji, to *Compendiloquium* Jana z Walii jest od Nequamowej encyklopedii rodzajowo odmienne, bliższe jest miscellaneom pisarza zarówno starożytnych, takim jak *Noctes Atticae* Gelliusza, jak i podobnym tworum humanistów renesansu XIV–XVI wieku. To, co wydaje się istotne zwłaszcza w wypadku Jana z Walii, to obfitość treści faktograficznych, prozopograficznych i anegdotycznych, nadająca dziełu jego charakter raczej swoiście historiograficzny niż filozoficzny i spekulatywny. Taki charakter zachowuje też, poczynając od § 9, pochwała filozofii Macieja z Łabiszyna, tyle że przejmując materiał erudycyjny od tych swoich uczeńszych poprzedników — do których następnie dochodzi jeszcze (cytowany imiennie w § 17) Albert Wielki ze swoim komentarzem do *Etyki nikmachejskiej* Arystotelesa — krakowski mówca spożytkowuje ten materiał do konstrukcji historiozoficznej pomysłu, przynajmniej w jakiejś mierze, własnego.

Składa się na nią najpierw, jak tu już powiedziano, konkludujące szkice dziejów greckiej filozofii, stwierdzenie, że omówieni na końcu listy filozofów Platon i Arystoteles „uszlachetnili” Grecję i „uświęcili” Ateny, a nadto

---

<sup>382</sup> Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., s. 125–128 i przypisy do tekstu na s. 135–138.

otwierające nowy wątek stwierdzenie, że tego samego dostąpiła następnie Italia, mianowicie najpierw Rzym, a potem Paryż (mówca formułuje to tak, jakby nie był świadomy, że w swej skrótowej wzmiance dopuścił się topograficznego błędu). Po tej skrótowej kontynuacji wątku (genetycznie greckiego tylko) mistrz krakowski przechodzi do procesu dziejowego w szerszej perspektywie. Mówi o *translatio sapientiae et scientiae* oraz *translatio studii* w skali globalnej, tak jak się ona rysowała z perspektywy nie greckiej, lecz nade wszystko biblijnej. Traktuje przy tym ową wędrówkę nauk i mądrości jako proces nie tylko kulturowy, ale też zarazem kosmiczny, w kosmosie osadzony i jego prawami dyktowany<sup>383</sup>. Oto mądrość wędruje ze Wschodu na Zachód, z Chaldei do Persji, z Persji do Egiptu: w Egipcie biblijny Abraham uprawiał sztuki kwadrywalne, które tam dotarły (za jego sprawą) z Chaldei. Ten kierunek ze Wschodu na Zachód ma swoje źródło w kosmosie i zarazem w ludzkiej fizjologii: im bardziej na wschód, tym bliżej ekwinokcjalnego położenia Słońca i tym lepsze warunki klimatyczne dla ludzkich zdolności, które wedle użytego w mowie nazewnictwa skupiają się jakby w jednej mocy-cnocie nazwanej tu *prudencia*. Takie jest wyjaśnienie kierunku przenoszenia się wartości kulturowych ze Wschodu na Zachód, opisanego następnie przez Macieja powtórnie i dokładniej: z Chaldei mądrość i wiedza przeszły do Egiptu, z Egiptu do Grecji, z Grecji do Rzymu, z Rzymu przeniesione zostały przez Alkuina do Paryża (zauważmy, że w tej szerszej perspektywie Paryż odzyskał swoją topograficzną tożsamość, zatartą w poprzedniej o nim wzmiance) i tam ugruntowane przez niego oraz trzech innych wymienionych uczonych. Odtąd jednak kierunek wędrówki mądrości-wiedzy-sztuk zmienił się niepostrzeżenie ze wschodnio-zachodniego na południowo-północny, a wraz ze zmianą przywołanego przez mówcę źródła informacji — teraz jest nim cytowane za przemilczanym Janem z Walii *Speculum quadruplex* Wincentego z Beauvais — nastąpiła inna jeszcze zmiana kierunku. Oto bowiem

---

<sup>383</sup> Za pewnego rodzaju generalizacją tego samego kosmicznego sposobu widzenia procesów dziejowych jako ruchu ze wschodu na zachód jest to, co w XII wieku pisze Hugon ze Świętego Wiktora, *De arca Noe morali* IV, 9, PL 176, 677d–678a („Porządek zaś miejsca i porządek czasu zbieżne są, jak się zdaje, we wszystkich szczegółach wedle następstwa dokonanych czynów. Wygląda na to, że opatrność Boża tak zrządziła, iż wydarzenia, które się najpierw dokonywały na Wschodzie, dokonywały się jakby na początku świata, a następnie, w miarę jak czas zmierzał ku końcowi, punkt ciężkości dziejów przesunął się na Zachód. Stąd też możemy poznać, że zbliża się koniec świata, ponieważ bieg dziejów dotknął już krańców ziemi. Co więcej, pierwszy człowiek, już stworzony, umieszczony został na Wschodzie, w raju Edenu, ażeby przyszłe jego potomstwo wyszło na świat z tamtego początku. Podobnie po potopie początek królestw i zwierzchności znajdował się w krajach wschodnich: Asyrii, Chaldei i Medii. Następnie przeniósł się do Greków, a wreszcie, pod koniec czasów, zwierzchność przeszła do Rzymian, mieszkających jakby na krańcach Zachodu. I tak oto, równoległe do tego, jak ciąg dziejów przebiegał prostą linią ze Wschodu na Zachód (*serie rerum ab Oriente in Occidentem recta linea decurrente*), wydarzenia, które zachodziły po prawej lub po lewej stronie, czyli na Północy lub Południu, tak bardzo odpowiadają swoim znaczeniom, że jeśli ktoś je pilnie rozważy, nie będzie mógł powątpiewać, że to tak rozrządziła nimi opatrność Boża”).

pojawia się tradycja o przybyciu do Paryża czterech Szkotów i o tym, że to oni przynieśli tam wiedzę, kierunek wędrówki zmienił się zatem na zachodnio-wschodni. Ponieważ rzecz opowiedziana miała miejsce w IX wieku, wygląda na to, że w czasach postarżytnych już poprzedni kierunek przenoszenia się mądrości-wiedzy przestał obowiązywać tyleż kosmicznie, co opatrnościowo, tak jakby się stał bardziej zależny od decyzji i działań ludzkich. Jakoż z Paryża studium przeniosło się na wschód: do Germanii, mianowicie do Erfurtu i Wiednia, stamtąd do Pragi (Praga zresztą leży nieco dalej na zachód niż Wiedeń), z Pragi do Krakowa (a to dalej kierunek zachodnio-wschodni). Zamyka tę opowieść o *translatio studiorum* krótka pochwała wielkiego trudu poprzednich pokoleń, który otworzył teraźniejszym drogę do wspomagającej w przewyciężaniu wad moralnych i przebóstwiającej człowieka wiedzy.

### 2.3.6. Pożytki ze znajomości autorów pogańskich

Po tym obszernym i bogatym epizodzie historycznym przychodzi (w § 10) refleksja chrześcijanina nad zasadnością i prawomocnością korzystania z tego, czego się twórczością swoją dorobili myśliciele pogańscy. Za uzasadnienie takie służą kolejno dwie metafory: jedna to praca pszczoły przerabiającej na miód materiał kwietny, drugą jest przetwarzanie przez organizm ludzki pokarmów w krew. Sens ich jest właściwie identyczny — i mówca łatwo znajduje zastosowanie obu tych metafor do podjętego teraz wątku zasadności i prawomocności korzystania przez chrześcijan z dorobku myślowego filozofów. Jest ono wintegrowane we własną topikę tej rekomendacji, a zarazem, jak się zdaje, wskutek tego wintegrowania odbiega od najczęstszego zastosowania zwłaszcza pierwszej metafory.

Jej ideą przewodnią w refleksji pokrewnej tej, z którą mamy do czynienia w krakowskiej rekomendacji, w refleksji zarówno klasycznej, jak i chrześcijańskiej, była selekcja. Według podstawowych tekstów starożytnych, gdzie ją zastosowano — Plutarcha *De audiendis poetis*, św. Bazylego Wielkiego *De gentiliis libris legendis*, a także Seneki listu 84 (z nich średniowiecze łacińskie znało na pewno tylko ten ostatni) — pszczoła już w trakcie zbierania materiału kwietnego dokonuje wyboru tego materiału, a następnie go, niejako wtórnie, poddaje zabiegom przetwarzania<sup>384</sup>. Tutaj, w mowie Macieja

---

<sup>384</sup> Jest to jedna z dwu interpretacji metafory pszczoły i jej trudu (drugą jest kładąca nacisk nie tyle na wybór, ile na obfitość pozyskanego przez pszczołę materiału analogia pracy pszczoły do twórczości poety); zob. moje prace: *O dwu znaczeniach metafory pszczoły*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, XLII 1997, s. 57–72 (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 89–104; *Bienen-Metapher und Mythologiekritik in der Renaissance*, w: *Renaissancekultur und Mythologie*, herausgegeben von Bodo Guthmüller und Walter Kühmann, Niemeyer, Tübingen 1999, s. 1–18, a także *Les principes de l'usage chrétien du patrimoine classique selon Erasme*, w: *Education*,



z Łabiszyna, metafora pszczoły otrzymała sens nieco inny: czynność pszczoły polega nie na selekcji, lecz na należywym porządkowaniu pozyskanego materiału, podobna w tym do czynności organizmu przetwarzającego pokarmy w krew. Użytek alegoryczny, jaki Maciej czyni z jednej i drugiej metafory, jest oszczędny: brak tu choćby i najskromniejszej egzemplifikacji, porównywalnej bodaj z poprzedzającym te metafory szkicem dziejów filozofii starożytnej, takiej zwłaszcza egzemplifikacji, która w użytku obu metafor miałaby przekładać funkcję materiału kwietnego i funkcję pokarmów na konkretne użytki czynione przez chrześcijan z pogańskiego dziedzictwa kulturowego. Brak zresztą także abstrakcyjnego, teoretycznie wyeksplikowanego zastosowania tej metafory do sfery kultury. Trudno powiedzieć, czy taką wstrzeźliwość podyktowała mówcy wewnętrzna ekonomia dyskursu, czy znamienne dla ukształtowanej przez filozoficzne myślenie pojęciowe zbędność szczegółów innych niż ściśle związane z filozofią, których tak wiele przecież w poprzednich partiach mowy. Tak czy owak, zamiast dla wyjaśnienia bogatej w kulturowo ważne skojarzenia metafory pszczoły wykorzystać choćby najbardziej oszczędną egzemplifikację ze starożytnych i wcześniejszych średniowiecznych dziejów zmagania się myślicieli chrześcijańskich z pokusą ulegnięcia atrakcyjności pogańskiej filozofii i pogańskiej literatury (a właśnie w refleksji nad obu tymi dziedzinami klasycznej kultury znajdowała zastosowanie metafora pszczoły) Maciej wybrał takie objaśnienie przywołanych metafor, które obyło się bez jakiegokolwiek egzemplifikacji, a za to stało się jednorodne i zintegrowane z *verbum thematis*, objaśnienie najbardziej filozoficzne, to znaczy sięgające do sfery pojęć ontycznych.

Otóż podobnej przeróbce jak substancja kwiatowa w pracy pszczoły i jak pokarm w organizmie ulegają w duchowym i umysłowym życiu ludzkim rozmaite dokonania i wytwory z różnych jakby poziomów rzeczywistości, a także pełne pilności zajęcia intelektualne, jeśli się im nada odniesienie do dwu podstawowych sfer rzeczywistości. Są to: sfera obejmująca to, co nadniebne, czyli sfera, w której — trzeba sobie dopowiedzieć — znajduje się „światliste źródło dobra”, i sfera, którą tworzą „więzy ciężkiej ziemi”. Pierwsza daje nam jasność co do naszych wad i lżejszym się dzięki temu staje uciskający człowieka ciężar ziemi. To sfera światłości i dobra. Jeśli się ten tworzący drugą sferę ciężar ziemski ukierunkuje ku najlepszemu celowi, ciężar staje się wręcz pomocny, to zaś, tajemniczo powiada nasz mówca, dzięki różnaitości obyczajów. Tekst

---

*transmission, rénovation à la Renaissance*, textes réunis par B. Pinchard et P. Servet, Librairie Droz, Genève 2006, s. 213–221. O analogicznym jak tutaj sensie metafory pokarmu, odsyłam również do własnych prac, tym razem tylko dotyczących Erazma z Rotterdamu: *Dwie glosy do 'Enchiridionu' Erazma z Rotterdamu*, w: *Studia neolatina...*, dz. cyt., s. 79–94, a także do niepublikowanego jeszcze w momencie, kiedy to piszę, wstępu (introduction) do wydania *Enchiridionu* Erazma, przygotowanego przed kilkunastu laty dla *Opera omnia Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*.

mowy jest tu gęsty, nie od razu jasny, warto go więc może najpierw w dosłownym tłumaczeniu przytoczyć w tym właśnie miejscu:

„I my też” — brzmi analogia do działania segregującej zebrany materiał kwietny pszczoły — „co tylko w rozmaitych lekturach znaleźliśmy, w pożytek cnoty zmieniamy, żeby wszystko, wedle osądu rozumu rozmieszczone, w porządek przyszłych działań się stopiło. Bo i w duchu to, co porządnie rozmieszczone, lepiej się utrwała, i samo rozmieszczenie, nie bez pewnej podstawy, na której budowana jest całość, ku pożytkowi jednego smaku miesza różne składniki. Widzimy, że to właśnie czyni w ciele naszym natura, mieszając w jedną krew wszelkie pożywienie. Tak i w naszym życiu rozróżniane są rozmaite sposoby, działania, drogi, czyny, ćwiczenia, dążenia, kiedy zachodzi jasność co do wszystkich wad — i przygniatający nas ciężar ziemi dzięki temu, co nadniebne, lżejszy się staje i bardziej dogodny dzięki różnorodności obyczajów, jednemu celowi najlepszemu, szczęśliwości, w ten sposób przyporządkowany”.

Przymierzając ten zawiły i gęsty tekst do schematycznych modeli pojęcia filozofii, bez trudu stwierdzamy, że intelektualny, czyli teoretyczny, materiał z lektury jest tu przetwarzany w należące do sfery *praxis* jakości moralne, lecz że te ostatnie nie są jeszcze kresem i celem. I to dlatego mówca raz jeszcze w tym miejscu cytuje *verbum thematis*, tym razem z przedstawionymi dystychami: najpierw mowa o szczęśliwości znoszenia ciężaru ziemi, potem o szczęśliwości widzenia źródła dobra:

Szczęsny, kto zdołał ciężkiej  
ziemi rozerwać kajdany.  
Szczęsny, kto zdołał dobra  
źródło zobaczyć świetliste.

### 2.3.7. Prawdziwy sens życia filozoficznego

Ponowne zacytowanie czterech zdekomponowanych teraz Boecjuszowych wersów to swoisty znak przestankowy, sygnał, że tutaj jest koniec jednej ważnej części dyskursu i początek innej. Możemy przyjąć, że w tym dopiero miejscu nastąpiło zamknięcie dyskursu historycznego o filozofii i o jej pożytkach dla chrześcijan. Jakiż jednak jest sens metafizyczny tego przystanku, jaki w szczególności jest sens przedstawienia kolejności Boecjuszowych dystychów? Czy dekompozycja autorytatywnego tekstu, na którym osnuty został cały oratorski dyskurs, ma przynieść jakieś i jakie uzupełnienia albo modyfikacje w skonstruowanym przez dotychczasowy dyskurs pojęciu filozofii, raz po raz dającym znać o jego składniku praktycznym, który niekiedy wydaje się aksjologicznie nad teoretycznym górować?

Odpowiedź pozwalają budować już pierwsze zdania § 11. Wprowadza tu mówca dwie pary dystynkcji pojęć ściśle korelatywnych, tyleż filozoficznych,

co metafizologicznych, które, leksykalnie nieobecne wcześniej, pod synonimami nazw użytych teraz obecne były już przy drugim przytoczeniu *verbum thematis* jako *contemplatio* i *operatio*. Pierwsza para pojęć pojawiających się w § 11 to życie aktywne i życie spekulatywne, druga to korelatywna do nich para różnicowanych przyjemności, *delectationes*, właściwych jednemu lub drugiemu życiu. Zdekomponowany cytat z Boecjusza ma pouczyć o dwu rodzajach życia: oddanym działaniu i oddanym kontemplacji, myślicielskim. Każdy z tych rodzajów życia ma swoje przyjemności i fascynacje, swoje *delectationes*. Znamienne, że przyjemności związane z pierwszym rodzajem są cielesne, z drugim duchowe.

Maciej powołuje się tutaj ogólnie na dziesiątą księgę *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Jak ustalił wydawca mowy, sam ten podział i kwalifikacja owych *delectationes* zapożyczony zostały jednak nie z *Etyki* Arystotelesa, lecz z komentarza Alberta Wielkiego do niej, zresztą niżej, w § 17, w związku z pierwszą księgą właśnie *Etyki nikomachejskiej* przez mówcę imiennie wymienionego. Egzemplifikacje jednak cielesności życia czynnego, które krakowski mówca nieco niżej cytuję, znajdują się nie w dziesiątej ani też w pierwszej, lecz w siódmej księdze Arystotelesowego dzieła i zasadniczo zmieniają aksjologiczną kwalifikację owych cielesnych przyjemności: zamiast takich, które w Arystotelesowej księdze dziesiątej pochodzą ze zmysłowej percepcji i mają charakter różnicowany, a są tam wśród innych na przykład przyjemności estetyczne, z księgi siódmej *Etyki nikomachejskiej* Maciej przywołuje przykłady przyjemności o charakterze amoralnym, wśród nich zaś patologiczne przyjemności zbrodniarzy i psychopatów<sup>385</sup>. Wydawca mowy traktuje to nieomal jak fałszującą manipulację, i bodaj nie bez racji, choć zresztą zawsze trzeba się liczyć, zwłaszcza w tekstach jak ten doraźnych i ulotnych, z nieuwagą i pomyłką. Tak czy owak, czymś innym aksjologicznie są zmysłowe przyjemności estetyczne od przytoczonych przykładów usankcjonowanego obyczajem ludożerstwa czy znęcania się okrutnika nad starym ojcem. Zastosowany przez krakowskiego mówcę zabieg nie tyle komentatorski, ile użytkowniczy i inwencyjny nie pozostał bez wpływu na zdeprecjonowanie życia aktywnego, a tym samym i na zmodyfikowanie metafizologicznego dyskursu. Waga praktycystycznego składnika pojęcia filozofii została umniejszona, lecz mimo to, jak się wydaje, nie znikła zupełnie.

Wątek metafizologiczny jest w tym miejscu rekomendacji wyraźny, przeplata się jednak z moralizatorskim i dydaktycznym z niższego, bardziej konkretnego, rzecz można, niż metafizologiczny poziomu. Co zaś równie ważne i co sygnalizowałem w uwagach wstępnych, cała rekomendacja ma pewne nacechowanie literackie, widoczne zwłaszcza w bogactwie szczegółów ujętych i narracyjnie, i anegdotycznie, a ujęcie to wydaje się w szczególny sposób paralelne do historycznego szkicu filozofii starożytnej, ukazującego budowanie

---

<sup>385</sup> Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., s. 128.

się jej kompletności. Mimo oczywistych różnic treści, a i samej jej prezentacji — tam szło o pokazanie, jak filozofia osiągnęła swą dojrzałą pełnię, tu mamy m.in. szczegóły budujące charakterystykę adepta filozofii — tak widziana paralelnie każe postawić pytanie, czy i w jakim sensie możemy dzięki niej traktować tę rekomendację jako jednorodny i spójny dyskurs metafizyczny. Ponieważ zaś w pierwszych dziesięciu jej paragrafach odkrywaliśmy raz po raz struktury bliskie drugiemu z wyróżnionych powyżej modeli pojęcia filozofii, teraz idzie o to, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, czy jej część rozpoczęta przez § 11 — i dzięki pojęciom i nazwom *vita activa* i *vita contemplativa* deklaratoryjnie już metafizyczna — dalej pozostaje bliska temu modelowi, czy też go modyfikuje w sposób, jaki być może podpowiada już dekompozycja *verbum thematis*.

Rozróżniwszy i nazwawszy na początku § 11 dwa rodzaje życia — aktywne i kontemplacyjne — Maciej z Łabiszyna buduje wokół pierwszego z nich najpierw taki dyskurs, który jest przede wszystkim moralizatorski. Kreśli mianowicie raczej ponury niż optymistyczny obraz tego, co niesie za sobą życie czynne; chciałoby się nawet powiedzieć, że do niego dyskretnie zniechęca. Mimo bogactwa tego wszystkiego, co się tu pod nagłówkiem życia czynnego znalazło, mimo także obfitej warstwy prozopograficzno-anegdotycznej i bogatszej jeszcze pochwalnej, wręcz gloryfikującej bohatera rekomendacji, ta część mowy nie łączy życia czynnego z filozofią. Ten brak związku życia czynnego z filozofią stanie się jeszcze wyraźniejszy, poczynając od § 17, kiedy mówca przejdzie już do drugiego rodzaju życia, kontemplacyjnego, i tutaj dopiero stwierdzi jednoznacznie, że to ono i jedynie ono jest życiem filozoficznym. Tutaj dopiero, po bogatych w anegdoty i konkretne, rekomendowanego bakałarza dotyczące realia przedstawione w §§ 11–16, podejmie na nowo właściwy dyskurs metafizyczny. Wskutek takiego układu poszczególnych elementów treści sens długiego, prawie połowę mowy wypełniającego wywodu poświęconego życiu czynnemu można by — odchodząc dość daleko od jego litery, ale pozostając wiernym sensowi — oddać następująco. Prawdziwe życie filozoficzne nie polega na zmaganiu się z etycznymi trudnościami życia aktywnego i skutecznym ich przezwyciężaniu, lecz osiąga się je dopiero za cenę wyrzeczenia się zarówno pokus i uroków, jak też okropności tamtego, czynnego życia. To tyle znaczy tu — i taki model pojęcia filozofii zapowiada — to kunsztowne retoryczne obramowanie dyskursu o życiu czynnym dwoma wariantami *verbum thematis*: pełnego *verbum thematis* z przestawioną kolejnością dystychów na zakończenie § 10, a już tylko dystychu pierwszego, na zakończenie § 16, czyli na zakończenie dyskursu o życiu aktywnym w wyraźnym nawiązaniu do tamtej dekompozycji.

Wszystko więc zdaje się wskazywać, że życie czynne — nie tylko życie moralnie nieuporządkowane, ale życie czynne w ogóle — są to *vincula terrae*, a filozofię można uprawiać dopiero wtedy, kiedy się je całkowicie porzuci. Rozróżniwszy te dwa rodzaje życia, Maciej stwierdza: „dwojakie znajdujemy

rozkosze w człowieku: jedne cielesne, a drugie duchowe” — i odsyła do dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*. „Wskutek rozkoszy cielesnych” — czytamy w § 11 — „człowiek pogrąża się w tym, co ziemskie, jeżeli ich nie ujarzmią roztropność, unikając tego, co jej przeciwne, a do czego nakłania natura, pośrodku też wyznaczając miejsce działań; kto bowiem nie posługuje się rozumem, ten podobny do tępego i drapieżnego zwierzęcia”. Kontekst wewnętrzny i odsyłacz do dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa wskazują, że sens przymiotnika ‘cielesny’ jest tu od potocznego o wiele szerszy, że cielesność, którą trzeba przewyciężać rozumem, to cały obszar związany z życiem czynnym, które bez rozumności stałoby się równe życiu zwierzęcemu. Ale uniknięcie zwierzęcości to dopiero utrzymanie się w kondycji człowieka, o której decydują takie czy inne odcienie rozumności. Z filozofią jednak takie uwalnianie się od *vincula terrae* jeszcze nie jest identyczne.

Warto przypomnieć sobie teraz trzy rodzaje ludzi rozumnych, rozróżnione w § 3 z uwagi na ich relację do filozofii właśnie, rozróżnienie, które do wyprecyzowania pojęcia filozofii ma być jakby wprowadzeniem. Zestawiając tamte dystynkcje z tym, o czym w analizowanym teraz miejscu mowa, można powiedzieć, że *terrae solvere vincula* to tylko konieczne przygotowanie do podjęcia tego, co naprawdę w ścisły zakres pojęcia filozofii wchodzi. Życie czynne jako ćwiczenie duchowe ma funkcję ledwie przygotowawczą, pajdeutyczną, a raczej propajdeutyczną, samo jednak, właśnie jako przygotowanie, filozofią jeszcze nie jest.

Znamienne, że w całej bogatej, anegdotycznie i prozopograficznie barwniej zawartości §§ 11–16, poświęconej charakterystyce promowanego na bakałarza filozofii, nie pojawiają się w ogóle słowa *philosophia*, *philosophus*, *philosophari*. Pojawiły się, owszem, w § 3, potem w obrazie filozofii greckiej i jej rozwoju, pojawią się też, i to aż czterokrotnie, dopiero w więcej niż dwa razy od §§ 11–16 krótszym tekście paragrafów 17–18. To również znak, że dla Macieja z Łabiszyna filozofia jest treścią życia kontemplacyjnego i tylko tego życia.

Temu bowiem życiu i tylko jemu przypada w udziale najszlachetniejsza przyjemność natury czysto duchowej i czysto intelektualnej, którą zapewnia dobro absolutne — wspomniane już wyżej (§ 9) w sposób nie całkiem jasny i teraz dopiero wyeksplikowane należycie cytatem z komentarza Alberta Wielkiego do dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*. To dobro jest przedmiotem intelektu spekulatywnego, on zaś kontempluje intelekt Boży, który ustawicznie zajęty jest kontemplowaniem samego siebie i tylko nim. W obfitym cytacie z trzynastowiecznego komentatora w § 17 znajduje się, chrześcijańskim słownictwem wyrażona, autentyczna Arystotelesowa koncepcja zbudowanej na cnotach noetycznych szczęśliwości, zawarta w dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej*, i zarazem koncepcja Nieruchomego Poruszyciela z *Metafizyki*, z *De caelo*, *De generatione* i pism fizycznych Arystotelesa.

A jednak nie znaczy to wcale, iżby pojęcie filozofii, za jakim się opowiada krakowski scholastyk, było po prostu identyczne z pierwszym wyróżnionym wyżej modelem metafizycznym, który poza zasięgiem filozofii, przynajmniej wskutek przemilczenia, pozostawił w ogóle jakoś etyczną osobowość i życia filozofa. Jest to raczej taka filozofia, która pokrywa się z opisanym wyżej modelem trzecim. Albowiem za niezbędny warunek uprawiania kontemplacji wyraźnie przyjmuje się tu określone jakości moralne; przyjmuje się je obok, co znamienne, także zewnętrznych warunków życia filozofa.

Charakterystyczne, że jedno i drugie opisane zostało w § 18 za pomocą ponownie wziętego z *Polikratyka* Jana z Salisbury najpierw słynnego dwuwiersza jego mistrza Bernarda z Chartres, a potem też za pomocą własnej — jak mi się zdaje — Janowej eksplikacji owego dwuwiersza. Ten minitraktat dwunastowiecznego filozofa i humanisty o moralnych wewnętrznych i zarazem pragmatycznych zewnętrznych warunkach uprawiania filozofii jako życia oddanego badaniu prawdy, czyli życia kontemplacyjnego, zostaje wykorzystany przez krakowskiego scholastyka do wsparcia konstruowanego pracownice pojęcia filozofii. Wpleciony w zakończenie długiego i nieprostego dyskursu, który zamknięty ostatecznie został pierwszym członem użytego jako *verbum thematis* Boecjuszowego czterowiersza — tym członem, który mówi o szczęśliwości czerpanej z poznawania „światlistego źródła dobra” — za pomocą prostego i konkretnego, trochę nawet familiarnego opisu życia kontemplacyjnego uwyrażnia sens całego wywodu metafizycznego, czyniąc go identycznym z trzecim skonstruowanym wyżej modelem pojęcia filozofii. Jest też zarazem mocnym akcentem humanistycznym metafizologii Macieja z Łabiszyna, nie dlatego tylko, że pochodzi od dwunastowiecznego filozofa-humanisty, ale dlatego przede wszystkim, że przez swój składnik moralistyczny ma rzeczywiste cechy właściwe humanizmowi tyleż dwunastowiecznemu, co i humanizmowi quattrocenta, którego śladów zresztą w Maciejowej rekomendacji w ogóle nie ma.

Przynajmniej dwie treści głęboko nacechowane etycznie włączył w swój ideał *vita contemplativa* Bernard z Chartres: „myśl pokorną” i „ubóstwo”, *mens humilis* i *paupertas* — i tylko pozornie to drugie zaliczyć się daje do warunków zewnętrznych, podobnie jak tylko pozornie sprawności intelektualne oddzielone są od moralnych. Mocniej jeszcze niż dwuwiersz Bernarda z Chartres ukazuje tę nierozłączność — jego samego czy też Jana z Salisbury, rozstrzygnąć nie sposób — do tego dwuwiersza komentarz. Mówi on wyraźnie, że zalety moralne są koniecznym warunkiem sprawności intelektualnych, że je uzdalniają do skutecznego zdobywania prawd najważniejszych, a to właśnie jest trzeci z opisanych wyżej model metafizyczny. I nic dziwnego nie ma ani w tym, że konieczność owych moralnych motywacji uzasadniana jest biblijnie, ani w tym, że do uzasadnień biblijnych dołączono przykład Karneadesa, filozofa właśnie.

### 2.3.8. Swoistość mowy w kontekście wcześniejszej krakowskiej refleksji metafizycznej

Jaka zaś jest w tej ostatniej części mowy nauka dla studenta filozofii, który osiągnął już pewien etap profesjonalnego przygotowania? Jeżeli przyjąć, że najmocniejsze, konkluzywne treści mieszczą się w zakończeniu mowy, wygląda na to, że mówca udziela mu nauk i rad, kładąc nacisk nie tyle na to, aby jako filozof koncentrował się na swoich jakościach osobowych i moralnych, ile na to, aby się jako filozof wyzbył jakiegokolwiek trwałego przywiązania do życia czynnego i aby całkowicie oddał się kontemplacji. Że przy tym jakości moralne — osobnicze raczej niż te, które by się przejawiały w życiu społecznym, w relacjach z innymi ludźmi — są w tej rekomendacji jako dyskursie metafizycznym również obecne, to nie ulega wątpliwości. Ich podstawą wszelako jest przede wszystkim rozumność, przeciwstawiana tyleż spontanicznej, co tępej zwierzęcości i przede wszystkim w relacji do tej zwierzęcości jest określana opisowo raczej niż parenetycznie.

Choć rozumność jest powszechnie w filozofii i starożytnej, i średniowiecznej pojmowana jako nieodłączny element moralności, sądzę, że mowa Macieja z Łabiszyna jako tekst metafizyczny ma własną i dość wyraźną specyfikę przede wszystkim dlatego, że mało jest w tej mowie parenezy i mało ducha ascetycznego, ducha zmagania z wewnętrznymi słabościami i zewnętrznymi pokusami zarazem. Nacisk spoczywa tu na rozumności jako tym, co wzmacniać ma i czynić skuteczną energię poznawczą. Filozofia jest rozumiana jako Arystotelesowy βίος θεωρητικός, z tymi, rzecz jasna, modyfikacjami, w jakie ją wyposażyła klasyczna trzynastowieczna scholastyka: jako kulminujące w metafizyce profesjonalne — to znaczy w obrębie uniwersytetu i jego struktur oraz trybu pracy podjęte i prowadzone — dociekanie prawdy.

Zewnętrzne i wewnętrzne, osobnicze warunki tej pracy — mało ważne, czy dokładnie czy niedokładnie przystające do struktur i trybu działania piętnastowiecznych uniwersytetów<sup>386</sup> — sformułował Bernard z Chartres, a zapisał Jan z Salisbury, i Maciej je powtarza za przekazem tego wielkiego filozofa-humanisty XII wieku, głównego źródła swojej inwencji retorycznej i zasobów erudycyjnych. Istotną, a zarazem kulminacyjną treść ideową filozoficznych dociekań charakteryzuje jednak nie za Janem z Salisbury, lecz za jednym z największych scholastyków wieku XIII, Albertem Wielkim, wiernym w swej refleksji metafizycznej uczniem i kontynuatorem Arystotelesa.

---

<sup>386</sup> Choć wewnętrzna struktura i tryb pracy uniwersytetów średniowiecznych (niezależnie od prymarnej różnicy między modelem bolońsko-neapolitańskim a modelem paryskim) pozostały przez trzy stulecia zasadniczo niezmiennymi, funkcja publiczna uniwersytetu w poszczególnych stuleciach ulegała zmianie; zob. W. Seńko, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise du XV-e siècle*, dz. cyt., s. 8–9.

Jest to właśnie klasycznie „scholastyczny” sposób rozumienia tego, czym jest filozofia, zarazem jednak taki sposób jej uprawiania, który uwzględnia etyczno-praktyczną *propaideusis* jako czynnik uzdalniający do wzmożonego, kontemplacyjnego poznania. Właśnie jako uzdalniającą *propaideusis*, nie zaś jako naddatek ubogacający filozofię teoretyczną w trybie właściwym drugiemu z opisanych na początku modeli metafizycznych, a według najbardziej standardowej oceny filozofii przez większość myślicieli epoki patrystycznej i średniowiecza urzeczywistniony dopiero przez chrześcijaństwo, w filozofii starożytnej zaś faktycznie nieobecny<sup>387</sup>. Że Maciej z Łabiszyna kultuwuje tamten pierwszy ideał kwalifikacji moralno-osobowych filozofa i że, co więcej, umieszcza go wewnątrz chrześcijaństwa, to wcale wyraźnie zdaje się ilustrować taki oto tekst z § 12, gdzie mówiąc o „naszych ojcach i protoplastach”, stawia ich na równi z filozofami, których pogaństwo specjalnie podkreśla: „Oto jak pilni byli w naukach nasi ojcowie, nasi protoplaści, z których ksiąg korzystamy i z przykładów życia. Wielu niedogodności doznali oni dla wiedzy i nauczyli nas, jak doznawanie ich uśmierzać, jak wady deptać, a cnót owocnie zażywać, zgodnie z tym, co jest w *Etyce nikomachejskiej* i w *Etyce wielkiej* Arystotelesa, a także w *Listach* Seneki, i jak, ujarzmiwszy owe doznania i przemieniwszy się niejako w bogów, świetlanie i ostatecznie kontemplować dobro najwyższe, w którym całe jest życie, rozkosze, błogości i wieczne posiadanie”. Jest to może najwyraźniejsze w całej mowie potwierdzenie jej zgodności nie z wyabsolutyzowaną — jak się ją często chce rozumieć — ideą βίος θεωρητικός, lecz z trzecim wyróżnionym tu modelem metafizycznym.

Ten etyczno-praktyczny składnik pojęcia filozofii ma więc u Macieja z Łabiszyna inną funkcję niż u dwu jego niewiele wcześniejszych poprzedników, Łukasza z Wielkiego Koźmina i Franciszka z Brzegu, autorów analogicznie pomyślanych metafizycznych rekomendacji promowanych studentów filozofii. Został bowiem wmontowany w inny niż u każdego z nich kontekst i inną niż właściwa rekomendacji każdego z nich ideową atmosferę.

U Łukasza z Wielkiego Koźmina ten składnik pojęcia filozofii jest bodaj najmocniejszy i zaznacza się w sposób najbliższy drugiemu ze skonstruowanych tutaj modeli. Jednoznacznie powtarza on za Seneką, że bez etycznej życiowej *praxis* sama wiedza filozoficzna nie czyni jeszcze filozofa. Ale takie stwierdzenia padają tylko w początkowych partiach Łukaszowej mowy. Jej rozwinięcie natomiast wygląda jak skwapliwe dowartościowanie tamtych początkowych mocnych stwierdzeń praktycystycznych. W drugiej części mowy, poświęconej sztukom wyzwolonym, a więc rudymentom i podstawie wykształcenia filozofa, Łukasz z Wielkiego Koźmina, kontynuuje swój metafizyczny dyskurs tak, jakby chciał zrównoważyć jego początkowy zdecydowany praktycyzm maksymalnym dowartościowaniem filozofii jako

<sup>387</sup> Jeszcze raz odsyłam w tej skomplikowanej kwestii do rozdziałów II i III mojej książki „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii.



dociekania i wiedzy, a kiedy w takim kontekście zaleca osobowe cechy filozofów, są to przede wszystkim cechy intelektualne i profesjonalne, moralne w takiej mierze, w jakiej budują kompetencje i rzetelność uprawiania filozofii. Przy tym zaś Łukasz z Wielkiego Koźmina nie wychodzi poza kategorię filozofii, nie zajmuje się na dobrą sprawę jej relacją do chrześcijaństwa.

U Franciszka z Brzegu, przeciwnie, filozofia najpierw potraktowana została w relacji do chrześcijaństwa jako wyłącznie teoretyczna wiedza propedeutyczna i instrumentalna, a zarazem jako wartość ambiwalentna, wymagająca ciągłego usprawiedliwiania, krytycyzmu i ostrożności. A choć następnie mówca skupia się na kategorii cnoty, to jednak w jej kontekście filozofia wyodrębnia się nieostro, ściśle zespolona i przemieszana z kategoriami i treściami chrześcijańskimi, od których w pierwszej partii dyskursu była wyraźnie oddzielona. Takiemu nacechowaniu etyczno-praktycystycznemu towarzyszy zrelatywizowanie wartości wiedzy i wyższe niż jej wartościowanie cnoty, do której praktykowania szczególnie mocno obliguje właśnie wiedza filozoficzna. Połączone zaś ze sobą obie te opcje odtwarzają patrystyczny jeszcze, etyczno-praktycystyczny model relacji między filozofią a chrześcijaństwem, charakteryzujący się wszelako mocnym przekonaniem myślicieli chrześcijańskich, że pogańscy filozofowie starożytni postrzegali filozofię jako wiedzę, która powinna kształtować życie i osobowość moralną filozofa, zarazem jednak kwestionowali faktyczność tego kształtowania, przyjmując, że stało się ono udziałem dopiero świętych chrześcijańskich. Franciszek z Brzegu w swojej rekomendacji dziewięciu licencjatów krakowskich wprawdzie nie formułuje wprost takiej oceny filozofii, ale cały układ pojęć i wartościowań w jego rozumowaniu najlepiej się w niej mieści. Można więc o tej jego rekomendacji powiedzieć, że kontynuuje patrystyczną i pochodną od patrystycznej średniowieczną modyfikację drugiego metafizycznego modelu. Ta modyfikacja przypisuje filozofii, jako wiedzy — także w dziedzinie moralności — teoretycznej tylko, zasadniczo propedeutyczną i instrumentalną rolę z powodu jej niewydolności jako bodźca i wzoru prawdziwie filozoficznego życia.

Każdy z tych trzech tekstów tego samego gatunku literackiego stara się skonstruować pojęcie filozofii pełne i bogate, w każdym dostrzec łatwo, że autor docenia wagę tego, co etyczne i co składa się na osobowość filozofa. Każdy jednak ma też swoje *specificum* w tym zwłaszcza zakresie. Wyraża się ono nie tylko w niejednakowej proporcji tego, co się składa na *vita activa*, i tego, co się składa na *vita contemplativa* mających uprawiać filozofię absolwentów krakowskiego wydziału sztuk. Każdy z mówców zadbał również o to, żeby tę proporcję wyznaczyć na własny sposób. Istotna między dwoma poprzednikami i Maciejem z Łabiszyna różnica, jak sądzę i jak starałem się tu wykazać, polega na tym, że jego pojęcie filozofii zostało skonstruowane o wiele bardziej jednoznacznie po arystotelesowsku. Objęło, owszem, oba Arystotelesowe rodzaje cnot, intelektualne i moralne, zresztą ani nazewniczo, ani rzeczowo ich

wyraźnie nie różnicując, mocniej jednak wyeksponowało cnoty intelektualne, bo za szczyt i punkt dojścia filozofii uznało poświęcone wyłącznie dociekaniu prawdy życie kontemplacyjne. W szeregu, w którym na użytek tego działu za punkt odniesienia przyjęto mowy uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina i Franciszka z Brzegu, ten najbliższy teoretycznemu model pojęcia filozofii, jaki w swojej rekomendacji stworzył Maciej z Łabiszyna, ma prawo być traktowany jak swoista, indywidualna jakość, odróżniająca się od metafilozoficznego tła krakowskiego z drugiego i trzeciego dziesięciolecia XV wieku, mocniej niż ona nacechowanego etycznym praktycyzmem.

### 3. Filozofia a życie społeczne

#### Jana z Ludziska *Pochwała filozofii*

##### 3.1. Kompozycja

Jana z Ludziska *Mowa pochwalna na cześć filozofii* jako całość ma strukturę prostą, a zarazem i wielowątkową, i mocno nieproporcjonalną. Po dość obszernym wstępie, rozwodzącym się obficie nad trudnościami, jakie stawia przed mówcą wielkość i dostojność przedmiotu, który ma chwalić (w. 1–40), następuje zapowiedź i dyspozycja treści (w. 41–52), a dalej wstępna ogólna pochwała filozofii (w. 53–88), zamknięta wyodrębniającym się wątkiem sztuk wyzwolonych, który dzięki samej ich nazwie, *artes liberales*, ma w sobie pewien akcent „socjalny”: ścisłe ich z filozofią powiązanie uświadamia mówcy, że ci, którzy zamierzają uprawiać filozofię, muszą być wolni, *liberi*, od prac zapewniających środki utrzymania, to zaś z kolei generuje obszerny, wypełniający więcej niż połowę mowy, więc niejako autonomiczny, ekskurs właśnie socjalny, bogaty w realia z życia uniwersyteckiej i nie tylko uniwersyteckiej społeczności krakowskiej (w. 89–585). Po nim dopiero, powtórnie, pojawia się właściwy temat mowy, czyli mniej już obszernie niż ów ekskurs socjalny potraktowana pochwała filozofii. Mówca zapowiada ją (w. 586–589) jako pochwałę filozofii „trójdzielnej” i według w pewnej mierze swoiście wyodrębnionych trzech jej części konstruuje swój dyskurs (w. 590–770), a zamyka mowę krótkim apelem do młodzieży i uniwersytetu oraz jego profesorów, a także miasta, w którym uniwersytet ma swoją siedzibę (w. 771–788).

Na tworzywo tekstowe złożyły się tu, podobnie jak w innych mowach uniwersyteckich Jana z Ludziska, prawie wyłącznie wypisy z rozmaitych autorów nowszych i dawniejszych, przede wszystkim humanistów włoskich wczesnego XV wieku, rzadko tylko przez mówcę sygnalizowane, ale dość już

dawno odkryte i odnotowane w wydaniu krytycznym. Tylko sporadycznie poniższa enarracja będzie się w analizie mowy odwoływać do tego zapożyczonego tworzywa tekstowego. Spożytkuje je dopiero w końcowej próbie scharakteryzowania obecności dziedzictwa antycznego w Janowej mowie.

### 3.2. Dygresyjny wątek socjalny

Enarrację mowy zacznę od owego wątku, który nazwałem socjalnym, a któremu mówca poświęcił więcej niż połowę tekstu. Z tematem głównym związany on jest luźno, co mówca zaznacza, a zarazem nie ulega wątpliwości, że jest to wątek w tej mowie, jak zresztą w całej jego oratorskiej twórczości, szczególnie ważny, co widać wyraźnie z obecności istotnych składników tego samego wątku również w zamieszczonej w dziale B.III drugiej mowie do legatów soboru bazylejskiego. Że tu, w tej mowie, nie jest to tylko dygresyjny wtret w pochwałę filozofii, jasno mówią słowa pomieszczone zaraz po pierwszej, ogólnej pochwalie filozofii: tematem pierwszoplanowym również tego wtretu jest filozofia, lecz z perspektywy pytania, „kto powinien oddawać się jej studiom”. Na to pytanie mają odpowiedzieć, jak się wyraża mówca, „*quaedam incidentia*”, co oznacza „sprawy przychodzące do głowy w trakcie mówienia”, w stosunku do właściwego tematu przypadkowe, „incydentalne” właśnie, ale jednak mające z nim istotny związek.

A nie idzie tu o jakieś osobnicze cechy intelektualne i charakterologiczne przyszłych adeptów filozofii, tak ważne nie tylko w starożytnych rozważaniach metafizycznych i w doksograficznych relacjach, ale także w poprzedzającej tutaj mowę Jana z Ludziska serii trzech metafizycznych rekomendacji promowanych studentów. Teraz wszelako mówi się nie o jednostkach, nie o konkretnych kandydatach na filozofów, lecz o uprawianiu filozofii samej. Mówcy idzie o wyznaczoną przez czynniki ekonomiczne sytuację społeczną adeptów filozofii w ogóle, „o dobrą lub złą ich sytuację majątkową”. To właśnie ten temat przyciąga owe tematy w stosunku do filozofii samej incydentalne. Są to zaś, jak już nadmieniałem, w znacznej mierze te same kwestie społeczne, które powtarzają się w powitaniu przybyłych do Uniwersytetu Krakowskiego legatów soboru bazylejskiego, tam ważne ze względu na życie i reformę Kościoła, tu — ze względu na studia na wydziale *artes* i filozofii i ze względu na życie studentów uniwersytetu: „potępienie nędzy i żebractwa, zarobek i rzemiosło, zajęcia hańbiące i zaszczytne, najwyższa chwalebność rolnictwa, haniebna żebranina ludzi zdrowych i jej karanie, właściwa dbałość o dzieci”, ta ostatnia, rozumie się, jako powinność rodziców. Zewnętrzne warunki życia przyszłego filozofa nie były również obce autorom poprzedzających tutaj mowę Jana z Ludziska promotorskich rekomendacji absolwentów, miały jednak bardziej bezpośredni i wewnętrzny związek z osobowością intelektualną i moralną filozofa niż z warunkami zewnętrznymi, społeczno-ekonomicznymi jego życia i

pracy; były też bardziej związane z tradycyjnymi i jakby beczasowymi stereotypami ogólnokulturowymi. Tymczasem w tym, co na ten temat mówi Jan z Ludziska, od razu — zwłaszcza gdy się ma świadomość podobieństw w tym zakresie między tą mową i owym powitaniem legatów soborowych — widać jasno związek z konkretnymi i aktualnymi problemami społecznymi krakowskiego środowiska.

Ten społeczno-ekonomiczny dyskurs, dodajmy, jest wprawdzie wtrętem obcym tematycznie, ale nie jest obcym ciałem pod względem kompozycyjnym i w całościowej logice mowy. Wstępna, ogólna pochwała filozofii, wyrażona po większej części (zgodnie zresztą ze zwyczajami rozpowszechnionymi w piętnastowiecznym humanizmie włoskim i przejętymi przez mówcę z pism różnych humanistów wczesnego XV wieku w trybie kompilacji obfitych kryptocytatów) słowami Cycerona, kończy się niewymyślnym, lecz przywołującym jeszcze antyczny (m.in. senecjański) wątek etymologizowaniem. Oto filozofia zawiera w sobie sztuki wyzwolone, te zaś każą mówcy przywołać tożsamość źródłosłowu *liberalis* i *liber* oraz przypomnieć, że sztuki wyzwolone są zajęciem człowieka wolnego. W zajęciu tym człowiek wolny — co znaczy tu: wolny zarówno społecznie i ekonomicznie od przymusu pracy zarobkowej, jak też mający jakby wrodzoną cechę bycia wolnym (rozumianą bardzo na modłę Arystotelesowego pojęcia ‘człowiek wolny z natury’ z *Polityki*) — szuka najpierw cnoty, a po niej czci i sławy. Inaczej każą postępować umysły niewolnicze (również rozumiane podobnie do Arystotelesowego pojęcia ‘niewolnika z natury’): cechą takich umysłów jest to, że szukają zysku i rozkoszy. Otóż wolnymi czyni ludzi filozofia. Z drugiej też strony filozofię powinni uprawiać tylko ludzie wolni, a to, jak tłumaczy mówca, znaczy również: zrodzeni z wolnych rodziców i mający zapewnione środki utrzymania. Jeszcze inna formuła określa to w sposób nieco zmodyfikowany i bodaj bliższy społecznej doktrynie autora, nie tylko zatroskanego warunkami życia studentów wydziału sztuk wyzwolonych i filozofii, ale też, w innych swych tekstach, biorącego w obronę chłopów i w ogóle ludzi niższego stanu<sup>388</sup>: ci mianowicie, którzy chcą się poświęcić filozofii, powinni albo zdobyć sobie konieczne środki utrzymania, albo otrzymać je od rodziców. Bardzo to istotny wątek w pisarstwie autora *Mowy pochwalnej na cześć filozofii* i od dość dawna już niezłe rozeznany. Nas jednak tu interesuje on o tyle tylko, o ile jest elementem refleksji metafizycznej.

Długi wywód mówcy na tematy socjalne nie ogranicza się bowiem do samych tylko kwestii z tej dziedziny i z tego poziomu. Mocnym akcentem ekskursu socjalnego jest pochwała nie tylko pracy, ale, szerzej, także aktywnej natury człowieka, co mogłoby mieć ścisły związek także z właściwą pochwałą filozofii w końcowej części mowy. Czy ma, do tego trzeba będzie jeszcze

---

<sup>388</sup> Zob. ten wątek w *Mowie na przyjęcie Kazimierza Jagiellończyka, gdy przybył na koronację do Krakowa (1447)*, w: B. Nadolski, *Wybór mów staropolskich*, dz. cyt. s. 23–30.

odnieść się osobno. Teraz, pozostając dalej na tym poziomie socjalnym, można dostrzec również inny problem, który ów poziom socjalny przekracza.

Oto między stwierdzeniem, że filozofia czyni ludzi wolnymi, a zaleceniem, aby uprawiać filozofię, dopiero zapewniwszy sobie środki do życia, zachodzi znaczna dysharmonia, a nawet sprzeczność, której mówca zdaje się nie być świadomy. Czy któreś z tych stwierdzeń wolno uznać za ważniejsze, za takie, które powinno by zdominować tę pochwałę filozofii? Wiele wskazuje na to, że nie jest nim w tej części mowy stoicka idea filozofa jako istoty samowystarczalnej, niezależnionej od warunków zewnętrznych, a tym samym za myśl główną mowy i pogląd własny mówcy uznać by trzeba raczej owo mniej wzniosłe zalecenie, aby filozof wolny był od trosk i przymusów materialnych nie dzięki swej wewnętrznej niezależności, lecz dzięki temu, że ma z czego żyć. Jest to mocny akcent pragmatyczny w socjalnym myśleniu Jana z Ludziska, a ledwie widoczny w trzech poprzedzających tu jego tekst mowach promocyjnych trzech kolejnych profesorów filozofii z pierwszej połowy wieku. Tam zresztą, na co już we właściwym miejscu zwróciłem uwagę, ten akcent pragmatyczny dochodzi do głosu w postaci stereotypowej i beczasowej, tutaj natomiast ma on wyrazistość aktualnego konkretnego. Dodajmy, że jeszcze bliższą stoickiej, niepragmatyczną ideę niezależności filozofa reprezentuje również zamykający ten dział tekst metafizyczny Jakuba z Gostynina, którego w ogóle nie interesuje sytuacja społeczno-ekonomiczna filozofa, natomiast za najwyższą wartość filozofii uznaje etyczną jakość jego osobowości i jego etyczne życie jako wynik i ukoronowanie dociekania prawd ostatecznych i zdobytej o nich wiedzy. Na tle takich tendencji wcześniejszych i późniejszych w środowisku uniwersyteckim piętnastowiecznego Krakowa sens dominujący w społecznym dyskursie Janowej pochwały filozofii, utworu więc metafizycznego i zarazem w jakiejś mierze protreptycznego, wydaje się na tle wymienionych tendencji w analogicznych utworach innych krakowskich autorów czymś wysoce swoistym.

Dwu rozbieżnym koncepcjom wolności filozofa towarzyszy w ekskursie socjalnym mowy rozbieżność dwu koncepcji cnoty i szczęśliwości, rozbieżność, której autor również zdaje się nie zauważać. Jedna, stoicka, ilustrowana głównie cytatami z Cyncerona, kładzie nacisk na wolność wewnętrzną jako rękojmię i szczęścia, i cnoty. Drugą, perypatetycką, uzależniającą cnotę i wolność, a także szczęście, od pomyślnych okoliczności zewnętrznych, przede wszystkim zaś od posiadania dostatecznych środków do życia, ilustrują cytaty z Arystotelesa, ale także z Kasjodora, Piotra Alfonsa, św. Jana Chryzostoma oraz z jakichś trudno identyfikowalnych pseudoepigrafów średniowiecznych. Nie ulega wątpliwości, że takie nieliczące się z niekoherencjami podporządkowanie stoickiej wolności od bogactwa arystotelesowskiemu pojmowaniu szczęścia i wolności jako związanych też jakoś z dobrami zewnętrznymi podyktowane zostało osobistym przekonaniem autora o trafności tej drugiej opcji. Już to świadczy, że — podobnie jak niektórzy inni współcześni mu i późniejsi piętnastowieczni

intelektualiści krakowscy o formacji przede wszystkim lub nawet wyłącznie scholastycznej — Jan z Ludziska uważa arystotelizm za teorię (wyłącznie lub przede wszystkim) życia czynnego. To z kolei znów czyni jego pochwałę filozofii podobną do tendencji łatwej do odczytania w otwierającym ten dział antologii anonimowym *principium* z roku 1410.

Jeszcze inna tendencja, którą można uznać za typową dla większości średniowiecznych filozofów-scholastyków, zdaje się sugerować równowartość, a nawet homogeniczność autorytetu Arystotelesa w tym zakresie z autorytetami chrześcijańskimi, nie wyłączając biblijnych. Tutaj wiele znaczące wydają mi się aksjologiczne nacechowania terminu i pojęcia kontemplacji, różniące się od siebie w różnych kontekstach mowy.

Oto na przykład długi wywód o wychowaniu i przysposobieniu dzieci do życia społecznego, stematyzowany w dyspozycji mowy jako „dobra lub zła sytuacja majątkowa” (w. 425–585), zależny jest częściowo od tekstu Vergeria, częściowo od tłumaczonego przez Gaurina Pseudo-Plutarcha, ale także od innych — autentycznych czy pseudoepigraficznych — autorów starożytnych. Mimo takiej różnorodności źródłowej kontynuuje on perypatetycką koncepcję wartości filozoficznych: cnoty, szczęścia, wolności. Aby wychować dzieci na uczciwych ludzi, rodzice powinni zapewnić im też środki utrzymania albo — co na jedno wychodzi — nauczyć ich zapewniających takie środki zawodów. Nie godzi się natomiast zmuszać dzieci do tego, aby dla studiowania sztuk wyzwolonych zarabiała żebraniną. Przedtem jeszcze pojawiła się, zbudowana głównie z obszernych cytatów z Cycerona, pochwała rolnictwa jako najszlachetniejszego sposobu zarabkowania. Ważnym elementem całego tego kontekstu społecznego refleksji o filozofii jest, paralelna do odpowiedniej partii *Drugiej mowy na powitanie posłów bazylejskich*, inwektywa przeciwko żebractwu, skierowana jednoznacznie także przeciwko klerowi, w tym również przeciwko członkom zakonów żebrzących. Rozpoczynają jednak tę rozmaitość szczegółowych (i aktualnych) wątków stwierdzenia o charakterze ogólnofilozoficznym, powołujące się na autorytety filozoficzne i biblijne. Oto aktywność (*operatio*) otrzymał człowiek od natury jako czynnik podtrzymujący go w istnieniu i po prostu będący sposobem ludzkiego istnienia: gdyby człowiek był bierny, byłby w naturze czymś zbędnym i z nią samą sprzecznym, natura zaś nie tworzy niczego na próżno (przypomnijmy sobie, znów to wątek identyczny z mocno wyakcentowanym w anonimowym *principium* do *Polityki* z 1410 roku). Ten zaś arystotelesowski argument przeciwko bezczynnemu życiu wsparty został cytatem z księgi Hioba: „Człowiek rodzi się do pracy, jak ptak do latania”.

To mocny akcent praktycystyczny w socjalnym dyskursie mowy, tym mocniejszy, że odnosi się nie do filozofa, ale do człowieka w ogóle. Innym mocnym akcentem praktycystycznym jest cytat z *De opere monachorum* św. Augustyna, gdzie jako punkt odniesienia pojawia się termin „kontemplacja”: mówi się tu wprost o powinności stawiania pracy ponad „bezczynością

kontemplacji” (w. 389–390: „labor otio contemplationis debet praeferrri, Augustinus in libro De opere monachorum”), a do tego jeszcze w bliskim sąsiedztwie cytatu znalazł się postulat karania przez przełożonych takich duchownych, którzy, zamiast pracować na swoje utrzymanie w rzemiośle lub na roli, żebrzą, okradając w ten sposób, wbrew przykazaniu „nie pożąday rzeczy bliźniego swego”, tych, dla których jałmużna byłaby jedynym środkiem do życia. Otóż nie zmienia tej sytuacji — powiada Jan z Ludziska — to nawet, że członkowie kleru „od czasu do czasu zajmują się odmawianiem brewiarza” lub jakimiś „więcej wartymi czynnościami duchownymi”, a tę wypowiedź kontynuują i uzupełniają uzasadnienia z prawa kanonicznego, zwłaszcza zaś z tego, które kazało klerykom uczyć się rzemiosła oraz sztuki czytania i pisanja, co wywołuje uwagę mówcy, iż żebrzący mnisi, porzucając książki o filozofii i sztukach wyzwolonych, nie scholarami są, lecz żebrakami, zwłaszcza ci spośród nich, co zarabiają na życie, pełniąc jakieś bliżej nieokreślone posługi cmentarne. Że mówca myśli o realiach polskich, i to znanych zapewne z autopsji słuchaczom, wynika z aluzji do konkretów związanych z życiem studentów uniwersytetu, wymienionych w wierszach 404 i następnym.

Wracam do zdeprecjonowanej w cytacie z *De opere monachorum* św. Augustyna (wcielonym potem do prawa kanonicznego) kontemplacji. Tak potraktowana w ekskursie socjalnym mowy, w innych jej miejscach zachowuje ona swój wysoki walor filozoficzny i religijny. Tak jest już we wstępnej pochwale filozofii, kiedy to słowo *contemplatio* pojawia się w mowie po raz pierwszy (w. 65), tak też jest w rozwiniętej „trójdzielnej pochwale filozofii” w końcowej i dla tego metafizycznej części antologii najważniejszej części mowy (w. 596 i 609). Ta ilościowa przewaga semantyki pozytywnego wartościowania *contemplatio* skłania do przyjęcia, że w całej mowie zaznacza się wyraźnie tradycyjny — nazwijmy go scholastycznym — pogląd o jej wysokiej wartości, natomiast w socjalnym ekskursie mówca przyjął jej wartościowanie zgodne z wewnętrzną logiką tego tylko ekskursu. Mimo licznych zapożyczeń z pism humanistów włoskich pierwszej połowy XV stulecia w całej Janowej pochwale filozofii, a więc i w jej ekskursie socjalnym, niełatwo jest rozeznaczyć, czy to z ich wpływem trzeba łączyć tę odosobnioną deprecjację wartości życia kontemplacyjnego w zestawieniu z gloryfikacją aktywności i pracy. Nie ma ona ani wagi, ani subtelności tego przewartościowania samych dawniejszych pojęć aktywności i kontemplacji, jakie głosili niektórzy humaniści włoskiego trecenta i quattrocenta. Tam, na przykład w analizach Coluccia Salutatiego, a nade wszystko Lorenza Valli, kontemplacja nie tyle była przeciwstawiana aktywności, ile stawała się szczególnym rodzajem działania. Odrzucając mianowicie Arystotelesowe pojęcie kontemplacji jako stanu analogicznego do i pochodnego od pojęcia bezczynnego Pierwszego Poruszyciela i przeto przypisując jej charakter boski, utożsamiał ją Valla z ludzką czynnością „opracowywania” i „wymyślania” — *commentatio* i *excogitatio* — aktywność i działanie uznając zarazem za

konstytutywne dla chrześcijańskiego pojęcia Boga<sup>389</sup>. Tutaj, w mowie Jana z Ludziska, kategoria życia kontemplacyjnego i życia aktywnego pozostają ostatecznie niezharmonizowane i choć socjalny ekskurs mógł być dać okazję do ich zestrojenia w koherentną całość wyższego rzędu, autor pozostał przy standardowej scholastycznej ich opozycji. Gdy w innym miejscu Janowej pochwały filozofii pojawi się — w tekście zidentyfikowanym przez wydawcę jako kryptocytat z *De ingenuis moribus et adolescentiae liberalibus studiis* Pierpaola Vergeria — termin *contemplatio* (w. 609), będzie on konotować wartości najwyższe. Zręcznie natomiast zrazu — za pomocą konotacji wolności w nazwie sztuk wyzwolonych — wprowadzony do mowy ekskurs socjalny pozostanie w istocie poza obrębem pochwały filozofii, niewłączony we właściwą jej topikę.

### 3.3. „Trójdzielna mowa” na chwałę filozofii

Przejścia od ekskursu do właściwego tematu dokonuje mówca *ex abrupto*, ledwie napomknawszy, że zmienia temat, „bo czas tego wymaga”. I zaczyna od metafizyki, od razu akcentując mocno, że jest to dział filozofii najwznioślejszy i najważniejszy zarazem. Jako drugi dział przychodzi filozofia moralna, trzecim zaś jest filozofia przyrody, do której została dodana matematyka wraz z niezbyt rygorystycznie ujętym *quadrivium*, a także pewną liczbą innych jeszcze umiejętności, wśród których jest prawo, nadto zaś też jest sporo treści swoistych, które może najadekwatniej, choć nieco anachronicznie, dają się określić jako elementy wiedzy o społeczeństwie.

Różni się to od standardowego, kanonicznego, rzecz można, trójpodziału filozofii, który, poczynając od starożytności, łączono z imieniem Platona, od trójpodziału na fizykę (inaczej filozofię przyrody wraz z metafizyką czy też ontologią), etykę i logikę, przejętego z modyfikacjami przez doktryny hellenistyczne, a spopularyzowanego zwłaszcza w wersji stoickiej, wreszcie zaś przez tysiąc lat średniowiecza powtarzanego jako bodaj najpopularniejsza wulgata, którą ludzie średniowiecza znali głównie z ósmej księgi *De civitate Dei* św. Augustyna<sup>390</sup>. Widzieliśmy go w tej jego standardowej postaci wyżej w mowie promocyjnej Macieja z Łabiszyna razem z wywodzącym się jeszcze od

---

<sup>389</sup> Zob. L. Panizza, *Active and Contemplative in Lorenzo Valla: The Fusion of Opposites*, w: *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur „Vita activa” und „Vita contemplativa”*, herausgegeben von B. Vickers, Verlag der Fachvereine, Zürich 1985, s. 181–223, wraz z moją recenzją w „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XXXIV, 1989, s. 217–218.

<sup>390</sup> Aug. *De civ. Dei* VIII, 4 („Proinde Plato utumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum disternatur a falso”).



starożytnych doksografów wyjaśnieniem jego sokratejsko-platońskiej genezy<sup>391</sup>. Nie umiem ustalić, czy skądś i skąd wziął swój odmienny od tamtego podział Jan z Ludziska. Pamiętać trzeba w każdym razie, że obok tego podziału średniowiecze, poczynając od XIII wieku, przyswoiło też sobie i uczyniło jeszcze bardziej kanoniczną wulgatą inny podział filozofii, mianowicie Arystotelesowy podział na filozofię teoretyczną (inaczej spekulatywną) i filozofię praktyczną, z oddzieloną od nich przez samego Arystotelesa logiką (i retoryką) jako narzędziem przydatnym nie tylko filozofii, przez średniowiecznych komentatorów Arystotelesa jednak w pojęciu filozofii mocno wintegrowanym, mimo że logika-dialektyka należała zarazem do kanonu propedeutycznych w stosunku do filozofii siedmiu sztuk wyzwolonych. Rezygnuję w tym miejscu z próby jakiegoś całościowego powiązania Janowego podziału filozofii zarówno z tymi podziałami jeszcze starożytnymi, jak i z dobrze już rozeznanymi pisarskimi źródłami jego mowy, należącymi do tradycji scholastycznej, a jednocześnie do modyfikujących ją pomysłów wczesnego humanizmu. Powrócę do tego problemu niżej. Teraz ograniczam się do stwierdzenia, że pewne szczegóły Janowego podziału filozofii prowadzą do prymarnych pojęć arystotelesowskich, ale jako całość od Arystotelesa wywieść się ten podział nie da. Jest on być może po prostu — zbudowaną z różnych scholastycznych i wczesnohumanistycznych trudno identyfikowalnych elementów — własną konstrukcją krakowskiego mówcy, eklektyczną i zarazem mało spójną, a także słabo zharmonizowaną z całością mowy. Przypatrzmy się tej konstrukcji nieco dokładniej.

Pierwsza z wymienionych części filozofii, metafizyka, zwana jest tak — powiada mówca — przez Greków, przez nas natomiast, czyli chrześcijan, obdarzona została mianem „filozofii boskiej”. Wygląda to na indywidualny, własny pomysł nazewniczy, co zaś ważniejsze, pomysł odwracający, jak się zdaje, faktyczny stan rzeczy. Nie sposób bowiem doszukać się w starożytnej nomenklaturze metafizycznej użytkowego terminu *metaphysica* i wszystko wskazuje raczej na to, że wymyśliła go dopiero chrześcijańska scholastyka średniowieczna<sup>392</sup>. Co się zaś tyczy „filozofii boskiej” jako terminu chrześcijańskiego, stwierdzenie mówcy przywodzi na pamięć, że to Arystoteles swoją ‘filozofię pierwszą’ — a nazwa ta jest w jego języku filozoficznym synonimem późniejszej ‘metafizyki’ — określił właśnie za pomocą mającej w

---

<sup>391</sup> Zob. wyżej w tym dziale, pkt 2.3.5.

<sup>392</sup> Zob. moje studium *Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów (Uwagi o nazwie, pojęciu i przedmiocie metafizyki)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 36 (1991), s. 5–24 (przedruk w: *Philosophica, Parafilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 13–32, gdzie też podstawowa literatura; inaczej J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*, t. 1: *Rozszyfrowanie dzieła zwanego „Metafizyką” Arystotelesa*, cz. 1: *Bibliofilska kompilacja i jej skutki*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2004, s. 253–257 i 298–299.

sobie słowo ‘Bóg’ ‘teologiki’, θεολογική<sup>393</sup>. Nie szukając ewentualnego źródła tego przeinaczenia, chcę jednak zwrócić uwagę na wiele znaczący w obrębie metafizycznego działu antologii fakt, że to właśnie metafizyka wśród innych dziedzin filozofii nie tylko została przez Jana z Ludziska wymieniona jako pierwsza, ale też została obdarzona specjalnymi kwalifikacjami. Ma ona mianowicie pierwszeństwo przed innymi częściami filozofii dzięki temu, że przewyższa je swoją subtelnością (w. 593–594: „cum ceteras alias philosophiae partes quadam sublimi excellentia uberrime anteire videatur”), a i innych wyrażen podkreślających, że metafizyka jest najważniejszą częścią filozofii, jest obfitość i wracają one na przestrzeni tych paru dziesiątków poświęconych jej wierszy raz po raz. Warte zwrócenia specjalnej uwagi wydaje się również, że to metafizyce mówca przypisał moc kształtowania postaw ascetycznych i pustelniczych oraz że w ogóle zdaje się ją utożsamiać z chrześcijańską religią i pobożnością. To, do czego skłania metafizyka, ma tutaj znamiona pogardy świata. Topika jest tu bogata, nie brak w niej platońskiego jeszcze motywu najgłębszych i najwznioślejszych zarazem prawd zazdrośnie strzeżonych przez bogów i jego odparcia (w. 616–636), a pochwałę metafizyki kończy podniosła do niej inwokacja (w. 637–640).

Etykę, następną właściwym imieniem nazwaną i pod nim sławioną część filozofii, mówca obdarzył na samym początku poświęconego jej dyskursu wyróżniającym ją od pozostałych dziedzin filozofii przymiotem „owocności” i zarazem „skuteczności” (w. 645–646: „quam moralem ac inter ceteras philosophiae partes fructiferam appellamus”). Pochwałę jej konstruuje w gruncie rzeczy według tradycyjnego scholastycznego schematu: monastyka, ekonomika, polityka, czyli etyka jednostki, etyka rodziny i zarazem gospodarczej wspólnoty i etyka społeczeństwa objętego organizacją państwa, które za nomenklaturą starożytną nazwa się tu również *civitas*, czyli nie tyle ‘miastem’, ile wspólnotą obywateli (*cives*); używając jednak tych standardowych nazw — z wyjątkiem *oeconomica* (w. 662–663: „oeconomica ratio sive omnis familiae gubernatio et quidquid ad mores hominum pertinet, quomodo ad rectam laudatamque vitam aedificentur”) — nie trzyma się owej całościowej kolejności pedantycznie, choć w luźnym trybie swoją pochwałę etyki w takim właśnie porządku rozwija.

Dwie rzeczy wydają mi się w tej pochwalie godne szczególnej uwagi. Po pierwsze, subtelne podkreślenie eudajmonistycznego, jeśli nie wręcz hedonistycznego rezultatu uprawiania cnót, do którego prowadzi etyka i które jest ostatecznym celem człowieka (w. 668–670: „has virtutes morales adepti, quo ductu ad humanam felicitatem, quam ultimam hominis perfectionem fatemur, perducamur, fructuosa ac iucunda instituta exhibentur”). Jest ono

<sup>393</sup> O tyle zwłaszcza, że przymiotnikiem ‘boski’ Arystoteles określa przedmiot metafizyki wielokrotnie (zob. np. *Met.* VI, 1026a, 18: ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα: ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν), a samą metafizykę, która to nazwa, jak wiadomo, jest późna i sztuczna, Arystotelesowi nieznaną, nazywa θεολογική (*Met.* VI, 1026a, 19; XI, 1064b, 3).

opatrzone tyleż trafnym, co finezyjnym powołaniem się na filozofię „naszego Arystotelesa”, szczególnie zaś znamienne jest, że praktykowanie cnót traktuje się tu jako takie remedium na utrapienia, które nie tylko neutralizuje utrapienia, ale prowadzi do ukojenia i radości (w. 674–678: „si mentes nostras in tristitiis alligatas cernamus, haec, ad ipsam confugiendo, in alacritate restituit; si nos in luctu acerbissimo teneri videamus, haec ad iucundissimum risum provocat et inducit; si vero timore fuerimus, ad animi fortitudinem nos ipsa compellit”). Druga rzecz godna szczególnej uwagi to dyskretne, ale wyraźne wyniesienie etyki nad inne działy filozofii, i to dokonane pod patronatem Arystotelesa, na którego mówca się wyraźnie powołuje (w. 671–674: „Nullam hercle philosophiae partem inter reliquas nobis ab Aristotele nostro collatas adinvenimus tantum gaudio atque iucunditate affectos homines reddere totique oblectamenta vitae nostrae impertiri quam haec”).

Zarówno z tym Arystotelesowym eudajmonizmem, jak z początkowym dyskretnym wyróżnieniem etyki jako owocnej i skutecznej dobrze harmonizuje klauzula pochwały etyki zachęcająca słuchaczy do jej pilnego uprawiania (w. 680–685). Pouczenia etyczne są „święte” (*sacra praecepta*) i czynią one śmiertelnych ludzi równymi istotom niebiańskim. Są to elementy pochwały pod względem leksykalnym może nie tak bogate ilościowo jak te, których mówca użył w odniesieniu do metafizyki, nie ustępują im jednak wyrazistością i mocą.

Jako trzeci dział filozofii Jan z Ludziska wymienia fizykę, łącząc ją w jeden dział z matematyką i zarazem z elementami sztuk kwadrywalnych. Charakteryzuje ją jako dociekanie i kontemplowanie przyczynowości, nie obdarza jej już jednak żadnymi wartościującymi epitetami. Niech to upoważnia nas do zaniechania analizy tej części trójdzielnej pochwały filozofii jako tekstu metafizycznego, choć nie brak i tu interesujących i pomysłowych szczegółów, przeciwnie, są nawet obfite. Być może, że zarówno ta obfitość, jak i samo dołączenie ich do filozofii przyrody jest znamieniem z jednej strony dobrze znanego historykom filozofii średniowiecznej w Polsce preferowania tej dziedziny badań przez krakowskich scholastyków<sup>394</sup>, z drugiej zaś podobnego preferowania i emancypowania nauk szczegółowych i przez późne średniowiecze w ogóle, i przez humanizm quattrocen<sup>395</sup>.

Może jednak bardziej znamienne niż takie uszczegółowiające wzbogacenie filozofii przyrody jest to, że z tej trójdzielnej pochwały filozofii została wyłączona logika. Wprawdzie i dla Arystotelesa nie była ona, o czym wspomniałem wyżej, *stricte* częścią filozofii, prawie zawsze jednak obecna jest

<sup>394</sup> Zob. tylko *exempli causa* — bo to opinia powszechnie przyjęta — M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim: studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku (Studia Copernicana, II)*, Ossolineum, PAN, Wrocław 1971, rozdz. II. 2: *Podział nauk w piętnastowiecznych dziełach autorów polskich*, s. 53–64.

<sup>395</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, dz. cyt., t. 2: *Wiedza*, rozdz. II: *Nauka: podział i koncepcja*, s. 61–95.

nie tylko w charakterystykach *artes liberales*, do których włączały ją starożytne jeszcze podziały i klasyfikacje, ale też w metafizycznych definicjach i analizach pojęcia filozofii. Niełatwo też uznać to pominięcie logiki za jakieś humanistyczne znamię Janowego podziału filozofii w imię tego, że logika nie była przedmiotem specjalnego zainteresowania humanistów wczesnego quattrocenta. Nie widać w każdym razie żadnego motywu takiego pominięcia z tekstów tych humanistów, z których swoją pochwałę Jan z Ludziska kompilował. Nie umiając tedy braku tego wyjaśnić, poprzestaję na jego odnotowaniu.

Sumując te uwagi, podkreślić należy najpierw to, że Jan z Ludziska zrezygnował wprawdzie z deklaratywnie wartościującego porównywania ze sobą poszczególnych dziedzin filozofii, nieraz przecie w tekstach metafizycznych obecnego, że jednak zarazem przypisuje on metafizyce mocno wyakcentowane skutki etyczne, a etykę obdarza bardzo zaszczytnymi określeniami. Metafizyka skłaniała filozofów do pogardy dla bogactw, do znoszenia tortur i lekceważenia śmierci, a chrześcijan ponadto jeszcze do życia monastycznego. Etyka zaś zyskała sobie nie tylko przywilej eudajmonistycznej skuteczności, ale i znamię świętości. W ten sposób obie na pierwszym miejscu pomieszczone dziedziny zyskują mocne znamiona filozofii praktycznej, podczas gdy obszar teoretyczny wypełnia filozofia przyrody z dodanymi naukami szczegółowymi. Te cechy pojęcia filozofii mieszczą się równie dobrze w tendencjach schyłkowej scholastyki jak humanizmu wczesnego quattrocenta, a zarazem mają na tle innych pomieszczonych tutaj analogicznych tekstów metafizycznych autorską odrębność i swoistość.

### 3.4. *Latinitas*, czyli elementy dziedzictwa antycznego

Tylko więc w takim słabym stopniu jednym z tych elementów jest tu samo pojęcie filozofii z dominantą etyki jako filozoficznej drogi życia. Mocniejszym i ważniejszym elementem tego dziedzictwa są w mowie pochwalnej Jana z Ludziska zapożyczenia tekstowe od humanistów wczesnego quattrocenta. Wzbogacają one krakowski stan posiadania lat czterdziestych XV wieku dwojako: po pierwsze językowo i stylistycznie, po wtóre jako zasób wiedzy rzeczowej i materiał ideowy, na tę wiedzę zaś składają się obecne też w tekstach humanistów elementy ideowe i myślowe dziedzictwa antycznego w postaci czy to cytatów z autorów starożytnych, czy to relacji z treści ich pism.

Co się tyczy pierwszego aspektu, niewiele nowego mogę dodać do tego, co starałem się uczynić w enarracji pochwały wymowy Jana z Ludziska w dziale A.II, gdzie dominantą była manieryczność. Tutaj mamy do czynienia z ilościowym, by tak rzec, wzmożeniem opisanej już tam manieryczności: potęgują tę manieryczność obfite elementy scholastycznego obyczaju

pisarskiego, mianowicie wewnątrz tekstu pomieszczone, a rzeczowo i językowo pozatekstowe, erudycyjne odsyłacze do źródeł, którymi *more scholastico* Jan z Ludziska szafuje tutaj hojnie. Dodać można, że sam dostojny przedmiot przywołuje też innego rodzaju manieryczność, intensyfikując sztuczność i wielosłowie pochwalnej frazeologii. Nie w tym metafizycznym dziele antologii jednak miejsce na uszczegółowianie i egzemplifikowanie tych wypowiedzianych już tu w innym miejscu stwierdzeń.

Co się tyczy ważniejszego tu od owych manieryczności wzbogacenia zasobu starożytnych źródeł, wydaje się, że warte są odnotowania dwa szczegóły. Po pierwsze, zapożyczenia tekstowe od humanistów włoskich niosą w sobie — w dużej mierze w trybie kryptocytatów, a więc anonimowo — wewnętrzne cytaty z Cyceronowych pochwał filozofii. Wygląda na to, że wzbogacają one zasób cytatów z Cycerona, jaki można znaleźć w innych podobnych uniwersyteckich mowach krakowskich z bliskiego czasu. To tylko powierzchniowa obserwacja, więc i hipoteza, oparta na konfrontacji tych kryptocytatów i cytatów z tym, co znajduje się w analogicznych mowach krakowskich z pierwszej połowy XV wieku, nie tylko pomieszczonych w tym dziele antologii, ale i tych, które wycytowane zostały w pionierskiej książce Marii Kowalczyk<sup>396</sup>. Rzecz wymagałaby zweryfikowania szczegółowymi badaniami źródłowymi, których ta antologia nie przewidywała. Po drugie — i to jest ważniejsze — wśród zapożyczeń Jana z Ludziska od humanistów znajduje się jedno nieobszerne wprowadzenie, lecz, jak sądzić wolno, szczególnie doniosłe. Jest to wypis z wcześniej w Polsce niepoświadczanego, więc najpewniej też nieznanego, greckiego traktatu wychowawczego Pseudo-Plutarcha w przekładzie Guarina z Werony (w. 425–449). Jan z Ludziska uważa ten traktat — tak samo zresztą jak Guarino — za pismo Plutarcha, imię zaś jego wymienia tak, jakby to był autor powszechnie i w szczególności słuchaczom jego mowy dobrze znany. Niemniej przeto wymienia go przed cytowanym tekstem z imienia, jednocześnie zaś, nie zaznaczając tego, gładko kontynuuje cytat z Plutarcha cytatem z Pierpaola Vergeria *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis* (w. 450–577), faktycznego — co ustalił wydawca — źródła swojej znajomości Plutarcha.

Niech ten jeden przykład z wnętrza kompilatorskiej techniki pisarskiej Jana z Ludziska będzie emblematyczną ilustracją tego, jak bardzo średniowieczny jeszcze jest również u tego naśladowcy humanistów wczesnego quattrocenta sposób korzystania z dziedzictwa antycznego. Krakowski orator nie wyróżnia wśród tego, co bierze od humanistów włoskich, spożytkowanego przez nich materiału antycznego. Jedno i drugie — obecne u humanistów cytaty z autorów antycznych oraz własne teksty humanistów — są dla niego takim samym tworzywem, zawsze aktualnym i użytkowym, niewartym

---

<sup>396</sup> M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, dz. cyt.

chronologicznego rozróżniania i rozsegregowania, wartym natomiast spożytkowywania, a na wyróżnienie zasługującym jedynie wtedy, gdy — jak imię, lecz już nie tekst Plutarcha — były czymś użytkownikowi antycznego dziedzictwa przedtem nieznanym.

#### 4. Humanistyczny wizerunek filozofa

##### Filipa Kallimacha Buonaccorsiego *Żywot Grzegorza z Sanoka*

Choć napisana w roku 1476 przez Filipa Kallimacha *Vita Gregorii Sanocei* zawiera bardzo rozmaite treści, a jej bohater ani przez współczesnych sobie, ani później nie był uważany za filozofa, myślę, że miałem rację, stwierdzając przed czterdziestu laty, iż w sposób zdumiewający jego Kallimachowa biografia wymodelowana została właśnie na żywot filozofa<sup>397</sup>. Aby wydobyć na jaw zakres i sens tego wymodelowania, bezpośrednio może nie dość czytelnego w kontekście nader obfitego materiału, który z filozofią zdaje się mieć niewiele albo i nic zgoła wspólnego, powinno się wziąć pod uwagę dwa czynniki. Pierwszym jest to, że sporo miejsca w tej biografii poświęcono referowaniu takich opinii jej bohatera, które wprost odnoszą się do filozofii, wyrażając jego opcje i poglądy w konkretnych kwestiach filozoficznych. Drugi czynnik — warty bodaj pilniejszej jeszcze uwagi — to pewne właściwości literackie tej biografii, wręcz proszące się o to, aby je konfrontować ze starożytną i wcześniejszą od Kallimachowego utworu renesansową biografistyką, w szczególności zaś ze starożytnymi i piętnastowiecznymi humanistycznymi żywotami filozofów. To zaś da się uczynić najbardziej ekonomicznie, jeśli się do tego celu jako punkt odniesienia wykorzysta (co właśnie w moim studium sprzed czterdziestu lat uczyniłem) biograficzno-doksograficzne kompendium *O życiu i poglądach sławnych filozofów* (*Περὶ τῶν βίων καὶ δογμάτων τῶν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*) Diogenesa Laertiosa. Pamiętać przy tym trzeba, że to greckie biograficzno-doksograficzne kompendium z II lub III wieku n.e., poznane zapewne z przekładu łacińskiego w wieku XII, ale potem na długo prawie zapomniane<sup>398</sup>, na początku lat trzydziestych XV wieku, na zlecenie Kosmy Medyceusza, z przywiezionego z Bizancjum do Florencji przez Giovanniego Aurispę rękopisu greckiego

<sup>397</sup> J. Domański, *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha*, dz. cyt., s. 369–434 (przedruk: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 312–350). W poniższej enarracji obfitych fragmentów Kallimachowej *Vita Gregorii Sanocei* korzystałem z zawartej w tym opracowaniu charakterystyki jej cech formalnych.

<sup>398</sup> Całkowicie zaginiony przekład był najpewniej dziełem włoskiego grecysty Henryka Arystypa, tłumacza także dwu zachowanych dialogów Platona, *Menona* i *Fedona*. Zob. o nim E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, dz. cyt., s. 16–17.

przełożył na łacinę kameduła florencki Ambrogio Traversari i że wzbudziło ono w italskich kręgach humanistycznych spore zainteresowanie, temu zaś towarzyszyła dość obfita twórczość żywotopisarska współczesnych i późniejszych humanistów włoskich dotycząca właśnie starożytnych filozofów<sup>399</sup>.

W starożytnej tradycji biografii i doksografii filozoficznej dają się zaobserwować pewne, jeśli nawet nie pedantycznie przestrzegane, to częste, prawie stałe, charakterystyczne elementy treściowo-kompozycyjne. Właśnie w Diogenesowym kompendium widać je najlepiej. Nie wchodząc w szczegółowe warianty, gdzie widać pewne różnice w układzie pojedynczych elementów treści, łatwo tam skonstatować, że na każdą całość poświęconą poszczególnemu filozofowi składa się jego biografia, syntetycznie ujęte przedstawienie jego poglądów, a więc część doksograficzna, katalog jego pism oraz dość okazała z reguły część gnomiczno-anegdotyczno-apoftegmatyczna, to znaczy wypowiedziane przez filozofa sentencje, anegdoty z jego życia, krótkie opowiadki o jego zachowaniach się w relacjach z innymi ludźmi, a także — wplecione najczęściej w bardzo dyskretnie i lakonicznie zarysowane tło zdarzeniowe — jego chryje (χρηῖαι) bądź apoftegmaty (ἀποφθέγματα), czyli odpowiedzi filozofa w wynikłych najczęściej z jakiejś konkretnej sytuacji minidialogach z jego otoczeniem. Dodatkowym elementem są tam też — cytowane bądź w tych doksograficzno-biograficznych partiach, bądź nawet zgromadzone jako wyodrębniony element kompozycji — drobne utwory wierszowane filozofa, najczęściej dwuwersowe lub nawet jednowersowe epigramaty. To są te stałe lub prawie stałe elementy składowe, które będą przydatne do analizy Kallimachowej *Vita Gregorii Sanocei*. Dla kompletności opisu tylko wspomnę, że każdą monograficzną całość w kompendium Diogenesa Laertiosa zamyka lista homonimów danego filozofa: doksograf wylicza znanych mu osobników noszących to samo co dany filozof imię, aby wykluczyć mylną jego identyfikację. Jeszcze innym częstym, choć bynajmniej nie stałym, elementem takiej biograficzno-doksograficznej całości są towarzyszące urodzeniu filozofa *prodigia*, cudowne znaki, będące zapowiedziami przyszłych jego zalet i dokonań, a ich pośmiertnym odpowiednikiem są analogiczne zdarzenia lub przedsięwzięte przez uczniów czynności w jakiś szczególny sposób danego filozofa upamiętniające<sup>400</sup>.

<sup>399</sup> Jako ilustrację tych zainteresowań w Italii XV wieku zob. wydaną niedawno przez Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego pracę zbiorową *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, Warszawa 2008 (*Biblioteka Renesansowa: seria przekładów z łacińskojęzycznej literatury włoskiego renesansu*, pod red. W. Olszańca i K. Rzepkowskiego, t. 1). Będę się dalej odwoływać do tej w dużej mierze pionierskiej i wielce pożytecznej pracy.

<sup>400</sup> Wśród wydań wyróżnia się starannością opracowania *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit H. S. Long, 2 vols., Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964 (i wydania późniejsze), wśród opracowań zaś szczególnie godny polecenia — ze względu na sposób charakteryzowania filozofów, który staram się w jakiejś niewielkiej mierze naśladować tutaj — wydaje mi się wstęp do zbiorowego przekładu francuskiego: Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes*

Nie tylko sama obecność, ale też pewna szczególna jakość większości tych składników tworzą zupełnie swoisty klimat, który ma ścisły związek ze starożytnym rozumieniem istoty i funkcji filozofii oraz tego, kim jest filozof, owo starożytne rozumienie filozofii zaś niezupełnie pokrywa się z tym rozumieniem filozofii i filozofa, do jakiegośmy dziś nawykli. W naszym, zarówno spontanicznym i bezrefleksyjnym, jak i towarzyszącym pogłębionej refleksji odczuciu filozofia to na dobrą sprawę nic więcej niż pewien szczególny rodzaj pracy intelektualnej, szczególny rodzaj i obszar badań, a prowadzący takie badania to kategoria przede wszystkim zawodowa, intelektualista związany z nauczaniem, z reguły uniwersyteckim, i z pisarstwem, które w naszym rozumieniu należy rodzajowo do pisarstwa naukowego. Starożytni natomiast, zwłaszcza odkąd nazwa i pojęcie filozofii wyklarowały się dostatecznie, a stało się tak dopiero w czasach Platona<sup>401</sup>, rozumieli filozofię nie tylko jako dociekanie umysłowe, z razu wszelkie w ogóle, z czasem jednak traktowane jako rzeczowy zakres i sposób badań od innych odrębny, ale także jako pewien szczególny rodzaj życia, który mocniej niż jakikolwiek inny nacechowany jest osobowościowo i etycznie, często także religijnie i profetycznie. Dominującą cechą filozofii i filozofa wedle tego starożytnego rozumienia była ich niezwykłość, wyrażająca się zarówno w rodzaju samych filozoficznych dociekań, jak też w sposobie życia filozofa cechami odczuwanymi jako kontrastujące — w obu obszarach — ze zwykłym, potocznym sposobem myślenia, odczuwania i postępowania ludzi. Jak same dociekania filozofów i rezultaty tych dociekań dyktowała ciekawość szczególna, ogółowi ludzi obca, tak osobowość i sposób bycia filozofa wyróżniały się paradoksalnością i dziwactwem. Głoszone przez filozofów poglądy kłóciły się z opartymi na obserwacji i zdrowym rozsądku poglądami ich otoczenia, a budowane na owych poglądach filozofów i realizowane w ich osobowości i życiu układy wartości były z reguły dla pozostałych członków społeczności, w których filozofowie żyli, dziwne, ustawicznie zaskakujące, wręcz niedorzeczne. Filozof był z reguły mniej lub bardziej taki, jakim współcześni widzieli Sokratesa: szokujący, dziwaczny, wręcz szalony, „nie na swoim miejscu”, jak to celnie wyraża przymiotnik grecki ἄτοπος, a lepiej jeszcze jego stopień najwyższy ἀτοπώτατος<sup>402</sup>.

Wracając do kompendium filozofii starożytnej Diogenesa Laertiosa można stwierdzić, że w jego biodoksogramach filozofów z naszym

---

*illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de M. Patillon, deuxième édition revue et corrigée, Librairie générale française, Paris 1999.

<sup>401</sup> Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 33, 39 i nn., a zwłaszcza 69–80.

<sup>402</sup> Zob. Plat. *Theaet.* 149 a: λέγουσιν περι ἐμοῦ, ὅτι ... ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν. Zob. też Plat. *Conv.* 215a i nn.



spontanicznym odczuciem istoty i funkcji filozofii pozostają jako tako zgodne zarówno sam wykład doktryn filozoficznych, jak i te elementy biograficzne, które samych filozofów pokazują od strony ich odrębności niejako profesjonalnej, więc na przykład wiadomości o ich kształceniu się, o ich mistrzach i uczniach, o trybie działania filozoficznych szkół i sukcesjach ich zwierzchników. Cała natomiast bogata warstwa anegdotyczno-gnomiczno-apoftegmaticzna w świetle dzisiejszego rozumienia filozofii łatwo może nam się wydać jakimś zewnętrznym tylko, do rzeczy nienależącym ozdobnikiem. W rzeczywistości wszelako jest ona równie rdzennym elementem owych doksograficznych i biograficznych całości jak tamte, bardziej dla nas oswojone składniki jego bio- i doksogramów. Takie bowiem jest pełne, integralne starożytne pojęcie filozofii i taki jest starożytny model postaci filozofa. Świadczą o tym wymownie późnoantyczne definicje filozofii i filozofa, skrupulatnie ukute u schyłku starożytności i we wczesnej fazie kultury bizantyjskiej przez neoplatońskich i chrześcijańskich komentatorów pism Arystotelesa<sup>403</sup>.

Opisane cechy swoiste kompendium Diogenesa Laertiosa jako relatywnie późnego antycznego zbioru biodoksogramów filozofów mają oczywiście związek genetyczno-naśladowczy z cechami, które wcześniej wypracowała antyczna biografia, a także inne gatunki literackie w jakiejś mierze z biografią styyczne. W obszarze piśmiennictwa greckiego szczególnie ważne są tu liczne żywoty wybitnych osobistości z różnych dziedzin życia zarówno greckiego, jak i łacińskiego napisane na przełomie I i II wieku przez Plutarcha, który zarazem jest także autorem zbiorów apoftegmatów nie tylko filozofów, ale także innych sławnych ludzi, a nadto apoftegmatów anonimowych, związanych, by tak rzec, ze środowiskami społecznymi raczej niż z indywidualami. Także w samych Plutarchowych żywotach, niezależnie od tego, jakie osobistości są ich bohaterami, składnik gnomiczno-anegdotyczno-apoftegmaticzny jest dość obfity. Podobne jak w żywotach Plutarcha cechy widać bez trudu na terenie piśmiennictwa łacińskiego w żywotach cesarów rzymskich młodszego nieco od Plutarcha Swetoniusza, a znów za pewien swoisty odpowiednik Plutarchowych apoftegmatów można w literaturze rzymskiej uznać *Dicta et facta memorabilia* Waleriusza Maksymusa, nieco od Plutarcha starszego zbieracza i relatora rozmaitych ciekawostek i osobliwości ze słownych i nie tylko słownych działań osobistości rozmaitych, wśród których są i filozofowie. O ile Plutarch w postantycznym świecie łacińskim pojawił się na nowo dopiero dzięki łacińskim przekładom humanistów XV wieku, obaj wymienieni pisarze rzymscy, a zwłaszcza Waleriusz Maksymus, znani byli również przez całe średniowiecze, a

---

<sup>403</sup> Zob. *Commentaria in Aristotelem Graeca* XVII, 1, s. 7, 26–29; s. 8, 8–14; 2, s. 4 i mn.; s. 22, 5–19; s. 76, 29–77; IV, 3, s. 1, 18–21, 16; s. 2, 19–3, 24; s. 6, 7–19; s. 11, 19–22. Odsyłam też do własnych omówień całej tej metafizycznej topiki w „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 13–28 i *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 3–8, 17–19.

bynajmniej nie stracili na popularności także u humanistów włoskiego quattrocenta.

Z całości dziedzictwa klasycznego filozofia jako odrębna i szczególna dziedzina teoretycznych dociekań była tym jego składnikiem, który — dzięki temu, że został uznany przez starożytne i późniejsze chrześcijaństwo za najbardziej z całego tego dziedzictwa z chrześcijaństwem jednorodny i dla niego najużyteczniejszy — w dziejach kultury europejskiej ani na chwilę nie przestał być obecny. Jeżeli potrzebował renesansów, to dla restytucji tego, co w jego ustawicznym funkcjonowaniu uległo świadomemu odrzuceniu lub przypadkowemu zagubieniu. Otóż tysiąc lat średniowiecza to tysiąc lat ogromnej żywotności i bujnego rozwoju filozofii jako dociekań teoretycznych. W tym nieprzerwanym trwaniu bowiem pojęcie filozofii już w starożytnym chrześcijaństwie, poczynając od III wieku, zaczęło tracić ów swój szczególny komponent etyczno-praktyczny i zarazem osobowy, który próbowałem wyżej opisać. Zaczęło go tracić i traciło w imię tego, że takim samym składnikiem, ale ocenianym jako doskonalszy, legitymowało się chrześcijaństwo samo, uznające się nie tylko za doskonalszą, bo zawierającą pełnię prawdy, od filozoficznych doktrynę, ale też zarazem za taki realizujący etyczne wartości tej doktryny sposób życia, który doskonałość życia filozofów przewyższa. To sprzyjało zmianom, które rzutują ostatecznie i na nasze dzisiejsze rozumienie tego, czym jest filozofia, przede wszystkim na jej teoretyzację i profesjonalizację, które próbowałem w paru słowach opisać już powyżej. Teraz dodaję, że nasze, dzisiejsze pojęcie filozofii wyraża się najdobitniej tym, że filozofia stała się jedną z uniwersyteckich dyscyplin naukowych, a filozof profesjonalistą tak określanym, że nawet jeżeli czuje się zobowiązany do jakiegoś szczególnego, inaczej niż wedle standardów profesjonalnych regulowanego sposobu życia, nie zyskuje mu to nie tylko społecznej akceptacji, podobnie zresztą jak to było i w społecznościach starożytnych, ale także ten jego szczególny sposób życia nie jest nigdy odczuwany jako integralna część uprawianej przez niego filozofii. Co się zaś tyczy dawnych epok poantycznych, to — po wracających od czasu do czasu reminiscencjach owego integralnego starożytnego pojęcia filozofii w renesansach średniowiecznych — wielki renesans XIV–XVI podjął na szerszą skalę intensywną próbę restytuowania owego zagubionego osobowościowego jej komponentu, próbę zresztą ostatecznie raczej bezowocną. Niemniej wskutek swych restytucyjnych wysiłków wydał ciekawe, a nie zawsze należyta uwagę dziś budzące owoce. Należą do nich renesansowe żywoty filozofów starożytnych<sup>404</sup>.

---

<sup>404</sup> Cały ten proces był przedmiotem pewnej liczby moich prac na przestrzeni wielu lat. Najbardziej reprezentatywne i miarodajne z nich są dwie książki (będące zresztą tylko dwoma różnymi ujęciami tej samej problematyki), cytowane w poprzednim przypisie. Ważnym ich uzupełnieniem, odnoszącym się także do osobowości filozofów starożytnych, są: *Etyka i osobowość filozofa. Uwagi o pojęciu filozofii i żywotach filozofów w XIV i XV wieku*, „Studia Filozoficzne”, 10 (1979), s. 149–160; *Der Sokrates der Humanisten*, art. cyt., s. 37–

Jest ich legion, rzecz jednak wolno, że daleko im do należytego rozeznania i wszystko prawie jest tu jeszcze do zrobienia. Ledwie zaczątkiem były w latach siedemdziesiątych XX wieku sporządzone w Italii cenne edycje dwu żywotów, Sokratesa i Seneki, napisanych przez Giannozza Manettiego; zrealizowało te edycje kolejno aż trzech włoskich badaczy renesansu<sup>405</sup>. Później przysłała piękna książka Eugenia Garina o *Powrocie filozofów starożytnych* z osobnym rozdziałem o ich piętnastowiecznych biografiiach<sup>406</sup>. Jeszcze zanim się ona ukazała, sam zająłem się przelotnie tym subgatunkiem parafilozoficznego piśmiennictwa humanistów, idąc śladami przebogatego rejestracyjno-identyfikacyjnego katalogu Paula Oskara Kristellera<sup>407</sup>, znikome jednak były publikacyjne tej mojej pracy rezultaty<sup>408</sup>. Tym cenniejszy stał się wybór sześciu skomponowanych przez pisarzy łacińskich włoskiego quattrocenta żywotów filozofów starożytnych, wydany wraz z polskim przekładem i cennym komentarzem przez młodych filologów i historyków filozofii ze środowiska warszawskiego<sup>409</sup>. Wykorzystam go teraz obficie.

Opisany wyżej schemat kompozycyjny poszczególnych całości bio- i doksograficznych Diogenesa Laertiosa przejmowany i naśladowany był w tych humanistycznych żywotach filozofów stopniowo. Nie widać go jeszcze w *Vita Ciceronis nova* Leonarda Bruniego z roku około 1410; nic w tym zresztą dziwnego, bo pisząc go, Leonardo Bruni nie znał jeszcze Diogenesa Laertiosa, korzystać też z materiału, który się w Diogenesowym kompendium zawierał, nie

---

63 (toż po polsku: *Sokrates humanistów*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 3/38 (2005), s. 239–264); *Czy filozofia jest tym, czym są filozofowie?*, „Przegląd Filozoficzny” – Nowa Seria, XIII, 2/50 (2004), s. 11–25.

<sup>405</sup> Choć celem Manettiego było dostarczenie czytającej publiczności florenckiej tych biografii jako dwu ściśle ze sobą powiązanych wizerunków filozofów, w naszych czasach zrazu wydano je drukiem oddzielnie i jako rezultat pracy dwu różnych wydawców. Pierwsza, Sokratesa, wydana została dopiero w naszych czasach, i to jako osobna książeczka: Giannozzo Manetti, *Vita Socratis*, prima edizione con una nota introduttiva e le varianti dei codici a cura di M. Montuori, Sansoni, Firenze 1974 (Biblioteca di „De homine”, VI). *Vita Senecae* wydał C. Moreschini w „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe della Letteratura e Filosofia, Serie III, vol. III, 1976, s. 847–875 (tekst łaciński Manettiego, s. 950–870). Ledwie trzy lata potem pojawiło się jednak nowe wydanie obu biografii, zawarte w jednej książce: Giannozzo Manetti, *Vita Socratis et Senecae*, introduzione, testo e apparati a cura di A. De Petris, L. S. Olschki, Firenze 1979.

<sup>406</sup> E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, dz. cyt., rozdz. III: *Ku „historii” filozofii starożytnej: życiorysy filozofów*, s. 49–60.

<sup>407</sup> *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, compiled by P. O. Kristeller, 6 tomów, E. J. Brill (vol. 1, Leiden 1963 – vol. 6, Leiden 1992). W latach siedemdziesiątych istniały tylko dwa pierwsze tomy, obejmujące biblioteki włoskie, nad pozostałymi Kristeller dopiero pracował.

<sup>408</sup> Na podstawie materiałów rękopiśmiennych, które zgromadziłem, powstały jedynie cytowany wyżej w przyp. 404 artykuł *Etyka i osobowość filozofa* oraz pewne epizody w książce *Metamorfozy pojęcia filozofii*, też cyt. w przyp. 404.

<sup>409</sup> Zob. wyżej, przyp. 399.

miał ani możliwości, ani potrzeby, miał natomiast do dyspozycji inne źródła, a nadto naśladował starożytne kompozycje biograficzne odmienne od Diogenesowych, wreszcie miał też własny zamysł, znacznie przekraczający kwestionariusz żywotów filozofów<sup>410</sup>. Jeżeli nawet znajdujemy tam tak zbieżny z duchem wielu filozoficznych apoftegmatów *passus* poświęcony złośliwym żartom sytuacyjnym Cyclerona, to mają one i źródła inne, i inny ostatecznie charakter, innego, rzecz można, rdzennie rzymskiego ducha<sup>411</sup>. Tak samo jest również w napisanej przez Leonarda Bruniego blisko dwadzieścia lat później, w roku 1429, *Vita Aristotelis*, choć pisząc ten biogram Arystotelesa, mógł on już znać kompendium Diogenesa Laertiosa, przywiezione przez Giovanniego Aurispę do Italii z Konstantynopola i od roku 1424 będące w gestii niechętnego zresztą Bruniemu i polemizującego z nim w kwestii wartości życia kontemplacyjnego kameduły Ambrogia Traversariiego, przygotowującego przekład kompendium Diogenesa Laertiosa, ukończony ostatecznie i upubliczniony w roku 1431<sup>412</sup>. Zanim się jeszcze to stało, tylko bardzo skromny, zaczątkowy ślad apoftegmatów pochodzących z kompendium Diogenesa Laertiosa odnajdujemy w *Vita Platonis* Guarina Guarini z Verony z roku 1430<sup>413</sup>, choć zarazem jest to żywot obfitujący w takie apoftegmata, których źródła jak dotąd pozostają niewiadome<sup>414</sup>. Sam pomysł wykorzystania materiału apoftegmatyczno-anegdotycznego mógł zresztą Guarinowi przyjść do głowy i bez znajomości Diogenesa Laertiosa, a o innych źródłach tego pomysłu będzie mowa niżej. Dopiero w *Vita Socratis* Giannozza Manettiego, napisanej w roku 1440 i potem przerobionej na nowo w 1450, kompendium Diogenesa Laertiosa pełni funkcję jednego z głównych źródeł. Liczba przejętków z niego jest tu ogromna, a raz nawet sam Diogenes został zacytowany imiennie. Są to zresztą zapożyczenia nie tylko anegdotyczno-apoftegmatyczne, ale także biograficzne i doksograficzne<sup>415</sup>. Trudno tylko dopatrzeć się w żywocie Sokratesa Manettiego owego dość rygorystycznie przestrzegane przez Diogenesa Laertiosa schematycznego układu, jaki opisałem wyżej. W paralelnej do Sokratesowej *Vita Senecae* Giannozza Manettiego — paralelnej genetycznie, jako łaciński

---

<sup>410</sup> Zob. K. Rzepkowski, wstęp do opracowanego przez siebie wydania i przekładu żywotu Cyclerona w: *Humanistyczne żywoty starożytnych filozofów*, dz. cyt., s. 32 i nn.

<sup>411</sup> Tamże, s. 130–134.

<sup>412</sup> W. Olszaniec, wstęp do opracowanego przez siebie wydania i przekładu żywotu Arystotelesa, tamże, s. 150–161.

<sup>413</sup> Tamże, s. 240–241 i 254–262.

<sup>414</sup> Stwierdza to zarówno w swoim wstępie, jak i wielokrotnie w swoim komentarzu do żywotu Platona jego wydawca i tłumacz T. Płóciennik, tamże, s. 199 i 254–263.

<sup>415</sup> Stwierdza to w swoim wstępie do żywotu Sokratesa A. Skolimowska, tamże, s. 284–286, a potem dokumentuje takie zapożyczenia w wielu miejscach tekstu, gdzie powołanie się Giannozza Manettiego na Diogenesa Laertiosa znajduje się na s. 314.

odpowiednik tamtej, napisany w imię bardzo podobnych tendencji ideowych<sup>416</sup> — tekstowych zapożyczeń z Diogenesa Laertiosa szukać ze zrozumiałych powodów niepodobna, nie od rzeczy może jednak będzie zauważyć, że wspólne do pewnego stopnia z Diogenesową kompozycją jest zarówno to, że na końcu biogramu znajduje się katalog homonimów bohatera, jak i to, że w środku biogramu są obfite cytaty z jego wierszy<sup>417</sup>. Co się wreszcie tyczy *Vita Platonis* Marsilia Ficina, to choć samego Ficina słuszniej niż za humanistę uznawać trzeba za wykształconego także w humaniorach filozofa<sup>418</sup> i choć ma on własny sposób komponowania biografii starożytnego filozofa, to jednak i w jego *Vita Platonis*, w której są, rzecz jasna, zapożyczenia z Diogenesa Laertiosa, warstwa anegdotyczno-apoftegmatyczna jest ważnym składnikiem charakterystyki osobowości jego bohatera i Ficinowi na przedstawieniu tego składnika zależy co najmniej tak samo jak na przedstawieniu jego doktryny. Więcej jeszcze! W jego żywocie Platona wyraźne są nie tylko własne opcje filozoficzne biografą, posuwającego się aż do zmieniania orientacji seksualnej wyrażonej w przekazanych przez Diogenesa Laertiosa erotykach Platona, ale też *expresse* i mocno dochodzi do głosu przekonanie, że życie filozofa powinno być wyrazem i potwierdzeniem jego doktryny, a przy tym dla znacznej części użytego przez Ficina i charakteryzującego życie oraz osobowość Platona materiału anegdotyczno-apoftegmatycznego nie udało się wydawcy znaleźć źródeł u starożytnych autorów<sup>419</sup>. Jeżeli istotnie tych przykładów nie ma u filozofów starożytnych, jest to w obrębie owych sześciu omawianych tu żywotów filozofów starożytnych drugi już przykład na to, że humaniści przynajmniej niekiedy mieli też zwyczaj wymyślać apoftegmaty według własnej inwencji.

Na tle tych przykładów, których skromny liczebnie przegląd pokazuje, że nie były to tylko studia antykwaryczno-historyczne, lecz także wyraz własnych

---

<sup>416</sup> Taka jest od dawna po dziś dzień *communis opinio doctorum*; zob. np. odnośnie do żywotu Sokratesa E. Garin, *La filosofia*, vol. 1: *Dal Medio Evo all' Umanesimo*, F. Vallardi, Milano 1947, s. 254; zob. Giannozzo Manetti, *Vita Socratis et Senecae*, dz. cyt.

<sup>417</sup> *Humanistyczne żywoty starożytnych filozofów*, dz. cyt., s. 416, przy czym jednak, jak zauważa we wstępie wydawca i tłumacz tego żywotu Seneki, M. Staniszewski (tamże, s. 380–381), oddzielając Senekę-tragika od Seneki-moralisty, Manetti utożsamia tego drugiego z Seneką-retorem, nie bardzo świadomy wynikających stąd komplikacji chronologicznych.

<sup>418</sup> Stosując do niego taką dystynkcję, kieruję się tym pojęciem humanizmu, jakie proponował P. O. Kristeller, *Renaissance. Thought and Its Sources*, dz. cyt., s. 29 („Consequently, we find a number of important thinkers in the fifteenth century, such as Cusanus, Ficino, and Pico, and many more in the sixteenth, who combined a more or less thoroughgoing humanist background with solid philosophical achievements which were derived from different origins”).

<sup>419</sup> Zwraca na to uwagę na samym początku swego wstępu do żywotu Platona Marsilia Ficina jego wydawca i tłumacz, M. Olszewski, w: *Humanistyczne żywoty starożytnych filozofów*, dz. cyt., s. 457–459; sam Ficino szczególnie wyraziście charakteryzuje etos Platona za pomocą jego anegdot i apoftegmatów w osobnej całości kompozycyjnej tamże, s. 490–494.

poglądów i ideałów żywotopisarzy, *Vita Gregorii Sanocei* Kallimacha może być traktowana jako wypadkowa wszystkich cech charakterystycznych pisarstwa jego poprzedników. Podobnie jednak jak w wielu innych komentarzach do tekstów zawartych w tej antologii, nie zostaną tu wskazane żadne jej nowe źródła ani nawet żadne tekstowe zależności od czy analogie do omówionych sześciu humanistycznych żywotów starożytnych. Nawet zewnętrznie i, by tak to nazwać, powierzchwnie jest ona utworem pisarskim pod ważnym względem bardzo od nich tematycznie różnym: jest żywotem człowieka współczesnego, ba, napisanym jeszcze za życia bohatera. Choć jednak nie jest, jak tamte, żywotem starożytnego filozofa, a nawet nie jest w ogóle żywotem filozofa, jeśli brać skrupulatnie pod uwagę to, że bohater to duchowny i dostojnik kościelny, to przecież Diogenesowy schemat kompozycyjny nie pedantycznie wprowadzie, ale wyraźniej i z większą sumarycznie liczbą elementów składowych niż którykolwiek z tamtych starszych żywotów z włoskiego *quattrocenta* bardzo sugestywnie żywoty filozofów starożytnych z kompendium Diogenesa Laertiosa przypomina.

Przechodzę do omówienia Kallimachowej kompozycji. W liście dedykacyjnym do Zbigniewa Oleśnickiego Młodszego, biskupa włocławskiego, Kallimach stwierdza, że przedstawił tu żywot (*vita*) i charakter (*mores*) swego bohatera<sup>420</sup>. Nie trudno wyodrębnić w samym tekście odpowiedniki tych dwu słów. Kallimach opowiada zasadniczo osobno dzieje życia Grzegorza i osobno opisuje jego cechy intelektualne i moralne. Do opisanie tych drugich służą mu nie tylko bezpośrednia, odautorska charakterystyka, ale także cytowane hojnie — czasem w formie przestylizowanej na *oratio obliqua*, ale nierzadko jednak także w postaci dosłownych cytatów, którymi bywają i sentencje, i apoftegmaty, i wierszowane epigramaty<sup>421</sup> — Grzegorzowe powiedzenia, przy czym zwłaszcza te dwie ostatnie kategorie mają charakter dowcipnych, paradoksalnych gier słownych. Łatwo zidentyfikować poszczególne odmianki w wybranych do tego działu antologii tekstach. Najmniej jest poważnych, podniosłych sentencji (np. IV: „in eodem frutice spina et rosa nascitur”; XI:

<sup>420</sup> Odsyłam niżej do cytowanego już wydania I. Lichońskiej: *Philippi Callimachi Vita et mores Gregorii Sanocei*, posługując się skrótem tytułu *VG*, po którym liczba rzymska oznacza rozdział, arabskie kolejno stronę i wiersz tekstu. *VG*, dedykacja: 14, 4: „Ea, quae breviter conscripsi de vita ac moribus eius viri [...]”. Z tej też formuły pochodzi tytuł w wydaniach. Przekaz rękopiśmienny ma po liście dedykacyjnym formułę *Callimachus in vitam Leopoliensis archiepiscopi* (*VG*: 16, 4), z całą pewnością nieautorską, bo *VG*, z formalnoliterackiego punktu widzenia będąca listem (o czym świadczy formuła *Vale* użyta na końcu, toteż identyczna formuła po dedykacji wydaje się interpolowana), najpewniej nie miała żadnego w ogóle autorskiego tytułu.

<sup>421</sup> *VG* IX: 26, 4–5; 26–27 (epigramaty). W *oratio recta* obfituje szczególnie epizod węgierski, *VG* XVII–XIX: 36, 1–40, 8. Zagadnienie, czy z tej dwoistości stylizacji wynikają jakieś wnioski co do stopnia autentyczności poszczególnych wypowiedzi Grzegorza, jest zbyt skomplikowane, aby je tu rozważać, a zarazem zbyt trudne, aby je można rozwiązać; zob. jednak niżej, przyp. 422.

„sanctitatem foederum non verbis sed accipientium intentione constare”; XIII: „non verba sed voluntates hominum Deo cordi esse”). Przewagę mają nad nimi gry słowne lub inne dowcipne wypowiedzi sytuacyjne i — z natury swej niejako sytuacyjne — apoftegmaty (np. IX). Paradoksalny, zaskakujący, a przy tym dowcipny, częściej złośliwy niż jowialny, smak tych charakterystyk przeprowadzanych nie wprost składa się na wyraźnie atopiczną osobowość bohatera, wzmocnioną jeszcze wskutek częstego — już w partiach narracyjnych — kontrastowania bohatera żywota z jego rodzimym otoczeniem. Wszystko to — a więc zarówno same owe formalnoliterackie sposoby charakteryzowania bohatera, jak i towarzyszący im z reguły ton kpiny, zaskoczenia, przekory — przywołuje na pamięć obecne obficie również w kompendium Diogenesa Laertiosa analogiczne środki literackie i analogiczny ton, które i tam również owym środkiem towarzyszą. I wszystko to właśnie dlatego zasługuje na nazwanie atopią, tym słowem w dialogach Platona zastosowanym parokrotnie do Sokratesa.

Niezależnie od tej konwencji anegdotyczno-apoftegmatyczno-gnomicznej, charakterystycznej dla całego *Żywota Grzegorza z Sanoka*, w kompozycji jego wyodrębniają się dwie partie znacznie różniące się między sobą ujęciem, a ściśle odpowiadające podziałowi materiału biograficznego na *vita* i *mores*, mianowicie taka, w której dominuje styl narracyjny i treści „zdarzeniowe” (rozdz. I–XXIII), oraz taka, która jest raczej charakterystyką niż narracją (rozdz. XXIV–LI)<sup>422</sup>. Jakkolwiek konwencja anegdotyczno-gnomiczna i apoftegmatyczna jest wspólna obu częściom, spełniając w jednej i drugiej rolę swoistej dokumentacji zarówno dla partii narracyjnych, jak i dla tych, które stanowią odautorską charakterystykę, to jednak część druga różni się od pierwszej wyraźną dążnością do systematyzacji owego anegdotycznego, a zwłaszcza gnomicznego i apoftegmatycznego materiału. Ma ta systematyzacja na celu już nie tylko udobitnienie charakterystyki bohatera przez scalenie w jeden ciąg egzemplifikacyjny jego cech intelektualnych, ale także skonstruowanie jakiejś doksografii, jakiegoś uporządkowanego wykładu jego poglądów. Znalazło to wyraz w szeregu następujących po sobie kolejno, a z reszty biografii wyodrębniających się także nieco odmienną stylistyką, krótkich esejów poświęconych poglądom religijnym, filozoficznym, politycznym i naukowym Grzegorza (rozdz. XXXIX–XLVI). Reasumują one niekiedy elementy doksograficzne, które doszły do głosu już wcześniej w konwencji anegdotyczno-zdarzeniowej; znalazło to również wyraz w postaci katalogu pism Grzegorza (rozdz. LIII), niepełnego wprawdzie, bo pomijającego niektóre dane

<sup>422</sup> Podejmuję tu na nowo analizę struktury VG, będącą już przedmiotem moich artykułów: *Ze studiów nad Kallimachem. Przyczynek do zagadnienia źródeł literackich „Vita Gregorii Sanocei”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 6 (1961), s. 5–7, oraz *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha*, w: *Filozofia polska XV wieku*, dz. cyt., s. 369–434 (przedruk w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 312–350), z tego ostatniego powtarzając tu wybrane fragmenty.

wcześniejsze (w sensie kolejności relacji i zarazem w sensie chronologii jego życia), ale za to wzbogaconego o sumaryczną charakterystykę stylu Grzegorza, przedzielonego od owych doksograficznych esejów nową porcją apoftegmatów, anegdot i facecji (rozd. XLVII–LII)<sup>423</sup>. Poświęcony stylowi pisarskiemu Grzegorza rozdział LI z powodów kompozycyjnych całości antologii został wyłączony z tego działu i znalazł się w dziale A.II., choć strukturalnie powinien być tutaj.

Wszystkie te środki kompozycyjne i podporządkowane im stylistyczne, których zadaniem jest, z jednej strony, podkreślić niezwykle, zaskakujące, paradoksalne dla otoczenia cechy charakteru i umysłowości Grzegorza, z drugiej zaś — usystematyzować jego poglądy dla scharakteryzowania ich również jako czegoś osobliwego i paradoksalnego, znajdują swoje dokładne odpowiedniki w całej starożytnej tradycji biografii i doksografii filozoficznej, a może i w samym rozumieniu charakteru i roli filozofii przez starożytnych biografów i doksografów. To one właśnie, podpatrzone i przejęte przez twórców humanistycznych biografii filozofów, dzięki inspiracji bądź ich, bądź bezpośrednio kompendium Diogenesa Laertiosa, znalazły się w takiej obfitości i takiej wyrazistości w Kallimachowym *Żywocie Grzegorza z Sanoka* i tworzą tu owo niezwykle mocne *specificum* humanistyczne, jakim jest filozoficzna atopia. Że jest ona wyróżnikiem metafizycznej refleksji właśnie humanistów i że niczego takiego nie ma w analogicznej refleksji scholastycznej, nawet jeśli jest ona bardzo mocno nacechowana etycznym praktycyzmem, przekonamy się na przykładzie następującego teraz, a o mniej więcej dziesięć lat późniejszego niż Kallimachowy metafizycznego tekstu znakomitego scholastyka polskiego Jakuba z Gostynina.

## 5. „Wiedza spraw boskich i ludzkich połączona ze staraniem o dobre życie”

### Prolog komentarza Jakuba z Gostynina do *Fizyki* Arystotelesa

#### 5.1. Dwa bliźniacze *principia*

Ten tekst metafizyczny Jakuba z Gostynina jest jednym z dwu prawie identycznych, a napisanych w ostatnim ćwierćwieczu w Krakowie niezwykle interesujących wykładów późnośredniowiecznego poglądu na to, czym jest

---

<sup>423</sup> Taki schemat kompozycyjny jest charakterystyczny nie tylko dla VG; ma go też *Vita et mores Sbignei Cardinalis*, o czym w art. cyt. wyżej, s. 7–8.



filozofia i jaka jest jej struktura. Pierwszy z tych tekstów chcę tu tylko krótko i w ścisłym związku z drugim omówić. Drugi, późniejszy, z lat dziewięćdziesiątych XV wieku, zamieściłem w części tekstowej antologii *in extenso* i dalszy ciąg niniejszej enarracji jego zasadniczo będzie dotyczyć. Najpierw jednak muszę się zająć pierwszym z tych tekstów, wcześniejszym, a w antologii niezamieszczonym — nim samym i jego relacją do tekstu w antologii zamieszczonego. Pierwszy z tych tekstów pochodzi z lat osiemdziesiątych i zawiera się we wstępie do komentarza (w formie kwestii) Jana z Głogowa do *De anima* Arystotelesa<sup>424</sup>. Drugi, rzeczowo, a w znacznej części też werbalnie z tamtym identyczny, to to wprowadzenie (*principium*) do mającego formę glosy komentarza Jakuba z Gostynina do *Fizyki* Arystotelesa, napisane około roku 1490<sup>425</sup>. Oba są rozwinięciem ważnej formuły Izydora z Sewilli, modyfikującej definicję filozofii stoicką.

Jest znamienne, że zawarta w obu tych wstępach praktycystyczna metafizyka mieści się właśnie we wprowadzeniach do lektury pism Arystotelesa dotyczących filozofii przyrody (bo wedle Arystotelesowej klasyfikacji poszczególnych dziedzin filozofii także dociekania dotyczące duszy są działem filozofii przyrody, ἡ φυσικὴ φιλοσοφία, a więc wypełnionych problematyką z zakresu filozofii teoretycznej, która sama przez się nie skłaniała do podejmowania tematyki metafizycznej, tym bardziej zaś do formułowania jej w sposób tak precyzyjnie i tak śmiało etyczno-praktycystyczny, jak się rzecz ma w obu tych tekstach. Zarazem jednak obaj autorzy, drobiazgowo analizując także materialne, rzeczowe, doksograficzne, rzecz można, treści pojęcia filozofii, podkreślają nie tylko, że składa się na nie pospołu czynnik teoretyczny i czynnik praktyczny, mianowicie i wiedza, i życie etyczne, ale też — jak gdyby skłaniała ich do tego materia dzieł Arystotelesa, które komentują — swoje praktycystyczne pojęcie filozofii podbudowują całościowym ontologicznym opisem rzeczywistości jako „rzeczy boskich” i „rzeczy ludzkich”. Budując zaś etyczno-praktycystyczną gradację „poznania” i „życia”, to jest stwierdzając, że drugi składnik pojęcia „filozofia” jest od pierwszego hierarchicznie wyższy, że stanowi nieodzowny punkt dojścia i cel filozofii, nie poprzestają na przyjętej za punkt wyjścia definicji Izydorowej, lecz odwołują się do platońskiej kategorii „ćwiczenia się w śmierci” czy też „starania się o śmierć” (μελέτη θανάτου, *studium mortis*). Stwierdzają też, że sama wiedza filozoficzna nie uczyni jeszcze nikogo filozofem, lecz że aby być nim naprawdę, trzeba prowadzić życie nienaganne moralnie. Nie jest to jednak wszystko, co da się powiedzieć o źródłach, a zarazem o filozoficznej randze wyłożonego przez nich pojęcia filozofii. Powróć do zagadnienia tych źródeł po uszczegółowieniu tego, co

<sup>424</sup> Ioannes de Glogovia, *Quaestiones librorum De anima magistri Ioannis Versoris per magistrum Ioannem Glogoviensem almae Universitatis studii Cracoviensis [...] pro iuniorum in philosophiae studiis institutione emendatum* [sic!], Cracoviae 1514, f. A IIr–v.

<sup>425</sup> Jakuba z Gostynina „Komentarz” do „Fizyki” Arystotelesa, wyd. R. Palacz, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 2/13 (1970), s. 88–103.

powiedziałem dotąd, w enarracji tekstu Jakuba z Gostynina, do której teraz przechodzę.

## 5.2. Metafilozofia metafizyką i etyką podbudowana

Dwu wyróżnionym w rozwinięciu Izydorowej definicji filozofii elementom — „poznaniu” i „życiu” — odpowiada tu wspomniany już powyżej podział przedmiotu filozofii na „rzeczy boskie” i „rzeczy ludzkie” (w. 13–14, 66–67). Kategorie te obejmują nie tylko „rzeczy” w pospolitym znaczeniu, czyli skutki (s)twórczego działania Boga i (wy)twórczego działania człowieka — a zatem naturę i artefakty — ale także samego Boga i samego człowieka (w. 67–71). Jakub stosuje obok innych rozróżnień i takie, że rzecz boska „jest to rzecz, która ma zasady i przyczyny poza naszymi wolnymi działaniami, to znaczy rzecz, której nie jesteśmy zdolni wykonać z własnej woli, na przykład Bóg, Inteligencje, niebo, ruchy niebieskie, elementy oraz ich pochodne, jak deszcz, grzmot, piorun i tym podobne zjawiska, mające przyczynę w przyrodzie, a nie w nas” (w. 82–86).

To właśnie w ten sposób może swojemu pojęciu filozofii nadać sens, który czyni z niego jeden z najbardziej radykalnych okazów praktycyzmu, a zarazem pozwala temu praktycyzmowi nie rezygnować z filozoficznego maksymalizmu, to znaczy nie uciekać od żadnych istotnych zagadnień filozofii teoretycznej<sup>426</sup>. Rzecz ludzka ma swoją przyczynę w człowieku, w jego woli i działaniu: poznawczym, wytwórczym, moralnym. Należy tu więc nie tylko (wy)twórczość i byty intencjonalne, które tworzy intelekt spekulatywny, ale i sam człowiek jako istota moralna (w. 69–71, 110–119).

On właśnie jest przedmiotem moralnego działania i (wy)twórczości. Te pojęcia moralnego działania i moralnej (wy)twórczości, obojga pospołu samozwrotnych, to znaczy takich, których podmiot jest tożsamy z przedmiotem, dobrze zakorzenione są w pojęciach etycznych Arystotelesa, przez niego samego wprawdzie sformułowanych (głównie w *Etyce nikomachejskiej*) ledwie załączkowo, ale wyprecyzowanych i rozwiniętych przez jego komentatorów, zwłaszcza przez łacińskich komentatorów scholastycznych<sup>427</sup>. Jednakże

<sup>426</sup> Pojęcia i nazwy filozoficznego maksymalizmu i filozoficznego minimalizmu wywodzą się z tradycji pozytywistycznej (i neopozytywistycznej); zob. np. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2000, s.v. „minimalizm”. Co znaczą te pojęcia w wieku Jakuba z Gostynina w związku z definiowaniem i eksplikowaniem pojęcia filozofii, próbowałem przedstawić w dwu ostatnich rozdziałach mojego, cytowanego już, „*Scholastycznego*” i „*humanistycznego*” pojęcia filozofii, s. 211–242.

<sup>427</sup> Zob. zwłaszcza Arist. *Eth. Nic.* II, 1, 1103a–b („[...] οὐτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρείοι”); zob. też mój artykuł *Przygodność, zmienność, wolność. Glosa do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, „Przegląd Tomistyczny”, 2 (1986), s. 5–18 (przedruk w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 52–68).

skonstruowana przez Jakuba teoria metafizyczna wychodzi poza Arystotelesową strukturę pojęcia filozofii, inspirowane są także innymi jeszcze źródłami.

Otóż ważne jest i z innych niż Arystotelesowskie inspiracji pochodzi, że filozofia jako „wiedza rzeczy boskich” to tylko pierwszy człon i zarazem pierwszy stopień jej gradualistycznie konstruowanego pojęcia, a koniecznym dopełnieniem tego pierwszego stopnia — w imię tożsamości „rzeczy ludzkich” z człowiekiem samym — a ściślej: sam człowiek do zakresu „rzeczy ludzkich” zaliczony — jest życie godne filozofa: „Filozofia — powiada Jakub — skierowana jest ku życiu moralnemu jako swemu celowi”, a „filozof to człowiek posiadający wiedzę o rzeczach boskich i ludzkich oraz trzymający się drogi dobrego życia” (w. 140, 143–145). Tak właśnie (Jakub dodaje tu ważny element swojej doktryny metafizycznej, na co jeszcze raz zwracam specjalną uwagę) rozumiał filozofię Platon, gdy twierdził, że jest ona „ćwiczeniem się w śmierci” czy wręcz „staraniem się o śmierć”, czyli o umartwienia pragnień cielesnych dla realizowania cnoty (w. 141–142). Właśnie z połączenia definicji określających filozofię jako poznanie rzeczy boskich i ludzkich z definicją platońską wynika, że „aby być filozofem, trzeba dwóch rzeczy. Po pierwsze, mieć wiedzę o rzeczach boskich i ludzkich; po wtóre, postępować według słusznych wskazań rozumu, to znaczy żyć dobrze pod względem moralnym” (145–148). Że drugi człon jest nieodzownym dopełnieniem pierwszego, to widać wyraźnie z bardzo radykalnego stwierdzenia, iż „kto mając wiedzę, żyje źle w sensie moralnym, nie jest wart miana filozofa” (159–160).

### 5.3. Domyślne i faktyczne inspiracje

Zwróciwszy już uwagę na pochodzącą z Platońskiego *Fedona* formułę *meditatio mortis*, do tej źródłowej formuły starożytnej dodać muszę dwie inne, mniej lub bardziej w dyskursie Jakuba widoczne.

Jedna z nich zawiera się *implicite* w samym stwierdzeniu, że „życie dobrze”, czyli szlachetne życie filozofa, jest celem uprawiania filozofii i filozoficznego poznania. Ma ono swoje korzenie w fundamentalnym dla opisu struktury filozofii rozróżnieniu jej przedmiotu i jej celu. Takiego rozróżnienia dokonano w kilku późnoantycznych i wczesnobizantyjskich introdukcjach do filozofii zebranych w *Commentaria in Aristotelem Graeca*, a inspirowanych się zarówno neoplatonizmem, jak i doktryną chrześcijańską. Są to introdukcje bądź do filozofii w ogóle, bądź do wykładu konkretnych rzeczowych treści doktrynalnych poszczególnych pism Arystotelesa, a zawiera się w każdej z nich identyczny zestaw sześciu definicji filozofii i ich

eksplikacji<sup>428</sup>. Stałemu tam rozróżnieniu definicji na „teoretyczne”, „praktyczne” i „mieszane”, czyli teoretyczne i praktyczne jednocześnie, towarzyszy jako ważny element eksplikacji tego podziału, a zarazem samej istoty filozofii, rozróżnienie jej przedmiotu (τὸ ὑποκείμενον) i jej celu (τὸ τέλος), nadto zaś przydawane są pewne dyskretnie sugestie co do ich gradacji. Definicje teoretyczne filozofii dotyczą jej przedmiotu, praktyczne jej celu. Najwyraźniej bodaj i w taki sposób, który zdolny był skłaniać do wyższego wartościowania celu niż przedmiotu, rozróżnienie to formułuje około roku 500 w swoim *Wprowadzeniu do filozofii* (Εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν) Dawid Armeńczyk. Píše on mianowicie: „Poznawszy, co to takiego filozofia, postąpmy dalej i poznajmy, jaki jest jej cel. Bo przecież nie na próżno ona jest”, a następnie: „po to właśnie wymyślono filozofię, żeby ład zaprowadzić w duszach ludzkich, a mianowicie żeby w moce poznawcze wprowadzić ład za pomocą jej części teoretycznej, a w moce żywotne za pomocą jej części praktycznej, to znaczy opanować gniew i pożądanie i nie pozwolić nam ani gniewać się, ani pożądać ponad potrzebę”<sup>429</sup>. Same owe definicje filozofii u progu średniowiecza na łacińskim Zachodzie spopularyzował Kasjodor<sup>430</sup>. Pomijam na razie kwestię bezpośredniego źródła takiej gradacji przedmiotu i celu filozofii u Jakuba z Gostynina, bo wyjaśni się ona niebawem; odnotowuję tylko, że jest to u polskiego scholastyka kontynuacja dawnego, starożytnego jeszcze wątku metafizycznego, i sygnalizuję, że wątek ten był w myśli średniowiecznej stale obecny i trzeba liczyć się w naszym wypadku z jego ukrytą i pośrednią inspiracją.

Trudno by mi było nawet taką, pośrednią inspirację przypisać w Jakubowym *principium* innemu wątkowi starożytnej myśli filozoficznej, sygnalizuję go zatem tylko jako mocną analogię. Idzie o mocne stwierdzenie filozofa greckiego dawniejszego niż *Commentaria in Aristotelem Graeca*, a tłumaczonego na łacinę dopiero przez Niccolò Perottiego w połowie XV wieku, o Epikteta. Wspomniana analogia zachodzi między twierdzeniem Jakuba o ograniczoności tego, co jest „w mocy człowieka”, i stwierdzeniem Epikteta, na początku jego *Enchiridionu*, że całość bytów dzieli się na to, co w naszej, i na to, co nie w naszej mocy (τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν). Tak i Jakub stwierdza, że „rzeczy boskie” nie zależą od naszego wolnego działania”, a „rzeczy ludzkie” od niego zależą (w. 79–86, 112–114). Człowiek jednak nie jest tylko „rzeczą ludzką”. Nie jest nią mianowicie jako ducho-

<sup>428</sup> Zebrane w 23 tomach *Commentaria in Aristotelem Graeca*, publikowanych w latach 1882–1909 przez Georg Reimer Verlag. Zob. też przypis 294.

<sup>429</sup> *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 2, s. 76, 29–77, 29. Dawid pisze w związku z celem „nie na próżno ona jest”.

<sup>430</sup> Cassiod. *Inst. (De artibus ac disciplinis liberalium litterarum)* 3, PL 70, 1167d. Co się tyczy kształtowania się tego wątku refleksji metafizycznej na Zachodzie, zob. E. R. Curtius, *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter (Mittelalterliche Studien, 21)*, „Romanische Forschungen”, 57 (1943), s. 290–309.

cielesny organizm, bo jako taki należy do „rzeczy boskich”. Jest natomiast „rzeczą ludzką” jako działająca dusza, czyli prymarny wytwórca zarówno artefaktów, jak też innych swoich wytworów, przez niego inicjowanych i składających się na niego samego jako na „rzecz ludzką”: skutków myślenia i skutków moralnego wysiłku (w. 114–119). Trudno w tym doszukiwać się faktycznej zależności Jakuba od Epikteta, choć nie można takiej zależności, hipotetycznie przynajmniej, wykluczyć. Choć bowiem nie pozostały żadne ślady istnienia w Krakowie dokonanego przez Niccolò Perottiego łacińskiego przekładu Epiktetowego *Enchiridionu*, mógł przecie być on Jakubowi w jakimś odpisie dostępny, bo go Perotti dokonał już około roku 1450, dedykując go papieżowi-humaniście Mikołajowi V<sup>431</sup>. Skądinąd nie jest to jedyny powód, dla którego całkowicie racjonalne wydaje się pytanie o związki Jakuba z Gostynina zarówno z włoskim humanizmem, jak i z pozascholastyczną czy parascholastyczną filozofią włoskiego quattrocenta. Wróć do nich niebawem, najpierw jednak zajmę się tym, co się wydaje bezpośrednim źródłem zarówno metafizycznej opcji samego Jakuba, jak i wcześniej jeszcze bliźniaczo podobnej opcji Jana z Głogowa, niewątpliwym, bo wykazywanym tekstualnie.

Tym źródłem jest krótki tekst z niewielkiego pisma trzynastowiecznego scholastyka Roberta Kilwardby’ego, Anglika, mistrza uniwersyteckiego z Oksfordu, ale też z Paryża, *De ortu scientiarum*. Dla wywodu metafizycznego Jakuba z Gostynina ważne jest najpierw to, że w drugim rozdziale tego dzieła Robert Kilwardby przytacza i czyni rdzeniem swego metafizycznego wywodu, tak samo jak Jakub, stoicką definicję filozofii przekazaną, a może i skontaminowaną, przez Izydora z Sewilli, i to aż dwie jej wersje. Według pierwszej filozofia jest prawdopodobną tylko wiedzą o rzeczach boskich i ludzkich, o ile wiedza taka jest dla człowieka możliwa. W drugiej wersji Izydorowej filozofia jest to poznanie rzeczy boskich i ludzkich połączone ze staraniem o dobre życie czy też z dążeniem do dobrego życia („cum studio bene vivendi coniuncta”). Podobnie jak u Jakuba, i tu również rozpoznajemy te elementy definicji z komentarzy neoplatonickich, o których była mowa wyżej, a jednocześnie przejęty od Izydora i spojony z nimi element stoicki. Z komentarzy neoplatonickich Robert Kilwardby powtarza i to, że pierwsza definicja dotyczy przedmiotu, a druga celu filozofii. Obie razem zaś ogarniają, jeśli tak to można nazwać, całą rzeczywistość, na którą składają się „rzeczy boskie”, stworzone przez Boga, i „rzeczy ludzkie”, które powstają z aktywnym i świadomym udziałem człowieka. Skoro jednak rzeczy boskie i ludzkie stanowią przedmiot, a dążenie do dobrego życia cel filozofii, to wiedza filozoficzna podporządkowana jest dobremu, czyli uczciwemu, życiu, które jest celem filozoficznego poznania. W taką to lapidarną formułę Robert Kilwardby ujmuje swoje pojęcie filozofii na

---

<sup>431</sup> Zob. moje „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 263 i przyp. 104, w którym odwołuję się do konkretnego rękopisu.

samym początku swego *opusculum*, zapowiadając jej rozwinięcie<sup>432</sup>. Znajduje się ono w rozdziałach 63 i 64, gdzie omawiane są szczegółowo gradacja i wzajemne związki poszczególnych dyscyplin filozoficznych, tworząc ich zwarty system, czego już Jakub z Gostynina za Robertem Kilwardbym nie powtarza<sup>433</sup>.

#### 5.4. Jakub z Gostynina a włoskie quattrocento

Wykazawszy w traktacie Roberta Kilwardby niewątpliwe (choć niesygnalizowane) źródło i inspirację Jakuba z Gostynina, a przed nim też Jana z Głogowa (ściślej: źródło i inspirację prymarną, bo niepodobna tu wykluczyć jakiegoś późniejszego pośrednictwa, którego nie udało mi się znaleźć), wróćmy jeszcze do zagadnienia ewentualnych związków jego metafizologii z myślą włoskiego quattrocenta. Stwierdźmy najpierw, że w jego dyskursie metafizycznym nie brak mocnych przesłanek do stwierdzenia wprost, że człowiek jest — w istotnym zakresie — twórcą samego siebie, ale sama taka formuła w tym dyskursie się nie pojawia. Do tego zresztą, aby przypisywał człowiekowi samotwórstwo w aspekcie nie tylko moralnym, lecz ontycznym, nawet i przesłanek nie sposób się doszukać, skoro człowiek fizyczny i biologiczny jest „rzeczą boską”, czyli od samego siebie ontycznie niezależną. Ale jednocześnie przez odniesienie do ontologicznych pojęć „rzeczy boskiej” i „rzeczy ludzkiej” etyczny praktycyzm Jakuba znajduje w ontologii

<sup>432</sup> Robert Kilwardby O.P., *De ortu scientiarum*, cap. 2 (*De definitione et ortu philosophiae in generali*, § 3 i 4), *Auctores Britannici Medii Aevii*, 4, ed. A. G. Judy, The British Academy and The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Oxford, Toronto 1976, s. 10, w. 6–13: „Isidorus, libro II *Etymologiarum*, cap. 25, dupliciter eam definit et congrue. Una definitio tangit subiectum de quo est, et est talis: *Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia*. Alia tangit subiectum et finem, et ideo completior est, et est talis: *Philosophia est rerum divinarum humanarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*. Res igitur divinae et humanae subiectum sunt totius philosophiae, studium autem bene vivendi finis, quia omnis cognitio ad honestam vitam ordinatur, sicut infra patebit”.

<sup>433</sup> Tamże, cap. 63 § 636 i cap. 64 § 648, s. 217, w. 3–4 i 8–10: „[...] ordo scientiarum penes fines attendendus est et penes bonitatem finium. [...] Et quia de spiritualibus bonis melior est virtus scientia, quarum ethica virtutem intendit et aliae scientiam, melior est aliis scientiis ethica, et hoc ordine prior. [...] Ex his manifestum est quod fere quaelibet pars philosophiae utilis est ad omnes alias, et quod principaliter sermocinales ordinantur ad reales, et aliae ulterius omnes ad ethicam, et ethicae partes ad moralem. Quapropter omnis philosophia ad moralem ethicam ordinatur, et ita omnis scientia ad virtutem et beatitudinem”. To wszystko, czego Jakub z Gostynina nie przeniósł do swojego metafizycznego *principium*, podjął jednak w swojej kwestii wstępnej komentarza do *De anima* Jan z Głogowa; zob. wyd. cyt. f. A IIv („[...] filozofia i jej uprawianie nastawione są na życie moralne jako na swój cel. [...] Do tego, aby ktoś był filozofem, potrzeba dwóch rzeczy. Po pierwsze — aby miał wiedzę rzeczy boskich i ludzkich, po wtóre — aby żył dobrze w sensie moralnym”).

zakorzenie głębsze niż prosta, czysto moralistyczna gradacja, z jaką mieliśmy do czynienia na przykład w tekście Łukasza z Wielkiego Koźmina. Przypomina ona raczej jedną z podstawowych tez buridanowskiego praktycyzmu innego mistrza krakowskiego z pierwszej połowy XV wieku, który nie jest w tej antologii reprezentowany, Pawła z Worczyna, tę mianowicie, że człowiek może być dla samego siebie „przedmiotem do wykonania”<sup>434</sup>. Oprócz tych skojarzeń z terenu piętnastowiecznej myśli polskiej nie sposób wszelako nie przywołać tu analogii z pism filozofów włoskiego quattrocenta, Ficina, Pomponazziego, a przede wszystkim Giovanniego Pico della Mirandola, jego słynnej *Oratio* z niezwykle mocnym akcentem ludzkiej autokreatywności<sup>435</sup>. Czy Jakub z Gostynina mógł się inspirować tą Pikiańską auokreatywnością?

Pytanie nie jest wyspekulowane. Każę je postawić rzeczywiste zainteresowanie Jakuba twórczością Pica, świadczy bowiem dowodnie o takim zainteresowaniu jego własnoręczna kopia Pikiańskich *Conclusiones*, do dziś zachowana w należącym niegdyś do Jakuba rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej<sup>436</sup>. A przecież Jakub nie przejmuje żadnego elementu języka Pika, nie ma w jego *principium* do *Fizyki* żadnego śladu tekstu Pikiańskiej *Oratio*, tak samo nie widać tam bezpośrednio ani tekstualnego, ani terminologicznego *iunctim* między Jakubem a tradycją rodzimego krakowskiego buridanizmu z pierwszej połowy XV wieku. Wygląda na to, że i Jakub z Gostynina, i przed nim jeszcze Jan z Głogowa budują na innej, starszej i skądinąd pochodzącej scholastycznej tradycji. Rozeznanie jej to jeszcze jedno z zadań, które przekraczają i zamysł, i możliwości wykonawcze autora tej antologii.

I jeszcze jedno. Podobnie jak u innych reprezentowanych w tym dziale polskich autorów tekstów metafizycznych, brak u obu owych klasyków scholastyki polskiej z końca XV wieku jakichkolwiek akcentów, które by sygnalizowały wyjątkowość filozoficznej „atopii”, tak istotnej moim zdaniem w Kallimachowym portrecie wymodelowanego na filozofa Grzegorza z Sanoka i we wcześniejszych domniemanych włoskich inspiracjach Kallimacha. To, jak próbowałem wyżej wykazać, import humanistyczny, przyniesiony przez Kallimacha z jego ojczyzny, który się wszelako w polskiej myśli XV wieku nie

<sup>434</sup> Zob. J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV wieku*, IFiS PAN, Ossolineum, Wrocław 1973, głównie s. 55 i nn., 93 i nn., 127 i nn. Zob. też moje *Scholastyka i początki humanizmu*, dz. cyt., s. 293–295.

<sup>435</sup> P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, dz. cyt., s. 58 i tenże, *Introduction to the Oration of the Dignity of Man* (trans. E. L. Forbes), in: *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Jr., The University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 215–222; E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 146–147; zob. też moje *Scholastyka i początki humanizmu*, dz. cyt., s. 38–39, 311 oraz „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 313–326.

<sup>436</sup> Jest to rękopis Biblioteki Jagiellońskiej 747. Zob. o tym W. Seńko, *Jakub z Gostynina i jego komentarz do „Liber de causis”*, art. cyt., s. 186, a także moje *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 106.

przyjął. Zaowocował później, choć, jak się zdaje, i później nie na zbyt wielką skalę<sup>437</sup>. Jedyne za namiastkę atopicznej natury filozofa, niewykorzystaną należycie, może uchodzić w Jakubowym *principium* do *Fizyki* przypomnienie platońskiego „ćwiczenia się w śmierci”. Brak też w Jakubowej teorii metafizycznej całkowicie, a u innych reprezentowanych w tym dziele autorów brak szerszego rozwinięcia tego, co w humanizmie włoskim było poszerzeniem pojęcia filozofii o praktycyzm zewnętrzny, eksteriorystyczny, czyli o sferę kreatywności ekspandującej w zewnętrzny świat człowieka, w jego wytwórczość i w jego środowisko społeczne, sferę ledwie w tekście Jakuba zaznaczoną wzmianką o artefaktach, ale pozostawioną bez dokładniejszego określenia jej relacji do pojęcia filozofii. W przeciwieństwie do filozoficznej „atopii”, która pojawiła się u humanistów jako istotny element ich pojęcia filozofii dopiero pod koniec stulecia, praktycyzm eksteriorystyczny najsilniej doszedł do głosu w okresie wcześniejszym włoskiego quattrocento, w tym, który otwiera Coluccio Salutati, a zamyka Giannozzo Manetti<sup>438</sup>. To samo, co u Jakuba, stwierdzić łatwo u Jana z Głogowa. Brak wyraźnych śladów tego praktycyzmu u dwu wybitnych scholastyków polskich ze schyłku XV wieku dodatkowo świadczy, że ich inspiracje były humanistyczne tylko w takim sensie, w jakim za humanistyczne uważać wolno wszystkie tendencje praktycystyczne rozważane w tym dziele antologii. Jest to mieszanina humanizmu i schyłkowej scholastyki, także, jak widzieliśmy, trzynastowiecznej, oraz średniowiecznych nurtów pozascholastycznych i pozahumanistycznych, stanowiąca twór ich wszystkich pospołu. Taki eklektyzm jest charakterystyczny dla myśli polskiej XV wieku nie tylko w omawianej teraz dziedzinie refleksji metafizycznej. To już jednak nie należy do problematyki tego dzieła.

### 5.5. *Corpus Aristotelicum* jako całość filozofii

Końcowa partia Jakubowego *principium* do *Fizyki* Arystotelesa to katalog jego pism, rzecz w średniowiecznych wykładach wstępnych rutynowa, a jako gatunek czy subgatunek piśmiennictwa reprezentowana w tej antologii dość obficie<sup>439</sup>. Nie ten katalogowy aspekt jednak sprawił, że pozostawiłem ją w tekście *principium* mimo usunięcia z niego kilku nieistotnych dla problematyki

<sup>437</sup> Zob. A. Raubo, „Filozofowie są dziwacy, surowi, melankolicy...”. *O atopicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu*, „Pamiętnik Literacki”, 3 (2008), s. 57–86.

<sup>438</sup> Zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 111–124, a także moje „Scholastyczne” i humanistyczne” *pojęcie filozofii*, dz. cyt. s. 228–241, 292–294, 296–298.

<sup>439</sup> Co się tyczy kształtowania się jego form pisarskich i treści naukowej zob. M. Plezia, *Starożytne wstępy do lektury klasyków*, w: M. Plezia, *Od Arystotelesa do „Złotej legendy”*, dz. cyt., s. 194–217.



metafilozoficznej fragmentów. Ma i on bowiem swój aspekt metafilozoficzny, a zarazem źródłowy, oba zaś warte są tutaj osobnych uwag.

Najpierw więc to, że Jakub z Gostynina, czyniąc przegląd *Corpus Aristotelicum* w jego średniowiecznej postaci, czyli z pseudepigrafami, traktuje owo *corpus* jako całość filozofii. Metafilozoficzny charakter Jakubowego *principium* uwrażliwia na to, że również późnoantyczni i bizantyńscy komentatorzy Arystotelesa w swoich metafilozoficznych wstępach, o których mowa była wyżej, kładli nacisk na to, że definicje filozofii tworzą całość wyczerpującą treść jej pojęcia. Tak na przykład uczynił w swoim wywodzie zarówno przywołany wyżej Dawid Armeńczyk, jak i nieco od niego starszy Ammonios Hermeiou, stwierdzając, że sześcioma definicjami objęta została całość filozofii<sup>440</sup>. W tym następnie, że Jakub z Gostynina z całością filozofii utożsamia całość pism Arystotelesa, wyrażają się ważne cechy swoistej obecności dziedzictwa antycznego w średniowieczu. Najpierw ta, że nośnikami tego dziedzictwa są pisma. Średniowieczna kultura i świadomość kulturowa były bowiem, żeby tak to nazwać, wybitnie i w szczególny sposób „książkowe”: bardziej intensywnie niż w innych epokach odczuwano obecność przeszłości w książkowym zapisie, a proces wszelkiego nauczania i wszelkiego uczenia się był nie do pomyślenia bez pomocy księgi<sup>441</sup>. Że całością filozofii mają być pisma właśnie Arystotelesa, to cecha „gotyckiej” kultury scholastycznej i uniwersyteckiej, skutek odkrycia i przyswojenia sobie jego gigantycznego dzieła, sumy filozofii greckiej, czyli tego elementu antycznego dziedzictwa, który dla chrześcijańskiego średniowiecza był najcenniejszy. Dziełem tym zaś był właśnie Arystoteles Latinus. Dla wszystkich tych trzech powodów na równi zakończenie Jakubowego *principium* powinno się tu było ostać.

---

<sup>440</sup> Zob. moje „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 13, 15–20.

<sup>441</sup> Zob. mój *Tekst jako uobecnienie*, dz. cyt., s. 96–98 wraz z przyp. 4 i 5, w których odsyłam do E. R. Curtiusa, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*.

## B.II. REFLEKSJA METAHISTORYCZNA

### 1. Otrzymany od Boga talent dziejopisarSKI obliguje do pisania o kierowanych przez opatrność Bożą dziejach

#### **Anonimowy prolog i tablica chronologiczna *Rocznika kapitulnego krakowskiego***

Ten krótki, niezwykle starannie skomponowany i równie starannie wystylizowany prolog *Rocznika kapitulnego krakowskiego* — anonimowy i niepewnej daty — można bez żadnej przesady uznać za fundamentalny i pełny wykład średniowiecznej myśli metahistorycznej, za skomponowany we wczesnym średniowieczu polskim krótki traktat o tym, czym są dzieje oraz dlaczego i po co trzeba uprawiać dziejopisarstwo. Niezależnie od tego, czy miejsce wyznaczone temu krótkiemu traktatowi metahistorycznemu w niniejszym dziale antologii da się wystarczająco uzasadnić innymi racjami, musiało to być miejsce wśród trzech najwcześniejszych tutaj tekstów metahistorycznych, tak lub inaczej wyróżnione ze względu na ten jego fundamentalny i całościowy charakter. Ani prologi tzw. Galla Anonima do poszczególnych ksiąg jego *Kroniki*, ani metahistoryczne teksty *Kroniki* Wincentego Kadłubka takiego charakteru nie mają, a inne ich dominanty, takie jak uczynienie — z wdzięczności dla gościnnego władcy — głównym (żeby nie powiedzieć jedynym) motywem podjęcia pracy pisarskiej przez pierwszego z tych kronikarzy ocalenia sławnych czynów tego władcy dla pamięci potomnych, ani bardzo podobne do Gallowego motywu wdzięczności deklaracje Wincentego nie mają takiego jak ten anonimowy prolog wymiaru ogólności i fundamentalności. Prolog zaś komentarza Jana z Dąbrówki i dedykacja Jana Długosza należą już do innego okresu kultury polskiego średniowiecza, a tym dalej jeszcze od ducha i litery tej kultury odbiega Macieja Drzewickiego dedykacja do Kallimachowego *De his quae a Venetis*.

Tyle dopowiedzenia do poprzedzającej anonimowy prolog namiastki biobibliogramu i tyle zarazem najogólniejszego opisanie charakteru jego ideowej zawartości. Co się tyczy treści bardziej rzeczowych i bardziej szczegółowych, warto zwrócić uwagę na następujące.

Z trzech części, na jakie da się podzielić ten ledwie trzydzieści linijek liczący tekst, pierwsza, podobnie jak przywołane wyżej dwa metahistoryczne teksty z najdawniejszego okresu polskiego kronikarstwa, też ma za przedmiot główny wdzięczność, jest to jednak wdzięczność innego wymiaru. Przepowiedź ewangeliczna o talencie, któremu, gnuśnie i ostrożnie ukrywszy go, nie pozwolił pomnożyć swojej wartości leniwy sługa, umieszcza dziejopisarstwo w sferze nieomal nadprzyrodzonej: kto zna lub przynajmniej zdolny jest poznać dzieje i

umie je przedstawić, a nie czyni tego, ten nie daje się ujawnić dobru tak samo zbawczemu jak to, które wyraża się w ewangelicznej przypowieści o ukrytych w ziemi pieniądzech. Dziejopisarstwo niesie za sobą skutki moralne i wychowawcze — *aedificatio proximorum* — analogicznie nie tylko do pomnożonych talentów, ale i do innych dobrych uczynków wyszukanych obficie przez prologistę w Biblii — zasługuje więc na nadprzyrodzoną zapłatę. Nie można było wynieść wyżej wartości i godności pracy rocznikarza.

Podczas gdy część pierwsza prologu zakorzeniona została w teologii, druga jest już wykładem czysto metahistorycznym, a wykład ten zawiera *in nuce* bez mała całość najbardziej standardowych poglądów średniowiecza w kwestii zadań dziejopisa i doczesnych pożytków jego pracy<sup>442</sup>. Na pierwszym miejscu — zaledwie lakonicznie przypomniane zadanie pozytywnego kształtowania obyczajów, samo przez się rozumie się, że za pomocą wzorczych czynów, choć takiego ich charakteru prologista nawet aluzyjnie nie zaznacza. Następnie — także zadanie ostrzegania i chronienia przed czynami złymi, przed antywzorami zatem, których można uniknąć, tylko je poznawszy. To składnik moralistyczny. Po nim przychodzi jednak dodatkowy, z odcieniem już pragmatycznym: dzięki znajomości tego, co przeszłe, można pokierować teraźniejszością i przewidzieć oraz kształtować przyszłość. Jest i motyw przyjemności czy satysfakcji z poznawania przeszłości, za pomocą kryptocytatu z Wergiliusza i cytatu z Orojusza podany w taki sposób, że motyw rozrywki i przyjemności bynajmniej rangi dziejopisarstwa nie obniża, przeciwnie nawet: cytat z Orojusza uzależnia przyjemność lektury od doniosłości dziejów samych, od jakości czynów, które w trakcie dziejów zostały dokonane.

Część trzecia najpierw konkretyzuje dzieje jako dzieje polskie, ale zarazem też jako ich sięgające aż początków stworzenia precedensy. Temu rozszerzeniu dodatkowo poświęcona została przejęta od Izydora z Sewilli i dołączona do prologu tablica chronologiczna. Położywszy nacisk na czas jako na rdzeń dziejów, podkreśliwszy zatem, innymi słowy, ich czasową istotę, prologista nawraca do wątku teologicznego, innego wszelako niż ten, który umieścił na początku prologu. Teraz jest to jeden z wątków konstytutywnych średniowiecznego myślenia metahistorycznego: stwierdzenie, że przyczyną zarówno sprawczą, jak i celową dziejów jest Bóg<sup>443</sup>.

Nie ma powodu, aby uważać ten element prologu za genetycznie średniowieczny tylko, a nawet w ogóle chrześcijański, wyłącznie chrześcijański.

---

<sup>442</sup> Zob. np. L. Boehm, *Der wissenschaftliche Ort der Historia im frühen Mittelalter...*, dz. cyt., s. 663–693; B. Lapis, *Jana z Salisburyskiego rozumienia zasad historiografii*, art. cyt., s. 85–108; B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, dz. cyt.

<sup>443</sup> Odsyłam w tej kwestii do moich studiów, w których próbowałem zmierzyć się z tym ogromnym zagadnieniem i gdzie cytuję nieco dotyczących go prac cudzych: *Pomocnica nauk i teologii. Kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, art. cyt., s. 57–112; *Opatrzność Boża i wolność ludzka w historiozofii św. Augustyna*, „Przegląd Tomistyczny”, 10 (2004), s. 7–32.

Ma on tutaj, rzecz jasna, chrześcijańską postać ideową i chrześcijańskie wysłowienie, ale jeden i drugi czynnik zarówno treściowo, jak i genetycznie doszedł do głosu tylko w takim zakresie, w jakim prologista uznaje Boga za przyczynę celową dziejów. Bóg jako ich przyczyna sprawcza to wątek, owszem, też chrześcijański, z chrześcijańskiej teologii zasadniczo się wywodzący, jako myśl, że dziejami ludzkimi rządzi opatrność Boża, zarazem jednak także wątek homologiczny z myśleniem niektórych przynajmniej historyków starożytnych, przede wszystkim Herodota, z jego słynnym stwierdzeniem, że bóstwo lubi obcinać wszystko, co nadmiernie wyrosło, i z jego jeszcze bardziej może wyrazistą teorią o zazdrości bogów<sup>444</sup>.

Czy ta podwójna aktywność Boża w dziejach — sprawcza i celowa — mogłaby być wskazówką chronologiczną w próbie ustalenia czasu powstania prologu *Rocznika kapitulnego krakowskiego*, to pytanie sensowne, ale niezbyt, jak sądzę, owocne. Z pewnym tylko prawdopodobieństwem kategoria sprawczości, a zwłaszcza celowości mogłaby podpowiadać inspirację Arystotelesową, a więc trzynastowieczną, zbyt jednak byłaby ta inspiracja ogólnikowa i zbyt niedokładna, zbyt słabo zakorzeniona w scholastycznych kategoriach już z czasu działania uniwersytetów, aby służyć za argument mocny i pewny. Niech więc ten krótki tekst, chronologicznie niepewny, nawet za cenę faktycznego wyłamania się z przyjętego dla antologii chronologicznego układu poszczególnych tekstów składających się na każdy z jej działów, pełni tu wyznaczoną mu przez antologistę funkcję najpojemniejszej (i zarazem najkrótszej) ideowej introdukcji do myśli metahistorycznej polskiego średniowiecza.

## 2. Dziejopisarstwo to utrwalanie pamięci dziejów i sławy ich uczestników

### ***Kronika* tzw. Galla Anonima**

Od pierwszych zaraz słów przedmowy do księgi pierwszej widać, że autor tych *gesta* deklaruje jako motywację swego zamierzenia ocalenie sławnych czynów dla pamięci współczesnych i potomnych. Do motywu pamięci o nich dochodzi potem, w następnych przedmowach, motyw ich naśladowania. W przedmowie do księgi pierwszej ledwie mimochodem zaznaczony, dopiero w następnych przedmowach odezwie się mocniej, i to tak, że pamięć i sława stały się ostatecznie głównym, dominującym wątkiem metahistorycznym

---

<sup>444</sup> Zob. Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 447–451.

wszystkich trzech przedmów. Wątek to niezbyt rozbudowany i niepogłębiony, ale po raz pierwszy, o ile zdołałem stwierdzić, w polskim kronikarstwie obecny właśnie tutaj.

Egzemplifikujące uszczegółowienie — czyli sformułowanie właściwego tematu tych *gesta*, a są nim sławne czyny księcia Bolesława — kontrastuje dyskretnie z położeniem Polski na skraju cywilizacji. Ciekawe, że punktem odniesienia jest tutaj (zaraz na początku *prooemium* do księgi pierwszej) Ruś, może także jako sfera religijnej i politycznej oddziaływania Bizancjum, choć dosłownie wymieniona jest jako cel podróży handlowych. Kraj księcia, którego chwalebne czyny kronikarz spisuje, to po prostu teren przejścia między Zachodem i Rusią. Czyżby aż tak daleko w przeszłość sięgał stereotyp Polski jako kraju, który trzeba identyfikować przez odniesienie do wschodniego sąsiada, najmocniej po dziś dzień utrwalony chyba właśnie we Francji, domniemanej ojczyźnie autora? Polska jako dalekie obrzeże jeszcze raz odezwie się w *prooemium* do księgi drugiej jako ciemność gęstych lasów tej krainy, czyli jako miejsce, do którego trudno dotrzeć łacińskiej cywilizacji europejskiej i chrześcijańskiej; ale potem wzmianka o misjach przedsięwziętych przez księcia na Pomorzu już tego wątku nie kontynuuje.

Upamiętniające sławne czyny pisarstwo — jest nim konkretne własne, ale też takie pisarstwo w ogóle — Gall Anonim dyskretnie usprawiedliwia pod koniec przedmowy do księgi trzeciej, pochwaliwszy je pierwiej bardzo wymownie. Czyni to, zestawiając cnoty duchowe z rycerskimi, chyba wyłącznie wojennymi, i akcentując odmienny tryb, w jakim rozgłos i sławę zyskują jedne i drugie. Oto świętych wsławiają cudy i dobre uczynki, władców i książąt — zwycięstwa i triumfy. Miejscem głoszenia sławy tych pierwszych są świątynie, tych drugich — szkoły oraz rezydencje królów i książąt. Ten pierwszy rodzaj sławienia inspirowa pobożność, ten drugi zachęca do męstwa wojennego, a zarazem sławę przynosi ojczystemu krajowi. To właśnie w tych słowach (36–44) łatwo można by się (mylnie chyba?) doczytać jakiegoś identyfikowania się autora *gesta Boleslavi* z Polską i Polakami. Ten dyskurs ma swoją treść socjalną, stanową, a zarazem służy mnichowi-literatowi za usprawiedliwienie jego pisarstwa. Jest rzeczą stosowną, twierdzi kronikarz, że duchowni świadczą władcóm swoją posługę w zakresie spraw świeckich („*quae caesaris sunt*”), przynosząc im sławę, do której — jako triumfatorzy i ludzie znamienici — mają prawo. Mają je zaś tym bardziej, że nawet kobiety-władczynie zapominają o swej naturze i zamiast dorabiać się właściwych im zalet uczciwości (*probitas*), szukają jej także w śmiałych męskich czynach.

Przedmowy Galla Anonima są gloryfikacją historiografii jako tego, co chroni wielkie czyny i wielkich ludzi przed zapomnieniem, ale są też dyskretnym usprawiedliwieniem własnej twórczości i jej tematu. Złożywszy na samym początku swego dzieła hołd działającym na dworze księcia polskiego dostojnikom duchownym, wobec nich chyba — a może wobec własnego macierzystego zgromadzenia zakonnego, skoro brał pod uwagę powrót do niego

— czuje się zobowiązany usprawiedliwić świecką materię swojej kronikarskiej narracji. Niemniej przeto ma mocną świadomość kulturowego pożytku i kulturowej wagi swego dzieła. Wyraża ją, powołując się na pisarzy starożytnych, na trwałe skutki ich pisarskiej pracy, ich kunsztu i zarazem przezornej zapobiegliwości: miasta starożytne i budowle rozpadły się i znikły bez śladu, a pamięć o nich przetrwała tylko dzięki temu, że je utrwalił na zawsze tekst pisany; ba, sławni ludzie dawnych wieków dziś są dzięki pracy pisarzy sławniejsi, niż byli za życia. To zasługa dzieł literackich, nie tylko chyba zresztą kronikarskich, jak się zapewne domyślać trzeba z niezbyt skądinąd wyodrębniających się i zindywidualizowanych przykładów.

Zapewne, bo starożytnicze realia, literackie i historyczne, wydają się we wzmiankach Galla Anonima nie całkiem uporządkowane pod względem prozopograficznym i genologicznym. Nie tylko Kleopatra myli mu się z Dydoną, ale nie rozróżnia chyba całkiem dokładnie gatunków starożytnego piśmiennictwa i związanych z nimi kategorii metaliterackiego języka. Filozofami nazywa wszelkich ludzi parających się pisarstwem i pracą intelektualną. Świetnie wykształcony w łacinie i łacińskiej sztuce pisarskiej, czyli w retorycznym *dictamen*, zdradza może tym mieszanym gatunków, tym brakiem wyraźnych dystynkcji, niedostatki swej formacji filozoficznej i logicznej. Jest humanistą i erudytą niewątpliwym, ale humanistą i erudytą dopiero zaczynającego się renesansu XII wieku.

Wątek literackiego uobecnienia i utrwalenia tego, co przemijalne, pozornie bardzo skąpo potraktowany, w rzeczywistości jest u Galla Anonima dyskretnie bogaty. Odzywa się tu i myśl o potęgowaniu się pamięci i sławy dzięki temu, że osoby i czyny stały się treścią dzieł literackich (Priam i Troja są sławniejsze teraz niż za realnego istnienia i działania), i myśl o większej trwałości literackiego zapisu niż zabytków materialnych, w szczególności zaś dzieł budownictwa. To bardzo ważne elementy myślenia metaliterackiego, bardzo też ważne elementy myślenia metahistorycznego<sup>445</sup>. W Polsce średniowiecznej będzie on na różne sposoby powracać nie tylko w pismach późniejszych kronikarzy.

---

<sup>445</sup> Zob. mój *Tekst jako uobecnienie*, dz. cyt., *passim*.

### 3. Dziejopisarstwo jako trud przedstawienia potomnym wzoru ich przodków

#### *Kronika polska* Wincentego Kadłubka

##### 3.1. Prolog

Mimo swojej manierycznej kunsztowności prolog jako całość ma strukturę relatywnie prostą<sup>446</sup>. Wyodrębnia się w nim kilka kolejnych członów dyskursu, tworzących sekwencję przejrzystą i zrozumiałą bez trudu.

I tak, człon pierwszy (1, 1–2) to wprowadzenie w temat prologu. Składają się na nie trzy przykłady niechęci (dosłownie wręcz nienawiści) do uroczystych pokazów teatralnych (czy może tylko spektakularnych uroczystości), *theatrales sollemnitates*. Po tym wprowadzeniu przychodzi (2, 1) charakterystyka samego przedsięwzięcia pisarskiego, najpierw pomniejszająca jego wartość, od razu też jednak w następnym członie wypowiedzi (2, 2) podnosząca wagę i powagę podjętego przez kronikarza zadania i niewspółmierność tego zadania — wskutek wielkości tego, o czym kronikarz ma pisać — do jego pisarskich możliwości.

---

<sup>446</sup> Szczegóły tego prologu — jak cała *Kronika polska* Wincentego Kadłubka utrzymanego w manierycznym stylu zwanym *ornatus difficilis* — objaśniano wielokrotnie, a odczytanie najogólniejszego sensu autorskiego przesłania ideowego nie nastroczało komentatorom większych trudności. Mimo to funkcjonalność kilku ważnych elementów jego treści, jeżeli przyjąć, że prolog jest dyskursem spójnym i jednoznacznym, wymaga nie tylko immanentnej analizy wszystkich składników tego dyskursu, ale także — ze względu choćby na zawarte w nim starożytne realia — egzegezy opartej na rozeznaniu Kadłubkowych źródeł. Egzegezę taką podejmowano wielokrotnie, dopiero niedawno jednak dokonano w niej jakościowego skoku i wszystko, co zostanie powiedziane niżej, będzie się opierać na rezultatach trzech niedawnych prac specjalnie prologowi — w całości lub przynajmniej częściowo — poświęconych. Pierwsza z nich to niewielkie, ale cenne studium zawierające bardzo pomysłową globalną interpretację prologu zbudowaną wokół historii jako *theatrales sollemnitates* i posługujące się obficie kategoriami współczesnego literaturoznawstwa: W. Wojtowicz, *Niektóre aspekty retoryczne prologu 'Kroniki' Mistrza Wincentego*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, pod red. J. Sztachelskiej, J. Maciejewskiego, E. Dąbrowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2004, s. 41–51. Dwa następne, od tamtego niezależne, ale w większości szczegółów z nim zbieżne, to: J. Domański, *Prolog 'Kroniki polskiej' Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Próba enarracji*, art. cyt., s. 9–60, oraz *'Theatrales sollemnitates'. Uwagi o elementach dramatyczności i teatralności 'Kroniki polskiej' Wincentego Kadłubka*, w: *Rzeczy minionych pamięć*, dz. cyt., s. 133–144. Jednocześnie też, rzecz jasna, wykorzystane zostaną komentarze dawniejsze, w szczególności zaś to, co przyniósł komentarz do najnowszego przekładu *Kroniki polskiej* i komentarz do ostatniego jej wydania krytycznego, tj.: Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przełożyła i opracowała B. Kürbis, dz. cyt.; *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska – Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*, edidit, praefatione notsiq̄ue instruxit M. Plezia, dz. cyt.

Następna całość (3, 1–4, 3) to wyjaśnienie i usprawiedliwienie motywów, dla których kronikarz, choć świadomy swoich niedostatków, zadania się jednak podjął, i dyskretne wyjaśnienie, jak sobie z nim radzi. Zamyka rzecz całą apel do czytelników (4, 4) o rzetelność oceny i krytyki.

Prolog zatem jest deklaracją autorskiej spontanicznej niechęci do podjęcia pisania *Kroniki polskiej* i zarazem wyjaśnieniem racji, dla których ta spontaniczna niechęć została przełamana, a wreszcie deklaracją oczekiwań i życzeń autora *Kroniki* co do reakcji jej czytelników. Wszystko to, choć zawiera sporo cech idiomatycznych, mocno osadzone jest w konwencji i tradycji prologów, w szczególności zaś w konwencji deklarowania autorskiej skromności jako ich niezbywalnego składnika<sup>447</sup>. Mimo to jednak zarówno pierwszy człon prologu, owe słowa *Tres tribus de causis theatrales oderunt sollemnitates*, jak i następujące zaraz uszczegółowienie tych słów bynajmniej nie są od razu zrozumiałe. Pierwsze pytanie, jakie się narzuca, dotyczy sensu *theatrales sollemnitates*, następne zaś — celu wprowadzenia tych właśnie, a nie innych trzech starożytnych postaci jako egzemplifikacji i uszczegółowienia opisu postawy autora wobec owych *theatrales sollemnitates*.

Przyjmijmy, hipotetycznie i roboczo, że *theatrales sollemnitates* mają nie jedno, lecz dwa znaczenia. Po pierwsze więc, że jest to metafora samych dziejów Polski, przedmiotu Kadłubkowej *Kroniki*; po drugie jednak, że jest to zarazem metafora czytelniczego odbioru dziejów spisanych. Inaczej mówiąc: *theatrales sollemnitates* prologu to przedstawienie dziejów i jednocześnie widownia, która ma być tego przedstawienia odbiorcą i która wraz z przedstawieniem ma oceniać kronikarza, reżysera przedstawienia<sup>448</sup>. Tylko w tym drugim znaczeniu, jako widownia, mogą one być przedmiotem niechęci (nienawiści) trzech wymienionych osobistości starożytnych, jeśli — co zdaje się oczywiste — ich niechęć (nienawiść) do *theatrales sollemnitates* prefiguruje niechęć autora prologu do podjęcia kronikarskiego zadania. Jeśli tak, to niechęć ich dotyczy spotkania nie z widowiskiem, jakim są dzieje, lecz z widownią, czyli odbiorcami przedstawienia tych dziejów: jest to niechęć do osobistego stanięcia przed zgromadzoną w teatrze publicznością, niechęć stania się dla niej jakby ubocznym, dodatkowym spektaklem. Wydaje się, że to w takiej funkcji semantycznej połączył Kadłubek niejednoznaczne wyrażenie *theatrales sollemnitates* z trzema osobistościami starożytnymi: to nie przedstawienie staje się przedmiotem ich niechęci/nienawiści, lecz oczekująca na przedstawienie publiczność, uroczyste przybrana i podniosłemu nastrojowi oczekiwania poddana, ale też chętna do oglądania samej siebie zgromadzonej na widowni, w — mieszającym się z uroczystym — nastroju wręcz plotkarskim. W takim to trybie trzy postacie antyczne wolno, jak mi się zdaje, sensownie uznać za

<sup>447</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, dz. cyt., rozdz. V, 3: *Afektowana skromność*, s. 90–92.

<sup>448</sup> Tak — choć w szczegółach niezupełnie identycznie — wyjaśniają sens *theatrales sollemnitates* prace cytowane w przyp. 446.



prefigurację obaw samego kronikarza przed odbiorcami jego przedstawienia dziejów. To przed widownią wstydzi się swych łachmanów Kodrus, przed nią nie chce wystawiać na pokaz swojej piękności Alkibiades, przed nią też nie chce narażać na szwank swej roztropności Diogenes.

Cech przydatnych do motywowania wspomnianych obaw kronikarza przed „widownią” jest w każdej z tych postaci aż nadto. Nie od razu jednak wszystkie te cechy dają się zidentyfikować jako uzasadniające jego obawę i ekskuzację.

Bezpośrednio do takiego celu nadaje się jedna tylko postać, Kodrus, i kronikarz funkcję tej postaci w swoim wywodzie, na wypadek, gdyby nie była dość jasna, od razu odkodowuje. Czyniąc to zaraz na początku drugiej części prologu (2, 1), ujawnia zarazem drugi sens *theatrales sollemnitates*, wielkość i okazałość dziejów polskich. To z nimi tak trudno się zmierzyć prefigurowanym przez łachmany Kodrusa niedostatkom talentu kronikarza. Dwie pozostałe postacie nie zostaną jednak odkodowane do końca prologu i funkcja, jaką im niżej przypiszę, będzie tylko domyślna, zwłaszcza że odkodowaniu postaci Kodrusa towarzyszy wyraźne stwierdzenie funkcjonalnej nieużyteczności dwu postaci pozostałych.

Choć literalnie Kadłubek porzuca odtąd metaforę *theatrales sollemnitates*, to przecież, kontrastując wspaniałość dziejów polskich z niedoskonałością ich przedstawienia, posługuje się najpierw dość wyraźnym owych *theatrales sollemnitates* antonimem. Są to (2, 2) *adolescentularum inter musas collascivientes chori*. One następnie skontrastowane zostają z *sacri senatus suggestus*, wziętym z nowego już, ale przecie nie całkiem teatralności obcego obszaru semantycznego. Podniosły charakter przedmiotu kronikarskiej narracji składniowo-stylistyczna konstrukcja dyskursu utrzymuje, rzecz jasna, w mocy. Nie znika też z pola widzenia kronikarza widownia, zmienia ona jednak dyskretnie swój charakter: przynajmniej część jej mają tworzyć osoby poważne i dostojne, nastrojom plotkarskiej ciekawości, jak się domyślać trzeba, niepodległe. Że „święty senat” to jedynie część widowni, czyli odbiorców kroniki, wolno wnioskować nie tylko z przyjętego w trybie zdroworozsądkowym założenia, że kronika miała być publicznie dostępna większemu kręgowi ludzi umiejących ją ze zrozumieniem przeczytać, ale też z kończącej prolog autoapologii kronikarza, widomie liczącej się z odbiorem od „świętego senatu” szerszym.

Ta autoapologia (4, 4) dopełnia i zamyka dość długie i bogate wyjaśnienie motywów, dla których kronikarz przewyciężył swoją spontaniczną niechęć do pisania kroniki (3, 1–4, 3). Nie wymaga ono, jak mi się zdaje, żadnych rozszyfrowań rzeczowych, a obfituje tylko w analogie i zapożyczenia erudycyjno-literackie, o których kilka uwag jeszcze poniżej<sup>449</sup>.

<sup>449</sup> Pełny ich wykaz w przypisach do tekstu, a stopień ich faktyczności i stopień ich przetworzenia roztrząsam obszerniej w dwu osobnych opracowaniach: *Prolog 'Kroniki polskiej' Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, art. cyt., s. 9–60; „*Kronika polska*”

Wielkość i piękno dziejów polskich wyrażają się w gramatycznych dopełnieniach zgrupowanych w § 2, 2 wokół bezokolicznika *excidere*<sup>450</sup> i w *lampades* w końcowym zdaniu tego passusu. Zestawione z zamknięciem prologu (4, 4) tworzą dyskretną, rzecz można: zręcznie ukrytą, autocharakterystykę zalet — rzeczowych i formalnych — *Kroniki polskiej*. Oto sama treść, choćby nawet przedstawiona nieudolnie, jest piękna jak Alkibiades i mądra jak Diogenes. Dzięki temu także niechęć do okazałości teatralnych zarówno pięknego Alkibiadesa, jak i roztropnego Diogenesa traci swą zasadność jako motywacja niechęci kronikarza, tak jak straciła ją na samym początku prologu — tyle że w sposób wprost wyeksplikowany — niechęć okrytego łachmanami żebraka Kodrusa, nie traci jednak zasadności i funkcjonalności samo wymienienie na początku prologu tych dwu starożytnych postaci. Tyle tylko, że czytelnik prologu *Kroniki polskiej* miał się takiej niedeklaratywnej deklaracji kronikarza, jak sądzę, sam inteligentnie domyślić.

Po synoptycznej analizie (by rzecz określić za pomocą takiego oksymoronu) *theatrales sollemnitates* jako przedstawienia i odbioru dziejów — kilka uwag na temat rzeczywistych lub choćby tylko możliwych i prawdopodobnych starożytnych i średniowiecznych źródeł, wzorów i odniesień kronikarza, tworzących jego instrumentarium pojęciowe, językowe i pisarskie. Uwagi posłużą scharakteryzowaniu jego sposobu korzystania z tych źródeł — rzeczy zatem mającej dla tej antologii znaczenie pierwszorzędne. Głównym przedmiotem uwagi będą dalej trzy postacie starożytne z początku prologu — każda opatrzona aż potrójną eksplikacją, najpierw samym tylko podanym imieniem, potem dwoma kolejno coraz bardziej „kontekstowymi” szczegółami rzeczowymi.

O ile wizerunek Kodrusa nie odbiega zasadniczo od tego, jaki mamy u Neposa czy Justyna, oba pozostałe są swobodnym tworem polskiego kronikarza. Alkibiades, piękny w ujęciu Kadłubka, tak samo jak u Neposa i Justyna, nie ma u Kadłubka nic z owego tak samo do czynów szlachetnych, jak zbrodniczych zdolnego wodza i polityka, jakim go przedstawiają autorzy starożytni. Tyleż roztropny, co skromny, w ujęciu Kadłubka nie chce tylko, z powodu swej piękności, budzić ludzkiej zawiści. A Diogenes Cynik — bo to najpewniej o tym najbardziej znanym również w czasach Kadłubka Diogenesie mowa, a nie o żadnym z pozostałych filozofów tego imienia — nie jest w prologu słynnym filozofem-abnegatem, chętnie przebywającym w miejscach publicznych i wdającym się w przekorne pogawędki z licznymi przygodnymi rozmówcami, lecz strzeże zazdrośnie swojej mądrości przed zniewagami tłumu. Co więcej, jeżeli Kadłubek znał z czytowanego w średniowieczu Fulgencjusza anegdotę o Diogenesie siedzącym przed teatrem i łączym wychodzących z teatru widzów,

---

*mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem a kultura humanistyczna XII wieku...*, dz. cyt., s. 4–34.

<sup>450</sup> Przyjmuję — wbrew dawniejszym próbom uzupełnienia zdania dodatkowymi elementami i z drobną tylko modyfikacją interpunkcji — tekst wydania Plezi.

to cały jego koncept z Diogenesem unikającym *theatrales sollemnitates* przedstawia się jako świadome, programowe dążenie do bycia wobec antycznych wzorów samodzielnym, oryginalnym, ba, do przeciwstawiania własnego zdania, własnego pomysłu — zdaniu i pomysłom autorów antycznych. Widać takie dążenie także w innych szczegółach wykazanych w przypisach źródłowych do tekstu prologu i opatrzonych tam odpowiednimi uwagami.

Takiej samej swobody dopatrzeć się też można w korzystaniu z autorów średniowiecznych. Oto dwa przykłady, pierwszy tylko hipotetyczny, drugi — mający znamiona niemal całkowitej pewności.

Dzieje opisane przez kronikarza i ich odbiór czytelnicy jako *theatrales sollemnitates* przywodzą na myśl szeroko potraktowany w *Policraticusie* Jana z Salisbury (III, 7–9) koncept życia i działań ludzkich jako *theatrum mundi*, przy czym „teatr świata” ma tam sens zarówno tragedii, jak i komedii, jeden i drugi całkowicie pejoratywny. Nie brak tam również — w przeciwieństwie do Kadłubka, u którego taki składnik trzeba było dopiero z kontekstu prologu wyinterpretować — wyraziście określonego widza owego *theatrum*; widzem tym jest u Jana z Salisbury zarówno Bóg, jak też rozumny człowiek, a ten drugi to — zgodnie z formułą tytułu pomocniczego: *de nugis curialium et vestigiis philosophorum* — rozumny obserwator owego teatru wstępujący w ślady filozofów. Podobieństwo leksykalno-tekstowe między konceptem Saliburczyka i konceptem Kadłubka jest jednak znikome, ogranicza się do samego tylko nie słowa nawet, lecz pojęcia *theatrum*. Podobieństwo zaś treściowo-ideowe jest niejako lustrzane: „teatralne okazałości” Kadłubka są mądre i wspaniałe, a obawy i zastrzeżenia budzi — w trzech osobistościach starożytnych i w autorze *Kroniki*, którego te osobistości prefigurują — reakcja widzów. U Jana z Salisbury odwrotnie: widowisko jest bądź ponure, bądź żałośnie śmieszne, a mądry widz je surowo osądza. Jeżeli Kadłubek znał i wykorzystał to dzieło Jana z Salisbury — nie jest to zaś pewne, bo żadnych wyraźnych śladów przejętków tekstowych z tego autora w całej *Kronice* nie widać — to i w tym wypadku mielibyśmy do czynienia z tą samą dążnością użytkownika tekstu dwunastowiecznego poprzednika do bycia oryginalnym, z jaką mieliśmy do czynienia w wypadku postaci z tekstów starożytnych: polegałaby ona na tym, aby nadać także zapożyczonemu od średniowiecznego autora pomysłowi sens własny, nie tylko zupełnie od sensu tamtego pojęcia niezależny, ale nawet mu się przeciwstawiający.

Drugi przykład to słynna sentencja Bernarda z Chartres o karłach na barkach olbrzymów z *Metalogicon* III, 4 Jana z Salisbury, ilustrująca względność postępu w naukach, a niekiedy hipotetycznie brana pod uwagę przez komentatorów *Kroniki*. I ona prowadzi do podobnej konkluzji, tyle że można i trzeba tę konkluzję budować na faktycznej Kadłubkowej znajomości tekstów pochodnych od owej sentencji i samodzielność jego inwencji w stosunku do nich określać jako samodzielność wobec źródła rzeczywistego, a nie domyślnego tylko. Idzie tu o zestawienie (w 4, 2) wielkiego ciężaru na miarę

sił Atlasa z wątlymi barkami małych Pigmejów. Przywołuje ono tamtą sentencję o karłach na barkach olbrzymów przez pośrednictwo najpierw *Anticlaudianusa* Alana z Lille, następnie zaś komentarza Radulfa de Longo Campo do owego poematu Alana<sup>451</sup>. Odsyłając po szczegóły do przypisu, chcę i w tym wypadku stwierdzić, że jeżeli istotnie w tych tekstach znajduje się inspiracja Kadłubka — oba zaś są ważne nie tylko z powodu realiów z mitologii starożytnej, ale także jako analogie i możliwe wzory toposu autorskiej skromności, a tekst Alana wykazuje nadto pewne podobieństwa również do frazeologii Kadłubkowego prologu<sup>452</sup> — to warto jeszcze raz podkreślić, że w prologu *Kroniki polskiej* nie ma już ani śladu tak ważnej i dla Alana, i dla Radulfa myśli o relatywnej tylko przewadze „nowych” nad „dawnymi” ani o racjach, dla których „nowi” nie powinni o relatywności swojej przewagi nigdy zapominać. Pomińcie przez Kadłubka tego wątku tłumaczyć się jednak może nie tyle dążeniem do okazania własnej oryginalności, ile zbędnością tego wątku, a nawet tym, że sprawiłby on kronikarzowi niemały kłopot, gdyby uległ pokusie jego spożytkowania. Nie w konwencji opozycyjności i rywalizacji „dawnego” i „nowego” tworzył przeciw swoje „zwierciadło”, swoje „prawdziwe wizerunki ojców”. Nie wypadałoby mu zatem przypominać głównemu bohaterowi i sprawcy swojej *Kroniki polskiej*, Kazimierzowi IV Sprawiedliwemu, zarazem zaś swojemu protektorowi, że jego poprzednicy, jako „dawni”, musieli być od niego lepsi, a on, jeśli ich nawet w czymś przewyższył, to i tak im to zawdzięcza. Jeśli więc istotnie wzór i inspirację wziął Kadłubek od kontynuatorów sentencji Bernarda z Chartres, którzy ją po swojemu zmodyfikowali, włączając w topos skromności autorskiej, to i sam musiał po swojemu tę ich modyfikację Bernardowego *bon mot* raz jeszcze zmodyfikować. Że umiał to zręcznie uczynić, rezygnując z ich historiozoficznej opozycji „dawnych” i „nowych”, dobrze to świadczy o jego, w obrębie manierystycznego *ornatus difficilis*, dyscyplinie pisarskiej i o jego umiejętności zręcznie naśladowczego, ale też przetwórczego i twórczego zarazem użytkownictwa.

I tej konstatacji trzeba jednak przydać mocniejsze jeszcze znamię pewności zgoła niecałkowitej. Zestawienia bowiem Pigmeja z Atlasem nie musiał Kadłubek szukać u autorów dwunastowiecznych: jest ono i u Juwenalisa,

---

<sup>451</sup> Zestawienie tekstów Jana z Salisbury (*Met.* II, 4), Alana z Lille i Radulfa de Longo Campo zob. w przypisach do prologu. Ich bardziej szczegółowa analiza w moim, cytowanym już, artykule *Prolog 'Kroniki polskiej' Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Próba enarracji*, s. 9–60.

<sup>452</sup> Zwracam szczególną uwagę na „fragilis calami tenuitas”, z czym trzeba zestawić zarówno Kadłubkowe wyrażenie „calamo fragili”, prawie identyczne, jak i swoiste synonimiczne „axi harundineo”. Choć *calamus* to bardzo pospolite techniczne określenie wywodzące się z terminologii pisarskiej, głównie od starożytnych przejęte (i przeto, dodajmy nawiasem, trochę anachroniczne, bo w XII i XIII wieku rzadko już chyba pisano trzciną, a częściej zatemperowanym piórem ptasim), w kontekście toposu ekskuzacji trochę się on jakby indywidualizuje i czyni prawdopodobnym pokrewieństwo obu użyć, zwłaszcza że wzmacniają je pokrewieństwa również innych szczegółów.

a śladów tego rzymskiego satyryka widać i w prologu, i w całej *Kronice* nie tak mało<sup>453</sup>; idzie o Juwenalisową satyrę 8, 32–34, choć zresztą, jak łatwo odczytać z przypisów do prologu, zestawienie karła z Atlasem ma u Juwenalisa i cel, i sens zupełnie inny: jest naganą fałszywych, przewrotnych kwalifikacji i ocen. Zatem wyśledziwszy dla Kadłubkowego pomysłu również to ewentualne źródło starożytne, trzeba by znów stwierdzić całkowite odejście średniowiecznego kronikarza od myśli i intencji starożytnego poety.

### 3.2. Metateksty z pogranicza ksiąg poszczególnych

Poza manierycznym wyznaniem własnej nieudolności pisarskiej, motywów jej przewyciężenia i pochwały znakomitości dziejów polskich prolog nic zgoła nie mówi o samym sposobie uprawiania historiografii; w takim sensie nie jest więc tekstem metahistorycznym. Jako namiastkę takiego dyskursu metahistorycznego trzeba zatem potraktować dołączone tu do prologu krótkie teksty bardziej refleksyjne niż narracyjne i spróbować wypreparować z nich jakieś elementy refleksji jeśli już nie nad historią i pisaniem historii w ogóle, to przynajmniej nad sposobem, w jaki Wincenty Kadłubek wypełnił swoje kronikarskie zadanie. Za narzędzie do interpretacji tych tekstów posłuży mi dalej prologowa metafora dziejów i ich odbioru pisarskiego jako okazałego przedstawienia teatralnego, jako *theatrales sollemnitates*. Zestaw tych tekstów tworzą początkowe partie wszystkich czterech ksiąg *Kroniki*.

Zapytajmy najpierw, czy dialogowe ujęcie trzech jej ksiąg pierwszych — rzecz raczej niezwykła w dziejopisarstwie epoki i w dziejopisarstwie dawnym w ogóle<sup>454</sup> — ma coś z ową teatralnością wspólnego. Czy to dialog właśnie jest jej realizacją? Czy i jaki związek z zastosowaniem formy dialogicznej ma, dalej, podkreślony na samym początku księgi pierwszej podeszły wiek narratorów, pośredników między owym starcem, który był informatorem jednego z nich, a zapisującym ich dialog autorem *Kroniki*?<sup>455</sup> Wydaje się, że dialogowe ujęcie

<sup>453</sup> Indeks kryptocytatów i podobieństw w bardzo oględnie i rygorystycznie w tym aspekcie opracowanym wydaniu Plezia notuje wprowadzić tylko trzy takie miejsca w całej *Kronice*, już jednak drobniagowa analiza samego tylko prologu (zob. cytowany już mój artykuł *Prolog 'Kroniki polskiej' Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Próba enarracji*, s. 9–60, i tutaj wyżej zestawienie similiów) — przy stwierdzeniu równoczesnej rozmyślnej, programowej samodzielności Kadłubka wobec jego źródeł i wzorów — wykazała jeśli nie pewność, to przynajmniej możliwość całkiem znacznego udziału tekstów Juwenalisa w jego komponowaniu.

<sup>454</sup> Na dobrą sprawę nie umiem, jak dotąd, podać żadnego przykładu takiego narracyjnego dialogu poza wypełnionymi w znacznej mierze narracją *Dialogami* św. Grzegorza Wielkiego. O innych jeszcze mało wyrazistych przykładach jako raczej dalekich analogiach niż wzorach zob. M. Plezia, *Dialog w „Kronice” Kadłubka*, art. cyt., s. 275–286.

<sup>455</sup> Zob. Z. Kałuża, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana*, art. cyt., s. 61–120.

trzech pierwszych ksiąg *Kroniki* nie konstytuuje jej teatralności. Rolę takiego pośrednika między owym pamiętającym dawne dzieje starcem a kronikarzem mógłby przecież równie dobrze pełnić także pojedynczy narrator. Również przyjęta przez autora *Kroniki* rola słuchacza (a zarazem widza, jeśliby uznać, że opowiadanie dziejów ma tu być udratyzowane i plastyczne, jego zaś odbiorcy będą na to dostatecznie wrażliwi) pozostałaby ta sama, gdyby dzieje opowiadał jeden narrator. Jeżeli więc nie dialog pierwszych trzech ksiąg konstytuuje ich teatralność, to czy sam dialog jest może teatralny niejako wtórnie, przez to mianowicie, że zostały jakoś udratyzowane treść samych dziejów i sposób ich narracji? Jeżeli zaś tak, to czy księga czwarta już pod kategorię dramatyczności i teatralności w rozumieniu kronikarza nie podpada? I na to pytanie nie może być prostej odpowiedzi pozytywnej.

Role dwu narratorów zdają się być podzielone, niejednakowe. Zauważono, że biskup Mateusz opowiada, arcybiskup Jan opatruje jego opowiadanie uwagami<sup>456</sup>. Nie ma jednak między nimi żadnego sporu, uwagi rozmówcy do narracji poprzednika nigdy nie negują tego, co już opowiedziane, ani opowiedzianym zdarzeniom nie przeciwstawiają innej ich wersji, co najwyżej treść raz opowiedzianą łagodnie korygują, częściej zaś rozwijają tylko i uzupełniają. Charakterystyczny dla dialogu filozoficznego nerw dialektyczny jest tu więc raczej nieobecny: nie o dialektyczność kronikarzowi idzie, lecz o urozmaicenie i wzbogacenie narracji, m.in. uogólniającymi sentencjami, jak na przykład — żeby poprzestać na tym jednym epizodzie — w opowieści o zdobyciu Białogardu<sup>457</sup>.

Tak jest stale mimo incydentalnej refleksji arcybiskupa Jana na samym początku księgi III, postulującej naturalną niejako różnicę zdań rozmówców i wzajemne korygowanie się jako środek zaradczy przeciwko wzajemnemu komplementowaniu się i niebaczności na jakiegokolwiek niedostatki ludzkiego poznania (III, 1, 1–2: „Quia vero nemo [...] circumscriptione perfectum”). Choć nie jest to refleksja abstrakcyjna i choć zdaje się mieć związek z rozmową kończącą księgę II, niewiele napięcia dialektycznego wnosi do dialogu<sup>458</sup>. Jeśli

<sup>456</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>457</sup> Zob. *Cronica Polonorum* III, 2,2–3,1 i wyżej, A. I, 1.2.

<sup>458</sup> Jest w niej do odnotowania także mały problem tekstualny. Tak jak ją odczytuję, ukonstytuowaną w wydaniu Plezi, jest ona dalszym ciągiem wypowiedzi arcybiskupa Jana z zakończenia księgi II (30, 1–2), a wypowiedź ta koryguje opinię biskupa Mateusza (II, 30, 1) o tym, że istotne dla złego charakteru i niegodziwego życia Zbigniewa było jego nieprawe pochodzenie, i zwraca uwagę, że równie istotne jak pochodzenie są czyny i postępowanie. Tą wypowiedzią arcybiskupa Jana kończy się księga druga, trzecia zaś zaczyna się kontynuacją jego wypowiedzi, a kontynuacja ta, na co już zwróciłem uwagę, z kolei ostrzega przed zbytnią jednomyślnością rozmówców, jako mogącą wynikać ze schlebienia sobie nawzajem, i w imię roztropności postuluje różnicę zdań, sprzeciw, a nawet naganę. Tak ukonstytuowany przez wydawcę tekst — tekst, który jest dalszym ciągiem wypowiedzi biskupa Jana z księgi II, co uwyraźnia jeszcze jego imię pomieszczone na początku księgi III — nie odnotowuje tu nigdzie w aparacie krytycznym żadnych różnic między wykorzystanymi rękopisami.

zatem mówić można o jakiejś teatralności *Kroniki*, to nie na formie dialogicznej polegałaby ostatecznie owa teatralność. Ograniczałaby się do tego, że historię opowiadają przed kronikarzem na przemian dwaj rozmówcy. Jest to z pewnością niejako jej urozmaicenie, nie ma w nim jednak nie tylko sporu, ale i akcji.

Ważniejsze dla teatralności *Kroniki* wydają mi się narracyjne i po części odautorskie obramowania tego niedialektycznego dialogu — to, które tworzy wstęp do księgi pierwszej, w pewnej mierze też początek księgi drugiej, zwłaszcza jednak teksty zamykające księgę trzecią i otwierające czwartą. Jeśli patrzeć na nie w świetle pytania o teatralność *Kroniki*, można je uznać za rodzaj didaskaliów.

Odautorski wstęp księgi pierwszej<sup>459</sup> w sposób wyszukany stwierdza brak spisane go przedstawienia wspaniałej *virtus* i dawnej *res publica* Polaków (I, 1, 1): „quam [...] non scripturae quidem membranulis, sed clarissimis gestorum radiis patres conscripti illustravere”. Brak zapisu dziejów wydaje się zatem skompensowany samych tych dziejów świetnością. Szukając następnie sposobu wydobywania jej z mroków ignorancji, inscenizuje (1, 2) dotyczącą dawnej świetności Polaków rozmowę dwu znakomitych ludzi. Są to ludzie starzy, zarazem świadomi jednak niewspółmierności nawet swojej długiej pamięci do najdawniejszych dziejów polskich, zatem jeden z nich przywołuje jako źródło

---

W swoim przekładzie natomiast, wcześniejszym od wydania Plezi, Brygida Kürbis opatrzyła ostatecznie zdanie księgi drugiej („Sbignevo igitur [...] aspis in gremio”) imieniem Mateusza. Poszła tu za wydaniem Augusta Bielowskiego (w tym konkretnym miejscu nie ma odwołania do wydania Bielowskiego, ale są w innych miejscach, nade wszystko we Wstępie, gdzie mowa o tym, że jego wydanie jest podstawą tłumaczenia), a nadto zapewne kierowała się zarówno tym, żeby księgę trzecią zaczynał inny rozmówca, niż ten, który kończył księgę poprzednią, jak i względami na spójność dialogowego tekstu: tym, że z jednej strony początkowe zdanie księgi trzeciej, będące kontynuacją wypowiedzi tego samego rozmówcy, opatrzone zostało przeciwstawnym spójnikiem *vero*, o wiele bardziej zasadnym, gdyby było odpowiedzią na cudze skonkludowanie poprzedniej wypowiedzi arcybiskupa Jana kończącej księgę drugą (II, 30, 2: „Sbignevo igitur [...] in gremio”). Tekst w takiej konfiguracji, dzięki wyraźniej rozpisanej roli, zdaje się przybierać postać bardziej dialogiczną, podczas gdy taki, jaki — zgodnie z przekazami rękopiśmiennymi — ukonstytuowało wydanie Plezi, ukazuje cechy dialogiczności niejako wewnętrznej, zawartej w obrębie wypowiedzi jednego tylko rozmówcy, dialogiczności właściwej raczej diatrybie niż dialogowi dwu czy więcej osób. Otóż w sytuacji, w której końcową wypowiedź jednej księgi dialogu ten sam rozmówca kontynuuje w księdze następnej, trzeba początek tej następnej księgi traktować raczej jako uwagę generalizującą chwilową, incydentalną różnicę zdań między rozmówcami. Nie tworzą one mocnego napięcia dialektycznego między nimi. Ale i wersja tekstowa Bielowskiego-Kürbis (jw.) jej nie tworzy i przeto nie jest zdolna radykalnie skorygować spontanicznego wrażenia, że w trzech pierwszych księgach Kadłubkowej *Kroniki* trudno zaiste skonstatować jakikolwiek nerw dialektyczny.

<sup>459</sup> Ponieważ rozpoczyna on refleksję nad *antiquitates* i musiał się znaleźć w dziale A.I, dla lepszej operatywności tu trzeba go było powtórzyć. Tylko wyjątkowo raz jeszcze (w wypadku Kallimachowej *Vita Gregorii Sanocei*, której dwa krótkie fragmenty w części B pojawiają się też przedtem w cz. A) zastosowano taki kompozycyjny zabieg.

do tych dziejów świadectwo kogoś od nich dwu jeszcze starszego (2, 1). Mamy więc do czynienia z wyrażonym w sposób nieco skomplikowany stwierdzeniem braku źródeł pisanych i — pośrednio tylko — z popularną w średniowieczu opcją naoczności jako ostatecznego źródła i gwaranta wiarygodności relacji historycznej<sup>460</sup>. Oczywiście niewspółmierność pamięci również owego jeszcze starszego świadka do wielokrotnie przekraczającej wiek życia ludzkiego długości trwania dziejów Polski, tak jak ją wymierza Kadłubkowa *Kronika*, musimy potraktować jako pewną hiperbolę, zharmonizowaną jakoś z innymi elementami jej baśniowości.

Już nie pozyskiwanie materiału do kronikarskiej dialogowej narracji dziejów ojczystych, lecz uzupełnianie go nasuwającymi się dialogującym spontanicznie paralelnymi dziejami ludów obcych przedstawia jako problem warsztatu pisarskiego kronikarza początek księgi drugiej. Jest to jednak problem przede wszystkim pisarski, i to głównie natury estetycznej. Jak dla początku księgi pierwszej źródłem i natchnieniem był wstępny dialog z Platońskiego *Timajosa*, tak tu rzecz została zainspirowana przez *De inventione* Cyserona. Stwierdzono to ostatnio ponad wszelką wątpliwość, odnajdując zarazem u Cyserona podstawę do koniektury, którą wprowadziłem do tekstu wbrew zgodnym przekazom rękopisów i niedawnemu wydaniu Plezi<sup>461</sup>. Wprowadzona w wyniku tego źródłowego znaleziska koniektura (prowokująca, nawiasem mówiąc, do przywołania słynnego, choć chyba tylko anegdotycznego, powiedzenia Richarda Bentleya: „Mihi ratio plus valet quam centum codices”) udobitnia (dość zresztą i bez niej czytelny) pisarsko-estetyczny, a nie metahistoryczny sens całej tej wypowiedzi. Idzie o uznanie, że wolno i trzeba zdobić relację kronikarza następcząjącym się spontanicznie synchronicznym materiałem ubocznym — w tym wypadku idzie o paralelny materiał z dziejów ludów ościennych — dla jej urozmaicenia i wzbogacenia, aby czytelnika nie zanudzić<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Co do naoczności jako źródła narracji historycznej zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, dz. cyt., rozdz. I: *Widzenie i poznanie*, s. 46–78.

<sup>461</sup> Zob. Z. Kałuża, *Kadłubka historia mówiona i historia pisana*, s. 78–81 (propozycja, by w II, 1–2 czytać: *idemptitas mater est satietatis* zamiast *societatis*).

<sup>462</sup> Nie zaś — jak by trzeba rozumieć przekaz rękopiśmienny — dla budowania jakiejś więzi społecznej, której w tym kontekście na dobrą sprawę zrozumieć nie sposób. Zob. przypis poprzedni, w którym pojawia się odwołanie do reguły antycznej znanej w dwóch wersjach: *identitas mater est satietatis*, przypisywanej Cyseronowi, oraz *similitudo mater est satietatis*, wywodzącej się z *De inventione* I, 76 Cyserona. Jak pisał Z. Kałuża w cytowanym wyżej studium (s. 82): „Zasady, na jakich to połączenie [dziejów polskich i europejskich] następuje, nie podlegają, ściśle biorąc, regułom pracy historyka, lecz regułom pisarskim, to jest retoryki i dydaktyki. Przywoływanie owych wątków pobocznych ma na celu sprawienie przyjemności czytelnikowi, dostarczenie mu wrażeń estetycznych wyszukanyymi porównaniami (*similitudines*), uniknięcie znużenia czytelnika, a wreszcie przysporzenie mu materiału do uprawiania się w sztuce pisania”.



A przecież nie są to jeszcze — z wyjątkiem platońskiego początku księgi pierwszej — ani treści metahistoryczne i warsztatowe, ani tym bardziej elementy teatralnego scenariusza, didaskalia. Dopiero przejście od księgi trzeciej do czwartej jest tego rodzaju, że uczula nas na nikłe wprawdzie, ale rzeczywiste ślady jednych i drugich. Podejmuje ono bowiem metahistoryczny wątek początku księgi pierwszej i zarazem zwraca uwagę właśnie na pewną teatralność czy bodaj tylko dramatyczność ujęcia całej kronikarskiej narracji.

Ta dramatyczność daje znać o sobie już na początku księgi pierwszej jako obecność autora przy rozmowie dwu dostojnych i mądrych starców. Komunikat o swej obecności wypowiada kronikarz w pierwszej osobie (I, 1, 2): „*Memini siquidem collocutionis mutuae virorum illustrium*”. Jest to jednak obecność całkowicie bierna: powiedziawszy swoje *memini*, autor w pierwszej osobie już się nie wypowiada, poprzestaje ledwie na zaznaczeniu swej obecności. Jako słuchacz stawia się więc zarazem co najwyżej w roli także widza. Czy można to zaznaczenie obecności uznać za *didascalion*, wydaje się wątpliwe.

Inaczej jest na pograniczu księgi trzeciej i czwartej. W zakończeniu dialogowej narracji dziejów arcybiskup Jan wplata w swą metatekstową wypowiedź nie tylko wiadomość o nigdzie przedtem nie wspomnianej uczcie — a uczta jako sceneria towarzyszy dialogom, poczynając co najmniej od *Uczt*y Platona, i powtarzają chętnie tę scenerię także starożytni pisarze chrześcijańscy — ale też o jakichś jej uczestnikach innych niż dwaj opowiadający dzieje Polski rozmówcy i słuchający opowieści kronikarz (III, 31, 1: „*erratorum venia, ineptiarum indultione a convivis expetita*”). Nie ma przecież na myśli samego tylko kronikarza, jedyne go słuchacza dialogowej narracji ksiąg I–III, skoro o wybaczenie prosi mnogich *convivae*. Może więc — biorąc pod uwagę i eschatologiczny sens zakończenia uczt, wyraźnie widoczny zwłaszcza w końcowym „*obdormiscamus in Domino*”, i dwoistość sensu *theatrales sollemnitates* z prologu — wolno przyjąć, że *convivae* to czytelnicy dialogowej opowieści, zatem i uczestnicy uczt-przedstawienia, i jej odbiorcy?

Kronikarz tylko o tyle dalej jest wśród nich obecny, o ile i on jest uczestnikiem uczt-dialogu — uczestnikiem szczególnym, jako i odbiorca tej uczt, i jej narrator; *expresse* jednak ani słowem swej obecności w zakończeniu księgi trzeciej nie zaznacza. Uczyni to jednak, i to w sposób szczególny, na początku księgi czwartej, w całkowicie zmienionej scenerii. Znajdzie też tam zarazem sposobność do podjęcia na nowo najważniejszego wątku prologu — przewyciężenia motywów własnej, w prologu wypowiedzianej autorskiej *excusatio*.

Teraz już jednak nie w pierwszej, jak w prologu, lecz w trzeciej osobie gramatycznej czasu przeszłego mówi o swojej obecności jako domownika czy wręcz posługacza (*vernaculus*), którą to rolę podkreśla jeszcze, wspominając o oczyszczaniu pochodni czy też łuczywa (IV,1,1: „*fumantem demungens*”).

faculam”)<sup>463</sup>. Czy to czynność mająca zminimalizować jego kronikarską rolę, a jeśli tak, to czy trzeba ją łączyć na zasadzie kontrastu ze wspomnianym w prologu rozwieszaniem rzucających boskie światło latarń na monarszym zamku (prol. 2, 2: „divinae lampades lucis in arce regia arcessimur appendere”)? Jeśli tak, to ta zminimalizowana czy wręcz zdeprecjonowana czynność wyrażałaby albo dysproporcję między wspaniałym zadaniem i marną jego realizacją, znów więc tylko podjęty na nowo wątek autorskiej skromności z prologu, albo może to samo z grubsza, co się kryje w *memini* z księgi pierwszej: to mianowicie, że kronikarz tylko zapisał dzieje opowiedziane przez dostojnych a nie wymienionych już teraz uczestników uczty, zwłaszcza zaś przez tego, który nazywa się tam *praeses epulantium*.

Opatruję tę hipotetyczną i alternatywną odpowiedź wielkim znakiem niepewności i przechodzę do tego, co Kadłubek mówi już o swojej roli jako pisarza — najpierw omownie i znów jakby ją minimalizując i dodając ją do swojej roli domownika-posługacza (*atramentarium gestans cum calamo*), zaraz też jednak nazywając ją wyraźniej, i to za pomocą metafor kontynuujących metafory opowiadania dziejów jako uczty („Hic universas convivii pensiones fidelissimae compendio cautionis annotabat”). Mimo metaforyczności, ale również i literalnej niejasności wyrażenia *fidelissimae compendium cautionis*<sup>464</sup>, gdzie znaczenie dosłowne bliskie jest pojęciu księgowości, czyli rejestru związanych z ucztą wydatków, trzeba się przecie i w tej metaforyce doczytać po prostu pracy pisarskiej kronikarza, prowadzonej — inaczej, niż to mogły sugerować słowa *memini* i *recordatio* w początku księgi pierwszej (I, 1, 2) — jakby w sytuacji kopisty-stenografa, w sytuacji zapisywania na gorąco owych ucztą nazwanych rozmów o dziejach Polski.

Z końcem księgi trzeciej jeden ich długi ciąg przeminął, ucztujący rozmówcy udali się na wieczny spoczynek. I oto niepostrzeżenie uczta jakby się przedłużyła. Bez jakiegokolwiek eksplikacji zmienia się też radykalnie jej sceneria, a i jej czas oraz wzajemne relacje ucztujących. W miejsce równorzędnych partnerów narracyjnego dialogu (I, 1, 2: „ambo grandaevi, ambo sententiis graves”), który się toczył w przeszłości, pojawia się przodownik uczty, *praeses epulantium* (IV, 1, 2). Niepostrzeżenie znaleźliśmy się w innym czasie — i na innej uczcie. W miejsce czasu przeszłego (IV, 1, 1: *aderat, adnotabat*) pojawiają się ku przyszłości ukierunkowane nakazy i elementy narracji: obok formalnie

<sup>463</sup> Obecny w tym zdaniu imiesłów *demungens* ma być według B. Kürbis, tłumaczki *Kroniki polskiej*, Kadłubkowym ἄπαξ λεγόμενον przekazany przez dwa rękopisy, podczas gdy inne, a za nimi wydanie A. Bielawskiego, mają tu lekcję *demum mungens* (Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przełożyła i opracowała B. Kürbis, dz. cyt., s. 172, przyp. 2).

<sup>464</sup> B. Kürbis (jak wyżej, w samym przekładzie i w przyp. 3) tłumaczy *pensiones* jako ‘wydatki’, a zwrot *compendio cautionis* interpretuje w sensie rzetelnego ich rejestru. W słowniku łaciny średniowiecznej w Polsce pod red. Plezi *cautio* (obok ‘ostrożność’, ‘czujność’, ‘przezorność’) oznacza właśnie: ‘liczenie’, ‘rachunek’ (*actus computandi, ratio*) i jest odwołanie właśnie do tego zdania.

prezentywnego, ale treściowo beczasowego *ait*, które zaznacza wypowiedzi przodownika uczyty w *oratio recta*, mamy — po prezentywnym jeszcze opisie aktualnej sytuacji (IV, 1, 2: „res ad praesens postulat et ratio exigit [...], cautionandi calles industria”) — *imperativus futuri* z przysłówkiem kierującym uwagę ku przyszłości (IV, 1, 3: „esto deinceps”) i szereg nakazów czynności, które dopiero mają się dokonać (IV, 1, 2: „ut nihil [...] aut deperire sinas aut in sinum oblivionis relabi permittas”; IV, 1, 3: „quidquid [...] aestimaveris conducere, tuo munere dispensetur”). Mimo tej zmiany form językowych — a wraz z nimi nakierowanej na przyszłość i na to, co się dopiero stać ma i powinno, perspektywy — nic nie wskazuje na zmianę scenerii, uczestników, wreszcie uczyty samej: nie dowiadujemy się w szczególności niczego o biesiadnikach innych niż dwaj tylko wyraźnie wymienieni: *praeses epulantium* i buchalter-sprawozdawca. To oni we dwu tylko znaleźli się teraz na scenie, z której ma być — już w trybie monologu narratora-kronikarza — opowiadany dalszy ciąg dziejów. Wygląda na to, że dialogistów zastąpił jeden dzieje dyktujący.

Zanim jednak to wszystko nastąpiło, pojawia się na początku księgi czwartej raz jeszcze cała topika prologu, pojawia się w postaci niesygnalizowanego, to znaczy wolnego od jakichkolwiek elementów metatekstowych, a zarazem, ujętego w inne niż w prologu formy gramatyczno-stylistyczne, nawiązanie raz jeszcze do prologowych wątków. Wraca mianowicie — opowiedziany wyłącznie w trzeciej osobie gramatycznej, podczas gdy w zakończeniu prologu (I, 4, 1) Wincenty posłużył się pierwszą osobą — lęk przed trudnym zadaniem i odruch ponownego wymówienia się (IV, 1, 3: „Totus dirigit clientulus, [...] causas undique subterfugii aucupatur”), następnie zaś przezwyciężenie tego odruchu pod przemożnym wpływem przymusu i autorytetu władcy (IV, 1, 4), wreszcie wyszukanie sentencjonalna racjonalizacja tego przezwyciężenia pierwotnego, spontanicznego odruchu lęku i niechęci (IV, 1, 5).

To w tych wszystkich szczegółach, szkicujących elementy scenerii opowiadania, widzę dyskretną próbę utrzymania się kronikarza w swoiście pojętej teatralności samego przedstawienia dziejów. Polega ona na dwu dialogach zróżnicowanych stosownie do czasu relacjonowanych wydarzeń: na dialogu wspominających dzieje minione, prowadzonym przez dwu leciwych dostojników kościelnych, którzy doprowadzili swoją z nich relację do końca swego życia, i na dwu monologach odnoszących się do dziejów autorowi współczesnych: monologu księcia Kazimierza Sprawiedliwego, na początku księgi czwartej nakazującego Kadłubkowi spisanie dalszego ciągu *Kroniki*, i monologu samego Kadłubka opowiadającego w tej księdze dzieje sobie współczesne. Czy sama opowieść — ta dialogowa i ta monologowa — ma również, a jeśli ma, to jakie cechy teatralności, to już chcę pozostawić poza zasięgiem mojej uwagi i nie czynić przedmiotem niniejszego komentarza.

### 3.3. Co w tym wszystkim metahistorycznego?

Jeżeli za przedmiot refleksji metahistorycznej uznamy pytanie, jak się toczą dzieje — bezładnie czy wedle jakiegoś immanentnego im lub z zewnątrz wyznaczonego (przez opatrność Bożą na przykład) porządku — oraz bardziej jeszcze w stosunku do niego uogólnione pytanie, czy w ogóle da się w dziejach odnaleźć jakiś ich sens czy jakąś ich ogólną i powszechną zasadę, to wtedy staje się oczywiste, że w wyżej zaprezentowanych tekstach nie tylko jakiegokolwiek odpowiedzi, ale nawet samych pytań takich doczytać się niepodobna. Przynajmniej niepodobna doczytać się ich wprost, co oczywiście wcale nie znaczy, że nie można takich pytań tekstowi Kadłubka stawiać, aby w samej narracji zdarzeń, a jeszcze bardziej we wszechobecnym w *Kronice* moralizowaniu i alegoryzowaniu odnajdować jakieś w tym przedmiocie do odpowiedzi sugestie. Rozważmy dwa szczególne przypadki takich narracji, w odniesieniu do których można by z jaką taką zasadnością postawić metahistoryczne pytania dotyczące samej natury dziejów.

Po pierwsze więc, łatwo dostrzec w Kadłubkowych narracjach jego zafascynowanie relacją wzajemną pomiędzy dwiema cnotami chrześcijańskimi — sprawiedliwością i miłosierdziem — oraz dość mocną tendencją do wyższego wartościowania tej pierwszej cnoty, choć zresztą tendencja ta nigdy właściwie nie doprowadza do prostych i jednoznacznych rozstrzygnięć wartościujących, lecz prawie zawsze kończy się stwierdzeniem nierozstrzygalnego dylematu<sup>465</sup>. To na pewno ważny punkt myślicielskiej warstwy narracyjnego dzieła Wincentego Kadłubka, nie sposób jednak dopatrzeć się w nim ogólnej i powszechnej zasady dziejów i co najwyżej można go traktować jako wyraźnie zaznaczającą się dyrektywę moralistyczną. Czy więc może — i to jest drugi przypadek — bardziej owocne będzie ulec pokusie szukania treści metahistorycznej w znakomicie przez Teresę Michałowską wyinterpretowanym niedawno z końcowej alegorii dialogu Wad i Cnót w księdze czwartej *Kroniki* sensie pewnej politycznej opcji autorskiej? Jest to aprobatą autora dla *nova iura*, czyli dla monarchicznych innowacji ustrojowych wprowadzonych przez otrutego bohatera głównego *Kroniki*, księcia Kazimierza Sprawiedliwego, i dezaprobatą dla *vetera iura*, czyli dla bronionego przez Leszka Starego uprzedniego porządku<sup>466</sup>. Jeżeli połączymy to z wyraźnie aprobującą, ba, entuzjastyczną, oceną nowych *iura* ustanowionych i nowych *leges* ogłoszonych przez Grakcha-Kraka u samych początków jego na nowo urządnego państwa w miejsce dawnych praw, o czym mowa w księdze

---

<sup>465</sup> Poświęciłem temu dwa studia: *Kadłubkowy paradoks o sprawiedliwości i miłosierdziu...*, art. cyt., s. 71–86; *Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka*, art. cyt., s. 154–163.

<sup>466</sup> Zob. T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („ornatus difficilis”)*, IBL PAN, Warszawa 2008, s. 109–135 (cz. II: *Rozpoznania literackie*, 2. *Cnoty i Wady spierają się o podstawę ustrojową Polski*).

pierwszej (I, 5), łatwo nam będzie ulec pokusie przypisania Kadłubkowi jakiejś generalnej aprobaty dla innowacji, wartościowania wyżej tego, co nowe, niż tego, co dawne, niemal idei postępu. Lecz, po pierwsze, to dość dowolne scalenie tych ledwie dwukrotnie w konkretnej kwestii wyrażonych opcji, dość zatem dowolnie zbudowana uogólniająca konstrukcja, po drugie — całkowicie nieuprawnione uogólnienie. Kadłubek wyraża aprobatę dla owych dwu konkretnych wypadków innowacji, nie twierdzi natomiast, iżby aprobował wszelką innowację, tym bardziej zaś wyższość nowego nad dawnym jako zasadę dziejów. A to by dopiero nadawało zasadność doszukiwaniu się u niego jakiejś metahistorycznej wizji, jakiejś uogólnionej refleksji nad naturą i biegiem dziejów. Pozostaje więc do wyszukania z Kadłubkowych narracji i z Kadłubkowych alegorii i moralizowań inny rodzaj refleksji, taki, który dotyczy po pierwsze pożytku z poznawania historii, po wtóre samego jej pisania<sup>467</sup>. Odpowiedzi z tego zakresu w powyższych tekstach doczytać się łatwo — i są one właśnie metahistoryczne, tyle że jest to metahistoryczność niezwykle prosta, nawet łatwo skłaniająca do uznania jej za naiwną. Zarazem jednak jest to myśl metahistoryczna najszerzej rozpowszechniona nie tylko w czasach Wincentego Kadłubka, ale i w czasach późniejszych, aż po wczesny wiek XVI<sup>468</sup>. W niniejszym wyborze odbiega od niej może tylko tekst Macieja Drzewickiego, którym się ten wybór zamyka. Znamienne, że tekst ten przynosi nie tylko krytykę Kadłubkowego przedstawienia dziejów, ale zakwestionowanie nie tyle jego kompetencji osobniczych, ile kompetencji profesjonalnych ludzi jemu podobnych do przedstawiania dziejów.

---

<sup>467</sup> Takie wyodrębnienie przedmiotu refleksji metahistorycznej słusznie jednak może być zakwestionowane, przynajmniej jako ogólna zasada metodologiczna. Tylko po części jest ona przedmiotem na przykład książki wielkiego francuskiego historyka-starożytnika Paula Veyne'a *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (ten dodatek w wydaniu Éditions du Seuil, Paris 1979): z trzech jej części — I: *L'objet de l'histoire*, II: *La compréhension*, III: *Le progrès de l'histoire* — dwie ostatnie mają taki właśnie przedmiot, ale pierwsza nie tylko zajmuje się istotą dziejów, lecz jeszcze czyni to w taki sposób, że pytania stawiane w dwu następnych są sensowne i owocne tylko dzięki ścisłemu powiązaniu z roztrząsaniem z części pierwszej. Nie inaczej, *grosso modo*, rzecz się ma także w dawnej refleksji metahistorycznej, poczynając już od Herodota. Także w pomieszczonych tutaj tekstach autorów polskich ich rozważania dotyczące pisania historii odsłaniają raz po raz powiązanie ich refleksji na temat pisania historii z zagadnieniami natury samych dziejów. U Kadłubka jednak ślady takiego powiązania są nikłe, a zarazem przedstawiona przezeń jego sytuacja swoista, polegająca na tym, że mu napisanie historii wbrew jego chęci zlecono, spowodowała, że jego refleksja nad pisaniem historii jest tak bardzo wyszukana i zawila, że mianowicie sprowadza się do owych dwu znaczeń *theatrales sollemitates*, które uczyniłem głównym przedmiotem tej enarracji. Zob. też uwagi we Wstępie i tej części w dziale A.I.1.

<sup>468</sup> Zob. R. Landfester, *Historia magistra vitae: Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14 bis 16 Jahrhundert*, Droz, Genève 1972; J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Leopoldinum, Wrocław 1998; tenże, *Narrator w przebraniu, czyli Mistrz Wincenty o bitwie mozgawskiej*, w: *Onus Athlanteum...*, dz. cyt., s. 423–434.

Co się tyczy pomieszczonych w antologii wyimków z *Kroniki Kadłubka*, refleksja, o której mówię, zawiera się w trzech zdaniach środkowej części prologu opisujących rację i cel nakazu, jaki kronikarz otrzymał od swojego władcy (4, 1). Oto władca ten, sam będący najdoskonalszym uosobieniem aktywnej cnoty, zrozumiał, że takiej aktywnej cnoty najlepiej uczyć się z jej dawnych wzorów, z przykładów przodków, w których widać ją niby w jakimś zwierciadle. Owe dzieje są niby przewodnik wskazujący drogę i światłem ją rozjaśniający, ponieważ są nie tylko dawne, ale wyróżniają się jeszcze swoim wdziękiem. Więc znakomity władca, chcąc uczynić swoich podwładnych uczestnikami dawnej cnoty, zlecił nieudolnemu podwładnemu owych przykładów cnoty opisanie. Są one tak znakomite, dodaje Wincenty, że nie zaćmi ich nawet ewentualna nieudolność tego opisanie, co pozwala mu ostatecznie podjąć nałożone nań zadanie, a co uzasadnia teraz plastycznymi przykładami, rozbrajając swoje obawy z samego początku prologu (4, 2).

Te trzy zdania mówią wszystko o przedmiocie, celu i metodzie Kadłubkowego pojmowania i realizowania pisarstwa historycznego, a mówią rzecz, która była kwintesencją średniowiecznego pojęcia historii i historiografii. Przyjmowało ono nie tyle *a priori*, co z zaufania do historyków klasycznych i do Biblii, że na materię dziejów składają się — obok nikczemnych i niecnych — wielkie i moralnie cenne czyny wzorcze i że są one wartością godną i zdolną kształtować życie bieżące i życie przyszłych pokoleń. Przyjmowało też — czasem milcząco, ale zawsze z mocnym przekonaniem — że te wzorcze czyny zależą od Bożej opatrności i są jej wyrazem, ale że w nie mniejszej mierze zależą też od wolnej woli ludzkiej, nie musiało więc szukać zbyt pilnie innych mechanizmów dziejami rządzących. To wzmacniało rolę wzorczą czynów cnotliwych i szlchetnych i rolę odstraszącą przykładów niecnych. Kadłubek, minimalizując swoje możliwości pisarskie i tym samym przyjmując jako możliwą niecałkowitą udatność swojego przedstawienia owych przykładów wzorczych, wyraża mocną wiarę w siłę ich samych, od jakości przedstawienia niezależną. Powtarza więc myśl, którą widzieliśmy już w ilustrującym *antiquitates Polonicae* dziale A.I, gdzie również tak wysoko cenił walor pradawnych dziejów, że skłonny był nawet minimalizować fakt, że przed nim zaniedbano ich spisania.

Cała reszta uwidocznionego tu materiału metahistorycznego to kontynuacje zastrzeżeń Kadłubka co do własnych możliwości pisarskich. Odzywają się w nich echa przyjętej od pierwszych zdań prologu konwencji *theatrales sollemnitates*, które próbowałem rozważyć przedtem. Są one dość nikłym warsztatowym komponentem dyskursu metahistorycznego, podtrzymują tylko ową początkową konwencję teatralności, prawie wyłącznie w takim zakresie, w jakim w prologu dotyczyła relacji między kronikarzem i odbiorcami jego udramatyzowanej kroniki.

## 4. Ukazując godne pamięci czyny i cnoty dawnych ludzi jako przejawy działania opatrności, historiografia daje ogłód aktualizowania się ludzkiej potencjalności moralnej

### Jana z Dąbrówki komentarz do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka

#### 4.1. Prolog komentarza

Aby docenić nowatorstwo Jana z Dąbrówki jako wykładowcy uniwersyteckiego działającego w pierwszej połowie XV wieku, trzeba jasnej świadomości, czym była historia i historiografia w średniowiecznym systemie nauk i sztuk oraz w sposobie średniowiecznego myślenia. Mówiąc w największym skrócie, co najmniej od XII wieku miała swoje miejsce raczej poza obrębem nauk i sztuk (*scientiae* i *artes*) niż wewnątrz ich układu, była uznawana, jak to sformułował Hugon ze Świętego Wiktora, za jedno z *appendentia artium*, za jeden z dodatków do sztuk wyzwolonych raczej niż za jedną z nich; w przeciwieństwie do innych, ujętych w rygory naukowe, dziedzin pisarstwa była rodzajem lżejszych, rozrywcze służących „czytanek”, choć zarazem spełniała ważną funkcję moralizatorską<sup>469</sup>. Dopiero humaniści włoskiego quattrocenta podnieśli ją do rangi innych sztuk wyzwolonych, budując nowy ich system, bardziej „literacki”, to znaczy podbudowany kunsztownym słowem, oparty bardziej na gramatyce i retoryce niż na filozofii i naukach kwadrywalnych, jak to było zwłaszcza w modelu wypracowanym, poczynając od wieku XIII, przez średniowieczną scholastykę uniwersytecką<sup>470</sup>.

Na tym tle już sam fakt, że wykład *Kroniki* Kadłubka Jan z Dąbrówki wprowadził do ukształtowanego wedle scholastycznych norm programu sztuk wyzwolonych, mówi o tym niemało. W relacji do norm scholastycznych podjęcie takiego wykładu, choć nie ma w tej kwestii ani wyraźnych deklaracji samego komentatora, ani żadnych innych jednoznacznych tego śladów, mogło być skutkiem inspiracji płynących z humanizmu włoskiego quattrocenta. Mogło, nie ma jednak pewności, że było. Pewne jest jedynie to, że Jan z Dąbrówki miał

---

<sup>469</sup> L. Boehm, *Der wissenschaftliche Ort der Historia im frühen Mittelalter*, dz. cyt., s. 663–693; B. Lapis, *Jana z Salisbury rozumienie zasad historiografii*, art. cyt., s. 85–108; J. Soszyński, *Sacerdotium — imperium — studium*, dz. cyt., i mój, cytowany już artykuł *Pomocnica nauk i teologii. Kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, s. 57–112.

<sup>470</sup> Już w XIV wieku pojawia się, a w XV umacnia pojęcie humanizmu pod starożytną nazwą *studia humanitatis*. Składa się na nie zespół sztuk, czyli umiejętności (*artes*), wśród których niezmiennie wymieniana jest historia. Zob. P. O. Kristeller, *Renaissance. Thought and Its Sources*, dz. cyt., rozdziały *The Humanist Movement*, s. 21–32 i *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, s. 85–105.

w swojej bibliotece — ważne jako ewentualna jego inspiracja — pisma nie tylko autorów czternastowiecznych: Boccaccia i Petrarcki, ale i piętnastowiecznego Pierpaola Vergeria. W roku 1433 powstał też, najprawdopodobniej w Krakowie, odpis *De remediis utriusque fortunae* Petrarcki, również przeznaczony dla Jana z Dąbrówki jako mistrza sztuk wyzwolonych, wykładającego wtedy retorykę, i był nawet przez niego glosowany<sup>471</sup>. Własnością jego był także rękopis zawierający *De vita solitaria* Petrarcki (wraz z czterema dziełami św. Augustyna), a co ważniejsze, rękopis zawierający *De casibus virorum illustrium* Boccaccia razem z *Epitome* Florusa z Liwiusza, *Tablicą do Waleriusza Maksymusa* Benvenuto da Imola oraz anonimowym wykazem urzędów starorzymskich, *De magistratibus Romanorum*<sup>472</sup>. Najważniejszy był tu słynny traktat pedagogiczny młodszego od dwu poprzednich humanistów o trzy pokolenia Pierpaola Vergeria (1370–1444) *De ingenuis moribus et adolescentiae studiis liberalibus*; rękopis ten był własnością Jana z Dąbrówki już przed rokiem 1436<sup>473</sup>.

Z tych pism wczesnych humanistów włoskich mogły być pochodzić jego inspiracje, co się tyczy istoty i zadań historii, zwłaszcza że rozeznane dotąd analogie jego komentatorskiej działalności do dydaktyki uprawianej na innych ówczesnych uniwersytetach są nikłe, a motywacja wprowadzanych tam analogicznych zmian programowych nie dość rozpoznana<sup>474</sup>. Dąbrówka w komentarzu obficie cytuje Petrarcki *De remediis utriusque fortunae* i — mniej obficie — *De vita solitaria*. Ważny jednak jest tu szczególnie Pierpaolo Vergerio. To bowiem w jego programowym traktacie dydaktycznym znajdują się dwie ściśle ze sobą zespolone idee, które są również osią wywodów prologu Jana z Dąbrówki: to, że pismo i zapis przechowują na zawsze pamięć zdarzeń i ludzi, i to, że historia jest niejako dopełnieniem filozofii moralnej koniecznym dla jej skuteczności<sup>475</sup>. Jest to ideowe wypełnienie i zarazem usystematyzowanie

<sup>471</sup> Jest to dzisiejszy rękopis BJ 725. Potem *De remediis* pojawia się w jednym jeszcze rękopisie, mianowicie BJ 424, datowane tam na rok 1471(8).

<sup>472</sup> Są to, kolejno, dzisiejsze rękopisy BJ 723 i BJ 416.

<sup>473</sup> Dzisiejszy rękopis BJ 693.

<sup>474</sup> M. Markowski, *Nauki wyzwolone i filozofia na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, „Studia Mediewistyczne”, 9 (1968), s. 107–112; tenże, *Uniwersytet Krakowski w kontekście środkowoeuropejskim...*, dz. cyt., rozdz. II: *Uniwersytet Wiedeński*, s. 84–114.

<sup>475</sup> Cytuję za: E. Garin, *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, II: *Humanismus*, Quellenauswahl für die deutsche Ausgabe: E. Kessler, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966 (dalej: E. Garin, E. Kessler, *Humanismus*), s. 193, 195–196: „Nam cum ad cetera quidem plurimum valent — pisze Vergerio o książkach — tum vero maxime ad salvandam vetustatis memoriam necessaria sunt monumenta litterarum, quibus res hominum gestae, fortunae eventus insperati, naturae insolita opera, et super his omnibus rationes temporum continentur. Memoria etenim hominum, et quod transmittitur per manus, sensim elabitur, et vix unius hominis aevum exsuperat. Quod autem libris bene mandatum est, perpetuo manet, nisi pictura forsitan, aut excisio marmorum, aut fusio metallorum, potest etiam tale quiddam praestare”. A o historii w relacji do filozofii moralnej: „Sed redeo ad historiam, cuius eo gravior est iactura, quo eius rei cognitio et utilior est et iucundior. Nam



zestawu umiejętności składających się na *studia humanitatis*, który pojawił się w humanizmie włoskim parę dziesiątków lat wcześniej i umieścił historię pośród sztuk wyzwolonych, a który w swoim okazjonalnym zarysie programu lektur składających się na *studia humanitatis* uczynił niejako kanonicznym niedługo przed połową XV wieku Tommaso Parentucelli<sup>476</sup>.

Nie są to jednak ani jedyne możliwe inspiracje, ani tym bardziej inspiracje przez Jana z Dąbrowki deklarowane, więc są tylko domyślne, a koincydencja tego, co o wadze historii i historiografii mówi on sam, z tym, co się znajduje w pedagogicznym traktacie Vergeria, może być skutkiem kontynuowania idei od nich obu starszej. Jakoż w wypadku Dąbrowki taka kontynuacja jest faktyczna, bo się on na te dawniejsze swoje źródła wprost powołuje. Wśród autorów, których inspirację ujawniają zamieszczone z nich cytaty, nie ma Vergeria, są za to humaniści XII wieku: Jan z Salisbury, Piotr de Vineis, a nadto czternastowieczny Filip de Bergamo, autor *Speculum regiminis alias Cato moralisatus*, moralistycznego komentarza do *Disticha Catonis*; jest też, na samym początku cytowany i potem jeszcze w trakcie wywodów przywołany, Kasjodor z VI wieku. W notach do tekstu wskazane zostały prymarnie źródła tych odwołań. Tutaj chcę podkreślić tylko sam fakt, że Jan z Dąbrowki wyakcentował już w prologu swojego komentarza tak bardzo popularną u wszystkich tych humanistów, średniowiecznych i wczesnorenesansowych, a obecną potem i w zamieszczonej niżej w tym dziale antologii dedykacji *Annales Długosza*, ideę dziejopisarstwa jako sztuki przedłużającej niejako egzystencję jednostki i umacniającej poczucie tożsamości zbiorowości, narodu, a zarazem

---

liberalibus quidem ingeniis, et iis quidem qui in publicis rebus et hominum communitate versari debent, convenientiora sunt historiae et moralis philosophiae studium. Ceterae quidem enim artium liberales dicuntur, quia liberos homines deceant, philosophia vero idcirco est liberalis, quod eius studium liberos homines efficit. In horum igitur altero praecepta, quid sequi quidve fugere conveniat, in altero exempla invenimus: in illa enim omnium hominum officia reperiuntur, et quid quemque deceat, in hac vero quid factum dictumve sit suis quoque temporibus. Adiciendum ad haec (ni fallor) et tertium, id est eloquentia, quae civilis scientiae pars quaedam est. Per philosophiam siquidem possumus recte sentire, quod est in omni re primum, per eloquentiam graviter ornateque dicere, qua una re maxime conciliantur multitudinis animi; per historiam in utrumque iuvamur”. Te teksty jako faktyczna inspiracja dadzą się stwierdzić ponad wszelką wątpliwość dopiero u Jana Długosza, gdzie wyminki z nich cytuję powtórnie.

<sup>476</sup> Zob. P.O. Kristeller, *Renaissance. Thought and Its Sources*, dz. cyt., s. 98: „[...] the fields of study cultivated by the humanists were given a new and more ambitious name. Taking up certain expressions found in Cicero and Gellius, the humanists as early as the fourteenth century began to call their field of learning the humane studies or the studies befitting a human being (*studia humanitatis*, *studia humaniora*). The new name certainly implies a new claim and program, but it covered a content that had existed long before and that had been designated by the more modest names of grammar, rhetoric, and poetry. Although some modern scholars were not aware of this fact, the humanists certainly were, and we have several contemporary testimonies showing that the *studia humanitatis* were considered as the equivalent of grammar, rhetoric, poetry, history, and moral philosophy”.

dostarczającej żywych wzorów cnoty zwłaszcza w życiu publicznym. Warte to podkreślenia tym bardziej, że w zamieszczonym wyżej prologu *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka wątek ten, choć ponad wszelką wątpliwość obecny, zaznacza się bardzo tylko dyskretnie w nie całkiem jednoznacznej metaforze zwierciadła. Metaforę tę powtarza teraz i jego komentator, formułując ją w prologu do komentarza o wiele bardziej wyraziście i w mocnym powiązaniu z niedochodzącą do głosu u Kadłubka ideą uobecnienia literackiego, bardziej plastycznie zatem i bardziej asertywnie niż ta, której się można doczytać u Kadłubka, gdzie mocniejszy niż wzorczość akcent otrzymała sława, przez Dąbrówkę ledwie wspomniana. W samym wreszcie komentarzu nie tylko naszkicował on, w kategoriach wziętych z filozofii moralnej, portret doskonałego władcy, komentując za pomocą aparatury scholastycznej Kadłubkową charakterystykę Kazimierza Sprawiedliwego, ale także na różne sposoby wracał do idei historii jako skarbnicy wzorów moralnych życia zbiorowego. Dzięki wszystkim tym treściom swojego komentarza Jan z Dąbrówki, wykładowca retoryki (w latach 1427–1433), a potem też metafizyki (w latach 1437–1444) na wydziale sztuk wyzwolonych, następnie zaś teologii i prawa kanonicznego (jako kanonista był uczniem Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica), jest tu dla nas pierwszym mistrzem Uniwersytetu Krakowskiego, który — jeszcze bez wyraźnej intencji przewartościowania scholastycznego układu nauk — postawił sobie pytanie o miejsce w nim historii. Odpowiedział zaś na nie przede wszystkim praktycznie, wprowadzając *Kronikę polską* mistrza Wincentego Kadłubka do wykładu retoryki, gdzie traktował ją z jednej strony jako materiał do ćwiczeń językowych i stylistycznych, z drugiej jako podręcznik praktycznej moralności i patriotyzmu. Owocem tych czynności dydaktycznych jest ukończony w roku 1436, a zachowany również we wcześniejszym, brulionowym egzemplarzu roboczym komentarz do Kadłubkowego dzieła. Komentarz ten jest najbogatszy i najbardziej interesujący w swej warstwie moralistycznej, mniej w dwu pozostałych — językowo-stylistycznej i faktograficznej, historycznej. Najważniejszym jednak jego atutem wydaje się sam fakt wprowadzenia do nauczania uniwersyteckiego na wydziale sztuk wyzwolonych wykładu historii. Stawia on Jana z Dąbrówki w rzędzie humanistycznych reformatorów nauczania, takich jak Pierpaolo Vergerio, Tommaso Parentucelli, Pierre Bersuire<sup>477</sup>. Wyróżnia go spośród nich to, że deklaruje swoje inspiracje czerpane nie z dzieł humanistów włoskiego trecenta i quattrocenta, które miał i czytał<sup>478</sup>, lecz to, że wykorzystuje humanistów dawniejszych, z pogranicza czasów starożytnych i średniowiecza oraz mniej lub

---

<sup>477</sup> Tamże, s. 98 („History was not taught as a separate subject, but formed a part of the study of rhetoric and poetry since the ancient historians were among the prose writers commonly studied in school”) i przyp. 60, s. 282.

<sup>478</sup> Znamienne, że w roboczym tekście jego komentarza w rękopisie BJ 693 (to ten rękopis zawiera Vergeria *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*) znajdują się cytaty z Petraki i cytat z Vergeria, potem do czystopisu nie przeniesiony.

bardziej bliskich duchowi scholastyki humanistów z wieku XII i XIV, co każe go kwalifikować raczej jako średniowiecznego scholastyka, ale uświadamia zarazem spory zakres jednorodności humanizmu średniowiecznego z wczesnorenesansowym. Najmocniejszym punktem tej jednorodności jest idea niweczącej działanie czasu obecności człowieka w zapisanym tekście.

Przypatrzmy się krótko tokowi myśli prologu.

Prolog komentarza Jan z Dąbrówki rozpoczyna od cytatu z *Variae* Kasjodora, gdzie król Teodoryk ubolewa nad tym, że troska o uświetnienie teraźniejszości spycha w cień „czyny dawnych ludzi”. Owe czyny będą tematem całego prologu. Motyw uboczny, ale również w całym prologu obecny i ściśle z pojęciem czynu związany, to patriotyzm, „miłość ojczyzny”, a za wzór służą komentatorowi starożytni Rzymianie wedle przytoczonej opinii Waleriusza Maksymusa. Historia, a raczej historiografia, reprezentowana tutaj przez objaśnianą *Kronikę polską* Wincentego, ocala od zapomnienia godne pamięci czyny dawnych ludzi i ich cnoty, ukazując je jako elementy działania Bożej opatrności. Należyty użytek z historii polega na wzorczej funkcji tych czynów: są one źródłem i „zwierciadłem”, w którym można oglądać ludzką potencjalność moralną niejako zaktualizowaną.

Ten układ wartości i ich funkcji jest średniowieczny, ale nie scholastyczny. Słowa i pojęcia takie jak *gesta* czy *speculum* to terminy techniczne, którymi posługiwało się obficie piśmiennictwo wieku XII, a także te gatunki późniejszego łacińskiego piśmiennictwa średniowiecznego, których nie wchłonęła uniwersytecka scholastyka. Jest godne uwagi, że pierwsze z wymienionych słów niespełna dwadzieścia lat później w anonimowym prologu do *Ortografii* Jakuba Parkosza (obecnym tu w dziale A.IV) straciło swoje dwunastowieczne znaczenie czynów i dokonań doniosłych publicznie, w szczególności zaś czynów bohaterskich, i oznacza, jak to zaznaczono w komentarzu do tamtego tekstu (w dziale A.IV), pospolite czynności prawne i komercyjne<sup>479</sup>. Taki powrót w dydaktyce sztuk wyzwolonych z lat trzydziestych XV wieku do języka i pojęć humanistycznych XII wieku jest u krakowskiego scholastyka znamienny. Jakoż przejęte z myśli XII wieku dwa cytaty scalające wymienione wyżej dwa pojęcia — *gesta* i *speculum* — przemienił Dąbrówka w jedną doktrynę antropologiczną na użytek moralizującej historiografii. Jeden z tych cytatów, przytoczony w skrócie, pochodzi z *Policraticusa* Jana z Salisbury i zawiera myśl o szczególnej, niezastępowalnej niczym innym funkcji piśmiennictwa: „Nikt nie zajaśniał sławą inaczej niż dzięki własnemu lub cudzemu pismu” — brzmi teza dwunastowiecznego humanisty, a wniosek, jaki z niej wynika, jest moralistyczny: nikt przeto inaczej niż za pośrednictwem pisma nie może służyć potomnym jako „bodziec i zachęta do cnoty”. Jan z Salisbury wymienia trzy kategorie ludzi, których wzorcze przykłady przekazała

---

<sup>479</sup> Zob. mój artykuł *Quaenam is, qui in Iacobi Parcosi Orthographiam prologum composuit, Polonico idiomate scriptitanda esse duxerit*, „Acta Mediaevalia”, 18 (2005), s. 165–174.

„troskliwa skrzętność i nad gnuśnością triumfująca pełna miłości pilność pisarzy”. Są to najpierw wodzowie i władcy, określani za pomocą denominacji jako „Aleksandrowie i Cezarowie”, dalej filozofowie, wreszcie prorocy i apostołowie. Kategoria druga i trzecia to ci, o których pisano i którzy zarazem pisali sami — nie tylko, rzecz jasna, i nie przede wszystkim o sobie. Połączone w jedną całość, kategorie te stawiają też niejako na jednej płaszczyźnie „pisma Boże”, czyli Biblię, i „pisma ludzkie”, czyli wszelką literaturę, zarówno religijną, jak świecką, traktując jedne i drugie przede wszystkim jako wcielenie żywych wzorów moralnych. Jan z Salisbury nie posługuje się jeszcze pojęciem „wcielenia” ani „obecności”. Te pojęcia mieli wprowadzić w szerszym zakresie dopiero niektórzy humaniści wieku XV i XVI, którzy szli czasem, jak się zdaje, tropem rozumowania podobnego temu, jakie on przeprowadza<sup>480</sup>. Twórca szczególnie ciekawej na ten temat doktryny teologicznej, Erazm z Rotterdamu, dla którego „obecność Chrystusa w Ewangeliach” była intersubiektywnie ważniejsza i bardziej „skuteczna” niż „obecność Chrystusa w ciele”, a więc i w czasie historycznym, znał zapewne ten tekst Salisburczyka, ale w *Epistola de contemptu mundi*, gdzie według Ernesta-Wilhelma Kohlsa mają istnieć ślady owej znajomości, rozwinął, zgodnie zresztą z gatunkiem i ukierunkowaniem swojej *Epistola*, raczej średniowieczny topos przemijania niż humanistyczny topos trwania<sup>481</sup>.

U Dąbrówki nie ma jeszcze, rzecz jasna, renesansowego motywu „wcielenia się w pismo”, lecz antyczno-średniowieczny motyw „przetrwania w piśmie”, który swoje źródło ma, jak się zdaje, w utworach poetów łacińskich epoki augustowskiej, przede wszystkim może w Horacjuszowej odzie IV 9. Jest za to obecny inny odcień gloryfikacji literatury, odgrywający bardzo ważną rolę w systemie wartości wypracowanym zarówno przez humanistyczną kulturę umysłową XII wieku, jak też przez humanizm trecenta i quattrocenta, wyrażając się w terminach zapożyczonych przeważnie od Cycerona i budując wyraźny wątek sławy jako siły napędowej działań cnotliwych i szlachetnych. Dąbrówka nie rozwija go w swoim prologu szczególnie intensywnie, ale o pełnej akceptacji tego motywu świadczy zarówno fakt zacytowania *in extenso* tekstu Jana z Salisbury, gdzie jest on pierwszoplanowy, jak i powtórne do niego nawiązanie w cytacie z *Disticha Catonis*, nakazującego wspominać — ni to w formie rachunku sumienia, ni to sprawozdania — również o własnych czynach, gdy chwali się cudze: „gdy chwalisz, stary już będąc, cudze czyny, pamiętaj, coś sam działał za młodu”, co znaczy chyba: nie wstydz się przypomnieć o tym samemu sobie i siebie samego w świetle przypominanych faktów oceniać. Jeśli tak, to sława — nie tylko cudza, o którą historyk ma niejako obowiązek zadbać, ale również jego własna — dopuszczona tutaj została do głosu jako wartość

<sup>480</sup> Zob. mój *Tekst jako uobecnienie*, dz. cyt., s. 102–103, 116 i nn.

<sup>481</sup> Zob. E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, t. 1, F. Reinhardt, Basel 1966, s. 210 i nn. i do tego moją książkę *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, dz. cyt., s. 57–58 (motyw: „Ubi sunt, qui olim fuere?”).

pełnoprawna, i to na mocy autorytetu pisarza, który przez całe średniowiecze zażywał wielkiej popularności i szacunku jako moralista i był chętnie cytowany, ilekroć trzeba było odwołać się do motywacji patriotycznych. Przywołany wyżej anonimowy autor prologu do *Ortografii* Jakuba Parkosza również — cytatem-parafrazą z *Disticha Catonis* o nieco podobnej treści — rozpoczyna swój dyskurs o patriotycznej równowartości jego dzieła z czynami obrońców ojczyzny słowami „Pugna pro patria”, incipitem *Disticha*.

Z patriotyzmem zresztą łączą się wszystkie obecne w tekście Jana z Dąbrówki odmianki unieśmiertelnienia przez literaturę. Jemu ostatecznie służyć ma wykład historii ojczyzny, bo historii w ogólniejszym, nieograniczonym do jednego narodu i jednego państwa znaczeniu można by się tylko *implicite* doszukać w wątku trwania dzięki pismu. Łącznikiem między ideą trwania jednostkowego w pamięci, które zaspokajają tylko ambicje egoistyczne czy w każdym razie jednostkowe, osobnicze, a pożytkiem ogólnym, społecznym, obejmującym także pokolenia przyszłe, jest idea nieprzerwanej tradycji. To ona tworzy wzorczo-naśladowczy system, który można nazwać etycznym egzemplaryzmem. W cytacie z Piotra de Vineis, również dwunastowiecznego humanisty (i kanclerza cesarza Fryderyka Barbarossy), ów egzemplaryzm, operujący, rzecz jasna, także kategorią trwania człowieka w piśmie, ma wymiar uniwersalny. Zapobiegliwość pisarzy, w im jedynie dostępny sposób utrwalających przykłady cnoty, z jednej strony jest nagrodą za cnotę tych, co przeminęli, z drugiej stwarza nieprzerwaną tradycję dla współczesnych i tych, którzy żyć będą w przyszłości. Cytowany przez Dąbrówkę Piotr de Vineis posługuje się tutaj abstrakcyjną terminologią filozoficzną: wzorczy przykład z przeszłości spełnia rolę logicznego poprzednika i zarazem zasady, *principium*; jego naśladowcom przypada rola logicznego następnika. Tę logiczną terminologię wspomaga też pewne obrazowanie. Oto relacja między logicznym poprzednikiem i logicznym następnikiem jest taka jak między woskiem i pieczęcią: poprzednik „odciska się” w następniku, czyli go formuje, nadaje mu pożądaną kształt, pożądaną postać lub przynajmniej znamię.

Pojęcie ojczyzny, pełniące u Jana z Dąbrówki tak istotną rolę, ideę owego systemu wzorczo-naśladowczego, wyrażoną w trybie uniwersalnym, niejako uszczegóławia. Ojczyzna jest miejscem fizycznej obecności człowieka i jako takie miejsce łączy się najściślej z przyrodzoną mu potrzebą gwarantowanej przez literaturę sławy. Tutaj polskiemu autorowi pomysł dostarcza autor z pogranicza starożytności i średniowiecza. Każdy — powiada cytowany przez niego Kasjodor — pragnie przetrwać dzięki piśmiennictwu tam przede wszystkim, gdzie się już raz zaznaczyła jego obecność fizyczna: oto przyrodzone niejako źródło i motyw umiłowania ojczystego kraju. Ale ojczyzna jest czymś innym jeszcze: jest sumą wszystkich *caritates*, wszystkiego, co człowiekowi drogie, i ten aspekt pojęcia ojczyzny ilustrują emfatyczne słowa Cyncerona z *De officiis*. Jeszcze inny jej aspekt ukazuje cytat z Filipa de Bergamo, czternastowiecznego komentatora *Disticha Catonis*. Ojczyzna jest

tam rozumiana jako suma dóbr fizycznych, materialnych, stanowiących niezbędne podłoże, na którym może i ma się dopiero rozwinąć życie moralne jednostki. Ten akcent „ekonomiczny” jest znamieny dla polskiej myśli filozoficznej XV wieku, co ilustruje tutaj — w poprzednim dziale (B.I) — tekst Jana z Ludziska.

Między poszczególnymi tymi kategoriami nie ma jakiegś rzucającej się w oczy spójności, która by mogła tworzyć z nich zwartą doktrynę czy bodaj luźniejszą teorię. Są to raczej odosobnione myśli, wskazujące tylko, że Jan z Dąbrowki próbował formułowaną przede wszystkim w kategoriach religijnych lub prawniczych motywację patriotyzmu, jaką widać w tekstach obu jego mistrzów (pomieszczonych tutaj w dziale B.III), wzbogacić motywacją o proweniencji świeckiej, odwołując się przede wszystkim do pragnienia sławy, niechętnie, a przynajmniej z rezerwą, przez tradycję chrześcijańską akceptowanego. Zważywszy proweniencję wszystkich składników tegoż wątku, nie ma potrzeby doszukiwać się jakiegś specjalnie silnej podniety do jego budowania w posiadanych przez Jana z Dąbrowki tekstach humanistów włoskiego trecenta i quattrocenta, choć jej i wykluczyć nie można. Tak czy owak, wyraźnych odwołań do nich w prologu Dąbrowki nie ma.

Zarazem jednak, jak trzeba wnosić z tych odwołań i cytatów, które w prologu zamieścił, buduje on swój metahistoryczny wykład przede wszystkim na pomysłach takich pisarzy średniowiecznych, których twórczość albo datuje się na czas przed powstaniem uniwersytetów i scholastyki uniwersyteckiej, albo, jeśli była z nią współczesna, to ani nie posługiwała się jej gatunkami pisarskimi, ani nie korzystała z wypracowanych przez nią stylistycznych konwencji, nie była więc twórczością wedle pojęć średniowiecznych naukową. Nie jest zatem dla nas w tym znaczeniu scholastyczna, lecz raczej humanistyczna na sposób średniowieczny. Do takiej bowiem kategorii, jak już wspomniałem na początku tej enarracji, należało wszelkie pisarstwo historyczne i kronikarskie zarówno późnego średniowiecza, jak i wcześniejsze, tworząc popularną literaturę rozrywkową o szlachetnych tendencjach moralistycznych<sup>482</sup>. Przy tym, posiadacz pism Petrarke i Vergeria, a co więcej, czytelnik i glosator *De remediis utriusque fortunae* Petrarke, Jan z Dąbrowki raz tylko w prologu do swego komentarza Petrarke cytuje (w samym komentarzu czyniąc to, rzecz jasna, częściej), i to w mało znaczącej sprawie zachowania właściwych proporcji między prologiem a komentarzem samym. Nie umiał widać jeszcze wydobyć z tego subtelного pisma nauk na temat przezwyciężenia aporii wysiłku moralnego w obliczu kapryśnego i nieżyczliwego losu. Wszystko inne jest w prologu jego komentarza do Kadłubkowej *Kroniki polskiej* bardziej scholastyczne niż humanistyczne. Zaliczenie historii do filozofii moralnej nie ma jeszcze tego autonomizującego ją i na równi z innymi sztukami stawiającego rozmachu, jaki

---

<sup>482</sup> Więcej na temat średniowiecznego rozumienia historii zob. cytowaną już książkę: B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*.

znalazła u humanistów quattrocenta i jaki poświadczają w jakiejś mierze systematyzujące i metanaukowe wypowiedzi Tommasa Parentucellego i Petera Luddera. Tak już bliski w swym egzemplaryzmie etycznym ideałom humanistów, nie próbuje nawet wyrazić swego stanowiska w kwestii wartościującej gradacji historii i filozofii, która tak żywo zaprzętała humanistów quattrocenta i w której tak jasno wypowie się kilkadziesiąt lat później Jan Długosz. Dodać jednak trzeba, że to ostatecznie dopiero pokolenie Lorenza Valli miało, w latach czterdziestych XV wieku, emancypować historię i wyraźnie przeciwstawić ją filozofii jako dziedzinę wiedzy „godniejszą” i pożyteczniejszą<sup>483</sup>. Całkowicie scholastyczny jest też tok wykładu i styl Jana z Dąbrówki. Widać to szczególnie jaskrawo w podporządkowaniu tej nowej dziedziny scholastycznego komentarza hermeneutycznemu schematowi czterech przyczyn<sup>484</sup>.

Tak samo jak w odniesieniu do każdego autora scholastycznego wolno nam roboczo pytać, skąd Jan z Dąbrówki naprawdę czerpał swoje bardzo liczne cytaty i co było podstawą jego odwołań: czy czytał tych autorów, na których się powołuje, czy znalazł cały swój zasób cytatów w jednym jakimś tekście lub kilku tekstach-kompilacjach, które były rzeczywistym jego źródłem. Dzięki jednak bardzo dokładnemu przebadaniu zarówno samego tekstu jego komentarza, jak i jego biblioteki przez monografistę, a potem w jednej osobie i wydawcę Janowego komentarza pytanie to staje się praktycznie bezprzedmiotowe. Z dość już leciwej monografii, jaką temu komentarzowi poświęcił Marian Zwiercan, i z niedawnej edycji krytycznej opublikowanej przez tegoż uczonego (we współpracy z innymi) wiemy dokładnie, że opierał się na tekstach autorów, których cytuje i których pisma znał z pierwszej ręki<sup>485</sup>.

---

<sup>483</sup> K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 9 (1964), s. 23–74; tenże, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Aletheia, Warszawa 1992; S. I Camporeale, *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstancyi: retoryka, wolność i eklezjologia w XV w.*, przeł. A. Dudzińska-Facca, IFiS PAN, Warszawa 1997.

<sup>484</sup> Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, dz. cyt., rozdz. VIII: *Historical Writing*, s. 224–277; E. A. Quain, *The Medieval „Accessus ad auctores”*, „Traditio”, 3 (1945), s. 215–264, a przede wszystkim M. Plezia, *Starożytne wstępy do lektury klasyków*, w: tenże, *Od Arystotelesa do „Złotej legendy”*, dz. cyt., s. 194–217.

<sup>485</sup> Monografia i edycja, choć oddziela je od siebie okres prawie czterdziestoletni, są dziełem tego samego badacza, M. Zwiercana, *Komentarz Jana z Dąbrówki do „Kroniki” Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, jak w przyp. 278 i Ioannis de Dąbrówka *Commentum in Chronicam Polonorum Magistri Vincentii dicti Kadlubek*, edidit, praefatione notisque instruxit M. Zwiercan adiuvantibus A. S. Kozłowska et M. Rzepiela (*Monumenta Poloniae Historica*, nova series, tomus XIV), PAU, Cracoviae 2008.

## 4.2. Komentarz do prologu *Kroniki*

Że komentarz Jana z Dąbrówki — zarówno sam komentarz, czyli to, co dotyczy Kadłubkowego tekstu, jak i omówiony wyżej prolog tego komentarza — jest wytworem uniwersyteckiej scholastyki, widać od razu, na przykład w formułach rozpoczynających dyskurs komentatorski, w „primo (secundo, tertio itd.) notandum”, we wprowadzonych także w obrębie tych członów dystynkcjach, w takich zwrotach jak „tenet consequentia”, w znacznej mierze także w sposobie wprowadzania odsyłaczy do źródeł, do *auctoritates*, które jednak nie rozrywają dyskursu tak radykalnie, jak to się dzieje zwykle w kompozycji i stylistyce scholastycznej *quaestio*, tego gatunku piśmiennictwa średniowiecznego, który najlepiej spełniał ówczesne kryteria naukowości<sup>486</sup>. Prolog jest od samego komentarza mniej schematyczny, ale ma wiele cech właściwych scholastycznym principiom, tę na przykład — rzeczową i formalną zarazem — że *more scholastico* wylicza w zakończeniu cztery przyczyny komentowanego dzieła i wyjaśnia wszystkie „sensy”, w jakich Wincenty Kadłubek jest autorem swego dzieła.

Że jednak komentarz nie jest podporządkowany kompozycji i stylistyce scholastycznej kwestii całkowicie, to również dostrzec nietrudno. Jest to, jak się zdaje, rezultat przede wszystkim odmienności gatunkowej samego przedmiotu komentarza, czyli tego, że Dąbrówka komentował kronikę, opowieść zatem, narrację, a w jakiejś, mniejszej chyba, mierze także tego, że wykład był prowadzony w katedrze retoryki. Historia i historiografia nie były w żadnym okresie średniowiecza uważane za naukę, za *scientia*, ani nawet za ujętą w karby reguł sztukę-umiejętność, *ars*. I choć od fikcji poetyckiej różniła ją faktyczność, czyli prawdziwość, opowiadanych w niej zdarzeń lub przynajmniej przekonanie o takiej faktyczności, to jednak na równi z funkcją poznawczą przyznawano jej, jak już wspomniałem, nie tylko funkcję moralizatorską, ale i funkcję szlachetnej, budującej rozrywki<sup>487</sup>. W każdym razie łatwo dostrzec różnice między kompozycją i tokiem dyskursu tego komentarza a kompozycją i tokiem dyskursu na przykład komentarza Jana z Głogowa do *Donata Mniejszego* zamieszczonego tutaj w dziale A.III. Również stylistyka jednego i drugiego komentarza jest odmienna. Podczas gdy u Jana z Głogowa, pisarza dbałego zresztą o jasność i swoistą elegancję własnych tekstów, ma ona wszystkie elementy schematyczności właściwe uniwersyteckiej *quaestio*, u Jana z Dąbrówki przypomina styl dwunastowiecznych humanistów, i to nie tylko

---

<sup>486</sup> O kompozycji i stylistyce scholastycznej kwestii uniwersyteckiej zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., rozdz. II: *Dzieła: ich gatunki literackie*, s. 76–95; zob. też mój artykuł *Scholastyka*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, dz. cyt., s. 747–761.

<sup>487</sup> L. Boehm, *Der wissenschaftliche Ort der Historia im frühen Mittelalter*, dz. cyt., s. 663–693; B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, dz. cyt.



dlatego, że pełno tu cytatów z ich pism. Zobaczymy niżej, że formie zewnętrznej odpowiada analogiczna do niej treść i, by tak rzec, duch komentarza.

Jeśli tedy pominąć rutynowe w scholastycznym pisarstwie uniwersyteckim relikty stylu i kompozycji, a skoncentrować się wyłącznie na zawartości ideowej i myślicielskiej komentarza do Kadłubkowego prologu, to uznać można, że składają się na nią dwa istotne wątki, które komentator wysnuwa z literalnej treści owego prologu. Jeden zaczynają obecne zaraz w pierwszym zdaniu Kadłubkowego prologu *theatrales sollemnitates*, w drugim idzie o wychowawczy cel twórczości pisarskiej, o wzorczo-naśladowczy charakter zawartych w niej treści, o to samo zatem, co jest istotną treścią ideową również własnego prologu Jana z Dąbrowki do całości komentarza.

Tak przeze mnie teraz opisane, oba te wątki są w stosunku do litery i sensu Kadłubkowego prologu homogeniczne, nie w jednakowym stopniu wszelako. Wzorczo-naśladowczą funkcję przedstawionych w *Kronice* dziejów Kadłubek w swoim prologu deklaruje jednoznacznie. Zaakcentowana natomiast na samym początku jego prologu niechęć trzech starożytnych postaci do uroczystych czy tylko okazałych widowisk teatralnych ma sens niejasny i nieprosty. Nie bez pewnego trudu daje się z kunsztownych Kadłubkowych metafor i peryfraz odczytać prosta myśl, że jego *Kronika* przedstawia minione zdarzenia i postacie jako wzory do naśladowania dla współczesnych i potomnych. Sens ten w komentarzu Dąbrowki do Kadłubkowego prologu ujednoznacza się i pozostaje wierny intencji kronikarza, a jako takie samo ujednoznacznienie powtarza się też — rzec można: na dominancie — w pomieszczonym tu niżej krótkim wprowadzeniu do komentarza księgi czwartej Kadłubkowej *Kroniki*. Od razu zaznaczę, że jest to istotny dla tego działu mojej antologii wątek metahistoryczny.

Inaczej rzecz się ma u Dąbrowki z eksplikacją Kadłubkowych *theatrales sollemnitates*, która, jak to spróbuję niżej wyjaśnić, rozmija się raczej z jednym przynajmniej z dwu znaczeń, jakie owe *theatrales sollemnitates* i osnute wokół nich przesłanie zdają się mieć u Kadłubka. Przypominam, co napisałem w enarracji prologu Kadłubka. Wedle jednego z owych znaczeń *theatrales sollemnitates* trzeba utożsamiać z dziejami Polski, wedle drugiego metafora oznacza nie scenę, lecz widownię. Komentarz Dąbrowki uwzględnia ten drugi sens, pierwszego natomiast trudno się w nim doszukać. Wskutek tego zaś pojęcie widowisk teatralnych w komentarzu Dąbrowki autonomizuje się niejako i ujednoznacza jako pojęcie aksjologicznie ujemne i sprawia, że znaczną część komentarza wypełniają treści całkowicie z Kadłubkowymi niejednorodne. Tworzą one ciekawy, w stosunku do komentowanego tekstu całkowicie autonomiczny zaczątek dyskursu na dwa bardzo sobie zresztą pokrewne tematy. Jeden to zagadnienie relaksu, rozrywki, zabawy, ich dopuszczalności i godziwości, drugi — zagadnienie twórczości pisarskiej, rozpatrywane pod podobnym, lecz nieidentycznym kątem.

Nie trzeba wielkiej wiedzy o ascetyzmie chrześcijaństwa w ogóle i średniowiecznym w szczególności, aby negatywne wartościowanie widowisk i teatru przez piętnastowiecznego scholastyka uznać za zrozumiałe samo przez się. Nieco bardziej skomplikowane wydaje się zagadnienie godziwości uprawiania pisarstwa. W takiej postaci, w jakiej je rozpatruje i rozstrzyga Jan z Dąbrówki, stanie się ono w pełni zrozumiałe dopiero pod warunkiem, że świadomi będziemy zdominowania kultury umysłowej średniowiecza przez filozofię spekulatywną.

To przede wszystkim tym dwu zautonomizowanym w stosunku do komentowanego tekstu wątkom komentarza do Kadłubkowego prologu chcę niżej poświęcić uwagę, mimo że nie mają one same przez się charakteru metahistorycznego. Obfitym materiałem erudycyjnym i innymi zagadnieniami szczegółowymi, jakimi komentator obudowuje te dwa zasadniczo jednorodne wątki, zajmę się tylko ubocznie. Drugi z tych wątków jednak — ten, który stawia zagadnienie aksjologii pisarstwa — podjął Dąbrówka, jak zobaczymy, ze względu na pisarstwo historyczne. Dlatego ma on również swoją funkcję metahistoryczną.

Oba te najistotniejsze dla tego działu antologii „autorskie” składniki komentarza Dąbrówki wkomponowane zostały w trójdzielny schemat przejęty od starożytnych nauczycieli retoryki, którym służył jako instrukcja budowy wstępu mowy, *exordium*. Zastosowanie go do podziału Kadłubkowego prologu miało związek zarówno z tym, że komentarz Dąbrówki jest owocem wykładu prowadzonego właśnie na katedrze retoryki, jak też i nade wszystko z tym, że sama *Kronika* Wincentego, jej prolog zaś w szczególności, dawały się zasadnie traktować jako dzieło tyleż narracyjne, co retoryczne, parenetyczne, perswazyjne.

Schemat retoryczny kazał — po zdefiniowaniu na samym początku treści *Kroniki* jako „czynów sławnych książąt i królów Polski” i zaznaczeniu jej dwudzielności na prolog i dzieło właściwe (w. 1–3) — podzielić materię prologu na trzy części zasadnicze („tres partes principales”, w. 5–11) stosownie do trzech celów, jakie wedle starożytnych teoretyków wymowy miał za każdym razem osiągać mówca zwracający się do słuchaczy jeszcze przed podjęciem właściwego dyskursu<sup>488</sup>. Wyłożone w wykorzystywanej przez całe średniowiecze jako podręcznik i funkcjonującej pod nazwą *Tullii Rhetorica nova* jako dzieło Cyserona, a dziś uznawanej powszechnie za anonimową *Rhetorica ad Herennium*, mówią one, że początek wszelkiej mowy ma uczynić słuchaczy pojętymi, życzliwie usposobionym do tego, co mówca chce im przekazać, i uważnymi<sup>489</sup>. Kronikarz — stwierdza komentator — czyni w

---

<sup>488</sup> Zob. w kwestii tego trójpodziału celu retorycznych *exordia* H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., § 264, s. 157; § 266, s. 159.

<sup>489</sup> *Rhet. Her.* I, 4, 6: „Principium est, cum statim auditoris animum nobis idoneum reddimus ad audiendum. Id ita sumitur, ut attentos, ut dociles, ut benevolos auditores habere possimus”. Jan z Dąbrówki powołuje się tu wprawdzie na *Poetykę* Arystotelesa, a wydawca

prologu swoich słuchaczy pojętnymi za pomocą łatwości treści i formy, życzliwie do niej usposobionymi dzięki godności, czyli wysokiej wartości, tej treści, uważnymi zaś dzięki jej „niedostępności, czyli konieczności” („per materiae arduitate seu necessitate”), jak to nie bez znacznej dozy tajemniczości komentator nazywa, nie próbując jej zrazu wyjaśniać, mimo że wyjaśnień nie poskąpił dwu pierwszym punktom, łatwości i godności tematu, i mimo że te jego wyjaśnienia służą tylko mechanicznemu nieomal podziałowi prologu i wskazaniu, w którym miejscu zaczynają się konkretne treści, zdaniem komentatora konstytuujące kolejno każdą z trzech wyróżnionych retorycznych funkcji (w. 12–28).

Już wyznaczając ten podział Kadłubkowego prologu, Jan z Dąbrówki zajął się dwiema z trzech starożytnych postaci wymienionych w pierwszych zaraz jego zdaniach, Alkibiadesem i Kodrusem; zachowanie się tych postaci wobec widowisk teatralnych posłużyło mu jako osobowa ilustracja i uzasadnienie pierwszej z trzech wymienionych cech Kadłubkowej *Kroniki*, mianowicie łatwości jej treści (w. 16–28). Następnie, w *circa litteram primo est notandum* (w. 29–54), rozwinął swą refleksję nad „łatwością” komentowanego dzieła, ilustrując ją zachowaniem tym razem już wszystkich trzech starożytnych postaci i nie pomijając odmienności motywacji tych zachowań u każdej z nich wobec widowisk, zarazem zaś nie szczędząc teoretycznoliterackich uwag na temat wzajemnych związków i uwarunkowań „nowości” i „łatwości”. Kontynuując swą refleksję w *secundo notandum* (w. 55–74), cytatami z autorytetów, to jest z Seneki i Petrarcki, tłumaczy powody, dla których należy unikać widowisk (jak to właśnie czynili bohaterowie Kadłubkowego prologu), aby następnie, w bardzo długim *tertio notandum* (w. 75–135) dla każdej z trzech postaci z osobna — Kodrusa, Alkibiadesa i Diogenesa — wskazać trzy *causae*, trzy racje, które spowodowały ich niechęć (właściwie nienawiść) do widowisk teatralnych. Nie referuję nawet najkrócej tego długiego passusu. Poprzestając na uwadze, że zgodnie z literą Kadłubkowego tekstu unikanie *theatrales sollemnitates* przez trzy starożytne postacie oznacza tutaj również dla komentatora tylko ich nieobecność na widowni, o ewentualnym natomiast stanowisku samego kronikarza w kwestii oglądania widowisk i w kwestii wartości samych widowisk komentator się nie wypowiada. Taki związek owej metafory wyłącznie z trzema postaciami starożytnymi utrzymuje się także w dalszych partiach komentarza aż do pewnego w nim miejsca (*notandum octavo*, zwłaszcza w. 225–229), w którym komentator zdaje się ową metaforę nienawiści do widowisk teatralnych uznawać za pogląd również kronikarza, choć dosłownie nic takiego nie mówi. Miejsce to wyodrębnię i zajmę się nim osobno.

---

jego komentarza odsyła do Arist. *Poet.* 24, 1060a 5–20, jest to jednak na pewno odsyłacz nietrafny. Nawet w *Retoryce* Arystotelesa nie znajdzie się analogicznego ujęcia, choć poświęcił on tam prologom osobny dyskurs (*Rhet.* III, 14, 1414b 20–1416a 3).

Zarówno w tych refleksjach wstępnych, jak i w dalszym ciągu pierwszej części komentarza *theatrales sollemnitates* mają konotację semantyczną ujemną. Uczestnictwo w nich w charakterze widza (o aktorze czy aktorach w ogóle nie ma tu mowy) jest szkodliwe dla cnoty i po prostu z nią sprzeczne (w. 58–59). Szczególnej wyrazistości nadaje takiej ich ocenie określenie wszystkich trzech Kadłubkowych osobistości starożytnych — a nie samego tylko Diogenesa — mianem *philosophi* (w. 30, a potem jeszcze 55–56 i 75). Filozofem jest więc i Alkibiades, i Kodrus. To przede wszystkim dlatego, że są filozofami, nienawidzą oni teatralnych okazałości, o których szkodliwości dla cnoty wiedzą lepiej od innych. Wywód na ten temat wypełnia całe *secundo notandum*, wzbogacony cytatami z Seneki i z dwu postantycznych humanistów, chrześcijańskich, najpierw z *Policraticusa* dwunastowiecznego Jana z Salisbury, na samym końcu zaś z *De remediis utriusque fortunae* czternastowiecznego Francesca Petrarcki (w. 57–68). Obaj humaniści — dwunastowieczny i czternastowieczny — to ulubieńcy Jana z Dąbrowki, zwłaszcza, jakżeśmy już widzieli w jego prologu do komentarza, ten pierwszy. Do tych moralistycznych motywów odrzucenia widowisk dochodzi — już w trybie anegdotycznym raczej — stwierdzenie, że mogą one zagrażać życiu, i egzemplifikacja tego stwierdzenia z dziejów starożytnych powtórzona za Petrarcką (w. 70–74). Widowiska jako źródło i pożywka moralnego nieporządku jest to stary wątek jeszcze patrystyczny, wsparty zresztą u Dąbrowki przez stoicyzm Seneki, wątek dziwnie żywotny i utrzymujący swoją aktualność przez całe średniowiecze, niezależnie od tego, że wykształciło ono swoje własne bogate formy teatru religijnego i na dobrą sprawę powinno było zaniechać potępień teatru i widowisk jako takich<sup>490</sup>. Piętnastowieczny komentator *Kroniki* Kadłubka, zdyskredytowawszy je po swojemu, niejako wbrew jakiegokolwiek *expresse* sygnalizowanej intencji komentowanego tekstu, poświęca w *notandum tertio* pierwszej części swego komentarza długi dyskurs wzbogacający to zdyskredytowanie widowisk własnym znamienym *distinguo*. Czyni je, przypomniawszy najpierw wyrażenie „oderunt *theatrales sollemnitates*” z samego początku prologu Kadłubkowej *Kroniki*, a następnie zwróciwszy uwagę na przymiotnik *theatrales* i stwierdziwszy, że jako ograniczający wyróżnik oznacza on, iż filozofowie nie powinni gardzić wszystkimi zabawami, wszystkimi *ludi*, lecz tylko widowiskami właśnie (w. 76 i nn.). Otwiera to długi dyskurs na temat godziwości i potrzeby relaksu i rozrywki, podbudowany przytoczonymi autorytetami, wśród których znajdują się i biblijne. Jest to pierwszy dyskurs komentatora autonomiczny w stosunku do komentowanego tekstu (w. 75–147). Cytat z Filipa z Bergamo, ulubionego przez Dąbrowkę przedstawiciela średniowiecznego humanizmu, wprowadza do dyskursu komentatora rozróżnienie *ludus* na trzy rodzaje: taki, który polega na

---

<sup>490</sup> Zob. A. Dąbrowka, *Teatr i sacrum w średniowieczu: religia, cywilizacja, estetyka*, Funna, Wrocław 2001; zob. też J. W. Harris, *Medieval Theatre in Context: an Introduction*, Routledge, London 1992 (tę informację bibliograficzną zawdzięczam dr Marii Chodyko).

oszukiwaniu, taki, który zadość czyni pożądanemu, próżności i rozkoszy, i taki, który cechuje „społeczna szlachetność”, z nich zaś tylko ten trzeci jest dozwolony i godziwy (w. 78–97). Oprócz — cytowanych za Filipem z Bergamo jako autorytety — po pierwsze epizodu z *Księgi Rodzaju*, po drugie komentarza papieża Grzegorza Wielkiego do tego epizodu Dąbrówka — od siebie, samodzielnie więc, jeśli brać wypowiedź literalnie — wspiera wprowadzoną dystynkcję autorytetem filozofów, Seneki i Arystotelesa, a także Kwintyliana i autora *Disticha Catonis*, następnie zaś myślicieli chrześcijańskich dawniejszych i nowszych, wreszcie buduje coś w rodzaju argumentu czysto rozumowego, powołując się na ograniczoność sił duchowych i cielesnych człowieka, które z tego powodu potrzebują regeneracji, tę zaś daje rozrywka, *ludus*, i wywód kończy jeszcze autorytetem Arystotelesa, powołując się na jego ‘eutrapelię’ (w. 75–135).

Wolno chyba uznać, że cały ten długi wywód, wypełniający *tertio notandum* pierwszej części komentarza, to właśnie są owe treści dodane przez Dąbrówkę do materii prologu Kadłubka, autonomiczne więc wobec niego. Co rzekłszy, zauważyć trzeba od razu, że nagłówek *notandum*, pod jakim zostały wprowadzone, usprawiedliwia Dąbrówkę jako komentatora całkowicie. W scholastycznej bowiem konwencji i w samej semantyce terminologii kwestii *notandum* (alternatywnie *sciendum*) sygnalizuje właśnie dodatkowy element wiedzy potrzebny do należytego zrozumienia komentowanego tekstu<sup>491</sup>. A jednak funkcja tego rutynowego zabiegu nie ogranicza się do zgromadzenia dodatkowego materiału erudycyjnego i ma, jak sędzę i jak spróbuję wykazać, głębsze skutki dla interpretacji Kadłubkowego prologu niż tylko zasilenie jej dodatkowym materiałem erudycyjnym.

Nieco osobliwe wydaje się, że następne *notanda* — *quartum*, *quintum* i *sextum* — przynoszą ton i treści normatywne, po prostu zalecenia czy raczej zakazy. Komentator używa we wszystkich tych trzech punktach zwrotu *non debent*: ubodzy „nie powinni” przychodzić na teatralne widowiska, bo przykry dla nich będzie kontrast ich nędzy z przepychem stroju innych znajdujących się na widowni; piękni „nie powinni”, bo będą przedmiotem żądzy; filozofowie „nie powinni”, bo będąc mądrzy i szlachetni, odrzucając zło i aprobując dobro, narażą się na zetknięcie z tłumem, który jest przeciwieństwem wszystkich tych zalet. Na uzasadnienie tych zakazów przytoczone zostały obficie cytaty z autorytetów. Wszystko to zgadza się z literą komentowanego tekstu, a bodaj i z jego głębszym sensem, lecz może nie z zadaniem komentatora, od którego raczej nie oczekuje się wyjaśnień przez moralizowanie. Lecz ten komentator cel moralizatorski widomie sobie założył. Dopiero dalsze *notanda* — *septimum* i

<sup>491</sup> Tak jest w sposób, rzec można, naturalny wtedy, gdy mamy do czynienia z komentarzem *ad litteram textus*, jak tutaj, i wtórnie niejako w wypadku komentarza *ad modum quaestionis*, który odchodzi zazwyczaj daleko od litery rzekomo tylko komentowanego tekstu i posługuje się formą klasycznej *quaestio*. Zob. literaturę cytowaną wyżej w przyp. 486.

*octavum* — porzucają moralizowanie i poprzestają na konwencji wyjaśnień, przy czym *septimo notandum* wyjaśnia nieobecność w komentowanym tekście, a użytą wcześniej przez komentatora kategorię nowości Kadłubkowego dzieła, *notandum octavo* zaś wybiega naprzód do następnej kwestii komentowanego tekstu, tej, która metaforę unikania widowisk teatralnych przenosi na postawę autora *Kroniki* wobec otrzymanej od władcy propozycji podjęcia pracy nad nią, czym zamyka się cały punkt pierwszy komentarza.

To, co w *notanda* pierwszej części komentarza zostało powiedziane o *theatrales sollemnitates*, zasługuje na uważną konfrontację z sensem i funkcją tego pojęcia w prologu *Kroniki* Kadłubka. Jakiego rodzaju jest komentarz, którym piętnastowieczny scholastyk opatrzył samo pojęcie i funkcję nadaną mu prawie dwieście lat wcześniej przez kronikarza?

W przeciwieństwie do całkowicie subiektywnie motywowanych niechęci każdej z Kadłubkowych postaci do widowisk teatralnych, jakie próbowałem ukazać, analizując powyżej prolog *Kroniki polskiej* mistrza Wincentego, Jan z Dąbrówki koncentruje się przede wszystkim na wartości samych przedstawień teatralnych. Zmiana, jakiej dokonał (jeżeli moja interpretacja prologu Kadłubkowego jest trafna), nie na tym, rzecz jasna, polega, iżby subiektywne motywacje unikania widowisk przez każdą z Kadłubkowych postaci pominął całkowicie. Takie motywacje są także w jego komentarzu, widać je wyraźnie już przy najbardziej powierzchownej lekturze. Kodrus wstydzi się swoich łachmanów z powodu kontrastu, jaki by tworzyły z przepychem widowni, Alkibiades nie chce swoją urodą wzbudzać zachwyty i żądzy obecnych tam kobiet, Diogenes, jako mędrzec, woli samotność od kontaktów z tłumem. To wszystko było też u Kadłubka i Dąbrówki tylko skrupulatnie rozwinął i udobitnił te wszystkie elementy komentowanego tekstu. Po to zresztą tak hojnie i drobiazgowo, *more scholastico*, uszczegółowił Kadłubkowe „tres tribus de causis” na samym początku komentarza. Zarazem jednak główny i wszystkim trzem postaciom Kadłubkowym wspólny motyw ich niechęci do widowisk teatralnych przeniósł na same te widowiska, na ich, by tak rzec, antywartość istotową i fundamentalną. Dostrzegł ją w ich złym moralnie oddziaływaniu na widzów. Przywołał tu mocne argumenty za tą swoją ich oceną, argumenty z autorytetów nie lada jakich, najpierw starożytnego filozofa Seneki, a następnie, kiedy już negatywnej oceny widowisk dokonał, obok autorytetów filozoficznych skorzystał także z chrześcijańskich, z Biblii i jej komentatorów. Kodrus, Alkibiades i Diogenes mieli swoje subiektywne powody, aby widowisk unikać, lecz, co najważniejsze, unikali rzeczy złej samej w sobie — i tę swoją rozbudowaną ocenę Jan z Dąbrówki dołącza do komentowanego tekstu jako obfity komentatorski naddatek, który do immanentnego wyjaśnienia tego tekstu wydaje się właściwie całkowicie zbędny. Nie unieważnia tej oceny teatru i jego widowisk także wywód o potrzebie i godziwości rozrywki. *Theatralia* w obrębie godziwej rozrywki po prostu się nie mieszczą, jak widać z całego powtórnego za Filipem z Bergamo opisu rozrywki niegodziwej (w. 75–84). Zrównał je

zresztą wyraźnie ze zmysłowymi rozkoszami brzucha, z generującym chęć zabawy jedzeniem i piciem, i zabawę taką też uznał za niegodziwą (w. 85–86).

Dostrzegamy tu, jak już wspomniałem wyżej, patrystyczną jeszcze niechęć do teatru i widowisk, dość jednorodnie motywowaną, poczynając od Tertulianowego *De spectaculis* poprzez wielokroć wyrażane przez Augustyna obawy i ostrzeżenia aż po cytowane słowa z komentarza Grzegorza Wielkiego do przerwania przez Sarę w *Księdze Rodzaju* zabaw Izmaela z Izaakiem. W tej patrystycznej niechęci do teatraliów, wręcz ich potępieniu, dominuje zarzut budzenia rozwiązłości. Ale nie jest on jedyny. Nierzadko przez ten wszechobecny motyw rozwiązłości przebija się inny motyw: fałszu, ułudy, manipulacji. To zresztą wątek nie tylko chrześcijański, ale wcześniejszy jeszcze filozoficzny, sięgający pierwszych sofistów, Gorgiasza zwłaszcza z jego pozytywnie wartościowaną *ἀπάτη*, mocnym negatywnym znakiem wartości opatrzonej przez Platona i wprowadzony na trwałe do filozofii, stamtąd zaś skwapliwie przejęty przez chrześcijaństwo jako ważne zasilenie własnej niechęci do ułudy i fikcji, ale też i zabawy w ogóle<sup>492</sup>. Jan z Dąbrowki nie sięga w tej kwestii do wymienionych przed chwilą filozofów, zadowala się Biblią i homilią Grzegorza Wielkiego. Ale do filozofów, w szczególności Platona i powtarzającego jego myśl Cyserona, odwołuje się w innej bardzo pokrewnej kwestii, w kwestii pisarstwa, literatury, czym zajmujemy się niżej. Wprowadziwszy jednak ten pradawny wątek fałszu, ułudy, manipulacji i wspierając go argumentacją filozofów starożytnych, Biblii oraz humanistów XII i XIV wieku, nie powtarza go bezkrytycznie ani nawet, w stosunku do patrystycznych, a i filozoficznych jego analogii, całkowicie wiernie. Wykorzystuje go, rzecz można, na sposób dojrzały i bogatszy o parę wieków przemyśleń i doświadczeń, które w pradawną postawę wprowadziły swoje dystynkcje.

Przychodzą one w *tertio notandum* części drugiej, natychmiast więc po zdyskwalifikowaniu moralnej godziwości *theatrales sollemnitates*. W przeciwieństwie mianowicie do widowisk, złych niejako ze swej istoty, kategoria rozrywki, zabawy, relaksu nie niesie w sobie automatycznie konotacji jednoznacznie ujemnych. Objęte zrazu ogólną nazwą *ludus*, w dalszym toku komentarza różnicują się, otrzymując bądź inne nazwy synonimiczne, bądź nazwy zastępcze, literalnie nazwy swoich skutków (w. 86–87: *recreatio et*

---

<sup>492</sup> Co się tyczy Gorgiasza i Platona zob. ostatnio Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki we dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002. W kwestii niechętnego stosunku starożytnych chrześcijan do widowisk teatralnych i przyczyn tego stosunku zob. *Theatrum mundi: Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von F. Link und G. Niggel, Duncker & Humblot, Berlin 1981, D. Dox, *The Idea of the Theater in Latin Christian Thought: Augustine to the Fourteenth Century*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004 (informacje o tych dwu ostatnich pozycjach bibliograficznych zawdzięczam dr Marii Chodyko); J. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II–V wieku*, RTK 27 (1980), z. 4, s. 43–55.

*alleviament laboris*, 102–106: *quies et gaudium*, 106: *refocillatio*, 108: *remissio*). Te różnicowania budują wielkie *plaidoyer* na rzecz jednego zaledwie rodzaju nie tylko odpoczynku, ale i godziwej rozrywki, tej, którą określają przymiotnik *honestus* i wyrażenie *socialis honestatis* (w. 80, 92, 111, 128). I tu także w sukurs przychodzą na równi autorzy klasyczni i chrześcijańscy. Swoje różnicowanie *ludi* na takie, które są szkodliwym łudzeniem i kłamstwem, takie, które zadość czynią żądzy, oraz takie, które są godziwe i pomocne w przewyciężaniu zmęczenia zarówno fizycznego, jak i psychicznego, w szczególności też intelektualnego, zapożyczył Dąbrówka z czternastowiecznego Filipa z Bergamo, jednego ze swoich ulubionych autorów, na którego dokładnie zlokalizowany tekst i teraz się powołuje (w. 78–92), podobnie jak czynił to już w prologu swego komentarza. Potem cytaty są liczne i różnicowane, w zakończeniu zaś *tertio notandum* pojawia się też uwaga na temat osobniczej, by tak rzec, odpowiedniości relaksu i rozrywki, czyli o tym, że aby były skuteczne, powinny być stosowane zgodnie z indywidualnymi potrzebami (w. 133–135). Zestawiony z tokiem prologu Kadłubkowego, cały ten dość długi dyskurs komentarza prezentuje się, podobnie jak wcześniejszy dyskurs o widowiskach, jako równie autonomiczna jak tamten, słabo, jeśli w ogóle jakoś, z tekstem komentowanym powiązana całośćka, wywodząca się bardziej z inwencji komentatora, który ma słuchaczom i czytelnikom ważną rzecz do zakomunikowania od siebie, niż z potrzeby wyjaśnienia czegokolwiek w komentowanym tekście.

Zróżnicowaniu wartości rozrywek z części pierwszej komentarza, wywołanemu Kadłubkowymi *theatrales sollemnitates* z pierwszych zdań jego prologu, odpowiada różnicowanie wartości pisarstwa, wywołane tym, co Kadłubek mówi o swoim zadaniu pisarskim i o motywach jego podjęcia na prośbę czy polecenie swego władcy w wyróżnionej trafnie przez komentatora części drugiej prologu *Kroniki*. Potrącił o to komentator z wyprzedzeniem już w *notandum octavo*, teraz do tamtego dyskursu, który można uznać za czysto egzegetyczny komentarz do tekstu Kadłubka, dodaje roztrząsania, które związek z komentowanym tekstem mają bodaj mocniejszy niż poprzednie o rozrywkach, ale i tak wywiedzione zostały w ogromnej mierze z własnej inwencji komentatora.

Wywód zaczyna się od poezji. Leksykalny i tekstologiczny powód przywołania właśnie poezji nie jest jasny. Wynikło ono w każdym razie nie tyle z tekstu Kadłubka, gdzie o poezji literalnie nie ma mowy, ile raczej z ciągu bezsłownych niejako skojarzeń obecnych w samym komentarzu Dąbrówki. Jest to dyskurs równie znamieny jak poprzednie rozważania o widowiskach. To, co Dąbrówka mówi na temat pisarstwa, jest echem równie dawnej i jeszcze bogatszej od owej widowisk dotyczącej tradycji, przy czym komentator Kadłubkowej *Kroniki* i tu skrupulatnie swoje źródła odnotowuje, a z niektórych, głównie wcześniejszych średniowiecznych, cytuje też obszerne fragmenty *in extenso*.



Charakterystyczny dla samodzielności myślowej komentatora w stosunku do komentowanego tekstu jest rozpoczynający rozważania o pisarstwie i formalnie nawiązujący do obecnej w tekście Kadłubka prośby księcia tryb warunkowy nierzeczywisty, *modus irrealis*. Gdyby — powiada Dąbrówka — książę Kazimierz namawiał był przyszłego autora kroniki do pisania poezji, budzącej rozkosze i skłaniającej do rozwiązłości, Wincenty nie powinien by był go posłuchać, bo to byłaby prośba, której chrześcijanie (Dąbrówka, jak i inni autorzy polscy z tego czasu, pisze *catholici*) nie powinni ulegać, prośba prowadząca do trwonienia przeznaczonych na pokutę doczesności na zajęcie błahie i powodujące rozwiązłość. Tak samo powinien by był odmówić, gdyby go książę nakłaniał do przedstawienia czynów pospolitych i pozbawionych świetności. Że jednak książę prosił o wydobycie z zapomnienia, dla pamięci potomnych, czynów wielkich i szlachetnych (tutaj, w. 259–266, Dąbrówka powtarza niemal literalnie wszystkie metafory z Kadłubkowego prologu), przeto dobrze się stało, że kronikarz podjął swoje dzieło.

To nic innego niż enarracja Kadłubkowego tekstu, poprzedzona jednak i wzbogacona owym trybem nierzeczywistym, który pozwolił komentatorowi wprowadzić pożądane dystynkcje. Tryb nierzeczywisty podejmuje tu i rozwija całkowicie już samodzielny wobec komentowanego tekstu dyskurs komentatora, opatrzony licznymi odsyłaczami do źródeł (w. 270–306).

I on zaczyna się od zróżnicowania wymienionej w poprzedniej partii komentarza w trybie nierzeczywistym i globalnie uznanej za niegodziwą poezji. Czy zawsze idzie tu rzeczywiście o poezję, czy dalej o twórczość pisarską w szerokim znaczeniu, nad tym można by się zastanawiać, nie jest to jednak istotne. Owa poezja bowiem znów została poddana dystynkcjom i dzięki temu okazuje się, że i w jej obrębie da się znaleźć pewien rodzaj szczególny, który może być uprawiany godziwie. Jak wszelkie pisarstwo, tak i ona może produkować utwory nastawione na zmysłowe przyjemności, mające za przedmiot rzeczy i sprawy bezwartościowe, fikcję i sensacyjne ciekawostki, wszystko to zaś jest zaprzeczeniem mądrości; toteż nikt nie jest obowiązany do podejmowania takiej twórczości, podobnej do rozpustnych utworów teatralnych (*meretriculae scenicae* z powołaniem się na *De consolatione philosophiae* Boecjusza, w. 274–276). Choć niosą one pewne estetyczne wartości językowe i z tego tytułu pełnią pożyteczne dla młodzieży funkcje kształcące, bezpieczniej jest czytać poezję zawierającą treści moralne, a choć zarówno wszelka lektura, jak i wszelkie działanie mają na celu pożytek, bezpieczniej jest czytać księgi chrześcijańskie (które znów się nazywają tu *libri catholici*, w. 290). Jeżeli zaś już tak scharakteryzowana poezja ma stać się przedmiotem lektury, to trzeba ją czytać tak, aby służyła budowie obyczajów. Cały ten wywód, z którego dokładnie zreferowałem tylko poczynione przez Dąbrówkę dystynkcje, a resztę próbowałem zamknąć w formule krótkiej i uproszczonej do granic rzetelności, odwołuje się do licznych autorytetów klasycznych i chrześcijańskich, posługuje się też szczególnie znaczącym odsyłaczem do metafory pracowicie zbierającej

surowiec z licznych kwiatów i przerabiającej go na miód pszczoły z osiemdziesiątego czwartego listu Seneki i obfitym z tego listu cytatem. Tak to na zakończenie tego passusu Dąbrówka dochodzi do jednej jeszcze, piątej kategorii pism dalej zwanych *poemata*, co tutaj jest już w sposób widoczny nieadekwatne do ich rodzaju literackiego, mianowicie do utworów historycznych (w. 294–298), których wartość ilustruje cytatem z *Historia destructionis Troiae* Guidona Colonna, pochodzącej z początku XIII wieku przeróbki cyklu trojańskiego Diktysa Kreteńczyka i Daresa Frygijczyka.

Cały ten dyskurs pomieszczony w jednym tylko (nierozdzielonym na drobniejsze punkty) *circa litteram notandum*, uszczegółowiającym istotne treści wypowiedziane we wstępnych uwagach egzegezy drugiej części Kadłubkowego prologu, obfityje w odsyłacze do autorytetów dość zróżnicowanych rzeczowo i chronologicznie. Sam ich zestaw jest interesujący, rezygnuję jednak z jakiegokolwiek próby jego charakteryzowania. Najistotniejszy bowiem wydaje mi się tutaj Platon, przepuszczony, rzecz jasna, przez łacińską recepcję antyczną i postantyczną i w takiej postaci Dąbrówce znany, albowiem obecny tu wątek Platoński pochodzi z *Politei* i z *Praw*, tych zaś dzieł Dąbrówka na pewno nie czytał. Czytał zaś może, choć i to niepewne, drugą księgę *Tuskulanek* Cyserona, do której się odwołuje jako do akceptującej relacji z Platońskiego potępienia poezji. Ważniejsze bodaj od passusu z *Tuskulanek* Cyserona (II, 11, 27) byłyby takie kontynuacje Platońskiego wątku, starożytne i średniowieczne, które próbowały zmodyfikować, złagodzić i przewyciężyć radykalizm Platońskiego potępienia poezji i były może ukrytymi wzorami zarówno dystynkcji wprowadzonych przez Dąbrówkę i tworzących *pars destruens* jego wywodu, jak zwłaszcza końcowej *pars construens*, określającej warunki akceptacji poetyckiej i wszelkiej innej twórczości pisarskiej<sup>493</sup>. Zresztą i *pars destruens*, i końcowa *pars construens* komentarza do tej drugiej części prologu *grosso modo* zgadzają się z Platońskimi warunkami dopuszczenia twórczości poetyckiej w idealnym państwie, z tym mianowicie, aby przedmiotem tej twórczości była prawda, co wyraźniej zaznaczy się dopiero w komentarzu do części trzeciej Kadłubkowego prologu. Lecz tok wywodu Jana z Dąbrówki dotyczącego części drugiej jest swoisty i podstawą jego jest to, co od późnej starożytności było poprzez wieki wytrwałą próbą przewyciężenia Platońskiej krytyki poezji, mianowicie dyskurs osnuty wokół metafory pszczoły i jej miodotwórczej pracy<sup>494</sup>.

<sup>493</sup> Że konstruowaniu i opracowywaniu tej antologii nie towarzyszył zamiar jakiegoś wydatnego wzbogacenia ukrytych źródeł i inspiracji pomieszczonych w niej tekstów i że antologista poprzestał zasadniczo na ich rozeznaniu dokonanym wcześniej przez innych badaczy, to zostało wyraźnie zadeklarowane zarówno generalnie we wstępie, jak i okazjonalnie w niektórych enarracjach tekstów

<sup>494</sup> Odsyłam tu do wykorzystujących ubogą raczej wcześniejszą literaturę moich prac *O dwu znaczeniach metafory pszczoły*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, art. cyt., s. 57–72 (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 89–104), i *Bienen-Metapher und Mythologiekritik in der Renaissance*, w: *Renaissancekultur und Mythologie*, hrsg. von B. Guthmüller und W. Kühlmann, De Gruyter, Tübingen 1999, s. 1–18.

Inaczej niż w wypadku dwu pierwszych części prologu, komentarz do części trzeciej uznać można za immanentną egzegezę Kadłubkowego tekstu. Co więcej, tu dopiero widać, jak poszczególne wątki komentarza, mimo że w dwu jego pierwszych częściach znalazły się autonomiczne dygresje luźno tylko z komentowanym tekstem związane lub na dobrą sprawę wcale z nim niezwiązane, tworzą jako całość dyskurs zwarty, wykładający jedną jasną myśl, jednorodną z myślą przewodnią komentowanego prologu. Ma ona zarazem charakter wyraźnie i jednoznacznie metahistoryczny. Dotyczy istoty i funkcji historiografii.

Na samym początku komentarza, wymieniając trzy retoryczne zadania prologów, Dąbrówka powiązał z nimi trzy cechy Kadłubkowego dzieła mające spełnić te zadania. Pojętnością czytelników miała owocować łatwość jego treści, ich życzliwością godność, czyli wysoka wartość tej treści, uważnością czytelników wreszcie — wyniosła niedostępność, inaczej podniosłość tej treści. Jedność i zwartość komentarza są, jak się wydaje, pochodną przede wszystkim cechy środkowej, owej godności, czyli wysokiej wartości tego, co *Kronika* czytelnikom przekazywała. Wartość ową określił wyraźnie sam autor *Kroniki*, stwierdzając za pomocą metafor (prolog 2, 2), że przedmiotem jej relacji nie będą jakieś swawolne zabawy dziewczęce ani lekka twórczość poetycka prowadząca ku rozrywce, ani w ogóle blichtr fikcji („non ... adolescentularum inter musas collascivire choris ... non umbratiles palustrum harundines ... non purpuras fictiles”), lecz podniosłe dzieje i wspaniałe wzory osobowe i zdarzeniowe, które kronika ma ocalić od zapomnienia i na które ma rzucić wspaniałe światło swojej narracji („sed sacri senatus assistere tenemur suggestui ... sed aureas patriae columnas ... sed veras patrum effigies de sinu oblivionis de ebore antiquissimo iubemur excidere; immo divinae lampades lucis in arce regia arcessimur appendere”). Otóż tu jest też mocny punkt zaczepienia dla tych partii komentarza, które wyżej określiłem jako luźno tylko związane lub zgoła niezwiązane z komentowanym tekstem dygresje. Przez samo skontrastowanie takiej zawartości *Kroniki* z poezją, dziedziną zmysłowych przyjemności, fikcji i ułudy, Dąbrówka mówi pośrednio zarówno o wartości moralnej, jak i poznawczej, czyli o prawdziwości Kadłubkowego przedstawienia dziejów. Nic dziwnego, że nie dopuścił do głosu takiej myśli, iżby takie przedstawienie dziejów mogło mieć jakiegokolwiek podobieństwo do nisko w jednej z jego dygresji ocenionych, wręcz zdyskredytowanych i potępionych widowisk. Tymczasem takie podobieństwo tekst Kadłubka nie wprost co prawda, ale przez przeciwstawienie swoich niosących wzory moralne treści owym swawolom dziewczęcych tańców, będących przecież także popisem i widowiskiem, pośrednio sugerował<sup>495</sup>. Natomiast piętnastowieczny komentator Kadłubkowej

<sup>495</sup> Na przyjęciu takiej jedności semantyczno-logicznej użytych w prologu Kadłubka metafor oparłem swoją interpretację prologu Kadłubka w obu artykułach cytowanych wyżej, w przyp. 446, zwłaszcza tym drugim. Inna natomiast teatralność Kadłubkowego prologu — nazwijmy ją z pewną licencją teatralnością retoryczną — jest u podstaw wcześniejszego

*Kroniki*, wyposażony w umysłowość i formację, jaką niosła uniwersytecka scholastyka, nie brał pod uwagę żadnej teatralności kronikarskiego przedstawienia dziejów, nie przyjmował do wiadomości, iżby użyte przez kronikarza metafory mogły sugerować teatralność jednorodną z *adulescentularum choreae*, tyle tylko, że opatrzoną dodatnim znakiem aksjologicznym, nie ludyczną bowiem, lecz dramatyczną, poważną i wzorcą moralnie. Skoncentrowany na mocnym akcencie nienawiści trzech osobistości antycznych do widowisk teatralnych, które wielowiekowa tradycja chrześcijańskiej kultury antycznej i średniowiecznej darzyła co najmniej głęboką nieufnością, nie wyobrażał sobie, iżby dzieje można było traktować jako dramat i przedstawiać jako widowisko. Spójność logiczna jego komentarza opiera się na radykalnej opozycji z jednej strony fałszu i ułudy, a więc tym samym niemoralności przedstawień teatralnych, z drugiej zaś strony prawdziwości, a więc też dodatniej wartości moralnej, relacji kronikarskiej. Tej radykalnej opozycji nie była zdolna złagodzić nawet akceptacja relaksu, rozrywki, zabawy, wszystko to bowiem musiało być wolne nie tylko od zmysłowej przyjemności, ale też od jakiegokolwiek ułudy i fikcji nawet. Tak trwałe ślady pozostawiło Platońskie potępienie sztuki przeciwstawionej prawdzie.

Z takim wyposażeniem ideowym skonstruował Dąbrówka swój komentarz do trzeciej części Kadłubkowego prologu, sporo od komentarza do części drugiej dłuższy i zarazem nieporównanie bardziej immanentny, bardziej niż tamten skupiony na egzegezie tekstu. Niemniej i tu dyskursu autonomicznego nie zabrakło. Jest on jednak z komentarzem tekstowym bardziej jednorodny i bardziej logicznie koherentny.

Punktem wyjścia jest tu zasygnalizowana na początku komentarza jako retoryczna cecha trzeciej części prologu „podniosłość” i zarazem „trudna dostępność”, *arduitas*, której zadaniem jest powodować baczną uwagę czytelnika-słuchacza. Z owej *arduitas* pochodzą dwa różne wątki. Jeden, ten właśnie dygresyjny i w pewnej mierze kontynuujący dygresję podjętą w komentarzu do części drugiej prologu, to zróżnicowanie rodzajów wiedzy skorelowane ze zróżnicowaniem rodzajów pisarstwa, drugi interpretuje *arduitas* jako cechę przedmiotu *Kroniki* i zarazem jako cechę sytuacji kronikarza, jako konieczność podjęcia bardzo trudnego zadania pisarskiego.

Rodzajom wiedzy, powiada komentator, powołując się na *Rudimentum doctrinae* Gilberta de Tournai<sup>496</sup>, odpowiadają rodzaje piśmiennictwa. Jedni chcą wiedzieć dla samej wiedzy, czyli dla zaspokojenia ciekawości, i to jest

---

studium W. Wojtowicza *Niektóre aspekty retoryczne 'Kroniki' Mistrza Wincentego*, dz. cyt., s. 41–51.

<sup>496</sup> Wydawcy komentarza Dąbrówki zwracają uwagę (w wykazie skrótów) na rękopis Biblioteki Jagiellońskiej 693 z tekstem tego dzieła, uzupełnianym przez Dąbrówkę; zob. *Catalogus codicum manuscripturum medii aevi Latinorum qui in in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, vol. 5, dz. cyt., s. 70–71.

głupie, bo chcąc wiedzieć wszystko (czyli chcąc rzeczy niemożliwej), powodują tylko miałość swej wiedzy. Inni chcą wiedzy po to, aby o nich wiadano, i motywem takiej wiedzy jest żądza sławy i pycha. Jeszcze inni chcą wiedzy, aby się bogacić, zdobywając dobra tego świata; to też jest motywacja nieszlachetna, a i sama tak motywowana wiedza jest marna. Są wreszcie tacy, którzy pragną wiedzy, aby być zbudowaniem dla innych ku ich zbawieniu. Tylko ten ostatni rodzaj wiedzy wart jest aprobaty. Otóż Wincenty Kadłubek podjął się spisania dziejów polskich, kierując się nie żadnymi lekkomyślnymi i niskimi ani tym bardziej podejrzanymi moralnie motywami, lecz z konieczności, za jaką uznał życzenie swego władcy. Ten zaś prosił go nie o pisanie przyjemnych utworów poetyckich, skłaniających ku rozwiązłości, ani też o spisanie jakichś spraw błahych, lecz właśnie o pisanie o sprawach szlachejnych i podniosłych, jakimi były dzieje Polski. I o wielkich postaciach. Podjął się pisanie o nich w tym właśnie celu, aby były budujące. To one konstytuują ową *dignitas materiae*, o której była mowa w drugiej części komentarza i która zjednuje życzliwość czytelnika, podczas gdy błahy przedmiot także prawdziwej relacji kronikarskiej nie byłby do tego zdolny (w. 266–268).

Taka postawa kronikarza wyklucza motywację, którą on sam określił tu za pomocą zapisanego łacińskimi literami jako *cacethes* słowa greckiego τὸ κακότηες (ściślej: jego postaci synkopowanej κακηθές) w znaczeniu ‘nieobyčajności’, czyli w znaczeniu rozszerzonym już przez samego Kadłubka w stosunku do pierwotnego znaczenia ‘złośliwości dążącej do pomniejszenia i przedstawiania w złym świetle’. Komentarz Dąbrówki jednak nie o takiej złośliwości mówi. Z owego *cacethes* czyni pochopność do pisanie lekkomyślnie i bezmyślnie i w ten sposób do tworzenia wiedzy pozornej (w. 329–330), dodając ten rodzaj rzekomo tylko wiedzytwórczego pisarstwa do innych jeszcze zdyskwalifikowanych jego rodzajów (w. 317–328). Jest to, rzecz można, dalszy ciąg i zarazem wzbogacająca modyfikacja wywodu z komentarza do pierwszej części Kadłubkowego prologu na temat niegodziwości moralnej widowisk teatralnych.

Dominantę jednak wywodów komentatora tworzą dwa ściśle ze sobą splecione wątki pozytywne, które pojawiły się już jako główne wątki w jego własnym prologu do komentarza: idea utrwalenia pamięci dziejów oraz idea — możliwego dzięki temu utrwaleniu — ich wzorcowego oddziaływania dzięki kronikarskiej narracji. Taka właśnie, wzorczo-naśladowcza, jest też główna funkcja wychowawcza historiografii. Wartość *Kroniki* mistrza Wincentego na tym polega, że niesie ona w sobie wzory czynów i postaw i skłania do naśladowania tych wzorów. Do tego właśnie potrzebne jest spełnienie wszystkich trzech zadań retorycznego komunikatu, omówionych dokładnie przy objaśnianiu po kolei trzech wyodrębnionych części Kadłubkowego prologu: czynienie czytelnika pojętym, życzliwym i uważnym.

Można też powiedzieć, że ten klarowny wykład, którym wybrzmiewa komentarz do trzeciej części Kadłubkowego prologu, jest, podobnie jak główny

wątek prologu samego Dąbrówki, najważniejszym punktem jego dyskursu metahistorycznego. Najważniejszym także w tym sensie, że wszystko, co go poprzedza, choć wydaje się zrazu obfitować w myśli w stosunku do historii i historiografii autonomiczne, ledwie o nią potracające, w świetle stwierdzeń tego kończącego komentarz dyskursu również zyskuje sens i wymiar metahistoryczny. Dąbrówka nie porusza zagadnienia, jak pisać historię, nie daje na ten temat żadnych wskazówek pozytywnych. Kiedy jednak deprecjonuje poetyckie fikcje i nie akceptuje ich oraz widowisk teatralnych poczętych z demoralizującej, bo na ułudzie lub na żądzy budowanej ludyczności, wtedy przez tę, by tak rzec, dygresyjną negację wyraźnie określa, czym historiografia być nie powinna i czym w jego przekonaniu faktycznie nie jest komentowane przez niego dzieło. Wprost i w trybie komentarza literalnego stwierdza jednocześnie, że niesie ono w sobie treści nie fikcyjne, lecz prawdziwe, że jest, by użyć jego ulubionego, z prologu *Kroniki* Kadłubka zresztą wziętego obrazu, „zwierciadłem” odbijającym to, co rzeczywiste (czy i to słowo jest jakimś dalekim echem obrazu z *Politei* Platona?). Zamykające komentarz do prologu stwierdzenie jej niejako praktycznej, wzorczo-naśladowczej, a więc dydaktycznej i zarazem wychowawczej mocy jest możliwe dzięki temu, że spełnia ona tamten wstępny a niezbędny warunek zwierciadlanego odbicia.

Mamy w tym wszystkim do czynienia z paradygmatem kultury umysłowej i moralnej przesyconym duchem filozofii i doktryny chrześcijańskiej, z paradygmatem przez swoją dezaprobatę dla poetyckiej fikcji bardzo pokrewnym — powtórzę to raz jeszcze — *Politei* Platona, choć jej Dąbrówka na pewno nie znał inaczej niż pośrednio, co zresztą swoim powołaniem się na Cyserona niejako sygnalizuje. Co się zaś Cyserona tyczy, to łatwo dostrzec tu również pokrewieństwo z aż dwoma jego *bons mots*: z kategoriowym postulatem, aby historia mówiła tylko prawdę, i ze stwierdzeniem, że historia pisana to dzieło najbardziej oratorskie<sup>497</sup>. Tych Cyseronowych słów też w komentarzu Dąbrówki ani śladu, choć mógł je przecież znać, skoro inne treści z Cyserona cytuje. Tak czy owak, dalekie to wszystko od traktowania historii jako rozrywki tylko, co się uważa za rzecz

---

<sup>497</sup> Cic. *De orat.* II, 36 („Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur? Nam si qua est ars alia, quae verborum aut faciendorum aut legendorum scientiam profiteatur; aut si quisquam dicitur nisi orator formare orationem eamque variare et distinguere quasi quibusdam verborum sententiarumque insignibus: aut si via ulla nisi ab hac una arte traditur aut argumentorum aut sententiarum aut denique discriptionis atque ordinis, fateamur aut hoc, quod haec ars profiteatur, alienum esse aut cum alia aliqua arte esse commune”); *De orat.* II, 62 („Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat? Ne quae suspicio gratiae sit in scribendo? Ne quae simultatis?”). Zob. także Cic. *Leg.* I, 5 i nn. („Qvintvs: Intellego te, frater, alias in historia leges obseruandas putare, alias in poemate. Marcvs: Quippe cum in illa ad ueritatem, Quinte, <quaeque> referantur, in hoc ad delectationem pleraque; quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae”).

charakterystyczną dla jej postrzegania i oceny w średniowieczu<sup>498</sup>. Jan z Dąbrowki stara się w każdym razie precyzyjnie ustalić, jakie ta rozrywka, jak wysokie spełniać powinna warunki i moralne, i poznawcze, aby mogła stać się cennym elementem kultury myślicielskiej, na której pograniczu oscylowała przez całe średniowiecze.

Tyle o komentarzu piętnastowiecznego mistrza Uniwersytetu Krakowskiego do prologu *Kroniki*. Pomijam całkowicie jego komentarz do następujących tekstów Kadłubka z pogranicza ksiąg pierwszej i drugiej oraz drugiej i trzeciej, które w wyborze z *Kroniki* Kadłubka pomieściłem po Kadłubkowym prologu jako ilustrację raczej braku w nich elementów dramatycznych i teatralnych niż ich obecności w tych niejako didaskaliach kronikarza do dialogu, w jaki ujął narrację trzech pierwszych ksiąg swojego dzieła. Tym bardziej nie mógł takiej obecności szukać w tych pograniczach ksiąg poszczególnych piętnastowieczny komentator Kadłubkowej *Kroniki*, tak bardzo negatywnie oceniający w komentarzu do prologu wszelką widowiskowość i teatralność. Zamieściłem tu za to jego komentarz do początku czwartej księgi *Kroniki*. Również tam się on w swoim komentarzu tych elementów teatralnych nie dopatrzył, choć nie bez racji można i tam, w księdze czwartej Kadłubkowej kroniki, pewną sceniczność i dramatyczność dostrzec. Lecz komentarz do początku czwartej księgi *Kroniki* był mi tu potrzebny dlatego, że kontynuuje on scharakteryzowane wyżej starania komentatora o podniesienie rangi historii i historiografii, jakimi zamknął komentarz do Kadłubkowego prologu.

### 4.3. Komentarz do początku księgi czwartej *Kroniki*

Rozpoczynając teraz komentarz do Kadłubkowej księgi czwartej od uwag o wyodrębniającym się osobnym prologu do tej księgi charakteryzującej się zmianą techniki narracji z dialogowej na monologową, Jan z Dąbrowki przechodzi od tych uwag do nowego wątku metahistorycznego. Jest to zbudowana na przejętej z *Kroniki* metaforze ucztę metafilozoficzna refleksja łącząca w sposób subtelny historię z filozofią i tworząca pewną syntezę myśli metahistorycznej z metafilozoficzną.

Podjmując metaforę kronikarza, Dąbrowka wyróżnia kilka rodzajów uczt, wśród nich zaś i ucztę filozoficzną. I tutaj dodaje najpierw, że taka ucztą pozwala jej uczestnikom wyzwolić się całkowicie od uciążliwości jedzenia i picia i zająć się wyłącznie ich właściwymi powinnościami. Jakież to powinności? Określa je jedna z definicji filozofii. Oto według definicji zawartej w *De divisione philosophiae* Alfarabiego filozofia to „poznanie rzeczy boskich i

---

<sup>498</sup> B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*, dz. cyt.

ludzkich połączone ze staraniem o dobre życie”. Taką właśnie syntezę poznania rzeczywistości i regulowania własnego życia, syntezę zatem metafizycznych dociekań i realizowania ideałów etycznych, filozofia przepisuje wszystkim ludziom. Toteż i ona, filozofia, uprawiana jest należycie dopiero wtedy, kiedy jest czynnym potwierdzeniem tego, czego naucza. Bezużyteczne i puste pozostają głoszone w szkołach słowa, jeśli ich nie potwierdzają urzeczywistnienia słów w czynach i w sposobie życia. Otóż tworzenie piśmiennictwa historycznego, pisanie kronik przedstawiających dzieje królestw na użytek przyszłych pokoleń słusznie otrzymało od kronikarza metaforyczną nazwę uczyty obywatelskiej i zarazem filozoficznej (w. 96–98).

Dąbrówka obszernie i szczegółowo wyklada racje użycia przez kronikarza tej metafory uczyty, lecz tym wykładem już się tu zajmować nie będę. Uwydatnioną zaś na zakończenie ową syntezę metahistoryczną i zarazem metafizologiczną zamknę trzema krótkimi odsyłaczami wewnętrznymi. Jeden prowadzi do następnego w tym dziale tekstu metahistorycznego, do przedmowy Jana Długosza do jego *Annales Poloniae*, gdzie wątek wzajemnej relacji między historią i filozofią powraca w nieco tylko innej postaci. Drugi odnosi się do całego działu B.III, do okazji mocnego tam zakorzenienia zwłaszcza myślenia politycznego w dziejach i odtwarzającym je piśmarstwie historycznym. Trzeci wreszcie prowadzi do całego właściwie działu B.I, szczególnie jednak do końcowej jego partii, do metafizologicznego tekstu Jakuba z Gostynina, gdzie ta sama definicja filozofii — tyle że zacytowana przez Jakuba jako definicja Izydora z Sewilli, nie zaś, jak tu, Alfarabiego — ewokowała nader interesujący dyskurs metafizologiczny. Wszystkie te trzy odsyłacze wydają się ważne dla scharakteryzowania tych cech średniowiecznej kultury umysłowej w Polsce, które niniejsza antologia powinna ukazać jako najbardziej może rdzenne.

W kilku miejscach tej enarracji pojawiało się pytanie, w jakiej mierze Jan z Dąbrówki, posiadacz i czytelnik tekstów Petrarcki i Vergeria, uległ wpływowi włoskiego humanizmu trecenta i quattrocenta. Odpowiedzi na to pytanie szukałem, analizując obecne w jego komentarzu cytaty i odsyłacze do źródeł. Przewaga takich, które wskazywały nie na przynależny już do wielkiego renesansu XIV–XV wieku humanizm włoski, lecz na dawniejszy, dwunastowieczny, albo i synchroniczny z humanizmem Petrarcki czternastowieczny nurt humanizmu średniowiecznego, reprezentowanego tu przez cytaty i powołania się polskiego uczonego na Jana z Salisbury czy Filipa de Bergamo, kazała kilkakrotnie stwierdzić, że Jan z Dąbrówki, innowator programu studiów na Uniwersytecie Krakowskim, który do scholastycznego wykładu retoryki wprowadził historiograficzne dzieło Kadłubka, mimo tej innowacji jest raczej humanistą średniowiecznym niż wczesnorenesansowym. Komentarz jego do początku Kadłubkowej księgi czwartej potwierdza tę kwalifikację w sposób niezwykle subtelny. Zakwalifikowanie biesiadnej scenerii z początku księgi czwartej *Kroniki* Wincentego jako uczyty filozoficznej przyniosło identyfikację materialnej jej treści z filozofią, rozumianą — na



sposób swoiście charakterystyczny dla humanistów obu epok, średniowiecza i wielkiego renesansu XIV–XVI wieku — jako „poznanie rzeczy ludzkich i boskich połączone ze staraniem o dobre życie”. Nastąpiło tym samym utożsamienie Kadłubkowej narracji z filozofią, a przynajmniej z materią i natchnieniem tak rozumianej filozofii. W tym utożsamieniu trzeba dostrzec kulminację humanizmu Jana z Dąbrówki, ale i ograniczenie jego humanizmu, na tym polegające, że zabrakło tu następnego kroku ku chwale historii, stwierdzenia jej wyższości nad filozofią. Czynili taki krok skwapliwie współcześni Dąbrówce liczni humaniści włoskiego quattrocenta. W pół blisko wieku po nim uczyni go w dedykacji swoich *Annales* dopiero Jan Długosz.

## 5. Wyniesienie historii i historiografii ponad sztuki wyzwolone i filozofię

### Jana Długosza dedykacja *Roczników polskich*

#### 5.1. WzmóŜona samoświadomość autorska dziejopisa-humanisty

Ujęta w formę listu dedykacyjnego do zmarłego już opiekuna i protektora, Zbigniewa Oleśnickiego, obszerna przedmowa Długosza do *Annales Poloniae* więcej mówi o jego formacji umysłowej, a w znacznej mierze i pisarskiej, niż same *Annales*. Jest przede wszystkim esejem metahistorycznym i dzięki temu mogły się w niej znaleźć treści nadające się do ujęcia w formę nie narracji, lecz dyskursu. Tworzy je m.in. zagadnienie kulturowej i wychowawczej roli i znaczenia piśmiennictwa historycznego w ogóle, stanu historiografii w Polsce, a nawet wad i zalet Polaków jako narodu. Nie brak, dalej, w przedmowie refleksji Długosza o własnym jego dziele, jest zaś w tej refleksji sporo uwag o zastosowanych przez niego sposobach pozyskiwania i wykorzystywania wiadomości historycznych, a także spożytkowywania ich przy komponowaniu narracji. Wszystko to sprawia, że przedmowa do *Annales* jest prawdziwym tekstem metahistorycznym w sensie, jaki pojęciu temu nadałem we wprowadzeniu do niniejszego działu. Brak wprawdzie w Długoszowych wywodach takiej refleksji, która by próbowała dociec jakiejś ogólnej zasady dziejów, czego próbowali dawni historycy, poczynając już od Herodota, niemniej przeto co się tyczy dziejów Polski, Długosz formułuje o nich wartościujące sądy ogólne, co zaś do samego pisarstwa historycznego, a zwłaszcza jego rangi wychowawczej i kulturowej, znajdujemy tu wywody o znacznym stopniu abstrakcyjności obok szczegółów dotyczących własnego warsztatu historyka i pisarza. Takich wątków nie było ani u mistrza Wincentego w XIII, ani u jego komentatora Jana z Dąbrówki w pierwszej połowie XV

wieku. To one przede wszystkim wskazują na związki ideowe Długosza nie tylko z autorami starożytnymi, zwłaszcza Cyceronem, ale i z humanizmem quattrocenta. Takie same związki poświadczą fakt, że tutaj właśnie, w przedmowie, Długosz, w narracji *Annales* pisarz łaciński pod względem języka i stylu bardzo jeszcze średniowieczny, szczególnie starannie zadbał o inny styl, wraz z ideami i wątkami rzeczowymi, przejmując od autorów starożytnych i humanistów quattrocenta ich słownictwo i frazeologię i nadając swemu dyskursowi zarówno leksykalny, jak składniowy wystrój o wiele nie tylko staranniejszy, ale przede wszystkim ozdobniejszy niż opowiadaniu samych dziejów Polski. Wszystkie te elementy przedmowy mają być może jakiś związek z nietypową jak na wiek XV w Polsce Długoszową biografią profesjonalną, przypominającą biografie niektórych humanistów, co próbowałem zaznaczyć w jego biogramie. Pierwsze i najważniejsze w przedmowie wydaje się to, że Długosz głosi tu pochwałę historii zarówno dla jej walorów etycznych i wychowawczych, jak i dlatego, że stanowi ona niejako przedłużenie życia jednostki, a zarazem i zbiorowości, decydując przez to o tożsamości narodu. Upodabnia to Długosza z jednej strony do dawniejszych i współczesnych mu humanistów włoskich, z drugiej czyni kontynuatorem i zarazem innowatorem ważnych aspektów twórczości rodzimych mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego, zwłaszcza zaś Jana z Dąbrówki. Jak to widać w zamieszczonym wyżej wyborze jego tekstów, Jan z Dąbrówki już w latach 1434–1436 w prologu swojego komentarza do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka położył mocny — bodaj mocniejszy jeszcze niż Długosz — nacisk na to, że historia i w ogóle pisarstwo jej pokrewne zapewnia trwałość pamięci, ginącej niepowrotnie, gdy zabrakło pisemnego utrwalenia osób i ich czynów, i na niewystarczalność w tej mierze samych tylko pamiętek materialnych. Lecz Jan z Dąbrówki, posiadacz i czytelnik pism Petrarcki i Vergeria<sup>499</sup>, idzie śladem przede wszystkim humanistów średniowiecznych — z dwunastego wieku Jana z Salisbury i Piotra de Vineis, a z czternastowiecznych Filipa de Bergamo, ze starożytnych zaś Kasjodora. Długosz dla wyrażenia tej samej zasadniczo myśli — mówię zaś o dyskursie zawartym w wierszach 48–83 — korzysta z tekstów Cycerona i humanistów włoskiego quattrocenta. Są między nim a Janem z Dąbrówki w obrębie identycznej zasadniczo myśli inne jeszcze, głębsze różnice. Kiedy się wejrzy w nie nieco dokładniej, widać, że jedne mają charakter bardziej formalny, inne bardziej rzeczowy, merytoryczny. Zaczniemy od formalnych.

Widzieliśmy wyżej, jak głosząc, że jedynie pisarstwo zapewnia trwałość pamięci, Jan z Dąbrówki, scholastyczny komentator cudzego dzieła, skrupulatnie, właśnie na modłę scholastyczną, odnotowywał precedensy tej myśli jako swoje źródła. Długosz głosi myśl tę sam od siebie, nie podpierając

---

<sup>499</sup> Zob. przede wszystkim M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do „Kroniki” Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt., s. 155–156.

się żadnymi autorytetami poza ogólnikowym odesłaniem do mędrców, *sapientes* (w. 47). Inicjatywę i zachętę do podjęcia dzieła przypisuje *expresse* jedynie zmarłemu biskupowi krakowskiemu Zbigniewowi Oleśnickiemu (w. 23–27); to jedyne ujawnione źródło i natchnienie jego pisarstwa, nie wzór jednak ani sposobu pisania, ani żadnego konkretnego pomysłu: nie ma tu ani słowa jakichkolwiek w tej mierze konkretnych sugestii. Dla wyrażenia idei, że jedynie dzieło pisane utrwała na zawsze pamięć minionych dziejów, unika już Długosz erudycyjnych odwołań do dawniejszych autorów, nie przytacza ich słów *explicite*, tym bardziej z odsyłaczami, jak to czynił Jan z Dąbrówki. A przecież są one w jego tekście, tyle że jako kryptocytaty lub (jeśli tak wolimy) jako element zabiegu, który dziś wolno może określić mianem intertekstualności<sup>500</sup>, a może po prostu plagiatu. Widzieć może w tym wolno również nadzieję Długosza, że odbiorcy jego dzieła podzielają to jego przekonanie o szczególnej i niezastępowalnej wartości pisarstwa historycznego i że nie musi dawać im tego dowodów z autorytetu, jakie swoim czytelnikom serwował jeszcze scholastyk Jan z Dąbrówki. W warstwie zewnętrznej natomiast widać jednak zarazem i nade wszystko zerwanie ze scholastyczną manierą dokumentowania prawie wszystkich wypowiedzi odsyłaczami do autorytetów, a to stanowi ważny element humanistycznego przestawienia się z rygorystycznego, naukowego pisarstwa scholastyków na luźniejszy i ozdobniejszy, a zarazem przecie również uczony dyskurs humanistyczny, kryptocytatami mającymi obudzić w czytelnikach erudycyjne reminiscencje. W tym również sensie (ale przecież nie tylko w tym) przedmowa Długosza jest tworem humanistycznym, który chętnie obywa się bez naukowej dokumentacji, przyjmując postać raczej literackiego eseju niż naukowego czy dydaktycznego traktatu<sup>501</sup>. Jest to niezależne od samej

<sup>500</sup> Zob. o niej J. Axer, *Tradycja klasyczna w polskojęzycznej poezji renesansowej a mechanizmy odbioru tej poezji*, „Pamiętnik Literacki”, 2 (1984), s. 207–216; M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 4 (1986), s. 75–100.

<sup>501</sup> To bardzo celna uwaga P. O. Kristellera (zob. *Renaissance Humanism and Its Sources*, dz. cyt., s. 85 i nn., s. 91–92: „The humanist movement did not originate in the field of philosophical or scientific studies, but it arose in that of grammatical and rhetorical studies. The humanists continued the medieval tradition in these fields, as represented, for example, by the *ars dictaminis* and the *ars arengandi*, but they gave it a new direction toward classical standards and classical studies [...]. This development in the field of grammar and rhetorical studies finally affected the other branches of learning, but it did not displace them. After the middle of the fifteenth century, we find an increasing number of professional jurists, physicians, mathematicians, philosophers, and theologians who cultivated humanist studies along with their own particular fields of study. Consequently, a humanist influence began to appear in all these other sciences. It appears in the studied elegance of literary expression, in the increasing use made of classical source materials, in the greater knowledge of history and of critical methods, and alsosometimes in an emphasis on new problems”, s. 92: „Hence I am inclined to consider the humanists not as philosophers with a curious lack of philosophical ideas and a curious fancy for eloquence and for classical studies, but rather as professional rhetoricians with a new, classicist idea of culture, who tried to assert the importance of their field of learning and to impose their standards upon the other fields of learning and of science,

jakości stylistycznej dyskursu, któremu wszelako, jak już wspomniałem, nie brak ozdobności, choć zarazem w dyskursie humanistycznym Długosza nie zabrakło też i uciążliwych niekiedy zawłości, powodowanych zwłaszcza długością i umyślnie skomplikowaną budową zdań poszczególnych (np. w. 28–45), w czym widać jeszcze ślady średniowiecznego manieryzmu, nie tak zresztą wyszukanego jak *ornatus difficilis* Kadłubkowy. I tu jednak, powtarzam, stwierdzić wolno jednocześnie próbę — pilniejszą niż w samej narracji zdarzeń — naśladowania stylu pisarzy starożytnych i stylu współczesnych Długoszowi humanistów.

## 5.2. Klasyczni i humanistyczni inspiratorzy dziejopisarskiej samoświadomości

To z nich też pospołu — z Cycerona zwłaszcza i z Vergeria — wraz ze słownictwem i frazeologią przejmuje Długosz argumenty co do niezwykłego pożytku już nie pisma i piśmiennictwa w ogóle, lecz pisarstwa historycznego, które sam uprawia. Rzeczowych argumentów było w tej mierze pod dostatkiem wszędzie, najłatwiej jednak podnieść do posłużenia się nimi znaleźć mógł w swoim środowisku najbliższym. To przecież w korespondencji Eneasza Sylwiusza Piccolominiego z Oleśnickim wątek ten zajmuje ważne miejsce<sup>502</sup>. Z drugiej zaś strony w bibliotecznych zasobach profesorów Uniwersytetu Krakowskiego nie brakło, poczynając od lat trzydziestych XV wieku, pism humanistów włoskiego trecenta i quattrocenta, wśród nich także tekstów Vergeria i Guarina, które, jak się zdaje, odegrały istotną rolę w ukształtowaniu tego wątku Długoszowej dedykacji.

Ważnym mianowicie elementem gloryfikacji historii i historiografii jest u Długosza porównanie jej z filozofią, podjęte dla stwierdzenia wyższości historii (w. 46–58). I ono właśnie jest świadectwem istotnej roli humanizmu quattrocenta w formacji umysłowej Długosza. Poprzedza ono w Długoszowej dedykacji wątek pamięci i trwania dzięki pismu (w. 58–68) i w sposób bardzo charakterystyczny spożytkowuje dwie różne myśli Cycerona. Długosz stwierdza, że znajomość dawnych dziejów nie tylko uznana została — po myśli „mędrców” — za „matkę cnoty i nauczycielkę życia”; stwierdza dalej — za pomocą eleganckiej *litotes* — że, „jak wiadomo, pożytki przynosi rodzajowi ludzkiemu nie bardziej znikome niż filozofia” (w. 47–48). Pierwsze stwierdzenie wywodzi się ostatecznie z Cycerona, nieistotne przy tym, czy przejęte zostało bezpośrednio z niego, czy przez jakieś pośrednictwo, bo było (i jest po dziś dzień) cytatem obiegowym. Nie jest ono kryptocytatem dosłownym,

---

including philosophy”), zastosowana przezeń do pisarstwa filozoficznego humanistów, można ją jednak sensownie odnosić i do innych jego dziedzin, co właśnie ujawnia porównanie dwu tekstów metahistorycznych dwu polskich uczonych XV wieku.

<sup>502</sup> Zob. uwagi w dziale A.II.2.

przeciwnie, jest przemyślną kontaminacją i transformacją tego, co napisał Cyceeron. Sam fakt tych zapożyczeń rozpoznano już dawno i wielokrotnie też wykorzystano go do interpretacji Długoszowej przedmowy<sup>503</sup>. Wchodzą tu w rachubę teksty z dwu co najmniej dialogów Cyceerona. Po pierwsze, jest to znana szeroko wypowiedź Cyceerona (literalnie zaś biorąc Antoniusza jako osoby dialogu) na temat historii z *De oratore* (II, 9, 36), z powodu swej wyrazistości, a nawet swoistej sentencjonalności, funkcjonująca przez wieki całe jako odrębny, autonomiczny dyskurs. Po drugie, jest to mająca analogiczne walory i analogiczny obieg apostrofa do filozofii z *Tusculanae disputationes* (II, 6, 16; por. II, 12, 28; V, 2, 5). U Cyceerona jednak, ani w miejscach wskazanych, ani gdzie indziej, nie sposób się dopatrzeć takiego splecenia ze sobą filozofii i historii, z jakim mamy do czynienia u Długosza. Toteż kontaminację obu tych tekstów Cyceerona, z *De oratore* i z *Tusculanae disputationes*, trzeba, zdaje się, uznać za dzieło samego Długosza, dokonane jednak pod niewątpliwym natchnieniem humanistów quattrocenta, zwłaszcza zaś Pierpaola Vergeria<sup>504</sup>.

<sup>503</sup> Zob. Th. Sinko, *De Dlugossi praefatione Historiae Polonorum*, dz. cyt., s. 105–145. To niezwykle cenne studium domyślnych źródeł Długoszowej przedmowy, poprzedzone szczegółowym immanentnym rozbiorem jej treści, skupia się przede wszystkim na zapożyczeniach Długosza z autorów starożytnych i na podobieństwie licznych wątków w ich pismach do poszczególnych miejsc w tekście jego przedmowy, ubocznie tylko i jakby przy okazji zajmując się możliwymi zapożyczeniami i analogiami także u autorów średniowiecznych i wczesnych humanistów włoskich. Tę drugą przede wszystkim dziedzinę penetruje, nawiązując krytycznie do studium Sinki i kontynuując ten sam rodzaj badań, ledwie o trzy lata późniejsze analogiczne studium Anny Rogalanki, *Przedmowa Długosza do „Dziejów Polski”*, art. cyt., s. 68–98. Uzupełnia te dwa studia, wykazując zapożyczenia już nie w przedmowie, lecz w całych *Annales Poloniae*, J. Schnayder, *Salustiuszowe echa w „Historii Polski” Długosza*, art. cyt., s. 141–160. Z tych trzech leciwych już prac spożytkowuję tu tylko niewielką część materiałów i spostrzeżeń, znacznie więcej przeniósłszy ich do not pomieszczonych pod tekstem.

<sup>504</sup> A. Rogalanka, *Przedmowa Długosza do „Dziejów Polski”*, art. cyt., s. 93–94. Oto pomieszczone tam zestawienie tekstów:

Długosz (w. 77–83): „[...] cum in illis res hominum gestae, fortunae eventus insperati, naturae opera insolita et super his omnibus rationes temporum continentur? Memoria etenim hominum et quod transmittitur per manus, sensim elabitur et vix unius hominis aevum exuperat; quod autem libris bene mandatum est, perpetuo manet nec labefactari facile potest nec modo ea, quae vel facta sunt vel dicta, efficit, sed et sermones quoque notat et cogitatus hominum effingit”.

Vergerio (cyt. wg rpsu BJ 3245, f. 68): „Nam ut cetera quidem plurimum valent, tum vel maxim ad salvandametustais memoriam necessaria sunt monumenta litterarum, quibus res hominum gestae, fortunae eventus insperati, naturae insolita opera, et super his omnibus rationes temporum continentur. Memoria etenim hominum, et quod transmittitur per manus, sensim elabitur, et vix unius hominis aevum exsuperat. Quod autem libris bene mandatum est, perpetuo manet, nisi pictura forsitan, aut excisio marmorum, aut fusio metallorum potest etiam tale quidquam praestare. Verum ea nec sigannt tempora, nec facile varietatem indicant motionum, et exteriorem tantum habitum exprimunt, ac labefactari facile possunt. Quod autem litteris traditur, non modo haec quae dicta sunt efficit, sed et sermones quoque notat, et cogitatus hominum effingit”. Powróćę jeszcze do tego ważnego zestawienia.

Oto próba bardziej uszczegółowionego scharakteryzowania tej Długoszowej kontaminacji.

Określenia historii, jakie przynosi cytowane miejsce *De oratore*, są w toku dialogu Cyncerona przygodne. Użyte zostały w kontekście szerszych rozważań o sztuce oratorskiej, bezpośrednio po stwierdzeniu rozmaitych zakresów oddziaływania oratorstwa, takich jak udzielanie rad w najważniejszych sprawach publicznych, dodawanie ludowi otuchy lub powściągnięcie jego wzburzenia, wywoływanie zgubnego oszustwa lub przeciwnie, zbawiennej uczciwości, zachęcanie do cnoty i odwołanie od błędów, przyganie ludziom nieczym, a chwalenie szlachetnych i tępienie chciwości, jak wreszcie przynoszenie ulgi w smutku, przy czym wszystkim tym działaniom sztuki oratorskiej towarzyszy impet i moc. To po tych nieco patetycznych stwierdzeniach, dotyczących mocy sztuki mówniczej nad uczuciami i namiętnościami (II, 9, 35), przychodzi owo dyskretnie skonstrastowane z nimi a zdadne do pozakontekstowego funkcjonowania zdanie rzekomo pytajne (II, 9, 36): „*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*”. Wszystkie owe metaforyczne określenia historii — „świadek czasu, światłość prawdy, życie pamięci, mistrzyni życia, zwiastunka dawności” — kontrastują ją z wymienionymi przedtem uczuciami i namiętnościami, bo mają treść raczej poznawczą lub „informacyjną” niż emocjonalną, a zarazem, stwierdzając przynależność historii do sztuki oratorskiej, puentują jej metaforyczne definicje, a przez to przydają jej jeszcze niezwykle zaiste cechę i funkcję zarazem, to mianowicie, że ludzi „poleca nieśmiertelności”, czyli daje im szansę na literacką nieśmiertelność.

Wskazane wyżej miejsca z *Tusculanae disputationes* odnoszą się już nie do historii, lecz do filozofii. Tylko dwa z nich można traktować jako częściowe leksykalno-frazeologiczne odpowiedniki formuły powtórzonej przez Długosza z *De oratore*, a jedno tylko, „*magistra vitae philosophia*” (II, 6, 16), uznać za leksykalny i frazeologiczny odpowiednik odniesionego w *De oratore* do historii określenia dokładny. Jego kontekst jednak nie uwydatnia go tam zbyt, nie nadaje mu waloru sentencji ani tym bardziej definicji. W jakiejś mierze mocniej bodaj uwydatnia się z kontekstu, bo zaczyna zdanie jako dobitna fraza, leksykalnie i frazeologicznie mało podobna, lecz treściowo bliska „*virtutis magistri philosophi*”. Biorąc jednak pod uwagę sposób wyartykułowania, zwłaszcza zaś to, że jest mocną eksklamacją, o wiele wyraźniej wyodrębnia się z kontekstu i o wiele łatwiej pełni funkcję jeśli nie definicji, to łatwo zapadającego w pamięć *bon mot*, apostrofa do filozofii w trzecim z wymienionych wyżej miejsc *Tusculanae disputationes* (V, 2, 5): „*o vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrique vitiorum*” (V, 2, 5). I to mimo że leksykalne i frazeologiczne podobieństwo między Cyncerem i Długoszem tu żadne nie zachodzi.

Razem z określeniami historii z *De oratore* te trzy miejsca z *Tuskulanek* były Długoszowi natchnieniem do takiego zestawienia historii z filozofią, jakiego dokonał. Były nim w takim samym trybie, jak w tym, co powiedział o ojczyźnie (w. 42), natchnieniem mu było funkcjonujące w powszechnym obiegu miejsce z Cyцерonowego *De officiis*<sup>505</sup>. Tadeusz Sinko w cytowanym studium znalazł takich możliwych zapożyczeń z Cyцерona więcej, a wiadomo dobrze, że Długosz nie musiał opierać się na pośrednictwie tylko, bo pisma Cyцерona czytał<sup>506</sup>. Nie wykluczając jednoczesnego oddziaływania wielkiego autorytetu starożytności klasycznej, do której się sam Długosz znacząco odwołuje w najbliższym kontekście, co również trafnie zauważa Sinko, o wiele bardziej przekonująca jest bliższa mu czasowo inspiracja humanistów quattrocenta, wykryta przez Annę Rogalanek, konkretnie zaś inspiracja wspomnianego już Vergeria<sup>507</sup>.

Otóż z wątkiem porównania filozofii jako zbioru wskazówek życia etycznego z historią jako zasobem przykładów ich realizacji, który wyodrębniłem tutaj jako główny temat mojej enarracji, splata się kilka innych jeszcze pokrewnych wątków. Są to bądź uszczegółowienia tego wątku, bądź jego pochodne, bądź tylko jego paralele, wszystkie razem zaś składają się na uogólnienie, którego właśnie wątek historii wydaje się tylko szczegółowym przypadkiem. Pierwsze dwa takie wątki to historia (historiografia) jako poszerzenie i zintensyfikowanie pamięci oraz ściśle z nimi związana kumulacja wiedzy i mądrości, pozwalająca już w młodości osiągnąć stan, który bez dobrodziejstwa historiografii mógłby być osiągalny dopiero w wieku podeszłym, one zaś oba mieszczą się w najszerszym, najbardziej pojemnym wątku pisarstwa (literatury) jako uobecnienia. Jest to idea, która każe traktować pismo i literaturę jako szczególny sposób wcielenia się człowieka, a niekiedy też większej czy mniejszej społeczności ludzi, w utwór literacki, co znosi skutki nie tylko rozdzielenia współczesnych sobie ludzi przestrzenią, ale też skutki oddzielenia zmarłych od żyjących, skutki fizycznej nieobecności pierwszych dla drugich<sup>508</sup>.

Wszystkie te trzy wątki stale obecne były w dawnym piśmiennictwie europejskim, poczynając od wczesnej starożytności, szczególnej jednak intensyfikacji uległy u humanistów renesansowych, zwłaszcza może u humanistów włoskiego quattrocenta. Tylko czasem zdarzało się, że refleksję o większej moralistycznej skuteczności historycznych *exempla* nad filozoficznymi *praecepta* podejmowano poza kontekstem, jaki dla niej tworzą zazwyczaj

---

<sup>505</sup> Zob. tutaj Cic. *Off.* I, 17, 57 („Sed cum omnia ratione animoque lustraris, omnium societatum nulla est gravior, nulla carior qua mea, quae cum re publica est uni cuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liber, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus?”).

<sup>506</sup> Th. Sinko, *De Długossi praefatione Historiae Polonorum*, dz. cyt., s. 105–145.

<sup>507</sup> Zob. wyżej, przyp. 504.

<sup>508</sup> Posługuję się terminem użytym w mojej książce *Tekst jako uobecnienie*, dz. cyt.

wymienione wyżej trzy wątki. Posłużmy się minimalną, ale wyrazistą egzemplifikacją. Podczas gdy brak ich na przykład w prologu Lodovica Carbone do jego wykładu Lukiana i Waleriusza Maksymusa<sup>509</sup>, wszystkie trzy owe wątki obecne są i przemieszane z wątkiem porównania filozofii i historii w będącym dla Długoszowej *praefatio* natchnieniem i obecnym w niej jako kryptocytat tekście z *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis* Pierpaola Vergeria<sup>510</sup>, ale na przykład także w liście dedykacyjnym Guarina z Werony do własnego przekładu Plutarchowego *Żywota Pelopidesa*, w całości będącym pochwałą pożytków historii<sup>511</sup>.

<sup>509</sup> Ludovico Carbone, *Praefatio habita in principio lecturae Luciani et Valerii*, w: K. Müllner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, dz. cyt., s. 88–89: „[...] historiae [...] praeclarum munus illud est, ut ad imitanda clarorum virorum facinora iuvenum animos alacriores efficiat et quae a philosophis disputata lentius persuadent, allatis exemplis confirmet atque ad studium imitationis accendat. Monent philosophi amandam patriam, colendam pietatem, servanda promissa, nullum pro salute civitatis periculum vitandum. Honesta quidem oratio est, sed ad rem horret animus. [...] Cum autem in historicis legimus apud Athenienses Codrum, apud Romanos Decium se ipsum pro exercitus incolumitate devovisse, quis adeo vitae cupidus esse poterit, qui non omni ratione patriam defendendam putet et, si opus sit, pro re publica intreat? [...] Ad hanc autem rem maxime conducere videtur Valerius, qui ex rebus gestis ita singularum virtutum genera excerpit, ut non tam erudire mortales quam eos bonos reddere visus sit”. Przykład cytowany przez A. Rogalanę, *Przedmowa Długosza do „Dziejów Polski”*, art. cyt., s. 82.

<sup>510</sup> Pier Paolo Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*, ed. A. Gnesotto, tu cyt. wg antologii E. Garin, E. Kessler, *Humanismus*, dz. cyt., s. 193–196.

<sup>511</sup> Guarino, *Epist.* 706, w: *Epistolario*, ed. R. Sabbadini, t. 2, s. 309 i nn., cyt wg. E. Garin, E. Kessler, *Humanismus*, dz. cyt., s. 204 i nn.: „Quantus autem historiarum et eorum hominum, quos prisci nobis annales signant, fructus legitur, ignotum esse debet nemini. Principio quid magis ad immortalitatem et ad res ex oblivionis morsibus vendicandas valet polletque quam rerum gestarum series scriptis ad posteritatem prodita? Cuius ope hominum populorum nationum regum mores instituta consilia eventus in utramque partem proponuntur, unde virtus imitatione comparetur, cautius turpitudine fugiatur. Praeterea qui privati sunt<, > vel ipsa antiquitatis peritia, quae non parva prudentiae pars est, ad magistratus et imperia digniores evadunt. Ad haec quotiens de rebus domesticis publicisque consultandum est, quis non iuveni senioris sententiam anteponat? Cuius quidem rei causa aetatis magnitudo est, qua plura audire cernere intelligere contigit. Historia vero non unius solum gnara saeculi, sed plures uno aspectu referens aetates, quanto gravius quanto sapientius quanto, ut ita dicam, divinius non omni tantum iuvene verum etiam cunctis senibus consilium praestat? Quo fit ut mortales natu quidem iuvenes, prudentia et rerum innumerabilium scientia longuaevo efficiat; senibus autem peritiam cognitionemque magis magisque auget et amplificat, ut alio quasi nati saeculo videantur. Quod si nos amoenitatis studium tenet, quot fontes lacus fluvios maria campos colles hortos portus regias templa, historia duce, sepctare datur! Postremo si gloriae ut sic dicam instrumenta conferre linetannales quamlibet imaginem statuamque praecellunt; hae siquidem corpora dumtaxat, illi vero animos etiam effingunt et mores; hae mutae, illi voce sua terras implent et maria; hae paucis item in locis figi possunt, illi per universum terrarum orbem pervagantur dissimularique valent”. Zauważmy po pierwsze, że do poszerzenia pamięci dochodzi tu jeszcze poszerzenie przestrzeni, po drugie, że Guarino podejmuje wątek wyższości przekazu pisemnego nad wizerunkiem rzeźbionym, wątek jeszcze antyczny grecki, o czym piszę w cytowanej już książce *Tekst jako uobecnienie*. Są tu,



W przedmowie Długosza intensywność tych wątków poszczególnych jest różna. Najślabsze, ledwie zaznaczone, wydaje się uobecnienie dzięki tekstowi, wyrażone tylko jakby przy okazji (w. 80–83). Widać to zwłaszcza w zestawieniu z szerszym kontekstem Długoszowego kryptocytatu z *De ingenuis moribus* Vergeria, gdzie wątek uobecnienia literackiego jest w całości wywodu o literaturze dominujący i gdzie włoski humanista wyraźnie podporządkował mu wątek porównania historii z filozofią. Ta odwrócona przez polskiego naśladowcę ranga obu wątków stwarza dobrą okazję, aby od próby usytuowania Długoszewej przedmowy na tle topiki humanistycznej przejść do usytuowania jej w ciągu metahistorycznych tendencji polskich, takim, jaki tworzą teksty pomieszczone w tym dziale antologii.

### 5.3. Kontynuacje i innowacje rodzimych toposów metahistorycznych

W obrębie tych tendencji rodzimych Długosz jest kontynuatorem tej samej moralistyczno-patriotycznej tradycji, do której należy i Dąbrówka. Dzieło swoje podjął — mimo świadomości niedostatków własnego talentu (w. 12–15) — z żalu, „że tak wiele spraw zacnych i powszechnej wiadomości godnych [...] ginie w zapomnieniu” (w. 16–17). Idzie, rzecz jasna, o dzieje polskie jako wartość, o ich wysoką rangę, i Długosz umiejętnie buduje przeciwstawienie patriotycznych motywów podjęcia ich w swoim dziele ambicjom literackim i pochlebstwu historyków starożytnych za pomocą kryptocytatu z tego samego ustępu *De officiis* Cycerona, którym posłużył się i Dąbrówka (w. 42). Dwie rzeczy jednak zasadniczo go od Dąbrówki różnią, a zarazem przesadzają o bardziej zdecydowanym i owocnym zasymilowaniu przez niego idei humanistycznych. Po pierwsze — świadoma i skuteczna dążność do naśladowania stylu historyków starożytnych, do czego wykorzystuje też podpatrzoną u humanistów technikę kryptocytatu, po wtóre — omówiona już tutaj obszernie refleksja nad szczególnym rodzajem wzajemnych relacji historii i filozofii, sprawiającym, że historię można i trzeba traktować jako szczególne filozofii dopełnienie, jako właśnie „matkę cnoty i mistrzynię życia”. To jest ten najistotniejszy humanistyczny motyw, którego nie brak i w prologu Dąbrówki. I on również był pilnym czytelnikiem tekstów humanistycznych, w ich liczbie zaś także traktatu pedagogicznego Vergeria<sup>512</sup>, który tak pięknie wykorzystuje teraz Długosz. Różnica między nimi jednak nie na tym polega, iżby Dąbrówka nie interesował się relacją między filozofią i historią, bo, jak widzieliśmy we

---

na koniec, jeszcze inne uboczne wątki, którymi zajmuję się w dalszym ciągu niniejszej enarracji.

<sup>512</sup> Zob. moje *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 69, 98–99 (przedruk w: *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 128–129, 192–203), skąd również dalej tutaj powtarzam niektóre obserwacje.

fragmencie jego komentarza do czwartej księgi *Kroniki* Kadłubka, interesował się tak bardzo, że aż Kadłubkową metaforę uczty uczynił hasłem wywoławczym i podstawą swojej refleksji nad relacją wzajemną filozofii i historii. I nie w tym nawet była między Długoszem i Dąbrówką różnica, iżby tę samą relację każdy z nich inaczej rozumiał, bo rozumieli ją w istocie tak samo. Jeden i drugi widział w historii konkretyzyczne urzeczywistnienie tego, co głosi za pomocą ogólnych, pojęciowych *praecepta* filozofia moralna. Różnica w obrębie tej samej idei polega na tym, że porównywana z historią filozofia nie jest już dla Długosza, jak była dla starszego o ćwierć mniej więcej wieku krakowskiego scholastyka, całą filozofią, ową „wiedzą spraw boskich i ludzkich połączoną ze staraniem o dobre życie”, lecz tylko teoretyczną i parenetyczną filozofią moralną, a historia nie jest już na sposób średniowieczny czytanką z pogranicza godziwej i zarazem umoralniającej rozrywki, lecz staje się odrębną i przez swój skuteczny egzemplaryzm od filozofii doskonalszą sztuką-umiejętnością, domagając się od tego, kto chce ją rzetelnie uprawiać, zdania sprawy — co prawda w przedmowie Długosza powiedziane to zostało poza obrębem rozważań o relacji między nią i filozofią — na czym swoje jej przedstawienie opiera. To już przedświt renesansowych *artes historicae*, które zaczną się pojawiać po niewielu dziesięcioleciach, przypieczętowując ostatecznie dążenia humanistów quattrocenta do tego, aby historię i historiografię zrównać z rangą dostojnych *artes liberales*<sup>513</sup>.

Nawiasem mówiąc, co się filozofii tyczy, to Długoszowe jej pojęcie wskutek takiego przedstawienia akcentów ogranicza ją jakby do samej tylko teorii i parenezy moralnej, odbierając jej pojęciu nie tylko niezbywalny dla scholastyków jej wymiar teoretyczny i poznawczy, ale też zawsze ważny z kolei dla humanistów składnik prawego życia, przy czym takie dyskretnie pomniejszenie jej skuteczności w kształtowaniu postaw ludzkich ma już może w sobie coś z tego systemu pojęć i wartości, które przejawiają się we wstępie Lorenza Valli do jego *Dialektyki*, gdy ten najbardziej filozoficzny z humanistów włoskiego quattrocenta stwierdza wyższą wartość nauk szczegółowych niż w pojęciowe formuły całą rzeczywistość ujmującej Arystotelesowej filozofii pielęgnowanej przez scholastyków<sup>514</sup>.

Nie ma jednak żadnych konkretnych, namacalnych śladów tego, jakoby Długoszowi był znany wstęp rzymskiego humanisty do *Disputationes dialecticae*, gdzie zresztą zdetronizowanie filozofii w imię wyższości nad nią nauk szczegółowych jest od Długoszowej gradacji filozofii i historii o wiele

---

<sup>513</sup> Zob. cytowane już opracowania R. Landfester, *Historia magistra vitae* oraz K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*.

<sup>514</sup> Lorenzo Valla, *Opera omnia*, ed. E. Garin, Bottega d'Erasmus, Torino 1962, s. 644–645. Możliwość Długoszowej znajomości tekstów Valli bierze pod uwagę w związku z pochwałą historii w przedmowie Długosza Anna Rogalanka, *Przedmowa Długosza do „Dziejów Polski”*, art. cyt., s. 79, 82–85.

bardziej radykalne i agresywne<sup>515</sup>. Nie tylko brak jakichkolwiek zapożyczeń tekstowych, ale sam rodzaj temperamentu pisarskiego i formacji umysłowej Długosza wykluczają raczej możliwość tego rodzaju lektury. Nic też nie słyhać o obecności tego dzieła Valli w bibliotekach mistrzów krakowskich XV wieku<sup>516</sup>. Być może, że na Długoszową koncepcję relacji między filozofią a historią wpłynęło pewne wyabsolutyzowanie literatury jako miejsca obecności żywego ducha ludzkiego, którą obserwowaliśmy przygodnie w liście Piccolominiego do Oleśnickiego w dziale A.II.2. Długosz, jako współpracownik kancelarii biskupiej, musiał go znać i zapewne również dzięki tej znajomości akceptował obecny w nim dyskretnie wątek wzorczych walorów uobecnionych w piśmie istot ludzkich. Z drugiej strony nie zerwał związku swego pisarstwa z rodzimą ideą wzorczej moralności wszelkiego pisarstwa. Pisząc swe wielkie dzieło, kontynuował faktycznie te same cele, jakie przyświecały jego rodzimym poprzednikom, Kadłubkowi i Dąbrówce: umożliwić współczesnym i potomnym obcowanie z wielkimi i szlachetnymi czynami przodków. Ale — inaczej niż zafascynowany średniowiecznym pojmowaniem filozofii jako encyklopedii nauk Dąbrówka — nie uznawał już za potrzebne pytać, „jakemu działowi filozofii jest podporządkowana historia”<sup>517</sup>. Długoszowy wywód na ten temat jest więc świadectwem już ugruntowanej metanaukowej świadomości humanistycznej w jej najbardziej typowej postaci: historia zyskuje status nauki autonomicznej, nie przestając wszelako funkcjonować jako Cyceroniańskie *opus oratorium maxime* i zarazem narzędzie etycznego formowania człowieka.

Tej różnicy co do stopnia autonomiczności historii odpowiada w jakiejś mierze także różnica między statusem autorskim dzieła Dąbrówki i dzieła Długosza. Dąbrówka, jak przystało na scholastyka, napisał tylko komentarz do *Kroniki* Wincentego, traktując dzieło dawniejszego kronikarza jako „powagę” (*auctoritas*), i to — w scholastycznym rozumieniu — „dawną”, niejako

---

<sup>515</sup> Lorenzo Valla, *Opera omnia*, ed. E. Garin, dz. cyt., s. 644–645; tenże, *Gesta Ferdinandi Regis Aragonum*, Prooemium, § 11: „Ideoque iam historiis comparabo cum istorum, qui nobis litem intentant, philosophia [...]. Etenim quantum ego quidem iudicare possum, plus gravitatis, plus prudentiae, plus civilis sapientiae in orationibus historici exhibent, quam in preceptis ulli philosophi. Et si vera fateri non piget, ex historia fluxit plurima rerum naturalium cognitio, quam postea alii in praecepta redegerunt, plurima morum, plurima omnis sapientiae doctrina”? Zob. też moje „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 287–288.

<sup>516</sup> Zob. moje *Scholastyka i początki humanizmu...*, dz. cyt., s. 107, gdzie — w wyniku cudzych badań nad zachowanymi w BJ rękopisami i inkunabułami — stwierdzam późną obecność prac latynistycznych Valli, z myślicielskich zaś (filozoficznych i teologicznych) tylko *De libero arbitrio*. O obecności *Dialektyki* Valli w piętnastowiecznym Krakowie (o ile to zdołałem stwierdzić) nic nie wiadomo.

<sup>517</sup> Zob. tu wyżej we fragmencie komentarza Dąbrówki (dział B.II.4): „Subordinatur autem notitia praesentis operis parti philosophiae ethicae seu morali” (w. 155–156).

„starożytną”<sup>518</sup>. W swoim prologu nie szczędzi zresztą Kadłubkowi pochwał: *Kronika* jego wyróżnia się spośród innych „wielką prawdomównością w przedstawianiu zdarzeń historycznych, bogactwem stylu, prawdziwością i spoistością kreślonych wizerunków „ojców naszych, owych złotych kolumn Polski, naszej ojczyzny”, oraz stopniowym rozwijaniem opowiadania o burzliwych dziejach wojennych, w które „ład wnosi światłość Boża”<sup>519</sup>. Swoje własne zadanie pojmował Dąbrówka bardzo skromnie: miał być tylko przekaznikiem treści dzieła, miał je innym „przywieść na powrót do wiadomości”<sup>520</sup>. Inaczej Długosz. Mimo rozlicznych deklaracji minimalizujących — zgodnie z wszechobecnym toposem<sup>521</sup> — własny talent i walory własnego dzieła ma pełną świadomość nie tylko doniosłości i trudności swego zadania, ale także braków tego, czego dokonali w analogicznym zakresie jego poprzednicy, i świadomości tej bynajmniej nie ukrywa. „Gdy innych państw i narodów dzieje szczycą się mnogich pochwał blaskiem [...], Polacy w ciągu tych wieków niewielu mieli dziejopisów, a i ci zbyt szczupłe skreślili nam podania. [...] dzieje Polski stały się na opak podobne do ateńskich: wydają się szczupłe, mało znaczne, drobne i zatarte, chociaż w rzeczy samej są większe, niżeli je historia przedstawia [...]; tak dalece, że nawet Wincenty, biskup krakowski, w wieku swoim pisarz znakomity, mimo wybitnego pióra zaletę, nie mógł ich należycie wyświecić” (w. 191–202). W ten sposób nie tylko stawia siebie samego jakby w rzędzie dawnych *auctores*, miast być komentatorem-nauczycielem, ale jeszcze podejmuje próbę dokonania czegoś więcej, niż dokonali oni. Ma pełną świadomość, że tworzy dzieło własne i nowe. Ta świadomość, bez obsłonek wyrażona, jeszcze bardziej różni go od scholastyków i stawia w rzędzie humanistów niż jego pilnie wzorowany na historykach starożytnych, choć zresztą mimo tego niewolny od medievalizmów styl łaciński<sup>522</sup> tak w przedmowie od scholastycznego i w ogóle średniowiecznego przecie odmienny.

Jak już wspomniałem, zachodzi widoczna odmienność stylistyczna między przedmową Długoszowych *Annales Poloniae* i całą narracyjną resztą

<sup>518</sup> Zob. M.-D. Chenu, *Auctor, actor, autor*, „Bulletin du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevii”, 3 (1927), s. 81–86; zob. też E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter*, dz. cyt.

<sup>519</sup> Zob. tu wyżej, w dziale B.II.4, w. 54–57 („De numero quarum conspectibus nostris offert se Cronica Vincentiana inter ceteras praecipua, in historiis verissima, in serie verborum praediserta, aureas patriae nostrae Poloniae columnas veras patrum nostrorum effigies originaliter edisserens ac tumultus bellicos divina luce ordinatos scalatim enucleans”). „Columnae aureae” to cytat z prologu Kadłubkowej *Kroniki*, tutaj wyżej, w dziale B.II.3, § 2, 2.

<sup>520</sup> Tamże.

<sup>521</sup> Zob. na temat „afektowanej skromności” E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, dz. cyt., s. 90–92.

<sup>522</sup> O stylu łacińskim Długosza zob. D. Turkowska, *Etude sur la langue et sur le style de Jean Długosz*, dz. cyt.

działa. Ta odmienność włącza Długosza także w ogólniejsze i trwalsze, sięgające głęboko w wiek XVI zjawisko, które próbuje zilustrować tutaj dział A.II. Polega ono na tym właśnie, że korzystając w swoich specjalistycznych twórcach pisarskich ze słownictwa i struktur składniowo-stylistycznych z różnych dziedzin myśli i różnych nauk, polscy autorzy łacińscy tamtej epoki używali fachowego języka sobie współczesnego, a zarazem wstępy do nich starali się komponować — sami lub może niekiedy korzystając z pomocy swoich lepiej przygotowanych do tego kolegów — w łacinie wzorowanej na pismach autorów starożytnych lub przynajmniej współczesnych sobie humanistów.

## 6. Dzieje najsprawniej pisać będą główni twórcy samych dziejów

### **Macieja Drzewickiego przedmowa do Filipa Kallimacha *O usiłowaniach Wenecji, ażeby podburzyć przeciwko Turcji Persów i Tatarów***

Wybrana na zamknięcie tego działu przedmowa Macieja Drzewickiego do *De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*, historyczno-publicystycznej rozprawy Kallimacha, mistrza Drzewickiego *in humanioribus*, ma tu zilustrować istotną zmianę optyki w myśleniu metahistorycznym. Oba teksty, Kallimacha i Drzewickiego, są ściśle ze sobą powiązane i sobie w jakiejś mierze pokrewne. Powiązane są przede wszystkim główną ideą zarówno przedmowy-dedykacji Drzewickiego, jak zwłaszcza utworu nieżyjącego już Kallimacha, ideą zapobieżenia niebezpieczeństwu grożącemu Europie ze strony potęgi tureckiej przez zmobilizowanie przeciwko tej potędze sił „Persów i Tatarów”. Zmiana natomiast optyki myślenia metahistorycznego, jaką widać w stosunku do optyki obecnej w poprzednich tekstach tego działu, niewiele ma wspólnego z ową aktualną wtedy ideą polityczną, i to zarówno z pomysłem, aby rękami „Persów i Tatarów” powstrzymać ekspansję imperium tureckiego, jak i ze szczegółowym aspektem tego pomysłu, czyli z rolą, jaką by miała w tak zorientowanej polityce antytureckiej odegrać Wenecja. Tym bardziej może idea głoszona przez Drzewickiego zasługiwała tu na wyodrębnienie i tym samym na wyeksponowanie jako nowość w polskim myśleniu metahistorycznym.

Idea to prosta i łatwo ją wyrazić w paru słowach: historię powinni pisać — bo najkompetentniej ją pisać będą — ci, którzy ją tworzą. Drzewicki przedstawia tę ideę jako pogląd nieżyjącego już biskupa kujawskiego Piotra z Bnina, przyjaciela Filipa Kallimacha i czytelnika jego pism, także tego, do którego list Drzewickiego jest przedmową. Do pewnego stopnia ujmuje tę ideę

w kategorii wywiedzione ze współczesnych sobie realiów, kiedy twórców historii pośrednio określa jako tych, co pochodzą z możliwych rodów (w. 24–28). Istotnym jednak sensem tej idei jest to, że historii nie powinni pisać intelektualiści, ponieważ nie oni ją tworzą ani nie są nawet jej rzeczywistymi świadkami, do prawdziwej bowiem wiedzy o tym, co jest jej materia, dochodzi się, uczestnicząc w niej, nie zaś studiując zalecenia filozofów (w. 29–31: „non adeo inter scholasticos ex philosophorum praescriptis quam ex usu gerendis rebus perveniri”).

Ta materia historii to w wypowiedzi Drzewickiego głównie, a bodaj nawet wyłącznie, ważne wydarzenia polityczne i militarne, nie czym innym jednak była materia historii także dla poprzednio omówionych tu myślicieli, w szczególności dla Jana z Dąbrowki i Jana Długosza, choć tego *expresse* nie wyrazili, podobnie zresztą jak i Drzewicki. Pogląd, że historię powinni pisać jej twórcy lub przynajmniej uczestnicy, jest jednak, o ile potrafiłem to stwierdzić, w kontekście polskim nowy, wszelako nie pojawił się zapewne jak *deus ex machina*. Choć nie potrafiłbym wskazać żadnych precedensów, które by były mu bliskie nie tylko werbalnie, ale choćby rzeczowo, wydaje mi się on końcową fazą prób realizowania tendencji zrodzonej z krytyki, jakiej mistrz i protektor Drzewickiego, Filip Kallimach Buonaccorsi, ćwierć wieku wcześniej poddał *Kronikę polską* mistrza Wincentego Kadłubka. Po doraźnej i pewnego szczegółu relacji kronikarza dotyczącej krytyce Kallimacha przyszła ogólna, uniwersalna reguła metahistoryczna Drzewickiego. Nie ma między nimi żadnego rzeczowego związku poza tym jednym, że wspólnym ich punktem odniesienia jest *expresse* osoba i dzieło właśnie mistrza Wincentego. Być może jednak, że przemilczanym przez Drzewickiego, ale istotnym takim wspólnym punktem odniesienia jest tu również krytykowany przez Kallimacha w *Vita Gregorii Sanocei* komentator Kadłubkowej *Kroniki* Jan z Dąbrowki, choć literalnie nie ma tu o nim żadnej wzmianki ani nawet jakiegokolwiek do niego aluzji, inaczej niż w *Vita Gregorii Sanocei*. Aby wszelako brać i tu pod uwagę komentarz Dąbrowki, do tego skłania fakt, że centralna idea metahistoryczna listu Drzewickiego jest kontrpropozycją właśnie w stosunku do tak mocno wyeksponowanej i w prologu Dąbrowki do całego jego komentarza, i w komentarzu Dąbrowki do prologu *Kroniki* Kadłubka wzorczo-naśladowczej funkcji pisania historii (wyraźniej, dodać można, w stosunku do tego komentarza niż do samej *Kroniki* Kadłubka). Kontrpropozycja ukryta, niezdradzająca, czemu się przeciwstawia, mocniejsza jednak samą swoją odmiennością od mocno utrwalonego przekonania o moralistycznej, wzorczo-naśladowczej funkcji historii.

Wywód Macieja Drzewickiego na temat pisania historii nie bierze w ogóle pod uwagę tego moralistyczno-wychowawczego wątku. Teza jego mieści się w zupełnie innej płaszczyźnie ideowej. Nie funkcja tworzonej dzieł historiograficznych, lecz raczej zagadnienie praktyczne z dziedziny ich tworzenia, zatem i samo ich tworzenie, jest tutaj przedmiotem dyskursu.

Zagadnieniu temu zresztą daleko do jakiegokolwiek ogólności, takiej zwłaszcza, która by była refleksją nad naturą samych dziejów. Nie o to też idzie tutaj, jak pisać historię, lecz kto ma ją pisać. I teza Drzewickiego jest nader prosta: historiografię optymalną zdolni są tworzyć tylko ludzie czynu, ci, którzy sami tworzą dzieje. Równie proste jest uzasadnienie tej tezy. Jeżeli są to dzieje wielkie, jeśli są to czyny dokonane przez wielkie osobistości w wielkim stylu, to historyk musi do tej wielkości i osobiście, i środowiskowo dorastać. Ci, którzy są tylko intelektualistami i pisarzami, dziejów politycznych zaś nie tworzą ani też ich nie współtworzą, nie są zdolni ani ich zrozumieć, ani adekwatnie przedstawić, dlatego właśnie, że myślowo i osobowościowo nie dorastają do ich wielkości. Dla tym mocniejszego uwydatnienia tej prostej tezy rozpatrzmy ją na tle pomieszczonych w dziale niniejszym okazów wcześniejszej refleksji autorów polskich na temat istoty i zadań historiografii.

Trzeba zacząć, rzecz jasna, od Kadłubka nie tylko dlatego, że to o nim właśnie w liście Drzewickiego się mówi. Mimo pewnej szczególnej swoistości, a zarazem i powściągliwości jego refleksji metahistorycznej nie wydaje się, aby bezzasadne było zestawianie pomysłu Drzewickiego z omownymi i tylko aluzyjnymi uwagami trzynastowiecznego kronikarza na temat pisania historii. Nawet z aluzyjnych tylko uwag Kadłubka łatwo jest wywieść, że nie byłby on zdolny wyobrazić sobie, iżby dzieje miał spisywać ktoś inny niż ów wspomniany na początku czwartej księgi jego *Kroniki polskiej* sługa z kałamarzem i przyrządem do oczyszczania łuczywa czy świecy, uczestnik uczyty, na której o dziejach rozmawiają ich twórcy, a raczej jeden jedyny ich suwerenny twórca je dyktuje. Rozmowa, instrukcja to właśnie zadanie twórców dziejów, lecz spisywanie treści rozmów czy instrukcji jest zadaniem nie kogo innego niż intelektualisty, który samej materii dziejów nie tworzy, lecz ją rozumie, i który jedyny jest zdolny ją przedstawić. Taki podział ról łatwo uznać za ściśle związany z realiami społecznymi epoki, po prostu za pochodną tych realiów. Jeszcze w czasach Kadłubka nikt nie oczekiwał i nie spodziewał się od władcy, iżby miał być pisarzem, i to niezależnie od tego, że głośno bywał wyrażany postulat, aby władca był człowiekiem światłym<sup>523</sup>.

Dla Jana z Dąbrówki, jak widzieliśmy to wyżej, ten podział ról był również czymś naturalnym i akceptowalnym automatycznie, bezrefleksyjnie. Nie analizuje on wprawdzie pod tym specjalnie kątem ani Kadłubkowego dialogu dwu hierarchów kościelnych, ani dyktowania historii przez jedynowładcę, niemniej przeto tam widzi źródło Kadłubkowej *Kroniki*, bo je

---

<sup>523</sup> A czasem nawet ostro, prawie brutalnie, jak w słynnym *bon mot* Jana z Salisburii o niewykształconym władcy jako koronowanym ośle. Zob. Joannis Saresberiensis, *Policraticus* IV, 6, PL 199, 524d: „Unde et in litteris, quas regem Romanorum ad Francorum regem transmississe recolo, quibus hortabatur ut liberos suos liberalibus disciplinis institui procuraret, hoc inter cetera eleganter adiecit, quia rex illitteratus est quasi asinus coronatus. Si tamen ex dispensatione ob egregiae virtutis meritum, principem contingat esse illitteratum, eundem agi litteratorum consillis, ut ei res recte procedat, necesse est”.

wyraźnie wskazał sam kronikarz. Odnotujmy na razie to tylko, że wprawdzie i dialogujący hierarchowie, i dyktujący współczesne sobie dzieje książę sami ich (zgodnie z tym, co mówią Kadłubkowe metateksty) nie spisali, lecz posłużyli się kronikarzem. Odnotujmy następnie, że choć Jan z Dąbrowki traktował dialog trzech pierwszych ksiąg jako nie rozmowę, lecz korespondencję uczestników tego dialogu, nie umniejszał przez to bynajmniej autorskiej roli kronikarza, przeciwnie, jego pisarskie rozterki, wywołane poczuciem niedorastania do wielkości zadania, potraktował z całą powagą. Wszystko to buduje jasny podział ról: historię tworzą władcy i ludzie czynu, jej spisywanie i refleksja nad nią są zadaniem intelektualistów.

Długosz swój dyskurs metahistoryczny ujął inaczej, można chyba powiedzieć, że bardziej kompleksowo. Nie pominął w każdym razie nieobecnego u Jana z Dąbrowki pytania, jak pisze się historię, a dokładniej — starał się zdać sprawę z tego, jak ją sam pisał. Wydaje się jednak, że mamy prawo za główny dyskurs jego refleksji w dedykacji uznać tę samą wzorczo-naśladowczą rolę historiografii, o której przed nim mówił Dąbrowka. Ujął ją jednak inaczej, przedstawiając rzecz od strony systemu nauk, od miejsca w nim historii. Wyjął mianowicie kategorię historii i historiografii spod ogólniejszej kategorii filozofii, obejmującej wedle rozpowszechnionej klasyfikacji arystotelesowsko-scholastycznej całość nauk. To, co uczynił Długosz, było jednak — jeśli rzecz rozpatrywać z punktu widzenia nowożytnego już trendu autonomizacji nauk — o tyle połowiczne, że historia, wyemancypowana z arystotelesowskiego systemu filozofii jako całości nauk, pozostawała dalej przede wszystkim instrumentem wychowania etycznego. Nie odmawiając jej walorów poznawczych, właśnie to jej zadanie również Długosz kładł na pierwszym miejscu. W ten sposób historia, przeciwstawiona przezeń ogólnej i czysto teoretycznej wiedzy filozoficznej (łącznie z wiedzą teoretyczną, jaką dawała rozumiana według scholastycznej wulgaty filozofia moralna<sup>524</sup>), pozostawała piśmiennictwem moralizującym i — konsekwentnie — od historiografa wymagała nadal kwalifikacji jednorodnych z tymi, jakie cechowały filozofa-moralistę. Długosz nie formułuje wprawdzie postulatu, aby historyk (kronikarz) był filozofem-moralistą, niemniej przeto implikacje takie zawierają się w jego rozważaniach metahistorycznych, które próbowałem scharakteryzować wyżej. I Długosz zatem, choć mocno go wiąże z humanizmem quattrocenta zarówno wyemancypowanie historiografii z systemu nauk, jak i wspomniana wyżej refleksja nad własnym warsztatem historycznym, utrzymuje się w jednolitym nurcie myślenia metahistorycznego, w tym samym paradygmacie wzorczo-naśladowczej funkcji historiografii, któremu hołdował

---

<sup>524</sup> Nie mogę tu wchodzić w eksplikację owej scholastycznej wulgaty i odstępstw od niej w obrębie scholastyki. Odsyłam w tej kwestii do dwu moich książek: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 38–40 i „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, dz. cyt., s. 122–128.



jego trzynastowieczny poprzednik mistrz Wincenty i piętnastowieczny *Kroniki* mistrza Wincentego komentator Jan z Dąbrowki.

Zdaje się, że zmianę tego paradygmatu, jak tyle innych zaczątkowych zmian w kulturze literackiej i umysłowej późnych lat polskiego XV wieku, mamy prawo przypisać inspiracji Kallimacha, zgodnie zresztą z sugestiami zawartymi w liście Drzewickiego do Maurocena. Kallimach w *Vita Gregorii Sanocei* potraktował historiografię jako przede wszystkim faktografię i domagał się od niej przede wszystkim rzetelności poznawczej. A czynił to za pomocą wypowiedzi bohatera swego biograficznego portretu humanisty, krytykujących właśnie Kadłubka. Nacisk spoczywa tam na faktach nawet wtedy, gdy mogą być one tylko z domysłu wysnutą i jedynie prawdopodobną rekonstrukcją. Kallimachowy Grzegorz ogranicza się jednak do krytyki tego, co uczynił Kadłubek, żadnych ogólnych refleksji na temat pisania historii nie formułuje. Co najwyżej, poprzestaje na negatywnym „nie zmyślać”. Ta zaś prosta dyrektywa praktycznie przekłada się na inną, równie prostą: szukając *antiquitates* własnego „barbarzyńskiego” narodu, trzeba czytać historyków starożytnych. Jego pośrednia tylko refleksja metahistoryczna, wysłowiona poprzez krytykę trzynastowiecznego kronikarza (i okazjonalnie niejako, lecz co się tyczy kwestii pisania historii, anonimowo, także jego piętnastowiecznego komentatora), nie buduje jednak żadnego wyodrębniającego się autonomicznego dyskursu metahistorycznego<sup>525</sup>.

---

<sup>525</sup> Dlatego nie ma jego tekstu w tym dziale, lecz znalazł się w dziale obejmującym *antiquitates* i pokrewne im kategorie. Dla wygody jednak powtórzę fragment tekstu zamieszczonego w dziale A.I (*Vita Gregorii Sanocei* 17, ed. I. Lichońska, dz. cyt., s. 36–38; to, co Kallimachowy Grzegorz proponuje dalej jako własne wyjaśnienie, ujawnia ślady znajomości pierwszej części *Germanii* Tacyta, które na początku XX wieku odkrył tam T. Sinko, *De Gregorii Sanocei studiis humanioribus*, art. cyt., s. 265; zob. nadto S. Pilch, *De Taciti apud Polonos notitia saeculis XV–XVI*, art. cyt., s. 135–164): „[...] cum aliquando episcopus pro facultate sua discendique copia memoriter et ornate recensisset varietatem fortunae utriusque Pannoniae et qui mortales diversis temporibus eas terras tenuissent, interrogaret Gregorium, quidnam de Polonorum antiquitate sentiret, cuius mentionem nusquam apud veteres scriptores legisset. Ad quem Gregorius: ‘Neque ego, quamvis diligens ea in re fuerim, quod pro certo asseverem, comperisse memini. Ea enim, quae Vincentius in historiis scripsit de origine nostra, non fabulas modo, sed portenta redolent, quippe qui a diluvio antiquitatem nostram fabuletur et nos Scythas asseveret, quibus bellum Alexander intulerit, Romanumque Gracchum apud nos regiae urbis conditorem et affinitatem cum divo Iulio somniet, quae neque locis neque temporibus neque rebus gestis aut Romanorum aut Alexandri congruunt, sed similia sunt anilibus fabellis. Praeterea nescio quam sibi soli cognitam Vandam reginam et ab ea flumen ac Vandalos dictos adducit nosque eam vult esse gentem, quasi aut Vandalorum natio non indigena, aut non ex antiquissimis et primis Germaniae cultoribus fuerit, aut illic, ubi nos sumus, aliquando habitasse constet inter scriptores. Sed et Mysos, qui ad Tyram amnem incolebant, et Sarmatas Parthos appellat; reliquaque eiusmodi adeo inconsiderate scribit, ut nullius gentis historias aliquando ipsum legisse satis constet. Sic, qui nobis antiquitatem nostram explicare profitetur, maxime eam occultavit vanitate affectatae vetustatis; dum enim nimis longe omnia repetere vult, nihil certum aut verisimile affert’.

Taki właśnie minidyskurs sformułował w swoim liście do Marcantonio Maurocena Maciej Drzewicki, niegdyś uczeń i sekretarz Kallimacha, stawiając przed historykiem zupełnie inne wymagania niż wszyscy trzej reprezentowani tu jego poprzednicy, a nietożsane również z postulatem sformułowanym przez Kallimacha w *Vita Gregorii Sanocei*. Drzewicki uczynił to wszystko jednak w podobnej jak Kallimach konwencji, wkładając ów metahistoryczny minidyskurs w usta Piotra z Bnina, duchownego i czynnego politycznie dygnitarza, również przyjaciela Kallimacha, i datując go na rok 1492, kiedy jeszcze żył Kallimach. Istotną treść tego minidyskursu zreferowałem powyżej. Teraz dodać trzeba, że choć nie mamy żadnych powodów, aby jego autorstwa odmówić polskiemu dostojnikowi kościelnemu, który przyjaźnią swoją darzył Kallimacha, mamy prawo domniemywać, że pogląd taki powstał w polskim *milieu* włoskiego humanisty i pod jego wpływem. Inspiracja Kallimacha jest tu w każdym razie możliwa. A ponieważ od jego *Vita Gregorii Sanocei* do roku 1492, na który wskazuje relacja Drzewickiego, upłynęło lat szesnaście, można przyjąć, że pogląd czy to samego Kallimacha, czy jego polskiego środowiska w stosunku do tamtego sformułowanego w *Vita Gregorii Sanocei* ewoluował i dojrzał do pewnego uogólnienia. Przygodną trochę obserwację krytyczną z *Vita Gregorii Sanocei* zastąpiła uogólniona dyrektywa odpowiadająca na pytanie, kto powinien pisać historię. Historię, rzecz jasna, polityczną i wojenną, bo taka jej materia dominowała przez wieki całe w umysłach elit i dominuje dziś jeszcze nie tylko w myśleniu potocznym.

Nie tylko jednak ze względu na możliwość takich inspiracji, o jakich mówiłem dotąd, trzeba, rozpatrując metahistoryczną treść listu Drzewickiego, mieć stale na uwadze osobę Kallimacha. Jest on dla tej treści ważnym punktem odniesienia w innym jeszcze sensie. Wypowiedź Piotra z Bnina o tym, kto najlepiej może pisać historię, ma za tło Kallimachowe *De his quae a Venetis*. Pochwale tego pisma, nieukończonego jeszcze w momencie, kiedy odbywa się relacjonowana rozmowa, ale już ocenianego jako znakomite, towarzyszy wiadomość, że Piotr z Bnina oczekiwał od Kallimacha, co prawda bezskutecznie, aby napisał historię Polski (w. 63–84). Czego mógł się spodziewać po takiej historii, trzeba wnosić z tej Kallimachowej monografii. Pokazuje ona wykoncypowany przez polityków Republiki Weneckiej projekt zlikwidowania niebezpieczeństwa, jakie grozi chrześcijańskiej Europie ze strony imperium tureckiego, przez skonfliktowanie z tym imperium wyznających tę samą, co Turcy, religię Persów i Tatarów. Pokazuje też szczegółowo zmierzające do realizacji projektu zabiegi dyplomatyczne. Co więcej, wszystko to prawie pokazuje jakby od wewnątrz, jako relację autora, uczestnika niemałej części owych dyplomatycznych pertraktacji. A uczestnikiem tych pertraktacji jest i sam chwalcą powstającego dopiero Kallimachowego dzieła, biskup Piotr z Bnina. Oto więc jawią się nam dwaj zaangażowani w proces historyczny jego świadkowie i zarazem współtwórcy, dostojnik kościelny i dyplomata, obaj doradzający królowi polskiemu, nie decydenci wprawdzie, ale rzeczoznawcy,

sytuacja zatem odpowiada dokładnie idei, żeby historykami byli ludzie czynu i do żadnego z nich, a zwłaszcza już do Kallimacha, żadną miarą nie mogą odnosić się słowa (w. 40–44): „[...] bynajmniej nie w senacie ze współobywatelami stosownie do spraw i okoliczności, ale w domu z księgami niby według sztywnych formułek zwykł rozprawiać na temat roztropności i innych przymiotów ducha, nie włącza do historii żadnych rozważań tego typu albo też czyni spostrzeżenia zupełnie bez wartości. Jeśli zaś chodzi o odtworzenie istotnych przyczyn opisywanych wypadków, znajdujemy [w *Kronice*] wiele obserwacji niedorzecznych, niekiedy nie mających związku, a często nawet przeciwnych prawdzie”. Prawda, że Kallimach, autor oprócz *De his quae a Venetis* jeszcze paru innych historycznych monografii, stale zaangażowany w polskie realia polityczne jako dyplomata, uznał się za niekompetentnego do napisania historii Polski. Drzewicki odnotowuje to sumiennie (w. 87–90). Niemniej przeto, dzieląc się z Marcantoniem Maurocenem zachwytem, jaki wzbudziła w nim niegdyś Kallimachowa monografia o weneckim planie udaremnienia niebezpieczeństwa tureckiego, chce także niejako zweryfikować przedstawione przez Kallimacha dzieje weneckie u lepszego, bardziej jeszcze niż Kallimach kompetentnego ich znawcy, który je jako mąż stanu współtworzy (w. 98–103). Ten końcowy akcent listu dobrze harmonizuje z wyłożoną w nim metahistoryczną ideą.

Dwa pytania jeszcze list Drzewickiego prowokuje tutaj w ścisłym związku z samym układem tej antologii. Pierwsze podpowiada powołanie się Piotra z Bnina na starożytne precedensy i wzory jego idei. Drugie powstaje stąd, że odpowiedź na pytanie, kto najlepiej nadaje się do pisania historii, list Drzewickiego formułuje wprawdzie *explicite*, pośrednio wszelako, ale wyraźnie, daje też do zrozumienia, co ma być przedmiotem relacji historyka. Trzeba tę odpowiedź nie wprost skonfrontować z pewnymi konstatacjami poczynionymi tu w dziale następnym, społeczno-polityczno-kościelnym.

Po pierwsze więc — jakie wzory i precedensy starożytne wchodzi w rachubę? Samo Kallimachowe *De his quae a Venetis* nie podpowiada żadnych, bo żadnych starożytnych realiów nie przywołuje. Również zastosowana w dedykacji Drzewickiego ogólnikowa formuła *apud antiquos* na żaden konkretny ślad nie naprowadza, i to nawet wtedy, kiedy zechcemy szukać go poprzez zastosowaną w jego własnym dyskursie frazeologię. Choć stwierdzenia takie jak „*id munus ab honestis viris eisdemque sapientibus multumque et diu in republica versatis usurpari consuetum*” czy też „*quae respublicas aut regna constituunt, augent, ornant, substinent*” albo „*quae vel utiliter vel honeste aut contra in republica administrantur*” mają słownictwo i budowę podobne do Cyceronowych, jednakże poszukiwanie dosłownych ich odpowiedników zarówno u Cycerona, jak i u innych autorów starożytnych okazuje się daremne. Czy więc musimy się zadowolić mętnym przypuszczeniem, że Drzewicki może mieć na myśli coś takiego jak fakt, że Juliusz Cezar, podbijając Galię, pisał swoje *Commentarii de bello Gallico*? Albo że Tukidydes, na długo zanim zabrał

się do pisarstwa historycznego, był niefortunnym wodzem spod Amfipolis i jako taki współtworzył greckie dzieje ostatniej ćwierci V wieku? Owszem, dzieło Tukidydesa stało się wcześniej przedmiotem zainteresowania humanistów quattrocenta i fizycznie dotarło do Italii jeszcze w pierwszej ćwierci XV wieku, a co ważniejsze, w połowie tego wieku zostało przełożone na łacinę przez Lorenza Vallę<sup>526</sup>, za ucznia zaś Valli był uważany Giulio Pomponio Leto, mistrz rzymski Kallimacha. Są to jednak tylko domysły. Muszę więc jeszcze raz zasygnalizować deklarowaną już tutaj gdzie indziej rezygnację ze skutecznego poszukiwania faktycznych źródeł i wzorów tekstów pomieszczonych w tej antologii. I zadowolić się przypomnieniem o takich wcześniejszych z epoki zjawiskach jak na przykład to, że Leonardo Bruni, czynny mąż stanu republiki florenckiej, był zarazem historykiem Florencji<sup>527</sup>, wreszcie i sam Maciej Drzewicki, dygnitarz kościelny i mąż stanu, realizował jakoś referowany w jego liście dedykacyjnym postulat, pisząc swoje *Vitae episcoporum Vladislaviensium*, kontynuację Długoszowych. Lecz analogie to tak nikłe, że bodaj i wymienienia nie warte.

Jakiegokolwiek by jednak były starożytne czy współczesne analogie, było to ważne i świadome odstępstwo od tradycyjnego paradygmatu rodzimej historiografii. Jeżeli można tamten tradycyjny paradygmat określić jako moralistyczny, to ten jawi się na jego tle jako pragmatyczny, w tym mianowicie sensie, że zapowiada skuteczniejsze, trafniej rozumiejące poznanie historyczne. Jest on ważny także jako paralela do innego pragmatyzmu, pragmatyzmu

---

<sup>526</sup> Te od dawna ustalone fakty podają za: T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 1, cz. 2, dz. cyt., s. 269–270, on zaś powołuje się na: G. Voigt, *Wiederbelebung des klassischen Altertums*, dz. cyt.

<sup>527</sup> W kontekście tych daremnych poszukiwań precedensów i analogii głównej idei metahistorycznej Macieja Drzewickiego warto może przypomnieć, że nawet niewiele od niego późniejszy arcypragmatyczny, a w nikłym tylko stopniu moralizujący Niccolò Machiavelli poddał się całkowicie dominującej w humanizmie swoich czasów tendencji do szukania u historyków dawnych — niezależnie od tego, czy byli, czy nie byli współtwórcami dziejów — pouczeń o tym, jak mają postępować pragmatycznie *hic et nunc* roztropni władcy. Zob. Niccolò Machiavelli, *Książę XIV*: „Co się tyczy ćwiczenia przez rozmyślanie, to powinien książę czytywać dzieje, rozważać w nich czyny znakomitych mężów, poznać, jak postępowali podczas wojen, badać przyczyny ich zwycięstw i klęsk, aby tych ostatnich umieć unikać, a tamte naśladować, i przede wszystkim tak czynić, jak dawnymi czasy czynił niejedyn znakomity mąż, który brał za wzór jednego ze sławionych i chwalonych przed nim ludzi i tegoż postęпки i czyny miał ciągle przed oczyma; powiadają, że Aleksander Wielki naśladował Achillesa, Cezar Aleksandra, a Scypion Cyrusa” (przeł. Cz. Nanke, w: Niccolò Machiavelli, *Wybór pism*, opracował K. Żaboklicki, PIW, Warszawa 1972, s. 188–189), a także *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem Historii Rzymu Liwiusza I*, 39: „[...] ten, kto dokładnie zbada sprawy przeszłości, potrafi bez trudu przewidzieć, co zdarzy się w danym państwie. Winien on wtedy zastosować środki wypróbowane w podobnych wypadkach przez starożytnych, a w braku takowych wymyślić środki nowe, w miarę możliwości do nich zbliżone. Ponieważ jednak większość czytelników uwagi te lekceważy lub nie potrafi ich pojąć, a wśród tych, którym są one dobrze znane, nie ma nigdy ludzi piastujących władzę, w dziejach występuje zawsze to samo zło” (przeł. K. Żaboklicki, tamże, s. 335).

działań publicznych, w szczególności zaś sprawowania władzy, którego okazami są w następnym dziale tej antologii *Monumentum Ostroroga*, tzw. *Callimachi consilia* i tylko o cztery lata poprzedzający elegancką, pełną humanistycznego kunsztu stylistycznego dedykację Drzewickiego dziwny przez swoją scholastyczną jeszcze manieryczność wykład wstępny Stanisława z Dąbrowki do *Polityki* Arystotelesa.

### B.III. MYŚL POLITYCZNO-SPOŁECZNO-KOŚCIELNA

#### 1. Polska nie podejmie tej krucjaty

#### **Odpowiedź biskupa krakowskiego Mateusza i palatyna Piotra Włostowica na list Bernarda z Clairvaux zachęcający księcia polskiego do nawrócenia Rusi**

Apostrofa i cała formuła wstępna są kunsztownie i w miarę zawile wystylizowanym komplementem dla adresata. W pierwszych zaraz słowach przynoszą nie tylko dwa kryptocytaty z listów św. Pawła ku jego, adresata, chwale, lecz i z niemałą, jak mi się zdaje, śmiałością teologiczną osobiście sformułowane przez autora listu pochwały i komplementy odniesione do adresata jako tego, który skutecznie wysługuje pobożność i łaski Boże dla grzesznego świata. Jeśli idzie o merytoryczną treść tych uprzejmości, to z punktu widzenia celów naszej antologii na uwagę zasługuje wymienienie komesa Piotra Włostowica jako współnadawcy i nawet współautora listu; do duchownego zwracają się wspólnie wysokiej rangi duchowny i mąż stanu, a zarazem wódz naczelny sił zbrojnych księcia polskiego. Nadaje to listowi od razu charakter nie tylko religijny i kościelny, lecz także polityczny. W rzeczy samej ten polityczny charakter listu jest bodaj najistotniejszy. Nie było zresztą od niego wolne i samo posłanie Bernarda z Clairvaux. Tyle o formule wstępnej.

W literalnej treści merytorycznej *corpus epistolae* ważne jest to, że biskup Mateusz odpowiada na konkretne pytanie, które było, jak się domyślić nie trudno, dyskretnie postawioną propozycją. Odpowiedź tak samo jest dworna i dyplomatycznie dyskretna, lecz zarazem zdecydowanie i jednoznacznie odmowna. Biskup krakowski — pisząc w swoim i palatyna Piotra Włostowica imieniu — odmawia sugerowanej przez opata cystersów misji nawrócenia Rusinów na katolicyzm jako arcytrudnej, nierokującej więc nadziei, gdyby miał się jej podjąć ktoś zwyczajny, przeciętny, jak on sam i możny świecki współautor listu. Misja taka miałaby jednak szansę, a nawet pewność

powodzenia, gdyby zechciał ją podjąć obdarzony charyzmatem proroka adresat tej dyplomatycznej odpowiedzi.

To jest jedna jej treść istotna. Uzasadnia ją wyjaśnienie, na czym trudność misji miałyby polegać. To ogromna liczebność Rusinów, ledwie zaznaczona, oraz — obszerniej opisane — dawność ich schizmy, podniesionej tu zresztą do rangi herezji, ich upór i zła wola.

Druga istotna treść to zaproszenie Bernarda z Clairvaux do Polski. Wprowadza je — po stwierdzeniu, że tylko prorocza osobowość cysterskiego opata mogłaby podołać arcytrudnemu zadaniu konwersji Rusinów — ponowne stwierdzenie ogromnej liczby ruskiego narodu, co ma po prostu zniechęcić adresata do ewentualnego podjęcia misji i zachęcić w zamian do odwiedzenia Polski, Czech oraz innych krajów słowiańskich. W jakim celu? Jest to cel już nie misyjny, bo to kraje katolickie, o czym zresztą autor listu nie musi wspominać, lecz raczej duszpasterski. Idzie o poprawę obyczajów, ale nie tylko o nią. Najdłuższa całośćka myślowa listu, skierowana do Bernarda zachęta do odwiedzenia krajów słowiańskich, dość wyraźnie łączy w harmonijną całość motywy religijno-moralne z kulturowymi, z roztaczaną przed opatem cysterskim perspektywą podniesienia, wraz z ich moralnością i religijnością, poziomu — na sposób klasyczny rzymski, Cyceronowy nieomal, rozumianej na równi jako łagodność i jako wyższy rodzaj ogłady<sup>528</sup> — *humanitas* dzikich jeszcze i prymitywnych Słowian, to zaś sprzęgnięte jest z popularnym na południowym zachodzie średniowiecznej Europy wyobrażeniem Słowiańszczyzny jako mrocznej i zimnej podbiegunowej północy. Jej chłód i mroki na równi z barbarzyństwem rozproszy charyzmatyczny duchowny, którego moc oddziaływania równa jest poetyckiej mocy trackiego Orfeusza i tebańskiego Amfiona, co sobie swoją sztuką zapewnili nieśmiertelną sławę. A tu naprzeciw tamtym stanie lepszy od nich wieszcz chrześcijański! Razem z wcale obfitymi kryptocytatami z łacińskich poetów te ważne wątki kulturowe, sygnalizujące mocną obecność dziedzictwa antycznego w postantycznej kulturze świata chrześcijańskiego, wystawiają równie dobre świadectwo dwunastowiecznej humanistycznej formacji krakowskiego biskupa jak jego elegancka rytmiczna proza łacińska, której już tu charakteryzować nie będę, odsyłając do znakomitego jej opracowania sprzed pół wieku<sup>529</sup>.

Dla naszej antologii list Mateusza do Bernarda z Clairvaux ma szczególną wagę jako najstarszy w niej tekst napisany przez rdzennego Polaka; starsze od niego są tu jedynie prologi do *Kroniki* Galla Anonima (może też prolog do

---

<sup>528</sup> Odsyłam po bliższe wyjaśnienia do mojego szkicu *O dwu Cycerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii: suplement w 70-lecie profesora Władysława Stróżewskiego*, pod red. J. Lipca i S. Kołodziejczyka, „Collegium Columbinum”, Kraków 2003, s. 157–169 (przedruk w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, dz. cyt., s. 104–116).

<sup>529</sup> M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda z Clairvaux*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, dz. cyt., s. 123–140.

*Rocznika kapitulnego krakowskiego*), pomieszczone na początku działu B.II. Obydwa teksty ożywia ten sam duch dwunastowiecznego humanizmu, obydwaj zdobi wystrój dwunastowiecznej prozy, zróżnicowany zresztą, jak przystało odrębnymi indywidualnościami pisarskimi. Miejsce zaś tego listu na początku działu niniejszego łatwo uzasadnić tym, że jako tekst związany z problematyką misji, rozpoczyna on tutaj, wyprzedzając ich o dwa i pół stulecia, polityczno-religijny dyskurs podjęty przez wielkich prawników krakowskich, Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Również tamten późniejszy dyskurs ma za przedmiot problematykę misyjną, genetycznie zakorzenioną w dwunastowiecznych krucjatach i ich późniejszych skutkach, z których wywodzi się Zakon Krzyżacki. Jak list Mateusza począł się w atmosferze dwunastowiecznych krucjat podjętych dla odzyskania Ziemi Świętej, tak okoliczności, w jakich powstały teksty krakowskich prawników uniwersyteckich, są również pochodną dwunastowiecznych krucjat, są nią o tyle, że i Zakon Krzyżacki był ich owocem, i jego podjęta i w wiekach XIII–XV prowadzona zbrojna misja w stosunku do Prusów, Litwinów i Żmudzinów też odwoływała się do dwunastowiecznej idei krucjaty. Tylko że orientacja polityczna litewsko-rusko-polskiego państwa Jagiełły zmieniła się w stosunku do realiów dwunastowiecznych radykalnie. Propozycja, z jaką opat cystersów Bernard z Clairvaux wysłał Acharda do biskupa Mateusza i do księcia Bolesława Krzywoustego, nie mogłaby się już żadną miarą powtórzyć pod adresem wielonarodowego państwa Jagiełły, którego integralną część stanowili mający przed dwoma i pół wiekami być wedle zamysłu wielkiego opata cysterskiego przedmiotem katolickiej misji schizmatyccy Rusini.

Nie potrafię natomiast znaleźć w liście biskupa Mateusza do Bernarda z Clairvaux niczego, co by mogło być choćby najbardziej nikłą zapowiedzią tych idei politycznych, którymi wypełniony jest jego dialog z arcybiskupem Janem w *Kronice* Wincentego Kadłubka. Jeśli to nie jest tylko przeoczenie, wypadnie stwierdzić z tej okazji raz jeszcze wielką siłę inwencji krakowskiego kronikarza z przełomu XII i XIII wieku.

## **2. Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego**

### **2.1. Społeczna i kulturowa rola Uniwersytetu**

#### **Akt fundacyjny Władysława Jagiełły**

Doznawszy świeżo łaski nawrócenia, władca zjednoczonego z Królestwem Polskim Wielkiego Księstwa Litewskiego deklaruje swoją troskę o

chrystianizację swoich rodaków z Litwy. Słuchając rad ludzi biegłych w naukach, a związanych z wiarą chrześcijańską, powziął przekonanie o szczególnym pożytku, jaki chrystianizacji jego pogańskiej jeszcze ojczyzny przyniesie wsparcie ich naukami uprawianymi w działającym w jego państwie uniwersytecie. Przekonanie takie wzbudzili w nim i wzmacniali je swoimi namowami jego mądrzy doradcy, stawiając mu za wzór innych władców, którzy z powołania do życia uniwersytetów w ich własnych krajach odnieśli wielkie korzyści. Szczególnie mocnym przykładem tych korzyści są Paryż, Bolonia, Padwa, Praga, Oksford, w których działające uniwersytety uświetniają poszczególne kraje — przy czym ostatni przykład, Oksfordu, ma wedle litery dokumentu promieniować na całą Alemanię, Niemcy raczej zatem niż Anglię, jeśli w czystopisie dokumentu nie popełniono łatwego w końcu błędu. Postanowił zatem król przydać światłości nauk także własnemu krajowi.

Postanowił mianowicie założyć w Krakowie uniwersytet obejmujący wszelkie wydziały, jakie by sobie fundator mieć życzył — „in qualibet facultate” — co znaczy, że miał to być uniwersytet pełny, w szczególności zaś, za zgodą papieża Bonifacego IX, miał mieć także wydział teologiczny, obok wydziału obojga praw, a także pospołu filozofii — w sposób niezwykajny raczej nazwanej tu fizyką — i sztuk wyzwolonych. I oto właśnie — dokument fundacyjny, ustanawiający uniwersytet na zawsze: niech będzie perłą nauk i niech wydaje mężów zdolnych do rad dojrzałych, mężów cnotami zdobnych, w naukach rozmaitych uczonych, niech będzie obfitym źródłem wiedzy, z którego czerpać będą wszyscy nauki spragnieni.

Król pragnie, aby uniwersytet stał się ozdobą Polski i przynosił pożytek wszystkim regionom kraju i wszystkim stanom, wymienieni zaś zostali *clerici* i *laici*, *scholares cuiuscumque ordinis, condicionis et status exsistant*, a następnie poszczególni funkcjonariusze uniwersytetu, od profesorów po pedlów oraz członków ich rodzin i krewnych, i w ogóle wszyscy, którzy dla studiów znaleźli się w Krakowie.

Dokument fundacyjny, napisany przez kogoś z uczonych Polaków zaangażowanych w prace przygotowawcze stylem eleganckim i relatywnie prostym, zgodnym z regułami średniowiecznego *dictamen*, mówi dyskretnie i zarazem precyzyjnie o tym, że inspiratorami i inicjatorami byli właśnie ci uczeni, i mówi prawie wszystko lub pozwala się domyślić wszystkiego, co dla nas jest ważne jako okoliczności powstania uniwersytetu i jako związane z tym powstaniem nadzieje, a co spróbuję rozwinąć niżej we wstępnej partii enarracji mowy inauguracyjnej Stanisława ze Skarbimierza.



## 2.2. Program ideowy

### Stanisława ze Skarbimierza mowa inauguracyjna działalności Uniwersytetu na nowo założonego

#### 2.2.1. *Praeliminaria*: jagiellońskie odnowienie Uniwersytetu w Krakowie

Ta mowa, inauguracyjna 22 lipca 1400 roku działalność odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego, wymaga cofnięcia się o trzydzieści sześć lat do początków pierwszego uniwersytetu, Kazimierzowskiego. Początki jednej i drugiej uczelni były podobne i niepodobne zarazem. Zaczniemy od podobieństw.

Wiele przemawia za tym, że założony w roku 1364 przez Kazimierza Wielkiego uniwersytet w Krakowie nie wynikał ewolucyjnie i wprost z żadnej rodzimej tradycji edukacyjnej i naukowej, jak to się zdarzało czasem w tamtym okresie, a zwłaszcza w wiekach wcześniejszych, w krajach bardziej szkolnictwem nasyconych i o starszej oraz bardziej rozwiniętej tradycji edukacyjnej, czego Uniwersytet Paryski, który niejako wyrósł ze szkoły czy szkół na Wzgórzu św. Genowefy, jest przykładem najbardziej klarownym<sup>530</sup>. Tu nie było tak prostego przekształcenia jednej czy wielu szkół wcześniejszych, bardziej staroświeckiego typu, w tę nową, licząc od przełomu XII i XIII wieku, korporację dydaktyczną i naukową, jaką się stały średniowieczne uniwersytety. Geneza uniwersytetu Kazimierzowskiego była inna. Wiele przemawia za tym, że powstał on przede wszystkim w wyniku potrzeb w stosunku do edukacji i nauki zewnętrznych. Były to potrzeby państwa i władcy. Polityka jego potrzebowała prestiżowego wsparcia, które mogła zapewnić tylko taka instytucja jak uniwersytet właśnie.

Po stronie państwa i władcy potrzeby takiego prestiżowego wsparcia były dwojakie: wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnątrz podjęta przez króla kodyfikacja prawa państwowego i kościelnego, na zewnątrz permanentny spór z Zakonem Krzyżackim stwarzały pospołu zapotrzebowanie na nieporównanie większy niż dotąd zasób ludzi wykształconych prawniczo. Zwłaszcza ta druga, zewnętrzna potrzeba mogła być zaspokojona tylko przez takich specjalistów, którzy by byli wyposażeni w umiejętności na najwyższym ówczesnym poziomie i liczyli się na forum międzynarodowym i międzypaństwowym. Toteż kilkunastoletnim, bo rozpoczętym już w roku 1350 lub 1351, a więc ledwie dwa lub trzy lata po założeniu uniwersytetu w czeskiej Pradze, staraniom wysłannika królewskiego w Rzymie towarzyszyło na miejscu, w Polsce, gromadzenie dzieł prawniczych,

---

<sup>530</sup> L. Nowak, *Scholar, student, bakałarz, magister – edukacja w średniowieczu*, w: *Czasy katedr – czasy uniwersytetów*, red. W. Sajdek, KUL, Lublin 2005, s. 119–120; *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, édité par J. Verger et O. Weijers, Brepols, Turnhout 2013.

czego ślady do dziś pozostały w zawartości księgozbiorów i w zapiskach proweniencyjnych dawnych bibliotek kapitulnych: gnieźnieńskiej, poznańskiej, krakowskiej, a także w bibliotece krakowskiego Kościoła Mariackiego. To, że na uniwersytecie Kazimierzowskim nie było teologii, niekoniecznie trzeba rozumieć jako jego ułomność i degradację. Było to raczej świadome, zamierzone ukierunkowanie studium wedle potrzeb państwa. A jak struktura uczelni bez wydziału teologii naśladowała wzór Uniwersytetu Bolońskiego czy Padewskiego, tak w czym innym był Kazimierzowski uniwersytet naśladowaniem charakteru i kontynuacją roli, jaką cesarz Fryderyk II Barbarossa wyznaczył założonemu przez siebie uniwersytetowi w Neapolu. Wyrażała się ona w tym, że podczas gdy na przykład autorem i sygnatariuszem aktu erekcyjnego Uniwersytetu Karola w Pradze był papież, to akt erekcyjny uniwersytetu w Krakowie wydał we własnym imieniu król polski, tak samo jak to był uczynił dla uniwersytetu w Neapolu Fryderyk II Barbarossa. Jakoż Uniwersytet Kazimierzowski „miał to być uniwersytet państwowy, utrzymywany przez króla, który mianuje profesorów i ze swego skarbu płaci im pensje, w którego imieniu sprawuje władzę kanclerz uniwersytetu, ale nie biskup”<sup>531</sup>.

Kazimierzowski uniwersytet podupadł zaraz po śmierci króla w 1370 roku; najprawdopodobniej w ogóle przestał działać. Rozbudzone potrzeby studiowania zaspokajali Polacy aż do początku XV stulecia przede wszystkim na najbliższym uniwersytecie w Pradze. Stamtąd też wywodziła się większość ludzi, którzy mieli krakowską uczelnię powołać do życia na nowo. Ale ważne było, że ona już wcześniej zaistniała, że starała się zaspokoić nie tylko naturalne potrzeby edukacyjne jednostek i nie tylko potrzeby Kościoła, ale też potrzeby państwowe i stworzyła tradycję, do której można było nawiązać i ją kontynuować. Jakoż starania o reaktywowanie uniwersytetu, które podjęto, po wieloletniej przerwie w jego działalności, w roku 1390, wyraźnie do tamtej tradycji nawiązywały. W mowie z tegoż 1390 roku Bartłomiej z Jasła, mistrz sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Praskiego i student wydziału prawa tegoż uniwersytetu, przybyły do Krakowa właśnie dla reaktywowania uczelni, powołuje się na Kazimierzowy przywilej dla profesorów i sugeruje Jagielle, że powinien przywilej ten traktować jak testament, oraz przypomina mu, że i on również, król Polski i Litwy, potrzebuje ludzi światłych do rządzenia państwem<sup>532</sup>. Nie tylko zresztą w rozpoczętych wówczas dziesięcioletnich staraniach o reaktywowanie uniwersytetu zaznacza się u ich inspiratorów i rzeczników poczucie ciągłości tej tradycji. Przywilej fundacyjny Jagiełły, nie

---

<sup>531</sup> J. Dąbrowski, *Czasy Kazimierza Wielkiego*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, dz. cyt., s. 33. Powyższa charakterystyka w całości opiera się na tej pracy; por. tamże, s. 17–32.

<sup>532</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Odnowienie jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, dz. cyt., s. 37–38.

powołując się zresztą na niego, powtarza całe partie tekstu z przywileju Kazimierzowego<sup>533</sup>.

To poczucie ciągłości jest tym ważniejsze, że odnowieniu uniwersytetu towarzyszą istotne zmiany w jego strukturze i programach nauczania. Podjęte w roku 1390 starania miały na celu przede wszystkim zezwolenie papieża na otwarcie w Krakowie wydziału teologicznego. Był to skutek nie tyle tego, że starania owe — z inspiracji królowej Jadwigi — prowadzili uczeni ze zorganizowanego na modłę paryską Uniwersytetu Praskiego z teologią i pod zwierzchnictwem miejscowego biskupa. Wydział teologiczny w zmienionej sytuacji był potrzebny państwu Jadwigi i Jagiełły tak samo, jak Kazimierzowi Wielkiemu potrzebny był wydział prawa. Stworzenia wydziału teologicznego wymagała zarówno dalsza chrystianizacja zjednoczonej teraz z Polską pogańskiej Litwy, jak i potrzeba podniesienia prestiżu państwa, bodącego unię narodu chrześcijańskiego od czterech stuleci z pogańskimi narodami Wielkiego Księstwa Litewskiego, które mimo przyjęcia chrztu byli nadal przedmiotem zbrojnej misji krzyżackiej; trzeba też było podnieść prestiż samego króla, którego chrystianizm jego przeciwnicy polityczni w cesarstwie ustawicznie kwestionowali. Toteż akt fundacyjny Jagiełły, powtarzając formuły aktu Kazimierzowskiego, dodatkowo wskazuje jako cel główny chrystianizację Litwy, której w tamtym dokumencie nie było. Pomija też nieaktualną formułę o wzorze bolońskim i padewskim, a relację między uniwersytetem a biskupem krakowskim ujmuje w kategoriach, które uniwersytet podporządkowują władzy biskupiej<sup>534</sup>. Mimo jednak tych wszystkich innowacji, reaktywowany Uniwersytet Krakowski, przynajmniej w pierwszym pięćdziesięcioleciu swej działalności, był w odczuciu jego profesorów, tak samo jak dawny, Kazimierzowski, zobowiązany do wspierania królestwa. Znalazło to wyraz nie tylko w uczestniczeniu członków tej korporacji uczonych w załatwianiu bieżących spraw państwowych oraz w popieraniu polityki królewskiej w imię dobrze rozumianej polskiej racji stanu<sup>535</sup>. I nie tylko w ich uczestniczeniu w soborach konstancjańskim i bazylejskim — w tych wielkich spotkaniach kościelno-polityczno-doktrynalnych ówczesnej Europy chrześcijańskiej, gdzie reprezentowali polską rację stanu i w ścisłym z nią związku wypowiadali się także w aktualnych sprawach Kościoła<sup>536</sup>. Również ich powszedniej działalności jako uczonych i nauczycieli towarzyszyła stała świadomość związku tej działalności z życiem całej społeczności objętej jedną organizacją państwową. Elementy tej świadomości zawierają się już w najwcześniejszym programie studiów, którego nie umieszczono w tej antologii, a bardziej jeszcze we

---

<sup>533</sup> Tamże, s. 46–47.

<sup>534</sup> Tamże.

<sup>535</sup> Tamże, s. 85–86.

<sup>536</sup> Zob. K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, dz. cyt., s. 91–137.

wcześniejszych od niego ideowych raczej niż pragmatycznych wytycznych, za jakie słusznie uznaje się kazanie inauguracyjne Stanisława ze Skarbimierza wygłoszone na otwarcie Uniwersytetu<sup>537</sup>. Określa ono ogólny kierunek, którego uczelnia trzymać się będzie i w późniejszych dziesięcioleciach, a choć z czasem program ulegnie naturalnym zmianom, to aż po koniec wieku XV można śledzić związek tendencji tu *in nuce* obecnych z postawami ideowymi i doktrynalnymi mistrzów uniwersyteckich<sup>538</sup>.

### 2.2.2. Ideowy i pragmatyczny program dla odnowionego Uniwersytetu

Od początku do końca ten kunsztowny, wręcz manieryczny twór scholastycznej retoryki pełen jest polskich realiów wplecionych dość osobliwie w metaforę biblijnego *verbum thematis*, które mówi o czterech zwierzętach wołających wokół tronu Bożego, a odniesione jest przez mówcę do czterech wydziałów reaktywowanego Uniwersytetu. Mowa jest pochwałą nauki oraz jej państwowego, a także kościelnego protektora — króla i kanclerza. O funkcji nauki w służbie państwa nic się tu wprost nie mówi. Ale treść samych pochwał, a zwłaszcza rozłożenie akcentów na poszczególne nauki, są pospołu znaczące. Warto zwrócić uwagę na to, że prawie cały tekst jest jedną wielką pochwałą prawa<sup>539</sup>. Prawo urasta tu do rozmiarów jakiejś wiedzy nieomal uniwersalnej, a zarazem ważną jego zaletą jest, w sposób charakterystyczny wyrażona, jego powszechniejsza niż innych nauk dostępność. Znamienna jest w tym względzie zwłaszcza nakreślona przez mówcę relacja prawa kanonicznego do teologii, do tej przecież dziedziny wiedzy, o którą wzbogacono odnowiony Uniwersytet. Oto teologia jest wprawdzie najważniejsza, co w metaforze *verbum thematis* wyrażone zostało za pomocą metafory, że głos jej pierwszy wychodzi od tronu Boga, ale prawo kanoniczne zajmuje miejsce zaraz po niej dzięki przede wszystkim swej kompendialności, to znaczy dzięki temu, że zawiera w sobie „krótko i jasno” streszczone wszystkie inne umiejętności, zwłaszcza zaś wszystko, co trzeba wiedzieć o Bogu i o człowieku. Nie wahał się mówca podkreślić nawet pewnego dość trywialnego utylitaryzmu związanego ze znajomością tego prawa: oto uczy ono zawodu zdolnego dać sławę temu, kto go wykonuje. Obok kanonicznego pojawia się i prawo cywilne, a znamienne jest, że nie ustępuje tamtemu godnością. Biskup Piotr Wysz, kanclerz Uniwersytetu, przynosi „z góry Pańskiej” dwie tablice: prawa boskiego i prawa ludzkiego.

<sup>537</sup> Różnice między kazaniem Stanisława a pierwszym programem z r. 1406 omawia Z. Kozłowska-Budkowa w pracy cyt. wyżej (przyp. 532) na s. 46.

<sup>538</sup> Zob. np. W. Seńko, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise au XV-me siècle*, dz. cyt.

<sup>539</sup> Zob. niżej, pkt 3.1., 3.2.1.

Mówca jednak, nie poprzestając na tej jakże przecie wyrazistej metaforyce, również najzupełniej dosłownie stwierdza boskie pochodzenie prawa cywilnego i jego ściśle z kanonicznym współdziałanie. A nie są to popisy efektownej retoryki. Jak zobaczymy w jednym z tekstów tego działu, od mowy inauguracyjnej Stanisława ze Skarbimierza ledwie o kilkanaście lat późniejszym traktacie negocjacyjno-procesowym Pawła Włodkowica, prawo cywilne, czyli prawo starożytnego Rzymu, jest tym elementem antycznego dziedzictwa, który rozstrzyga ważne zagadnienia aktualnej sytuacji politycznej. W ścisłej relacji do prawa sformułowana też została pochwała medycyny: jej użyteczność społeczna i zarazem jej paralela do prawa polegają na tym, że podczas gdy prawo dba o organizm całej społeczności, medycyna troszczy się o „ciało materialne” jednostek. I wreszcie chwałą sztuk wyzwolonych wraz z filozofią jest to, że przyczyniają zaszczytu Kościołowi i pożytku królestwu. Nic tedy dziwnego, że w końcowej partii inauguracyjnego kazania Stanisław stwierdza, że największym tytułem chwały uniwersytetu jest dwojaki przedmiot uprawianego w nim nauczania: po pierwsze — Bóg chwalebny, po drugie — wyposażony w rozmaite władze i cnoty oraz będący „istotą polityczną” (w sensie Arystotelesowskim) człowiek.

Ten program ideowy powstałego uniwersytetu osadzony jest w polskich realiach, do których się ustawicznie odwołuje, jak zresztą cała prawie powstała w Polsce późniejsza twórczość kaznodziejska pierwszego rektora odnowionego uniwersytetu, zwłaszcza zaś jego kazania sapiencjalne. Potwierdza to, że zarówno w wyniesieniu prawa kanonicznego do rangi dyscypliny na odnowionym uniwersytecie naczelnej, jak i w aluzjach do boskiej proveniencji prawa cywilnego i do boskich natchnień kierujących władcą nie ma nic przypadkowego i doraźnego. Wyniesienie prawa do rangi dyscypliny nieomal naczelnej nie degraduje wcale teologii, skoro prawo jest niejako jej skrótem, streszczeniem.

A zarazem, jeśli patrzeć na tę mowę inauguracyjną nie tylko od strony pragmatycznych potrzeb państwa Jagiełły, priorytet przyznany prawu bierze pod uwagę nie same te jedynie społeczne i państwowe pożytki nauki, dla których powołany został Uniwersytet Kazimierzowski i dla których reaktywowany został przez Jagiełłę w innej postaci niż ta, pod którą miał działać jego Kazimierzowski poprzednik. Programowa mowa inauguracyjna mocniej je tylko, stosownie do okoliczności, akcentuje. W innych utworach pierwszego rektora Uniwersytetu Krakowskiego te okoliczności już nie działają lub działają jedynie ubocznie. Nie tylko te pragmatyczne potrzeby będzie mieć na uwadze późniejsze słynne kazanie Stanisława ze Skarbimierza *O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*, pomieszczone niżej w tym dziale. A ewidentnie odmienną optykę przybierze jego również tu obecne kazanie o mądrości i władzy, osnute wokół skorelowanego z biblijnymi analogiami Platońskiego postulatu, aby władcami byli mędrcy albo władcy stali się mędrkami. Tamte teksty przypominają nie o politycznej pomocniczości, lecz o autonomii nauk i

mądrości — filozoficznej i teologicznej. Trzeba to mieć na uwadze tym bardziej, że tendencja wiążąca naukową działalność korporacji uniwersyteckiej ze sprawami społeczności tworzącej państwo ukierunkowała na długo, jeśli nie na trwałe, myślenie i pisarstwo polskich scholastyków.

### 2.3. Kraków miejscem docelowym ostatniej *translatio studii*

#### Jerzego z Chrostowa orędzie Mądrości

Już długość i wielozłonowość samej autoprezentacji, od jakiej Mądrość Boża rozpoczęła swoje orędzie (§ 1), zapowiada, że będzie to tekst wielce podniosły pod względem zarówno treściowym, jak i formalnym, stylistycznym. Nie rzeczowa podniosłość jednak ani manieryczna kunsztowność stylistyczna tego orędzia są powodem, dla którego znalazło się tutaj. Odnotujmy więc tylko bardzo krótko i sumarycznie najpierw frazeologiczno-składniową zawziętość, której przykładem może być prawie każde zdanie — długie i czasem pogmatwane — a następnie zwróćmy uwagę na potęgujące jeszcze zawziętości i manieryczność kilkakrotne użycie partykuły *quoque* w miejsce normalnie, standardowo dodawanego na końcu wyrazu spójnika *-que*, spotykane zresztą nierzadko w średniowiecznych tekstach z tego okresu i odnotowane m.in. przez *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*<sup>540</sup>. Zasygnalizowawszy zaś tak bardzo skąpo egzemplifikowaną zawziętość i manieryczność formalną, zajmijmy się istotną dla naszej antologii treścią tego podniosłego przesłania, najpierw relacjonując ją w sposób wielce w stosunku do autorskiego ujęcia uproszczony.

Mądrość Boża, wyliczywszy najpierw własne prerogatywy, kieruje swoje życzliwe orędzie do wszystkich mieszkańców królestwa polskiego, wymieniając gradacyjnie (*a maximis ad minimos*) poszczególne ich stany, kończąc zaś formułą podsumowującą i uogólniającą. Choć sama mieszka na wysokościach niebiańskiego Jeruzalem, w łaskawości swojej i życzliwości zniża się chętnie do ubóstwa i marności przyziemnych, aby zjednoczyć ludzi z Bogiem i dać im możliwość uczestniczenia w Bożej chwale. To wiedza i nauka mają być tym, co czyni ludzi „bogami” — stwierdza Mądrość w parentetycznej uwadze nawiasowej, posłużwszy się biblijną, z *Księgi Rodzaju* wziętą liczbą mnogą *dii*. A w głównym toku dyskursu dodaje zaraz, że utrata mądrości była skutkiem grzechu pierworodnego. To ona, Mądrość Boża, dokonawszy niegdyś swego dzieła najpierw w Atenach, potem w Italii, następnie w Anglii i w Czechach,

<sup>540</sup> Zwraca na to uwagę wydawca tekstu, który tu został przedrukowany; zob. Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., s. 146, gdzie odwołuje się do wspomnianego słownika M. Plezi (t. 5, s.v. „inde”, oraz t. 7, s.v. „quoque”).

teraz przeniosła swą działalność na ziemi polskie, aby wypłenić z nich chwasty i ciernie, wygnać ciemności niewiedzy i wprowadzić swoją światłość na pożytek mieszkańców tych ziem, dając im dostęp do wszystkich nauk, które oto przed nimi otworzyła.

Działaniu Mądrości wyszedł naprzeciw umiłowany jej chrześcijański neofita, król polski Władysław Jagiełło: mając w pamięci pragnienie nieżyjącej już królowej Jadwigi i pragnąc też wznowić dzieło swego poprzednika, króla Kazimierza, założył w Krakowie *studium generale*, czyli uniwersytet, aby mieszkańcy jego królestwa, tak bogatego we wszelkie dobra materialne, a także w uzdolnionych ludzi, nie musieli już szukać nauk i mądrości u obcych, lecz mieli je w swoim wspaniałym stołecznym mieście.

Jakoż Mądrość rozbiła tu chętnie swoje namioty, czyniąc zadość pragnieniom mieszkańców królestwa polskiego. Wie ona przecież, że bez jej wsparcia ani władcy rządzić należycie nie potrafią, ani ludzie poszczególni kwitnąć cnotą, ani ubodzy dorabiać się bogactwa, ani żadna w ogóle doskonałość, żadna też pobożność ziścić się nie może.

Nie miałby bowiem człowiek żadnego zgoła pożytku z tego, że się narodził, gdyby nie mógł się dzięki Mądrości i wykształceniu odradzać. W swoim prymitywnym stanie istniałby tak, jakby nie istniał, biernie tylko trwając od urodzenia do śmierci. Wiedział o tym autor *Dystychów Katona*, twierdząc, że życie bez nauki to nic innego jak obraz śmierci, a i Salomon aż dwukrotnie wyznaje, że wraz z Mądrością otrzymał dobra wszelakie. Tylko więc ktoś obrany z rozumu może nie pragnąć Mądrości ze wszystkimi rozkoszami, jakie ona w sobie niesie.

Zapraszając tedy do skarbcza sztuk i nauk, Mądrość obiecuje także wieczną z nich i z dobrych uczynków pospołu w Jeruzalem niebieskim zapłatę, a swojemu czcicielowi Jerzemu nakazuje to swoje orędzie podać do wiadomości wszystkim. On zaś sam od siebie oświadcza, że to we śnie Pani Mądrość posłanie swoje mu wyjawiała, ukazując mu się jako postać przedziwnej piękności, a on już sam z siebie je pojął jako odnoszące się do świeżo odnowionego uniwersytetu.

Tyle prostej, niewyszukanej relacji z orędzia Mądrości.

Na dwie rzeczy warto w nim, jak sędzę, zwrócić nieco baczniejszą uwagę. Po pierwsze na dyskretnie zarysowaną, ale wyraźną przecie ideę *translatio studiorum*, po wtóre — i w mocnym z nią związku — na sam charakter i funkcję Mądrości Bożej. Każdą z tych dwu obecnych w tekście Jerzego treści ideowych trzeba umieścić w swoistym kontekście realiów polskich początku XV wieku, tych w szczególności, które tworzą społeczno-polityczno-kościelną otoczkę zaczynającego swoją działalność nowego uniwersytetu i tę działalność ukierunkowują. Idea *translatio studiorum* doszła do głosu w tekście krakowskiego pisarza grodzkiego i zarazem królewskiego dyskretnie — i tylko

dzięki osobnemu studium, które zostało jej niedawno poświęcone<sup>541</sup>, możliwe się stało docenienie wagi tych paru słów, skąpo zaiste przez średniowiecznego autora jej użyczonych. Słowa te jednak, choć niebogate i jakby wyciszone, nabierają mocy dzięki swojemu sytuacyjno-ideowemu kontekstowi. Oto zstępująca z nieba, aby za pomocą nauk i wiedzy pojednać ludzi z Bogiem, Mądrość Boża obrała sobie była kolejno cztery miejsca na ziemi, gdzie miały być uprawiane nauki: Grecję, Italię, Anglię i Czechy, po nich zaś kolejny jej wybór padł na Polskę (§ 2–3). W ten sposób krakowski pisarz grodzki w paru zdaniach nie tylko nakreślił dzieje wędrówki dziedzictwa antycznego w czasie i przestrzeni, ale uczynił to dziedzictwo i jego wędrówkę istotnym składnikiem opatrnościowego planu zbawienia ludzkości. Podniósł w ten sposób teologiczną, by tak rzec, rangę tworzenia kultury umysłowej, nie wdając się zgoła w jakiegokolwiek zwerbalizowane na ten temat spekulacje. Tak skromnymi środkami ekspresji uczynił dziedzictwo antyczne elementem zbawczego planu Bożego. Zarazem zaś to antyczne dziedzictwo kulturowe zostało w jego niewielu słowach przedstawione jako nieprzerwana ciągłość i tym samym aktualność, która nieustannie szukała sobie tylko nowych lokalizacji. Czy aktualność ową, przenosząc się z miejsca na miejsce, w jakiegokolwiek mierze w dawnych lokalizacjach traciła, takiego pytania krakowski pisarz grodzki zdaje się w ogóle nie dostrzegać. Gdyby je sobie wszelako postawił, nie mógłby chyba na nie odpowiedzieć pozytywnie nawet w stosunku do dawnej Grecji i dawnej Italii, cóż dopiero w odniesieniu do Anglii i Czech! Jeżeli zaś go nie stawiał, to tym samym nie myślał ani o przerwach czy zaniedbaniach w kultywowaniu starożytnego dziedzictwa, ani też — siłą rzeczy — o jego odzyskiwaniu czy odradzaniu się w autentycznej — po zniekształceniach i zafałszowaniach — postaci. Tego wszystkiego w myśleniu Jerzego z Chrostowa nie ma. Jego idea *translatio studii* nie jest renesansowa, lecz ciągłościowa. Jego myślenie jest właśnie odmienne od renesansowego paradygmatu. Odzwierciedla ono powszechne średniowieczne *specificum* zarówno samego istnienia, jak też pielęgnowania i użytkowania antycznego dziedzictwa, a właśnie odczytaniu tego *specificum* służyć ma niniejsza antologia. Uniwersytet jako siedziba i miejsce uprawiania nauk, na którym Mądrość dyskurs swój skupia, jest szczególnie wdzięcznym okazem tego trwałego i nieprzerwanego antycznego dziedzictwa<sup>542</sup>.

---

<sup>541</sup> Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie...*, art. cyt., s. 71–150. Jest to, dodać warto, drugie już poświęcone temu toposowi studium tegoż autora, przy czym pierwsze dotyczyło późnośredniowiecznego Paryża: Z. Kałuża, *Translatio studii. Kryzys Uniwersytetu Paryskiego w latach 1380–1400 i jego skutki*, „Studia Mediewistyczne”, 15 (1974), s. 71–108.

<sup>542</sup> Idea *translatio studii* pojawia się także w innych tekstach polskich z XV wieku, a dwa z nich — pochwała sztuki mówniczej Jana z Ludziska i pochwała filozofii Macieja z Łabiszyna — znajdują się w innych działach tej antologii. Tymi tekstami zajął się autor cytowanego w przypisie poprzednim studium. Skomponowana przez Jerzego z Chrostowa



Drugim obok tej kryptoteologicznej nobilitacji całego obszaru kultury intelektualnej ważnym sensem utworu Jerzego jest jeszcze bardziej skąpe werbalnie, a do tego też wyraźnie nawiasowe zasygnalizowanie funkcji uprawianych na uniwersytecie nauk. Mają one istotne znaczenie zarówno dla życia prywatnego, osobistego życia jednostek, jak i dla życia publicznego. Ich uprawianie przybrało formę jakby przestrogi: bez wsparcia mojej hojności — mówi Mądrość — ani królowie panować należycie, ani zwykli ludzie żyć w cnocie, ani nawet ubodzy bogacić się nie zdołają, bez niej nie ziści się żadna doskonałość ani sama nawet „słodycz świętości”. Otóż te pozornie niewymyślne, banalne stwierdzenia, w szczególności zaś najbardziej przyziemne trzy pierwsze, które tak łatwo w tym tekście przeoczyć i zignorować, wyrażają i ducha, i literę prawie wszystkich uczonych, programowych i przez to o wiele bardziej eksplikatywnych tekstów ilustrujących tu początki działania Uniwersytetu Krakowskiego. Jeżeli nie tylko jakimś wybrańcom do doskonałości i świętości, ale też władcom do rządzenia, i zwykłym ludziom do pielęgnowania cnót, a nawet do przymnażania bogactwa niezbędna jest patronująca uniwersytetowi Mądrość Boża, to nie ma dziedziny życia, która mogłaby być uniwersyteckim intelektualistom obojętna. Zdaje się to rozszerzać i jednocześnie radykalizować wszystkie prospołeczne akcenty kazania inauguracyjnego Stanisława ze Skarbimierza i prefigurować niejeden mocny akcent socjalny w późniejszych tekstach tego dzieła i nie tylko tego dzieła.

### 3. Uniwersytet dbały o państwo jako dobro wspólne

#### 3.1. Władza a mądrość

##### **Stanisława ze Skarbimierza kazanie 42: *O umiłowaniu mądrości i o chwaleniu Boga z dziękczynieniem***

Umieszczam to kazanie Stanisława ze Skarbimierza na czele piętnastowiecznej części dzieła dotyczącego społeczno-polityczno-kościelnej myśli polskiego środowiska uniwersyteckiego z wczesnego XV wieku jako pierwsze po tekstach dotyczących uniwersytetu, albowiem pokazuje jakby drugą stronę relacji uniwersytet–państwo, na którą zwróciłem już krótko uwagę w zakończeniu enarracji uniwersyteckiej mowy inauguracyjnej tegoż autora, a

---

propozycja Mądrości najlepiej nadawała się do tego dzieła i można było tu do niej tylko się ograniczyć.

także w prozopopei Jerzego z Chrostowa. Tamte ilustrowały dyskretnie ukierunkowanie programu uniwersyteckich studiów ku potrzebom państwa i społeczeństwa, ta jeszcze bardziej dyskretnie zwraca uwagę na niezwykle wysoką ich wartość, na to, że mądrość, której uczeni są beneficjentami, powinna być najwyższą wartością także dla władców. To zatem nie tyle dla jakichś szczególnie ciekawych konkretnych treści z tej właśnie dziedziny ani nawet dla jakichś jego wybitnych walorów intelektualnych ogólniejszej natury znalazło się to kazanie w tym właśnie miejscu, lecz dla wyrażonej w nim myśli o roli mędrców w państwie i o potrzebie ich udziału we władzy. Ta myśl ma wielu autorów: równie zasadnie za jej twórcę można uznać Platona jak Stary Testament. Nie po to jednak zamieszczam tutaj to kazanie, aby dociekać źródeł tej myśli. Sam kaznodzieja przytacza ich mnóstwo wraz z ilustrującymi ją przykładami. Kazanie 42 Stanisława ze Skarbimierza ma tu raczej być ilustracją tego, co jest widoczne w idei założenia, a potem odnowienia uniwersytetu w Krakowie oraz w pierwszych jego programach ideowych; ma być zarazem ilustracją aktualności i obecności tej idei w twórczości kaznodziejskiej jednego z owych dwu krakowskich profesorów z pierwszego trzydziestolecia działania uniwersytetu, którzy słusznie uchodzą za koryfeuszy ówczesnej polskiej myśli prawniczej, mocno z całym kontekstem społeczno-polityczno-kościelnym powiązanej. Drugim z nich jest Paweł Włodkowiec, którego traktat prawnokanoniczny został tu zamieszczony zaraz po tekstach Stanisława ze Skarbimierza — poniższym i następnym, należącym już do innego rozdziału. Dodatkowo i obocznie niejako Stanisławowe kazanie 42 można też traktować jako ilustrację stałości technik egzemplifikacyjnych autora z zakresu *antiquitates*, przedstawianych tu jako materiał pierwszoplanowy w dziale A.I, i w tym zakresie przymnaża ono materiału o znaczeniu pierwszorzędnym dla tej antologii.

Kazanie niniejsze jako kompozycja, zgodnie z formułą nadanego mu w przekazach tytułu, ma trzy tematy: umiłowanie mądrości, chwałę Bożą i dziękczynienie. Żadna z tych formuł nie sygnalizuje dość wyraźnie tej jego treści, dla której znalazło się ono w tym dziale antologii, nie czyni tego nawet pierwsza — umiłowanie mądrości. Można powiedzieć, że ta formuła pozostanie wyeksponowana należycie jako temat pierwszoplanowy także w rozwiniętym tekście kazania. Skutek to nie tyle jego zasygnalizowanej tytułem i faktycznie realizowanej trójtematyczności, ile nieco desultorycznego, przynajmniej powierzchwniowo, zewnętrznie, sposobu przechodzenia od tematu do tematu. Przypatrzmy się kompozycji kazania nieco bardziej szczegółowo.

Długa introdukcja, w której dominuje temat drugi, chwała Boża (w. 1–55), dość rozwlekłe zarysowawszy różnicę między statusem zbawionych *in patria* a statusem będących jeszcze *in via*, przechodzi najpierw w admonicję zachęcającą do oddawania chwały i dziękczynienia Bogu, egzemplifikując rozlicznymi przykładami z Biblii jego zasadność i potrzebę także *in via* (w. 56–105), po ostatnim zaś biblijnym tego przykładzie — bez wyraźnie zresztą

uwidocznionego z nim i z poprzednimi przykładami związku — mówca podejmuje, ledwie przedtem w tekście zasygnalizowany, temat mądrości. Nie pojawia się jednak temat ten niespodziewanie i jako zupełnie nowy. Został bowiem dyskretnie wpleciony już w tok wywodów o niejednakowo „kompetentnym” oddawaniu czci Bogu *in patria* i *in via* (w. 49–54) za pomocą cytatu ze św. Grzegorza Wielkiego, w którym mówi się o niejednakowym stopniu ignorancji i poznania Boga w obu tych stanach ontycznych człowieka. To jest werbalnie słabe, lecz rzeczowo mocne zaczepienie dla pojęć mądrości i wiedzy, istotnych dla tematu środkowej części kazania, który stopniowo rozwija się z tych werbalnie mało klarownych treści i budzi coraz wyraźniejszą i coraz pełniejszą refleksję nad władzą w państwie i nad relacjami tej władzy z intelektualistami, którzy zarazem pełnią funkcje duszpasterskie, wplecione w Boży plan soteryczny, co ledwie widoczną nicią wiąże ten temat środkowy z początkowym tematem różnicy między statusem pozostających jeszcze *in via* a statusem będących już *in patria*. Od wiersza co najmniej 78 temat władzy i mądrości jest tematem nie głównym nawet, lecz jedynym i dopiero od wiersza 210, a jeszcze wyraźniej od 237, mówca na samo zakończenie wraca do dwu tematów chwały Bożej i dziękczynienia, ściśle już teraz ze sobą związanych w jeden.

To, co w kazaniu jest centralnym jego wątkiem, czyli mądrość władców, ujęte zostało nie tyle w zwarty dyskurs, ile w zbiór egzemplów, w większości biblijnych, przeplatanych jednak klasycznymi i, w mniejszej znacznie mierze, postantycznymi. Nie tylko więc swoją tematyką, ale i tym szczegółem kompozycji głównego wątku, że jest on zbudowany przede wszystkim z przykładów, kazanie 42 przypomina kazania pomieszczone wyżej w dziale A.I. Tak samo jak tamte, jest też swoistą aplikacją *antiquitates Graeco-Romanae* i jednocześnie *antiquitates biblicae* do aktualiów, w których kaznodzieja rzecz swoją głosi. Swoistą dlatego, że łącząc, w myśl słynnej idei platońskiej, w jednej osobie władcy cechy właściwe jemu i mędrcom, egzemplifikuje je za pomocą materiału biblijnego, tak jakby jedno i drugie tworzyło tę samą, jego i jego słuchaczy, własną tradycję, jednako rdzenną i jednako nieprzedawnioną. W niewielkim tekście kazania daje się to obserwować na parę sposobów.

Przypatrzmy się najpierw tej oto sentencji ogólnej i po części w kategorii chrześcijańskiej ujętej (w. 106–108): „Laudandus est igitur Deus, qui dignatur rectoribus largiri sapientiam ad regendum, et commendandus est rex vel princeps, qui sapientiae incumbit vel consilium semper a sapientibus exquirat”. Jest to konkluzja z poprzedzających ją bezpośrednio egzemplów biblijnych i podczas gdy pierwsza jej część parafrazuje i syntetyzuje tamte egzemplaria w języku chrześcijańskiej teologii, część druga przekłada je na tezę uniwersalną,

której treść przypomina niewspomnianą nigdzie w kazaniu, tak właśnie jak tutaj alternatywnie wyrażoną, myśl Platona o władcach-filozofach<sup>543</sup>.

Egzemplifikujące ją przykłady władców i mędrców sprawujących rządy, klasyczne na równi z chrześcijańskimi, są jednakowo starożytne, czemu nie zaprzecza obecność wśród nich Karola Wielkiego i Alkuina, bo to w naszej świadomości, mocno przenikniętej wyodrębnieniem przez renesansowych humanistów starożytności jako okresu skończonego i zamkniętego, należą oni do epoki innej niż starożytna, dla krakowskiego kaznodziei z pierwszych dziesięcioleci XV wieku, myślącego jeszcze o starożytności w trybie ciągłościowym, byli oni tej starożytnej dawności, klasycznej pospołu i chrześcijańskiej, nieprzerwanym nigdy przedłużeniem<sup>544</sup>. Zarazem jednak owa dyrektywa ogólna i ponadczasowa, ilustrowana antycznymi przykładami *promiscue* biblijnymi i klasycznymi, zawiera szczegóły, dzięki którym wyraża się w sposób swoisty dla swego czasu i nawet dla miejsca swego powstania, choć o żadne konkretne realia zgoła nie potraça. Oto poczynając od wiersza 189, kaznodzieja, jak refren powtórzywszy kilkakroć zalecenie, aby władca albo sam był mędrcem, albo z rad mędrców korzystał, tak konkluduje swoje zalecenie: „Si ergo contingat, quod princeps sit ignarus sapientiae, requirat a sacerdotibus, a professoribus veritatis sapientibus, notitiam legis divinae”. I raz jeszcze je powtarza, opatrując najpierw mocnym przykładem biblijnym, a potem ogólną maksymą, że nie wystarczy o radę pytać, trzeba ją jeszcze w czyn wprowadzać: „Inquam: requirat et audiat veros doctores et eorum consiliis acquiescat, exemplo David regis, qui secum habuit Natham prophetam et Sadoc sacerdotem. Nihil enim prodest requirere doctrinam et non sequi, de sapientibus gloriari et non agere quae suaserint sapientes” (w. 192–195). Nie będzie może nadużyciem interpretacyjnym przypomnieć sobie, że w latach, kiedy kazanie mogło być wygłoszone, królem Litwy i Polski był daleki raczej od łacińskiego modelu wykształconego mędrca Władysław Jagiełło<sup>545</sup>, a cała polisemia „mędrców” i

<sup>543</sup> Zob. T. Sinko, *Sententiae Platonicae de philosophis regnantibus quae fuerint fata*, Gymnasium Podgorzensis, 1904, s. 1–6. Zob. też Z. Kałuża, *Études doctrinales sur le XIVe siècle: théologie, logique, philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2013, rozdz. *Jérôme de Prague et le „Timée” de Platon*, s. 253–300.

<sup>544</sup> Przyjmuję trafność takiego rozumienia różnicy między świadomością historyczną średniowiecza i świadomością historyczną renesansu, idąc za E. Garinem, *La crisi del pensiero medievale*, w: tenże, *Medioevo e Rinaascimento. Studi e ricerche*, dz. cyt., s. 13–47; zob. też Th. Mommsen, *Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'*, w: *Medieval and Renaissance Studies*, dz. cyt., s. 106–129.

<sup>545</sup> Wbrew opinii Długosza (*Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae X*, r. 1386: „A quibus summa cura, summo studio precata, ut magno fidei fructu, qui principaliter a Polonis querebatur, pensato barbaris principis non fastidiret coniugium, diu et graviter propter superius fedus cum Wilhelmo ictum reluctabatur”) dzisiejsi historycy skłonni są przyznawać Jagielle przynajmniej elementarne wykształcenie, tj. piśmienność w języku ruskim (informacja profesora Jacka Soszyńskiego). Poza językiem ruskim znał „prawdopodobnie” także język niemiecki, jak przypuszczają J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, *Władysław II Jagiełło*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 340.

„doktorów” w tym zestawieniu ma niejakię prawo przypominać krakowskie środowisko uniwersyteckie. Jak zobaczymy zresztą na przykładzie następnego kazania, wyrażanie spraw całkowicie konkretnych i aktualnych za pomocą ponadczasowych uniwersaliów było specjalnością Stanisławowego kaznodziejstwa.

I jeszcze jedno. *Promiscue* wprowadzane *antiquitates Graeco-Romanae* z jednej, a *biblicae* i *christianae* z drugiej strony to jedna znana nam już z działu A.I cecha charakterystyczna Stanisławowych kazań. Jest i druga, także nam już znana: pragmatyzm harmonijnie złączony z wysokim etosem. Oto w przykładach władców-mędrców przywołanych w kazaniu 42 mądrość ma, podobnie jak w pomieszczonym w dziale A.I. kazaniu 46, dwa jednocześnie oblicza: etyczne i pragmatyczne, moralne i, rzec by można, techniczne. Dotyczy to *promiscue* przykładów klasycznych i przykładów biblijnych oraz chrześcijańskich. Przykładami jednej i tej samej mądrości są w tamtym, 46 kazaniu król hellenistycznego Egiptu Ptolemeusz Filadelfos, który — zgodnie z legendą ze słynnego listu Pseudo-Arysteasa<sup>546</sup> — kazał przełożyć na grekę Stary Testament, bo się chciał nauczyć objawionego prawa Bożego, i Juliusz Cezar, reformator kalendarza i stenograf, rozporządzający nadto niezwykłą podzielnością uwagi, tak że mógł dyktować po cztery listy naraz. Tutaj niepragmatyczny i pragmatyczny charakter mądrości z osobna reprezentuje dwu mędrców-władców pogańskich. W jednym natomiast jedynym chrześcijańskim władcy, Teodozjuszu, skupiają się oba rodzaje mądrości: praktyczna i zarazem pragmatyczna mądrość realizująca się w energicznym i skutecznym załatwianiu spraw państwowych we dnie i w bezinteresownym studiowaniu ksiąg w nocy; ponadto jeszcze Teodozjusz za wzór obrał sobie tak samo dwoiście mądrego władcę Salomona (w. 155–159), o którym mówi się kilkadziesiąt linii wyżej (w. 93–95), że za mądrość swą zasłużył na pochwałę króla Tyru Hiram, jest to zaś aluzja do trzeciej *Księgi Królewskiej* (5, 15 i nn.), gdzie w rzeczywistości idzie o pragmatyczną jedynie mądrość Salomona zlecającego pracę przy budowie świątyni biegłym w obróbce drewna cedrowego Tyryjczykom. Tak oto Stanisławowy ideał dwoistej mądrości nałożył się na relację biblijną — trudno rozstrzygnąć, czy wskutek niedokładnego zapamiętania biblijnego tekstu, czy wskutek Stanisławowej tego tekstu nadinterpretacji.

W całości dyskursu jednak przewagę ilościową — nie tylko w przywołanych przykładach, ale i w ogólnej, za pomocą pojęć abstrakcyjnych zwerbalizowanej refleksji — mają tu, podobnie jak w kazaniu 66, treści

---

<sup>546</sup> Dzisiejsi historycy starożytności odrzucają radykalnie tę sugestię, uznając Septuagintę za skutek potrzeb żydowskiej diaspory hellenistycznej (szczególnie aleksandryjskiej), która straciła już znajomość języka hebrajskiego i nie mogła się posługiwać oryginalnym tekstem swoich ksiąg świętych, zob. E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. 3, *Okres hellenistyczny*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 483–484.

moralistyczne raczej niż pragmatyczne. Dyskretnie też zaznaczona została, analogicznie tu jak w kazaniu 66, wyższość zarówno przykładów, jak idei chrześcijańskich nad pogańskimi. W obu miejscach osiągnął to kaznodzieja za pomocą tego samego sposobu, wykorzystując doskonałości pogan do karcenia wad chrześcijan i tym samym zachęcania ich, aby starali się być od pogan lepsi. Ten motyw elenktyczny, jak go chętnie nazywam, nierzadki jest także w innych kazaniach Stanisławowych, co zaznaczałem przy poprzednich okazjach w dziale A.I.

Na tę pragmatyczno-etyczną dwoistość, o której sporo powiedziałem już, objaśniając kazania Stanisławowe w dziale A.I, tutaj powtórnie zwracam uwagę jako na precedens i zapowiedź jej manifestowania się w tekstach aż trzech myślicieli z drugiej połowy wieku zamieszczonych w dalszym ciągu niniejszego działu.

Wracam jeszcze na koniec do kwestii kompozycji kazania. Jego wiersze 78 i następne — po dokładniejszym rozpatrzeniu szerszego kontekstu — okazują się teraz, retrospektywnie niejako, może nie najbardziej klarownym, lecz ostatecznie wielce racjonalnym przejściem do tematu mądrości władców, a od wiersza 200 obserwować się daje zrećznie stosowana poetyka przechodzenia od długiej serii przykładów mądrości do stwierdzeń natury ogólnej. Najpierw jest to — powtarzające myśl zasygnalizowaną już przedtem jednym z przykładów (w. 190) — zalecenie, aby władca własną mądrością nieobdarowany szukał jej u mędrców, a zalecenie to wspierają nadal jeszcze ciągnące się aż do wiersza 229 wyłącznie już tylko biblijne przykłady. W ten ciąg przykładów wpleciona została (w. 193–195) przestroga, że sama tylko mądrość, a ściślej słuchanie zaleceń mędrców, to rzecz niepełna i daremna, jeśli się tych zaleceń w czyn nie wprowadza, innymi słowy: że mądrość realizuje się w działaniu. Zamknięcie kazania powrotem do początkowego motywu wyrażania wdzięczności Bogu za dobra dostępne za życia na ziemi (w. 230–237) i zapowiedź natychmiastowego, choć nie od razu spełnionego, zakończenia dyskursu (w. 238) sprawiają, że kazanie okazuje się ostatecznie konstrukcją pozornie tylko desultoryczną i wielowątkową, widziane zaś retrospektywnie od tej końcowej partii, przybiera jakby kolisty kształt konstrukcji jednorodnej i harmonijnej.

W konstrukcji tej zawierają się zarazem wszystkie istotne dla Stanisławowego kaznodziejstwa, a nas w tej antologii szczególnie interesujące wątki erudycyjne i ideowe, poczynając od obfitości egzemplów przywoływanych pospołu z *antiquitates* biblijnymi i klasycznymi, którym poświęciłem część działu A.I, poprzez harmonijnie zestrojone w nich i w całym dyskursie autorskim pragmatyzm i idealistyczną bezinteresowność, których ukazaniu ten dział antologii służy, aż po treści czysto teologiczne i religijne, jak rozpoczynająca i kończąca kazanie powinność dziękczynienia Bogu zarówno *in patria*, jak też *in via*, bez której tekst tego kazania trzeba by traktować jak wykład uniwersytecki, a nie jak utwór nauczającego *in ecclesia* kaznodziei.

## 3.2. Problemy wojny sprawiedliwej a utwierdzenie praw Królestwa Polskiego w *Christianitas*

### 3.2.1. Chrześcijańskie dylematy wojny sprawiedliwej

#### Stanisława ze Skarbimierza kazanie 30: *O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*

To kazanie Stanisława ze Skarbimierza jest najszerzej znane, nie tylko spośród tych nielicznych, jakie pomieszczone zostały w niniejszej antologii, ale i z całego zbioru *Sermones sapientiales*. Już w latach pięćdziesiątych XX wieku zostało krytycznie wydane, przełożone na język polski i angielski i opatrzone komentarzem oraz tytułem *O wojnach sprawiedliwych (De bellis iustis)*. Na nowo zostało wydane krytycznie w latach siedemdziesiątych wraz z całym zbiorem *Sermones sapientiales*, gdzie w większej zgodności z tradycją rękopiśmienną otrzymało tytuł *De bello iusto et iniusto*<sup>547</sup>. Jest ono nie tylko ważnym dokumentem atmosfery i doktrynalnych tendencji jurystycznych sporu polsko-krzyżackiego, z którym związane jest genetycznie ponad wszelką wątpliwość. Ujawnia także i nade wszystko prawniczo-moralistyczną formację intelektualną autora, ukazując go jako wysokiej klasy eksperta piętnastowiecznych zagadnień z dziedziny prawa międzynarodowego, podbudowanego mocno nie tylko średniowiecznym prawem kanonicznym, ale i starożytnym prawem rzymskim. Jest też zarówno pod względem treści, jak i prowadzenia dyskursu bardzo odmienne od większości kazań z tego zbioru, co widać wyraźnie, kiedy się je konfrontuje z kazaniem tu pomieszczonymi. Jego wystrój zewnętrzny upodabnia je wprawdzie do pozostałych kazań w tym sensie, że kaznodzieja posługuje się dość obficie aparaturą erudycyjną, a konkretnie odsyłaczami do źródeł, *more scholastico* zredagowanymi jako nawiasowe wtrącenia w dyskurs kaznodziejcki i pełniącymi funkcję jakby przypisów, wyróżnia je jednak spośród innych Stanisławowych kazań wyraźna przewaga odsyłaczy właśnie prawniczych, choć i od innych, biblijnych zwłaszcza, mówca bynajmniej nie stroni.

Problem wojny sprawiedliwej nie jest tu tylko polityczny, nie ogranicza się też wyłącznie do spraw techniczno-jurydycznych, ma wyraźne konotacje doktrynalne, teologiczne i filozoficzne. Przypomina i tym również pewną ogólniejszą cechę Stanisławowego kaznodziejstwa, na którą zwracałem tu już parokrotnie uwagę: jest nią wzajemne przenikanie się postawy pragmatycznej z aksjologiczno-moralistyczną. Tutaj jednak można obserwować szczególną dbałość kaznodziei o to, aby możliwie skrupulatnie wszelkie argumenty

---

<sup>547</sup> Oba wydania bibliograficznie opisane zostały w biobibliogramie wyżej w dziale A.I.

pragmatyczne zakorzenione były w aksjologicznych, więcej nawet — aby odwoływały się do uzasadnień wysokiej rangi doktrynalnej, takich jak na przykład prawo natury.

Jedna wszelako cecha treściowa i zarazem w pewnej mierze formalna jest tu szczególnie uderzająca, kiedy się pamięta okoliczności historyczne, w jakich to kazanie powstało i w jakich zapewne zostało spożytkowane. Jego kontekstem historycznym był konflikt Królestwa Litwy i Polski z Zakonem Krzyżackim, moment w tym konflikcie bliski rozstrzygającej bitwie pod Grunwaldem w lipcu 1410 roku. Choć historycy datują je rozmaicie — jedni mianowicie przed ową bitwą, drudzy po niej, i gdy ci pierwsi widzą w kazaniu wyprzedzające bitwę uzasadnienie sojuszu wojsk polsko-litewskich ze schizmatyckimi Rusinami i pogańską Żmudzią dla wahającego się króla Władysława Jagiełły, drudzy traktują je jako argumentację obronną przeciwko zarzutom zawiązania takiego sojuszu, już po bitwie podnoszonym przez Zakon Krzyżacki na forum soboru bazylejskiego<sup>548</sup> — nikt nie ma wątpliwości co do ścisłego związku kazania 30 z tą właśnie sprawą. Tymczasem poetyka kazania jest taka, jakby kaznodzieja pilnie wystrzegał się jakichkolwiek konkretów. Prawda, że refleksje jego na temat państwa również w innych kazaniach, o ile nie są to *exempla* dotyczące władców i państw świata starożytnego, klasycznych i biblijnych, zawsze mają charakter tak samo abstrakcyjny, formalnie i rzeczowo: w żadnym z omówionych kazań nie pojawia się nazwa państwa, które mówca mógłby mieć na myśli; w żadnym też nie pojawiają się żadne realia ani żaden pośredni choćby opis sytuacji, który by pozwolił odgadnąć, że kaznodziei czasem chodzić może o współczesne mu realia polskie. Co jednak w innych kazaniach łatwo nam odbierać jako rzecz naturalną, są one bowiem ogólnymi rozważaniami i pouczeniami moralno-religijnymi, w tym wydaje nam się czymś osobliwym.

Jest to jednak odczucie nasze, podwójnie mylne odczucie badaczy raczej niż użytkowników Stanisławowych kazań. Użytkownicy, czyli słuchacze lub czytelnicy kaznodziei współcześni, musieli, w tym zwłaszcza w kazaniu, rzecz odczuwać inaczej. Zasady wojny sprawiedliwej nie mogły tu pozostać w odbiorze całkowicie abstrakcyjne, inaczej mówiąc: choć wyłożone abstrakcyjnie, nie mogły się nie odnosić do aktualnej sytuacji państwa, w którym żyli. Ta sytuacja, przez sam fakt bezpośredniego i jednoczesnego kontaktu między mówcą a słuchaczami, czyniła nawet z najbardziej abstrakcyjnych kazań i mów Stanisława na temat państwa i polityki aktualną i konkretną publicystykę. W innych kazaniach nie musiała się zresztą odnosić tylko do Polski: niektóre mogły być przecież wygłaszane i wcześniej, za czasów

---

<sup>548</sup> Zaznaczając, że kazanie powstało „przed bitwą pod Grunwaldem”, L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, PWN, Warszawa 1954, s. 8, nie wyklucza jednak daty późniejszej, tj. bezpośrednio poprzedzającej wojnę króla polskiego z Zakonem Krzyżackim, rozpoczętą na nowo w r. 1414. R. M. Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłoznawcze*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979, s. 123, przyjmuje m.in. datę „przed 1410”.



pobytu Stanisława w Pradze. Tego kazania na pewno słuchano lub je czytano w Krakowie i automatycznie kojarzyło się ono z nienazwanymi, ale łatwymi do odgadnięcia aktualiami. Nikt z ówczesnych jego odbiorców nie mógł mieć wątpliwości, że gdy Stanisław mówi ogólnie o poganach i chrześcijanach, to ma na myśli nie całkiem jeszcze schryścianizowaną Litwę i chrześcijańskie od wieków Królestwo Polskie, wspólnie z nią walczące przeciw Zakonowi Krzyżackiemu, a oskarżane przez Zakon o to, że jest gorszącym i nieprawym sojuszem chrześcijan z poganami, mającym przeszkodzić misji Zakonu Krzyżackiego. Zresztą i nasz odbiór tego wykładu, o ile zdajemy sobie sprawę, że wyłożone w nim abstrakcyjne zasady nie mogły w ówczesnym świecie odnosić się do żadnego innego wypadku sojuszu pogan z chrześcijanami w walce z innymi chrześcijanami, jak tylko do konkretnej sytuacji państwa Władysława Jagiełły, nie różni się od odbioru ludzi kaznodziei współczesnych. Nie było na początku XV wieku innej takiej sytuacji polityczno-religijno-militarnej w chrześcijańskiej Europie.

Treść wykładu, mającego takie zastosowanie do kompleksu stosunków polsko-litewsko-krzyżackich, jest raczej ściśle prawnicza niż polityczna, gdyby pod tą drugą nazwą rozumieć problemy państwa i władzy, których tu jest niewiele. Nie ma też właściwie problematyki stosunków międzypaństwowych poza tą, którą narzuca samo zagadnienie słuszności wojny. Ta zaś tematyka rozkłada się jakby na dwa osobne działy. Jeden stanowi owo właśnie zagadnienie wojny sprawiedliwej ogólnie wzięte. Drugi, pozostający z tym w dość luźnym związku, to zagadnienie udziału pogan w wojnie między chrześcijanami. Nie brak też dwoistości, która już się nam zarysowała w poprzednio omówionych kazaniach (zarówno w dziale A.I, jak i w tym), mianowicie przeplatania się treści etycznych z pragmatycznymi, a nadto też ogólnych, abstrakcyjnych zasad z bardziej konkretnymi treściami akcydentalnymi. Materiał erudycyjny i argumentacja są tu wybitnie prawnicze, kanonistyczne, także w tym sensie, że sama ilość odwołań do prawa kanonicznego jest znaczniejsza niż w innych kazaniach Stanisława, choć ten wybitny profesjonalista wszędzie kanony chętnie przywołuje. Oto treści z prawa kanonicznego najistotniejsze.

Jest pięć warunków wojny sprawiedliwej. Po pierwsze, mogą w niej brać udział tylko osoby świeckie. Po drugie, wojna może być godziwie prowadzona bądź dla odzyskania zagrabionych państwu na drodze wojny jego posiadłości, bądź w obronie tych posiadłości. Po trzecie, celem wojny ma być przywrócenie pokoju, a ona sama ma pozostać tylko ostatecznym środkiem do osiągnięcia tego celu. Po czwarte, motywy wojny nie mogą być niskie, lecz szlachetne: nie może pchać do niej ani chęć zemsty, ani chciwość łupu, lecz oparta na prawie Bożym miłość i sprawiedliwość. Po piąte, wojnę sprawiedliwą winien wspierać autorytet Kościoła, zwłaszcza gdy się ją prowadzi w interesie wiary (w. 36–46).

Jest to krótkie wyliczenie rzeczy wedle prawa kanonicznego oczywistych i banalnych, w następnej partii kazania zresztą uszczegółowionych i

opatrzonych różnego rodzaju komentarzami odwołującymi się bądź do szczegółowych przepisów prawa kanonicznego, bądź do zasad ogólnych, czasem zresztą po prostu zdroworozsądkowych, bądź religijnych i teologicznych, egzemplifikowanych przepisami i zdarzeniami z Biblii. Jeżeli jednak odnieść je do konkretnej sytuacji aktualnej — czego, jak widzieliśmy, tekst kazania najdyskretniejszą nawet aluzją nie sugeruje — nabierają aktualności szczególnej. Pierwszy zaraz punkt jest banałem, o którym wiedział, a przynajmniej wiedzieć był powinien, każdy duchowny. Rozpoczęcie od niego uświadamia nam, że idzie o owych mnichów-nie-mnichów z krzyżackiego Zakonu Najświętszej Marii Panny, których status był dwuznaczny: faktycznie byli wojownikami, ale złożone śluby pozwalały ich zaliczać do duchowieństwa zakonnego. Tak samo punkt piąty, wykluczając z zakresu pojęcia wojny sprawiedliwej prywatną czy partykularną krucjatę, musiał również mieć łatwe do odgadnięcia antykrzyżackie odniesienie. Pozostałe warunki wojny sprawiedliwej konkretyzują się w tym samym trybie jeszcze bardziej jednoznacznie.

Jeżeli wyliczone warunki godziwości wojny nie są spełnione, bez żadnych zastrzeżeń wolno odwołać się do ogólniejszej zasady, która wojnę obronną czyni sprawiedliwą. Kaznodzieja odnajduje ją w prawie natury. Jest to prawo „zachowania siebie w istnieniu”. To ono właśnie pozwala „siłę i gwałt tłumić albo stawiać im opór”. Prawo to jest powszechne, jest bowiem także prawem istot bezrozumnych, „które strzegą się i bronią, a niekiedy nawet odgryzają się atakującemu” (w. 134–138). W dziedzinie stosunków międzyludzkich w grę wchodzi inne jeszcze czynniki. Sprawiają one różnicę, którą filozof określiliby zapewne jako różnicę między bezrozumnym przymusem instynktu a wolnością rozumnej woli. Kaznodzieja posługuje się argumentacją i sposobem rozumowania podobnymi, ale bliższymi mentalności i językowi prawnika. W sferze działania ludzkiego istnieje dlań przede wszystkim problem środków i celu, szczegółowy wariant stałego współwystępowania w jego wywodach czynników etycznych i pragmatycznych. Przybiera on tu formę pytania, czy wolno popełniać zło, nieuchronnie towarzyszące wojnie, dla dobra, jakim jest spełnienie się celu wojny sprawiedliwej (w. 139–206).

Po długim szeregu tych pytań szczegółowych, lecz mających zastosowanie powszechne i w identycznej z nimi zewnętrznie funkcji pojawia się temat równie jak poprzednie szczegółowy i tak samo jak tamte mający zarazem zastosowanie powszechne, taki jednak, którego odniesienie konkretne i aktualne musiało być dla ówczesnych odbiorców kazania całkowicie oczywiste: czy władcom chrześcijańskim wolno się sprzymierzać z poganami w wojnie sprawiedliwej przeciw chrześcijanom (w. 207 i nn., w szczególności 246–249). Odpowiedź bliska jest zasadzie „cel uświęca środki”. Jak w ogóle w wojnie sprawiedliwej, tak i w tej wojnie musi się używać złych ze swej istoty „sposobów”, w szczególności podstępów, i różnych potęgujących owe złe sposoby „narzędzi”. Otóż do kategorii takich „sposobów” należy też pomoc

pogan. Rozumowanie kaznodziei ma tutaj takie oto przesłanki. Człowiek jest najgodniejszym ze stworzeń, z tego tytułu zaś góruje nad wszelkimi narzędziami i sposobami swego działania. Są one jednak jego wytworem i przeto on jest za nie i za ich użytek odpowiedzialny moralnie. Są jednak sytuacje, w których owe środki i owe sposoby stają się czymś moralnie obojętnym. Taką sytuacją jest wojna sprawiedliwa. Fakt, że jest to wojna sprawiedliwa, moralnie neutralnymi czyni użyte w niej sposoby i środki, do których należą też sprzymierzeńcy wojenni: „A ponieważ [...], gdy ktoś podejmuje sprawiedliwą wojnę, jest dla sprawiedliwości obojętne, czy walczy otwarcie, czy z zasadzki, przeto wolno rozumieć, że co się tyczy sprawiedliwości, nie ma żadnej różnicy, czy czyni to tylko z pomocą chrześcijan sprzymierzonych z poganami, którymi władcy chrześcijańscy mogą się posłużyć tak, jak się posługują zasadzką czy podstępem. Zresztą jeśli władcy ci mogą się posługiwać w wojnach sprawiedliwych procarzami, machinami, armatami i tym podobnym sprzętem, to tym bardziej jeszcze mogą dla stłumienia niesprawiedliwości posłużyć się jakimikolwiek ludźmi. Każdy człowiek bowiem jest najgodniejszym ze stworzeń świata” (w. 225–233).

Powtórzmy. Wojna sprawiedliwa, którą „ktoś” podejmuje „z pomocą chrześcijan sprzymierzonych z poganami”, jako *argumentum crucis* w kazaniu mistrza Uniwersytetu Krakowskiego z lat bliskich dacie bitwy pod Grunwaldem może być tylko jedną wojną: tą, którą Władysław Jagiełło jako król Polski podjął wtedy w przymierzu z Litwą, gdzie część ludów była jeszcze pogańska, i dla jej obrony przeciwko chrześcijańskiemu Zakonowi Krzyżackiemu. Spełniając więc niejako zadanie współczesnego publicysty, a zarazem ówczesnego eksperta wyposażonego w autorytet moralny, Stanisław ze Skarbimierza wykazuje, jako kanonista i jako moralista, sprawiedliwość tej właśnie wojny. Nie omija argumentów pragmatycznych, a nawet kazuistycznych. Ale ostatnie zdanie z przytoczonego tekstu przesuwa natychmiast sprawę z obszaru pragmatyki i kazuistyki na obszar teologii i filozofii. Sojusze z poganami uzasadnia nie tylko konieczność sytuacyjna, ale także prawo natury. Ono bowiem decyduje o słuszności wojny, a co ważniejsze jeszcze, jest ono jednakowe dla wszystkich i na nim też opiera się prawo narodów.

Uzasadnia je ze swej strony także Biblia, objawione źródło teologii. Podobnie jak w innych Stanisławowych kazaniach, argumentacja opiera się tu zarówno na autorytecie Biblii, jak i prawa kanonicznego i rzymskiego. Inaczej jednak niż w innych kazaniach obecnych tutaj w dziale A.I i w kazaniu umieszczonym wyżej w dziale niniejszym, gdzie *exempla* biblijne przeplatają się ze świeckimi, wziętymi z dziejów starożytności klasycznej i pogańskiej, w kazaniu 30 dla egzemplifikacji i uzasadnień dyskursu wystarczają kaznodziei same tylko *exempla* biblijne i kanoniczne. Zastosowanie ich jest szersze, treściowo bogatsze: służą przede wszystkim do wyeksplikowania i udokumentowania samego pojęcia wojny sprawiedliwej, także do odparcia

ewentualnych zarzutów niweczających samą ideę sprawiedliwości wojny lub stawiających ją pod znakiem zapytania przez przypominanie towarzyszących jej nieuchronnie nieszczęść i złych czynów, które dotyczą ludzi czynnego udziału w wojnie sprawiedliwej niebiorących. Wykład dotyczący tego wszystkiego jest obszerny i szczegółowy, a owa jego dokumentacja biblijna i kanoniczna szczególnie obfita. Wszystko to sprawia, że kazanie 30 bardziej niż inne ze zbioru *Sermones sapientiales* ma charakter scholastycznego traktatu prawnokanonicznego. Taki jego charakter i taka dokumentacja skłaniają do tego, aby zwrócić uwagę na ważny szczegół użytej przez kaznodzieję terminologii. Tylko raz, w wierszu 206, w sparafrazowanym cytacie biblijnym, pojawia się w Stanisławowym kazaniu słowo *gentes*, „narody”. Słowo to, częste w łacińskiej Biblii w znaczeniu ‘narody inne od wybranego przez Boga narodu izraelskiego’, a więc ‘poganie’, nie było już dość jednoznaczne w prawnokanonicznej i teologicznej terminologii średniowiecznej. Oznaczające w Biblii i w słownictwie patrystycznym zarówno narody w naszym dzisiejszym rozumieniu etnicznym, jak i pogan, słowo *gentes* średniowieczna terminologia teologiczna i prawnicza chętnie zastępowała bądź pochodnym od *gens* przymiotnikiem *gentilis*, bądź przymiotnikiem *infidelis*, który tego swojego znaczenia nabral jeszcze w łacinie biblijnej i utrwalił w patrystycznej, bądź najbardziej jednoznacznym późnołacińskim, w średniowiecznym języku bardzo rozpowszechnionym i mającym tam walor terminu technicznego, przymiotnikiem *pagani*<sup>549</sup>.

Na tym szczególnie użytego w kazaniu 30 Stanisława nazewnictwa ciąży jakoś konotacja starotestamentowa ‘narodów innych niż naród przez Boga wybrany, Izrael’, ale zarazem też, rzecz jasna, sytuacja etniczno-religijna w jego czasach aktualna. „Narody” te mianowicie i zarazem — pod obiema średniowiecznymi nazwami (zob. np. wiersze 207, 223, 229, 239, 248, 264, 275, 283) — „poganie” mają w argumentacji kaznodziei ważne znaczenie nie tylko teologiczne, ale też wynikające właśnie z aktualnej sytuacji, której kazanie dotyczy. W kontekście zagadnienia wojny sprawiedliwej wiążą się ze wspomnianą kategorią „narzędzia”, które kaznodzieja bierze z Biblii, ze Starego Testamentu (w. 194–195: przykład niewinnej, nieponoszącej odpowiedzialności piły, *serra*, z *Is.* 10, 5). I w wypadku tego pojęcia narodów-pogan mamy do czynienia z tak częstym u Skarbimierczyka sprzęgnięciem argumentacji pragmatycznej z moralną *respective* teologiczną. Jako narzędzia, jeśli postępują sprawiedliwie, czyli wedle prawa Bożego i prawa natury, poganie należą czy też raczej będą należeć do Kościoła (w. 237–238)<sup>550</sup>. Przy takim założeniu nic już

<sup>549</sup> Tak właśnie *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 7, dz. cyt., s.v. „paganus”, ‘poganin’ jako synonimy wymienia *gentilis*, *infidelis*.

<sup>550</sup> Tekst, który brzmi: „bella sunt de iure gentium, quae, quantum consonant iustitiae, ab ecclesia amplectentur” i który tak jak tutaj zinterpretowałem wcześniej w artykule *La tolleranza religiosa e la guerra giusta negli scritti di Stanislao de Scarbimiria e di Paolo Vladimiri*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 39 (1995), s. 19–30, otrzymuje sens inny,

nie stoi na przeszkodzie, aby dla zadośćuczynienia sprawiedliwości, która dla Stanisława jest, po platońsku, koroną wszystkich cnót, władcy chrześcijańscy „mogli przywoływać na pomoc pogan, jeśli tej pomocy skądinąd nie mają” (w. 238–240).

Idąc tokiem takiego rozumowania, kazanie Stanisława ze Skarbimierza *O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej* tworzy zarys doktryny ogólnej i mającej powszechne zastosowanie. Jej przydatność do międzynarodowej sytuacji monarchii Jagiełły jest jednak równie oczywista jak to, że sytuacja ta stworzyła zapotrzebowanie na ową doktrynę.

Z tą sytuacją pozostaje też w ścisłym związku, wywiedzione zresztą z odnośnego przepisu prawa kanonicznego i tylko dzięki owej znanej dziś i nam dobrze sytuacji zwracające szczególną uwagę, ważne rozróżnienie. Dotyczy ono — choć sama nazwa nie pada — pojęcia krucjaty, czyli działań wojennych zmierzających do restytucji terenów należnych społeczności chrześcijańskiej. Średniowieczne prawo kanoniczne wypracowało sobie tę doktrynę restytucji i nią uzasadniało prawomocność wypraw krzyżowych. Stanisław ze Skarbimierza w swoim kazaniu *O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej* szczególnie pilnie zwraca uwagę na to, że krucjaty krzyżackie nie mieszczą się w kategorii restytucji. W przeciwieństwie do Ziemi Świętej, zawłaszczonej przez mahometan, a której status jest szczególny i która dzięki niemu należy się prawnie chrześcijanom (w. 284–291), inne ziemie zamieszkałe przez pogan i będące w ich posiadaniu bez jakiegokolwiek ich winy („sine peccato”) takiego statusu nie mają, inaczej mówiąc, są ich prawomocną własnością, którą chrześcijanie zobowiązani są uszanować (w. 278–281). Wynika z tego niewypowiedziany, ale dla współczesnych kaznodziei odbiorców jego wywodów sam przez się zrozumiały wniosek, że nie ma żadnej mocy prawnej zagarnianie przez Zakon Krzyżacki w trakcie podjętej dla nawracania mieszkańców Prus i Litwy krucjaty ziem, na których zamieszkują z dawien dawna z nadania, jak to w innym miejscu kaznodzieja mówi (w. 270–272), Stwórcy.

Stanisław ze Skarbimierza, wśród licznych innych prawniczych kwestii, które pominąłem w mojej enarracji, ledwo mimochodem dotyka tego ważnego wątku z prawa naturalnego, najważniejszego bodaj z aktualnych treści jego kazania. Taka jest tego kazania poetyka, którą próbowałem scharakteryzować na początku. Prawie w tym samym czasie, zapewne bardzo niewiele lat później, ten sam ważny wątek o wiele obszerniej podejmie w swoich pismach negocjacyjno-procesowych na soborze w Konstancji Paweł Włodkowiec. On też do tego wątku doda brakujący jeszcze u Stanisława wątek dobrowolności wiary, a tym samym nieprawomocności nawracania przymusem, dodatkowy argument nieprawomocności wszelkich krucjat podejmowanych w innym celu niż dla

---

gdy się zaimek ‘quae’ odniesie nie do ‘gentes’, lecz do ‘bella’; wtedy mianowicie to nie „gentes”, lecz „bella ab ecclesia amplectentur”, choć w takim połączeniu słów razi z kolei czas przysły w użytym na sposób średniowieczny w znaczeniu biernym ‘amplectentur’.

restytucji zawłaszczonych ziem niegdyś chrześcijańskich. Taki właśnie wątek dopełni tego, co polscy historycy-mediewiści nazywają doktryną polskiej czy też krakowskiej szkoły średniowiecznej prawa narodów. Tak dopełnioną doktrynę niżej w zbiorze niniejszym reprezentuje traktat Pawła Włodkowica *O władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych*.

### 3.2.2. Krucjaty, prawo narodów i trwałość *Imperium Romanum*

#### **Pawła Włodkowica *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych***

Geneza traktatu Pawła Włodkowica ma związek z tą samą sprawą kościelno-polityczną, co kazanie 30 Stanisława ze Skarbimierza *De bello iusto et iniusto*, a choć traktat jest od tamtego kazania późniejszy o lat bardzo niewiele, dotyczy jednak innego momentu w dziejach samej sprawy i towarzyszących jej okoliczności. Tę samą też, co kazanie Stanisława, ma w znacznym zakresie treść, te same w większości zawiera zasadnicze tezy, zarazem zaś niektóre zbieżne idee formułuje, co stwierdzić zgoła nietrudno, śmieiej i radykalniej niż tamto kazanie, a przy tym wszystkie swoje tezy dokumentuje w sposób o wiele bardziej rozbudowany i skrupulatny.

Sprawa, o której mowa, to spór polsko-krzyżacki, a nową fazę tego sporu wyznacza nie tylko zwycięstwo króla Władysława Jagiełły pod Grunwaldem 15 lipca 1410 roku, potem zaś ponowna incydentalna wojna króla z Zakonem, lecz także przekształcenie się, po tych starciach zbrojnych, konfliktu polsko-krzyżackiego w proces toczący się na międzynarodowym forum prawnym, jakim się stał dla tej sprawy sobór w Kontancji i do jakiego Zakon Krzyżacki odwołał się ze swoją skargą przeciwko królowi polskiemu. Przedmiotem tego konfliktu racji prawnych był już siłą rzeczy kompleks zagadnień w stosunku do tego, jaki zdeterminował Stanisławowe kazanie, zmodyfikowany i poszerzony. Kazanie Stanisława miało za przedmiot zagadnienie wojny sprawiedliwej i tylko w obrębie tego zagadnienia oraz w związku z nim dotykało incydentalnie również innych zagadnień, na przykład jurysdykcji cesarza rzymskiego i papieża w stosunku do pogan czy zagadnienia przymusowego nawracania. Osią traktatu Włodkowica stało się zagadnienie relacji między władzą cesarza i władzą papieża. Wokół tej osi jednak został w nim pomieszczony bogaty zestaw innych szczegółowych zagadnień nie tylko prawnych, ale także historycznych i również teologicznych, do obecnego już w kazaniu Stanisława podobny, ale dużo od niego bogatszy, jednocześnie jednak, co się tyczy rozstrzygnięć, w istotnych elementach ze Stanisławowymi całkowicie zbieżny.

Dla krótkiego zaprezentowania problematyki traktatu Włodkowica posłużę się zestawieniem, jakie Stanisław Ehrlich sformułował na początku

przedmowy do tego traktatu w swojej trójjęzycznej edycji wybranych dzieł krakowskiego kanonisty:

„Czy godność człowieka ma być szanowana bez względu na jego wyznanie?

Czy przykazania: «Nie zabijaj», «Nie kradnij», i nakaz «Jak chcecie aby wam ludzie czynili, tak i wy im czyńcie», obowiązują także w stosunku do innowierców I pogan?

Czy nakaz miłowania bliźniego obowiązuje chrześcijanina tylko w stosunku do innych chrześcijan, i to tylko uznających zwierzchność Kościoła katolickiego?

Czy nawracanie przy użyciu siły albo groźby da się pogodzić z wiarą chrześcijańską?

Czy państwa pogan mają być uznawane za prawowite i przez prawo chronione, jeżeli nie atakują innych i nie zachodzi potrzeba bronięcia się przed atakami z ich strony?

Jak należy załatwiać spory międzynarodowe?

W jakich warunkach i w jakich granicach dopuszczalna jest walka zbrojna?

Czy wyprawy łupieżczo-zdobywcze dadzą się pogodzić z nauką Chrystusową? Czy jest ich usprawiedliwieniem, że kierują się przeciw poganom lub w ogóle innowiercom?

Czy jest usprawiedliwiona obłuda, jak twierdzenie, że takie wyprawy są dla dobra chrześcijaństwa, albo rozpoczynanie takich wypraw w święta?

Czy dla celów godziwych wolno korzystać z pomocy pogan?”

Ehrlich dodaje jeszcze:

„Odpowiedzi na różne takie pytania znajdować można było od wieków w pismach Ojców Kościoła, w uchwałach soborowych, w wywodach kanonistów?”<sup>551</sup>

W zacytowanych pytaniach zawiera się trafna charakterystyka po pierwsze istotnego przesłania ideowego traktatu Włodkowica, po drugie istotna, syntetycznie sformułowana sugestia co do jego źródeł. Jedno i drugie pokazuje też od razu nie tylko ilościową różnicę rozpiętości problematyki w stosunku do tak bardzo pokrewnego traktatowi Włodkowica i genezą, i treścią, i intencją Stanisławowego kazania *De bello iusto et iniusto*, ale i to również, że istotnym składnikiem nowym, jak już wspomniałem, jest u Włodkowica — nieobecna w tamtym kazaniu — idea tolerancji religijnej, wyrażająca się w obszernym

<sup>551</sup> L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1 (*Works of Paul Wladimiri (a selection)*), vol. 1), PAX, Warszawa 1968, s. X.

wyłożeniu zasady nienawracania siłą, ona zaś opiera się na innej, ogólniejszej jeszcze, zasadzie teologicznej, mianowicie dobrowolności wiary jako aktu wolnej woli. Najprościej mówiąc, Włodkowic w obrębie konkretnej problematyki swojego prawniczego i procesowego traktatu głosi, że podjęta przez Zakon Krzyżacki krucjata jest pogwałceniem obu tych teologicznych zasad.

Traktowana abstrakcyjnie, ta teologiczna zasada może się wydawać bądź banalna i niewarta szczególnej uwagi, bądź przeciwnie, niezwykle śmiała, wręcz rewolucyjna. Można też widzieć ją jako okazjonalny tylko, taktyczny wybieg procesowy. W rzeczywistości wszystkie te elementy trzeba brać pod uwagę, jeśli chce się ją zrozumieć i ocenić rzetelnie i nieanachronistycznie. Po pierwsze więc niewątpliwa jest użyteczność przeprowadzonego przez Włodkowica wywodu jako argumentu w procesie przeciwko krzyżackim krucjatom. Po drugie — o czym łatwo się przekonać, śledząc w odpowiednich miejscach aparat źródłowy — nie ma w tej idei niczego, co by nie miało oparcia w ówczesnym prawie kanonicznym. Po trzecie jednak, w zestawieniu z wczesnośredniowieczną praktyką „chrztu poddanych”, realizującą, *avant la lettre*, późniejszą, dla sytuacji poreformacyjnej sformułowaną zasadę „*cuius regio, eius religio*”, wywód Włodkowica nabiera cech wielkiej śmiałości. Ale i w takim historycznym umiejscowieniu jego radykalizm wolno uznać za imponujący tylko tak długo, jak długo nie zdajemy sobie sprawy, że idea nienawracania siłą w imię dobrowolności aktu wiary omijała dwie średniowieczne praktyki, jedną milcząco i skrycie, drugą jawnie i *expressis verbis*. W obu wypadkach w grę wchodziła władza świecka.

Pierwszy to wspomniana dopiero co praktyka chrztu poddanych, polegająca na tym, że to władca wybierał dobrowolnie i przyjmował wiarę chrześcijańską, jego poddani zaś przyjmowali ją faktycznie z racji swego poddaństwa, choć formalnie działo się to według średniowiecznych kategorii prawnych, a ściślej, wedle średniowiecznego rozumienia kategorii reprezentacji. Głosiła ona, że władca reprezentuje swoich poddanych, że — inaczej mówiąc — działa w ich imieniu<sup>552</sup>. W myśl tego rozumienia kategorii reprezentacji poddani władcy przyjmowali jego decyzje dobrowolnie, bo wolę swoją niejako cedowali na swojego reprezentanta, jego czynili decydentem zamiast samych siebie. Włodkowic do takiej kategorii ani do takiej idei w ogóle się nie odnosi, nie wymienia jej, bo nie jest mu ona do niczego potrzebna. Rzeczowo zresztą nie wchodziła ona w zakres przedmiotu procesu: nikt nie kwestionował prawa Jagiełły do tego, iżby w imieniu swoich pogańskich poddanych spełnił za nich akt dobrowolnego przyjęcia wiary. Przedmiotem zainteresowania Włodkowica była natomiast — i to widać wyraźnie z tekstu jego traktatu — sytuacja prawna

---

<sup>552</sup> Zob. o niej J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 114–121.



krucjat. Tutaj musiał wypracować własne stanowisko i jest ono całkowicie jasne.

Otóż nie jest tak, iżby Włodkowiec był przeciwko wszelkiej praktyce i samej idei krucjat, czyli wojen świętych z poganami. W pojęciu krucjaty wprowadza on jednak ważną dystynkcję, której podstawą jest stan prawny ziem poszczególnych, stan ten zaś zależny jest od tego, czy były to, czy nie były ziemie należące do cesarstwa rzymskiego, które zastąpił niejako, przejmując jego prawa, Kościół, czyli *Christianitas*. Biorąc pod uwagę taki czynnik — i nie zapominając o opisanej wyżej teorii reprezentacji — trzeba rozróżnić między misją dobrowolnego nawracania a krucjatą jako restytucją ziem dawniej chrześcijańskich. Krucjata mianowicie jest prawnie zasadna jako restytucja; jako misja zbrojna natomiast przeciwko krajom, gdzie nie ma się prawa dokonywać żadnej restytucji, klóci się ona pośrednio i niejawnie z zasadą wolności aktu wiary, bo władca, który by chciał ochrzcić podbitych Saracenów w Ziemi Świętej, nie ma upoważnienia do ich reprezentowania, jawnie zaś klóci się po prostu z zasadą własności prymarnej. I to tę zasadę Włodkowiec obszernie i dokładnie wyklada.

Oto władcy chrześcijańscy i w ogóle chrześcijanie rozporządzający siłą mają wedle Włodkowica prawo do zbrojnego odzyskiwania ziem niegdyś chrześcijańskich i zamieszkujących je ludów, które wyznają chrześcijaństwo (to wypadek krucjat podjętych niegdyś w celu odzyskania Ziemi Świętej), nie mają wszelako prawa nawracać siłą pogan mieszkających na ziemiach, które nigdy nie były chrześcijańskie (to wypadek krucjat podjętych przez Zakon Krzyżacki wobec pogańskich Prus i pogańskiej Litwy i Żmudzi, w czasach zaś powstania Włodkowicowego traktatu już tylko Żmudzi). Inaczej rzecz się ma, gdy o przyjęcie chrztu układają się władca pogański z władcą chrześcijańskim: ten drugi zyskuje prawo do ochrzczenia poddanych tego pierwszego (to wypadek już ochrzczonych Litwinów, ale też jeszcze nieochrzczonych Żmudzinów w państwie polsko-litewskim, w którym panuje ochrzczony przed blisko już trzydziestu laty Władysław Jagiełło).

I w tym jednak zakresie w *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium* ten prawny punkt widzenia, zgodny przynajmniej z jednym z nurtów kanonistyki późnego średniowiecza, przyjmował również Stanisław ze Skarbimierza w zamieszczonym w podrozdziale 3.2.1 tego dzieła kazaniu *De bellis iustis*. Również z niego (w. 278–291) wynika jasno, że Litwa nie może być przedmiotem krucjaty, ponieważ nigdy w przeszłości nie była chrześcijańska, ale że status prawny Ziemi Świętej i krucjat jej dotyczących jest diametralnie od stanu Litwy różny. Tyle tylko, że w kazaniu Stanisława mówi się o tym — podobnie jak o wszystkich innych kwestiach, na co w enarracji tamtego kazania już zwracałem uwagę — w sposób o wiele bardziej ogólny, abstrakcyjny niemal. Tymczasem Paweł Włodkowiec brak jakiegokolwiek zasadności krucjat w stosunku do Litwy, ponieważ nie należała nigdy do *orbis Christianus*, wyklada, nazywając rzeczy konkretne po imieniu. Ta różnica

wynika z różnicy adresu, inaczej mówiąc, z tego, że traktat Włodkowica adresowany był do odbiorców mniej i inaczej obeznanych z realiami polskolitewskimi niż odbiorcy kazania Stanisława. To stąd, z tego adresu czytelniczego, wywodzi się daleko posunięty konkretyzm traktatu Włodkowica, a w szczególności to, że otwiera go wstęp historyczny, relacja o sprowadzeniu na początku XIII wieku Zakonu Krzyżackiego przez księcia Konrada Mazowieckiego na Kujawy i o dalszych dziejach tego aktu.

Jest jednak inna jeszcze różnica między obu kanonistami jednej szkoły, również już wyżej (w podrozdziale 3.2.1 tego działu) zasygnalizowana. Jest ona jakby odwrotnością tej, którą próbowałem wyłuszczyć przed chwilą. Oto obok tak ważnych dla swego dyskursu konkretów prawnych i historycznych Włodkowic przywołuje i mocno podkreśla — ledwie zasygnalizowaną przez Skarbimierczyka — zasadę wolności (dobrowolności) aktu wiary, na jej też mocnym fundamencie filozoficznym i zarazem teologicznym osadza wszystkie swe argumenty prawno-historyczne. Przy tym zasada ta nie zostaje wprowadzie zawieszona w stosunku do muzułmanów, ale praktycznie nie chroni ich przed misją zbrojną, tak jak chroni Litwinów, do których — i tylko do nich — daje się zastosować dzięki ich odmiennemu statusowi prawno-polityczno-historycznemu. I jeszcze jeden punkt jego traktatu, słabo obecny u jego krakowskiego kolegi, a w traktacie Pawła Włodkowica wśród prawno-historycznych chyba główny, zaznaczony zresztą tytułem, pod jakim traktat figuruje w rękopiśmiennych przekazach<sup>553</sup>. Jest to problem prawidłowej relacji między władzą duchowną papieża i świecką władzą cesarza, precyzyjnie regulujący kwestie własności ziem poszczególnych i tym samym kwestię krzyżackich misji. O wadze tego problemu świadczy też sama znaczna objętość poświęconego mu tekstu, znacznie przewyższająca ledwie kilkunastowerszowy u Stanisława wywód o rzeczy tak ważnej jak dobrowolność wiary, czyli to, że nie wolno nawracać siłą.

Otóż Włodkowic stwierdza, że wyższą i jedyną powszechną władzę sprawuje w świecie chrześcijańskim papież, nie cesarz, i że władza cesarza pozostaje w pewnej zależności od władzy papieża (w. 462–465). W tym punkcie Włodkowic jest obrońcą tradycyjnej zasady supremacji „miecza duchownego” nad „świeckim”, tak jak ją wypracowała doktryna prawa kanonicznego<sup>554</sup>. Jest

---

<sup>553</sup> Na temat tradycji rękopiśmiennej pisma z 6 lipca (*Opinio Ostiensis*) zob. zwłaszcza S. F. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. 2, Mouton & Co., London, The Hague, Paris 1965, s. 846–849 (jako przykłady Belch podaje m.in. *Conclusiones de bello Cruciferorum de Prussia contra infideles*, *Conclusiones datae per Magistrum Paulum de Cracovia contra Ordinem Theutonicorum Sanctae Mariae Virginis*, i z edycji M. Bobrzyńskiego: *Conclusiones datae per Magistrum Paulum de Cracovia contra Ordinem Theutonicorum sanctae Mariae Virginis in sacro Constantiensi Consilio*).

<sup>554</sup> Bardzo pouczająco — także dlatego, że nie ogranicza się do prawnego tylko aspektu — rzecz tę przedstawia książka J. Soszyńskiego *Sacerdotium — imperium — studium*, dz. cyt., s. 96.

pytaniem jałowym, bo nierozstrzygalnym, czy taki pogląd na relację wzajemną obu władz — czyli, jak je Włodkowic nazywa, posługując się przyjętą powszechnie terminologią obu „mieczów” — ma podyktowane sytuacją procesową źródło taktyczne, czy niezależne od tej sytuacji doktrynalne i przekonaniowe. Innymi słowy: czy cała wyżej zrelacjonowana konstrukcja ideowa jest taka dlatego, że była w interesie króla zjednoczonej z Polską Litwy, czy dlatego, że Paweł Włodkowic wyznawałby ją również niezależnie od tego królewskiego i państwowego interesu.

Traktat Pawła Włodkowica ma datę: powstał w roku 1415, w pięć lat po zwycięstwie Jagiełły nad Zakonem Krzyżackim, i powstał jako tekst mający racjami prawnymi i polityczno-historycznymi bronić zasadności walki króla Litwy i Polski przeciwko krzyżackiej krucjacie, miał zaś jej bronić przed zarzutami Zakonu na soborze powszechnym w Konstancji w sytuacji, kiedy stronnikiem Zakonu był cesarz rzymski, czyli świecki władca uniwersalny *orbis Christianus*, całkowicie paralelny odpowiednik duchownego władcy uniwersalnego tegoż *orbis Christianus* — papieża. Nie tylko obszerność i bogactwo naukowej dokumentacji stosują się do tej sytuacji, ale też szczegółowość i konkretność wywodów, nazywających rzeczy i sytuacje po imieniu. Jak już zaznaczyłem wyżej, szczególne znaczenie miał wśród owych wywodów właśnie ten z dotyczących władzy papieża i cesarza, który przyznawał wyższość władzy papieżowi. Swoją siłę i wyrazistość, ale też i pewną oryginalność teza traktatu Włodkowica w tej kwestii zawdzięcza wspomnianej wyżej okoliczności, że cesarz był protektorem i stronnikiem Zakonu Krzyżackiego, co łatwo stwierdzić, konfrontując ją z późnośredniowiecznym stanem dyskusji na temat elit władzy, a czego już nie będę tu roztrząsać<sup>555</sup>.

Na koniec kilka uwag o tym, co wnoszą teksty nie tylko Pawła Włodkowica, ale obu kanonistów polskich, jego i Stanisława ze Skarbimierza, do niniejszej antologii. Innymi słowy: w jakim sensie i w jakiej mierze ilustrują one rolę *latinitas*, rozumianej jako całość tradycji antycznej, w ich argumentacji i w systemie wartości, na jakim się ta argumentacja opiera.

Elementem, który na tak postawione pytanie pozwala znaleźć najciekawszą odpowiedź, nie są wcale zapożyczenia tekstowe i przywołane *explicite* cytaty czy antyczne przykłady historyczne, których liczba, w pomieszczonych poza tym działem kazaniach Stanisława ze Skarbimierza jest tak znaczna i ma ważną dla tej antologii wymowę, a które tutaj, zarówno w jego kazaniu *De bello iusto et iniusto*, jak i w traktacie Włodkowica nie odgrywają żadnej istotnej roli. Tym elementem, wyraźnym zwłaszcza u Włodkowica, jest natomiast, pod swoistymi dla średniowiecza nazwami występujące, pojęcie cesarstwa rzymskiego jako tradycji starożytnej i zarazem jako aktualnej władzy

---

<sup>555</sup> W kwestii tej dyskusji odsyłam ponownie do cytowanej już kilkakrotnie znakomitej książki Jacka Soszyńskiego *Sacerdotium — imperium — studium*, rozdz. III: „*Sacerdotium*” i „*imperium*” — model tradycyjny w kronice Marcina Polaka, s. 91–162.

świeckiej. Najważniejsze i najczęstsze jego nazwy to *imperium* i *imperator*. Odmiennosc sytuacji, w jakich jeden i drugi kanonista podjął swój dyskurs na temat prawomocności krucjat krzyżackich i reakcji króla polskiego, i spowodowana nią odmiennosc podejścia do zagadnienia i konsekwentnie różnica ukierunkowania dyskursu każdego z nich spowodowały, że niejednakową wagę ma u jednego i drugiego ta treść i to słownictwo. Podczas gdy w kazaniu Stanisława ze Skarbimierza mamy tylko nikły ślad świadomości działań imperatora rzymskiego jako tego, czego skutek liczy się w aktualnym dla niego myśleniu politycznym (zob. w jego kazaniu *De bello iusto et iniusto* wiersze 288–291<sup>556</sup>), w dyskursie Włodkowica pojęcie *imperium* rzymskiego odgrywa rolę kluczową, i to w zakresie wątku procesowego, który jest tu istotny, mianowicie wątku różnicy między statusem prawnym Ziemi Świętej, będącej niegdyś we władaniu cesarza rzymskiego, i statusem prawnym krajów pogańskich, które nigdy pod jego władzą nie były. Wchodzi tu w rachubę, obok paru innych miejsc, przede wszystkim tekst (w. 548 i nn.), w którym *expresse* mowa o podziale władzy między cesarza i papieża. Tekst ten stanowi zarazem ważne ogniwo dyskursu wykazującego swoistą wyższość władzy papieża nad władzą cesarza. To właśnie w kontekście takiej idei dochodzi do głosu w *Tractatus de potestate papae et imperatoris* Włodkowica swoista aktualność rzymskiego *imperium*, a tym samym i *latinitas* jako pojęcia obejmującego aktualność realiów politycznych świata antycznego.

Cesarz, którego Włodkowic w swoim procesowym traktacie prawniczym ma na myśli, to, rzecz jasna, aktualny cesarz rzymski Zygmunt Luksemburczyk, uniwersalny władca całej ówczesnej *Christianitas* zachodniej, traktowanej jednak, choćby tylko milcząco, jako kontynuacja starożytnego *imperium Romanum*, ściślej — jako kontynuacja owego *imperium Romanum* schryistianizowanego. Przyjmując taką przesłankę swojego wywodu, Włodkowic utrzymuje się w granicach standardowego myślenia swojej epoki. Tak samo jak w zakresie innych wątków tego dyskursu, tak i tutaj również świadczą o tym jego liczne odwołania się do prawa kanonicznego, na którego zawartość składają się zresztą — co widać od razu choćby z obecnych w traktacie Włodkowica cytatów — także akty prawne rzymskich cesarzy z epoki pokonstantyńskiej. Wyższość władztwa papieża nad władztwem cesarza ma bogate uzasadnienie filozoficzne i teologiczne (w. 454–465; 494–597). Wśród nich jest i to, że papież deleguje na cesarza tę część swojej władzy, która dotyczy praw świeckich, i subtelne rozróżnienie na *potestas* i *exercitium* (*potestatis*) in *temporalibus* (w. 500–504; 509–512; 548–553). Nas tu jednak bardziej interesują wątki tego uzasadnienia historyczne. Jeżeli tezą centralną Włodkowiczowego traktatu jest, że wykonujący swą władzę we współczesnej mu

<sup>556</sup> „Praeterea illa terra [tj. Ziemia Święta] victa fuit ab imperatore Romano post mortem Christi iusto bello, et ideo, quia iniuste spoliatum est imperium, potuit ecclesia ad suam iurisdictionem terram illam advocare et dare licentiam contra spoliatorem iuste bellandi”.

*Christianitas* cesarz rzymski, kontynuator schrystianizowanego *imperium Romanum*, nie ma prawa do ziem, które nie wchodziły nigdy, także przed schrystianizowaniem, w skład *imperium Romanum*, to swoje pojęcia prawnicze Włodkowic opiera na założeniu pewnej swoistej trwałości i ciągłości świata starożytnego. „Ziemia Święta podbita została przez cesarza rzymskiego w wojnie sprawiedliwej po śmierci Chrystusa, stąd też wolno papieżowi z racji rzymskiej władzy cesarskiej, którą posiada, przywrócić ją pod swoją jurysdykcję, została mu bowiem niesprawiedliwie zabrana jako łup przez tego, który nie miał prawa brania łupu. A według Innocentego ta racja jest wystarczająca w odniesieniu do wszystkich innych ziem, co do których cesarze rzymscy mieli jurysdykcję” (w. 221–226). Więc mający władzę nad cesarzem i tylko jej wykonywanie *in temporalibus* na cesarza cedujący papież ma wprawdzie prawo odzyskać w wojnie sprawiedliwej Ziemię Świętą, lecz prawo takie dodatkowo niejako wynika z faktu, że władza papieża rozciąga się także na aktualnego cesarza rzymskiego, bo Ziemia Święta została niegdyś po śmierci Chrystusa zajęta przez ówczesnego cesarza rzymskiego w wojnie sprawiedliwej i z tego tytułu, że poddana została *imperium rzymskiemu* i — „*ratione imperii Romani, quod obtinet*” — nadal do niego należy.

Taki sposób myślenia o dawnym *imperium rzymskim* jako dalej trwającej realności (poddanej swoistemu zwierzchnictwu papieża) dotyczy tylko części tego, co tutaj, w tej antologii, oznacza *latinitas* jako tradycja antyczna i jako antyczne dziedzictwo, dotyczy mianowicie jej realiów geograficznych i etnicznych, a także realiów prawno-polityczno-religijnych. Wszystkie one trwają nieprzerwanie aż do czasów, w których toczy się proces polsko-krzyżacki, są więc nieprzedawnione, aktualne. Widzieć w tym wolno jeden z przejawów szczególnej postawy całego tysiącletniego średniowiecza łacińskiego w stosunku do tradycji antycznej. Charakteryzuje się ona mocnym poczuciem ciągłości czasu i w związku z tym nieprzerwanej ciągłości rzymskich dziejów i razem z nimi całego dziedzictwa antycznego. W traktacie procesowym Pawła Włodkowica mamy do czynienia z aplikacją tej postawy do konkretnej sytuacji procesowej, mocno jednak podbudowuje tę aplikację duch i litera prawa kanonicznego, również odczuwanego i traktowanego jako trwanie starożytnego dziedzictwa.

Włodkowic, jak widać z użytej w jego traktacie dokumentacji, odwołuje się do jednego tylko nurtu myślenia prawnokanonicznego epoki, tego, który reprezentuje papież Innocenty. Był mu ten nurt przydatny do wykazania, że Zakon Krzyżacki nie ma od cesarza prawowitej misji nawracania siłą Żmudzinów i Prusów, bo takiej misji nie mógł mu powierzyć papież, sam nie mając żadnej jurysdykcji nad poganami z wyjątkiem bezprawnie Ziemię Świętą okupujących Saracenów. Ten drugi nurt, reprezentowany przez Henryka de Segusio, przyznawał papieżowi taką właśnie jurysdykcję i Włodkowic polemizował z tym w dalszej, kompozycyjnie wyodrębnionej części swojego traktatu. Pomiąłem w moim wyborze tekstów tę część nie dlatego, żeby nie

była istotna w wywodzie procesowym Włodkowica, ale dlatego, że sam proces jest tu dla mnie tylko tym, co ma ukazać, jak w prawniczej myśli polskiej XV wieku funkcjonuje świat starożytny. Otóż ten drugi, zwalczany przez Włodkowica nurt średniowiecznej myśli prawniczej zdaje się nie uznawać trwałości i kontynuacji *imperium Romanum*, więc w temacie *latinitas in Polonia*, tak pojętym, jak go pojmuję tutaj, stał się zbędny. Ten drugi nurt Paweł Włodkowic nazywa *Opinio Ostiensis*, czyli poglądem Henryka de Segusio, kardynała tytularnego Ostii, stąd właśnie zwanego Ostiensis. To ona jest przedmiotem trzeciej części traktatu Włodkowica. Pominąwszy ją wyżej w tekście traktatu, teraz cytuję tylko krótką z niej relację, jaką Włodkowic uczynił na samym początku swojej polemiki: „*Opinio Ostiensis est, quod in adventu Christi omnis iurisdictionis, principatus, honor et dominium translata fuerunt ab infidelibus ad fideles et quod hodie non est iurisdictionis nec aliqua potestas nec dominium apud infideles, cum istorum, sicut dicit ista opinio, sunt funditus incapaces; et impugnandi sunt illi infideles, qui non recognoscunt Romanum imperium etc. Dicitque tale bellum contra infidels non recognoscentes Romanum imperium semper esse iustum et licitum quoad Christianos*”<sup>557</sup>. Taki pogląd nie tylko implikuje automatyczną negację jakiegokolwiek suwerenności państw pogańskich, ale też przekreśla z góry wszelką trwałość i wszelką kontynuację, a tym samym i wszelką aktualną wartość starożytniej tradycji klasycznej, czyli przedchrześcijańskiej.

Dodajmy nawiasowo, że Stanisław ze Skarbimierza, choć w kazaniu *De bello iusto et iniusto* (w. 278–291) przeprowadza podobną jak Włodkowic argumentację bezprawności wojny przeciwko poganom i prawomocności jej — z tytułu papieskiej indulgencji — w stosunku do Saracenów oraz posługuje się tym samym i w znacznej mierze dosłownie tak samo sformułowanym jak Włodkowicowy argumentem o prawomocnym podboju jej w starożytności przez cesarza rzymskiego, nie uzasadnia tego jednak przeniesieniem władzy cesarskiej na papieża ani też nie przytacza poglądu Henryka de Segusio.

Zresztą, podobnie jak doktryna Stanisława ze Skarbimierza, której wpływ na Włodkowica jest wyraźny, także doktryna Włodkowica operuje pojęciem wojny sprawiedliwej. Odmawiając cech takiej wojny krucjacie prowadzonej przez Krzyżaków w stosunku do Litwy i Żmudzi, Włodkowic uzasadnia tę kwalifikację za pomocą przyznanej przez Boga także poganom — na mocy wspólnej wszystkim ludziom naturalnej wolności — całkowitej autonomii zarówno w dziedzinie indywidualnego sumienia, jak i w dziedzinie życia politycznego. Tym samym odrzuca ideę nawracania na chrystianizm drogą walki zbrojnej i podboju. Niezależnie od powszechnego — to znaczy pochodzącego z doktryny chrześcijańskiej i z idei powszechnego imperium, które wywodzi się ze starożytnego Cesarstwa Rzymskiego — charakteru tej doktryny ścisły jej związek genetyczny i rzeczowy z polską racją stanu pozwala

---

<sup>557</sup> L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, dz. cyt., s. 113.

mówić o niej jako o polskiej doktrynie prawa międzynarodowego. Dzięki tym istotnym punktom swojej obrony Litwinów i Żmudzinów przed uprawomocnieniem się krucjaty Zakonu Krzyżackiego jest Włodkowiec, podobnie zresztą jak Stanisław ze Skarbimierza, faktycznym prekursorem doktryny prawa narodów i prawa wojny sprawiedliwej sformułowanej w wieku XVII przez Hugona Grotiusa.

### **3.2.3. Papieskie nominacje na apostołów Wschodu dla króla Polski Władysława Jagiełły i Wielkiego Księcia Litwy Witolda**

#### **List papieża Marcina do króla Władysława Jagiełły z soboru w Konstancji**

Wolno chyba uznać oba te pisma z soboru w Konstancji za wymowny aneks do *Saevientibus olim Pruthenis* Pawła Włodkowica — i w takiej tylko roli znalazły się one tutaj. W roku 1418 papież Marcin V mianuje zarówno króla Polski Władysława II Jagiełłę, jak i wielkiego księcia Litwy Witolda-Aleksandra na swoich wikariuszy generalnych w sprawach świeckich (czyli doczesnych, *in temporalibus*) na Wschodzie. Zważywszy na powiązania polityki ówczesnych władców świeckich z religijną, ale też na polityczną funkcję ówczesnego papieństwa, nominacja ma charakter tyleż polityczny, co religijny. W tym pierwszym, politycznym, zawartym formalnie w nazwie przekazanej funkcji, papież uznaje obu władców za uprawnionych do reprezentowania interesów ich państw na terenach wschodnich, milcząco przyznając im całkowitą suwerenność także na takich obszarach, które były przedmiotem misyjnych roszczeń krzyżackich. W drugim zakresie, religijnym, poddaje pod ich patronat nie tylko chrystianizację pogan, ale i dążenia do zjednoczenia Kościołów rozdzielonych wskutek schizmy.

Oba te zakresy były zapewne jednakowo ważne dla kościelnego suwerena, który nominacje podpisał. W obrębie tej antologii jednak mają one ilustrować przede wszystkim wagę pierwszego. Te dyplomy papieskie są pośrednim dowodem, jeśli nie faktycznej skuteczności teoretycznych koncepcji i praktycznych działań obu kanonistów polskich, zwłaszcza zaś twórczości prawnokanonicznej i zabiegów dyplomatycznych Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji, to przynajmniej uznania ich intelektualnej wagi. Jako takim — dokumentom tym należało się miejsce w tym dziale antologii, ilustrującym nie dzieje polityczne i kościelne Polski XV wieku, lecz jej kulturę umysłową. Oczywiście w obrębie zamysłu całej niniejszej antologii nie są one niczym innym jak tylko komentarzem historycznym do tekstów i działań obu kanonistów. Z *latinitas* jako tradycją antyczną nie mają nic wspólnego — albo

raczej mają z nią wspólnego tyle, ile ma też i Kościół rzymski w średniowieczu, i cały kulturowy i polityczny porządek średniowieczny.

Miejscowości wymienione w dokumentach to Nowogród i Psków, a *Martinus episcopus* to papież Marcin V.

## 4. Intelktualiści w trosce o Kościół

### 4.1. Nagana symonii

#### Mateusza z Krakowa *O praktykach Kurii Rzymskiej*

Z dwu wielkich piętnastowiecznych soborów, w Konstancji (1414–1418) i w Bazylei, później zaś pomniejszej wagi kolejno w Ferrarze, Florencji i Rzymie (1431–1445), ten pierwszy poświęcony był zasadniczo zagadnieniu symonii, czyli kupczenia religijnymi dobrami duchowymi. Pojęcie jednak dóbr duchowych było wtedy, zdaje się, szersze, niż to by wynikało wprost ze zdarzenia biblijnego, któremu symonia zawdzięcza swą nazwę. Tam bowiem (*Act. Ap.* 8, 18–23) Szymon Mag chciał kupić od apostoła Piotra dary Ducha Świętego. Z biegiem czasu wszelako nazwa i pojęcie symonii rozszerzyły swoje konotacje nie tylko na kościelne funkcje i urzędy, ale także na kościelne beneficja, na dobra materialne zapewniające utrzymanie osobom pełniącym funkcje kościelne. Ten zakres znaczeniowy, rzeczowo związany bardziej z chciwością i wyrachowaniem Ananiasza i Safiry (*Act. Ap.* 5, 1–11), zdaje się nawet mieć przewagę w niektórych tekstach z czasów, którymi się zajmujemy; ma ją na pewno powyższy traktat Mateusza z Krakowa. To zaś nie jest jeszcze problematyka koncyliaryzmu w sensie ścisłym, czyli zagadnienie najwyższej władzy w Kościele — zagadnienie, czy należy ona do papieża, czy do soboru powszechnego. Ale w debacie o symonii problem władzy w Kościele też jest obecny i odgrywa ważną rolę. Choć symonia jest zasadniczo problemem moralnym, debata nad nią nie mogła ominąć również związanych z nią treści systemowo-pragmatycznych, a mówiąc prościej — problemu władzy w Kościele, bo to ona ostatecznie dysponowała dobrami przypisanymi do kościelnych funkcji. Od krytyki więc rażących dysfunkcji przyznawania, a także sprzedawania beneficjów przez kurię rzymską, czyli aparat wykonawczy władzy papieża, droga do zagadnienia, kto powinien sprawować w Kościele rzeczywistą władzę najwyższą, była bliska i prosta. W debacie o symonii wyklarował się problem wadliwego i niegodnego funkcjonowania władzy podległych papieżowi urzędników kurii rzymskiej, za którą odpowiedzialność zwierzchniczą ponosił także papież, a to był już problem dysfunkcji władzy papieża.



Tak jest i w tekście Mateusza z Krakowa. Zamieszczony wyżej wybór z całości dzieła ma tylko pokazać, jak związana z uzyskiwaniem urzędów i beneficjów problematyka moralno-prawna przekształca się niepostrzeżenie w problematykę władzy papieża, jak roztrząsanie objawów i przyczyn dysfunkcji działania kurii rzymskiej przekształca się w refleksję nad jedynowładztwem papieża, nad dysfunkcją sprawowania całej władzy w Kościele przez jednego człowieka. Podczas gdy zamieszczone tu wyimki z dwunastu pierwszych rozdziałów Mateuszowego tekstu traktują o symonii, wyimek z rozdziału szesnastego przypomina jako jedną z przyczyn wadliwego działania władzy kościelnej to, że się nie odbywają sobory. Mateusz powtarza w ten sposób myśl sformułowaną ogólnie o całkowitym braku jakichkolwiek reform w wewnętrznym życiu Kościoła i skupieniu całej energii kurii rzymskiej na procedurze zdobywania i udzielania beneficjów (w. 60–72). Leksykalnie myśl ta ledwie daje się powiązać z ideą rządów czy współrządów soboru powszechnego, która zresztą ledwie się przemknęła w wywodzie rozpoczętym w rozdziale szesnastym (w. 277–280). Ledwie się przemknęła, albowiem jest tylko epizodem w długim dyskursie o wadach rządów papieża, wynikłych nie tylko z tego, że są to rządy monarchiczne, ale i z różnych innych ułomności natury ludzkiej, którego to dyskursu w wyborze fragmentów już nie pomieściłem. Najbliższy zaś kontekst, który wprowadza ową myśl o potrzebie współrządów soboru, czyli wyraźny załączek idei koncyliaryzmu w *De praxi* Mateusza, też ma charakter ogólniejszy, choć dobrze dostosowany do idei władzy zespołowej. Jest to stwierdzenie, że władza papieża nie jest absolutna i że władcą absolutnym jest tylko Bóg, który swoją władzę na ziemi przekazał Chrystusowi, papież zaś jest jedynie namiestnikiem Chrystusa (w. 268–270). Następnie Mateusz przypomina o ograniczeniach zdolności pojedynczego człowieka i o potrzebie wspomagania się najgenialniejszej nawet, najsprawniejszej jednostki pomocą innych ludzi i gremiów ludzkich (w. 280–293). Oto cały istotny kontekst wątku koncyliarystycznego w *De praxi curiae Romanae*. To, co po nim następuje (w. 296–299), rozwija tylko i uszczegółowia ideę ograniczeń natury ludzkiej, tak rzecz ujmując, że idea współrządów soboru już do końca dzieła nie powraca. Nie wydało mi się racjonalne, aby tym dalszym ciągiem obciążać ten wybór z dzieła luźno tylko związanego z ideą koncyliaryzmu, żadnego zaś związku niemającego z głównym tematem tej antologii, z ‘łaciną w Polsce’. Warto może dodać tylko, że w dalszych, pominiętych tu rozdziałach, zgodnie z duchem i praktyką epoki, rozważany jest również problem zdeponowania z urzędu źle rządzącego Kościołem papieża.

Argumenty za ledwie poruszoną kolegialnością władzy w Kościele są biblijne, nie te same jednak, nie takie same też, mniej mianowicie, rzecz można, instytucjonalnie wykoncypowane niż te, które użyte zostaną w trzydzieści z górą lat później w zamieszczonym niżej traktacie koncyliarystycznym Benedykta Hessego; nie te same też, co w mowie soborowej Jana z Ludziska z tego samego co traktat Hessego roku. Podczas gdy tam, w traktacie Benedykta Hessego,

najważniejszym argumentem za koncyliaryzmem będzie natchniony przez Ducha Świętego pierwszy sobór jerozolimski z *Dziejów apostołskich*, a więc będzie to argument teologiczny i historyczny zarazem, Mateusz powołuje się na teksty z ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu mówiące o tym, że mądrość zespołowa góruje nad jednostkową, a więc argument jego ma charakter ogólnej, powszechnie obowiązującej zasady. Powołuje się też, rzecz jasna, jak w całym swoim traktacie, na prawo kanoniczne, co można by może uznać za znamię szczególnie pragmatyczne jego argumentacji w tej konkretnej kwestii, gdyby nie fakt, że jest to argumentacja stała, we wszystkich bez wyjątku wątkach obecnych w *De praxi* stosowana. Czy zaś późniejsze odwołanie się w argumentacji za koncyliaryzmem do idei i faktów z działalności Kościoła pierwotnego jest w stosunku do tej prawnokanonicznej podstawy traktatu Mateusza jakąś istotnie swoistą postawą, pytanie takie trzeba będzie postawić, omawiając następne teksty tego rozdziału.

Tak się zaczyna związana genetycznie z krakowskim środowiskiem intelektualnym z początku XV wieku debata nad rolą papieża i rolą soboru w sprawowaniu w Kościele władzy najwyższej. Taką też debatę podjął sobór w Konstancji, a kontynuował sobór w Bazylei. Ten drugi, pracując intensywnie nad zagadnieniem władzy najwyższej w Kościele, nie poniechał też aktualnego nadal zagadnienia symonii. Oba te wielkie sobory, uznane za powszechne także przez historyków Kościoła, były jednym ciągiem dość jednorodnych debat.

Zamieszczone tu fragmenty traktatu Mateusza z Krakowa, ukończonego w Rymie w roku 1405, a więc dziewięć lat przed soborem w Konstancji, zawierają idee ożywiające pierwszą fazę debaty, nazwijmy ją konstancjańską. Właściwej problematyki koncyliarystycznej jeszcze w nich, jak i w całym traktacie Mateusza, nie ma. Są tylko mimochodem rzucone przesłanki idei nie tyle nawet reformy, ile moralnej sanacji naczelnego urzędu Kościoła; to z takich przesłanek miał się rozwinąć koncyliaryzm, którego tak mocnym zwolennikiem było później, w latach czterdziestych XV wieku, uniwersyteckie środowisko krakowskie. Znaczący problematyki kościelnej tamtych czasów widzą w tym dziele Mateusza, które zresztą od razu wywołało sprzeciw zachowawczo o kwestiach kościelnych myślącego krakowskiego dominikanina Jana Falkenberga, inspiracje późniejszego krakowskiego koncyliaryzmu<sup>558</sup>.

---

<sup>558</sup> Zob. np. Z. Kałuża, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa (Uwagi o „De praxi Romanae Curiae”)*, „Studia Mediewistyczne”, 18/1 (1977), s. 52: „Krakowska polemika znacznie jaśniej, niżby tego dokonała cicha lektura tekstów, uświadomiła przeciwstawność obydwu [Mateusza i Falkenberga] stanowisk i wynikających z nich wniosków. Toteż wybór, jakiego w roku 1405 dokonali krakowscy mistrzowie, był wyborem zasadniczym i trwałym i on zdecydował o dalszym rozwoju polskiej myśli politycznej i kościelnej; przez wiele następnych dziesięcioleci, niemal do samego końca wieku XV, żadna formuła teokracji nie znalazła w Krakowie przychylnego przyjęcia. Z dużą więc dozą słuszności powiedzieć również można, że wszystko, co w dorobku polskiej myśli politycznej uznaje się za szlachetne, liberalne, postępowe, zaczyna się dziełami Wysza, Mateusza i polemiką z roku 1405” s. 52; zob. też T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt. 762–764.

W rzeczy samej tego znakomitego profesora Uniwersytetu Karola w Pradze łączyło z Polską wiele. Nie tylko więc to, że pochodził z rodziny niemieckiej dawno w Krakowie osiadłej i że się tu urodził, ale i to również, że uczestniczył w życiu kulturalnym Polski na różne sposoby, m.in. w latach dziewięćdziesiątych XIV wieku jako doradca przy staraniach o reaktywowanie Uniwersytetu Krakowskiego i jako współpracujący z przyszłymi jego profesorami nad programem działania uczelni, a na trzy lata przed jej reaktywowaniem zajął się, na prośbę króla Władysława Jagiełły, ułożeniem programu dla planowanego w niej wydziału teologii. Związek samego traktatu *De praxi curiae Romanae* z Polską jest jeszcze bardziej istotny. Oto w pracy autorskiej Mateusza miał ważny udział polski kanonista Piotr Wysz, biskup krakowski, a potem też pierwszy kanclerz odrodzonego Uniwersytetu<sup>559</sup>. On więc osobiście sprzyjał na pewno Mateuszowej krytyce praktyk symonicznych kurii rzymskiej i wspierał go, teologa, swoją prawniczą wiedzą kanonisty; sprzyjało jej też zapewne szersze grono osobistości z krakowskiej elity intelektualnej<sup>560</sup>. Istnieje wreszcie inny jeszcze, mianowicie negatywny i polemiczny, a także, by tak rzec, wtórny, związany z odbiorem i reakcją na Mateuszowe dzieło ślad tego dzieła w środowisku krakowskim. Oto nauczający w krakowskim studium dominikańskim teologii dominikanin i inkwizytor papieski Jan Falkenberg podjął z tezami *De praxi* gwałtowną i ostrą polemikę, na którą Mateusz odpowiedział specjalnym krótkim tekstem, tzw. *Notificatio*, a także pewnymi zmianami i uściśleniami w tekście *De praxi*<sup>561</sup>.

To dość, aby Mateuszowe dzieło włączyć do niniejszego zbioru tekstów powstałych w Polsce. Co się zaś tyczy jego inspiracyjnej i prekursorskiej roli w samej problematyce koncyliarystycznej, trzeba jeszcze wziąć pod uwagę, co następuje.

Aktywność polskiej elity intelektualnej na soborze w Konstancji zdominowała problematyka odmienna od tej, która dotyczyła życia i reformy Kościoła powszechnego, a była to problematyka związana ze sprawami polityczno-kościelnymi ówczesnego państwa Władysława Jagiełły: zainteresowanie polskich uczestników soboru koncentrowało się na sporze polsko-krzyżackim, który powyżej ilustrowały teksty Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Niemało jednak wskazuje na to, że polscy

<sup>559</sup> W. Seńko, *Piotr Wysz z Radolina (\*ok. 1354–†1414) i jego dzieło „Speculum aureum”*, „Studia Przeglądu Tomistycznego”, t. 2, Instytut Tomistyczny, Warszawa 1996, s. 8, 68–71.

<sup>560</sup> O toczącej się w środowisku krakowskim dyskusji na temat nieograniczonej władzy papieża zob. K. Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegawskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego”, t. 105, PAU, Kraków 2004, s. 62–63, a zwłaszcza Z. Włodek, *Z dziejów filozofii i teologii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, dz. cyt., s. 393–407.

<sup>561</sup> Jak pisze W. Seńko (*Mateusza z Krakowa...*, dz. cyt. s. 32): „[Notyfikacja] to rodzaj listu otwartego, w którym autor oczyszcza się z zarzutu, że napisał dzieło heretyckie i polemizuje z zarzutami oszczerczo wysuniętymi pod jego adresem”.

uczestnicy już tego soboru byli zwolennikami Mateuszowych przesłanek sanacji i reformy, które prowadziły do późniejszego koncyliaryzmu, a wyraźnie jako dominująca opcja całego środowiska krakowskiego, w szczególności zaś Uniwersytetu jako korporacji, wyklarowały się dopiero na progu lat czterdziestych i zaznaczyły się silnie właśnie na soborze bazylejskim<sup>562</sup>.

## 4.2. Uniwersytet wobec soboru

### Jan z Ludziska do delegatów soborowych

Choć tekst powyższy nie argumentuje bezpośrednio za tym, żeby władzę w Kościele sprawował sobór czy też sobór wspólny z papieżem, ponad wszelką wątpliwość jest to tekst koncyliarystyczny. Jest taki zarówno dlatego, że napisany został w ścisłym związku sytuacyjnym i rzeczowym z soborem bazylejskim, jak i dlatego, że choć nie optuje wprost za koncyliaryzmem, akceptacja samej idei koncyliaryzmu jest tu całkowicie wyraźna i nawet, rzecz można, wszechobecna. A jednak mimo to tekst ten jest szczególny. Ma wymiar koncyliarystyczny i zarazem o wiele szerszy niż koncyliarystyczny. Napisany w czasie trwania soboru bazylejskiego i skierowany do przybyłych z niego delegatów, głosi on własną — autora, a bardziej jeszcze środowiska uniwersyteckiego — koncepcję reform Kościoła, które sobór bazylejski ma przeprowadzić. Nie znaczy to, iżby dotyczył kwestii, których na soborze bazylejskim nie poruszano, na przykład kwestii celibatu duchownych<sup>563</sup>. Wydaje się jednak, że te same kwestie, które stawiano na soborze, formułuje i stawia w sposób swoisty. Odnieść to trzeba także i nade wszystko do pomieszczonych tu innych tekstów soborowych, spośród których ten wyróżnia się nie mniejszą niż one swoistością.

Reformy soborowe wedle autora tego tekstu mają, owszem, zaradzić tej samej i *grosso modo* tak samo jak u Mateusza z Krakowa rozumianej symonii, z drugiej strony jednak główny problem soboru bazylejskiego, rola soboru w sprawowaniu władzy w Kościele, tutaj w ogóle nie doszedł do głosu nawet w tak nikłym stopniu jak w prekursorskim, tylko *avant la lettre*

---

<sup>562</sup> Zob. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 1990, s. 172–173.

<sup>563</sup> Na temat soboru bazylejskiego i poruszanego problemu konkubinatu (konieczności jego likwidacji) zob. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostołskich do soboru florenckiego*, przekł. P. Sajdek, WAM, Kraków 2009, a także A. Baron, H. Pietras SJ, *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3: *Konstancja, Bazylea-Ferrara, Florencja-Rzym (1414–1445)*, WAM, Kraków 2004, sesja XX, I. *Dekret o żyjących w konkubinacie*, s. 351–355.

koncyliarystycznym piśmie Mateusza. Punkt ciężkości mieści się tu w czym innym. Są to reformy o charakterze społecznym, regulujące życie społeczności chrześcijańskiej, nie zaś kościelnej władzy, zatem reformy Kościoła *in membris*, nie *in capite*. Wyróżniony jako szczególny przedmiot tych reform kler to tylko temat szczegółowy; przedmiotem pełnym dyskursu jest Kościół jako całość, i to w swym wymiarze zarówno społecznym, jak i mistycznym. I nie tylko w zakresie społecznym tekst przejawia własną swoistość na tle zarówno ogólnej problematyki soboru bazylejskiego, jak i na tle tego, co w związku z soborem wydaje się głównym nurtem nadziei i postulatów uniwersyteckiego środowiska krakowskiego. Dwa punkty zwracają uwagę radykalizmem nie tyle samego brzmienia owych postulatów i nadziei, ile teologicznej za nimi argumentacji.

Są to, po pierwsze, uznanie małżeństwa duchownych i ich nie tylko już prawa, ale i obowiązku prokreacji, po drugie uznanie za fundamentalną wartość zarówno naturalną, jak i chrześcijańską pracy, a za fundamentalne zło społeczne, także bodaj w obu wymiarach, choć to nie zostało zaznaczone równie klarownie i równie mocno jak w związku z tamtym, dotyczącym małżeństwa i prokreacji postulatem, bezczynności i próżniactwa, a także — jako ich skutku — żebractwa.

Że w latach soboru bazylejskiego za koncyliaryzmem opowiadało się środowisko uniwersyteckie jako całość, to wydaje się pewne. Wypracowane przez profesorów Uniwersytetu Krakowskiego stanowisko w fundamentalnej kwestii władzy najwyższej w Kościele, niedwuznacznie opowiadające się za soborem, reprezentuje aż pięć imiennych traktatów profesorskich, a ich syntezę zawarto w oficjalnym wspólnym stanowisku uniwersytetu opracowanym przez Tomasza Strzemińskiego<sup>564</sup>. Następnym tekstem w tym dziale antologii będzie ilustrujący to stanowisko wielce klarowny i zwięzły *Tractatus brevior* Benedykta Hessego. Jeśli z traktatem soborowym Benedykta Hessego skonfrontujemy powyższą mowę Jana z Ludziska, stanie się jasne, że jest ona niezwykle i osobliwa tylko wskutek zdominowania dyskursu mówcy przez owe zagadnienia społeczne i wskutek braku w niej jakiegokolwiek wzmianki o władzy soboru, powszechnie akceptowanej i wspieranej przez krakowskie środowisko uniwersyteckie. Zobaczmy bowiem pokrewne Janowej mowie wątki także w koncyliarystycznym traktacie Hessego. Będzie o tym mowa niżej w enarracji tego traktatu.

Skrócony na użytek antologii do kilku niezbędnych do nakreślenia sytuacji ogromnie rozwlekły i manierycznie zawył wstęp drugiej mowy soborowej Jana z Ludziska mówi najpierw o niepokojach mówcy (i rzecz jasna także jego środowiska) z powodu braku wiadomości z soboru o gotowych już dekretach reformujących Kościół i przywracających go do pierwotnego,

---

<sup>564</sup> Wszystkie te traktaty soborowe wydał W. Bucichowski: *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. 23, ATK, Warszawa 1987).

optymalnego stanu (w. 1–5, 25–30)<sup>565</sup>. Mówca zwraca się do delegatów soboru bazylejskiego, a są wśród nich również przedstawiciele Uniwersytetu Krakowskiego na ten sobór, przybyli teraz wraz z innymi delegatami, wyrażając radość z ich przybycia: oto znaleźli się oni w prześwietnym i naukami wślawionym mieście Krakowie, aby przekazać zgromadzonym profesorom uniwersytetu i jego kanclerzowi — a zapewne i przedstawicielom duchowieństwa diecezjalnego spoza uniwersytetu — jakieś sprawozdanie i pisanie od ojców soboru (w. 32–34)<sup>566</sup>. Mowa jest powitalna, jeśli więc została rzeczywiście wygłoszona, trzeba sobie wyobrazić taką sytuację, że oficjalna i publiczna relacja wysłanników uniwersytetu ma dopiero nastąpić, a zarazem trzeba domyślać się, że nieoficjalnie stan rzeczy jest już i zgromadzonym, i mówcy znany. Najwyraźniej więc żadnych upragnionych nowin delegaci nie przynieśli, bo mówca wprawdzie dziękuje Bogu za to, że dane mu było delegatów oglądać, ale zarazem, powtarzając prawie dosłownie słowa Cyncerona, dyskretnie zachęca ich do dbałości około „rzeczypospolitej i zbawienia dusz” oraz przypomina im, że za tę dbałość czeka ich nagroda wieczna, „nic bowiem z tego, co się dzieje na ziemi, nie jest miłsze Bogu, który jako władca rządzi całym światem, niż narady i zgromadzenia ludzi zwołane po to, aby żyli w prawości” (w. 39–41)<sup>567</sup>. Osobno zaś mówca wyraża jeszcze radość z tego, że sobór spełnił powszechne pragnienie, aby każdemu wolno było wypowiadać

<sup>565</sup> Ioannis de Ludzisko, *Ad concilii Basiliensis delegatos Cracoviam advenientes*, w: *Orationes*, w. 49–54, 87–92, ed. H. S. Bojarski, PAN, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 90–91.

<sup>566</sup> Tamże, s. 91–93 („A quo vos, virorum mortalium benignissimi nuncii speciales misi, eciam in tanta vestrarum agendarum rerum mole attriti et inter tot laboriosa et ardua negocia involuti salutis hominum et unionis Ecclesie sancte, dulci nativo solatu et labori non parcitis, presulatibus vestris et dulcibus nativis solatibus relictis, et modo de illa sancta congregacione et Synodo Sacri Consilii Basiliensis sanctissimis viris clarissimisque doctoribus habundantissime exornata lapsi gravissima itinerum spacia, prerupta irsutorum Alpinum iuga et scopulos variasque provincias et urbes Germanie non cum parvo labore et periculorum formidine et precipue nunc, ubi regnorum culmina strepitu bellorum vertuntur, lustravistis, quousque ad dulcissimum conspectum incliti regni nostri Polonie et lares amicorum vestrorum ac ad istam florentissimam civitatis Cracovie urbem tocius regni Polonie famosissimam optimis viris et bonarum arcium ceterarumque scienciarum doctissimis copiose decoratam transilistis ad offerendum et referendum ea, que non sine honorati nominis vestri titulis crescentibus prudentie vestre et accioni et operibus a patribus Sacri Concilii comittuntur”).

<sup>567</sup> Zob. Cic. *Rep.* VI, 13 (3), 1 (= *Somnium Scipionis*): „Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservaverint adiuverint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo qui omnem mundum regit quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores ac conservatores hinc profecti huc revertuntur”. Cenna i staranna skądinađ edycja Bojarskiego przeczyła ten szeroko w średniowieczu znany i wykorzystywany passus z *De republica* Cyncerona, ze zrozumiałych powodów sparafrazowany lekko przez krakowskiego mówcę na samym początku i pozbawiony przez niego ostatniego zdania.

swoje zdanie dotyczące błędów i nadużyć w Kościele oraz sposobu ich usuwania (w. 42–52). W ten sposób mówca doszedł wreszcie do właściwego tematu, czyli do opinii i rad własnych lub raczej własnego środowiska.

Jeżeli istotnie, jak się chcemy domyślać, posłowie bazylejscy mieli złożyć zebrany jakiś sprawozdanie, to witający ich mówca sprawozdanie to uprzedza czymś w rodzaju instrukcji, które wyjaśniają, co by pragnął usłyszeć, a o czym wie, że się w sprawozdaniu posłów nie pojawi. Czy tak istotnie było, nie wiemy. Sam tekst natomiast jest pouczeniem, instrukcją właśnie. Krótko streścić ją można tak oto.

Kościół założony został przez Boga w akcie stworzenia, który był „kontemplacją rzeczy Bożych”, na dwu fundamentach: pracy ludzkiej i dokonującej się w małżeństwie prokreacji. Stworzywszy pierwszego człowieka, Bóg umieścił go w raju, aby pracował i strzegł swej siedziby, a dając mu do pomocy kobietę, nakazał im mnożyć się i napełniać ziemię (w. 56–62). To jest wymiar naturalny Kościoła. W wymiarze mistycznym, gdzie dusze ludzkie „nieśmiertelne są z natury, bezcielesne zaś przez łaskę”, funkcjonuje wiara, która „polega na dwóch zwłaszcza rzeczach, mianowicie na poznaniu i miłości, wierzymy bowiem, że Bóg jest stwórcą wszystkiego i odkupicielem wybranych” (w. 75–82). W mistycznym pojęciu Kościoła zawiera się również mądrość, która „oświeca wiernych i przez to sprawia, że dokonując, w czystości wiary, dzieł znamienitych, torujemy sobie drogę do nieba” (w. 83–85). Wpleciony został w ten wywód, jako jego mocny akcent końcowy, kryptocytat z *De republica* Cyserona, z zachowanego mianowicie dzięki Makrobiuszowi i znanego przez całe tysiąclecie średniowiecze wyimka z zakończenia tzw. *Somnium Scipionis* z szóstej księgi tego zaginionego potem na wiele wieków dialogu (w. 209–211).

Otóż od udziału w tym wszystkim Bóg nie wykluczył wcale kapłanów: kazał im uczestniczyć w tworzeniu nowego potomstwa nie tylko poprzez słowo i działanie, ale też poprzez ustanowione na początku świata małżeństwo. Tak było zarówno w Starym, jak w Nowym Testamencie (w. 101–104). Dopiero w ostatnich czasach kler wyrzekł się małżeństwa z wielką szkodą dla swoich obyczajów. Jest to cena płacona za pogwałcenie praw natury, o której uczy filozof Arystoteles, a zwłaszcza lekarz Konstantyn Afrykańczyk (w. 110–116).

To pogwałcenie praw natury dokonało się także, jeśli idzie o ową drugą podstawę, na której Kościół oparty został w akcie stworzenia, mianowicie „pracę, która również jest człowiekowi przyrodzona i dzięki której człowiek podtrzymuje swoje istnienie”, co potwierdzają zarówno filozofia, jak Biblia (w. 127–136). Z niedostatku pracy pochodzi rozliczne zło trapiące Kościół w wymiarze społecznym: żebrania ludzi zdrowych, rozbój, złodziejstwo (w. 137–138). A przecież żebractwa zakazywali zdrowym chrześcijanom ojcowie Kościoła, zakaz dotyczył zaś również tych, którzy spełniali w Kościele posługi duchowe, a którzy w czasach współczesnych mówcy uprawiają niecny proceder ściągania za swe posługi opłat od tych, którym je świadczą, choć wyraźnie zabrania tego prawo kanoniczne; co więcej, swą chciwość posuwają aż do

uprawiania lichwy, do nepotyzmu, do życia próżniaczego, które staje się zwyczajem czy wręcz szacowną instytucją, dając też okazję do innych grzechów (w. 139–177). U podstaw tego zła leży beczynność i próżniactwo, potępiane zarówno przez tradycję chrześcijańską, jak i filozoficzną i przez obie przyrównywane do grobu i śmierci (w. 191–197). Wszystko to zaś stoi na przeszkodzie restytuowaniu pierwotnego stanu Kościoła, o którym tylko bezczelni ignoranci mogą twierdzić, że nie był stanem doskonałości. Tymczasem to *moderni*, wyrzekając się przewodnictwa dawnej tradycji, nie potrafią zaradzić złu, które swymi obyczajami sami powodują (w. 231–252). O wiele lepiej niż kościelne funkcjonują — we właściwym im zakresie — prawa świeckie (w. 253); autor myśli niechybnie o sytuacji w Polsce, co zdaje się podpowiadać blisko tego stwierdzenia pomieszczona, choć innej kwestii dotycząca, wzmianka o uprawianej w Polsce kolędzie (w. 261–262), a ta akceptacja stanu funkcjonowania praw publicznych to szczególnie wielce znamienity dla układu stosunków między władzami państwowymi i Uniwersytetem Krakowskim<sup>568</sup>. Kościół natomiast, jeśli brać pod uwagę ludy i kraje aktualnie chrześcijańskie, w porównaniu z dawniejszymi czasami skurczył się wydatnie (w. 270–272). Trudno powiedzieć, jakie dokładnie umniejszenie terytorialnego (a zapewne i ludnościowego) stanu posiadania Kościoła mówca ma na uwadze, a więc także, jakie wydarzenia, które owo umniejszenie spowodowały. Najpewniej idzie o wczesnośredniowieczne podboje muzułmańskie, być może jednak, że i o schizmę z wieku XI<sup>569</sup>. W tym porównaniu niekorzystnego stanu aktualnego z lepszym stanem dawniejszym brak jakby drugiego, pozytywnego członu: tego, że chrześcijaństwo antyczne ogarnęło cały rzymski — wschodni i zachodni — śródziemnomorski *orbis terrarum*. Nic zresztą dziwnego, bo myśl jest w obrębie całości całkowicie akcydentalna i — niezależnie od mocnej skłonności mówcy do dygresji — nie było żadnej racji, aby ją rozwijać i pogłębiać. Mowę konkludującą zachęta do reformy Kościoła i wyrazy nadziei, że reforma ta zostanie przeprowadzona (w. 310–318).

Warto przypatrzeć się dodatkowo kilku cechom charakterystycznym tej soborowej mowy. Obok właściwości formalnych, które dzieli ona z dwiema innymi pomieszczonymi tu mowami Jana z Ludziska, a które próbowałem

---

<sup>568</sup> Co się tyczy tej relacji, zob. B. Chmielowska, *Les notions de loi naturelle et de loi positive chez Stanislas de Skarbimierz (vers 1360–1435)*, w: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, „Miscellanea Mediaevalia”, hrsg. von A. Zimmermann, Bd, 12/2, W. de Gruyter, Berlin–New York 1980, s. 534–539; J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku*, cz. I, rozdz. V: *Uniwersytet a Państwo i Kościół*, dz. cyt., s. 66–85; K. Ożóg, *Uczni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły*, dz. cyt., zwłaszcza rozdział II: *Refleksja uczonych krakowskich o państwie i władzy*, s. 74–176.

<sup>569</sup> W tym drugim wypadku, schizmy z XI wieku, szłoby o wydarzenia z lat 1053–1054, o spór między kardynałem Humbertem a patriarchą Michałem. Zob. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, dz. cyt., s. 263–277.



scharakteryzować w dziale A.II, godzi się zauważyć prawie całkowity brak śródtekstowej dokumentacji (co nie jest regułą humanistycznych w zamierzeniu kompozycji i stylu mów Jana z Ludziska<sup>570</sup>). Wartą odnotowania właściwością już nie tylko formalną, lecz głęboko związaną z treścią ideową mowy jest to, że zanikła tu tak częsta w tamtych czasach, a głównie w konwencji scholastycznej wyrażana, ostra granica pomiędzy teologią i filozofią, wraz z nią zaś również wszelka opozycyjność życia aktywnego i życia kontemplacyjnego. Autor *Drugiej mowy* podkreśla raz po raz całkowitą zgodność i harmonię między biblijną i filozoficzną koncepcją życia ludzkiego. Ustanowione i objawione przez Boga prawo natury jest tożsame z prawem natury odkrytym i sformułowanym przez filozofów. Praca i prokreacja ukonstytuowały kondycję ludzką już w stanie natury czystej, przed grzechem pierworodnym. Nie istnieje tu żadna opozycyjność między doczesnością i wiecznością; przeciwnie, zachodzi między nimi ciągłość i współzależność prosta, jakby automatyczna, skoro dokonywanie „dział znamienitych”, połączone z wiarą, prowadzi — zgodnie z myślą Cyserona z *Somnium Scipionis* — do nieba, owego zaś dokonywania dzieł znamienitych podstawą jest mądrość, bynajmniej nieutożsamiająca się z metafizyczną kontemplacją. Więcej nawet! Kontemplacja jako rodzaj życia ludzkiego w ogóle nie została wzięta pod uwagę: to Boża kontemplacja stworzyła świat i ustanowiła prawa natury, na nich opierając Kościół, identyczny tu niechybnie z całą ludzkością, o tym zaś, jaką rolę miałyby odgrywać kontemplacja w życiu człowieka, nie ma w ogóle mowy. Dusze ludzkie są nieśmiertelne dzięki danej im od Boga naturze, natomiast dzięki łasce stały się niematerialne: pogląd to mimo swej marginalności godny uwagi, bo, jak mi się zdaje, odosobniony, i pochodzenia jego nie udało mi się wyjaśnić<sup>571</sup>. Owo uczestnictwo człowieka w boskiej naturze, unieśmiertelniające go niejako z samego założenia, nabiera szczególnego charakteru przez stwierdzenie, że łaska czyni duszę ludzką niecielesną. Jakikolwiek powodowałoby to konsekwencje w zakresie chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej (która wszak opiera się na koncepcji integralnego zmartwychwstania duszy i ciała), wydaje się pewne, że autorowi idzie przede wszystkim o podkreślenie cielesności jako nieodłącznego składnika natury ludzkiej (czyli jako stanu naturalnego). Stanowi to — dyskretne, ale znakomicie do głównego tematu mowy dostrojone — uzasadnienie antropologiczne, ontologiczne i teologiczne zarazem postulatów reformy obyczajów, praw i ram instytucjonalnych Kościoła.

Takie uzasadnienie filozoficzne dla gloryfikacji pracy, która stanowi główny temat *Drugiej mowy soborowej* Jana z Ludziska i pospołu filozoficzne

<sup>570</sup> Są wcale liczne śródtekstowe i niewplecione w tok dyskursu odsyłacze w zamieszczonej w dziale B.I pochwalie filozofii.

<sup>571</sup> Hipotetyczne uznanie go przeze mnie za swoisty wariant (renesansowego?) platonizmu (zob. np. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, dz. cyt., s. 79) dziś wydaje mi się mało prawdopodobne.

oraz teologiczne uzasadnienie postulatów pod adresem soboru, sformułowanych dyskretnie, bo w postaci dyskursu doktrynalnego, a nie perswazyjnego, czyni tę mowę zarazem reprezentatywną dla optyki filozoficznej krakowskiego środowiska. Jest to optyka filozoficznie uboczna może, ale ważna przez to, że jest alternatywna wobec centralnego i dominującego kościelno-politycznego głównego wątku krakowskiego koncyliaryzmu — władzy soboru — i wobec argumentów za koncyliaryzmem, również biblijnych i historycznych, zupełnie jednak inaczej dobranych w zamieszczonym tutaj następnym tekście soborowym, w *Tractatus brevior* Benedykta Hessego.

Ten subtelny i dyskretny naturalizm *Drugiej mowy soborowej* wyraża się tyleż wspomnianym już brakiem zdecydowanego *distinguo* między wątkami filozoficznymi i biblijnymi, co przytoczeniem z *Somnium Scipionis* Cyncerona, wartym wyróżnienia spośród (bardzo tu nielicznych zresztą) odniesień do autorów starożytnych, a to ze względu na centralny dla tej antologii temat *latinitas*. Odwołanie się mówcy (w. 35–41) do Cynceronowej idei nieśmiertelności — czyli, mówiąc językiem chrześcijańskim, zbawienia — za zasługi około ziemskiej Rzeczypospolitej nie jest niczym szczególnym, bo pochodzi z tekstu znanego dzięki Makrobiuszowemu komentarzowi i cytowanego przez całe średniowiecze, warto jednak zwrócić uwagę na samą jego eklezjologiczną aplikację, dobrze mieszczącą się w ogólnej użytkowniczej postawie ludzi średniowiecza wobec dziedzictwa antycznego, lecz jeszcze lepiej w naturalizmie autora mowy. Do pomocy w refleksji nad reformą Kościoła została oto przywołana na równych prawach z biblijnymi i kościelnymi idea mająca w republikańskiej i nie tylko republikańskiej myśli starożytnego Rzymu wymiar i znaczenie z pewnością centralne i najwyższej wagi, a w greckolacińskim *universum* pojęć i wartości, które nieprzerwanie kształtowały *christianitas* średniowieczną, okazywała się równie aktualna, jak aktualna była w myśli Pawła Włodkowica idea trwałości *Imperium Romanum*.

### 4.3. Sobór najwyższą władzą w Kościele

#### Benedykta Hessego *Traktat soborowy*<sup>572</sup>

*Tractatus brevior* Benedykta Hessego ma formę — niezbyt zresztą rygorystycznie stosowaną — scholastycznej kwestii. Na tytułowe pytanie: „Czy

---

<sup>572</sup> Poniższa enarracja *Tractatus brevior* Benedykta Hessego jest prawie dosłownym powtórzeniem części podrozdziału *Polskie traktaty koncyliarystyczne jako wyraz stanowiska Uniwersytetu* z: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, dz. cyt., s. 72–77, wzbogaconym tylko śródtekstowymi odsyłaczami do tekstu źródłowego i przypisami.

każdy, kto chce być zbawiony, winien być posłuszny przeświątemu soborowi bazylejskiemu oraz papieżowi Feliksowi V, przez tenże sobór prawomocnie obranemu i ustanowionemu?” pierwsza odpowiedź, zgodnie z najpowszechniejszym trybem i strukturą scholastycznej kwestii (i scholastycznej dysputy) przytoczona jako pogląd cudzy, jest negatywna: nie należy słuchać soboru bazylejskiego i papieża Feliksa V, ponieważ mogą nakazać coś złego, np. rozbój, cudzołóstwo, ubóstwo (tytułem wtrętu zauważmy, że znamienne i — jak widzimy to w mowach Jana z Ludziska — bynajmniej nie odosobnione w ówczesnej myśli polskiej jest to zakwalifikowanie ubóstwa jako czegoś moralnie złego). Zgodnie z konwencją scholastycznej kwestii ta pierwsza odpowiedź negatywna oznacza, że autor jest przeciwnego zdania i że ją następnie obali, a wprowadzając ją na początku, chce tylko mocniej uargumentować pogląd jej przeciwny, który uważa za prawdziwy. Inaczej mówiąc, dzięki skonstruowaniu *Tractatus brevior* jako kwestii, od razu, od samego początku jasna jest wyłożona w nim i argumentami podbudowana opcja prokoncyliarystyczna.

Sam wykład tej opcji i argumentacja za nią dzielą się na dwie części. Osobno dowodzi się tu konieczności posłuszeństwa soborowi, osobno posłuszeństwa papieżowi. W pierwszej części ogólna odpowiedź pozytywna, odwołując się do orzeczenia tegoż soboru, stwierdza: soborowi ma być posłuszny każdy, również sam papież (w. 32–38). Ale i papieżowi należy się posłuszeństwo na mocy prawa kanonicznego, i to ze strony każdego bez wyjątku człowieka. Literalnie nietożsame, rzeczowo to drugie twierdzenie wywodzi się z tego samego poglądu, którego w kwestii powszechności władzy papieża nietrudno się doczytać w *Saevientibus olim Pruthenis* Włodkowica: władza najwyższa, także w sprawach podległych cesarzowi, należy do papieża<sup>573</sup>.

Co się tyczy soboru, to określenie „powszechny” oznacza m.in. obecność na nim całego Kościoła. Jak jednak jest możliwe, aby na soborze był obecny cały Kościół, czyli cała tworząca go społeczność? Otóż można być na soborze w trojaki sposób: „prawdziwie”, czyli w dosłownym znaczeniu fizycznym, „przedstawicielsko”, czyli na skutek danego komuś upoważnienia, i „poprzez wykładnię”. Choć Hesse nie wyjaśnia dokładnie tych terminów, a dwa pierwsze nie przedstawiają dla nas dziś żadnej trudności, to co się tyczy trzeciego, oznacza zapewne działalność tych, którzy — tak jak to czyni za pomocą swego memoriału sam Hesse, a po nim i na podstawie m.in. jego opracowania Tomasz Strzemiński w swoim końcowym traktacie wyrażającym stanowisko całej krakowskiej społeczności uniwersyteckiej — udzielają soborowi rad na polecenie samego soboru (w. 50–55). Następnie Hesse obszernie wyjaśnia pojęcie świętości soboru — i to właśnie w toku tego wyjaśnienia formułuje swoją doktrynę koncyliarystyczną. Wśród właściwości, które decydują o tym, że sobór nazywa się świętym, a nawet „najświętszym” (*sacrosanctum*), wymienia

---

<sup>573</sup> Zob. wyżej, pkt 3.2.2 tego działu.

wspierającą obecność Ducha Świętego i przy tej okazji od razu znajduje argument skrypturystyczny za wyższością soboru. Oto w *Dziejach apostoelskich* pierwszy sobór chrześcijański wydał postanowienie jako całość i powołał się na współdziałanie Ducha Świętego: „Visum est Spiritui Sancto et nobis” i „Tunc placuit senioribus et apostolis cum omni ecclesia” (w. 90, 113–114).

Na soborze powszechnym, który jest reprezentacją całego Kościoła, „głową” jego, czyli zwierzchnikiem, jest Chrystus, głowa całego Kościoła. Jaka jest na soborze — i w całym Kościele — rola papieża? Otóż papież „jest pierwszym i najwyższym pasterzem w Kościele”. Znaczy to, że jego zwierzchnictwo dotyczy Kościoła o tyle, o ile Kościół jest zorganizowaną społecznością („organizmem politycznym”, *corpus politicum*, jak doda Hesse w swoim *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*<sup>574</sup>), że zwierzchnictwo to ma charakter posługi czy też funkcji i że dotyczy ono Kościołów partykularnych, a więc nie soboru jako reprezentacji Kościoła powszechnego. Nie jest natomiast papież głową Kościoła powszechnego w sensie mistycznym, rzeczywistym i sprawczym. Tak bodaj najadekwatniej daje się wyłożyć sens prostej, ale posługującej się trudno przekładalnymi terminami formuły, że papież „est caput politicum, civile et ministeriale respectu ecclesiarum particularium, sed non est caput universalis ecclesiae mysticum, reale et effectuale” (w. 116–118).

Reprezentując cały Kościół, sobór powszechny ma pełnię władzy. Władzę tę nadał Chrystus „Piotrowi w obliczu Kościoła”. Chrystus mianowicie wypowiedział do Piotra słowa: „Tibi dabo claves regni caelorum” (w. 123), ale wypowiedział je, zapytawszy uprzednio wszystkich apostołów o ich wiarę w Jego mesjańskie posłannictwo i boskie synostwo. Władza rozwiązywania i związywania dana zatem została całemu Kościołowi i wykonywałby on ten mandat Chrystusa, nawet gdyby w ogóle nie było na ziemi żadnego papieża. Piotr od momentu otrzymania kluczy — w takim trybie i dzięki temu trybowi — oznacza cały Kościół. A ponieważ na soborze jest cały Kościół, przeto pełnia władzy została dana przez Chrystusa soborowi. Nieobecny w Piśmie świętym tytuł papieża wyrażać ma pełen szacunku podziw (etymologię nazwy „papież” wprowadza Hesse, za Izydorem z Sewilli<sup>575</sup>, od wykrzyknika *papae*) z powodu

<sup>574</sup> Zob. *Benedicti Hesse Lectura super Evangelium Matthaei* 16, 17–18, ed. W. Bucichowski (= *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. XXIV), ATK, Warszawa 1987, s. 175 („Ecclesia consideratur dupliciter, videlicet ut est corpus Christi mysticum et ut quoddam corpus politicum”); W. Bucichowski, *Koncepcja „corpus politicum” w eklezjologii Benedykta Hessego*, „Przegląd Tomistyczny”, 1 (1984), s. 193–202.

<sup>575</sup> Nie udało mi się tego znaleźć u Izydora – w VI księdze Izydor pisze o nazwie ‘pontifex’, ale nie ‘papa’. Lecz np. Thomas Waldensis, który był posłem do Władysława Jagiełły pisał w *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae* articulus 3, caput 38, 2: „Vocabulum Papae quando primum vel a quo primum sit repertum, adhuc mihi non patuit. Taediosum enim esset omnium appellationum scrutari Patronos, et generationis exordia. Sufficiat ergo Grammatico nostro scire cum Grammaticis, quod post Papae vocabulum, ab

świętości nadanej Piotrowi funkcji. Tytuł ten przysługuje przede wszystkim Chrystusowi, a następnie i niejako wtórnie także św. Piotrowi. Ale podziw dla świętości, który tytuł papieża wyraża, nie musi dotyczyć jego zalet osobistych: jest to świętość funkcji (urzędu), nie życia osobistego. W przeciwnym razie papieżami musieliby być wszyscy święci (w. 150–152). Tylko szaleństwo i herezja Husa mogły się być posunąć do tego, żeby utożsamiać świętość funkcji ze świętością osoby. Papież jako osoba może grzeszyć i być w pełnieniu swojej funkcji niedbały; dlatego właśnie Kościół modli się za niego. Funkcja i władza kapłańska pozostają w mocy mimo niegodnego sposobu życia (w. 145–150).

Do prawomocnego wyboru papieża muszą być spełnione dwa warunki: po pierwsze kandydat musi się nadawać do wybrania, a więc nie może na przykład być kobietą (tu Hesse z lubością opowiada legendę o papieżycy Joannie), po drugie wyborcy muszą być do wyboru upoważnieni. Ponieważ Chrystus nie ustalił, w jaki sposób ma być wybierany następca Piotra, i pozostawił to Kościołowi, przeto tych sposobów może być i faktycznie było wiele. Jeden został zrealizowany przez mianowanie Piotra i potem przez pewien czas papieże swoich następców po prostu mianowali. Później wybierali papieża spośród siebie biskupi. Bywało i tak, że papieży mianowali cesarze rzymscy. Wreszcie wybór przeszedł na kardynałów. Ale ponieważ zdarzało się, że albo kardynałów brakło, albo nie chcieli wybierać papieża, albo uprawnień swoich nadużywali, przeto najlepiej byłoby przywrócić zwyczaj wybierania papieża przez wszystkich biskupów (w. 199–204).

Co się tyczy relacji pomiędzy papieżami a soborem, to najlepsze wzory, które Hesse cytuje, pokazują, że papieże, poczynając od św. Piotra, zawsze podporządkowywali się soborom, wobec czego złożenie z urzędu Eugeniusza IV przez sobór w Bazylei nie było niczym nowym. Hesse nie tylko przytacza kilka wypadków takich dymisji, ale przypomina też, że i cesarze składali papieży z urzędu, „choć byli rangą niżsi od całego Kościoła” (w. 258–259). Znowu mamy więc bardzo charakterystyczny sposób widzenia rzeczywistości polityczno-kościelnej, wynikający tym razem z przemilczanej takiej oto przesłanki, że cesarz wraz z Imperium Romanum, które odziedziczył po starożytnych, stał się częścią *Christianitas*<sup>576</sup>. Niechęć do uznawania takich uprawnień soboru pochodzi z chciwości i żądzy ludzi, którzy nie chcą dopuścić do zreformowania Kościoła „in capite et in membris”. Szczególnie dziwi taka postawa u samych papieży. Papież jest przecież takim samym „bratem w Chrystusie” jak inni wierni i powinien poddawać się braterskiemu pouczeniu soboru, czyli uznawać jego postanowienia. Jeśli zaś ich nie uznaje, trzeba mu się otwarcie

---

interiectione stuporis nomen Papae sumpsit originem: iuxta illud Poetae simul describentis suppositum, et interpretantis vocabulum ornatu rhetoric: Papa stupor mundi. Sic ergo Summum Patrem Papam dicimus, quia fulgore virtutum et gratiarum copia est caeteris in stuporem”.

<sup>576</sup> Zob. wyżej, pkt 3.2.2. tego działu, o tym, w jakim sensie *Saevientibus olim Pruthenis* Włodkiewica należy do pojęcia ‘Latinitas in Polonia’.

przeciwstawić, tak jak Paweł przeciwstawił się Piotrowi w kwestii zachowywania przepisów prawa Mojżeszowego. Nie mogą też papieże zmieniać postanowień soborowych, ponieważ te mają autorytet prawdy ewangelicznej. I nie mogą rozwiązywać soboru bez jego zgody (w. 301–305, 320–321).

Ponieważ wybrany przez sobór na miejsce złożonego z urzędu Eugeniusza IV Feliks V spełnia wszystkie warunki legalności wyboru, przeto — i teraz Hesse nawiązuje do drugiego członu odpowiedzi na tytułowe pytanie — nie tylko soborowi, ale i jemu każdy w ogóle człowiek winien być posłuszny i poddany. Jest to nawet warunkiem zbawienia, albowiem niewiara w autentyczność urzędu tego papieża jest grzechem śmiertelnym, a nadto bez upoważnienia papieskiego nie mogą być udzielane konieczne do zbawienia sakramenty. Trzeba być posłusznym nawet papieżowi złemu pod względem moralnym, bo i taki papież jest głową Kościoła (w sprecyzowanym wyżej sensie). Nie byłby nią natomiast, gdyby był heretykiem, i wtedy nie powinno by się okazywać mu posłuszeństwa. Choć trzeba być posłusznym i soborowi bazylejskiemu, i papieżowi Feliksowi, bardziej jednak soborowi niż papieżowi, albowiem autorytet soboru jest większy od autorytetu papieża. Chrystus obiecał, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła, którego reprezentacją jest sobór, nie obiecał tego jednak, jeśli idzie o papieża. Nie obdarzył też papieża bezgrzesznością, obdarzył nią natomiast Kościół (świadcstwem tego jest *Pieśń nad pieśniami*), któremu też z tego tytułu przysługują liczne i zaszczytne nazwy, nieprzysługujące papieżowi. Kościół jest ciałem mistycznym Chrystusa, a papież tylko częścią tego ciała; nawet jeżeli pełni funkcję głowy tego ciała, to i tak całość jest zawsze większa od którejkolwiek ze swych części. I choć papież zwołuje sobory, to jednak w kwestiach wiary sobór jest większy od papieża, bo tak właśnie było w czasach apostołskich. Nawet ogłaszanie artykułów wiary należy nie tyle osobiście do papieża, ile do soboru; wynika to zarówno z tradycji, tj. z tego, że nie Piotr ułożył pierwszy symbol wiary, lecz wszyscy apostołowie, jak też niekiedy z rozsądku, bywają bowiem papieże nie dość wykształceni (w. 452–457).

Jest rzeczą znamioną, że ten krótki, ale pomysłowy memoriał używa często formuł świadczących jednoznacznie, iż miał rozstrzygnąć konkretną sporną sprawę. Sprawa była wielkiej wagi, ale konkretna i rozstrzygnięcie jej właśnie miało dotyczyć. Przedmiotem tytułowego pytania nie jest wyższość soboru czy wyższość papieża w ogóle, lecz to, czy trzeba być posłusznym aktualnemu soborowi i popieranemu przez ten aktualny sobór aktualnemu papieżowi. Memoriał powstał w roku 1440, kiedy ta kwestia stała w samym centrum obrad soboru po ogłoszeniu 16 maja 1439 r. wyższości soboru nad papieżem jako dogmatu wiary, zdeponowaniu (25 czerwca 1439) Eugeniusza IV i wybraniu (5 listopada 1439) Feliksa V, któremu obediencję złożył biskup Zbigniew Oleśnicki, oraz w wyniku prośby wysłanego specjalnie przez sobór

poselstwa<sup>577</sup>. W tradycji polskiego piśmiennictwa prawnopolityczno-kościelnego *Tractatus brevior* Benedykta Hessego należy do podobnego gatunku jak traktaty Pawła Włodkowica. Jest naukowo (teologicznie i kanonistycznie) podbudowanym traktatem na aktualny, lecz już praktycznie rozstrzygnięty temat.

Najważniejszą z różnic obecnych w innych krakowskich traktatach soborowych jest wyprecyzowanie charakteru władzy papieża nad Kościołem. Wyraża się ono w użyciu — jako nazwy tego aspektu istoty Kościoła, w jakim poddany on został władzy papieża — terminu „ciało polityczne” (*corpus politicum*), paralelnego do terminu „ciało mistyczne” (*corpus mysticum*), oznaczającego ten aspekt, w którym Kościół jest podległy władzy Chrystusa, w zastępstwie zaś Chrystusa — władzy soboru powszechnego. Termin ten pojawił się w traktacie Jana Elgota, a od Elgota przejął go obszerny i dość pompatycznie wystylizowany przez Tomasza Strzemińskiego traktat wyrażający stanowisko środowiska nie autorsko i indywidualnie, lecz oficjalnie, później zaś (w latach 1443–1446) użył go także sam Benedykt Hesse, o czym już wyżej wspominałem, w swoim *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*, gdzie raz jeszcze podjął koncyliarystyczną problematykę. Jest to jednak tylko terminologiczna modyfikacja udobitniająca nazwanie papieża w *Tractatus brevior* Hessego „caput politicum, civile et ministeriale” (w. 116).

Koncyliarystyczna doktryna Uniwersytetu Krakowskiego nie była oryginalna. Mistrzowie krakowscy opowiedzieli się tylko za jedną z tendencji soboru bazylejskiego, która inspiracje, a częściowo i słownictwo czerpała od takich autorów z początku XV wieku, jak Jan Gerson i Andrzej Escobar, a ich poglądy z kolei kształtowały się pod wpływem zarówno czternastowiecznych innowatorów i rewolucjonistów, Wilhelma Ockhama i Marsyliusza z Padwy, jak i reprezentujących stanowisko umiarkowane i tradycyjne autorów trzynastowiecznych, w tym Tomasza z Akwinu, twierdzącego, że papież jest głową Kościoła nie w jego aspekcie mistycznym, lecz w działaniu Kościoła w doczesności ziemskiej<sup>578</sup>.

W tej eklezjologicznej dziedzinie twórczości teologicznej Benedykta Hessego znalazły swój odpowiednik liczne cechy charakterystyczne znamienne dla polskiej myśli kościelno-politycznej z pierwszej połowy XV wieku. Oprócz treści wypracowanych pod wpływem aktualnych potrzeb Kościoła i państwa, o

<sup>577</sup> K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, dz. cyt., s. 115–137.

<sup>578</sup> *Thomae Aquinatis Summa theologica* III, 8, 6: „Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum, alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate, alii vero dicuntur capita in quantum vicem gerunt Christi”.

których już napomykałem, a które są charakterystyczne dla pisarstwa kościelnopolitycznego Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica, trzeba sobie uświadomić i to, że cała pierwsza połowa XV wieku w teologii polskiej uprawiana była pod znakiem koncyliaryzmu. Rzecznikami koncyliaryzmu byli mniej lub bardziej *explicite* wszyscy wybitni teologowie polscy od Mateusza z Krakowa aż po Jakuba z Paradyża. Był też jego rzecznikiem, jak już wspomniałem, Uniwersytet jako całość, czego dowodem oficjalne dokumenty uniwersyteckie sporządzone do użytku soboru<sup>579</sup>.

Podsumujmy. Koncyliaryzm — żywo propagowany w okresie piętnastowiecznych soborów — to pogląd, wedle którego władzę istotną w płaszczyźnie duchowej, doktrynalnej i jurysdykcyjnej nad Kościołem sprawuje nie papież, lecz sobór jako reprezentacja całej społeczności wiernych. Uzasadnieniem tego poglądu jest sprzeczna z całym teokratyzmem wczesnego i dojrzałego średniowiecza teza, że nosicielem władzy w Kościele jest Kościół jako taki i że zastępowanie głowy Kościoła, którą jest Chrystus, to funkcja zlecona przez Chrystusa biskupom i papieżowi. Papież jest władcą Kościoła jedynie w płaszczyźnie organizacyjnej, pragmatycznej, ziemskiej i tylko o tyle, o ile sam Kościół stanowi organizację polityczną — *corpus politicum*<sup>580</sup>. Dzięki tym elementom, identycznym lub zbieżnym z myślą polityczną średniowiecza, koncyliaryzm należy również do jej dziejów. Najważniejszym elementem jest tu doktryna reprezentacji<sup>581</sup>.

To przede wszystkim dzięki niej koncyliaryzm daleko wybiega poza sprawy wewnątrzkościelne, nieodłączne zresztą w tamtej epoce od spraw państwowych i politycznych zarówno w skali państw poszczególnych, jak i międzynarodowej całego *orbis Christianus*. Wyraża on też — zwłaszcza jako swoista średniowieczna doktryna reprezentacji — ogólniejsze, nie tylko wewnątrzkościelne, tendencje epoki i wspiera, przynajmniej pośrednio i niezależnie nawet od intencji jego rzeczników, laickie i naturalistyczne koncepcje państwowości, będąc prekursorem nowożytnej nauki o państwie<sup>582</sup>.

---

<sup>579</sup> Zob. J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1, Akademia Umiejętności, Kraków 1900, oraz S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, PTT, Kraków 1990 s. 158–159 (s. 159: „...wśród wszystkich uniwersytetów Kraków trwał najdłużej jako bastion koncyliaryzmu”). Uniwersytet złożył obojętność papieżowi Mikołajowi V jako ostatni ośrodek koncyliaryzmu 3 lipca 1449 roku.

<sup>580</sup> W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, w: *Filozofia polska XV wieku*, pod red. R. Palacza, PWN, Warszawa 1972, s. 42–48.

<sup>581</sup> Zob. o niej szerzej J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, dz. cyt., s. 114–121.

<sup>582</sup> Zob. K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie w. XV*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, dz. cyt., s. 139–149. Zob. też S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna...*, dz. cyt., s. 164.



Ścisła, na koniec, i harmonijna relacja zachodzi też między *Tractatus brevior* Benedykta Hessego i *Drugą mową soborową* Jana z Ludziska. Są one zbieżne chronologicznie, a logika zdarzeń, do których się odnoszą, wskazuje na to, że druga mowa Jana z Ludziska wyprzedza nieco ostateczne zredagowanie *Tractatus brevior* Hessego. To właśnie posłowie z soboru bazylejskiego, do których przemawia, przywieźli pod koniec roku 1440 wieść o wyborze przez sobór papieża-koncyliarzysty Feliksa V, który to fakt z radością odnotowuje w zakończeniu swej mowy (w. 269–278) Jan z Ludziska. Benedykt Hesse zaś swój traktat zaczyna od postawienia kwestii, która, jako dotycząca tego konkretnego soboru i tego konkretnego papieża, ma być poparciem wspólnoty uniwersyteckiej dla tego wyboru, jest więc stwierdzeniem i potwierdzeniem oficjalnym tego samego faktu. Przy tej zgodności jednak co do charakteru władzy w Kościele każdy z tekstów poświęcony został innemu tematowi, na co już tutaj zwracałem uwagę. Albowiem na soborze bazylejskim sprawy Kościoła obejmowały nie tylko dziedzinę organizacji jego władz, ale bardzo głęboką problematykę moralnej jakości życia członków społeczności kościelnej, w szczególności zaś tych, którzy sprawują w Kościele posługę kierowania i nauczania, czyli moralnej jakości życia kleru. Oba te teksty łączy ten właśnie rozległy aspekt debaty soborowej w jedną całość wyższego rzędu. Oba zarazem różnią się podejściem do tych zagadnień dość głęboko. Eklezjastyczny i oparty wyłącznie na świadectwach z Nowego Testamentu traktat Benedykta Hessego dotyczy reformy Kościoła *in capite*, moralistyczna i podbudowana racjami czerpanymi zarówno z Biblii, jak z filozofii mowa do delegatów soborowych Jana z Ludziska walczy o reformę Kościoła *in membris*.

Jaki jest związek argumentacji Jana z Ludziska z tematem ‘łacina w Polsce’, to próbowałem powiedzieć w enarracji jego mowy. Czy jednak i traktat soborowy Benedykta Hessego da się powiązać z tym tematem czymkolwiek innym niż banalnym i nic szczególnego nieznaczącym faktem, że jak wszystkie sprawy publiczne, łącznie z wewnątrzkościelnymi w pierwszej połowie XV wieku, ujęty został w dyskurs łaciński? Wydawałoby się, że nie było żadnej istotnej racji, aby ten wewnątrzkościelny dyskurs znalazł się tutaj, skoro nie potrafimy odnaleźć w nim nawet takich zakodowanych w języku łacińskim starożytnych rzymskich treści, jakie udało nam się wyśledzić w poprzedzającej go, również z okazji soboru wygłoszonej, mowie Jana z Ludziska. Jest to więc sytuacja podobna do tej, jaka towarzyszy obecności tutaj wyimków z *De praxi curiae Romanae* Mateusza z Krakowa.

Istotnie, wzięty osobno, nie miał on powodu znaleźć się tutaj. Zobaczymy jednak w następnych tekstach Jana Ostroroga i rzekomego Kallimacha, że zamieszczony tutaj obok nich, współtworzy on globalny kontekst myślenia o sprawach publicznych i społecznych, że więc nie należało go tu pomijać jako elementu tego szerszego i z tematem tej antologii tylko luźno wiążącego się kontekstu. W tym kontekście jako w całości ślady *latinitas* rozumianej jako istota paradygmatu kulturowego ujawniają się raz po raz, z nierówną jednak

wyrazistością. Ujawniają się nie tylko pozytywnie, ukazując wyraźną i zdecydowaną dla *latinitas* aprobatę, ale także kwestionując jej powszechną przydatność. W tej drugiej funkcji tworzą ważne *pendant* do ściślej z łaciną jako językiem związanego działu A.IV.

## 5. Rady intelektualistów dla władców

### 5.1. Zachęta do wzmocnienia władzy królewskiej

#### Jana Ostroroga *Memorial*

Uwagi z zakończenia poprzedniego rozdziału, relatywizujące spójność tematyczną traktatu soborowego Benedykta Hessego z głównym tematem tej antologii i przyznające mu jedynie nikły związek z samym tylko jej tłem, jakie dla tematu *Latinitas in Polonia* tworzy polska myśl społeczno-polityczno-kościelna, stosują się i do tekstu Jana Ostroroga. I jego *Monumentum* bowiem nie ma za przedmiot żadnego z elementów składowych *latinitas* jako grecko-rzymskiego dziedzictwa kulturowego, żyjącego nadal w świadomości i twórczości średniowiecznych i wczesnorenesansowych jego polskich użytkowników. Z tych samych jednak powodów, co traktat soborowy Benedykta Hessego, również ten tekst znalazł się w dziale społeczno-polityczno-kościelnym niniejszej *Łaciny w Polsce*: i on również ma budować społeczno-polityczno-kościelny kontekst jako wyraz realiów historycznych, które towarzyszyły polskim użytkownikom dziedzictwa antycznego w drugiej połowie XV wieku.

Mało tego! Można nie bez poważnych racji powiedzieć nawet, że ten sam Ostroróg, który w pomieszczonej w dziale A.I mowie do papieża Pawła II z takim zapalem słauił Polaków jako nigdy niepokonanych przez Rzymian potomków i spadkobierców sławy starożytnych Ostrogotów, tutaj, nastawiony na to, co terażniejsze, aktualne, ów związek spraw swojej ojczyzny z dziedzictwem antycznym bądź zupełnie pomija, bądź, jeśli go pominąć nie może, dyskretnie go minimalizuje. Kiedy jego *Monumentum* jako wyraz troski o interes królestwa polskiego zestawimy z nacechowanym taką samą troską *Saevientibus olim Pruthenis* Włodkowica, stwierdzimy godną uwagi różnicę. U Włodkowica z dziedzictwa antycznego ostały się jako czynnik w jego rozumowaniu prawnokanonicznym całkowicie jeszcze aktualny pojęcie i nazwa *imperium Romanum*, w dyskursie Jana Ostroroga natomiast jest ono po prostu nieobecne.

Otóż możemy tę odmiennosc uznać za naturalną z powodu ewidentnej różnicy sytuacji historycznej i celów, dla których każdy z tych tekstów napisano. Inaczej jednak powściągliwość Ostoroga potraktujemy, widząc, jak w rozdziale XXXVIII głosi on konieczność spisania praw i stawia wyżej takie aktualnie spisane prawa nie tylko nad samowolą monarchy, ale nawet nad prawem kanonicznym i rzymskim. Przyznaje im obojgu, owszem, doskonałość, której prześcignąć nie sposób, ale też doradza wybrać z jednego i drugiego dawnego prawa to, co aktualne i pożyteczne, a i wybór taki, i całą resztę pozostawić rozumowi terażniejszych prawników. Tylko tak zrozumieć potrafię tę oto oględnie sformułowaną przez Ostoroga radę: „Meliora autem [sc. iura] excogitari non possunt his, quam quae centum patres invenerunt dignissimique imperatores. Ex illis colliguntur, quae necessaria sunt iudicantibus, alia denique committentur iudicium rationi” (w. 438–440). Bardziej jeszcze radykalny i zdecydowany jest w rozdziale XXXIX postulat zrezygnowania — ze względu na ludzi prostych — z łaciny jako języka transakcji i umów, a motywuje go wyłącznie wzgląd praktyczny, niepoparty żadnymi wnioślejszymi racjami, co stwierdzić pozwala, że jest to postulat ten sam i zarazem zupełnie inaczej motywowany niż w anonimowej przedmowie do Parkoszewego traktatu ortograficznego w dziale A.IV. Podczas gdy anonim tamten motywował rzecz swoją patriotycznie, Ostoróg, domagając się pisania dokumentów po polsku, robi mimochodem uwagę arcyciekawą — i także dla tej antologii mającą pewien walor — mianowicie uwagę o nierównym poziomie rozumienia łaciny przez zwykłych, niebędących wysoko wykształconymi intelektualistami Polaków i o zagrażających z tego powodu nieporozumieniach semantycznych w sporządzaniu i korzystaniu z łacińskich dokumentów, a uwadze tej towarzyszy druga, jeszcze może ciekawsza, o braku takich zagrożeń w używaniu języka polskiego. Może wolno traktować tę pierwszą jako świadectwo jakiegoś rozumienia, w drugiej połowie XV wieku w Polsce, łaciny także przez ludzi niewykształconych, a to znaczy świeckich, załatwiających interesy oraz sprawy urzędowe, drugą zaś jako świadectwo potwierdzające w XV wieku wysoki już stopień nie tylko ujednolicenia się, ale i pewnego bogactwa oraz precyzji polszczyzny, skoro nadawała się zdaniem Ostoroga do tego, aby zastąpić łacinę.

Takie traktowanie *antiquitates* służyć ubocznie może jako ilustracja zaczątkowej, a raczej może ledwie zapowiedniej fazy procesu powolnej — i nigdy chyba w dziejach dawnej Polski niedoprowadzonej do ostatecznego końca — przemiany użytkowników dziedzictwa antycznego w jego badaczy. Taki proces zaczął się wyraźniej dokonywać dopiero w XVI wieku, dokonywał się długo i swoją postać dojrzałą, choć, powtarzam, nigdy niepozbawioną

elementów postawy użytkowniczej, uzyskał bodaj dopiero w epoce oświecenia<sup>583</sup>.

Niezależnie od takiej zasadności pomieszczenia tego tekstu Jana Ostroroga w kontekście ideowym całej tej antologii, jego obecność w dziale niniejszym, a w szczególności w tym miejscu tego działu, ma spełnić inną jeszcze funkcję. Ma być, jak to zasygnalizowałem już we wprowadzeniu do tego działu, ilustracją charakterystycznej przemiany w myśleniu politycznym, przemiany jego etosu, przemiany myślenia kategoriami etycznymi w myślenie kategoriami pragmatycznymi. Tekst niniejszy jest pierwszym z trzech tekstów, które tu ilustrują tę przemianę.

*Monumentum* Jana Ostroroga, którego nazwa wyraża raczej ‘napomnienie’ niż ‘pamiętkę’ i które przeto najzręczniejsz byłoby nazywać *Memorialem*, ma postać bliską formalnie aktom prawnym, rzec można nawet — jakiemś zarysowi konstytucji<sup>584</sup>. Z całości 56 jego krótkich artykułów dają się

<sup>583</sup> Co się tyczy zjawiska w skali powszechnej, zob. E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter...*, dz. cyt., ostatni rozdział: *Ausblick in die Neuzeit*; zob. też mój wykład *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, dz. cyt. (przedruk w: *Philologica, litteraria, humaniora...*, dz. cyt., s. 47–52).

<sup>584</sup> *Monumentum* Ostroroga zachowało się w dwu różnych redakcjach, w ciekawy sposób dokumentujących zarówno jego opisany tu charakter genologiczny i jego domyślne przeznaczenie, jak też, być może, w jakimś związku z nimi pozostające nieco bezceremonialne obchodzenie się z zapisem tekstowym. Jedna z tych redakcji pochodzi z *Acta Tomiciana*, do których *Monumentum* włączył w roku 1535 Stanisław Górski, i jest opatrzona przedmową niedoszłego wydawcy. Tę redakcję zawierają dwie najważniejsze starsze edycje: M. Bobrzyńskiego (w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 5, cz. 1, Kraków 1878) i A. Pawińskiego (w książce cytowanej w biobibliogramie Ostroroga w dziale A.I.4). Druga redakcja pochodzi z osiemnastowiecznego odpisu i została opublikowana przez T. Wierzbowskiego: *Jana Ostroroga Pamiętnik ku pożytkowi Rzeczypospolitej, zebrany* (Warszawa 1891). Wierzbowski uważa ją za redakcję pierwotną, niepoddaną wtórnym, umyślnym przeróbkom redaktorskim. Teksty różnią się przede wszystkim pod względem treściowym (zob. w tej kwestii, oprócz analiz u Wierzbowskiego, także W. Sobociński, *Memoriał Jana Ostroroga a początki reformacji w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 3 (1958), s. 13–15). Istnieją jednak też między obiema redakcjami różnice formalne, m.in. dwa wyraźnie ornamentacyjno–erudycyjne dodatki w redakcji *Acta Tomiciana* (o czym zob. T. Wierzbowski, dzieło cyt., s. 27–28) oraz drobniejsze retusze stylistyczne, czasem polegające tylko na zmianie trybu lub czasu w czasownikach, częściej jeszcze na przestawianiu kolejności wyrazów. O ile owe pierwsze, merytoryczne różnice są prawie niewątpliwym skutkiem przeróbek redakcyjnych, to co do niektórych różnic formalnych (np. owych form czasownikowych w redakcji z *Acta Tomiciana*) można mieć uzasadnione podejrzenie, że to one są autentyczne, Ostrorogowe, i że różnice w późniejszej, osiemnastowiecznej kopii są rezultatem przypadkowych zniekształceń tekstu. Rzecz jednak wymagałaby ponownych analiz, których tu przeprowadzać nie sposób. Ogólnie tylko mogę stwierdzić, że ów domniemany tekst pierwotny również skomponowany został w stylistyce, którą można uznać za humanistyczną, i że późniejsze zmiany redakcyjne nie dodały mu pod tym względem szczególnej jakiegś wartości. Oto, dla ilustracji, kilka przykładów różnic między obu tekstami (cytuję z wydania Wierzbowskiego, s. 3, a w nawiasie kwadratowym, bezpośrednio po każdym wyróżnionym kursywą urywku, podaję warianty z wydania

wyodrębnić dwie części: pierwsza jest poświęcona sprawom stosunków kościelno-państwowych, druga sprawom państwowym. W centrum uwagi Ostroroga znajduje się idea wzmocnienia władzy królewskiej, a warunek tego wzmocnienia widzi on w uniezależnieniu się króla od papieskiego Rzymu i w scentralizowaniu instytucji państwowych. Tym dwu naczelnym ideom reformatorskim towarzyszą spostrzeżenia i rady dotyczące bardzo szerokiego zakresu spraw społecznych, religijno-kościelnych, kulturalnych i gospodarczych. Widać w nich wyraźne podobieństwo nie tylko samej tematyki, ale i poszczególnych wskazań do różnych wcześniejszych pism autorów polskich na tematy dotyczące kwestii politycznych, kościelnych i społecznych. W szczególności *Monumentum* Ostroroga ma sporo wspólnego z koncyliaryzmem, reprezentowanym w najwcześniejszej fazie przez Mateusza z Krakowa i Pawła Włodkowica, a w bliższej chronologicznie dziełu Ostroroga przez wspomnianą w rozdziale poprzednim grupę alternatywnych traktatów profesorów Uniwersytetu Krakowskiego, z których zamieszczono tutaj *Tractatus brevior* Benedykta Hessego; ma także wiele wspólnego z inspirowanymi przez husytyzm dążeniami Andrzeja Gałki do oczyszczenia Kościoła z instytucji i ducha świeckiego, imperialnego, czego w antologii niniejszej nie uwzględniono. Bardzo też podobny do Ostrorogowego program reform społecznych głosi — tak samo jak Ostroróg wpływom humanizmu włoskiego podległy i reprezentowany w więcej niż jednym dziele tej antologii — Jan z Ludziska.

Wnikając nieco głębiej w treść *Memoriału* Jana Ostroroga, można go określić jako czystą publicystykę polityczną. Powstała ona jednak w innej sytuacji niż publicystyka kazań Stanisława ze Skarbimierza (i, dodajmy, choć tu kategoria publicystyki nie daje się już zastosować, opatrzone bogatą dokumentacją naukową procesowe traktaty Pawła Włodkowica). W ciągu kilku dziesięcioleci, jakie upłynęły od powstania tamtych pism, zmieniła się

---

Pawińskiego, znajdujące się tam na s. 124–126): „Principe nostro Casimiro regnante, dum essemus [essem] a consiliis et a primoribus incliti Polonorum regni, ipse audivi comitia generalia proxime futura, in quibus ante omnia defectus regni consuetudinesque patriae pravae forent *confutandae et reprobandae* [confutandae forent et probandae], salubres vero ac utiles, quibus *politia reipublicae et augeri et stabiliri possit* [reipublicae politia et augeri possit et stabiliri], constituendae. Ego itaque Ioannes Ostrorog, ut opera *nostra* [mea] principi patriaeque nostrae pro virili prodesse *possem* [possim], maxime ne otio torpeat ingenium, cum vitia, tum usus iniquos, hactenus in hoc regno *observatos* [brak observatos], collegi, meliores, ni fallor, commonstrans verbis brevissimis ac protritit, nullo orationis fastu aut sexquipedali gradu *incedentibus* [incidentibus], nec ideo factum id putare *vellem* [velim], quod crederem principes huius regni tam doctos, tam prudentes, tam longaevos et expertos horum omnium et, ut opinor [brak ut opinor], plurium [aliorum id genus plurium] non reminisci, verum ideo, ne *exteris negotio distractis vario isthace* [= isthaec] *menti succurrere* [ceteris negotio vario distractis in mentem eis succurrere] non possent, meritas utique gratias reportaturus, si non tam digne, ut ceteri *possint* [possent], invenero. Sed tamen *quia* [qui] primus tametsi minime finivero, at *imma* [viam] principiumque paravero, vel saltem quod mihi bonum quidve [powinno być oczywiście quodve] maius decens *videtur* [brak videtur], paravero”.

mianowicie dość radykalnie polska rzeczywistość polityczna i dokonało się zupełne przewartościowanie w tendencjach dotyczących modelu optymalnych stosunków królestwa polskiego z papieżem. Dla państwa Jagiełły w epoce pogrunwaldzkiej teoria supremacji papieża nad cesarzem, implikująca również jego supremację nad królem polskim, była potrzebna jako argument w walce z Zakonem Krzyżackim. Państwu Kazimierza Jagiellończyka, niezagrożonemu już przez Zakon Krzyżacki ani militarnie, ani politycznie, potrzebna była inna teoria całkowitej suwerenności i państwa, i króla. W tym zakresie *Monumentum Ostroroga* jest całkowitym zaprzeczeniem Włodkowicowej teorii, funkcjonującej jako przeciwwaga dla ewentualnego zwierzchnictwa cesarza nad niewiernymi. Do tych różnic dołącza się odmiennosc rodzaju literackiego i determinującego ten rodzaj celu. *Monumentum* nie jest ani kazaniem, ani traktatem prawniczym mającym rozstrzygnąć ściśle sprecyzowaną kwestię, lecz jest apelem do stanów polskich i radą dla sejmiku, dotyczy zaś przede wszystkim praktycznych, technicznych spraw funkcjonowania instytucji państwowych i społeczeństwa.

Dla obu tych powodów *Monumentum Ostroroga* prawie zupełnie pomija inne niż czysto pragmatyczne uzasadnienia rad i pouczeń, które w sobie zawiera. Stanisławowi ze Skarbimierza i Pawłowi Włodkowicowi dla osiągnięcia ich celów pragmatycznych potrzebne były raczej doktrynalne, które czerpali przede wszystkim z Biblii i z prawa kanonicznego, traktowanego nie tylko jako zbiór obowiązujących społeczność chrześcijańską przepisów prawnych, lecz także aksjologicznie, jako zespół argumentów moralnych i teologicznych. Ostroróg też korzysta i z prawa kanonicznego, i z Biblii, ale swoim radom dla Rzeczypospolitej nie próbuje nawet dorabiać takich uzasadnień, które by miały charakter teologicznej czy filozoficznej doktryny etycznej i odwoływały się do jakiejś aksjologii. Nie operuje żadnymi takimi kategoriami ogólniejszymi, które by można uznać za analogiczne na przykład do pojęcia prawa natury u obu kanonistów z okresu sporów krzyżackich i soboru w Konstancji. Dotyczy to nawet przedmowy do *Monumentum*, gdzie była szczególnie korzystna okazja do użycia takich aksjologicznie nacechowanych uogólnień. Jeżeli nawet pojawia się tam jakaś refleksja tego rodzaju, dobrze zdomowiona w tradycji średniowiecznej i renesansowej, jak choćby ta z autorskiego prologu, że „niezwyciężonego króla naszego i pana postanowień nikomu nie godzi się naginać, bo serce jego jest w ręku Boga i przechyla się, jak się Bogu podoba, na tę lub ową stronę” (w. 39–41), to ogólnosc i uniwersalność tego stwierdzenia (choć może jednak nie pewien swoisty aksjologiczny jego klimat) od razu niweczy dodane określenie konkretne i okazjonalne: nie idzie o króla w ogóle, lecz o króla polskiego, o „naszego króla”, którego łagodność i elastyczność są znane. Jeżeli posłowie na sejm mają mieć na oku bardziej dobro wspólne niż własne prywatne interesy, to i to zostało wyrażone nie jako powszechnie obowiązująca zasada, lecz tak, jak gdyby chodziło o dobro wspólne tego tylko zespołu ludzi, do którego autor się zwraca (w. 42–48). Taki

sam status ma — tyleż moralna, co pragmatyczna — kategoria godności, czyli suwerenności, króla i państwa, której od razu na początku mocno wyartykułowana obrona przed nawet czysto zewnętrznymi i na poły symbolicznymi gestami uległości wobec papieża (w. 52–67) jest bez mała przewodnią myślą *Monumentum*: idzie o godność nie króla w ogóle, lecz tego właśnie króla lub co najwyżej każdorazowego króla polskiego. Zasada słuszności, do której się Ostroróg odwołuje, jest słusnością określoną przez tę właśnie jednostkową, konkretną rację.

Ta konkretność i pragmatyczność *Monumentum* w pewien szczególny sposób stanowią o tym, że ma ono charakter humanistyczny, że pokrewne jest samym sposobem myślenia raczej humanizmowi quattrocenta niż scholastyce. Jeśli scholastykę charakteryzował przede wszystkim swoisty, przez filozofów starożytnych, w szczególności zaś przez Arystotelesa, wypracowany scjentyzm, a jego podstawą i zarazem istotną metodą było operowanie ogółami, uniwersaliami, to ruch humanistyczny przedstawia się jako inny zupełnie paradygmat uprawiania nie tylko pisarstwa, ale i dociekań naukowych, które bardziej niż na abstrakcyjnych pojęciach ogólnych koncentrują się na empirycznych konkretach. Takiemu paradygmatowi towarzyszy przewartościowanie teorii i praktyki: w przeciwieństwie do Arystotelesowej gradacji przyznającej bezwzględną wyższość tej pierwszej, humaniści szczególnie cenili sobie sferę *praxis*. I choć nader często jest to *praxis* moralna, nie degraduje ona, a w wielu wypadkach stawia na równi lub nawet — kiedy szczególnym przedmiotem zainteresowania pojedynczych myślicieli uformowanych humanistycznie jest państwo i polityka — pierwszeństwo przyznaje temu, co pragmatyczne. Niccolò Machiavelli jest tego ostatniego przykładem szczególnie wyrazistym i jego amoralny pragmatyzm można sensownie traktować jako punkt odniesienia dla cech charakterystycznych myśli politycznej Ostroroga.

Jakoż w Ostrorogu mamy pierwszego myśliciela polskiego, który politykę wyemancypował spod konieczności szukania dla niej racji wyższego rzędu — filozoficznych i teologicznych — choć nie wyrzekł się całkowicie racji moralnych jako negatywnego kryterium działań pragmatycznych. Jego *Monumentum*, jeśli je rozpatrywać w świetle kategorii moralizmu i pragmatyzmu, znajduje się pośrodku, pomiędzy tym rodzajem pisarstwa, jaki uprawiali polscy kanoniści z początku XV wieku, i tym, który reprezentuje *Il Principe* Machiavellego. Do tego ostatniego natomiast przybliżyły się znacznie tzw. *Callimachi consilia*, które — umieszczone w naszej antologii zaraz po *Monumentum* — omówię w tym samym trybie, wedle tych samych kategorii moralizmu i pragmatyzmu, aby wyraziściej wystąpiły zarówno zachodzące między tymi tekstami podobieństwa, jak i różnice.

Trzeba jednak postawić na koniec pytanie o zasadność pomieszczenia Ostrorogowego *Monumentum* w niniejszym zbiorze tekstów opatrzonych tytułem *Latinitas in Polonia*. Podobne pytanie prowokował już procesowy

traktat Pawła Włodkowica, a na dobrą sprawę prowokowało je również kazanie *De bello iusto et iniusto* Stanisława ze Skarbimierza. Przygodna myśl Ostroroga o wątpliwym pożytku łaciny w dokumentach regulujących przyziemne, pospolite czynności życia ekonomicznego i społecznego dotyczy pragmatycznej strony użytku języka i nie usprawiedliwia tutaj obecności integralnego tekstu *Monumentum*. Niech więc będzie on traktowany jako dokument emancypowania się praktycznych i pragmatycznie traktowanych działań państwowo-polityczno-ekonomicznych z łacińskiej tradycji, z tej *latinitas*, która jest bogatym światem wartości, egzemplów i konwencji. To, że tak bardzo trudno znaleźć w *Monumentum* Ostroroga taką, tak powszechnie i tak bardzo obficie w innych, nie tylko wcześniejszych i współczesnych, ale i późniejszych tekstach pisarzy polskich obecną starożytniczą aparaturę, niech tu będzie ilustracją właśnie nader sporadycznego, rzec można przypadkowego, emancypowania się praktycznych i pragmatycznie traktowanych dziedzin życia publicznego i społecznego spod wszechobecnej i wszechwładnej tradycji starożytnej, niech będzie incydentalnym wyjątkiem od powszechnej reguły. W *Callimachi consilia* będziemy mieć do czynienia z podobnym wyjątkiem, jak zresztą mamy i w *Il principe* Machiavellego.

## 5.2. Bądź jedynowładcą silnym i skutecznym bez skrupułów

### Amoralistyczny pragmatyzm tzw. *Rad Kallimacha*

Nadam enarracji tego tekstu formę porównania, a stałym punktem odniesienia dla uwag o nim będzie *Monumentum* Jana Ostroroga, doraźnym zaś, na samym wstępie, będą także teksty obu kanonistów z początku stulecia, Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Podobnie jak w wypadku *Monumentum* Ostroroga, nie będę analizować materialnej treści tych *Rad*, wierny metapolitycznemu raczej niż politycznemu charakterowi całego tego dzieła.

Jeśli ten zespół tekstów rozpatrywać w zastosowanych już do *Monumentum* Ostroroga kategoriach moralizmu i pragmatyzmu i za punkt odniesienia przyjąć, jak przy omawianiu *Monumentum*, myśl Niccoló Machiavellego, to wypadnie raz jeszcze stwierdzić, że Ostrorogowe *Monumentum* znajduje się niejako pośrodku, pomiędzy tym rodzajem pisarstwa, jaki uprawiali polscy kanoniści z początku XV wieku, i tym, który reprezentuje *Il Principe* skrajnego pragmatyka włoskiego. Do tego ostatniego natomiast przybliżyły się znacznie tzw. *Rady Kallimacha*, napisane około roku 1492 dla króla Jana Olbrachta. Można nawet powiedzieć o nich, że dorównują *Księciu*



Machiavellego tym, iż programowo i drastycznie nie liczą się z racjami etycznymi, przewyższają go jeszcze swoim pragmatyzmem w takim sensie, że nawet w ramach tego swojego pragmatyzmu nie formułują żadnych w ogóle twierdzeń o charakterze innym niż konkretny i doraźny. Autorowi *Rad* idzie o skuteczność w rządzeniu i tylko o nią. Żaden odpowiednik machiavellowskiej *virtù* czy wnikliwych obserwacji psychologicznych, jakich w *Il Principe* wiele, nie jest mu w ogóle potrzebny.

Czyniąc z powstałego około roku 1513, a wydanego dopiero w 1532 *Księcia* Machiavellego punkt odniesienia pomocny w charakterystyce nasilania się treści czysto pragmatycznych w ówczesnej myśli politycznej, nie chcę sugerować, jakoby chronologiczna sekwencja tych tekstów tworzyła jakiś ciąg rozwojowy, a tym bardziej, jakoby były one powiązane relacjami skutku i przyczyny, inspiracji i podlegania inspiracji. O ile zasadne byłoby dociekanie takich relacji między anonimowym dziełkiem zwanym *Consilium Callimachi* i *Monumentum* Jana Ostroroga, traktatami politycznymi mówiącymi o konkretnych realiach polskich, nie próbuję nawet pytać o takie relacje między nimi z jednej a *Księciem* Machiavellego z drugiej strony. Posłużywszy się klasycznym dziełem włoskiego myśliciela jako punktem odniesienia dla tych powstałych o kilka dziesiątków lat przed nim tekstów z terenu piętnastowiecznej Polski, stworzyłem konstrukt myślowy mający dostarczyć wygodnego materiału do opisu procesu, który ma skalę szerszą i ogólniejszą zarazem<sup>585</sup>. Biorąc więc ów dogodny, pojęciowy raczej niż rzeczowy czy historyczny, punkt odniesienia z szesnastowiecznej myśli włoskiej, pozostaję nadal na gruncie myśli polskiej i w jej obrębie próbuję nakreślić charakterystykę procesu odchodzenia od etycznego sposobu myślenia politycznego ku pragmatycznemu.

Kimkolwiek był autor pisma, które zachowało się nam jako *Consilium Callimachi* czy też *Callimachi consilia* — przybyszem z Italii, jakby sugerował rękopiśmienny tytuł, czy Polakiem, który pod jego imieniem chciał ukryć własną śmiałość i własny radykalizm, a który w gruncie rzeczy wyznawał i głosił tę samą ideę wzmocnienia władzy królewskiej, co Ostroróg, i tylko przebił ją swoim radykalizmem — prześcignął faktycznie Ostroroga przede wszystkim zalecanymi królowi całkowicie amoralnymi środkami umocnienia jego władzy, podporządkowując je jednej naczelnej zasadzie władztwa absolutnego: „Staraj się usilnie o to, abyś ty jeden był królem, ty jeden prawem; wielki będzie stąd dla królestwa pożytek” (w. 102–103). Nie są to słowa dalekie od tego, co mając na myśli wzmocnienie władzy Kazimierza Jagiellończyka, parę dziesiątków lat wcześniej doradzał stanom polskim — w słowach ostrożniejszych jednak, mniej jednoznacznych — Ostroróg. *Rady Kallimachowe* tej zasadzie *dominium absolutum* podporządkowały cały właściwie swój dyskurs — i to w tym podporządkowaniu właśnie przejawia się najbardziej istotna

---

<sup>585</sup> Zob. w tej kwestii np. E. Garin, *Nad myślą Machiavellego*, tłum. H. Kralowa, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 19 (1973), s. 3–29.

różnica między oboma tekstami, to ten bowiem punkt ich programu politycznego decyduje już nie o współwystępowaniu z racjami moralnymi racji pragmatycznych i o przewadze tych drugich, jak u Ostoroga, lecz o wyłączeniu racji pragmatycznych.

Zilustrujmy tę wyłączenie i zarazem amoralność racji pragmatycznych przykładem rady dotyczącej uniezależnienia się króla od możnowładztwa, duchownego i świeckiego, w obu porównywanych tekstach. Ostoróg zalecał, aby biskupów mianował król, i uzasadniał to zalecenie zbytnim zeświecczeniem duchownych. Za stan idealny jednak, zresztą wskutek owego zeświecczenia, notabene w konkretnej sytuacji nieosiągalny, uważał całkowitą odrębność i autonomię obu jurysdykcji, świeckiej i duchownej: „Król niechby miał staranie o rzeczy świeckich, a duchowni niechby pilnowali rzeczy duchownych, jako do nich należących, tak iżby jurysdykcje ich, jak przystoi, były odosobnione” (*Monumentum*, w. 123–125). Autor *Callimachi consilia* natomiast doradza całkowite zniesienie kanonicznego wyboru biskupów w imię zasady jedynowładztwa królewskiego, a głosząc rzekomo tę samą co Ostoróg zasadę rozdzielania kompetencji („vocationi illi suae incumbunto”), sugeruje zarazem podporządkowanie duchownych władzy króla: „Biskupstwa dawaj ludziom wykształconym, ale nie pochodzącym ze sławnego lub dawnego rodu. Bo tacy chcą stać na czele, a nie być poddanymi. Jeśli możesz, wyrzucaj ich precz z senatu. Są to bowiem mąciciele rzeczypospolitej. Skoro ich powołaniem nie jest mieszać się do spraw świeckich, niech się pilnie zajmą swoim powołaniem” (w. 69–73).

Co się tyczy dygnitarzy świeckich, Ostoróg poprzestał na sugerowaniu Kazimierzowi Jagiellończykowi, aby urzędy swe sprawowali dożywotnio; podkreślał przy tym, że mają je sprawować ludzie uprawomocnieni do tego zaletami osobistymi (w. 550, 570–573). *Callimachi consilia* powtarzają pod adresem Jana Olbrachta ową sugestię dodatkową, dotyczącą zalet osobistych kandydatów na wyższe urzędy, ale ze znamienym dodatkiem: „Urzędy zarówno koronne, jak dworskie dawaj ludziom uczciwym, ale nie obrotnym, takim jednak, żebyś się nimi posłużyć mógł na zawołanie wedle twej woli” (w. 28–29). Lecz to jeszcze nie wszystko. Autor *Callimachi consilia* ma inną jeszcze radę dla króla zagrożonego w jedynowładztwie przez możliwe rody: każe mu się sprzymierzyć przeciwko nim z królem węgierskim i wielkim księciem litewskim, zorganizować pospolite ruszenie przeciwko Wołoszy i w tajemnym porozumieniu z hospodarem wołoskim tak pokierować wyprawą, aby wyginęli wszyscy, tych zaś, którzy by na wyprawę nie poszli, radzi otruć po kryjomu, „bo taki jest obyczaj wielkich władców” (w. 106–113).

Do tej różnicy w zakresie nie tylko wzajemnej proporcji elementów etycznych i pragmatycznych, ale też rodzaju tych drugich stosuje się również charakter uzasadnień ogólniejszych dla konkretnych rad i wskazań. Humanistyczny konkretyzm, na który zwracałem uwagę w enarracji *Monumentum* Ostoroga, nie może i nie chce rezygnować z odwoływania się do

takich uzasadnień. Wskazanie na „obyczaj władców” w *Callimachi consilia* również jest takim właśnie odwołaniem. Otóż gdy Ostroróg posługiwał się dość obficie cytatami z prawa cywilnego i kanonicznego, a także — w mniejszej mierze — z Biblii i filozofów, autor *Callimachi consilia* w ogóle obywa się w swoim podręczniku postępowania władcy bez tego rodzaju aparatury. Polityka wzięła tu nie tylko z etyką, ale także z ugruntowanym na zasadach filozoficznych i religijnych prawem rozbrat całkowity i stała się czystym, w pełni autonomicznym i amoralnym pragmatyzmem.

Również ten związany w przekazie z imieniem Kallimacha tekst prowokuje pytanie o sens zamieszczenia go tutaj. Sens jest ten sam, który próbowałem wyłuszczyć, objaśniając tekst Ostroroga: ukazać negatywny niejako i będący wyjątkiem od reguły przykład braku myślenia wedle topiki czcigodnej tradycji starożytnej. Znamienne, że to odstępstwo od niej ma tak mocne nacechowanie nie tylko pragmatyczne, ale też amoralistyczne.

*Callimachi consilia* wyprzedziły tu chronologicznie i przewyższyły swym amoralnym pragmatyzmem ów klasyczny punkt odniesienia, do którego odwołanie narzuca się samo przez się, *Księcia Machiavellego*. Że jednak tego rodzaju amoralny pragmatyzm nie był kresem, do którego prowadził w wieku XV rozwój myślenia politycznego pod wpływem idei politycznych włoskiego humanizmu i że jakieś relikty innego myślenia, tego, które, odwołując się do racji moralnych i skrupulatnie uzasadniając dopuszczane z rezerwą pragmatyczne, reprezentowali Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowiec, dalej kształtowały pisarstwo polityczne w Polsce XV wieku, ulegając zresztą charakterystycznej modyfikacji, to zilustrować ma uniwersytecki tekst Stanisława z Dąbrówki, pochodzący już z samego początku wieku XVI i będący wykładem wstępnym do komentarza *Polityki* Arystotelesa.

### **5.3. Siła absolutnego władcy prawem i wartościami moralnymi mitygowana**

#### **Stanisława z Dąbrówki zwierciadło władcy**

Już pierwszy wydawca tego tekstu trafnie zinterpretował rodzaj doktryny i formacji intelektualnej jego autora, toteż niewiele dodać można do tej interpretacji po pięćdziesięciu z górą latach<sup>586</sup>. Jedno i drugie — wyłożona tu doktryna polityczna wraz z jej zakorzenieniem w szeroko rozumianej filozofii przyrody i w teologii oraz widoczna zarówno z tego zakorzenienia, jak i z

---

<sup>586</sup> P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, PAN, Ossolineum, Wrocław 1963, s. 71–76, 201–207.

pisarskich właściwości krótkiego tekstu formacja intelektualna autora — wykazuje cechy tyleż interesujące, co osobliwe, dziwaczne nawet. Dziwaczność potęguje jeszcze osobliwa stylistyka tekstu, raz po raz granicząca z wadliwością składniową i do tego też naładowana dziwacznym słownictwem. Żeby nie szukać daleko: od razu w wierszu 4 powstaje niepewność, czy *in tres enuntationes habebo* zgubiło *divisum*, czy to udziwnienie zamierzone, elipsa mająca uczynić tekst kunsztownie trudnym. Takie osobliwości wypełniają cały traktat, pomnę je jednak, suponując, że mimo nich moje jego odczytanie i moja interpretacja są trafne i zasadne. Niektóre cechy stylistyki, niewiele mniej dziwaczne od podanego przykładu frazeologicznego, takie jak przesadna zwięzłość i zarazem sentencjonalność, a także ciągle operowanie paralelami między przyrodniczo-kosmiczno-teologicznym makrokosmosem i antropologiczno-społeczno-politycznym mikrokosmosem, przypominają neoplatońskie piśmiennictwo z pogranicza późnej starożytności i bardzo wczesnego średniowiecza, i to z pogranicza kultur greckiej i bliskowschodnich, w rodzaju *Teologii Arystotelesa* i *Liber de causis*. Na to wszystko nałożyły się elementy spekulacji astronomiczno-astrologicznej w wariacie przypominającym zarazem późnoscholastyczną filozofię przyrody i platonizm florencki późnego quattrocenta. Ten melanz treści i form przez to jeszcze jest charakterystyczny, że wyzbywszy się natrętnej w scholastycznych tekstach uniwersyteckich i bardzo schematycznej sylogistyki, popadł we własny schematyzm zarówno wspomnianej paralelności, jak też bezorzeczeniowych często wyliczanek, co mu nadaje znamiona manieryczności swoistej, obcej tak stylistyce owego późnoantycznego i wczesnośredniowiecznego piśmiennictwa neoplatońskiego, jak piśmiennictwu klasycznej scholastyki uniwersyteckiej. Zdobią ten utwór ponadto nieliczne wyrazy greckie, z języka Arystotelesa, transkrybowane raczej na sposób łacińskiej jednojęzyczności średniowiecznej niż dwujęzycznej intertekstualności renesansowych humanistów.

Co się treści tyczy, to nie należy zapominać że głównym obszarem zainteresowań i badań Stanisława z Dąbrówki była, jak wynika z jego danych biobibliograficznych, astronomia, a była to również — jak często w tamtych czasach — astrologia, czyli astronomia praktyczna, stosowana<sup>587</sup>. Stąd dominujący nad całym dyskursem paralelizm mikrokosmosu i makrokosmosu. Na ten drugi zaś składa się nie tylko mieszanina kosmologiczno-teologiczna, ale i inna jeszcze. Obraz kosmosu jest, z grubsza biorąc, arystotelesowski, tradycyjny zatem, wszechobecny w klasycznej i późniejszej scholastyce. Niemniej przeto została tu również wyeksponowana centralna rola Słońca, i to w sposób, który przywodzi na myśl z jednej strony wizję kosmosu w platonizmie renesansowym, z drugiej rodzime krakowskie przesłanki Kopernikowego

---

<sup>587</sup> Pisze o tych zainteresowaniach P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 71.

heliocentryzmu<sup>588</sup>. Osobny problem to rytm obrotów ciał niebieskich, po części zgodny z arystotelesowsko-ptolemejską wizją kosmosu, po części robiąca wrażenie pochodnej poplatońskich spekulacji wywiedzionych z „wielkiego roku” Platona<sup>589</sup>.

Poprzestaję na tych ogólnikach, sygnale tego, że *principium* Stanisława z Dąbrówki godne jest dokładniejszego komentarza z perspektywy filozofii przyrody, kosmologii i teologii, z którego wszelako rezygnuję po pierwsze dlatego, że nie tak, to znaczy nie ku materialnej i doktrynalnej zawartości filozoficznej tekstów jest zorientowany cały komentarz do niniejszej antologii, a następnie dlatego także, że tekst Stanisława z Dąbrówki, niezależnie od swojego szerokiego kontekstu, jest to *principium* wykładu *Polityki* Arystotelesa i, co ważniejsze jeszcze, nie tylko zawiera treści jednorodne z dwoma co najmniej poprzedzającymi je w tym dziale tekstami, ale i z pozostałymi tekstami działu tworzy wyraźnie jedną linię rozwojową, jeden ciąg polskiego myślenia w XV wieku o państwie i rządzeniu.

Rysuje ją współwystępowanie tendencji moralistycznych i mądrościowych z pragmatycznymi, poczynając już od kanonistów z wczesnych lat pierwszej połowy XV wieku, gdzie te pierwsze są zrazu dyskretne i wyciszone, ale z biegiem czasu odzywają się coraz mocniejszym głosem w kolejnych tekstach u Ostroroga i rzekomego Kallimacha. Teraz, w *principium* Stanisława z Dąbrówki, pojawiają się w swoistej, zdemokratyzowanej, by tak rzec, postaci. Obok tego zdemokratyzowania kosmiczny kontekst twierdzeń dotyczących kwestii organizacji życia społecznego i rządzenia, choć nie wymaga komentarza, zapomnieć o sobie nie pozwala. Wskazując tutaj, w tym wprowadzeniu do wykładu *Polityki* Arystotelesa, na analogię między porządkiem społecznym a porządkiem kosmicznym, Stanisław z Dąbrówki stara się nadać etyce społecznej ramy i swoiste uzasadnienie makrokosmiczne. Analogii do takiego myślenia o „sprawach ludzkich” (jak określali czasem kwestie etyczne i polityczne Platon i Arystoteles) w takim szerokim kosmicznym i metafizyczno-teologicznym kontekście dopatrywać się można u różnych autorów rodzimych i obcych. Ledwie kilkanaście lat wcześniej Jakub z Gostynina w metafizycznym wstępie do wykładu *Fizyki* Arystotelesa, pomieszczonym tu w dziale B.I, skorelował etyczną sferę „rzeczy ludzkich” z przyrodniczo-metafizyczną sferą „rzeczy boskich”, tak samo jak to wcześniej jeszcze uczynił w bliźniaczo do Jakubowego podobnym (i dlatego w dziale B.I pominiętym) wstępie do również „przyrodniczych” ksiąg *De anima* Arystotelesa

---

<sup>588</sup> Zob. L. Szczucki, *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku (700 lat myśli polskiej)*, PWN, Warszawa 1978, s. 21–23. O znajomości przez Kopernika tekstów Ficina zob. moją cytowaną już tu kilkakrotnie pracę *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica...*, s. 386–387.

<sup>589</sup> Zob. Plato, *Timaeus* 39d; Cic. *Nat. deor.* II, 51; M. Czapińska, *Cykl odnawiania się świata, czyli Platoński rok kosmicznego obrotu u Cycerona*, „Collectanea Philologica”, 9 (2006), s. 79–83.

Jan z Głogowa. Dużo bliższe podobieństwo tekst niniejszy wykazuje z późniejszym od niego o siedem lub osiem lat dialogiem Adama z Bochynia, tutaj nieobecnym i nawet niewspomnianym dotąd<sup>590</sup>. Jeszcze wyraźniejsze są analogie do intensywniejszych w drugiej niż w pierwszej połowie stulecia zainteresowań astrologiczno-astronomicznych zarówno w środowisku krakowskim, jak i w humanistycznych i filozoficznych środowiskach włoskich, gdzie pod koniec XV wieku bardzo podobna topika astronomiczno-astrologiczna nader często łączy się z zagadnieniami etyki indywidualnej i społecznej. Wystarczy przypomnieć język i topikę pism Marsilia Ficina<sup>591</sup>.

Powróćmy jednak do tego, co tekst niniejszy, zamykający dział społeczno-polityczno-kościelny antologii, przynosi w doradztwie politycznym jako kontynuacja tendencji do zastąpienia moralistycznych zasad sztuki rządzenia pragmatycznymi.

W tej kwestii zauważyć najpierw warto, że — w przeciwieństwie do wszystkich pism poprzedzających tutaj to *principium* Stanisława z Dąbrówki, a będących albo utworami publicystycznymi, albo kazaniami lub mowami, albo memoriałami o charakterze prawnym i dyplomatycznym — jego *Traktat o nowo kreowanych władcach* jest właśnie wstępem do wykładu *Polityki* Arystotelesa, czyli tekstem akademickim. Szczególnie mocno zaś kontrastuje on rodzajowo z dwoma tekstami, które go tu poprzedzają, będąc im zarazem najbliższy ideowo przez swoją konkretność i pragmatyczność. Dodatkowo warto też zwrócić jeszcze uwagę na to, że różni się on zarazem znacznie od standardowych scholastycznych wykładów wstępnych *Polityki* Arystotelesa, w tym również od rozpoczynającego dział B.III anonimowego tekstu z roku 1410. Po pierwsze, autor zaniechał zupełnie metafizycznych wywodów na temat miejsca *Polityki* w Arystotelesowym układzie filozoficznych dyscyplin, wskutek czego brak tutaj stereotypowej deklaracji o przynależności Arystotelesowej *Polityki* do grupy nauk tworzących wespół z etyką i tzw. ekonomiką filozofię praktyczną. Po wtóre, od samego początku ten wykład wstępny ma charakter normatywny raczej niż opisowy, a tym samym parenetyczny raczej niż doradczy: więcej mówi o tym, jacy władcy być powinni, niż jacy są. Po trzecie, przedmiotem zainteresowania autora jest nie tylko władca, ale i państwo, nie tylko stojący na czele społeczności, ale i społeczność poddanych władzy. Wszystko to różni Stanisławowe *principium* od dwu poprzednich pism doradczych pomieszczonych w tym dziale.

---

<sup>590</sup> Zob. W. Rubczyński, *Łowiczanka Rozmowy pretendenta do nieśmiertelności jako zbytek platonizującego naturalizmu z początków XVI wieku*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. 1, cz. 2, Akademia Umiejętności w Krakowie, 1917, s. 27–292.

<sup>591</sup> O tym przeorientowaniu myślenia antropologicznego we włoskim quattrocento około połowy wieku najogólniej zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., 150–153.

Przy tym wszystkim, nie licząc się zupełnie z charakterem Arystotelesowej *Polityki*, którą ma komentować, swoje wprowadzenie do jej lektury Stanisław z Dąbrówki umieszcza w ramach skonstruowanej *ad hoc* globalnej doktryny filozoficznej już nie antropologicznej tylko ani etyczno-społecznej, ale także przyrodniczej, kosmicznej, a zarazem metafizycznej i teologicznej. Ustawicznie operując analogiami między mikroporządkiem społecznym i politycznym a makroporządkiem kosmicznym, tworzy szczególny wizerunek władcy i szczególne dla niego rady: władca jest w centrum owego mikroprządu, jak Słońce w centrum makroporządku, a zarówno ów mikroporządek, jak zwłaszcza jego punkt centralny, władca, zależni są od Słońca. Lecz analogia do Słońca to tylko skala porządku kosmicznego, nad nim zaś jest analogiczny porządek teologiczny, ten zaś tworzą hierarchie anielskie oraz Bóg nad nimi i zarazem w ich centrum. W takim powiązaniu główny wątek polityczny nie mógł być powtórzeniem nie tylko czysto pragmatycznych *Rad Kallimacha*, ale nawet oględniejszych od nich w aspekcie etycznym rad z *Monumentum Ostroroga*. Tę właśnie różnicę ma tutaj ilustrować *principium* Stanisława z Dąbrówki w zamykającym dział zespole tekstów na temat relacji wzajemnych tego, co etyczne, i tego, co pragmatyczne.

Układ i wzajemne powiązanie moralistyki i pragmatyzmu w tak osobliwie skomponowanym traktacie wydają się pod wieloma względami najbliższe temu modelowi, który obserwowaliśmy u Stanisława ze Skarbimierza, choć nie brak tu również pewnych analogii do Ostroroga. Stanisław z Dąbrówki jest na przykład rzecznikiem nieograniczonej autonomii sprawującego władzę polityczną: władca świecki zajmuje miejsce Boga, jest więc *eo ipso* wybitniejszy, godniejszy, lepszy, bardziej nietykalny od innych (w. 93–94). Jego absolutna niezależność wynika z tego, że „serce jego jest w ręku Boga” (w. 225–227), a to biblijne uzasadnienie, przywoływane w różnych wiekach przez myślicieli różnych formacji politycznych i różnych opcji<sup>592</sup>, a także, rzecz jasna, przez teologów, wspólne jest Stanisławowi z Dąbrówki i zmierzającemu wyraźnie do wzmocnienia władzy królewskiej Ostrorogowi, nie ma go natomiast w mocniej jeszcze za spotęgowaniem władzy królewskiej optujących *Consilia Callimachi*. Autonomia i niezależność władcy nie są tu jednak, jak u autora *Rad Kallimachowych*, wartościami samoistnymi. Są ograniczone prawami i dopiero zgodność z prawami stanowi ich legitymizację. Władca ma

---

<sup>592</sup> Zob. m.in. Hier. *In Zachariam* III, 14, 6–7, *PL* 1327a: „illae ambulabunt lumine Domini, quae secutae fuerint reges, apostolos et prophetas, de quibus scriptum est: cor regis in manu Domini (Prov. XXI, 1)”. U Tomasza z Akwinu w niedokończonym przez niego traktacie *De regno*, cap. 7, a przeznaczonym dla króla Cypru Hugona II, ten cytat z *Księgi Przysłów* w nieco innym znaczeniu: „Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus in tribulatione. Eius enim potentiae subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem, secundum Salomonis sententiam, Prov.: cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud”.

starać się o to, aby praw przestrzegać, i to w takim celu, aby zyskać sobie opinię mądrego, roztropnego, znającego się na rzeczy, a podwładni mają go w tym kontrolować, bo chyba tak właśnie trzeba rozumieć — dodane do postulatu przestrzegania praw, adresowanego do władcy, rzeczowo adresowane do jego podwładnych, choć gramatycznie władcę za podmiot mające — bardzo oględne zresztą słowa: „et quasi indagetur alias de his (sc. de statutis)”, a jednocześnie przymiotniki *sapiens*, *prudens*, *sciens* umieszczają tę pragmatyczną radę w obszarze wysublimowanej etyki (w. 331–333). Zarazem zaś wysoki walor praw stanowionych, jedna z najbardziej bodaj swoistych cech myślenia politycznego w publicystyce i traktatach naukowych intelektualistów polskich XV wieku<sup>593</sup>, harmonizuje z wyraźnym również u Stanisława z Dąbrówki dążeniem do wzmocnienia władzy królewskiej, a z tym dążeniem, dotyczącym samej istoty pragmatyzmu politycznego, stapiają się w jedno szczegółowe, techniczne przepisy i rady dotyczące gospodarki, wojskowości, instytucji, obyczaju (w. 261–350). Etyczno-psychologiczne uwagi na temat ważnych politycznie cech osobowości władcy (w. 96–109, 191–218) sąsiadują z charakterystyką rozmaitych psychiczno-etycznych cech poddanych, cechy te zaś łączą się z uprawianymi przez nich zawodami lub z uprawianiami tych zawodów wprost wynikają, a zarazem są ważne dla życia wspólnoty politycznej (w. 144–170). Otóż analogiczne przemieszanie elementów etycznych i pragmatycznych widzieliśmy już u Skarbimierczyka. Podobnie jak było w jego mowach (co szczególnie podkreślałem w zamieszczonych w dziale A.I), również u Stanisława z Dąbrówki wszystko to sprawia wrażenie nie tylko śmiałej heterogeniczności, ale wręcz nawet pewnego chaosu, którego odczucie wzmacnia jeszcze swoista stylistyka, już, jak to stwierdziłem wyżej, niescholastyczna, ale też jeszcze nieporadnie dopracowująca się być może jakiegoś przystosowania do konwencji humanistycznej. Tę mieszaninę — z jednej strony rzeczową elementów pragmatycznych z etycznymi, z drugiej formalną konwencję pisarskich i stylów, która być może nie dość skutecznie próbuje być humanistyczna — dobrze ilustruje tekst przeciwstawiający dobrego władcę tyranowi i charakteryzujący cechy tego pierwszego (w. 175–215).

Takie zespolenie przemieszanych ze sobą heterogenicznych składników, widoczne w całym traktacie, dokonuje się, jak już wspomniałem, nie tylko w tych częściach tekstu, które mówią o władcy, ale i w tych, które odnoszą się do poddanych. W szczególności rozdziały drugi i trzeci trzeciej enuncjacji skonstruowane zostały z takich właśnie ważnych politycznie heterogenicznych składników — etycznych i zarazem pragmatycznych. Rozważania na temat cnót władców pomieszczone zostały w najbliższym sąsiedztwie rad i zaleceń czysto technicznych i przemieszane z nimi. Mówi się na przykład o szacunku i delikatności dla ludzi starszych i zaraz po tym, bez żadnego sygnału odmienności nowych kategorii, o szczególnej wartości ludzi odznaczających się

---

<sup>593</sup> Zob. wyżej w tym dziale, pkt 4.2. i przyp. 568.



biegłością zawodową, przy czym również tej biegłości towarzyszyć mają cnoty moralne we wszystkich szczegółowo wyliczonych zawodach. Także rady na temat wojny odznaczają się tą dwoistością. Rozpoczynają się od przypomnienia, że król działa ze szczególnego nadania Bożego, potem przychodzi zalecanie, aby na czas wojny ustanowić nowe jakieś prawa, a następnie jednym tchem wylicza się najpierw zawody, z których — ze względu na potrzebną siłę fizyczną, zręczność i odporność — winni się rekrutować żołnierze, a następnie i te zawody, które sił potrzebnych do służby wojskowej w uprawiających je nie wyrabiają; autor wie również, że do piechoty trzeba przyjmować ludzi z plebsu, a do konnicy szlachetnie urodzonych. Wszystko to żywo przypomina analogiczną rozmaitość rad i zaleceń w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza, nie tylko w pomieszczonym w tym dziale kazaniu 42, ale i w innych, zwłaszcza zaś w 46, „o tym, że wyżej, należy cenić mądrość niż oręż wojenny”, które znajduje się w dziale A.I, przy czym u kaznodziei z wczesnych lat XV wieku ta dwojakość moralno-pragmatyczna nie powoduje aż tak jaskrawej jak tu niespójności stylistyczno-kompozycyjnej „ucinkowego” dyskursu. Niezależnie jednak od tych i innych jeszcze różnic stylu i kompozycji, a także rzeczowych, które tu pomijam, cechą wspólną obu pisarzy politycznych jest to, że swoją refleksję nad państwem i władcą, nad rządzeniem i podleganiem rządzeniu każdy z nich starał się zakorzenić w porządku wyższym niż ten, w którym decydowała się sama tylko skuteczność działania. Jest to porządek nie tylko religijny, ale też — jakoś z religijnym powiązany — porządek kosmiczny.

Żeby na zakończenie w dwu słowach ująć cechy charakterystyczne tego *principium* w obrębie wątku rzeczowej dwoistości etyczno-pragmatycznej, jaką nam zarysowały zwłaszcza dwa poprzednie teksty, stwierdzmy co następuje. W stosunku do *Monumentum* Jana Ostroroga, koncentrującego się na pragmatycznym wzmocnieniu władzy królewskiej zarówno w relacji do możnowładztwa świeckiego i do wzrastającej w siłę szlachty, jak zwłaszcza w relacji do możnowładztwa duchownego, rodzimego i rzymskiego, i w stosunku do *Rad Kallimachowych*, które z mocniejszą jeszcze tendencją do wzmocnienia władzy królewskiej zalecają królowi środki nie tylko wyłącznie pragmatyczne, ale i całkowicie uwolnione od jakichkolwiek zasad moralnych, Stanisław z Dąbrówki, również niewątpliwy zwolennik silnej władzy królewskiej i silnego państwa, wrócił na tradycyjny szlak polskiej myśli politycznej XV wieku, łączącej pragmatyzm z pilnym respektowaniem, a nawet preferowaniem zasad moralnych. Tak można podsumować miejsce jego wstępu do wykładu *Polityki* Arystotelesa w kontekście polskim, który wybranymi tekstami starałem się zobrazować.