Przegląd Tomistyczny, t. XVIII (2012), s. 9–57
ISSN 0860-0015

Juliusz Domański
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

MACIEJA Z ŁABISZYNA
POCHWAŁA FILOZOFII

Lecho Szczucki octogenario
eximio pariter ac praeclaro saeculi sexti decimi
cum philosophiae tum heterodoxarum religionum scrutatori
operum Palaeologi, Franckenii, Dudithii aliorumque editori
strenuo ac felici
amico meo probatissimo
commentationem hanc sacram esse volo

Wprowadzenie: życie i twórczość autora Pochwały

Urodzony ok. 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 ok. 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 kustosza 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 sześćdziesięciu — najważniejsze są teologiczne: *principium* do *Sentencji* Piotra Lombarda, wykład (ekspozycja) tychże *Sentencji* i wykład Ewangelii według św. Jana; osobną kategorię stanowią jego zapiski związane m.in. z pełnioną przezeń funkcją kustosza biblioteki Collegium Maius. Fragmenty ich niedawno opublikowano w wydaniu krytycznym.

Według dotychczasowego rozeznania poglądów filozoficznych i teologicznych Macieja z Łabiszyna wydaje się on eklektycznie usposobionym przedstawicielem 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 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 zaznaczyły się w Krakowie 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 Dąbrówka, 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[1].

[1] Biogram ten oparty jest na następujących pracach: B. Chmielowska, Z. Włodek, *Maciej z Łabiszyna*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce", 14 (1971), s. 3–55;

Źródła i kompozycja

Jako utwór pisarski 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 przez mówcę 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 oczytania, redukując je w znacznej mierze, wykazując, że mówca powołał się na kilku autorów dawniejszych, których imiona 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 poniżej powtórzone w przypisach do przekładu rekomendacji[2]. Poprzestaję na uwadze, że nie licząc wykazanych przez wydawcę kryptocytatów, główne zapożyczenia, którymi są obszerne partie *Polikratyka* Jana z Salisbury, krakowski mówca sygnalizuje i nawet je, *more scholastico*, opatruje dokładnymi lokalizacjami. Skoro taką skrupulatność wykazał w wypadku swego głównego źródła, to może 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 między kompilacją dokonaną tutaj a tym, co zastosowane zostało w analogicznej mowie promocyjnej Franciszka z Brzegu, gdzie dwie trzecie tekstu tworzy całkowicie przemilczane zapożyczenie z komentarza Humberta de Romanis do *Reguły*

Z. Kałuża, *Topos 'translatio studii' w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, „Przegląd Tomistyczny", 11 (2005), s. 71–150, gdzie też komentowana edycja tekstu zamieszczonej niżej w przekładzie rekomendacji promowanego na bakałarza Mikołaja z Krakowa; L. Nowak, *Zapiski Macieja z Łabiszyna w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 1390. Edycja wybranych fragmentów*, „Acta Mediaevalia", 20 (2007), s. 315–339; Z. Włodek, *Maciej z Łabiszyna*, biogram w PSB, t. 19, s. 27. Podstawą przekładu było (pierwsze) wydanie krytyczne i komentowane zawarte w: Z. Kałuża, *Topos „translatio studii"*…, aneks 1: Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat brata Mikołaja z Krakowa*, s. 125–145; dalej cytowane: Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat*.

[2] Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat*, s. 125–127.

św. Augustyna[3]. Niech zatem obie te rekomendacje będą (jeżeli wydana pod imieniem Franciszka z Brzegu to istotnie dzieło tego scholastyka krakowskiego, co ciągle jest hipotetyczne tylko) skromną ilustracją rozmaitości technik komponowania w Krakowie pierwszej połowy XV wieku uniwersyteckich tekstów okolicznościowych. Razem z rekomendacją dwu promowanych 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 dość wymownym świadectwem zróżnicowania warsztatu uniwersyteckich mówców. Niech go ilustrują od strony właśnie zastosowanych w nich technik korzystania przez krakowskich mistrzów z materiałów pełniących w ich pracy pisarskiej funkcję źródeł ich wiedzy i zarazem wzorów i materiałów roboczych, które się przetwarza w elementy własnego dyskursu i z których się własne teksty czasem po prostu kompiluje, a nawet, według naszych kryteriów, plagiuje.

Nie zapożyczenia jednak będą tu głównym przedmiotem mojej uwagi. Praca niniejsza zajmie się tekstem Macieja z Łabiszyna zasadniczo tylko jako dyskursem metafilozoficznym. Przedtem jednak kilka prostych uwag o jego strukturze. Znów powinienem się w tym celu odwołać do tego, co już zrobił wydawca tekstu, do jego cennych uwag właśnie na ten temat[4]. 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 źródłową ilustracją. Dlatego struktura tekstu przedstawiona tutaj jest nieco inna od tamtej, zobrazowanej we wstępie do wydania.

Główne składniki Maciejowej rekomendacji wyznacza *verbum thematis*: 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 ich układzie w cytacie, 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 przeto ich także śledzić jako zabiegów retorycznego kunsztu. Zwracam uwagę na nie jako na

[3] Zob. Juliusz Domański, *Franciszka Krysowicza z Brzegu pochwała filozofii. Rekomendacja dziewięciu licencjatów z 1425 roku*, „Przegląd Tomistyczny", 17 (2011), s. 149–199.

[4] Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat*, s. 125–127.

elementy kompozycji tej właśnie i tylko tej mowy, aby je spożytkować za chwilę w jej analizie, która zgodnie z zapowiedzią zajmie się mową Macieja jako tekstem metafilozoficznym.

Kierując się powtórzeniami *verbum thematis* i zarazem uwzględniając szczegółową tematykę kolejnych partii rekomendacji, można ją podzielić na: 1. (= § 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 dwuwers pierwszy. Ten podział, teraz wyłącznie schematyczny, zostanie poniżej wypełniony ideową treścią wyodrębnionych członów rekomendacji jako dyskursu metafilozoficznego.

Z innych cech mowy, 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 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 metafilozoficzny.

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 metafilozoficznego.

Trzy modele pojęcia filozofii

Najłatwiej będzie go z niej wyinterpretować, jeżeli się ją skonfrontuje z trzema modelami pojęcia filozofii, jakie dają się wywieść z sześciu jej późnostarożytnych definicji i towarzyszących im eksplikacji, obecnych w neoplatońskich komentarzach do pism Arystotelesa, i jeżeli się do tych definicji i ich eksplikacji doda dwie znamienne formuły z pism samego Arystotelesa. Za pomocą tak skonstruowanych 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 neoplatońskich — owe dwie Arystotelesowe formuły. Definicje neoplatońskie określają filozofię jako „poznanie spraw boskich i ludzkich" (γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων), jako „poznanie bytów jako bytów" (γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα) i jako „sztukę nad sztukami i wiedzę nad wiedzami" (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν), jedna z formuł Arystotelesowych zaś 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', przeto 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 pojęcie filozofii, 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 definicjach filozofii. 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 następnie 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 reli-

gijny i eschatologiczny. Tak właśnie, bogato i różnorodnie, skonstruowany jest drugi model starożytnego pojęcia filozofii.

Trzeci model daje się skonstruować za pomocą analizy różnych metafilozoficznych 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 tworzy tu mianowicie stopień najniższy i wstępny, etyczna jakość (kwalifikacja) 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 dla 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 nietrudno go skonstatować u Platona, a zarazem określić, w czym jest identyczny w porównaniu z modelem drugim, opisanym tu za pomocą jakby wyabsolutyzowanych jakości życia etycznego, nieuwzględniających formuł Arystotelesa, a czym się od tego modelu różni. Nietrudno też decydujący o jego odrębności składnik zintensyfikowanego poznania przenieść w sferę eschatologii — i tak go też nieraz przenoszono, zwłaszcza w refleksji metafilozoficznej rozwijanej w myśli chrześcijańskiej. Dodać tutaj na koniec warto na użytek podjętej analizy tekstu piętnastowiecznego scholastyka, że klasyczna scholastyka XIII i XIV wieku preferowała pierwszy, a humanizm renesansowy i często też scholastyka późna drugi model pojęcia filozofii[5].

[5] 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: *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une Préface de P. Hadot, Fribourg Suisse — Paris: Éditions Universitaires — Cerf, 1996 (Vestigia, 18), s. 1–29, a zwłaszcza 12–18, oraz *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojęcie filozofii*, wydanie drugie, poprawione i uzupełnione, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 13–63, zwłaszcza 28–44, gdzie też dokładna, choć tylko selektywna, dokumentacja źródłowa. Jako ważne dla starożytnego pojęcia filozofii same te definicje są jednak uwzględniane także w niektórych jej opracowaniach całościowych poczynając od *Grundriss* Überwega (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*, Warszawa: Pax, 1971, s. 33–34; Warszawa: Fundacja Aletheia, ^{2}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, Cambridge: Cambridge University Press, ^{2}1999, s. 138–140.

Przypatrzmy się teraz, jak się ma do tych trzech modeli to, co się w Maciejowej rekomendacji brata Mikołaja z Krakowa da zinterpretować jako refleksja metafilozoficzna. 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*.

Boecjańskie verbum thematis

Powtórzony za Janem z Salisbury czterowiersz z *De consolatione philosophiae* Boecjusza mówi o szczęśliwości i o tym, co ją zapewnia. Szczęśliwość to ważne pojęcie etyki i antropologii filozoficznej, określające zaś warunki zdobywania i posiadania szczęśliwości wyrażenia, choć metaforyczne, łatwo dają się zinterpretować w kategoriach użytych przeze mnie do opisania 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[6], promowanego na bakałarza *artes liberales* i tym samym filozofii, staje się stopniowo w coraz wyraźniejszy sposób dyskursem metafilozoficznym. Choć więc już pierwsze zacytowanie *verbum thematis* zdaje się zapowiadać paradygmat metafilozoficzny 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: 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 metafilozoficznych nawet filozofów

[6] 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 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*, s. 93, przyp. 42. Co się tyczy tej tutaj analizy, ważne jest, że mimo niepewności co do chronologii można przyjąć, iż 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.

starożytnych[7]; tym bardziej zaś sława nie była, jak się zdaje, pojęciem i terminem wziętym ze słownika ani metafilozoficznej, ani nawet filozoficznej refleksji średniowiecznych scholastyków. W każdym razie nie była typowym i częstym tematem autonomicznym ich dyskursów[8]. Maciej z Łabiszyna zawdzięcza ją swemu zainteresowaniu *Polikratykiem*, 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 Cyceronem i filozofowie z Seneką na czele[9]. Do tej samej kategorii myślicieli i pisarzy należy też Jan z Salisbury, najbardziej wyrazisty wśród filozofów średniowiecznych humanista i najbardziej wyrazisty 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, który ukształtował ją także jako tekst metafilozoficzny. Do tego tematu trzeba będzie jeszcze powrócić. Mieszaninę bowiem wątków dwunastowiecznego humanizmu i scholastycznego, swoiście scjentystycznego rozumienia funkcji filozofii będziemy napotykać w tekście Maciejowej rekomendacji

---

[7] 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 – 1006 a 2. Równie znamienne jest też to, że zaopatrzona w bogaty słownik nazw i pojęć filozoficznych *Historia filozofii starożytnej* Giovanniego Realego nie ma w tym słowniku ani hasła „sława", ani żadnych jego synonimów. Równie znamienne jest, że taki znawca litery i ducha filozofii jak Marek Tuliusz Cyceron, 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 odnotować sentencjonalną wypowiedź Seneki filozofa, bardzo zgodną z pozytywnym stosunkiem Cycerona do własnej sławy, Sen., *Epist.*, 79, 13: „Gloria umbra virtutis, etiam invitam comitabitur".

[8] Podobnie jak w filozofii starożytnej, niełatwo znaleźć temat sławy w opracowaniach myśli średniowiecznej czy 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-Lexikon*, Paderborn: Schöningh, 1895 i reprint Stuttgart: Frommann–Holzboog, 1958), a w nim hasło *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, czczej sławy", *gloria inanis*.

[9] Zob. przyp. 7.

raz po raz. Na czym zaś ona polega, odsłaniać się będzie stopniowo, a w pełni okaże się dopiero w końcowej partii tekstu.

Tymczasem ta wstępna refleksja nad zacytowanym minidyskursem Jana z Salisbury o takim związku sławy i cnoty, który poprawny i pożądany jest 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 (nie zapominajmy) 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 alegorią „uwalniania się od więzów ciężkiej ziemi", nadal jako temat obecna. Jak już wspomniałem, od razu łatwo odgadnąć, że w dwu członach cytatu, określających warunki szczęśliwości, kryją się odpowiedniki dwu konstytutywnych składników starożytnego pojęcia filozofii: wiedzy (*boni 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 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* 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 przejątki z *Polikratyka* 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 zgodnie z drugim modelem, jako przyczynowo-skutkowej sekwencji wiedzy i cnoty, nie dochodzi więc do głosu w pierwszej części rekomendacji jako wyraźna deklaracja metafilozoficzna.

Potwierdza to dodatkowo jeszcze — po długiej partii tekstu, którą można określić jako historycznofilozoficzną — celowo przecie uczynione przestawienie dwuwersowych członów *verbum thematis* (§ 10: najpierw uwolnienie się od ciężaru ziemi, potem zobaczenie źródła dobra). W tym przestawieniu kolejności członów mamy do czynienia z zabiegiem, który jest niewątpliwym, choć nie dość może wyraźnym sygnałem, że mówca orientuje swój dyskurs metafilozoficzny 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 metafilozoficznego dyskursu, którą trzeba uznać za zasadniczą. Korelatywnie jej człon drugi (§ 18) zamyka pierwsza połówka Boecjuszowego czterowiersza, mówiąca o szczęśliwości tego, kto zobaczył świetliste źródło dobra. Oba człony łącznie kierują naszą uwagę ku trzeciemu modelowi pojęcia filozofii.

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 paragrafie 2 za pośrednictwem tekstu zapożyczonego 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 między wiedzą i cnotą. Kolejność członów szczegółowo wyjaśniających nierozerwalność wiedzy i cnoty, i tym właśnie budujących strukturę dyskursu metafilozoficznego, jest ważna dlatego, że splata się w jedno z filozoficznymi, a nadto i teologicznie podbudowanymi pojęciami cnoty i wyeksponowanej przez *verbum thematis* szczęśliwości. Tworzą one 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, pozostało 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 paragrafie 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 metafilozoficzny. 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 mówca 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 paragrafie 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 *expresse* 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 chodzi 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 rozjaśnią ten zagmatwany splot relacji między szczęśliwością a doczesnością i wiecznością. 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)[10]. 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 poznania samego siebie[11]. Niemniej przeto, rozwijając swój wątek metafilozoficzny i dalej posługując się obszernym cytatem z *Polikratyka*, w paragrafie 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 neoplatońskich objaśnień sześciu 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". Tutaj i same pojęcia, i gradacyjny ich układ jest inny: krakowski scholastyk mówi o cnocie i o szczęśliwości, a wyższość (wyższa wartość) drugiej jako celu nad pierwszą jako tym, co do celu prowadzi, jest subtelną odmianką samego tylko, rzec można, schematu gradacyjnego, wypełniające zaś ten schemat treści ideowe są gruntownie różnej niż w komentarzach neoplatońskich natury. W drugim z opisanych wyżej modelu metafilozoficznym 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. Że ku temu modelowi mówca zmierza, wyraźniej ujawni to końcowa partia rekomendacji.

Tymczasem zaś gradacja cnoty i szczęśliwości, urozmaicona anegdotą o Sokratesie, skonkludowana zostaje stwierdzeniem, że jedynym i najwyższym dobrem relatywnym (rozumie się: dobrem człowieka) jest szczęśliwość, teraz

---

[10] Ta gradacja wyrażała się w tamtych czasach niekiedy nawet jako deprecjacja poznania i wiedzy, charakterystyczna zwłaszcza dla *devotio moderna* i dla wczesnego humanizmu; zob. moje *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojęcie filozofii*, s. 179–181 i 213–226; zob. też *Scholastyka i początki humanizmu*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2011 (Biblioteka Instytutu Tomistycznego, 3), s. 59–64.

[11] 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 γνῶθι σεαυτόν, o czym zob. A. Krokiewicz, *Poznaj siebie — gnothi seauton*, „Meander", 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*, Warszawa: IFiS PAN, 1997.

nazwana *beatitudo*. Pochodzi ona od dobra najwyższego w sensie absolutnym, czyli od Boga. Stwierdzenia te prowadzą już do refleksji literalnie metafilozoficznej, ona zaś przechodzi następnie w długi dyskurs poświęcony dziejom starożytnej filozofii, a wszystko to mówca krakowski dalej realizuje za pomocą gigantycznego cytatu z *Polikratyka*. 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, rzec można, bezpośrednio na jej pojęciu, na pytaniu, co to takiego jest filozofia.

Swój metafilozoficzny dyskurs zaczyna on (w paragrafie 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 neoplatońskich komentarzy do Arystotelesa. Uzupełnia ją zarazem nie definicyjną, lecz opisową, bardzo jednak znamienną (pochodzącą zapewne z *Tusculanae disputationes* Cycerona) formułą o charakterze „praktycznym", przyznającą filozofii moc nie tylko opisywania, ale też — co bardzo istotne — generowania cnót i eliminowania wad-grzechów[12]. Dalej więc jesteśmy w konwencji i klimacie drugiego modelu pojęcia filozofii. Nie niweczy go też dodatkowy człon tej samej, jakby jednym tchem wypowiedzianej myśli, przyznający filozofii moc kreowania w ludzkiej słabości boskiej mocy, moc ta bowiem, nazwana *integritas*, ma niewątpliwe konotacje moralne. Także rozbudowane i emfatyczne 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 metafilozoficznego, w którym etyczno-praktyczny składnik pojęcia filozofii jest docelowy i aksjologicznie wyższy. Wreszcie i kończąca paragraf 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 jednak pojawi się potem ponownie jako wątek autonomiczny w paragrafie 4. Tutaj, pod koniec paragrafu 3, 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, to zaś przyjmujących taką postawę wyklucza 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 mą-

[12] Cic., *Tusc.*, II, 12, 28: „virtutis magistri, philosophi"; II, 6, 16: „magistra vitae philosophia"; V, 2, 5: „O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! [...] magistra morum"; 2, 6: „[...] vitae parentem [...]".

drości — 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 w tym miejscu mowy na tym polega, że się z pomocą cnoty dąży do szczęśliwości; trzecią wreszcie przyjęli ci, którzy są mędrcami, 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 metafilozoficzny. Relacja między cnotą i szczęśliwością swą dynamiką przypomina tamtą między wiedzą i cnotą praktykowaną w życiu i postępowaniu 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 owej postawy trzeciej i tym samym trzeciego z opisanych wyżej modelu pojęcia filozofii. Czy tak jest rzeczywiście, powinien rozstrzygnąć ciąg dalszy wywodu mówcy, który niebawem skieruje swoją uwagę ku postaciom i dziejom filozofii starożytnej.

Dzieje myśli greckiej do Arystotelesa

Pewne podobieństwo do drugiego modelu metafilozoficznego zachowuje też graniczny niejako paragraf 4. Zachowuje je jednak głównie dzięki temu, że jest jeszcze mocniejszą niż paragraf 3 personalizacją pojęcia filozofii. Poświęcony zasadniczo osobie filozofa jako tego, kto dąży do mądrości, nie tylko temu dążeniu, ale też samej mądrości 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* powtórzonych) w cytatach z poetów, potraktowanych 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 według Platona, czy według Chryzypa[13] — miłośnikiem Boga. 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 metafilozoficznym pojęć — poznawczej kontemplacji i praktykowania cnót — nie jest tu ujęta jednoznacznie. Sprawia tę niejednoznaczność sama dwojaka ich kolejność: raz pierwsze miejsce zajmuje kontemplacja, drugie

[13] 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.

praktykowanie cnót, innym razem kolejność jest odwrotna. Wzmaga ją jeszcze ciągle dominujące nad całym dotychczasowym dyskursem pojęcie szczęśliwości, niesprzeczne z praktykowaniem cnót, ale przecież z nim nietożsame.

Dotychczas zreferowany metafilozoficzny wywód Macieja z Łabiszyna doprowadza do bardzo obszernie potraktowanego zarysu dziejów filozofii greckiej, który rozpoczyna się wraz z paragrafem 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 odnotowanego) przejątku z *Polikratyka*. Patrząc od strony rzeczowej, wypełniony jest on przede wszystkim treściami doksograficznymi, których tu nie będę relacjonować; niesie jednak w sobie również ważne treści metafilozoficzne.

Własne Maciejowe wprowadzenie mówi o tym, że pierwsi filozofowie, wiedząc, że filozofia prowadzi do szczęśliwości, starali się zapoznać z nią ludzi jeszcze jej nieznających, i mówi to tekstem, który wydaje mi się nie dość jasny, za cenę drobnej modyfikacji jednak daje się w nim ustalić taki sens właśnie[14]. Przejęte od Jana z Salisbury konkretne historyczne informacje — biograficzne i doksograficzne, a także pomieszczone wśród nich uwagi o charakterze metafilozoficznym — zaczynają dzieje filozofii od Pitagorasa, od utworzonej przez niego jej nazwy, a kończą na Arystotelesie.

W początkowych słowach tego obszernego przejątku samo utworzenie przez Pitagorasa nazwy filozofii, tak istotne dla struktury jej pojęcia, że aż stało się treścią jednej z neoplatońskich 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 — jej sens leksykalny i ideowy, ważny zawsze w wypowiedziach metafilozoficznych, pojawia się dopiero pod sam koniec relacji o Pitagorasie, w paragrafie 6, po opowiedzeniu

[14] W wydaniu, z którego pochodzi wykorzystany tu 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 i przejąć go stamtąd do zamieszczonego wyżej tekstu: zamiast *devolverint* jest to *develaverunt*. To *develaverunt* wydaje mi się lepsze nie tylko syntaktycznie, ale i rzeczowo. I ta lekcja zresztą nie usuwa pewnej drobnej niesładności: 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 (Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat*, s. 129): „Wydanie opiera się na redakcji uchodzącej za czystopis", ale sporadycznie przejmuje też lekcje z brulionu. Do odnotowanych w wydaniu takich lekcji dochodzi więc teraz jeszcze jedna, przekazana mi przez dysponującego jego kopią wydawcę, co z wdzięcznością odnotowuję.

życia Pitagorasa i scharakteryzowaniu jego uczoności, 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 oddziałać na zbiorowość — kolejno na dwie zdemoralizowane społeczności dwu greckich *poleis*. Wolno więc może 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 własnymi słowy opatrzył w paragrafie 4 *verbum thematis* swojej rekomendacji. To wszystko, co jako sens metafilozoficzny da się wywieść z dwu paragrafów poświęconych Pitagorasowi i co ciągle warto próbować przymierzać do drugiego z opisanych wyżej starożytnych modeli pojęcia filozofii.

Pitagoras reprezentuje tradycję italską greckiej filozofii. Tradycję „grecką" (§ 7: „Drugim rodem filozofów był ten, który wywodził się z Grecji"; wygląda to raczej na ślad mocnej świadomości antycznej, że południowa Italia w czasach Pitagorasa i jeszcze długo potem była grecka etnicznie i językowo, niż na postantyczne myślenie 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 konsekwencji 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[15], a kulminację jej rozwoju upatrujący w myśli Platona, zamyka jednak ostatecznie nie Platon, lecz „spadły z nieba" jako wielka światłość Arystoteles, też reprezentant, rzecz jasna, pełnego wymiaru filozofii.

To chyba ta pełność paradygmatu — a ściślej: zespolenie synonimicznego z etyką działania i synonimicznej z fizyką kontemplacji (logikę trzeba by tu

[15] Aug., *De civ. Dei*, VIII, 2–4.

uznać za wspólny obu tym dziedzinom synonim rozumności) — ma być najbardziej istotnym akcentem Maciejowej rekomendacji jako tekstu metafilozoficznego. Ani jednak w dyskursie Jana z Salisbury, ani w skomponowanej za pomocą ogromnych cytatów z jego *Polikratyka* mowie Macieja z Łabiszyna 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 zapewne nie tylko na podstawie ósmej księgi *De civitate Dei* św. Augustyna, ale też 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 metafilozoficznego. 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 nieprzedawnionych, ale od własnej chrześcijańskiej tradycji i chrześcijańskiej doktryny jednak zawsze wyodrębniony[16].

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 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 — 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, mimo drobnych zmian dokonanych przez użytkownika tekstu z wieku XII 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 informację o tym, że Arystoteles uprawiał wszystkie dziedziny filozofii, ale też inną — że był największym starożytnym logikiem, właśnie i tylko logikiem, który innych logików usunął w cień. Choć

[16] Zob. np. cenne (choć oczywiście z perspektywy pojęć tytułowych czynione, niezupełnie więc analogiczne do poczynionych tutaj) charakterystyki tej dystynkcji — ilustrowane m.in. dwunastowiecznym materiałem pojęciowym i leksykalnym — w: E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine Geschichtliche Standortbestimmung*, München: Schöningh, 1974 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung des mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F., 23), rozdz. 3, s. 64–80. Co się tyczy dwunastowiecznego „stanu posiadania" pozwalającego intelektualistom tego wieku stworzyć syntetyczny wizerunek filozofii starożytnej, zob. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Warszawa: IFiS PAN, 1987, s. 16–17.

i ta informacja 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, ale była już w użytku całość pism logicznych Arystotelesa. Był on zatem wtedy istotnie przede wszystkim logikiem, w tej dziedzinie filozofii górował nad innymi. W pierwszej połowie wieku XV natomiast 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 wszelako 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 swoistym degradowaniu w myśli średniowiecza walorów historycznego konkretu i o szczególnie wysokiej wartości kategorii filozoficznych, inaczej mówiąc, o dominacji myślenia pojęciowego nad faktograficznym, co już bodaj nie jest podręcznikowym truizmem[17].

Lecz zarazem nastręcza się tu i inne jeszcze spostrzeżenie, bardziej może trzeźwe, mocniej podbudowane zarówno zdroworozsądkowo, jak też niejako empirycznie. Chodzi o to, że krakowski mistrz, choć zapewne nie pracował w zbytnim pośpiechu, skoro miał czas na dwie redakcje swojej mowy, nie obrabiał zbyt troskliwie swoich zapożyczeń, nie adaptował ich ze szczególną starannością do swojego dyskursu. Realia z dziejów filozofii starożytnej, których

[17] Nie jest takim truizmem tak dalece, że trudno mi odesłać wprost do jakiegoś opracowania, które by podejmowało takie dokładnie zagadnienie. Nie czyni tego nawet najbliższa tematowi relacji między filozofią a historią w średniowieczu znakomita książka Krzysztofa Pomiana *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009), rozpatrująca problem w innej, bardziej materialnej i merytorycznej, a mniej formalnej i metanaukowej płaszczyźnie. W dawniejszej i niedawnej przeszłości sam parokrotnie uległem pokusie podjęcia tego tematu: zob. np. *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, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2001, s. 39–67 (przedruk w: *Philosophica — paraphilosophica — metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2008, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, 109, s. 174–203); *Erazmowe kłopoty z historią i biblijne na nie remedium*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", 50 (2006), s. 11–27 (przedruk w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki", 2–3, 2008, s. 249–270): w obu tych pracach odsyłam do literatury dotykającej akcydentalnie tego tematu lub mu podobnych.

funkcjonalność dla dyskursu metafilozoficznego próbowałem odnaleźć, pełniły w mowie promocyjnej zapewne inne jeszcze funkcje, także takie, które możemy określić jako literackie, czyli retoryczne, 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 myśli ludzkiej. Niemniej przeto dzieje filozofii starożytnej i nawet jej rozwój — na miarę autorskiego zamierzenia i stosownie do staranności retorycznego 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, dojrzalszy u Platona, a tak bardzo z chrześcijańskiego punktu widzenia u Platona dojrzały, że aż zasłużył sobie na twierdzenie św. Augustyna o pokrewieństwie myślowym z Prologiem Ewangelii według św. Jana. Lecz zarazem jakże w aspekcie metafilozoficznym znaczące jest to, że wiadomości o odkryciu przez Platona dzięki mocy jego kontemplacji identycznego z chrześcijańskim pojęcia 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 z tytułu walorów jego etycznego życia. Platon, po chrześcijańsku czczący jedynego Boga i zarazem zaliczony po śmierci do półbogów, a może i do bogów, to skonstruowany z klasycznych klisz językowych koncept, którego by się nie powstydził także renesansowy humanista.

Zauważmy raz jeszcze, że ten krótki szkic dziejów filozofii greckiej (§ 5–8), zacytowany za *Polikratykiem*, objął tylko te ich okresy, które my uważamy za archaiczny i klasyczny — od Talesa do Arystotelesa. Nie mieści już się w tym historycznym ciągu stoik Chryzyp, który się był pojawił dwa razy w paragrafie 3, czy Seneka, który się pojawi w paragrafie 10: są już oni przywołani poza tym szkicem dziejów starożytnej filozofii i odgrywają — tak samo jak zresztą w innych miejscach rekomendacji także ci, których ten przygodny szkic objął — zwyczajną, rutynową rolę użytkowanych zasobów erudycyjnych z dziedzictwa antycznego, są tylko etykietkami czy jakby bezczasowymi nośnikami treści ogólnych, powszechnych i bezczasowych. Niewiele ponad trzy wieki z dziejów filozofii starożytnej — prawda, że najowocniejszych — wystarczyło do globalnej charakterystyki tych prawd ogólnych krakowskiemu scholastykowi z XV wieku, tak samo jak dwunastowiecznemu filozofowi-humaniście.

Po tym szkicu dziejów filozofii następuje jednak nowy, teraz globalny wątek historyczny, dalszy ciąg (i zarazem paralela) greckiego, już od Jana z Salis-

bury niezależny. Odnosi się on również do procesu historycznego, a jest to proces dziejom filozofii pokrewny, nawet bardzo ściśle z nim związany, właściwie z nim jednorodny. Rozpoczyna go w paragrafie 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 wszelako w ujęciu krakowskiego mistrza nie tyle opowieść dziejów, ile uniwersalna pochwała nauk i filozofii, wiedzy i mądrości, zamierzona jako dyskurs, rzec można, historiozoficzny, jako refleksja nad ich wędrówką w globalnym czasie i globalnej przestrzeni ludzkiej, co więcej, nad wędrówką, która ma swój opatrznościowy kierunek i w przestrzeni, i w czasie. Inaczej mówiąc: ludzie są tego procesu wykonawcami, odbywa się on jednak jak proces przyrodniczy i opatrznościowy zarazem.

Jak ustalił wydawca mowy[18], krakowski scholastyk, tutaj właśnie porzuciwszy dotychczasowe źródło swoich pomysłów i swojej wiedzy o historii filozofii greckiej, *Polikratyk* Jana z Salisbury (jeszcze tylko ostały się jako łączniki pojedyncze frazy początkowe przejęte od niego), zapożycza nowe wiadomości, 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 całej 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 mianowicie wydaje się ono miscellaneom pisarzy zarówno starożytnych, takim jak *Noctes Atticae* Gelliusza, jak też podobnym tworom 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 historiograficzny niż filozoficzny i spekulatywny. Taki charakter zachowuje też, poczynając od paragrafu 9, Maciejowa pochwała filozofii, tyle że przejmując materiał erudycyjny od tych swoich poprzedników — zależnych od Jana z Salisbury Vallensisa, Nequama i Wincentego z Beauvais, do których następnie dochodzi jeszcze (cytowany imiennie w § 17) Albert Wielki ze swoim komentarzem do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa — krakowski mówca spożytkowuje ten materiał do konstrukcji historiozoficznej pomysłu, przynajmniej w jakiejś mierze, własnego.

[18] Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat*, s. 125–128 i przypisy do tekstu na s. 135–138.

Składa się na nią najpierw, jak tu już powiedziano, konkludujące szkic dziejów greckiej filozofii stwierdzenie, że omówieni na końcu listy filozofów Platon i Arystoteles „uszlachetnili" Grecję i „uświęcili" Ateny (§ 9), a następnie otwierające nowy wątek stwierdzenie, że tego samego dostąpiła 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 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[19]. Oto mądrość wędruje ze wschodu na zachód, z Chaldei do Persji, z Persji do Egiptu: w Egipcie biblijny Abraham uprawiał sztuki kwadrywialne, 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 według użytego w mowie nazewnictwa skupiają się jakby w jednej mocy-cnocie nazwanej tu *prudentia*. Takie jest przyrodniczo-fizjologiczne wyjaśnienie kierunku przenoszenia się wartości kulturowych ze wschodu na zachód, opisanego następnie przez Macieja powtórnie i dokładniej: z Chaldei mądrość i wiedza przeszła 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

[19] Za pewnego rodzaju generalizację tego samego kosmicznego sposobu widzenia procesów dziejowych jako ruchu ze wschodu na zachód uznać można to, co w XII wieku pisze Hugon ze Świętego Wiktora, *De arca Noe morali,* IV, 9, *PL* 176, 677 B – 678 A: „Porządek zaś miejsca i porządek czasu zbieżne są, jak się zdaje, we wszystkich szczegółach wedle następstwa dokonanych czynów. Wygląda na to, że opatrzność 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 przesuwał 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, równolegle 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 opatrzność Boża".

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 historiale* Wincentego z Beauvais — nastąpiła inna jeszcze zmiana kierunku. Oto bowiem 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 postarożytnych już poprzedni kierunek przenoszenia się mądrości-wiedzy przestał obowiązywać tyleż kosmicznie, co opatrznościowo, 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 przezwyciężaniu wad moralnych i przebóstwiającej człowieka wiedzy.

Pożytki ze znajomości autorów pogańskich

Po tym obszernym i bogatym epizodzie historycznym przychodzi w paragrafie 10 refleksja chrześcijanina nad zasadnością i prawomocnością korzystania z twórczego dorobku myślicieli pogańskich. Za uzasadnienie takie służą kolejno dwie metafory: jedna to praca pszczoły przerabiającej na miód materiał kwietny, drugą jest przetwarzanie przez organizm ludzki pokarmów na 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 najczęstszej wykładni zwłaszcza pierwszej, bardziej bodaj niż druga już od czasów starożytnych rozpowszechnionej 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 gentilium libris legendis*, a także (choć tu mało wyraziście) Seneki listu 84 (z nich średniowiecze łacińskie bezpośrednio 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[20]. Tutaj, w mowie Macieja z Łabiszyna, metafora pszczoły otrzymała sens nieco inny: czynność pszczoły polega nie na selekcji, lecz na należytym 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, w szczególności zaś do twórczości myślicielskiej. Trudno powiedzieć, czy taką wstrzemięźliwość podyktowała mówcy wewnętrzna ekonomia dyskursu, czy znamienna dla ukształtowanej przez filozoficzne myślenie pojęciowe zbędność szczegółów innych niż ściśle związane z filozofią, których wszelako tak wiele jest 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 poddania się 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 jakiejkolwiek egzemplifikacji, ale za to stało się jednorodne i doskonale zintegrowane

[20] 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", 42 (1997), s. 57–72; *Bienen-Metapher und Mythologiekritik in der Renaissance*, w: *Renaissancekultur und antike Mythologie*, herausgegeben von B. Guthmüller, W. Kühlmann, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1999, s. 1–18, a także *Les principes de l'usage chrétien du patrimoine classique selon Erasme*, w: *Éducation, transmission, rénovation à la Renaissance*, textes réunis par B. Pinchard, P. Servet, Genève: Librairie Droz, 2006, s. 213–221. Co się tyczy analogicznego, jak tutaj, sensu metafory pokarmu, odsyłam również do własnych prac, tym razem tylko dotyczących Erazma z Rotterdamu: *Dwie glosy do 'Enchiridionu' Erazma z Rotterdamu*, w: *Studia neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*, pod red. M. Mejora i B. Milewskiej-Waźbińskiej, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Instytut Filologii Klasycznej, 2003, s. 79–94, a także do nieopublikowanego jeszcze w momencie, kiedy to piszę, wstępu (*Introduction*) do wydania *Enchiridionu* Erazma przygotowanego przed dwunastu laty dla *Opera omnia Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. W większości tych prac znajduje się też — bynajmniej nie obfita — dotycząca metafory pszczoły bibliografia.

z *verbum thematis*, objaśnienie najrdzenniej filozoficzne, to znaczy sięgające do sfery pojęć ontycznych.

Otóż podobnej przeróbce, jak substancja kwiatowa w pracy pszczoły i jak pokarm w organizmie, rozmaite dokonania i wytwory ulegają w duchowym i umysłowym życiu ludzkim z różnych jakby poziomów rzeczywistości. Ulegają więc tej przeróbce 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 to dopowiedzieć — znajduje się „świetliste źródło dobra", i sfera, którą tworzą „ciężkiej ziemi kajdany". 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 rozmaitości obyczajów". Tekst 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 utrwala, 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 rozmaitości 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 przestawionymi dystychami: najpierw mowa o szczęśliwości pozbywania się ciężaru ziemi, potem o szczęśliwości widzenia źródła dobra.

Ponowne zacytowanie (na zakończenie paragrafu 10) czterech zdekomponowanych teraz Boecjuszowych wersów to swoisty znak przestankowy, sygnał, że tutaj jest koniec jednej ważnej części dyskursu i początek innej:

> Szczęsny, kto zdołał ciężkiej
> ziemi rozerwać kajdany,

szczęsny, kto zdołał dobra
źródło zobaczyć świetliste.

Prawdziwy sens życia filozoficznego

Możemy przyjąć, że w tym dopiero miejscu nastąpiło zamknięcie dyskursu historycznego o filozofii i teoretycznego o jej pożytkach dla chrześcijan. Jakiż jednak jest sens metafilozoficzny tego przystanku, jaki w szczególności jest sens przestawienia kolejności Boecjuszowych dystychów? Czy dekompozycja autorytatywnego tekstu, na którym osnuto zostało całe oratorskie zamierzenie, ma przynieść jakieś — i jakie — uzupełnienia albo modyfikacje w skonstruowanym przez dotychczasowy dyskurs pojęciu filozofii, raz po raz dającym znać o jego składniku praktycystycznym, który niekiedy wydaje się aksjologicznie nad teoretycznym górować?

Odpowiedź pozwalają budować już pierwsze zdania paragrafu 11. Wprowadza tu mówca dwie pary dystynkcji pojęć ściśle korelatywnych, tyleż filozoficznych, co metafilozoficznych, leksykalnie nieobecnych wcześniej, ale pod synonimami nazw użytych teraz obecnych już przy drugim przytoczeniu (w § 4) *verbum thematis* jako *contemplatio* i *operatio*. W paragrafie 11 pierwsza para pojęć to życie aktywne i życie spekulatywne, po niej zaś pojawia się, korelatywna do nich para przyjemności, *delectationes*, właściwych jednemu lub drugiemu życiu. Zdekomponowany cytat z Boecjusza miał o tych dwu rodzajach życia — oddanym działaniu i oddanym kontemplacji, myślicielskim — pouczyć w takiej właśnie kolejności. Do niej stosuje się też kolejność przyjemności i fascynacji, owych *delectationes*, właściwych każdemu z tych rodzajów życia. 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* zapożyczone zostały z komentarza Alberta Wielkiego do niej, zresztą niżej, w paragrafie 17, w związku z pierwszą księgą właśnie *Etyki nikomachejskiej* imiennie przez mówcę wymienionego. Jednak egzemplifikacje cielesności życia czynnego, które krakowski mówca nieco niżej cytuje, 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 zróżnicowany, 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[21]. 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 zarazem inwencyjny nie pozostał bez wpływu na zdeprecjonowanie życia aktywnego, a tym samym i na zmodyfikowanie metafilozoficznego dyskursu. Waga praktycystycznego składnika filozofii została umniejszona, lecz mimo to, jak się wydaje, nie znikła zupełnie.

Wątek metafilozoficzny jest w tym miejscu rekomendacji wyraźny, przeplata się jednak z moralizatorskim i dydaktycznym z niższego, bardziej, rzec można, konkretnego niż metafilozoficzny 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, jak się wydaje, jest w szczególny sposób paralelne do historycznego szkicu filozofii starożytnej, ukazującego budowanie się jej kompletności. Mimo oczywistych różnic treści, a i samego sposobu jej prezentacji — tam szło o pokazanie, jak filozofia osiągnęła swą dojrzałą pełnię, tu mamy m.in. szczegóły budujące charakterystykę adepta filozofii — tak widziana paralelność każe postawić pytanie, czy i w jakim sensie możemy dzięki niej traktować tę rekomendację jako jednorodny i spójny dyskurs metafilozoficzny. Ponieważ zaś w pierwszych dziesięciu jej paragrafach odkrywaliśmy raz po raz struktury bliskie drugiemu z wyróżnionych wyżej modelowi pojęcia filozofii, teraz chodzi o to, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, czy jej część rozpoczęta przez paragraf 11 — i dzięki pojęciom i nazwom *vita activa* i *vita contemplativa* deklaratywnie już metafilozoficzna — dalej pozostaje bliska temu modelowi, czy też go modyfikuje w sposób, jaki być może podpowiada już sama dekompozycja *verbum thematis*.

Rozróżniwszy i nazwawszy na początku paragrafu 11 dwa rodzaje życia — aktywne i kontemplacyjne — Maciej z Łabiszyna buduje wokół pierwszego z nich najpierw dyskurs, który jest przede wszystkim moralizatorski. Kreśli mianowicie raczej ponury niż optymistyczny obraz tego, co niesie ze 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

[21] Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat*, s. 128.

łączy życia czynnego z filozofią. Brak związku między nimi stanie się jeszcze wyraźniejszy, poczynając od paragrafu 17, kiedy mówca przejdzie już do drugiego rodzaju życia, kontemplacyjnego, i tutaj dopiero stwierdzi jednoznacznie, że jedynie ono jest życiem filozoficznym. Tutaj też dopiero, po bogatych w anegdoty i konkretne, rekomendowanego bakałarza dotyczące realia paragrafów 11–16, podejmie na nowo właściwy dyskurs metafilozoficzny. 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 paragrafu 10, a już tylko dystychu pierwszego, na zakończenie paragrafu 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 z siebie zrzuci. 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 paragrafie 11 — człowiek pogrąża się w tym, co ziemskie, jeżeli ich nie ujarzmia 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 przezwyciężać 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 paragrafie 3 z uwagi na ich relację do filozofii właśnie, rozróżnienie, które

do wyprecyzowania pojęcia filozofii ma być przesłanką. 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 filozofią jeszcze nie jest.

Znamienne, że w całej bogatej, anegdotycznej i barwnej prozopograficznie zawartości paragrafów 11–16, poświęconej charakterystyce promowanego na bakałarza filozofii, nie pojawiają się w ogóle słowa *philosophia*, *philosophus*, *philosophari*. Pojawiły się, owszem, w paragrafie 3, potem w obrazie filozofii greckiej i jej rozwoju, pojawią się też, i to aż czterokrotnie, dopiero w tekście paragrafów 17–18, więcej niż dwa razy krótszym od paragrafów 11–16. To również znak, że dla Macieja z Łabiszyna filozofia jest treścią życia kontemplacyjnego i tylko tego życia.

Tylko jemu bowiem 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 paragrafie 17 znajduje się, w chrześcijańskim słownictwie wyrażona — jest to zaś przede wszystkim słownictwo Alberta Wielkiego — autentyczna Arystotelesowa koncepcja zbudowanej na cnotach noetycznych szczęśliwości, zawarta w dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej*, i zarazem koncepcja Nieruchomego Poruszyciela z *Metafizyki*, *De caelo*, *De generatione* i innych 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 metafilozoficznym, który poza zasięgiem filozofii, przynajmniej wskutek przemilczenia, pozostawił w ogóle jakość etyczną osobowości i życia filozofa. Jest to raczej taka filozofia, która pokrywa się z opisanym wyżej modelem trzecim. Albowiem za niezbędny warunek uprawiania kontemplacji przyjmuje się tu określone wyraźnie jakości moralne; przyjmuje się je obok, co znamienne, także zewnętrznych warunków życia filozofa. Charakterystyczne, że jedno i drugie opisane zostało w paragrafie 18 za pomocą ponownie wziętego z *Polikratyka* Jana z Salisbury najpierw słynnego dwuwiersza jego mistrza Bernarda z Chartres, a potem też za pomocą — jego własnej lub może 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 pracowicie pojęcia filozofii. Wpleciony w zakończenie długiego i nieprostego dyskursu, który zamknięty ostatecznie został pierwszym członem użytego jako *verbum thematis* Boecjuszowego czterowiersza — członem mówiącym już tylko o szczęśliwości czerpanej z poznawania „świetlistego źródła dobra" — za pomocą prostego i konkretnego, trochę nawet familiarnego opisu życia kontemplacyjnego uwyraźnia sens całego wywodu metafilozoficznego, czyniąc go identycznym z trzecim skonstruowanym wyżej modelem pojęcia filozofii. Jest też zarazem mocnym akcentem humanistycznym metafilozofii Macieja z Łabiszyna, nie dlatego tylko, że pochodzi od dwunastowiecznego filozofa-humanisty, ale dlatego również i 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 widać.

Przynajmniej dwie treści głęboko nacechowane etycznie włączył w swój ideał *vita contemplativa* Bernard z Chartres. Są to: „myśl pokorna" i „ubóstwo", *mens humilis* i *paupertas* — i tylko pozornie to drugie zaliczyć się daje do warunków zewnętrznych, podobnie jak tylko pozornie sprawności intelektualne oddzielone tu są od moralnych. Mocniej jeszcze niż dwuwiersz Bernarda z Chartres ukazuje tę nierozłączność komentarz Macieja do tego Boecjuszowego dwuwiersza — komentarz jego samego tyleż co Jana z Salisbury, skoro rekomendacja Maciejowa jest składanką przede wszystkim rzetelnie przywołanych tekstów z *Polikratyka*. Maciej w każdym razie mówi wyraźnie, że zalety moralne są koniecznym warunkiem sprawności intelektualnych, że je uzdalniają do skutecznego zdobywania prawd najważniejszych, a to właśnie jest trzeci model metafilozoficzny. I nic dziwnego nie ma ani w tym, że konieczność owych moralnych motywacji uzasadniana jest tutaj biblijnie, ani w tym, że do uzasadnień biblijnych dołączono przykład Karneadesa, filozofa właśnie.

Swoistość mowy w kontekście wcześniejszej krakowskiej refleksji metafilozoficznej

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, udzielając mu nauk i rad, kładzie 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 badaniu i kontemplacji. Że przy tym jakości mo-

ralne — osobnicze raczej niż te, które by się przejawiały w życiu społecznym, w relacjach z innymi ludźmi — są w tej rekomendacji jako dyskursie metafilozoficznym również obecne, to nie ulega wątpliwości. Ich podstawą wszelako jest przede wszystkim rozumność, przeciwstawiana tyleż spontanicznej, co tępej, a i okrutnej 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 metafilozoficzny ma własną i dość wyraźną specyfikę. Ma ją nade wszystko dlatego, że mało jest tu parenezy i mało ducha ascetycznego, ducha zmagań z wewnętrznymi słabościami i zewnętrznymi pokusami zarazem. Nacisk spoczywa tu na rozumności jako tym, co wzmagać ma i czynić skuteczną energię poznawczą. Filozofia jest rozumiana jako Arystotelesowy βίος θεωρητικός, z tymi, rzecz jasna, modyfikacjami, w które 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[22] — 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 metafilozoficznej uczniem i kontynuatorem Arystotelesa.

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 metafilozoficznych, a według najbardziej standardowej oceny filozofii przez większość myślicieli epoki patrystycznej i średniowiecza urzeczywistniony dopiero przez chrześcijaństwo, w filozofii starożytnej zaś faktycznie

[22] Choć wewnętrzna struktura i tryb pracy uniwersytetów średniowiecznych (niezależnie od prymarnej różnicy między modelem bolońsko-neapolitańskim a modelem paryskim) pozostały przez trzy stulecia zasadniczo niezmienione, funkcja publiczna uniwersytetu w poszczególnych stuleciach ulegała zmianie; zob. W. Seńko, *Les tendences préhumanistes dans la philosophie polonaise du XVe siècle*, Wrocław: Ossolineum, 1973 (Accademia Polacca delle Scienze. Biblioteca e Centro di studi: *Conferenze*, 62), s. 8–9.

nieobecny[23]. Że Maciej z Łabiszyna kultywuje 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 paragrafu 9, 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 metafilozoficznym.

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 metafilozoficznych rekomendacji promowanych studentów filozofii[24]. U Łukasza z Wielkiego Koźmina ten składnik pojęcia filozofii jest bodaj najmocniejszy i zaznacza się w sposób najbliższy drugiemu ze skonstruowanych tutaj modeli. Jednoznacznie Łukasz powtarza za Seneką, że bez etycznej życiowej *praxis* sama wiedza filozoficzna nie czyni jeszcze filozofem. Ale takie stwierdzenia padają tylko w początkowych partiach Łukaszowej mowy. Jej rozwinięcie natomiast wygląda jak skwapliwe dowartościowanie treściami teoretycznymi 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 metafilozoficzny dyskurs tak, jakby chciał zrównoważyć jego początkowy zdecydowany praktycyzm maksymalnym dowartościowaniem filozofii jako dociekania i wiedzy, a kiedy w takim kontekście zaleca osobowe cechy filozofów, są to przede wszystkim cechy intelektualne i profesjonalne, moralne zaś w takiej głównie mierze, w jakiej budują kompetencje i rzetelność uprawiania filozofii. Przy tym zaś Łu-

[23] Jeszcze raz odsyłam w tej skomplikowanej kwestii do rozdziału II 9 i III mojej książki *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojęcie filozofii*.

[24] Zob. J. Domański, J. Soszyński, *Łukasza z Wielkiego Koźmina mowa pochwalna na bakalaureat Jana Voldnera z Tarnowa i magisterium Stanisława z Uścia (BJ 2215, f. 251r – 255v)*, „Przegląd Tomistyczny", 16 (2010), s. 391–419; J. Domański, *Franciszka Krysowicza z Brzegu pochwała filozofii*, s. 171–199.

kasz z Wielkiego Koźmina nie wychodzi poza kategorię filozofii, nie zajmuje się na dobrą sprawę jej relacją do chrześcijaństwa[25].

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, model ten zaś charakteryzuje się mocnym przekonaniem myślicieli epoki patrystycznej, że pogańscy filozofowie starożytni postrzegali filozofię jako wiedzę, która powinna kształtować życie i osobowość moralną filozofa, zarazem jednak też kwestionowaniem faktyczności tego kształtowania, co znaczy, że chrześcijańscy myśliciele epoki patrystycznej przyjmowali, iż życie takie stało się udziałem dopiero świętych chrześcijańskich. Franciszek z Brzegu w swojej rekomendacji dziewięciu licencjatów krakowskich wprawdzie nie formułuje wprost takiej oceny filozofii, cały jednak 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 metafilozoficznego modelu. Ta modyfikacja przypisuje filozofii, jako wiedzy — także w dziedzinie moralności — teoretyczną tylko, zasadniczo więc propedeutyczną i instrumentalną rolę z powodu jej niewydolności jako bodźca i wzoru prawdziwie filozoficznego życia[26].

Każdy z tych trzech tekstów tego samego gatunku literackiego staramy 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

[25] Zob. J. Domański, J. Soszyński, *Łukasza z Wielkiego Koźmina mowa pochwalna*, s. 393–394.
[26] Zob. *Franciszka Krysowicza z Brzegu pochwała filozofii*, s. 166–167.

jednoznacznie po arystotelesowsku. Objęło, owszem, oba Arystotelesowe rodzaje cnót, 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 studium 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.

juldom@poczta.onet.pl

MACIEJA Z ŁABISZYNA

MOWA NA BAKALAUREAT MIKOŁAJA Z KRAKOWA

Przełożył i opracował
Juliusz Domański

<1> Co się tyczy punktu trzeciego, to, jak powiada *Polikratyk* w księdze ósmej rozdziale drugim, „jeśli ktoś prawą drogą, to znaczy dzięki cnocie, sławę zyskuje, na właściwej opiera się podstawie. Jeśli natomiast skądinąd chce mieć sławę, to jest głupi i nie taką, do jakiej zdaje się dążyć, sławę osiąga”[1]. Toteż przyszły nasz pan bakałarz, bacząc na prawy porządek sławy, od cnót do niej dojść się starał. Nic innego przecież nie czyni podziału między bestią i człowiekiem jak tylko to, co do umysłu i rozumu należy i czego się poszukuje, a to są wiedza i cnota. Wiedza jest ozdobą umysłu, cnota uczucia, pierwsza w kontemplowaniu prawdy, druga w dążeniu do dobra. I to dlatego wielu, wad bydlęcych się lękając, człowieczeństwa dostępuje. A w ich liczbie nasz pan tutaj obecny — i to ze względu na jego zaszczyt i jego uczczenie za temat słowa mojego obieram sobie to, co pisze Boecjusz w księdze trzeciej rozdziale dwunastym *Pocieszenia filozofii*:

> Szczęsny, kto zdołał dobra
> źródło zobaczyć świetliste,
> szczęsny, kto zdołał ciężkiej
> ziemi rozerwać kajdany[2].

<2> Najczcigodniejsi i najprzedniejsi ojcowie, każdy szacownym tytułem swoim zdobni mistrzowie i doktorzy znakomici! Skoro, jak mówi *Polikratyk* w księdze siódmej w rozdziale dwunastym, tego zawsze w czytaniu poszukiwać należy, aby człowiek od siebie samego stawał się lepszy, aby dzięki danej mu z błogosławieństwa Bożego łasce wolna jego wola zyskiwała podnietę do wzrostu i pomnożenia cnoty, to, cnoty pomnożywszy, niechaj i to z łaski Bożej doda jeszcze (jak wyżej i w rozdziale ósmym): „Im pilniej ktoś się przykłada do filozofii, tym

[1] Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, VIII, 2 (Webb, II, s. 232, 22–25). Dalej: Ioan. Saresb. *Policrat.*, w nawiasie strona i wiersz wydania Webba (t. I: rozdz. i–v, t. II: rozdz. vi–viii).

[2] Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, m. 12 (Moreschini, s. 96, 1–4). Wyraźna aluzja do tych wierszy znajduje się w Ioan. Saresb. *Policrat.*, VII, 8 (120, 10–13).

wierniej i prawiej do szczęśliwości dąży. Albowiem cnoty, za których pomocą spełnia się poszczególne powinności, zawiadują nimi"[3]. „Mądrości bowiem nieodparcie towarzyszy cnota"[4], ponieważ, jak mówi tenże *Polikratyk* w księdze trzeciej rozdziale pierwszym, „wiedza poprzedza uprawianie cnoty, bo nikt nie może rzetelnie dążyć do tego, czego nie zna, a i zła, jeśli się go nie pozna, nie wystrzegamy się skutecznie[5]: cnota jest zasługiwaniem szczęśliwości, szczęśliwość nagrodą za cnotę. I to są dobra najwyższe: jedno doczesności, drugie wieczności. Nic bowiem przedniejszego od cnoty, póki wygnaniec żyje z dala od Pana[6], nic lepsze od szczęśliwości, gdy obywatel zażywa razem z Panem panowania i radości.

<3> Są one zaś od wszystkiego przedniejsze, ponieważ cnota obejmuje wszystko, co czynić, a szczęśliwość wszystko, czego pragnąć należy. Szczęśliwość wszelako nad cnotą góruje, bo we wszystkim przedniejsze jest to, co jest celem, od tego, co do celu dąży. Nie po to wszak ktoś jest szczęśliwy, żeby dobrze działać, lecz prawie działa po to, żeby żyć szczęśliwie. Jakoż przytacza się w księdze *Saturnaliów*[7] słynne powiedzenie Sokratesa, że wielu ludzi chce żyć po to, aby jeść i pić, on sam natomiast pije i je, żeby żyć. Jednym przeto jedynym najprzedniejszym ze wszystkich dóbr jest szczęśliwość. Lecz od niego jest inne, w pewnej mierze, jeśli je porównać z niektórymi innymi, to najwyższe i wyższe od innych przez to właśnie, że z tym, które jest naprawdę jedynie i tylko ono jest najwyższe, bliżej jest spokrewnione. Zresztą do zdobycia jednego i drugiego słabość ludzka zdolna się staje tylko pod przewodem filozofii. Ktokolwiek bowiem bez niej dąży do celu, jakim jest szczęśliwość, ten pada, jak gdyby sięgał wysoko, na śliskim stojąc gruncie. Toteż Chryzyp twierdzi, że ma ona w swoim posiadaniu rzeczy boskie i ludzkie, tak iż nigdy nie można jej dość nachwalić. Ona to wady przeganiania, cnoty ukazuje i daje[8], a w ludzkiej słabości boską przywraca nam w jakiejś mierze nieskazitelność. Żeby zaś wyraźniej, co ona znaczy, wyjawić, powiada, że wszyscy, co stroniąc od niej lub nawet ku niej będąc obróceni, nie są czujni — a to przecież od niej czujność ta pochodzi — do zwierząt bezrozumnych są podobni, a co więcej — przedziwne to i z naturą sprzeczne zjawisko — w ciałach

[3] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 8 (121, 24–26).

[4] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 12 (136, 26–27): „Nam virtutis commendatio consistit ab opere, et sapientiam virtus inseparabiliter comitatur".

[5] Ioan. Saresb. *Policrat*., III, 1 (173, 5–7).

[6] 2 Kor 5,6 (identyfikacja kryptocytatu biblijnego w wydaniu Webba).

[7] Macrob., *Saturn.*, II, 8, 16 (Willis, s. 160, 8–10).

[8] Por. Cic., *Tusc.*, V, 2, 5: „O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum!". Stamtąd też zapewne definicja mądrości przypisana tutaj Chryzypowi, V, 3, 7 i IV, 26, 57: „sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cogitationemque"; zob. też *Tusc*., V, 2, 5. O obecności tych i innych jeszcze tekstów pokrewnych szczegółom treści tego miejsca w innej mowie Macieja zob. przyp. 14 wydawcy, s. 131.

ludzkich bezrozumnymi są bydlętami. Trzy są bowiem rodzaje ludzi, ludźmi będących; inni to zaiste bezrozumne bydlęta, twierdził Chryzyp. Jedni mianowicie już zażywają rozkoszy filozofii i ci są to mędrcy[9]. Skoro bowiem Platon twierdzi, że mędrzec to czciciel Boga, to kogóż innego mieć trzeba za mędrca, jak nie tego, kto trwa w usprawiedliwieniach Pana i kto, gdy go koi świadomość własnych dobrych uczynków, już teraz całą chciwością umysłu czuje prawdziwą szczęśliwość i przedsmaku jej zażywa? Niechybnie nie jest jej zgoła pozbawiony ten, komu zaznana błogość słodka, a obfitość tego, o co ubiegać się warto, dostępna[10]. Inni dopiero przystępują do tego, aby jej zażywać, i to są filozofowie. Jeszcze inni ledwie wzdychają, aby przystąpić, a to są ci, którzy filozofami jeszcze nie są, ale bardzo nimi być pragną. Wiadomo przecież, że bardzo wielu jest takich, co jeszcze filozofii nie uprawiają, a z życiem filozofów, jeśli nie czynem, to przynajmniej pragnieniem współzawodniczą[11].

<4> Filozof bowiem, którego dążenie do tego zmierza, aby był mędrcem, jest, jak tenże autor twierdzi, miłośnikiem Boga i, wady swoje ujarzmiając, duchem przykłada się do poznawania rzeczywistości, aby poznawszy ją, móc dostąpić prawdziwej szczęśliwości[12]. To bowiem czyni człowieka szczęśliwym, że się i więzy wad jego rozluźnią, i niby po jakichś stopniach kontemplacji się wspinając, może on oglądać świetliste i niezmożone źródło dobra"[13], tak iżby o nim powiedzieć można:

Szczęsny, kto zdołał dobra
źródło zobaczyć świetliste

przez filozoficzną kontemplację,

szczęsny, kto zdołał ciężkiej
ziemi rozerwać kajdany

przez praktykowanie cnót i przez podniety do pełnych cnoty uczynków. „Bo, jak mówi poeta,

szczęsne dusze, które
pierwsze się zatroszczyły, by poznać te sprawy
i wspiąć się na wyżyny do niebiańskich siedzib!
To właśnie one wzniosły wysoko swą głowę
ponad ludzkie przywary i niską naturę.

[9] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 8 (118, 17–119, 20).
[10] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 8 (119, 30–120, 5).
[11] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 8 (119, 20–25).
[12] Tekst uzupełniony przez wydawcę z *Polikratyka* Jana z Salisbury (Webb, II, s. 120, 8–9); zob. przyp. 20 do oryginału na s. 132.
[13] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 8 (120, 6–13).

Ich wzniosłych serc nie wątli Wenus ani wino,
ani niska ambicja, ni zdradziecka sława
nie kuszą czczym pozorem ani żądzą bogactw.
Ludzie śmiało swe oczy na gwiazdy podnoszą
i nie czują już lęku przed kosmosem. Sami
dążą do nieba"[14].

<5> A ponieważ filozofia uczy człowieka dochodzić do najwyższej szczęśliwości, przeto najdawniejsi z filozofów, w wielkim trudzie filozofii poszukując, z całą mocą odsłonili ją protoplastom i miłośnikom filozofii. Donosi bowiem *Polikratyk* w księdze siódmej w rozdziale czwartym: „Sama zaś nazwa filozofii wynaleziona została przez Italczyka Pitagorasa[15]. Cieszył się on u starożytnych tak wielkim poważaniem, że zdanie jego na mocy bezrefleksyjnego mniemania przeważało nad zdaniem wszystkich. Z urodzenia był on Samijczykiem, potomkiem bogatych kupców[16]. Wykształcony dzięki wielkiemu przyrostowi mądrości, udał się najpierw do Egiptu, a rychło potem do Babilonii, aby poznawać ruch gwiazd i powstanie świata, i zdobył tam ogromną wiedzę. Wróciwszy następnie na Kretę i do Lacedemonu, starał się poznać słynne w tym czasie prawa Minosa i Likurga. Zapoznawszy się z tym wszystkim, przybył do miasta Krotończyków, całkowicie zdemoralizowanego i potrzebującego pomocy jedynie cnoty; oburzeni bowiem na swój los, zniechęcili się do oręża, który niefortunnie obrócili przedtem przeciwko Lokryjczykom, i byliby zamienili swe życie w rozpustę, gdyby im Pitagoras jako tamy nie postawił filozofii. Widać z tego, jak bardzo jeden człowiek góruje nad drugim, skoro powaga jednej tylko osoby do pożytku lepszego życia upadły już przywołała naród. Jakoż zachwalał codziennie cnotę, a grzech rozpusty obnażał i przepowiadał miastu upadek"[17]. Niewiasty zamężne „uczył wstydliwości i posłuszeństwa wobec mężów, a dzieci skromności i kształcił je w naukach"[18].

<6> „Od niego to wziął początek ród filozofów italskich i nazwa filozofii. On sam zaś w tej dziedzinie filozofii, która nazywa się spekulatywną, stał się tak wielki, że ledwie mógłby mu dorównać którykolwiek z filozofów, tak też wielki w pielęgnowaniu zwycięskiej sprawiedliwości, że narodami owej części Italii,

[14] Ov., *Fast.*, I, 297–306; przekład polski w: Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, tłum. i oprac. E. Wesołowska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, 2008 (Biblioteka Narodowa. Seria II, 256), s. 20.

[15] Informacja o Pitagorasie z: Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 4 (102, 4–6), skąd ma ją także Jan z Walii, *Compendiloquium*, III, d. VI. Prymarnym źródłem następującego wykładu filozofii jest zapewne św. Augustyna *De civ. Dei*, VIII, 2–3.

[16] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 4 (102, 10), gdzie i w § 6) informacja z *Epitome* Justyna (XX, 4).

[17] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 4 (102, 13–103, 3).

[18] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 4 (103, 6–9).

która z dawien dawna miała imię Wielkiej Grecji, także po jego śmierci rządziła powaga jego imienia. A gdy dawniej mędrcami zwani byli ci, co zdawali się górować nad innymi, on, zapytany, kim się głosi, odrzekł, że jest filozofem, to znaczy pilnie starającym się o mądrość, czyli jej miłośnikiem, bo głosić się mędrcem uważał za uroszczenie. Przeżywszy następnie dwadzieścia lat w Krotonie dla usunięcia stamtąd haniebnych obyczajów, przeniósł się do Metapontu i tam zakończył życie. A tak wielkim cieszył się uwielbieniem, że z domu jego uczynili świątynię, a jego czcili jako boga, biorąc może asumpt ze słów jego, że dom tego, kto uprawia filozofię, to święty przybytek mądrości[19]. Powiadają też, że to on przekonał ludzi o tym, że dusze są nieśmiertelne i że po śmierci ciała otrzymają nagrodę. Mówi się też jednak, że to on pierwszy niezbożnie wprowadził mit milenarystyczny"[20].

<7> Drugim rodem filozofów był ten, który wywodził się z Grecji. Z nich pierwszy był Tales Milezyjczyk, jeden z owych siedmiu, których zwano mędrcami. Zrozumiawszy liczby astrologii, przepowiadał on zaćmienia Słońca i Księżyca. Po nim nastąpił Anaksymander, jego pomocnik; pozostawił on po sobie ucznia swego Anaksymenesa i następnych ich uczniów, Diogenesa i Anaksagorasa, który nauczał, że stwórcą wszystkiego, co widzimy, jest Bóg. Po nim nastąpił słuchacz jego Archelaos, którego uczniem był, powiadają, Sokrates, mistrz Platona. On zaś, jak świadczy Apulejusz[21], pierwej nazywał się Aristoneus, a następnie dla szerokości barków Platon[22]. Otóż jeśli Sokrates, jego nauczyciel, całą filozofię skierował, jak podają, ku poprawianiu i porządkowaniu obyczajów, podczas gdy przed nim filozofowie poświęcali swój trud głównie sprawom fizyki, czyli przyrodniczym[23], przeto, skoro zajmowanie się filozofią polega po części na działaniu, po części na kontemplacji, Sokrates uprawiał filozofię działania, nauczając moralności, dzięki której życie niechybnie do szczęśliwości zmierza, Pitagoras uczył kontemplacji, przez którą ćwiczy się umysł i rozszerza wiedza. Otóż Platon ma chwałę za to, że łącząc jedno z drugim, stworzył filozofię pełną, dzieląc ją na trzy części: etykę, fizykę i logikę, czyli filozofię moralną, naturalną

[19] Po słowach „święty przybytek mądrości" u Jana z Salisbury jeszcze — opuszczone przez Macieja — „i najprawdziwsza świątynia Boga" („et verissimum templum Dei").

[20] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 4 (103, 23–104, 15).

[21] W Maciejowych źródłach — Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 i Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, III, dist. IV, 2 (f. 191 O) i 3 (f. 191 Q) — przekazane jest pochodzące z uprzedniego błędnego zapisu imię *Aristotiles* (= *Aristoteles*), podczas gdy źródło prymarne, Apuleius, *Plat*., I. 1, 180, jako pierwotne i prawdziwe imię Platona podaje *Aristocles*.

[22] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (104, 19–105, 7).

[23] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (105, 112–116). Por. Aug., *De civ. Dei*, VIII, 3.

i racjonalną”[24]. Kontemplacji był oddany tak bardzo, że w jego słowach „jest wiele rzeczy współbrzmiących ze słowami proroków. Na przykład w *Timajosie*, wnikliwiej badając przyczyny świata, wydaje się jasno głosić Trójcę, którą jest Bóg, stwierdza bowiem, że przyczyna sprawcza to moc Boża, mądrość Boża to przyczyna formalna, a przyczyna celowa to dobroć”[25]. Ponadto, jak powiada Augustyn w piątej księdze *Wyznań* w rozdziale dziewiątym, „w księgach jego znaleziono »na początku było Słowo i Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo« aż do tego miejsca: »a Światłość w ciemności świeci, ciemności jej nie ogarnęły«”[26]. Zmarł Platon, mając za sobą życie tak doskonałe, „że wahano się, czy zaliczyć go do bogów, czy do półbogów”[27].

<8> Kiedy „zdawało się, że to słońce spadło z nieba”[28], a to Arystoteles, największy filozof, „niby gwiazda zaranna” od wszystkich gwiazd „jaśniejsza, założył szkołę perypatetycką, nazwaną tak dlatego, że zwykł był prowadzić dysputy, przechadzając się, to wprawdzie uprawiał on wszystkie dziedziny filozofii i w poszczególnych dał swoje wskazania, lecz przed innymi wszystkimi filozofię racjonalną uczynił swoją własnością, tak iż na to wygląda, że wszystkich innych filozofów wykluczył z jej posiadania. Płodny był w mowie, lecz w myśli obfitszy”[29].

<9> Filozofowie „ci walnie uszlachetnili Grecję i uświęcili Ateny”[30], potem zaś Grecja to samo uczyniła z Italią, najpierw z Rzymem, gdzie ożyły studia, a potem z Paryżem. Otóż mądrość od Chaldejczyków przeszła do Persów, od Persów do Egiptu — toteż donosi Aleksander Nequam, że „Abraham w Egipcie nauczał sztuk kwadrywialnych”[31], a przybył tam z Chaldei[32]; albowiem, jak powiadają Hali i Ptolemeusz, im bliżej ludzie są wschodu i słońca znajdującego się w położeniu równonocnym, tym są rozumniejsi dzięki umiarkowaniu swojej

---

[24] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (107, 22–108, 22). Wydawca oryginału wskazuje na ciekawą analogię w: Benedicti Hesse *Lectura super evangelium Matthaei* (cap. 2–4), wyd. W. Bucichowski, Warszawa: ATK, 1982 (Textus et Studia, 13), s. 226, 25–36.

[25] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (108, 14–19).

[26] Aug., *Conf*., VII, 9, 13; por. J 1,1–5.

[27] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (111, 12–15).

[28] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (111, 23–24), gdzie wyjaśnienie: „qua die philosophorum princeps Plato rebus excessit humanis”.

[29] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 5 (111, 23–112,1, 5–12, 17).

[30] Zaczątek tego dyskursu skompilowany z: Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 6 (114, 5–6); Alexander Nequam, *De naturis rerum*, II, c. 174 (wyd. Th. Wright, s. 308); Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, X, 1 (f. 229vb).

[31] O Abrahamie jako nauczycielu quadrivium w Egipcie zob. Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, X, 1, f. 229va–b; por. Alexander Nequam, *De naturis rerum*, II, 174, s. 308; Flav. Ioseph., *Antiq. Iud*., I, 8 (9), 2; Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1093 BC.

[32] Por. Gen. 11, 28, i jak w przyp. poprzednim.

kompleksji, czystości swoich oddechów, delikatności powietrza i dobrotliwości wpływu nieba[33] — albowiem z Egiptu przeszła do Grecji, z Grecji do Rzymu, z Rzymu do Paryża[34]. Otóż, jak powiada się „w traktacie zwanym" *Zwierciadło*, „Alkuin przeniósł studium z Rzymu do Paryża. Było zaś czterech owego studium założycieli: Raban, Alkuin, Klaudiusz i Jan Szkot. Jak się mianowicie powiada w *Kronice metropolii Arles*, posąg ze złotą głową postawił Bóg we Francji za pośrednictwem Karola Wielkiego. Kiedy on panował, a studiów literackich brakło, pobożność zaś ochłodła, zdarzyło się, że przybyli z Hibernii razem z kupcami brytyjskimi i zeszli na brzeg francuski dwaj mnisi szkoccy w świętych i świeckich pismach bardzo wykształceni. Nie wystawiali oni niczego na sprzedaż, tylko do schodzących się tłumów mieli zwyczaj wołać: »Jeśli ktoś jest spragniony mądrości, niech przychodzi do nas i ją od nas bierze! Bo u nas ona właśnie jest na sprzedaż«. Od innych, myślących, że to szaleńcy, rzecz doszła do uszu króla, więc ich król wezwał i zapytał, czy mają tę mądrość, oni zaś podpowiedzieli, że mają ją na sprzedaż. A na pytanie króla, czego chcą za nią, odpowiedzieli, że chcą trzech rzeczy: miejsca dogodnego, zdolnych umysłów i tego, bez czego życia doczesnego przeżyć nie sposób, mianowicie jedzenia i odzienia. Wtedy król, pełen radości, dał im to wszystko"[35]. I tak w Paryżu rozkwitła wiedza. A stąd studia przeniesione zostały do Germanii, mianowicie do Erfurtu i Wiednia, a następnie do Pragi i z Pragi do Polski, mianowicie do Krakowa. 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.

<10> Ponadto, choć wymienieni wyżej byli poganami, to przecież dla co wierniejszych umysłów czytanie ich jest wielce pożyteczne. Jak bowiem czytamy

---

[33] „Albowiem im bliżej […] wschodu i słońca" — sama idea związku przyczynowego między cechami umysłowości a umiejscowieniem geograficznym ich nosicieli jest obecna u obu autorów wymienionych przez Macieja i wydawca oryginału dokładnie zilustrował podobieństwo samej idei i różnice szczegółów między wersją Macieja i autorów, do których odsyła, a mianowicie: *Liber Quadripartiti Ptholemei, id est quatuor tractatuum... cum commento Haly Heben Rodan*, Venetiis per Bonetum Locatellum, impensis nobilis viri Octaviani Scoti 1483, liber II, c. 2, f. 31ra–b.

[34] O Jana z Walii *Compendiloquium*, X, 2–10 jako źródle lub przynajmniej analogii przedstawionego przez Macieja obrazu filozofii starożytnej i jej recepcji w Rzymie i Paryżu oraz źródłach i analogiach wiadomości samego Jana z Walii zob. komentarz wydawcy do tekstu łacińskiego (s. 136–137, przyp. 55 i 58).

[35] Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, X, 6, f. 231ra–b; jest to skrót *Speculum historiale*, XXIII, 173 (s. 960a) Wincentego z Beauvais.

w księdze *Saturnaliów*[36], powinniśmy jakoś naśladować pszczoły, które wędrując, korzystają z kwiatów, a następnie, co tylko z nich zebrały, rozmieszczają i rozdzielają po plastrach, a soki rozmaite dzięki zmieszaniu i właściwości swego oddechu w jeden smak zmieniają. I my też, co tylko w rozmaitych lekturach znaleźliśmy, w pożytek cnoty zmieniamy, żeby wszystko, według osądu rozumu rozmieszczone, w porządek przyszłych działań się stopiło. Bo i w duchu to, co porządnie rozmieszczone, lepiej się utrwala, 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 rozmaitości obyczajów, jednemu celowi najlepszemu szczęśliwości w ten sposób przyporządkowany. O tym wszystkim powiedzieć można:

> Szczęsny, kto zdołał ciężkiej
> ziemi rozerwać kajdany,
> szczęsny, kto zdołał dobra
> źródło zobaczyć świetliste.

<11> Przypatrzywszy się temu, znajdujemy tam dwie rzeczy, mianowicie dwa życia ludzkie, jedno praktyczne, drugie kontemplacyjne, dwojaką mające w sobie rozkosz, bo dwojakie znajdujemy rozkosze w człowieku: jedne cielesne, a drugie duchowe (dziesiąta księga *Etyki*[37]). Wskutek cielesnych człowiek pogrąża się w tym, co ziemskie, jeżeli ich nie ujarzmia 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. Zwierzęcymi przecie nazywają się ci, którzy niebaczni na dążenie rozumu, kierują się, niby dzikie zwierzęta, dążeniem zmysłów. Inni, bezbronni, zaiste są zwierzęcy, bo przywykli żreć mięso ludzkie i dostarczać dzieci na ucztę — tak na przykład „Falaris utrzymywał" pewnego „chłopca, pragnąc go pożreć"[38] — albo „rozcinać brzuchy ciężarnych i pożerać wydobyte z nich dzieci"; z nich to, „powiadają, uciechę mieli niektórzy dzicy ludzie z lasów w okolicy Pontu" (siódma księga *Etyki*), „a jeszcze, powiadają, z węgli i ziemi"; włosy też sobie wyrywają z brody, a także „składają matkę w ofierze"

---

[36] Macrob., *Saturn*., I. Praef., 5–6. Por. też Ioannes Valensis, *Compendiloquium*, prol., f. 167a, gdzie wzmianka o Senece (*Epist*., 84, 2–10).

[37] Por. Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I (Ed. Col., XIV–2, s. 709, 74–77) (zob. jednak tamże, s. 710, 13–16).

[38] Arist., *Eth. Nic*., VII, 5, 1149a 13–15 (Aristoteles Latinus XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 504, 59).

i pożerają[39]. Inni „zażywają rozkoszy płciowych z mężczyznami, a jednym to się zdarza z natury, innym z nawyku, tym mianowicie, którzy nawykli do tego od dzieciństwa"[40]. Inni jeszcze „mają nadmiar" lękliwości, na przykład jeśli „mysz uczyni hałas, stają się płochliwi jak dzikie zwierzęta"[41], a z tego powodu w takie popadali szaleństwo, że śmierć sobie zadawali. Jeszcze inaczej: ktoś rozgniewany złapał ojca za kark i ciągnął go do drzwi, twierdząc, że to jego wada wrodzona, bo jego ojciec też tak ciągnął jego dziadka, a „wskazując na swojego syna, powiedział: »I on, kiedy stanie się dorosłym mężczyzną, także mnie będzie tak ciągnąć do progu«"[42]. Inni przesadzili w miłości, jak Niobe, z powodu śmierci syna łająca bogów, a miłujący ojca Satyros utopił się z powodu jego śmierci[43]. „Oto są kajdany ciężkiej ziemi": zwierzęce „rozkosze cielesne, w których człowiek się pogrąża spadając z wyżyn swojej natury". A dzięki cnotom rozrywają się te więzy[44].

<12> Otóż cnót według Makrobiusza[45] wymienia się pięć politycznych, pięć oczyszczających, pięć ducha oczyszczonego, pięć wzorczych. Polityczne mianowicie biorą swą nazwę od tego, że kierują życiem ludzkim w dziedzinie działań zewnętrznych i że czynią ich odpornymi na wady. Oczyszczające biorą swoją nazwę stąd, że już są w stanie zwycięstwa właściwego zwycięzcom i że biorą pod uwagę po części to, co zewnętrzne, po części to, co wewnętrzne. Tamte pierwsze nazywają się cnotami rozpoczynających, te drugie cnotami czyniących postępy. O cnotach ducha oczyszczonego mówi się wtedy, kiedy, pokonawszy już wady, posiadacz cnót zażywa spoczynku, bo rzadko tylko buntują się w nim poprzedzające je poruszenia, i w ten sposób otwarty jest na to, by znaleźć się wśród doskonałych. O cnotach wzorczych mówi się wtedy, kiedy spoczywają one w myśli Bożej, albowiem idee cnót są w Bogu i to On jest wzorem wszystkich rzeczy. Lecz od pierwszych do ostatnich idzie się przez pewne stany pośrednie, a do pierwszych nie inaczej niż przez odcięcie rozkoszy cielesnych i wprowadzenie

[39] Arist., *Eth. Nic.*, VII, 5, 1148b 19–28 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 503, 5–14).
[40] Arist., *Eth. Nic.*, VII, 5, 1148b 28–31 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 503, 14–16).
[41] Arist., *Eth. Nic.*, VII, 5, 1149a 4–9 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 503, 24–28).
[42] Por. Arist., *Eth. Nic.*, VII, 6, 1149b 8–13 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 505,9–12).
[43] Por. Arist., *Eth. Nic.*, VII, 4, 1148a 32–48b 1 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 502, 11–13).
[44] Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I (Ed. Col., XIV-2, s. 708, 30–35): „Vincula autem terrae gravis sunt corporales delectationes, quibus deorsum homo *iungitur* ab altitudine suae naturae ad infimum ipsius; quae quidem vincula perfecte solvit, qui veris intellectualibus delectationibus fruitur". Wbrew rozterkom wydawcy skłonny jestem uznać Maciejowe *mergitur* za lepsze od Albertowego *iungitur*, raczej więc za świadomą zmianę niż za pomyłkę lub błędną lekcję, co dodatkowo potwierdza, odnotowana przez wydawcę, *homo demergitur* na początku § 11.
[45] Por. Macrob., *In Somn. Scip.*, 1. 8. 5–10 (Willis, s. 37, 25 – 39, 10): „Quattuor sunt inquit (Plotinus) quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares". Ciąg dalszy mowy niezależny jest od Makrobiusza.

cnót. Bo przecież cnota władna jest prostować moce duszy przeciwko jej chyleniu się do upadku i ożywiać jej siłę przeciwko trudnościom, aby nam łatwo było dokonywać działań pełnych pilności i z mocą przeciwstawiać się wadliwym — co się nas samych tyczy, to z pomocą roztropności, co się tyczy innego, to z pomocą sprawiedliwości, w okolicznościach pomyślnych z pomocą umiaru, w niepomyślnych — męstwa.

<13> To dlatego najświatlejsi mężowie przydają młodym ludziom wychowawców, aby ich hamowali przed rozkoszami[46], bo ludzie młodzi chętnie ulegają namiętnościom (pierwsza księga *Etyki*)[47] i dają się uwodzić zmysłom. Toteż w kwiecie wieku aż sześć wad im towarzyszy. Podążają mianowicie za namiętnościami, są zmienni, łatwowierni, gadatliwi, kłamliwi, umiaru niemający. Toteż naszemu panu kandydatowi na bakałarza jego wielce pożyteczna przemyślność, aby ku wadom nie zboczył, od chłopięctwa jego przydała jako wychowawców mistrzów i profesorów, a wielkim nakładem trudów wspierała go w pozyskiwaniu cnót i nauk: przeciwko udrękom namiętności miał pozyskiwać roztropność, dzięki której zdarzenia przebiegają należycie, przeciwko zmienności i kapryśności zażywać stałości, aby nie stać się podobnym do muchy, którą łajała mrówka w bajce Ezopa. („Mrówka i mucha spierały się ostro, która z nich jest lepsza. Mucha mówiła tak: »Czy ty się w ogóle możesz porównywać z moimi zaletami? Gdzie wnętrzności składają na ofiarę, ja ich pierwsza próbuję. Siaduję na głowie króla, a wszystkie matrony pierwsza całuję. Nic z tego wszystkiego ty nie czynisz«. Na to mrówka: »Przeciwko sobie chyba to mówisz, ty niegodziwa zarazo. Dokuczliwość swoją zachwalasz. Czy w ogóle ktoś życzy sobie twego przybycia? Królów i matrony, o których mówisz, nawiedzasz wbrew ich życzeniu, skoro gdzie tylko się zjawisz, zaraz uciekasz, zewsząd cię przepędzają jak utrapienie. Latem dobrze się miewasz, zimą cię nie widać. Ja natomiast, budząc przyjemną reakcję, zimą jestem bezpieczna i jest mi dobrze. Ciebie natomiast, brudasie, packami przeganiają«"[48]). Miał też wbrew łatwowierności obfitować w namysł, a wbrew gadatliwości miano go znajdować milkliwym stosownie do miejsca i czasu, wbrew kłamliwości wydawać się miał prawdomówny

[46] „Aby ich hamowali przed rozkoszami". Por. Arist., *Eth. Nic.*, X, 1, 1172a, 21 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 564, 4–5); Alberti Magni *Super Ethica,* jak wyżej, s. 711, 14.

[47] Arist., *Eth. Nic.* I, 1, 1095a 2–8 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 377, 4–9).

[48] Zdaniem wydawcy bajka Ezopa znana była Maciejowi albo z jakiegoś szkolnego zbioru, albo z małej antologii u Wincentego z Beauvais, *Speculum historiale*, III, 4 (88b), przedrukowanej w: L. Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, t. II, Paris: Firmin-Didot & Cie, 1884 (reprint Hildesheim — New York: Georg Olms Verlag, 1970, s. 239), zmienił jednak jej sens, bo prymarnie skierowana była przeciwko kłótliwym samochwałom, a także opuścił w niej tytuł: *Contra eos qui se contentiose laudant*. Opuścił też Maciej zaznaczone kursywą słowa w zdaniu: „Reges et matronas [...] adis, *et tua omnia esse dicis*, cum ubi accedis".

i powściągliwy. A ponieważ młodzi ludzie umiarowi czynami zaprzeczają i umiaru nie mają — zwłaszcza w miłości, bo albo mocno kochają, albo mocno nienawidzą[49] — to wbrew temu on ma trafną ocenę, pilną we wszystkim, co ma czynić, troskę i trafny osąd. Albowiem, zgodnie ze słowami Meliboeusa, męża roztropnego, szybko osądzać i egzekwować to oznaka szaleństwa. Mówi on: „Co się tyczy dokonania zemsty i wypowiedzenia wojny, to widzimy tu największą wątpliwość. Dlatego co jest lepsze, jeszcze nie możemy rozstrzygnąć, żądamy więc czasu do namysłu. Nie należy bowiem rozstrzygać od razu ani szybko. Wszystko przecież, co szybkie, to nieostrożne[50]. I jeszcze: W osądzaniu pośpiech jest przestępczy[51]. A także: Do pokuty się spieszy, kto osądza szybko[52]. Dlatego zwykło się mówić: Za najlepszego sędziego uważam takiego, który szybko rozpoznaje, a powoli osądza. I choć wszelka zwłoka budzi odrazę, to jednak w osądzaniu jest owocna"[53].

<14> Poza tym dobrze nazwano go Nicolaus, co znaczy jakby „zwycięski w stosunku do ludu", albowiem stał się on zwycięzcą wad właściwych ludowi[54]. Wskazuje na to nawet jego język, bo wyuczył się dobrze mówić w trzech językach, łacińskim mianowicie, polskim i niemieckim. W łacińskim jest mądrość przeciwko głupocie, w polskim męskość i dzielność przeciwko małoduszności i lękliwości, w niemieckim otwartość na cudze słowa, przyjacielstwo i łagodność przeciwko kłótliwości, prostactwu, czyli nieokrzesaniu[55]. O mądrości ludzi

---

[49] „Mocno kochają […] mocno nienawidzą". Por. — za wydawcą — Catull. 85: „Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior".

[50] „Wszystko […] nieostrożne" — Cassiod., *Var.*, I, 17, 1 (Fridh, s. 62,7).

[51] „W osądzaniu […] przestępczy" — Publil. Syr., *Sent.*, I 25 (wyd. G. Flamerie de Lachapelle, Paris: Les Belles Lettres, 2011, s. 63).

[52] „Do pokuty […] szybko" — Publil. Syr., *Sent.*, A 32 (wyd. cyt., s. 9).

[53] Albertanus Brixiensis, *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Melibeo et Prudentia*, c. 2, ed. T. Sundby, Hauniae 1873, s. 8, 17–9, 4, gdzie zidentyfikowane zostały trzy cytaty (jak w trzech przypisach poprzednich). Podobnie pisze Albertanus w *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, V, 29–48, a cura di P. Navone, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998 (Per verba: Testi mediolatini con traduzione, 11), s. 36. Kopia *Liber consolationis et consilii* Albertana zachowana w rękopisie BJ 693 (zob. *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, vol. V, Wrocław — Warszawa — Kraków: Ossolineum — Wydawnictwo PAN, 1993, s. 73) służyła mistrzom krakowskim jako źródło cytowań.

[54] Etymologia imienia Mikołaja za: Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di G.P. Maggioni, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998 (Millennio medievale, 6), I, s. 38: „Nicholaus dictus a nichos quod est victoria et leos quod est populus; inde Nicholaus quasi victoria populi, id est vitiorum quae popularia sunt et vilia".

[55] W owym „prostactwie, czyli nieokrzesaniu" — w oryginale *rusticitas et agroykeia* — rzeczownik grecki ἀγροικία, używany często w komentarzach i nawiązaniach do Arist., *Eth. Nic.*, II, 7, 1108a 26 (AL XXVI, 1–3, fasc. 4, s. 406, 30), a zapisany tu w zniekształconej formie, jest dokładną kalką łacińskiego rzeczownika *rusticitas*; dlatego w przekładzie *et* oddano przez „czyli". Owo „prostactwo, czyli nieokrzesanie", *rusticitas et agroykeia*, niesie w sobie etymologiczny sens

języka łacińskiego mówi *Polikratyk*, że wiele narodów sobie poddali bardziej dzięki mądrości niż dzięki sile. Powiada mianowicie w księdze szóstej rozdziale drugim: „Cóż bowiem Rzymian uczyniło zwycięzcami wszystkich narodów? Wiedza zaiste, ćwiczenie i wierność, na mocy przysięgi świadczona rzeczpospolitej. Bo i cóż wobec ogromnej liczby Gallów znaczyć by mogła niewielka liczebność rzymska? Na co wobec wysokiego wzrostu Germanów ważyć by się mogła niska postura Rzymianina? Że Hiszpanie górowali nad Rzymianami nie tylko liczbą, lecz i siłą cielesną, to jasne. Podstępom i bogactwom Afrykanów też nigdy Rzymianie nie dorównywali. Toteż przeciwko temu wszystkiemu pożyteczne było brać dzielnego rekruta”[56] z ziem polskich, opowiada Wincenty w *Kronice polskiej*. „Dlatego nie parła ich”, mianowicie Polaków, „ani dumna chęć panowania, ani żądza posiadania, lecz siła dojrzałej ochoty zaprawiała do tego, aby oprócz wielkoduszności za wielkie nie mieli niczego, aby przymnażaniu swoich cnót żadnych nigdzie nie wyznaczali granic. Nie tylko bowiem narody położone z tej strony morza, ale i wyspy duńskie włączyli pod swoje panowanie”[57]. O Germanów zaś przyjacielstwie i pogodnym obliczu mówi Izydor w dziewiątej księdze *Etymologii*[58]. Jest narodów Germanii wiele, potężne mają ciała, mocni, odważni w duchu i dzicy, nieujarzmieni, zajęci rabunkiem, chwytaniem w sieci i polowaniem, na twarzy urodziwi i kształtni, owłosieni i o czuprynach rudych, hojni, pogodni na duchu i o miłym obejściu.

<15> On sam także urodził się w Krakowie, mieście królewskim, które z dawna zwało się Grakowem, nazwane tak od swego pierwszego i dobrotliwego króla Graka, w końcu jednak otrzymało miano Krakowa od krakania kruków zlatujących się gromadami nad trupem zdechłego smoka, a stało się to dzięki przemyślności mieszkańców i tak jest już od wielu lat aż do dziś[59]. Albowiem to i krakowianie zabili smoka nie siłą, lecz przemyślnością, jak mówi Wincenty w *Kronice*. „Był mianowicie w rozpadlinie pewnej skały potwór strasznego okrucieństwa, zwany, jak sądzą niektórzy, wszystkożercą. Żarłoczność jego trzeba było w określony dzień każdego tygodnia zaspokajać pewną liczbą bydląt, gdyby ich zaś mieszkańcy nie składali niejako w ofierze, to za karę potwór zjadał

---

czegoś właśnie wiejskiego, rzec by można: chłopskiego. Czyżby w przypisaniu cech przeciwnych takiemu prostactwu ludziom języka niemieckiego, a więc i licznym w wieku XV krakowskim mieszczanom, kryła się aluzja do różnicy między „mieszczańskim” sposobem ich bycia i „chłopskim” sposobem bycia rodzimych mieszkańców Krakowa?

[56] Ioan. Saresb. *Policrat*., VI, 2 (9, 15–23).

[57] Magistri Vincentii *Chronica Pol*., I, 2, 2–3 (Plezia, s. 7). W wydaniu mowy (s. 142) mamy błędną zapewne lekcję: *Doromarchicas insulas*; w czystopisie Macieja (f. 69r) czytamy: *Danomarchicas insulas*.

[58] Por. Isid. Hisp., *Etymol*., IX, 2, 97.

[59] Etymologia nazwy Krakowa z: Magistri Vincentii *Chronica Pol*., I, 7, 1 (Plezia, s. 12).

tę samą liczbę ludzi"[60]. „W końcu musieli się uciec do podstępu. Umieścili mianowicie w tym co zwykle miejscu zwierzęce skóry wypełnione zapaloną siarką. A gdy je wszystkożerca chciwie połykał, udusił się od płonącej siarki"[61].

<16> Pochodzi także od znakomitych w tym mieście rodziców i dlatego jest szlachetny i uczciwy, „nie oddziela się bowiem wyrodna gałąź od tak szlachetnego winnego krzewu"[62]. A przecież ani ku ojczyźnie ochota, ani ku miastu twego pochodzenia skierowana pomysłowość, ani cnotliwość rodziców, ani wysoki wzrost, ani dobry stan zdrowia, ani bystrość umysłu nie powinny cię, bracie Mikołaju, prowadzić do próżności. „Często bowiem winny owoc pęcznieje, nabierając kwaśności, często olej zmienia się w zgęstniały osad, często złoto wyradza się w czerń. Cóż więc dziwnego, że smutny ma koniec smutna próżność? A im bardziej szczęście jej sprzyja, tym bardziej jest żałosna, im bardziej rozkwita, w pomyślność obfituje, tym bliższa jest groźnym zasadzkom, im bardziej ktoś stara się innymi owładnąć, tym korniej się innym w służbę oddaje. Bo to oznaka próżności obchodzić wszystkie wszystkich kąty, wszystkim w uszy szeptać pochlebstwa, ale też być dla wszystkich podnóżkiem, aż się osiągnie to, do czego się dąży"[63]. Toteż zważ, bracie Mikołaju, na cnoty twoich według ciała i według ducha przodków i wychowawców, ukorz się we wszystkim, ujarzmiając wady, kiełznając namiętności, cnót dobrze zażywając, w uprawianiu cnót się ćwicząc, aby można było powiedzieć o tobie:

> Szczęsny, kto zdołał ciężkiej
> ziemi rozerwać kajdany.

I tyle co się tyczy pierwszego.

<17> Powiedziałem po drugie i ostatnie, że w słowach tematu wzmiankowane jest inne życie bardziej upragnione i celem całego ludzkiego życia będące, mianowicie spekulatywne, któremu również przyjemność towarzyszy szlachetniejsza, czyli duchowa, ponieważ przyporządkowana jest najszlachetniejszemu dobru. Powiada bowiem Albert w komentarzu do pierwszej księgi *Etyki*: „Dobrem jest najbardziej to dobro, które jest samoistne i do którego przyporządkowane są wszystkie inne. A jest nim w szczególny sposób doskonałe działanie umysłu spekulatywnego, ono zaś nazywa się działalnością kontemplatywną. A źródłem jej

[60] Magistri Vincentii *Chronica Pol.*, I, 5, 4 (Plezia, s. 10). Tekst Plezi w wydaniu krytycznym zawiera błąd korektorski: *speculi* zamiast *scopuli*. Ale zob. *Chronica Pol.*, I, 7, 1 (Plezia, s. 12): *in scopulo*, i artykuł Plezi, *Legenda o smoku wawelskim* (obecnie w jego *Scripta minora*, Warszawa 2001, s. 244, przyp. 5), w którym autor cytuje swoje już przygotowane, ale jeszcze niedrukowane wydanie: „in cuiusdam *scopuli* anfractibus".

[61] Magistri Vincentii *Chronica Pol.*, I, 5, 7 (Plezia, s. 11).

[62] Magistri Vincentii *Chronica Pol.*, I, 6, 1 (Plezia, s. 11).

[63] Magistri Vincentii *Chronica Pol.*, I, 6, 1–2 (Plezia, s. 11).

jest umysł boski, który rozsiewa światło poznania na wszystkie istoty poznające i za którego sprawą istnieje szczęśliwość kontemplatywna, ponieważ ostateczna doskonałość wszelkiej naszej kontemplacji jest w Tym, który jest najbardziej upragnionym przedmiotem wiedzy. I takie jest zagadnienie umysłu boskiego, jak powiada Komentator w XII księdze *Metafizyki*, sam zaś Bóg w sposób najdoskonalszy kontempluje swój umysł, a kontemplując siebie, poznaje umysłem wszystko inne"[64].

<18> A kto by się chciał kierować tym życiem heroicznym i najbardziej upragnionym, które jest życiem najlepszych filozofów, powinien mieć to, „co w paru słowach wyraża starzec z Chartres:

> myśl pokorną, chęć badań i spokojne życie,
> dociekanie w cichości, ubóstwo, kraj obcy.

Albowiem pokornym daje łaskę[65] Pan i ich w wiedzę prawdy wyposaża i w rozumienie; oni to, bojaźnią wtajemniczeni, przy Nim w umiłowaniu i w spełnianiu przykazań Jego wiernie trwają"[66]. Podobnie mocna 'chęć badań' to ich pragnienie[67], „kto bowiem dla własnej rozkoszy siłami umysłu albo chęci próbuje opanować całość Pism oddzielony od świętego skarbca filozofii, staje się wyobcowany z rozumienia prawdy"[68]. Stąd „Karneades, długotrwały i pracowity żołnierz prawdy, w mocnej chęci jej zdobycia spędził aż dziewięćdziesiąt lat, ten sam bowiem miał kres życia, co i filozofowania"[69]. Podobnie „»życia spokojnego« uczy poganin, uważając życie kogoś mającego mocną chęć za ćwiczenie próżne, jeśli u drzwi jego ciśnie się tłum i z hałasem się dobija[70]. Jeśli bowiem mocna chęć badań to według Cycerona mocne zaangażowanie duchowe

---

[64] Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I (Ed. Col., XIV-2, s. 708, 11–24). Tamże, linie 4–7, Albert przepisuje cztery wersy Boecjusza komentowane w niniejszej mowie, a w aparacie odsyłacz do Averroesa *Metaphys.*, XI, comm. 51.

[65] Jk 4,6; 1 P 5,5.

[66] Ioan. Saresb. *Policrat.*, VII, 13 (12–17). Ów „starzec z Chartres" to Bernard z Chartres, zidentyfikowany w wydaniu Webba. Zob. o nim: E. Jeauneau, *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*, „Revue des Études Augustiniennes", 29 (1983), s. 153; P.E. Dutton we wstępie do edycji Bernarda z Chartres *Glosae super Platonem*, Toronto 1991, s. 25–26; tu na s. 340 wypowiedź Bernarda (znana też z Hugona ze Świętego Wiktora, *Didascalicon*, III, 12, autorem jej tam jednak jest anonimowy *Sapiens quidam*) ma jeszcze trzeci wiersz: „haec reserare solent multis obscura legendi". Maciej pominął ten podkreślający korzyści poznawcze wiersz tak, jak gdyby chciał przez to pominięcie uwydatnić ascetyczno-moralny aspekt statusu uczonego, zainspirowany zresztą słowami Jana z Salisbury cytowanymi w następnym przypisie.

[67] Zob. Ioan. Saresb. *Policrat.*, VII, 13 (147, 13–15): „Sic enim prodest quaerendi studium, si aviditas ipsa sciendi referatur ad Christum".

[68] Ioan. Saresb. *Policrat.*, VII, 13 (147, 17–20).

[69] Ioan. Saresb. *Policrat.*, VII, 13 (149, 11–12).

[70] Ioan. Saresb. *Policrat.*, VII, 13 (149, 26–28).

w czynienie czegoś z potężną wolą[71], to zaiste umysł, który tłum rozprasza na wiele stron, żadną miarą skupić się na jednym jedynym dziele cnoty nie może. »Dociekanie w cichości« jest potrzebne dlatego, że realizowanie mocnej chęci jest najskuteczniejsze wtedy, kiedy cnota nabiera mocy w szczegółach" z dziedziny najwyższego dobra, „o których człowiek czyta albo słucha w cichym samotnym badaniu. Dopiero w nim bowiem rozum wszystkie sprawdza i owoc ich wszystkich na szalkach waży. Zresztą nie może być spokojnego życia, jeśli brak tego, co konieczne dla natury; i przeciwnie, jeśli duch pławi się w rozkoszach, to nadmiar wszystkiego gasi światło umysłu. Toteż owocujące mężami »ubóstwo«, ta strażniczka prawdziwego człowieczeństwa i towarzyszka cnoty, do poprzednio wymienionych się dołącza"[72]. Stąd też „ów Krates Tebańczyk, wrzuciwszy w morze niemały ciężar złota, »idźcie precz — powiedział — podłe bodźce złej żądzy, topię ja was, żebym sam przez was zatopiony nie został«"[73]. A wreszcie »kraju obcego« wymagają filozofujący dla uprawiania spekulacji, „owszem, obcym czynią kraj własny, i żadne im nie ciąży wygnanie. Znaczy to, że każdy filozof, który uprawia kontemplację, „odrzuca troski o dom i o to, co należy do ciała, jako człowiek cały w jakiś sposób zwrócony ku duchowi, odgania wszystko, co postęp w mądrości utrudnia, i za obce sobie uznaje, wszędzie jednak czuje się jak w domu i wszędzie jak w ojczyźnie, bo w każdym miejscu jest u siebie i wszędzie przebywa u mądrości"[74], i wszędzie ta „szczęśliwość kontemplacyjna jest jakimś naśladowaniem boskiego umysłu. A w ten sposób poprzez szczęśliwość kontemplacyjną", która polega na akcie mądrości, „widzi ktoś źródło dobra, które świetlistym się nazywa, bo ciemności w nim żadnych nie ma"[75]. I o tym każe myśleć wiersz:

> Szczęsny, kto zdołał dobra
> źródło zobaczyć świetliste.

---

[71] „[…] z potężną wolą" — tj. *magna cum voluntate*. Tak Webb, II, s. 150, 9; u Cycerona, *De inv*., I, 36, jest „magna cum *uoluptate*".

[72] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 13 (150, 7–20).

[73] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII, 13 (151, 3–6). U Jana z Salisbury Krates powiada: „Abite pessum malae cupiditates, ego vos" etc.; u Wincentego Kadłubka, *Chronica Pol*., II, 17, 4 (Plezia, s. 52; tutaj także podane jest źródło tej opowiastki), bezimienny mędrzec woła: „Pessum ite, pessimae divitiae, perdam vos, ne perdar a vobis". Wydawca odsyła do innej jeszcze mowy Macieja z Łabiszyna, gdzie w tym samym przykładzie występuje nie mało znany Krates, lecz znany powszechnie z imienia, niekoniecznie jednak z autentycznych poglądów i autentycznej postawy Sokrates.

[74] Ioan. Saresb. *Policrat*., VII 13 (151, 13–20).

[75] Alberti Magni *Super Ethica*, X, lectio I (Ed. Col., XIV-2, s. 708, 24–28), gdzie cytowany 1 Io. 1,5: „tenebrae in eo non sunt ullae".

UN DISCOURS MÉTAPHILOSOPHIQUE CRACOVIEN DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XV^e SIÈCLE : MATTHIAE DE LABISCHIN *RECOMMENDATIO BACCALARIANDI IN ARTIBUS* TRADUITE, INTRODUITE ET COMMENTÉE PAR JULIUSZ DOMAŃSKI

Résumé

Le texte latin de cette *Recommandation*, dont nous présentons ici une traduction polonaise commentée, est édité comme annexe d'une étude de Zenon Kałuża sur la *translatio studii* dans le milieu universitaire de Cracovie au début du XV^e siècle (*Przegląd Tomistyczny*, 11, 2005, p. 125–145). Outre la traduction du texte latin, nous nous proposons d'examiner une autre dimension de la *Recommandation* que celle qui concerne la *translatio studii*, à savoir celle, alors fortement enracinée à Cracovie, qui prenait pour objet la nature de la philosophie et le rôle que la philosophie et les philosophes doivent jouer dans la formation et la vie des intellectuels chrétiens.

La *Recommandation* de Matthias de Labischin constitue la troisième et dernière composante d'un petit choix de trois discours du même genre, prononcés à Cracovie à l'occasion des promotions à la Faculté des arts. Tous les trois font l'éloge de la philosophie. C'est précisément ces aspects élogieux du discours qui font objet d'une reconstitution philosophique et d'une analyse métaphilosophique. Le verbum thematis du discours (Boèce, *Consol.*, 3, XII, 1–4 : *Felix qui potuit boni…*) introduit le thème de la félicité, lequel intéresse autant l'éthique que l'anthropologie philosophique. Ouvrant le discours sur les conditions dans lesquelles on gagne le bonheur et on le possède, il permet de regrouper les sujets abordés en quatre rubriques : (1) la vertu en rapport avec le savoir, la gloire et la philosophie ; (2) l'histoire de la pensée grecque ; (3) une réflexion sur le profit qu'un chrétien peut tirer de la connaissance des auteurs anciens, et (4) sur le vrai sens de la vie philosophique.

Les trois discours, celui de Matthias ainsi que les deux autres, publiés en édition bilingue largement commentée, partagent la même conception de la philosophie marquée par les mêmes caractères fondamentaux. La philosophie ne se limite pas à la seule recherche de la vérité et à la contemplation de l'être, donc à la seule théorie, car, en même temps, elle est considérée comme une morale réalisée dans la vie du philosophe. Suivant cette conception, le philosophe se

sent obligé de vivre une vie irreprochable et de former en lui même une personnalité conforme à la recherche et la contemplation du Bien suprême qui l'occupperait au premier chef. Quant aux détails, chacune des trois conceptions se distingue par des nuances qui se laissent observer aussi bien dans le domaine théorique que dans le pratique. Grâce à ces différences, le rapports entre ces deux domaines change dans chaque discours. Chaque discours gagne ainsi sa propre personnalité.

Deux autres discours dont il est question ici, sont ceux de Luc du Grand Cosmin (*Przegląd Tomistyczny*, 16, 2010) et de François de Brega (17, 2011).