

*Juliusz Domański*  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

FRANCISZKA KRYSOWICZA Z BRZEGU  
POCHWAŁA FILOZOFII  
Rekomendacja dziewięciu licencjatów z 1425 roku\*

WPROWADZENIE

Życie i twórczość Franciszka z Brzegu

Franciszek z Brzegu na Dolnym Śląsku, a właściwie z Krzysowic niedaleko Brzegu, stąd zwany też Kreysowicz albo Krysowicz, żył w latach ok. 1370–1432. Rozpocząwszy studia na Uniwersytecie Karola w Pradze, uzyskał tam na wydziale sztuk wyzwolonych w 1393 bakalaureat, a w 1396 magisterium i nauczał na tym wydziale mniej więcej do 1400 roku, po czym przeniósł się na Uniwersytet Krakowski. Tu w roku 1402 był pierwszym znanym dziś z imienia dziekanem wydziału sztuk i funkcję tę potem sprawował jeszcze parokrotnie; tutaj też studiował teologię — mistrzami jego byli Jan Isner i Jan Szczekna. Przed rokiem 1407 uzyskał bakalaureat, a około 1409 doktorat, po czym wykładał już tylko na wydziale teologii aż do końca swego życia. W latach 1407 i 1429/30 był rektorem Uniwersytetu Krakowskiego, w 1407 i w 1430 dziekanem wydziału teologii, pełnił też dwukrotnie funkcję wicekanclerza Uniwersytetu. W roku 1431 brał udział w dyspucie krakowskiej z husytami. Uczniami jego na krakowskim wydziale teologii byli Benedykt Hesse, Mikołaj Kozłowski, Mikołaj Tempelfeld z Brzegu, może też Jakub z Paradyża. O ile można wnosić z ciągle jeszcze niedostatecznie rozeznanej jego spuścizny, Franciszek z Brzegu był przede wszystkim teologiem moralistą o ukierunkowaniu praktycystycznym, a jego teologia moralna miała podbudowę prawnokanoniczną. O praktyczno-moralnym ukierunkowaniu jego teologii zdaje się świadczyć jego *Summa de septem mortalibus peccatis* i traktat o dekalogu; zaangażowania Franciszka w aktualne nurty religijno-społeczne każą się domyślać, że

---

\* Wydał, przełożył, wprowadzeniem poprzedził Juliusz Domański. Przepisami źródłowymi opatrzyli Juliusz Domański i Zenon Kałuża.

jego autorstwa jest traktat *De communionem sub utraque specie* i *Quaestio de indulgentiis*, a może także pewna liczba nierozpoznanych nawet wstępnie kazań, mów uniwersyteckich i kwestii<sup>1</sup>.

Pisma te pozostają dotąd w rękopisach, skąd w nielicznych poświęconych mu nie tyle samodzielnych pracach, ile okazjonalnych wzmiankach były cytowane jedynie bardzo skąpe fragmenty. W najlepszej jeszcze stosunkowo sytuacji była pod jednym i drugim względem zamieszczona niżej uniwersytecka mowa promocyjna, czyli rekomendacja dziewięciu kandydatów do licencjatu, której obszerne partie swej niezwykle cennej, pionierskiej książki o krakowskich mowach uniwersyteckich poświęciła Maria Kowalczyk<sup>2</sup>.

### Przekaz rekomendacji i problem jej autorstwa

Zachowała się ona w jednym, o ile wiadomo, rękopisie Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I Q 380, na kartach 76–84, i zachowała się w postaci szczególnej. Po pierwsze, nie tylko brak w jej przekazie imienia autora, ale też bardzo nikłe są konkretne realia, które by wskazywały na jej krakowskie pochodzenie i spożytkowanie jej w Krakowie. Wśród realiów można wskazać jedynie imię chrzestne (bez bliższych określeń) jednego z promowanych (11: „vos, domine Michael”), dającego się z dużym prawdopodobieństwem zidentyfikować w krakowskim *Liber promotio-num*, oraz to, że mówca powołuje się na końcu mowy (316–317) na zlecenie czy

<sup>1</sup> Powyższy biogram oparto głównie na biogramie Henryka Barycza w *Polskim słowniku biograficznym*. Istotną inspiracją do zajęcia się mową Franciszka z Brzegu była cytowana niżej niezwykle cenna książka Marii Kowalczyk. A oto nieco bogatszy zestaw bibliografii przydatnej do studiowania naszego autora, z której szczególnie owocnie wykorzystane tu pozycje cytowane są niżej dodatkowo: J. FIJAŁEK, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego Wydziału Teologicznego w XV wieku*, Kraków 1898; Z. BUDKOWA, *Kodeks Mikołaja Tempelfelda*, „Sprawozdania PAU”, 53 (1952) nr 7/8; M. MARKOWSKI, *Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna*, „Studia Mediewistyczne”, 6 (1964); Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, *Odnowienie jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1964; M. KOWALCZYK, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV w.*, Wrocław: Ossolineum, 1970; M. KOWALCZYK, *Franciszek z Brzegu*, „Acta Mediaevalia”, 34–35 (1999), s. 99–144, obecnie w zbiorze tejże, *Colligite fragmenta ne pereant. Studia z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego w średniowieczu*, Kraków: Tow. Nauk. Societas Vistulana, 2010 (Historia et Monumenta Universitatis Jagellonicae, 1), s. 329–372; Z. WŁODEK, *Pourquoi étudiait-on la philosophie à l'Université de Cracovie au Moyen Âge? Témoignage d'un maître de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle*, w: *Miscellanea Mediaevalia*, t. 26, Berlin: de Gruyter, 1998, s. 330–337; „*Ecce propter ista et alia consimilia conceditur studium philosophicum*”. *Mowa uniwersytecka Franciszka z Brzegu z 1425 roku*, „Przegląd Tomistyczny”, 8 (2000), s. 301–311; K. OZÓG, *The Role of Poland in the Intellectual Development of Europe in the Middle Ages*, Kraków: Societas Vistulana, 2009, s. 101–102; *Polski słownik biograficzny*, Nowy Korbut; *Filozofia w Polsce — Słownik pisarzy*.

<sup>2</sup> M. KOWALCZYK, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, gdzie zob. wedle odsyłaczy pod jego imieniem w indeksie. Za osobne zaś monograficzne opracowanie tej mowy uznać wypada tylko dwa cytowane w przyp. 1 cenne artykuły Zofii Włodek.

pełnomocnictwo dokonania aktu promocji otrzymane od kanclerza uniwersytetu. Do tych kwestii trzeba będzie jeszcze wracać niżej przy okazji niektórych innych szczegółów tekstu. Po drugie, pierwotny zapis tekstu rekomendacji, dokonany starannym, kaligraficznym pismem, poprawiany najczęściej tą samą, o ile potrafię ocenić, ręką, zawiera także nieliczne inseraty o innym charakterze. Nie jest mi łatwo rozstrzygnąć, czy i one wszystkie są tej samej ręki, co zapis pierwotny; same kryteria paleograficzne zresztą tu nie wystarczają i trzeba też uwzględniać formalny i treściowy ich charakter. W całym tekście większość inseratów i poprawek to interwencje drobne: przeważają wśród nich marginalne lub interlinearne uzupełnienia, rzadsze są nowe wersje w miejsce skreślonych pierwotnych pojedynczych słów lub krótkich przeważnie fraz. Zdarzają się jednak też inseraty, które mają charakter szczególny. Są to mianowicie dwie drobne propozycje alternatywne, dodane jedna na marginesie, druga na interlinii nad tekstem, bez skreślenia jednak poprawnych językowo i tekstologicznie wersji pierwotnych, a nadto jedno spore rozszerzenie tekstu pierwotnego, również niemającego w pierwotnym zapisie żadnych wad ani braków tekstologicznych. Ta ostatnia ingerencja ma dla treści mowy, jak to będę się starał wykazać niżej, znaczenie bardzo istotne. Co się tyczy kryteriów paleograficznych, to porównanie pisma pierwotnego zapisu i owych trzech interwencji tekstowych z zachowanym (i reprodukowanym) okazem autografu Franciszka z Brzegu<sup>3</sup> pozwoliłoby może z pewnym prawdopodobieństwem stwierdzić niejakie różnice pomiędzy pismem zapisu pierwotnego a tym ostatnim inseratem. Jeżeli zaś hipotetycznie przyjąć, że staranny zapis pierwotny nie wyszedł spod ręki tego, kto dokonał owych drobnych alternatywnych ingerencji i wpisał pod koniec tekstu obszerniejszy inserat, że więc zapis pierwotny (ewentualnie razem z drobnymi korektami interlinearnymi i marginalnymi) pochodzi od specjalnego skryby-kaligrafa, to można się też dopatrzeć niejakiego podobieństwa pisma między owym autografem a większym dopiskiem do końcowej partii tekstu pierwotnego. Gdyby zaś dokładniejsze badanie potwierdziło tę intuicyjną tylko obserwację, a nadto jeszcze przynajmniej nie wykluczyło tego, że i owe dwa alternatywne inseraty mogą być tej samej, co i on, ręki, mielibyśmy tu może do czynienia z dodatkami autorskimi do zapisanego już kaligraficznie przez skrybę tekstu mowy, uczynionymi przed jej wygłoszeniem przez mówcę. Gdyby wreszcie tej drugiej intuicyjnej hipotezy dokładne badanie grafologiczne nie potwierdziło, byłby to może wypadek wykorzystania pierwotnego anonimowo przepisane starannie tekstu przez innego mówcę, czyli właśnie przez Franciszka z Brzegu<sup>4</sup>. Jakkolwiek było naprawdę,

<sup>3</sup> Reprodukowanego przez M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, po s. 72.

<sup>4</sup> Że Franciszek z Brzegu jest autorem tej mowy, przyjmuję za M. Kowalczyk (*Krakowskie mowy uniwersyteckie*, s. 17), gdzie za podstawę atrybucji służy pismo ręki Franciszka, znane autorce (fot. 10–11); por. także atrybucję w „Wykazie mów”, s. 100, nr 64. Autorstwo Franciszka nie jest jednak potwierdzone żadnym zapisem imiennym *explicite* i żadną informacją w treści mowy, której zapisu

uznałem, że z trzech ostatnich opisanych wyżej ingerencji w pierwotny zapis mowy na wprowadzenie do tekstu nie zasługują te, które są tylko fakultatywnymi wtórnkami, zasługuje natomiast inserat wzbogacający treść wypowiedzi, lecz wymaga on graficznego zaznaczenia. Został więc ujęty w nawias klamrowy. Tylko też te trzy ingerencje tekstowe, mające tekstologicznie specjalny charakter, i jedną własną, która jest czymś nieco więcej niż zmianą ortograficzną, notuję w aparacie krytycznym. Zamieszczam w nim nadto uwagę do pozostawionego przeze mnie w tekście całkowicie fałszywego imienia własnego osobistości starożytnej. Nie odnotowuję natomiast w aparacie tych ingerencji w rękopiśmienny zapis, które uznałem wyżej za rutynowe poprawki. Tyle o stanie przekazu tekstowego i nieco niestandardowym odtworzeniu go w poniższej edycji.

Tę rekomendację kandydatów do licencjatu sztuk wyzwolonych domniemy jej autor, Franciszek z Brzegu, w roku 1425 profesor wydziału teologicznego, wygłosił jako delegowany przez kanclerza Uniwersytetu Krakowskiego jego pełnomocnik, co sam stwierdza w końcowej jej części (295–297); albowiem ryt promocji licencjackich przewidywał, że rekomendację licencjatorów wydziału sztuk wyzwolonych wygłasza właśnie kanclerz uniwersytetu lub wyznaczony przez niego zastępca<sup>5</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, przyjmuję — za autorką pionierskiej książki o krakowskich mowach uniwersyteckich — moim zdaniem hipotetyczne jedynie autorstwo Franciszka z Brzegu nie tylko jako tego, który tekst skomponował (na ile samodzielnie, o tym będzie jeszcze mowa), ale także tego, który go spożytkował jako mówca. Pozostawiam też jego imię w formule tytułu zarówno całego tego studium, jak i poniżej ukonstytuowanego tekstu rekomendacji (w tym drugim wypadku naturalnie w nawiasie ostrym, jako — razem z tytułem — dodatek wydawcy), aby nie wprowadzać w zapis bibliograficzny bezużytecznej komplikacji co do jego atrybucji, dopóki dalsze badania nie znajdą mocniejszych argumentów za tym autorstwem lub przeciw niemu. Osobne zagadnienie autorstwa niesie w sobie treść rekomendacji, a zwłaszcza źródła tej treści. Trzeba więc teraz jej się przypatrzeć.

## Enarracja, czyli przegląd treści

Adresatami mowy są młodzi, niewiele starsi niż dwudziestoletni chłopcy, którzy otrzymują drugi (po bakalaureacie) stopień wykształcenia w sztukach wyzwolonych,

---

kopią fotograficzną i tylko nią dysponuję. Nie dokumentuje go też nic w opisie rękopisu Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I Q 380, (tamże, s. 17), ani w krótkim omówieniu treści mowy na s. 70. Zawartość zaś tego rękopisu, jak stwierdza autorka, jest bardzo zróżnicowana zarówno topograficznie, jak chronologicznie i personalnie; obok tekstów pochodzenia praskiego Maria Kowalczyk stwierdza tam ślady korzystania z tych mów przez mistrzów krakowskich, a także obecność w rękopisie ich własnych tekstów. Zob. także niżej, przypis 7.

<sup>5</sup> M. KOWALCZYK, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, s. 67.

upoważniający ich do ubiegania się, na tymże wydziale, o magisterium. Sztuki wyzwolone, czyli zestaw siedmiu umiejętności wstępnych, jakby przygotowawczych, i filozofię, do której przygotowywały, wykładano w przepisany porządku na jednym i tym samym wydziale, zamiennie nazywanym wydziałem sztuk i wydziałem filozofii. Już wstępne zdania poniższego tekstu, rozpoczynające coś w rodzaju egzaminu dyplomowego, który ma sprawdzić dydaktyczną umiejętność komentowania „autorytatywnego” tekstu-podręcznika (1–9) kandydatów, wymieniają wyraźnie tylko *artes liberales*, ale mniej wyraźnie dają do zrozumienia, że *domini licentiandi* byli kształceni nie tylko w *trivium* i *quadrivium*, ale i w filozofii Arystotelesa. Sprawdzianem ich umiejętności w wykładaniu tekstu (*in legendo*), w prowadzeniu dysputy czy raczej w uczestniczeniu w dyspucie (*in disputando*) i w czymś w rodzaju „determinowania” tej dysputy, czyli formułowania — w trybie konkluzji — wyników z niej wniosków i jej podsumowania, zbierającego niejako rezultaty czynności poprzednich (*in colligendo*), ma oto być etyka Arystotelesa, wybrane księgi najpewniej *Etyki nikomachejskiej*<sup>6</sup>.

Przedmiotem egzaminu, który ma sprawdzić kandydatów, jest więc filozofia praktyczna. Wyrażenia, mówiące o tym sprawdzianie, odnoszą się jednak do umiejętności dwojakiego rodzaju, chciałoby się powiedzieć: lekcyjnych i wychowawczych albo, inaczej, naukowych i moralnych. I obie te umiejętności — choć być może egzamin, ściśle biorąc, dotyczył tylko pierwszego ich rodzaju — są nierozłącznie ze sobą splecione: zgodnie z intencją mówcy należą, obie nierozdzielnie, do wyposażenia duchowego licencjatów wydziału sztuk wyzwolonych. Mówca przyjmuje niejako apriorycznie, że posiadli oni oba te rodzaje (1: „tamquam viri docti in artibus liberalibus et maturi in moribus et virtutibus”), że egzamin dotyczy obu tych zakresów (5: „ut ipsi in praemissis duobus appareant fulciti”). Tak to już ten wstępny tekst, widomie należący do rytu egzaminów licencjackich, formularny, rzecz można, a zakończony również tylko formularnie zapisanym poleceniem skierowanym do siedzącego najbliższej (10–11), powtórzony następnie (czego już w zapisie nie ma) pod adresem pozostałych (wiadomo, że było ich dziewięciu<sup>7</sup>),

---

<sup>6</sup> Tryb takiej dysputy promocyjnej na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego, m.in. odnosząc się właśnie do tej mowy promocyjnej, szczegółowo przedstawia M. Kowalczyk (*Krakowskie mowy uniwersyteckie*, s. 66–69).

<sup>7</sup> Wynika ta liczba z trzech trójek starożytnych filozofów, których licencjatom jako wzór do naśladowania wskazuje wicekanclerz i o których mowa kolejno w różnych miejscach tekstu (140–148, 214–219, 282–290). Znamy wszelako imię tylko jednego z licencjatów, Michała, wymienione na początku mowy jako imię tego, który siedzi pierwszy w rzędzie (wers 10), ale jego prosopograficzna identyfikacja jest tylko hipotetyczna (zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, s. 67–68). Kowalczyk uznała, że Michał wspomniany w mowie jest identyczny z Michałem z Radziejowa kujawskiego, bakałarzem w roku 1416, magistrem w 1425 (zob. *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Jagiellońskiego z XV wieku*, wyd. A. Gąsiorowski, przy współpracy T. Jurka, I. Skierskiej, W. Swobody, Kraków: PAU, 2000, s. 15, nr 16/26: Michael de Radzeyow i s. 21, nr 29/9).

zapowiada niejako treść ideową ekshortacji czy też, jak ją czasem alternatywnie nazywano, animacji, wygłoszonej po odbyciu ceremonii egzaminacyjnej do wszystkich pospołu licencjatów.

Jakoż wyakcentowane tak mocno już w tej wstępnej, formularno-protokolarnej części tekstu dwa rozróżnione i zarazem nierozłącznie związane ze sobą pojęcia — fachowej biegłości i etycznej mądrości (3–4: „quorum primum concernit experientiam et secundum requirit sapientiam”) — powracają raz po raz w całej mowie. Są one skorelowane z dwoma zakresami licencjackich kwalifikacji i tworzą stały korelat użytych zaraz w pierwszym wierszu wyrażen „docti in artibus liberalibus et maturi in moribus et virtutibus”. W centrum adhortacji, wygłoszonej po egzaminie, a przed promocją (w apostrofach młodzi adepci sztuk zwani są zawsze *licentiandi*, a więc jeszcze nie *licentiati*), będą w wyraźnym trybie aksjologicznym obecne *scientia*, odpowiednik pierwszego członu, i *virtus* powtórzona z drugiego członu. To one głównie czynią z tej adhortacji, wypełnionej w dużej mierze treściami w tamtym czasie obiegowymi, więc jakoś zbanalizowanymi, bardzo znaczący i dla środowiska krakowskiego znamienny dyskurs metafizyczny<sup>8</sup>. Bo przedmiotem rzeczowym tego dyskursu jest filozofia, a sam dyskurs jest, owszem, jej rekomendacją, ale też jej krytyczną oceną. I dopiero na tej krytycznej ocenie mówca buduje swoją rekomendację filozofii.

Ma ona trzy wątki, rzeczowo zresztą zachodzące wzajem na siebie i nierozdzielnie ze sobą spójne. Zapowiada je dyspozycja mowy, czyli ta jej część, którą klasyczna retoryka określała jako *partitio* (22–33). Oba eksponowane od początku rodzaje wartości — intelektualne i moralne, czyli sprawności umysłowe i sprawności etyczno-praktyczne — zostają tu łącznie ujęte w trzy punkty (23–24: „viri sapientes respectu aliorum clarius cognoscunt, securius consulunt, discretius eligunt”) i stosownie do tego zostają określone zadania wynikłe z ich nowego statusu społecznego (26–33: „tria necessaria, [...] insistere [...] scientiae philosophorum [...], quatenus [...] virtutes amplecterentur, [...] quomodo respectu sui et aliorum debent se habere”). Refleksja nad filozofią, zawarta w punkcie pierwszym, daleka jest od bezwarunkowej dla niej aprobaty (28: „ne tamquam perfidi cum antiquis

---

Michał jest dziewiąty na tej liście magistrów, tymczasem mowa Franciszka jest skierowana do kandydatów oczekujących na licencjat. *Księga promocji* notuje tylko promocje bakałarskie i magisterskie, te ostatnie musiały jednak następować dość szybko po licencjackich. Hipotetyczne datowanie mowy na rok 1425 oraz identyfikację Michała z Radziejowa z Michałem kandydatem na licencjata przyjmuję, rzecz jasna, tylko jako prawdopodobne, zważywszy jednak nikłość liczby promowanych, jest to prawdopodobieństwo bliskie pewności. Opis ceremonii licencjatu daje M. Kowalczyk w *Krakowskich mowach uniwersyteckich* (s. 67–68).

<sup>8</sup> Wykorzystałem go już do scharakteryzowania metafizycznych poglądów środowiska krakowskiego w moich *Początkach humanizmu* (t. 9 *Dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce*, red. Z. Kuksewicz, Wrocław: Ossolineum, 1982, s. 222–223), a osobno zajęła się tą samą problematyką w mowie Franciszka z Brzegu Zofia Włodek w obu artykułach cytowanych w przyp. 1.

philosophis reputentur”), ale punkt drugi, stwierdziwszy wyraźnie przewagę cnoty nad wiedzą (30–31: „praerogativa virtutis super scientiam”), łącznie z trzecim, potraktowanym jako zalecenie społeczno-towarzyskich zachowań wynikających z punktu pierwszego i drugiego (30–31: „quatenus [...] sicut viri morigerati reputentur”), nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do celu uprawiania filozofii. Moralna kwalifikacja otrzymujących licencjat, tak wyraźna w słowie *morigerati*, pojawia się w mowie kilkakrotnie. Pojęcie filozofii, które się z tej zapowiedzi wyłania, dzięki tej kwalifikacji ma jeszcze wyraźniejsze niż dzięki uznaniu wyższości cnoty nad wiedzą nacechowanie etyczno-praktyczne. Opiszę je dokładniej po zakończeniu tej wstępnej enarracji.

Filozofia jako wiedza, jako teoria nie stanowi wartości sama w sobie; traktowana jest nade wszystko użytkowo, wręcz instrumentalnie, a punktem odniesienia jest dla niej teologia i życie chrześcijańskie. W pierwszym punkcie swej mowy Franciszek z Brzegu wylicza siedem celów, dla których się filozofię studiuje. Oto one: (1) obrona i umocnienie wiary; (2) oddzielenie u filozofów pogańskich prawdy od błędów i posługiwanie się filozoficzną prawdą — skuteczniejszą w tym zastosowaniu niż prawda teologiczna — do zwalczania owych filozoficznych błędów; (3) rozwój i postęp innych dziedzin wiedzy, a zwłaszcza teologii; (4) wyostrenie i wysubtelnienie sprawności umysłowych — także na użytek teologii; (5) nawracanie „filozofów i niewiernych” na wiarę chrześcijańską za pomocą prawd filozoficznych, łatwiej trafiających do przekonania nawracanym niż prawdy wiary; (6) zapewnienie sławy i czci uniwersytetowi; (7) należyty użytek z wiedzy filozoficznej, przede wszystkim zaś to, że znajomość całej filozofii, ze wszystkimi jej słabościami, zapobiegnie jej przecenianiu.

To ujęte w siedem dość szczegółowo potraktowanych punktów określenie celów i pożytków uniwersyteckiego studium filozofii zawiera się w dyskursie kompozycyjnie wyodrębnionym, lecz wcale nieautonomicznym (48–138). Nieautonomicznym najpierw w tym sensie, że Franciszkowa animacja promowanych nie jest po prostu pochwałą filozofii. Filozofię rozumie się tu jako dziedzinę służebną wobec celów innych niż jej cele. Chodzi, rzecz jasna, o rolę i funkcję filozofii jako wiedzy czysto teoretycznej, uznawanej przede wszystkim za narzędzie. Brak tu więc, w tym wyodrębnionym i ujętym w siedem punktów dyskursie (48–138), nawiązania do (wymienianych już od pierwszych słów samego aktu egzaminacyjnego) innych niż intelektualne sprawności i zalet, które mają cechować wypromowanego na uniwersytecie filozofa. Nie znaczy to jednak, że punkt pierwszy tworzy jakiś kontrast do innych, analogicznych wypowiedzi metafizycznych mistrzów krakowskich, do takich na przykład jak analogiczna mowa promocyjna Łukasza z Wielkiego Koźmina sprzed lat kilkunastu, wygłoszona do promowanych

bakalarzy *in artibus*<sup>9</sup>. Nie znaczy to też, jakoby mówca zapomniał o wyakcentowanej na samym początku tekstu intelektualnej i moralnej dwoistości zalet promowanych studentów. Dwoistość ta powróci na dominancie w dalszych partiach mowy i służyć tam będzie rozwinięciu — zasygnalizowanego już na samym przejściu od aktu egzaminacyjnego do egzorty („animacji”) — przekonania o przewadze cnoty nad wiedzą (12–18). Jeśli więc w wierszach 48–138 mówca poprzestał na teoretycznym, a zarazem introdukcyjnym i instrumentalnym charakterze filozofii, to takie ograniczenie nie jest niczym innym jak powtórzeniem bardzo dawnej i najpowszechniejszej w średniowieczu głoszonej koncepcji filozofii i jej roli w chrześcijaństwie jako dyscypliny „usługowej” (*ancilla theologiae*). Nawet w takiej roli jednak etyczno-praktyczno-osobowościowy składnik pojęcia filozofii nie był ignorowany, choćby wydolność filozofii pod tym względem była ustawicznie kwestionowana. W mowie promocyjnej Franciszka z Brzegu każe go ustawicznie brać pod uwagę dominująca tu widomie aksjologiczna wyższość cnoty nad wiedzą. Wszystko mieści się właśnie w tym tradycyjnym modelu relacji między wszystkimi tymi pojęciami.

Poczynając od wczesnej starożytności chrześcijańskiej, filozofia, tak samo jak każda z siedmiu sztuk wyzwolonych, dostarczać miała teoretycznych umiejętności, na rozmaite sposoby pożytecznych dla wiary i życia chrześcijańskiego. Zakres tego pożytku bywał szerszy lub węższy, ale zawsze rozumiany był jako propedeutyczny i instrumentalny. Nawet jednak i w takiej roli filozofia wymagała stale uzasadnienia i usprawiedliwienia. Tak też myśli się o niej w tej rekomendacji licencjatów. W sposób wielce wymowny zwraca na to uwagę klauzula zamykająca wyliczenie siedmiu jej pożytków: to z powodu tych pożytków „dopuszcza się” (*conceditur*) studium filozofii, która sama przez się jest wartością ambiwalentną, zawiera w sobie i dobro, i zło (137–139).

Skoro taka jest filozofia jako teoretyczna wiedza instrumentalna, jej uprawianie przez chrześcijan wymaga odwołania się do praktycznych potrzeb i uzasadnienia z autorytetu. Potrzeby wynikają z przyjętego trybu interpretowania Pisma Świętego (69–73), uzasadnienie z autorytetu odwołuje się do źródeł najwyższej rangi: do samego Pisma Świętego i do jego komentatorów starożytnych, przywołując na pamięć kilka dawniejszych owego uzasadnienia postaci. Weźmy za przykład punkt trzeci z owych siedmiu uzasadniających dopuszczalność filozofii.

Pierwsze i najważniejsze uzasadnienie (73–79) pochodzi z Księgi Wyjścia, z alegorycznej interpretacji Bożego nakazu danego Izraelitom mającym opuścić Egipt. Bóg nakazuje im mianowicie przywłaszczyć sobie przed wyjściem z Egiptu i zabrać

---

<sup>9</sup> Zob. J. Domański, J. Soszyński, *Lukasza z Wielkiego Kozłmina mowa pochwalna na bakalaureat Jana Voldnera z Tarnowa i magisterium Stanisława z Ujścia* (BJ 2215, f. 251r – 255v), „Przegląd Tomistyczny” XVI (2010), s. 391–419.



na drogę kosztowności i utensylia Egipcjan, Izraelici zaś polecenie to wykonują (Wj 3,22 i 12,35–36). W analizowanej mowie interpretuje się je jako dające się zastosować przede wszystkim do filozofii i sztuk wyzwolonych, czyni to zaś mówca za pomocą częściowo parafrazy, częściowo cytatu z *De doctrina Christiana* św. Augustyna (II, 40, 60–61), do biblijnej dodając w ten sposób jeszcze *auctoritas* patrystyczną. Do tego biblijnego i patrystycznego uzasadnienia pożytku filozofii *ex auctoritate* dołączone zostało też inne, na dobrą sprawę również mające rangę autorytetu, niższego jednak, bo wywodzącego się spoza chrześcijaństwa. Jest to anegdota czy apoftegmat o Wergiliuszu czytającym marnego poetę, w którego przyrównanych do gnoju wierszach spodziewa się wszelako znaleźć złoto. Mówca odnosi tę Wergiliuszową odpowiedź do filozofii, przypomina jednak, że złotem i srebrem także Biblia nazywa swoje własne treści (92–93). Niższa ranga tego uzasadnienia wynika stąd, że jest nim poeta pogański<sup>10</sup>, ale jego struktura i treść ideowa jest bardzo podobna do struktury i treści ideowej zarówno poprzedniego, jak i następującego po nim nowego uzasadnienia, tak samo jak pierwsze biblijnego: są to wypowiedzi św. Pawła Apostoła przywołującego na ich wsparcie cytaty z poetów pogańskich (84–87).

W tym nagromadzeniu autorytetów warto zwrócić uwagę na ich rzeczową niejednorodność, mianowicie na to, że mówiąc jednym tchem, Franciszek z Brzegu mówi o dwu różnych wytworach pogańskiej kultury: filozofii i poezji, choć zarazem, z punktu widzenia organizacyjno-ideowej struktury studiów na wydziale filozofii, czyli *artes liberales*, ta niejednorodność przestaje być ważna: niezależnie od wielkich różnic aksjologicznych, jakie między swoją filozofią i poezją dostrzegali już sami starożytni filozofowie, Platon zwłaszcza, i jakie równie mocno jak oni akcentowali między chrześcijaństwem i właśnie poezją pogańską myśliciele chrześcijańscy, poezja była integralnym składnikiem pierwszej ze sztuk wyzwolonych, mianowicie gramatyki<sup>11</sup>. W ten sposób oba przykłady z listów Pawłowych, czyli użyte przez Apostoła cytaty z dwu greckich poetów, stają się także jednorodne z Wergiliuszową oceną gorszego odeń poety, z ideą szukania złota w gnoju.

<sup>10</sup> Prymarne dla średniowiecza źródło apoftegmatu o Wergiliuszu wskazał G. Foliet, *La fortune du dit de Virgile «Aurum colligere de stercore» dans la littérature chrétienne*, „Sacris Erudiri”, 42 (2002). Zob. też niżej, nota do wierszy 79–81 tekstu mowy.

<sup>11</sup> Zob. definicję gramatyki u Dionizjusza Traka, *Gram.* 1, a zwłaszcza u Cyncerona, *De orat.* I, 42, 187–188, gdzie lektura poezji obok lektury mówców i historyków poświadczona jest jako składnik pojęcia *ars grammatica* i skąd przeszły one do starożytnych już definicji gramatyki i do praktyki jej nauczania i tak się utwalały w nauczaniu średniowiecznym; zob. też moje studium *Gramatyka między metafizyką i poezją*, w: *Septem artes w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej. Wybrane zagadnienia*, red. T. Michałowska, Wrocław: Wydawnictwo Cronicon, 2007, s. 15–31 (toż w moich *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Warszawa: Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, 2009, s. 214–228).

Neutralizuje może tę zignorowaną przez mówcę nierówność aksjologiczną między filozofią i poezją wywód z *De doctrina Christiana* Augustyna, dający możliwość szerokiego alegorycznego interpretowania formuły biblijnej. Alegoria egipskich precjozów obejmuje bowiem, zdaniem Augustyna, i filozofię, i sztuki, i instytucje życia publicznego starożytności klasycznej, i nawet pogańską religię, w którą, rzecz jasna, wolno było inkorporować również poezję, tę kodyfikację politeistycznych mitów pogańskich. Mimo to nie jest łatwo stwierdzić, czy takie wplecenie poezji w scholastyczny dyskurs o pożytkach, ale też o zagrożeniach płynących z filozofii jest świadomym opowiedzeniem się przez rekomendującego krakowskich licencjatów za pożytkiem całości pogańskiego dziedzictwa antycznego, tak jak się opowiadał za nim Augustyn w cytowanym miejscu *De doctrina Christiana*, czy dąży on tylko do obfitości raczej niż ideowej koherencji przywołanych *auctoritates*. A to jest, innymi słowy, pytanie o to, czy przedstawiając tę obfitą egzemplifikację, mówca był świadomy zarówno tego, że cała tradycja patrystyczna wyżej niż opartą na fikcji poezję ceniła sobie poważną, na rzeczywistości skupioną i przeto mniej niż poezja dla chrześcijaństwa podejrzaną filozofię<sup>12</sup>.

Te niuanse domyślnej motywacji obfitych i zróżnicowanych przykładów obecnych w analizowanej rekomendacji przestają zresztą być ważne wobec jasno wyrażonej przez mówcę ambiwaletnej oceny także filozofii samej. Wergiliuszowe *bon mot*, sugerujące, że wartości istotnych można i trzeba szukać wszędzie, to naczelną w całej mowie idea wyboru (selekcji) w korzystaniu także z filozofii. Siedem przyczyn, dla których jest zalecana w pierwszym członie tej trójczłonowej rekomendacji, ukazuje nie tylko jej instrumentalność i jej nieautonomiczność, ale i to, że filozofia jest również zbiorem błędów, a zatem antywartości. Następne zaś punkty

---

<sup>12</sup> W kwestii niejednakowego wartościowania poezji i filozofii w tradycji patrystycznej i później zob. moje *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*, red. A. Białecka, J.J. Jadacki, 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). Przykładem trwałości i w jakiejś mierze powszechności tego wartościowania jest w Krakowie XV wieku dezaprobata pod adresem studentów czytających utwory poetów zamiast kanonicznych podręczników *artes* i filozofów, wyrażona w konwencji dydaktyczno-wychowawczej właściwej profesorowi średniowiecznego uniwersytetu przez Mikołaja Kozłowskiego, a przytoczona z rękopisu BJ 2216, f. 119r-v przez M. Kowalczyk (*Krakowskie mowy uniwersyteckie*, s. 83–84, przyp. 29), gdzie zastanawiając się nad tym, dlaczego tak wielu jest ubiegających się o wiedzę i zwłaszcza o stopnie akademickie, a tak mało naprawdę mądrych, mistrz krakowski pisze: „[...] facit hoc imprudentia modi studendi et ordinis [czyli tego, co byśmy dziś nazwali zapewne tokiem studiów], nam multi appendentias philosophiae, quae tamen extra philosophiam sunt, discunt vel legunt, ut sunt carmina poetarum, comoediae, tragoediae, fabulae et historiae, et artes liberales postponunt [...]”.

pokazują, że nawet w takiej mierze, w jakiej filozofia wspomaga poznanie prawdy, ono samo powinno być podporządkowane wartości wyższej niż poznanie prawdy, a mianowicie uprawianiu cnoty. Jest to układ wartości właściwy nie tylko średnio-wiecznemu myśleniu chrześcijańskiemu, tak samo zresztą jak idea wyboru; jedno i drugie dominuje zwłaszcza w postawach patrystycznych wobec wypracowanej przez pogan kulturę i stanowi *constans* ich refleksji nad wartością dziedzictwa klasycznego. Śreniowiecze, jak widać, odziedziczyło tę postawę i troskliwie ją pielęgnowało<sup>13</sup>.

Teoretyczny charakter filozofii, który został wyakcentowany w pierwszym punkcie mowy, w rozważaniach o jej pożytkach dla wiary chrześcijańskiej i dla teologii, to tylko jeden aspekt podjętego przez mówcę tematu. Drugi — i z pewnością ważniejszy — zapowiada obecna już od pierwszych słów dwoistość treści „egzaminacyjnych” i „wychowawczych”, intelektualnych zatem i profesjonalnych z jednej, a moralnych z drugiej strony. Mocno akcentują tę dwoistość w toku mowy proste i wyrazistsze kategorie „wiedzy” i „cnoty”. Wyższe wartościowanie tej drugiej, co już sygnalizowałem, każe relatywizować wartość pierwszej, i to nie tylko tej zdobytej przez kandydatów na licencjatów wiedzy filozoficznej, ale wiedzy w ogóle. Jej wartość jest tu oceniana zawsze w aspekcie etyczno-praktycznym, bo tylko taki aspekt pozwala ją umieścić w sferze chrześcijańskich wartości najwyższych, soterycznych. Punkt drugi i trzeci mowy odpowiadają jasno na pytanie, jak się ma propedeutyczność i instrumentalność wiedzy do wyższej od niej wartości, jaką jest cnota. Punkt drugi odpowiada na pytanie, jaka jest aksjologiczna relacja między wiedzą jako wartością teoretyczną a życiem etycznym licencjatów jako posiadaczy tej wiedzy. Odpowiedź ma jasny sens właśnie etyczno-praktyczystyczny, który już mocno uwydatniły przeprowadzone wcześniej w poświęconych tej mowie pracach interpretacje<sup>14</sup>. Powstaje pytanie, czy sama tylko wiedza filozoficzna wystarczająco uzdalnia do cnoty, czy też jej posiadanie i faktyczne praktykowanie jest możliwe tylko dzięki objawieniu chrześcijańskiemu. Jest to, jak sądzę, fundamentalne zagadnienie metafizycznej refleksji chrześcijańskiej od czasów patrystycznych, ze zmieniającą się wyrazistością powracające w intelektualnej tradycji chrześcijańskiej aż do czasów wczesnego renesansu włącznie<sup>15</sup>. Przypatrzmy się bardziej szczegółowo dyskursowi obu tych części naszej rekomendacji.

---

<sup>13</sup> Odsyłam powtórnie do prac cytowanych w przyp. 12 oraz do dwu moich publikacji erazmiańskich: *Dwie glosy do 'Enchiridionu' Erazma z Rotterdamu*, w: *Studia neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*, red. M. Mejor, B. Milewska-Ważbińska, Warszawa: Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, 2003, s. 79–94; *Les principes de l'usage chrétien du patrimoine classique selon Erasme*, w: *Education, transmission, rénovation à la Renaissance*, textes réunis par B. Pinchard et P. Servet, Genève: Librairie Droz, 2006, s. 213–221.

<sup>14</sup> Ponownie odsyłam do obu prac Z. Włodek cytowanych w przyp. 1.

<sup>15</sup> Jest ono osiłą moich wcześniejszych prób przedstawienia refleksji metafizycznej od starożytności do Erazma i Melanchtona, cytowanych w przyp. 13.

Punkt drugi mowy, niewiele krótszy od punktu pierwszego, to dyskurs na temat wyższej wartości cnoty niż wiedzy, dyskurs podjęty zarówno w kategoriach filozoficznych, jak i chrześcijańskich. Tu mieści się, rzecz można, istotne przesłanie metafizyczne mowy. Jeżeli z punktu pierwszego wynikać miała relatywna tylko wartość filozofii, jako zbioru przemieszanych ze sobą wartości i antywartości, to ten punkt porównuje ze sobą dwie wartości pozytywne, lecz niejednakowo jako wartości istotne. Do ich opisu od razu służą kategorie, które z płaszczyzny teoretycznej przenoszą filozofię na płaszczyznę etyczno-praktyczną, m.in. kategoria „obyczajności”, służąca kilkakrotnie w całej mowie jako nazwa tej wyższej niż wiedza zalety licencjatów, werbalizującej się m.in. w kilkakrotnym określeniu ich za pomocą przymiotnika *morigerati*. O nierównej wartości wiedzy i cnoty decyduje ostatecznie kategoria zbawienia, *salus*, wprowadzona zaraz na początku pierwszego członu w cztery podpunkty ujętego dyskursu (150: „*praerogativa virtutis super scientiam*”; 154: „*virtus secundum se, et non scientia, est via ad salutem*”). Uszczegółowienie tej nierówności posuwa się aż do stwierdzenia, że wiedza nadaje czynom znamię winy (187–192: „*scientia sine virtute multa mala facit occasionaliter per eius abusum tamquam ad pertinentia ad malum culpae quam poenae, eo quod scientia sine virtute nonnumquam facit de non peccato peccatum aut aggravat peccata et conservat in peccato, eo quod multa sunt peccata scienti, quae non sunt peccata nescienti, et proprium est sapientum illud quod faciunt, quamvis sit malum, per scientiam suam defendere*”).

Uzasadnienia, egzemplifikacje i eksplikacje szczegółowe składają się, podobnie jak to stwierdziłem wyżej co do punktu pierwszego, z traktowanych jako *auctoritates* i wprowadzanych *promiscue* przykładów (cytatów bądź relacji) z filozofów i z Biblii, dodatkowo też z postbiblijnej tradycji chrześcijańskiej. Mimo tego przemieszania dominuje w całym dyskursie punkt widzenia chrześcijański, choć owa wszechobecna w całej mowie myśl, że nad wiedzą góruje cnota, jak też sama nazwa i pojęcie cnoty są przecież także filozoficzne. Owszem, mówca odwołuje się w tym przedmiocie także do filozofów, m.in. do mocnego w tej kwestii stwierdzenia Arystotelesa, które zresztą arbitralnie ujednoznacznia. Mimo to jednak cnota praktycznie znajduje się w obrębie raczej *Christianitas* niż filozofii. W obszernym podsumowaniu i skonkludowaniu czterech podpunktów (184–214) części drugiej zaznaczają się mocno już na poziomie samego potocznego języka kategorie duszpasterskie, w szczególności, choć nieco bodaj mniej wyraźnie, niemal jurydyczno-kanoniczne (199–206: „*(scientia) retrahit alios a bono, inquantum scientes per suam scientiam faciunt aliis conscientiam, per quam eos impediunt a bono voto concepto. Immo huiusmodi scientes sine virtute protrahunt litteras mortis suae, sicut Urias*<sup>16</sup>; *quae litterae manifeste ostendent eos fore inexcusabiles*

<sup>16</sup> Zob. 2 Krl 11,14–17.

de ignorantia; eos etiam obligabit ad artio rem rationem faciendam et facit eos reos maioris poenae”). Zarazem zaś w tym podsumowaniu-konkluzji wymienieni zostali jeszcze raz obok autorów chrześcijańskich filozofowie, i to w sposób, który, jak sądzę, może być cennym elementem uogólniającej refleksji nad tym, jakim pojęciem filozofii operuje Franciszek z Brzegu i jak rozumie rolę filozofii w kulturze chrześcijańskiej.

Szczególnie ważna wydaje mi się wszelako w tym drugim punkcie *auctoritas* św. Pawła z Listu do Rzymian (197–198), i to mimo to, że przytoczona została w wielkim skrócie i pomieszczona w długim szeregu innych przytoczeń. Jak w punkcie pierwszym za najwyrazistsze uzasadnienie pożytku chrześcijan z introdukcyjnie i instrumentalnie traktowanych filozofii i sztuk wyzwolonych uznać się daje wsparta autorytetem pospołu Wergiliusza i św. Pawła idea wyboru z dziedzictwa antycznego tego, co w nim najcenniejsze (*aurum ex stercore*), tak tutaj, w drugim punkcie mowy, za najważniejszy argument z autorytetu uznać wolno ten właśnie do minimum skrócony cytat z pierwszego rozdziału Listu do Rzymian. Jego bardzo ważna tutaj funkcja polega na tym, że został pomieszczony w kontekście rozważań o wyższości nad wiedzą cnoty moralnej całkowicie zinterioryzowanej, takiej mianowicie, która ma być owocem poznania siebie. Z bogatego passusu Pawłowego mówca wyodrębnia i udobitnia tę tylko myśl, że naturalne poznanie Boga z Jego dzieł nie zapobiegło pielęgnowanej przez filozofów „próżnej chwale”, ich własnej, rzecz jasna. To właśnie, według rozumienia krakowskiego mistrza, niweczy radykalnie wartość filozoficznej wiedzy. Takie zaś, tak ogólnie i skrótowo wyrażone stwierdzenie daremności wiedzy filozoficznej jest mocno zakorzenione w chrześcijańskiej refleksji nad relacją między filozofią i Objawieniem. I to takie właśnie stwierdzenie tworzy tutaj przejście do punktu trzeciego mowy, poświęconego owej cnotce ugruntowanej na poznaniu samego siebie, lecz uzewnętrznionej w postępowaniu wobec bliźnich.

Wątek samopoznania z poprzednich wywodów jednak i w tym ostatnim punkcie bynajmniej nie przestał być istotny, przeciwnie, mówca hojnie go tu rozwija. Stwierdza, że samopoznanie w sposób istotny warunkuje relacje międzyludzkie. Zwraca też uwagę na to, że wśród innych istot żywych obligeje ono tylko człowieka, a brak takiego samopoznania go degraduje<sup>17</sup>. Ważniejsze i cenniejsze jest, dodaje, poznanie własnych słabości od poznania rzeczywistości zewnętrznej (225: „salubrius sit cognoscere infirmitates proprias quam rerum naturas”); choć zaś i poznanie siebie ma wymiar trojaki — naturalny, o którym poucza filozofia przyrody, społeczny, którym kieruje prawo kanoniczne (*sacri canones*), i moralny, o którym mówi teologia, udzielając zarówno dyrektyw pozytywnych, jak

---

<sup>17</sup> Warto może przy okazji zauważyć, że ten boecjański wątek wspólny jest mowom promocyjnym Franciszka i Łukasza z Wielkiego Koźmina, do którego odsyłam wyżej w przyp. 9.

i przestróg (230–233) — najważniejszy jest ten trzeci wymiar, w którego rozeznaniu pomocne jest sumienie, pozwalające oglądać stan własnego ducha, jak zwierciadło pozwala oglądać własny wygląd zewnętrzny (wątek zwierciadła anegdotalnie i narracyjnie ujęty w nieproporcjonalnie długim wywodzie 234–246). Nawet praktyczna rada, jaka po tych konstatacjach następuje w wywodach tej trzeciej, zasadniczo relacjom międzyludzkim poświęconej, części mowy, nie porzuca ani nie osłabia wątku samopoznania. Jest to szereg zaleceń dotyczących takiego właśnie, na samopoznaniu budowanego stosunku — zarówno intencjonalnego, jak i uzewnętrznianego, faktycznego — do innych ludzi. Za kwintesencję zaś całego tego dyskursu, uwzględniając właśnie szczególny nacisk położony w nim na poznanie samego siebie, wolno może uznać zasadę lepszego myślenia o innych niż o sobie samym (255: „de aliis meliora quam de se ipsis sentire”), choć jest to tylko jedno ze szczegółowych zaleceń rzeczywiście odnoszących się do relacji międzyludzkich (248–264)<sup>18</sup>. Na użytek zaś „mędrców”, do których grona adresaci mowy będą mieli za chwilę prawo być zaliczeni jako legalnie promowani licencjaci, dodane zostało zalecenie jakby uogólniające: mają oni wyrobić w sobie oględność i zarazem rozważę oraz zdolność celnego rozstrzygnięcia i wyboru zachowań zgodnych z obiektywną miarą wartości. Wyraża się to zaś w szeregu zaleceń ujętych w jeden ciąg misternie zbudowanej sekwencji: rozróżniania, postanawiania, wyboru, spełnienia tego, co się wybrało, wszystko to zaś mocno i precyzyjnie podbudowane jest jasnym i prostym układem wartości obiektywnych, w którym to, co trwałe, powszechne, duchowe i bezinteresownie szlachetne, ma przewagę nad przemijającym, szczegółowym, materialnym i użytecznym czy raczej użytkowym, to, co pełne mocy-cnoty, nad zdolnym dać przyjemność (258–262: „ut ipsi velut sapientes valeant discrete diligere, sint circumspecti, eo quod verus sapiens in eligendo discernit oblata, discernit discreta, eligit decreta, exequitur electa, praeponit spiritualia corporalibus, aeterna temporalibus, honesta utilibus et virtuosa delectabilibus, quatenus singula eis sapiant iuxta valorem suum”).

Łatwo jest — zwłaszcza jeśli na ocenę wpływa niezbyt wyszukana forma stylistyczna tej mowy, o czym niżej — uznać to wszystko za zbiór dość błędnych komunałów. Do tego jeszcze kompozycyjnie tekst mowy charakteryzuje się jakby pewnym pośpieszonym uproszczeniem zakończenia części trzeciej i konkluzji całości, skompensowanym w jakiejś mierze dopiero przez kilkunastowerszowy wtórny inserat, o którym była tu mowa na początku w charakterystyce rękopiśmiennej

<sup>18</sup> Wątek poznania siebie i lepszego myślenia o innych niż o sobie jest podobny do idei wyrażonych w dziełku *De imitatione Christi*, przypisywanym w różnych epokach różnym autorom, najczęściej zaś i najwytrwalej Tomaszowi a Kempis. Datowanie *De imitatione* to całe morze problemów i prób ich rozwiązania, a wśród nich są też takie, które uprawdopodobniałyby to *opusculum* jako ewentualne źródło krakowskiego mówcy. Jak jednak zobaczymy, nie warto brać go tutaj pod uwagę w takim charakterze, bo źródło tego wątku naszej rekomendacji (a i innych także wątków) jest inne.

przekazu. Wygląda na to, jakby mówca zbyt szybko przeszedł do formalnej konkluzji, jakby mu też zabrakło inwencji czy wytrwałości dla należycie efektownego spożytkowania nagromadzonych w całej mowie wątków. Do tego jeszcze trzech filozofowie starożytni, patronujący ostatniej trójcy promowanych, a wymienieni i scharakteryzowani jako wzory etycznej *praxis*, wypadli w tej funkcji dość blado i bodaj nie całkiem trafnie.

Być może, że wszystko to pospołu było powodem owej ingerencji w kaligraficznie spisany tekst pierwotny. Ktokolwiek jej dokonał — sam Franciszek z Brzegu przed wygłoszeniem mowy, co jestem skłonny przyjąć jako bardziej prawdopodobne, lecz co by zweryfikowała lub sfalsyfikowała dopiero kompetentnie przeprowadzona analiza pisma, czy jakiś późniejszy dopiero, wtórny użytkownik jego pośpiesznie zakończonego dyskursu — ów marginesowy inserat (274–291) zakończył ostatecznie mowę mocnym akcentem etyczno-praktycystycznym, w tym właśnie duchu ujednoznaczając wcześniej już wypowiedziane w niej twierdzenia. Filozofia jest po to, aby oddawać cześć Bogu jako Najwyższemu Dobru, głosi ten inserat, rzeczywistym jednak oddawaniem tej czci jest dopiero takie uprawianie dociekań już nie filozoficznych jedynie, ale i teologicznych (bo przecież taką konotację sugerują biblijne *magnalia Dei* — zob. Dz 2,11), które nie zatrzymuje się na samym tylko dociekaniu tych „wielkich spraw Bożych”, lecz cześć ową wyraża etycznym życiem i postępowaniem czcicieli, istotnym warunkiem wiecznego zbawienia. To właśnie, wyrażone w trybie zanegowania wizji filozofii jako samego tylko dociekania, samej tylko teorii (274–275 i następujących potem pięć uzasadnień), jest nie tylko efektownym retorycznie zakończeniem mowy, ale też istotną eksplikacją wyłożonej konkluzywnie i sentencjonalnie podstawowej metafizycznej wizji (292–294).

### Rekomendacja jako tekst metafizyczny

Aby należycie podsumować i zarazem uzupełnić tę nieco może zbyt drobiazgową analizę tekstu, trzeba dodać do niej jeszcze jedną ważną informację. Dotyczy ona ponownie źródeł krakowskiej rekomendacji licencjatów — ma więc także i ona charakter analityczny — i wszystko, co zostało powiedziane wyżej, musi być z tą informacją skonfrontowane.

Wszystkie bowiem dotąd przeprowadzone analizy milcząco traktowały rekomendację tak, jakby była tekstem zbudowanym z samodzielnych pomysłów krakowskiego mówcy, samodzielnie też wspierającego swój dyskurs dawniejszymi — klasycznymi, biblijnymi, patrystycznymi — autorytetami. Tymczasem, jak ustalił drugi z podpisanych w nagłówku autorów niniejszego opracowania, ogromna część tekstu rekomendacji razem ze wszystkimi prawie odwołaniami do dawniejszych autorytetów i sposobem ich zintegrowania z rekomendującym uprawianiem filozofii dyskursem przejęta została milcząco i powtórzona dosłownie z komentarza

trzynastowiecznego dominikanina Humberta de Romanis do *Reguły św. Augustyna*, z komentarza, który jest zarazem bardzo obszernym zbiorem szczegółowych i w dużej mierze praktycznych reguł życia dla dominikańskich wspólnot zakonnych. Innymi słowy: to, co zostało do poniższej rekomendacji licencjatów włączone, wolno wedle naszych norm traktować jako popełniony przez rekomendującego licencjatów mówcę plagiat.

Jakie są rozmiary owego plagiatu, jak został on wyselekcjonowany i wmontowany w konstrukcję rekomendacji i jak na treść istotną tej konstrukcji wpłynął, to pokazują naocznie przypisy źródłowe do tekstu: najważniejsze, najbardziej rdzenne dla rekomendacji treści wraz z ich dawniejszymi źródłami prawie wszystkie znajdują się właśnie w splagiowanym tekście. Tutaj potrzebne wydają się jeszcze tylko uwagi następujące.

Statystycznie, po obliczeniu linii pisma, mniej niż jedna trzecia tekstu ma prawo do uznania za oryginalny tekst autora rekomendacji. Co więcej, ten ostatni to w pewnej mierze tekst jedynie okolicznościowy: mało dla rdzennej treści istotny tekst wstępny i ważny wprawdzie dla niej, ale tylko jako udobitniające dopowiedzenie, tekst końcowy. Udobitnienie, jak widzieliśmy, jest istotne jako element konstrukcji wywodu metafizycznego, trzeba jednak pamiętać, że graficznie jest ono wtórnym marginalnym dodatkiem do gotowego już kaligraficznego zapisu wykończonej rekomendacji. Co się tyczy ważnych w rdzennym jej wywodzie rekomendacji szczegółów, warto odnotować, że rzekomo Wergiliuszowego adagium „aurum in stercore lego” nie ma w dziele Humberta de Romanis.

W tym stanie rzeczy ujawniony teraz plagiat trzeba zakwalifikować jako ważny dodatek do sygnalizowanych wyżej osobliwości tekstologicznych rekomendacji, na równi ze scharakteryzowanym już stanem przekazu tekstowego. Wzmacnia on sugestię dalszych badań źródłowych nad tekstem naszej rekomendacji w związku z całością wrocławskiego rękopisu Bibliotki Uniwersyteckiej I Q 380, w szczególności zaś rodzi nowe pytanie, czy domniemany tylko, lecz wielce prawdopodobny krakowski autor rekomendacji sam splagiował tekst Humberta de Romanis, czy tylko przejął gotową już, a skomponowaną gdzie indziej, najpewniej zaś na Uniwersytecie Praskim, rekomendację filozofii, skoro z jednej strony z cytowanych wyżej badań Marii Kowalczyk wynika, że znajdują się w tym rękopisie mowy skomponowane w Pradze<sup>19</sup>, a z drugiej strony nie ma dziś w krakowskich zasobach rękopiśmiennych śladu istnienia tekstu owego komentarza Humberta de Romanis do *Reguły św. Augustyna* (co nie znaczy, rzecz jasna, że go w krakowskim klasztorze dominikanów nie było w XV wieku).

Niezależnie wreszcie od tych wszystkich kwestii źródłowych i tekstologicznych obecny w naszej rekomendacji plagiat wart jest zapewne wykorzystania

---

<sup>19</sup> M. KOWALCZYK, *Krakowskie mowy uniwersyteckie*, s. 17.



jako materiał do badań historycznoliterackich. Rodzi on bowiem pytanie, czy i w jakim zakresie może być przydatny jako ilustracja sposobów pracy pisarskiej uczonych późnego średniowiecza.

Wszystko to pozostaje jeszcze do zrobienia, lecz nie zostanie podjęte tutaj. Wydaje się bowiem, że do immanentnej analizy treści ideowej samej rekomendacji jako dyskursu metafizycznego odpowiedź na powyższe pytania nie wniosłaby nic istotnego. Autorska niesamodzielność najważniejszych treści rekomendacji i tym samym pozornie erudycji kompilatora nie znosi przecież faktu, że głosi on także owe splagiowane treści jako własne przekonania, zwłaszcza że, jak się zdaje, jego powściągliwa pochwała filozofii, choć niemal w całości jest plagiatem, ma zapewne prawo być również traktowana jako swoista adaptacja. Zewnętrznie adaptacja ta wyraża się przede wszystkim w opuszczeniach dość licznych partii cudzego dyskursu, ale też i we własnych dodatkach autora rekomendacji, które bynajmniej nie ograniczają się do wspomnianego już Wergiliuszowego rzekomo adagium.

Na czym polega istota tych adaptacji? Napisany przez Humberta de Romanis w XIII wieku wykład *Reguły* św. Augustyna jest bardzo obszernym zbiorem szczegółowych i zarazem całościowych przepisów życia wspólnotowego dla Zakonu Dominikanów. W bardzo swoiście usystematyzowany sposób obejmuje zarówno zewnętrzne aspekty tego życia, jak i dominikańską duchowość, a tylko jedną z dziedzin tej duchowości stanowi formacja intelektualna, której ważną częścią było wykształcenie w ogóle, zwłaszcza zaś wykształcenie filozoficzne. Temu wykształceniu, a następnie książkom, ich zdobywaniu, przechowywaniu, użytkowaniu, poświęcił Humbert osobne rozdziały, po tych zaś, które mówią o filozofii i które zresztą zaczynają się od wyodrębnienia, spośród innych książek, właśnie *libri philosophici*, temat książek wraca raz jeszcze, po nim zaś również temat dydaktyki i nauczyciela, a wszystkie te homogeniczne zagadnienia kultury umysłowej w zakonie rozciągają się na aż dwanaście rozdziałów, tworzących w obrębie Humbertowego wykładu Augustynowej *Reguły* dość jednorodny tematycznie dyskurs. Po nich autor *Expositio* wraca do kwestii z innej już dziedziny<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> W dziewiętnastowiecznym wydaniu J.J. Berthiera są to rozdziały 144, 146, 147, 166 i 204. Jeszcze raz stwierdzam, że warto podjąć badania tekstologiczne nie tylko samej rekomendacji, ale także — i bardziej jeszcze — możliwie bezpośredniego pochodzenia splagiowanego w niej tekstu Humberta de Romanis, lecz że takich badań tu nie podejmuję, poprzestając jedynie na następującej przygodnej i bardzo fragmenatycznej obserwacji. Zarówno numery rozdziałów, jak i sam tekst Humbertowej *Expositio* różni się w cytowanym niżej dziewiętnastowiecznym wydaniu J.J. Berthiera od numerów rozdziałów wydania haskiego 1506 roku (*Expositio Umberti Generalis Magistri ordinis Praedicatorum super Regulam beati Augustini episcopi, Expositio Hugonis de Sancto Victore super eandem Regulam eiusdem Beati Augustini*; korzystam z internetowej digitalizacji Bayerische Staatsbibliothek w Monachium, gdzie na fotografiach tego starodruku brak jakichkolwiek bliższych danych bibliologicznych). Jeszcze zaś inną przygodną moją obserwacją jest to, że skróconej wersji *Expositio* Humberta owe dwanaście rozdziałów o studiach, książkach i filozofii skomasowanych jest w jeden niczym

Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby po odnotowaniu owego dokonanego przez autora rekomendacji plagiatu traktować cały materiał, który rekomendacja mu zawdzięcza, jako całkowicie i harmonijnie zintegrowany z jej treścią i z rdzenną jej tendencją. Autor rekomendacji uznał cały splagiówany materiał za własny. Posługując się słowami trzynastowiecznego dominikanina i wykorzystując jego erudycję, wyraził to, co powinno było i zapewne też chciało usłyszeć od niego piętnastowieczne uniwersyteckie audytorium i co mieli sobie przyswoić promowani studenci. Jak więc raz jeszcze można by tu ująć to wszystko w syntetycznym skrócie jako dyskurs metafilozoficzny?

W pierwszym punkcie mowy filozofia potraktowana została jako propedeutyczna i instrumentalna wiedza wyłącznie teoretyczna, zarazem zaś, co może jeszcze ważniejsze, jako wartość ambiwaletna, wymagająca ciągłego usprawiedliwiania, a przede wszystkim krytycyzmu i ostrożności. W dwu następnych punktach mamy już do czynienia z inną optyką: dominuje w nich nie tylko objętościowo, ale też aksjologicznie kategoria cnoty. Filozofia przy tym wyodrębnia się nieostro, ściślej niż w punkcie pierwszym zespolona i przemieszana z kategoriami i treściami chrześcijańskimi, od których tam była wyraźnie oddzielona. Jednocześnie dopiero tutaj, w punkcie drugim i trzecim, wszystkie te elementy treści i nazewnictwa mają mocne nacechowanie etyczno-praktycystyczne. Oto po zrelatywizowaniu wartości wiedzy i wyeksponowaniu aksjologicznej wyższości nad nią cnoty zaleca się adeptom filozofii zdobywanie i praktykowanie szeregu cnót szczegółowych. Powiada się jednak zarazem, że do praktykowania owych cnót szczególnie mocno obliguje ich właśnie zdobyta przez nich wiedza filozoficzna.

Połączone ze sobą w jednym dyskursie, obie te opcje odtwarzają dawniejszy, patrystyczny jeszcze, etyczno-praktycystyczny model relacji między filozofią a chrześcijaństwem. Myśliciele patrystyczni byli na ogół świadomi tego, że pogańscy filozofowie starożytni postrzegali filozofię jako wiedzę kształtującą życie i osobowość filozofa, w szczególności zaś jako realizację — w życiu filozofa i w jego etycznej

---

zresztą niewyróżniony ciąg, czyli, rzeczowo patrząc, jedną większą jednorodną całośćką, która dała się z reguły zakonnej wyodrębnić i traktować jako monotetyczną całość, co mogłoby dodatkowo motywować poszukiwanie analogicznych wyodrębnień, m.in. takiego jak to, które splagiówane zostało w naszej rekomendacji. W związku z tą obserwacją warto odnotować, co przynosi w tej mierze obszerny artykuł poświęcony przede wszystkim Humbertowemu wykładowi *Reguły*: R. CREYTENS, *Les commentateurs dominicains de la Règle de s. Augustin du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 33 (1963), s. 121–157. Zestawiona tu została obszerna (autor sygnalizuje, s. 128, że niekompletna) lista rękopisów z bardzo wielu miast europejskich, wśród nich zaś aż pięć praskich (s. 126), a nadto odnotowane są także takie rękopisy, które zawierają wyciągi z *Expositio*, wśród nich zaś jeden praski Kapituły Metropolitalnej (s. 130), w żadnym jednak ze zbadanych przez autora rękopisów nie jest takim wyciągiem interesująca nas całośćka treściowa, co nie znaczy, że się takowa gdzieś nie znajduje. Za dostarczenie mi kopii tego cennego artykułu wdzięczny jestem ojcu drowi Pawłowi Krupie OP, dyrektorowi Instytutu Tomistycznego.

osobowości — wynikających z filozoficznych dociekań i z wiedzy filozoficznej zasad moralnych. Ich modyfikacja tego modelu starożytnego była jednak istotna. Polegała bowiem na zakwestionowaniu jego faktyczności, na zakwestionowaniu tego, iżby filozofowie istotnie swoje wskazania moralne realizowali, i zarazem najczęściej na uznawaniu, że takie realizowanie własnych zasad moralnych było faktycznym udziałem dopiero świętych chrześcijańskich. Zaciążyło to mocno na późniejszym, przez całe średniowiecze utrzymującym się przekonaniu o zasadniczo propedeutycznej tylko i instrumentalnej roli filozofii jako wiedzy teoretycznej i o jej niewydolności jako bodźca i wzoru prawdziwie filozoficznego życia. Inaczej mówiąc, starożytni myśliciele chrześcijańscy byli przeważnie przekonani, że filozofia, także gdy aspiruje do tego, aby być również życiem godnym umysłowości i wiedzy filozofa, nie daje wystarczającej do tego mocy, daje natomiast moc taką chrześcijaństwo. Ten patrystyczny układ treści pojęcia filozofii przetrwał przez tysiąc lat średniowiecza zarówno tam, gdzie — jak w monastycyzmie wcześniejszych wieków — wzorem autorów patrystycznych nazywano filozofią również chrześcijaństwo, jak i tam, gdzie — jak w trzynastowiecznej scholastyce — nazewnictwa takiego nie stosowano<sup>21</sup>.

Ten patrystyczny model w jego drugim wariantcie, tj. bez przenoszenia nazwy *filozofia* na chrześcijaństwo, łatwo rozpoznać i tutaj. Zawierają go już splagiowane teksty Humberta de Romanis. Zdaje się jednak, że wolno dopatrywać się w tym milczącym przejęciu tekstów trzynastowiecznego dominikanina nie tylko prostego plagiatu, ale też pewnych tylko pozornie nieznacznych innowacji. Kiedy patrzymy na nie, analizując tekst rekomendacji jako autonomiczny dyskurs metafizyczny, jako refleksję nad tym, czym jest filozofia, możemy i musimy uznać je za coś o wiele ważniejszego niż adaptacyjne zabiegi redakcyjne plagiatu, a mianowicie za nieliczne wprawdzie, ale ważne zmiany w rzeczywistej wymowie dokonanych przejęć.

Wśród zmian tych najważniejszą dla rekomendacji jako tekstu metafizycznego tworzy sama różnica w adresie aplikacji przejęć, innymi słowy to, że asksjologiczna przewaga cnoty nad wiedzą u Humberta miała być dyrektywą dla zakonników, tutaj zaś, w rekomendacji Franciszka z Brzegu, staje się dyrektywą dla absolwentów filozofii. Opuszczenia, dodatki i nieznaczne zmiany przejętych przez naszego mówcę z *Expositio* Humberta tekstów dowartościowały filozofię w jej etyczno-praktycznym aspekcie. Widać to przede wszystkim w tym, że

---

<sup>21</sup> W wielkim skrócie — i pomijając szereg ogniw rozumowania uszczegółwiających i niuansujących ten uproszczony opis — powtarzam tutaj to, co jest istotną tezą kilku moich prac metafizycznych, przede wszystkim zaś odpowiednich partii książki „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” pojęcie filozofii, Kęty: Antyk, <sup>2</sup>2005. Zob. też — jako bardziej syntetyczne ujęcie zawartości tamtej książki — *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg — Paris: Cerf, 1996.

absolwenci sztuk wyzwolonych wybrali sobie za patronów nie tylko tych starożytnych filozofów, których wyróżniała teoretyczna wiedza, ale i tych, których wyróżniała cnota, obyczaje, prawdziwie filozoficzne życie. Takich osobistości filozoficznych nie ma w *Expositio* Humberta. Są to dodatki uniwersyteckiego plagiatora jego tekstów, który wychodzi naprzeciw potrzebom własnym i swego środowiska. Że niektóre wybrane postacie są bladymi, wręcz nieudanymi przykładami tego życia filozoficznego, to inna sprawa. Nie licząc pierwszej trójcy z pierwszego punktu rekomendacji — Platona, Demokryta i Arystotelesa, którzy reprezentują filozofię teopretyczną (135–146) — z dwu trójek starożytnych realizatorów cnotliwego życia filozofa (214–219 i 282–290) tylko Sokrates i Boecjusz (najczęściej zresztą uważany w średniowieczu na równi za filozofa i za chrześcijanina) wypadli przekonywająco, Protagoras natomiast i Parmenides, tak scharakteryzowani, jak ich scharakteryzował autor rekomendacji, wypadli blado, nijako, co zresztą znalazło wyraz w niepewnym, alternatywnym, pozostawionym do wyboru ostatecznym zapisie ich imion. To zapewne skutek niedostatku scholastycznych zainteresowań życiem i osobowością starożytnych filozofów, a więc i niedostatku dostępnych mistrzom scholastycznym w tym względzie informacji<sup>22</sup>.

Ważne jest tu wszelako samo to przeorientowanie metafizologicznego dyskursu, które próbowałem teraz scharakteryzować, ważne nie tylko ze względu na popełniony plagiat. Jest ono wprawdzie niewystarczające, aby zaowocować rzeczową wiedzą o filozofach samych, nie niweczy też z pewnością tradycyjnego pojmowania zarówno filozofii, jak zwłaszcza relacji między nią i chrześcijaństwem, stanowi jednak ważną w polskiej myśli scholastycznej modyfikację ogólnego kierunku metafizologicznego myślenia piętnastowiecznych mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego, które po kilku dziesięcioleciach wyda bardziej wyraziste teorie metafizologiczne Jana z Głogowa i Jakuba z Gostynina<sup>23</sup>.

### Styl oryginału i jego ślad w przekładzie

Zarówno fakt przejścia ogromnej partii tekstu rekomendacji od trzynastowiecznego autora, jak scharakteryzowany wyżej osobliwy stan przekazu tekstowego z jego ewidentnie wtórnymi dodatkami z góry skazują naszą rekomendację licencjatów na brak wyraźnie zindywidualizowanych cech stylu, a stan ten wzmaga się jeszcze wskutek nieobecności w niej jakichkolwiek realiów dających się odnieść do konkretnego środowiska. Każdy z tych składników na inny sposób czyni z niej tekst w znacznej mierze bezczasowy i uniwersalny, dający się wykorzystać do różnych celów i dostosować do różnych okoliczności. Wszystko to uwyraźni się jeszcze bardziej, jeśli się skonfrontuje tekst tej rekomendacji z przywołaną już wyżej

<sup>22</sup> Zob. mój szkic *Sokrates humanistów*, ostatnio w: *Philologica, litteraria, humaniora*, s. 310–338.

<sup>23</sup> Ich charakterystykę zob. w moich pracach cytowanych w przyp. 21.

analogiczną rekomendacją Łukasza z Wielkiego Koźmina, obficie nasyconą rodzimymi realiami, z ewidentną własną i wymyślną stylistyką, a do tego jeszcze zachowaną w autorskim egzemplarzu roboczym, czyli pełnym autorskich poprawek brulionie.

A jednak i ten słabo zindywidualizowany montaż tekstowy ma pewną cechę stylistyczną, wyraźną zwłaszcza w tej partii, która jest plagiatem. Nie jest więc ona na pewno indywidualną własnością krakowskiego mówcy, bo dostrzec ją łatwo nie tylko w partiach początkowych i końcowych, ale właśnie w tych, które są plagiatem. Tym bardziej godziło się, aby pozostawiła swój ślad w przekładzie.

Idzie o pewną osobliwość składniową, łatwo ujawniającą się przy tłumaczeniu, o to, że natrętnie często dyskurs budowany jest ze swoiście konstruowanych kolejnych uzasadnień, takich mianowicie, które są mnogimi zdaniami przyczynowymi, tak po sobie następującymi i tak od siebie nawzajem zależnymi, że każde kolejne zdanie podaje przyczynę i uzasadnienie treści zdania poprzedniego, najczęściej w trybie hipotaksy za pomocą spójników lub złożeń słownych takich jak *quia* lub *eo quod*, rzadziej zaś w trybie parataksy za pomocą *enim* lub podobnych spójników. Otóż tłumacząc, starałem się zachować tę swoistą manierę. Przekład jednak musi się liczyć, jak wiadomo powszechnie, nie tylko z najbardziej nawet indywidualnymi cechami oryginału, ale też z bodaj minimalnym *decorum* języka, na który się tekst tłumaczy, toteż nie zawsze udawało mi się z całkowitą wiernością i konsekwencją odtworzyć tę jedyną indywidualną cechę stylu Franciszkowej rekomendacji jako całości. Niekiedy przynajmniej hipotaksę trzeba było zastępować parataksą i to jest bodaj największe moje odstępstwo od formy stylistycznej oryginału, od tego, co uznałem za jej cechę indywidualną, żeby nie rzec osobliwość. Zresztą starałem się oryginał odtwarzyć w przekładzie możliwie wiernie, strzegąc się pokusy łatwego przecież urozmaicenia czy uszlachetniania niewyszukanego, jak mi się zdaje, stylu tej krakowskiej kompilacji.

FRANÇOIS DE BRZEG (BREGA):  
RECOMMANDATION DE NEUF CANDIDATS  
À LA LICENCE ÈS ARTS À L'UNIVERSITÉ DE CRACOVIE EN 1425.

Texte édité, introduit et traduit par Juliusz Domański.

Apparat de sources J. Domański et Z. Kałuża

R É S U M É

L'article est composé de deux parties. La première apporte d'abord un bref renseignement sur la personne et l'œuvre de François de Brzeg, maître ès arts et docteur en théologie à Cracovie au cours de trois premières décennies du XV<sup>e</sup> siècle, puis une analyse du contenu de la Recommandation. L'édition de celle-ci — fondée sur une copie manuscrite unique, conservée à Wrocław, Bibliothèque Universitaire, ms. I Q 380, f. 76-84 — ainsi que sa traduction polonaise, constituent la seconde partie. Considérant la Recommandation comme discours métaphilosophique, son analyse met en relief la fonction introductive et auxiliaire de la philosophie par rapport à la théologie et la foi chrétiennes. Marquée profondément par son caractère moraliste, l'idée de la philosophie soutenue par le discours, est fondée sur la prééminence des valeurs morales par rapport aux valeurs intellectuelles, philosophiques et théologiques. D'où le postulat adressé aux jeunes licenciés de cultiver autant la science que la vertu. Cette vision de la discipline philosophique soumise aux exigences de la morale chrétienne semble continuer, au XV<sup>e</sup> siècle, plutôt la tradition métaphilosophique remontant aux Pères, que celle de la scolastique universitaire et de la dévotion médiévale. Il est cependant à souligner que les deux tiers environ de la Recommandation ont été copiés sur *l'Expositio Regulae b. Augustini* de Humbertus de Romains, théologien et maître général de l'Ordre dominicain au XIII<sup>e</sup> siècle. Dans ces parties plagiées du texte, riches en „belles pensées” des auteurs antérieurs, sont inscrites toutes les idées métaphilosophiques constituant l'essence même du discours du maître cracovien. En fait, notre plagiaire a opéré une „translation” des idées du célèbre théologien dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle vers le milieu universitaire cracovien du XV<sup>e</sup>.

FRANCISCI DE BREGA  
RECOMMENDATIO  
LICENTIANDORUM IN ARTIBUS

---

FRANCISZKA Z BRZEGU  
REKOMENDACJA  
KANDYDATÓW NA LICENCJATÓW FILOZOFII

Przełożył  
JULIUSZ DOMAŃSKI

## <FRANCISCI DE BREGA>

### RECOMMENDATIO LICENTIANDORUM IN ARTIBUS\*

Ex quo domini nostri licentiandi tamquam viri docti in artibus liberalibus et maturi in moribus et virtutibus ultra alios debent esse exercitati et habilitati, praecipue in legendo, disputando et colligendo, et circumscripti in agendo, quorum primum concernit experientiam et secundum requirit sapientiam, idcirco, ut ipsi in  
5 praemissis duobus appareant fulciti, iuxta communem consuetudinem studiorum assignabo cuilibet eorum certum librum ad legendum et quaestionem ad determinandum. Propter autem maiorem evidentiam ordinis et relucentiam scientiarum, virtutum et morum in eis proponam ipsis libros Ethicorum, in quibus praedicta manifestius docentur et habentur.

10 Ideoque vos, domine Michael, tamquam primus in ordine sedentium, incipiat primum librum Ethicorum.

Iam nos docuit certa et evidens notitia, quomodo domini nostri licentiandi sunt exercitati in legendo, disputando et colligendo. Ideoque iuxta praemissa in principio restat nunc videre, qualiter ipsi debent esse circumscripti in agendo, ne, quod  
15 absit, tamquam insipientes confundant statum suum et pro honore, quem ab aliis deberent habere, incurrant turpitudinem ignominiae, velut fructus immaturi, in quantum pro dulcedine dant amaritudinem, patiuntur abiectioem et remanent sine debito profectu.

20 Et quia istud respicit sapientiam, ideo pro eorum laude et recommendatione propono ista verba: „Sapientiam eorum narrant populi”. Quae verba sunt Sapientis Ecclesiastici 44 et videntur convenire praesenti negotio.

---

\* *Orthographia usus sum ea, quae cum in plerisque classicorum Latinorum editionibus tum in Thesouro linguae Latinae adhibetur. Ex correctionibus in codice obviis non nisi paucissimas vel tacite in textum recepi vel etiam, sicubi velo notabiliores videbantur vel 2. m. exarata, in apparatu adnotavi, utrobique uncis { } insignita; cf. ea, quae vernaculo idiomate p. 2–3 explicantur.*

80 Comenius *imprimi iussi, quamquam et mendosum hoc et in Q. Ennius facile corrigi potuit; cf. infra in adnot. ad locum 89 laxationem scripsi : lapsationem cod. 265 post velut legitur in inferiore marg. 2. fortasse m. exaratum Hippocras medicus approbatissimus, ad curationem suarum frequentium passionum prudentissimus 272 super Parmenide 2. fortasse m. scr. Pythagoras 274–291 quae uncis includuntur in inferiore marg. eiusdem et superiore sequentis paginae leguntur, 2. m., ut videtur, exarata*



## FRANCISZKA Z BRZEGU

### REKOMENDACJA KANDYDATÓW NA LICENCJATÓW FILOZOFII

Ponieważ nasi panowie kandydaci na licencjatów, jako ludzie wykształceni w sztukach wyzwolonych oraz dojrzały w obyczajach i cnotach, powinni też bardziej niż inni być wyćwiczeni i zaprawieni zwłaszcza w wykładaniu, dysputowaniu i konkludowaniu, a także ostrożni w działaniu, pierwsze z tych zaś odnosi się do biegłości, drugie do mądrości, przeto, aby w obu wymienionych dziedzinach otrzymali wsparcie, zgodnie z powszechnym w studiach zwyczajem wyznaczę każdemu z nich określoną księgę do wyłożenia i kwestię do rozstrzygnięcia. Dla większej zaś okazałości ich stanu i dla większego blasku nauk, cnót i obyczajów w nich samych zaproponuję im księgi *Etyki*, gdzie wymienione wyżej rzeczy nauczane są i obecne w sposób jaśniejszy niż gdzie indziej.

Przeto wy, panie Michale, jako pierwszy w rządzie siedzących, zacznijcie pierwszą księgę *Etyki*.

Już nas rozeznanie pewne i jasne pouczyło, w jakiej mierze nasi panowie kandydaci na licencjatów wyćwiczyli się w wykładaniu, dysputowaniu i konkludowaniu. Dlatego to, zgodnie z tym, co było powiedziane na początku, pozostaje teraz rozpatrzeć, w jaki sposób powinni oni być ostrożni w działaniu, aby broń Boże, niby jacyś głupcy, nie zawstydzili swego stanu i aby stosownie do czci, jakiej od innych powinni by doznawać, nie narazili się na hańbę znieśławienia, tak jak nie-dojrzałe owoce, jeśli zamiast słodczy dają gorycz, doznają odrzucenia i pozostają poza należytych użytkiem.

A ponieważ chodzi tu o mądrość, przeto na ich chwałę i dla ich zalecenia przytaczam te oto słowa: „Mądrość ich opowiadają narody”. Są to słowa z rozdziału 44 Mędrca Eklezjastyka i wydają się stosowne do obecnego przedsięwzięcia.

Venerabiles magistri et domini, prout elicit humanae rationis discursus et docet cotidie communis usus, tunc viri sapientes respectu aliorum clarius cognoscunt, securius consulunt et discretius eligunt. Ideoque, quod domini nostri licentiandi  
 25 tamquam viri sapientes valeant clarius cognoscere, securius consulere et discretius eligere, quatenus de ipsorum sapientia possit haberi laudabilis fama, sunt eis tria praecipue necessaria. Et primo, quod intelligant, quomodo de cetero debent insistere scientiae philosophorum, ne tamquam perfidi cum antiquis philosophis reputentur, sed velut veri catholici haberentur. Secundo exigitur, quod sciant, qualiter  
 30 inter scientiam et virtutem debent distinguere, quatenus ex praerogativa virtutis super scientiam copiosius virtutes amplecterentur et sicut viri morigerati reputentur. Tertio oportet, ut cognoscant, quemadmodum respectu sui et aliorum debent se habere, ut fructuosi efficiantur et tamquam rite graduati honorentur.

Et haec tria pro utilitate scholae per ordinem recensendo, dixi primo, quod ad  
 35 hoc, ut domini nostri licentiandi velut sapientes clare cognoscant, requiritur, ut intelligant, quomodo de cetero debent insistere scientiae philosophicae, ne tamquam perfidi cum antiquis philosophis reputentur, sed velut veri catholici habeantur. Et merito. Nam sicut olim Philisthaei providerant, quod „faber ferrarius non inveniebatur in omni terra Israelis”, ex tertio Regum, „ne ipsi Hebraei facere possent  
 40 gladium aut lanceam” pro eorum defensione, ita diabolus per paganos et haereticos studet frequenter providere, ne sint doctores in ecclesia, qui spiritualia arma facerent nobis ad repugnandum eisdem. Idcirco Iulianus apostata contra Christianos legem dederat, ne liberalibus artibus imbuerentur, prout habetur in Historia ecclesiastica.

45 Quapropter domini nostri licentiandi, sicut veri catholici de facto iam habilitati, debent de cetero praecipue inhaerere scientiae philosophicae propter septem concernentia emolumentum ecclesiae, ex qua suam consequuntur auctoritatem.

---

38–44: B. Humberti de Romanis, OP, *De vita regulari* [= *Expositio Regulae b. Augustini*], edita curante J.J. Berthier, Romae: Typis A. Befani, 2 voll., 1888–1889; cf. vol. 1, c. 144: Sed quaeritur interdum de libris philosophicis et studio in illis quid expediat apud fratres, p. 435–436: „Et sicut concedere passim omnibus istud studium malum est, ita negare simpliciter potest esse a spiritu malo; unde super illum, I Reg. 13, (19): »Porro faber ferrarius non inveniebatur in omni terra Israel; providerant enim Philisthiim ne forte fecerent Hebraei gladium aut lanceam«, dicit Glossa: Diabolus per paganos et haereticos, per falsos christianos studet prohibere ne sint doctores in Ecclesia qui spiritualia arma faciant nobis ad pugnandum. Pogani vero prohibuerunt ne Christiani liberalibus imbuerentur artibus. Unde Iulianus apostata contra Christianos legem dedit, ut legitur in Historia scholastica, ne liberales artes audirent. Concedendum est ergo huiusmodi studium, et hoc propter multa utilia quare inde possunt evenire”. Cf. *Cassiodorus Historia tripartita*, VI, 17, PL 69, 1040 D: „Tunc igitur aperte Deo odibiles imperator ponebat leges et primum quidem interdixit Galilaeorum filiis (sic enim Salvatoris nostri cultores nominabat) poetarum et rhetorum atque philosophorum legere disciplinas. Propriis, inquit, pennis, secundum proverbium, vulneramur. Ex nostris enim armati scriptoribus contra nos bella suscipiunt”.

Czcigodni mistrzowie i panowie! Jak to na jaw dobywa bieg ludzkiego rozumowania i codziennie poucza powszechna praktyka, to wtedy właśnie ludzie mądrzy, mając na uwadze innych, jaśniej poznają, śmielej się zastanawiają i trafniej dokonują wyboru. Dlatego też, aby nasi panowie kandydaci na licencjatów, jako ludzie mądrzy, byli zdolni jaśniej poznawać, śmielej się zastanawiać i trafniej dokonywać wyboru, po to, ażeby z ich mądrości mogła być pozyskana chwalebna sława, trzech rzeczy szczególnie im potrzeba. Po pierwsze, żeby rozumieli, w jaki nadto jeszcze sposób powinni się przykładać do wiedzy filozofów, aby nie zostali razem z filozofami starożytnymi uznani za przewrotnych, lecz aby ich uznawano za prawowiernych chrześcijan. Po drugie, trzeba, żeby wiedzieli, jak mają rozróżniać między wiedzą i cnotą, aby na mocy większej wartości cnoty niż wiedzy skwapliwiej miłowali cnotę i uznawani byli za ludzi moralnie prawych. Po trzecie, warto, aby poznali, jak mają postępować w stosunku do samych siebie i do innych, aby ich samych jako obdarzonych stopniem uznawano też za godnych poważania.

Te trzy punkty na pożytek szkoły naszej po kolei biorąc pod rozwagę, rzekłem po pierwsze, że po to, aby nasi panowie kandydaci na licencjatów jako ludzie mądrzy jasno poznawali, trzeba, aby zrozumieli, jak nadto jeszcze powinni się przykładać do wiedzy filozofów, aby nie zostali razem z filozofami starożytnymi uznani za przewrotnych, lecz aby miano ich za prawowiernych chrześcijan. I słusznie. Bo jak dawniej Filistyni zadbali o to, że nie było ani jednego kowala w całej ziemi Izraela, ażeby Hebrajczycy nie mogli sami sporządzać mieczy ani włóczni na swoją obronę, tak diabeł z pomocą pogan i heretyków często dba o to, aby nie było w Kościele uczonych, którzy by nam sporządzali oręż duchowy do walki przeciwko nim. To dlatego Julian Apostata wydał przeciwko chrześcijanom prawo zakazujące im kształcić się w siedmiu sztukach wyzwolonych, jak to czytamy w *Historii kościelnej*.

Toteż nasi panowie kandydaci na licencjatów, jako prawowierni chrześcijanie już faktycznie do tego w umiejętności wyposażeni, winni dodatkowo jeszcze szczególnie garnąć się do filozofii dla siedmiu powodów ku pożytkowi Kościoła, od którego czerpią swoją powagę.

Et primo propter fidei catholicae defensionem et eius corroborationem. Nam sicut haeretici per scripturam sacram, male intellectam, repugnant fidem, ita et pagani per philosophiam possunt facere hoc idem. Propter quod dicit Apostolus ad Colossenses secundo: „Videte, ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam”. Nam sicut non potest se defendere a fallaciis, qui nihil novit de eis, ita nec a talibus philosophantibus, qui nihil novit de philosophica scientia; tum quia apud philosophos sunt multa ad fidei corroborationem plurimum valentia. Unde in commento super librum De Trinitate dicitur, quod fides nostra „ex intimis philosophiae” tracta est, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit (ad Romanos primo).

Secundo debent hoc facere propter discretionem errorum eorum, eo quod apud philosophos sunt errores et veritates permixtae, sicut in serpente est venenum cum vivificativo permixtum, et ideo, sicut tyriaca veneno permixta est efficacior omnibus aliis contra venenum, ita et veritates philosophorum maxime valent contra errores ipsorum, eo quod illas recipiunt et veritates fidei abiciunt. Et inde est, quod Augustinus in libro De civitate Dei ostendit, quod Plato et Porphyrius quaedam dixerunt, per quae error eorum de resurrectione corporum, quam non credebant, convincitur, dicendo: „Plato docet animas sine corporibus non posse esse in aeternum, Porphyrius autem dicit animam post purgationem suam redire”. Ponatur ergo, quod uterque verum dicat. Tunc sequitur, quod anima post mortem secundum eos redibit ad corpus; sed fides tenet resurrectionem etc.

---

48–54: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 436: „Unum est fidei defensio. Sicut enim haeretici et pagani impugnant fidem, ita et quidam per philosophiam suam. Propter quod dicitur Col. 2 (8): »Videte, ne quis vos seducat per philosophiam et inanem phallaciam«. Sicut autem non potest se defendere a fallaciis qui nihil novit de eis, ita nec a talibus philosophantibus, qui nihil novit de philosophia”. 55–57: Ibid., I, c. 144, s. 437: „Aliud est fidei corroboratio. Sunt enim multa apud eos ad fidei confirmationem multum valentia. Unde in Proemio super librum De Trinitate Boethii dicitur quod fides nostra ex intimis philosophiae tracta est: quod enim notum est Dei manifestum est in illis. Rom. I, (19)”. Cf. Boethius, *De trinitate* (Moreschini, 2000, p. 166, „Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo...”; S. Thomae de Aquino, *Super Boethium De Trinitate* (Ed. Leon. vol. 50, p. 78b–79a: „Tangit autem triplicem difficultatem, quam sponte huic operi adhibet. [...] Secunda est ex subtilibus rationibus quas inducit; et hoc est quod dicit ex intimis disciplinis philosophiae sumpta, quae sunt disciplinae a sensibilibus abstrahentes, quarum principiis et conclusionibus utitur, ut metaphysicae et logicae”. 58–68: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 436: „Aliud est destructio errorum eorum. Apud philosophos enim sunt errores multi et veritates multae, sicut in serpente venenum et thiriaca. Et sicut thiriaca est efficacior omnibus aliis contra venenum ita et veritates eorum contra errores eorum quam veritates fidei, quia istas non recipiunt. Inde est quod Augustinus in libro De civitate Dei ostendit quod Plato et Porphyrius quaedam dixerunt per quae error eorum de resurrectione corporum, quam non credebant, convincitur, dicens sic: Dicit Plato animas sine corporibus non posse esse in aeternum; dicit Porphyrius animam purgatissimam cum redierit ad patrem nunquam ad haec mala mundi redituram esse. Ponatur uterque verum dicere, sequitur quod redibit ad corpus, sed non miserum: quod dicit de resurrectione fides”. Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, X, 30 (cf. etiam XXII, 11 sqq), ale cytat u naszego autora niedokładny.

Po pierwsze, dla obrony wiary prawej i jej wzmocnienia. Bo jak heretycy za pomocą Pisma Świętego, źle rozumianego, zwalczają wiarę, tak i poganie za pomocą filozofii czynić mogą to samo. Dlatego też powiada Apostoł w rozdziale drugim Listu do Kolosan: „Baczenie, aby was kto nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem”. Jak bowiem nie może się bronić przed fałszerstwami ktoś, kto nic o nich nie wie, tak i przed takimi filozofami ktoś, kto nic nie wie o wiedzy filozoficznej, a to dlatego, że u filozofów jest wiele rzeczy ogromnie ważnych dla wzmocnienia wiary; toteż w komentarzu do księgi *O Trójcy* powiada się, że wiara nasza wywiedziona została z wnętrza filozofii, bo co znane jest o Bogu, jasne jest dla nich, Bóg bowiem im objawił (List do Rzymian, rozdział 1).

Po drugie, czynić to powinni ze względu na rozeznanie ich błędów, albowiem u filozofów błędy i prawdy są ze sobą przemieszane, jak w wężu przemieszana jest trucizna z tym, co życie podtrzymuje, i dlatego, tak jak odtrutka jest przeciw truciznie skuteczniejsza od wszystkiego innego, tak prawdy filozofów są najmocniejsze przeciwko ich własnym błędom, bo prawdy swoje filozofowie przyjmują, a prawdy wiary odrzucają. I to stąd Augustyn w księdze *O Państwie Bożym* wykazuje, że Platon i Porfiriusz wypowiedzieli takie twierdzenia, które wykazują ich błąd co do zmartwychwstania ciał, w które nie wierzyli; powiada on mianowicie: „Platon uczy, że dusze bez ciał nie mogą istnieć wiecznie, Porfiriusz zaś twierdzi, że dusza po swoim oczyszczeniu powraca”. Załóżmy tedy, że jeden i drugi mówi prawdę. Wynika z tego, że dusza po śmierci powróci wedle nich do ciała; wiara jednak głosi zmartwychwstanie itd.

70 Tertio facere debent propter incrementum et profectum aliarum facultatum et  
 praesertim ob meliorem intelligentiam scripturarum sacrarum, eo quod innume-  
 rabilia sunt in glossis et in originalibus scripturarum et in scriptis doctorum, quae  
 difficile est intelligere sine scientia philosophica, eo quod traduntur per eius docu-  
 75 menta quasi per quaedam praescripta. Ideo, sicut de spoliis Aegyptiorum ditaban-  
 tur quondam Hebraei, ita modo {relevanur} catholici per veritates philosophorum,  
 inquantum eas asportant ad expositionem scripturarum, quia, ut dicit Augustinus,  
 De doctrina Christiana, sicut Aegyptii non tantum habebant idola et onera gravia,  
 quae populus Israeliticus detestabatur et fugiebat, doctrina gentilium non solum  
 continet superstitiosa et vana, sed etiam scientias liberales et quaedam praecepta de  
 80 bonis moribus, quae scientiae theologicae utiliter deserviunt. Unde, cum Vergilius  
 studeret Comenium poetam et quidam ab eo quaereret, quid faceret, respondit:  
 „Lego aurum in stercore”, id est colligo scientiam de rudi poeta. Nec mirum, eo  
 quod de terra colligitur aurum et argentum. Ideo etiam in voluminibus Moysi et  
 prophetarum et epistolis Pauli quaedam de libris gentilium sunt assumpta, sicut  
 85 verbi gratia Paulus in epistula ad Corinthios versiculum Menandri poetae adducit  
 dicens „Corrumpunt bonos mores colloquia prava”. Et similiter ad Titum scribens  
 adducit versiculum Epimenidis poetae dicens: „Cretenses semper mendaces, malae  
 bestiae, ventres pigri”.

Quarto facere debent propter ingeniorum suorum acuitionem et subtiliationem  
 in ordine ad studium theologiae. Nam sicut per frequentem laxationem acuitur  
 90 intellectus, sic per frequentem occupationem circa scibilia acuitur humanum

---

69–75: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 436–437: „Aliud est intelligentia  
 Scripturarum. Innumerabilia enim sunt in textu, et in glossis, et in originalibus sanctorum, et in  
 scriptis doctorum, quae impossibile est intelligere sine aliqua scientia philosophica: et ideo spoliis  
 Aegyptiorum ditantur Hebraei, sicut dicitur Exod. 12, (35), cum ea quae apud philosophos inveniunt  
 fideles asportant ad Scripturarum expositionem”. 76–79: Aug., *Doctr. chris.* II, 40, 60. Cf. *Ex.* 3, 22;  
 11, 2; 12, 35. 79–81: *Comenium poetam*. Nie o Comeniuszu tam mowa — poeta bowiem o takim  
 imieniu całkowicie jest nieznanym — lecz o Kwintusie Enniuszu, *Quintus Ennius*, jego zaś *praenomen*  
 i *nomen gentile*, zapisane, jak się domyślać wolno, skrótowno jako *q. ennius* i błędnie kiedyś przez  
 kogoś odczytane wskutek zidentyfikowania skrótowno zapisanego *Quintus = q* jako paleograficznego  
 skrótu *cum/con*, dały początek fikcyjnemu imieniu Comenius. Co do rzeczy samej cf. Cassiod. *Inst.*  
 I, 1, 8, a zwłaszcza późnostażytny żywot Wergiliusza zwany *Vita Donati Aucti*: „Cum Ennium in  
 manu haberet, rogareturque quidnam faceret, respondit se aurum colligere de stercore Ennii. Habet  
 enim poeta ille egregias sententias sub verbis non multum ornatis”, w: *Vitae Vergilianae antiquae*, G.  
 Brugnoti et F. Stock recensuerunt, Romae, Typis Officinae Poligraphicae, 1997 (Scriptores Graeci  
 et Latini consilio Academiae Lynceorum editi), p. 113, 3–6. Cf. G. Folliet, *La fortune du dit 'aurum*  
*colligere in stercore' dans la littérature chrétienne*, „Sacris Erudiri”, 41 (2002), p. 31–53, cytując się tu  
 za: P. Mastandrea, *'Ennius obne Vergilius'. Lasciati degli Annales nell'epica imperiale, tarda e cristiana*,  
 „Incontri triestini di filologia classica”, 7 (2007), s. 83 przyp. 1; zob. też F. Stock, *Prolegomeni a una*  
*nuova edizione della Vita Vergilii di Svetonio-Donato*. Supplemento n. 11 al „Bolletino Nazionale  
 dei Lincei”, 1991. 84: *1 Cor.* 15, 33. 85: *Tit.* 1, 12.

Po trzecie, czynić powinni to ze względu na wzrost i pożytek innych wydziałów, a zwłaszcza ze względu na lepsze rozumienie Pisma Świętego, ponieważ mnóstwo jest w glosach i w tekście Pisma, a także w tekstach doktorów, takich treści, które trudno zrozumieć bez wiedzy filozoficznej, albowiem za pośrednictwem jej nauk przekazywane są niby za pośrednictwem jakiegoś wstępnego zapisu. Dlatego, jak z łupów egipskich wzbogacili się niegdyś Hebrajczycy, tak teraz prawi chrześcijanie znajdują pomoc dzięki prawdom filozofów, o ile je stosują do wykładania Pisma; albowiem, jak mówi Augustyn w *Nauce chrześcijańskiej*, podobnie jak Egipcjanie nie tylko mieli wizerunki bogów i nakładali na lud izraelski wielkie ciężary, co ten przeklinał i od czego pragnął uciec, tak i nauka pogan zawiera nie tylko treści zabobonne i próżne, lecz także nauki wyzwolone i pewne zalecenia dotyczące dobrych obyczajów, które z pożytkiem służą wiedzy teologicznej. Toteż kiedy Wergiliusz studiował poetę Komeniusza, a ktoś go pytał, co czyni, odpowiedział: „Szukam złota w gnoju”, to znaczy: biorę wiedzę od byle jakiego poety. I nie dziw, bo z ziemi się wydobywa złoto i srebro. Dlatego też w księgach Mojżesza i proroków oraz liściach Pawłowych są pewne przejętki z ksiąg pogan — i tak na przykład w Liście do Koryntian przywołuje Paweł wierszyk poety Menandra i pisze: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje”. Podobnie też, pisząc do Tytusa, przywodzi wierszyk poety Epimenidesa i pisze: „Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe”.

Po czwarte, powinni to czynić ze względu na wyostrzenie swoich wrodzonych zdolności i wysubtelnienie ich w zastosowaniu do studium teologii. Jak bowiem przez częste rozluźnianie umysłu ćwiczy się rozumienie, tak przez częste zajmowanie się treściami wiedzy wysubtelnia się wrodzona zdolność człowieka. Jak żelazo

ingenium. Nam sicut „ferrum ferro acuitur”, sic ingenium naturale per scientiam philosophicam subtiliatur. Quae philosophia vere est ferrum in comparatione sacrae scripturae, quae saepius hinc inde aurum et argentum appellatur.

95 Quinto propter philosophorum et aliorum infidelium faciliorem conversionem ad fidem, eo quod ipsi magis moventur per propria dicta et veritates philosophicas quam theologicas. Unde legitur, quod quidam philosophus, eo quod reperit in libro Albumansar scriptum, quomodo antiqui astronomi invenerunt, quod erat in caelo  
100 quaedam virgo tenens filium in gremio et iuxta eam quidam longaevus, qui non tetigerat eam, quod signum dum sibi interpretatum fuerat de Virgine Gloriosa et eius Filio et Ioseph viro suo, magis ex hoc motus fuit ad fidem quam ex aliis, quae prius sibi dicebantur, sicut et sanctus Dionysius motus fuit ad credendum ex eclipsi Solis, quae tempore passionis Domini contigerat, eo quod illam per philosophiam miraculosam fore cognoverat, velut etiam tres magi per novae stellae apparitionem, quam per astronomiam supernaturalem intellexerant, ducti fuerunt  
105 ad Christi praeseptum.

---

91–93: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 437: „Aliud est acuitio ingenii ad scindendum parietem Sacrae Scripturae. *Prov.* 27, (17): Ferrum ferro acuitur; ferrum scilicet ingenii naturalis cum ferro scripturae philosophicae, quae est ferrum in comparatione ad Sacram Scripturam, quae modo argentum, modo aurum vocatur”. 94–105: *Ibid.*, I, c. 144, p. 437: „Aliud est virtus motiva. Plus enim movent interdum aliquos philosophica quam theologica. Vidi ego quemdam fratrem magnum in philosophicis et theologis qui dixit quod cum existens in saeculo studeret in astronomia, invenit in libro Albumasar quod antiqui astronomi invenerunt, quod erat in coelo signum huiusmodi, scilicet: Virgo tenens filium in gremio, et iuxta eam longaevus qui non tetigerat eam: quod interpretatur de gloriosa Virgine et Filio suo et Ioseph. In quo plus fuit motus, ut referebat, ad bonum quam ex aliquibus praedicationibus quas audisset. Idem dicitur de Dionysio et de Magis, quia illum eclipsis solis quam per philosophiam scivit miraculosam, et istos stella novae philosophiae movit et duxit ad Christum”. Sam Humbert z Romans jest uznany za wynalazcę znaku „Dziewicy z synem” u Albumasara, cf. B. Maler, *La prophétie d'Albumasar dans le Roman de la Rose*, „*Studia Néophilologica*”, 18,1–2 (1945–1946), s. 47–48. O wielkopiątkowym zaćmieniu słońca pisze Pseudo-Dionizy Areopagita w *Liście VII Policarpo Ierarcho*, zob. G. Théry, *Études dionysiennes*, II: *Hiluin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction*. Paris: Vrin, 1937, p. 314, 11–315, 2; Ph. Chevalier, *Dionisiaca*, Brugia: Desclée de Brouwer, 1937, t. II, p. 1482–1500 (wydanie fotooffsetowe Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, t. 4, te same strony); Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak, 2005, s. 339–342. O Magach daje świadectwo *Matth.* 2, 1–11.



ostrzy się za pomocą żelaza, tak i wrodzona zdolność wysubtelnia się poprzez filozoficzną wiedzę. A ta filozofia to istotnie żelazo w porównaniu do Pisma Świętego, które wcale często to tu, to tam złotem i srebrem jest nazywane.

Po piąte, ze względu na łatwiejsze nawracanie filozofów i innych niewiernych na wiarę, ponieważ są oni bardziej wrażliwi na własne słowa i na prawdy filozoficzne niż na teologiczne. Jakoż czytamy, że pewien filozof napotkał w księdze Albumansara zapis o tym, jak dawni astronomowie odkryli, że na niebie jest jakaś dziewica trzymająca w objęciach syna, a obok niej jakiś starzec, który jej zgoła nie tknął, kiedy zaś wyjaśniono mu, że gwiazdozbiór ten to Dziewica Chwalebna i Jej Syn oraz małżonek Józef, bardziej wrażliwy stał się na wiarę dzięki temu właśnie, niż był dzięki innym rzeczom, które mu przedtem mówiono; tak samo i świętego Dionizego nakłoniło do wierzenia zaćmienie Słońca, jakie się zdarzyło w czasie Męki Pańskiej, ponieważ dzięki filozofii poznał, że było ono cudowne; tak też i trzech magowie na skutek pojawienia się nowej gwiazdy, którą dzięki astronomii rozpoznali jako nadnaturalną, przywiezieni zostali do żłóbka Chrystusowego.

Sexto propter universitatum et aliarum congregationum honorificationem. Unde scribitur, quod quidam religiosus dictus Rolandus, vir magnus in philosophia et sacra theologia, audiens, quod in quodam exercitu fratres ordinis sui per quendam Theodorum philosophum multum fuissent confusi per eius philosophiam, propter  
 110 quam confusionem zelo ordinis et fidei accensus mox intravit eundem exercitum et veniens ad praedictum exercitum coram multis honorabilibus personis dedit ei optionem ad proponendum vel respondendum in materiis philosophicis. Qui cum elegisset opponere, de ipso in eadem collatione ita gloriose triumphavit, quod victoria sua ad magnam gloriam cessit totius sui ordinis et fidei. Sic si in univer-  
 115 sitatibus non essent astronomi et alii mathematici, possent de facili ab extraneis villipendi. Quae villipensio derogat earundem honori, eo quod de huiusmodi honore et apostolus videtur multum fuisse sollicitus, in quantum dicit: „quam diu sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo”, ad Romanos undecimo.

Septimo et ultimo propter philosophicae scientiae debitum usum et aliquantum contemptum, quia multi interim, quod non debite cognoverunt ea, quae sunt apud philosophos, reputant ea maiora, quam sunt. Postquam autem virtutem eorum intellexerunt, non sapiunt eis aliquid in comparatione sacrae theologiae, in quantum istae paginae non habent vultum pietatis nec sacramentum ad dimissionem criminis neque sacrificium contribulati cordis nec alium modum salutis, eo quod nemo  
 120 ibi cantat „nonne Deo subiecta erit anima mea?”, nemo etiam audit ibi vocantem Dominum „venite ad me omnes, qui laboratis, et ego reficiam vos”, neque istam  
 125

---

106–118: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, s. 437–438: „Aliud est proprii ministerii honorificatio. [...] Exemplum. Fr. Rolandus, vir magnus in philosophicis et theologicis, cum semel existens Cremonae, et a fratribus quibusdam venientibus de exercitu domini Frederici, quem tenebat tunc ante Brixiam, audisset, quod philosophus eius multum confudisset eos de sua philosophia de qua nescierat respondere, succensus zelo honoris ordinis, dixit: Statim sternite mihi asinum. Erat enim podagricus et pedes ire non poterat. Quod cum factum fuisset intrans in exercitum super asinum cum quibusdam fratribus, incoepit quaerere ubi esset ille philosophus. Quod audientes multi magni qui eum noverant et honorabant, convenerunt, et convocato illo philosopho, dixit: Ut scias tu, magister Theodore, quod Ordo Fratrum Praedicatorum habet philosophos, ecce do tibi coram istis optionem ut vel opponas de quacumque philosophia volueris, vel respondeas mihi. Qui cum elegisset opponere in illa disputatione sic de eo gloriose triumphavit quod ad magnam gloriam cessit ordinis et honorem, et habuit exinde eum philosophus ille in magno honore. Nonne Apostolus de tali honore videtur multum fuisse sollicitus, qui dicit: Quamdiu sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo? Rom. 11, (13)”. 119–126: *Ibid.*, I, c. 144, p. 438: „Aliud est philosophicae scientiae contemptus. Multi enim qui non noverunt ea quae sunt apud philosophos, ea reputant maiora quam sint; et postquam noverunt, non sapiunt eis aliquid comparatione ad theologiam. Unde Augustinus <*Confessionum* l. VII, XXI, 27> quasi nihil reputans illas litteras in comparatione ad istas, dicit: «Non habent illae paginae multum pietatis, lacrymas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, populi salutem, sponsam, charitatem, arrham, Spiritum Sanctum, poculum pretii; nemo ibi cantat: Nonne Deo subiecta erit anima mea? Ps. 61, (2); nemo audit ibi vocantem: Venite ad me omnes qui laboratis». *Matth.* 11, (28)”.

Po szóste, czynią to ze względu na cześć dla uniwersytetów i innych wspólnot. Jakoż napisano, że pewien zakonnik imieniem Roland, mąż wielki w filozofii i w teologii świętej, słysząc, że w pewnym zgromadzeniu bracia jego zakonu zostali przez niejakiego Teodora bardzo upokorzeni za sprawą jego filozofii, sam wskutek tego upokorzenia i gorliwości dla wiary płonąć, rychło do tegoż zgromadzenia wstąpił, a przybywając do wspomnianego zgromadzenia, w obecności licznych czcigodnych osób dał mu możliwość wypowiedzenia się albo w trybie tezy, albo odpowiedzi na tezę w zagadnieniach filozoficznych. Kiedy zaś tamten wybrał rolę oponenta, w tej samej dyspucie tak chwalebnie nad nim zatriumfował, że zwycięstwo jego przyniosło sławę jego zakonowi i wierze. Tak to gdyby na uniwersytetach nie było astronomów i innych matematyków, łatwo mogłyby popaść w lekceważenie u ludzi z zewnątrz. Otóż takie lekceważenie przynosi ujmę czci uniwersytetów, ponieważ o tego rodzaju cześć nawet Apostoł zdawał się żywić wielkie zatroskanie; powiada w każdym razie: „będąc apostołem pogan, przez cały czas chlubię się posługiwaniem swoim”, w rozdziale jedenastym Listu do Rzymian.

Po siódme i ostatnie, powinni to czynić ze względu na należyty użytek wiedzy filozoficznej i pewną do niej wzdargę. Albowiem teraz wielu — ponieważ nie poznali należycie tego, co jest u filozofów — szacuje to jako większe, niż jest. A kiedy już moc tego pojęli, nie odczuwają jej jako czegoś w porównaniu ze świętą teologią ważnego, bo przecie na tamtych stronicach nie ma kultu sprawowanego z miłości ani sakramentu dla grzechów odpuszczenia, ani ofiary serca skruszonego, ani innego sposobu na zbawienie, nikt tam bowiem nie śpiewa: „czyż nie Bogu poddana będzie dusza moja?”, nikt też nie słyszy tam Boga wołającego: „przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię”, ani tego oto

vocem salutis „ecce appropinquat regnum caelorum”, neque „venite, benedicti Patris, percipite regnum”.

130 Ecce propter ista et alia consimilia conceditur studium philosophicum, sed cum discretione et moderatione, eo quod in eisdem libris inveniuntur bona et mala comixta, sicut in eodem horto sunt herbae bonae et malae.

135 Quapropter videre debent nostri licentiandi, ne habeant propositum finaliter inhaerendi materiis philosophicis vel affectum nimis diu in eis persistendi, cum ibi non sit species salutis, et „ne forte malum cum bono colligant. Ideo docet Theophilus, ut lector Origenis ita ibi bonum carpat, ne spinam attingat”. Ideo, ut ipsi tamquam veri sapientes cognoscant clarius, debent facultatem artium decorare per debitum usum philosophiae, ipsam iuxta praemissa ordinando ad scientiam sacrae theologiae, et praecipue tres primi velut homines divini, in cuius signum barbas suas, quas antea foverunt, modo deposuerunt et ad modum verorum philosophorum vivere proposuerunt, sicut primus eorum velut Plato divinissimus, de naturis rerum speculator acutissimus, qui animae humanae immortalitatem adinvenit et ad limpidadissimam Dei cognitionem pervenit; secundus autem velut Democritus, vir studiosissimus, qui oculos sibi eruit, ut efficacius castitati et contemplationi insisteret; tertius velut Aristoteles egregius, omnium philosophorum principalissimus,

127–128: *Matth.* 3, 2: „Appropinquavit enim...”. *Matth.* 25, 34: „Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum...”. 129–131: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 438–439: „Propter haec igitur et alia multa concedi potest studium philosophicum. Sed cavendum est ne cuilibet concedatur: sunt enim in illis libris quaedam bona et quaedam mala, sicut in horto quaedam herbae bonae et quaedam malae”. 134–135: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 144, p. 439: „Ex quo relinquitur quod his qui nesciunt bene discernere non est securum mixta bonis et malis legere, ne forte bonum cum malo colligant. Ideo dicit Theophilus, Lectio Origenis, ita bonum carpat, ne spinam attingat”. 140–142: Okreslenia ‘Divus’ i ‘divinissimus’ są tradycyjnie odnoszone do Platona, św. Augustyn (*Civ. Dei*, II 14, 2) poświadczają, że zaliczano go do półbogów: „Hunc Platonem Labeo inter semideos commemorandum putavit [...] Nos quidem Platonem nec deum nec semideum perhibemus...”. Pochwała przenikliwości badań naukowych zwyczajowo opiera się na *Timajosie*, „odkrycie” nieśmiertelności duszy ma miejsce w *Fedonie*, por. Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, III, c. 77 (Duaci 1624; przedruk w Gratzu 1965, p. 111b) i c. 78 (p. 111b): „In Phaedone Platonis, quem transtulit Cicero, validissimis argumentis animae immortalitatem [in immortalitas corrigendum] asseritur, et potest omnis ratiocinatio in unius syllogismi compendium ita redigi: Anima a se movetur; quod ex se movetur principium motus est; quod autem principium motus est, natum non est; et quod natum non est, immortale est. Anima igitur immortalis est”. Tamże, rozdziały 75 i 76 traktują o Bogu Platona. 142–144: W piśmiennictwie łacińskim tradycję o samookaleczeniu się Demokryta przekazują Cic., *Tusc.* V 39, 114; *Fin.* V 29, 87; Aulus Gellius, *Noct.*, X 17, 1–4 (wyd. R. Marache, skąd biorę pozostałe wskazówki); Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, III, c. 32 (ed. cit., p. 97a): „Qui [Democritus] Athenas profectus est et ibi oculos sibi eruit... Tertullianus autem dicit quod ideo excaecavit seipsum quia mulieres sine concupiscentia aspicere non peterat”; Ioannes Gallensis, *Summa de regimine vitae humanae. Compendiloquium*. Pars IV, c. 6. Venezia, Georgius Arrivabene, 1496, 8°, f. 208BC, gdzie zamiast ‘Tertullianus’, czytamy ‘Terquillus, c. XI’. Obaj pisarze średniowieczni zależą od Tertuliana *Apologeticus adversus gentes*, c. 46 (PL 1, 576).

słowa zbawczego: „bliskie jest królestwo niebieskie”, ani: „pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo”.

Oto z powodu tych i innych podobnych korzyści dopuszcza się studium filozoficzne, lecz z różnicowaniem i umiarem, albowiem w tych samych księgach znajdują się przemieszane rzeczy dobre i złe, tak jak i w tym samym ogrodzie są dobre i złe zioła.

Dlatego to nasi kandydaci na licencjatów powinni baczyć, aby nie obrać za swój cel ostatecznego utknięcia w materiach filozoficznych ani pasji tkwienia w nich zbyt długo, skoro nie ma tam widoków na zbawienie, i aby przypadkiem wraz z dobrem zła nie zebrać. Jakoż poucza Teofil, aby czytelnik Orygenes tak czerpał z tej lektury dobro, iżby nie tknął cierni. Toteż aby, jak prawdziwi mędrzy, poznawali jaśniej, powinni zdobić wydział sztuk za pomocą należytego użytku z filozofii, przyporządkowując ją do wiedzy teologii świętej, szczególnie zaś trzej pierwsi, jako ludzie Bogu poświęceni, czego znakiem jest, że brody swoje, przedtem pielęgnowane, niedawno zgolili i żyć postanowili na sposób prawdziwych filozofów, a pierwszy z nich, niby arcyboski Platon, badacz najprzenikliwszy natury, który odkrył nieśmiertelność duszy ludzkiej i doszedł do najczystszej poznania Boga, drugi zaś jak Demokryt, mąż ogromnej pilności, co oczy sobie wydarł, aby skuteczniej służyć czystości i kontemplacji, trzeci jak dostojny Arystoteles, ze wszystkich

145 qui aliorum philosophorum errores correxit, veritatis semitas dilexit, monarcham  
totius mundi sua scientia direxit.

Et tantum de primo.

Dixi secundo, quod ad hoc, ut domini nostri licentiandi velut sapientes sibi et  
aliis secure consulant, exigitur, quod sciant, qualiter inter scientiam et virtutem  
150 debent distinguere, quatenus ex praerogativa virtutis super scientiam copiosius vir-  
tutes amplectentur et sicut viri morigerati reputentur. Quapropter ipsi perpendere  
debent, quod virtus ex multis praecipue propter quattuor magnam praerogativam  
habet super scientiam.

Primo, quia virtus secundum se, et non scientia, est via ad salutem, eo quod  
155 alias nec daemones, qui ex subtilitate naturae et diurnitate experientiae plus sciunt  
quam alii viventes, nec philosophi antiqui, qui in scientiis fuerunt sublimes, nec  
Salomon, qui omnes praecellebat in scientia, ad inferos venissent, quod non solum  
de daemonibus et philosophis antiquis, sed etiam de Salomone asserunt multi,  
in quantum ipse in idolatriam decessit. Et ideo merito beatus Augustinus in sua  
160 conversione ad suos dicebat „surgunt indocti et rapiunt caelum, et nos cum libris  
nostris ad infernum demergimur”.

Secundo, quia scientia absque virtute facit homines daemoniacos, virtus vero  
angelicos. Nam sicut daemones sunt scientes et non virtuosus et vexant alios abhor-  
rentes orationes et ieiunia et alia pietatis remedia, ita et homines scientifici non  
165 virtuosus, ut conveniant in rei proprietate, sicut conveniunt in nomine solo fuci,  
e contra vero, sicut angeli exequantur voluntatem Dei, sic et homines virtuosus sunt

---

145–146: Por. Bar. 4. 13: „nec ambulaverunt [...] per semitas veritatis”. Monarcha *totius mundi* to Aleksander Macedoński, dawny uczeń Arystotelesa. 148: Franciszek przechodzi do I, c. 146: *De praerogativa virtutis supra scientiam*, s. 441 i nast. *Expositio Regulae* Humberta. 154–161: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 146, p. 441: „Attendendum igitur est quod virtus est via ad salutem; unde Eccli. 30, (15): Salus animae in sanctitate iustitiae; scientia vero non sic: alioquin nec daemones qui sciunt plus quam aliqui videntes, nec philosophi qui in scientiis adeo sublimes fuerunt, nec Salomon qui omnes praecellit in scientia, ad inferos descendissent; quod non solum de daemonibus et philosophis sed etiam de Salomone asserunt multi. Praevalet ergo virtus super scientiam, quia illa ducit ad salutem, haec vero non. Augustinus: Surgunt indocti et rapiunt coelum, et nos cum litteris nostris in infernum demergimur”. Augustinus, *Confessionum* l. VIII, viii, 19. 162–169: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 146, p. 441: „Item, daemonum est vexare, sicut dicitur Matth. 16 (=15,22). Et isti qui habent scientiam absque virtute interdum plus omnibus aliis vexant totam abbatiam sua litteratura. [...] Daemones iterum horrent orationes et ieiunia [...]. Scientia ergo absque virtute facit homines daemoniacos, quod interpretatur scientes, ut sicut conveniunt in nomine, conveniunt in rei proprietate. A contra vero virtus facit homines angelicos. Unde etiam sanctus Urbanus, vir magnarum virtutum in vultu angelico est demonstratus, sicut legitur in legenda beatae Caeciliae [...]. Et Iudaei viderunt vultum beati Stephani tanquam vultum angeli. Act. 6, (15)”. Cf. Iacobi de Varazze, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di G.P. Maggioni, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 1998, t. II, c. 165, p. 1184, gdzie jednak tylko zapewnienie, że Waleriusz spełnił życzenie Tyburcjusza: „Ductus igitur et purificatus angelos Dei saepe videbat et omnia quae postulabat protinus obtinebat”.

filozofów najprzedniejszy, co błędy innych filozofów poprawił, całego świata jedy-nowładcą za pomocą wiedzy swojej kierował.

I tyle co do pierwszego punktu.

Powiedziałem po drugie, że po to, aby nasi panowie kandydaci na licencjatów jak mędrcy nad sobą i innymi się zastanawiali, wymagane jest, aby wiedzieli, jak mają rozróżnić pomiędzy wiedzą a cnotą, aby na mocy większej wartości cnoty niż wiedzy skwapliwiej miłowali cnotę i uznawani byli za ludzi moralnie prawych. Dlatego to sami mają rozważyć, że cnota wielką przewagę ma nad wiedzą z wielu powodów, szczególnie zaś z czterech.

Po pierwsze, ponieważ cnota ze względu na siebie samą, nie zaś wiedza, jest drogą do zbawienia, albowiem inaczej ani demony, które z mocy subtelności swej natury i długości doświadczenia więcej wiedzą niż inne istoty żywe, ani filozofowie starożytni, którzy górowali w naukach, ani Salomon, który wiedzą przewyższał wszystkich, nie znaleźliby się w piekle, to zaś nie tylko o demonach i filozofach starożytnych, ale i o Salomonie twierdzi wielu, jako że i on popadł w bałwochwalstwo. Dlatego też słusznie święty Augustyn, nawróciwszy się już, mówił do swoich: „powstają nieuczni i porywają niebo, a my z naszymi księgami zanurzamy się w piekle”.

Po drugie, ponieważ wiedza bez cnoty czyni ludzi diabelskimi, cnota zaś anielskimi. Albowiem jak demony są wiedzące, a nie cnotliwe i dręczą innych stroniących od modlitw i postów oraz od innych środków pobożności, tak też i ludzie oddani wiedzy, a nie cnotliwi: chcą, aby inni byli tacy jak oni co do rzeczy samej, tak jak są tacy jak oni w samej tylko nazwie próżnej; i przeciwnie: jak aniołowie pełnią wolę Bożą, tak i ludzie cnotliwi są naśladowcami Chrystusa. Toteż święty

imitatores Christi. Unde sanctus Urbanus, vir magnarum virtutum, in vultu angelico fuit sancto Tiburtio demonstratus, ex Legenda beatae Caeciliae. Et Iudaei viderunt vultum beati Stephani tamquam vultum angeli, Actuum sexto.

170 Tertio, quia scientia nihil aut parum confert ad virtutem, sicut dicit Philosophus in *Ethicis*, virtus autem multum confert ad scientiam, dicente Sapiente „fili, concupiscens sapientiam, serva iustitiam, et Deus tibi praestabit illam”, Ecclesiasti primo. Immo virtus tanto laudabilior est, quanto magis sequestrata est a scientia, quia secundum Platonem dicitur calliditas vel astutia, et secundum Apostolum  
175 inflat et non aedificat. Et ideo, secundum Boethium, qui profecit in scientiis et deficit in moribus, plus deficit quam proficit.

Quarto et ultimo, quia de labore circa scientiam contingit interdum dolere et paenitere, iuxta illud Sapientis „detestatus sum omnem industriam meam, qua sub sole studiosissime laboravi”, Ecclesiastes secundo, de labore autem circa virtutes  
180 sequitur semper gaudium et numquam taedium, eo quod virtus efficit homines magnos, iuxta illud Sapientis „homines virtute magni”, Ecclesiastici 44, scientia autem sine virtute nihil est, primae ad Corinthios XIII: „si noverim omnem scientiam, caritatem autem non habuero (quae est mater virtutum), nihil sum”.

---

170–175: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 146, p. 441: „Item scientia parum aut nihil confert, ut dicit Philosophus in *Ethicis*; virtus vero multum confert ad sapientiam, ut dicit Eccli. 1, (33): Fili, inquit, concupiscens sapientiam serva iustitiam, et Deus praebit eam tibi. Item virtus tanto laudabilior est quanto magis sequestrata est scientia, tam in simplice quam in sapiente. Tullius: Praeclarum est illud Platonis: Scientia, inquit, quae remota est a iustitia, calliditas potius quam sapientia nominanda est”. Cf. Arist. *Eth. Nic.* II 2, 1103b 26–28, w: Aristoteles Latinus, XXVI 1–3, fasc. quartus: Transl. Lincolniensis, ed. R.A. Gauthier. Leiden–Bruxelles, 1973, p. 397, 20–22: „Quoniam igitur praesens negotium non contemplationis gratia est quemadmodum alia, non enim ut sciamus quid est virtus scrutamur, sed ut boni efficiamur”. Plat. *Lach.* 197 a–b (gdzie są słowa θρασύτης καὶ τόλμη cf. też *Menex.* 246 e), tutaj jednak cytowane, tak jak je znało całe średniowiecze, za Cic. *De off.* I, 19, 62–63, gdzie w §63 tak przełożone są słowa Platona: „Praeclarum igitur illud Platonis: «Non», inquit, «solum scientia, quae est remota ab iustitia, calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat quam fortitudinis”. 1 *Cor.* 8, 1: „scientia inflat, charitas vero aedificat”. 175–176: *Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, gesammelt und herausgeg. von H. Walther, Teil 4: Q–Sil. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 (Carmina medii aevi posterioris Latina, II/4), nr 24563. 177–183: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 166, p. 442: „Item, de labore circa studium contingit interdum poenitere, *Eccli.* 2, (18): Detestatus sum industriam qua sub sole studiosissime laboravi. De labore vero circa virtutes, semper sequitur gaudium, *Prov.* 22, (15). Malum est! Malum est! dicit omnis emptor, scilicet regni caelestis, ex labore virtutum: sed cum recesserit, labor ille scilicet, tunc gloriabitur. Item, virtus efficit homines magnos, *Eccli.* 44, (3). Homines virtus magnificat, scientia vero sine virtute annihilat. I *Cor.* 12 (=13,2): Et si habuero omnem prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, caritatem autem non habuero, nihil sum”.



Urban, człowiek wielkich cnót, w obliczu anielskim ukazał się świętemu Tyburcju-szowi, jak opowiada legenda o świętej Cecylii. A i Żydzi ujrzeli oblicze świętego Szczepana jako oblicze anioła, jak mówi szósty rozdział Dziejów.

Po trzecie, ponieważ wiedza nic albo mało tylko przyczynia się do cnoty, jak twierdzi Filozof w *Etyce*, cnota natomiast wielce przyczynia się do wiedzy, zgodnie z tym, co mówi Mędrzec: „Synu, pragnij mądrości, zachowuj sprawiedliwość, a Bóg cię mądrością obdarzy”. Więcej: cnota o tyle bardziej jest chwalebna, o ile bardziej oddzielona jest od wiedzy, albowiem ta według Platona zwie się przebiegłością albo chytrnością, według Apostoła zaś nadyma, a nie buduje. I dlatego, według Boecjusza, kto postąpił w naukach, a cofnął się w obyczajach, ten bardziej się cofnął, niż postąpił.

Po czwarte i ostatnie, ponieważ z powodu trudu około wiedzy zdarza się nam niekiedy cierpieć i żałować zgodnie z powiedzeniem Mędrca: „Znienawidziłem wszelki swój dorobek, jaki nabyłem z trudem pod słońcem” (Eklezjastes, rozdział 2), z trudu natomiast około cnót pochodzi zawsze radość, a znużenie nigdy; albowiem to cnota czyni ludzi wielkimi zgodnie ze słowami Mędrca: „ludzie cnotą wielcy” (Eklezjastyk, rozdział 44), wiedza zaś bez cnoty niczym jest w rozdziale 13 Pierwszego Listu do Koryntian: „gdybym posiadał wszelką wiedzę, a miłości (która jest matką cnót) bym nie miał, byłbym niczym”.

Et hinc est, quod licet domini nostri licentiandi debeant scientiam multum dili-  
 185 gere, cum sit bonum honestum et pertineat ad eorum statum, non tamen debent ip-  
 sam velle habere sine virtute, eo quod virtus praeferenda est scientiae, cum scientia  
 ex praedictis sit inferior virtute et propter virtutem, et praesertim, quia scientia sine  
 virtute multa mala facit occasionaliter per eius abusum, tam {in}quam ad pertinen-  
 190 tia ad malum culpae quam poenae, eo quod scientia sine virtute nonnumquam facit  
 de non peccato peccatum, {similiter} aggravat peccata et conservat in peccato, eo  
 quod multa sunt peccata scienti, quae non sunt peccata nescienti, et propiorum est  
 sapientum illud quod faciunt, quamvis sit malum, per scientiam suam defendere,  
 teste Philosopho primo Politicae: „saevissima iniustitia habens arma”. Item multi-  
 195 plicat peccata, eo quod sine virtute generat praesumptionem, in quantum „inflat”,  
 primae Corinthiorum VIII. Item causat indignationem ad alios, quos facit despi-  
 cieri, Ecclesiastes primo „in multa sapientia multa indignatio”. Item generat vanam  
 gloriam. Unde de antiquis philosophis dicitur, quod „evanuerunt in cogitationibus  
 suis”, ad Romanos primo. Ducit etiam interdum ad haeresim, eo quod scientes  
 et non simplices adveniunt haereses. Quandoque etiam retrahit alios a bono,  
 200 inquantum scientes per suam scientiam faciunt aliis conscientiam, per quam eos  
 impediunt a bono voto concepto. Immo huiusmodi scientes sine virtute portabunt  
 litteras mortis suae, sicut Urias; quae litterae manifeste ostendent eos fore inexcusa-  
 biles de ignorantia; eos etiam obligabit ad arctiorem rationem faciendam et facit eos  
 reos maioris poenae. Ideoque domini nostri licentiandi, tamquam viri morigerati,  
 205 praeponere debent virtutem scientiis {et cum eisdem habere virtutes morales}, ut  
 suis exemplis instaurent facultatem artium.

186–191: Ibid., I, c. 147: *De malis quae facit scientia sine virtute*, p. 443: „Adhuc attendendum quod scientia non solum est inferior virtute, sed sine virtute multa mala facit occasionaliter pertinentia ad malum culpae. Facit enim interdum de non peccato peccatum sciendi, cum non facit ea, et scit facienda. [...] Item, aggravat vera peccata [...]. Item, conservat in peccato...”. 193: Arist., *Pol. I*, 1, 1253 a 31, w: Aristoteles Latinus XXIX, 1: *Politica* (I–II.11, ed. P. Michaud-Quantin, Brugges — Paris, 1961), p. 6, 14. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Louvain: Publications Universitaires — Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 252 nr 10: „Saevissima iniustitia est habens arma, scilicet sciendi”. 193–201: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 147, p. 443–444: „Item, peccata multiplicat. [...] Et bene dicitur: huiusmodi enim scientiae generant praesumptionem. I Cor. 8, (1): Scientia inflat. Item, vanam gloriam. Rom. I, (21): Evanuerunt in cogitationibus suis; quod dicitur de philosophis. Item, indignationem facit ad illos quos despicit. Eccl. 1, (18): In multa sapientia multa est indignatio. [...] Item, interdum ducit ad haeresim: non enim simplices, sed studiosi haeresim confinxerunt. Item, interdum retrahit alios a bono. Sunt enim aliqui qui ex scientia sua faciunt aliis conscientias per quas eos impediunt a bono concepto”. 201–206: Ibid., I, c. 147, p. 444: „Praeterea praeter ista mala quae pertinent ad malum culpae facit alia mala multa quae pertinent ad malum poenae, et hoc tam in futuro quam in praesenti. In futuro accusabit coram Iudice: huiusmodi enim scientes portabunt litteras mortis suae, sicut Urias, 2 Reg. 11, (14–17), quae manifeste ostendent eos inexcusabiles de ignorantia [...] Item, obligat ad rationem arctiorem reddendam, eo quod plus donatum est illis. [...] Item, facit reum maioris poenae [...]”.

I to taki jest powód, że choć nasi panowie kandydaci na licencjatów powinni wiedzę bardzo miłować, skoro jest ona dobrem szlachetnym i należy do ich stanu, to jednak nie powinni chcieć ją posiadać bez cnoty; albowiem cnotę przenosić trzeba nad wiedzę, skoro wiedza na podstawie tego, co wcześniej zostało powiedziane, niższa jest od cnoty i jest dla cnoty, a zwłaszcza dlatego, że wiedza bez cnoty czyni przypadkowo wiele złych rzeczy wskutek jej nadużywania, przy czym należą one niejako raczej do zła winy niż kary, to zaś dlatego, że wiedza bez cnoty niekiedy z tego, co nie jest grzechem, czyni grzech albo powiększa ciężar grzechów i w grzechu utrzymuje. Albowiem wiedzący ma wiele takich grzechów, które nie są grzechami dla niewiedzącego, jest zaś właściwością ludzi mających wiedzę, że za pomocą własnej wiedzy biorą w obronę to, co czynią, choćby to było złem. Poświadcza to Filozof w pierwszej księdze *Polityki*: „najsroższa ta niesprawiedliwość, która oręż posiada”. Tak samo też wiedza pomnaża grzechy, bez cnoty bowiem rodzi zarozumiałość, bo nadyma, jak to jest w Pierwszym Liście do Koryntian, w rozdziale 8. Tak samo powoduje bycie przykrym dla innych, którymi każe gardzić, jak w pierwszym rozdziale Eklezjastesa: „w wielkiej mądrości wiele utrapienia”. Tak samo rodzi próżną chwałę. Jakoż o starożytnych filozofach powiedziano, że znikczemnieli w myślach swoich (List do Rzymian, rozdział 1). Prowadzi też niekiedy do herezji, bo to mający wiedzę, a nie prostaczkowie, wymyślają herezje. Czasem też odwodzi innych od dobra, o ile mający wiedzę przez tę wiedzę przyczyniają innym skrupułów sumienia, za pomocą którego przeszkadzają im w spełnieniu dobrego postanowienia. Co więcej, tacy mający wiedzę bez cnoty nosić będą wyrok śmierci na siebie, jak Uriasz; wyrok taki jasno pokaże, że nie można ich będzie usprawiedliwić z niewiedzy; będzie ich też zobowiązywać do bardziej rygorystycznego zdania sprawy i czyni ich winnymi większej kary. Dlatego to nasi panowie kandydaci na licencjatów, jako mężowie moralnie prawi, wyżej stawiać powinni cnotę od wiedzy i wraz z wiedzą mieć cnoty moralne, aby — każdy przykładem swoim — wydział sztuk ożywiali.

Quapropter, ut ipsi sicut veri sapientes valeant sibi et aliis securius consulere, videant, quod sint providi in causarum examinatione, maturi in deliberatione, iusti in diffinitione et experti in executione, ut possint mala dissolvere, futura pericula denuntiare, et tamquam viri morigerati praeponent virtutem scientiis, quatenus suis exemplis instaurent facultatem artium, praecipue tres medii, tamquam homines summe contemplativi, in cuius signum colere videntur vitam solitariam, habere vestem simplicem non discoloratam et insuetam, iuxta exemplum moralium philosophorum. Et primus eorum velut Socrates moralissimus, in vita et moribus approbatissimus, qui primo mores vita sua et dictrina roboravit et innumeram multitudinem hominum ad colendum virtutes induxit. Secundus vero velut Paris, vir pulcherrimus, eques honestissimus et sagittarius acutissimus. Tertius velut Seneca virtuosissimus, amator morum excellentissimus, qui propter sua merita a proprio discipulo Nerone ad mortem incidit.

Dixi tertio et utlimo, quod ad hoc, ut domini nostri licentiandi velut sapientes discrete eligant, oportet, ut cognoscant, quemadmodum respectu sui et aliorum se habere debeant, ut fructuosi efficiantur et tamquam rite graduati honorentur, eo quod nonnulli sunt, qui licet studeant circa multa cognoscenda, qui tamen se ipsos minime cognoscunt, cum tamen ista scientia sit omnibus aliis praeferenda, eo quod salubrius sit cognoscere infirmitates proprias quam rerum naturas, quia laudabilior est aliquis, cui nota est infirmitas sua, quam qui ea non inspecta scrutatur siderum vias, fundamentum terrarum et fastigia caelorum, tum quia ceteris animantibus se ignorare est ex natura, homini vero venit ex culpa. Homo enim se ipsum ignorans similis est aedificanti sine fundamento, ruinam faciens et non structuram.

---

223–229: Ibid., I, c. 204: *De cognitione sui*, p. 615: „Circa quartum notandum quod sunt quidam qui cum circa multa studeant cognoscenda, seipsos tamen non cognoscunt. [...] Verum omnibus scientiis haec est praeferenda, scilicet cognitio sui. [...] Melius est enim scire infirmitates nostras quam naturas rerum. Laudabilior est enim animus cui nota est infirmitas sua, quam qui, ea non respecta, siderum vias scrutatur, et fundamenta terrarum, et fastigia coelorum; melioresque qui huiusmodi scientiae proponunt nosse seipsos. Hinc est quod dicitur in libro philosophico de *Consolatione*: De coelo venit: γνοθι σεαυτον, hoc est: cognosce teipsum. Et in eodem iterum: Humanae naturae est ista condicio ut tantum caeteris rebus tunc excellat, cum se cognoscit. Et tamen inter bestias redigetur, si se nosse desierit: nam caeteris animalibus sese ignorare naturale est, homini vero ex vitio venit. [...] Et Bernardus: Noveris licet omnia [...], si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento: ruinam, non structuram faciens”. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 9,2: de caelo descendit: γνώθι σεαυτόν (ed. M. Armisen-Marchetti, t. I, p. 54); Boethius, *De Consolatione*, II, 5, 29 (Moreschini, p. 44, 83–87).

Toteż aby jako prawdziwi mędrcy mogli pewniej zastanawiać się nad samym sobą i nad innym, niech baczą, aby byli przezorni w badaniu spraw, dojrzały w zastanawianiu się nad nimi, sprawiedliwi w ich określaniu i doświadczeni w ich egzekwowaniu, ażeby mogli niweczyć zło, zapowiadać przyszłe niebezpieczeństwa, a jako mężowie moralnie prawi przedkładać będą cnotę nad wiedzę, ażeby każdy swoim przykładem ożywił wydział sztuk, zwłaszcza zaś trzej środkowi jako ludzie w najwyższym stopniu oddani kontemplacji, na dowód czego zdają się prowadzić życie samotnicze, nosić szaty proste, bezbarwne i niezwykłe — za przykładem filozofów moralistów. A pierwszy z nich jak Sokrates, moralista największy, w życiu i obyczajach zasługujący na najwyższe uznanie, który pierwszy obyczaje życiem swoim i nauką potwierdził i niezliczone mnóstwo ludzi do pielęgnowania cnoty nakłonił. Drugi zaś jak Parys, mąż wielkiej urody, rycerz wielce szlachetny i łuczny niechybny. Trzeci jak Seneka najcnotliwszy, miłośnik obyczajów niezwykle wybitny, który z powodu swych zasług za sprawą swojego ucznia Nerona śmierć poniósł.

Powiedziałem po trzecie i ostatnie, że po to, aby nasi panowie kandydaci na licencjatów jako ludzie mądrzy trafnie dokonywali wyboru, trzeba, aby poznali, jak się mają zachowywać w stosunku do samych siebie i do innych, aby stać się owocnymi i, godziwie stopniem obdarzeni, czci doznawać. Albowiem bywają i tacy, co mimo że pracowali pilnie nad poznaniem wielu rzeczy, siebie samych jednak bynajmniej nie poznali, a tymczasem to właśnie taką wiedzę trzeba przenosić nad wszelkie inne; zdrowiej bowiem jest poznać własne słabości niż istotę rzeczy zewnętrznych, ponieważ bardziej godny pochwały jest ktoś taki, komu znana jest własna słabość, niż ktoś, kto, zgoła w nią nie wejrząwszy, bada drogi gwiazd i głębin ziemi oraz wyżyny nieba, a to zarówno dlatego, że nieznaną sobie u innych żywin pochodzi z ich natury, u człowieka z jego winy. Albowiem człowiek nieznaną samego siebie podobny jest do budującego nie na fundamencie i rudę tworzy, nie budowlę.

230 Circa autem hanc sui cognitionem tria occurrunt breviter cognoscenda, scilicet, quid homo sit quo ad naturam, quis quo ad statum et qualis quo ad mores. De primo habetur in libris naturalibus, de secundo in sacris canonibus et de tertio in libris theologalibus, in quibus tractatur, quid sit agendum et quid cavendum.

Licet autem haec triplex consideratio sit utilis, ultima tamen est melior, quia huiusmodi consideratio sui quo ad mores est sicut speculum spirituale, in quo sanctae animae se aspiciunt, ut si quae foeditates in eis sint, deprehendant. Unde beatus Augustinus fecit quendam librum, quam vocavit Speculum ecclesiae, in quo colligit Dei mandata, ut quilibet Christianus in eo legens posset videre, qualis esset in bono vel in malo. Ideo sicut mulieres solent frequenter videre in speculo, quod in eo considerent dispositionem faciei suae, similiter barbitonsores solent habere specula in operatorio suo, ut in eis homines videant, si bene sint rasi — unde etiam in introitu tabernaculi fuit quondam lavacrum, in quo erant affixa specula, sicut dicit magister in historiis, ut sacerdotes ingredientes ad ministerium possent in eis inspicere, si quam indecentiam haberent — modo, si praediciti homines solliciti sunt vel erant ad respiciendum se corporaliter in speculis corporalibus, multo magis viri litterati debent se sollicitate in conscientiae interno velut in speculo spirituali spiritualiter intueri.

---

230–233: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 204, p. 615–616: „Porro, circa sui cognitionem tria concurrunt, scilicet quid sit quoad naturam; quis, quoad statum; et qualis, quoad mores. [...] Et attendendum quod in libris naturalibus, primum cognoscitur in libris iuris; secundum in libris in quibus multa traduntur de pertinentibus ad statum ecclesiasticum, vel ad christianum; in Libris vero Sanctis tertium, in quibus traditur quid agendum, quid cavendum”. 234–239: Ibid., I, c. 204, p. 616: „Licet autem omnis huiusmodi consideratio sit utilis, tamen ultima melior est [...] Quia igitur ista consideratio sui quoad mores est adeo utilis demandata, et, sicut dicit Gregorius, sunt speculum in quo sanctae animae semper aspiciant et si quae in eis sunt foeditates, deprehendunt, fecit beatus Augustinus quemdam librum quem vocavit Speculum in quo collegit Dei mandata ut quilibet Christianus in eo legens, posset videre qualis esset in bono vel in malo”. Cf. S. Augustini *De Scriptura sacra speculum*, Praefatio, PL 34, 889 prope finem: „nos autem in hoc opere [...] eum qui iam credens obedire Deo voluit, ut hic se inspiciat, admonemus, quantumcumque in bonis moribus operibusque profecerit, et quantum sibi desit, attendat”. Cf. E. Dekkers, Ae. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, 3a editio, Turnhout, Brepols, 1995, n° 272. 239–247: Humberti de Romanis, *Expositio Regulae*, I, c. 204, p. 616–617: „Notandum quod mulieres solent frequenter respicere in speculo, ut in eo videant statum faciei suae; barbitonsores etiam solent habere specula in operatorio suo, ut in eis possint inspicere homines si bene sint rasi; in introitu Tabernaculi fuit lavatorium in quo erant affixa specula, sicut dicit Magister in *Historia*, ut sacerdotes ingredientes ad ministerium, in eis possint aspiciere si quam indecentiam haberent. Si ergo isti ita solliciti sunt de respiciendo se corporaliter in speculis corporalibus, quanto magis viri religiosi debent se sollicitate in huiusmodi speculo spirituali spiritualiter intueri!”. Petri Comestoris, *Historia scholastica*. Ed. altera, Venetiis: Typis Antonii Bortoli, 1729, Libri Exodi c. 70, p. 165–166: „Vel potius eo facto in circuitu labii supremi circumposita fuerunt specula, in quibus Sacerdos videre posset, si uspiam, vel in facie, vel in veste maculam haberet abluendam”; PL 198, 1189A.

Co się zaś tyczy owego poznania siebie, trzy rzeczy godne pokrótce rozpatrzenia na myśl przychodzą, a to: czym jest człowiek w relacji do natury, kim w relacji do swojego stanu i jaki w relacji do obyczajów. O tym pierwszym mówią księgi przyrodnicze, o drugim Pismo Święte, o trzecim księgi teologalne, w których mowa o tym, co należy czynić i czego się wystrzegać.

Choć zaś to potrójne rozważanie całe jest pożyteczne, ostatnie jednak jest lepsze od pozostałych. Albowiem tego rodzaju rozważanie samego siebie w relacji do obyczajów jest jak zwierciadło duchowe, w którym dusze świątobliwe się przeglądają, aby, o ile byłyby na nich jakieś szpetności, je dostrzec. Stąd też święty Augustyn sporządził pewną księgę i nazwał ją Zwierciadłem Kościoła, a w księdze tej zbiera nakazy Boże, aby każdy czytający ją chrześcijanin mógł zobaczyć, jaki jest w dobrym i w złym. Dlatego to, tak jak kobiety mają zwyczaj często patrzeć w lustro, aby przyglądać się widokowi własnej twarzy, tak i balwierze mają zwyczaj trzymać w pracowniach swoich lustra, żeby ludzie mogli zobaczyć, czy dobrze zostali ogołeni. Tak też i u wejścia do ołtarza było niegdyś takie pomieszczenie do mycia rąk, w którym przytwierdzone były lusterka, jak mówi Mistrz w swojej historii, aby kapłan wchodząc dla sprawowania nabożeństwa mógł się tam obejrzeć, czy nie ma w jego wyglądzie czegoś niestosownego. Otóż jeśli wymienieni tu ludzie tak są lub byli zatroskani oglądaniem się cieleśnie w lustrach pokazujących ich ciała, to z o wiele większym zatroskaniem ludzie wykształceni powinni we wnętrzu swego sumienia niby w zwierciadle duchowym przeglądać się duchowo.

Quapropter domini nostri licentiandi, ut respectu sui et aliorum debite se gerant, debent omnino cavere, ne alios corde male iudicent, ore mendaciis decipiant vel  
 250 opere fraudibus gravent, ne velut mali homines se habeant ad {se adinvicem vel} ad alios, modo invidendo, modo verbis corrodendo, modo in iniuriis provocando, modo male iudicando, modo mentiendo vel mutuo defraudando, sed studeant se contrario modo velut boni habere {ad se invicem quam quoad alios}, ita quod semper intendant bonum sectari et ab aliis diligere, sensum suum aliis conformare, de  
 255 aliis meliora quam de se ipsis sentire, in honorando alios praevenire, mutuo se diligere, in bono aedificare, mutua caritate servire, humilitatem in se exhibere, ad bonum se invicem invitare, mutuas offensas relaxare, tamquam alia similia, et tamquam eiusdem corporis membra, et ut ipsi velut sapientes valeant discrete diligere, sint circumspecti, eo quod verus sapiens in eligendo discernit oblata, decernit  
 260 discreta, eligit decreta, exequitur electa, praeponit spiritualia corporalibus, aeterna temporalibus, honesta utilibus et virtuosa delectabilibus, quatenus singula eis sapiant iuxta valorem suum, praesertim tres ultimi, tamquam viri activi, ut actibus suis assiduis possint facultatem artium aedificare, exemplo praedecessorum suorum philosophorum.

265 Et primus eorum velut Pythagoras philosophorum suavissimus et primordialissimus, a quo nominatio philosophi originem habuit et eandem suis posteris communcavit, eo quod interrogatus, qualem se fateretur, philosophum, id est amorem scientiae, se esse recognovit.

270 Secundus autem velut Boethius in adversis constantissimus, epykreykes fidelissimus, qui regis Gotorum potentiam sua constantia superavit et multos ad veram perseverantiam inclinavit.

Tertius autem velut Parmenides, philosophorum antiquissimus, qui in quadam rupe consedens in doctrinis se exercuit et logicae scientiam adinvenit.

275 {Et quia philosophia est propter gloriam et honorem creatoris sive summi boni, quod est finis et principium totius sapientiae, ut ipse magnificetur et cognoscatur esse dominus saeculorum et omnium rerum, et ingeratur animabus humanis honorificentia cultus ipsius propter super eminentiam suae gloriae ex altitudine suae potentiae, suae et clementiae, et perfectionem humanae naturae, ideo qui philosophantur solum ad investigandum magnalia et miracula creatoris, ut ipsa cognoscant  
 280 vel instanter, se ipsos miserabiliter decipiunt. Ideo contra veram philosophiam quintupliciter faciunt. Primo, quia faciunt eam in vanum respectu illius, quod praecipue continere debet, quod est glorificatio creatoris, quam non quaerunt. Secundo

---

270: Na Boecjuszu wykonano wyrok śmierci w roku 524, królem Ostrogotów był Teodoryk, który zginął w 526. 272–273: Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, III, c. 44 (wyd. cyt., s. 101a): „De Parmenide autem loquitur quod in rupe Caucasi logicam invenerit”.



Dlatego to nasi panowie kandydaci na licencjatów, aby się w relacji do siebie i do innych sprawować należycie, powinni się całkowicie wystrzegać złego osądzania innych w cichości serca, głośno wypowiedanych kłamstw o nich i dokuczania im czynnie podstępami, aby nie postępować jak ludzie źli wobec samych siebie lub wobec innych, a to zazdrościć, a to szarpiąc słowem, a to krzywdami drażnić, a to źle osądzając, a to znów kłamiąc lub czyniąc sobie nawzajem podstępny; przeciwnie, niech się starają zachowywać jak ludzie dobrzy zarówno w stosunku do samych siebie, jak też jedni w stosunku do drugich, tak iżby mieli zawsze chęć iść za prawdziwym dobrem i być miłowani przez innych, odczuwanie swoje dostosowywać do cudzego, o innych myśleć lepiej niż o sobie, w okazywaniu czci innych uprzędać i temu podobnie, tak jak się zachowują członki tego samego ciała. I niech zdolni będą jak mędrcy miłować z rozróżnieniem: niech będą ostrożni, albowiem prawdziwy mędrzec w miłowaniu rozróżnia to, co mu dane, a co rozróżnił, za tym się opowiada, a za czym się opowiedział, to wybiera, to, co wybrał, spełnia, wyżej stawia duchowe nad cielesne, wieczne nad doczesne, szlachetne nad użyteczne, cnotliwe nad rozkoszne. Niech poszczególne rzeczy mają dla nich smak każda zgodny ze swoją wartością, zwłaszcza zaś trzej ostatni jako mężowie czynni, ażeby swoimi stałymi czynami mogli budować wydział sztuk za przykładem swoich poprzedników filozofów.

A pierwszy z nich jak Pitagoras, z filozofów najsympatyczniejszy i najpierwotniejszy, od którego wzięła początek nazwa filozofa i ją swoim następcom przekazał; zapytany mianowicie, kim się głosi, odpowiedział, że filozofem, to znaczy uznał się za miłośnika wiedzy.

Drugi zaś jak Boecjusz, w przeciwnościach najniezłomniejszy, *epikreaiques* najwierniejszy, który potęgę króla Gotów swoją niezłomnością przewyższył i wielu do prawdziwej wytrwałości nakłonił.

Trzeci zaś jak Parmenides, z filozofów najdawniejszy, który siedząc na jakiejś skale, ćwiczył się w umiejętnościach i wynalazł logikę.

{A że filozofia jest na chwałę i uczczenie Stwórcy, czyli Najwyższego Dobra, Ono zaś jest kresem i początkiem całej mądrości, ażeby uwielbić Go i poznać jako Stwórcę i Pana wieków i wszystkiego, co jest, i aby zaszczyć w duszach ludzkich oddawanie Mu czci ze względu na ogrom Jego chwały mającej źródło w Jego podniosłości, a też i w łaskawości Jego, i ze względu na doskonalenie natury człowieczej, przeto ci, co uprawiają filozofię po to tylko, aby badać wielkie sprawy i cudowności Stwórcy, żeby je tylko poznawać choćby i najskwapliwiej, sami siebie tylko zwodzą żałośnie. Dlatego to z pięciu powodów postępują wbrew prawdziwej filozofii. Po pierwsze, uprawiają ją na próżno, jeśli brać pod uwagę to, co zawierać ona powinna nade wszystko, a czym jest oddawanie Stwórcy chwały, której oni wcale nie szukają. Po drugie, uprawiają filozofię wyjałowioną z owocu swojego, a tym

285 faciunt eam sterilem a fructu suo, qui fructus est remuneratio aeternae felicitatis, quae in vanissimo | exspectatur. Tertio faciunt eam deformem, finem eius detruncantes, qui est sua praecipua pulchritudo, quemadmodum si pavo decaudetur, cuius pulchritudinis maxima pars in cauda eius sine dubio est. Quarto faciunt eam stultitiam quantum ad se ipsos, dum ex ea magis stulti quam vere sapientes efficiuntur, cum ex ea stulte et non sapienter vivunt et operantur. Quinto faciunt eam Deo contumeliosius, cum per eam se et non Deum glorificant. Idcirco hoc ipsi tamquam  
290 veri philosophi tendere debent ad Dei gloriam et honorem, uti ipsis adipisci valeant suorum laborum profectum, ratione cuius videant etc.}

Ut ergo ipsi suorum laborum valeant consequi effectum, videant, ut veritatem et aequitatem diligant, duplicitatem et falsitatem fugiant, et in scientiis et virtutibus se usitent et exornentur.

295 Quapropter, mi dilecti, sitis utiles et fructuosi. Ob quam spem, auctoritate omnipotentis Dei et ex spirituali commissione reverendi patris et domini nostri episcopi cancellarii huius almae universitatis tribuo vobis omnibus et cuilibet vestrum licentiam in artibus, ut possitis incipere in eisdem pro magisterio consequendo, quando vobis locus et tempus occurrerit, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti amen.

owocem jest odpłata szczęśliwości wiecznej, której całkowicie daremnie oczekują. Po trzecie, czynią filozofię zniekształconą, cel jej końcowy odcinając, cel ten zaś stanowi jej piękność największą; to tak, jakby ogon odjęli pawiowi, którego piękności najważniejszym elementem jest właśnie ogon. Po czwarte, czynią ją swoją własną głupotą, stając się wskutek niej raczej głupi niż prawdziwie mądrzy, skoro wskutek niej nie żyją i nie działają mądrze. Po piąte, uprawiają filozofię z rażącym uwłaczaniem Bogu, sobie, nie Bogu, przyczyniając chwały. Dlatego to, jako prawdziwi filozofowie, dążyć powinni do chwały i czci Bożej, aby dla siebie samych zdolni byli dostąpić owocu trudów swoich; w tym zaś celu niech baczą itd.}

Aby więc swoich wysiłków zdolni byli pozyskać skutek, niech baczą na to, żeby miłować prawdę i sprawiedliwość, dwuznaczności i fałszu unikać, a w umiejętnościach i cnotach stale być czynnymi i się ćwiczyć.

Toteż, najmilsi moi, bądźcie użyteczni i owocni. W tej nadziei, powołując się na autorytet Boga Wszechmogącego i z duchowego mandatu czcigodnego ojca i pana naszego biskupa, kanclerza tego naszego uniwersytetu, nadaję wam wszystkim i każdemu z osobna licencjat w sztukach, abyście mogli w nich rozpocząć pracę nad zdobyciem magisterium, kiedy przyjdą dla was dogodnie po temu okoliczności i czas odpowiedni, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen.