strona przedtytułowa 100% black

Przegląd Tomistyczny

Pani Profesor Zofii Włodek
zasłużonemu wykładowcy
w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Ojców Dominikanów w Krakowie

tom ten składają w darze
Redakcja i Autorzy *Przeglądu Tomistycznego*

strona tytułowa 100% black

tom XVI 2010

Przegląd Tomistyczny

filozofia, teologia
kultura duchowa średniowiecza

Annual Review of the Thomistic Institute

Instytut Tomistyczny
Dominikanie
Warszawa

RADA NAUKOWA

Henryk Anzulewicz (Bonn) • Paul J.J.M. Bakker (Nijmegen) • Stefano Caroti (Parma)
Grzegorz Chrzanowski OP (Kraków) • Juliusz Domański (Warszawa)
Wojciech Giertych OP (Watykan) • Maarten J.F.M. Hoenen (Fryburg Bryzgowijski)
Ruedi Imbach (Paryż) • Alfonso Maierù (Rzym) • Adriano Oliva OP (Paryż)
Mikołaj Olszewski (Warszawa) • Jacek Soszyński (Warszawa)
Sławomir Szyller (Warszawa) • Ryszard Tatarzyński (Kraków)
Jean-Pierre Torrell OP (Fryburg) • Zofia Włodek (Kraków)

REDAKTOR NACZELNY

Zenon Kałuża (Paryż)

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Bomert OP (Warszawa)
Bożena Chmielowska (Warszawa) — opracowanie redakcyjne
Krystyna Krauze-Błachowicz (Warszawa)
Paweł Krupa OP (Warszawa)
Zbigniew Pajda OP (Warszawa)
Piotr Lichacz OP (Fryburg) — sekretarz redakcji
Michał Paluch OP (Kraków)

Adres Redakcji: Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
e-mail: pt@dominikanie.pl
www.it.dominikanie.pl/przeglad

© Copyright by Instytut Tomistyczny, Warszawa

ISSN 0860-0015

SPIS TREŚCI

Od Redaktora 9

600-lecie dominikańskiego studium w Krakowie

Krzysztof Kaczmarek, Wokół historiograficznych sporów o początki dominikańskiego Studium Generalnego w Krakowie . . 13
Autour des querelles historiographiques sur les débuts du *studium generale* des dominicains à Cracovie (Résumé) 24

Tomasz Gałuszka OP, W przededniu powstania *Studium generale*. Nowe badania nad czternastowiecznym zachowanym księgozbiorem dominikanów krakowskich 25
À la veille de la fondation du *studium generale*. Nouvelles recherches sur le fonds manuscrit du XIV^e^ siècle des dominicains de Cracovie (Résumé) . 42

Jakub Turek, Regens krakowski Jan z soboru pizańskiego w świetle dwóch traktatów Jana Falkenberga 43
John, the regens of Krakow from the council of Pisa in the context of John Falkenberg's two pieces of work (Summary) 57

Anna Zajchowska, Czy w dominikańskim *Studium generale* w Krakowie urządzano otrzęsiny? *Collatio de beanis* w rękopisie LXV6 z Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie 59
Le bizutage dans le *Studium Generale* dominican à Cracovie. *Collatio de beanis* dans le manuscrit LXV 6 des Archives de la Province Dominicaine de Pologne à Cracovie (Résumé) 75

Maciej Zdanek, Regensi dominikańskiego studium generalnego w Krakowie do 1596 r. 77
Les régents du *studium generale* dominicain de Cracovie jusqu'à 1596 (Résumé) 124

Marek Miławicki OP, Wiktor Szymborski,
„Vir sapientiae et morum probitate clarus". Regensi studium generalnego polskiej prowincji dominikanów w XVII w. 125
„Vir sapientiae et morum probitate clarus". Les régents du *studium generale* de la Province dominicaine de Pologne au XVII[e] siècle (Résumé) 225

Studia historyczne

Marcin Magdziarz OP, Brama do sanktuarium Trójcy. *O Liście do szambelana Jana, o miłości* św. Maksyma Wyznawcy 227
Das Tor zum Heiligtum der Allerheiligsten Dreifaltigkeit vom *Brief an den Kämmerer Johannes über die Liebe* von Maximus dem Bekenner (Zusammenfassung) 244
Św. Maksym Wyznawca, *List do Szambelana Jana o miłości* (PG 91, 392B–408B) 245

Zenon Kałuża, „Holophagus" z *Kroniki* Kadłubka 255
„Holophagus" de *La Chronique polonaise* de Vincent (Résumé) 289

Monika Michałowska, Czy mądry jest roztropny? Roztropność i wiedza moralna wobec działań woli w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Ryszarda Kilvingtona 291
Is Prudent Always Wise? The role of prudence and moral knowledge in the acts of will from Richard Kilvington's commentary on *Nicomachean Ethics* (Summary) 306

Władysław Seńko, Mateusza z Krakowa *Traktat o czystości sumienia (De puritate conscientiae)* 307
Mateusza z Krakowa *O czystości sumienia* 315
Mateusza z Krakowa *List otwarty do spowiedników* 380

Juliusz Domański, Jacek Soszyński, Łukasza z Wielkiego Koźmina mowa pochwalna na bakalaureat Jana Voldnera z Tarnowa i magisterium Stanisława z Uścia (BJ 2215, f. 251r–255v) 391
The commendatory speech by Łukasz of Wielki Koźmin at the university promotions of Jan Voldner of Tarnów and Stanisław of Uście (MS BJ 2215, f. 251r–255v) (Summary) 396
Łukasza z Wielkiego Koźmina *Rekomendacja z okazji promocji magisterskiej i bakalarskiej* 397

Studia doktrynalne

Jacek Kempa, Anzelm z Canterbury i Abelard – twórcy dwóch rywalizujących soteriologii? 421
Sind Anselm von Canterbury und Peter Abaelard Autoren rivaliesierender Soteriologien? (Zusammenfassung) 434

Wojciech Surówka OP, Teologia Mikołaja Afanasjewa a Sobór Watykański II 435
La théologie de Nicolas Afanassiev et le Concile Vatican II (Résumé) . . 446

Bogusław Kochaniewicz OP, Macierzyństwo Matki Bożej w Kościele według o. Bernarda Przybylskiego OP 447
Maternità della Theotokos nella Chiesa secondo P. Bernard Przybylski OP (Riassunto) 461

Recenzje

Fulvio Di Blasi, God and the Natural Law. A Rereading of Thomas Aquinas — *rec. Marcin Suskiewicz* 463

Pierwsza i najobszerniejsza część tomu XVI *Przeglądu Tomistycznego* upamiętnia 600-lecie założenia przy krakowskim klasztorze św. Trójcy dominikańskiego *studium generale*, szkoły, której poziom winien być w przybliżeniu porównywalny z poziomem wydziałów uniwersyteckich. Data tego wydarzenia jest umowna, dzisiaj pewne jest to tylko, że studium powstało w pierwszych latach XV wieku: w 1410 już funkcjonowało. Krzysztof Kaczmarek omawia krótko i precyzyjnie zasadnicze linie dwudziestowiecznych i najnowszych badań nad założeniem i początkami krakowskiego studium, ich trudności powodowane brakiem źródeł oraz ich osiągnięcia. Inne publikowane w niniejszym tomie prace, przynosząc nowe rezultaty badań, dopisują kolejny rozdział do ich historii. Artykuł Tomasza Gałuszki OP, stanowi cenną rekonstrukcję fragmentu czternastowiecznej biblioteki krakowskiego konwentu, dokonaną na podstawie drobnych śladów odkrytych w kilku rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej. Jego ustalenia rzucają nowe światło na środowisko umysłowe krakowskich dominikanów parę dziesięcioleci przed założeniem studium. Jakub Turek podjął się rozwiązania nierozstrzygniętego dotąd problemu, stale zresztą obecnego w ostatnich badaniach, kim był obecny na soborze w Pizie regens krakowskiego *studium generale* o imieniu Jan: był nim Jan Biskupiec czy raczej Jan Falkenberg? Proponowane rozstrzygnięcie, najpewniej definitywne, opiera się na niewykorzystanych dotąd źródłach; z nich niektóre publikowane były w *Przeglądzie Tomistycznym*. Anna Zajchowska analizuje dla nas zachowane w jednej kopii „kazanie do beanów" dominikańskich. Przyjmując hipotetycznie, że było ono „głoszone" na otrzęsinach w krakowskim studium, autorka omawia cechy charakterystyczne tekstu i główne momenty studenckiego święta. W zbiorze artykułów jak nasz rocznicowym, nie mogło zabraknąć pracy poświęconej ludziom, którzy w ciągu wieków kierowali krakowkim studium generalnym. Wykonali ją trzej historycy: Maciej Zdanek, Marek Miławicki OP i Wiktor Szymborski zestawili

listę znanych dziś regensów, pierwszy do gruntownej reformy studium w roku 1596, a drugi wraz z trzecim od reformy do 1699. Zweryfikowali wcześniejsze hipotezy, wyeliminowali stare błędy, ustalili daty pewne lub prawdopodobne, krótko mówiąc, po cierpliwych badaniach archiwalnych, po „przekopaniu się" przez źródła drukowane i literaturę, przekazują Czytelnikom to, co dzisiaj można uznać za pewne i uzasadnione w sprawie krakowskich regensów. Obie prace zarysowują na nowo funkcjonowanie dominikańskiego studium w Krakowie, karierę uczonych zakonnych, organizację nauczania. A gołym okiem widoczna różnica między nimi ujawnia ilościowe i jakościowe różnice w stanie zachowania źródeł.

Prawda wymaga, by przypomnieć, że krótko po założeniu dominikańskiego studium, jego pierwszy regens ostro zaatakował zasłużonego dla odnowy krakowskiego Wydziału Teologii mistrza Mateusza, wówczas już profesora w Heidelbergu. Jan Falkenberg rozpoczął w ten sposób pierwszą krakowską polemikę na temat reformy Kościoła i władzy w Kościele. Mateusz z Krakowa zmarł 5 marca 1410 roku. Niech skromnym upamiętnieniem tego drugiego 600-lecia będzie wznowienie dwu pism Mateusza o spowiedzi razem z niedrukowanym dotąd tłumaczeniem. Autorem wydania i przekładu jest Władysław Seńko, najbardziej zasłużony w badaniach nad osobą i dziełem wybitnego teologa.

Drugą, tradycyjną już część tomu, do której należy również praca Seńki, otwiera Marcin Magdziarz OP krótkim artykułem na temat *Listu do szambelana Jana o miłości* św. Maksyma Wyznawcy (przełom VI i VII w.). List mówi o trzech rodzajach miłości: *philanthropia*, *agape* i *philautia*, z których najważniejsza jest *agape*, pojmowana jako brama, otwierająca drogę do poznania „piękna świętej i królewskiej Trójcy", jako zasadnicza cnota i źródło innych cnót, wreszcie jako droga prowadząca do przebóstwienia człowieka. Piękny przekład *Listu* popiera i ilustruje te wywody. Zenon Kałuża zajmuje się tak zwanym „smokiem wawelskim" i proponuje, by czytając *Kronikę* Wincentego Kadłubka, nie mylić „potwora" (o którym mowa w *Kronice*, I 5 i 7), ze „smokiem" (o którym się tam nie mówi). Pokazuje, że nazwa potwora „Całożerca" (*Holophagus*) wzorowana jest na nazwach, denominujących „potwory ludzkie", dobrze znanych literaturze pięknej, teratologicznej i naukowej starożytności i wczesnego średniowiecza. Monika Michałowska przeprowadza nas ze średniowiecza przeduniwersyteckiego do uniwersyteckiego, do Oksfordu XIV wieku. Interesuje ją filozofia moralna angielskiego „kalkulatora" Ryszarda Kilvingtona. Po krótkim omówieniu jego pism i jego sposobu redagowania dzieł, Autorka wskazuje na dwie prawdopodobne inspiracje Kilvingtona, na opinię Tomasza o trzech sposobach poznania i na koncepcję wiedzy moralnej (*scientia moralis*) oraz roztropności u Wilhelma Ockhama. Uwagę zwraca sposób ujęcia ludzkiej woli, objawiającej się w trzech postawach: chcę, nie chcę i nie chcę chcieć, czy, jak pisze Autorka, chcenia (*velle*), niechcenia (*nolle*) i nie-chcenia (*non velle*). Część

historyczną zamyka mowa rekomendacyjna a zarazem pochwała filozofii Łukasza z Wielkiego Koźmina, poprzedzona wstępem i wydana przez Juliusza Domańskiego i Jacka Soszyńskiego, przełożona zaś przez Juliusza Domańskiego. Łukasz należał do najwcześniejszego zespołu krakowskich studentów i mistrzów, tego, który studia zaczęte w Pradze kończył w odnowionym Uniwersytecie Krakowskim i działał przed rozpoczęciem soboru w Konstancji. Jego dorobek i biblioteka są dzisiaj jednym z ważnych świadectw kultury umysłowej tamtego zespołu. Wydawcy zwracają uwagę na praktycyzm etyczny mowy, powiązany z uczuciowo-wolitywną naturą człowieka. To ustępstwo na rzecz tradycjonalizmu wyraża się w trzech postulatach: należy poznać i pokochać mądrość, poznane trzeba zamieniać w praktykowane i wreszcie należy się troszczyć o równoczesność postępu umysłowego i moralnego. Równie interesujący jest zebrany w pięciu punktach program wynikający ze sfery umysłowej człowieka. Po pierwsze, filozof twierdzi i przyjmuje to tylko, co zostało poparte solidną racją. Po drugie, żadna nauka nie powinna pretendować do dowodów właściwych matematyce, każda bowiem ma własny sposób dowodzenia i własny stopień ścisłości. Jest to powszechnie uznawana teza arystotelesowska. Po trzecie, Łukasz uznaje trzy źródła prawdy: doświadczenie i wywód ustalający przyczyny dla skutków, naukę historyczną o różnych ludach poprzez poznanie ich pism, oraz poznanie niespisanych tradycji tych ludów. Jeśli pierwsze jest postulatem epistemologii arystotelesowskiej, drugie i trzecie zaskakują niespodziewanym otwarciem na szerokie perspektywy nowoczesnych nauk humanistycznych. Po czwarte i piąte, filozof nie powinien się upierać przy swoich poglądach lecz badać wagę argumentów — oba te postulaty, wracające zresztą przy innych okazjach, uzupełniają formułę punktu pierwszego. Wydawcy piszą ponadto o strukturze mowy, jej języku i stylu, fascynacji Łukasza polszczyzną i o jego pięknym stosunku do króla Władysława Jagiełły.

Jacek Kempa, którego artykuł otwiera „Studia doktrynalne", przedstawia porównawczo, lecz zwięźle, dwie średniowieczne teorie zbawienia, Anzelma z Canterbury i młodszego o blisko pół wieku Piotra Abelarda. Idzie tu więc głównie o prawomocność nauki o „wykupie grzeszników" (*redemptio*) przez śmierć Chrystusa i o konieczność tego rodzaju „zapłaty". Anzelm i Abelard w tym się zgadzali, że uniknęli traktowania diabła jako partnera, umawiającego się z Bogiem o ów wykup. Św. Anzelm odwołał się do sprawiedliwości Boga, domagającej się, by człowiek zadość Bogu czynił i aby to zadośćuczynienie było na miarę znieważonego grzechem Boga. W ujęciu Abelarda Wcielenie, śmierć Chrystusa, jego nauczanie są łaską i okazaną człowiekowi miłością, która wiąże go z Bogiem. Pytanie o to, co, według Anzelma i Abelarda stanowi o koniecznościowym charakterze, więc zmuszającym do uznania argumentów i tez teologicznych, znalazło się poza polem rozważań Autora. Wojciech Surówka OP stara się odpowiedzieć na pytanie, czy

eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasjewa wpłynęła, jak się niekiedy sądzi, na orzeczenia *Vaticanum II*. Przez Kościół eucharystyczny Afanasjew rozumie, że „wszędzie tam, gdzie istnieje zgromadzenie eucharystyczne, istnieje Kościół, ponieważ jest tam obecny Chrystus. Kościół nie może istnieć bez zgromadzenia eucharystycznego i *vice versa* — nie może zaistnieć zebranie eucharystyczne, które nie byłoby w pełni Kościołem. Zgromadzenie eucharystyczne tworzy Kościół lokalny, który jest pełnym, jedynie możliwym empirycznym przejawem Kościoła — Ciała Chrystusowego". Autor artykułu odpowiada z precyzją i wcale nie jednostronnie na postawione pytanie, rozpatrując kolejno możliwości wpływu Afanasjewa: (I) samą obecnością na soborze, (II) własnymi pismami, (III) inspirując powrót teologów zachodnich do Ojców i uwypuklając znaczenie kościołów lokalnych. Na koniec (IV), wskazując na eucharystyczne pojmowanie Kościoła w tradycji zachodniej, czemu daje wyraz Konstytucja *Lumen Gentium*, Autor przeciwstawia „eklezjologię eucharystyczną" Afanasjewa „chrystocentrycznej eklezjologii eucharystycznej" G. Florowskiego. Artykuł napisany jest żywo i z dużą znajomością teologii zachodniej i rosyjskiej. Z kolei Bogusław Kochaniewicz OP kontynuuje badania nad zapomnianą dzisiaj mariologią ojca Bernarda Przybylskiego OP. Podjęty temat duchowego macierzyństwa Maryi, bardzo ściśle powiązany z teologią Kościoła, zasadza się na artykule wiary o Wcieleniu: akt przyzwolenia, owego *fiat*, jest tym momentem, w którym polski mariolog wyróżnił zarówno osobistą zgodę Maryi na macierzyństwo jak też jej akceptację „ekonomii zbawienia". Duchowe macierzyństwo Kościoła budowane jest w sposób analogiczny i jakby paralelnie. Zaś różnica między nimi dotyczy charakteru ich misji: macierzyństwo Maryi „ma charakter wewnętrzny i niewidzialny", macierzyństwo Kościoła „jest zewnętrzne, widzialne i służebne", stąd się też bierze jego hierarchiczna struktura. Ostatnia część artykułu, traktująca o przypisanym Maryi tytule „Matki Kościoła", wprowadza w domenę orzeczeń papieskich, dyskusji soborowych i Konstytucji o Kościele. Artykuł pokazuje Bernarda Przybylskiego w roli prekursora soborowego nurtu mariologicznego.

Niniejszy tom Przegladu Tomistycznego dedykujemy Pani Profesor Zofii Włodek — wybitnej znawczyni filozofii średniowiecznej, długoletniemu wykładowcy w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Ojców Dominikanów w Krakowie — na Jej osiemdziesiąte piąte urodziny.

Dobrej lektury!

Zenon Kałuża

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 13–24
ISSN 0860-0015

Krzysztof Kaczmarek
Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań

WOKÓŁ HISTORIOGRAFICZNYCH SPORÓW O POCZĄTKI DOMINIKAŃSKIEGO STUDIUM GENERALNEGO W KRAKOWIE

Kwestia początków dominikańskiego studium generalnego w Krakowie należy do najważniejszych i zarazem najbardziej zawikłanych problemów średniowiecznej historii Zakonu Kaznodziejskiego na ziemiach polskich. Waga zagadnienia sprawia, że od lat starają się je oświetlić kolejne pokolenia historyków, którzy poddają analizie nieliczne zachowane do naszych czasów źródła i starają się na ich podstawie odpowiedzić na pytanie o to, kto i kiedy erygował ten najważniejszy w prowincji ośrodek studiów. Wyraźny wzrost zainteresowania tą problematyką jest widoczny zwłaszcza w czasach nam współczesnych — na naszych wręcz oczach dokonało się w ostatnich latach kilka ważnych zwrotów w rozumieniu procesu, który doprowadził do powstania studium i jego trwałego umocowania u boku klasztoru Św. Trójcy. Spróbujmy zatem przypomnieć, jak zmieniały się poglądy historyków na interesujący nas problem w ciągu minionych kilkudziesięciu lat i pokazać następnie, w jakim miejscu znajdują się badania nad początkami krakowskiego studium w chwili obecnej.

Rozważania te wypada rozpocząć od sprawy banalnej, choć — w moim przekonaniu — niezbędnej, to znaczy od przypomnienia miejsca, jakie w średniowiecznym modelu szkolnym dominikanów zajmowało *Studium generale*. Ponieważ rzecz jest gruntownie opisana w niezmiernie obfitej literaturze przedmiotu[1], wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że w systemie edukacji Braci Kaznodziejów *studia generalia* odgrywały rolę fundamentalną — kształciły lektorów, którzy

[1] Z najnowszych opracowań zob. M.M. Mulchachey, *„First the Bow is bent in Study..." Dominican Education before 1350*, Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1998 (Studies and Texts, 132), s. 351 i n.; M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Wyd. Neriton–Inst. Historii PAN, 2005, s. 82 i n.; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań: Inst. Historii UAM, 2005 (Publikacje Instytutu Historii, 67), s. 311 i n.; ogólnie na temat dominikańskiej organizacji szkolnej w okresie średniowiecza także S. Zonenberg, *Organizacja szkolnictwa w zakonie dominikańskim w średniowieczu*, „Studia Gnesnensia", 18 (2004), s. 319–368; we wszystkich tych pracach Czytelnik znajdzie liczne odniesienia do bardzo obfitej bibliografii tematu.

na mocy postanowień konstytucji mieli dawać formację teologiczną szeregowym profesom w szkołach konwentualnych, istniejących w każdym klasztorze zakonu. Na rodzimym gruncie znaczenie studium w Krakowie potęgował fakt, że przez wiele lat było ono jedynym ośrodkiem tej rangi na terenie prowincji polskiej. Jego monopol został przełamany dopiero w połowie XV wieku, wraz z założeniem studium generalnego w Gryfii[2]. Ranga i oddziaływanie tego ostatniego nie mogły się jednak równać z tymi, które osiągnęło studium krakowskie; w konsekwencji nawet u schyłku średniowiecza szkoła w klasztorze Św. Trójcy zachowała rangę najważniejszego centrum naukowego polskich dominikanów.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia jest rzeczą zrozumiałą, że kwestia funkcjonowania studiów generalnych w najwyższym stopniu absorbowała uwagę władz Zakonu Kanodziejskiego i była podnoszona na obradach właściwie wszystkich kapituł generalnych oraz na posiedzeniach kapituł poszczególnych prowincji. Nie powinniśmy się więc dziwić, że protokoły z zebrań tych kapituł są źródłem o zasadniczym znaczeniu dla poznania dziejów poszczególnych studiów generalnych — odnajdujemy w nich postanowienia o erygowaniu tych ośrodków, a także asygnacje zakonników, kierowanych w ich mury na wykłady i studia[3]. Do stwierdzenia istotnego znaczenia akt kapituł dla badań nad dominikańskimi studiami generalnymi trzeba będzie wrócić w dalszych rozważaniach.

Pamiętając o podniesionym wyżej znaczeniu studiów generalnych dla dominikańskiego sytemu szkolnego i w ogóle dla organizacji życia wewnętrznego w konwentach Braci Kaznodziejów, wypada w tym miejscu wyrazić zdziwienie tym, że rodzimi historycy bardzo późno zainteresowali się genezą studium w Krakowie — wiadomo, że pierwsze poważne prace na ten temat pojawiły się w Polsce dopiero po II wojnie światowej[4]. Starszych wypowiedzi w interesującej nas sprawie odnajdujemy niewiele. W skromnym zakresie interesowali się dziejami swojej „szkoły

---

[2] W sprawie studium w Gryfii zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 367–373.

[3] Akta średniowiecznych kapituł generalnych dominikanów zostały wydane pod koniec XIX wieku — zob. *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, t. 1–3, wyd. B.M. Reichert, Romae: Inst. Hist. Fr. Praed., 1898–1900 (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, t. 3, 4 i 8). Nieliczne z zachowanych do naszych czasów średniowieczne protokoły kapituł polskiej prowincji Zakonu Kaznodziejskiego wydali drukiem ojcowie Paweł Kielar i Roman Madura — zob. P. Kielar, *Organizacja szkolnictwa dominikańskiego w XIV wieku*, „Studia Philosophiae Christianae", 5 (1969), nr 1, s. 304–318 (tam wydanie — niestety z błędami — fragmentów akt kapituł z XIV wieku); *Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, t. 1, wyd. R.F. Madura, Romae: Pont. Inst. Studiorum Ecclesiasticorum, 1972 (tam wydanie akt kapituł polskiej prowincji dominikańskiej do roku 1600). Wykazy akt kapituł innych prowincji w: K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 16, przyp 8; Idem, *Mobilność dominikanów ze śląskiej kontraty polskiej prowincji Zakonu Kaznodziejskiego w XV wieku*, w: *Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku*, pod red. A. Barciaka, Katowice: PAN, 2008, s. 146–147, przyp. 2 (tam pominięte w poprzednio cytowanej pracy akta kapituł prowincji aragońskiej).

[4] Zob. trafne obserwacje M. Zdanka, *Szkoły i studia*, s. 84.

głównej" sami zakonnicy, którzy o początkach studium przechowali zwięzłą i do tego niezbyt spójną tradycję[5]. Tematyka ta nie interesowała też nowożytnych historyków polskich dominikanów i — w ślad za nimi — nie została podjęta w wielkiej syntezie ich dziejów, jaką w 2. połowie XIX wieku napisał o. Sadok Barącz[6]. Ważne informacje o wczesnej działalności studium podał w tym okresie tylko Wawrzyniec Teleżyński, który w XVIII wieku napisał obszerną historię polskiej prowincji dominikańskiej[7]. Niestety, praca tego autora nigdy nie została wydana drukiem i aż do połowy XX wieku pozostawała poza obiegiem naukowym.

Pierwsze ważne wypowiedzi w sprawie początków interesującej nas szkoły pochodzą od Jerzego Kłoczowskiego, o. Roberta Świętochowskiego oraz Jerzego Bartłomieja Korolca. Nad swoimi poprzednikami mieli oni tę przewagę, że znakomicie znali założenia systemu szkolnego Braci Kaznodziejów i dyskusję nad ich krakowskim studium potrafili osadzić w jego generalnych ramach; wszyscy byli też świetnymi znawcami archiwaliów do historii polskich dominikanów. Można w tej sytuacji powiedzieć, że wraz z ich wystąpieniami dyskusja nad genezą krakowskiego *Studium generale* weszła na stabilny grunt analizy źródeł i została osadzona we właściwym kontekście historycznym. W sposób szczególnie intensywny wskazani autorzy penetrowali akta średniowiecznych kapituł dominikanów i szukali w nich odpowiedzi na pytanie o datę założenia szkoły przy klasztorze Św. Trójcy. Nic więc dziwnego, że odszukawszy w protokołach kapituł odpowiednie zapisy uznali problem za rozwiązany.

Jako pierwszy opublikował rezultaty swych dociekań Jerzy Kłoczowski. Sprawą początków krakowskiego studium generalnego autor ten interesował się już w roku 1948, w niewydanej drukiem pracy o dominikanach na Pomorzu w XV wieku[8], szerzej zaś wypowiedział się na ten temat w rozprawie o dominikanach polskich na Śląsku w XIII–XIV wieku, opublikowanej w roku 1956[9]. Omawiając początki studium w Krakowie J. Kłoczowski zwrócił uwagę na akta dominikańskich kapituł generalnych z początku XIV wieku. W protokołach z lat 1302–1304 autor odnalazł decyzje o ustanowieniu studiów generalnych we wszystkich prowincjach Zakonu

---

[5] *Ibidem*, s. 82–83.

[6] A. Bzowski, *Propago divi Hyacinthi thaumaturgii Poloni seu de rebus praeclare gestis in Provincia Polonia Ordinis Praedicatorum commentarius*, Venetiis 1606; M. Siejkowski, *Dni roczne świętych, błogosławionych, wielebnych i pobożnych sług boskich zakonu kaznodziejskiego*, Kraków 1743; Idem, *Świątnica Pańska*, Kraków 1754; F. Nowowiejski, *Phoenix decoris et ornamenti provinciae Poloniae S. Ordinis Praedicatorum*, Posnaniae 1752; S. Barącz, *Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce*, t. 1–2, Lwów 1861.

[7] W. Teleżyński, *De rebus Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, Biblioteka Kórnicka, rkp. F 93.

[8] J. Kłoczowski, *Dominikanie prowincji polskiej na Pomorzu w XV wieku*, Toruń 1948, s. 38 (maszynopis).

[9] Idem, *Dominikanie polscy na Śląsku w XII–XIV wieku*, Lublin: TN KUL, 1956, s. 225–226.

Kaznodziejskiego, z wyjątkiem Grecji, Danii oraz Ziemi Świętej i przyjął na tej podstawie, że skoro w okręgach zakonu pozbawionych prawa do utrzymywania takich szkół nie było prowincji polskiej, to studium przy klasztorze Św. Trójcy musiało powstać w roku 1304. Zaraz potem jednak J. Kłoczowski dopowiadał, że na kapitule generalnej w roku 1305 władze zakonu nakazały, aby do Krakowa posyłać na naukę wyłącznie braci z terenu prowincji polskiej. Z tej — w istocie dość dziwnej — sytuacji J. Kłoczowski wyciągnął wniosek, wedle którego założone w roku 1304 studium generalne w Krakowie już po upływie jednego roku miało zostać zdegradowane do poziomu tak zwanego studium „solemnego", to znaczy szkoły wyższej działającej wyłącznie na potrzeby danej prowincji i pozbawionej prawa do kształcenia braci z innych okręgów zakonu. J. Kłoczowski postawił też pytanie o to, kiedy ośrodek krakowski odzyskał swoją pierwotną (czyli „generalną") rangę. W udzieleniu odpowiedzi pomogła mu cytowana wcześniej rękopiśmienna praca W. Teleżyńskiego, w której znajdują się niepublikowane fragmenty akt kapituły generalnej z Fryburga z roku 1419. J. Kłoczowski odnalazł w nich najstarsze znane mu asygnacje wykładowców do studium w Krakowie i uznał na tej podstawie, że w swej „generalnej" postaci musiało się ono reaktywować przed powyższą datą[10]. Tezę o istotnej roli roku 1419 w dziejach krakowskiej szkoły autor ten powtarzał w następnych latach, z tym, że niekiedy traktował ją konsekwentnie jako *terminus ante quem* powstania studium[11], podczas gdy w innych opracowaniach pisał wyraźnie, że studium generalne przy klasztorze Św. Trójcy powstało dokładnie w roku 1419[12].

W zestawieniu z rozważaniami J. Kłoczowskiego koncepcja początków studium krakowskiego autorstwa ojca R. Świętochowskiego została znacznie uproszczona. Autor ten wskazał na decyzje w sprawie sieci zakonnych studiów generalnych podjęte przez kapituły generalne z lat 1302–1304 i uznał ostatnią z wymienionych dat za moment erygowania takiej szkoły w Krakowie[13].

---

[10] *Ibidem*.

[11] Idem, *Studia w polskiej prowincji dominikańskiej za prowincjalatu Jakuba z Bydgoszczy (1447–1478)*, w: *Europa — Słowiańszczyzna — Polska. Studia ku uczczeniu profesora Kazimierza Tymienieckiego*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 1970, s. 465.

[12] Idem, *Zakon dominikański i początki wyższego szkolnictwa na ziemiach polskich*, w: *Dominikanie. Gdańsk — Polska — Europa*, pod red. D.A. Dekańskiego, M. Grubki i A. Gołembnika, Gdańsk–Pelplin: „Bernardinum", 2003, s. 81–84; ta sama praca przedrukowana ostatnio w: J. Kłoczowski, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów*, Poznań 2008, s. 233–252.

[13] Zob. R. Świętochowski, *Proces Uniwersytetu Krakowskiego z dominikanami o prebendy z kościoła św. Idziego w Krakowie (1591–1595)*, „Małopolskie Studia Hitoryczne", 11 (1968), s. 213; Idem, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, pod red. M. Rechowicza, Lublin: TN KUL, 1978, s. 236–237.

Dokładnie te same źródła poddał analizie J.B. Korolec, który jednak wyciągnął z nich nieco bardziej pesymistyczne wnioski. Uznał on, co prawda, że przywołane wyżej kapituły stworzyły ramy prawne dla powstania studium, ale dowodził zarazem, że faktycznie zaczęło ono działać znacznie później. Stwierdził mianowicie, że wprowadzenie w życie decyzji kapituł generalnych o założeniu w Krakowie studium generalnego zabrało władzom polskich dominikanów kilkadziesiąt lat i że szkoła przy klasztorze Św. Trójcy podjęła działalność dopiero w połowie XIV wieku[14]. Warto przy tym podkreślić, że J.B. Korolec jako jedyny spośród wymienionych dotąd autorów dokonał w następnych latach głębokiej rewizji swoich poglądów na sprawę początków studium w Krakowie i pod wpływem argumentów przywołanych przez ojca Pawła Kielara (zob. niżej) skłonny był widzieć jego początki dopiero na przełomie XIV i XV wieku[15].

Na nowe tory wprowadził dyskusję nad początkami szkoły krakowskiej o. P. Kielar. Zaprezentował on zupełnie odmienne podejście do tematu z tego głównie powodu, że oparł swoje rozważania na nowych, nieznanych wcześniejszym autorom, materiałach. P. Kielar był doskonałym znawcą źródeł do dziejów dominikanów na Śląsku i przez wiele lat penetrował tamtejsze archiwa w poszukiwaniu interesujących go zabytków. Szczególnie cenne przekazy odnalazł on w rękopiśmiennej spuściźnie pozostałej po wrocławskim klasztorze św. Wojciecha, przechowywanej w Oddziale Rękopisów miejscowej Biblioteki Uniwersyteckiej. O. P. Kielar odnalazł w niej niepublikowane fragmenty akt kapituł polskiej prowincji dominikańskiej z XIV wieku[16], szereg cennych materiałów opisujących dramatyczną historię klasztorów na Śląsku w dobie reformacji[17], a także manuskrypty sporządzone rękami wrocławskich zakonników przy okazji ich studiów czy pracy w skryptorium[18]; wyjątkowo doniosłe znaczenie dla wyników jego analiz miała lektura rękopisów należących w XIV wieku do znanego profesa klasztoru św. Wojciecha, br. Franciszka Oczki[19]. Od swoich poprzedników autor ten różnił się także w tej

---

[14] J.B. Korolec, *Studium Generalne w Krakowie — prawne warunki istnienia*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej", 4 (1965), s. 101–126.

[15] Idem, *Studium generale dominikanów klasztoru Świętej Trójcy w Krakowie*, w: *Dominikanie w środkowej Europie w XIII–XV wieku*, pod red. J. Kłoczowskiego i J.A. Spieża, Poznań: „W drodze", 2002, s. 181–182 (Studia nad Historią Dominikanów w Polsce, 3).

[16] P. Kielar, *Organizacja szkolnictwa dominikańskiego w XIV wieku*, *passim*.

[17] Idem, *Klasztory dominikańskie na Śląsku w czasie Reformacji*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 1, pod red. J. Kłoczowskiego, Warszawa: Wyd. Pol. Prow. Dominikanów, 1975, s. 553–586.

[18] Idem, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. IX. Lista pisarzy klasztoru wrocławskiego (Krytyczny rozbiór listy pisarzy dominikańskich klasztoru wrocławskiego)*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. 1, s. 456–515.

[19] Idem, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. VI. Magister Franciszek Oczko — dominikanin*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. 1, s. 357–373.

materii, że do swej rekonstrukcji procesu zakładania w Krakowie dominikańskiego studium generalnego wprowadził rozważania na temat intelektualnego potencjału ziem polskich w XIV wieku. Refleksje te doprowadziły go do stwierdzenia, iż na wielkie przedsięwzięcia o charakterze kulturalnym trudno było się porywać w czasach jednoczenia państwa po okresie rozbicia dzielnicowego. Jego zdaniem rozwój wyższej kultury i nauki na ziemiach polskich stał się możliwy dopiero w 2. połowie XIV stulecia, a więc w czasach ustabilizowania się odrodzonego Królestwa Polskiego[20]. Połączenie analizy podominikańskich rękopisów z Wrocławia (w tym zwłaszcza manuskryptów należących do br. Franciszka Oczki) z przekonaniem o możliwości powstania studium generalnego w Krakowie w warunkach ustabilizowanej państwowości i pozostającym w związku z nią rozwojem wyższej kultury, doprowadziło o. P. Kielara do wniosku, iż początek krakowskiego studium należy wyznaczyć na sam schyłek XIV wieku[21].

Do takiej konkluzji autor ten doszedł drogą następujacego rozumowania. Jako wytrawny znawca średniowiecznej organizacji szkolnej Zakonu Kaznodziejskiego ojciec P. Kielar doskonale wiedział, że kompetencje do zakładania studiów generalnych trzymała w swym ręku dominikańska kapituła generalna i był świadom tego, że najważniejszym dowodem na powstanie takiego ośrodka w Krakowie powinna być odpowiednia adnotacja w aktach którejś z kapituł. Problem w tym, że w żadnym ze znanych protokołów z posiedzeń władz zakonu takiej wzmianki nie ma; część tych protokołów z końca XIV wieku w ogóle się zresztą nie zachowała. Oczywiście, istnieje teoretyczna możliwość, że właśnie w tych zaginionych dziś aktach znajdował się stosowny wpis, ale w obecnej chwili nie sposób tego podejrzenia pozytywnie zweryfikować. W sytuacji braku takiego bezpośredniego dowodu na powstanie krakowskiego *Studium generale* o. P. Kielar postanowił dowieść jego istnienia drogą pośrednią. Tok jego myśli był następujący. Autor przyjął założenie, które mówiło, że studium takie mogło funkcjonować w danej prowincji tylko wtedy, gdy ta mogła się wykazać „posiadaniem" zakonnika, który legitymował się stopniem doktora teologii. Biorąc za punkt wyjścia swojego rozumowania to stwierdzenie P. Kielar skupił się na poszukiwaniu wśród polskich dominikanów zakonnika, który jako pierwszy uzyskał promocję na magistra (doktora lub profesora) *in sacra pagina*. W toku tych poszukiwań okazało się, że jako pierwszy dostąpił tego zaszczytu znany dominikanin śląski Henryk Bitterfeld. Ponieważ jednak skądinąd było wiadomo, że po przeprowadzonej promocji pozostał on dłuższy czas poza granicami prowincji, o. P. Kielar zwrócił swoją uwagę na drugiego profesa, który dobrnął do teologicznego doktoratu, to znaczy na brata Franciszka Oczkę. Autor

---

[20] Idem, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. III. Powstanie dominikańskiego studium generalnego w Krakowie*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. 1, s. 334–356.

[21] *Ibidem*.

prześledził jego naukową karierę i doszedł do wniosku, że w roku 1393 Franciszek tytułował się prezentatem teologii i był gotów przystąpić do promocji doktorskiej. P. Kielar uznał, że promocja taka odbyła się w następnym roku i uznał, że zaraz po tym, jak prowincja polska pozyskała w końcu upragnionego doktora, władze zakonu niejako automatycznie przyznały jej prawo do posiadania własnego studium generalnego. Taki tok rozumowania doprowadził go do konkluzji, iż krakowskie *Studium generale* powstało w roku 1394[22]. Dodajmy jeszcze w tym miejscu, że opublikowane w roku 1975 wyniki badań ojca P. Kielara obowiązywały w literaturze historycznej przez następne ćwierćwiecze.

Przeprowadzona w następnych latach krytyczna ocena argumentów tego autora sprawiła jednak, że na jego koncepcji pojawiły się liczne rysy. Bodaj jako pierwszy zgłosił swoje wątpliwości znany już z wcześniejszych rozważań J.B. Korolec. Na konferencji, która odbyła się w krakowskim klasztorze Św. Trójcy w listopadzie 1994 roku, wygłosił on referat, w którym uznał wywód swojego poprzednika za p r a w d o p o d o b n y [podkreślenie — K.K.], ale podnosił zarazem hipotetyczność jego wniosków i zwracał uwagę na to, że tak naprawdę o. P. Kielar na poparcie swoich tez nie przedstawił twardych, źródłowych, dowodów[23]. Niestety, referat wygłoszony przez J.B. Korolca w połowie lat 90-tych XX wieku, musiał czekać na druk aż osiem lat, bowiem materiały pokonferencyjne ukazały się dopiero w roku 2002[24]. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych opublikowałem pracę, w której starałem się wykazać, że zarówno przesłanki, na których oparł się P. Kielar, jak i rezultaty jego dochodzenia były błędne i należy je odrzucić[25]. Pisałem w niej, że oceniając wyniki jego badań trzeba w pierwszej kolejności pamiętać o tym, że najważniejsze prace tego autora ukazały się już po jego śmierci — o. P. Kielar pozostawił po sobie imponującą spuściznę rękopiśmienną, która tylko w części została opublikowana, i w której znalazły się kluczowe dla jego poglądów prace o życiu Franciszka Oczki i początkach studium w Krakowie[26]. Z powyższego względu o. P. Kielar nie był w stanie osobiście przygotować do druku ostatecznych wersji swych najważniejszych prac — fakt ten tłumaczy widoczną w jego rozważaniach niekonsekwencję i wypowiadanie w jednej sprawie wzajemnie sprzecznych opinii. Moje wątpliwości wzbudziło również jego stwierdzenie, iż schyłek XIV wieku był

---

[22] P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. III. Powstanie dominikańskiego studium generalnego w Krakowie*, *passim*; Idem, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. VI. Magister Franciszek Oczko — dominikanin*, *passim*.

[23] Zob. J.B. Korolec, *Studium generalne dominikanów w Krakowie*, s. 181.

[24] *Dominikanie w środkowej Europie*, *passim*.

[25] W tej sprawie zob. K. Kaczmarek, *Głos w dyskusji nad początkami studium generalnego dominikanów w Krakowie*, „Nasza Przeszłość", 91 (1999), s. 77–100.

[26] O tej spuściźnie zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 578–579; J. Kłoczowski, *Wstęp*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. 1, s. 14.

czasem, w którym zaistniały sprzyjające okoliczności dla założenia takiej szkoły na terenie prowincji polskiej. Ojciec P. Kielar zupełnie nie wziął pod uwagę faktu schizmy, jaka w tym czasie rozdarła Kościół łaciński — schizmy, która podzieliła też sam zakon dominikański i spowodowała duże perturbacje w jego funkcjonowaniu. Te perturbacje dotknęły także sfery dominikańskiego szkolnictwa — fakt funkcjonowania głównego studium zakonnego w Paryżu, który znalazł się pod obediencją awiniońską, zmusił papiestwo i władze dominikanów obediencji rzymskiej do rozbudowy sieci wyższych szkół teologicznych na tych terenach, które były ich dotąd pozbawione (mam tu na myśli zarówno odpowiednie fakultety na nowych lub odradzających się uniwersytetach, jak i nieliczne wówczas — zwłaszcza w środkowej Europie — zakonne *studia generalia* samych dominikanów). Przykłady z terenu Niemiec pokazują, że taka rozbudowa dokonywała się w symbiozie środowiska uniwersyteckiego oraz zakonnego i kończyła się często inkorporowaniem studiów zakonnych do struktur uniwersyteckich. Przykład polski zdaje się być w tej materii odmienny — z dotychczasowych badań nad odnowieniem Uniwersytetu Krakowskiego u schyłku XIV wieku wynika bowiem, że środowisko zakonne w procesie tym nie brało udziału i trudno wykazać jego aktywny wkład w reaktywowaniu uczelni, w tym udział braci w pomnożeniu uniwersyteckich wydziałów o nowy w krakowskich realiach fakultet teologii. Oceniając poglądy o. P. Kielara na początki Studium Generalnego w Krakowie musimy także mieć wzgląd na to, że jego zasadniczy wniosek o erygowaniu tego ośrodka w roku 1394 jest tak naprawdę zawieszony w źródłowej próżni — autor nie wsparł go żadnym dowodem i oparł o bardzo hipotetyczne i niesprawdzalne założenie o promocji magisterskiej br. Franciszka w roku 1394 i równie mgliste stwierdzenie o złączeniu w czasie tej promocji z wydaniem przez kapitułę generalną decyzji o powstaniu szkoły w Krakowie. W podsumowaniu swojej krytyki rozważań P. Kielara stwierdziłem, że z uwagi na jej słabe punkty lepiej będzie zrezygnować z głównej tezy tego autora o erygowaniu studium krakowskiego w roku 1394 i zaproponowałem, aby powrócić do lokowania początków tej szkoły w początkach XV wieku[27].

Kolejne propozycje rozwiązania interesującego nas problemu padły w latach 2004–2005, kiedy opublikowano nowe, ważne dla tematu, źródła[28], i kiedy niemal równocześnie ukazały się dwie prace podejmujące temat średniowiecznego szkolnictwa polskich dominikanów: mam na myśli rozprawę Macieja Zdanka o średniowiecznych szkołach i studiach dominikanów krakowskich[29], a także moją własną pracę podejmującą ten temat w odniesieniu do całej polskiej prowincji Zakonu

---

[27] K. Kaczmarek, *Głos w dyskusji*, *passim*.

[28] W. Seńko, *Trzy traktaty Jana Falkenberga na temat tyranobójstwa przedstawione na soborze w Konstancji w 1416 roku*, „Przegląd Tomistyczny", 10 (2004), s. 87–126.

[29] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, *passim*.

Kaznodziejskiego[30]. Wyprzedzając nieco dalsze uwagi już w tym miejscu trzeba odnotować, że prace te przyniosły z jednej strony pewien konsensus, z drugiej zaś otworzyły nowe pola sporu, które — dodajmy — są otwarte po chwilę obecną. Konsensus polega na tym, że obaj uważamy, iż początki studium krakowskiego należy datować na pierwsze lata wieku XV, różnice zaś dotyczą odmiennego mimo wszystko wyznaczenia dokładnej cezury dającej początek krakowskiej szkole, inaczej też identyfikujemy jej pierwszego zwierzchnika (regensa).

M. Zdanek poświęcił sprawie erygowania krakowskiego studium osobny, obszerny, rozdział swojej rozprawy[31]. Autor krytycznie odniósł się do ustaleń swych poprzedników i odrzucił przesłanki przemawiające za powstaniem rodzimego *Studium generale* dominikanów już w XIV wieku, a następnie przeprowadził długi wywód, w którym opowiadał się za jego ustanowieniem na samym początku XV stulecia. Jako argumenty dla poparcia swojej koncepcji autor przywołał: widoczną w tym okresie dużą aktywność ekonomiczną konwentu Św. Trójcy, którą wiązał z koniecznością zapewnienia studium odpowiednich podstaw materialnych, rozbudowę zbiorów książkowych i związane z tym faktem powiększenie klasztornej biblioteki, wiadomość wyjętą z akt soboru pizańskiego (1409), w której wystąpił bliżej nieznany regens studium krakowskiego o imieniu Jan, zapiskę z akt kapituły generalnej z Bolonii z roku 1410, która asygnowała do Krakowa trzech zakonników, mających obsadzić kluczowe dla funkcjonowania studium stanowiska (Jan Biskupiec został wówczas mianowany regensem, brata Mikołaja Lipoldiego wyznaczono bakałarzem *Sentencji*, a Michał Zagroba otrzymał nominację na magistra studentów), a także wzmiankę z traktatu Jana Falkenberga wydanego przez W. Seńkę, w której czytamy, że około roku 1405 (używam przybliżonej cezury, gdyż podanie dokładnej daty spisania tekstu jest niemożliwe) zakonnik ten tytułował się „regensem studium krakowskiego". Ostatni argument M. Zdanek uznał za rozstrzygający — zidentyfikował Jana Falkenberga z Janem, regensem znanym z zapiski soborowej z roku 1409 oraz przyjął, że zakonnik ten był pierwszym w ogóle przełożonym krakowskiej szkoły — i stwierdził ostatecznie, że studium krakowskie powstało w latach 1403–1405[32].

Nieco inne rozwiązanie sprawy zaproponowałem w pracy o szkolnictwie na terenie średniowiecznej prowincji polskich dominikanów. We własnych rozważaniach oparłem się na podobnej co M. Zdanek podstawie źródłowej, choć — przyznaję — składając rozprawę do druku nie znałem świeżo wówczas opublikowanej pracy

[30] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, *passim*.
[31] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 82–111.
[32] *Ibidem*.

W. Seńki, zawierającej zapiskę z tytulaturą Jana Falkenberga[33]. Biorąc za punkt odniesienia krytyczny stosunek do hipotez lokujących początki Studium w Krakowie w XIV wieku, wyrażony w artykule z roku 1999 i podtrzymany w pracy z roku 2005, podnosiłem w tej ostatniej, że o funkcjonowaniu tego ośrodka zgodnie milczą wszystkie zachowane w większych lub mniejszych fragmentach akta kapituł generalnych dominikanów z lat 1401–1407, wyraziłem opinię, że najstarszego śladu działalności tego ośrodka trzeba upatrywać w przekazach z lat 1409–1410, utożsamiałem Jana — regensa odnotowanego w aktach soboru w Pizie — z Janem Biskupcem wymienionym w aktach dominikańskiej kapituły generalnej i wskazywałem na zgodność hipotezy o ostatecznym powołaniu studium do życia w roku 1410 z lokalną tradycją, która również wskazywała tę cezurę jako moment powstania interesującej nas szkoły[34]. Ostatnim akordem ówczesnej dyskusji była recenzja z pracy M. Zdanka opublikowana w roku 2007 na łamach „Studiów Źródłoznawczych". Podjąłem w niej próbę odniesienia się do pominiętego we wcześniejszej pracy przekazu informującego, że to Jan Falkenberg już około roku 1404/1405 miał sprawować funkcję pierwszego krakowskiego regensa. Mając świadomość znaczenia tego przekazu, który przecież wprost obdarza zakonnika takim mianem, starałem się wskazać argumenty na rzecz ostrożnego podchodzenia do tego zapisu i teorii mówiących, że Jan Falkenberg zajmował to stanowisko aż do kapituły w Bolonii w roku 1410[35].

W niniejszym tomie „Przeglądu Tomistycznego" temat dominikańskiego studium generalnego w Krakowie wraca na historyczną wokandę pod postacią rozpraw otwierajacych nowe perspektywy badań jego długich i skomplikowanych dziejów. W pracach Jakuba Turka, Macieja Zdanka oraz o. Marka Miławickiego i Wiktora Szymborskiego Czytelnik znajdzie wiele nowych, inspirujących do następnych badań przemyśleń. W perspektywie referowanej w niniejszym przyczynku dyskusji nad początkami „głównej szkoły" polskich dominikanów szczególną wagę ma rozprawa poświęcona Janowi Falkenbergowi. Przynosi ona nie tylko nowe, niekiedy dyskusyjne, argumenty na rzecz przyznania temu zakonnikowi palmy pierwszeństwa w kierowaniu krakowską szkołą, ale i wytycza kierunki dalszych poszukiwań odpowiedzi na pytanie o to, kiedy tak naprawdę rzeczone studium powstało. Wydaje się bowiem, że mimo licznych, jak widać, w ostatnich latach głosów w tej sprawie, nie została ona jeszcze definitywnie zamknięta.

Gdyby podsumować, co do tej pory udało się ustalić z dużą dozą pewności, to trzeba by na pewno przyjąć do wiadomości, że: 1) nie warto już wracać do teorii

---

[33] Fakt ten słusznie podniósł M. Zdanek w recenzji zamieszczonej na łamach „Roczników Historycznych" — zob. Idem, *Szkolnictwo dominikanów polskich w średniowieczu*, „Roczniki Historyczne", 72 (2006), s. 170.

[34] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 330–345.

[35] „Studia Źródłoznawcze", 45 (2007), s. 107–112.

lokujących powstanie krakowskiego *Studium generale* w wieku XIV, niezależnie od tego czy do jego erygowania miałoby dojść na początku tego wieku, w połowie stulecia, czy też pod sam jego koniec, w taki sam sposób należy odnosić się do prób (moim zdaniem daremnych) przenoszenia daty powołania do życia tej szkoły na rok 1419; na obecnym etapie rozpoznania problemu uwaga historyków badających początki studium słusznie spoczywa na pierwszych latach XV wieku, nie inaczej zapewne będzie w najbliższej przyszłości; 2) zdaje się nie ulegać wątpliwości, że trzy kluczowe (naturalnie przy obecnej znajomości źródeł) zapiski, które mogą rzucić na omawiany problem najwięcej światła, obejmują w kolejności chronologicznej: traktat Jana Falkenberga z lat ok. 1404/1406 zawierający adnotację o pełnieniu przezeń urzędu regensa w studium krakowskim, wypis z akt soboru pizańskiego z roku 1409 przywołujący osobę Jana, regensa w klasztorze Św. Trójcy, a także fragment protokołu kapituły generalnej z Bolonii, w którym zostali wymienieni trzej zakonnicy skierowani do prowadzenia zajęć w krakowskim studium generalnym; 3) z wymienionych przekazów największe perspektywy badawcze daje bez wątpienia pierwszy z przywołanych wyżej tekstów i nie jest w tej sytuacji dziełem przypadku, że najnowsze prace, których autorzy usiłują zgłębić początki studium w Krakowie (zob. praca J. Turka), idą w kierunku pogłębionej egzegezy tego źródła. Wydaje się więc, że najważniejsze wskazówki, które mogą ostatecznie rozjaśnić pierwsze lata istnienia krakowskiego studium generalnego dominikanów, kryją się w biografii (wciąż niedostatecznie poznanej) i twórczości brata Jana z Falkenbergu.

krzymosina@op.pl

AUTOUR DES QUERELLES HISTORIOGRAPHIQUES SUR LES DÉBUTS DU *STUDIUM GENERALE* DES DOMINICAINS À CRACOVIE

RÉSUMÉ

Le présent article tente de résumer les principaux points de la querelle autour de la genèse du *studium generale* des dominicains qui, dès le Moyen-Âge, fonctionnait au couvent de la Sainte-Trinité à Cracovie. Les recherches sur les débuts de cette école sont menées depuis déjà quelques décennies. Les premières hypothèses situèrent la fondation du *studium* au XIVe siècle: Jerzy Kłoczowski et le R.P. Robert Świętochowski firent remonter sa création à l'année 1304, tandis que Jerzy Korolec affirma que l'école de théologie débuta chez les dominicains de Cracovie plutôt au milieu du XIVe siècle. À ce sujet, le R.P. Paweł Kielar prôna une autre opinion, à savoir que le *studium* fut fondé seulement en 1394 et que son premier régent fut un dominicain de Silésie, le fr. Franciszek Oczko. De nos jours, on a déplacé les commencements de ce centre au XVe siècle: Krzysztof Kaczmarek certifie qu'il a été fondé en l'an 1410, alors que Maciej Zdanek et, récemment, Jakub Turek soutiennent qu'il a commencé de fonctionner quelques années plus tôt et désignent le fr. Jan Falkenberg comme son premier régent.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 25–42
ISSN 0860-0015

Tomasz Gałuszka OP
Dominikański Instytut Historyczny, Kraków
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

W PRZEDEDNIU POWSTANIA *STUDIUM GENERALE*
Nowe badania nad czternastowiecznym zachowanym księgozbiorem dominikanów krakowskich*

Zagadnienie działalności intelektualnej polskich dominikanów w średniowieczu od wielu lat znajduje się w centrum zainteresowań historyków[1]. Rozpoznany został już skomplikowany system edukacji dominikańskiej i rozpoczęto pracę nad ustaleniem składu osobowego kadry nauczającej w zakonnych ośrodkach kształcenia. Ponadto, odwołując się do ogólnozakonnej *ratio studiorum* zrekonstruowano kanon tekstów, które znał lub też powinien znać każdy z braci na etapie szkoły konwentualnej lub dalszych studiów prowincjalnych i generalnych. Czy jednak ta idealna lista lektur miała pokrycie w rzeczywistym zasobie bibliotecznym krakowskich dominikanów, nie sposób z całą pewnością stwierdzić. Zadanie to jest tym trudniejsze, iż w przeciwieństwie do zasobu akt klasztoru, który zachował się w stopniu niemal kompletnym, biblioteka przechodziła wielokrotnie różnego rodzaju katastrofy dziejowe: kilka pożarów (1462 r. i 1850 r.), pobyt Szwedów w klasztorze krakowskim w XVII w. i skandaliczna działalność kilku „książkołapów" doprowadziły w końcu do całkowitej utraty średniowiecznego księgozbioru[2]. Obecny zbiór

---

* Chciałbym podziękować Panom dr. Ryszardowi Tatarzyńskiemu i dr. Maciejowi Zdankowi oraz Ojcu dr. Pawłowi Krupie OP za konsultację i pomoc w trakcie przygotowania tekstu.

[1] Najnowsze publikacje: M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Wyd. DIG, 2005 (zob. także rec. K. Kaczmarek, „Studia Źródłoznawcze", 45 (2007), s. 107–112); K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań: Wyd. IH UAM, 2005 (zob. także rec. M. Zdanek, „Roczniki Historyczne", 72 (2006), s. 165–171); Tenże, *Rekrutacja do zakonu dominikanów wśród studentów Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, w: *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. K. Ożóg, T. Gałuszka, A. Zajchowska, Kraków: Wyd. Esprit, 2008, s. 181–197; Tenże, *Wykształcenie średniowiecznych inkwizytorów dominikańskich z ziem polskich*, w: *Inkwizycja papieska w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. P. Kras, Kraków: Wyd. Esprit, 2010, s. 197–217; J. Kłoczowski, *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, Lublin: Wyd. KUL, 2010, s. 318–342.

[2] Zob. R. Świętochowski, *Biblioteka oo. Dominikanów w Krakowie*, „Archiwa, Biblioteki, Muzea Kościelne", 33 (1976), s. 299–311. Dokładną bibliografię dotyczącą biblioteki dominikanów krakowskich zebrała K. Zawadzka, *Ze źródeł i stanu badań dotyczących dawnych klasztornych bibliotek dominikanów w polskich prowincjach*, „Nasza Przeszłość", 39 (1973), s. 215–216, przyp. 20.

rękopiśmienny, nie licząc krakowskich ksiąg liturgicznych z początku XVI w., w przeważającej większości składa się z kilkudziesięciu piętnastowiecznych kodeksów proweniencji raciborskiej i lwowskiej[3]. W tej sytuacji, chcąc odnaleźć ślady biblioteki dominikanów krakowskich, należy podjąć postulaty wysuwane przez niektórych badaczy i rozpocząć żmudną kwerendę w innych księgozbiorach[4].

Ograniczenie niniejszego studium do badań nad biblioteką zakonną w XIV w. podyktowane jest dwoma racjami. Po pierwsze, dla wieku trzynastego posiadamy tylko jeden znany kodeks — *Constitutiones Ordinis Praedicatorum* z 1273 r.[5] Po drugie, uwagę historyków kultury umysłowej dominikanów zajmuje głównie XV w., kiedy zostało powołane w Krakowie zakonne *Studium generale*. W niewielkim zaś stopniu badania objęły środowisko umysłowe istniejące przed powołaniem tej instytucji. Tymczasem przyjrzenie się właśnie czternastemu stuleciu może przynieść istotne wzbogacenie obrazu kultury umysłowej w polskiej prowincji dominikanów. Warto zauważyć, iż przez długi czas najstarszymi, znanymi świadkami czternastowiecznego księgozbioru dominikanów były trzy rękopisy: *Żywot św. Jacka*, przechowywany obecnie w Bibliotece Watykańskiej (sygn. Chigi F.IV.90)[6], *Dictamina litterarum Ordinis Praedicatorum Provinciae Poloniae*, znajdujące się w zbiorach archiwum zakonnego w Krakowie[7] i zbiór tekstów filozoficznych, należący obecnie do zasobu Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie (BJ 1734). Dopiero niedawno Maciej Zdanek zasygnalizował istnienie kolejnych dwóch rękopisów, które mogły należeć do krakowskich dominikanów. Kodeksy te przechowywane są w Bibliotece Jagiellońskiej i noszą sygnatury: BJ 748 i BJ 1742.

Dictamina litterarum jak i *Żywot św. Jacka* doczekały się już opracowań i edycji, dlatego też w trakcie moich badań skoncentruję się na wspomnianych rękopisach filozoficzno-teologicznych. Dokładniejsza ich analiza — co postaram się przedstawić — przynosi ciekawe i ważne informacje na temat biblioteki klasztornej i historii dominikanów w XIV wieku. Co więcej, w wyniku tych badań możemy uzupełnić idealny i realny inwentarz książkowy o nowe jednostki, które być może

---

[3] Zob. Z. Włodek, *Inventaire des manuscrits médiévaux latins, philosophiques et théoloquiques de la Bibliothèque des pères dominicains de Cracovie*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 14 (1970), s. 155–186.

[4] Zob. I. Pietrzkiewicz, *Biblioteki mendykantów krakowskich w okresie średniowiecza — stan i perspektywy badań*, w: *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, s. 133–147 (tam też obszerna bibliografia dotycząca zasadniczo bibliotek dominikańskich w Polsce).

[5] Archiwum Dominikanów w Krakowie (dalej cyt.: ADK), XIII 21.

[6] Zob. T. Gałuszka, *Nota do artykułu Raymonda J. Loenertza*, w: *Święty Jacek Odrowąż. Studia i źródła*, Kraków: Wyd. Esprit, 2007, s. 69–77; A. Zajchowska, M. Zdanek, *Mirakula świętego Jacka z lat 1488–1500. Edycja krytyczna*, „Studia Źródłoznawcze", 46 (2009), s. 95–105.

[7] Zob. ADK, Pp 26 [edycja rękopisu: *Zbiór formuł Zakonu Dominikańskiego*, wyd. J. Woroniecki, J. Fijałek, Kraków 1938 (dalej cyt.: ZF)].

znajdowały się w konwencie Św. Trójcy w przededniu powstania krakowskiego *Studium generale*.

I

Rękopis BJ 748 doczekał się już nowoczesnego opracowania[8]. Autorka opisu, wybitna mediewistka Zofia Włodek zidentyfikowała trzy dominikańskie dzieła pochodzące z pierwszej połowy XIV w.: *Quaestiones de quodlibet* Hermana z Augsburga[9], *Quaestiones super librum I Sententiarum Petri Lombardi* Crathorna[10] i *Quaestio disputata* (q. 20) Jana Picardi de Lichtenberg[11]. Rękopis zawiera również teksty dwóch mistrzów świeckich: *Quaestio disputata* Zygfryda Fusten de Placentia i *De insolubilibus* Tomasza Bradwardine'a, oraz szereg anonimowych kwestii, zbieżnych tematycznie z wyżej wymienionymi dziełami. Dzieła autorów dominikańskich zostały spisane na kartach papierowych, jedną ręką i zajmują kolejne składki II–VII. Pozostałe teksty spisało ośmiu kopistów na 6 składkach. Analiza znaków wodnych oraz danych historycznych pozwoliła wyznaczyć *terminus a quo* tego rękopisu na rok 1340, a *terminus ad quem* na 1360. Aktualne miejsce jego przechowywania oraz inne fakty, o których wspomnę niżej, pozwalają łączyć ten rękopis — przynajmniej dla XIV w. — z konwentem Św. Trójcy w Krakowie[12]. Na tym etapie badań nie sposób rozstrzygnąć, czy kodeks ów powstał w skryptorium dominikanów krakowskich, czy też dotarł tutaj z zewnątrz. Pewne jest natomiast, że wszystkie składki zostały zebrane i zszyte (być może ponownie) u dominikanów krakowskich. Bezpośrednim tego dowodem jest tekst zachowany na odnalezionych przez Zofię Włodek trzech niewielkich pergaminowych zszywkach (wymiary: 8 x 50 mm), chroniących wewnętrzne części składek: VIII (f. 66), IX (f. 81), XII (f. 114). Każda z nich zawiera trzy linijki tekstu zapisane czternastowiecznym kursywnym pismem minuskulnym. W wyniku ich zestawienia otrzymujemy następujący tekst:

---

[8] Zob. *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, t. 5, Wratislaviae–Varsaviae–Cracoviae: Ossolineum, 1993, s. 285–292.

[9] Zob. T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi*, t. 2, Roma 1975, s. 223, nr 1868 (dalej cyt.: SOPMAE); Z. Włodek, *Hermann d'Augsbourg et ses* Quaestiones de Quodlibet *dans le Ms BJ 748*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 6 (1960), s. 3–50.

[10] Zob. SOPMAE, t. 1, s. 295, nr 803; t. 4, s. 65–66; F. Hoffmann, *Crathorn. Quäestionen zum ersten Sentenzenbuch*, Münster 1988.

[11] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 527, nr 2601; John Picardi of Lichtenberg, *Quaestiones*, q. 22, w: B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, s. 148–161 (tutaj obszerna bibliografia).

[12] W 2. poł. XV w. rękopis BJ 748 należał do Marcina z Krakowa, rektora Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1502–1503, zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 80; Z. Włodek, *Hermann d'Augsbourg*, s. 26–27.

> [f. 81] In Dei filio sibi karissimo fratri Bart<holomeo> […; f. 114] predicatorum frater Mathias prior prouincialis Po[f. 66]lonie eiusdem ordinis salutem [f. 81] et seipsum in Christo salutari c<aritatem> […; f. 114] ienti [?] quod liber, qui dicitur *Thomasinus*, [f. 66] impignoratus fuit in media [f. 81] marca grossorum fratri Symoni per prio<rem> […; f. 114] mediam marcam non ualens habere ad [f. 66] eo conuentu<i> donauit eandem […][13]

Powyższy tekst jest fragmentem listu, wystawionego przez prowincjała dominikańskiego Macieja. Prowincjał potwierdzał, iż brat Szymon wypożyczył za kaucją w wysokości pół grzywny książkę zatytułowaną *Thomasinus*. Nie posiadając jednak tak znaczącej sumy Szymon ofiarował klasztorowi, reprezentowanemu przez brata Bartłomieja, jakiś nieznany nam ekwiwalent. Ustalenie przybliżonej daty powstania tego pisma nie rodzi większych problemów. Wymieniony *prior provincialis* to Maciej z Krakowa, rządzący polską prowincją w latach 1331–1337[14]. Jeżeli chodzi o brata Bartłomieja, to można domniemywać, iż jest on tożsamy z noszącym to samo imię przeorem krakowskim poświadczonym w źródłach z czterdziestych lat XIV wieku[15]. O bracie Szymonie brak innych wiadomości. Jednak sam fakt wypożyczenia przez niego *Thomasinusa* zdaje się świadczyć, iż posiadał on odpowiednie przygotowanie filozoficzno-teologiczne i mógł być studentem lub kursorem w którejś z prowincjalnych szkół teologicznych[16]. Warto zauważyć, że obecność prowincjała w wyżej wspomnianej umowie nie jest przypadkowa lub związana tylko z dodatkowym jej zabezpieczeniem. Wypożyczanym przedmiotem była bowiem książka. Tego zaś rodzaju transakcje wymagały zachowania odpowiednich przepisów, określonych przez ustawodawstwo zakonne[17].

Pierwsze regulacje na temat wypożyczania książek znajdujemy już za kadencji piątego generała Zakonu Kaznodziejskiego — Humberta de Romanis (1254–

---

[13] Tekst formuły salutacyjnej może budzić liczne wątpliwości. Wyraźnie bowiem odbiega ona od innych wersji, znajdujących się w aktach czternastowiecznych prowincjałów. Jednak na tym etapie badań nie sposób stwierdzić, czy tekst salutacji jest ewidentnie zepsuty i wymaga korekty ze strony wydawcy. Najbardziej zbliżona do omawianej tutaj wersji jest powszechnie używana w dominikańskiej kancelarii formuła: „In Dei filio […] salutem et sinceram in Domino caritatem", zob. ZF, np. nr 62, 166, 203, 211, 216, 218, 308.

[14] Zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 414, nr 48; M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 67; P. Stanko, *Dzieje klasztoru dominikańskiego św. Krzyża w Oświęcimiu do połowy XIV wieku*, w: *Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku*, red. A. Barciak, Katowice 2008, s. 143.

[15] Zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 80, przyp. 70.

[16] Brat Szymon jest być może tożsamy z przebywającym w 1338 r. w Płocku kursorem, bratem o imieniu „Sunilaus" (lub „Similaus"), zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 251, 424, nr 86.

[17] Na temat ustawodawstwa bibliotecznego w zakonie dominikańskim zob. P. Maranesi, *La normativa degli ordini mendicanti sui libri in convento*, w: *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV). Atti dei XXXII convegno internazionale Assisi, 7–9 ottobre 2004*, Spoleto 2005, s. 171–264.

1263). W swoim *De vita regulari* pisał: „Można wypożyczać książki poza bibliotekę, tak do szkoły jak i do celi, za zgodą magistra studentów. W takich sytuacjach trzeba zanotować, kto i co wypożycza. Zapis anuluje się przy zwrocie książki […] Gdyby jednak tak się złożyło, że dogodniej by było, aby książka przechodziła z rąk do rąk, trzeba to dla pamięci zanotować lub wziąć zastaw i przypilnować, aby w swoim czasie wróciła na miejsce”[18]. W roku 1308 na Kapitule Generalnej w Padwie zostało przyjęte ważne dla nas rozporządzenie. Pojawił się mianowicie problem zakresu władzy przeora, subprzeora i jego wikariusza odnośnie do księgozbioru klasztornego. Zdarzały się bowiem przypadki, że przełożeni sprzedawali książki lub lekkomyślnie je wypożyczali poza klasztor a nawet zakon. Kapituła rozwiązała tę kwestię w sposób następujący: ani przeor, ani ktokolwiek z konwentu nie ma prawa samowolnie sprzedawać lub pożyczać jakiejkolwiek książki ze wspólnej biblioteki. Ponadto, obwarowano ten przepis odpowiednimi karami, w tym również dyscyplinarnym zdjęciem z urzędu[19]. W klasztorze dominikańskim księgozbiór był nienaruszalny, co kilka lat później, w 1323 r., potwierdziła Kapituła Generalna w Barcelonie[20]. Należy jeszcze nadmienić, iż akta kapituł nie wspominają o żadnych konkretnych tytułach lub autorach, których powyższe przepisy miałyby dotyczyć — cały czas jest mowa o wszystkich książkach znajdujących się w bibliotece. Wyjątkiem były tylko dzieła Tomasza z Akwinu. Podczas kapituły w Bolonii w 1315 r. podkreślono, że pism jego autorstwa, ze względu na szczególną wartość w edukacji młodych dominikanów, nie wolno sprzedawać ani pożyczać[21]. Oczy-

---

[18] Humbertus de Romanis, *Opera de Vita regulari*, wyd. J.J. Berthier, Romae 1889, s. 265–266.

[19] *Acta Capitulorum Generalium*, vol. 2 (1304–1378), wyd. B.M. Reichert, w: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. 4, Romae–Stuttgardiae 1900, s. 39: „Volumus et ordinamus, quod nullus prior, supprior aut eius vicarius libros communes armarii vel fratrum decedencium seu quocumque alio modo pertineant ad conventum, qui pro libraria communi apti existunt et non sunt in armario duplicati, vendere, distrahere vel pignori extra ordinem obligare vel simpliciter alicui dare modo aliquo presumant. Qui autem contrarium fecerint, de libris suis et rebus tantumdem conventui restituere teneantur. Quod si non fecerint per priorem provincialem vel visitatorem, cum hoc certitudinaliter constiterit, illud facere compellantur; quod si non habuerint, unde satisfaciant, priores et suppriores per priorem provincialem vel eius vicarium a suis officiis in penam absolvantur et nichilominus penis aliis puniantur. Vicarii vero, si unde satisfacere possint, non habeant, in penam per triennium voce priventur. Poterunt tamen priores vel eorum vicarii de libris fratrum defunctorum eorum debita solvere, nisi debita ipsorum solvi valeant aliunde”.

[20] *Tamże*, s. 146: „Quia libri sunt profectui studencium singulariter opportuni, volumus et ordinamus, quod libri in catenis vel armario communi usui deputati per priores vel eorum vicarios sive per conventum impignorari, vendi, commodari vel quomodolibet alienari non possint; si qui vero contrarium fecerint, cogantur per priores provinciales de bonis sibi appropriatis valorem libri seu librorum pro communi armario deputare”.

[21] *Tamże*, s. 83–84: „Cum ad communem profectum fratrum sit utile, quod libri multi et boni in communi armario habeantur, volumus et ordinamus districtius iniungentes, quod libri questionum fratris Thome, scripta super bibliam secundum ipsum aut alie questiones seu libri utiles, qui ad conventus de cetero quocumque titulo pertinebunt, non possint vendi nec alienari quomodolibet per

wiście, zarówno teksty Tomasza jak i inne książki były wypożyczane i zmieniały właścicieli. Nie działo się to jednak poza wiedzą i władzą odpowiednich przełożonych. We wspomnianym już XIV-wiecznym *Dictamina litterarum* odnajdujemy aż sześć formularzy regulujących kwestie dotyczące *successio in libris* na terenie polskiej prowincji dominikanów[22]. Zgodnie z nimi brat mógł uzyskać specjalną zgodę prowincjała na dziedziczenie, posiadanie książek oraz przekazywanie ich w testamencie innym braciom, przy czym w przypadku śmierci zarówno jednej jak i drugiej strony umowy, książki wracały *ad usum* klasztoru pierwszego z braci.

W kontekście powyższych norm fragmenty listu prowincjała Macieja odnalezione w rękopisie BJ 748 można zinterpretować z jednej strony jako licencja wyższego przełożonego a z drugiej swego rodzaju „rewers biblioteczny". Bartłomiej zatem, pełniący prawdopodobnie funkcję przeora krakowskiego, wypożyczył zgodnie z przepisami zakonnymi książkę bratu Szymonowi, czego potwierdzeniem było pismo sygnowane przez prowincjała Macieja. Po zwrocie książki przez brata Szymona analizowany dokument stracił ważność i został przekazany do sąsiadującego z biblioteką skryptorium, a zarazem klasztornej pracowni introligatorskiej[23]. Potwierdzeniem tej hipotezy jest wtórne użycie tego dokumentu w trakcie zszywania rękopisu BJ 748.

Przechodząc do głównego przedmiotu tej międzybraterskiej umowy, wiemy już, że w klasztorze krakowskim znajdowało się dzieło zatytułowane *Thomasinus*. Chodzi tutaj o komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda, powszechnie nazywany *Lectura Thomasina*, autorstwa jednego z głównych propagatorów myśli Tomasza z Akwinu i zaufanego doradcy papieża Jana XXII, kardynała Wilhelma Peyre de Godin OP (ok. 1260–1336)[24]. Dzieło to powstało w trakcie jego pracy jako bakałarza sentencjariusza w dominikańskim *Studium generale* w Paryżu pod koniec XIII w. Obecność *Thomasinusa* w księgozbiorze klasztornym brata Bartłomieja, a później także brata Szymona, rzuca nowe światło na wiele kwestii związanych z kulturą umysłową zakonników w prowincji polskiej. Fakt, że teksty Wilhelma już w latach trzydziestych XIV w., a zatem jeszcze za życia tego autora, były w posiadaniu miejscowych dominikanów, może świadczyć o ich otwartości na prowadzone wówczas w całym zakonie debaty doktrynalne na temat twórczości Akwinaty. Bra-

---

quemcumque, sed in communi armario integraliter reponantur et, si ad hoc apti fuerint, non possint inde per aliquem amoveri nisi predicti libri fuerint in armario duplicati".

[22] Zob. ZF nr 108, 245, 300, 318, 341, 342.

[23] Zob. M. Szyma, *Kościół i klasztor dominikanów w Krakowie. Architektura zespołu klasztornego do lat dwudziestych XIV w.*, Kraków: Universitas, 2004, s. 30–32, 109–114.

[24] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 152–154, nr 1628; P. Formier, *Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin*, „Bibliothèque de l'École des Chartres", 86 (1925), s. 100–121; W. Goris, M. Pickavé, *Die «Lectura Thomasina» des Guilelmus Petri de Godino (ca. 1260–1336)*, w: *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, red. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1998, s. 83–109; R. Cessario, *Le thomisme et les thomistes*, Paris 1999, s. 72–73.

cia nie byli intelektualnie zapóźnieni w stosunku do swoich konfratrów z Francji czy Italii. Na kilka lat przed uznaniem tomizmu za oficjalną naukę zakonu (1342)[25] niewątpliwie znano i być może studiowano w Krakowie myśl Tomasza z Akwinu.

II

Pozostając jeszcze przy tym nietypowym źródle, jakim są zszywki z rękopisu BJ 748, można zapytać, czy wspomniany *Thomasinus* pozostawił po sobie jakieś ślady w istniejących do dnia dzisiejszego księgozbiorach polskich. Komentarz Wilhelma znany jest z 13 przekazów rękopiśmiennych, z których aż 10 pochodzi z XIV w. W bibliotekach polskich zidentyfikowany został tylko jeden kodeks przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej — BJ 1583. Rękopis ten, w odróżnieniu od wcześniej wspomnianego BJ 748, nie doczekał się jeszcze gruntownego opracowania katalogowego. W samym rękopisie brak jakichkolwiek informacji pozwalających zidentyfikować właściciela lub określić jego proweniencję i peregrynacje. Niemniej jednak, opierając się na opisie przygotowanym w XIX w. przez W. Wisłockiego[26], a także na dotychczasowych badaniach nad tym rękopisem[27] oraz autopsji, chciałbym wysunąć wstępną hipotezę: kodeks BJ 1583 był własnością, przynajmniej do początku XV w., nieznanego dominikanina lub biblioteki klasztornej — być może konwentu Św. Trójcy w Krakowie.

Zanim przedstawię argumenty przemawiające za taką hipotezą, podam kilka podstawowych informacji kodykologicznych na temat samego rękopisu BJ 1583. Powstał w pierwszej połowie XIV w.; wymiary 28x20 cm; kart IV+156, w większości pergaminowych, jedynie na początku znajdują się 3 papierowe karty ochronne, a na końcu papierowy seksternion; oprawa średniowieczna: deski w skórze; foliacja arabska z czasu powstania rękopisu. Rękopis zawiera przede wszystkim komentarz do czterech ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda skompilowany przez jednego czternastowiecznego kopistę na podstawie tekstów dwóch autorów: komentarz do ksiąg I–III i początku księgi IV został zaczerpnięty od Jakuba z Metzu (f. 1–117), zaś autorem komentarza do IV księgi (dystynkcje 1–18) był Jan Picardi de Lichtenberg (f. 118–142)[28]. Ponadto, na pierwszej pergaminowej karcie ochronnej (f. IV) odnajdujemy XIV-wieczny fragment *Lectura Thomasina* do I księgi *Sentencji* (dys-

[25] Zob. *Acta Capitulorum Generalium*, s. 83.

[26] Zob. W. Wisłocki, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, Kraków 1877–1881, s. 384.

[27] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 153; F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Würzburg 1947, s. 186–187, nr 389; M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków: Universitas, 2002, szczególnie s. 245–260.

[28] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 527, nr 2600.

tynkcje 6–7), autorstwa wspomnianego już Wilhelma Peyre de Godin[29], na ostatniej zaś (f. 153) zapisano fragmenty niezidentyfikowanych tekstów teologicznych.

Główny trzon komentarza do *Sentencji* stanowi dzieło dominikanina Jakuba z Metzu[30]. Według F. Stegmüllera omawiany tutaj rękopis zawiera tzw. „redactio secunda", czyli drugą serię wykładów do *Sentencji*, prowadzonych przez Jakuba w Paryżu ok. r. 1303[31]. Prawie w tym samym czasie w *Studium generale* u św. Jakuba powstały analogiczne komentarze jego współbraci — Wilhelma Peyre de Godin (w latach 1299–1301) i Jana Picardi de Lichtenberg (1310–1311)[32]. Ta dominikańska kompilacja jest o tyle interesująca, że daje wgląd w wewnątrzzakonne spory doktrynalne. Zawiera bowiem teksty dwóch skrajnych stanowisk w podejściu do myśli Tomasza z Akwinu. Jakub znany był ze swojego dystansu wobec nauki Akwinaty, z kolei Wilhelm i Jan należeli do bardziej gorliwych jej propagatorów[33]. Lektura krakowskiego rękopisu nie pozostawia złudzeń, że również jej dwaj XIV-wieczni czytelnicy musieli być braćmi św. Dominika i skłaniali się raczej ku ortodoksji zakonnej. W całym komentarzu Jakuba odnajdujemy bowiem liczne mniejsze lub większe glosy, które są korektą tekstu i równocześnie oceną jego poprawności w stosunku do takich dzieł jak komentarze do *Sentencji* Tomasza czy też *Lectura Thomasina*: f. 13r (13v; 17v; 20v; 25r; 34v; 49v; 54v) (ręka 1): „Contra Thomam"; f. 31v (ręka 2): „Hanc queras in Thomasino…"; f. 37r (ręka 2): „Istam in Thomasino"; f. 41r (ręka 2): „Istam et in Thomasino aliam sinit"; f. 54v (ręka 2): „Ista qui est de 4 distinctione et est hic erratum"; f. 84r, 98r, 100r (ręka 2): „Istam et in Thomasino et in Scripto"; f. 90v (ręka 2): „Istam et in Scripto". Ta ściśle dominikańska tematyka oraz osoby dominikańskich czytelników wskazują wprost na zakonne pochodzenie rękopisu. Dodatkowym potwierdzeniem tej obserwacji są noty marginalne wykonane przez innego, trzeciego czytelnika z końca XIV w. lub początku XV w. Tym razem nie są to tylko krótkie glosy, ale często osobne i, jak się wydaje, oryginalne kwestie teologiczne[34]. Ich autor, odwołując się wielokrotnie do dzieł Tomasza z Akwinu, polemizuje ze zwolennikami franciszkańskich mistrzów: Dunsa Szkota i Wilhelma de la Mare, którego sławne dzieło *Correctorium*, zostało tutaj przewrotnie nazwane — zgodnie zresztą z ówczesną „dominikańską

---

[29] *Tamże*, s. 153, nr 1628.

[30] *Tamże*, s. 330–331, nr 2094.

[31] Zob. F. Stegmüller, *Repertorium*, s. 187 (w tej drugiej redakcji zachowało się 8 rękopisów); J. Koch, *Jakob von Metz, O. P., der Lehrer des Durandus de s. Porciano, O. P.*, „Archives d'historie doctrinale et littéraire du Moyen-Âge", 4 (1929), s. 169–232.

[32] Zob. A. Landgraf, *Iohannes Picardi de Lichtenberg O. Praed. und „Quaestiones disputatae"*, „Zeitschrift für katholische Theologie", 46 (1922), s. 535–536.

[33] Zob. J.P. Torrell, *Koncepcje wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, w: *Święty Tomasz teolog*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny–Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 57–136, zwłaszcza s. 109, 119.

[34] Zob. BJ 1583, f. 7r–8r; 13v–14v; 66v–67v; 68v–69v.

praktyką" — *Corruptorium*[35]. Glosator ten bez wątpienia był członkiem zakonu kaznodziejskiego. Dzięki tym zapisom dowiadujemy się również, że jeszcze na początku XV w. kodeks ten najprawdopodobniej znajdował się w księgozbiorze dominikańskim.

Czy jednak miejscem pierwotnego przechowywania BJ 1583 była biblioteka braci z konwentu Św. Trójcy w Krakowie? Brak jakichkolwiek szczegółowych informacji proweniencyjnych uniemożliwia w pełni satysfakcjonującą odpowiedź. Na korzyść krakowskiego pochodzenia tego rękopisu przemawia tylko jedna przesłanka, tzn. punkty wspólne BJ 1583 i BJ 748. Łączy je bowiem, oprócz dominikańskich użytkowników i nawiązania do *Lectura Thomasina* (w jednym poprzez list prowincjała Macieja, w drugim poprzez fragment dzieła Wilhelma i liczne glosy), jeszcze jeden element, mianowicie obecność dzieł Jana Picardi de Lichtenberg. W pierwszym z nich odnajdujemy *Quaestio disputata*, a w drugim — fragment komentarza do *Sentencji*. Zbieżność tę można by, w sytuacji istnienia dużej grupy rękopisów, próbować wyjaśnić np. zbiegiem okoliczności. Zachowana jednak spuścizna po Janie Picardi jest zaskakująco skromna: do naszych czasów dotarli jedynie dwaj rękopiśmieni „świadkowie": *Quaestio disputata* — dominikański (BJ 748) i watykański (Vat. lat. 859); komentarz zaś do *Sentencji* znany jest wyłącznie dzięki omawianemu tutaj BJ 1583. Nie można zatem wykluczyć, iż oba rękopisy znalazły się w pierwszej połowie wieku XIV w Krakowie za sprawą jednego środowiska naukowego, żywo zainteresowanego toczonymi ówcześnie dyskusjami tomistycznymi. Poszukując tego środowiska w sposób naturalny przychodzi na myśl rozwijająca się w 20. i 30. latach XIV w. krakowska szkoła teologiczna braci kaznodziejów. Weryfikację tej hipotezy przyniosą dopiero dalsze badania nad księgozbiorem dominikańskim oraz formacją intelektualną dominikanów w przededniu powstania *Studium generale* przy konwencie Św. Trójcy.

Opisane tutaj rękopisy BJ 748 i BJ 1583, a także fragmenty dokumentu, zachowanego w formie zszywek, poświadczają, że krakowscy dominikanie posiadali specjalistyczną literaturę teologiczną. Ponadto, powyższe obserwacje można potraktować jako dodatkowy mocny argument za istnieniem w Krakowie za prowincjalatu Macieja (1331–1337) studium partykularnego teologii[36].

---

[35] Zob. J.P. Torrell, *Koncepcje wiedzy*, s. 110–111.

[36] Dotychczas, przypomnę tylko, historycy swoje dowodzenie opierali na trzech przesłankach: po pierwsze, w 1. poł. XIV w. zwiększyła się liczba lektorów; po drugie, we fragmencie akt kapituły prowincjalnej z ok. 1337/1338 wspomniane zostały studia *artium*; po trzecie, w latach 30. tegoż stulecia spowiednikiem i być może przeorem krakowskim był Eliasz mający opinię *doctrinae lumine conspicuus*. Zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 74–75.

III

Mówiąc o studiach dominikanów krakowskich, M. Zdanek nadmienił krótko o innym rękopisie przechowywanym w Bibliotece Jagiellońskiej — BJ 1734[37]. Autor ten, co prawda, skłaniał się ku lokalizacji tego dzieła w miejscowej bibliotece zakonnej, ale nie omieszkał uzupełnić swojej opinii jednym zastrzeżeniem: „[…] nieznana jest droga przepływu rękopisu do Krakowa, być może w średniowieczu funkcjonował raczej w północnej części kraju"[38]. Dokładniejsza analiza rękopisu zdaje się potwierdzać hipotezę wspomnianego historyka, jakkolwiek nadal pozostaje jeszcze sporo wątpliwości.

W dotychczasowych badaniach rękopis BJ 1734 wzmiankowany był głównie w kontekście prac nad identyfikacją dominikanina, Piotra Polaka, którego imię pojawia się dwukrotnie w tym kodeksie[39]. Niektórzy badacze widzieli w nim nowatorskiego filozofa dominikańskiego i popularyzatora *Fizyki* Arystotelesa na ziemiach polskich oraz autora pierwszego rodzimego podręcznika szkolnego[40]. Z kolei R.-A. Gauthier odrzucił taką interpretację i określił Piotra mianem „przeciętnego kopisty"[41]. Argumenty tego ostatniego są na tyle przekonujące, iż wydają się definitywnie rozwiewać wszelkie dywagacje nad twórczym wkładem Piotra w rozwój filozofii polskiej. Nie oznacza to jednak, iż temat Piotra-kopisty został zamknięty. Wystarczy tylko wspomnieć o jeszcze jednym rękopisie przechowywanym

---

[37] Zob. W. Wisłocki, *Katalog rękopisów*, t. 1, s. 417–418; Z. Siemiątkowska, *Piotr Polak. Filozof dominikański z XIV wieku*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej", 3 (1964), s. 157–172 (szczegółowy opis rękopisu); Taż, *Petrus Polonus O. P. Un écrivain dominicain du XIV^e siècle*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 12 (1967), s. 3–7; M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Warszawa-Kraków: Ossolineum, 1971, s. 392; Tenże, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Wiennae asservantur*, Wrocław: Ossolineum, 1974, s. 70; Ch.H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus-Richardus*, „Traditio", 28 (1972), s. 367; H.V. Shooner, *Codices Manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 2, Roma 1973, s. 148, nr 1325 (tutaj ogólny opis rękopisu); M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 80–81.

[38] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 81.

[39] Zob. BJ 1734, f. 19v: „Hoc opus scripsit p. polonus ord. fratrum predicatorum"; f. 39v^a: „Scriptus per Petrum Polonum".

[40] Zob. Z. Siemiątkowska, *Piotr Polak*, s. 170–171; P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. II. Zabytki piśmiennictwa dominikanów polskich w XIII i XIV wieku*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1975, s. 315; J.B. Korolec, *Studia nad szkolnictwem dominikańskim w Polsce (Maciej Hayn)*, w: *Studia nad historią dominikanów*, s. 524; F. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 420, nr 74.

[41] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 447, nr 2376; t. 4, s. 235; R.-A. Gauthier, *Praefatio*, w: Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima*, t. 45/1, Roma–Paris 1984, s. 30*–33*.

w British Museum (komentarz do *Sentencji* Wilhelma Rothwella OP[42] — Harley Bibl. 3211), w którym odnajdujemy notę proweniencyjną takiej oto treści (f. 145): „Hoc est Liber Petri de Polonia ordinis fratrum predicatorum"[43]. Ta informacja dowodzi, że Piotr nie był jednym z wielu dominikańskich skrybów, ale osobą o nieco bogatszej biografii. Kolejnych zaś danych zarówno na jego temat jak i księgozbioru braci dominikanów dostarcza omawiany tutaj kodeks.

Rękopis BJ 1734 składa się z dwóch części, zszytych w jeden kodeks na początku XV wieku[44]. Pierwsza część, o wymiarach 30,5x21 cm, spisana została na sześciu papierowych składkach, ręką jednego kopisty, być może samego Piotra. Styl pisma i znaki wodne wskazują na pierwszą ćwierć XIV wieku[45]. Część ta obejmuje karty 1–41 i zawiera: *Lectura super De anima* (f. 1–18r) i *In 8 libros Physicorum Aristotelis* (f. 19v–36r) autorstwa Jana Grimaldi OP; *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu (37v–39va) oraz zestawienie różnych krótkich kwestii z Tomaszowych tekstów: *Summa theologiae* i *In IV libros Sententiarum* (f. 40–41r). Nieco później (2 poł. XIV w.) na niezapisanych przez kopistę (Piotra ?) kolumnach ktoś dopisał anonimowy komentarz do wspomnianego *De ente et essentia* (f. 39vb–40rb). Na ostatniej karcie (f. 41v) znajdują się liczne *probationes calami* kilku rąk, w tym zapiski własne kopisty rękopisu. Każdy z komentarzy Grimaldiego posiada osobny system paginacji (cyfry arabskie) wpisany przez jednego pisarza. Ponadto, cała pierwsza część rękopisu ma dodatkowo jeszcze jeden system foliacji (cyfry rzymskie). System ten został zaburzony pomiędzy *De anima* (wg starej foliacji f. I–XVIII) a *In De Physica* (wg starej foliacji f. LX–LXIII), co wskazuje, że pierwotnie rękopis ten liczył o 21 kart więcej. Powyższe dane potwierdzają, iż pierwsza część rękopisu BJ 1734 funkcjonowała jako osobna jednostka. Druga część rękopisu napisana została na papierze z 2. poł. XIV wieku (30x21 cm), przez kilka rąk i zawiera dwa dzieła: anonimowy komentarz do *De generatione et corruptione* Arystotelesa (f. 42–61v) oraz *Quaestiones de caelo et mundo* autorstwa Alberta Rickmersdorfa z Saksonii (f. 62–136ra). Oba dzieła powstały niezależnie i posiadają osobny system paginacji (cyfry arabskie). Ta część rękopisu prawdopodobnie nigdy nie należała do księgozbioru dominikanów i została połączona z kopią Piotra Polaka w trakcie składania kodeksu do oprawy. Do tego tematu powrócę w dalszej części artykułu.

Czytając listę autorów i tytułów z pierwszych 41 kart rękopisu BJ 1742, łatwo zauważyć, iż rękopis ten należał bez wątpienia do brata z Zakonu Kaznodziejskiego.

---

[42] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 160–162, nr 1642 ; K. Emery, *The Sentences Abbreviation of Wilhelm de Rothwell, O.P. University of Pennsylvania Lat. Ms. 32*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 51 (1984), s. 69–135.

[43] Zob. Z. Siemiątkowska, *Piotr Polak*, s. 171.

[44] Skrócony opis rękopisu podaję za: Z. Siemiątkowska, *Piotr Polak*, s. 160–162 (został przeze mnie zweryfikowany i uzupełniony o niektóre dane).

[45] Zob. Ch.-M. Briquet, *Les filigranes*, t. 1, Paris-Genève 1907, s. 214, nr 3156 (Siena 1319).

W tej sytuacji obecność dzieł Tomasza jak i komentarzy do jego tekstów nie dziwi. Jedyne co może zastanawiać, to fakt, iż pisma Tomasza pojawiają się tutaj jakby okazjonalnie, a główny akcent położony został na dziełach dominikanina Jana Grimaldi[46]. Jest on postacią prawie nieznaną. W materiale źródłowym wzmiankowany jest tylko raz, gdy obradująca w 1318 r. Kapituła Prowincjalna prowincji rzymskiej skierowała brata Jana Grimaldi na studia teologiczne do Perugii[47]. Grimaldi rozpoczął karierę po roku 1323, czyli po kanonizacji Tomasza z Akwinu[48]. Rękopis krakowski jest jedynym znanym nam przekazem dzieł brata Jana. Braku innych rękopisów nie trzeba tłumaczyć zaistnieniem jakichś tragicznych wydarzeń, ale po prostu niewielkim zainteresowaniem wśród jemu współczesnych. Dzięki analizom R.-A. Gauthiera wiemy, że teksty wykładów do *De anima* i *De Physica* nie są ani nowatorskie, ani oryginalne, ale stanowią prostą kompilację i streszczenie tekstów Akwinaty[49]. Należy jednak pamiętać, iż były one przeznaczone dla braci uczących się na poziomie dominikańskiej szkoły filozofii[50]. Być może pierwotnie były to skrypty samego Grimaldiego lub autoryzowana przez niego *reportatio*, która rozpowszechniła się wśród jego uczniów. W ten sposób trafiła również do Piotra, który skopiował ją w sposób dość nieudolny i bezrefleksyjny. To zaś może stanowić dodatkowy argument potwierdzający hipotezę, iż teksty z pierwszej części BJ 1734 sporządził młody dominikanin rozpoczynający dopiero karierę naukową.

Obecność Piotra Polaka w szkole partykularnej poza granicami własnej prowincji nie jest w pierwszej poł. XIV w. zjawiskiem odosobnionym. W tym czasie prowincja polska, uszczuplona po podziale prowincji ok. 1300 r., borykała się z brakiem wystarczająco licznej kadry naukowej w powstających szkołach prowincjalnych[51]. Dlatego też dominikanie polscy asygnowali niektórych braci nie tylko na zagraniczne studia generalne ale również partykularne[52]. Jednym z nich musiał być również Piotr Polak. Swój rękopis sporządził z pewnością po roku 1323, kiedy Jan Grimaldi prowadził wykłady filozoficzne w którymś z włoskich klasztorów. Na lata dwudzieste wskazują również, jak już wspominałem, znaki wodne i charakter pisma, a także wykonane na karcie 41v przez samego kopistę (Piotra) *probationes calami*. Odnajdujemy tam fragmenty m.in. wystawionego w lutym 1326 r.

---

[46] Zob. SOPMAE, t. 2, s. 447.

[47] Zob. *Acta capitulorum provincialium provincie Rome*, wyd. T. Kaeppeli, w: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. 4, Roma 1941, s. 207–208.

[48] W liście dedykacyjnym otwierającym jego *Lectura super De anima* Akwinata występuje już jako „doctor sanctus Thomas", zob. BJ 1734, f. 1r.

[49] Zob. R.-A. Gauthier, *Praefatio*, s. 30*–33*.

[50] Zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 186–197.

[51] Zob. Tenże, *Podział polskiej prowincji dominikanów na przełomie XIII i XIV wieku*, w: *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów*, red. J. Dobosz, Poznań: Wyd. Poznańskie, 2009, s. 259–273.

[52] Np. w roku 1313 asygnatę do partykularnej szkoły filozofii w Lukce otrzymał brat Albert Polak, zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 237.

listu (asygnata generalska) generała zakonu Barnaby z Verceil (1324–1332)[53] oraz protokołów dokumentów tegoż generała do dwukrotnego prowincjała polskiego, Peregryna (1305–1312 i 1321–1327)[54]. *Terminus ante quem* można z dużą dokładnością ustalić na rok 1326. Jednak wśród tych zapisków znajdujemy jeszcze jedną *probatio*, wykonaną tą samą ręką: „Reuerendo in Christo patri fratri Nicolao priori prouinciali Bohemie". W XIV wieku w prowincji czeskiej odnajdujemy aż czterech prowincjałów noszących imię Mikołaj, ale wszyscy pełnili swoją funkcję po roku 1348[55]. Zapis ów zdaje się mocno osłabiać zaproponowaną datację. Trzeba jednak pamiętać, iż przygotowany przez V. Koudelkę OP katalog posiada znaczącą lukę, tzn. brak danych na temat prowincjałów czeskich z lat 1319–1341. Ostatni znany mu prowincjał przed tą datą to Kolda z Koldic (1317?–1319)[56], a następny to dopiero Herman (1341)[57]. Na podstawie akt Kapituły Generalnej z 1325 r. dowiadujemy się, że jakiś niewymieniony z imienia prowincjał czeski został wyznaczony wikariuszem generalnym dla prowincji węgierskiej[58]. W tej sytuacji, biorąc pod uwagę wszystkie argumenty z krytyki zewnętrznej i wewnętrznej rękopisu, można zaproponować tylko dwa przekonujące wyjaśnienia omawianej *probatio*: po pierwsze, postać Mikołaja została zmyślona przez kopistę; po drugie, kopista wspomniał tutaj o rzeczywistym, dotychczas nieznanym z imienia prowincjale czeskim Mikołaju, urzędującym w podobnym czasie, co Peregryn z Opola i Barnaba z Verceil. Ostatnia z propozycji wydaje się wysoce prawdopodobna.

Wspomniane wyżej *probationes calami* nie są zwykłymi notami o nic nieznaczącej treści. Oprócz wspomnianej już asygnaty generalskiej i fragmentów listów do różnych prowincjałów, karta 41v zawiera jeszcze inne ciekawe zapiski, w tym m.in.: „Deuotis in Christo dominis meis", „Deuotis et in Christo dilectis Domino etc. de etc. et domine etc. eius uxori frater Barnabas fratrum ordinis predicatorum magister licet indignus salutem et celestis profectus continuum incrementum", „Deuotis

---

[53] Barnaba z Verceil, generał zakonu w latach 1324–1332, asygnuje brata Henryka z prowincji Francji do konwentu w Neapolu. Zob. BJ 1734, f. 41v, edycja w: Z. Siemiątkowska, *Piotr Polak*, s. 168, przyp. 27. Na temat Barnaby z Verceil zob. R.P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prècheurs*, t. 3, Paris 1907, s. 1–87.

[54] Zob. BJ 1734, f. 41v: „Reuerendo in Christo patri fratri Peregrino priori prouinciali Polonie ordinis fratrum predicatorum frater Barnabas Magister Ordinis, licet indignus salutem". Na temat Peregryna z Opola zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 420, nr 73.

[55] Prowincjałowie czescy, noszący imię Mikołaj w XIV w.: Mikołaj Caroli (1348–1355), Mikołaj Biceps (*ante* 1390), Mikołaj (*post* 1390) i Mikołaj ze Znojme (1397–1399), zob. V.J. Koudelka, *Zur Geschichte der Böhemischen Dominikanerprovinz im Mittelalter*, „Archivum Fratrum Praedicatorum", 25 (1955), s. 79–81.

[56] Zob. I. Hlaváček, *Čeští dominikáni, jejich intelektuální činnost zejména při pražské univerzitě a knihy a knihovny ve 14. století*, w: Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku, s. 230.

[57] Zob. V.J. Koudelka, *Zur Geschichte der Böhemischen Dominikanerprovinz*, s. 78.

[58] Zob. *Acta Capitulorum Generalium*, s. 161.

in Christo dilectis dominis domino C. Conrado promo (?) Nicolao priori montis … in nomine", „Deuotis in Christo domino", „Deuotis et in Christo domino Nicolao in conuentu Bononie". Kopista kilkakrotnie próbował różnych manier zapisu majuskulnych liter „R" (wprawka przed napisaniem słowa „Reuerendo") i „B" (wprawka przed napisaniem „Barnabas"). Ta wyraźnie dyplomatyczna tematyka *probationes* zdaje się wprost sugerować, iż mamy do czynienia z kopistą, pracownikiem kancelarii. W jaki bowiem inny sposób wytłumaczyć posiadanie przez Piotra Polaka asygnaty generalskiej brata Henryka czy też monotematyczność jego *probationes*? Można więc zaryzykować twierdzenie, że nasz dominikański kopista z Polski był jednym z pracowników sekretariatu generała zakonu.

Nie wiemy, kiedy dokładnie Piotr powrócił do Polski ani też w którym z klasztorów się zatrzymał. Nic również nie wiemy na temat XIV-wiecznych losów rękopisu Jana Grimaldi. Obie części rękopisu BJ 1734, jak już wspominałem, zostały złożone i oprawione kilkadziesiąt lat po ich spisaniu. W 1934 już po konserwacji tego rękopisu Aleksander Birkenmajer umieścił na nowej karcie ochronnej następującą notę: „Rękopis i jego oprawę wyrestaurował introligator Jan Wyżga w r. 1934, przy czem dodano nowe karty ochronne. Był już raz restaurowany w XV-tem stuleciu i wtedy niektóre składki wzmocniono w grzbiecie paskami pergaminowymi z instrumentu notarialnego spisanego w Płocku 8. X. 1407 r. w sprawie między Dziersławem, prepozytem katedry płockiej, a Ziemowitem IV ks. mazowiecko-płockim. Inne składki posiadały wzmocnienia pierwotne w postaci pasków pergaminowych, pochodzących z dokumentu W. Mistrza Winricha v. Kniprode wystawionego dla miasta Nidbork (Niedeburg) w 1381. Oba wspomniane dokumenty (względnie ich fragmenty) przeniesiono do Zbioru Dokumentów"[59]. Znalezione dokumenty wskazują zatem, iż rękopis został złożony po roku 1407 na północy Polski, być może w Płocku. Natomiast na podstawie noty proweniencyjnej, znajdującej się na wewnętrznej stronie górnej oprawy rękopisu dowiadujemy się, że już ok. 1420 r. był częścią księgozbioru magistra sztuk na Uniwersytecie Krakowskim, Mikołaja z Oszkowic[60].

Miejscem pierwotnego przechowywania dominikańskiego rękopisu mógł być zarówno klasztor w Krakowie jak i w Płocku. W tym ostatnim już w roku 1338

---

[59] BJ 1734, f. Ir.

[60] Zob. BJ 1734, oprawa górna: „Datum per magistrum Nicolaum de Oszkowicze medicine doctoris" i nieco niżej „Liber communitatis Collegii Artistarum, quo dedit Oczkowicze, sed michi retinuit usum ad mortem meam". Mikołaj z Oszkowic studiował na Uniwersytecie Krakowskim, gdzie w 1419 r. uzyskał magisterium sztuk wyzwolonych. Był również dziekanem tego wydziału w latach 1423 i 1425. Zob. *Statuta nec non Liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, wyd. J. Muczkowski, Kraków 1849, s. 10, 12, 16, 17; *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, t. 2, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, Kraków: Societas Vistulana, 2004, s. 357.

przebywał kursor, brat „Sunilaus" (lub „Similaus")[61]. Jego obecność należy interpretować jako mocny dowód na funkcjonowanie w Płocku prowincjalnego studium teologii. Nie mamy natomiast żadnych śladów istnienia w XIV w. przy tamtejszym konwencie *studium naturarum*, w którym bracia studiowaliby — zgodnie ze średniowiecznym ustawodawstwem dominikańskim — *De anima* i *De Physica*, czyli dokładnie to wszystko, co zawiera prezentowany tutaj rękopis[62]. Z podobnym milczeniem źródeł spotykamy się w przypadku krakowskiej szkoły filozoficznej. Mając jednak na uwadze rangę i pozycję konwentu Św. Trójcy w prowincji polskiej, obecność takiej szkoły jest jak najbardziej prawdopodobna[63]. Ponadto, na Kraków mogłaby wskazywać druga, niedominikańska część rękopisu, w której odnajdujemy komentarz Alberta z Saksonii do Arystotelesowego *De caelo et mundo*. Dzieło to było niezwykle popularne w 2. poł. XIV w. na Uniwersytecie Praskim, na którym studiowali także przyszli odnowiciele Uniwersytetu Krakowskiego[64]. I to właśnie wśród nich, studentów lub mistrzów sztuk wyzwolonych, należy szukać XIV-wiecznego właściciela tekstu Alberta. Trudno jest bowiem podejrzewać samych krakowskich dominikanów o sprzyjanie tak nowatorskim nurtom filozoficznym jak burydanizm, którego czołowym przedstawicielem był nominalista Albert z Saksonii. Być może zatem w Krakowie, w nieznanych nam okolicznościach nastąpiło włączenie pism Grimaldiego do księgozbioru jakiegoś zwolennika filozoficznej *via moderna*. W wyniku dalszej peregrynacji rękopis dominikański (uszczuplony o karty XIX-LXIX) i inne teksty (w tym pisma Alberta z Saksonii) znalazły się wreszcie w Płocku, gdzie na początku XV w. zostały uporządkowane i zszyte w jeden kodeks. Do Krakowa rękopis mógł powrócić za sprawą wspomnianego mistrza sztuk Mikołaja, który pochodził z Oszkowic, leżących stosunkowo blisko Łęczycy (20 km) i Płocka (50 km). Jak widać, obie hipotezy — krakowska i płocka — są równie prawdopodobne. Można tylko wyrazić nadzieję, że dalsze kwerendy i dyskusje przybliżą nas do rozwiązani tej zagadki.

IV

Ostatnim z omawianych świadków XIV-wiecznego księgozbioru dominikańskiego jest rękopis pergaminowy BJ 1742[65]. W odróżnieniu od wcześniej omawianych kodeksów zawiera on tylko jedno dzieło — *Summa theologiae I pars* Tomasza

---

[61] Nt. tego brata zob. wyżej (przyp. 16).

[62] Zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 191–192.

[63] Zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 81.

[64] Zob. M. Markowski, *Burydanizm*, s. 389–397; K. Ożóg, *Kultura umysłowa w Krakowie w XIV wieku. Środowisko duchowieństwa świeckiego*, Wrocław: Ossolineum, 1987, s. 127–128.

[65] Zob. W. Wisłocki, *Katalog rękopisów*, t. 1, s. 419; H.V. Shooner, *Codices Manuscripti,* t. 2, s. 151, nr 1333; W. Szelińska, *Biblioteki profesorów uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum, 1966, s. 118, przyp. 87.

z Akwinu. Krakowska proweniencja rękopisu nie budzi wątpliwości. Według noty umieszczonej na końcu egzemplarza właścicielem był brat Paweł, lektor krakowski[66]. Z pewnością jednak, co pokazuje analiza samego rękopisu, nie był on jedynym użytkownikiem rękopisu w XIV w. W 2. poł. XV w. należał już do profesora teologii Uniwersytetu Krakowskiego Arnolfa z Mirzyńca[67].

Kodeks najprawdopodobniej powstał poza granicami kraju (być może w Paryżu). Pismo kopisty, typu *littera textualis* z przełomu XIII i XIV w., jest bardzo staranne i czytelne, co bez wątpienia wpłynęło na jego wyjątkową popularność wśród braci konwentu Św. Trójcy. Na marginesach kodeksu możemy odnaleźć liczne glosy wykonane przynajmniej przez trzech różnych XIV-wiecznych czytelników. W większości przypadków są to krótkie odsyłacze do miejsc paralelnych w dziełach Tomasza, streszczenia najważniejszych treści danych artykułów, mniej lub bardziej rozbudowane dystynkcje w postaci prostych schematów, dodatkowe wyjaśnienia mające rozjaśnić jakąś trudność, np.: „Istud declaratur contra gentes libro 1, capitulo 5" (f. 1rb), „Nota de motu" (f. 3va), „Nota quod Deus est omnino simplex" (f. 5ra), „Exemplum de primo principio cause agentis" (f. 5va), „Bonum — utile, honestum, delectabile" (f. 7va), „Exemplum de ligno" (f. 8va), „Quicquid competit alicui preter Deum, non est proprium Deo" (f. 11rb), „Nota circulationem, exemplum de die, quo incipit et deficit" (f. 11va), „Quod Auerroes negat, dicens impossibile Deum esse trinum et unum" (f. 16rb). Glosy z naszego kodeksu mają charakter wybitnie szkolny i w większości przypadków ich obecność związana jest niewątpliwie z działalnością dydaktyczną właściciela rękopisu. Potwierdzeniem takiej tezy może być następująca obserwacja: noty różnych rąk (2 ręce lub więcej) odnajdujemy przede wszystkim w jednej partii rękopisu, mianowicie na marginesach kwestii 1–16[68] oraz (1 ręka) 17–42 i 106. Pozostała część *Summy* wolna jest od jakichkolwiek dodatkowych adnotacji. Zainteresowanie wyłącznie

---

[66] Zob. BJ 1742, f. 164v: „Iste liber vocabitur Summa fratris Thome de Aquino Ordinis Predicatorum prima pars fratris Pauli lectoris de Cracovia". Ze względu na obecność w tym czasie kilku dominikańskich lektorów o tym samym imieniu, nie sposób stwierdzić, czy rzeczywiście jest on tożsamy — jak sugeruje M. Zdanek — z Pawłem z Krakowa, sławnym makulistą zmarłym w trakcie głoszonego przezeń kazania nt. Niepokalanego Poczęcia. Zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 68; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 419, przyp. 91. Zob. także S. Ferrarius, *De rebus Hungaricae Provinciae Ordinis Praedicatorum*, Lib. I, Pars 2, cap. 22, Viennae 1637, s. 149.

[67] Taką informację podaje w swoim katalogu W. Wisłocki (*Katalog rękopisów*, t. 1, s. 419). Pisze tam: „Na dawnej oprawie znajdowała się za czasów Bandtkiego zapiska: »Liber Arnolfi dris I Liber Summe fratis Thome de Aquino de ordine predicatorum pro domo Collegii canonistarum datus«". Na temat Arnolfa z Mirzyńca, zob. W. Szelińska, *Biblioteki profesorów*, s. 115–122; J. Zathey, *Biblioteka Jagiellońska w latach 1364–1492*, w: *Historia Biblioteki Jagiellońskiej*, red. I. Zarębski, t. 1, Kraków 1966, s. 118; H. Barycz, *Arnolf z Mirzyńca*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 165.

[68] Na początku XV w. kwestie te zostały oznaczone na górnych marginesach dodatkowymi cyframi rzymskimi.

dużą częścią tzw. „Traktatu o Bogu" wskazuje, że właścicielami rękopisu byli wykładowcy pracujący z *fratres studentes* pierwszego roku teologii. Kodeks ten stanowi zatem niezwykle cenne i unikatowe źródło w poznaniu nauczania teologicznego u XIV-wiecznych krakowskich dominikanów. W tej sytuacji jednym z ważniejszych postulatów badawczych, jaki należy wysunąć, jest opracowanie katalogowe rękopisu BJ 1742 oraz przeprowadzenie jego wnikliwej analizy kodykologicznej (rozpoznanie rąk glosatorów, chronologii wpisów itp.) i doktrynalnej (źródła i oryginalność myśli).

⋆ ⋆ ⋆

Rekonstrukcja księgozbioru krakowskich dominikanów, a w konsekwencji poznanie ich kultury umysłowej w XIII i XIV wieku nadal pozostaje wielkim wyzwaniem badawczym. Brak źródeł inwentarzowych, a przede wszystkim przekazów rękopiśmiennych zmusza nas do cierpliwego postępowania według słów biblijnych: „Colligite, quae superaverunt fragmenta, ne pereant" (J 6, 12). Przedstawione tutaj rękopisy są niewielkim fragmentem bogactwa, które zapewne kryła biblioteka klasztorna. I nawet jeżeli nie dają one wystarczających podstaw do dowodzenia istnienia w Krakowie prężnego środowiska naukowego, to czynią taką hipotezę bardziej wiarygodną.

Podsumowując należy stwierdzić, że analizowane przykłady zdają się definitywnie potwierdzać istnienie w Krakowie już w pierwszej ćwierci XIV wieku studium partykularnego teologii. Niewątpliwie dominikanie z prowincji polskiej w latach 30. tegoż stulecia studiowali tę samą literaturą teologiczną, co ich konfratrzy z innych ośrodków w Europie Zachodniej, a także orientowali się w prowadzonych wewnątrz zakonu debatach tomistycznych. W świetle zawartości rękopisów BJ 748, BJ 1734, BJ 1742 i BJ 1583 należy zweryfikować pogląd wyrażony ponad 40 lat temu przez o. Pawła Kielara OP, według którego czternastowieczni dominikanie polscy mieli znać i czytać przeważnie pisma przydatne w bieżącej pracy duszpasterskiej, czyli komentarze biblijne Tomasza z Akwinu i jego teksty o tematyce moralnej[69]. Wspomniane bowiem przeze mnie teksty Akwinaty i jego licznych komentatorów wyraźnie wskazują, że byli oni również zainteresowani literaturą spekulatywną w stopniu o wiele większym niż dotychczas mogliśmy przypuszczać. Kończąc prezentowane tutaj badania chciałbym podkreślić, iż poszukując korzeni i fundamentów krakowskiego *Studium generale*, ufundowanego ostatecznie w początkach XV w., nie można zapomnieć o wysiłkach i zaangażowaniu braci z czternastego stulecia.

antonin@dominikanie.pl

[69] Zob. P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną*, s. 309–310.

À LA VEILLE DE LA FONDATION DU *STUDIUM GENERALE*. NOUVELLES RECHERCHES SUR LE FONDS MANUSCRIT DU XIV^e^ SIÈCLE DES DOMINICAINS DE CRACOVIE

RÉSUMÉ

Le but de cet article est de reconstruire, au moins partiellement, le fonds bibliothécaire dominicain de Cracovie du XIV^e^ siècle à partir de ce qu'il en reste de nos jours. Quatre manuscrits font l'objet de la présente étude, tous conservés à la Bibliothèque Jagellone de Cracovie. Le premier d'entre eux (BJ 748) contient les textes de Sigfridus Fusten de Placentia et de Thomas Bradwardine ainsi qu'un certain nombre de «questions» anonymes. Ce manuscrit fut confectionné chez les dominicains à Cracovie, comme l'attestent des morceaux de papier utilisés pour sa reliure, qui contiennent les passages d'une lettre du provincial des dominicains polonais, Mathias de Cracovie — ce document rapporte que le prieur du couvent de Cracovie, frère Barthélemy, prête à un certain frère Simon la *Lectura Thomasina* du dominicain Guillaume Peyre de Godin. Les trois autres manuscrits n'ont jamais été décrits à ce jour. Le deuxième (BJ 1583) contient un commentaire des Sentences compilé à partir des œuvres de Jacques de Metz et de Jean Picardi de Lichtenberg, ainsi que des passages de la *Lectura Thomasina* de Guillaume Peyre de Godin; ce manuscrit faisait très vraisemblablement partie de la bibliothèque dominicaine de Cracovie. Le troisième (BJ 1734) est composé de deux parties reliées ensemble après 1407 au nord de la Pologne, dont la première contient deux commentaires philosophiques de Jean Grimaldi et des fragments des écrits de Thomas d'Aquin. Le copiste de cette partie fut peut-être Pierre de Pologne (Petrus Polonus). La seconde partie, qui n'a probablement jamais appartenu aux dominicains, contient un commentaire anonyme du *De generatione et corruptione* d'Aristote et les *Quaestiones de caelo et mundo* d'Albert Rickmersdorf de Saxe. Dans ce manuscrit, nous trouvons également, sous forme de *probationes calami*, quelques informations sur le provincial tchèque Nicolas, inconnu d'autres sources. Le dernier manuscrit (BJ 1742) contient le texte de la *Prima Pars* de Thomas d'Aquin. Les notes marginales, abondantes et de provenance dominicaine, font de ce manuscrit une pièce précieuse pour la connaissance de l'enseignement chez les dominicains à cette époque.

À la lumière de ces analyses se trouve confirmée l'hypothèse selon laquelle il existait une école de théologie particulière chez les dominicains à Cracovie dans le premier quart du XIV^e^ siècle. Il est également évident que les étudiants et professeurs dominicains de Pologne lisaient les mêmes auteurs que leurs confrères d'Europe de l'Ouest, et ce furent probablement les mêmes querelles thomistes qui animèrent les uns et les autres. En outre, il apparaît que l'intérêt théologique des dominicains polonais, contrairement à ce que l'on croyait jusqu'ici, allait au-delà des seules questions morales et pratiques.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 43–57
ISSN 0860-0015

Jakub Turek
Warszawa

REGENS KRAKOWSKI JAN Z SOBORU PIZAŃSKIEGO W ŚWIETLE DWÓCH TRAKTATÓW JANA FALKENBERGA

Na liście uczestników obrad soboru pizańskiego w 1409 r., w otoczeniu generała zakonu dominikańskiego Tomasza de Firmo, widnieje wzmianka: „M[agistro] Johanne de provincia Polonie, regente Cracovie”[1]. Identyfikacja owego regensa krakowskiego, mistrza Jana przysparza historykom niemałych problemów. Starsza historiografia utożsamiała go z Janem Biskupcem, a nowsze ustalenia wskazują na Jana Falkenberga.

Pisząc przed stu laty o udziale Polski w soborze pizańskim, Władysław Abraham przyjął, iż wymienionym regensem krakowskim, mistrzem Janem, był Jan Biskupiec. Znakomity historyk nie podał właściwie żadnych argumentów przemawiających za taką interpretacją[2].

Podobnie ks. Jan Fijałek w obszernej rozprawie, poświęconej dwóm dominikanom Janowi Falkenbergowi i Janowi Biskupcowi, utożsamiał występującego na soborze regensa z Janem Biskupcem. Badacz ten przyznawał wprawdzie, że wspomniane określenie bardziej pasowałoby do Falkenberga, ale ostatecznie zrezygnował z takiej identyfikacji. Fijałek uważał, że Falkenberg nieobecny już w tym czasie w Krakowie, nie mógł być nazywany regensem krakowskim. Ponadto sugerował, iż zwrot „regens Cracovie” można odnieść do lektora konwentualnego, a nawet

---

[1] J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 27, Venetiis 1784, kol. 335; nowe wyd. H. Millet, *Les pères du Concile de Pise (1409): édition d'une nouvelle liste*, „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes”, 93 (1981), nr 2, s. 746; por. listę z rękopisu BJ 193, f. 304v–310v, sporządzoną prawdopodobnie na podstawie materiałów przywiezionych przez Piotra Wysza — brak tam regensa krakowskiego. Na temat soboru pizańskiego i udziału w nim polskich reprezentantów zob. W. Abraham, *Udział Polski w Soborze Pizańskim (1409 r.)*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 47, Kraków 1904, s. 125–157; Idem, *Reforma na soborze w Pizie 1409 r. i udział w niej przedstawicieli Kościoła Polskiego*, „Polonia Sacra”, 3 (1919), s. 114–125; T. Wünsch, *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn 1998, s. 32–53; T. Graff, *Episkopat monarchii jagiellońskiej w dobie soborów powszechnych XV wieku*, Kraków 2008, s. 189–199; J. Drabina, *Papiestwo — Polska w latach 1384–1434*, Kraków 2003, s. 40–46.

[2] W. Abraham, *Udział Polski*, s. 138–139; Idem, *Reforma na soborze*, s. 122.

przeora. Tym samym doszedł do wniosku, że obecnym w Pizie regensem musiał być Jan Biskupiec. Zdaniem J. Fijałka, Biskupiec — który w tym czasie nie był przecież jeszcze prowincjałem — mógł wyruszyć na sobór w sprawach związanych z podziałem polskiej prowincji dominikanów i pozostać w Italii aż do kapituły generalnej swojego zakonu w następnym roku[3].

Wnioski poprzedników bezkrytycznie przyjęli autorzy szkiców biograficznych Jana Biskupca[4], a ostatnio Thomas Wünsch w publikacji na temat koncyliaryzmu w Polsce[5].

Nowsze ustalenia o. Pawła Kielara OP[6], Krzysztofa Ożoga[7] i Macieja Zdanka[8] każą jednak upatrywać w występującym na soborze pizańskim regensie Jana Falkenberga. Wymienieni badacze słusznie zwracali uwagę na obecność Jana Biskupca w Lublinie 11 kwietnia 1409 r.[9] Sobór został otwarty 25 marca i trwał do sierpnia 1409 r. Jak zauważył M. Zdanek, nie można wykluczyć, że przed wizytą w Lublinie Biskupiec przebywał w Pizie. Opat tyniecki Mścisław przemieścił się z Tyńca do Pizy w ciągu miesiąca, pomiędzy 14 kwietnia a 17 maja 1409 r.[10] Wspomniany historyk skłania się jednak do opinii, że krakowskim regensem z soboru w Pizie był Falkenberg, który demonstracyjnie nie zgadzał się z utratą funkcji.

Za udziałem Falkenberga w soborze pizańskim opowiedział się ostatnio także Tomasz Graff[11]. Zygmunt Mazur, a za nim Edward Rymar uważają zaś, że Falkenberg został wezwany do Pizy w związku z traktatem, w którym postulował depozycję Grzegorza XII[12]. Związek pomiędzy traktatem ogłoszonym pod koniec 1408 r.

---

[3] J. Fijałek, *Dwaj dominikanie krakowscy Jan Biskupiec i Jan Falkenberg. W pięćsetną rocznicę odwołania satyry antypolskiej Falkenberga w Rzymie w 1424 roku*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 1, Lwów 1925, s. 282–285.

[4] J. Sawicki, *Jan Biskupiec biskup chełmski (1377–1452). Szkic biograficzny*, „Nasza Przeszłość", 4 (1948), s. 108; K. Piotrowicz, *Biskupiec Jan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 110; J. Bazydło, *Biskupiec Jan*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1973, kol. 617.

[5] T. Wünsch, *op. cit*., s. 52, przyp. 73.

[6] P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 1, pod red. J. Kłoczowskiego, Warszawa 1975, s. 375.

[7] K. Ożóg, *Nowe spojrzenie na koncyliaryzm w Polsce XV w.*, „Kwartalnik Historyczny", 107 (2000), z. 2, s. 126–127; Idem, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Kraków 2004, s. 264, przyp. 523.

[8] M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Kraków 2005, s. 110–111.

[9] *Zbiór dokumentów małopolskich*, t. 5, wyd. S. Kuraś, I. Sułkowska-Kurasiowa, Kraków–Wrocław 1970, nr 1225 (cyt.: ZDM).

[10] W. Abraham, *Udział Polski*, s. 140.

[11] T. Graff, *op. cit*., s. 193.

[12] Z. Mazur, *Falkenberg Jan*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 26; E. Rymar, *Związki dominikanina Jana Falkenberga z Pomorzem Zachodnim. Przyczynek do biografii osławionego oszczercy w przekazie Jana Długosza*, „Przegląd Zachodniopomorski", 19 (2004), z. 4, s. 8; w artykule

w Pradze, a pobytem na soborze w Pizie w następnym roku dostrzegł wcześniej Władysław Seńko. Do tego związku powrócę jeszcze w dalszej części tego artykułu. Tenże W. Seńko przyjmuje, iż na soborze był Falkenberg, który formalnie zachowywał tytuł regensa aż do nominacji Jana Biskupca. Badacz wysuwa ponadto przypuszczenie, iż właśnie w Pizie dominikanin mógł napisać kwestię wysłaną na Uniwersytet Wiedeński[13]. Zaangażowanie Falkenberga w relacje polsko-krzyżackie wydaje się prawdopodobne. Zwłaszcza, że głównym przedstawicielem Władysława Jagiełły na soborze był doskonale znany Falkenbergowi biskup krakowski Piotr Wysz[14].

Odmiennego zdania jest Krzysztof Kaczmarek. Twierdzi on, że identyfikacja Falkenberga z obecnym na soborze regensem krakowskim nie jest możliwa do utrzymania[15]. Jako zasadnicze przeszkody dla takiej identyfikacji historyk przywołuje iluzoryczność pełnienia funkcji regensa przez Falkenberga ok. 1409 r. (skonfliktowany z władzami klasztoru i prowincji nie przebywał już w Krakowie) oraz trudności z potwierdzeniem tytułu mistrza teologii w tym czasie. W konsekwencji K. Kaczmarek utrzymuje, że łatwiej jest utożsamić znanego z dokumentów soborowych regensa z Janem Biskupcem. Jednocześnie przyznaje, że taka identyfikacja ma jednak swoje słabe strony. Jest nią przede wszystkim wspomniany pobyt dominikanina w połowie kwietnia 1409 r. w Lublinie. Wiadomo też, że w maju 1410 r. Jan Biskupiec stawił się na kapitule generalnej Zakonu Kaznodziejów. W rezultacie K. Kaczmarek przyjmuje, że Biskupiec mógł udać się na sobór po wizycie w Lublinie, tj. latem 1409 r., wziąć udział w końcowych sesjach i pozostać w Italii aż do kapituły generalnej.

W rozprawie tej podejmuję próbę rozstrzygnięcia, kim był mistrz Jan, regens krakowski z soboru pizańskiego. Idąc śladami poprzedników, zawężam krąg poszukiwań do Jana Biskupca i Jana Falkenberga. W rozważaniach tych wracam do tematu pierwszego regensa krakowskiego *Studium generale*. Wykorzystuję również

---

tym pojawiło się błędne stwierdzenie, jakoby Jan Biskupiec był rektorem Uniwersytetu Krakowskiego, zob. *ibidem*, s. 15–16.

[13] W. Seńko, *Wstęp*, w: *Krakowska redakcja J. Falkenberga „De monarchia mundi"*, wyd. Idem, Warszawa 1986, s. 9–14; kwestię wydała (z wątpliwościami co do autora) Z. Włodek, *La „Satire" de Jean Falkenberg. Texte inédit avec introduction*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 18 (1973), s. 96–120.

[14] H. Millet, *op. cit*., s. 726; W. Abraham, *Udział Polski*, s. 153–157. Zob. Idem, *Reforma na soborze*, s. 115–118; W. Seńko, *Piotr Wysz z Radolina (*ok. 1354 — †1414) i jego dzieło „Speculum aureum"*, Warszawa 1995, s. 251–253.

[15] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań 2005, s. 339–343.

sygnalizowany już praski traktat Falkenberga i drugi, mniej znany, traktat wrocławski.

Regens *Studium generale* w Krakowie

Problem początków dominikańskiego *Studium generale* w Krakowie od dawna budzi zainteresowanie historyków. Jest to temat rozbudowany i w tym miejscu ograniczę się jedynie do przypomnienia najnowszych ustaleń, aby następnie przejść do przeglądu funkcji związanych z nauczaniem, które pełnili w krakowskim klasztorze Jan Falkenberg i Jan Biskupiec. Już przed kilkudziesięcioma laty P. Kielar podjął próbę odtworzenia początków krakowskiego *Studium generale*. Dominikański historyk, który pokusił się nawet o ustalenie listy pierwszych regensów, sądził, że studium rozpoczęło działalność w 1394 r.[16] Dociekania P. Kielara, opierające się na wątłych przesłankach, tj. analizie losów rzekomego pierwszego regensa Franciszka Oczki, poddał krytyce K. Kaczmarek[17]. Datę powstania studium należy przesunąć na pierwszą dekadę XV stulecia, z 1410 r. pochodzi bowiem pierwsza pewna wzmianka o obsadzie *Studium generale*. Obradująca w Bolonii kapituła generalna powołała na stanowisko regensa Jana Biskupca, sentencjariuszem został Mikołaj Lypoldi, a magistrem studentów Michał Zagroda[18]. Wspomniany wyżej K. Kaczmarek określa czas powstania uczelni na lata 1405–1410. Autor ten uważa, że pierwszym regensem był Jan Biskupiec[19]. Natomiast M. Zdanek stawia tezę, że proces tworzenia krakowskiego *Studium generale* przypadał na lata 1403–1405, a pierwszego regensa upatruje w Janie Falkenbergu[20].

Pod koniec 1405 r. Mateusz z Krakowa wyraził się o Falkenbergu „*legens in theologia Cracovie*"[21]. Trudno zdecydować, czy chodziło o regensa studium, czy raczej o lektora konwentualnego. Jak trafnie stwierdził M. Zdanek, sprawa staje się jasna w świetle pierwszego znanego traktatu Falkenberga — *Iudicium de aedificandis prostibulis pro meretricibus*. Autor tego dziełka przedstawia się w zdaniu: „Responsio magistri Ioannis Falkenberg, fratris Ordinis Praedicatorum, sacrae theologiae

---

[16] P. Kielar, *op. cit*., s. 334–356, 374–375; autor uważał, że Falkenberg był regensem w latach 1404–1409, a Biskupiec 1409–1411.

[17] K. Kaczmarek, *Głos w dyskusji nad powstaniem Studium Generalnego dominikanów w Krakowie*, „Nasza Przeszłośc", 91 (1999), s. 77–100.

[18] Jest to informacja nieznana wydawcy tekstów kapituł generalnych, a wydobyta z dzieła L. Teleżyńskiego *De rebus Provinciae Poloniae…*, zob. P. Kielar, *op. cit*., s. 375–376.

[19] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 339–345.

[20] M. Zdanek, *Szkoły*, s. 107–111.

[21] Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, wyd. i tłum. W. Seńko, Kęty 2007, s. 52; W. Seńko, *Piotr Wysz*, s. 183.

professoris, regentis Studii Cracoviensis domus eiusdem"[22]. Wydawca opinii datuje ją na lata 1404–1405, ale M. Zdanek precyzuje datację wpisania jej do kodeksu na ok. 1405–1406, ze wskazaniem na rok 1406[23]. W świetle tekstu źródłowego nie ulega zatem wątpliwości, że w połowie pierwszej dekady XV stulecia Jan Falkenberg posługiwał się tytułem regensa. Przypuszczalnie na to stanowisko został mianowany przez erfurcką kapitułę generalną z 1403 r. lub późniejszą o dwa lata kapitułę w Norymberdze. Niestety zachowane akta tych kapituł milczą na ten temat. Niebawem, bo już w roku 1406 Falkenberg opuścił Kraków, po tym jak rok wcześniej rozpętał ostrą i niepozbawioną osobistych przytyków polemikę z Piotrem Wyszem i Mateuszem z Krakowa. Dominikanin zredagował traktat *De monarchia mundi*, w którym uznał za heretyckie dzieła *Speculum aureum* i *De praxi Romanae curiae* autorstwa wspomnianych uczonych, oba głoszące potrzebę reform w Kościele[24]. Wyjazdu Falkenberga z Krakowa nie można, moim zdaniem, uznawać za równoznaczny z utratą godności regensa, choć przedłużająca się absencja z pewnością wpłynęła na podjęcie przez władze polskiej prowincji starań o mianowanie następcy. Wprawdzie J. Fijałek przekonywał, że Falkenberg opuszczał Kraków skonfliktowany z prowincjałem Janem Arnsbergiem i przeorem Janem Biskupcem, co sugerowałoby, że już wtedy władze prowincji mogły zacząć zabiegać o nowego regensa, ale nie wiadomo, na jakiej podstawie źródłowej historyk oparł swoje twierdzenie[25].

Ustanowienie regensa należało do kompetencji kapituły generalnej. Przed 1410 r. w uznawanej przez polską prowincję rzymskiej obediencji odbyły się dwie kapituły — w Norymberdze w 1405 r. oraz w Bolonii w 1407 r. W roku 1405 — przy założeniu, że regensa mianowała wcześniejsza kapituła — nie było potrzeby zajmowania się sprawą Falkenberga, gdyż opuścił on Kraków najwcześniej w połowie 1406 r., po sporządzeniu drugiej redakcji *De monarchia mundi*. Według relacji samego Falkenberga w tym czasie w Krakowie nie było Piotra Wysza[26]. Najwyraźniej wyjazd dominikanina, pozostający w bezspornym związku z procesem wytoczonym mu przez Mateusza z Krakowa w Stolicy Apostolskiej, można łączyć także z powrotem biskupa. Z kolei w 1407 r. status Falkenberga mógł być

---

[22] Idem, *Trzy traktaty Jana Falkenberga na temat tyranobójstwa przedstawione na soborze w Konstancji w 1416 r.*, „Przegląd Tomistyczny", 10 (2004), s. 124.

[23] *Ibidem*, s. 89; M. Zdanek, *Szkoły*, s. 108–109.

[24] J. Fijałek, *op. cit.*, s. 301–307; H. Boockmann, *Johannes Falkenberg, der deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen 1975, s. 135–154; K. Ożóg, *Kościół krakowski wobec wielkiej schizmy zachodniej i ruchu soborowego u schyłku XIV i w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Kościół krakowski w życiu państwa i narodu polskiego*, pod red. A. Pankiewicza, Kraków 2002, s. 33–36; Z. Kałuża, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa (uwagi o De praxi Romanae curiae)*, „Studia Mediewistyczne", 18 (1977), s. 51–174.

[25] J. Fijałek, *op. cit.*, s. 304; zob. P. Kielar, *op. cit.*, s. 374.

[26] *Krakowska redakcja*, s. 33.

jeszcze niejasny. Od jesieni 1406 do początków następnego roku zaabsorbowany procesem zakonnik przebywał w Rzymie[27]. Tam ogłosił — „pro defensione Sedis Apostolicae" — trzecią redakcję *De monarchia mundi*, zadedykowaną i ofiarowaną Grzegorzowi XII, wybranemu 30 listopada i koronowanemu 19 grudnia 1406 r.[28] Wyruszając do Bolonii wiosną 1407 r. (najpewniej przed połową kwietnia, kapituła rozpoczęła się w święto Zesłania Ducha Św., które w tym roku przypadało 15 maja), polscy delegaci mogli jeszcze nie rozeznać sytuacji Falkenberga i liczyć na jego powrót do Krakowa. Po opuszczeniu Rzymu Falkenberg udał się jednak do Pragi, gdzie podjął obowiązki profesorskie na dominikańskim studium inkorporowanym do Uniwersytetu[29]. Być może właśnie z tym faktem należy łączyć początek zabiegów o nowego regensa dla krakowskiej uczelni. Wygląda na to, że kwestia ta stała się ważka ok. 1407 r., gdy Falkenberg nie wrócił do Krakowa. Niewykluczone, że sam zainteresowany, w drodze powrotnej z Rzymu, zjawił się na kapitule w Bolonii z zamiarem rezygnacji ze stanowiska regensa. Z braku odpowiedniego kandydata, sprawą krakowskiego *Studium generale* zajęła się jednak dopiero kapituła w 1410 r., na której nominację na stanowisko regensa otrzymał Jan Biskupiec. Jakkolwiek wiadomo, że ten już w 1407 r. wraz z innym dominikaninem Piotrem Wichmanem zapisał się na wydział teologiczny Uniwersytetu Krakowskiego[30]. Wcześniej, od 1406 r. występował w źródłach jako lektor krakowski[31]. Immatrykulację na Uniwersytet Krakowski można łączyć z potrzebami studium generalnego. Zwolnienie Falkenberga z obowiązków regensa wymagało wyznaczenia następcy — Biskupiec mógł zatem starać się o promocję magisterską z myślą o objęciu stanowiska opuszczonego przez Falkenberga. Zatwierdzenie tytułu mistrza teologii uzyskał Biskupiec jednak dopiero jako *bullatus* na podstawie upoważnień Aleksandra V (wybranego w trakcie soboru pizańskiego 26 czerwca

---

[27] Zachowała się mowa obrończa Falkenberga. Źródła procesowe wydał G. Sommerfeldt, *Das Vorwort zu Joh. Falkenbergs Schrift „De monarchia mundi" und seine Erwiderung in einem Klageverfahren vom Jahre 1406*, „Historisches Jahrbuch", 27 (1906), s. 606–617; W. Seńko, *Wstęp*, w: *Johannes Falkenberg, De monarchia mundi*, wyd. Idem, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce", t. 9 [20], Wrocław 1975, s. VIII–XXV; Idem, *Wstęp*, w: *Krakowska redakcja*, s. 9–14; Z. Kałuża, *Eklezjologia*, s. 61–64; Idem, *Chronologie des premières discussions ecclésiologiques à Cracovie (1404–1407)*, „Rivista di storia della filosofia", 52 (1997), nr 1, s. 111–127.

[28] *Johannes Falkenberg, De monarchia mundi*, s. 1.

[29] J. Kadlec, *Řeholní generální studia při karlově universitěv době předhusitské*, „Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis", 7 (1966), fasc. 2, s. 76–77.

[30] *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, t. 1, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, Kraków 2004, s. 64; P. Kielar, *op. cit*., s. 374–375.

[31] *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, t. 1, wyd. S. Kuraś, Lublin 1965, nr 175 (cyt.: ZDKDK).

1409 r.) na bolońskiej kapitule generalnej w 1410 r., tej samej, na której został regensem[32]. Do tego czasu regensem formalnie pozostawał Falkenberg.

Można snuć domysły, że przy okazji soboru Biskupiec miałby sposobność podjęcia jakichś działań dla zdobycia pożądanego tytułu, tak aby na późniejszej kapitule generalnej zostać nowym regensem. Nasuwa się jednak pewna wątpliwość: o ile możliwe jest, że w 1409 r. Biskupiec używał tytułu mistrzowskiego, to dyskusyjne pozostaje, aby już na soborze występował jako regens, skoro nominację na to stanowisko uzyskał rok później. Przy tych rozważaniach nie można zapominać o wizycie Biskupca w trakcie trwania soboru w Lublinie. Niepokoić może także pominięcie innych funkcji zakonnych przy imieniu mistrza Jana, jeśli to Biskupiec miałby być postacią z analizowanej zapiski. Wiadomo, że w latach 1405–1411 był on przeorem krakowskim[33]. Uprzedzając nieco dalsze wywody, mało prawdopodobne wydaje się, aby Biskupiec przybył do Italii w 1409 r. Najwyraźniej zrobił to dopiero rok później w związku z kapitułą generalną.

Dopełnieniem wywodów na temat regensury Jana Falkenberga, nieodzownym również dla rozpoznania postaci z soboru pizańskiego, powinno być ustalenie, od kiedy był on mistrzem teologii. Nie jest to jednak proste zadanie, gdyż nie zachowało się źródło jednoznacznie wskazujące miejsce i czas promocji. Wiadomo, że w 1384 r. Falkenberg osiągnął magisterium *artium* na Uniwersytecie Praskim[34]. W następnym roku przeniósł się do Wiednia, gdzie podjął studia teologiczne[35]. Wątpliwe jest jednak, aby zdobył tam tytuł magistra, bowiem późniejsza kapituła prowincji saskiej z 1399 r. wymieniła go jako asygnowanego na studia do Kolonii[36]. Interesująca jest teza wskazująca właśnie Kolonię jako miejsce, gdzie Falkenberg, już jako dominikanin, miał uzyskać tytuł mistrza *in theologia*. Uzasadnienia takiej wersji można dopatrywać się w cytowanym już liście Mateusza z Krakowa z 2 grudnia 1405 r. Biskup wormacki powiada tam, że „frater Ioannes Falkenberg" atakuje go w publicznych wystąpieniach „quodammodo vere theologizantem et

---

[32] *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 3: *Ab anno 1380 usque ad annum 1498*, wyd. B.M. Reichert, „Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica", vol. 8, Romae 1900, s. 141 („in rigoroso examine consueto magistravit et doctoravit in sacra pagina fr. Ioannes Episcopi conventus Cracoviensis provinciae Poloniae"); *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, vol. 2, wyd. T. Ripoll, Romae 1730, s. 500, nr 21.

[33] Joannis Długosz Senioris canonici Cracoviensis *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 3, wyd. L. Łętowski, Cracoviae 1863, s. 453; R.-J. Loenertz, *Une ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne*, „Archivum Fratrum Praedicatorum", 21 (1951), s. 39; zob. ZDKDK, t. 1, nr 175; w 1409 r. transakcję zawartą przez klasztor lubelski zatwierdził jako wikariusz prowincjała, „Ioannes Episcopi s. theologiae professor, prior Cracoviensis", zob. ZDM, t. 5, nr 1225. Wśród obecnych w Pizie wymienieni są przeorzy florencki i padewski.

[34] Zob. H. Boockmann, *op. cit*., s. 130–135, tam źródła na temat praskich studiów Falkenberga.

[35] *Die Matrikel der Universität Wien*, Bd. 1, bearb. von F. Gall, Graz–Köln 1956, s. 16.

[36] F. Bünger, *Ein Dominikaner-Provinzialkapitel in Luckau (1400)*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 34 (1913), s. 83.

magistrum in theologia minus decentia", a nieco dalej dodaje „si in tanto gradu fulcitus, ut fertur"[37]. Natomiast z drugiego pobytu Falkenberga w Pradze (po 1407 r.) znane są trzy jego kazania, w kolofonach których jest przedstawiany jako „magister Johannes Falkenberg doctor in theologia"[38]. Powiązanie tytułu mistrza teologii z dominikańskim etapem edukacji Falkenberga doskonale komponuje się z rychłą nominacją na stanowisko regensa tworzonego w Krakowie *Studium generale*.

Traktat praski i krytyka Grzegorza XII

Przebywając w Pradze, 7 grudnia 1408 r., Falkenberg ogłosił traktat *De renuntiatione papae*. Autor *De monarchia mundi*, który jawił się jako zdecydowany papista, nawoływał teraz do wypowiedzenia posłuszeństwa Grzegorzowi XII. Rozczarowany uporem papieża, Falkenberg oznajmił, że to właśnie Grzegorz XII stoi na przeszkodzie do zakończenia schizmy. Niemiecki zakonnik przekonywał, że rzymski papież, który zwiódł wszystkich obiecując zlikwidować schizmę, ostatecznie utracił władzę jako heretyk, a kardynałowie powinni wybrać nowego papieża dla całego Kościoła. We wnioskach autor stwierdza wyraźnie: „omnis, qui obedit Gregorio ut pape, peccat mortaliter et est in statu dampnacionis perpetue (…). Et Gregorius nititur non solum destruere, sed eciam destruit ecclesiam, quia dividit eam et manutenet scisma antiquatum", a dalej: „Nam demonstratum est, quod Gregorius papa data eius pertinacia de iure papatu est privatus, et sedes vacat. Sed vacante sede cardinales possunt procedere ad eleccionem unici et indubitati pastoris universalis ecclesie"[39]. Nie podlega wątpliwości, iż Falkenberg opowiedział się przeciwko Grzegorzowi XII i stał się zwolennikiem wyboru nowego, wspólnego papieża, czym przybliżył się do idei koncyliaryzmu, wszak mogło tego dokonać tylko zgromadzenie całego Kościoła.

---

[37] Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, s. 52, 58; W. Seńko, *Piotr Wysz*, s. 183–184, 185 (podkreślenia JT); pomijam Jana Falkenberga immatrykulowanego w 1405 r. na Uniwersytecie w Erfurcie, uznając go za osobę różną z dominikaninem o tym nazwisku, gdyż ten w tym czasie przebywał już w Krakowie.

[38] W. Seńko, *Wstęp*, w: *Krakowska redakcja*, s. 7–9, 21; Idem, *Trzy traktaty*, s. 90–91.

[39] G. Sommerfeldt, *Johann Falkenbergs Stellung zur Papstfrage in der Zeit vor dem Pisaner Konzil*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtesforschung", 31 (1910), s. 433, 436; zob. J. Fijałek, *op. cit*., s. 306–307; H. Boockmann, *op. cit*., s. 179–185; W. Seńko, *Wstęp*, w: *Johannes Falkenberg, De monarchia mundi*, s. XXXVIII–XLI. W podobnym tonie o postawie Grzegorza XII wypowiadał się Piotr Wysz w liście wysłanym 18 IV 1409 z Padwy do kapituły krakowskiej („Dominus vero Gregorius papa hucusque in sua pertinatia manet"); *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 1, s. 1, wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876, nr 38.

Wystąpienie Falkenberga doskonale wpisuje się pomiędzy kluczowe daty. Jesienią 1408 r. zaproszenie na sobór zwołany do Pizy dla Wacława IV, kościoła czeskiego i Uniwersytetu Praskiego przywiózł poseł kolegium kardynalskiego Hieronim Seidenberg[40]. Król czeski odpowiedział kardynałom w liście z 26 listopada 1408 r., w którym wyraził zainteresowanie projektem soboru, jednocześnie nie zrywając jeszcze z Grzegorzem XII[41]. Trzy miesiące później, 22 stycznia 1409 r., Wacław IV podjął jednak decyzję o porzuceniu rzymskiej obediencji[42]. Następnie, w wyniku misji kardynała Landulfa z Bari, postanowił wysłać na sobór poselstwo, w skład którego weszli patriarcha antiocheński Wacław Králík z Buřenic, biskup miśnieński Tymo von Colditz i rycerz Beneš z Choustníka[43]. Sądzę, że udział Falkenberga w soborze pizańskim należy rozpatrywać także pod kątem jego zaangażowanej postawy z grudnia 1408 r. W przededniu zwołanego soboru dominikanin wystąpił przeciwko Grzegorzowi XII, mówiąc wprost o jego depozycji. Najlepszym forum dla takich haseł mógł być właśnie sobór. Na podstawie omawianego źródła jasne jest, że Jan Falkenberg wyraził poparcie dla inicjatywy kardynałów. Nie ma natomiast żadnych wzmianek źródłowych pozwalających stwierdzić coś podobnego o Janie Biskupcu. W kontekście antykoncyliarystycznego *Tractatus contra sacra concilia*[44], napisanego przez Biskupca w czasach soboru bazylejskiego, można zastanawić się nawet, czy przyszły biskup chełmski mógł być zwolennikiem zwołania soboru.

Traktat wrocławski i obrona Zakonu Kaznodziejów

Obok traktatu *De renuntiatione papae*, w którego treści można doszukiwać się haseł zbieżnych z ideami propagowanymi w Pizie, istnieje inne dziełko Falkenberga, w którym, niejako przy okazji, wspomina on o soborze pizańskim. W zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu przechowywany jest kodeks opatrzony sygnaturą BUWr I Q 467, którego powstanie można datować na 2 poł. XIV — XV w. Ma on wymiary 23x15,5 cm, liczy 194 papierowe karty (foliacja cyframi arabskimi naniesiona później) i zawiera kolekcje kazań *de tempore* i do

---

[40] J. Spěváček, *Václav IV 1361–1419. K předpokladům husitské revoluce*, Praha 1986, s. 398–409; F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. 2: *Kořeny české reformace*, Praha 1993, s. 230–235; o misji Seidenberga w Polsce W. Abraham, *Udział Polski*, s. 134–135.

[41] *Deutsche Reichstagsakten*, Bd VI, Gotha 1888, nr 312 (cyt.: DR).

[42] *Ibidem*, nr 315.

[43] *Ibidem*, nr 316–318; H. Millet, *op. cit*., s. 724; J. Spěváček, *op. cit*., s. 427–429; F. Šmahel, *op. cit*., s. 236–242.

[44] M. Zdanek, *Tractatus contra sacra concilia Jana Biskupca. Nowe źródło do dziejów eklezjologii polskiej XV wieku*, „Roczniki Historyczne", 72 (2006), s. 105–114; T. Graff, *op. cit*., s. 302–305; w traktacie tym Biskupiec wraca do soboru w Konstancji, ale nie wspomina o soborze w Pizie.

kleru oraz pisma o tematyce kaznodziejskiej i teologicznej. W osobnej składce, na kartach 156r–162r znajduje się jedyny znany odpis niewielkiego traktatu, który rozpoczyna się od słów *Christus consilia instituens*, dotyczącego obrony zakonu dominikańskiego przed oskarżeniami anonimowego kleryka. Całość, zarówno tekst zasadniczy, jak i dopiski na marginesach, spisana jedną ręką w języku łacińskim, kursywą gotycką. Jak głosi intytulacja, ów traktacik „(…) pro defensione Ordinis Predicatorum magister Johannes Valkenberg, sacre theologie et eiusdem ordinis professor, elucidavit paratus semper adsolvendi raciones clerici ipsam conclusionem oppugnantis"[45]. Nie ulega zatem wątpliwości, że autorem owego pisma był Jan Falkenberg. Na istnienie tego traktatu zwrócił uwagę przed laty P. Kielar. Informacja o nim znalazła się także w zestawieniu dzieł Falkenberga autorstwa W. Seńki[46].

Wspomniany P. Kielar przypuszczał, że Falkenberg zredagował obronę we Wrocławiu w latach trzydziestych XV w., w drodze powrotnej z soboru bazylejskiego. W treści samego traktatu nie ma żadnej wzmianki, pozwalającej ustalić datę jego powstania. Pewne jest jedynie, że powstał po soborze pizańskim. Na końcu tekstu autor wspomina, że pisał w pośpiechu i zapowiada przygotowanie dłuższej wypowiedzi. Może to wskazywać, że traktat faktycznie powstał, gdy Falkenberg był tylko przejazdem we Wrocławiu i nie miał zbyt dużo czasu na pracę. Na pośpiech mogą wskazywać również liczne skróty i skreślenia.

Na początku 1424 r., po odwołaniu osławionej *Satyry*, Falkenberg został zwolniony z więzienia papieskiego, w którym przebywał od 1417 r. Niewiele wiadomo o jego późniejszych losach. Kolejny raz jest wzmiankowany w źródłach dopiero w 1429 r. Jego nazwisko pojawia się w liście Marcina V, datowanym na 21 grudnia tego roku, w sprawie sporu dominikanina Piotra Wichmana z plebanem toruńskim Andrzejem Pfaffendorfem[47]. Z treści listu wynika, że skargę toruńskich dominikanów redagował Jan Falkenberg, który musiał już od jakiegoś czasu przebywać w Toruniu. Z kolei z listu prowincjała polskiego Mikołaja z Pniew ze stycznia 1431 r. wiadomo, że z Torunia wypędzono przeora i sześciu najstarszych braci[48]. W tej grupie prawdopodobnie znajdował się także Jan Falkenberg. W lutym 1431 r. poświadczony jest jego pobyt w Kamieniu Pomorskim[49]. O pobycie Falkenberga w Toruniu, skąd miał udać się jeszcze do Malborka, i ucieczce do Kamienia wspomina także Jan Długosz. Dziejopis twierdzi, że Falkenberg wyruszył

---

[45] BUWr I Q 467, f. 156.

[46] P. Kielar, *op. cit.*, s. 387; W. Seńko, *Trzy traktaty*, s. 94; *Krakowska redakcja*, s. 24.

[47] *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, Bd 1, hrsg. von C.P. Woelky, Danzig 1885, nr 557.

[48] *Codex diplomaticus Warmiensis*, Bd 4, hrsg. von V. Röhrich, F. Liedke, H. Schmauch, Braunsberg 1935, nr 354.

[49] Jan Falkenberg wraz z Piotrem Wichmanem występuje w dokumencie kamieńskich dominikanów z 2 II 1431 r., zob. E. Rymar, *op. cit.*, s. 17–18.

następnie na sobór bazylejski (otwarty w lipcu 1431), a po powrocie osiadł w klasztorze w Legnicy, gdzie zmarł[50]. Wiadomości te znane są wyłącznie dzięki Długoszowi i nie można ich w żaden sposób potwierdzić. Powstanie wrocławskiego traktatu można zatem datować na ok. 1431 r., jeśli przyjąć, że Falkenberg był w grupie braci wypędzonych z Torunia, a następnie w drodze do albo z Bazylei zatrzymał się we Wrocławiu. Tam, co miał chyba w naturze, zaangażował się w spór miejscowych dominikanów z anonimowym klerykiem. Potwierdzenia takiej wersji, poza relacją Długosza, można doszukiwać się z związkach Falkenberga z Piotrem Wichmanem. Wyprawa tego pierwszego na kolejny sobór jest o tyle prawdopodobna, że tam właśnie kontynuowany był spór Wichmana z Pfaffendorfem[51]. W omawianym traktacie Falkenberg odpiera zarzut odejścia dominikanów od pierwotnego ubóstwa. Można to odnieść do ogólnego upadku dyscypliny zakonnej w tym czasie. Wydaje się jednak, że pobrzmiewają tu echa reformy obserwanckiej, którą zaczął zaprowadzać w konwencie św. Wojciecha Jan z Ząbkowic w latach 1431–1433[52].

Motywem wyjściowym dla Falkenberga są dwa fragmenty Ewangelii św. Mateusza. Pierwszy to wykład Jezusa na temat dobrowolnej bezżenności (Mt 19, 12). Drugi zaś to przypowieść o bogatym młodzieńcu, któremu Jezus radził porzucić majątek (Mt 19, 22). Falkenberg podkreśla, że ustanawiając w ten sposób rady ewangeliczne (*consilia*), tj. czystość, ubóstwo i posłuszeństwo, które są przedmiotem ślubów zakonnych, Jezus ukazuje dobrowolność ich przyjmowania. „(…) manifestum est — stwierdza Falkenberg — quod Christus omne consilium in libertate posuit eius et potestate cui datur"[53]. Zdaniem autora istnieje zasadnicza różnica pomiędzy taką radą a nakazem. Falkenberg przytacza zdanie Bernarda z Clairvaux z księgi *De praecepto et dispensatione*, iż reguła św. Benedykta zalecana jest każdemu, nikomu zaś narzucana, a korzyści przynosi tylko dobrowolnie przyjęta. Falkenberg wykazuje, że członkowie Zakonu Kaznodziejów, składając profesję według reguły św. Augustyna i konstytucji zakonnych, na podstawie przywilejów nadanych całemu zgromadzeniu, mogą posiadać pewien majątek. Autor utrzymuje, iż papież nie może znieść wolności zakonu ani zmusić zakonników do ściślejszego przestrzegania obserwancji ponad to, do czego zobowiązują ich śluby i reguła (*facit monachum non habitus sed professio regularis*). Na potwierdzenie swoich wywodów

---

[50] Joannis Dlugossi *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. XI, Varsaviae 2000, s. 68–69.

[51] P. Kielar, *op. cit.*, s. 381–390.

[52] W 1431 r. mianowany wikariuszem generalnym polskiej prowincji, a następnie wybrany prowincjałem, także wziął udział w soborze bazylejskim, zob. P. Kielar, *op. cit.*, s. 433–435; J. Kłoczowski, *Reforma polskiej prowincji dominikańskiej w XV–XVI w.*, w: *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej Obojga (Wielu) Narodów*, Poznań 2008, s. 192–194; niedaleko traktatu Falkenberga znajduje się kazanie na temat św. Tomasza z Akwinu, przypisywane Janowi z Ząbkowic, BUWr I Q 467, f. 177r–180v; zob. P. Kielar, *op. cit.*, s. 430–431. Znaki wodne papieru tej części kodeksu wskazują na lata trzydzieste XV w.

[53] BUWr I Q 467, f. 156v.

Falkenberg przywołuje autorytety m.in.: św. Augustyna, Hieronima, Izydora z Sewilli i Arystotelesa. Przeciwnego zdania był adwersarz dominikanina — anonimowy kleryk. Wielokrotnie powtarza się zdanie: „(…) clericus dicit confidenter, quod papa potest tollere libertates ordinis et tenere Predicatores ad consilia ceteris ordinis observantiis obligatos"[54]. Takie stanowisko Falkenberg uważał za heretyckie. Traktat nie doczekał się jeszcze edycji ani szerszego opracowania. W tym miejscu ograniczę się do tych kilku zdań i przejdę do tego fragmentu, który jest interesujący z punktu widzenia tego artykułu. Nie skrywając gwałtownych emocji, Falkenberg zapewnia, że dla obrony wolności i praw zakonu, a także dla unaocznienia słuszności swoich racji gotów jest poddać się wraz z klerykiem osądowi, którego konsekwencją będzie kara stosu lub grzywny[55]. W tym miejscu, przypominając, że już raz wykazał się podobną odwagą, stwierdza:

> Et unde Predicatores possunt scire me habere ausum hoc facere, ante consilium Pisanum legatus cardinalium pro illorum parte defendenda Prage et in universitate Pragensi tunc Florentie […] presentibus populo plebe vulgo et iudice cum multis armatis de mandata regis Romanorum et Boemie, qui propter meam persuasionem fovebat partes cardinalium, volui et paratus fui cum adversariis […] me inscribere ad penam ignis et talionis, legens in publico formam inscripcionis[56].

Przytoczony fragment tekstu, tak jak zdanie go poprzedzające (o gotowości obrony zakonu) oraz trzy następujące po nim (w których dominikanin m.in. cytuje Wegecjusza), został wykreślony najpewniej przez samego autora. Cały usunięty fragment miał być zastąpiony przez tekst dopisany u dołu sąsiedniej karty. Przypuszczalnie Falkenberg, dokonując redakcji, postanowił usunąć wzmiankę o karze ognia (*pena ignis et talionis*), która mogła stawiać autora w niekorzystnym świetle, wszak przeznaczona była dla heretyków. Mogło także chodzić o nawiązanie do soboru pizańskiego w czasach, gdy idea koncyliaryzmu na nowo odżywała na soborze bazylejskim. Mogły zdecydować także oba wymienione czynniki. Wydaje się jednak, że nie wpływa to na wiarygodność treści.

W zdaniu tym szczególnie interesujące są trzy przekazane przez autora informacje: 1) z kontekstu wynika, że Falkenberg nazywa siebie legatem kardynałów (*legatus cardinalium*), a więc był lub, co prawdopodobniejsze, uważał się za przedstawiciela tej części kardynałów obu obediencji, która stała za zwołaniem soboru; co więcej Falkenberg wyraźnie twierdzi, że to za jego namową (*propter meam persuasionem*)

---

[54] Np. *ibidem*, f. 161r–161v.

[55] „(…) volo et sum paratus me inscribere cum clerico, et potius cum superiori, quam cum insecutori ad penam ignis et talionis pro libertate ordinis conservanda", BUWr I Q 467, f. 159v.

[56] *Ibidem*; dwa pominięte wyrazy to dodatkowo przekreślone niepewne skróty, w pierwszym przypadku może chodzi o słowo *personaliter*.

Wacław IV zdecydował się chronić, lub raczej poprzeć kardynałów; 2) dalej dominikanin stwierdza, że w Pradze — także na uniwersytecie, na co trzeba zwrócić uwagę — a później również we Florencji występował, a nawet gotowy był stanąć na stosie, w obronie części kardynałów; 3) co należy uznać za wyjątkowo istotne dla tematu tego artykułu, Falkenberg utrzymuje, że kardynałów bronił także we Florencji *ante consilium Pisanum*.

Być może z wystąpieniem z końca 1408 r. należałoby powiązać domniemane reprezentowanie kardynałów (*legatus cardinalium*). Nie bardzo wiadomo, kto miałby ustanowić Falkenberga legatem — goszczący w Pradze kardynał Landulf czy może całe kolegium. Landulf z Bari używając w liście do Wacława IV z 17 lutego 1409 r. tytułu „legatus (…) sacri utriusque invicem spiritus sancti gratia pro unione Romane ecclesie facienda uniti collegii (…) cardinalium”[57], ma na myśli wyłącznie samego siebie. Zatem zwrot „legatus cardinalium” należałoby rozumieć nieco inaczej, w sensie zwolennika kardynałów, propagatora zwołanego soboru, a wreszcie uczestnika obrad w Pizie.

Pisząc o wystąpieniu na Uniwersytecie Praskim w obronie kardynałów dominikanin miał niewątpliwie na myśli wcześniejszy traktat *De renuntiatione papae*, a ten został ogłoszony w grudniu 1408 r. Następnie Falkenberg opuścił Pragę w ramach eksodusu niemieckich profesorów po ogłoszeniu tzw. dekretu kutnohorskiego ze stycznia 1409 r. i, jeśli zawierzyć jego własnej relacji, znalazł się we Florencji. Musiał tam przybyć najpóźniej w kwietniu 1409 r., tuż przed otwarciem soboru. Tam również mógł rozpowszechniać treść praskiego traktatu.

We wspomnianej na początku zapisce soborowej w otoczeniu dominikańskiego generała Tomasza de Firmo[58] występują regens florencki Szymon da Cascina z Pizy[59] i przeor florencki Hubertyn Albizi z Florencji[60]. Ponadto pojawiają się tam jeszcze: wikariusz generalny bolońskiej prowincji Ardizzone Pizzegoti z Padwy[61], Leonard Dati z Florencji[62], który wygłosił kazanie na otwarcie soboru, a także wikariusz kontraty toskańskiej Michał z Florencji, Andrzej z Florencji i Jakub Arrigoni z Pizy[63]. Zwraca uwagę obecność tak wielu braci związanych z Florencją. Jan Falkenberg jest jedynym obcokrajowcem w tym gronie[64]. Niemiecki dominikanin

---

[57] DR, Bd VI, nr 316, 317.

[58] H. Millet, *op. cit.*, s. 746; T. Kaeppeli, E. Panella, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi*, vol. 4, Romae 1993, s. 362–365.

[59] *Ibidem*, vol. 3, s. 344.

[60] *Ibidem*, vol. 4, s. 412–413.

[61] *Ibidem*, s. 34.

[62] *Ibidem*, vol. 3, s. 73–77; kolejny generał zakonu (1414–1425).

[63] *Ibidem*, vol. 2, s. 298–304; wysłannik Grzegorza XII do Czech w 1407 r.

[64] Na soborze, jako poseł księcia Ernesta Żelaznego, obecny był także regens wiedeński Franciszek von Retz, H. Millet, *op. cit.*, s. 727; T. Kaeppeli, *op. cit*., vol. 1, s. 397–400.

prawdopodobnie dotarł do Florencji sam lub z poselstwem Wacława IV, a następnie dołączył do delegacji swojego zakonu.

Skoro Falkenberg znalazł się we Florencji, gdzie — jak sam twierdzi — bronił kardynałów nawołujących do zażegnania trwającej od lat schizmy, to naturalną konsekwencją powinien być udział w obradach soboru. Przebywając wiosną 1409 r. na terenie Italii Falkenberg z pewnością nie opuściłby tak wielkiego wydarzenia. Tym bardziej, że oba miasta dzieli mniej niż 100 km, a Piza była w tym czasie zależna od Florencji.

Wypada przywołać jeszcze jeden argument za pobytem Jana Falkenberga na soborze pizańskim. Jest to wspomniany przez P. Kielara, a pomijany zazwyczaj przez innych badaczy, kolejny dokument soborowy. Wśród mistrzów towarzyszących dominikańskiemu generałowi w *Consultatio theologorum de abrogatione duorum pontificum per Concilium et tercii electione* z 29 maja 1409 r. widnieje niejaki Jan de Vallemborg. Być może jest to zniekształcone lub błędnie odczytane nazwisko Valkenberg[65]. Zaangażowanie Falkenberga w prace soboru nad opinią w sprawie złożenia z urzędu Grzegorza XII i Benedykta XIII oraz wyboru nowego, wspólnego dla obu obediencji papieża znowu wydaje się bardzo prawdopodobne w świetle praskiego traktatu.

Na podstawie wiadomości o zaangażowaniu w poparcie kardynałów i pobycie we Florencji, uprawnione jest twierdzenie, iż Jan Falkenberg wziął udział w obradach soborowych, a co za tym idzie jest tożsamy z wymienionym w soborowych dokumentach mistrzem Janem. To założenie z kolei pozwala w konsekwencji dodatkowo potwierdzić wcześniejsze domysły, że to właśnie Jan Falkenberg był pierwszym regensem dominikańskiego *Studium generale* w Krakowie. Do wyjaśnienia pozostaje kwestia, dlaczego Falkenberg utrzymywał na soborze w 1409 r., iż ciągle pełni funkcję regensa krakowskiego, blisko trzy lata po opuszczaniu Krakowa i faktycznym zaprzestaniu kierowania studium generalnym. Można to wytłumaczyć tylko w jeden sposób — Falkenberg nadal był uważany za regensa. Wątpliwe wydaje się, aby można było to przypisywać wyłącznie cechom jego charakteru. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, iż Falkenberg zachowywał tytuł regensa aż do nominacji Biskupca.

jakub.turek@gazeta.pl

---

[65] J.D. Mansi, *op. cit.*, kol. 401; zob. P. Kielar, *op. cit.*, s. 375. W tym samym fragmencie generał dominikański błędnie jako Jan de Firmo. W porównaniu z poprzednią zapiską powtarzają się: Hubertyn Albizi, Leonard Dati, Jakub Arrigoni, Szymon da Cascina, Andrzej z Florencji i Franciszek von Retz. Kwestię tę można wyjaśnić po zestawieniu tekstu źródłowego z wydaniem Mansiego, niestety nie miałem takiej możliwości.

JOHN, THE REGENS OF KRAKOW FROM THE COUNCIL OF PISA IN THE CONTEXT OF JOHN FALKENBERG'S TWO PIECES OF WORK

SUMMARY

On the Council of Pisa that was held in 1409 to end the Western Schism, the Master John from Dominican Province of Poland, the Regens of Krakow was present jointly with Thomas de Firmo, the Master of the Order of Preachers. Some historians claim that John Biskupiec was the Master John from Polish Dominican Province. He was a Prior of Dominican convent in Krakow in the years of 1405–1411 and, as we know it, from 1410 he was the Regens of the *Studium generale* in Krakow, when he was appointed by the General Chapter of the Order held in Bologna. Another part of historians state that the controversial Dominican John Falkenberg was the Master John of the Council of Pisa. John Falkenberg escaped from Krakow in 1406 after his conflict with Peter Wysz, the Bishop of Krakow and important theologian Matthew of Krakow. Falkenberg was the Master of Theology and the Regens of the Dominican *Studium generale* in Krakow. There are two pieces of work written by John Falkenbeg on the basis which it is known that the author supported the Council of Pisa. The first piece of work is know as *De renuntiatione papae* published in December 1408, in the Prague University, in which Falkenberg proposes to dismiss the pope Gregory XII and a second piece of work is known as *Christus consilia instituens* (ca 1431 in Wroclaw, manuscript signature BUWr I Q 467) in which he recalls his stay in Florence before the Council of Pisa. In both works, Falkenberg mentions the defense of the cardinals and their right to convene the Council to election a new Pope for the whole Roman Church and end the Western Schism. Based on those works it is known that John Falkenberg was on the Council of Pisa, and formally was the Regens of the *Studium generale* in Krakow until appointment of Jan Biskupiec in 1410.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 59–75
ISSN 0860-0015

Anna Zajchowska
Kraków

CZY W DOMINIKAŃSKIM *STUDIUM GENERALE* W KRAKOWIE URZĄDZANO OTRZĘSINY?
Collatio de beanis w rękopisie LXV6 z Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie

***B**eanus **E**st **A**nimal **N**esciens **U**itam **S**tudiosorum*[1], tak średniowieczny akrostych tłumaczył nazwę *beanus*, odnoszoną do nowoprzybyłych na uniwersytet studentów. Etymologicznie słowo to najpewniej wywodzi się od francuskiego *bec jaune* (żółtodziób), bądź od beczenia baranów, do których to porównywano młodych adeptów wiedzy[2]. Widziano w nich także nieokrzesane, dzikie zwierzęta, których obecność w społeczności studentów burzyła jej porządek i spokój. Dopiero poddani trwającym nawet rok wymyślnym próbom cierpliwości i uwolnieni od swych ułomności w czasie obrzędu zwanego *depositio beanorum* młodzi żacy przyjmowani byli do grona studentów[3]. Owe otrzęsiny[4] organizowane były na wszystkich uniwersytetach średniowiecznej Europy i mimo specyficznych lokalnych zwyczajów miały bardzo podobny przebieg. Beanów traktowano podczas nich jak kłody drewna wymagające ociosania i heblowania, przy czym poddawano ich tym zabiegom przy użyciu bardzo topornych narzędzi, oblewano pomyjami, bito, zaś na koniec musieli oni złożyć przysięgę, że nie będą szukali odwetu na żadnym ze swych oprawców. Otrzęsiny kończyła uczta wyprawiana oczywiście na koszt beanów[5]. Na uniwersytetach niemieckich do nieodłącznych elementów tych studenckich otrzęsin należało także pozbawianie beanów doprawianych im wcześniej kłów i rogów[6].

---

[1] J. Ptaśnik, *Obrazki z życia żaków krakowskich w XV i XVI wieku*, Kraków: Fundacja Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008 (Dzieła Odkurzone, 3), s. 24.

[2] *Tamże*, s. 23. Na temat etymologii słowa „bean" zob. także M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2003 (Études sur le vocabulaire intellectual du Moyen Âge, 10), s. 41.

[3] J. Muczkowski, *Mieszkania i postępowanie uczniów krakowskich w wiekach dawniejszych*, Kraków 1842, s. 91; J. Ptaśnik, *dz. cyt*., s. 25.

[4] Takie tłumaczenie terminu *beania*, *depositio beani* zaproponował J. Muczkowski, *dz. cyt*., s. 98 i powszechnie przyjęło się ono w literaturze.

[5] Dokładny opis „beanii" odtworzony na podstawie źródeł praskich i niemieckich zob. J. Muczkowski, *dz. cyt*., s. 91; J. Ptaśnik, *dz. cyt*., s. 26–28.

[6] J. Muczkowski, *dz. cyt*., s. 94–95.

O wadze, jaką przywiązywano do *depositio beanorum*, świadczy chociażby fakt, że bez jej odbycia nie było się uznawanym za studenta, a w konsekwencji nie można było otrzymać żadnego stopnia uniwersyteckiego[7]. Dopiero po ich przejściu było się wpisywanym do metryki uniwersyteckiej i na prowadzoną przez dziekana listę „deponowanych"[8]. Warto nadmienić, że samo słowo *depositio* było używane na średniowiecznych uniwersytetach w odniesieniu do oficjalnego świadectwa wydawanego kandydatowi do stopnia magistra, wiążącego się z udzieleniem mu pozwolenia na nauczanie (*depositio magistrorum*)[9]. Stosowanie zatem tego samego terminu w odniesieniu do otrzęsin pokazuje, że przynajmniej na niektórych uniwersytetach uznawane one były za nieodłączoną część studenckiej drogi.

Depositio beanorum urządzano także na Uniwersytecie Krakowskim, choć nigdy nie osiągnęła ona tu znaczenia porównywalnego z tym, jakim cieszyła się na przykład na uniwersytetach niemieckich. Najstarsze wzmianki o urządzanych tam otrzęsinach pochodzą z 1489 r.[10], choć niektórzy autorzy stoją na stanowisku, że była ona obchodzone już na początku XV wieku[11]. Zwyczaj ten jednak — przynajmniej oficjalnie — nie na długo zakorzenił się na wszechnicy krakowskiej, bo już w 1511 r. został zakazany[12]. Przyjmuje się, że w Krakowie otrzęsiny urządzano pod koniec sierpnia, odbywały się one w karczmach (normalnie niedostępnych dla studentów), bursach bądź domach profesorskich[13], a ich przebieg był zbliżony do tego, co działo się podczas podobnych ceremonii na uniwersytecie w Pradze i w ośrodkach niemieckich. Czy podobne zabawy urządzali również studenci dominikańskiego *Studium generale* w Krakowie?

Otrzęsiny były zwyczajem typowo uniwersyteckim. W pierwszym rzędzie zatem należałoby odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu dominikańskie studia generalne przejmowały zwyczaje uniwersyteckie. Temat relacji między tymi dwoma typami szkół był wielokrotnie poruszany przez badaczy i doczekał się stosunkowo obfitej literatury[14]. Nie znajdziemy w niej jednak jednoznacznej odpowiedzi na interesujące nas tu pytanie. Mimo bowiem żywego rozwoju badań nad dominikańskim systemem kształcenia, wciąż bardzo mało wiemy o tym, co można by określić mianem „życia codziennego" studentów dominikańskich szkół. Żadna z fundamentalnych monografii dominikańskiego szkolnictwa — ani ta autorstwa

---

[7] J. Ptaśnik, *dz. cyt*., s. 34.
[8] *Tamże*, s. 33.
[9] M. Teeuwen, *dz. cyt*., s. 313.
[10] J. Ptaśnik, *dz. cyt*., s. 29.
[11] K. Morawski, *Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 2, Kraków 1900, s. 329–330, 364–365.
[12] J. Ptaśnik, *dz. cyt*., s. 30.
[13] *Tamże*, s. 30–31.
[14] M.M. Mulchahey, *„First the Bow is Bent in Study…" Dominican Education before 1350*, Toronto: Pont. Inst. of Med. Studies, 1998 (Studies and Texts, 132), s. 352–378, tam dalsza literatura.

Michèle Mulchahey[15] dotycząca całego zakonu, ani Krzysztofa Kaczmarka[16] poświęcona polskiej prowincji, ani wreszcie opracowanie szkół działających w klasztorze krakowskim autorstwa Macieja Zdanka[17], nie porusza kwestii obyczajów studentów i ich życiu codziennego.

W tej sytuacji skazani jesteśmy na wyciąganie wniosków z pośrednich przesłanek. Niektórzy badacze są skłonni widzieć w dominikańskich klasztorach wzór dla organizacji życia w bursach i kolegiach uniwersyteckich[18]. Mieszkańcy jednych i drugich zobowiązani byli — pierwsi regułą i zakonnymi konstytucjami, drudzy statutami uniwersyteckimi — do prowadzanie regularnego życia wypełnionego modlitwą i nauką. Pierwsi mieszkali, rzecz jasna, w klasztorze, drudzy — w bursach i kolegiach, które z założenia miały przypominać klasztory. Podobnie jak zakonników, tak i żaków obowiązywał szereg reguł dotyczących ich codziennego życia (jednolity strój, wspólne posiłki i modlitwy, zakaz uczęszczania do karczm i obowiązek unikania jakichkolwiek kontaktów z kobietami[19]). Wszystkie te regulacje miały sprawić, by zarówno życie zakonników, jak i studentów różniło się od tego prowadzonego przez ludzi świeckich[20].

Pamiętać jednak należy, że mimo tak wysokich wymagań, jakie im stawiano, studenci średniowiecznych uniwersytetów nie cieszyli się najlepszą opinią i wydaje się, że trudno było pomylić ich z zakonnikami. Przypisywano im skłonność do hucznych zabaw, romansów i awantur, częściej widywano ich w karczmach niż na wykładach uniwersyteckich. W oczach swych profesorów byli leniwi i rozrzutni. Mowy rektorskie, kazania i akta uniwersyteckie pełne są przykładów złego prowadzenia się adeptów uniwersyteckiej wiedzy[21]. Oczywiście taki obraz jest jednostronny i przerysowany, ale kryje w sobie ziarno prawdy, o czym przekonuje nas chociażby lektura akt rektorskich. Pamiętać także należy, że, jak to widzimy między innymi na przykładzie Krakowa, tylko część studentów mieszkała w bur-

---

[15] M.M. Mulchahey, *dz. cyt.*

[16] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań: Instytut Historii UAM, 2005 (Publikacje Instytutu Historii, 67).

[17] M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Wyd. Neriton — Instytut Historii PAN, 2005.

[18] Na ten temat zob. np. G. Barone, *Les couvents des mendiants, des collèges déguisés? Observations sur les liens entre les écoles des Ordres Mendiants et les collèges (XIII^{e}–XIV^{e} s.)*, w: *Vocabuilare des collèges universitaires (XIII^{e}–XVI^{e} siècles)*, red. O. Weijers, Turnhout: Brepols, 1993, s. 149.

[19] Na temat reguł życia w bursach i kolegiach zob. np. K. Stopka, *„De disordine et disoboedientia". Nieobyczajność studencka na Uniwersytecie Krakowskim w dawnych wiekach*, „Alma Mater", 95 (2007), s. 14–15; K. Boroda, *„Ipse est ignarus gracie et in omnibus ydyota", czyli o tożsamości grupowej średniowiecznych studentów Uniwersytetu Krakowskiego*, w: *Persona, gestus, habitusque insygnium. Zachowania i atrybuty jako wyznaczniki tożsamości społecznej jednostki w średniowieczu*, red. J. Banaszkiewicz, J. Maciejewski, J. Sobiesiak, Lublin: Wyd. UMCS, 2009, s. 91–102.

[20] K. Boroda, *dz. cyt.*, s. 95.

[21] Na ten temat zob. K. Stopka, *De disordine*, s. 14–19.

sach i kolegiach. Pozostali mieszkali w hospicjach, pozostając poza kontrolą władz uniwersyteckich. Studenci, którym uniwersyteckie zwyczaje i przepisy narzucały klasztorny model życia, starali się wszelkimi sposobami z owych ram wyrwać, korzystając z możliwości, jakie dawało im miasto i wolność od rodzicielskiej kurateli.

Nieco inaczej pod tym względem wyglądała sytuacja w klasztornym *Studium generale*. Po pierwsze trafiali do niego starsi studenci, mający za sobą długie lata nauki w szkołach zakonnych niższego szczebla. Nie było to też grono tak przypadkowe, jak to miało miejsce na uniwersytetach. Do *Studium generale* trafiali bowiem bracia, którzy cieszyli się pozytywną opinią swoich przełożonych i nauczycieli. Mieli być oni nie tylko zdolni, ale i odpowiednio uformowani religijnie oraz dojrzali[22]. Podobnie jednak jak scholarzy „świeccy", tak i zakonnicy nie zawsze byli w stanie sprostać stawianym im wymaganiom, a idealny obraz wyłaniający się z lektury zakonnych przepisów, w sposób istotny odbiegał od rzeczywistości. W aktach kapituł generalnych czytamy ponawiane upomnienia, by prowincjałowie nie posyłali na studia braci kłótliwych, niedojrzałych, niezdyscyplinowanych, których zachowanie jest źródłem skandali[23]. Nie należy też zapominać, że dominikanie rekrutowali się między innymi z grona studentów uniwersytetów[24], przychodzili więc do klasztorów, a następnie także na studia, mając za sobą doświadczenie życia studenckiego wraz z jego obyczajami. Czy jednak przeszczepiali je na grunt zakonnych studiów generalnych?

Podstawową przeszkodą, na jaką natykamy się próbując badać realia codziennego życia i obyczaje studenckie w krakowskim *Studium generale*, jest ubóstwo źródeł — poważne ubytki w aktach kapituł prowincjalnych z XV wieku oraz zniszczenie biblioteki krakowskiego klasztoru. Tym cenniejsze są teksty, które mogą rzucić choć trochę światła na interesującą nas tu kwestię. Należy do nich mowa — a właściwie *collatio*, bo tego określenia używa autor tekstu[25] — o beanach z rękopisu o sygnaturze LXV 6 z Archiwum Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego

---

[22] K. Kaczmarek, *dz. cyt.*, s. 317–318.

[23] *Tamże*, s. 153–154.

[24] Na ten temat zob. np. K. Kaczmarek, *Rekrutacja do zakonu dominikanów wśród studentów Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, w: *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. K. Ożóg, T. Gałuszka, A. Zajchowska, Kraków: Wyd. Esprit, 2008 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego, 4), s. 181–195.

[25] Archiwum Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego w Krakowie [dalej cyt.: ADK], rękopis L XV 6, f. 46r: „De secundo autem dicitur in verbis thematis c o l l a c i o n i s presentis: Cur venistis?". (Cytaty z rękopisu przytaczam z zachowaniem średniowiecznej ortografii rękopisu. Ponieważ w tekście występują liczne błędy — przede wszystkich związane z niewłaściwą odmianą bądź niestarannym zapisem — dla prawidłowego zrozumienia tekstu konieczne było wprowadzenie koniektur. Za każdym razem zostały one zaznaczone bądź w przypisie — gdy cytat przytaczany jest w tekście głównym, bądź w nawiasach kwadratowych — kiedy cytat znajduje się w przypisie). Znaczeniu terminu *collatio* poświęcono szereg studiów, zebrała je i podsumowała J. Hamesse w artykule: *La prédication universitaire: éloquence sacrée, éloquence profane?*, „Ephemerides Liturgicae", 105 (1991),

w Krakowie. Odnotowała ją w inwentarzu rękopisów filozoficznych i teologicznych z biblioteki dominikanów w Krakowie Zofia Włodek[26], zaś z krakowskim *Studium generale* w klasztorze Św. Trójcy powiązał ją Maciej Zdanek w swojej pracy poświęconej szkołom i studiom krakowskich dominikanów[27].

O tym, że tekst ten należy łączyć ze studium generalnym przekonuje nas kilka faktów. Po pierwsze, w kazaniu pojawiają się terminy wskazujące na zakonną proweniencję tekstu: *conventus studentium*[28], *procurator*[29], *prior*[30], a także zastąpienie stosowanego na uniwersytecie określenia „opat beanów", terminem „magister beanów"[31]. To ostatnie określenie może nawiązywać do znanej także w *Studium generale* funkcji magistra studentów, do którego zadań należało sprawowanie pieczy nad scholarami[32]. Po drugie, rękopis, w którym je znajdujemy, zawiera także inne teksty wiązane z dominikańskim studium[33]. Po trzecie, wzmiankowani są w nim zaledwie dwaj beani[34], co odpowiada mniej więcej szacowanej przez badaczy liczbie studentów podejmujących dorocznie naukę w krakowskim studium[35], podczas gdy na uniwersytecie pojawiało się ich nieporównanie więcej. Zwraca uwagę również wplecenie do tekstu mowy niemieckich zwrotów i przysłów[36]. Jak wiadomo w klasztorze i studium krakowskim przebywali zarówno bracia polskiego, jak i niemieckiego pochodzenia[37], co mogłoby tłumaczyć obecność zdań w języku narodowym w łacińskim tekście mowy. Należy jednak zauważyć, że tego samego

---

s. 287–288. Zwraca ona uwagę na podwójne użycie terminu *collatio*, stosowanego bądź w odniesieniu do wieczornego kazania, wygłaszanego podczas nieszporów, zbudowanego wokół *verba thematis* kazania porannego, bądź w odniesieniu do grupy tekstów wygłaszanych na określony temat. W obu znaczeniach *collatio* było typowym wytworem kultury uniwersyteckiej. Na temat terminu *collatio* jak i konkretnych zbiorowo *collationes* zob. także J. Hamesse, *La prédication universitaire*, w: *La predicazione dei frati della metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13–15 Ottobre 1994*, Spoleto 1995, s. 64–70; tam dalsza literatura.

[26] Z. Włodek, *Inventaire des manuscrits médiévaux de la Bibliothèque des Pères Dominicains de Cracovie*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 14 (1970), s. 159.

[27] M. Zdanek, *dz. cyt.*, s. 136.

[28] ADK, rkps L XV 6, f. 46r.

[29] *Tamże*, f. 47r.

[30] *Tamże*, f. 46v.

[31] *Tamże*, f. 46v.

[32] Na ten temat zob. K. Kaczmarek, *Szkoły*, s. 315.

[33] Zaliczyć do nich należy: *principium* do drugiej księgi *Sentencji* (f. 42r–45v) oraz *principium* teologii (f. 50r–54v). Na ich temat zob. M. Zdanek, *dz. cyt.*, s. 135–136.

[34] ADK, rkps L XV 6, f. 46r: „Reverendi studentes, ut videtis et notum est vobis, quod sunt hic duo beani societatem studencium intrare cupientes".

[35] Por. K. Kaczmarek, *Szkoły*, s. 355–362; M. Zdanek, *dz. cyt.*, s. 117.

[36] Np. ADK, rkps L XV 6, f. 47r: „Proverbium nostri procuratoris: Ich pin worleich chranch andem eren".

[37] Świadczą o tym chociażby konflikty narodowościowe w obrębie polskiej prowincji dominikanów, w których konwent krakowski odgrywał jedną z głównych ról. Na ten temat zob. J. Fijałek,

argumentu można użyć, jako przemawiającego za powstaniem omawianego tekstu w kregu Uniwersytetu Krakowskiego[38]. Można by wysnunąć zastrzeżenie, że zwyczaj urządzania *depositiones beanorum* mógł być rozpowszechniony nie w studium generalnym, ale w którejś ze szkół partykularnych. Pamiętać jednak należy, że był to zwyczaj typowo uniwersytecki[39]. To zatem ze studium generalnym, dominikańskim odpowiednikiem uniwersytetu, a nie z którąś ze szkół partylularnych działających w klasztorze Św. Trójcy należy je łączyć.

Przeciwko wiązaniu tego tekstu z krakowskim *Studium generale* mogą natomiast przemawiać dane kodykologiczne. Otóż rękopis, w którym znajduje się omawiane kazanie, jest klockiem składającym się z dwóch części. Pierwsza z nich (f. 1–54), w której znajduje się mowa o beanach, jest młodsza, znacznie mniej uporządkowana i spisana wieloma rękami, druga, datowana w przybliżeniu na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XIV wieku, spisana została jedną ręką. Pierwszą część tworzą wtórnie połączone ze sobą i przycięte składki, które, z wyjątkiem ostatnich kilkunastu kart, można datować na lata dwudzieste i trzydzieste piętnastego wieku[40]. Papier tej, na której spisano interesujące nas kazanie, nosi znak wodny (dzwonek), który datuje go na pierwsze dziesięciolecie XV stulecia, a dokladniej na 1406 r.[41] Także ten tworzący składki, na których odnajdujemy pozostałe teksty wiązane ze studium generalnym, pochodzi z tego samego czasu[42]. Przyjmując założenie, że papier mógł być wykorzystywany przez około 10–15 lat od jego wytworzenia, należałoby datować spisany na nim tekst na pierwsze dwudziestolecie XV wieku. Należy jednocześnie zaznaczyć, że liczba błędów, jakie spotykamy w tekście, każe nam go uznać za kopię jakiegoś starszego przekazu. Jeśli zatem to kazanie byłoby rzeczywiście związane z krakowskim studium, to musiałoby być niemal jego rówieśnikiem.

Dwaj dominikanie krakowscy: Jan Biskupiec i Jan Falkenberg. W pięćsetletnią rocznicę odwołania satyry antypolskiej Falkenberga w Rzymie w 1424 r., Lwów 1925.

[38] J. Ptaśnik podkreśla, że Niemcy byli szczególnie nielubianą na Uniwersytecie Krakowskim grupą narodową, J. Ptaśnik, *dz. cyt.*, s. 39–41.

[39] K. Boroda, *dz. cyt.*, s. 91.

[40] Znaki wodne, które udało się zidentyfikować, to np. głowa wołu z kwiatkiem o siedmiu płatkach na podwójnym pręcie między rogami z 1439 r. (Hauptstaatsarchiv Stuttgard, Bestand J 340, Wasserzeichensammlung Piccard, nr 69852, zob.: http://www.piccard-online.de/start.php (22.06.2010 r.); [dalej cyt.: Piccard online]), f. 5–15; głowa wołu z krzyżem wpisanym w koło na podwójnym pręcie między rogami datowana na 1422 r. (Piccard online, nr 68714), f. 16–23; głowa wołu z zagiętymi do środka rogami z 1420 r. (Piccard online, nr 64310), f. 24–29; głowa wołu z kwiatkiem o pięciu płatkach na pojedynczym pręcie między rogami z 1432 r. (Piccard online, nr 65216), f. 39–40.

[41] Piccard online, nr 40861.

[42] Na f. 42–45 występuje ten sam znak, co na papierze, na którym spisano kazanie o beanach, z kolei na f. 52–53 pojawia się inny znak (także dzwonek, ale z kreską przebiegającą przez jego środek), który można datować na lata 1402–1403 (Piccard online, nr 40168).

Można przyjąć też ostrożniejszą hipotezę, że samo kazanie nie powstało w konwencie Św. Trójcy, lecz zostało skopiowane i przywiezione wraz z dwoma pozostałym tekstami do Polski z któregoś ze studiów dominikańskich. Jako takie może, ale nie musi być świadectwem organizowania w Krakowie studenckich otrzęsin. Mogło być ono bowiem wykorzystywane w ich trakcie albo zostało skopiowane wyłącznie jako z jakiegoś powodu interesujacy dla skryby tekst, który chciał mieć w swoich zbiorach. Jaka mogłaby być w takim przypadku proweniencja tego tekstu, trudno stwierdzić. Z jednej strony bowiem znajdujemy w niej wspomniane już zwroty niemieckie, co kierowałoby nasza uwagę na któreś ze studiów w jednej z prowincji niemieckich. Z drugiej strony Niemcy (a dokładniej Swewowie — starożytny lud germański, który po okresie wędrówki ludów osiedlił się w Hiszpanii, a opisywany był między innymi przez Izydora z Sewilli, wskazującego na ich pochodzenie z północnych krańców Europy[43]), są w kazaniu przedstawiani w bardzo negatywnym świetle, a przeciwstawia się ich południowcom (*australes*). Najbardziej prawdopodobna wydaje się proweniencja praska, która tłumaczyłaby zarówno niechęć autora do Niemców, jak i użycie niemieckich zwrotów w tekście. Do czasu odnalezienia innej kopii tego tekstu skazani jesteśmy w tej kwestii jedynie na snucie hipotez.

Przy obecnym stanie wiedzy nie jesteśmy w stanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi, czy *collatio de beanis* można wiązać z krakowskim studium. Jeśli jednak przyjmiemy, że omawiane kazanie powstało na potrzeby krakowskiego *Studium generale* dominikanów lub przynajmniej było w nim znane i wykorzystywane, to trzeba za M. Zdankiem widzieć w nim „świadectwo zakorzenienia się pewnych obyczajów żakowskich wśród zakonników ”[44].

W mowie tej znajdziemy bowiem wszystkie stereotypowe wyobrażenia wiązane z beanami, co pozwala nam przypuszczać, że i sam obrzęd miał w krakowskim studium przebieg podobny do tego, który znamy z innych uniwersytetów europejskich.

Po pierwsze, w tekście odnajdziemy liczne porównania beanów do bestii i dzikich zwierząt: *similes sunt bestie, quod natura formare non potuit sed malicia beanorum loycos ymaginare coegit*[45]. Owa wymyślna bestia to chimera: skrzyżowanie lwa, kozy i węża. Od każdego bowiem z tych zwierząt beani przejęli najgorsze ich cechy. Od lwa pochodzi ich żarłoczność, pycha i dzikość. Od kozy przejęli kłótliwość,

---

[43] Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, ks. 9, rozdz. 2, par. 98.
[44] M. Zdanek, *dz. cyt.*, s. 136.
[45] ADK, rkps L XV 6, f. 48v.

niezdolność do poszczenia oraz rozwiązłość. Z kolei do węża upodabnia ich skłonność do obmowy, hipokryzja i posługiwanie się pochlebstwami[46].

Stereotyp beana jako dzikiego zwierzęcia powracał tak w literaturze żakowskiej (na przykład w cytowanym na początku tego artykułu akrostychu, czy w opublikowanej przez M. Kowalczyk mowie o beanach, gdzie czytamy: „O indomitum anima beanus! (...) Dicitur enim beanus, quasi bestialis sinus"[47]), jak i w trakcie obrzędu depozycji. Wspomniano już niemiecki zwyczaj przyprawiania beanom rogów i kłów, które następnie brutalnie wyrywano, czy sadzania ich na kozła, co miało sugerować ich pokrewieństwo z tym zwierzęciem[48].

W omawianej mowie znajdziemy też echo typowego dla *depositio beanorum* zwyczaju przepytywania poddawanych otrzęsinom studentów. Czytamy bowiem: „ut illorum omnium veritas appareat, ipsi interrogantur et iuxta Ewangelium Iohannis [9, 23], quia »etatem habent, ipsi de se loquentur«". Śladem takich „egzaminów", którym poddawani byli beani, są być może parodie uniwersyteckich gramatyk, jak ta omówiona i opublikowana przez Henryka Kowalewicza parodia gramatyki *Donatus minor*[49].

Ponadto w kazaniu znalazł swoje miejsce tak charakterystyczny dla studenckich otrzęsin — nazywanych między innymi *examen patientiae*[50] — wątek doskonalenia cierpliwości beanów. To dzięki niej stali się nowymi ludźmi:

> Ecce, studentes reverendi, inpletum est in beanis istis verbum Anshelmi in sermone de Passione Domini: „Quales sunt hii, qui in omnibus pressuris nec semel os apperuerunt, ut aut querele, aut excusacionis, aut maledicciones verbum proferrent" et postea verbum confessi „a seculo in auditum, super blasphematores suos effuderunt?"[51]. Dicentes ita vere non sunt, quales prius fuerunt, sed paciencia renovati sunt, in novitate sensus et tacita cogitacione nobis respondent verbum thematis collacionis presentis dicens: 'cur', etc.[52]

---

[46] ADK, rkps L XV 6, f. 48v: „Et que est illa bestia ut n o m e n eius vocifferare vere pessima fera, cuius nomen est Chymera. Hec enim bestia non secundum nature propagacionem, sed secundum ymaginacionis formacionem ex leone, capra et serpente habet unionem. Et videte quoniam bene asimilata est hec bestia hiis pessimis beanis. Habent enim in se leonem per gulam, superbiam et ferocitatem, habent in se capram [*popr.*, *w rkps.*: trapram] ex clamorum insolencia, inedie defficiencia, ex defectu inpotencia (…) Habent in se serpentem venenosam detraccione, reppetentem ypocrisacione et sibilative adulacione".

[47] M. Kowalczyk, *Trzy zabytki prozy żakowskiej w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej", 19 (1969), s. 63–71.

[48] Zob. J. Ptaśnik, *dz. cyt.*, s. 25–26.

[49] H. Kowalewicz, *Średniowieczna poezja polskich żaków*, „Pamiętnik Literacki", 64 (1973), z. 1, s. 105–106, 214–216 (edycja).

[50] J. Ptaśnik, *dz. cyt.*, s. 25.

[51] Anselmus Cantuariensis, *Orationes et meditationes*, PL 158, 755–756.

[52] ADK, rkps L XV 6, f. 48v.

Kończąc swoją pełną obelg i inwektyw mowę depozytor wzywa studentów, by zechcieli przyjąć beanów do swojego grona, zapewniając, że dzięki cierpliwości, jaką się wykazali, zostali oczyszczeni z wszelkich wad i brudu. Przyrównuje ich przy tym do ewangelicznego poszukiwacza cennych pereł, wskazując, że w wypadku beanów są to perły wiedzy. Kaznodzieja zaznacza, że zasługują już na przyjęcie do grona studentów[53].

Omawiane kazanie dostarcza nam także informacji o uczestnikach otrzęsin. Obok samych beanów i grona studentów byli obecni: depozytor, który był zapewne autorem omawianej *collatio* oraz magister beanów wraz z ich przeorem: „Ideo exaltabitur magister et prior beanorum, ut »sagitte parvulorum[54] fiant plage eorum et infirmentur contra eos lingwe eorum«, Psalmo [63, 8–9]"[55]. Wzmianka o tych dwóch osobach w tekście kazania jest świadectwem tego, że w krakowskim studium przejęto uniwersytecki zwyczaj wybierania spośród starszych studentów opata (tu zgodnie z zakonną nomenklaturą określanego mianem magistra) beanów, który przewodził wszystkim próbom, jakim byli oni poddawani[56]. Potwierdza to fragment mowy, w którym czytamy: „universa conspicit magister beanorum, percussit eos insanabili plaga confusionis et malediccionis". W świetle omawianej tu mowy jego zadaniem była również obrona społeczności studentów przed dzikością „żółtodziobów"[57] oraz współdecydowanie o ich przyjęciu do grona studentów[58].

Collatio de beanis zaliczyć można do literatury parodystycznej. Martha Bayless, autorka pracy o średniowiecznej parodii, rozróżniła dwa jej typy. Pierwszy to parodia literacka (*textual parody*), której autorzy naśladowali w sposób prześmiewczy charakterystyczne cechy gatunków, styli i autorów, drugi to parodia społeczna (*social parody*), której celem było wyszydzenie określonych zachowań czy grup społecznych, posługiwała się ona przy tym — choć nie zawsze — parodią literacką[59].

---

[53] ADK, rkps L XV 6, f. 48r: „Et quia ipsi per pacienciam sunt renovati ab omnibus viciis mundi, sunt a fetore expurgendi et in consorcium reverendorum studencium admittendi. Non enim non similes chymere, sed iuxta Ewangelium similes sunt »homini negociatori querentibus bonas margeritas« [Mt 13, 45] sciencie, ergo non sunt repellendi, nec voluntate labiorum eius fraudendi. Rogo ergo vos, magister studencium, ut placet vobis et omnibus reverendis studentibus de recepcione illorum beanorum, placet vel non, hoc stat in vobis, etc."

[54] parvulorum] *popr*., *w rkps*.: parvuli.

[55] ADK, rkps L XV 6, f. 46v.

[56] L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, Gdańsk: Marabut-Warszawa: Volumen, 2002, s. 43.

[57] ADK, rkps L XV 6, f. 46v: „Sed dico: antequam venerunt hii pessimini beani ut studium destruetur, venit magister beanorum reverendo collegio studencium, ut eos confunderet, quia »Ethiopia preveniet manus«, etc., Psalmo [67, 32]".

[58] ADK, rkps LXV 6, f. 49r: „Rogo ergo vos, magister studencium, ut placet vobis et omnibus reverendis studentibus de recepcione illorum beanorum".

[59] Zob. M. Bayless, *Parody in the Middle Ages*, Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1996, s. 3.

Za podstawę parodii służyły najbardziej rozpowszechnione gatunki piśmiennictwa, takie jak utwory liturgiczne[60], żywoty świętych[61] czy kazania[62]. Były one pisane przez duchownych i zapewne dla duchownych, bo tylko oni byli zdolni zrozumieć i docenić satyryczny charakter tej twórczości[63].

Kazania i mowy, zajmujące tak poczesne miejsce w twórczości uniwersyteckiej, należały do jednego z najchętniej parodiowanych gatunków. Znamy między innymi szereg kazań *de Nihilo*[64], *de sancto Nemo*[65], *de Invicem*[66]. Wszystkie te utwory, zachowując strukturę kazania, niosły ze sobą nonsensowną, choć popartą rozlicznymi cytatami z Biblii i innych autorytetów, treść.

Omawiane tu kazanie można uznać za parodię społeczną, skierowaną przeciwko beanom, która przyjęła formę parodii mowy rekomendacyjnej. Mowy takie wygłaszane były w związku z różnymi ceremoniami uniwersyteckimi, jak przejmowanie władzy rektorskiej czy promocje doktorskie. Ich autorzy opisywali wymagania i obowiązki, jakie stały przed nowo wybranym rektorem, czy promowanym mistrzem, by następnie wskazać, że dzięki posiadanym cnotom osoba, ku czci której wygłaszana była mowa, z całą pewnością wszystkim tym wyzwaniom sprosta[67]. Mowy, będące częścią promocji bakalarskich, licencjackich i magisterskich, kończyła formuła nadania danego stopnia[68]. Podobną konstrukcję ma także mowa o beanach, z tą różnicą, że miejsce pochwał zajęły obelgi, a autor zdaje się ze wszystkich sił przekonywać swoich słuchaczy, że „promowani" na studentów beani żadną miarą na ten zaszczyt nie zasłużyli. Tym bardziej zaskakująca jest konkluzja

---

[60] H. Kowalewicz odnalazł w zbiorach rękopisów biblioteki PAU w Krakowie i wydał m.in. *Kolektę o św. Pijaczynie i kolektę wieśniaczą*, zob. H. Kowalewicz, *Średniowieczna poezja polskich żaków*, s. 205, 213 (edycja).

[61] Na gruncie polskim znana jest między innymi odnaleziona przez M. Kowalczyk parodia żywota świętego Nemo *Vita beatissimi et gloriosissimi Neminis patroni fratrum Nemitarum* z rękopisu BJ 1280; zob. M. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 71.

[62] M. Bayless, *dz. cyt.*, s. 5. Na temat twórczości żakowskiej, w tym parodii zob. H. Kowalewicz, *dz. cyt.*, s. 195–216. A także M. Kowalczyk, *dz. cyt.*; T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 2000, s. 731–736; ostatnio do ustaleń M. Kowalczyk i H. Kowalewicza odniósł się K. Stopka w artykule *Czy „Breve Regnum" było pieśnią krakowskich studentów?*, w: *Miasta, ludzie, instytucje, znaki. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesor Bożenie Wyrozumskiej w 75. rocznicę urodzin*, red. Z. Piech, Kraków: Tow. Nauk. Societas Vistulana — Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 725–737.

[63] Zob. M. Bayless, *dz. cyt.*, s. 12, 176.

[64] M. Kowalczyk, *Trzy zabytki prozy żakowskiej*, s. 63–71.

[65] M. Bayless, *dz. cyt.*, s. 57.

[66] *Tamże*, s. 87–92.

[67] Na temat mów rekomendacyjnych wygłaszanych ku czci rektorów i przy okazji promocji na stopnie naukowe na Uniwersytecie Krakowskim zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1970 (Źródła do Dziejów Nauki i Techniki, 8).

[68] *Tamże*, s. 67.

tekstu, w której mówca prosi zebranych, by zechcieli przyjąć beanów do swojego grona.

Poza omawianym tu kazaniem znamy jeszcze drugi podobny tekst odnaleziony i wydany przez M. Kowalczyk, a powstały najpewniej w kręgu Uniwersytetu Krakowskiego[69]. W porównaniu z nim kazanie dominikańskie jest o wiele dłuższe. Ma ono strukturę typowego *sermo modernus*[70]. Zaczynają je zatem *verba thematis*, zaczerpnięte z Ewangelii według św. Mateusza (8, 29): „Cur venistis huc ante tempus torquere nos?". Po nich, w krótkim wprowadzeniu (*introductio*), kaznodzieja zauważa, że pytanie — takie jak to w temacie kazania — może się rodzić bądź z wątpliwości, bądź z podziwu. Mówca zatrzymuje się przy drugim z tych powodów, wskazując na cztery przyczyny, dla których beani mogą budzić podziw. Odnosi się przy tym do czterech powodów podziwu wyliczanych przez Hugona ze Św. Wiktora: wielkości, małości, rzadkości i piękna. Kaznodzieja zauważa, że beanów cechuje wielka głupota, mała wiedza i rzetelność, rzadka zuchwałość i chęć zniszczenia piękna wspólnoty studiujących[71].

Po tym krótkim wstępie kaznodzieja wprowadza główną *divisio*. Jest to typowy podział *per verbum*, w którym każda z części kazania odpowiada jakiemuś słowu z *verba thematis*[72]. „Cur" według kaznodziei to pełna bólu skarga zanoszona przez studentów z powodu obrzydliwości beanów; „venistis" wyraża ciążącą bliskość przepełnionych fałszem i pobudzających do zanoszenia skarg beanów; „ante tempus" opisuje według mówcy zuchwałość i naganną bezczelność beanów; wreszcie „torquere nos" odnosi się do przyczyny skarg i cierpień, jakie są udziałem studentów.

Kaznodzieja omawia krótko każdy z punktów *divisio*, zwracając uwagę przede wszystkim na zagrożenie, jakie pojawienie się beanów stanowi dla studiujących tam braci. W pytaniu „cur" ma się kryć ich skarga — niczym ta zanoszona przez Izraelitów wobec Mojżesza, który wyprowadził ich z Egiptu, że nie po to przybyli

---

[69] M. Kowalczyk, *Trzy zabytki*, s. 70–71.

[70] Na temat formy średniowiecznych kazań powstała bardzo obfita literatura, której nie sposób tu wymienić, tym bardziej, że w kwestii formy kazań wszyscy autorzy pozostają zgodni w swych ustaleniach. Klasyczną pozycją na temat budowy *sermo modernus* pozostaje praca É. Gilsona: *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, „Revue d'histoire franciscaine", 2 (1925), s. 301–360.

[71] ADK, rkps L XV 6, f. 46r: „In hiis ergo beanis admiramur magnam fatuitatem, parvam sapienciam et probitatem, presumpcionis eorum raritatem et destruendi [*popr.*, *w rkps.*: destruendes] pulchrum conventum studencium pessimam voluntatem".

[72] ADK, rkps L XV 6, f. 46r: „In quibus quidem verbis pro confusione beanorum propositis et introductis quatuor tanguntur: primo tangitur reverendorum studencium de fetiditate beanorum dolencium vox querulosa: »Cur«; secundo, huius querulositatis et beanorum dolositatis instancia et proximitas honerosa [*popr.*, *w rkps.*: honerositas]: »venistis«; tercio horum pessimorum beanorum inportunitas et presumpcio vituperosa: »ante tempus«; quarto, huius querulositatis et dolorum reverendorum studencium causa dolorosa: »torquerre nos«".

do studium, by zostać wydani w ręce odrażających beanów[73]. Pojawienie się „żółtodziobów" grozi jedności wspólnoty studiujących[74], dlatego tak ważne jest, by byli oni poddani kurateli swego magistra[75]. Wątek ten powraca także w rozwinięciu czwartej części podziału, będącej kolażem biblijnych cytatów, gdzie czytamy:

> Venerunt hii vilissimi beani, ut „disperdant nomen reverendorum studencium de gente ut non memoretur nomen eorum ultra", Psalmo [82, 5]. „Scrutati sunt iniquitates et defecerant", etc., Psalmo [63, 7]. Ideo exaltabitur magister et prior beanorum, ut „sagitte parvulorum fiant plage eorum et infirmentur contra eos lingwe eorum", Psalmo [63, 8–9][76].

Po tym krótkim omówieniu każdego z punktów *divisio* autor kazania zaznacza, że z powodu braku czasu szerzej omówi tylko trzeci z nich. Rozwijając go podaje cztery źródła zuchwałości i bezczelności beanów. Są to głupota, pycha, wygląd zewnętrzny i pochodzenie[77]. Kazanie kończy porównanie adeptów wiedzy do dzikich bestii, podkreślenie zdobytej przez beanów cnoty cierpliwości oraz prośba do przełożonych oraz studentów, by przyjęli ich do swojego grona.

Podobnie jak autorzy mów rekomendacyjnych, tak i ten omawianego kazania bardzo wiele miejsca poświęca kwestiom moralnym. O ile jednak głoszący rekomendację starali się przedstawić promowanego na stopień naukowy studenta w jak najlepszym świetle, o tyle wygłaszający mowę o beanach kreśli ich portret jako tych, którzy pełni wad pozbawieni są jakichkolwiek zalet. Przy czym należy podkreślić, że w tej charakterystyce autor mowy wykorzystał wszystkie elementy, jakie pojawiały się w typowych rekomendacjach przy okazji prezentowania sylwetki osoby promowanej.

---

[73] ADK, rkps L XV 6, f. 46r: „Unde unusquisque nostrum apte potest dicere illud, quod scribitur in Exodo [17, 3]: »cur nos fecisti ascendere de terra Egipti«, id est: cur [*popr.*, *in ms*: cum] nos ad gloriosum conventum studencium adunasti ut traderes in manus Egipciorum, id est fetidorum beanorum?".

[74] ADK, rkps L XV 6, f. 46v: „Unde nobis inquirentibus: »cur [*popr.*, *in ms*: cum] venerint?«, respondent illud Iudicum [15, 10]: »Venimus [?], ut ligemus [*popr.*, *w rkps.*: legemus] Sampsonem«, enim destruamus studencium unionem".

[75] ADK, rkps L XV 6, f. 46v: „Unde possum eis dicere illud Sapiencie [Ps. 57, 4]: »Erraverunt ab utero: locuti«, etc. Hoc autem secundum Glossam exponitur sic: antequam venit destructor, prius venit Salvator. Sed dico: antequam venerunt hii pessimini beani ut studium destruetur, venit magister beanorum reverendo collegio studencium, ut eos confunderet, quia »Ethiopia preveniet manus«, etc., Psalmo [67, 32]".

[76] ADK, rkps L XV 6, f. 46v.

[77] ADK, rkps L XV 6, f. 46r: „De illis autem tribus, scilicet primo et secundo et quarto transeam causa brevitatis. De tercio autem, scilicet de presumpcione et importunitate [*popr.*, *w rkps.*: importunitatem] magis?, et dicam: quoniam hic importunitas et presumpcio causata est ex quatuor et videtur habere originem primo ex ipsorum ceca fatuitate, secundo ex eorum superbia et dolositate, tercio ex tocius corporis eorum interiorem eorum maliciam demonstrantis pessima habilitate, quarto ex regionis eorum unde venerunt inficiente fetiditate. Et hec quatuor per ordinem declarabo".

O ile studenci otrzymujący kolejne stopnie naukowe chwaleni byli za wiedzę[78], o tyle głoszący kazanie o beanach nieustannie podkreśla ich głupotę i prostactwo. Wskazuje na przykład, że mała wiedza beanów może wprawiać w zdumienie. Porównuje ich przy tym do ewangelicznych ślepców. Tym, co ich zaślepia, jest ich własna głupota, która sprawia, że zamiast korzystać z mądrości, jaką mogliby zdobyć w studium, niszczą ją[79]. Co więcej, beani nie tylko są pozbawieni mądrości, ale i niezdolni do jej zdobycia, o czym autor mowy wnioskuje z ich wyglądu: „Insuper unus eorum habet latera carnibus refferta et dura, quod hominem indocibilem indicat"[80].

Jak zauważyła M. Kowalczyk w mowach rekomendacyjnych na wydziale *artium*, wśród studenckich wad, których najbardziej należy się strzec, znalazły się przede wszystkim pycha, przejawiająca się nieposłuszeństwem, chciwość, której wyrazem jest pogoń za sławą i zyskiem a nie za mądrością oraz rozwiązłość[81]. Wszystkie wymienione wady, choć nieco inaczej je rozumiejąc, autor omawianego kazania przypisuje beanom. Najwięcej miejsca poświęca skłonności do wywyższania się i zamiłowaniu do bogactwa. Obie te przywary wiąże z pochodzeniem beanów od Swewów.

„Sunt enim beani, ut vobis patuit, superbi mente et cogitacione", podkreśla kaznodzieja. Według niego tylko pozorują oni pokorę, gardząc zarazem w sercu innymi studentami i mistrzami. Powodem do pychy jest dla nich ich wymyślone pochodzenie. Czytamy bowiem, że wszyscy Swewowie w swej pysze podają się za kogoś, kim w rzeczywistości nie są. Syn pasterza mówi, że jest synem barona, potomek nierządnicy podaje się za syna rycerskiego, a krawca — za syna rotmistrza. Twierdzą też, że rozmaite herby szlacheckie spotykane w domach i kościołach, są znakami ich rodów[82].

---

[78] M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy*, s. 70.

[79] ADK, rkps L XV 6, f. 46v: „»Ipsi enim sunt ceci duces cecorum«, ut dicitur in Ewangelio [Mt. 15, 14]. Et hoc non inmerito causavit eorum presumpcionem, ut ante tempus venerant et se consorcio studencium dolose adiungentur. Cecus enim non videns obstaculum leniter inpingit capite. Sic hii pessimi beani barbarici [?] sapiencia inertes, sciencia carentes venerunt a finibus terre Swevorum non audire, sed destruere sapienciam Salomonis, id est gloriosum conventum reverendorum studencium".

[80] ADK, rkps L XV 6, f. 47v.

[81] M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy*, s. 73.

[82] ADK, rkps L XV 6, f. 48r: „Sunt omnes Swevi superbi, quia cum venit huc filius pastoris, dicit se filium baronis, filius mulieris meretricis superelatus dicit se esse filium militis, filius sutoris dicit se filium centurionis. (…) Ambulantes autem Swevi horum beanorum patres, quorum sunt pessimi sequaces in domibus vel ecclesiis videntes sculpta signa et clenodia dominorum nobilium, statim elevant se supra se dicentes australibus: ecce hoc est clenodium meum ex genere: hoc patris, hoc avi, hoc consobrini".

Pycha beanów — korzeń wszystkich wad — jest w nich źródłem przebiegłości (*dolositas*) i zazdrości (*invidia*)[83]. Na pychę i rozwiązłość beanów wskazuje sam ich wygląd: „Habent insuper ambos oculos sublimes, superbiam exprimentes, inpudicos luxuriam denuncciantes"[84]. Z kolei chciwość beanów przejawia się w ich karygodnym zwyczaju chlubienia się swoim zmyślonym majątkiem. Opisowi związanych z tym zachowań kaznodzieja poświęca obszerną część swojej mowy. Porównując Swewów z mieszkańcami południa (*australes*), stwierdza, że ci pierwsi bardziej chwalą się jednym obolem niż ci drudzy florenem, a o swojej pustej sakiewce mówią więcej niż ci o pełnym trzosie. Nadto wszystkie ich przechwałki dotyczące czynszów, jakie mogliby otrzymywać z posiadanych dóbr, są kłamliwe i puste[85].

W mowach wygłaszanych przy okazji promocji bardzo często znaleźć można próby charakterystyki rekomendowanych osób na podstawie ich wyglądu[86]. Podobnie czyni i autor mowy o beanach, nawiązując w ten sposób zarazem do znanej od czasów Arystotelesa tradycji „fizjognomik". Ich autorzy na podstawie znamion, takich jak postawa i budowa ciała, włosy, głos, cera, oczy określali typ charakteru danej osoby. Tak czyni i nasz autor. Na przykład stwierdza on, że beani mają szerokie stopy, co świadczy o ich zatwardziałości i niezdolności do przyjmowania nagany[87]. Zdarzają się jednak wśród nich i tacy o stopach grubych i krótkich, co z kolei jest świadectwem słabości charakteru: „Habet insuper unus eorum pedes crassos et breves, quod infirmum hominem significat"[88]. Gdyby się jednak okazało, że któryś z beanów ma stopy wydłużone i szczupłe, to oznaczałoby z kolei, że jest przebiegły: „Alter eorum habet pedes longos et prolixos, quod iuxta philosophiam hominem dolosum exprimit"[89]. Na podstawie budowy ciała, rodzaju włosów, kształtu szyi

---

[83] ADK, rkps L XV 6, f. 47r: „Hec talis tantaque superbia beanorum concepit iniquitatem et peperit dolositatem, quia cum superbia sit radix omnium viciorum, potissime invidie et dolositatis origo et mater est".

[84] ADK, rkps L XV 6, f. 47v.

[85] ADK, rkps L XV 6, f. 48r: „Plus gloriatur unus Swevus de uno obolo, quam australis de uno floreno, plus dicunt de vacua bursa, quam australis de pleno marsupio. Venientes enim beani pessimi ad terram nostram dicunt: o hodie est dies census mei, o si iam essem in partibus meis redderentur mihi XX vel plures floreni in censu, ille X, ille octo, ille IX. Et sic de singulis. Et menciuntur in collum, quia sepe, qui dicit sibi reddi in censu florenum, libenter reciperet obolum". Beani są zatem zaprzeczeniem postawy studentów chwalonych między innymi przez Macieja z Łabiszyna za to, że gardząc dostatkami, opuścili rodzinny dom, by podjąć studia, M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy*, s. 73.

[86] *Tamże*, s. 74.

[87] ADK, rkps L XV 6, f. 47r: „Beani habent plantas latas et spaciosas, quod pronitatem non inmerito significare dicitur. Ipsi enim protervi omnibus bonis resistentes, increpacioni non cedentes et cum propheta Ysaia [50, 5] dicentes: »Ego autem non sum aversus, retrorsum non abii«".

[88] ADK, rkps L XV 6, f. 47r.

[89] ADK, rkps L XV 6, f. 47r.

i głowy oraz koloru cery kaznodzieja ustalił ponadto, że kandydaci na studentów są zazdrośni, głupi, nieśmiali, pyszni, bezwstydni i przebiegli[90].

W omawianym kazaniu nie brak też charakterystycznych dla mów rekomendacyjnych nawiązań do pochodzenia przedstawianych postaci[91]. O ile w tekstach uniwersyteckich najczęściej zwracano uwagę na społeczną przynależność studentów[92], tu podkreślane jest ich pochodzenie etniczne. Jak już wspomniano, według kaznodziei beani są potomkami Swewów, co jest według niego źródłem ich pychy i zarozumiałości. Co więcej, po swych przodkach beani odziedziczyli również zwyczaj rzucania przekleństw[93].

Charakteryzując beanów na podstawie ich przynależności etnicznej mówca czerpie z sięgającej korzeniami antyku a żywej przez całe średniowiecze tradycji przypisywania poszczególnym narodom typowych dla nich cech[94]. Była ona kultywowana także na Uniwersytecie Krakowskim, gdzie mimo starań władz uniwersyteckich utrzymywała się wrogość i napięcia między przedstawicielami różnych nacji. W sporach między nimi odwoływano się właśnie do owych etnicznych stereotypów[95]. Autor kazania do beanów mówiąc o Swewach, miał zapewne na myśli wszystkich Niemców — wskazują na to m.in. przypisywane im niemieckie

---

[90] ADK, rkps L XV 6, f. 47v: „Insuper unus eorum habet latera carnibus refferta et dura quod hominem indocibilem indicat, quia factus hic beanus non secundum Ewangelium »docibiles Dei«, sed dyaboli, Ioh. [6, 45]. Alter eorum habet latera tennua ac macra, quod timidem hominem significat. Hic enim beanus timet bonum apprehendens malum dicit: fuge, ne forte inveniat te bonum, »in monte« superstitionis »salvum te fac«, scribitur Genesi [19, 17]. Insuper alter eorum habet collum longum suspendio aptum. […] Habent insuper ambos oculos sublimes, superbiam exprimentes, inpudicos luxuriam denuncciantes, quia »inpudicus oculus«, etc. […] Habet insuper unus eorum capud globosum, quod deffectum sapiencie indicat. Alter autem, licet habet aliqaliter capud oblongum eciam tamen capillis adherentibus depressum, quod ficcionem mentis exprimit admodum ursi, cuius capilli semper sunt depressi. Habet insuper unus colorem nigrum, quod versutum significat, quia versutus et indiscretus rusticus est, non scit discernere inter reverendum studentem et vilem beanum. »Utinam autem saperet et intelligeret«, etc. Deuteronomium [62, 29]. Alter eorum colorem habet album, non rubedine admixtum, quod defectum virtutis significat ex vera victoria flegmatica. Ipse enim homo inbecillis ad virtutes inutilis »ad nichilum valet ultra nisi ut mittatur foras«, etc., Mt [5, 13]".

[91] M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy*, s. 75.

[92] *Tamże*, s. 75–76.

[93] ADK, rkps L XV 6, f. 47v: „Quarto dixi, quod tanta eorum presumpcio et inportunitas ex regionis et nacionis eorum inficiente feritate et pessima habiliate. Sunt enim de Swevia, quod apte interpretatur swadens devia. Swasit sane habitatoribus suis et specialiter hiis pessimis beanis devia viciorum et licet per omnium viciorum abrupta eos duxerit, trium tamen deviorum propriissime exprimentes Swevum in ipsis vestigia relinquunt. Habent hii pessimi beani ad modum Swevum conswetudinem superbire, in fatua bursa gloriari et tota die ac nocte quod vilissimum ircum iurare".

[94] Na ten temat zob. np. P. Mayvaert, *„Rainaldus est malus scriptor Franeigenus". Voicing National Antipathy in the Middle Ages*, „Speculum", 66 (1991), 4, s. 743–763.

[95] Zob. np. K. Boroda, *dz. cyt.*, s. 100.

nazwiska[96] oraz wypowiadane według kaznodziei przez nich przekleństwa, które zapisano właśnie po niemiecku. Być może jego niechęć do przedstawicieli tej nacji to echo bardzo żywych u schyłku XIV i na początku XV wieku antagonizmów polsko-niemieckich w polskiej prowincji dominikanów[97].

Autor omawianego kazania nie unika także etymologicznych rozważań dotyczących imion beanów. Jest to motyw bardzo często powracający w mowach rekomendancyjnych. Wplatano w nie wyjaśnienia imion nazwisk i miejscowości promowanych osób[98]. Podobnie czyni i dominikański mówca, gdy wyjaśnia nazwiska „Plumvelfer" („quia secavit"[99]), czy „Stameczer" („quia calce strinxit murum"[100]), a także samo określenie Swevus („sunt enim de Swevia, quod apte interpretatur swadens devia"[101]).

Omówione kazanie, jeśli zgodzimy się z hipotezą, że można je łączyć z dominikańskim *Studium generale* w Krakowie, jest dowodem na to, że szkoły zakonu Braci Kaznodziejów przypominały te działające poza klasztornymi murami nie tylko ze względu na realizowany w nich program i metody nauczania. Toczące się w nich życie studenckie, z jego specyficznymi obyczajami nie różniło się od tego, jakie prowadzili członkowie średniowiecznych uniwersytetów, a powstająca w ich kręgu literatura, także ta parodystyczna, wykorzystywała te same schematy i motywy.

anna.zajchowska@gmail.com

[96] Zob. niżej.
[97] Na ich temat zob. zwłaszcza J. Fijałek, *dz. cyt.*, *passim*.
[98] M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy*, s. 76–77.
[99] ADK, rkps L XV 6, f. 48r.
[100] *Tamże*.
[101] ADK, rkps L XV 6, f. 47v.

LE BIZUTAGE DANS LE *STUDIUM GENERALE* DOMINICAIN À CRACOVIE

Collatio de beanis dans le manuscrit LXV 6 des Archives de la Province Dominicaine de Pologne à Cracovie

RÉSUMÉ

Collatio de beanis du manuscrit L XV 6 des Archives de la Province Dominicaine de Pologne à Cracovie est un exemple type de la littérature parodique répandue dans le milieu des universités médiévales, et il constitue à la fois un témoignage qui atteste le fait d'imiter des mœurs estudiantines par les dominicains. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle cette parodie du discours universitaire de recommandation a été prononcée durant la cérémonie de bizutage dans le *Studium generale* à Cracovie. Les filigranes permettent de la *Collation* aux vingt premières années du XV siècle, ce qui signifie que l'on organisait les bizutages dans l'école de Cracovie tout au début de son existence. C'est un témoignage rare des mœurs des étudiants dominicains qui attire notre attention par l'image négatif des Allemands et qui reflète des tensions nationales dans la Province Polonaise de l'Ordre des Prêcheurs à la charnière des XIV^{e} et XV^{e} siècles.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 77–124
ISSN 0860-0015

Maciej Zdanek
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

REGENSI DOMINIKAŃSKIEGO STUDIUM GENERALNEGO W KRAKOWIE DO 1596 R.[1]

Badania nad szkolnictwem dominikańskim i kulturą intelektualną zakonu rozwijają się ostatnio bardzo intensywnie, zwłaszcza nad epoką średniowiecza, nieco słabiej nad okresem nowożytnym. W nowych pracach duży nacisk położono na dotąd zaniedbane badawczo podstawowe i średnie zakonne struktury szkolne, czyli szkoły gramatyczne, konwentualne oraz prowincjalne studia sztuk (logiki), *naturarum* (filozofii naturalnej) i teologii (studia partykularne). Zainteresowanie dawniejszej historiografii skierowane było na badanie zakonnych wyższych szkół teologicznych, czyli studiów generalnych, i kształt uniwersyteckiej formacji zakonników, związany zwłaszcza z kluczową rolą Bolonii i Paryża w pierwszych latach

[1] W artykule użyto następujących skrótów: ADK – Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie; ACG – *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, t. 1–5, wyd. B.M. Reichert, Romae: Inst. Hist. Fr. Praed., 1889–1901 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 3, 4, 8–10); ACP – *Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, t. 1 (1225–1600), wyd. R.F. Madura, Roma: Pont. Inst. Studiorum Ecclesiasticorum, 1972; AEp – Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta episcopalia Cracoviensia; AOff – Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta officialia Cracoviensia; APWr – Archiwum Państwowe we Wrocławiu; Bucichowski, *Lista* – W. Bucichowski, *Lista lektorów dominikańskich prowincji polskiej od erygowania prowincji (1225) do roku 1525*, „Przegląd Tomistyczny", 6–7 (1997), s. 45–231; EK – *Encyklopedia Katolicka*, t. 1–13, Lublin: TN KUL, 1973–2009; Estreicher – K. Estreicher, *Bibliografia polska*, cz. 3, t. 12–35, Kraków 1891–2007; KDM – *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1–4, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1874–1886; KmK – *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa*, t. 1–4, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1879–1882; KTyn – *Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego*, wyd. W. Kętrzyński i S. Smolka, Lwów 1875; Lben – Joannis Dlugossii Senioris canonici Cracoviensis *Liber beneficiorum diocesis Cracoviensis*, wyd. A. Przezdziecki, t. 1–3, w: Joannis Dlugossii *Opera omnia*, t. 7–9, Kraków 1863–1864; MPH – *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1–6, Lwów 1864–1893; MPH sn – *Monumenta Poloniae Historica series nova*, t. 1–14, Kraków 1946–2008; MPV – *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 1–4, Cracoviae 1913–1915; MRPS – *Matricularum Regni Poloniae summaria*, t. 1–5, wyd. T. Wierzbowski i in., Varsoviae 1905–1961; PSB – *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1–46, Kraków-Warszawa-Kraków 1935–2009; QF – *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, H. 1–40, Leipzig 1907–Köln 1952; SPTK – *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, pod red. H.E. Wyczawskiego OFM, t. 1–4, Warszawa: ATK, 1981–1983; ZDKK – *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, t. 1–2, wyd. S. Kuraś, Lublin 1965–1973; ZDM – *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 1–8, wyd. S. Kuraś, I. Sułkowska-Kuraś, Kraków-Wrocław 1962–1975.

narodzin i wzrostu zakonu. Wiązało się to z wielką historiograficzną ideą (mitem) Zakonu dominikańskiego jako „zdecentralizowanego uniwersytetu". Od jakiegoś czasu trwa źródłowa weryfikacja tej pięknej, lecz przerysowanej tezy. Największe zainteresowanie budzi więc rozwój sieci dominikańskich studiów generalnych, zwłaszcza w XV w., ich bardzo zróżnicowane relacje z uniwersytetami, terminologia szkolna, kurs nauki w tych studiach, charakter i poziom wykładów, metody nauczania, dobór lektur, recepcja i tworzenie tekstów, zaplecze naukowe tych szkół (biblioteki), wreszcie kadra nauczająca[2]. Jednak tylko niektóre ośrodki mają już mniej lub bardziej kompletne opracowania, spośród których warto wymienić szczególnie prace o. G.M. Löhra o studium w Kolonii i obecności dominikanów na niemieckich uniwersytetach, monografię o. I.W. Franka o studium wiedeńskim, J. Kadleca o mendykanckich studiach w Pradze, L. Gargana o studium padewskim, A. D'Amato o studium bolońskim oraz S. Krasicia na temat studium w Zadarze[3].

Ciekawe, że wśród tej względnej obfitości opracowań, nie ma nadal całościowej charakterystyki urzędu regensa w aspekcie normatywnym, poprzez przestudiowanie ustawodawstwa zakonnego, choćby drukowanego (akta kapituł generalnych, ordynacje generałów, akta kapituł prowincjalnych). Symptomatyczne, że w swej wybitnej rozprawie M. Mulchahey ograniczyła się właściwie tylko do wskazania, iż mistrz regens był jednym z członków obsady studium generalnego i że jego wykłady koncentrowały się na egzegezie Pisma Świętego[4]. Niewiele jest też badań nad faktycznym funkcjonowaniem regensów w różnych znaczących konwentach zakonu, a dość bogaty materiał prozopograficzny nie doczekał się uporządkowania, zsyntetyzowania i charakterystyk grupowych.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku regensów dominikańskiego studium generalnego w Krakowie. Przebadanie tej grupy w dłuższej perspektywie czasowej daje wyniki nieobojętne zarówno dla dziejów samego studium, jaki i rozpoznania elity polskiej prowincji dominikańskiej. Zachęcają do takiej

---

[2] Najnowsze syntezy i zbiory studiów: M.M. Mulchahey, *„First the Bow is Bent in Study…" Dominican Education before 1350*, Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1998 (Studies and Texts, 132); *Studio e studia. Le Scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale, Assisi 11–13 ottobre 2001*, Spoleto 2002 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, 12); K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań: Inst. Hist. UAM, 2005.

[3] Zob. Literatura zebrana w syntezach wymienionych w przyp. 1. Zob. też moje opracowanie dotyczące Krakowa: M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Wyd. Neriton — Inst. Hist. PAN, 2005.

[4] M.M. Mulchahey, *„First the Bow is Bent in Study…"*, s. 375, 379; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 315. Charakterystyka regensa opiera się o wywód na temat mistrza regensa na Uniwersytecie Paryskim.

próby rozwijające się szybko w Polsce badania prozopograficzne, które objęły z powodzeniem środowiska klasztorne, w tym Zakon dominikanów[5].

1. Regens w dominikańskim systemie szkolnym

Regensi byli głównymi wykładowcami teologii i kierownikami w dominikańskich studiach generalnych, czyli wyższych szkołach teologii, które kształciły na poziomie uniwersyteckim, przyjmowały studentów ze skierowaniami z wszystkich prowincji i otrzymywały wykładowców z nominacji centralnych władz zakonnych (kapituły generalnej, generała lub, na mocy ich pełnomocnictwa, z nominacji władz prowincji: prowincjała lub kapituły prowincjalnej). Pierwotnie w ustawodawstwie zakonnym nauczyciele szkół zakonnych nosili miano 'doctor' i 'lector'[6]. Dotyczyło to również studiów generalnych. W ordynacjach kapituł generalnych o obsyłaniu tych szkół przez poszczególne prowincje, wprowadzono też zapisy o wyznaczaniu tam wykładowcy przez generała, gdyby w prowincjach brakło zdatnych kandydatów. Używano wówczas terminu 'lector'[7]. Był to „lector tenens sollempne studium"[8]. W drugiej połowie XIII w. dla głównych wykładowców teologii w studium generalnym sporadycznie używa się terminów 'lector principalis'[9], a na-

---

[5] Por. ostatnie prace prozopograficzne dotyczące dominikanów polskich: D.A. Dekański, *Dominikanie gdańscy w XIII i początkach XIV w. Z badań prozopograficznych mendykantów pomorskich w średniowieczu*, w: *Dominikanie. Gdańsk–Polska–Europa*, pod red. D.A. Dekańskiego, A. Gołembnika, M. Grubki OP, Gdańsk–Pelplin: „Bernardinum", 2003, s. 185–200; R. Kubicki, *Przeorzy konwentu gdańskiego od początków XIV w. do 1525 r. Przyczynek do badań nad składem osobowym konwentów kontraty pruskiej dominikanów w średniowieczu*, *tamże*, s. 201–219; Tenże, *Środowisko dominikanów kontraty pruskiej od XIII do połowy XVI wieku*, Gdańsk: Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego — Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 2007; K. Kaczmarek, *Konwent dominikanów poznańskich w średniowieczu*, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski", 1 (2003), s. 35–54; Tenże, *Szkoły i studia*; Tenże, *Konwent dominikanów wrocławskich w późnym średniowieczu*, Poznań–Wrocław: Wyd. Historyczne, 2008 (Badania z Dziejów Społecznych i Gospodarczych, 65) wraz z recenzją H. Manikowskiej, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych", 68 (2008), s. 195–204 i polemiką, *tamże*, 69 (2009), s. 259–271; T. Shevchenko, *Rusini w zakonie dominikańskim (koniec XVI–1. połowa XVII wieku)*, w: *Dominikanie na ziemiach polskich w epoce nowożytnej*, red. A. Markiewicz, M. Miławicki OP, Kraków: Wyd. Esprit, 2009 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 5), s. 169–191; M. Zdanek, *Inkwizytorzy dominikańscy w diecezji krakowskiej w średniowieczu* w: *Inwizycja papieska w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. P. Kras, Kraków: Wyd. Esprit, 2010 (*Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie*, 7), s. 219–237.

[6] Termin 'doctor' zob. ACG, t. 1, s. 38 (1247 r.), 91 (1258 r.), 101 (1260 r.), 257 (1290 r.). Późne i wyjątkowe odniesienie tytułu doktora do lektorów: „lectores primi, qui et doctores conventuum nuncupantur", *tamże*, t. 5, s. 330 (1592 r.).

[7] ACG, t. 1, s. 76 (1255 r.), 80 (1256 r.), 84 (1257 r.).

[8] ACG, t. 1, s. 100 (1259 r.), 175 (1274 r.)

[9] *Tamże*, s. 165 (1272 r.).

wet 'magister'[10], jednak jeszcze w XIV w. powszechne było określanie ich mianem lektorów[11]. Tytuł magistra i doktora budził opory. Ponawiano próby, aby w relacjach wewnątrzkonwentualnych zrezygnować z tych pełnych splendoru określeń. Motywowano ten zakaz pokorą i przesłaniem ewangelicznym, zgodnie ze słowami Chrystusa, aby nikogo nie nazywano „swoim Mistrzem" (por. Mt 23, 8)[12]. Używano ich jednak ze wzrastającą częstotliwością ze względu na stopnie naukowe, zdobywane przez zakonników na uniwersytetach, a także traktując jako techniczne określenie pełnionych funkcji; terminologia uniwersytecka najwcześniej została przeszczepiona do szkół dominikańskich wobec bakałarzy *Sentencji* i bakałarzy biblijnych, najpierw w odniesieniu do studium paryskiego, później także do innych studiów generalnych. Ostatecznie kapituła generalna w XV w. uznała, że tytuł doktora należy się mistrzom teologii, ale tylko im, a nie wszystkim wykładowcom[13]. Podkreślało to rangę mistrzów teologii, tworzących węższą grupę w ramach elity zakonnej.

Jeszcze w XIV w. w przydziałach kadry nauczającej na studia generalne masowo używano dla wykładowcy teologii określeń 'lector' i 'lector principalis', nawet jeśli były to osoby ze stopniami mistrzowskimi. Zwyczaj ten utrzymywał się kosztem niedostatecznego odróżniania regensów zwłaszcza od lektorów teologii w studiach prowincjalnych (partykularnych), którym to miano przysługiwało na równi z mianem 'cursor'[14]. Mało tego, brzmienie niektórych ordynacji pozwala dopuszczać, że i konwentualnym lektorom teologii przydawano to miano; zresztą po piętnastowiecznej ewolucji dominikańskiej terminologii szkolnej, kapituła generalna na początku XVI w. termin 'lector principalis' odnosiła istotnie do lektora w każ-

---

[10] *Tamże*, s. 197 (1278 r.), 204 (1279 r.), 209 (1280 r.), 214 (1281 r.).

[11] ACG, t. 1, s. 138 (1267 r.), 142 (1268 r.), 241 (1287 r.), 247 (1288 r.), 267 (1292 r.), 271 (1293 r.), 281 (1296 r.), 286 (1297 r.), 291 (1298 r.), 299 (1300 r.), 310 (1301 r.), 316 (1302 r.); t. 2, s. 20 (1306 r.), 27 (1307 r.), 37 (1308 r.), 50 (1310 r.), 74 (1314 r.), 86 (1315 r.), 105 (1317 r.), 110 (1318 r.), 150 (1323 r.), 154 (1324 r.), 172 (1327 r.), 186 (1328 r.), 193 (1329 r.), 215 (1331 r.), 222 (1332 r.), 235 (1335 r.), 251 (1337 r.), 259 (1339 r.), 367 (1355 r.), 372 (1356 r.), 379 (1357 r.). Sformułowania 'de lectoribus' zob. *tamże*, t. 2, s. 311 (1346 r.), 325 (1348 r.), 330 (1349 r.), 436 (1376 r.).

[12] ACG, t. 1, s. 81 (1256 r.), 234 (1286 r.) i przyp. 1, t. 2, s. 132 (1321 r.).

[13] ACG, t. 3, s. 120 (1405 r.).

[14] Przydziały dotyczące najczęściej Awinionu, Barcelony, Bolonii, Florencji, Kolonii, Lizbony, Magdeburga, Mediolanu, Montpellier, Neapolu, Pragi, Salamanki, Tuluzy, Wenecji, zob. ACG, t. 2, s. 104 (1317 r.), 172 (1327 r.), 215 (1331 r.), 235 (1335 r.), 242 (1336 r.), 251 (1337 r.), 259 (1339 r.), 268 (1340 r.), 278 (1341 r.), 283 (1342 r.), 290 (1343 r.), 305 (1344 r.), 311 (1346 r.), 319 (1347 r.), 325 (1348 r.), 330 (1349 r.), 337 (1350 r.), 400 (1363 r.), 433 (1376 r.). Do różnorodnych zastosowań terminu 'lector principalis', zob. *tamże*, s. 12, 13 (1305 r.), 80 (1315 r.), 123 (1320), 133 (1321 r.), 238 (1336 r.), 245, 246 (1337 r.), 253 (1339 r.), 271 (1341 r.), 308 (1346 r.), 313 (1347 r.), 359 (1354 r.), 372 (1356 r.).

dym konwencie, a więc lektora zwykłego, wykładającego dla *fratres communes*[15]. Z pewnością więc z upływem czasu, przy coraz bardziej rozbudowanej zakonnej sieci szkolnej i hierachicznej drabinie nauczycieli wszelkich stopni, pojawiała się konieczność terminologicznej precyzji, którą uzyskano przez zastosowanie określenia 'regens' w odniesieniu do wykładowców i szefów studiów generalnych.

Słowo 'regens' w dominikańskich tekstach normatywnych pojawiło się najpierw — jak wszędzie — w funkcji dookreślającej czynnego wykładowcę. W terminologii średniowiecznej takie pojęcia jak uczyć, nauczać, ale i kierować szkołą oddawano jako 'regere'. Stąd 'magister regens' to ten, który był wykładowcą i odpowiedzialnym za administrację szkoły, zajmował stanowisko nauczyciela i faktycznie nauczał. 'Regens' i 'regere' jako synonimy kierowania, rządzenia i sprawowania opieki funkcjonowały zresztą w wielu innych kontekstach społecznych[16]. Ponadto w praktyce *stricte* szkolnej i uniwersyteckiej zamiennie używano słowa 'regere' i 'legere'. Profesor bowiem wykładał, czyli czytał (*legit*) przepisany tekst. W tym sensie 'lector' był zamiennikiem słowa 'regens'. Rozróżniano też profesorów wykładających i niewykładających poprzez pojęcia: 'magister (actu) regens' i 'magister non regens'[17]. W tym sensie zastosowała słowo po raz pierwszy kapituła generalna w 1287 r. w Bordeaux w odniesieniu do dominikańskich mistrzów teologii w Paryżu[18]. Nadawane przez generała zakonu prawo wykładania określono jako 'licencia regendi in theologia'[19]. Stąd też, w aktach kapituł generalnych po raz pierwszy w 1353 r. skrótowe określenie 'regentes' i w 1370 r. 'magistri regentes'[20], a w konsekwencji pojawianie się wśród przydziałów kadry nauczającej w końcu XIV w. słowa 'regens': *assignamus regentem, assignamus pro regente, damus in regentem*[21]. Jednak jeszcze do końca XIV w. w aktach kapituł generalnych tak obediencji awiniońskiej, jak i rzymskiej, stosowano najczęściej nadal słowo 'lector principalis'[22]. Zasadnicza zmiana zarysowała się w pierwszym dziesięcioleciu XV w. Władze dominikańskie powszechnie zaczęły stosować tytuł regensa dla głównego wykładowcy i zwierzchnika studium generalnego, a po likwidacji schizmy pierwsza wspólna kapituła w Firmo, której akta w dużej części znamy, uczyniła z tego

---

[15] ACG, t. 4, s. 63 (1507 r.).

[16] *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 8, z. 2 (64), Kraków: Inst. Jęz. Pol. PAN, 2004, kol. 232, 242–244.

[17] M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout: Brepols Publ., 2003 (Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, 10), s. 329–330.

[18] ACG, t. 1, s. 238 (1287 r.), 246 (1288 r.), 314 (1302 r.). Por. *tamże*, s. 305 (1301 r.), t. 2, s. 45 (1310 r.), s. 92 (1316 r.), 334 (1350 r.).

[19] ACG, t. 1, s. 269 (1298 r.).

[20] ACG, t. 2, s. 351 (1353 r.), 415 (1370 r.).

[21] ACG, t. 2, s. 417 (1370 r.), 447 (1378 r.); t. 3, s. 18 (1386 r.).

[22] ACG, t. 3, s. 4–5 (1380 r.), 19–20 (1386 r.), 35–36 (1388 r.), 53 (1391 r.), 64–65 (1396 r.), 107 (1401 r.)

normę[23]. Archaiczny już tytuł lektora głównego pozostał tylko przy konwentach w Magdeburgu i Barcelonie[24].

Regensi stali na czele zespołu nauczającego, w skład którego wchodzili też bakałarz *Sentencji* (sentencjariusz — *sententiarius*) i bakałarz biblijny (*biblicus*) oraz magister studentów. Całą obsadę naukową studium generalnego późnośredniowieczne i szesnastowieczne źródła normatywne określały najczęściej jako 'officiales studii'. Pojęcie *moderatorium* pojawiło się później. Regensi byli głównymi wykładowcami Pisma św. i spełniali go *ordinarie*. Od drugiej połowy XIII w. nakazane było wykładanie w zgodzie z doktryną św. Tomasza z Akwinu. Nakaz ten powtarzano z naciskiem przez kolejne stulecia. Z pewnej nierównowagi w wykładanym materiale musiały wynikać uwagi, aby wykładowcy nie podawali tylko zagadnień z zakresu teologii spekulatywnej, ale także moralnej, oraz by wykład Pisma św. był również okazją do nawiązań do *Sentencji* i teologii tomistycznej[25]. Takie definiowanie obowiązków wykładowców wskazuje jasno, że zakon bronił się przed nowymi sposobami lektury biblijnej, promowanymi najpierw przez humanistów chrześcijańskich, potem przez zwolenników Reformy, tj. przed skupieniem się na sensie literalnym, a w ponaddosłownej egzegezie ograniczeniem tradycji Kościoła do dzieł patrystycznych. Dominikanie stawali tymczasem jako obrońcy tradycji scholastycznej. W 1574 r. kapituła generalna w Barcelonie podkreśliła *expressis verbis* konieczność wierności wobec *doctrina scholastica*[26]. Pod koniec XVI w. regensom na równi z bakałarzami nakazano przepracowanie w ciągu czteroletniej kadencji *Summy teologii* św. Tomasza, zwłaszcza zaś kluczowych i trudniejszych problemów, czyli dokonania wyboru zagadnień[27]. Od 1569 r. obowiązywało też trzymanie się wykładni doktrynalnej soboru trydenckiego, zwłaszcza — jak podkreślono — w odniesieniu do kanonów o sakramencie pokuty jako koniecznym dla przyjęcia Eucharystii, i to także w sytuacji, gdyby przeciwne opinie głosił któryś z doktorów dominikańskich, np. Durand lub Kajetan[28]. W XIV w. nakazywano, by wykłady zaczynały się przynajmniej nazajutrz po Zaduszkach (2 XI) i trwały do św. Jana Chrzciciela (24 VI) lub do św.św. Piotra i Pawła (29 VI)[29]. Później bardziej ogólnie zalecano dziesięcio-, a przynajmniej dziewięciomiesięczny rok szkolny[30]. Rangę wykładu podkreślało zasiadanie wykładowców na katedrze. Ich obowiązkiem było

---

[23] ACG, t. 3, s. 76–77 (1403 r.), 88–89 (1407 r.), 129 (1405 r.), 146 (1410 r.), 169–171 (1421 r.)

[24] Por. przydziały kadry nauczającej w ACG, t. 3, s. 188–194 (1426 r., tu lektor także do Wenecji), 207 (1428 r.), 212–218 (1431 r.), 231–236 (1434 r., tu regens do Magdeburga), 286 (1462 r.), 365 (1481 r.), 404 (1491 r. regens i lektor do Barcelony).

[25] ACG, t. 5, s. 63 (1564 r.).

[26] ACG, t. 5, s. 168 (1574 r.).

[27] ACG, t. 5, s. 287 (1589 r.), 315 (1592 r.).

[28] ACG, t. 5, s. 91 (1569 r.).

[29] ACG, t. 2, s. 13 (1305 r.), 133 (1321 r.), 253 (1339 r.).

[30] ACG, t. 5, s. 133 (1571 r.), 167 (1574 r.), 287 (1589 r.).

prowadzenie uroczystych dysput, które początkowo w ogóle władze zakonu rezerwowały dla lektorów (regensów) studiów generalnych[31]. Dysputy miały dotyczyć kwestii teologicznych i moralnych; kapituły zwalczały wkradający się ze świata uniwersyteckiego zwyczaj roztrząsania problemów filozoficznych i logicznych[32]. Już w połowie XV w. widoczna jest tendencja, aby regens czuwał nad planem i efektami pracy studentów, zarówno w zakresie studium Biblii, jak i przyswajania doktryny św. Tomasza, w zakresie ćwiczeń, lektur i rozwoju duchowego (medytacja)[33]. Oznaczało to stopniowe wchodzenie w kompetencje magistrów studentów i oddawało dążenie, aby w rękach regensów skupiło się zarządzanie wszystkimi sprawami odnoszącymi się do studium. Powodowało to niekiedy zadrażnienia z przeorami, których obowiązkiem było wszak czuwanie nad całym życiem konwentu, zarówno w zakresie duchowym, jak materialnym, indywidualnym i wspólnotowym. Problemem było więc na poły autonomiczne funkcjonowanie studium. Dlatego też kapituła generalna w Rzymie w 1569 r. podjęła ten problem, najpełniej definiując pozycję i kompetencje kadry nauczającej, w tym regensów:

> Regens est caput studii et non modo studentes cuiuscunque facultatis, sed etiam omnes alii officiales studii et lectores, subditi sunt ei in omnibus illis rebus, quae ad studium pertinent, cuiusmodi sunt lectiones, disputationes publicae, circuli quotidiani, casus conscientiae et quicunqui alii actus litterarii.

Regens miał prowadzić główny wykład o wybranej przez siebie godzinie, rozwiązywać i definiować kwestie w dysputach oraz wyznaczać pozostałym lektorom przedmiot i godziny wykładów. W wykładach regensa mieli uczestniczyć studenci formalni i partykularni, czyli uczący się teologii i filozofii na poziomie studiów prowincjalnych. Na regensów cedowano też liczne kompetencje magistra studentów, co w skrócie oznaczało zobowiązanie do regularnego czuwania nad trybem i postępami nauki wśród studentów generalnych. Obowiązkowa stała się m.in. zgoda regensa na wystawienie i jego podpis przy zaświadczeniach o ukończeniu studiów, które sporządzał magister studentów[34]. Następna kapituła z 1571 r., w celu usprawnienia współdziałania regensów i władz konwentów zaleciła, aby przeorami klasztorów, w którym mieszczą się studia generalne, obierano dla dobra

---

[31] ACG, t. 1, s. 208 (1280 r.), t. 2, s. 17 (1306 r.).

[32] ACG, t. 2, s. 378 (1357 r.).

[33] Nieobecną w wydanych aktach ordynację kapituły generalnej z 1447 r. o takiej treści czytamy w *Summarium ordinationum capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum omnium fere quae poterant haberi a primo capitulo sub beato Dominico Patre nostro a Bononiae 1220 celebrato usque ad capitulum Romanum 1629 sub reverendissimo patre Nicolao Rodulfio magistro Ordinis celebratum, emanatorum, opera et labore Fratris Camilli Iasinski, ejusdem Ordinis*, Cracoviae 1638, s. 362.

[34] ACG, t. 5, s. 86 (1569 r.), 167 (1574 r.). Wedle reformy z 1589 r. godzinny wykład powinien odbywać się codziennie, a ćwiczenia i dysputy z udziałem studentów i wykładowców 3 razy w tygodniu, *tamże*, s. 287.

i rozwoju studium mężów poważnych i wykształconych[35]. U takich bowiem sprawy wykształcenia i nauki — jak liczono — musiały znaleźć zrozumienie. Jednocześnie poszerzono kompetencje regensów (i magistrów *actu non regentes*), którzy uzyskali decydujący głos na każdym poziomie studiów zakonnika: wysuwania kandydatur, ich opiniowania, przyjmowania do studium, egzaminowania, kończenia studiów i odsyłania studentów do ich konwentów[36]. W 1596 r. kapituła generalna w Walencji zarządziła, że regensi wchodzą w skład gremium, które egzaminuje kandydatów na lektorów, bakałarzy i magistrów studentów[37].

Czas pełnienia funkcji był różny. W XIV w., gdy zwiększała się liczba wykształconych braci, próbowano wprowadzić czteroletnie lub pięcioletnie kadencje lektorów wszystkich stopni, zwłaszcza zaś w odniesieniu do wykładowców *sollempnium conventuum*, przez które można rozumieć konwenty, przy których funkcjonowały studia generalne (i/lub znaczniejsze studia prowincjalne)[38]. Bardzo często długość kadencji regulował dwu-, a od XV w. trzyletni rytm kapituł, udzielających asygnacji na trzy kolejne lata szkolne. Pośrednio potwierdza to również ordynacja kapituły rzymskiej z 1505 r., że studenta generalnego obowiązuje nauka przez trzy lata[39]. Taka kadencja została jasno określona przez kapituły generalne z końca XVI w. Często zdarzały się wszakże przedłużenia asygnat dla wykładowców, zaś z drugiej strony potrzeby administracyjne zakonu i Kościoła powodowały, że regensi mogli być potrzebni jako przeorzy, prowincjałowie, inkwizytorzy, biskupi, jakkolwiek w drugiej połowie XVI w. zwerbalizowano sprzeciw wobec uszczerbiania kadry studiów z powodu obsadzania regensami i innymi wykładowcami urzędów zakonnych (*causa praelationis*)[40]. Zrozumienie, ale i obwarowanie dla takich sytuacji wykazała kapituła generalna w 1589 r. postanawiając, że w prowincji polskiej regens, bakałarz i lektor nie mogą zostać przeorami, jeśli przez 3 lata nie wykładali w studium, czyli nie przepracowali jako wykładowcy pełnej kadencji. Zarazem niewskazane w zasadzie łączenie funkcji regensa z innymi urzędami było dopuszczane w pewnych sytuacjach, jako element elastycznego dostosowywania się do potrzeb, zwłaszcza kadrowych[41]. Elita zakonna zawsze pozostawała bowiem dość wąska i szybko wchłaniała wykształcone, zdolniejsze i wybijające się charakterem

---

[35] ACG, t. 5, s. 126 (1574 r.).

[36] ACG, t. 2, s. 132 (1571 r.), 167 (1574 r.), 197–198 (1580 r.).

[37] ACG, t. 5, s. 367. W skład grona egzaminatorów prócz regensów wchodzili: przeor i poprzedni bakałarz, ewentualnie lektorzy teologii danego konwentu.

[38] ACG, t. 2, s. 246 (1337 r.), 299 (1344 r.). Zakres znaczeniowy pojęcia 'studium sollempne' ewoluował od równoznacznego ze studium generalnym do oznaczenia studium prowincjalnego, por. *tamże*, s. 360 (1360 r.).

[39] ACG, t. 4, s. 39 (1505 r.).

[40] ACG, t. 5, s. 133 (1571 r.), 168 (1574 r.), 197–198 (1580 r.)

[41] Por. w 1539 r. mianowanie regensem w Kolonii tamtejszego przeora i inkwizytora, *tamże*, t. 4, s. 287.

jednostki, choć działo się to z oczywistą szkodą dla ich rozwoju naukowego i poziomu szkół.

Wysoka ranga pełnionej funkcji dawała regensom liczne przywileje[42]. Już w XIV w. otrzymali prawo do posiadania zakonnika-socjusza, osobnych wynagrodzeń i licznych dyspens od wymogów życia konwentualnego: uczestnictwa w liturgii chórowej, obowiązku tygodniowych mszy, głoszenia kazań i in.[43] Próbowano wszakże egzekwować wobec nich obowiązek wspólnego spożywania posiłków w refektarzu[44]. Regensi z urzędu wchodzili w skład rady konwentu, doradczej wobec przeora, co ostatecznie potwierdziła kapituła generalna w 1505 r.[45] Zarazem za zaniedbywanie zajęć grożono im utratą praw i tytułu. W XIV w. nasiliły się takie ostrzeżenia, co było oczywiście sygnałem poluźnienia dyscypliny szkolnej. W XV w. natomiast przypomniano, że magistrzy i doktorzy, którzy nie prowadzą akurat wykładów, nie mają też przywilejów[46]. Nie zatrzymało to procesu umacniania się graduatów w hierarchii zakonnej, czego dowodzi utrwalanie dawnych przywilejów i nowe ustawodawstwo, które wszystkim magistrom teologii dawało na kapitułach prowincjalnych pierwszeństwo przed przeorami nieposiadającymi tego stopnia[47].

Kandydatom na regensów, zwłaszcza od późnego średniowiecza, stawiano wysokie wymagania. Na początku były to dość ogólne wymagania odpowiednich obyczajów i wiedzy, które władze zakonne miały uwzględniać przy nominacjach[48]. W 1305 r. kapituła zarządziła, by nikt zaraz po studiach wyższych (z wyjątkiem studiów odbytych w Paryżu) nie mógł zostać 'lector principalis', lecz aby po powrocie do swojej prowincji przez rok funkcjonował w studium generalnym, by się zapoznać z postępami studentów[49].

Ten pierwszy wymóg był wymogiem stosownego wykształcenia. Od XIV w. powoli ucierała się, a w XV w. przyjęła się niemal powszechnie zasada, że regens

---

[42] Ogólnie o przywilejach kadry nauczającej i studentów w: W.A. Hinnebusch OP, *The History of the Dominican Order*, vol. 2: *Intellectual and Cultural Life to 1500*, New York: Alba Haus, 1973, s. 56–58.

[43] ACG, t. 2, s. 123 (1320 r.), s. 334 (1350 r.), t. 4, s. 350 (1553 r.), t. 5, s. 9 (1558 r.), 133 (1571 r.), s. 169 (1574 r.).

[44] ACG, t. 4, s. 347 (1553 r.).

[45] ACG, t. 4, s. 41 (1505 r.). Por. jeszcze późniejszy wymóg minimalnego wieku 40 lat, przy czym kolejność członków tego consilium była następująca: przeor, magistrzy, podprzeor, bakałarze, *tamże*, s. 349–350 (1553 r.), t. 5, s. 9 (1558 r.).

[46] ACG, t. 3, s. 242 (1437 r.).

[47] ACG, t. 4, s. 296 (1542 r.).

[48] Por. ACG, t. 2, s. 238 (1336 r.), 246 (1337 r.): „quos pensatis moribus et sciencia iudicaverint meliores"; *tamże*, s. 378 (1357 r.): „in doctrina sana et communi et non suspecta sufficienter fundati et informati districtius". Przepisy te odnosiły się do wszystkich wykładowców.

[49] ACG, t. 2, s. 12. Przepis ten odnosi się do regensów studium generalnego, ponieważ zaraz potem kapituła rozstrzygnęła problem kandydatów na 'lectores principales' *Sentencji*.

posiada stopień mistrza teologii. Były wszakże wyjątki, które dopuszczano w nadziei, że kandydat w czasie regensury dopełni wykładów *Sentencji*, odbędzie promocję i uzyska magisterium. Znajomość późnośredniowiecznego *cursus* szkolnego dowodzi, że najpóźniej w ciągu dwunastu lat można było przejść naukę na niższych szczeblach szkolnych (od szkoły konwentualnej przez studia prowincjalne sztuk, filozofii naturalnej i teologii) i dostać skierowanie na studenta generalnego, następnie średnio w ciągu czterech lat (od dwu lat do sześciu) odbyć studia generalne i starać się o stopień magistra teologii. Szybszego realizowania kursu szkolnego dowodzą postanowienia piętnastowiecznych kapituł generalnych, które ustaliły dla mistrzów minimalną granicę wiekową 30 lat, gdy do zakonu przyjmowano już w wieku 15 lat (a przecież nie od razu dostawało się asygnaty na studia prowincjalne). Jednakże samo bycie mistrzem teologii nie wystarczało. Powiązany z kwestią wykształcenia był drugi wymóg: zdatności do nauczania. Napominano, iż magister teologii musi być zdatny na regensa, a jeśli nie, jego kompetencje będą sprawdzać wyznaczeni egzaminatorzy[50]. Starano się więc premiować realne umiejętności naukowe i dydaktyczne oraz doświadczenie w wykładaniu i dysputowaniu. Odrzucano argument starszeństwa wieku[51]. Dopiero pod koniec XVI w. kapituły generalne postawiły kandydatom na regensów wymóg dwunastoletniego stażu jako wykładowców teologii i odbycia przynajmniej pięciu uroczystych dysput publicznych[52]. Bardzo dobra musiała być znajomość łaciny, wymagano posługiwania się nią na co dzień[53]. Powtarzanie tych samych nakazów wskazuje zarówno na rangę zagadnienia, jak i różnorodne kłopoty z realizacją norm prawnych. W 1589 r. dla zabezpieczenia obsady studium przez kompetentnych kandydatów nakazano wybierać ich w głosowanu tajnym, z odrzuceniem partykularnych interesów i baczeniem na Boga i dobro religii i zakonu[54]. Wiele to mówi o układach personalnych i pozamerytorycznych względach, wpływających na działalność każdego studium generalnego. Wszystkie bowiem normy i nakazy władz zakonnych były weryfikowane przez realia kadrowe, organizacyjne i materialne, z jakimi borykały się poszczególne konwenty i prowincje oraz przeróżne sieci układów i odniesień, jakie wewnątrz nich funkcjonowały.

2. Regensi krakowskiego studium generalnego w XV w.

Dysponujemy obecnie różnymi katalogami regensów dominikańskiego studium generalnego w Krakowie. Krzysztof Kaczmarek w swojej syntezie zestawił listę

---

[50] ACG, t. 4, s. 104 (1513 r.), 111–112 (1513 r.), 133 (1515 r.).
[51] ACG, t. 5, s. 133 (1571 r.), 167 (1574 r.), 197–198 (1580 r.), 287 (1589 r.).
[52] ACG, t. 5, s. 168 (1574 r.).
[53] ACG, t. 5, s. 133 (1571 r.).
[54] ACG, t. 5, s. 287 (1589 r.)

regensów w latach 1410–1501, obejmującą jedenaście osób, scharakteryzował tę grupę, a w aneksie zamieścił biogramy wszystkich wymienionych zakonników-wykładowców[55]. W mojej książce o szkołach i studiach dominikanów krakowskich, dla okresu „długiego średniowiecza", tj. do końca lat dwudziestych XVI w., zestawiłem katalog osiemnastu regensów (dziewiętnastu łącznie z Janem ze Spiry, którego nominacja nie została zrealizowana)[56]. Przedstawiam oba te katalogi we wspólnej tabeli, ograniczając się na razie do XV stulecia:

Lp.	Regens	Chronologia urzędowania	
		wg K. Kaczmarka	wg M. Zdanka
1.	Jan Falkenberg	-	1405
2.	Jan Biskupiec	1410-?	1410
3.	Jan z Ząbkowic	1419-? (1427)	1419
4.	Piotr Wichman	1427–1429	1427
5.	Jan z Brześcia	1429–1431	1429
6.	Herman Bustronerii (Wasserrabe)	1431-?	1431
7.	Jakub z Bydgoszczy	1450–1455	1450
8.	Grzegorz Heyncze	1468-?	1465–1471
9.	Wojciech z Siecienia	1478-? (1480)	1478–1480 ?
10.	Wincenty Dobiesławic	1480–1481	1480–1481
11.	Michał z Chełmna	1481–1482	1481–1482
12.	Marian Lulias ze Zwolenia (z Krakowa)	1495–1501	1494

W odniesieniu do XV wieku wykaz K. Kaczmarka i mój są zasadniczo zgodne. Podstawowa różnica dotyczy osoby pierwszego regensa. Niezakończona jest ciągle dyskusja, czy był nim Jan Falkenberg, czy Jan Biskupiec. Jest to jednocześnie dyskusja nad początkami studium generalnego w konwencie Świętej Trójcy w Krakowie[57]. Do moich wniosków, opartych o świadectwo źródłowe, że Jan Falkenberg

[55] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 347–349, Tab. 35, s. 347.

[56] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 166–176 (Aneks nr 1 i 2). Niewykluczone, że nie doszło do skutku również skierowanie dla Jana Meilosza (zapewne dominikanina z Niemiec), brak nam jednak źródeł, by to zweryfikować.

[57] Por. K. Kaczmarek, Rec. z: *M. Zdanek, Szkoły i studia…*, „Studia Źródłoznawcze", 45 (2007), s. 107–112.

swą funkcję nauczycielską określał jako regensurę studium generalnego[58], nowe argumenty dodaje artykuł Jakuba Turka w niniejszym tomie „Przeglądu Tomistycznego". Mój wykaz ograniczał się do podawania pierwszej daty nominacji lub występowania, a nie kadencji, które w monografii K. Kaczmarka zostały zresztą opatrzone słusznie znakami zapytania i bardzo ostrożnie traktowane. Za mało bowiem mamy danych, aby przesądzać o ciągłości pełnienia funkcji. W dwóch przypadkach zarysowały się drobne różnice w chronologii urzędowania. Mam tu na myśli wcześniejsze daty początkowe dla Grzegorza Heyncze i dla Mariana Luliasa ze Zwolenia. Odnośnie do Luliasa właściwy jest rok 1495[59]. Natomiast co do Grzegorza Heyncze uznaję, że edycja akt kapituły z 1465 r. przy asygnacjach do studium krakowskiego podaje tekst zepsuty i podany przez wydawcę z wadliwą interpunkcją. Przekonuje o tym porównanie ze stylizacją asygnat z 1468 r. i przesłanki rzeczowe. Tekst ten wymaga więc emendacji[60]. Zachodzi też prawdopodobieństwo ciągłości w pełnieniu funkcji regensa przez Grzegorza do następnych nominacji w 1468 r.

Porównanie obu list uświadamia też niezwykle wyraziście, że o ile lista regensów z drugiej połowy XV w. została zrekonstruowana od podstaw na bazie zbieranych mozolnie przesłanek źródłowych, o tyle równie krytycznemu namysłowi nie poddano zestawienia regensów z pierwszej połowy stulecia. Opiera się ono

---

[58] W. Seńko, *Trzy traktaty Jana Falkenberga na temat tyranobójstwa przedstawione na soborze w Konstancji w 1416 r.*, „Przegląd Tomistyczny", 10 (2004), s. 124–126.

[59] Mylna data 1494 w: M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 170. Poprawnie Tegoż, *Dominikanin i biskup laodycejski Marian Lulias ze Zwolenia. Przyczynki do biografii*, w: *Historia vero testis historiarum. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Krzysztofowi Baczkowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, pod red. J. Smołuchy, A. Waśko, T. Graffa, P.F. Nowakowskiego, Kraków: „Societas Vistulana" — Inst. Hist. UJ, 2008, s. 279.

[60] ACP, t. 1, s. 81, por. *tamże*, s. 91. Emenduję tekst następująco: „Conventui Cracoviensi assignamus [pro regente] fr. Gregorium s. theol. magistrum usque ad capitulum generale, [ad] legendum Sententias fr. Nicolaum Advocati, ambos praesentis capituli diffinitores, cui pro concurrente fr. Mathaeum Notarii in eodem conventu assignamus, ad legendum Bibliam pro primo anno fr. Vincentium, pro secundo fr. Martinum de Car[…], pro lectore fr. Albertum". Heyncze w 1461 r. został wysłany do studium generalnego w Greifswaldzie w celu przeprowadzenia wykładów na stopień mistrza, czyli wykładów *Sentencji*, *tamże*, s. 62. Dlaczego miałby je wykładać jako mistrz teologii w 1465 r.? Nie ma także logicznych podstaw asygnacja Mateusza Notarii na bakałarza biblijnego w 1465 r., skoro już w 1447 r. kapituła wyznaczała go na bakałarza biblijnego i bakałarza Sentencji, a od 1457 r. pojawia się on ze stopniem bakałarza teologii, zob. K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 514–515. Do biogramu warto dodać, że już kapituła w 1461 r. zaaprobowała jego wykłady Biblii i wyznaczyła do wykładów *Sentencji*, ACP, t. 1, s. 65. Widać więc wyraźnie, że i w 1465 r. przedmiotem asygnacji powinny być wykłady *Sentencji* jako konieczne do starania się o stopień mistrza teologii. Trudniej przeprowadzić taki wywód co do Mikołaja Advocati, jakkolwiek istniała nowożytna tradycja o jego magisterium, K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 525.

na wynikach badań zasłużonego badacza dziejów zakonu — o. Pawła Kielara[61]. A przecież nowsze studia nad dziejami zakonu, zwłaszcza nad podominikańską spuścizną rekopiśmienną przyniosły dowody, że konieczny jest powrót do źródeł i weryfikacja hipotez wprowadzonych niegdyś do literatury przez tego historyka. Krytycznej weryfikacji nie przetrwały jego tezy o założeniu studium krakowskiego w 1394 r., o Franciszku Oczce jako pierwszym regensie i Henryku Bitterfeldzie jako jego następcy. Nowej poprawionej edycji i reinterpretacji wymagają wydane lub omówione przez o. Kielara teksty[62]. W podobny sposób należy poddać kontroli dany przez o. Kielara obraz obsady studium generalnego w I poł. XV stulecia, który sam niegdyś bezrefleksyjnie akceptowałem.

Ze szlachetnych pobudek wynikającą, podstawową „przewiną" o. Kielara była chęć takiego ułożenia listy regensów, aby „domknąć" pełne kadencje poszczególnych regensów i wykazać ciągłość ich funkcjonowania w krakowskim studium generalnym. Pomijając takowe zabiegi interpretacyjne wokół Franciszka Oczki i Henryka Bitterfelda, spójrzmy na regensurę Jana Biskupca. Jest rzeczą pewną, że rozpoczyna ją nominacja kapituły generalnej w 1410 r. Nie wiemy jednak, co się stało, gdy Biskupiec został w 1411 r. prowincjałem prowincji polskiej. Tymczasem wedle P. Kielara Biskupiec zachował funkcję regensa i kumulował ją z urzedem prowincjała w latach 1411–1417, to jest aż do objęcia biskupstwa chełmskiego. Pozostaje to wszakże tylko domysłem, zbudowanym na milczeniu źródeł o obsadzie studium w tym czasie. Słusznie K. Kaczmarek postawił znak zapytania nad końcową datą Biskupcowej regensury, lepiej bowiem zaznaczyć naszą niewiedzę, niż konstruować dowolnie przeszłość.

Kwestia druga to regensura Jana z Ząbkowic, hipotetycznie datowana przez o. Kielara na lata 1417–1426/1427[63]. Data 1417 r. jako początkowa jest czystą hipotezą i wynika z założenia, iż musiała panować ciągłość obsady studium po (też hipotetycznym) ustąpieniu Biskupca z regensury w 1417 r. Otóż pierwszy potwierdzony źródłowo przekaz o rozpoczęciu pełnienia funkcji regensa przez Jana z Ząbkowic pochodzi z 1419 r. — jest to skierowanie kapituły generalnej. I znów

---

[61] P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. 1, Warszawa: Wyd. Pol. Prow. Dominikanów, 1975, s. 334–420, 423–456 (III. *Powstanie dominikańskiego studium generalnego w Krakowie*; IV. *Magister Franciszek Oczko*; V. *Piotr Wichman, dominikanin i magister teologii*; VI. *Polemika Piotra Wichmana z Mikołajem Turgaw na temat nabożeństwa do imienia Jezus*; VIII. *Jan z Ząbkowic, dominikanin († 1446 r.) magister teologii*).

[62] Pozwalam tu sobie wzmiankować niepublikowane jeszcze, a niezwykle ważne ustalenia względem dwóch innych prac P. Kielara: K. Kaczmarka o fragmentach akt kapituł polskich z XIV w. oraz T. Gałuszki i P. Krasa o Henryku Harrerze (Hawrerze) i jego „Traktacie przeciw begardom".

[63] P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną*, s. 356, 425–432.

słusznie opowiedział się za tą datą K. Kaczmarek[64]. Konsekwentnie musimy uznać, że zgodnie z wymową źródeł (czy też raczej z powodu ich braku) nie wiemy, kto stał na czele studium krakowskiego w latach 1411/1412–1418/1419. Jan z Ząbkowic pełnił funkcję regensa na pewno od 1419 r. i czynił to bardzo aktywnie, jak tego dowodzi zwiększony napływ studentów dominikańskich na Uniwersytet Krakowski, a także zachowane rekomendacje, które wygłosił na licencjat Piotra Wichmana w Lipsku (datowana na 1422/1423)[65] oraz na licencjat i doktorat Hermana Wasserrabe w Krakowie (datowana na 1423–1424)[66].

Za o. Kielarem przyjęto, że regensura Jana zakończyła się w 1427 r., a jego następcą został Piotr Wichman. Jest to bodaj najsłabszy element całej dotychczasowej listy regensów z pierwszej połowy XV w. Kluczowym źródłem dla ustalenia daty ustąpienia Jana z regensury są dwie mowy wrocławskiego dominikanina Piotra Grotke. Pierwszą wygłosił we Wrocławiu 6 marca 1426 na objęcie funkcji lektora sztuk, drugą zaś 23 października 1427 r. na objęcie funkcji magistra studentów w studium filozofii naturalnej[67]. W mowie pierwszej Grotke złożył podziękowania prowincjałowi Mikołajowi z Pniew, Piotrowi Schildbergowi przeorowi wrocławskiemu, Janowi z Ząbkowic profesorowi teologii (bez podania funkcji) oraz Piotrowi Wichmanowi profesorowi teologii, swemu nauczycielowi. Wedle przypuszczenia o. Kielara Mikołaj z Pniew i Jan z Ząbkowic, określeni jako osoby promujące Piotra, to przedstawiciele władz prowincji, które dbały o obsadę stanowisk nauczycielskich, ergo Jan wystąpił tu jako regens, predestynowany do doradzania prowincjałowi w sprawach szkolnych. Jest to domysł logiczny. Nie jest natomiast konieczny domysł kolejny, iż nominacja odbyła się na kapitule prowincjalnej. Wiadomo skądinąd, iż w 1425 r. obradowała kapituła w Sandomierzu, więc następna, wedle przyjętego wówczas rytmu dwuletniego, powinna się odbyć w 1427 r. Nadto wiosenny termin objęcia lektoratu koliduje ze zwyczajowymi jesiennymi terminami odbywania kapituł. Bardziej uzasadniona byłaby więc hipoteza, że asygnatę przewidziano na kapitule w 1425 r. i że promotorzy należeli do grona jej definito-

---

[64] Biblioteka Kórnicka PAN, rkps I F 93: W. Teleżyński, *De rebus Provinciae Poloniae sancti Hyacinthi Ordinis Praedicatorum*, s. 253.

[65] G. Löhr, *Die Dominikaner an der Leipziger Universität*, 1934 (QF, H. 30), s. 107–112. Omówienie P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną*, s. 376–379.

[66] K. Wójcik, *Jana Frankensteina rekomendacja brata Hermana OP wraz z kwestią dyskutowaną z okazji nadania Hermanowi doktoratu z teologii na Uniwersytecie Krakowskim*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce", 7 (18) (1974), s. 13–52. Analiza u A. Zajchowskiej, *Teolog i jego miejsce w Kościele w świetle krakowskiej mowy rekomendacyjnej Hermon in nomine tuo dominikanina Jana z Ząbkowic († 1446)*, w: *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. K. Ożóg, T. Gałuszka, A. Zajchowska, Kraków: Wyd. Esprit, 2008 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 4), s. 197–217.

[67] Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkps IV Q 25, k. 5–8; P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną*, s. 380, 426–428.

rów, tworzących z prowincjałem rodzaj kolegialnego zarządu prowincji, ewentualnie, że zaistniała potrzeba nominacji lektorskich, której zaradził prowincjał z definitorami (i regensem). Druga mowa Grotkego z 1427 r. zawiera podziękowania dla Piotra Schildberga przeora wrocławskiego, Piotra Wichmana profesora teologii „regentis huius alme congregacionis", Jana z Ząbkowic profesora teologii (znów bez podania funkcji) i Augustyna lektora teologii. Ta nominacja Grotkego istotnie mogła się odbyć na kapitule prowincjalnej w 1427 r., choć jej akt nie znamy, a osoby objęte podziękowaniami — wbrew o. Kielarowi — nie zostały określone w źródle jako definitorzy. Z faktu, iż Piotr Wichman został nazwany w źródle regensem, o. Kielar wyciągnął wniosek, iż w 1427 r. zaszła zmiana na stanowisku regensa studium generalnego w Krakowie i Wichman zastąpił Jana z Ząbkowic. Można przeciw tej interpretacji wysunąć kilka argumentów. Po pierwsze, Piotr Wichman jest określony jako „regens tej wspólnoty-żywicielki". Moim zdaniem to miano ewidentnie odnosi się do Wrocławia, gdzie Wichman był lektorem, a nie do regensury studium krakowskiego. W tym samym źródle znajdujemy wyrazistą analogię do określenia Piotra Schildberga jako przeora „huius almae conventus". Użyty wobec lektora tytuł „regens" jest tu jedynie terminologicznym brakiem precyzji, pomieszaniem pojęć, ewentualnie próbą podkreślenia zarówno uczoności mistrza, jak i znaczenia konwentu wrocławskiego jako ośrodka szkolnego — istotnie, bardzo rozwiniętego. Po drugie, Wichman wczesną jesienią 1427 r. kończył jeszcze we Wrocławiu ożywioną polemikę w sprawie kultu Imienia Jezus i zapowiadał udanie się do Rzymu, aby przedłożyć papieżowi swe racje[68]. To, że trafił nie nad Tyber, lecz do Krakowa jest tylko hipotezą o. Kielara. Trzeci argument to tytulatura Jana z Ząbkowic, niezmieniona w stosunku do mowy z 1426 r. Sugeruje to, że i jego pozycja w hierarchii prowincji nie uległa zmianie. O zmianach wiadomo na pewno dopiero w 1429 r., kiedy odbyła się nowa kapituła prowincjalna w Płocku i kiedy Jan objął urząd inkwizytora w diecezji wrocławskiej, Piotr Wichman urząd inkwizytora na terenie diecezji w państwie Zakonu krzyżackiego, a studium krakowskie otrzymało zupełnie nową obsadę nauczycielską. Można więc zasadnie postawić tezę, iż Piotr Wichman nie był regensem studium krakowskiego, a Jan z Ząbkowic pełnił tę funkcję do r. 1429[69].

Ze względu na brak źródeł nie wiemy, jak dokładnie wyglądała obsada funkcji regensa przez całe lata trzydzieste, czterdzieste, pięćdziesiąte i siedemdziesiąte

---

[68] P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną*, s. 392–420.

[69] W 1429 r. Jan pracował zresztą nad traktatem o liturgi wielkopiątkowej, który opiniowali krakowscy profesorowie: Stanisław ze Skalbmierza, Mikołaj z Kozłowa i Andrzej z Kokorzyna. Łatwiej wyobrazić sobie, że te prace i recenzyjne konsultacje odbywały się w Krakowie, a nie w trakcie podróży lub drogą korespondencyjną *via* Wrocław, zob. B. Chmielowska, *Jana Frankensteina traktat „De modo peragendi divinum officium in die Parasceue Domini"*, „Przegląd Tomistyczny", 6–7 (1997), s. 396–398.

XV w., a mimo to należy zakładać, że studium działało. Wskazują na to przesłanki pośrednie. Najmocniejsze to przydziały do Krakowa i obecność w konwencie studentów generalnych. Odnotowujemy ich od jednego do pięciu w latach 1447–1468[70]. Można dorzucić do tego wykazu jeszcze trzech dotąd pomijanych dominikanów niemieckich. Byli to Jan Fuessel, który podczas pobytu w studium generalnym krakowskim w 1472 r. skopiował rękopis *Malogranatum*, Pascho syn Gerlacha skierowany do Krakowa w 1477 r. i 1494 r. oraz Bartłomiej Repplin z konwentu Pforzheim skierowany do Krakowa w 1482 r. z możliwością przejścia do innego konwentu[71]. Dwaj ostatni dostali asygnację bezpośrednio od generała. Oznacza to, że władze zakonne uznawały konwent krakowski za spełniający wszelkie konieczne warunki, by być uznanym jako ośrodek teologiczny wyższego stopnia, kształcący na szczeblu ponadprowincjalnym (ogólnozakonnym). Drugi bardzo poważny argument to obecność dominikanów na Uniwersytecie Krakowskim — w zmiennej liczbie, ale stale przez cały XV w. Zakonne studium generalne było zwyczajnym zapleczem takiego pobytu na uczelni, niezależnie od tego, czy ograniczał się on do immatrykulacji, czy miał na celu również zdobycie stopni naukowych[72].

W drugiej połowie XV w. zagadką pozostaje regensura Wojciecha z Siecienia. Czy ten znamienity dominikanin, wyznaczony na regensa i zaraz potem wybrany prowincjałem polskim, mógł choć przez jakiś czas prowadzić wykłady jako mistrz w studium? Nominację na regensa otrzymał w maju na kapitule generalnej, w maju zmarł też dotychczasowy wiekowy prowincjał Jakub z Bydgoszczy. Regensura zaczynała się od nowego roku szkolnego, czyli od listopada. Cały okres letni trwały wakacje i jednocześnie przygotowania do wyborów nowego prowincjała. Wybór został dokonany 11 listopada 1478 r., a zatwierdzony 2 lutego 1479 r.[73] To był jeszcze czas, kiedy Wojciech ewentualnie mógł wykładać, oczekując na nowe dyspozycje generała co do obsady regensury. Teoretycznie zakaz łączenia funkcji to uniemożliwiał, lecz dzierżenie dwóch ważnych stanowisk było dopuszczane w sytuacjach wyjątkowych. Sam Wojciech przecież łączył prowincjalat z działalnością inkwizytora. Brak nam źródeł, by wiedzieć, jakie decyzje zapadły. Najbardziej naturalne byłoby przyspieszenie nominacji Wojciecha Dobiesławica, który w takim razie pełniłby swoją funkcję nie od r. 1480/1481, lecz od 1478/1479 (faktycznie zaś może od 1479). Możliwe jest, iż po asygnacie Michała z Chełmna w 1481 r. przez resztę lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych XV w. głów-

---

[70] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 177 (Aneks nr 3).

[71] *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae*, wyd. G.M. Löhr (QF, H. 40), s. 20, przyp. 35 i s. 62; *Registrum litterarum Salvi Cassettae 1481–1483, Barnabae Saxoni 1486*, wyd. B.M. Reichert (QF, H. 7), s. 16.

[72] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 180–184 (Aneks nr 4).

[73] ACP, t. 1, s. 109, przyp. 2.

nym wykładowcą był nadal Wincenty, poświadczony długo w konwencie ze stopniem profesora teologii.

Kolejną zagadką jest przypadek Mariana Luliasa, wyznaczonego na regensa w 1495 r., który jednak już w latach 1496–1498 został przeorem krakowskim, a od 1498 r. sufraganem krakowskim jako tytularny biskup leodycejski[74]. W świetle tych faktów może lepiej nie zamykać regensury Mariana na dacie jego śmierci w 1501 r., lecz zostawić sprawę otwartą. Pewne jest, że ów klasyczny „zabór" regensa na urząd klasztorny, a następnie wysoką godność kościelną, znamionował nowe problemy z obsadą funkcji zwierzchnika studium, uwidaczniał szczupłość elity intelektualnej polskich dominikanów i sprawiał, że w wiek XVI szkoła wchodziła z poważnym wyzwaniem zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu i ciągłości funkcjonowania.

3. Regensi krakowskiego studium generalnego i problemy jego funkcjonowania w XVI w.

Grono regensów szesnastowiecznych jest najsłabiej rozpoznane. Pionierską próbę ich zestawienia podjął Jerzy Kłoczowski, który dla lat 1501–1519 wymienił pięciu dominikanów-zwierzchników studium i trafnie ich scharakteryzował[75]. Kolejne zestawienie sporządził Robert Świętochowski OP, wymieniając sześciu regensów w okresie przedreformacyjnym. Dodatkowo w okresie do 1536 r. zaliczył czterech zakonników „do ważniejszych osobistości spośród profesorów", lecz bez dookreślenia ich funkcji w systemie szkolnym prowincji[76]. Moje zestawienie sięgnęło roku 1528[77]. Nie posiadamy natomiast systematycznego katalogu regensów dla lat późniejszych.

---

[74] M. Zdanek, *Dominikanin i biskup laodycejski Marian Lulias*, s. 279–280.

[75] J. Kłoczowski, *Kształcenie w polskiej prowincji dominikańskiej w początkach XVI w.*, „Zapiski Historyczne", 34 (1969), s. 111–112.

[76] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, pod red. bpa M. Rechowicza, t. 2, cz. 2, Lublin: TN KUL, 1975, s. 237.

[77] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 173–176 (Aneks nr 2).

Lp.	Regens	Chronologia urzędowania		
		wg Jerzego Kłoczowskiego	wg Roberta Świętochowskiego	wg Macieja Zdanka
1.	Maciej z Kościana	1501	1501	1501
2.	Jan Meilosz	—	1502	1502
3.	Ludolf			1503
4.	Albert (Wojciech) z Sochaczewa	1506	1505	1505
5.	Jan ze Spiry	1507	1507	1507
6.	Ludolf	1510–1517	1510	1507–1517
7.	Feliks z Kazimierza (Krakowa)	1517–1519	1517, 1517	1517–1527 /1528

Tabela dobrze pokazuje podstawowe zbieżności oraz uzupełnienia wniesione dzięki szerszej kwerendzie źródłowej. Jej najważniejsze wyniki to wprowadzenie Jana Meilosza do wykazu regensów krakowskich (ze znakiem zapytania, czy objął tę funkcję), zauważenie pierwszej regensury Ludolfa w 1503 r., poprawne ustalenie początku regensury Wojciecha z Sochaczewa na 1505 r., przesunięcie początku drugiej regensury Ludolfa na 1507 r. i wykazanie, że nominacja Jana ze Spiry nie doszła do skutku, wreszcie oznaczenie końcowej cezury długiego sprawowania urzędu zwierzchnika studium przez Feliksa z Kazimierza. Jana ze Spiry, jako niedoszłego regensa krakowskiego, pomijam w aneksie bibliograficznym. Wyjaśnienia domaga się grono czterech dominikanów, których o. R. Świętochowski zaliczył „do ważniejszych osobistości spośród profesorów" w pierwszej połowie XVI w., to jest Jana Tetzela (od 1501 r.), Tyburcjusza (od 1506 r.), Vinko Pribojewicia (ok. 1525–1527 r.) oraz Macieja Waleriana z Warszawy (do 1536 r.), nie dookreślając, czy chodzi o regensów studium[78].

Jan Tetzel nie był nigdy regensem w Krakowie[79]. Urodzony w Pirnie, ów wybitny dominikanin z prowincji saskiej, profes konwentu lipskiego, w 1501 r. został przeniesiony i inkorporowany do prowincji polskiej. Kapituła prowincjalna obradująca wówczas w Cieszynie wyznaczyła go w konwencie krakowskim lektorem teologii i kaznodzieją Niemców na r. 1501/1502, a także mianowała kaznodzieją

[78] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 237.

[79] G. Löhr, *Die Dominikaner an der Leipziger Universität*, s. 53, 91–92; E. Iserloch, *Tetzel Johann*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg: Herder, 1964, kol. 1383–1384.

generalnym[80]. Tetzel miał już wtedy stopień bakałarza sztuk, uzyskany w 1487 r. na Uniwersytecie w Lipsku przed wstąpieniem do zakonu, doświadczenie kursora teologii, a także poświadczone dokumentami generalskimi z lat 1497–1498 nieudane poszukiwania duchowe (otrzymał zgodę na przejście do kartuzów), cofnięte zgody na prawienie kazań różańcowych i przeprowadzenie wykładów *Sentencji*. W 1501 r. na pewno znajdował się w Krakowie jako lektor — z dotychczasowym dorobkiem naukowym nie mógł zresztą pełnić funkcji regensa — ale już w 1502 r. wyjechał do Wrocławia[81]. Od tej pory działał na Śląsku, był przeorem w Głogowie i dopiero w 1509 r. decyzją generała otrzymał licencję na promocję magisterską i został mianowany inkwizytorem w Polsce[82]. Co najmniej od 1514 r. jako bakałarz teologii był czynny w Niemczech, jako definitor w 1514 r., współregens studium i kaznodzieja konwentu w Lipsku w 1516 r., kaznodzieja odpustowy w 1517 r. W 1518 r. kapituła generalna ostatecznie przeniosła go z prowincji polskiej do macierzystego konwentu[83]. W tym samym roku zyskał też stopień mistrza teologii. Zmarł w 1519.

Tyburcjusz był profesem wrocławskim, do nowicjatu wstąpił w 1496 r.[84] W roku 1500 został skierowany na studia teologiczne do Bolonii[85]. W 1505 był przeorem wrocławskim i z nominacji mediolańskiej kapituły generalnej miał pełnić funkcję bakałarza biblijnego na r. 1505/1506, ale nie w Krakowie, lecz we Wrocławiu[86]. Przydział ten zmieniła kapituła prowincjalna w Poznaniu mianując go na r. 1505/1506 lektorem we Wrocławiu, a na r. 1506/1507 bakałarzem biblijnym w studium krakowskim, przydając mu jednocześnie godność kaznodziei generalnego[87]. W 1507 został wysłany do Legnicy jako lektor i kaznodzieja[88]. W 1514 Tyburcjusz był lektorem we Wrocławiu, gdy kapituła prowincjalna w Sieradzu wyznaczyła go kaznodzieją Niemców w konwencie poznańskim na rok 1514/1515,

---

[80] ACP t. 1, s. 134–135, 138.

[81] *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae*, wyd. G.M. Löhr, Köln-Rhein 1952 (QF, H. 40), s. 80–81, 82, 86; G. Löhr, *Die Dominikaner an der Leipziger Universität*, s. 92.

[82] *Tamże*, s. 643.

[83] G.M. Löhr, *Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung 1513–1530*, Leipzig 1930 (QF, H. 26), s. 55 i przyp. 10.

[84] K. Kaczmarek, *Konwent dominikanów wrocławskich*, s. 189, 234, przyp. 363 i *passim* (według indeksu).

[85] ACP, t. 1, s. 643. W Wiedniu umieszcza go S. Zonenberg, *Ślązacy z polskiej prowincji dominikańskiej na studiach w Wiedniu w XV i na początku XVI wieku*, „Studia Źródłoznawcze", 43 (2005), s. 120.

[86] ACG, t. 4, s. 52. O Tyburcjuszu niektóre wiadomości zbierają J. Mandziuk, *Tyburcius*, SPTK, t. 4, Warszawa 1983, s. 356, Bucichowski, *Lista*, s. 206, nr 1008, K. Kaczmarek, *Konwent dominikanów wrocławskich*, *passim* (wg indeksu).

[87] ACP t. 1, s. 154; M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 174, Aneks nr 2 (gdzie brak przywołania tego namiaru źródłowego).

[88] ACP, t. 1, s. 169

a na rok 1515/1516 bakałarzem biblijnym w studium wiedeńskim[89]. Jednakże Tyburcjusz zmarł w r. 1515.

Vinko Pribojewić został w 1526 r. poświadczony w konwencie krakowskim jako profesor teologii Wincenty z Dalmacji, obok mistrza teologii Adriana z Gorlic[90]. Przy żadnym z nich nie podano pełnionej funkcji. Niewykluczone jednak, że Wincenty był wykładowcą. Wincenty w 1511 r. był magistrem studentów i lektorem Biblii w konwencie Santa Maria Novella we Florencji, w 1515 r. uzyskał magisterium teologii, działał aktywnie we Włoszech i Dalmacji, a wsławił się napisaniem historycznego dzieła *Oratio de origine successibusque Slavorum*, wydanego w Wenecji w 1532 r. Żył jeszcze w 1555 r. Literatura obca podaje, że w Polsce przebywał przez trzy lata w okresie 1517–1521 lub 1521–1525. Wcześniejsza data wynika z faktu, że znał dzieło Macieja z Miechowa *Tractatus de duabus Sarmatiis*, wydane w 1517 r., właściwsze jednak jest datowanie jego pobytu od około 1525 r.[91] Cel wizyty nie jest znany, o regensurze w studium krakowskim brak danych źródłowych. Tylko o Macieju Walerianie wiadomo z całą pewnością, iż był regensem.

Zestawienie katalogu szesnastowiecznych regensów krakowskich sprawia ogromne problemy. Trwa ciągle kwerenda archiwalna, zarówno w bogatym nowożytnym zasobie Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, jak i w szesnastowiecznych księgach oficjalatu krakowskiego. Zaskakujące są luki w informacjach niesionych przez akta kapituł. Kapituły generalne w XVI w. nader często cedowały obsadę studium generalnego w Krakowie na władze prowincjalne, zaś zachowane akta kapituł prowincjalnych w wielu przypadkach nie wymieniały tej obsady. Także wystawiane w drugiej połowie XVI w. dokumenty konwentualne, choć wymieniają od kilku do kilkunastu ważniejszych zakonników, uszeregowanych hierarchicznie, niemal w ogóle nie wzmiankują funkcji regensa. Dobrych danych dostarcza najstarsza zachowana księga wydatków, notująca szczegółowo wydatki na potrzeby regensów; niestety urywa się na roku 1529[92]. Następnej księgi brak, a kolejna zachowana rozpoczyna się od 1581[93]. Zanikł tam wszakże zwyczaj, by przy imionach i nazwiskach zakonników notować częściej ich stopnie naukowe, funkcje i godności. Z kolei pierwsza zachowana księga docho-

---

[89] ACP, t. 1, s. 208.

[90] ADK, Oc 2, k. 7r.

[91] D. Madunic, *Vinko Pribojevic and the Glory of the Slavs*, Budapest 2003 (praca magisterska napisana na CEU pod kierunkiem prof. Laszlo Kontlera). Adres internetowy (http://www.archive.org/stream/VinkoPribojeviAndtheGloryofTheSlavs/ pribojevic thesis djvu.txt). W szerszym kontekście o historiografii chorwackiej zob. G. Brogi Bercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, tłum. E.J. Głębicka [i in.], Izabelin: „Świat Literacki", 1998.

[92] ADK, Kr 24.

[93] ADK, Kr 26.

dów z lat 1517–1603[94], która przy okresowych rozliczeniach przychodów zawiera skład kwitującej przeora rady konwentu, równie rzadko określa wprost funkcje ważniejszych zakonników. Ponadto z premedytacją usunięto z niej rozliczenia za lata 1562–1575, najpewniej aby zatrzeć działalność ówczesnego przeora, regensa i kaznodziei Łukasza ze Lwowa, usuniętego potem z konwentu[95]. Na ten pełen luk obraz bazy źródłowej nakłada się słabe opracowanie dziejów polskiej prowincji dominikańskiej i jej systemu szkolnego w XVI w. Pionierskie na tym polu prace o. R. Świętochowskiego są już mocno niezadowalające i mało krytyczne. Istnieje bezwzględna potrzeba nowej i nowocześnie sprofilowanej monografii.

Swego czasu próbowałem odtworzyć linie rozwojowe dominikańskiego studium krakowskiego w pierwszym ćwierćwieczu XVI w.[96] Stwierdziłem, że na początku stulecia szkoła mogła przeżywać przejściowe kłopoty materialne, z obsadą kadry nauczającej (tu warto podkreślić konieczność posiłkowania się graduatami z Niemiec), z poziomem naukowym i dyscypliną studentów oraz z pomijaniem Krakowa w drodze do uzyskiwania stopni naukowych. Sytuacja ustabilizowała się za czasów regensury Ludolfa. Stworzył on lepsze zaplecze do pracy intelektualnej w postaci nowej biblioteki i zacieśnił więzi z Uniwersytetem Krakowskim. W studium pojawiło się grono zakonników ze stopniem mistrza i bakałarza teologii, zapewniając właściwą obsadę szkoły. Troska o szkołę stała się też jednym z motywów jego prowincjalatu. W 1517 r. kapituła prowincjalna obradująca w Sieradzu pod kierunkiem Ludolfa wydała specjalne zarządzenia dotyczące nauczania i zasad funkcjonowania studium generalnego[97]. W 1519 r. studium zostało zreorganizowane i otrzymało nowe ordynacje generalskie. Reformę wsparła swymi postanowieniami kapituła chełmińska. Kolejne ordynacje zostały wydane w r. 1527 i 1539[98]. Dodatkowo w 1539 r. kapituła generalna w Rzymie postanowiła, że nie otrzyma zezwolenia na wykładanie *Sentencji* ten, kto przynajmniej przez rok nie wykładał Biblii w studium krakowskim bądź w innym zreformowanym konwencie, wedle zarządzenia kapituły prowincjalnej[99]. Akta te wzmiankowały również regensa. Przypominały o jego obowiązkach wykładowcy i zwierzchnika studium, z urzędu wyznaczały mu miejsce w radzie konwentu, zabraniały mu zajmować się finansami studium, nakazywały rozdzielać jego funkcję od wikariatu kontraty, zarazem nakazując prowincjałowi i przeorowi dbać o potrzeby regensa, bakałarzy i pozostałą obsadę studium oraz przestrzegać jego przywilejów: regens i prokurator

---

[94] ADK, Kr 25.

[95] Zob. jego biogram w Aneksie.

[96] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 148–150.

[97] ACP, t. 1, s. 233.

[98] Zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 149–150 oraz nieomówione tam postanowienia kapituły w ACP, t. 1, s. 248–249, 254. Zob. też ADK, perg. 325.

[99] ACG, t. 4, s. 282.

studium mieli stać na ich straży. Ciekawe, że ordynacje z 1527 r. mówiły o dwóch mistrzach teologii kierujących studium (*admitti ad regendum studium*)[100]. Pokazuje to, jak elastyczny mógł być system obsady funkcji głównego wykładowcy, dopuszczający równoległość działania, zastępstwa, co w efekcie każe inaczej, mniej schematycznie spojrzeć na listę regensów, jako kolejno po sobie następujących osób.

Nasilająca się reformacja niemal całkowicie zniosła kontratę kaszubską i mocno osłabiła śląską i pruską, co wraz z upadkiem konwentu wrocławskiego, który w średniowieczu był bardzo silnym i twórczym ośrodkiem szkolnym, a także centrum reformy obserwanckiej, zmienił się układ sił w polskiej prowincji dominikanów. Nurt reformatorski zaczął się załamywać. Jego postulaty w latach trzydziestych XVI w. próbował podtrzymać — być może zresztą w niezbyt fortunny, konfrontacyjny sposób — Marcin Sporn. Jego pobyt w Krakowie zaowocował m.in. staraniami o właściwy poziom studium, lecz od lat 40. prowincja dominikańska znalazła się już w stanie poważnego kryzysu, którego trwanie widziałbym aż po przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Mechanizm kryzysu, jego charakter i przebieg nie zostały dotąd zanalizowane, co dotyczy zresztą w ogóle życia zakonnego w Polsce tego okresu[101]. Na pewno kryzys reformacyjny odbił się na organizacji, zasobach ludzkich, podstawach materialnych, wpływach społecznych i dyscyplinie zakonu. Dotknął też systemu szkolnego i bezpośrednio studium generalnego krakowskiego[102].

Można wymienić kilka aspektów tego osłabienia. Pierwszy to chroniczne niedoinwestowanie studium. Kryzys dotychczasowych podstaw materialnych konwentu krakowskiego, zwłaszcza zmniejszenie się wpływów czynszowych z rent, utrudnił utrzymywanie dodatkowego grona wykładowców i studentów i finansowanie ich potrzeb, by wskazać tylko te najbardziej podstawowe: jedzenie, ubranie, higiena osobista (łaźnia, golenie), pomieszczenia mieszkalne (z wyposażeniem i ogrzewaniem zimą), papier, przybory do pisania, książki, podróże. Stąd w 1558 r. kapituła płocka zarządziła powszechną w skali prowincji, choć niewielką składkę poszczególnych konwentów dla wykładowców studium krakowskiego[103]. Powtórzono to w 1565 i 1570 r., doprecyzowując, iż kontrybucja jest przeznaczona dla wykładającego lektora (*lectori Cracoviensi actu legenti pro eius sustentacione*)[104]. Jednocześnie

---

[100] ACP, t. 1, s. 650.

[101] Ciągle fundamentalne znaczenie mają pierwsze szkicowe uwagi J. Kłoczowskiego w: *Polska prowincja dominikańska za Zygmunta Augusta w świetle akt kapituł prowincjalnych*, w: Tegoż, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów*, Poznań: W drodze, 2008 (Studia nad Historią Dominikanów w Polsce, 5), s. 346–352 (przedruk tekstu z 1972 r.).

[102] Por. reformacyjne zniszczenia w systemie studiów dominikanów niemieckich: K.-B. Springer, *Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit*, Berlin 1999 (QF, Neue Folge, Bd. 8), s. 329–331.

[103] ACP, t. 1, s. 341. Składka w sumie mogła przynieść niewiele ponad 12 złp.

[104] ACP, t. 1, s. 365, 384.

uchwalono specjalne daniny w naturaliach od konwentów ruskich dla konwentu krakowskiego z racji jego *extremae paupertatis*. Wydaje się, że lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XVI w. były najgorszym czasem dla głównej szkoły polskiej prowincji dominikańskiej.

Drugą przyczyną było wykruszanie się starej elity konwentu krakowskiego w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XVI w. i problemy z nominacjami na wykładowców. Brakowało odpowiednio wykształconych i zdolnych ludzi dla obsady licznych godności przeorów, wikariuszów, inkwizytorów, kaznodziejów generalnych, sufraganów. Kapituła prowincjalna w Płocku w 1558 r. wprost odniosła się do tego problemu, podkreślając upadek studium i zakazując wybierania regensów i bakałarzy na przeorów, zanim nie skończy się ich trzyletnia kadencja wykładowców, a w naglących przypadkach dopóki prowincjał nie znajdzie dla nich zastępców[105]. Problem z odtworzeniem listy regensów w drugiej połowie XVI w. jest jednym z przejawów owego kryzysu w łonie zawężonej elity zakonnej.

Kolejny czynnik to w połowie stulecia obniżanie się rangi studium krakowskiego w systemie szkół prowincjalnych. Refleksem tego były choćby decyzje kapituł prowincjalnych z 1551 i 1552 r., aby zakonnicy wracający ze studiów zagranicznych odbywali obowiązkowe dysputy w Krakowie lub Poznaniu, a asygnaty na studia generalne dostawali tylko ci, którzy wykażą się trzyletnim stażem wykładowców filozofii w miejscu wskazanym przez prowincjała[106]. Kapituła płocka w 1558 r. wskazała trzy konwenty, gdzie wolno było odbyć wykłady na bakalaureat: Kraków, Poznań i Lwów, zastrzegając odbycie promocji bakalarskiej na Uniwersytecie Krakowskim[107]. O wykładach i promocjach magisterskich nie wspomniano w ogóle i był to niepokojący znak. Kapituły generalne bowiem już w pierwszej połowie XVI wieku dostrzegły problem istnienia takich studiów generalnych, które były nimi jedynie z nazwy, odróżniając od nich te, które rzeczywiście (*in veritate*) działały, to znaczy były obsadzone odpowiednią kadrą, realizowały program nauczania teologii na odpowiednim poziomie i miały prawo nadawania stopni[108]. Kapituła w Salamance w 1551 r. nie wymieniła Krakowa na liście konwentów zespolonych z uniwersytetami (*conventus universitatum*), gdzie pozwolono zakonnikom prowadzić wykłady i zdobywać stopnie[109]. Oznacza to, że w oczach władz zakonnych studium generalne krakowskie spadło do rangi znaczniejszej szkoły prowincjalnej;

---

[105] ACP, t. 1, s. 340.

[106] ACP, t. 1, s. 300. Jasnym sygnałem problemów z rekrutacją i jakością polskich studentów generalnych było postanowienie kapituły generalnej z 1553 r., że muszą oni mieć za sobą po 2 lata wykładów z filozofii i Biblii i tyleż praktyki kaznodziejskiej, ACG, t. 4, s. 351.

[107] ACP, t. 1, s. 339.

[108] Por. sformułowania ACG, t. 4, s. 232 (1530 r.), 316 (1551 r.).

[109] *Tamże*, s. 324–325. W 1553 r. kapituła rzymska dodała do wykazu Kolonię i Zadar, *tamże*, s. 343. Potwierdzenie tej zasady zob. *tamże*, t. 5, s. 7 (1558 r.)

ważnym postulatem dla kontroli tej tezy byłoby jeszcze przebadanie w regestrach generalskich ewentualnych asygnacji na studia do Krakowa. Kapituły generalne obsadę studium coraz częściej pozostawiały prowincjałowi (w 1553, 1558, 1561 i 1569 r.[110]), po czym zamilkły aż do 1583 r. Faktem było też osłabienie dominikańskich więzi z Uniwersytetem Krakowskim w tym czasie[111].

Należy wiec postawić pytanie, jak studium krakowskie funkcjonowało po okresie 1558–1561, gdy nominację na regensa dostał Łukasz Branicki, wkrótce (od 1563 r.) przeor, a następnie niezwykle czynny kaznodzieja i polemista antyprotestancki? Nie mamy wzmianek o regensach w następnych latach.

W 1580 r. podjęto dzieło odnowy widocznie upadłej szkoły. Ówczesna kapituła prowincjalna mianowała Seweryna Lubomelczyka regensem ze specjalnym zadaniem odnowienia studium (*ad reformationem studii*)[112]. W 1583 r. kapituła rzymska zezwoliła zakonnikom na promocje w Uniwersytetcie Krakowskim za zgodą generała oraz na prowadzenie w studium krakowskim wykładów *Sentencji* na stopień magistra[113]. Ówczesna kapituła prowincjalna w Sandomierzu uznając te zarządzenia podkreśliła, że odnowione (*restitutum*) studium ma ciągle słabe podstawy materialne i ustanowiła opłatę 20 fl. rocznie na każdego studenta teologii. Rangę Krakowa jednoznacznie wskazywało zarządzenie, że zakonnicy przybywający ze studiów zagranicznych *ipso facto* są asygnowani do tamtejszego konwentu, gdzie mają odbyć wykłady i dowieść nabytej wiedzy. Wznowiono też nakazy dyscyplinarne[114]. Wszystko to wskazuje na fakt, iż Seweryn zadanie wykonał, nie wiadomo tylko, jak długo pozostawał wykładowcą. Od 1582 r. nie pojawia się w konwencie jako regens, lecz kaznodzieja, niemniej jednak jeszcze w 1583 r. stoi zaraz po przeorze w składzie rady konwentu[115]. Wolno stąd wnioskować, że w 1583 r. był jeszcze regensem. Od 1584 r. przebywał w Poznaniu jako przeor. W 1584 r. przy rozliczeniu ówczesnego przeora Feliksa z Sieradza zostali po nim wymienieni Jacek z Krakowa oraz Bartłomiej z Przemyśla, licencjaci teologii. Trzeba jednak wstrzymać się z opiniami co do pełnienionej przez nich funkcji regensa, skoro wiemy, iż wedle postanowień kapituły prowincjalnej w 1583 r. Jacek pełnił funkcję syndyka studium, a Bartłomiej lektora teologii, mistrza nowicjatu i kaznodziei zwyczajnego[116].

---

[110] ACG, t. 4, s. 359 (1553 r.), t. 5, s. 23 (1558 r.), 73 (1561 r.), 111 (1569 r.).

[111] Por. rzadkie wpisy w *Album studiosorum*, t. 2, fasc. 1–2, wyd. A. Chmiel, Cracoviae 1892, s. 307 (1541 r. Wit przeor krakowski, licencjat teologii), s. 329 (1546 r. Jakub z Poznania, profes krakowski, bakałarz teologii); *tamże*, t. 3, fasc. 1–2, wyd. A. Chmiel, Cracoviae 1896–1904, s. 118, 119 (1580 r. Bartłomiej z Przemyśla i Wawrzyniec z Żubrowa); s. 180 (1593 r. Jacek Suski); s. 184 (1593 r. Wit Sęp Szarzyński).

[112] ACP, t. 1, s. 426.

[113] ACG, t. 5, s. 248, 253.

[114] ACP, t. 1, s. 434–435, 438, 442.

[115] ADK, Kr 26, s. 57.

[116] ADK, Kr 25, k. 66r; Kr 26, s. 70. Asygnacje w 1583 r. zob. ACP, t. 1, s. 447.

W Krakowie było ówcześnie wielu lektorów, w tym Michał i Mikołaj z Mościsk, Melchior, Jan Ewangelista, Stanisław Strykowita, Marcin Nepelski, Jacek Suski, Seweryn z Tarnowa. Rozstrzygnięcie co do obsady studium generalnego nie jest możliwe na podstawie aktualnej kwerendy.

Kapituły generalne, rzymska w 1589 r. wraz z reformatorskimi ordynacjami generała Hipolita Marii Beccarii oraz kapituła wenecka w 1592 r. potwierdziły istnienie studium generalnego krakowskiego, które odtąd — jak pięknie napisano — miało na nowo promieniować i rozsyłać wykształconych zakonników na całą prowincję: „Cum ex conventu eodem tanquam ex litterarum amphiteatro in totam provinciam fratres destinentur”[117]. W 1593 r. Beccaria rozpoczął wizytację prowincji polskiej, w tym konwentu krakowskiego. W 1594 r. przeprowadził reformę prowincji i studium generalnego, ogłaszając stosowne uchwały na kapitule w Lublinie. Możliwe, że już wtedy na czele studium stanął mistrz teologii Mikołaj z Mościsk, poświadczony w rachunkach klasztornych. W 1596 r. reformę studium ugruntowała kapituła w Piotrkowie. Od tego roku też Mikołaj wystąpił *expressis verbis* jako regens[118].

4. Katalog regensów dominikańskiego studium generalnego w Krakowie do 1596 r. i próba charakterystyki

W wyniku przedstawionych wyżej badań można pokusić się o stworzenie listy regensów dominikańskiego studium generalnego w Krakowie. Hipotetyczny jest początek działalności Jana Falkenberga w Krakowie. Podobnie ze względu na brak potwierdzenia ciągłości kadencji, wyznaczanych na trzy lata, przy datach końcowych stawiam znaki zapytania. W kilku sytuacjach nie wiemy, jak objęcie innego urzędu odbiło się na wypełnieniu wcześniejszych nominacji szkolnych, ani czy wszystkie one doszły do skutku. We wcześniejszych rozważaniach wskazano też na liczne luki i ewentualne hipotetyczne możliwości ich zapełnienia, w zamiarze pobudzenia kolejnego etapu kwerend i dyskusji.

1. Jan Falkenberg 1403/1404 (?)–1405/1406
2. Jan Biskupiec 1410
3. Jan z Ząbkowic 1419 (do 1429?)
4. Jan z Brześcia 1429–1431 (?)
5. Herman Wasserrabe 1431–1433/1434 (?)

---

[117] *Tamże*, s. 272, 332–333.
[118] ADK, Kr 25, k. 87r; Kr 26, s. 290, 297, 360; ACP, t. 1, s. 514–516, 526–529.

6. Jakub z Bydgoszczy 1450/1451 (ew. do 1452/1453)[119]
7. Grzegorz Heyncze 1465/1466–1470/1471 (?)
8. Wojciech z Siecienia 1478/1479 i 1479/1480 (?)[120]
9. Wincenty s. Dobiesława 1480/1481
10. Michał z Chełmna 1481/1482
11. Marian Lulias ze Zwolenia 1495
12. Maciej z Kościana 1501/1502
13. Jan Meilosz 1502[121]
14. Ludolf 1503, 1507–1517
15. Wojciech z Sochaczewa 1505/1506
16. Feliks z Kazimierza 1517–1519, 1521–1531
17. Adrian z Gorlic 1520/1521
18. Maciej Walerian 1536/1537–1539 (i potem do 1543 r.?)
19. Marcin Sporn 1543–1545 (?)
20. Łukasz ze Lwowa 1558–1561
21. Seweryn Lubomelczyk 1580–1583.

K. Kaczmarek dla XV wieku, a J. Kłoczowski dla pocz. XVI scharakteryzowali krótko a trafnie przebieg karier regensów, ich przygotowanie do pełnienia funkcji nauczycielskich i organizacyjnych oraz miejsce w elicie konwentu i prowincji[122]. Każdą próbę charakterystyki grupy regensów zniekształca fakt, że o zbyt wielu naprawdę mało lub niemal nic nie wiadomo, co nie oznacza, że nie warto się o nią pokusić. Czterech regensów krakowskich pochodziło z Małopolski: z Gorlic (Adrian), z Kazimierza (Feliks), z Krakowa (Wincenty Dobiesławic), Jan Biskupiec zapewne z Opatowca; trzech z Wielkopolski i Kujaw (Jan z Brześcia, Jakub z Bydgoszczy, Maciej z Kościana), trzech ze Śląska (Jan z Ząbkowic, Grzegorz Heyncze, Marcin Sporn), dwóch z Mazowsza (Wojciech z Sochaczewa, Maciej Walerian z Warszawy), jeden z ziemi chełmińskiej (Michał), jeden z ziemi dobrzyńskiej (Wojciech z Siecienia). Z Rusi w XVI w. przybyli dwaj (Łukasz i Seweryn). Niemieckiego pochodzenia — z Pomorza Zachodniego, Saksonii lub nieustalonych miejsc — było czterech regensów (Jan Falkenberg, Herman Wasserrabe, Jan Meilosz, Ludolf). Profesami krakowskimi było pięciu zakonników (Adrian, Feliks z Kazimierza, Wincenty, Walerian, Seweryn). Niejasne pozostaje miejsce złożenia

[119] Możliwe, że kumulował swoją funkcję najpierw z przeorstwem krakowskim (do 1452 r.), potem z prowincjalatem (od 1452 r.), ponieważ w niektórych zapiskach sądowych z lat 1451–1453 występuje jako magister Jakub ze Świętej Trójcy, a więc z określeniem tylko statusu naukowego. Zob. AOff, t. 9, s. 180, 409, 428–429.

[120] Nie wiadomo, czy objął urząd, skoro w 1478 r. został prowincjałem.

[121] Nie wiadomo, czy przybył do Krakowa i objął urząd.

[122] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 348–349; J. Kłoczowski, *Kształcenie w polskiej prowincji*, s. 112.

profesji przez Wielkopolan i Kujawian, zapewne jednak uczynili to w miejscowych konwentach, z wyjątkiem Jakuba z Bydgoszczy, który — niewykluczone — mógł być profesem krakowskim. We Wrocławiu złożyli profesję Heyncze, Wojciech z Siecienia (był tam nowicjuszem) i Sporn. W Opatowcu zapewne śluby zakonne złożył Biskupiec, Frankenstein pewnie w Ząbkowicach, Falkenberg może w Kamieniu Pomorskim, Łukasz we Lwowie, Wojciech z Sochaczewa w Poznaniu. W przypadku pozostałych nie mamy żadnych danych na ten temat. Rzuca się w oczy rozległość geograficzna doboru kadr naukowych studium. W porównaniu z analizowaną przeze mnie grupą inkwizytorów dominikańskich działających na terenie diecezji krakowskiej jest to zjawisko o jeszcze większym zasięgu, włącznie z posiłkowaniem się uczonymi spoza prowincji polskiej. Wynika to najpierw z samego charakteru studium generalnego. Jednak, gdy weźmie się pod uwagę narastającą w późnym średniowieczu coraz ściślejszą „regionalizację", czy „prowincjonalizację" studiów generalnych, owo posiłkowanie się uczonymi zakonnymi spoza Polski można uważać za wskazówkę pewnej niemożności dokonania obsady szkoły siłami własnymi. Może to nie dziwić na początku, w fazie uruchamiania studium (Jan Falkenberg), ale wydaje się znamienne na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XV oraz na początku XVI wieku.

Potwierdza się też wniosek o słabszych więziach Krakowa z konwentem św. Wojciecha we Wrocławiu, słabszych niżby to wynikało z potencjału tego zasobnego, ludnego i stojącego na wysokim poziomie naukowym domu śląskiego. Reforma obserwancka i tradycja autonomii wycisnęła tu swe piętno obok pewnej konkurencyjności wobec Krakowa i związanych z tym „zaszłości" z XIV i początku XV wieku, rozwiniętych z powodu próby stworzenia studium generalnego we Wrocławiu na początku wieku następnego. Reformacja zmieniła sytuację. Nowym zjawiskiem w XVI w. stał się stopniowy, ale konsekwentny wzrost znaczenia (i ambicji) kontraty ruskiej.

Więcej trudności sprawia analiza społeczna grona regensów. Przygniatająca większość z nich była pochodzenia mieszczańskiego. O herbie wiemy tylko w przypadku nobilitowanego Jana Biskupca (Cholewa) i Wojciecha z Siecienia (Powała). Duży był rozrzut wiekowy wśród obejmujących funkcję. Jan Biskupiec miał jako regens około 33 lat, Maciej z Kościana około 34 lat, Seweryn z Lubomla 48 lat, Marcin Sporn około 63. Trudno mówić o średnim, najwyraźniej się uwidaczniającym przedziale wiekowym. Na pewno spełniano przewidywane przez piętnastowieczne kapituły minimum wiekowe trzydziestu lat dla mistrza teologii. Decydowało doświadczenie, predyspozycje, opinia, i trzeba przyznać, że wskazywano ludzi odpowiednich.

W chwili objęcia stanowiska regensa wszyscy, o których kursie szkolnym coś wiemy, legitymowali się wyższym wykształceniem teologicznym. Wszyscy, prócz

Macieja z Kościana, mieli stopień mistrza teologii. Na początku XVI w. obserwujemy zjawisko późniejszego w stosunku do regensury zatwierdzenia stopnia przez władze zakonne (Ludolf, Adrian, Feliks). Oprócz studiów w zakonnym studium generalnym w Krakowie, niektórzy odbywali studia zagraniczne. Najliczniejsze były pobyty i skierowania do Bolonii (Wojciech z Siecienia, Marian Lulias, Ludolf, Marcin Sporn, Adrian, Feliks z Kazimierza, Maciej Walerian, Łukasz), następnie do Kolonii (Falkenberg, Sporn, Adrian i może Wincenty Dobiesławic), Paryża (Wincenty, Feliks, Seweryn) i Padwy (Wasserrabe, Ludolf, Wojciech z Sochaczewa), najrzadsze do Gryfii (Grzegorz Heyncze i Ludolf), Perugii (Michał z Chełmna), Ferrary (Ludolf), Tuluzy (Grzegorz Heyncze), Cambridge (Grzegorz Heyncze), Segowii (Seweryn) i Salamanki (Seweryn). Przygniatająca dla całego okresu XV–XVI w. pozostała przewaga Italii.

Na Uniwersytecie Krakowskim zaznaczyli wpisem swą obecność, wykładali, zdobywali lub nostryfikowali stopnie liczni przyszli lub aktualni regensi (Jan Biskupiec, Jan z Ząbkowic, Wasserrabe, Jakub z Bydgoszczy, Grzegorz Heyncze, Michał z Chełmna, Wincenty Dobiesławic, Wojciech z Siecienia, Marian Lulias, Ludolf, Feliks). Identyfikacja przyszłego regensa Jana z Brześcia ze studentem krakowskim tegoż imienia pozostaje hipotezą.

Długość pełnienia funkcji regensa była bardzo różnorodna, lecz z braku danych w wielu przypadkach trudno o uzasadnione wyciąganie średniej. Daje się jednak zauważyć przestrzeganie w miarę możności trzyletniego cyklu skierowań oraz występowanie dwóch sytuacji nadzwyczajnych: regensury krótkie, przerywane awansami na inne godności i regensury znacząco długie, gdy nie było konieczności przesuwania wykładowcy na urzędy zakonne lub pozazakonne, ale też zarazem gdy chyba trudno było znaleźć jego zastępcę. Nie sposób więc oprzeć się wrażeniu, że owe okoliczności nadzwyczajne wpływające na długość urzędowania regensa wzajemnie dowodzą jednego zjawiska: względnej szczupłości elity zakonnej w polskiej prowincji dominikańskiej w XV wieku, a tym bardziej w XVI.

Jakkolwiek jednak oceniać pod tym względem wydajność rozbudowanego systemu szkół zakonnych, z których wychodziły setki zakonników, choć stosunkowo tak niewielu zdolnych do pogłębionej i wydajnej pracy *stricte* naukowej, trzeba przyznać, że nie cierpiała na tym obsada regensury. U wszystkich bowiem zwierzchników studium obserwujemy duże doświadczenie szkolne i organizacyjne oraz liczne walory umysłowe i osobiste, nawet u „upadłego" Jana Falkenberga, który nie miał w historiografii szczęścia do pozytywniejszych ocen. Zdecydowana większość pełniła przed i po objęciu regensury funkcje lektorów, przeorów, definitorów, inkwizytorów, a niektórzy osiągnęli najwyższe urzędy: prowincjała (Jan Biskupiec, Jan z Ząbkowic, Jakub z Bydgoszczy, Wojciech z Siecienia, Ludolf) i biskupa (Jan Biskupiec, Marian Lulias, Wojciech z Sochaczewa, Adrian, Feliks, Maciej Wa-

lerian). Jak widać, zwłaszcza w XVI wieku, zakon stał się dla hierarchii nieocenioną rezerwą ludzi zdatnych do ciężkiej posługi sufragańskiej. Funkcja regensa była więc jedną ze szczytowych w karierze zakonnej, jakkolwiek sama z siebie nie otwierała możliwości kariery — większą rolę spełniał tu, jak sądzę, choćby urząd przeora najznaczniejszych konwentów. Niemniej jednak pozwalała ona pokazać potencjał danej osoby oraz sprawdzić jej wartość na polu intelektualnym i organizacyjnym, w tym zdolności do kooperacji i pracy z ludźmi. Nie brak nam danych o przeróżnych słabościach owych zakonników (jak u Mariana Luliasa, który zmarł z przejedzenia „grubym" wieśniaczym jadłem) oraz o konfliktach, w jakie wchodzili (pomijając Falkenberga, można wspomnieć pobicie Macieja Waleriana w Wilnie przez niechętnych mu zakonników, zatargi Feliksa z kapitułą wileńską, a Łukasza z prowincjałem Melchiorem z Mościsk i przeorem Feliksem z Sieradza). Najmocniej przemawiają wszakże za nimi aktywna i przynosząca wymierne efekty działalność w zakonie i Kościele, a także całkiem bogata i niejednokrotnie oryginalna spuścizna pisarska. Widać w niej nie tylko zachowane do dziś lub znane jeszcze w czasach nowożytnych rękopisy szkolne, ale i liczne pisma podejmujące aktualne problemy teologiczne i duszpasterskie, w tym polemiczne względem najważniejszych kontrowersji swego czasu: husytyzmu, koncyliaryzmu i reformacji. Mamy ich twórczość skrypturystyczną, kaznodziejską, hagiograficzną i historiograficzną, a nawet przedsięwzięcia edytorskie i panegiryki dla osób świeckich. U zakonników piętnastowiecznych znać solidny warsztat scholastyczny, u szesnastowiecznych polor humanistyczny. Uzasadnione były więc liczne, choć retorycznie stylizowane laudacje, jakimi ich obdarowywali współcześni i potomni.

Jan z Ząbkowic, zasłużony reformator konwentu wrocławskiego, szybko znalazł uznanie wśród obserwantów dominikańskich, dzięki którym został zapisany w kronikach zakonnych jako „zelator religionis et diversorum conventuum regularis vitae institutor"[123]. Michał z Chełmna wedle Seweryna Lubomelczyka był „supra religionis et pietatis virtutem, qua pollebat in litterarum diuinarum scientia peritissimus"[124]. Antoni Grodzicki twierdził, że Wojciech z Siecienia to „mąż rozumu bystrego, wymowca y kaznodzieia przyiemny, który dla wielkich darów dowcipu swego na sufragaństwo gnieźnieńskie […] podwyższony [został — MZ]"[125]; nekrolog lwowski krótko, ale dosadnie charakteryzował jego długie rządy jako prowincjała: „Optime rexit provinciam"[126]. Marian Lulias to wedle katalogu biskupów

---

[123] G.M. Löhr, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert*, Leipzig 1934 (QF, H. 19), s. 77.

[124] S. Lubomelczyk, *De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Hyacinthi confessoris Ordinis Fratrum Praedicatorum libri quatuor*, Romae 1594, s. 70.

[125] A. Grodzicki, *O żywocie, cudach y postępku kanonizacyi Błogosławionego Jacinkta*, Kraków 1595, s. 100-101.

[126] MPH, t. 5, s. 545.

krakowskich „vir doctus”[127]. Historiografowie zakonni pisali o nim, że był to „człowiek wielkością cnót od Pana Boga obdarzony”[128], podniesiony na sufragaństwo „ob eximium virtutum fulgorem” jako „theologus acutus, lingua facundus, plura genera linguarum callens et diserte pronuncians”[129]. Niezwykłym mirem cieszył się wśród współczesnych i potomnych Ludolf. Leonard Coxe w swej pochwale uniwersytetu głosił, iż stanowi on „rarus suae religionis flos, theologiae facultatis ornamentum et decus insigne”; w metryce uniwersyteckiej zanotowano o nim pośmiertnie, iż zasłynął jako „magne erudicionis homo, memorie tenuissime”[130]. W nekrologu dominikanów poznańskich wspomniany jako „sacrae theologiae professor celeberrimus ac doctissimus”[131], a we lwowskim, że „sub regimine equitatis ac bonis moribus hanc rexit provinciam”[132]. Wedle historiografów zakonnych był Ludolf „vir eruditissimus”[133], „vir doctrina ac opinione apud omnes in sua Prouincia praeclarissimus”, który „utrique par probitas, par dignitas, par virtutis studium, par vitae sanctimonia atque innocentia fuit”[134]. Odnotowana przez Bzowskiego tradycja o tym, że Ludolf przed śmiercią chciał udać się na pielgrzymkę do Jerozolimy, przydaje też jego osobie pięknego rysu duchowego. Z kolei o Feliksie z Kazimierza pisał współcześnie biskup Piotr Tomicki, że był szczególnej świątobliwości życia i nauki[135]. Później A. Grodzicki opatrzył jego imię uwagą, że był „człowiekiem barzo uczonym”[136]. Podobne pochwały odnoszono do Macieja Waleriana: „krasomowca zacny”[137], „oratorum sui temporis facile princeps”[138] i do Marcina Sporna: „vir doctissimus et eloquentissimus”[139]. Największe laury jako znamienity kaznodzieja zbierał już od współczesnych Łukasz ze Lwowa, o czym świadectwo dał S. Orzechowski[140] i tradycja zakonna, pisząca o nim w superlatywach, mimo że w atmosferze ostrego konfliktu i z zarzutami — zdaje się jednak, że preparowanymi przez współbraci — żegnał się z Krakowem: „vir doctissimus et in Polonico

---

[127] MPH sn, t. 10/2, Warszawa 1974, s. 243.
[128] A. Grodzicki, *O żywocie*, s. 102.
[129] A. Bzowski, *Propago divi Hyacinthi*, Venetiis 1606, s. 51.
[130] *Metryka czyli album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, współpr. R. Grzesik, Warszawa: Neriton, 2010, s. 29 [1511e/167]; H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie humanizmu*, Kraków: PAU, 1935, s. 184.
[131] K. Kaczmarek, *Nekrolog Dominikanów poznańskich*, „Studia Źródłoznawcze”, 43 (2005), s. 139.
[132] MPH, t. 5, s. 546.
[133] S. Lubomelczyk, *De vita*, s. 66.
[134] A. Bzowski, *Propago*, s. 46, 76.
[135] *Acta Tomiciana*, t. 13, Posnaniae 1915, nr 187.
[136] A. Grodzicki, *O żywocie*, s. 111.
[137] A. Grodzicki, *O żywocie*, s. 104.
[138] A. Bzowski, *Propago*, s. 51.
[139] S. Lubomelczyk, *De vita*, s. 67.
[140] Zob. R. Świętochowski, *Łukasz ze Lwowa*, PSB, t. 18, Wrocław 1973, s. 535.

idiomate nostro tempore omnium rhetorum et concionatorum excelentissimus"[141], „nostri saeculi oratorum princeps"[142], „concionator celeberrimus"[143]. Pochwałę skutecznego kaznodziejstwa otrzymał również w nocie obituarnej w „Nekrografii" Seweryn Lubomelczyk jako „verbi divini praeco ferventissimus, qui plus quam per annos quadraginta haereses summa cum admiratione sectatorum eradicavit"[144].

Aneks

Biogramy regensów wedle imion w układzie alfabetycznym

Adrian z Gorlic

Był profesem konwentu krakowskiego. W 1512 r. kapituła prowincjalna w Bochni skierowała go jako studenta do studium krakowskiego na r. 1512/1513, a następnie do Kolonii na r. 1513/1514 (ACP, t. 1, s. 190). W 1514 r. kapituła prowincjalna w Łowiczu wyznaczyła go jako studenta generalnego na kaznodzieję popołudniowego dla Polaków w konwencie krakowskim, a na r. 1515/1516 skierowała na studia do Bolonii (ACP, t. 1, s. 207). W 1515 r. kapituła generalna istotnie wyznaczyła go na studenta generalnego w Bolonii (ACG, t. 4, s. 150). Z Bolonii już ze stopniem bakałarza odwołała go kapituła prowincjalna w 1517 r. (ACP, t. 1, s. 238). W 1519 r. kapituła prowincjalna w Chełmnie zatwierdziła jego bakalaureat i wyznaczyła go na bakałarza w studium krakowskim w celu uzyskania magisterium (ACP, t. 1, s. 254, 255). Stopień zdobył i w 1520/1521 r. został wymieniony jako profesor teologii i regens krakowskiego studium generalnego (ADK, Kr 1, k. 215r; Kr 24, k. 174r, 183r). W 1524 r. był przeorem w Wilnie i wikariuszem Litwy; otrzymał wtedy zatwierdzenie stopnia mistrza teologii od kapituły prowincjalnej w Piotrkowie (ACP, t. 1, s. 265). W 1525 r. był definitorem kapituły generalnej w Rzymie, która również potwierdziła to magisterium (ACG, t. 4, s. 195, 205). Spowiednik króla Zygmunta Starego (A. Bzowski, *Propago*, s. 51, 88). W l. 1531–1539 tytularny biskup enneński i sufragan poznański. Zmarł 9 listopada 1539 r. zapewne w Poznaniu, pochowany w bazylice katedralnej (W. Teleżyński, *De rebus*, nr 487, gdzie również przydaje mu się funkcję inkwizytora). Nekrolog dominikanów poznańskich ma wpis obituarny pod 8 listopada (K. Kaczmarek, *Nekrolog Dominikanów poznańskich*, „Studia Źródłoznawcze", 43 (2005), s. 147), a nekrolog krakowski tzw. „Nekrografia" pod 9 listopada z błędną datą roczną 1529 (ADK, Pp 78, k. 79r).

---

[141] S. Lubomelczyk, *De vita*, s. 72–73.
[142] A. Bzowski, *Propago*, s. 73, 79 (tu wielka laudacja Łukasza).
[143] MPH, t. 5, s. 543.
[144] ADK, Pp 78, k. 33v.

Biogram: Bucichowski, *Lista*, nr 8–10, s. 74–75; K.R. Prokop, *Biskupi pomocniczy w diecezjach polskich w dobie przedtrydenckiej (2. poł. XIII–1. poł. XVI w.)*, Kraków: K.R. Prokop, 2002, s. 185–186; U. Borkowska, *Królewscy spowiednicy*, w: *Ludzie — Kościół — wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy środkowej (średniowiecze — wczesne epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa: „DiG", 2001, s. 190 (nr 25 błędnie jako Adam z Sochaczewa).

Feliks z Kazimierza (z Krakowa)

Prawdopodobnie profes krakowski. W 1504 r. skierowany jako student filozofii do Krakowa (ACP, t. 1, s. 154); trzy lata później kapituła generalna skierowała go na studia do Bolonii (ACG, t. 4 s. 70). W 1509 r. student w konwencie krakowskim (ADK, Kr 24, k. 52v). W 1510 r. wysłany na dwa lata na studia do Paryża (ACP, t. 1, s. 181). W 1512 r. odwołany z Paryża i wyznaczony lektorem teologii w konwencie krakowskim (ACP, t. 1, s. 190). W 1515 r. skierowany przez kapitułę generalną do Bolonii na wykłady nadzwyczajne dla zdobycia stopnia naukowego (ACG, t. 4, s. 150), od 1516 r. poświadczony ze stopniem mistrza teologii, który jednak — jak wynika z dalszych decyzji władz zakonnych — jeszcze nie był uznany (ADK, Kr 24, k. 119r). W 1517 r. wyznaczony regensem studium generalnego krakowskiego i wykładowcą *Sentencji* na stopień mistrza teologii. W 1518 r. definitor kapituły generalnej w Rzymie, od której uzyskał zatwierdzenie magisterium (ACG, t. 4, s. 156). W 1519 r. wikariusz kontraty krakowskiej i definitor kapituły prowincjalnej, która zatwierdziła mu magisterium i ponownie wyznaczyła go regensem w Krakowie (ACP, t. 1, s. 254–255). Funkcję tę pełnił w latach 1521–1531 (ADK, Kr 1, k. 220v; Kr 24, k. 264v; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1530–1533*, wybrał i opr. B. Przybyszewski, Kraków: Państw. Zbiory Sztuki na Wawelu, 1986, nr 733). Wedle A. Bzowskiego w 1519 r. inkwizytor krakowski. W 1525 r. inkorporowany do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego, w 1526 r. otrzymał zgodę generała na prowadzenie wykładów akademickich na Uniwersytecie Krakowskim, z zastrzeżeniem zgody kapituły prowincjalnej (ACP, t. 1, s. 649; H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków: PAU, 1935, s. 184–185). W 1530 r. definitor kapituły generalnej (ACG, t. 4, s. 217). W l. 1532–1554 z ustanowienia Klemensa VII tytularny biskup Kaffy i pomocniczy wileński. Zmarł 22 kwietnia 1554 r., pochowany najpewniej w Wilnie (datę dzienną podaje „Nekrografia", ADK, Pp 78, k. 28v).

Biogram: R. Świętochowski, *Feliks z Kazimierza*, PSB, t. 6, Kraków 1948, s. 406–407; Bucichowski, *Lista*, s. 99–100, nr 189; J. Bazydło, *Feliks z Kazimierza*, EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 108; K.R. Prokop, *Biskupi pomocniczy*, s. 208–211.

Grzegorz Heyncze

Profes wrocławskiego konwentu św. Wojciecha. W 1446 r. otrzymał część z pobożnego zapisu mieszczki wrocławskiej na finansowanie studiów i zakup książek (APWr, rep. 57, nr 192). W 1447 r. kapituła prowincjalna w Sieradzu wyznaczyła lektorami w konwencie wrocławskim Grzegorza i Iwona (ACP, t. 1, s. 31), a kapituła prowincjalna w Słupsku w 1450 r. kursorem we Wrocławiu, obok Jodoka Abb. Jednocześnie otrzymał skierowanie na studia do Tuluzy (ACP, t. 1, s. 40, 41). Studiował też w Anglii (w Cambridge), co można datować na około 1453–1454; nieuprawnione jest datowanie skierowania na rok 1450[145]. W 1455 r. wpisał się na Uniwersytet Krakowski, gdzie około 1457 r. uzyskał bakalaureat teologii i został dopuszczony do wykładów na Wydziale Teologii Uniwersytetu Krakowskiego (M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 181). W 1456 r. obecny we Wrocławiu (APWr, rep. 57, nr 229). W 1459 r. przeor we Wrocławiu. W 1461 r. uzyskał stopień bakałarza w Uniwersytecie w Gryfii. W 1461 r. kapituła prowincjalna w Łęczycy mianowała go inkwizytorem na terenie diecezji wrocławskiej. Jednocześnie wysłała go do studium w Gryfii w celu uzyskania stopnia mistrza teologii, to znaczy że miał tam wykładać *Sentencje* (ACP, t. 1, s. 59, 62). Zakończyły się one uzyskaniem magisterium, zaaprobowanym przez kapitułę prowincjalną w Głogowie w 1462 r. (ACP, t. 1, s. 74). W latach 1461–1466 inkwizytor (APWr, rep. 57, nr 246, 249, 250), od 1462 r. także przeor we Wrocławiu. W 1465 r. jako inkwizytor i przeor był też definitorem kapituły prowincjalnej w Sandomierzu. Został wtedy wyznaczony prawdopodobnie na regensa w studium generalnym w Krakowie aż do następnej kapituły generalnej, a nie na wykładowcę *Sentencji*, jak sugeruje edycja tekstu (ACP, t. 1, s. 76, 81). W 1468 r. kapituła prowincjalna w Warce wyznaczyła go regensem studium generalnego w Krakowie, aż do następnej kapituły generalnej (ACP, t. 1, s. 91). W 1478 r. poświadczony we Wrocławiu (K. Kaczmarek, *Konwent dominikanów wrocławskich*, s. 205). Zmarł przed 1483 r.

Rękopiśmienna twórczość znana jest z siedemnastowiecznej tradycji zakonnej: *Lectura super quatuor libros Sententiarum i kwestie, De oratione Dominica, Tractatus contra haereticos, De communione sub utraque specie, De praecepto Dei et necessitate salutis*, zob. P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną*, s. 477–478.

Biogram: S. Dobrzanowski, *Grzegorz Heintze (Heyncze)*, SPTK, t. 1, Warszawa 1981, s. 602–603; Bucichowski, *Lista*, s. 109, nr 263; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 450–451, nr 95.

---

[145] Co wynika z identyfikowania Grzegorza z Grzegorzem Hellerem skierowanym do Cambridge w 1450 r., a to jest niemożliwe, bo obaj występują w tym samym zestawieniu studentów generalnych wysyłanych za granicę, gdzie inaczej zapisano ich nazwiska i skierowano na inne uczelnie (ACP, t. 1, s. 41). O studiach Heyncze zob. też M. Bukała, *Dominikanie wrocławscy jako studenci i wykładowcy studiów generalnych prowincji angielskiej w pierwszej połowie XV w.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka", 55 (2000), nr 4, s. 557–564.

Herman Wasserrabe

Identyfikuję jako jedną postać występującą w źródłach pod imieniem Hermana Wasserrabe (Wusserrabo, Wisserrabo) i Hermana Bustronerii. W literaturze czasem identyfikowany z Hermanem, który w 1410 r. uzyskał bakalureat sztuk na Uniwersytecie Praskim. W 1413 r. skierowany przez kapitułę generalną w Genui z wykładami *Sentencji* do studium padewskiego (*Acta capituli generalis celebrati Genue anno 1413*, wyd. S.L. Forte, „Archivum Fratrum Praedicatorum", 26 (1956), s. 303). W 1419 r. wyznaczony przez kapitułę generalną we Fryburgu sentencjariuszem w studium generalnym krakowskim (W. Telżyński, *De rebus*, s. 253). Funkcję tę pełnił zapewne do 1423 r. W 1420 r. wpisał się na Uniwersytet Krakowski jako bakałarz formatus. W 1423 r. uzyskał w Krakowie magisterium teologii (M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 180). Mowy rekomendacyjne na licencjat i magisterium wygłosił wtedy regens Jan z Ząbkowic. Prawdopodobnie mowa rekomendacyjna Hermana jest zachowana we Wrocławiu, więc zapewne tam przebywał potem (M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 135, przyp. 62). W 1431 r. był przeorem konwentu w Słupsku i wikariuszem kontraty kaszubskiej, po czym przez kapitułę generalną w Lyonie i kapitułę prowincjalną w Krakowie został zwolniony z tych funkcji i wyznaczony regensem w studium krakowskim na kolejne trzy lata, tj. do r. 1433/1434 (ACG, t. 3, s. 216; ACP, t. 1, s. 24).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 115–116, nr 310, 312, 314; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 457 (nr 119).

Jakub z Bydgoszczy

Nie wiadomo, czy jest identyczny z Jakubem lektorem Niemców w konwencie krakowskim w 1425 r. (ZDM, cz. 2, nr 378) i Jakubem przeorem krakowskim w latach 1433–1434 (AOff 5, k. 4v, 108v; *Cracovia artificum supplementa*, opr. B. Przybyszewski, Kraków: PAU, 1988, nr 7, 65). W 1440 r. występował ze stopniem lektora teologii. W latach 1440–1447 przeor krakowski (ZDKK, cz. 2, nr 406; ACP, t. 1, s. 39[146]). W l. 1445–1446 występował jako licencjat teologii (*Cracovia artificum supplementa 1441–1450*, opr. B. Przybyszewski, Kraków: PAU, 1993, nr 424; KmK t. 1, nr 145); od 1447 r. jako mistrz teologii. W 1446–1447 wikariusz prowincji i prowincjał (ACP, t. 1, s. 25 i przyp. 2). Być może ów wybór na prowincjała nie został zatwierdzony. W latach 1448–1452 ponownie przeor krakowski (ADK, Kr 1, k. 47v–48r, 163r; AOff, t. 9, s. 222). W 1450 r. definitor kapituły generalnej w Lyonie, która wskazała go na regensa studium krakowskiego; tę nominację potwierdziła kapituła prowincjalna w Słupsku (ACP, t. 1, s. 39 i przyp. 9). W 1450 r. przeprowadził inkorporację studium do Uniwersytetu

[146] Do rozstrzygnięcia pozostaje, czy przeor krakowski Jakub Galata, występujący w 1447 r., jest tożsamy z Jakubem z Bydgoszczy, zob. *Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie*, t. 2, wyd. Z.L. Radzimiński, B. Gorczak, Lwów 1888, nr 144; KTyn, nr 195; KDM t. 4, nr 1492.

Krakowskiego. W latach 1452–1478 prowincjał polski. Zmarł 30 maja 1478 r. w Krakowie, pochowany w kościele Św. Trójcy (ADK, Pp 78, k. 38v).

Biogram: J. Kłoczowski, *Jakub z Bydgoszczy*, PSB, t. 10, Wrocław 1962–1964, s. 351–352; Bucichowski, *Lista*, s. 122, nr 364; J. Bazydło, *Jakub z Bydgoszczy*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 715–716; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 461–462.

Jan Biskupiec

Urodził się około 1377 r.[147] Wedle ustaleń J. Fijałka był pochodzenia mieszczańskiego, później miał zostać nobilitowany i otrzymał herb Cholewa[148]. Do zakonu Braci kaznodziejów wstąpił najwcześniej około 1392–1393 r., mając wymagane minimum 15 ukończonych lat życia. Profesję zakonną złożył prawdopodobnie w konwencie św. Piotra męczennika w Opatowcu. W latach 1405–1411 był przeorem, a w 1406 r. także lektorem w konwencie krakowskim. W 1409 r. był też wikariuszem kontraty krakowskiej. W 1407 r. wpisał się na Uniwersytet Krakowski. Doktorat z teologii uzyskał przed 11 kwietnia 1409 r. (ZDM, cz. 5, nr 1225); nie był jednak *magister bullatus* z kreacji papieża pizańskiego Aleksandra V (M. Zdanek, *Szkolnictwo dominikanów polskich w średniowieczu*, „Roczniki Historyczne", 72(2006), s. 171, przyp. 16). W 1410 r. po złożeniu stosownych egzaminów kapituła generalna zakonu zatwierdziła Biskupcowi doktorat i wyznaczyła go regensem w studium generalnym w Krakowie. W 1411 r. po śmierci dotychczasowego prowincjała Jana Arnsberga, Biskupiec został najpierw wikariuszem generalnym, a w latach 1411–1417 był prowincjałem polskim. Przed 1417 r. Jan Biskupiec został kaznodzieją i spowiednikiem króla Władysława Jagiełły oraz jednym z jego najbliższych współpracowników. W latach 1417–1452 biskup chełmski. W latach 1424–1425 próbował poszerzyć terytorium diecezji chełmskiej o Lubelszczyznę, co zniweczył sprzeciw biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego. W czasie schizmy bazylejskiej znalazł się w obediencji Eugeniusza IV i napisał antykoncyliarystyczne dzieło *Tractatus contra sacra concilia*. Pod koniec życia przymierzał się może do napisania kroniki z czasów panowania Jagiełły, na podstawie skrupulatnie ponoć prowadzonych przez cały ten okres notatek (S. Gawlas, *Astrolog przyjacielem historyka? Diariusz Zbigniewa Oleśnickiego w genezie „Roczników" Jana Długosza*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska*, Warszawa: PWN, 1991, s. 455–463). Zmarł 22 kwietnia 1452 r., pochowano go w katedrze chełmskiej.

---

[147] Pod datą 1 lutego 1423 r. zapisano zeznania Biskupca w procesie polsko-krzyżackim, określając jego wiek na około 46 lat (*Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum*, t. 2, Posnaniae 1855, s. 313).

[148] Lben, t. 3, s. 453; Ioannis Dlugossii *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. XII, Cracoviae: PAU-Wyd. Nauk. PWN, 2003, s. 129; MPH sn, t. 5, s. 142. Posługujące się herbem Cholewa rycerstwo zamieszkiwało zwłaszcza Mazowsze i ziemię dobrzyńską. W tym kontekście nieobojętne są informacje o bliskich stosunkach Biskupca z dworem Siemowita IV i Aleksandry — siostry Jagiełły — oraz z ich synami.

Biogram: J. Fijałek, *Dwaj dominikanie krakowscy: Jan Biskupiec i Jan Falkenberg. W pięćsetną rocznicę odwołania satyry antypolskiej Falkenberga w Rzymie w 1424 roku*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 1, Lwów 1925, s. 271–348; K. Piotrowicz, *Biskupiec Jan*, PSB, t. 2, Kraków 1936, s. 110–111; J. Bazydło, *Biskupiec Jan*, EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 617; J. Sawicki, *Jan Biskupiec biskup chełmiński (1377–1452)*, „Nasza Przeszłość", 4 (1948), s. 103–124; Bucichowski, *Lista*, s. 128, nr 411; T. Graff, *Kariera, pochodzenie społeczne i wykształcenie episkopatu metropolii lwowskiej (do 1412 roku halickiej) w pierwszej połowie XV wieku*, „Zeszyty Naukowe UJ", Prace Historyczne, 133 (2006), s. 35–36; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 476–47; U. Borkowska, *Królewscy spowiednicy*, s. 186 (nr 5).

Jan Falkenberg

Pochodził z Pomorza Zachodniego. Studiował na Uniwersytecie Praskim, gdzie w 1381 r. został bakałarzem, a w 1384 r. mistrzem sztuk. Wpisał się na prawo, lecz w 1385 r. przeniósł się na teologię do Wiednia. W literaturze przyjmuje się, że do zakonu wstąpił w konwencie w Kamieniu. W 1399 r. kapituła prowincjalna saska skierowała go do Kolonii, gdzie zapewne uzyskał doktorat teologii[149]. W latach 1403/1404–1405/1406 przebywał w Krakowie ze stopniem magistra. Został regensem studium generalnego dominikanów. Wskutek eklezjologicznej polemiki z Mateuszem z Krakowa i Piotrem Wyszem, której owocem było dzieło *De monarchia mundi*, opuścił Kraków. Na krótko w 1407 r. znalazł się w Rzymie, szukając poparcia u papieża Grzegorza XII przeciw adwersarzom. W latach 1408–1409 był profesorem teologii w Pradze. W 1409 r. uczestniczył w soborze w Pizie. W 1410 r. poświadczony na Uniwersytecie Wiedeńskim. W 1411 r. działał jako inkwizytor w Magdeburgu, w 1414 r. był przeorem klasztoru w Wartburgu. Przebywał też w państwie Zakonu krzyżackiego i w Paryżu. W czasie soboru w Konstancji wziął udział w polemice o tyranobójstwo. Na soborze toczył się proces przeciw niemu o antypolski paszkwil. W 1417 r. kapituła generalna zakonu w Strasburgu skazała go za to na wieczyste więzienie, zaś w 1418 r. komisja papieska na soborze potępiła sam utwór. Karę odbywał w Rzymie, skąd został uwolniony w 1424 r. Przebywał w konwencie dominikanów toruńskich, gdzie w latach 1429–1431 r. zaangażował się w spór z miejscowym plebanem i władzami krzyżackimi. W 1431 r. musiał opuścić Toruń i udał się do Kamienia Pomorskiego. Niepewna jest tradycja jakoby uczestniczył w soborze bazylejskim. Koniec życia spędził na Śląsku; miał umrzeć w Legnicy w 1435 r.

---

[149] M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 480 (tu wyjaśnienie błędnego poglądu, że Jan Falkenberg przebywał w Krakowie już od 1398/1399 r.).

Katalog dzieł: *Krakowska redakcja J. Falkenberga „De monarchia mundi"*, wyd. W. Seńko, Warszawa: ATK, 1986 (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia, 20) oraz tegoż, *Trzy traktaty Jana*, s. 89–94.

Biogram: J. Fijałek, *Dwaj dominikanie krakowscy*, s. 296–348; R. Świętochowski, *Falkenberg Jan*, PSB, t. 6, Kraków 1948, s. 355–357; S. Dobrzanowski, *Falkenberg Jan*, SPTK, t. 1, s. 451–452; Z. Mazur, *Falkenberg Jan*, EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 25–26; Bucichowski, *Lista*, s. 128, nr 413; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 480, nr 188.

Jan Meilosz

W 1502 r. decyzją generała zakonu został wyznaczony regensem w studium generalnym krakowskim i otrzymał nową afiliację konwentualną w Krakowie (ACP, t. 1, s. 636). Nie udało się znaleźć o nim innych informacji[150]. Niewykluczone, że do Krakowa nie przybył. Bucichowski, *Lista*, s. 132, nr 437.

Jan z Brześcia

W 1429 r. kapituła prowincjalna w Płocku wyznaczyła go regensem studium generalnego w Krakowie (ACP, t. 1, s. 23). Funkcję tę pełnił przynajmniej do 1431 r., kiedy nastąpiły kolejne przydziały wykładowców. Nic więcej o nim nie wiadomo. Hipotetycznie identyfikowany z Janem z Brześcia wpisanym na Uniwersytet Krakowski w 1406 r. (M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 123).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 126–127, nr 400; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 469 (nr 153).

Jan z Ząbkowic

Jan Braxatoris lub Melzer (syn słodownika) z Ząbkowic, od niemieckiej nazwy tego śląskiego miasta zwany Franckenstein. Na Uniwersytecie Praskim w 1394 r. otrzymał stopień bakałarza, a w 1398 r. magistra sztuk, następnie był wykładowcą filozofii i studentem teologii tamże. Ok. 1408/1409 bakałarz teologii. W 1409 r. opuścił Pragę i przeniósł się do Lipska, gdzie w 1410 r. uzyskał stopień mistrza teologii. W 1415 r. wpisał się na Uniwersytet Krakowski. W konwencie w Ząbkowicach wstąpił do zakonu. W latach 1419–1429 regens studium generalnego krakowskiego, w latach 1431–1433 prowincjał polski, w latach 1436–1439 przeor wrocławski, od 1436 r. wikariusz generalny konwentu wrocławskiego, inkwizytor

[150] Najbliższe brzmieniowo nazwisko, przygotowanie naukowe i bliskość prowincji polskiej mogłaby wskazywać na Jana Meilofa, wybitnego prawnika i teologa, profesora i rektora Uniwersytetu w Greifswaldzie, który w 1485 r. wstąpił do dominikanów, zmarł po 1504 r., zob. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 21, Leipzig 1885, s. 218–220. Propozycja ta nie może być jednak przyjęta bez sprawdzenia w nowszej niemieckiej literaturze naukowej chronologii i działalności Jana jako dominikanina i wykładowcy.

wrocławski. Zmarł w 1446 r. Pod datą 10 września odnotowany w „Nekrografii" (ADK, Pp 78, k. 64r).

Twórczość obejmuje liczne pisma, w tym kazania *ad clerum*, mowy rekomendacyjne i okazjonalne, traktat o liturgii Wielkiego Piątku, wypisy i komentarze do dzieł filozficznych i teologicznych, zob. A. Słomczyńska, *Johannis Frankenstein Commentarium in „Oeconomica" Aristotelis*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 32 (1994), s. 101–108; B. Chmielowska, *Jana Frankensteina traktat*, s. 385–442; G. Löhr, *Die Dominikaner an der Leipziger Universität*, s. 20–25, 107–112; K. Wójcik, *Jana Frankensteina rekomendacja*, s. 13–52; M. Bukała, *Zagadnienia ekonomiczne w nauczaniu wrocławskiej szkoły dominikańskiej w późnym średniowieczu*, Wrocław: Ofic. Wyd. ATUT, 2004; A. Zajchowska, *Teolog i jego miejsce w Kościele*, s. 197–217; tejże, *Inkwizytor wrocławski Jan z Ząbkowic i obraz herezji w jego kazaniach ad clerum*, w: *Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku*, red. A. Barciak, Katowice: PAN, 2008, s. 172–185.

Biogram: S. Dobrzanowski, *Jan z Ząbkowic*, SPTK, t. 2, Warszawa 1982, s. 151–152; Bucichowski, *Lista*, s. 132, nr 438; K. Wójcik, *Jan z Ząbkowic*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 948–949; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 410–411.

Ludolf

W 1501 r. kapituła prowincjalna w Cieszynie wyznaczyła go wraz z Andrzejem z Parczewa na bakałarza biblijnego w studium generalnym w Krakowie, mianowała kaznodzieją generalnym i skierowała do studium w Bolonii z wykładami w celu uzyskania magisterium teologii. Jednocześnie został socjuszem definitora na kapitułę generalną (ACP, t. 1, s. 135, 137, 138, 141). Wykłady przeprowadził nie w Bolonii, ale w studium w Gryfii. W 1502 r. decyzją generała zakonu został przeniesiony z Gryfii do studium krakowskiego jako sentencjariusz, a następnie w tymże roku otrzymał przydział do studium w Padwie (ACP, t. 1, s. 636, 638), lecz magisterium uzyskał w 1502 r. w Ferrarze (H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie humanizmu*, s. 184 i przyp. 4). W 1503 r. był regensem studium krakowskiego (ADK, Kr 1, k. 211r). Za granicą zdobył stopień mistrza teologii. W 1505 r. zatwierdziła mu magisterium kapituła generalna w Mediolanie (ACG, t. 4, s. 46). W tym samym roku jako mistrz teologii był definitorem kapituły prowincjalnej w Poznaniu, gdzie został wyznaczony wykładowcą teologii w konwencie wrocławskim (ACP, t. 1, s. 142, 154). W latach 1507–1516 ponownie był regensem studium generalnego w Krakowie, co potwierdzały kolejne kapituły prowincjalne w 1510, 1512 i 1514 r. (ADK, Kr 1, 213v; Kr 24, k. 115r; ACP, t. 1, s. 180, 190, 207). W 1511 r. wpisał się na Uniwersytet Krakowski, w 1512 r. objął tamże profesurę teologii z nominacji arcybiskupa Jana Łaskiego, a w 1513 r. został dziekanem Wydziału Teologicznego (ACP, t. 1, s. 189; *Conclusiones Universitatis Cracoviensis 1441–1589*, wyd. H. Barycz, Kraków: PAU, 1933, nr 188; M. Zdanek,

Szkoły i studia, s. 182). W 1512 r. był definitorem kapituły generalnej w Bochni (ACP, t. 1, s. 184). W 1517 r. został wikariuszem prowincji (ACP, t. 1, s. 216). Następnie w latach 1517–1519 był prowincjałem polskim. Zmarł 20 marca 1519 r. (ACP, t. 1, s. 250, 253, 263). Został pochowany w kapitularzu klasztornym (ADK Kr 6, k. 386–387; W. Teleżyński, *Epitaphia in ecclesia SS. Trinitatis FF. Praedicatorum Cracoviae*, Cracoviae 1790, s. 46). Pod 19 marca wpis obituarny w nekrologu dominikanów poznańskich (K. Kaczmarek, *Nekrolog Dominikanów poznańskich*, s. 139), pod 12 i 19 marca dwukrotnie notuje jego zgon nekrolog lwowski (MPH, t. 5, s. 545, 546), pod 20 marca „Nekrografia" (ADK, Pp 78, k. 20v).

Biogram: R. Świętochowski, *Ludolf*, PSB, t. 18, Wrocław 1973, s. 92–93; Bucichowski, *Lista*, nr 548–552, s. 147–148.

Łukasz Branicki ze Lwowa

Łukasz był profesem konwentu lwowskiego (ACP, t. 1, s. 334). R. Świętochowski zaproponował jego identyfikację z Łukaszem synem Błażeja ze Lwowa, który w 1537 r. wpisał się na Uniwersytet Krakowski (*Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. 2, s. 284). W latach 1544–1548 przebywał w konwencie Bożego Ciała we Lwowie (ADK, Lw 18, s. 117, 118, 122, 133, 145, 146, 157). W latach 1548–1553 był we Włoszech na studiach (ADK, Lw 18, s. 178, 271; R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *Polonia dominicana apud extraneos*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 2, s. 476, nr 26). W 1553 r. w konwencie krakowskim pełnił funkcję lektora (ADK, Kr 1, k. 159r, 220v), następnie wrócił do Lwowa, skąd w 1555 r. ponowanie udał się do Krakowa (ADK Lw 18, s. 312). W latach 1556–1558 był przeorem krakowskim (ADK, Kr 1, 228r, 229v; Kr 58, k. 7v; CC 77, s. 265–266). W 1556 r. jako przeor był definitorem kapituły prowincjalnej we Lwowie. Otrzymał wtedy nominację na kaznodzieję generalnego oraz pozwolenie kapituły na uzyskanie stopnia bakałarza na Uniwersytecie Krakowskim w wybranym przez siebie momencie (ACP, t. 1, s. 324, 334, 336). Uczynił to przed 1558 r. W 1558 r. podczas kapituły generalnej w Rzymie był definitorem. Uzyskał tam najpierw zatwierdzenie bakalaureatu, a następnie promocję magisterską i jej zatwierdzenie (ACG, t. 5, s. 2, 20, 21). W tym samym roku kapituła prowincjalna w Płocku również potwierdziła mu magisterium i wyznaczyła go regensem studium krakowskiego i kaznodzieją zwyczajnym w konwencie (ACP, t. 1, s. 343). W 1559 r. poświadczony jako kaznodzieja w klasztorze krakowskim (ADK, Kr 1, k. 160r). W 1560 r. otrzymał od generała zgodę na prawienie kazań na terenie całego Królestwa Polskiego (MPV, t. 4, nr 201, przyp. 2, s. 376). W 1561 r. był definitorem kapituły prowincjalnej w Sieradzu, która ponownie wyznaczyła go regensem krakowskim (ACP, t. 1, s. 347, 354). W latach 1563–1565 po raz drugi był przeorem krakowskim i występował ze stopniem magistra teologii (ADK, Kr 1, k. 162r; Kr 478; TC t. 61, s. 671; MRPS, t. V/1, nr 2813). W 1570 r. kapituła pro-

wincjalna zwolniła go z przeorstwa konwentu św. Dominika w Płocku i skierowała do konwentu poznańskiego jako kaznodzieję (ACP, t. 1, s. 385, 386). W 1574 r. był już w Krakowie, gdzie z nominacji nuncjusza papieskiego został członkiem komisji wizytującej klasztor karmelitów (*Acta nunciaturae Poloniae*, t. 9, vol. 1, wyd. M. Korolko, H.D. Wojtyska, Romae: Inst. Hist. Polonicum, 1994, nr 102, 104). W tymże roku Łukasz był definitorem kapituły prowincjalnej w Krakowie, która wyznaczyła go na pierwszego kaznodzieję w konwencie krakowskim (ACP, t. 1, s. 390, 397). Zasłynął jako polemista antyprotestancki i kaznodzieja. W 1579 r. po ustąpieniu kanonika Marcina z Pilzna objął funkcję kaznodziei w katedrze krakowskiej za zgodą kapituły i biskupa (MPV, t. 4, nr 201, przyp. 2, s. 376 za: Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej, Acta actorum, t. 7, k. 130v, 139). Jednocześnie zaognił się jego konflikt z przeorem krakowskim Feliksem i prowincjałem Melchiorem z Mościsk, wskutek którego został w 1580 r. wyrzucony z klasztoru (MPV, t. 4, nr 69, 201, 214, 216, 221, 235, 248, 249, 289). W 1580 r. decyzją generała pod karą ekskomuniki musiał opuścić Kraków i wrócić do swego macierzystego konwentu; nakaz ten powtórzono w 1581 r. (ACP, t. 1, s. 676, 678). Zmarł w Dynowie w 1583 r. i został pochowany w tamtejszym kościele. Nekrolog lwowski podaje 12 stycznia 1584 r. (MPH, t. 5, s. 543). W. Teleżyński, De rebus, nr 529, ma niewłaściwie jako datę zgonu r. 1588. Miał pozostawić po sobie rękopiśmienne kazania i notatki do egzegezy Pisma świętego (S. Okolski, *Russia florida*, Leopoli 1646, s. 143).

Biogram: R. Świętochowski, *Łukasz ze Lwowa*, PSB, t. 18, Wrocław 1973, s. 534–535; K. Panuś, *Łukasz ze Lwowa*, EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 617–618.

Maciej z Kościana

Urodził się prawdopodobnie niedługo po 1467 r. Był profesem konwentu w Kościanie. W 1490 r. uzyskał zgodę na święcenia kapłańskie w wieku 23 lat i wolny wybór konwentu (ACP, t. 1, s. 613). W 1491 r. kapituła prowincjalna w Płocku przydzieliła go do konwentu lwowskiego (ACP, t. 1, s. 119). W 1493 r. Maciej był kursorem teologii i kaznodzieją Polaków w konwencie krakowskim, którą to funkcję pełnił jeszcze w 1500 r. (A. Zajchowska, M. Zdanek, *Mirakula świętego Jacka z lat 1488–1500. Edycja krytyczna*, „Studia Źródłoznawcze", 46 (2009), s. 101, nr [2], s. 103, nr [5], s. 104, nr [7]; AOff, t. 21, s. 87–88). W 1501 r. występował już ze stopniem bakałarza teologii. Ówczesna kapituła prowincjalna w Cieszynie wyznaczyła go regensem studium generalnego w Krakowie i mianowała kaznodzieją w tymże konwencie, nadając mu zarazem tytuł kaznodziei generalnego (ACP, t. 1, s. 135, 138). W 1502 r. generał zakonu przeniósł go z konwentu w Kościanie do Poznania, zmieniając jego afiliację konwentualną. Jednocześnie wyznaczył go wykładowcą Biblii w krakowskim studium generalnym na r. 1503/1504 (ACP, t. 1, s. 636). Skierowanie to nie zostało zrealizowane, bowiem jednocześnie

generał zakonu zmienił afiliację Macieja z konwentu kościańskiego na konwent poznański (ACP, t. 1, s. 636). W 1503 r. Maciej został wikariuszem konwentu, a następnie w 1504 r. przeorem konwentu św. Dominika w Poznaniu oraz wikariuszem kontraty wielkopolskiej (*Akta radzieckie poznańskie*, t. 3: 1502–1506, wyd. K. Kaczmarczyk, Poznań: Pozn. Tow. Przyjaciół Nauk, 1948, nr 1983, 2034). W 1505 r. był przeorem lwowskim i wikariuszem kontraty ruskiej oraz definitorem kapituły prowincjalnej w Poznaniu. Kapituła ta mianowała jego i Wojciecha z Sochaczewa inkwizytorami na terenach diecezji poznańskiej i lwowskiej, wyznaczając jednocześnie Macieja wykładowcą *Sentencji* w krakowskim studium generalnym na r. 1507/1508 (ACP, t. 1, s. 142, 152, 154). Potwierdzono tym samym skierowanie do studium, dane przez kapitułę generalną w Mediolanie w tymże roku (ACG, t. 4, s. 51). Jednakże Maciej w 1506 r. wrócił ze Lwowa do Poznania (W. Teleżyński, *De rebus*, nr 445). W 1507 r. był definitorem na kapitule generalnej w Pawii, która wyznaczyła go wykładowcą *Sentencji* w Krakowie na r. 1508/1509 (ACG, t. 4, s. 62, 76). Wykładów tych nie podjął. W tym samym roku był definitorem kapituły prowincjalnej w Sandomierzu, która mianowała go wikariuszem kontraty wielkopolskiej (ACP, t. 1, s. 161, 168). W 1509 r. był przeorem w Sieradzu (ADK, perg. 225; Kr 2, k.123v). W 1513 r. był ponownie przeorem poznańskim. W 1514 r. był wikariuszem kontraty wielkopolskiej, definitorem kapituły prowincjalnej w Łowiczu, która mianowała go kaznodzieją Polaków w konwencie poznańskim oraz ponownie skierowała do wykładania *Sentencji* w Krakowie w celu uzyskania magisterium teologii (ACP, t. 1, s. 200, 207, 208). Starań tych nie podjął. Zmarł w 1519 r., nekrolog lwowski ma wpis obituarny pod 20 kwietnia (MPH, t. 5, s. 548; ACP, t. 1, s. 263).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 160, nr 641; A. Zajchowska, M. Zdanek, *Mirakula świętego Jacka*, s. 98.

Maciej Walerian

Profes krakowskiego konwentu Trójcy Świętej. W 1524 r. jako diakon zawiózł, wraz z dominikaninem Szymonem, do Rzymu akta krakowskiego procesu kanonicznego o świętości Jacka Odrowąża (S. Lubomelczyk, *De vita*, s. 231). W 1531 r. został skierowany na 3 lata do Bolonii jako student. W 1534 r. był już bakałarzem i drukował w Krakowie. Otrzymał wówczas od generała zakonu pozwolenie na udanie się na pewien czas do Polski, a następnie na przyjazd do Rzymu. Uzyskał też zgodę na druk swoich kazań po korektach ze strony regensa świętych Jana i Pawła i lektora konwetu św. Dominika w Bolonii (ACP, t. 1, s. 660; zob. R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *Polonia dominicana apud extraneos*, s. 475, nr 5). W 1536 r. już ze stopniem mistrza teologii znajdował się w konwencie krakowskim, w 1537 r. *explicite* wymieniono go jako regensa (ADK, Kr 1, k. 219r; 25, k. 16v, 17v; Kr 58, k. 20). W 1539 r. był przeorem wileńskim i wizytatorem konwentów kontraty ruskiej

(ADK, Lw 18, s. 56). W 1543 r. ponownie poświadczony w Krakowie (AOff 77, s. 633). W tymże roku jako przeor wileński był definitorem kapituły prowincjalnej w Krakowie, która powierzyła mu zarząd konwentu kijowskiego (ACP, t. 1, s. 285, 289). Spowiednik Zygmunta Starego. W l. 1543–1545 biskup sufragan włocławski. Zmarł 17 października 1545 r. we Włocławku, gdzie zapewne został pochowany.

Twórczość: *Concio de divo Thoma Aquinate in qua obiter disputatur: utrum magis expediat theologo philosophari an rhetoricari*, Cracoviae 1534. Wydał w Krakowie u Wietora w 1534 tom zawierający — oprócz św. Bazylego *O czytaniu książek pogańskich*, św. Hieronima Listu 30: *Ad Magnum*, Wawrzyńca Valli Wstępu do księgi IV *Elegantiae* — na pierwszym miejscu list dedykacyjny: *Mathias Valerianus sacrarum litterarum baccalaureus adolescenti Michaeli Semilitio Lithvano* z dnia 18 lutego 1534, a na ostatnim jego przedmowę do Topik Cycerona: *Praefatio in Topica Ciceronis Mathiae Valeriani Praedicatoris* (Estreicher, 12, s. 400, jedyny zachowany egzemplarz w Bibl. XX. Czartoryskich; Estreicher, 32, s. 165, egzemplarz Dawnej Cesarskiej Biblioteki w Petersburgu, Lat. F. XV. 38, spalony przez Niemców w Warszawie w 1944 r.); *Illustri ac magnifico viro Ioanni comiti a Tanczyn, palatino generali Russiae [de morte fratris Andreae epistola]* [Kraków 1536]; *Divi Hyacinthi Poloni fratris ordinis Praedicatorum vita*, Cracoviae 1537 [nieznana]; *Historia perbrevis, quo pacto videlicet magna portio Crucis Christi in oppidum Lublin pervenit*, Cracoviae 1537 (Estreicher, 32, s. 165–166). Miał też napisać *Aurei flores totius dialectices… in gratiam iuventutis conventus Cracoviensis ordinis Praedicatorum… nuperrime collecti*, Cracoviae 1529.

Biogram: R. Świętochowski, *Maciej Walerian z Warszawy*, PSB, t. 19, Wrocław 1974, s. 40; H.E. Wyczawski, *Maciej Walerian*, SPTK, t. 3, Warszawa 1982, s. 15–16; U. Borkowska, *Królewscy spowiednicy*, s. 191 (nr 30).

Marcin Sporn

Marcin Sporn z Görlitz, ur. ok. 1480 r., złożył śluby zakonne w r. 1499. W 1505 kapituła prowincjalna wyznaczyła go lektorem sztuk (logiki) w konwencie wrocławskim, a na rok 1506/1507 skierowała jako studenta generalnego do Kolonii (ACP, t. 1, s. 154, 157). W 1507 skierowanie do Kolonii dała mu kapituła generalna (ACG, t. 4, s. 73). W 1513 kapituła wyznaczyła go na bakałarza biblijnego w studium generalnym krakowskim (ACG, t. 4, s. 205). W 1514 r. kapituła prowincjalna wyznaczyła go kaznodzieją Niemców, a na 1515/1516 biblicusem w studium generalnym krakowskim; otrzymał też tytuł kaznodziei generalnego (ACP, t. 1, s. 207, 212). W 1517 r. pełnił funkcję biblicusa, a kapituła prowincjalna skierowała go do Bolonii na wykłady *Sentencji* na stopień mistrzowski (ACP, t. 1, s. 240). W latach 1520–1525 jako licencjat teologii był wikariuszem konwentu wrocławskiego z nominacji generała. W 1525 r. uzyskał stopień mistrza teologii,

co zatwierdziła kapituła generalna w Rzymie (ACG, t. 4, s. 205). Następnie generał wyznaczył go komisarzem do wizytacji konwentu krakowskiego (ACP, t. 1, s. 645, 648; ACG, t. 4, s. 266). W latach 1525–1526 występował jako komisarz generalny w Krakowie (ADK, Kr 24, k. 224v, 232v). Wobec konfliktu z nowym prowincjałem, wyjechał do Rzymu i w 1527 otrzymał nakaz powrotu (ACP, t. 1, s. 657). Od 1528 wikariusz kontraty śląskiej i wielkopolskiej, zasłużony w polemikach z luteranami (ACP, t. 1, s. 267, 272). W latach 1536–1543 prowincjał polski. W 1539 r. definitor kapituły generalnej w Rzymie (ACG, t. 4, s. 266). W 1543 mianowany przez kapitułę prowincjalną wikariuszem kontraty śląskiej i regensem studium generalnego krakowskiego (ACP, t. 1, s. 289, 291). W roku 1544 był spowiednikiem królowej Elżbiety Habsburżanki i Zygmunta Starego. W 1545 jest poświadczony jako kaznodzieja Niemców w kościele św. Barbary (AEp. 21, k. 349, 364). Zmarł w 1545 r. w Krakowie (W. Teleżyński, *De rebus*, nr 504; ACP, t. 1, s. 285 przyp. 1). Wydał dwa antyheretyckie dzieła apologetyczne: Ambrożego Politusa ze Sieny zw. Catharinus, *Speculum hereticorum*, Cracouiae 1540 (i w nowej edycji Lugduni 1541 [1540]) oraz *Confessio fidei ab Academia Coloniensi edita*, Cracouiae 1544 (Estreicher, 14, s. 356–357; 24, s. 451–452; 29, s. 127). „Nekrografia" notuje jego zgon pod datą 23 XI 1545 r. (ADK, Pp 78, k. 82v).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 153, nr 591; J.A. Spież, *Sporn Marcin*, PSB, t. 41, Warszawa-Kraków 2002, s. 157–159; G.A. Wiśniowski, *Sporn Marcin*, SPTK, t. 4, Warszawa 1983, s. 165; Bucichowski, *Lista*, nr 591, s. 153-154; U. Borkowska, *Królewscy spowiednicy*, s. 177, 191 (nr 28).

Marian Lulias

Pochodził ze Zwolenia na Słowacji w ówczesnym Królestwie Węgier. Profes krakowski, poświadczony w składzie konwentu w 1485 r. W 1487 skierowany na studia do Bolonii, prawdopodobnie nie wyjechał i w tym samym roku wpisał się na Uniwersytet Krakowski, gdzie w 1492 uzyskał magisterium sztuk wyzwolonych. W r. 1492 otrzymał od generała zezwolenie na prowadzenie wykładów z filozofii i dysput oraz przywileje lektorskie, w 1493 przeor krakowski, w 1494 skierowany na studia do Bolonii jako wykładowca *Sentencji* w celu zdobycia magisterium, w 1495 uzyskał tamże stopień mistrza teologii i został wyznaczony regensem w studium generalnym krakowskim, w latach 1496–1498 ponownie przeor krakowski. Najprawdopodobniej w 1498 r. desygnowany na biskupa laodycejskiego i pomocniczego krakowskiego, w 1499 otrzymał prowizję papieską i sprawował ten urząd do roku 1503. Wedle tradycji zakonnej spowiednik Fryderyka Jagiellończyka (A. Bzowski, *Propago*, s. 88). Zmarł 12 marca 1503 r. w Krakowie (*Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Warszawa 1974 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 10/2), s. 119 (red. lubelska). Pochowany w kościele Św.

Trójcy w prezbiterium przed wielkim ołtarzem. „Nekrografia" notuje zgon pod 19 marca (ADK, Pp 78, k. 20v).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 149, nr 561–562, 564; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 513–514; K.R. Prokop, *Biskupi pomocniczy*, s. 267–268; M. Zdanek, *Dominikanin i biskup laodycejski*, s. 275–281; U. Borkowska, *Królewscy spowiednicy*, s. 190 (nr 22).

Michał z Chełmna

Michał z Chełmna w 1458 r. skierowany do Krakowa na studia partykularne, w 1461 wyznaczony tamże lektorem gramatyki, w 1462 lektorem sztuk do 1464, a w 1464 magistrem studentów w studium filozofii naturalnej. W 1465 wpisał się na Uniwersytet Krakowski, gdzie w tym samym roku uzyskał stopień bakałarza sztuk wyzwolonych. W 1474 był już bakałarzem teologii; generał zakonu skierował go na wykładowcę *Sentencji* w celu uzyskania magisterium, zgodnie z decyzją kapituły generalnej z 1473 r., której akta w tym fragmencie się nie zachowały (ACP, t. 1, s. 580). W 1477 uzyskał stopień mistrza teologii w Perugii, zatwierdzony w 1478 na kapitule generalnej w tym samym mieście, gdzie był definitorem, (ACG, t. 3, s. 335). Wkrótce potem generał zdecydował, że Michał zachowa tytuł wikariusza podczas zmian w polskiej prowincji po śmierci Jakuba z Bydgoszczy (ACP, t. 1, s. 593). W latach 1478–1480 i 1487–1492 reformator kontraty pruskiej. W 1481 wyznaczony regensem w krakowskim studium generalnym. W 1491 definitor kapituły prowincjalnej, w 1492 poświadczony jako przeor gdański. „Nekrografia" notuje jego zgon pod 27 czerwca 1492 r. (ADK, Pp 78, k. 45v).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 165, nr 677; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 516–517; R. Kubicki, *Przeorzy konwentu gdańskiego*, s. 211–213, 218.

Seweryn Lubomelczyk

Seweryn z Lubomla, zwany Lubomelczyk, Roxolanus i Żydek z racji miejsca pochodzenia i narodowości. Urodził się w 1532 r. w Lubomlu w rodzinie żydowskiej. W dojrzałym wieku przyjął chrzest i wstąpił do dominikanów w Krakowie, składając 2 października 1563 r. śluby zakonne (ADK, Kr 9, s. 7). W 1565 był diakonem; ówczesna kapituła prowincjalna skierowała go do konwentu lwowskiego (ACP, t. 1, s. 367). W 1570 r. został wyznaczony na studia do Paryża i Salamanki (ACP, t. 1, s. 674). Studiował w Salamance (1576 r.) i Segowii (przed 1578 r.). W latach 1578–1580 przebywał w Gdańsku. W 1580 r. kapituła prowincjalna wezwała go z Gdańska i za zgodą generała na przeprowadzenie promocji zatwierdziła jego magisterium. Następnie wyznaczyła go na regensa studium generalnego w Krakowie i kaznodzieję zwyczajnego w konwencie (ACP, t. 1, s. 424, 426, 676, 677; S. Lubomelczyk, *De vita*, s. 257). W 1582, 1583, 1588 poświadczony jako kaznodzieja zwyczajny (ADK, Kr 1, k. 238v; Kr 44). W latach 1581–1583 kierował

budową nowej kaplicy św. Jacka w dominikańskim kościele Św. Trójcy (S. Lubomelczyk, *De vita*, s. 257–262). W 1583 r. był definitorem kapituły prowincjalnej w Sandomierzu (ACP, t. 1, s. 430). W latach 1584–1587 przeor poznański (ADK, Pzd 1, s. 194–195, 197, 325, 330, 332). W 1586 kapituła prowincjalna w Łowiczu wyznaczyła go na definitora kapituły generalnej, ewentualnie na socjusza definitora (ACP, t. 1, s. 460). W 1588 został ponownie kaznodzieją w konwencie krakowskim (Kr 25, k. 72r). W 1589 r. był definitorem kapituły generalnej w Rzymie, która zatwierdziła ostatecznie jego magisterium (ACG, t. 5, s. 268, 302). W latach 1589–1594 prowadził proces kanonizacyjny św. Jacka w Rzymie. Dodatkowo od 1590 r. był kaznodzieją w kościele Mariackim (w tej roli poświadczony jeszcze w latach 1596–1598) i kaznodzieją zwyczajnym w konwencie krakowskim (ADK, Kr 1, k. 164r, 179v; Kr 9, k. 2r, 5v; ACP, t. 1, s. 537). W 1592 pełnił także funkcję regensa. W r. 1596 był definitorem kapituły prowincjalnej w Piotrkowie, która wyznaczyła go definitorem na przyszłą kapitułę generalną (ACP, t. 1, s. 523, 537). W 1599 r. podobnego wyboru dokonała kapituła płocka, która wyznaczyła także Floriana Radwańskiego jako kaznodzieję pomocniczego przy Sewerynie z Lubomli (ACP, t. 1, 545, 548). Walczył przeciw odłączeniu się konwentów ruskich od prowincji polskiej. W 1602 r. został przeorem w Lublinie. Od 1603 r. ponownie przebywał w Krakowie (ADK, Kr 9, k. 13v, 28v; Kr 520). Zmarł 11 maja 1612 r. w Krakowie w wieku 80 lat, jak to poświadcza „Nekrografia" (ADK, Pp 78, k. 33v).

Twórczość: *Carmen heroicum hexametrum super nobile et insigne stemma […] Josephi Wronii a Dorndorph et Biskupow abbatis Cladrubensis suorumque amicorum,* [po 1570 r.]; *De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Hyacinthi confessoris ordinis fratrum praedicatorum libri quatuor*, Romae 1594; *Theatrum seu potius officina concionatorum praedicatoribus et theologis in scientia speculatiua S. Thomae utilis et necessaria* [1594] i Venetiis 1597; *Monotessaron Evangelicum seu catena aurea ex quatuor Evangelistis totidemque pene millibus distinctionum connexa*, 2 t., 1606–1607 (Estreicher, 21, s. 484–485).

A. Bzowski, *Propago*, s. 90 wymienia ponadto inne jego dzieła: *Tabula: genealogia Christi ad Sixtum V Pont(ificem) Max(imum), Tabul(a) Summae s. Thomae Aquinatis ad Hieronymum Bernerium S(anctae) R(omanae) E(cclesiae) cardinalem Ausculanum ex ordine Praedicatorum assumptum*. Miał też być autorem broszury polemicznej *Przestroga na omylną sprawę nieukaranej a swawolnej braciej s. Dominika* (rkps w ADK z ok. 1603 r.) i katalogu herezji *Turris Babel seu heresiarcharum omnium catalogus*.

Biogram: E. Ozorowski, *Lubomlczyk Seweryn*, SPTK, t. 2, Warszawa 1982, s. 542–543; K. Panuś, *Lubomlczyk Seweryn*, EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 75–76; R. Świętochowski, *Lubomlczyk Seweryn*, PSB, t. 18, Wrocław 1973, s. 69–70;

Z. Baran, *Kaznodzieje zakonni kościoła Mariackiego w Krakowie w latach 1594–1772*, „Analecta Cracoviensia", 21–22 (1989/1990), s. 328–329.

Wincenty Dobiesławic z Krakowa

Profes konwentu krakowskiego. Jego zapewne dotyczą skierowania kapituły prowincjalnej z 1465 r., która wyznaczyła go w studium krakowskim bakałarzem biblijnym na r. 1465/1466, sentencjariuszem na r. 1466/1467, a w 1467/1468 wysłała na dwuletnie studia do Paryża. Otrzymał też mianowanie na kaznodzieję generalnego (ACP, t. 1, s. 81, 83)[151]. W 1468 kapituła generalna wyznaczyła go na studia do Kolonii. Jednakże ówczesna kapituła prowincjalna podtrzymała swe wcześniejsze skierowanie do Paryża na lata 1468–1470 i jednocześnie wyznaczyła Wincentego lektorem w konwencie krakowskim na rok 1470/1471 (ACP, t. 1, s. 92, 94). W 1473 wpisał się na Uniwersytet Krakowski (M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 181). W 1474 był już bakałarzem teologii; generał zakonu skierował go na wykładowcę *Sentencji* w celu uzyskania magisterium, zgodnie z decyzją kapituły generalnej z 1473 r., której akta w tym fragmencie się nie zachowały. Generał przyznał mu też prawo do osobistego spowiednika i prawo powrotów do Polski w różnych sprawach (ACP, t. 1, s. 580). W 1478 r. kapituła generalna w Perugii zatwierdziła jego magisterium teologii i wyznaczyła go regensem studium krakowskiego na r. 1480/1481; promocję potwierdził również generał zakonu (ACG, t. 3, s. 346; ACP, t. 1, s. 110, 596). Zaraz potem generał mianował go wikariuszem prowincji polskiej po śmierci prowincjała Jakuba z Bydgoszczy (ACP, t. 1, s. 593). W 1492 r. Wincenty jako profesor teologii występował w konwencie krakowskim (AOff 3, s. 678–679).

Biogram: Bucichowski, *Lista*, s. 208, nr 1028–1031; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 554–555 (biogram nr 504–505, por. uwagi recenzyjne M. Zdanek, *Szkolnictwo dominikanów polskich w średniowieczu*, „Roczniki Historyczne", 72 (2006), s. 171).

Wojciech z Siecienia

Kleryk diecezji płockiej. W 1453 r. zapisał się na wydział sztuk Uniwersytetu Krakowskiego, gdzie w 1455 uzyskał stopień bakałarza sztuk. W 1456 znajdował się jako nowicjusz w konwencie wrocławskim, gdzie wstąpił do zakonu. W 1458 r. został lektorem logiki, a następnie przeorem w Żninie. W 1461 skierowany na studia do Krakowa, a w 1464 do Bolonii. W 1465/1466 lektor w konwencie krakowskim, a w 1469/1470 lektor konwentualny i biblicus w krakowskim studium generalnym. W 1470 r. przeor konwentu w Środzie. Przed 1474 r. uzyskał sto-

[151] Uznawałem dawniej, że skierowanie na biblicusa i sentencjariusza dotyczyło Wincentego Lubarskiego, jednak on dość konsekwentnie występuje w źródłach pod swoim nazwiskiem, podczas gdy Dobiesławic jest określany jako Wincenty z Krakowa, M. Zdanek, *Szkoły i studia*, s. 169.

pień mistrza teologii. W 1478 został wyznaczony regensem studium, ale nie wiadomo, czy objął tę funkcję. Od 1478 inkwizytor, poświadczony w tej funkcji jeszcze w 1492. W latach 1478–1502 powincjał polski. Spowiednik króla Jana Olbrachta (Bzowski, *Propago*, s. 88). Zmarł w roku 1502 i został pochowany w kościele Św. Trójcy przed wielkim ołtarzem. Nekrolog lwowski ma wpis obituarny pod 2 marca (MPH, t. 5, s. 545), „Nekrografia" pod 3 II (ADK, Pp 78, k. 9v).

Biogram: K. Kaczmarek, *Albert z Siecienia OP (?–1502). Z badań nad elitą intelektualną polskiej prowincji dominikanów w XV wieku*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań: Inst. Historii UAM, 2001, s. 147–162; K. Kaczmarek, *Szkoły i studia*, s. 426–427; U. Borkowska, *Królewscy spowiednicy*, s. 189 (nr 19).

Wojciech z Sochaczewa

Był profesem płockiego konwentu Świętej Trójcy. Może to on przebywał w 1501 r. w konwencie poznańskim, skąd miał wrócić do macierzystego domu (ACP, t. 1, s. 137). Następnie studiował w Padwie, skąd w 1502 r. decyzją generała zakonu został odwołany do prowincji polskiej (ACP, t. 1, s. 636). W tym samym roku generał zmienił mu afiliację konwentualną, przypisując do konwentu krakowskiego, a następnie ponownie przedłużył mu studia w Padwie do czasu kapituły generalnej (ACP, t. 1, s. 636, 637). W 1505 r. jako profesor teologii był definitorem na kapitule prowincjalnej w Poznaniu, która zmieniła (lub tylko potwierdziła, zob. wyżej) jego afiliację konwentualną z płockiej na krakowską. Ta sama kapituła mianowała jego i Macieja z Kościana inkwizytorami dla diecezji poznańskiej i lwowskiej, wyznaczyła go wizytatorem kontraty mazowieckiej i mianowała regensem w studium krakowskim do roku 1507, to jest do następnej kapituły (ACP, t. 1, s. 142, 152, 153, 154). W roku 1505 jest poświadczony w składzie konwentu krakowskiego (ADK, Kr 1, k. 213r). W 1506 biskup poznański Jan Lubrański powołał go na tytularne biskupstwo enneńskie jako sufragana. W 1507 r. kapituła przyznała mu siedzibę w konwencie poznańskim (ACP, t. 1, s. 171). Godność sufragana pełnił do śmierci, która miała miejsce między 3 a 18 czerwca 1529 r. Nekrolog dominikanów poznańskich ma wpis obituarny pod 4 czerwca (K. Kaczmarek, *Nekrolog Dominikanów poznańskich*, s. 142). Pochowany prawdopodobnie w kościele dominikańskim w Poznaniu.

Biogram: K.R. Prokop, *Biskupi pomocniczy*, s. 312–314; K. Kantak, *Wojciech z Sochaczewa, dominikanin, sufragarz poznański (1506–1509)*, „Kronika Miasta Poznania", 17 (1939), s. 2–11.

mzdanek@wp.pl

LES RÉGENTS DU *STUDIUM GENERALE* DOMINICAIN DE CRACOVIE JUSQU'À 1596

RÉSUMÉ

Le système scolaire dominicain, y compris celui des écoles supérieures, ou *studia generali*a, suscite depuis longtemps un vif intérêt de l'historiographie. À la suite de multiples recherches prosopographiques, on connaît aujourd'hui mieux le corps enseignant et les étudiants de ces écoles. Le but du présent article est l'identification des régents et de principaux professeurs de théologie dans le *studium generale* dominicain de Cracovie depuis sa création dans les premières années du XV^e^ siècle jusqu'à la fin du XVI^e^, c'est-à-dire jusqu'à sa restauration après une crise de la période de la Réforme. Une rapide présentation de l'office de régent sous l'angle des juridictions dominicaines générale et provinciale introduit à notre travail. L'établissement de la présente liste prend en compte, en les complétant et corrigeant par un recours aux sources, les résultats obtenus par nos prédécesseurs, Jerzy Kłoczowski, Robert Świętochowski, et Krzysztof Kaczmarek entre autres. Concernant le XV^e^ siècle, notre devoir le plus urgent était une vérification des hypothèses du P. Paweł Kielar, au sujet de la distribution du poste de régent à Cracovie. Établie séparément pour le XVI^e^ siècle, la liste est présentée sur le fond des difficultés du fonctionnement du studium, lequel a momentanément cessé son activité au cours de la seconde moitié de ce siècle; restauré dans les années quatre-vingt, le studium ne s'est pas débarrassé de toutes ses faiblesses. C'est pourquoi nous ne connaissons pas avec précision le fonctionnement du studium avant sa réforme définitive en 1596. Fixées séparément pour les deux siècles, nos listes des maîtres régents ne comptent finalement que 21 noms. La majorité d'entre eux était d'origine bourgeoise. S'agissant de leurs origine géographique et nationale, ainsi que du lieu de leur profession de religieux, ce groupe est bien plus diversifié. Dans les premières années du XV^e^ siècle et au début du XVI^e^, la province a fait quelques appels aux étrangers pour les faire diriger le studium. Quant à l'âge des régents, il varie beaucoup: de trente-trois ans à soixante-trois environ, mais respecte la législation de l'Ordre. En entrant en fonction, les régents, à l'exception d'un seul, avaient déjà leurs études achevées et juissaient du titre de maître en théologie. Le plus souvent, ils se sont formés en Italie, plusieurs d'entre eux sont passés par l'Université de Cracovie. Ils ont tous joui de la grande considération car, soit avant leur régence, soit après, ils ont dû remplir les devoirs de différentes charges dans l'Ordre ou dans l'Église, de prieur, d'inquisiteur, de provincial ou d'évêque auxiliaire. Chez les dominicains, ils appartenaient sans doute à une petite élite, laquelle a laissé une œuvre écrite variée, aujourd'hui partiellement perdue, en théologie et philosophie, homilétique et hagiographie, historiographie dominicaine, etc. L'Annexe contenant les notices biographiques des régents identifiés complète l'article.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 125–225
ISSN 0860-0015

Marek Miławicki OP
Dominikański Instytut Historyczny, Kraków
Wiktor Szymborski
Instytut Historii UJ, Kraków

„VIR SAPIENTIAE ET MORUM PROBITATE CLARUS" REGENSI STUDIUM GENERALNEGO POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKANÓW W XVII W.

Żyjący na przełomie XVI i XVII wieku Szymon Starowolski (1588–1656), opisując Królestwo Polskie, przy okazji omawiania Krakowa pisał: „Są i po klasztorach braci reguły żebraczej studia tak filozofii jak i teologii przepięknie kwitnące, u augustianów w klasztorze św. Katarzyny, u franciszkanów tak konwentualnych jak i obserwantów, u karmelitów bosych na przedmieściu, u ignacjanów u św. Piotra Starszego, u zakonników św. Pawła Pustelnika na Skałce, a także u innych, ale przede wszystkim u dominikanów w kościele św. Trójcy, którzy z dawien dawna wyróżniali się wykształceniem i zarazem czystością życia, i wciąż jeszcze za wykładowców mają mężów najuczeńszych we wszelakich kwestiach, a równocześnie najsławniejszych głosicieli słowa Bożego"[1]. Jego słowa pokazują, jaką opinią wówczas cieszył się klasztor krakowskich dominikanów. To właśnie tam szczególnie duchowi synowie św. Dominika mieli skupiać się nad kształceniem swoich współbraci. Temu służyły istniejące przy nim już od średniowiecza studia, zarówno partykularne, jak i *Studium generale*. Z tym ostatnim związana jest osoba regensa, która stała na jego czele.

Konstytucje dominikańskie stwierdzały, że regensem powinien być zakonnik wyróżniający się w nauce, prowadzący życie naukowe, sam posiadający odpowiednie stopnie. Ale także musiał to być człowiek odznaczający się pobożnością i stałością obyczajów. Przy jednym z nich, Kamilu Jasińskim, XVIII-wieczna księga zmarłych braci prowincji polskiej podaje: *vir sapientiae et morum probitate clarus*[2]. Podobnie w *Nekrografii* pisał o nim wiek wcześniej Walerian Litwanides, który osobiście go znał[3]. Mniej więcej tymi samymi słowami opisał życie innych współ-

---

[1] Sz. Starowolski, *Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego*, Kraków: Wyd. Literackie, 1976, s. 72–73.

[2] ADK, Pp 79, s. 190. Wykaz skrótów i nazwy jednostek archiwalnych zostały dołączone do Katalogu regensów.

[3] ADK, Pp 78, k. 45v.

czesnych mu współbraci, którzy byli regensami, jak chociażby Mikołaja z Mościsk, Jana Chryzostoma z Ropczyc czy Tomasza Różańskiego, podkreślając ich mądrość, elokwencję oraz wręcz świętość życia. W przypadku ostatniego z nich podkreślał jego szczególne zasługi dla krakowskiego studium generalnego[4]. W niniejszym tekście chcemy przyjrzeć się sylwetkom regensów studium generalnego w Krakowie w XVII stuleciu.

Granice chronologiczne naszego artykułu stanowią lata 1596 i 1699. Początek cezury czasowej wyznacza moment ugruntowania się na kapitule prowincjalnej w Piotrkowie reformy krakowskiego studium generalnego, którą już dwa lata wcześniej podczas wizytacji generalnej prowincji polskiej podjął się generał Zakonu, Hipolit Maria Beccaria, podejmując skuteczną próbę jej zreformowania. Z 1596 roku mamy także poświadczonego źródłowo regensa zreformowanego studium, o. Mikołaja z Mościsk (mógł nim być nawet dwa lata wcześniej). Cezurę końcową natomiast stanowi rok 1699. W następnym bowiem roku, w 1700, w klasztorze św. Jacka w Warszawie powołano do życia drugie studium generalne w prowincji polskiej. Od tej pory mieliśmy w prowincji dwóch regensów[5]. W interesującym nas okresie krakowskim studium kierowało 34 regensów.

---

[4] *Tamże*, k. 40r, 81r.

[5] Należy zaznaczyć, iż w 1605 roku, co prawda, doszło do powstania studium generalnego we Lwowie, jednak było ono założone dla klasztorów wikariatu ruskiego, który od 1612 roku przekształcono w prowincję ruską p.w. św. Jacka. Wówczas było to studium tejże prowincji (por. R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, red. M. Rechowicz, Lublin: TN KUL, 1975, s. 240; M. Miławicki, *Studia zakonne w dominikańskim klasztorze Bożego Ciała we Lwowie. Przyczynek do dziejów kultury duchowieństwa lwowskiego*, w: *Львів (1256--2006). Церква і суспільство. Статті и матеріали*, Львів: Логос, 2006, s. 43). W 1646 roku została utworzona kolejna prowincja dominikańska na terenie Rzeczypospolitej — prowincja litewska p.w. Aniołów Stróżów — dla której w roku następnym powołano do istnienia studium generalne w wileńskim klasztorze Świętego Ducha (ACGOP, t. 5, s. 272; A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae: Libr. Herder, 1930, s. 324). Ponadto w trzeciej i czwartej dekadzie XVII stulecia aspiracje utworzenia takiego studium miał także klasztor św. Stanisława w Lublinie. W 1647 roku władze generalne zakonu nawet powołały do życia owo studium, jednak już dwa lata później prawne podstawy jego istnienia zostały zakwestionowane przez władze prowincji i klasztor krakowski. Od tej pory studium nie miało regensa (pierwszym i jedynym był Paweł Ruszel), a studiującymi w nim byli jedynie członkowie klasztoru św. Stanisława. Ponadto nie uznawano zdobytych w nim tytułów, co powodowało, że bracia ponownie musieli je zdawać w studium generalnym w Krakowie. Ostatecznie po wielu niepowodzeniach w 1678 roku doszło do powołania w jego miejsce studium formalnego. Epizod ten — ważny w dziejach klasztoru — niestety nie wpłynął w istotny sposób na rozwój życia intelektualnego prowincji. Studium generalne w Lublinie przez samą prowincję nie było uznawane, stąd też nie uwzględniamy go w ustalaniu końcowej cezury czasowej (por. Sz. Jaroszewski, *Paweł Ruszel dominikanin lubelski (1593–1658). Promotor Krzyża świętego*, Lublin: Polihymnia, 2000, s. 203–205; Tenże, *Dominikańscy przeorzy konwentu św. Stanisława B.M. w Lublinie 1582–1660*, Lublin: Polihymnia, 2001, s. 82, 94, 98, 113–121).

W celu poznania sylwetek naszych bohaterów stworzyliśmy kwestionariusz badawczy, według którego zostali przebadani wszyscy interesujący nas regensi. Składa się on z następujących punktów: 1) lata urzędowania, 2) data i miejsce urodzenia oraz ewentualne pochodzenie społeczne, 3) data i miejsce śmierci, 4) formacja zakonna (informacje dotyczące rozpoczęcia nowicjatu, złożenia profesji zakonnej i święceń kapłańskich), 5) wykształcenie (skończone studia, zarówno w zakonie, jak i poza nim, w kraju i zagranicą), 6) uzyskane stopnie naukowe, 7) pełnione funkcje i obowiązki w zakonie i poza nim oraz 8) napisane przez nich dzieła (wydane drukiem i pozostawione w rękopisie). Poniżej tych danych została zebrana baza źródłowa i literatura, na podstawie której udało się nam ustalić powyższe informacje. Wypełnione kwestionariusze stanowią aneks do niniejszego artykułu. Niniejszy tekst natomiast jest wstępem i komentarzem do niego. Podawaliśmy jedynie te informacje, do których udało się nam dotrzeć w źródłach lub w literaturze przedmiotu. Czasami stawialiśmy jakieś postulaty, ale zaznaczaliśmy je znakiem zapytania. Wymagają one jeszcze uściślenia w dalszych badaniach i kwerendach archiwalnych. Jesteśmy przekonani, że wiedza, którą udało się nam ustalić, pozwoli oddać ów portret regensa, który w XVII wieku odpowiadał za funkcjonowanie studium generalnego dominikanów prowincji polskiej, jak również nadawał ton intelektualny w prowincji.

Stan badań i źródła

Badania nad regensami wpisują się w szerszą grupę badań prozopograficznych, które dla dominikanów epoki nowożytnej nie są podejmowane. Pozwalają poznać sylwetki osób, które nie tylko we wspólnocie krakowskich dominikanów, ale w całej prowincji polskiej były ważnymi i wpływowymi, brały istotny udział w kształtowaniu oblicza prowincji, zwłaszcza jej wymiaru intelektualnego. Ale badania te są częścią badań nad dziejami szkolnictwa dominikańskiego, które dla interesującego nas okresu są także w początkowej fazie. O nowożytnych dziejach szkolnictwa teologicznego dominikanów posiadamy zasadniczo dwa studia: pierwsze autorstwa o. Roberta Świętochowskiego, dające ogólny zarys owych dziejów[6], drugie, napisane przez tego dominikańskiego historyka wraz z Adamem Chruszczewskim, poświęcone studiom zagranicznym dominikanów z ziem polskich w latach 1500–1800[7].

---

[6] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 211–284. Zob. także J. Flaga, *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin: Red. Wyd. KUL, 1998 (tamże dalsza literatura); autor w tej publikacji, jak i w innych pracach odnośnie do szkolnictwa dominikańskiego powtarza ustalenia o. Roberta Świętochowskiego.

[7] R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *Polonia Dominicana apud extraneos: 1520–1800*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Warszawa: Wyd. Polskiej Prowincji Dominikanów, 1975, s. 467–572.

Dla pierwszej połowy XVI stulecia kształcenie w prowincji polskiej dominikanów omówił Jerzy Kłoczowski, jeden z najbardziej zasłużonych badaczy dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce[8]. Niektórzy z interesujących nas zakonników doczekali się opracowań w ramach haseł leksykonograficznych w *Polskim Słowniku Biograficznym*, *Słowniku Polskich Teologów Katolickich* lub/i w wydawanej przez KUL *Encyklopedii Katolickiej*. Kilku ponadto posiada szczegółowe opracowania, dotyczące głównie ich twórczości pisarskiej[9]. Ostatnio o. Cyprian Wichrowicz podjął się próby stworzenia słownika biobibliograficznego polskich dominikanów, zestawiając tam ich dorobek pisarski i naukowy[10].

Wykorzystane przez nas źródła w przeważającej części znajdują się w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie[11]. Ponadto część materiału źródłowego jest rozproszona po innych archiwach czy bibliotekach, zarówno kościelnych jak i państwowych[12]. Na szczególną uwagę zasługuje tu *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis*, która szczególnie odnosi się do dziejów krakowskiego studium[13]. Cenne okazały się także akta kapituł generalnych i prowincjalnych[14],

---

[8] J. Kłoczowski, *Kształcenie w polskiej prowincji w początkach XVI wieku*, „Zapiski Historyczne", 34 (1969), z. 3, s. 107–123 (przedruk: J. Kłoczowski, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej Obojga (Wielu) Narodów*, Poznań: W Drodze, 2008 (Studia nad Historią Dominikanów w Polsce, 5), s. 279–292).

[9] Zob. wykaz literatury przy poszczególnych zakonnikach w katalogu regensów.

[10] C.J. Wichrowicz, *Słownik polskich pisarzy dominikańskich*, Kraków [2]2010 (maszynopis w BSDK).

[11] Por. R.F. Madura, *Obecny stan badań źródeł do historii prowincji dominikanów w Polsce*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL", 7 (1958), s. 65–70; R. Świętochowski, *Źródła do dziejów nowożytnych zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL", 19 (1972), s. 84–91; K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego dominikanów polskich w XVII i XVIII wieku. Problematyka źródłowa*, w: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa: ATK, 1980, s. 171–178 (pierwodruk: „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL", 19 (1972), s. 76–84).

[12] O rozproszeniu źródeł dominikańskich zob. F.R. Madura, *Vademecum. Wstępne informacje do studiów nad historią Dominikanów w Polsce*, [Kraków] 1986 (maszynopis w BSDK). Mimo iż nie jest on kompletny, to pokazuje skalę trudności w przeprowadzaniu kwerend archiwalnych i bibliotecznych.

[13] ADK, Kr 20. Księga obejmuje okres od 1519 roku do lat dwudziestych XIX stulecia. Zawiera m.in. wykazy osób, które w studium krakowskim uzyskały naukowe stopnie lektora, bakałarza i magistra św. teologii oraz braci zasiadających na stanowisku magistra studentów, bakałarza i regensa studium wraz z datami urzędowania. Powstała już w XVIII stuleciu, a informacje z końca XVI i z XVII wieku pochodzą jedynie z notatek. Stąd też pojawiają się w niej nieścisłości. Dokładniejsze dane zaczynają się dopiero w XVIII wieku, kiedy księga wypełniana była już na bieżąco. Wykaz magistrów św. teologii (doktorów) i daty uzyskania stopnia naukowego podaje także ADK, Pp 22, k. 206r.

[14] Akta kapituł dla prowincji polskiej aż do czasów współczesnych (lata 70. XX wieku) opracował dominikański historyk o. Fabian Roman Madura. Pierwszy tom, obejmujący lata 1225–1600, doczekał się wydania (ACPP, t. 1), natomiast pozostałe tomy są opracowane w maszynopisie i znajdują się w Bibliotece Studium OO. Dominikanów. Zob. R.F. Madura, *Rękopisy akt kapituł prowincji polskiej*

a ponadto księgi rad prowincji[15] i rad klasztoru krakowskiego[16], w których odnajdujemy wiele informacji dotyczących naszych zakonników, jak nominacje i zatwierdzenia na różne urzędy w prowincji, przyznawane tytuły naukowe. Poza tym korzystaliśmy także z wielu innych źródeł, jak chociażby księgi profesji zakonnych[17], księgi święceń[18], a także nekrologii i księgi zmarłych[19], a także z korespondencji z władzami generalnymi zakonu[20]. Cenne także okazały się opublikowane niedawno pamiętniki Martina Grunewega, który był rówieśnikiem niektórych na-

---

OO. Dominikanów za lata 1505–1662 w archiwum klasztoru krakowskiego OP, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 46 (1983), s. 185–193.

[15] ADK, Pp 37 (obejmuje lata 1610–1631); ADK, Pp 155 (1631–1674); ADK, Pp 38 (1674–1721).

[16] ADK, Kr 10 (dotyczy lat 1596–1616); ADK, Kr 11 (1616–1684).

[17] Takie księgi zachowały się dla klasztoru krakowskiego (ADK, Kr 9), poznańskiego (AAP, B.7, mikrofilm w ADK), lubelskiego (AAL, 246, mikrofilm w ADK) i sieradzkiego, ale także nieinteresującego nas tutaj lwowskiego klasztoru Bożego Ciała (ADK, Pr 29). Szerzej o tego rodzaju źródłach zob. H. Gapski, *Przydatność ksiąg profesji w badaniach społecznych XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", 24 (1975), z. 2, s. 71–111.

[18] Takie księgi zachowały się chociażby dla diecezji krakowskiej, gnieźnieńskiej czy poznańskiej. W przypadku diecezji krakowskiej, której ordynariusze udzielali święceń subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu również dominikanom, zachowały się księgi z lat 1573–1614 i potem od 1645. Księgi święceń z lat 1573–1614 doczekały się już wydania (*Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573–1614*, oprac. Z. Pietrzyk, Kraków: Uniw. Jagielloński, 1991). W oddzielnym artykule wykaz święconych przez biskupów diecezji krakowskiej dominikanów w latach od 1645 roku do końca XVII stulecia przedstawił J. Szczepaniak, *Dominikanie w XVII-wiecznych krakowskich wykazach święceń*, w: *Historicus Polonus-Hungarus. Księga pamiątkowa ofiarowana Ojcu Józefowi Puciłowskiemu OP w siedemdziesiątą rocznicę urodzin / Emlékkönyv Doktor Puciłowski József Atya tiszteletére hetvenedik születésnapja alkalmából*, red. T. Gałuszka [i in.], Kraków: Wyd. Esprit, 2010, s. 583–631. Wydania doczekała się także księga święceń w archidiecezji gnieźnieńskiej z lat 1563–1603, jednak wśród podanych tam dominikanów, nie ma naszych regensów (por. *Księga egzaminów do święceń w diecezji gnieźnieńskiej z lat 1563–1603*, oprac. Z. Pietrzyk, Kraków: Księg. Akademicka, 2009). Niestety następny zachowany *Liber ordinandorum* archidiecezji gnieźnieńskiej pochodzi dopiero z lat 1720–1731 roku (por. K. Kaczmarek, *Cystersi w najstarszych wykazach i księgach święceń arcybiskupów gnieźnieńskich*, „Cistercium Mater Noster", 3 (2009), s. 27). Niestety takiego wydania źródłowego nie doczekała się księga święceń diecezji poznańskiej (por. S. Olczak, *Dominikanie w poznańskich księgach święceń z lat 1588–1619*, „Roczniki Humanistyczne", 34 (1986), z. 2, s. 381–384).

[19] ADK, Pp 78 (częściowo wydany: *Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter*, wyd. H.R. Zeissberg, „Archiv für Österreichische Geschichte", 55 (1877), s. 137–167; całe źródło obecnie w przygotowaniu przez Macieja Zdanka); AAP, Dominikanie Poznań 75 (nekrolog z końca XVIII w.); Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Ms 203 (pierwszy raz nekrolog ten wydał K. Kantak, *Kalendarz Dominikanów Poznańskich*, „Kronika Miasta Poznania", 13 (1935), s. 298–406, ale niestety z błędami i znaczącymi opuszczeniami, ostatnio ponownie wydania tego źródła podjął się K. Kaczmarek, *Nekrolog Dominikanów Poznańskich*, „Studia Źródłoznawcze", 43 (2004), s. 125–150).

[20] Oryginały korespondencji znajdują się w Archiwum Generalnym Zakonu Kaznodziejskiego w Rzymie [dalej: AGOP], jednak w ADK posiadamy mikrofilmy niektórych z nich. Por. F.R. Madura, *Polonika w Archiwum Głównym Zakonu OO. Dominikanów w Rzymie*, „Archiwum, Biblioteki i Muzea Kościelne", 37 (1978), s. 297–307.

szych regensów, pełniących ten urząd na przełomie XVI i XVII wieku[21]. Pamiętnikarz zmarł około 1615 roku[22]. Przy ustalaniu dorobku piśmienniczego naszych bohaterów korzystaliśmy z różnych przewodników bibliograficznych i katalogów. Udało się nawet ustalić, które z tych dzieł znajdują się w archiwum i bibliotece dominikanów krakowskich, jak również w bibliotekach uniwersyteckich, zwłaszcza w Bibliotece Jagiellońskiej i Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego[23].

Studium generalne w Krakowie i jego regensi w XVII wieku

Studium generalne w Krakowie istniało przynajmniej od początku XV stulecia. Pierwsza o nim wzmianka źródłowa pochodzi z 1410 rok. W ciągu XV i XVI stulecia przeżywało ono swoje wzloty i upadki. Pewnym przełomowym wydarzeniem w dziejach studium miał być rok 1519, kiedy otrzymało ono tzw. przywileje bolońskie[24]. Nadawały one wszystkim studiom generalnym zakonu te same prawa, jakie posiadał Uniwersytet w Bolonii. Dzięki temu wykładowcy i studenci posiadali przywileje, zwalniające ich z niektórych obowiązków zakonnych, na przykład z postów, nocnych czuwań, a nawet głoszenia kazań. Cały czas mieli poświęcać na studiowanie i pracę naukową. Możliwe, że przywileje te początkowo ożywiły działalność studium, a również życie intelektualne prowincji. Jednak podobnie jak w wiekach średnich, zdobywanie stopni naukowych było jednym z etapów osiągania kariery zakonnej, a nie naukowej. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku podjęto — z inicjatywy samych braci z prowincji polskiej — decy-

---

[21] *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562–ca 1618): über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, t. 1–4, oprac. A. Bues, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2008 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, 19). Nas szczególnie interesują dwa tomy, drugi i trzeci. Na czwarty tom składają się wprowadzenie oraz indeksy, przygotowane przez Almut Bues. Zob. recenzje E. Kizika w: „Rocznik Gdański", 67–68 (2007–2008) [wyd. 2010], s. 184–188; „Acta Poloniae Historica", 101 (2010), s. 290–296.

[22] Szerzej o nim zob. A. Bues, *Dominikanin Martin Gruneweg (1562 — po 1615) i jego pamiętniki*, w: *Dominikanie na ziemiach polskich w epoce nowożytnej*, red. A. Markiewicz, M. Miławicki, Kraków: Wyd. Esprit, 2009 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 5), s. 63–89.

[23] Większa część druków Jagiellonki dostępna jest w jej katalogu internetowym. Informacje o znajdujących się w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego drukach naszych regensów zawdzięczamy mgr Mariannie Czapnik z Gabinetu Starych Druków tejże biblioteki, za co w tym miejscu pragniemy złożyć podziękowania. Warto przy okazji zaznaczyć, iż wiele prac naszych regensów, żyjących i działających w pierwszej połowie XVII wieku, wyszło w drukarni Franciszka Cezarego w Krakowie, której bibliografia właśnie została wydana. Autor opracowania podał także miejsca przechowywania druków (por. M. Malicki, *Repertuar wydawniczy drukarni Franciszka Cezarego starszego 1616–1651*, cz. 1: *Bibliografia druków Franciszka Cezarego starszego 1616–1651*, Kraków: Księg. Akademicka, 2010 (Bibliotheca Jagellonica. Fontes et studia, 17).

[24] Treść tych przywilejów została zamieszczona w *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis* (ADK, Kr 20). O tym wzmianka także na kapitule prowincjalnej w Piotrkowie w 1596 (por. ACPP, I, s. 526).

zję o zreformowaniu studium i w ogóle całego systemu szkolnego. Odpowiedzialnym za reformę miał być Seweryn z Lubomla, zwany także „Roxalanus", którego w 1580 roku kapituła prowincjalna mianowała na regensa „ad reformationem studii"[25]. Jeszcze w 1594 roku, podczas wizytacji generała Hipolita Marii Beccarii była mowa o krakowskim studium. Generał zarzucał niski poziom kształcenia, ale przede wszystkim niepokoił go brak obserwy zakonnej, zwłaszcza w klasztorze krakowskim. Wizytacja miała przyczynić się do zmiany tego stanu rzeczy[26]. Dwa lata później kwestii reformy studium wiele uwagi poświęciła także kapituła prowincjalna w Piotrkowie, która ostatecznie ją ugruntowała, dając konkretne rozwiązania. Nie jesteśmy jednak w stanie ustalić, na ile zalecenia generała i kapituły prowincjalnej zostały wprowadzone w życie i poprawiły sytuację w studium generalnym. Wydaje się jednak, że musiało iść to opornie, skoro kolejny wizytator prowincji, Damian Fonseca, podczas wizytacji w latach 1617–1619 podtrzymywał uwagi swojego poprzednika. Przede wszystkim podkreślał on z niezadowoleniem, że zdobywanie stopni naukowych nadal dla wielu stanowi przepustkę do przywilejów i kariery zakonnej. Stąd też postanowiono, iż wracający z zagranicy lektorzy byli zobowiązani do czteroletnich wykładów i pracy kaznodziejskiej. Dopiero potem mogli być wybierani na przeorów. Nacisk kładziono także na poziom wykształcenia kaznodziejów generalnych[27].

Klasztorowi krakowskiemu zarzucano także uprzywilejowaną pozycję w prowincji, która w dużej mierze wynikała z faktu, iż to właśnie w jego murach mieściło się studium generalne. Inne klasztory domagały się od wspólnoty krakowskiej, aby nie preferowała jedynie swoich braci, ale dawała szanse także braciom z innych placówek. Dotyczyło to zarówno wysyłania zakonników na studia zagraniczne, jak i obsadzania urzędów w prowincji. W 1611 ustalono nawet tzw. „zasadę równowagi" (*ius aequilibrii*), która mówiła, że klasztor krakowski będzie obsadzać w prowincji połowę stanowisk zarówno administracyjnych, jak i szkolnych, zaś drugą

---

[25] ACPP, t. 1, s. 426. O Sewerynie zob. E. Ozorowski, *Lubomlczyk Seweryn*, w: SPTK, t. 2, s. 542–543; R. Świętochowski, *Lubolmczyk Seweryn*, w: PSB, t. 18, s. 69–70; K. Panuś, *Lubomlczyk*, w: EK, t. 11, kol. 75–76; zob też w niniejszym tomie M. Zdanek, *Regensi dominikańskiego studium...Aneks*.

[26] Wyszły specjalne zarządzenia generała Zakonu, które ustalono podczas wizytacji: *Ordinationes pro reformatione provinciae Poloniae, facta in Congregatione per rev.mum P. F. Hippolitum Mariam Beccariam de Monteregali, S. Th. Professorem […]*, Cracoviae: Offic. Andreae Petricovii, 1594. Postanowienia te zostały opublikowane jako oddzielne druki (tekst znajduje się także w ACPP, t. 1, s. 504–522). Na temat reformy i wizytacji generalnej zob. S.J. Górzyński, *Reformy polskiej prowincji Dominikanów w r. 1594. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 1975 (maszynopis w Archiwum UKSW).

[27] J. Kłoczowski, *Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej u progu swego rozwoju. Dominikanie polscy w świetle wizytacji generalnej z lat 1617–1619*, w: Tenże, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej*, s. 426–427 (pierwodruk: „Nasza Przeszłość", 39 (1973), s. 103–180).

połowę stanowisk będą obejmować profesi z innych konwentów. Osiem lat później powstała tzw. „ugoda warszawska", zwana także „prawem alternatywnym", która stwierdzała, że klasztor Świętej Trójcy w Krakowie otrzyma 1/3 wszystkich mandatów, natomiast 2/3 stanowisk będą obejmowali zakonnicy z pozostałych klasztorów. Dotyczyło to przede wszystkim obsady katedr, liczby graduantów i studentów wysyłanych na studia zagraniczne. Prawo to stało się normą postępowania i obowiązywało do połowy XIX stulecia[28].

Wielokrotnie jednak to prawo alternatywy nie było przez klasztor Świętej Trójcy przestrzegane, co rodziło spory z pozostałymi klasztorami prowincji. Jeszcze w drugiej połowie XVII stulecia wspólnota krakowska musiała tłumaczyć się u władz generalnych oraz na kapitułach generalnych i bronić się przed atakami innych konwentów. Świadczy o tym chociażby uchwała rady klasztoru krakowskiego z 21 marca 1656 roku, która dotyczyła właśnie tej kwestii. Ówczesny wikariusz konwentu krakowskiego Alan Chodowski, porozumiawszy się z nieobecnym przeorem Dominikiem Krasuskim (regens w latach 1648–1651), postanowił powierzyć o. Janowi Konstantemu Morskiemu (regens w latach 1641–1645), który akurat przebywał w Rzymie, obronę studium generalnego przed kapitułą generalną w Rzymie. Sam przecież był wcześniej regensem studium i dobrze powinien rozumieć problem. Udający się na kapitułę generalną Jan Waxman niestety nie chciał brać na siebie tego obowiązku, chociaż zdaniem rady klasztoru powinien się tego podjąć właśnie jako syn konwentu krakowskiego (regensem tegoż studium został dopiero siedem lat później). Wiadomym było bowiem — jak to stwierdzali radni konwentu krakowskiego — iż nie można było spodziewać się pomocy od drugiego definitora wysłanego na kapitułę generalną, Wojciecha Grabieckiego, który nie był synem tego klasztoru[29].

W naszych rozważaniach nie będziemy dużej uwagi poświęcać instytucji regensa, gdyż zasadniczo zostało to omówione w niniejszym tomie przez Macieja Zdanka[30]. Co prawda przede wszystkim omówił on rolę i zadania regensa, ustalane przez ustawodawstwo dominikańskie w wiekach średnich, jednak zasadniczo nie zmieniło się to w późniejszych latach[31]. Urząd regensa nadal ściśle związany był

---

[28] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 226–227.

[29] ADK, Kr 11, k. 305v–306r.

[30] Wcześniej temat ten krótko podejmował także K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecznym*, Poznań: Inst. Historii UAM, 2005, s. 312–323. Zob. także M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Neriton, Inst. Historii PAN, 2005 oraz jego artykuł w niniejszym numerze „Przeglądu Tomistycznego".

[31] O regensie mówiły zarówno konstytucje dominikańskie, jak i kapituły generalne. W XVII wieku zbiory (sumariusze) wypowiedzi i postanowień kapituł generalnych (od początku istnienia zakonu, do połowy XVII wieku) zebrali i wydali dwaj dominikanie: K. Jasiński, *Summarium Ordinationum Capitulorum Generalium Ord. Praedicatorum. Omnium fere quae poterant haberi a primo Capitulo, sub B. Dominico P. N. Bononiae 1220 celebrato, usque ad Capitulum Romanum 1629 sub Reverendissimo*

ze *Studium Generale*, które miało charakter uniwersytetu, składającego się z dwóch wydziałów i mającego prawo nadawania naukowych stopni lektorów oraz prowadzenia wszystkich egzaminów, łącznie z bakalaureatem i magisterium św. teologii, pod warunkiem, że graduaci otrzymali uprzednio promocję od generała zakonu lub od kapituły generalnej[32]. W 1569 roku na kapitule generalnej w Rzymie ojcowie orzekli, że we wszystkich uniwersytetach zakonu św. Dominika regens jest głową studium; jemu podlegają nie tylko studenci wszystkich wydziałów, ale i wszyscy oficjaliści szkoły, w rzeczach, które należą do studium. Jego zadaniem było wyznaczanie lektorom materiału do bieżących wykładów, rozstrzyganie wątpliwości na dysputach (*ultimum verbum*) i ustalanie ostatecznych wniosków. Regens wykładał najważniejszy i najtrudniejszy przedmiot, tj. spekulatywną teologię dogmatyczną. Sam sobie wyznaczał lekcje z zakresu filozofii i teologii, które prowadził w dogodnej dla siebie porze, a studenci obowiązkowo musieli w nich uczestniczyć. Regens zatem swoją władzą obejmował całokształt życia organizacyjnego i naukowego studium[33].

W ciągu ponad stu lat, od około 1596 do 1699 roku, urząd regensa studium generalnego w Krakowie pełniło 34 dominikanów. Listę otwiera dobrze znany już w literaturze Mikołaj z Mościsk, który regensem był dwukrotnie, pierwszy raz od 1596 (a może nawet 1594?) do 1602, a drugi raz — bardzo krótko, bo niecały rok 1603 (po Marcinie Nepalskim). Zamyka ją związany głównie z klasztorem warszawskim Piotr Drogoszewski, który skończył urzędowanie na tym oficjum w 1699, by w następnym roku przenieść się do Warszawy na urząd przeora klasztoru św. Jacka. To właśnie on osobiście był zaangażowany w tworzenie studium generalnego w Warszawie, które zostało powołane do życia w 1700 roku. Lista wszystkich regensów wraz z ich podstawowymi danymi biograficznymi zamieszczona jest w aneksie. Ułożona jest ona według kolejności sprawowania urzędu, stąd też w tym miejscu nie będziemy jej podawali.

P. Nicolao Rudolfio Magistro Ord. Celebratum, emanatarum, Cracoviae: Officina Andreae Petricovii, 1638; V.M. Fontana, *Constitutiones, Declarationes et Ordinationes Capitulorum Generalium S. Ordinis Praedic[atorum]. Ab Anno MCCXX usque ad MDCL emanatae*, Romae: typographia Francisci Caballi, 1655 (tutaj korzystamy z wydania XIX-wiecznego: *Constitutiones, Declarationes et Ordinationes Capitulorum Generalium Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum ab anno 1220 usque ad 1650 emanatae, et ab admodum Rev. Patre Magistro Fr. Vincentio Fontana exscriptae digestae […]*, Romae: Typogr. Bernardi Morini, 1862).

[32] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 214.

[33] Por. V. Fontana, *dz. cyt.*, s. 425, 464, 465. Warto zaznaczyć, iż obecnie w prowincji polskiej funkcja regensa ma trochę inne znaczenie niż w wiekach średnich i nowożytnych. Biorąc pod uwagę rolę i zakres obowiązków, jakie wówczas pełnił regens, współcześnie odnieślibyśmy to do funkcji rektora Kolegium Filozoficzno-Teologicznego. Obecnie regens nie jest kierownikiem studiów, jego praca obejmuje całą prowincję. Jest odpowiedzialny za jej dzieła intelektualne, ponadto promuje studia ponadinstytucjonalne braci.

We wspomnianym już wcześniej *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis* czytamy, że Mikołaj z Mościsk był regensem od 1597 roku. Wydaje się jednak, że urząd ten objął przynajmniej rok wcześniej. Przemawia za tym chociażby wzmianka o nim jako regensie na kapitule prowincjalnej w Piotrkowie w 1596 roku, która zatwierdzała jego stopień magistra św. teologii[34]. Ponadto w tym samym roku z tą funkcją występuje w księdze rachunkowej klasztoru krakowskiego[35]. Nie jest wykluczone, jak zaznacza Maciej Zdanek, że obowiązki regensa mógł objąć w 1594 roku, a nawet rok wcześniej. Wtedy bowiem przebywał już w Krakowie[36].

Mikołaj z Mościsk w czasie pełnienia regensury miał być także przeorem klasztoru św. Jakuba w Sandomierzu (w latach 1597–1598), czego potwierdzenie mamy w źródłach[37]. Mało tego, zachował się dokument z 19 sierpnia 1598 roku, w którym przy osobie Mikołaja Mościckiego wspomniane są obie funkcje: regensa i przeora sandomierskiego[38]. Dzień wcześniej — co ciekawe — podpisał się on jeszcze jako przeor klasztoru lwowskiego[39]. Oba dokumenty związane są z procesem prowincjała i ojców prowincji polskiej z klasztorami kontraty ruskiej, które postanowiły odłączyć się od prowincji. Magister św. teologii Mikołaj w sporze tym wspierał prowincjała Feliksa z Sieradza[40]. Jak sugeruje ks. J. Kowalski, a za nim ks. Dziuba, prawdopodobnie prowincjał odwołał Mikołaja z funkcji, których ten

---

[34] ACPP, t. 1, s. 531.

[35] ADK, Kr 25, k. 87r.

[36] Por. M. Zdanek, artykuł w niniejszym tomie. Zob. także A.F. Dziuba, *Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku*, Warszawa: ATK, 1985, s. 68. Autor proponuje, że na urząd ten mógł być mianowany nawet w 1593, chociaż tego roku przebywał w Rzymie. Idzie tu za sugestią br. Kazimierza Jucewicza (ADK, Kr 907, s. 136). Ks. Dziuba na potwierdzenie swojej tezy pisze, że w dokumentach klasztoru lwowskiego ostatni raz jako kaznodzieja tegoż klasztoru występuje pod datą 15 września 1592 (ADK, Lw 13, k. 37r). Jednak trzeba zaznaczyć, iż właśnie z tą funkcją występuje w aktach kapituły prowincjalnej w 1593 (ACPP, t. 1, s. 496). Według wspomnień dominikanina Martina Grunewega (t. 3, s. 1190–1191, 1193), w dniach 4–5 VIII 1593 roku był jeszcze kaznodzieją we Lwowie, a 8 VIII miał przybyć do Krakowa.

[37] BWSDS, G 817, k. 14, 18v, 124v. Kopiariusz klasztoru krakowskiego, powstały jednak już w XVIII wieku, podaje, że w 1598 roku był także regensem studium (por. ADK, Kr 1, k. 164r, 179v).

[38] ADK, Pp 50, dokument nr 111.

[39] *Tamże*, dokument nr 109. Nie jest wykluczone, że był nim dwa lata wcześniej. Jako przeor i wikariusz kontraty ruskiej podpisał się na dokumencie z 1 lutego 1596 roku (ADK, Pp 51, k. 39v; druk: Gruneweg, t. 4, s. 1715).

[40] Szerzej o sporze i udziale w nim samego Mikołaja z Mościsk zob. A. Bues, *Ein Bruderzwist im Hause de Dominikus*, w: *Martin Gruneweg (1562–nach 1615). Ein europäischer Lebensweg / Martin Gruneweg (1562–after 1615). A European Way of Life*, red. A. Bues, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2009 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, 21), s. 281–299.

nigdy nie objął[41]. Jednak znajdujące się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu dokumenty świadczyłyby o tym, że przez jakiś okres czasu — może niezbyt długi — był przeorem sandomierskim. Wydaje się, iż po prostu jednocześnie pełnił dwie funkcje: przeora i regensa. Jeżeli założymy, jak podają Stanisław Fischer, a za nim ks. Dziuba, że od 1600 roku był przez dwa trzylecia przeorem klasztoru w Bochni[42], to również i w tym przypadku musiał łączyć je z funkcją regensa.

Korekt dotyczą daty urzędowania dwóch regensów, Jacka Suskiego i Adama Zaremby, którzy urząd ten pełnili po sobie. Biografowie Jacka Suskiego, jak również nasze źródło, *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis* podają, iż urząd ten pełnił do 1607 roku[43]. Po nim bezpośrednio funkcję tę objął bakałarz św. teologii Adam Zaremba. W księdze wydatków klasztoru krakowskiego pod datą 13 grudnia 1606 na urzędzie regensa widnieje już ten ostatni[44]. Stąd też należy wprowadzić niewielką korektę, iż urząd Suskiego trwał w latach 1604–1606, natomiast Zaremby — w latach 1606–1609.

Kapituły prowincjalne odbywały się pomiędzy kadencjami regensów, co oznacza, że wytypowani i wybierani kandydaci urząd ten obejmowali dopiero po skończeniu kadencji przez ich poprzedników. Stąd też często wybór przez kapitułę prowincjalną nie pokrywał się z faktycznym objęciem oficjum. Widzimy to chociażby na przykładzie Ignacego Kownackiego. Kapituła z 1607 roku jasno zaznaczyła,

---

[41] J. Kowalski, *Życie, działalność i spuścizna pisarska dominikanina Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 4 (1976), s. 152, przyp. 40; A.F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 69.

[42] S. Fischer, *Matka Boska Bocheńska*, Bochnia: Nakł. i Drukiem W. Hillenbranda, 1934, s. 98–99; A.F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 70–71. O zasiadaniu Mikołaja z Mościsk na urzędzie przeora w Bochni w latach 1602 i 1603 wspomina chociażby Martin Gruneweg (t. 3, s. 1429). Według ustaleń A. Bues, miał nim być do 14 IV 1603, a po nim został Izaak z Mielca (Gruneweg, t. 4, s. 1685). Kapituła prowincjalna z 1603 roku nie wspomina o nim jako przeorze bocheńskim. Wspomina o tym dopiero kapituła z 1605 roku (ACPP, t. 2, s. 27). Nie jest do końca oczywiste, czy od 1600 do 1606 bez przerwy pełnił urząd przeora w Bochni. A.F. Dziuba (*dz. cyt.*, s. 71) co prawda powołuje się na źródło z 20 VIII 1604, mówiące o tym, iż jako przeor tego klasztoru sprzedał folwark klasztorny niejakiemu Andrzejowi Górskiemu (ADK, Bch 1). Jest to jednak zeznanie mówiące o tym, co wydarzyło się wcześniej. Mógł zatem skończyć urząd przeora w 1603 roku. Z tego bowiem czasu (18 III 1603) pochodzi jego prośba do następców, aby troszczyli się o dobra klasztoru bocheńskiego (S. Barącz, *Archiwum W.W. O.O. Dominikanów w Jarosławiu*, Kraków 1887, s. 11). Sugerowałaby ona, że właśnie kończy sprawować funkcję i daje wskazówki swojemu następcy. W tym czasie może został wezwany do Krakowa na regensa. Po zakończeniu tego czasu mógł powrócić do Bochni, a w 1604 lub 1605 roku został ponownie wybrany na przeora klasztoru bocheńskiego. Zob. także J. Kowalski, *Mikołaj z Mościsk*, w: PSB, t. 21, s. 129. Autor twierdzi nawet, że jednocześnie był przeorem w Sandomierzu.

[43] ADK, Kr 20, s. 180; E. Ozorowski, *Suski Jacek*, w: SPTK, t. 4, s. 230–231; M. Zdanek, *Suski Jacek*, w: PSB, t. 46, s. 54–57.

[44] ADK, Kr 26, s. 596.

iż urząd może objąć dopiero po zakończeniu kadencji przez Adama Zarembę[45]. Z pewnością podobnie mogło być także z Kamilem z Sambora, którego na regensa wytypowała kapituła piotrkowska w 1605 roku[46]. W tym czasie urząd ten pełnił Suski, który miał go zakończyć w następnym roku. Niestety, elekt już nie zdążył objąć funkcji, gdyż właśnie tego roku, dokładnie 20 listopada, zmarł[47]. Wydaje się, że Samborski miał być następcą Jacka Suskiego, który swój urząd pełnił w latach 1604–1606. Jednak jego śmierć udaremniła plany kapituły z 1605 roku. Tak więc należało wytypować nowego kandydata na ten urząd. Został nim bakalarz św. teologii Adam Zaremba.

Kadencja regensów w tym czasie zazwyczaj trwała cztery lata. Na ziemiach Rzeczypospolitej wyglądało to różnie: w prowincji litewskiej kadencja regensa trwała zwyczajowo cztery lata, natomiast w pozostałych prowincjach — polskiej i ruskiej — o jeden rok krócej[48]. W ciągu 103 lat, którymi się zajmujemy (1596–1699), studium generalnym kierowało 34 regensów, co średnio daje właśnie 3 lata urzędowania na jednego regensa. Statystycznie rzecz ujmując, każdy regens swój urząd pełnił zgodnie z przewidywanymi zwyczajami. Jednak w rzeczywistości wyglądało to trochę inaczej. Nasze ustalenia pokazują, że tylko 21 regensów (tj. około 62 %) swoje oficjum pełniło przez całą kadencję (trzy lata), 5 braci (ok. 15 %) urząd ten sprawowało przez dwa lata, natomiast 3 (ok. 9 %) — nie więcej niż rok. Tych, co przekroczyli kadencję, pełniąc oficjum od 4 do 9 lat, było 5 (ok. 15 %). Wśród tych na szczególną uwagę zasługuje pierwszy z naszych regensów, Mikołaj z Mościsk. Funkcję tę pełnił w granicach od 7 do 9 lat (w tym drugą kadencję niespełna

---

[45] ACPP, t. 2, s. 63.

[46] *Tamże*, s. 33. Był synem klasztoru krakowskiego, wykształcony za granicą, na studium formalnym i generalnym w Bolonii, gdzie 2 I 1596 uzyskał lektora św. teologii. W latach 1594–1599 w krakowskim studium prowadził wykłady z teologii. Tam też w 1600 roku odbywał promocję na bakałarza teologii, a pięć lat później na magistra św. teologii. O jego zdolnościach intelektualnych i kaznodziejskich z pewnością może świadczyć to, że w 1603 roku, jeszcze jako bakalarz teologii, został wytypowany na kaznodzieję do Bolonii. Do wyjazdu jednak nie doszło. Od 1604 aż do śmierci w 1606 roku był przeorem w Poznaniu. Por. AAP, BB.7, k. 9v–11r; ACPP, t. 1, s. 532, 546; t. 2, s. 33, 42, 61; ADK, Kr 9, s. 15; Kr 10, k. 3v, 6v; Kr 20, s. 180; Kr 907, s. 103–104; Pp 78, k. 82v; Pp 21, k. 413; ADK, Barącz, *Catalogus mortuorum*, s. 121–122; ACGOP, t. 6, s. 36, 78; SPTK, t. 2, s. 258–259; PEK, t. 19–20, s. 219; PSB, t. 14, 587; J.I. Kraszewski, *Uczeni i pisarze zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, w: *Okruszyny. Zbiór powiastek, rozpraw i obrazów*, t. 1, Warszawa: Druk. S. Orgelbranda, 1856, s. 201–202; R. Creytens, *Il Registro dei maestri degli studenti di Bologna (1576–1604)*, „Archivum Fratrum Praedicatorum", 46 (1976), s. 55, 77; R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 265; R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *dz. cyt.*, s. 480.

[47] K. Kaczmarek, *Nekrolog dominikanów poznańskich*, s. 148. Dominikańska historiografia za datę śmierci podaje 22 XI 1605, tym czasem z nekrologu poznańskiego wynikałoby, że zmarł rok później. Według tradycji w chwili śmierci Kamil z Sambora miał tylko 30 lat. Zob. np. ADK, Kr 907, s. 103–104; ADK, Barącz, *Catalogus mortuorum*, s. 121–122.

[48] Por. R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 214–215.

rok). Zaraz po nim należy wymienić Ludwika Barankowicza, regensa w latach 1652–1660, który na tym urzędzie zasiadał przez 8 lat. Pięć lat regensował Tadeusz Slewicz (w latach 1651–1656), natomiast po cztery lata — Bernard Pegaz z Turobinu (1618–1622) i Samuel Wierzchowski (1629–1633), obaj synowie konwentu lubelskiego. Ten ostatni wręcz został poproszony, aby przedłużył swoje oficjum do najbliższej kapituły prowincjalnej, która miała nastąpić w następnym roku, mimo iż jego kadencja właśnie się kończyła. Znaczyłoby to, że władze prowincji i kapituła nie zawsze miały kandydata, który byłby odpowiedni na ten urząd lub sam zainteresowany nie wyrażał chęci na objęcie regensury (zwłaszcza wtedy, gdy musiałby zrezygnować z jakiegoś przeorstwa).

Portret zbiorowy

Portret regensów został zarysowany głównie na podstawie zebranego materiału w katalogu regensów, stanowiący aneks do niniejszego tekstu. W pierwszym rzędzie będziemy zastanawiali się nad wiekiem i stażem zakonnym naszych bohaterów (od złożenia profesji), następnie nad ich pochodzeniem terytorialnym i przynależnością (afiliacją) klasztorną. Z racji niekompletnych danych co do daty i miejsca urodzenia nasze rozważania o wieku należy badać wraz ze stażem zakonnym. Dopiero bowiem mając mniej więcej ustalone, w którym roku życia zakonnego zostawali regensami, w przybliżeniu możemy odpowiedzieć także na pytanie, ile wówczas liczyli lat. Podobnie sprawa ma się z próbą ustalenia pochodzenia terytorialnego. O nim mamy jeszcze mniej informacji, stąd też z pomocą przyjdą nam ustalenia odnośnie afiliacji klasztornej, a więc w którym klasztorze odbywali nowicjat. Sama afiliacja klasztorna pozwala nam dowiedzieć się, które klasztory w prowincji były preferowane. Najważniejszą jednak dla nas kwestią jest przyjrzenie się ich wykształceniu: ukończone studia i zdobyte stopnie naukowe. Z pewnością interesująca będzie także działalność pisarska, zarówno naukowa, jak i kaznodziejska — skoro byli odpowiedzialni za rozwój intelektualny prowincji, sami poprzez piśmiennictwo powinni dawać przykład. Kariera zakonna, a więc obejmowanie stanowisk prowincji (przeorstwa czy prowincjalstwa) jest tu potraktowane marginalnie, gdyż większość zakonników w swoim życiu zakonnym stawała się przełożonymi jakichś wspólnot. Jedynie możemy spróbować ocenić, w jakim stopniu oficjum regensa było pewnym szczeblem w karierze zakonnej.

1. Wiek i staż zakonny

Nie dla wszystkich regensów udało się ustalić datę urodzenia, przynajmniej roku. W wielu miejscach jedynie możemy stawiać pewne hipotezy. Datę urodzenia mamy ustaloną jedynie dla 13 dominikanów. Ci bracia urząd regensa obejmowali w wieku

między 34 a 53 rokiem życia. Spośród nich pięciu mieściło się w przedziale wiekowym 41–45 lat, po trzy osoby w przedziałach od 36 do 40 i od 51 do 55 oraz po jednej w przedziałach: 30–35 i 46–50. Jednak wydaje się, że nie jest to miarodajne dla całego zbioru regensów. Nasze ustalenia bowiem obejmują tylko 38 % wszystkich badanych zakonników. Do zbadania pozostało jeszcze 21 regensów, dla których nie mamy ustalonego roku przyjścia na świat. Tutaj muszą pomóc nam dane odnośnie do wieku złożenia profesji zakonnej, ewentualnie przyjęcia którychś ze święceń: subdiakonatu, diakonatu lub prezbiteratu.

Nasza wiedza o profesji zakonnej jest znacznie większa niż o urodzeniu naszych regensów. Dane o złożeniu ślubów zakonnych posiadamy dla 30 z nich. Według naszych ustaleń ich staż zakonny wynosił od 16 do 39 lat. W przypadku pozostałych pięciu staż zakonny trudniej ustalić, gdyż nie posiadamy danych o złożeniu profesji. W określaniu przybliżonego wieku profesji wykorzystujemy inne wiadomości, które udało się nam ustalić. Chodzi tu głównie o informacje na temat święceń subdiakonatu, diakonatu lub/i prezbiteratu. Pierwszym, dla którego nie udało się ustalić daty profesji, jest Jacek Suski. Jednak w jego przypadku posiadamy hipotetyczną, co prawda, datę urodzenia, która już funkcjonuje w literaturze[49]. Biorąc ją pod uwagę możemy przypuszczać, że święcenia subdiakonatu otrzymał w wieku 21 lat, a diakonatu — 23. Gdy założymy, iż święcenia subdiakonatu zazwyczaj otrzymywało się 3–5 lat po złożeniu profesji, możemy przypuścić, iż śluby zakonne złożył w wieku 16–19 lat. Regensem został zatem 22–25 lat po złożonej profesji. W przypadku dwóch pozostałych — Jacka Ginczewskiego i Augustyna Lipczyńskiego — znamy rok otrzymania święceń subdiakonatu, ponadto wiemy, kiedy pierwszy z nich otrzymał pozostałe dwa święcenia: diakonatu i prezbiteratu. Ginczewski zatem subdiakonat i diakonat otrzymał w 1611 roku, a prezbiterat — dwa lata później. Gdy w 1633 roku zostawał regensem, kapłanem był już 22 lata. Zakładając, iż od ślubów zakonnych do subdiakonatu minęło około 3 lata, a od święceń kapłańskich 5 lat, wynika, że jego staż zakonny wynosił około 25 lat. Augustyn Lipczyński natomiast subdiakonat otrzymał w 1612 roku, a regensem został mianowany po 33 latach. Przy tych samych założeniach wynika, że od chwili złożenia ślubów do objęcia kierownictwa nad studium generalnym upłynęło około 36 lat. O czwartym, Bernardzie Grzybowskim, wiemy tylko tyle, że w 1639 był klerykiem, a regensem został po 27 latach. W jego przypadku wiek zakonnego życia mieścił się w granicach od 28 do 30 lat.

Widzimy, jak ogromną rozpiętość miał staż zakonny regensów. Liczyła ona aż 23 lata. Regensami zostawali najczęściej zakonnicy, których staż zakonny mieścił się głównie w dwóch przedziałach: 21–25 i 26–30 lat (po 13 osób). Tylko dwóch nie przekroczyło 20 lat życia zakonnego, natomiast aż pięciu było już zaawanso-

[49] Por. M. Zdanek, *Suski Jacek*, s. 54.

wanymi zakonnikami, doświadczonymi, którzy śluby zakonne złożyli ponad 35 lat wcześniej. Przyjmując za Henrykiem Gapskim, że wiek składania profesji zakonnej przez dominikańskich nowicjuszy wahał się w granicach od 16 do 25 roku życia[50], możemy śmiało powiedzieć, iż ci, których dat urodzenia nie udało się nam ustalić, w chwili obejmowania urzędu regensa studium mieli od 34 do 64 lat. Zakładając natomiast, że najczęściej staż zakonny regensów mieścił się w granicach od 21 do 30 lat, możemy dojść do wniosku, że najwięcej regensów w chwili objęcia kierownictwa studium krakowskiego liczyło od 37 do 55 lat.

2. Pochodzenie terytorialne i afiliacja klasztorna

Dane o miejscu urodzenia posiadamy dla 12 regensów. Trzech z nich pochodziło z Krakowa, natomiast tylko po jednym z Czarnkowa, Kamionki, Mościsk, Radomska, Ropczyc, Suchej, Turobina i Zawichościa. Ich pochodzenie terytorialne zasadniczo udało się ustalić dzięki łacińskim przymiotnikom przy ich imionach: Mostinensis, Ropcinensis, Miechoviensis itd.[51] Maciej Zdanek idąc tą dedukcją przyjął, iż Jacek Suski musiał pochodzić z miejscowości Sucha[52]. Bernard Pegaz natomiast sam podpisywał się Turobinensis, które z pewnością należy odnieść do miejsca jego pochodzenia[53].

Oczywiście takich przymiotników przy imionach zakonników jest znacznie więcej. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie zawsze mogą one oznaczać ich pochodzenie, ile raczej przynależność do klasztoru. Najlepiej problem ten widać na przykładzie chociażby wspomnianego przed chwilą Bernarda Pegaza. W źródłach zakonnych figuruje jako Bernard z Lublina (*Lublinensis*), a tymczasem wiemy, że pochodził z Turobina[54], a w Lublinie wstąpił do dominikańskiego klasztoru św. Stanisława. Podobnie sprawa ma się z osobą kolejnego syna klasztoru lubelskiego, Samuela Wierzchowskiego. W źródłach figuruje jako Samuel z Lublina, z czego niektórzy wyciągnęli wniosek, że musiał pochodzić z tego miasta. Jeżeli jednak przyjmiemy, że właśni o nim mówi księga egzaminów do święceń diecezji krakowskiej,

---

[50] Por. H. Gapski, *Profesi dominikańscy konwentu krakowskiego w latach 1509–1650 (Na podstawie księgi profesji)*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1975, s. 674; Tenże, *Rekrutacja do zakonów męskich w Polsce w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku na przykładzie krakowskiego ośrodka krakowskiego*, Lublin: TN KUL, 1987, s. 161. Kapituła prowincjalna w Lublinie w 1594 roku idąc za konstytucjami rajmundiańskimi minimalny wiek kandydata ustaliła na 15 lat (ACPP, t. 1, s. 516).

[51] Por. ADK, 907, s. 99: „Wielu ojców brało nazwisko od miejsca swego urodzenia, i tak: Bartłom[iej] „Praemisliensis" Mgr, O. Kamil Samborczyk, O. Mikołaj Mościcki […]".

[52] Por. M. Zdanek, *Suski Jacek*, s. 54.

[53] Warto zaznaczyć, iż w miejscowości tej znajdował się kościół p.w. św. Dominika.

[54] O jego pochodzeniu z Turobina wyraźnie mówi także księga profesji klasztoru lubelskiego (AAL, 246, bez paginacji).

to śmiało możemy stwierdzić, iż pochodził z Kamionki[55]. Tak więc występujące przy Samuelu Wierzchowskim określenie „z Lublina" (*Lublinensis*) należy odnieść — podobnie jak w przypadku jego klasztornego kolegi Bernarda — do jego przynależności do klasztoru lubelskiego, a nie do miejsca pochodzenia[56]. Wątpliwości w kwestii pochodzenia moglibyśmy mieć także przy Mikołaju z Mościsk. W jego czasach bowiem w Mościskach dominikanie posiadali klasztor p.w. św. Katarzyny ze Sieny. Jednak w źródłach jasno jest podane, że nowicjat odbył w klasztorze krakowskim. Stąd też pojawiająca się przy jego imieniu „Mostinensis" z pewnością odnosi się do miejsca pochodzenia[57].

Pochodzenie terytorialne w przybliżeniu możemy poznać dzięki afiliacji kandydata, a potem nowicjusza do konkretnego klasztoru. O przynależności klasztornej stanowiło nie miejsce złożenia profesji, ale klasztor, w którym aspirant przyjął habit zakonny i odbył nowicjat[58]. Klasztor afiliacji był odpowiedzialny za jego formację zakonną i intelektualną, a także utrzymanie. O ile wcześniej niemal każdy klasztor prowadził nowicjat i przyjmował kandydatów, tak w 1619 roku została stworzona lista klasztorów z nowicjatami. Kapituła warszawska postanowiła bowiem, że z powodu przeludnionych klasztorów należy zredukować przyjmowanie kandydatów. Zakazano małym klasztorom rekrutowanie kandydatów i prowadzenie nowicjatów. Na liście znalazło się jedynie 12 klasztorów: poza klasztorem Świętej Trójcy w Krakowie (mógł przyjmować rocznie 8 osób) były to konwenty w Poznaniu (6 osób), Wilnie (6), Lublinie (6), Przemyślu (4), Łucku (4), Piotrkowie (3), Sieradzu (3), ponadto były klasztory w Warszawie i Płocku, dla których ustalono wspólną liczbę sześciu kandydatów do przyjęcia do zakonu (klasztory mu-

---

[55] *Księga egzaminów do święceń diecezji krakowskiej*, nr 3367, s. 375.

[56] Por. C. Wichrowicz, *Samuel Szymon Wierzchoński OP (ok. 1589–1642) jako teolog moralista*, Kraków: Wyd. Nauk. PAT, 2008, s. 22.

[57] Z Mościsk pochodziło znacznie więcej dominikanów, którzy jednak swoją formację odbywali w klasztorze krakowskim, zarówno w XVI jak i XVII w. Mogło to także wynikać i z tego, że w klasztorze mościskim nie było nowicjatu. O wybitniejszych dominikanach z XVI wieku, pochodzących z tego miasta, wśród nich o naszym Mikołaju, zob. W. Graczyk, *XVI-wieczni uczeni dominikańscy pochodzący z Mościsk i ich wkład w rozwój teologii polskiej*, w: *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, red. E. Mateja [i in.], Opole: Wyd. Uniw. Opolskiego, 2008, s. 195–202. O Mikołaju z Mościsk napisano już wiele opracowań (zob. Katalog regensów), dotychczas najlepszy życiorys przedstawił A.F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 58–77.

[58] Mówiła o tym wyraźnie chociażby kapituła generalna z 1574 roku (V.M. Fontana, *dz. cyt.*, s. 25–26; por także J.A. Wadowski, *Kościoły lubelskie na podstawie źródeł archiwalnych*, Kraków: Akad. Umiejętności, 1907, s. 282). Śluby proste w zakonie dominikańskim pojawiły się dopiero za pontyfikatu Piusa IX, a więc między 1846 a 1878 rokiem (por. *tamże*, s. 282).

siały się podzielić), podobnie także klasztory gdański i toruński, którym kapituła pozwoliła przyjąć w ciągu roku czterech kandydatów (na spółkę)[59].

Przynależność klasztorną udało się ustalić dla wszystkich regensów. W przeważającej większości kandydaci na regensów wywodzili się z klasztoru krakowskiego. Procentowo stanowili oni ok. 59 %. Drugim klasztorem, z którego pochodzili regensi, był konwent św. Stanisława w Lublinie. Jednak różnica między nim a Krakowem była znacząca — aż pięciokrotnie mniejsza. Do klasztoru św. Dominika w Poznaniu należało trzech regensów, do Płocka — dwóch, natomiast do Bochni, Łowicza, Łucka na Wołyniu, Przemyśla i Warszawy — po jednym.

Warto zaznaczyć, iż wśród klasztorów, do których byli afiliowani nasi zakonnicy, znajdował się także klasztor w Bochni, który nie znalazł się na liście z 1619 roku. Trzeba jednak zaznaczyć, iż pochodzący z tej wspólnoty Jacek Ginczewski profesję składał około 1608 roku[60], a więc jeszcze wiele lat przed tymi ustaleniami[61]. Warto tu nadmienić, że przed rokiem 1619 śluby zakonne złożyła aż połowa badanych dominikanów, spośród których aż 11 było z Krakowa, 2 z Lublina oraz po jednym z Łowicza, Bochni, Poznania i Przemyśla. Po owych ustaleniach profesję składało kolejnych 17 regensów, z których 9 było afiliowanych do klasztoru krakowskiego, po dwóch do klasztorów w Lublinie, Płocku i Poznaniu oraz po jednym z Łucka i Warszawy.

Przyjmując ustalenia Gapskiego, że na terenie Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku kandydaci do zakonu kaznodziejskiego w zasadniczej części pochodzili z miast, w których znajdowały się ośrodki dominikańskie[62], moglibyśmy przypuszczać, iż większość regensów pochodziła z Krakowa, znacznie rzadziej z Poznania czy Lublina albo Płocka, a już całkiem sporadycznie, bo w zasadzie tylko raz z Przemyśla, Łucka czy Łowicza. Możemy w przybliżeniu ustalić, z jakich pochodzili dzielnic Polski. Z pewnością najwięcej z nich musiało pochodzić z Małopolski, skoro stamtąd głównie rekrutowali się dominikanie krakowscy[63]. Kolejnymi dzielnicami, z których wywodzili się regensi (zaledwie po kilku), były: Wielkopolska (mamy pewność chociażby co do Jana Pawła z Czarnkowa) i Mazowsze, a także Ruś Czerwona, Wołyń i Lubelszczyzna.

---

[59] J. Kłoczowski, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222–1972. Zarys dziejów*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. 1, s. 70–71; por. także H. Gapski, *Rekrutacja do zakonów męskich*, s. 44–45.

[60] Dokładnych danych odnośnie do jego profesji nie posiadamy; wiemy tylko, że w 1611 roku otrzymał święcenia subdiakonatu i diakonatu, natomiast rok później prezbiteratu. Por. *Księga egzaminów do święceń diecezji krakowskiej*, nr 2003, s. 202.

[61] H. Gapski, *Profesi dominikańscy konwentu krakowskiego*, s. 653, zaznacza, że w 1643 roku jeden z zakonników, który nowicjat odbywał w Krakowie i tam składał profesję, był afiliowany do klasztoru w Bochni. Był to jednak wyjątek, gdyż ów brat pochodził z tego miasta.

[62] Por. H. Gapski, *Rekrutacja do zakonów męskich*, s. 92.

[63] Szerzej zob. Tenże, *Profesi dominikańscy konwentu krakowskiego*, s. 660–667.

Kwestia ustalenia „synostwa klasztornego" dla naszych regensów jest bardzo istotna, a to chociażby z tego powodu, iż w interesującym nas okresie było ustalone, iż na regensa studium generalnego w Krakowie nie powinien być mianowany syn klasztoru krakowskiego, w którym mieściło się studium generalne, ale z pozostałych konwentów prowincji. To postanowienie, które weszło w życie w 1611 roku, miało służyć temu, by nie faworyzować jednego klasztoru w prowincji, ale dać szansę innych konwentom[64]. Jak wynika z powyższych ustaleń, postanowienia z 1611 roku, jak również tzw. ugoda warszawska, nie były przestrzegane. Nadal faworyzowano braci z konwentu krakowskiego. Nic więc dziwnego, że dochodziło do konfliktów klasztoru krakowskiego z pozostałymi wspólnotami prowincji. Nasiliło się to zwłaszcza w okresie wizytacji wizytatora generalnego o. Damiana Fonseki. W spór ten szczególnie zaangażował się syn klasztoru lubelskiego, Bernard Pegaz[65]. Musiał on zmierzyć się z regensem studium generalnego, Janem Chryzostomem z Ropczyc i przeorem krakowskim Erazmem Koniuszowskim (w latach 1611–1614 także regens), którzy byli synami klasztoru krakowskiego. Do tego konfliktu wciągnięto także wizytatora Fonsekę, który stanął raczej po stronie uciemiężonych klasztorów prowincji. Podczas jego wizytacji przypomniano zasadę z 1611 roku, iż regensem studium zostają profesi z poza krakowskiego klasztoru. Ostatecznie w 1619 roku doszło do stworzenia tzw. „ugody warszawskiej" (na kapitule prowincjalnej w Warszawie)[66], która miała właśnie uwzględniać owe proporcje klasztoru krakowskiego i pozostałych klasztorów. Z pewnością samo ustanowienie Pegaza regensem studium już w 1618 roku mogło być wynikiem tych zabiegów, a także szukaniem pewnego kompromisu[67]. Niewątpliwie jego osobiste zaangażowanie w ów spór powodowało ogromne niezadowolenie w samej prowincji, ale także i poza nią. W spór ten był bowiem zaangażowany od niemal dziesięciu lat. Generał zakonu, o. Augustyn Galamini w niewysłanym liście z lutego 1610 roku zamierzał upomnieć Pegaza, aby raczej zajął się studiami, a nie konfliktował się z prowincjałem Janem Chryzostomem z Ropczyc w sprawie pokrzywdzonych ojców z prowincji przez klasztor krakowski. Ponadto w liście tym generał chciał udzielić mu nagany za szukanie protektorów w tej sprawie wśród kardynałów, podważając tym samym autorytet generała[68].

---

[64] Por. J. Kłoczowski, *Wielki zakon*, s. 396.

[65] Por. Z. Mazur, *Pegasius Bernard*, w: PSB, t. 25, s. 540–541.

[66] Ugoda ta została nawet zatwierdzona przez kapitułę generalną w 1622 roku (por. ACGOP, t. 6, s. 334–335).

[67] Por. J. Kłoczowski, *Wielki zakon*, s. 411.

[68] AGOP, IV, 55, k. 49v–50r.

3. Wykształcenie

Jednym z najistotniejszych przymiotów regensa powinno być wykształcenie. Wydaje się, że nasi bohaterowie początki swojej edukacji mogli zdobywać w szkołach parafialnych. Niestety, nie jesteśmy w stanie tego dokładnie ustalić. Jak podkreśla cytowany już badacz, Henryk Gapski, u dominikanów wyższy poziom wykształcenia kandydatów na kleryków (na poziomie szkoły średniej) musiał być zjawiskiem normalnym[69].

Znacznie więcej wiemy o ich studiach zakonnych. Z pewnością każdy z nich musiał skończyć szkolę konwentualną, w której studiowano gramatykę lub filozofię (logikę, fizykę, psychologię i metafizykę). Od 1629 roku nauka w tego rodzaju szkołach klasztornych polegała na zestawianiu ze sobą różnych opinii teologów, było to tzw. studium *controversiarum*. W interesującym nas czasie celem tych szkół była powtórka zasobu nabytej wiedzy i zapoznanie się z najnowszymi prądami nauki. Następnie kształcili się w tzw. studium partykularnym, składającym się z wydziału filozofii i teologii. Tego rodzaju szkoła istniała w każdej kontracie, a niektóre z nich, jak na przykład w Poznaniu, stały na bardzo wysokim poziomie. Dopiero potem studenci przechodzili do studiów uniwersyteckich, które można było odbywać w studium formalnym. Po trzech latach studiowania teologii studenci zdawali egzamin w studium generalnym. Do lat osiemdziesiątych XVII stulecia na terenie prowincji polskiej takie studium formalne istniało jedynie w klasztorze Świętej Trójcy w Krakowie. Dopiero w 1686 powstały dwa takie domy studiów — w Lublinie i Warszawie. Trzeci, w Łucku, został utworzony już pod koniec XVII wieku, w 1694 roku[70] Na studia formalne byli wówczas wysyłani głównie zakonnicy po święceniach kapłańskich, chociaż zdarzały się wyjątki, że na studia te wysyłano wcześniej. Na przykład Bernard Pegaz z klasztoru lubelskiego został wysłany na te studia do Krakowa jeszcze jako diakon.

O odbytych studiach formalnych pewne dane posiadamy jedynie dla 15 naszych dominikanów (44%). Księga studium krakowskiego wymienia tylko 6 z nich, którzy studia formalne odbyli w Krakowie. Trzech z nich pochodziło z konwentu krakowskiego, dwóch — z poznańskiego i jeden — z lubelskiego. Z innych źródeł dowiadujemy się, że do tego grona dochodziło jeszcze kolejnych trzech regensów — dwóch z Lublina i jeden z Przemyśla. O jednym wiemy, że studia formalne odbywał w swoim macierzystym klasztorze. Był to Piotr Drogoszewski z klasztoru św. Jacka w Warszawie, ostatni z naszych regensów. Z pewnością był on jednym z pierwszych roczników warszawskiego studium formalnego.

---

[69] Por. H. Gapski, *Profesi dominikańscy konwentu krakowskiego*, s. 671–673; Tenże, *Rekrutacja do zakonów męskich*, s. 141, 148–149, 150.

[70] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 213–214.

Byli także tacy, których władze prowincji i klasztoru krakowskiego na studia formalne wysyłały za granicę, głównie do Włoch, a czasami do Hiszpanii i Francji. Spośród nich trzech odbywało je w klasztorze św. Dominika w Bolonii. Dwóch z nich kształciło się tam jeszcze w XVII wieku, natomiast trzeci dopiero w latach siedemdziesiątych. Po jednym studiowało w klasztorze św. Augustyna w Padwie i św. Jakuba w Paryżu. Reszta naszych regensów wymaga dokładniejszych badań. Skoro nie są oni wpisani do księgi studium krakowskiego, jeszcze wówczas jedynego, w którym było studium formalne, można przypuszczać, że studia te kończyli jednak za granicą.

Ukończenie studiów formalnych otwierało drogę do dalszej kariery naukowej, a przede wszystkim dawało możliwość udania się na studia generalne. Był to najwyższy poziom studiów, który kończył się uzyskaniem stopnia lektora św. teologii. W polskiej prowincji takie studia można było odbywać tylko przy klasztorze Świętej Trójcy w Krakowie. Jednak z naszych badań wynika, że wielu regensów na studia generalne wyjeżdżało — podobnie jak w przypadku studiów formalnych — za granicę. W krakowskim studium generalnym studiowało tylko ośmiu przyszłych regensów (23%). Należy od razu zaznaczyć, iż jeden z naszych bohaterów — Jacek Suski — mógł odbywać przez krótki czas studia w Akademii Krakowskiej (już po uzyskaniu lektoratu). Mamy bowiem informacje, iż zapisał się na studia 6 lipca 1593 roku, jednak już w marcu następnego roku udał się do Piotrkowa[71]. Znaczna większość naszych bohaterów swoje studia generalne odbywała w ośrodkach studiów dominikańskich za granicą, głównie we Włoszech (54%) i Hiszpanii (14%), a tylko jeden studiował we Francji (3%). Dla dwóch (6%) w ogóle nie udało się ustalić miejsca studiów generalnych — brak o nich wzmianek w księdze studium krakowskiego, także nie udało się znaleźć o ich studiach informacji w korespondencji generałów oraz w aktach kapituł prowincjalnych i generalnych.

Spośród studiów zagranicznych u naszych regensów największą popularnością cieszyły się dwa ośrodki włoskie: studium generalne w konwencie św. Dominika w Bolonii[72] i Kolegium św. Tomasza przy klasztorze św. Marii sopra Minerva

---

[71] Por. *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. 3: (*Ab anno 1551 ad annum 1606*), wyd. A. Chmiel, Cracoviae: Academia Litterarum Crac., 1904, s. 180; M. Zdanek, *Suski Jacek*, s. 54.

[72] Na temat tego studium zob. G. Zaccagnini, *Le scuole e la libreria del Convento di S. Domenico in Bologna dalle origini al sec. XVI*, w: *Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Provincie di Romagna*, seria 4, t. 17, Bologna: R. Deputazione di Storia Patria per le Provincie di Romagna Bimestrale, 1927, s. 228–327; A. Redigonda, *Lo Studio Domenicano di Bologna*, „Sacra Doctrina", 1 (1956), s. 151–165, 2 (1957), s. 21–44, 117–146; A. D'amato, *I Domenicani a Bologna*, Bologna: Ed. di Studio Domenicano, 1988; Tenże, *I Domenicani e Università Bolognesi*, Bologna: Ed. di Studio Demenicano, 1988. W opracowaniach poświęconych studium dominikańskiemu w Bolonii brak jest wzmianek o kształcących się w nim Polakach. A tymczasem według ustaleń polskich badaczy w latach 1576–1700 kształciło się w nim 53 Polaków (por. R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *dz. cyt.*, s. 56). O dominikanach polskich jedynie wspomina R. Creytens (*dz. cyt.*, s. 50–94, aneksy

w Rzymie[73]. Na pierwszym studiowało 7 przyszłych regensów. Stanowiło to 20,6% wszystkich badanych braci, a 30,4% regensów studiujących za granicą, a około 40% kształcących się w miastach włoskich. Na studiach w rzymskim Kolegium św. Tomasza studiowało o dwóch regensów mniej. Mały procent stanowią wysłani na studia do klasztoru św. Augustyna w Padwie[74] czy konwentu św. Dominika w Neapolu[75]. W pierwszym z nich studiowało dwóch braci (6%)[76], natomiast w drugim tylko jeden.

Spośród ośrodków hiszpańskich zasadniczo w grę wchodziło studium generalne w klasztorze Esteban w Salamance. Wiemy na pewno, że studiowało w nim dwóch regensów. Samuel Wierzchowski, jak sam wspomina w jednym ze swoich ważniej-

---

2 i 3), który dla lat 1576–1604 wymienia 17 Polaków na studium formalnym i 19, którzy właśnie w Bolonii uzyskali lektorat z teologii.

[73] O klasztorze i działającym przy nim studium zob. P. Masetti, *Notizie storiche di S. Maria Sopra Minerva*, Roma 1855; I. Taurisano, *Note storiche sul „Collegium D. Thomae de Urbe" e gli studi domenicani in Roma*, „Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum", 33 (1925), fasc. 4, s. 162–177; *Dal „Collegium S. Thomae de Urbe" al Pontificio Ateneo „Angelicum"*, „Memorie Domenicane", 76 (1959), s. 3–32; C. Longo, *Fr. Juan Solano O.P. (1505–1580) e la fundazione del „Collegium S. Thomae in Urbe" (1577)*, w: *La formazione integrale domenicana al servizio della Chiesa e della società. Atti del Congresso internazionale Pontificia Università S. Tommaso*, Roma 23–24 novembre 1994, red. R. Christian, Bologna: Ed. di Studio Domenicano, 1996, s. 156–179. Spadkobiercą tego kolegium jest obecnie Papieski Uniwersytet Tomasza z Akwinu „Angelicum" w Rzymie.

[74] O klasztorze i studium św. Augustyna w Padwie zob. *Notizie storiche circa li publici professori nello studio di Padova scelti dall'Ordine di San Domenico*, Venezia: Presso Antonio Zatta, 1769; G. Beltrame, *Cenni storici sulla chiesa e il convento dei domenicani in Padova*, „Memorie Domenicane", 38 (1962), s. 250–259; C. Gasparotto, *Il convento e la chiesa di S. Augustino dei domenicani in Padova*, „Memorie Domenicane", 42 (1966), s. 3–42, 97–126, 152–189, 227–248 (wydane także w oddzielnym tomie: Firenze 1967); L. Gargan, *Lo studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Padova: Ed. Antenore, 1971.

[75] Zob. np. M. Miele, *L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, w: *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la „peregrinatio" europea. Immagini — testi — documenti*, red. E. Canone, Cassino: Univ. degli Studi di Cassino, 1992, s. 29–50; Tenże, *Il ruolo culturale del Collegio S. Tommaso d'Aquino nella Napoli del Sei-Settecento*, w: *Studi in onore di Ciro Senofonte. 50 anni tra didattica e ricerca*, red. G.M. Puzzuti, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 2008, s. 515–556.

[76] Warto zaznaczyć, iż bracia dominikanie z prowincji polskiej i ruskiej — obok polskich franciszkanów — brali aktywny udział w zgromadzeniach nacji polskiej, obecnej przy uniwersytecie padewskim. Można śmiało powiedzieć, iż było to typowe duszpasterstwo polonijne, dla studiujących w Padwie Polaków. W wydanych aktach nacji polskiej nie figurują interesujący nas bracia, którzy w czasie swoich studiów angażowaliby się w to dzieło. Niesłusznie bowiem Henryk Barycz utożsamia Tomasza Frydrychowicza (w latach 80. XVII w. studenta w Padwie i kapelana nacji polskiej) z Dominikiem Frydrychowiczem (ANP UP, t. 1, 263). W tym okresie było dwóch Frydrychowiczów. Tomasz Frydrychowicz był młodszy od Dominika, chociaż zmarł cztery lata wcześniej, w 1714 r. Zasłynął nie tylko jako teolog, wykładowca i kaznodzieja, ale także jako malarz. Por. także ADK, Barącz, *Catalogus mortuorum*, s. 216; *Protokół zgromadzeń nacji polskiej w Padwie*, wyd. S. Windakiewicz, Kraków: Druk. „Czasu" F. Kulczyckiego i Sp., 1890, s. 23–24; E. Rastawiecki, *Słownik malarzy polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających*, t. 1, Warszawa: Druk. S. Orgelbranda, 1850 s. 168; ANP UP, t. 1, n. 1996, s. 165, 2, s. 110–115.

szych dzieł, studia odbywał w Kolegium św. Pawła w Kordobie[77]. Ostatni ośrodek studiów, w którym kształcił się tylko jeden z naszych regensów, znajdował się w stolicy Francji, w Paryżu. Tam Franciszek Grabiecki miał studiować na Sorbonie, gdzie uzyskał tytuł magistra św. teologii[78].

Na etapie dotychczasowych badań nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy zakonnicy wytypowani na studia zagraniczne przez kapitułę rzeczywiście na nie wyjechali albo czy nie zmienili miejsca studiów na inny zagraniczny ośrodek. Może bowiem być także i tak, że rzeczywiście byli oni wyznaczeni na studia za granicę, głównie były to tzw. *studia italica*, ale nie wyjechali bądź wcześniej skończyli, tak że studia kontynuowali już w Krakowie i tutaj odbywali promocję lektorską. Na przykładzie chociażby Bernarda Pegaza możemy stwierdzić, że zamiany ośrodków studiów następowały. Syn klasztoru lubelskiego został wyznaczony przez władze zakonne na studia włoskie, ale wyjechał do Hiszpanii, jednak nie wiemy, do jakiej miejscowości (możliwe, że do Salamanki, gdzie studiowało wielu polskich dominikanów). Byli także tacy, którzy rozpoczynali studia w jednym kraju, a kontynuowali je w innym. Spośród naszych regensów taką sytuację miał Jan Konstanty Morski, który najpierw studiował we Włoszech (nie znamy miasta), ale potem został przeniesiony do Hiszpanii (również miejscowość nieznana).

Warto zaznaczyć, iż polscy dominikanie studia w tzw. Minervianum odbywali głównie od lat 30. XVII wieku, a to dzięki specjalnemu funduszowi, który w 1633 roku utworzył wybitny polski dominikanin i historyk, Abraham Bzowski. Stypendium było przeznaczone dla dwóch braci z klasztoru krakowskiego[79]. W 1645 roku pojawiło się kolejne stypendium dla dwóch polskich braci, tym razem od Jakuba Bzakarowskiego[80]. Jak widzimy, studia w nim odbyło 5 regensów. Do tego w 1631 roku doszło kolejne stypendium księcia Albrychta Stanisława Radziwiłła, kanclerza litewskiego. Od strony zakonnej zaangażował się w to Kamil Jasiński, ówczesny przeor w Łucku, a jeszcze przed dwoma laty regens studiów, który dobrze wiedział o trudnościach finansowych związanych z wysyłaniem zakonników na studia zagraniczne. Był to zapis 11 tys. zł na studia zagraniczne dla czterech braci. Stypen-

---

[77] S. Wierzchowski, *Summula casuum […] omnium pene dubiorum, quae in ministerio Sacramenti Paenitentiae accidere solent […]*, cz. 1, Coloniae: Ioannes Crithius, 1631, s. 108; por. C. Wichrowicz, *Samuel Szymon Wierzchoński OP*, s. 25.

[78] E. Ozorowski, *Grabiecki Franciszek*, w: SPTK, t. 1, s. 573.

[79] J.I. Kraszewski, *dz. cyt.*, s.193; I. Taurisano, *dz. cyt.*, s. 171; R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 237; R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *dz. cyt.*, s. 469–470.

[80] I. Taurisano, *dz. cyt.*, s. 171. Oba stypendia w znaczący sposób wzmocniły finansową stronę działalności Kolegium św. Tomasza, które było wówczas pod bezpośrednią jurysdykcją generała Zakonu. O tym drugim funduszu nie wspomina Świętochowski.

dystów określano mianem „Alumni Radziwilliani"[81]. Spośród naszych regensów wiadomo, że z tego stypendium miał skorzystać Bernard Hendel, który pobierał naukę w Kolegium św. Tomasza w Rzymie. Rada klasztoru krakowskiego wytypowała go na sypendystę radziwiłłowskiego dnia 21 marca 1651 roku[82]. Jednak niektórzy we własnym zakresie znajdowali sponsorów, którzy wspierali ich naukę. Jako przykład możemy podać chociażby Ignacego Kownackiego, którego mecenasem edukacji we Włoszech był biskup krakowski Bernard Maciejowski[83].

Wyjazdy na studia bardzo często odbywały się bez zgody władz zakonnych, dlatego też czasami może być zrozumiałe, że w źródłach nie ma mowy o wysłaniu któregoś z zakonników na studia zagraniczne. Czasami czytamy jedynie o nakazie do powrotu do kraju. O naukowych podróżach polskich dominikanów (zarówno prowincji polskiej, jak i ruskiej) było głośno niemal w całym zakonie, a sami generałowie niejednokrotnie wyrażali swoje niezadowolenie z tego faktu. Tutaj nie miejsce, aby wchodzić w szczegóły, jedynie sygnalizujemy problem, gdyż mógł on także dotyczyć i naszych regensów[84].

Studia generalne zazwyczaj finalizowane były promocją na lektora św. teologii. Stopień lektorski był pierwszym tytułem naukowym otwierającym perspektywę kariery naukowej. Wśród naszych regensów wszyscy posiadali ten tytuł, co świadczy, że ukończyli studia generalne. Nie znaczy to jednak, że nie było problemów z ich zatwierdzeniem. Głównie dotyczyło to tych braci, którzy swoje promocje odbywali za granicą, a nie w studium generalnym w Krakowie. Władze prowincji polskiej domagały się od zagranicznych studentów, aby po powrocie do kraju nostryfikowali swoje stopnie w krakowskim studium. Początkowo dotyczyło to tylko tych, którzy opieszale wracali z zagranicy bądź na studiach zagranicznych znaleźli się bez zgody przełożonych. Takie postanowienie zostało podjęte na kapitule prowincjalnej w 1606, a powtórzone na kolejnej w 1613 roku. Inni studenci mieli tylko obowiązek okazania zagranicznego świadectwa. Na jego podstawie byli wpisywani do *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis*. W 1629 roku kapituła generalna w Rzymie do powtórnego egzaminu (nostryfikacji) zobowiązywała wszystkich studentów, którzy uzyskali lektoraty poza Polską. Wyjątek stanowili tylko ci, którzy

---

[81] ADK, Kr 11, k. 140r; ADK, Pp 22, k. 27v–30v; S. Barącz, *Klasztor i kościół Dominikanów w Krakowie*, Poznań: L. Rzepecki, 1888, s. 35; R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 237; R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *dz. cyt.*, s. 469–470.

[82] ADK, Kr 11, k. 268r.

[83] A. Decianówna, *Kardynał Bernard Maciejowski jako opiekun uczonych i literatów*, „Collectanea Theologica", 15 (1934), z. 3, s. 346; R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *dz. cyt.*, s. 480.

[84] Ogólnie o podróżach dominikanów polskich po Europie w okresie staropolskim zob. A. Markiewicz, *„Dominicanus quidam". Kilka uwag na temat zagranicznych podróży w 2. połowie XVII wieku*, w: *Historicus Polonus-Hungarus*, s. 399–409. Autorka także zwraca uwagę na ten problem.

lektoraty zdawali w obecności generała zakonu[85]. Nostryfikacji unikali także absolwenci Kolegium św. Tomasza w Rzymie. Mimo sprzeciwu władz prowincji, władze generalne zakonu brały stronę braci unikających ponownych egzaminów lektorskich[86].

Do księgi studium generalnego w Krakowie wpisano 19 regensów, co stanowi około 56% wszystkich badanych. Aż 11 z nich studiowało za granicą i prawdopodobnie wszyscy tam uzyskali pierwszy tytuł naukowy. Można przypuszczać, że zostali oni poddani zaleceniom kapituł prowincjalnych. Inni najwidoczniej uchylili się od tych zobowiązań, jednak zachowywali tytuł. Może oczywiście być i tak, że spisujący tę księgę w XVIII wieku dominikanin mógł po prostu część z nich pominąć. To z pewnością wymaga głębszego zbadania.

Kolejnym stopniem naukowym w zakonie św. Dominika był bakalaureat św. teologii (*bacalaureatus* albo *praesentatus sanctae theologiae*). Mogli go uzyskać jedynie lektorzy, którzy już podejmowali wykłady. Okres między lektoratem a bakalaureatem — jak widać to przynajmniej na przykładzie naszych regensów — był dosyć długi. Obejmował on nawet kilkanaście lat. Z naszego katalogu widzimy, że mimo próśb kapituł prowincjalnych do generałów lub kapituł generalnych o przyznanie stopnia bakałarza teologii, kandydaci musieli czekać czasami dłuższy czas. Wcześniej zakonnicy musieli odbyć specjalny egzamin, po zdaniu którego mogli otrzymać ten stopień. Aż 25 naszych bohaterów promocję bakalaureatu miało w studium generalnym w Krakowie.

Wszyscy nasi kandydaci w chwili obejmowania urzędu regensa posiadali bakalaureat. Był on z pewnością jednym z wymogów, który musiał spełnić kandydat na ten urząd. Ale — jak zaznacza Świętochowski — nie wymagano już najwyższego stopnia naukowego, mianowicie magistra św. teologii (doktoratu). Zazwyczaj tytuł ten — stwierdza dominikański historyk — uzyskiwało się przy końcu urzędowania na oficjum regensa[87]. Warto jednak zobaczyć, iż w XVII stuleciu zasada ta całkowicie się nie spełniała. Z naszych obliczeń wynika, że tylko czterech regensów doktorat uzyskało w trakcie swojej kadencji. Dwaj z nich uzyskali go w ostatnim roku urzędowania, natomiast z pozostałych: jeden rok, a drugi — dwa lata po objęciu oficjum. Aż pięciu magistrami św. teologii zostało w roku ustanowienia ich regensami. Większość jednak najwyższy tytuł naukowy uzyskała przed regensurą: rok przed nią tytuł ten otrzymało czterech naszych braci, dwa i trzy lata — po trzech z nich, cztery, pięć lat — po dwóch, sześć lat — jeden, siedem lat — aż czterech, dziewięć lat — dwóch i dziesięć — jeden. Dla trzech nie udało się usta-

---

[85] ACGOP, t. 7, s. 34. Powtórzone potem przez kapituły generalne rzymskie w 1650 i 1656 (*tamże*, s. 313, 416).

[86] Zob. R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *dz. cyt.*, s. 471–473.

[87] Por. R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 214–215.

lić daty uzyskania magisterium. Widzimy zatem, że funkcję regensa w większości obejmowali ci zakonnicy, którzy już osiągnęli najwyższy tytuł naukowy.

4. Praca w studium generalnym w Krakowie

Nasi regensi już wcześniej związani byli z funkcjonowaniem studium, niejednokrotnie należeli do jego moderatorium jako magistrowie studentów lub bakałarze studium albo przeorzy konwentu krakowskiego, którzy od 1636 roku wchodzili także w skład kierownictwa studium. Jak już wspominaliśmy do moderatorium studium generalnego oprócz regensa należeli także magister studentów i bakałarz studium. Z naszych ustaleń widać, iż często regens w swojej naukowej i zakonnej karierze wcześniej pełnił te urzędy. Stąd krótko warto przyjrzeć się, jak wyglądała ich działalność w samym studium generalnym w Krakowie.

Magister studium musiał mieć stopień lektora, ale wykłady z teologii wykładał zastępczo. Jak zaznacza Świętochowski, *magister studentium* był duszą studium, układał plan dysput i przygotowywał je ze studentami, prowadził kancelarię szkoły i podręczną bibliotekę, rozdzielał przybory biurowe, urządzał powtórkę materiału, dokształcał studentów indywidualnie, kontrolował ich naukę poza wykładami. Kapituła generalna w Barcelonie w 1574 roku ustaliła, że magistrem mogła zostać osoba, która wykazała się sześcioletnimi wykładami. Kapituła w Rzymie dodatkowo postanowiła, że kandydat na ten urząd w ciągu tych 6 lat przez dwa lata powinien wykładać kurs filozofii. Ostatecznie jednak poprzestano na dwuletnim kursie filozofii. Okres urzędowania magistrów zasadniczo trwał dwa lata[88].

Spośród 34 naszych regensów aż 25 pełniło oficjum magistra nowicjatu i studentów. Stanowi to aż 73,5% badanych braci. Jeden z nich, Tomasz Różański, jak wynika z naszych ustaleń, funkcję tę pełnił aż trzykrotnie. Długość bycia magistrem braci studentów była zróżnicowana: od niespełna roku do trzech lat. Z pewnością tyle lat trwała kadencja na tym urzędzie. Żadnych informacji o pełnieniu tejże funkcji nie posiadamy dla dziewięciu regensów. Nie podaje ich także specjalna księga — *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis* — w której wpisywano magistrów studentatu. Wśród tych, o których księga nie wspomina, znajdował się chociażby Jan Paweł z Czarnkowa, który był magistrem nowicjatu w swoim macierzystym klasztorze w Poznaniu. Z racji, że do owej funkcji dochodziły zajęcia w studium, magistrowie jako lektorzy św. teologii byli także wykładowcami filozofii, logiki bądź teologii w szkołach partykularnych prowincji.

Bakałarz studium — kolejny szczebel w karierze akademickiej w studium generalnym — był niejako następcą regensa lub proregensem i wykładał teologię moralną. Zgodnie z dominikańskim ustawodawstwem urząd ten mogli obejmo-

---

[88] Por. M. Cubelli, *De magistro novitiorum professorum in veteri legislatione dominicana*, Pistorii: Provincia Romana Frati Predicatori, 1939; R. Creytens, *dz. cyt.*, s. 25–28.

wać jedynie ci, którzy dziesięć lat pracowali jako wykładowcy, w tym cztery lata prowadzili zajęcia z filozofii. Instytucja ta ściśle związana była ze studium generalnym[89]. Z naszych obliczeń wynika, że aż 26 (około 76,5 %) było bakałarzami studium krakowskiego. Należy jednak zaznaczyć, iż *Liber Studii Generalis conv. Cracoviensis* podaje tylko 17 z nich, a więc jedynie połowę. Po raz kolejny widzimy, że zawarte w niej wykazy z końca XVI i całego XVII wieku wymagają weryfikacji. W przypadku 8 pozostałych regensów trudno stwierdzić z całą pewnością, że nimi nie byli. Wymaga to jeszcze dodatkowych badań.

Robert Świętochowski podaje, że kadencja bakałarza zasadniczo wynosiła cztery lata, jednak w prowincji polskiej — wyjątkowo trzy lata[90]. Na przykładzie naszych zakonników już widać, że większość nie doczekała końca kadencji. Tak więc dziesięciu na tym urzędzie zasiadało tylko 2 lata, a rok nie przekroczyło aż 14, pełne trzy lata na urzędzie przetrwało tylko 2 zakonników.

Obsadą bakałarza zajmowała się kapituła prowincjalna, która wysyłała swoją propozycję do generała zakonu z prośbą o zatwierdzenie wyboru. Jednak regens również mógł podsuwać swoich kandydatów, tym bardziej, że musiał z nimi współpracować. Kwestia ta także wymagałaby dokładniejszego zbadania. Tutaj jednak możemy zasygnalizować o takich rozwiązaniach. Za przykład warto podać osobę regensa Dominika Frydrychowicza, który 28 X 1690 roku wystosował do generała zakonu, Antonina Cloche'a, prośbę o pozwolenie przeorowi krakowskiemu Oborskiemu na pełnienie jednocześnie funkcji bakalarza studium krakowskiego. Regens chcąc przekonać generała o słuszności tej decyzji, podał nawet zasługi przeora. Ciekawe, że przede wszystkim zwrócił uwagę na jego działalność kaznodziejską. Podkreślał, że był kaznodzieją katedry wawelskiej, w której dominikanie głoszą kazania od 20 lat[91].

Trzeba jednak zaznaczyć, iż zasiadanie na urzędzie bakałarza studium nie musiało od razu świadczyć o tym, iż kolejnym krokiem w karierze będzie regensura. Widzimy bowiem, iż w większości przypadków od zakończenia pełnienia funkcji bakałarza studium do chwili objęcia urzędu regensa mijało od roku do 12 lat. Najczęściej okres ten trwał 2, 5 lub 6 lat.

Niestety, nie posiadamy źródeł, które pozwoliłyby przyjrzeć się działalności naszych regensów, zarówno na tych wcześniejszych urzędach studium, jak również na samym oficjum regensa. Czasami posiadamy jakieś ogólne informacje o tym, że dbali o studium bądź nadużywali kompetencji. O tym ostatnim przypadku mówi na przykład list wikariusza generalnego zakonu kaznodziejskiego Dominika de Marinis, który w 1647 roku upominał Augustyna Lipczyńskiego, że wyolbrzymił

---

[89] R. Świętochowski, *Studia teologiczne dominikanów*, s. 215.
[90] *Tamże*, s. 215.
[91] AGOP, XIII, 459B.

prawa regensa studium, co doprowadziło do konfliktów z przeorem[92]. Możemy jedynie zaznaczyć, iż jako profesorowie studium musieli być — i wydaje się, że byli — wierni nauce św. Tomasza z Akwinu. W 1629 roku zakon zażądał od swoich profesorów składania przysięgi na wierność nauce Akwinaty. Rota przysięgi w brzmieniu polskim została opublikowana już w 1632 roku[93].

Nieodzownym elementem studium z pewnością była także biblioteka klasztoru krakowskiego. Widzimy, że nasi regensi szczególnie się o nią troszczyli. Swoimi książkami obdarowali ją chociażby Mikołaj z Mościsk, Jacek Suski, Jan Chryzostom z Ropczyc czy Tomasz Różański. W 1630 roku do niej trafił także znaczny księgozbiór właśnie zmarłego Erazma Koniuszowskiego. Kamil Jasiński natomiast za zgodą generała zakonu na urządzenie tej biblioteki przeznaczył 1500 zł[94].

5. W służbie zakonowi i Kościołowi

Praca w studium generalnym w Krakowie nie była jedynym zajęciem w życiu zakonnym naszych regensów. Wielu z nich pełniło także inne stanowiska w prowincji. Głównie były to urzędy przeorów klasztorów. Na nich widzimy większość naszych regensów. Najwięcej z nich (32,4%) było przeorami klasztoru Świętej Trójcy w Krakowie. Niektórzy funkcję tę pełnili dwie, a nawet trzy kadencje. Wielu przeorów krakowskich współpracowało z regensem studium generalnego i wielce przyczynili się do jego rozwoju, chociaż zdarzały się także konflikty przeorów z regensami. Stąd też kapituła prowincjalna w Krakowie w 1635 roku upominała przeora krakowskiego, aby nie mieszał się w sprawy studium. Rok później generał zakonu, Mikołaj Ridolfi wprowadził przeora konwentu Świętej Trójcy w skład moderatorium. Decyzję tę w 1644 roku zatwierdziła kapituła generalna w Rzymie[95]. Jednak był postawiony ważny wymóg, iż przeorzy muszą posiadać stopień naukowy[96]. Nic więc dziwnego, iż to właśnie z grona krakowskiego powoływano regensów, którzy już wcześniej pełnili funkcje przeora tegoż konwentu. Również ci, którzy byli wybierani na przełożonych już po regensurze, z pewnością mieli wspierać działalność studium, a zawsze spełniali wymóg posiadania stopnia naukowego. Widzimy zatem, że w większości przypadków regensami i przeorami krakowskimi byli ci sami ludzie, w ten sposób ciągle współtworzący studium.

Warto zaznaczyć, iż niektórzy z nich, będąc synami klasztoru krakowskiego, bardzo dbali o jego wyposażenie, jak również bazę materialną. O dobrą sytuację

---

[92] ADK, Pp 155, s. 6.

[93] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 223.

[94] R. Świętochowski, *Biblioteka OO. Dominikanów w Krakowie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 33 (1976), s. 302–303.

[95] ACGOP, t 7, s. 133.

[96] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 215–216.

ekonomiczną konwentu szczególnie dbał Erazm Koniuszowski[97]. Nic więc dziwnego, że na tym urzędzie był aż cztery kadencje. Zaradnością wykazywali się także pozostali. O przeorstwie Kandyda Zagórowskiego w Krakowie tak pisał w XVIII wieku Maciej Siejkowski: „Ten ojciec pobożnością i aplikacją swoją, w różnych okazjach przysłużył się klasztorowi"[98]. Podobne sformułowania można było znaleźć także odnośnie do innych regensów.

Dosyć sporo regensów widzimy na przeorstwie w Gdańsku (8) oraz w Płocku i Warszawie (po 7). Warto tutaj dodać, iż ostatni regens, Piotr Drogoszewski, już po zakończeniu kierownictwa studium przez niemal dwadzieścia lat był przeorem w swoim macierzystym klasztorze warszawskim. Sześciu naszych zakonników było przełożonymi w Sieradzu, a pięciu — w Płocku. Klasztory te w tym czasie należały do ważniejszych. Do nich należy dodać także klasztory w Poznaniu i Lublinie, w których przeorstwo pełniło po czterech regensów, niektórych z nich widzimy na tych urzędach dwukrotnie. Pozostałe klasztory były mniej znaczące, w których obserwujemy od jednego do czterech naszych bohaterów. W klasztorach w Bełzie, Gidlach, Horodle, Janowie Podlaskim, Łowiczu i Piotrkowie było po czterech regensów, w Bochni, Brześciu Kujawskim, Elblągu, Klimontowie, Łańcucie, Łęczycy, Przemyślu i Sejnach — po trzech, w Cieszynie, Kościanie, Opawie, Opolu, Raciborzu, Świdnicy i Wrocławiu — po dwóch, natomiast po jednym widzimy ich w Głogowie, Opatowcu, Oświęcimiu, Samborze, Sandomierzu (w obu konwentach), Sochaczewie, Tczewie, Toruniu, Wilnie, Włodzimierzu Wołyńskim, Ząbkowicach Śląskich i Żninie. Wszystkich zatem klasztorów, w których nasi regensi byli przełożonymi, było 44.

Nie jesteśmy w stanie dokładnie odpowiedzieć na pytanie, czy bycie regensem prowincji było ważnym elementem w karierze zakonnej. W ogóle trudno stwierdzić, czy nasi zakonnicy o taką karierę zabiegali. Gdy jednak przyjrzymy się, to zauważymy, że niewielu z nich było prowincjałami, jak również przeorami najważniejszego klasztoru w prowincji, mieszczącego się w Krakowie, możemy więc wnioskować, że o karierę im nie chodziło. Mógł jednak istnieć problem z obsadą stanowisk. Jacek Woroniecki w jednej z prac poświęconych dziejom zakonu dominikańskiego w Polsce pisał, iż w prowincji był problem ze znalezieniem odpowiednich osób na stanowiska[99]. Z pewnością dotyczyło to nie tylko regensów, ale także i przeorów. Stąd też może być zrozumiałe, dlaczego znajdujemy ich na róż-

---

[97] O tym aspekcie jego działalności zob. np. M. Miławicki, *Kształtowanie się własności ziemskiej klasztoru dominikanów w Krakowie w okresie przedrozbiorowym*, w: *Inter oeconomiam coelestem et terrenam. Mendykanci a zagadnienia ekonomiczne*, red. W. Długokęcki [i in.], Kraków: Esprit, 2011 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 9) [w druku].

[98] M. Siejkowski, *dz. cyt.*, s. 355.

[99] J. Woroniecki, *Fabian Maliszowski z Przemyśla, dominikanin. Zmarły ze sławą świętości w Stołpcach (1583–1644)*, Lwów: Wyd. OO. Dominikanów, 1936 (Polonia Dominicana, 1),

nych urzędach przeorskich. Mało tego, piastowane przez nich urzędy były często pełnione krótko, nawet nie udawało się do końca wypełnić kadencję. Jak już zaznaczyliśmy wyżej, zdarzały się nawet sytuacje, że trzeba było łączyć oba stanowiska. O tym, że regensom nie zawsze musiało zależeć na urzędach, może świadczyć prośba Kamila Jasińskiego, jaką skierował w 1628 roku do generała zakonu. Prosił go o to, by nigdy nie był mianowany przeorem, na co generał miał przystać[100]. Z naszych badań jednak wynika, że prośba ta nie została do końca spełniona, gdyż już w dwa lata później widzimy go jako przeora w Łucku, potem jeszcze w Gdańsku, ponadto jako wikariusza klasztoru krakowskiego.

Zdarzało się jednak i tak, że rada prowincji nie zatwierdzała wyboru na przeora zakonnika, który już wcześniej przez kapitułę był wytypowany na regensa studium krakowskiego. Widzimy to chociażby na przykładzie Augustyna Lipczyńskiego. W 1643 roku kapituła w Warce poprosiła generała zakonu o mianowanie go na regensa studium krakowskiego[101]. Kiedy wspólnota przemyska wybrała go na swojego przeora, rada prowincji wyboru nie zatwierdziła, uzasadniając to tym, iż już wcześniej kapituła prowincjalna wyznaczyła go na regensa[102].

Wśród regensów byli także tacy, którzy zajmowali najwyższy urząd w prowincji, mianowicie byli prowincjałami. Obserwujemy aż 6 prowincjałów, którzy wcześniej byli regensami. Jeden natomiast, Jacek Suski, był nawet prowincjałem prowincji czeskiej. Trzech naszych dominikanów generałowie wyznaczyli na komisarzy lub wizytatorów prowincji polskiej, co świadczyło także o ich autorytecie i zaufaniu, jakim cieszyli się u władz generalnych. Źródła mówią o wymaganiach i dyscyplinie, jakie w trakcie swojej kadencji prowincjalskiej starał się zaprowadzić Jan Konstanty Morski. Jako przykład możemy podać jego wizytację klasztoru gidelskiego z 25 października 1650 roku. Wówczas prowincjał Morski zakazał tamtejszym zakonnikom uczęszczania do karczmy, nakazał rejestrować wszystkie wpływające do świątyni wota, zakazał organizowania poczęstunków prywatnych po celach. Jednak inni byli bardziej spolegliwi i niekoniecznie dbali o dyscyplinę zakonną. I tak 29 października 1645 roku Jacek Ginczewski wizytując klasztor krakowski udzielał profesorom i studentom dyspens od postów. Ale dbał jednocześnie o dobro klasztoru. Z jego inicjatywy doszło do konserwacji domu nowicjatu i naprawienia dachu kościoła i biblioteki[103]. Ginczewski przedłużył termin swego urzędowania na funkcji wizytatora prowincji, co spowodowało interwencję króla Polski i wojewody krakowskiego. Jego przyjaciel ze studiów w Salamance, Dominik de Marinis,

---

s. 33–34; por. W. Czapliński, *Blaski i cienie Kościoła katolickiego w Polsce w okresie potrydenckim*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", 14 (1969), s. 23.

[100] Por. S. Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 37.

[101] ADK, Pp 155, s. 138.

[102] *Tamże*, s. 159.

[103] ADK, Kr 11, k. 226.

będący wówczas wikariuszem generalnym, dnia 24 lutego 1646 pisał o tym w liście, wyrażając swoje niezadowolenie z tej sytuacji, a zwłaszcza z tego, iż przez swoje postępowanie dał królowi i wojewodzie krakowskiemu sposobność mieszania się w sprawy zakonu[104].

Często regensi byli bardzo znaczący i wpływowi, cieszyli się autorytetem w zakonie oraz wśród społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że to właśnie tego rodzaju osoby władze prowincji wysyłały do wykonywania specjalnych misji. Można chociażby wspomnieć Adama Zarembę i Jacka Suskiego, którym w 1606 roku rada prowincji poleciła wybrać się na synod wrocławski w celu starania się o zwrot prowincji klasztorów śląskich, jako że przeszły właśnie do prowincji czeskiej.

Dominikanie także stawali się bliskimi współpracownikami hierarchów kościelnych. Jako wybitni teologowie i kaznodzieje byli przez biskupów mianowani swoimi teologami i spowiednikami. Spośród naszych regensów taką funkcję w latach 1618–1620 pełnił na przykład Adam Zaremba. Dnia 5 czerwca 1618 właśnie jego na teologa i prymasa Polski Wawrzyńca Gębickiego wyznaczyła rada klasztoru krakowskiego[105]. Antonin został nawet mianowany biskupem, początkowo jako sufragan diecezji łuckiej, następnie sufragan archidiecezji gnieźnieńskiej[106].

6. Działalność naukowa i kaznodziejska

Działalność naukowa naszych regensów powinna stanowić nieodzowny element życia nie tylko dominikańskiego regensa, ale każdego syna św. Dominika. Widzimy również na przykładzie naszych regensów, że próbowali sprostać tym oczekiwaniom, chociaż nie wszyscy. Obecnie udało się ustalić dzieła 19 z nich (56%). Można przypuszczać, że ich liczba może być większa. Wśród nich są tacy, którzy pozostawili po sobie wiele prac, w przypadku 6 udało się znaleźć tylko jedno dzieło. Wśród nich był jeden przekład pracy Leonarda Hansensa o św. Róży z Limy, dokonany przez Tomasza Tomickiego[107]. Nie jest wykluczone, że tylko tyle po sobie zostawili. Wśród regensów bogaty dorobek pozostawili m.in. Mikołaj z Mościsk, Samuel Wierzchowski, Justyn Zapartowicz i Dominik Frydrychowicz. Działalność piśmiennicza głównie trzech pierwszych doczekała się już bogatej literatury[108].

---

[104] AGOP, IV, 84, k. 41–42.

[105] ADK, Kr 11, s. 12; ADK, Kr 9, s. 15.

[106] Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrz. łac. przedrozbiorowej Polski*, „Sacrum Poloniae Millenium", 1 (1954), s. 513; J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 2, Gniezno: Nakł. i Drukiem J.B. Lange, 1883, s. 608.

[107] Por. A. Witkowska, J. Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1: *Słownik hagiografów polskich*, Lublin: Wyd. KUL, 2007, s. 250–251, t. 2: *Bibliografia hagiografii staropolskiej*, Lublin: Wyd. KUL, 2007, s. 62; J. Nastalska, *Staropolska hagiografia dominikańska*, w: *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, s. 287.

[108] Zob. opracowania zamieszczone w katalogu przy poszczególnych regensach.

Mikołaj z Mościsk i Samuel z Lublina przede wszystkim wnieśli ważny wkład do teologii moralnej. W pismach prezentowali teologię św. Tomasza z Akwinu, którego nauce składali przecież wierność.

W obronie nauki Akwinaty stawał chociażby Bernard Pegaz. Przeciwstawiał się poglądom jezuity hiszpańskiego Ludwika Moliny (1535–1600) o wzajemnej relacji między wolną wolą a łaską. W tej kwestii stanął po stronie swoich hiszpańskich współbraci, a zwłaszcza Dominika Baneza (1528–1604), którzy szczególnie toczyli spór z jezuickim teologiem. Kształcący się w Hiszpanii Pegaz (nie znamy miejsca jego studiów) z pewnością słyszał i znał dzieła dominikańskiego teologa, ale także słyszał o poglądach jezuity. Może nawet Polak był uczniem samego Baneza, który w okresie studiów Bernarda był mistrzem Uniwersytetu w Salamance? Tradycja zakonna zapisała, że Pegaz jako wykładowca studium krakowskiego „wielki honor czynił na dysputach". Między innymi w 1605 roku w czasie kapituły generalnej w Valladolid odbył w obecności króla Filipa III dysputę z teologiem i spowiednikiem królewskim, dominikaninem Luisem de Aliagą (1565–1626), który również walczył z poglądami molinistycznymi[109]. Przygotował specjalną rozprawę, w której udowadniał, że wszystko, co napisał św. Tomasz, jest prawdą. Wrócił do Krakowa ze sławą wybitnego teologa i dysputanta. Siejkowski pisał o Pegazie: „jego bystremu y subtelnemu rozumowi wszystka się dziwiła Hiszpania, osobliwie kiedy defendował Konkluzye, sub Patrocinio Doktora Aliaga, Spowiednika Króla Hiszpańskiego, po tym Doktorską godnością od Naywyższego Pasterza iest przyozdobiony"[110]. Innym razem w obecności kard. Borghesiego dysputował z molinistami o łasce skutecznej, o przeznaczeniu i o *praemotione physica*[111].

Wielu z piszących regensów występowało przeciwko protestantom. Z arianami polemizował Mikołaj z Mościsk czy Justyn Zapartowicz. Ten ostatni w *Ethnicismus renovatus* występował m.in. przeciwko dominikaninowi z klasztoru lubelskiego, Janowi Chryzostomowi Polewiczowi, zarzucając mu niezgodność z tomizmem i w ogóle z nauką katolicką i szerzenie nauk ariańskich[112]. Jan Paweł

---

[109] Szerzej zob. np. A. Le Blanc [H. Serry], *Historia Congregationum de auxiliis divinæ gratiæ sub Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V*, Lovanii: Aeg. Denique, 1700; M. Canal, *El P. Luis Aliaga y las controversias teologicas de su tempo*, „Archivum Fratrum Praedicatorum", 1 (1931), s. 107–157.

[110] M. Siejkowski, *Świątnica Pańska to iest Kościół Boga w Troycy SS. iedynego z Klasztorem WW. OO. Dominikanów w Krakowie, znacznemi Świętych Pańskich Relikwii, Kaplicami, Ołtarzami, Obrazami y rożnemi Apparencyami przyozdobiona […]*, Kraków: Druk. Akademicka, 1743, s. 53; por. także F. Nowowiejski, *Phaenix decoris et ornamenti Provinciae Poloniae S. Ordinis Praedicatorum D. Hyacinthus Odrovansius redidivus […]*, Posnaniae: Typis Academicis, 1752, s. 126; J.I. Kraszewski, *dz. cyt.*, s. 201; J. Wadowski, *dz. cyt.*, s. 314.

[111] R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 274.

[112] O Polewiczu zob. E. Ozorowski, *Polewicz (Polewic, Toporek) Jan Chryzostom*, w: SPTK, t. 3, s. 397–398; Sz. Jaroszewski, *Dominikańscy przeorzy*, s. 81–85.

z Czarnkowa jako przeor w Głogowie (1625–1627) prowadził polemiki z teologami protestanckimi z Wittenbergi. W tym też czasie opublikował swoje najważniejsze dzieła[113]. Z innowiercami walczył także Piotr Drogoszewski[114].

Wspomniany Mikołaj z Mościsk uważany jest za mistyka[115]. Wielką popularnością cieszyły się szczególnie dwa jego dzieła: *Elementarzyk ćwiczeń duchowych* i *Akademia Pobożności*, w których — jak stwierdza Florian Jaroszewicz — „wszystkim w prawdzie stanom chrześcijańskim, ale osobliwie ludziom zakonnym otworzył wszystkie źródła albo sposoby życia duchowego i świętego". Stąd też właśnie je „w wielu zakonach u stołu czytają z wielkim pożytkiem"[116]. Od Martina Grunewega, rówieśnika Mościckiego, dowiadujemy się, że jego traktat teologiczny pt. *Elementa ad S. Confessiones* został wydany w 1603 roku z okazji roku jubileuszowego, obchodzonego wtedy w Polsce[117]. Dzieło to miało służyć wiernym w dobrym przygotowaniu się do sakramentu pojednania. Rok jubileuszowy bowiem sprzyjał wzrostowi pobożności wiernych i przystępowaniu do sakramentów, które były wymogiem do uzyskania odpustu jubileuszowego. Z pewnością także popularne było jego dzieło *Thologia moralis*. Widzimy je w wielu bibliotekach parafialnych jeszcze w XVIII wieku[118]. Teologiem był także Dominik Frydrychowicz. Trzeba jednak zaznaczyć, iż najbardziej wykorzystywana jest jego praca poświęcona św. Jackowi i dziejom dominikanów polskich. Ponadto jest on autorem biografii (żywotów) św. Rozalii, św. Aleksa i św. Jana Kantego[119]. Natomiast Kamil Jasiński zasłynął przede wszystkim jako znawca ustawodawstwa dominikańskiego. Wydał suma-

---

[113] W. Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, Wrocław: Inst. Śląski, 1946, s. 64; R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 223; K. Zawadzka, *Biblioteki klasztorne dominikanów na Śląsku (1239–1810)*, Wrocław: Wyd. Uniw. Wrocławskiego, 1999, s. 49–50, 111. Jak zaznacza Zawadzka, jego prace musiały znajdować się w bibliotece klasztoru głogowskiego. Publikacje Jana Pawła z Czarnkowa znajdują się w Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego, jednak nie są proweniencji klasztoru dominikańskiego.

[114] W XIX stuleciu I. Rychter pisał, że 30 rękopisów autorstwa Drogoszewskiego znajdowało się w Bibliotece Klasztoru Paulinów na Jasnej Górze.

[115] K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI–XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin: TN KUL, 1975, s. 438–440; Tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków: Znak, 1986, s. 7; S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa: Wyd. Adam, 1999, s. 35–38.

[116] Por. F. Jaroszewicz, *Matka Świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku od zakrzewionej w Polsce Chrześcijańskiej Wiary osobliwą życia doskonałością słynących*, t. 3, Piekary Niemieckie: Teodor Heneczek, 1850, s. 144. Zob. także K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego*, s. 176–177; Tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, s. 189.

[117] Gruneweg, t. 3, s. 1436; por. także *tamże*, t. 4, s. 1559, 1622.

[118] J. Szady, *Zasięg kaznodziejski literatury dominikańskiej w bibliotekach parafialnych w końcu XVIII wieku w diecezji krakowskiej*, w: *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, s. 265.

[119] Por. Z. Baran, *Św. Jan Kanty w kulturze literackiej Polski przedrozbiorowej*, w: *Święty Jan Kanty w sześćsetną rocznicę urodzin 1390–1990*, red. R.M. Zawadzki, Kraków: Nakł. Kolegiaty Św. Anny,

riusz akt kapituł generalnych, układając go tematycznie. W ten sposób zestawił poszczególne problemy i pokazał, jak na przestrzeni dziejów zakonu św. Dominika kwestię tę widziały kapituły generalne. Dopiero od niego wzór wziął inny dominikanin, Wincenty Maria Fontana, który około 20 lat później wydał swój sumariusz wypowiedzi kapituł generalnych. Jednak Jasiński interesował się także liturgią dominikańską, co zaowocowało przygotowaniem zakonnego *Caeremoniale Missae*. Pracę w 1644 roku dostrzegła już kapituła generalna w Rzymie, chwaląc przedsięwzięcie polskiego dominikanina[120]. Polscy bracia na kapitule prowincjalnej, która miała miejsce w Poznaniu w 1650 roku, zalecili magistrom nowicjatów, aby formację liturgiczną nowicjuszy opierali właśnie na tym dziele[121].

Bardziej popularne wśród naszych regensów było jednak kaznodziejstwo — nazwa zakonu bowiem zobowiązywała. Głoszenie Słowa Bożego w zakonie kaznodziejskim zajmowało szczególne miejsce, często było stawiane na równi z działalnością naukową. Świadczyć o tym mogło chociażby to, że tytuły naukowe lektora, bakałarza czy magistra św. teologii można było zdobyć poprzez działalność na niwie kaznodziejskiej (*via praedicationis*). Zakonnicy zamiast zasług profesorskich mogli przedstawić swoje osiągnięcia na polu kaznodziejskim, jednak pod warunkiem, że uprzednio złożyli kurs z filozofii, a kaznodziejstwem parali się przez kilka lat. Miały to być kazania wygłaszane głównie do profesorów Akademii, mieszczan i szlachty[122]. Nie zwalniało to jednak kandydata na stopień naukowy z egzaminu przed specjalną komisją, którą tworzyło moderatorium studium generalnego. Uzasadniano to tym, że polscy dominikanie walcząc z herezjami i tak byli zmuszeni głosić kazania doktrynalne, a z drugiej strony nie zawsze wystarczyło katedr, aby nimi można było obsadzić wszystkich lektorów"[123]. Na tym etapie badania nie jesteśmy w stanie ustalić, czy również wśród naszych regensów byli tacy, którzy właśnie tą droga zdobywali tytuły naukowe.

Wstępna analiza naszych bohaterów pokazuje, iż niemal wszyscy regensi byli powoływani na urząd kaznodziei klasztornego. O jednym z nich, Augustynie Lipczyńskim, który był kaznodzieją klasztoru gdańskiego, wspomina w swoich *Dziennikach podróży do Polski* francuski poseł Charles Ogier, który w latach 1635–1636

1991, s. 110; A. Witkowska, J. Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1, s. 72–73, t. 2, s. 53–54; J. Nastalska, *Staropolska hagiografia dominikańska*, s. 279, 289.

[120] MOPH, t. 12, s. 115.

[121] Por. Sz. Jaroszewski, *Dominikańscy przeorzy,* s. 37.

[122] Wygłaszano je w kościołach dominikańskich w Krakowie, Lublinie, Poznaniu, Wilnie, Gdańsku, Przemyślu, Wrocławiu, Toruniu, Piotrkowie i Lwowie.

[123] R. Świętochowski, *Dominikańskie szkolnictwo teologiczne*, s. 227.

przebywał w Gdańsku wraz poselstwem Klaudiusza de Mesmes hrabiego d'Avaux[124].

Na polu kaznodziejskim w Krakowie wielkim wzięciem cieszyli się szczególnie dominikanie. To ich właśnie na urząd kaznodziei w Kościele Mariackim powoływała rada miasta. Stanowisko to pełniło także dwóch regensów. W latach 1623–1630 był nim Erazm Koniuszowski, który funkcję tę pełnił aż do śmierci. Drugim regensem, który głosił w tymże kościele, był Justyn Zapartowicz, który z pewnością funkcję tę pełnił w 1644 roku, ale mógł także pełnić ją w roku następnym[125]. Należeli oni z pewnością do elity kaznodziejskiej stołecznego miasta. Powołująca na stanowisko kaznodziei mariackiego kapłanów Rada Miasta kładła bowiem nacisk na wysoki poziom kazań[126].

Wśród tych kaznodziejów warto wspomnieć właśnie Zapartowicza. Jego komentarz do Litanii Loretańskiej zatytułowany *Discursus praedicabiles super litanias Lauretanas*, który jest najbardziej znanym dziełem Justyna Miechowity, był dziełem z zakresu homiletyki. Było ono znane i wykorzystywane jeszcze przez osiemnastowiecznych duchownych w parafiach diecezji krakowskiej[127]. Dzieło to w XIX wieku doczekało się tłumaczeń na język francuski i włoski, chociaż nadal brak przekładu polskiego. Francuski badacz duchowości chrześcijańskiej, Pierre Pourrat w 1928 roku pisał, że jest to jedno z najpiękniejszych dzieł teologii maryjnej, jakie posiadamy[128]. Prawdopodobnie z mariologii Zapartowicza czerpał św. Alfons

---

[124] *Ch. Ogier*, *Dziennik podróży do Polski 1635–1636*, przeł. i oprac. Z. Gołaszewski, Gdańsk: Wyd. Maszoperia Literacka, 2010, s. 241. Celem poselstwa było doprowadzenie Szwecji do pokoju z Polską. W tym czasie o. Lipczyński był kaznodzieją dominikańskiego kościoła św. Mikołaja. Jak dowiadujemy się z relacji posła, dominikanin miał przeszkodzić pewnemu belgijskiemu mnichowi z zakonu św. Brygidy, przysłanemu do króla polskiego przez kardynała Ferdynanda Habsburga w celu odwiedzenia monarchy polskiego od małżeństwa z księżniczką Palatynatu.

[125] Por. Z. Baran, *Kaznodzieje zakonni kościoła Mariackiego w Krakowie w latach 1594–1772*, „Analecta Cracoviensia", 21–22 (1989/1990), s. 331, 333–334. Warto zaznaczyć, iż gdy w 1659 roku ówczesny biskup krakowski Andrzej Trzebicki zarządził, by kaznodziejami w kościele mariackim byli na przemian dominikanie i jezuici (do tej pory urząd ten pełnili jedynie dominikanie), rada klasztoru krakowskiego, zebrana dnia 29 czerwca 1659 roku, postanowiła oświadczyć ordynariuszowi, że w razie zastosowania zasady alternatywy, dominikanie w ogóle zrezygnują z tej katedry kaznodziejskiej. Wówczas radzie przewodniczył przeor konwentu Jan Waxman, późniejszy regens (ADK, Kr 11, k. 213v–214r).

[126] Por. J. Bieniarzówna, *Miasto wielebnych i przewielebnych*, w: *Dzieje Krakowa*, t. 2: *Kraków w wiekach XVI–XVIII*, red. J. Bieniarzówna, J.M. Małek, Kraków: Wyd. Literackie, 1984, s. 279.

[127] J. Szady, *dz. cyt.*, s. 266.

[128] P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4: *Les temps modernes. 2. Du Jansénisme à nos jours*, Paris: Gabaltda, 1928, s. 536; A. Klawek, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków: PAU, 1948, s. 20; W. Łydka, *Specyfika kultu maryjnego w Polsce w XVII i XVIII wieku*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 12–13 (1985), s. 16; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, s. 189.

Liguori, założyciel zgromadzenia redemptorystów, obecnie uznany przez Kościół za Doktora Kościoła[129].

Przy okazji warto zaznaczyć, iż współcześni badacze twórczości Miechowity przede wszystkim zwracają uwagę na jego poglądy o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. W czasach Justyna pogląd ten nie był jeszcze obowiązującym dogmatem wiary. Zdaniem dominikańskiego badacza Tomasza Węgrzyniaka, Miechowita idąc za św. Tomaszem z Akwinu i niemal całej tradycji dominikańskiej odrzucał niepokalane poczęcie Maryi[130]. Stanowisko Zapartowicza próbował łagodzić Teofil Szczurecki[131], a potem rzekomo Leo Scheffczyk, przyznając, że Justyn uznawał niepokalane poczęcie Matki Bożej[132]. Wydaje się jednak, że Miechowita rzeczywiście nie uznawał niepokalanego poczęcia. Tutaj był wierny dominikańskiej tradycji, bardzo silnej w jego czasach w polskiej prowincji. Kapituła generalna zakonu w 1605 roku przypomniała, że Błogosławiona Dziewica nie poczęła się bez grzechu pierworodnego, co jeszcze powtórzyła ponad 51 lat później[133]. Mamy także świadectwa, iż siedemnastowieczni dominikanie polscy przeciwstawiali się poglądowi o niepokalanym poczęciu Maryi. W 1628 roku krakowscy dominikanie odmówili biskupowi krakowskiemu, Marcinowi Szyszkowskiemu udziału w nabożeństwach ku czci Niepokalanego Poczęcia Maryi, które ordynariusz ustanowił dla całej diecezji z racji niebezpieczeństwa grożącego ze strony protestanckiej Szwecji. W tym samym roku 28 lipca przeor krakowskiego klasztoru Erazm Koniuszowski (regens w latach 1611–1614), wraz z Janem Chryzostomem z Ropczyc (regens w latach 1615–1618) i ówczesnym regensem Samuelem Wierzchowskim złożyli nawet protest u notariusza apostolskiego, Wawrzyńca Smoleńskiego[134].

Dominikanie cieszyli się także zaufaniem monarchów polskich. Najbardziej znanym dominikańskim kaznodzieją królewskim był Fabian Birkowski. Jednak również wśród naszych regensów znajdujemy kilku, którzy dostąpili tego zaszczytu,

---

[129] Por. R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 282; W. Łydka, *Specyfika kultu maryjnego*, s. 16 i przyp. 14 (tu bogata bibliografia polska i obca).

[130] Por. T. Węgrzyniak, *Słynny mariolog polski o. Justyn Zapartowicz*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 1–2 (1951), s. 116–117; R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 282.

[131] T. Szurecki, *De doctrina circa Immaculatam Conceptionem B.M. Virginis. in Ordine Fratrum Praedicatorum in Polonia ante eius solemnem definitionem proclamatam a Pio PP. IX a. 1854*, w: *Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani. Romae Anno MCMLIV celebrati*, t. 4: *De Immaculata Conceptione in Ordine s. Dominici*, Romae: Acad. Mariana Intern., 1955, s. 207–208.

[132] L. Schewczyk, *L'Immaculatée Conception selon l'enseignement de Justin de Miechow Zapartowicz OP (1590–1649)*, Lyon 1968 (za: R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 282).

[133] MOPH, t. 11, s. 68, t. 12, s. 392–393; por. A. Walz, *Compendium historiae*, s. 329.

[134] ADK, Kr 11, k. 88, 93–94.

np. Dominik Krasuski przez dłuższy czas był kaznodzieją króla Władysława IV[135]. Ponadto angażował się w duszpasterstwo wojskowe. Jako przeor klasztoru krakowskiego w 1657 roku wziął udział w walkach ze Szwedami, gdzie pełnił funkcję kapelana wojsk polskich. Zginął 10 kwietnia pod Piotrkowicami i został pochowany w habicie franciszkańskim w tamtejszym kościele braci mniejszych konwentualnych[136]. Podobnie Franciszek Grabiecki, który jako kapelan i kaznodzieja służył aż trzem królom: Janowi Kazimierzowi, Michałowi Korybutowi Wiśniowieckiemu i Janowi III Sobieskiemu.

Wielką popularnością jako kaznodzieja cieszył się m.in. Dominik Frydrychowicz, który swoje kazania głosił w katedrze krakowskiej na Wawelu. Wygłosił także kazanie podczas koronacji obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze w 1717 roku[137]. Można założyć, iż posiadał duży autorytet nie tylko wśród współbraci, ale także wśród hierarchów i duchowieństwa oraz krakowskich mieszczan. Świadczyć o tym może chociażby to, że w 1695 roku skutecznie przeciwstawił się osiedleniu w tym mieście braci mniejszych kapucynów. Dominikanin podważył nawet wiarygodność papieskich dokumentów. Doprowadziło to do tego, iż kapucyni od nowa musieli zabiegać o potwierdzenie dokumentów, szukać ich uwiarygodnienia w Rzymie, tym samym ponosić znaczne koszty przesyłki korespondencji i wysyłania kurierów. Frydrychowicz nawet podburzał inne krakowskie wspólnoty zakonne przeciwko kapucynom. Dopiero po wyjaśnieniu całej sprawy w 1696 roku kapucyni mogli przejść do stawiania budynków klasztornych i świątyni[138]. Musiał mieć również dobre relacje z radą miasta, której dedykował jedno ze swoich dzieł teologicznych[139]. Zastanawiające jest jednak to, że jego dzieła, zarówno teologiczne, jak i kaznodziejskie, w ogóle nie były znane duchowieństwu parafialnemu w diecezji krakowskiej w okresie nowożytnym, jak to wynika z zachowanych inwentarzy bibliotecznych i wizytacji[140].

---

[135] Por. M. Rowińska-Szczepaniak, *Wizerunek duchownego i świeckiego pasterza na pamiątkę tryumfu Polski nad Moskwą w 1634 roku*, w: *Różnorodność form narracji w literaturze dawnej*, red. M. Rowińska-Szczepaniak, J. Zagożdżon, Opole: Wyd. Uniw. Opolskiego, 2006, s. 79–100.

[136] E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 969–1831*, Warszawa: Wojskowy Inst. Naukowo-Oświatowy, 1932, s. 55.

[137] Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce. Od średniowiecza do baroku*, Kraków: Wyd. „M", 2001, s. 398–399.

[138] Por. J. Marecki, *Kościół i klasztor kapucynów w Krakowie. Przewodnik*, Kraków: Klasztor Kapucynów, 1995, s. 7–8; Tenże, *„Uczeni i wsławieni ludzie"*, w: *Historicus Polonus-Hungarus*. Księga, s. 404.

[139] D. Frydrychowicz, *Turres metropolitanae Cracovienses diuinarum benedictionum abundantia […] superinscriptis tractatibus amplissimo et nobilissimo senatu metropolitano […]*, Cracoviae: Typis Francisci Cezarij, 1692, k. A2; por. R.M. Zawadzki, *Staropolski konterfekt świętego Jana z Kęt*, Kraków: Wyd. Nauk. PAT, 2002, s. 39.

[140] J. Szady, *dz. cyt.*, s. 271.

⋆⋆⋆

Po burzliwym życiu na różnych urzędach zakonnicy wracali do swoich macierzystych klasztorów, gdzie zażywali odpoczynku i przygotowywali się na śmierć. Spośród naszych dominikanów miejsce śmierci udało się ustalić dla większości z nich; nie znamy miejsca zgonu tylko czterech regensów. W większości przypadków ostatnie chwile swojego życia przeżyli w klasztorach afiliacji. W macierzystych klasztorach umarło ich 21. Byli to bracia z klasztoru krakowskiego (13), poznańskiego (3), bocheńskiego (1), lubelskiego (3) i warszawskiego (1). Pozostali umarli będąc na różnych urzędach, głównie przeorskich, w innych konwentach. Niektórzy z nich, mianowicie Mikołaj z Mościsk i Erazm Koniuszowski mieli umrzeć w opinii świętości.

Przyglądając się naszym bohaterom możemy z dużą pewnością stwierdzić, iż byli to mężowie mądrości, których ponadto charakteryzowała stałość obyczajów. Byli to ludzie, którzy wywarli wielki wpływ na dzieje prowincji, a przede wszystkim krakowskiego studium generalnego. W niniejszym artykule i załączonym do niego katalogu regensów chcemy przybliżyć ich sylwetki i rolę, jaką odegrali w historii studium, prowincji polskiej, a nawet Kościoła katolickiego w Polsce w XVII wieku. A jak zobaczyliśmy, stanowili oni bardzo ważną grupę społeczną nie tylko wewnątrz prowincji polskiej zakonu, ale także w całym Kościele katolickim, który w tym czasie był w dobie walk z reformacją. Do kierowania studium generalnym w Krakowie władze zakonne typowały ludzi wykształconych. Większość z nich kształciła się zagranicą, głównie we Włoszech i Hiszpanii. Stąd też byli także obyci w świecie, z pewnością stykali się z ważnymi teologami i myślicielami, kształtującymi ówczesną myśl i światopogląd. Sami także wykazywali się naukowością, zdobywając najwyższe stopnie naukowe i pisząc traktaty teologiczne. W końcu byli doświadczonymi zakonnikami, cieszącymi się autorytetem i zaufaniem. Dla wielu stanowili oni wręcz wzór życia dominikańskiego. Ich praca naukowa i kaznodziejstwo było znane w całej Rzeczypospolitej, a nawet poza jej granicami.

Zarysowany portret siedemnastowiecznego regensa polskiej prowincji dominikanów z jednej strony pokazuje ich cechy wspólne, jak wykształcenie czy kaznodziejstwo, z drugiej strony natomiast widzimy także wiele elementów, które ich różnią. Jednym z nich jest działalność naukowa i pozostawiony po nich dorobek. Jak zaznaczyliśmy bowiem, część z nich prawdopodobnie nie pozostawiła po sobie żadnego dzieła teologicznego ani kaznodziejskiego. A przecież osiągali wysokie stopnie naukowe i byli wziętymi kaznodziejami. Może należałoby zgodzić się z opinią Józefa Ignacego Kraszewskiego, który pisząc o uczonych z Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce, stwierdzał, że głównym powodem tego stanu rzeczy był brak dobrodziejów, którzy byliby zainteresowani sfinansowaniem wydania takich dzieł. „Jedni z nich — pisze Kraszewski — pisali po łacinie, drudzy po grecku,

po hebrajsku lub po polsku, dla ziomków i dla obcych. Więcej tu kazań niż dzieł innych, bo u nas są one prawie codzienną potrzebą"[141].

Podczas pisania pracy zrodziły się postulaty badawcze. Z pewnością pierwszym z nich jest zbadanie peregrynacji naukowej dominikanów za granicę. Opracowanie Świętochowskiego i Chruszczewskiego nie jest bowiem wystarczające. Trudno bowiem na podstawie jedynie akt kapituł generalnych i prowincjalnych dokładnie stwierdzić, którzy dominikanie owe studia zagraniczne odbyli, a w przypadku których do nich w ogóle nie doszło. Ponadto nie zawsze odbywali oni studia w tym ośrodku, do którego władze zakonu ich wysyłały. Dlatego też należałoby dotrzeć do materiałów źródłowych zagranicznych studiów generalnych, które pozwoliłyby uwiarygodnić ustalenia naszych badaczy bądź je zweryfikować. Kolejnym postulatem jest omówienie piśmiennictwa teologicznego polskich dominikanów. Szczególnie godne uwagi jest poznanie ich roli w walce z reformacją i w rozwoju kontrreformacji, jak również wpływu ich kaznodziejstwa w kształtowaniu postaw religijnych i mentalności ówczesnych Polaków[142]. Również nowego spojrzenia wymaga szkolnictwo dominikańskie. Mamy jednak nadzieję, iż niniejszy tekst pozwoli przynajmniej przyjrzeć się osobom, które stały na czele najważniejszej szkoły dominikańskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku.

---

[141] J.I. Kraszewski, *dz. cyt.*, s. 190–191.

[142] Jako przykład zob. L. Szczucki, *Reformacja protestancka w dziele Abrahama Bzowskiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", 26 (1981), s. 35–46; J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego OP w kaznodziejstwie potrydenckim*, „Summarium", (1987–1988), nr 16–17, s. 147–163; Tenże, *Obraz heretyka, Żyda i muzułmanina w kazaniach Fabiana Birkowskiego (ok. 1569–1636)*, „Roczniki Przemyskie", 1999, z. 4, s. 15–28; Tenże, *Polemiki religijne w kazaniach Fabiana Birkowskiego OP (ok. 1569–1636)*, „Universitas Gedanensis", 1 (2002), s. 101–127; D. Dybek, *„Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie…" — problematyka społeczno-religijna w kazaniach Fabiana Birkowskiego*, „Napis", 12 (2006), s. 253–263; T. Martynelis, *Obraz duchowieństwa w kazaniach Fabiana Birkowskiego*, w: *Historicus Polonus-Hungarus*, s. 411–425.

KATALOG REGENSÓW STUDIUM GENERALE OO. DOMINIKANÓW W KRAKOWIE W XVII WIEKU

Kwestionariusz badawczy

1. Lata urzędowania na stanowisku regensa
2. Data i miejsce urodzenia (ewentualnie pochodzenie)
3. Data i miejsce śmierci
4. Formacja zakonna (wstąpienie do zakonu, śluby zakonne, święcenia kapłańskie)
5. Wykształcenie (studia zakonne w Polsce i zagranicą, poza zakonem)
6. Stopnie naukowe
7. Pełnione funkcje i obowiązki (w zakonie i poza nim)
8. Dzieła (rękopisy i druki)
   Źródła i literatura

I. **Mikołaj z Mościsk**
   1. 1596–1602, 1603.
   2. 5 VIII 1559 w Mościskach; syn Stefana[143].
   3. 6 VI 1632 w Krakowie.
   4. Śluby zakonne: Kraków 7 V 1575; subdiakonat: Kraków 22 XII 1576, diakonat: Kraków 21 IX 1577[144].
   5. Studia formalne: 17 II 1582 skierowany na studia formalne w Padwie, a potem 20 V 1582 w Bolonii (tu wpis pod datą 13 VII 1682); 29 IX 1583 odwołanie do Polski przez kapitułę sandomierską.
   6. 10 VII 1584 lektor św. teologii w Bolonii; 1590 prośba o nadanie bakalaureatu; 1591 zdobył tytuł bakałarza w Krakowie; 1593 zatwierdzenie bakalaureatu przez kapitułę prowincjalną w Lublinie; 6 II 1594 promocja magisterium; 1596 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę w Piotrkowie; 1601 kapituła generalna w Rzymie zatwierdziła magisterium.

---

[143] Niektórzy biografowie za datę urodzin Mikołaja z Mościsk podają rok 1574. Wynika to z tego, iż przyjęli tradycję zakonną mówiącą, iż w chwili śmierci, w 1632, liczył on 58 lat (por. np. Estr., t. 20, s. 582; Wicher, *Mikołaj z Mościsk teolog-moralista*, s. 209). Jednak obecnie utrzymuje się rok 1559. Tę datę przyjmuje na przykład księga profesji klasztoru krakowskiego (ADK, Kr 9, s. 10) i Nekrografia Litwanidesa (ADK, Pp 78, k. 40r). Ten ostatni podaje, że przeżył 73 lata, 58 lat natomiast przeżył w zakonie.

[144] Ks. A.F. Dziuba (*Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku*, s. 64) podaje jedynie, że święcenia kapłańskie musiały mieć miejsce przed 1587 r. Wydaje się, że przyjął je już w 1579 roku i na studia formalne wyjechał już jako kapłan. Autor podaje, że nie zachowały się księgi święceń z tego czasu, a do księgi egzaminów wydanej przez Pietrzyka raczej nie dotarł.

7. 1587–88 promotor bractwa różańcowego w Krakowie; 1589–1593 kaznodzieja kościoła Bożego Ciała we Lwowie; 1596–1602 regens; 1598 wybrany przeorem lwowskim i wikariuszem kontraty ruskiej (nie przyjął); 1597–1598 przeor klasztoru św. Jakuba w Sandomierzu; 1603 regens; 1605–1606 przeor w Bochni (prawdopodobnie był przeorem już od 1600), 1607–1611 przeor w Płocku i wikariusz kontraty mazowieckiej; 1611 profesor teologii moralnej w studium krakowskim; kaznodzieja generalny; 1611 współzałożyciel klasztoru sióstr dominikanek na Gródku i ich kierownik duchowy; przeor w Łucku.
8. *Akademia pobożności z przydatkiem nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebna ale y swieckim do zbawienia barzo przygodna, abo szkoł, iako pokaże Regestr przed samą rzeczą położony. Wydany przez F. N. M. (Frater Nicolaus Mosciensis) Ord. Praed.*, Kraków: Waleryan Piątkowski, 1628 (BSDK, 748 II, 864 II; BUW, 4g.4.2.10, 4g.4.1.15, 4g.4.2.9, 28.20.3.1338; BJ, 36517 I, 98366 II) [przedruk: [Częstochowa: Drukarnia OO. Paulinów], 1722 (BUW, 4g.4.1.18a adl.; BJ, Cam. F. VI. 4)]; *Amoris ergo In patriam, pro Dei gloriam etc SS. Reliquias magna industria et conatu conquisitas in lipsanotheca recondidit*, 1630; *Appendix ad Tyrocinium S. Artis Poenitentiariae […]*, Cracoviae: Officina Andreae Petricovii, 1626 (BSDK, 225 II; BUW, Sd.711.322 adl.); *Ars bene vivendi. Fortiter pugnandi. Feliciter moriendi. Nauka ostrożnego życia. Mężnej potyczki. Szczęśliwej śmierci. Za dozwoleniem przełożonych*, Kraków: W Drukarni Franciszka Cezarego, 1627 (BSDK, 752 II; BJ, 36585 I, Aug.3017.b); *Conclave. Księga polska na Rekollekcye; Elementa ad S. Confessiones, non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprime necessaria: verum etiam omnibus poenitentibus exacte confiteri volentibus, summe vtilia. Duodecim partibus comprehensa. Quibus accessit Tractatulus de studio meditationis. Authore F. Nicolao Mosciensi Doctore Theologo Ordinis Praedicatorum. Superiorum permissu*. Cracoviae: Officina Andreae Petricovii, 1603 (BSDK, 396 I; BUW, Sd.711.338, Sd.618.813 adl.; BJ, 35942 I) [drugie wydanie: Collegium Soc. Jesu, 1610 (BUW, Sd.711.365), trzecie: Coloniae Agrippinae: Sumptibus Burchardi Kuickij, 1610 (BJ, 585554 I, Aug. 150); czwarte: Coloniae: Sumptibus Conradi Butgenij, 1618 [w kolof.:] Ursellis: excudebat Bartholomaeus Busch, sumptibus Conradi Burgenii 1619 (BUW, 4g.13.8.5; BJ, Cam. I. III. 43, 585842 I)]; *Elementa logices in septem partes distinct. Authore F. N. M. Ord. Praedicatorum. Superiorum permissu*. Cracoviae: Officina Francisci Caesarii, 1625 (BJ, 50827 I; Czart., 30360/I) [drugie wyd.: Cracoviæ: Apud Lucam Kupisz, 1650 (BJ, 53878 I)]; *Elementarzyk ćwiczenia duchowego, ktorego częśći y Rozdziały ich niżey się położą. Zebrany przez F. N. M. Ord.*

Praedicat., Kraków: W Drukarni Franciszka Cezarego, 1626 (BSDK, 622 II, 751 II, 894 II, 1161 II; BJ, 585148 I, 36706 I, Aug.3016, 585411 I, Biecz 1226.I; BN, XVII.3.414; BK, 127516, 127567; Czart., 25373/I; Oss., XVII–2013, XVII–7543) [drugie wydanie: [Częstochowa]: w drukarni Jasnej Góry Częstochowskiej, 1722 (BUW, 145762, 4g.4.1.18b adl., 4g.4.2.4; BJ, Cam. F. V. 14)]; *Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas et ad parochias obtinendas secundum modum Ac ordinem per Ill. Et Rev. Martinum Szyszkowski in Synodo Dyecesiana A. 1622 traditum*, Cracoviæ: In Officina Typ. Matthiæ Andreouiensis, 1621 (BJ, 259513 III) [kolejne wydania: Cracoviae: Apud Franciscum Cæsarium, [post 30 III 1622] (BSDK, 89 I, 289 I; BUW, 4g.6.7.346, 4g.10.4.32, 4g.10.4.9; BJ, 35941 I, Biecz 1528.I, Aug.12; Czart., 24322/I; BK, 127139; Oss., XVII–1875, XVII–1876, XVII–1877); *Infirmaria chrześcijańska. Przydała się do tego walna wojna duchowna*, Kraków: Franciszek Cezary, 1624 (BSDK, 750 II; BUW, Sd.713.2072, 4g.2.19; BJ, 36583 I, 36750 I, 37889 I, 585149 I; Oss., XVII–1913) [drugie wydanie: Kraków: W Drukarni Franciszka Cezarego, 1626 (BUW, 4g.4.20.20, 28.20.3.1154; BJ, 36583 I, Aug.3017a; BN, XVII.3.238; Oss., XVII–1907, XVII–1908)]; *Institutionum logicarum libri septem*, Cracoviae 1606 [drugie wydanie: Coloniae Agripinae, apud Joannem Crithium, 1614 (BUW, 28.20.3.2522; BJ, 50860 I, 221996 I)]; *Medytacje albo rozmyślania o śmierci, sądzie Bożym, czyśćcu, piekle i mękach jego, wyd. Jan Januszowski* [w:] *Nauka dobrego i szczęśliwego umierania*, Kraków 1675; *Methodus seu modus examinandi ordinandorum*, Cracoviae 1625; *Nauka o świętych relikwiach i o odpustach*, Kraków: Franciszek Cezary, 1629 (BSDK, 749 II; BUW, 4g.15.5.106; BJ, 36584 I); *O świecie nauka i medytacja*, wyd. Jan Januszowski, w: *Nauka umierania chrześcijańskiego*, Wilno 1695; *Pro accedentibus ad Communionem* (dodane do *Elementa ad S. Confessiones*); *Przydatek do Akademii. Sposób dobrego życia według porządku liter abecadła*, [Kraków: Franciszek Cezary, po 1628] (BJ, 36586 I); *Reguła św. Augustyna i Konstytucja abo prawa sióstr zakonnych s. Katarzyny Sejneńskiej*, tłum. Mikołaj z Mościsk, Kraków 1616 (BSDK, 1000 II; BJ, 38125 I; Czart., 26362/I); *Reliquiae authenticae quae asservantur et colluntur in Ecclesia parochiali S. Joannis Baptistae civitatis Moscicensis, [b.m. 1630]; Rudimenta logices doctissime simul et clarissime collecta, sive institutiones logicae libri VII*, Cracoviae 1606; *S. Artis poenitentiariae tyrocinium. Cui elementa ad S. Confessiones, alias edita, nunc vero accuratius corecta, sunt inserta. Examen quoq[ue] approbandorum, ad S. Confessiones excipiendas annexum est. Authore […] S.T.D. ordinis praedicatorum. Cum licentia superiorum*, Cracoviæ: In Officina Andreæ Petricouij, 1625 (BUW, Sd.711.321

adl., Sd.711.335; BJ, 35945 I , Aug. 14, Cam. I. III. 28) [kolejne wydanie: Cracoviae: in Officina Andreae Petricovii, 1631 (BSDK, 78 I, 210 I, 321 I, 323 I, 370 I; BUW, 4g.10.5.48)]; *Sanctissimae Trinitati, nobilissimo SS. Trinitatis triclinio, Beatissimae V.M. Matri Dei, Magno Carthusianorum patriarchae, Sancto Brunoni, Theologia moralis […] Nicolai Mosciciensis […] in tres libros distincta, videlicet in elementa ad S. Confessiones Sacrae Artis Poenitentiariae Tyrocinum. Examen approbandorum ad Sacras Confessiones. Tractatus quoq[ue] de matrimonio per modum supplementi annexus. Authore […] Ferdinando Ohm alias Januszowski […]*, Cracoviae: Typis Universitatis, 1683 (BUW, 4g.10.5.3), [drugie wydanie: Cracoviae: Typis Nicolai Alexandri Schedel, 1701 (BUW, 4g.10.2.21; BJ, Cam. G. VII. 5 — Cam. G. VII. 15); *Speculum parvum religiosorum… Ex P.M.F. Nicolao Moscicensi […] reimpressum*, Cracoviae 1789 (BUW, Sd.711.84, Sd.711.85, Sd.711.95); *Supplementum theologiae moralis*, Cracoviae 1682; *Tabulae sacramentorum, irregularitatum, censurarum doctrinam continentes; Theologia moralis in tres libros distincta*, Cracoviae: Typ. Universitatis, 1683 (BSDK, 18 I, 43 I, 186 I, 285 I, 324 I, 369 I).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 1, k. 164r, 179v; ADK, Kr 9, s. 10; ADK, Kr 10, k. 3v, 5v, 6v, 7v, 8r, 23v; ADK, Kr 25, k. 87r; ADK, Kr 26, s. 102, 155, 305, 309, 320; ADK, KrB 1, k. 11r; ADK, Lw 13, k. 32r–43v, 36r, 37r; ADK, Lw 19, s. 275; ADK, Pp 79, k. 158r; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 490–492; AGOP, IV, 46, k. 105r–106r; BWSDS, G 817, k. 14, 18v, 124v.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 444, 478, 496, 531, 678, 681, 686–688; ACPP, t. 2, s. 13, 27, 42, 80, 155, 166; ACGOP, t. 6, s. 35; KEŚDKr, nr 4039, s. 352; *Kronika fundacyjna*, s. 33, 40, 42, 43, 50, 53–55. 58, 60, 62, 63, 64, 66–68, 71, 76, 77; Gruneweg, t. 2, s. 680, t. 3, s. 1172, 1180, 1187, 1190–1191, 1193, 1225–1226, 1260, 1429.

Bibliografia prac: Jocher, *Obrazy*, t. 3, s. 229; Kraszewski, *Uczeni*, s. 219-220; Estr., t. 22, s. 582–585; Wichrowicz, *Słownik*, s. 241–242; Malicki, *Repertuar wydawniczy*, s. 172, 212–215, 238, 258, 271–275, 278–279, 294, 314.

Opracowania: PSB, t. 21, s. 128–130; SPTK, t. 3, s. 118–120; PEK, t. 27–28, s. 29; EP, t. 18, s. 912–913; EK, t. 12, kol. 1010–1011; Bzowski, *Propago*, s. 89, 90; Starowolski, *Setnik*, s. 193; Ohm-Januszewski, *Theologia*; Jaroszewicz, *Matka Świętych*, cz. 3, s. 143–144; Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 9, s. 80, 199, 461; Wicher, *Mikołaj z Mościsk teolog-moralista*; Kowalski, *Nauka Mikołaja z Mościsk*, s. 25–39; Kowalski, *Życie, działalność*, s. 147–164; Dziuba, *Pisma filozoficzne*, s. 183–188; Dziuba, *Życie i działalność*

filozoficzna, s. 59–81; Dziuba, *Pisma teologiczne*, s. 139–167; Dziuba, *Życie i twórczość*, s. 43–63; Dziuba, *Zasady poznania*, s. 65–87; Dziuba, *W służbie zakonu*, s. 151–155; Dziuba, *Pismo święte*, s. 400–446; Dziuba, *Problematyka pokutna*, s. 161–179; Dziuba, *Ojcowie Kościoła*, s. 126–136; Dziuba, *Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wiekuć*; Dziuba, *Mikołaj z Mościsk — teolog moralista z przełomu XVI i XVII wieku*, s. 23–43; Fischer, *Matka Boska*, s. 98–99; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 478; Creytens, *Il Registro*, s. 65, 87; Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna*, s. 35–38; Górski, *Dzieje życia wewnętrznego dominikanów*, s. 176–177; Górski, *Zarys dziejów duchowości*, s. 189; Borkowska, *Mikołaj z Mościsk i reguła*, s. 137–230; Urbański, *Zatopieni w Bogu*, s. 35–38; Graczyk, *XVI-wieczni uczeni*, s. 199–201; Marecki, *Uczeni*, s. 398–399.

II. **Marcin Nepelski**

1. 1602–1603.
2. Syn Mikołaja.
3. 24 I 1616.
4. Subdiakonat: Kraków 26 V 1584.
5. 18 IX 1587 wyznaczony na studenta klasztoru św. Dominika w Bolonii, a 3 X otrzymał asygnatę na studia formalne w Bolonii[145].
6. 1588 r. już jako lektor św. teologii; 1593 prośba o promocję bakalaureatu; ok. 1596 bakalaureat teologii (podpisał się z tym tytułem naukowym w dniach 6 i 26 IX oraz 11 i 26 X tego roku, ponadto 3 IV 1598); 1599 pozwolenie na promocją magisterską; 1602 już magister św. teologii (podpisał się z tym tytułem w księdze rachunkowej klasztoru krakowskiego).
7. 1583 asygnata do klasztoru sandomierskiego (z klasztoru krakowskiego); 1591 magister nowicjatu w Poznaniu; 1594 lektor teologii w Krakowie; 1594 już jako przeor w Sieradzu (?); 1596–1598 bakałarz studium; 1598–1599 przeor klasztoru św. Jakuba w Sandomierzu; 1599–1606 przeor w Sieradzu; 1606–1609 przeor w Poznaniu; 1607 zatwierdzony przez kapitułę w Lublinie na urząd regensa, ale chyba go nie objął (był wówczas przeorem poznańskim i uczestnikiem kapituły); 1610–1611 przeor w Sieradzu.

Źródła rękopiśmienne: AAP, B.7, k. 6v–7r, 9v–11r; ADK, Kr 1, k. 164r, 179v; ADK, Kr 10, k. 10 v, 13r–v; ADK, Kr 20, s. 132, 336; ADK, Kr 26, s. 153,

[145] Można wnioskować, iż Martinus Polonus, który występuje na liście braci studiujących w studium formalnym w Bolonii (pod datą 18 X 1587) to właśnie Marcin Nepelski. Por. Creytens, *Il Registro*, s. 64.

297, 305, 358, 360, 363, 405, 484; ADK, Pp 78, k. 25r; AGOP, IV, 45; BCz, TP 3311, s. 63v, 64; BWSDS, G 817, k. 18v.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 448, 496, 532, 546, 547, 570; ACPP, t. 2, s. 62, 116; KEŚDKr, nr 3517, s. 314.

Opracowania: Bzowski, *Propago*, s. 87, 100; Siejkowski, *Świątnica*, s. 43; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 479; Creytens, *Il Registro*, s. 64.

III. **Jacek Suski**

1. 1603–1606.
2. Ok. 1563 w Suchej (syn Krzysztofa z Suchej herbu Lubicz).
3. 25 IX 1616 w Przemyślu, pochowany w kaplicy Stadnickich w kościele klasztornym[146].
4. Profesja zakonna w Łowiczu; subdiakonat: Kraków 19 XII 1584; diakonat: 22 III 1586.
5. Prawdopodobnie studia formalne i generalne odbył w Bolonii (w 1586 otrzymuje zgodę na studia we Włoszech) i tam uzyskuje lektorat św. teologii[147]; 1591 wytypowany na studia zakonne w Pizie, ale prawdopodobnie z Polski nie wyjechał[148]; 1593 zgoda na studia w Akademii Krakowskiej (zapisał się 6 VII), jednak już 8 III 1594 musiał udać się do Piotrkowa.
6. 1590 lektor teologii, 1593 prośba do kapituły generalnej o promocję na bakałarza; 1596 druga prośba o promocję bakalarską; 1596 kapituła w Piotrkowie nadaje mu stopień kaznodziei generalnego; 1599 kapituła w Płocku daje pozwolenie na promocje bakalaureatu; 1600 bakalaureat św. teologii

---

[146] Według przemyskiego dominikanina i historyka, Kołkiewicza, Suski miał umrzeć wcześniej, jeszcze jako przeor klasztoru przemyskiego, dnia 25 IX 1615 roku. Powodem jego zgonu miało być porażenie prądem (podaję za: Jaroszewski, *Dominikańscy przeorzy*, s. 36).

[147] Niejaki Hyacinthus Polonus, prov. Poloniae występuje na liście studentów studium formalnego w Bolonii pod datą 19 XI 1588 (Creytens, *Il Registro*, s. 59). Ów dominikanin w Bolonii uzyskał także lektorat św. teologii dnia 9 VII 1590 roku (*tamże*, s. 80).

[148] Świętochowski, Chruszczewski (*Polonia*, s. 479) Suskiego utożsamiają z Jackiem z Krakowa (Jacinthus Cracoviensis), który dnia 18 III 1591 został wytypowany na studia generalne do Pizy. Za nimi idą także Jaroszewski (*Dominikańscy przeorzy*, s. 34) i Zdanek (PSB, t. 46, s. 54). Zdaniem Świętochowskiego i Zdanka Suski nigdy jednak na studia do Padwy się nie udał, gdyż już 25 I następnego roku uczestniczył w przekazaniu dominikanom krakowskim wsi Górka. Sz. Jaroszewski zgadzając się, że chodzi o tego samego Jacka, jednak sugeruje, że został on wysłany na studia nie do Pizy, gdyż tamtejsze studium generalne było przepełnione, ale do Pasero. Tam w skróconym terminie uzyskał stopień lektora. W 1593 roku jest już w Polsce. Jeżeli utożsamimy Suskiego z Jackiem Polakiem, studiującym w Bolonii, wyjazd na studia do Pizy miałby całkiem inny charakter, gdyż już wówczas Suski był lektorem św. teologii. Nie jest wykluczone, że na nie w ogóle się nie udał. Jaroszewski nie podaje żadnego źródła, które dokumentowałoby, że udał się na studia do Pasero.

i jego zatwierdzenie przez kapitułę w Lublinie; 1601 prośba o nadanie magisterium; 1601 kapituła generalna w Rzymie promuje go na magistra św. teologii; 1603 stopień zatwierdzony przez kapitułę prowincjalną w Poznaniu.

7. 1590–1592 magister studentów; 1592–1593 mistrz nowicjatu; po 1590 promotor Różańca św. przy klasztorze krakowskim; 1592–1593 kaznodzieja zwyczajny w konwencie krakowskim; 8 III 1594 polecenie wyjazdu do Piotrkowa, funkcja kaznodziei na Wielkanoc; 1596 przeor w Gdańsku i wikariusz kontraty pruskiej; 1597–1600 przeor klasztoru św. Dominika w Płocku; 1599 wikariusz generalny prowincji polskiej; wikariusz kontraty mazowieckiej; 1600 kaznodzieja w Krakowie; 1600–1601 bakałarz studium; 1601 definitor na kapitule generalnej w Rzymie; 1601–1603 przeor krakowski (wybór 16 luty); 1603–1606 regens; 1607 kaznodzieja zwyczajny w Krakowie; 1608 prokurator prowincji polskiej; prowincjał prowincji czeskiej, obejmującej Czechy, Morawy i Austrię (od 18 VI 1608 do 1611); 1610 komisarz generalny prowincji polskiej; 1611 definitor prowincji czeskiej na kapitule generalnej w Paryżu; 8 VI 1611–10 VIII 1615 przeor lubelski; 1613 delegat prowincji w rozmowie z Janem Zbigniewem Oleśnickim w sprawie fundacji klasztoru dominikańskiego w Klimontowie; 1615–1616 przeor przemyski; wybrany przeorem w Łowiczu nie uzyskał zgody; kaznodzieja w kościele mariackim w Krakowie.
8. *Apologia pro Sanctissimae Eucharistiae sacramento contra quondam calvinianum*, *Apologia pro Sanctissimae Eucharistiae sacramento contra calvinianos* (autorstwo prawdopodobne); *De Sanctae Eucharistiae sacramento contra Calvinum* (autorstwo prawdopodobne); *Liber de SS. Eucharistiae Sacramento, contra Calvinum*; *Philadelphia sive erectio confraternitatis quatuor ordinum mendicantium in Consilio Basiliensi instituta*, Cracoviae: ex Officina Typographica Andreae Petricovii, [1615] (BUW, 4g.15.5.143), [inne wydanie: Cracoviae: Ex Officina Nicolai Lobii, 1615 (BSDK, 925 II) [wraz z Hipolitem Liriciusem; wyd. 2: 1693]; *Postylla na Ewangelie całego roku*; *Sermones annuales de tempore, et de Sanctis, in lingua Polonica et Latina: dum fungebatur officio Concionatoris* oraz polskie tłumaczenia Ewangelii[149].

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 1, k. 181v; ADK, Kr 8, k. 151r–152r; ADK, Kr 9, s. 21–23; ADK, Kr 10, k. 7v–8r, 9r, 10v, 15r–v., 18r; ADK, Kr 20, s. 132, 180; ADK, Kr 910, s. 630; ADK, Lb 6/3, k. 24r; ADK, Pp 79, k. 357r; BK, rkp. 93; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 670.

---

[149] Podaję za M. Siejkowskim. E. Ozorowski (SPTK, t. 4, s. 231) pisze, że rękopis z tłumaczeniami zaginął. Por. także W. Smereka, *Biblistyka polska (wiek XVI–XVIII)*, s. 254.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 496, 523, 531, 532, 537, 538, 546, 548, 563, 564, 569, 570, 687; ACPP, t. 2, s. 12, 41, 43, 60, 63, 73, 78, 80, 119, 120–122, 124–125, 128, 149–165, 181, 203, 206, 208, 222, 227, 318–319; ASUCr, t. 3, s. 180; ACGOP, t. 6, s. 2, 36, 100, 208; KEŚDKr, nr 1998, s. 201; Gruneweg, t. 2, s. 803, t. 3, s. 1427, 1433, 1435, 1442, 1444, 1446.

Bibliografia prac: Kraszewski, *Uczeni*, s. 197; Estr., t. 30, s. 67; SPTK, t. 4, s. 231; Wichrowicz, *Słownik*, s. 364.

Opracowania: SPTK, t. 4, s. 230–231; PSB, t. 46, z. 188, s. 54–57; Bzowski, *Propago*, s. 89, 90, 95; Starowolski, *Setnik*, s. 201; Chodykiewicz, *De rebus*, s. 314; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 82–83; Kraszewski, *Uczeni*, s. 197; Barącz, *Rys dziejów*, t. 1, s. 259, II, 114, 262; Wadowski, *Kościoły lubelskie*, s. 312, 330; Pelczar, *Zarys dziejów*, s. 176–178; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 220, 221, 245, 278; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 479; Creytens, *Il Registro*, s. 59, 80; Jaroszewski, *Dominikańscy*, s. 34–36.

IV. **Adam Zaremba**

1. 1606–1609.
2.
3. 1620 w Łowiczu.
4. Śluby zakonne: 23 X 1587 w Krakowie.
5. 26 X 1595 asygnata do Padwy na studia (?)[150].
6. 1603 lektor św. teologii; 1605 prośba o promocję na stopień bakałarza teologii; 1605 promocja bakalaureatu na kapitule generalnej w Vallisoleti; 1606 występuje jako bakałarz (pod dniem 21 V 1606 podpisuje się jeszcze jako lektor, a 13 XII już jako bakałarz); 1607 zatwierdzenie przez kapitułę prowincjalną bakalaureatu św. teologii; 1607 promocja magisterska w Krakowie; 1607 prośba o mianowanie magistrem (już 6 VI tego roku podpisuje się jako magister św. teologii); 1608 promocja magisterska na kapitule generalnej w Rzymie; 3 X 1609 kapituła prowincjalna w Przemyślu zatwierdziła tytuł magistra.
7. 1598, 1600 przeor w Gdańsku, 1603–1605 magister braci studentów w Krakowie (widnieją jego podpisy w księgach rad klasztoru krakowskiego i wydatków tego klasztoru); 1605–1606 bakałarz studium; 1606–1609 regens (pierwszy podpis jako regensa pod datą 13 XII 1606); 3 X 1609 asygnowany do klasztoru w Gdańsku na kaznodzieję; 21 V 1614 wybrany na opiekuna Bractwa Różańcowego w Krakowie (jego pomocnikiem był Mikołaj

[150] W piśmie tym, wydanym w Genui 26 X 1595 roku, mowa jest jedynie o Adamie z Krakowa, co może wskazywać na Adama Zarembę.

z Mościsk); 1618–1620 spowiednik i teolog arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Polski Wawrzyńca Gębickiego (wyznaczony przez radę klasztoru krakowskiego dnia 5 VI 1618).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 15; ADK, Kr 10, k. 18r, 22v, 23r, 24r, 33r; ADK, Kr 11, s. 12; ADK, Kr 20, s. 83, 132, 228; ADK, Kr 26, s. 549, 551, 612, 644, 666, 706; ADK, Kr 456; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 758; ADK, Kr 907, s. 94nn; AGOP, IV, 46, k. 106v.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 688; ACPP, t. 2, s. 13, 33, 44, 46, 62, 63, 95; ACGOP, t. 6, s. 77, 110; Gruneweg, t. 3, s. 1456.

Opracowania: Bzowski, *Propago*, s. 89; Siejkowski, *Świątnica*, s. 376.

V. **Ignacy Kownacki**
1. 1609–1611.
2. Herbu Ślepowron.
3. 29 IX 1613 w Sieradzu.
4. Śluby zakonne: 21 III 1586 w Krakowie; 1589 był już kapłanem (lub tego roku nim został)[151].
5. Wyższe studia teologiczne, zakończone lektoratem, odbył we Włoszech (na koszt bpa Bernarda Maciejowskiego).
6. Ok. 1592–1595 lektorat, 1599 pozwolenie na promocję swojego bakalaureatu; 1600 kapituła w Lublinie zatwierdziła jego bakalaureat i wyznaczyła na bakałarza studium generalnego w Krakowie; 1 VI 1603 zatwierdzenie bakalaureatu i prośba o promocję na magistra św. teologii; 1609 prośba o promowanie na magistra św. teologii; 1611 promocja na magistra św. teologii w Krakowie i zatwierdzenie na kapitule generalnej w Paryżu.
7. 1589–1590 magister studentów; 1596–1598 magister studentów (może był nim nieprzerwanie od 1589?); 1596 kaznodzieja generalny; 1596 jako przedstawiciel prowincji polskiej brał udział w procesie z klasztorami kontraty ruskiej; 1596–1598 wykładowca w Krakowie, 1599 przeor w Łucku[152]; IX 1600 kapituła w Lublinie wyznaczyła go na przeora w Łucku, którą to funkcję już pełnił; 11 XI otrzymał jednak roczną asygnatę na bakałarza studium generalnego w Krakowie; 1601 przeor klasztoru w Łucku; 1602–1603

[151] W *Księgach egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej* mowa jest o Ignacym z Krakowa, synu Feliksa. Wydawałoby się, że chodzi tu o naszego Ignacego Kownackiego, jednak ów Ignacy, o którym mowa w Księgach egzaminów, dopiero dnia 23 XII 1589 otrzymał święcenia subdiakonatu (KEŚDKr, nr 2275, s. 222), tymczasem nasz Ignacy musiał być już kapłanem (a przynajmniej tego roku nim został), skoro kapituła mianowała go magistrem braci studentów w Krakowie.

[152] Z tego czasu zachowała się jego pieczęć jako przeora łuckiego. Znajduje się na niej herb rodzinny Ślepowron i inicjały F.J.K. Por. ADK, Pp 50, s. 98.

bakałarz w studium generalnym w Krakowie; 1603 kaznodzieja i teolog w Przemyślu; 1609–1611 regens; 1611 definitor na kapitule generalnej w Paryżu; 1611–1613 przeor w Sieradzu.

8. *Assertiones Theologicæ Ex Summa S. Thomæ Doctoris Angelici depromptæ, publico certamini expositae In Ecclesia SS. Trinitatis Per P. Fratrem Ignatium Kownacki [...] Anno Domini 160 Mense die hora*, Cracoviae: Ex Officina Andreæ Petricouij, 1602 (BJ, 39215 I)[153].

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 1, k. 164r, 179v; ADK, Kr 9, s. 14; ADK, Kr 10, k. 11r, 23v, 24r, 28r; ADK, Kr 20, s. 83, 132, 180, 228; ADK, Kr 26, s. 299, 358, 364, 374, 405, 485, 606–612; ADK, Kr 456; ADK, Kr 530; ADK, Pp 37, s. 14; ADK, Pp 53; ADK, Pp 78, k. 69; ADK, Pp 79, k. 273r; 357r; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 363; ADK, Kr 907, s. 93–94; AGOP, IV, 56, k. 81v; BCz, TP 3311, s. 64; BK, rkp. 93, §. 620.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 546, 563, 569, 570; ACPP, t. 2, s. 12, 18, 63, 83, 102, 115, 155, 166, 181; ACGOP, t. 6, s. 130, 154, 155.

Bibliografia prac: SPTK, t. 2, s. 380; Wichrowicz, *Słownik*, s. 190.

Opracowania: SBDP, t. 2, s. 90–91; SPTK, t. 2, s. 380; PSB, XIV, s. 587; Kołkiewicz, *Liber continens*, s. 63; Bzowski, *Propago*, s. 89; Siejkowski, *Świątnica*, s. 52, 376, 377; Niesiecki, *Herbarz*, t. 5, s. 339; Barącz, *Archiwum*, s. 88, 101; Decianówna, *Kardynał Bernard Maciejowski*, s. 346; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 267; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 480.

VI. **Erazm Koniuszowski**

1. 1611–1614 (mianowała go na ten urząd kapituła generalna w Paryżu w 1611).
2. Ok. 1573 roku[154].
3. 8 IX 1630 w wieku 57 lat (według Jucewicza zmarł w opinii świętości).
4. Śluby zakonne: 29 X 1589 w Krakowie; brak danych o święceniach.

---

[153] W drugiej połowie XVII wieku żył inny dominikanin Ignacy Kownacki (zm. 1707), który napisał *Sparta Polska, niezwyciężonemi łaskawości piersiami mocna, Panna Najświętsza Marya, w cudownym obrazie miasta stołecznego Wojewodztwa Wołyńskiego w kościele łuckim dominikańskim […] wystawiona. Na szczęśliwą w życiu fortunie i honorach protekcyą Jaśnie Oświeconej Xiężnie J.M.P. Annie Lubartowiczownie Sanguszkownie Radziwiłłowey […] prezentowana. A za staranie W.X. Ignacego Kownackiego […] na ten czas przeora łuckiego zakonu kaznodziejskiego […] do druku podana […]*, Zamość: w drukarni Akademickiey, 1703 (BSDK, Cim.F. 1015; BUW 5.11.2.29 frg.). Por. SOP, t. 3, s. 103; SPTK, t. 2, s. 380; Kraszewski, *Uczeni*, s. 208. Estreicher niesłusznie utożsamia naszego Ignacego z autorem *Sparty Polskiej* (por. Estr., t. 20, s. 179).

[154] W źródłach nie znaleźliśmy daty urodzenia, jedynie obliczyliśmy ją mając informację, że w chwili śmierci o. Erazm miał 57 lat (por. ADK, Kr 8, k. 61v). Z. Baran (*Kaznodzieje zakonni*, s. 331) pisze, że na świat przyszedł około 1570 r. „lub nieco wcześniej". Ponadto pisze, że urodził się prawdopodobnie w Koniuszowej.

5. 1590 asygnowany do Poznania[155]; 10 IV 1594 wyjazd na studia do Włoch (na ten cel klasztor krakowski wydał 2 floreny); 27 II 1595 wyznaczony na studia formalne do Bolonii[156], a od 5 VI 1599 — do Padwy; 18 V 1600 kapituła prowincjalna w Lublinie odwołała go ze studiów włoskich (studia italica) do Polski.
6. Ok. 1600 lektor św. teologii; 1605 promocja bakalaureatu na kapitule generalnej; 1607 zatwierdzenie bakalaureatu; 1608 promocja na magistra św. teologii w Krakowie i zatwierdzenie przez kapitułę generalną; 1609 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę przemyską.
7. 1605 mianowany magistrem studentatu; 1604–1607 przeor w Płocku i wikariusz kontraty mazowieckiej[157]; VII 1607–1612 przeor krakowski; 1608 definitor na kapitułę generalną; 1614–1622 przeor krakowski i wikariusz kontraty małopolskiej[158]; 1622–1623 przeor krakowski; 1622–1627 wikariusz generalny (4 listopada); 1622 kaznodzieja generalny w konwencie krakowskim; 1623–1627 kaznodzieja w kościele NMP w Krakowie; 1628–1630 przeor krakowski (wybór 21 X 1628, a ostatni jego podpis jako przeora pochodzi z 3 I 630, od 19 VIII widnieje podpis przeora Jana Chryzostoma Zamojskiego).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 8, k. 153v, 156v, 159 v, 160v, 161v; ADK, Kr 9, s. 15, 26–28, 30–35, 38–40; ADK, Kr 10, k. 22r–23r, 27 r, 29v, 30v, 32r, 33v, 34r, 35v, 40r; ADK, Kr 11, k. 2, 11–42v, 45v, 88r, 50r, 59v, 61r, 68v, 74r, 74v, 92r, 94v; ADK, Kr 20, s. 228; ADK, Kr 26, s. 272, 299; ADK, Kr 456; ADK, Kr 520; ADK, Kr 521; ADK, Kr 449; ADK, Kr 560; ADK, Pp 22, k. 27r; ADK, Pp 79, k. 252r, 359v; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 353; AGOP, IV, 46, k. 104r–107r; AGOP, XIII, p. 183–184; BK, rkp. 93, §. 694.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 480, 570, 688, 690; ACPP, t. 2, s. 27, 28, 33, 35, 43, 46, 62, 63, 75, 95, 116, 174, 181, 208, 227, 230, 300, 335, 463; ACPP,

---

[155] Akta kapituły prowincjalnej w Krakowie z 1590 roku mówią o jakiś Erazmie, profesie klasztoru krakowskiego. Wydaje się, że może chodzić tu o Erazma Koniuszowskiego, który właśnie rok wcześniej złożył w klasztorze krakowskim śluby zakonne. Wiadomo, że ów profes był jeszcze przed święceniami, gdyż akta wyraźnie na to wskazują. Por. ACPP, t. 1, s. 480.

[156] Na liście studentów w bolońskim studium formalnym podany jest „Erasmus Coninensis, prov. Poloniae", zapisany pod datą 27 IV 1598 (Creytens, *Il Registro*, s. 57). Na pierwszy rzut oka można byłoby utożsamiać go z Erazmem Koniuszowskim. Jednak ów „Erazm Coninensis" (czyli z Konina) kształcił się w Bolonii aż do 1601 roku. Tam bowiem 5 III tego roku uzyskał tytuł lektora św. teologii (*tamże*, s. 78). Koniuszowski natomiast już wówczas był w Polsce, a lektorat posiadał rok wcześniej.

[157] Gruneweg (t. 3, s. 1455) pisze o nim jako przeorze w Płocku pod dniem 24 II 1604 roku, a mógł być nim już w 1603.

[158] Samuel Wierzchoński w swoich dziełach dedykowanych Koniuszowskiemu określa go właśnie mianem wikariusza małopolskiego.

t. 2 Suppl., s. 4, 36; ACGOP, t. 6, s. 77, 110, 154, 155, 208; Zeissberg, *Kleiner*, s. 142; *Kronika fundacyjna*, s. 29, 40, 41, 43, 53, 54, 58, 60; Gruneweg, t. 3, s. 1455.

Opracowania: PSB, III, 187; Frydrychowicz, *Sanctae Hyacinthi*, s. 204; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 69; Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 28; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 43, 344, 480; Baran, *Kaznodzieje zakonni*, s. 331.

VII. **Jan Chryzostom z Ropczyc**

1. 1615–1618 (już w 1612 kapituła generalna w Rzymie mianowała go na ten urząd, a potem w 1613 postulowany jeszcze na kapitule prowincjalnej w Warce).
2.
3. 5 VI 1635.
4. Śluby zakonne w Krakowie 2 VI 1590; prezbiterat: Kraków 13 III 1593.
5. 30 VIII 1593 wysłany na studia teologiczne w Bolonii; bakałarz filozofii w Akademii Krakowskiej.
6. 1603 akta kapituły odbytej w Poznaniu wymieniają go jako bakałarza świętej teologii; 1603 kaznodzieja generalny; 1605 promocja bakalaureatu na kapitule generalnej; 1607 zatwierdzenie bakalaureatu przez kapitułę lubelską; 1608 promocja na magistra św. teologii na kapitule generalnej[159]; 3 X 1609 zatwierdzenie magisterium na kapitule przemyskiej.
7. 1598 syndyk klasztoru w Poznaniu; 1602–1603 magister studium; 1605 definitor na kapitule generalnej w Vallisoleti; 1606–1607 bakałarz studium w Krakowie; 1605–1607 przeor krakowski i wikariusz kontraty małopolskiej; 1607–1610 przeor przemyski i wikariusz kontraty ruskiej, 1608 wikariusz generalny prowincji polskiej; 1609–1613 prowincjał; 1612 udział na kapitule generalnej w Rzymie jako prowincjał; 1615–1618 regens; 1622--1626 przeor krakowski (wybrany 5 VII, a zatwierdzony 8 VII 1622).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 1, k. 180r; ADK, Kr 8, k. 152v, 157r; ADK, Kr 9, s. 14, 16, 24–26, 28–30, 35–36; ADK, Kr 10, k. 12v, 17r, 18r, 21v, 22r, 35v, 40r; ADK, Kr 11, s. 11, 12, 16, 17, 42v, 44r–67v, 157v; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 228; ADK, Kr 520; ADK, Kr 521; ADK, Kr 551; ADK, Kr 910, s. 630; ADK, Pp 22, k. 42r; ADK, Pp 76, k. 89v; ADK, Pp 78, k. 41; ADK,

[159] W *Liber Studii* (ADK, Kr 20, s. 228) podane jest, że w 1614 roku w studium generalnym w Krakowie odbyła się promocja magisterium niejakiego Jana Chryzostoma. Br. K. Jucewicz OP dopisał na początku XX wieku, że chodzi tu o Jana Chryzostoma z Robczyc, co wydaje się niesłuszną hipotezą, gdyż już kapituła prowincjalna, która miała miejsce w Warce w 1613, iż postulowany na urząd regensa Jan Chryzostom posiada magisterium św. teologii (por. ACPP, t. 2, s. 186)

Pp 79, k. 157r, 359r; ADK, Barącz , *Cathalogus*, s. 309; AGOP, IV, 46, 104v; BK, 93, §. 722.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 685; ACPP, t. 2, s. 1, 2, 13, 27, 42, 61, 63, 80, 83, 95, 101, 102, 104, 116, 119, 181, 186, 203, 206, 230, 254, 362; ACPP, t. 2 Suppl., s. 2; ACGOP, t. 6, s. 44, 110, 183 208; KEŚDKr, nr 2434, s. 234; *Kronika fundacyjna*, s. 43–45, 53, 59, 63, 76, 77; Gruneweg, t. 3, s. 1297, 1299–1230, 1446, 1451, 1453–1454.

Opracowania: Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 479.

VIII. **Bernard Pegaz (Pegasius)**[160]

1. 1618–1621.
2. Turobin.
3. 1628 w Bełzie.
4. Profesja zakonna w Lublinie w 1589 roku[161]; 1596 już jako diakon konwentu lubelskiego.
5. 1596 studia formalne w Krakowie, ale jako syn konwentu lubelskiego; 9 V 1599 wyznaczony „ad studia italica", kształcił się jednak w Hiszpanii, do Krakowa wrócił 13 XII 1605.
6. 1605 lektor św. teologii; 1607 władze prowincji polskiej pozbawiły go tego stopnia; 1610 lektor św. teologii, prośba kapituły o mianowanie bakałarzem; 1611, promocja magisterium św. teologii na kapitule generalnej w Paryżu; 1612 kaznodzieja generalny; 1613 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę prowincji polskiej; 1615 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę generalną w Bolonii.
7. 1603 wikary w Hrubieszowie; 1606 przebywał w klasztorze w Sejnach; potem przeor w Horodle i subprzeor w Lublinie; 1609 kapituła prowincjalna mianowała go lektorem prymariuszem w klasztorze poznańskim; 1612 przez kilka miesięcy przeor klasztoru w Łucku, od 29 VII 1612 lektor metafizyki w krakowskim Studium Generale; 1616 mianowany lektorem prymariuszem w konwencie lubelskim; 1618–1621 regens i wykładowca teologii w studium generalnym w Krakowie; 1621 wybrany na przeora

[160] Wydaje się nieuzasadnione podawanie przez niektórych badaczy przy Bernardzie Pegazie nazwiska Koniński. Czyni tak Wadowski (*Kościoły lubelskie*, s. 314), a za nim także Mazur (PSB, t. 25, s. 540).

[161] J.A. Wadowski (*Kościoły lubelskie*, s. 314) i R. Świętochowski (*Szkolnictwo*, s. 274) podają, że śluby zakonne złożył dokładnie 7 I 1597 w Lublinie. Ewidentnie idą oni za metryką klasztoru lubelskiego (AAL, 246, [1597]). Nie jest wykluczone, że w źródle jest błąd: zamiast 1597 powinno być 1587. Wymagałoby to jednak jeszcze dokładniejszej weryfikacji. Stąd też na razie przyjmujemy ustalenia Z. Mazura (PSB, t. 25, s. 540).

w Janowie Podlaskim; 14 I 1623 wybrany na socjusza definitora na kapitule generalnej w Tuluzie (ze względu jednak na zły stan zdrowia nie pojechał).

8. Rękopisy: *De auxiliis divinae gratiae disputatio; Tractatus de gratia* (napisane w Rzymie); *De Divinis Nominibus; De Trinitate, traktat drugi; Tractatus de Divina Providentia ac Praedestinatione*, Cracoviae 1619 (miały do 1887 roku znajdować się w bibliotece klasztoru lubelskiego, przejęte przez Departament Spraw Wewnętrznych i przekazane jakiejś bibliotece); *Tractatus de SS. Trinitate*, Cracoviae 1618; druki: *D. T. O. M. Illvstrissimo Domino, D. Sigismvndo Grvdzinski [...], Posnaniæ: In Officina Typographica Ioannis Wolrabi*, 1610 (BJ, 39298 I); *Gravamina filiorum provinciae*, 1617 (współautorstwo z A. Piekarskim); *Theses Concordiae Liberi Arbitrii cum Montione Dei ex se efficaci, iuxta mentem Doctoris Angelici*, Posnaniae: Officina Typographica Joannis Wolrabi, 1610; *Tractatus de Sanctissima Trinitate*, Romae: [b.m.w.] 1610.

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 11, k. 27r, 33v, 34r, 38r; ADK, Kr 20, s. 580; ADK, Kr 26, s. 272 i 583; ADK, Pp 37, k. 75; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 63; BK, 93, §. 713.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 534, 546; ACPP, t. 2, s. 116, 195, 203, 206, 213, 223, 279, 325, 335, ACPP, t. 2 Suppl., s. 18; ACGOP, t. 6, s. 154, 262.

Bibliografia prac: Rychter, *Wiadomość historyczna*, s. 42–43; Kraszewski, *Uczeni*, s. 201; Estr., t. 24, s. 178–179; SPTK, t. 3, s. 335; Wichrowicz, *Słownik*, s. 270.

Opracowania: SPTK, t. 3, s. 334–335; PSB, XXV, s. 540–541; Ruszel, *Tryumf*, s. 33, 83, 103, 104; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 126; Siejkowski, *Świątnica*, s. 53, 314; Kraszewski, *Uczeni*, s. 201; Rychter, *Wiadomość historyczna*, s. 42–43; Wadowski, *Kościoły lubelskie*, s. 314; Kłapkowsk, *Konwent*, s. 120; Kłoczowski, *Wielki zakon*, s. 128–130, 141–142, 168; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 274; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 480; Сінкевич, *Laudare*, s. 315.

IX. **Tomasz Różański**

1. 1623–1626 (1622 kapituła generalna w Mediolanie wytypowała go na regensa studium generalnego w Krakowie; jako regens podpisał się już 6 III 1623).
2.
3. 16 XI 1644 Opatowiec.
4. Śluby zakonne: 5 III 1593 w Krakowie (wychowawcą jego był Jacek Suski).

5. 1602 prawdopodobnie studia zagranicą (może we Włoszech)[162].
6. 2 VI 1611 zdobył tytuł bakałarza w Polsce; 1613 kapituła prowincjalna zatwierdziła bakalaureat św. teologii; 16 VI 1615 odpowiedź na awanse na bakałarza; 1615 promocja na magistra św. teologii na kapitule generalnej w Bolonii; 1616 prawdopodobnie ponowna promocja, ale tym razem w studium generalnym w Krakowie; 1618 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę prowincjalną w Piotrkowie; 1622 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę generalną w Mediolanie.
7. 18 VI 1600–16 II 1601 magister studentów; 1609 magister studentów; 1613 przeor w Wilnie; 1614–1616 przeor w Sejnach; 1615 kapituła generalna w Bolonii wytypowała go na bakałarza studium; 1616–1618 bakałarz studium generalnego w Krakowie; 1618–1620 przeor w Janowie Podlaskim; 1621 przeor w Gdańsku; 1623–1626 regens; 1626–1628 przeor krakowski i wikariusz prowincji polskiej (wybrany 10 VII 1626, a ostatni akt na tym urzędzie 30 VI 1628, po nim został Koniuszowski); 23 VIII — 10 IX 1632 magister braci studentów; 1634 przeor w Łowiczu (?); 1634 przeor w Gidlach (rada wybór zatwierdziła 22 VII); 1 X 1635 asygnowany do klasztoru krakowskiego (12 IX t.r. rada klasztoru krakowskiego wybrała go i Kamila Jasińskiego na plenipotentów konwentu); 1636 kaznodzieja w kościele Wszystkich Świętych; 1637–1644 przeor w Opatowcu (pierwszy wybór rada prowincji zatwierdziła 4 X 1637, drugi — 19 V 1640).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 8, k. 159v; ADK, Kr 9, s. 16, 17, 21, 36–38, 43; ADK, Kr 11, k. 165v, 170r; ADK, Kr 20, s. 132, 228, 336; ADK, Kr 11, k. 2r, 44r, 63r, 65r, 68r–87v, 76r, 170r; ADK, Kr 26, s. 483; ADK, Kr 530; ADK, Kr 910, s. 631; AK, Pp 37, s. 62; ADK, Pp 78, k. 81r; ADK, Pp 79, k. 321r, 357v; ADK, Pp 155, s. 35, 60, 84; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 585; AGOP, IV, 56, k. 84r.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 101, 195, 213, 236, 250, 274, 300, 354, 356, 616; ACPP, t. 2 Suppl., s. 8, 25, 82; ACGOP, t. 6, s. 262, 335; *Kronika fundacyjna*, s. 43.

Opracowania: Creytens, *Il Registro*, s. 70.

X. **Kamil Wojciech Jasiński**
1. 1626–1629; 1626–1629 regens; 24 IV 1626.

---

[162] Na liście braci kształcących się w studium formalnym w Bolonii pod datą 16 VIII 1602 widnieje Thomas de Cracovia z prowincji polskiej, którego śmiało możemy utożsamiać z Tomaszem Różańskim. Por. Creytens, *Il Registro*, s. 70.

2. 1573, prawdopodobnie w Krakowie; syn Macieja Sokolskiego, który przybrał nazwisko od wsi dziedzicznej Jasionka w powiecie łańcuckim.
3. 8 VII 1649 w Krakowie[163].
4. Nowicjat odbył w Krakowie; śluby zakonne: 14 VIII 1597 w Krakowie[164]; diakonat: Kraków 5 VI 1599, prezbiterat: Kraków 23 IX 1600.
5. Studia formalne i generalne w Krakowie[165].
6. 1611 bakalaureat w Krakowie (nominację wręczył mu ówczesny komisarz prowincji Jacek Suski); 1613 kapituła w Warce akceptuje jego bakalaureat; 1619: kapituła prosi o nadanie mu stopnia magistra św. teologii; 26 V 1622 promocja na magistra św. teologii w Mediolanie; 1623 zatwierdzenie przez kapitułę prowincjalną w Warszawie.
7. 1605 lektor konwentu poznańskiego; 1609–1611 magister studentatu; 1614 wykładowca w Lublinie; 5 IX 1615 — 20 VIII 1616 przeor w Lublinie (rezygnacja); 1616–1618 przeor w Łęczycy (wybrany 10 XII 1616); 1618–1620 bakałarz teologii w studium generalnym w Krakowie; 1620--1621 magister studentatu w Krakowie; 1626–1629 regens (z pewnością z tego powodu w 1628 nie mógł objąć urzędu przeora); 1630–1631 przeor łucki; 1634–1635 magister nowicjatu (podpisy jako magistra braci nowicjuszy-kleryków zaczynają się 13 I 1634 a kończą się 1 IX 1635); 1634 przeor w Gidlach (rada prowincji wybór zatwierdziła 22 VII t.r.); 12 IX 1635 wybrany przez radę klasztoru krakowskiego na jednego z plenipotentów; 1 X 1640 otrzymuje od generała zakonu polecenie odbudowania klasztoru krakowskiego (wraz z Jackiem Mijakowskim); 1636 wikariusz klasztoru krakowskiego (tak się podpisał pod datą 4 VIII, ale już 31 VII t.r. podpisał się tylko jako magister św. teologii); 3 III 1644 mianowany wikariuszem klasztoru sióstr dominikanek na Gródku.

---

[163] Nowowiejski (*Phaenix*, s. 83) podaje rok 1651.

[164] Jaroszewski (*Dominikańscy przeorzy*, s. 37) podaje inną datę profesji: 14 V 1599.

[165] W opracowaniach poświęconych osobie Kamila Jasińskiego pojawia się niejasność w kwestii odbywanych przez niego studiów. Świętochowski (*Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, s. 264), Ozorowski (SPTK, t. 2, s. 188) i Jaroszewski (*Dominikańscy przeorzy*, s. 37) piszą o jego studiach w Bolonii. W innym jednak miejscu Świętochowski (PSB, t. 11, s. 49) w ogóle nie wspomina o tych studiach, podając, że studia formalne i generalne ukończył w Krakowie. Nie ma o nim wzmianek w opracowaniu Świętochowskiego i Chruszczewskiego o zagranicznych studiach dominikanów prowincji polskiej, ruskiej i litewskiej. W *Liber Studii* figuruje jako student studium formalnego w Krakowie, ponadto podane jest, że w krakowskim studium generalnym uzyskał lektorat św. teologii (ADK, Kr 20, s. 144, 380). W źródłach dominikańskich jest mowa o Kamilu z Krakowa, który w 1594 roku na pewno odbywał studia w Bolonii, skoro kapituła 26 VII tego roku odesłała go do Polski (por. AGOP, IV, 46, k. 104r–107r; ACPP, t. 1, s. 688. Chodzi tu jednak o innego Kamila z Krakowa, gdyż Jasiński dopiero w 1597 r. złożył śluby zakonne, a z pewnością rok wcześniej dopiero wstąpił do zakonu.

8. *Summarium ordinationum capitulorum generalium Ord. Praed.*, Cracoviae: Officina Andreae Petricovii, 1638 (BSDK, 512 II, 743 II, 952 II, 953 II, 954 II, 982 II, 983 II, 1002 II) [dalsze wydania: Romae 1644, Valentiae 1646, Brixiae 1654]; *Caeremoniale Missae in Ordine Praed. Celebrandae*, Cracoviae: In Officina Francisci Cesarij, 1648 (BSDK, 587 II, 659 II, 885 II1153 II; BJ, 37558 I; BN, XVII.3.3175; Oss. XVII–3107 adl., XVII–3894); *Directorium electionum Praelatorum ac aliorum officialium in ordine Praed. peragendarum*, Cracoviae: Krzysztof Schedel, 1641 (BSDK, 547 II, 563 II, 564 II, 744 II, 761 II, 858 II, 1065 II, 1154 II; BJ, 36357 I, 38688 II); *Directorium electionum praelatorum ac aliorum officialium in Ordine Praedicatorum peragendarum. Collectum et in duas partes divisum. Adiectis ad finem Declarationibus Capitulorum Generalium Romae 1644 et Valentiae 1647*, Cracoviae; Brixiae: Apud Antonium Rizzardum, 1654 (BSDK, 1131 II); *Religione sanctissimo, stirpe nobilissimo, vita admirando, Beato Hyacintho comito Odrowonsio Ord. Praedicat. in Polonia fundavit et propagatori undequaq. Felicissimo*, [b.m. i r. w.][166]; *Thesavrvs Absconditvs Verbi Incarnati Thesauros omnes Gratiæ, Sapientiæ & Scientiæ Dei excellentissime complectens. Ex Thesauro doctrinae D[ivi] Thomæ Aquinatis [...] excerptus*, Cracoviæ: Ex Officina Typogr. Matthiæ Andreouiensis, [ante 27 V 1619] (BJ, 39099 I, 910041 I).

Źródła rękopiśmienne: AAP, 246, [pod 1616 r.]; AGOP, IV, 46, k. 104r–107r; ADK, Kr 9, s. 9, 33–34, 45–47; ADK, Kr 10, k. 23v, 24r, 27 r, 29r; ADK, Kr 11, 5, 27, 32, 33r–v, 34r, 34v, 38r–v, 61r, 65r, 165v; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 228, 336, 444, 580; ADK, Kr 26, s. 806; ADK, Pp 78, k. 45v; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 297.

Źródła drukowane: ACPP, t. 1, s. 688; ACPP, t. 2, s. 33, 102, 195, 221, 279, 300, 355–356, 494, 668, 857; ACPP, t. 2 Suppl., s. 35, 51, 108; ACGOP, t. 6, s. 335; KEŚDKr, nr 1289, s. 153; KŁ, nr 124, s. 124.

Bibliografia prac: SOP, t. 2, s. 536; BP, III/VII, s. 499; Kraszewski, *Uczeni*, s. 201; Estr. XVIII, s. 499–500; SPTK, t. 2, s.188–189; Wichrowicz, *Słownik*, s. 131; Malicki, *Repertuar wydawniczy*, s. 681–682.

Opracowania: SBDP, t. 2, s. 25–27; PSB, t. 11, s. 49; SPTK, t. 2, s.188–189; SOP, t. 2, s. 536; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 83–84; Siejkowski, *Świątnica*, s. 313; Schmidt, *Dzieje Królestwa Polskiego*, s. 185; Rychter, *Wiadomość historyczna*, s. 43; Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 35, 37, 64; Wadowski, *Kościoły*

[166] Tom ten nie figuruje w wykazach prac Jasińskiego. Tymczasem dostępny jest on w postaci elektronicznej na stronie internetowej Federacji Bibliotek Cyfrowych.

lubelskie, s. 330; Jaroszewski, *Dominikańscy przeorzy*, s. 37–38; Сінкевич, *Laudare*, s. 319; Marecki, *Uczeni*, s. 400–401.

XI. **Samuel Wierzchowski (Wierzchoński)**[167]

1. 1629–1633 (postulowany na ten urząd już w 1626, w księdze rad prowincji po raz ostatni jako regens podpisał się 10 V 1633).
2. Ok. 1589[168], na chrzcie otrzymał imię Szymon[169]; pochodził z Kamionki[170], syn Jana.
3. 1642[171].

---

[167] Jego nazwisko pisano raz jako „Wierzchovius", innym razem „Wierzchonius" (por. Wichrowicz, *Samuel Szymon*, s. 21–22). Sam dwojako się podpisywał w księdze rad klasztoru krakowskiego (AD, Kr 10, k. 62r–131r) i w księdze rad prowincji (ADK, Pp 155, s. 1–78), jak również w *Scrutinium conventus Seinensis in personam P. Benedicti Klonowski* z 1621 roku (rkps w BSDK).

[168] Taką datę proponuje Wichrowicz (*Samuel Szymon*, s. 23), który zakłada iż w 1609 roku, iż składając w 1606 roku śluby zakonne miał przynajmniej 16 lat. Ozorowski (SPTK, t. 4, s. 17) w ogóle nie podaje roku urodzenia, podobnie czyni także Mazur (PSB, t. 24, s. 440).

[169] Sam Wierzchowski o tym zaświadcza w swojej *Summa casuum*, (cz. 1, s. 5671). Por. Wichrowicz, *Samuel Szymon*, 22.

[170] C. Wichrowicz zastanawiając się nad miejscem urodzenia wyciąga wniosek, iż pojawiający się przy jego imieniu łaciński przymiotnik „Lublinensis", może wskazywać nie tyle na jego przynależność do klasztoru lubelskiego, ile na miejsce urodzenia — Lublin. Jak sam jednak stwierdza, brak jest źródeł, które mówiłyby o jego pochodzeniu, a występujące przy nim określenie „z Lublina" należy raczej wiązać z miejscem wstąpienia do zakonu dominikańskiego (s. 22). Miejsce pochodzenia podaje jednak *Księga egzaminu do święceń w diecezji krakowskiej*, gdzie właśnie Samuel przyjął święcenia. Pojawia się tam bowiem zarówno imię i nazwisko dominikanina „Samuel Wiechrzovii" (co może wskazywać, że chodzi tu o naszego Samuela) oraz określenie pochodzenia: „de Kamionka" (KEŚDKr, nr 4367, s. 375). Tam także podane jest imię jego ojca — Jan. Nie wiadomo dokładnie, o jaką Kamionkę chodzi. Można przypuszczać, że idzie tu o miasteczko w powiecie lubartowskim, położone na trasie Lublin–Łysobyk; od Lubartowa oddalone o 10 km, natomiast od Lublina około 24 km. W 1458 roku w źródłach występuje jako miasto. W czasach Samuela Kamionka była miasteczkiem, któremu król Kazimierz Jagiellończyk w 1469 roku nadał przywilej organizowania jarmarków, który Zygmunt August rozszerzył na organizowanie także targów. Już w 1565 roku istniał kościół śś. Piotra i Pawła Apostołów (por. *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 3: *Słownik historyczno-geograficzny województwa lubelskiego w średniowieczu*, oprac. S. Kuraś, Warszawa: PWN, 1983, s. 94).

[171] Wadowski (*Kościoły lubelskie*, s. 315) stwierdza nawet, iż w klasztorze lubelskim znajdował się portret olejny Wierzchowskiego, na którym była podana data jego śmierci — właśnie rok 1642. Brak jednak dokładnych danych o jego śmierci. Chodykiewicz (*De rebus*, s. 335), a za nim Kraszewski (*Uczeni*, s. 224) podają rok 1685. Wielu także podaje rok 1635 (np. SOP, t. 2, s. 484; Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, s. 67) albo 1638 (Klawek, *Zarys dziejów*, s. 20; Rechowicz, *Dzieje polskiej nauki teologicznej*, s. 400; Greniuk, *Stan badań*, s. 338). Jednak ten ostatni z pewnością jest błędny, gdyż jeszcze później Samuel widnieje w źródłach (por. Jaroszewski, *Dominikańscy*, s. 50; Wichrowicz, *Samuel Szymon*, s. 37–38). Potwierdza to także Paweł Ruszel, współczesny Wierzchowskiemu, który w tym czasie mieszkał w klasztorze lubelskim. W 1641 r. pisał o Samuelu, że „wiele pisał i pisać nie przestał", co świadczy, iż tego roku jeszcze żył (Ruszel, *Tryumph*, s. 103).

4. Śluby zakonne: 22 V 1606 w Lublinie[172]; akolitat: Kraków 13 XII 1603, subdiakonat: 17 IX 1610, diakonat: 27 V 1611[173].
5. Studia filozoficzne w Krakowie (1609); 1612–1615 studia w Kordobie w Kolegium św. Pawła.
6. 1612 lektor teologii; 1619 prośba o promowanie na bakałarza; 26 V 1622 wniosek o bakałarza przyjęty na posiedzeniu kapituły w Mediolanie; 1623 ogłoszenie promocji bakalaureatu; 1626 prośba kapituły prowincjalnej w Lublinie o promocję na magistra św. teologii; VII 1627 promocja na magistra św. teologii; 1628 nadanie magistra na kapitule generalnej w Tuluzie (w Polsce ogłoszone rok później); 1629 promocja magistra i zatwierdzenie jej przez kapitułę generalną w Rzymie[174].
7. 1615–1617 lektor studium w Krakowie; 1617–1618 magister braci studentów w Krakowie; 1618 wykładowca filozofii (fizyki) w Lublinie; 1619 prawdopodobnie ponownie w Krakowie jako wykładowca filozofii i teologii; 1621 lektor w klasztorze w Sejnach; 1623 kapituła wytypowała go na wykładowcę w klasztorze poznańskim, po ukończeniu kadencji przez aktualnego lektora, jednak nie wiadomo, czy faktycznie był w Poznaniu[175]; 1626–1627 bakałarz studium w Krakowie (wykłady z teologii moralnej spekulatywnej i zastępowanie regensa); 1626 kapituła w Lublinie prosi generała o wyznaczenie go na regensa studium generalnego w Krakowie; 1627 z polecenia kapituły prowincjalnej w Krakowie cenzor łacińskich kazań o. Adama Piekarskiego; 1628 przebywa w Lublinie; 1629–1633 regens; 1634–1635 przeor w Sejnach (pierwszy podpis w księdze rad prowincji jako przeora pochodzi z 19 IV 1634; 14 VII 1635 omawiano już sprawę nowego przeora po jego rezygnacji); od 1635 w klasztorze lubelskim (reprezentował klasztor na kapitułach prowincjalnych w Klimontowie w 1636 i w Gidlach w 1637).

---

[172] Taką datę podaje *Metryka klasztoru lubelskiego* (AAL, 246, s. 2 nlb.), natomiast Mazur (PSB, t. 34, s. 440) jako datę ślubów zakonnych podaje 2 III 1606. Ozorowski (SPTK, t. 4, s. 17) jedynie ogólnie stwierdza, iż śluby zakonne złożył w 1606 w Lublinie. U F. Greniuka (*Suma kazuistyczna*, s. 277) musiał wkraść się błąd: idąc z pewnością za Mazurem podaje taką samą datą dzienną (2 III), ale zamiast 1606 podaje rok 1616. Zresztą w tym samym miejscu (s. 277) ów autor rok ten uważa za datę urodzenia Samuela z Lublina.

[173] To zmienia obecne przypuszczenia dominikańskich badaczy.

[174] Część autorów (Ogonowski, *Samuel*, s. 352; Młotek, *W poszukiwaniu*, s. 43; Ozorowski, SPTK, t. 4, s. 17, Czerkawski, *Filozofia*, s. 172) błędnie podaje, że w 1622 r. Samuel kształcił się w Mediolanie, a potem w Tuluzie, gdzie miałby uzyskać doktorat. Autorzy ci nadania tytułów naukowych Wierzchowskiemu przez kapituły generalne zakonu w Mediolanie, Tuluzie i Rzymie utożsamili z tym, iż sam promowany musiał tam odbywać studia.

[175] Zdaniem Świętochowskiego (*Szkolnictwo*, s. 281) Samuel wykładał w Poznaniu do 1623.

8. *In octo libros Aristotelis de physico auditu quaestiones scholasticae*, Coloniae Agrippinae: Ex Officina Crithiana: Sumptibus Petri Henningij, & Hæredum Ioannis Crithij, 1627 (BJ, 53769 I); *In (quatuor libros) Aristotelis de physica auscultatione. Quaestiones scholasticae distinctae per articulos secundum viam Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis* [brak zakończenia; ADK, rkp. 314]; *In tractatum Angelici Doctoris de ente et essentia quaestiones scholasticae scriptae per fratrem Ludovicum Agnelium Cracoviensem. Sub R.P.F. Samuele Wierzchonio S. T. Lectore ac in nobilissimo Conventu Cracoviensi SS. Trinit. Ordinis Praedicatorum Professore* [rękopis z 1618 niedokończony]; *In tractatum Angelici Doctoris De mysterio SS. Trinitatis. Quaestiones scriptae sub Reverendo Pre Fratre Samuele Wierzchonio Sacrae Theologiae ac Philosophiae Professore. Per Fratrem Ludovicum Barankowicz Conventus Cracoviensis Ordinis Praedicatorum Profesum* [rękopis napisany w okresie od VI 1618 do I 1619]; *In tres libros Aristotelis de anima […]*, Coloniae Agrippinae: Officina Ioannis Crithii, 1627; *In universam Aristotelis logicam quaestiones scholasticae, secundum viam Thomistarum per articulos distinctae. Quibus duo indices sunt adjecti, unus quaestionum, alter rerum notabilium*, Coloniae Agrippinae: apud Ioannem Crithium, 1620 (BSDK, 345 I, 182 I; BJ, 53770 I) [dedykacja dla Erazma Koniuszowskiego przeora krakowskiego][176]; *Summula casuum […] omnium pene dubiorum, quae in ministerio Sacramenti Paenitentiae accidere solent […]*, cz. 1: *Causa circa virtutes et ea quae bona sunt*, Coloniæ Agrippinæ: Sumptibus Hæredum Ioan. Crithii, 1631 (BJ, Cam. G. VI. 7); *Summula casuum […] omnium pene dubiorum, quae in ministerio Sacramenti Paenitentiae accidere solent […]*, cz. 2: *Casus circa vitia, et si quae mala sunt*, Coloniae Agrippinae: sumptibus Haeredeum Ioannis Crithii, 1635 (BSDK, 183 II, 865 II; BJ, 35722 I) [wyd. 2: Coloniae 1712]; *Tractatus summularum omnibus tyrunculis veram philosophiam amantibus perutiles, iucundi ac necessarii*, Coloniae Agrippinae: Ex Officina Crithiana: Sumptibus Petri Henningij & Hæredum Ioannis Crithij, 1627 (BJ, 98403 I).

Źródła rękopiśmienne: AGOP, XI, 166; ADK, Kr 11, k. 63r, 65r, 74r, 91r., 137r, 139r–v; ADK, Kr 20, s. 83, 132, 228, 336, 445; 246; ADK, Pp 155, s. 1, 14–15, 24, 43–44.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 103, 355–56, 387, 388, 414, 455, 463, 472, 479, 482, 534, 552; ACPP, t. 2 Suppl., s. 35, 45, 60; ACGOP, t. 6, s. 335, 366; ACGOP, t. 7, s. 34, 75; KEŚDKr, nr 3367, s. 375; wiele o sobie pisze sam Samuel Wierzchowski w *Summula casuum*, cz. 1, *passim*.

---

[176] Por. *Tradycja tomistyczna*, nr 390, s. 248. *Dwa fragmenty* (s. 2–7 i 805–810) na język polski przełożył I.P. Góra w: *700 lat myśli polskiej. 3. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, wybrał i oprac., wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa: PWN, 1979, s. 352–358.

Bibliografia prac: Estr., t. 21 s. 449–450, t. 32, s. 687; SPTK, t. 4, s. 17; *Tradycja tomistyczna*, nr 390, s. 248; Wichrowicz, *Słownik*, s. 395–396.

Opracowania: EP, t. 9, s. 400; PEK, t. 25–26, s. 4; SBDP, t. 2, s. 353–355; PSB, XXXIV, s. 440–441; SPTK, t. 4, s. 17; Ruszel, *Tryumph*, s. 103; Nowowiejski, *Paenix*, s. 126; Wadowski, *Kościoły lubelskie*, s. 285, 314–315; Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, s. 424; Stöckl, Weingörtner, *Historia filozofii*, s. 562; Greniuk, *Suma kazuistyczna*, s. 277–281; Korcik, *Wierzchoński*, s. 420; Ogonowski, *Samuel Wierzchoński*, s. 352; Wichrowicz, *Samuel Szymon* (tamże większa bibliografia); Wadowski, *Kościoły lubelskie*, s. 314–315; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 281.

XII. **Jacek Ginczewski**

1. 1633–1636.
2. Syn Łukasza; pochodził z Zawichostu.
3. Zmarły pomiędzy kapitułami 1650–1655; przebywał w konwencie bocheńskim.
4. Syn konwentu bocheńskiego, tam odbywał nowicjat i złożył śluby zakonne (brak daty); subdiakonat: Kraków 5 VI 1610; diakonat: 18 III 1611; prezbiterat: 3 IV 1613.
5. Salamanka (trzy lata); powrót jego miałby przypaść na rok 1620/21, od sierpnia bowiem występuje w Krakowie ze stopniem lektora[177].
6. 1620 lektor teologii (egzamin złożony w Bolonii, zgoda na egzamin lektorski wydana 20 I 1620); 1628 promocja bakalaureatu na kapitule generalnej w Tuluzie; 1633 promocja magisterska w Krakowie.
7. 1621–1623 lektor teologii i magister braci studentów w Krakowie; 1633 przeor sejneński (rada prowincji wybrała go 27 XII 1632); 1633–1636 regens; 1636–1639 przeor gdański i wikariusz kontraty pruskiej (może nawet trochę dłużej; zatwierdzenie wyboru 27 VII 1636); 1641 komisarz prowincji (wraz z Konstantym Morskim) w celu zbadania winnych zamieszek w prowincji, które mają miejsce od dwóch lat (głównie zarzuty przeciwko Petroniuszowi Kamińskiemu oraz prowincjałowi Janowi Dionizemu Mościckiemu); 1644–1646 przeor bocheński; 1645–1646 wizytator prowincji polskiej.

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 34–35; ADK, Kr 11, k. 41r, 42r–v, 44r, 139r–v, 226r–v, 227r; ADK, Kr 20, s. 22, 83, 228; ADK, Kr 910, s. 632; ADK,

[177] Jak sugerują Świętochowski i Chruszczewski (*Polonia Dominicana apud extraneos*, s. 484) błędnie zostało zapisane jego nazwisko jako „Poncenius".

Pp 155, s. 20, 54, 105; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 228; AGOP, IV, 76, k. 155–161, 234–236; AGOP, IV, 887, k. 57r–58r..

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 492, 499, 525, 534, 581, 719; ACPP, t. 2 Suppl., s. 89; ACGOP, t. 6, s. 367; KEŚDKr, nr 2003, s. 202.

Opracowania: SBDP, t. 1, s. 245–248; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 483.

XIII. **Justyn Miechowita Zapartowicz**

1. 1636–1639.
2. 1591/92 w Miechowie; syn Benedykta; na chrzcie otrzymał imię Wojciech.
3. 12 I 1649 w Krakowie[178].
4. Do dominikanów wstąpił w 1607; nowicjat prawdopodobnie odbywał w Krakowie; tamże złożył zakonną profesję 27 V 1610 oraz 24 XI 1613 przyjął święcenia kapłańskie.
5. 1616–1622 studia w Bolonii.
6. 1622 lektor św. teologii; 1627 promocja na bakałarza; 1628 uzyskuje bakalaureat na kapitule generalnej w Tuluzie[179]; 1635 suplika o przyznanie magistra św. teologii; 1636 promocja magisterska w Krakowie.
7. 1623 asygnata do klasztoru krakowskiego „pro lectore logicae"; 1625–1626 lektor i magister nowicjatu w Krakowie; 1627 przebywa w Gdańsku jako kaznodzieja (mówca) zakonny; 1631 bakałarz studium; 1631 przeor łowicki (17 VI rada prowincji przyjęła jego rezygnację); 1634–1636 przeor gdański (rada wybór zatwierdziła 8 V 1634, 8 V 1636 jako przeor jest jeszcze obecny na radzie prowincji w Klimontowie); 1636–1639 regens studium generalnego w Krakowie (mowa o nim jako regensie już 12 XI 1636); 1637 członek komisji badającej cudowność obrazu Matki Bożej w kościele dominikańskim w Bochni; 8 V 1638 wikariusz klasztoru sióstr dominikanek na Gródku; 29 IX 1640 rada prowincji wysunęła jego kandydaturę na przeora klasztoru w Janowie Podlaskim, ale bezskutecznie; 1640 prawdopodobnie przeor w Gdańsku (rada prowincji zatwierdziła wybór niejakiego Justyna, magistra św. teologii na ten urząd 14 XI); 5 III 1644 mianowany przeorem gdańskim i wikariuszem kontraty pruskiej (aż do objęcia tej funk-

[178] Nowowiejski podaje rok 1689.

[179] Wydaje się, że w *Liber Studii* (ADK, Kr 20, s. 336), gdzie jest podane, iż bakalaureat uzyskał on w 1631 roku, pojawił się błąd. W aktach kapituł generalnych, które miały miejsce w 1628 roku w Mediolanie, wyraźnie mowa jest o jego promocji na bakałarza św. teologii (ACGOP, XI, s. 367). Być może odtwarzający w XVIII w. listę osób, które od końca XVI do początków XVIII w. w studium generalnym w Krakowie uzyskały bakalaureat teologii, uznał (lub uznali), że mianowanie Justyna Miechowity bakałarzem studium było także promocją jego bakalaureatu.

cji przez Jacka Ginczewskiego); 1647 zapisał się do bractwa różańcowego w Krakowie.

8. Rękopisy: *Oeconomia salutis humanae*; *Discursus et documenta in Evangelium Matthaei* (oba rękopisy nieznane); druki: *Atlas thomisticus gravissimarum quaestionum Ac controversiarum theologicarum philosophicarum molem sustinens disputationi publice*, Cracoviae: Officina Francisci Cezarii, 1626 (BSDK, 688 II; Czart., 26671/I; BK, 1738); *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas Beatissimae Virginis Mariae in duos tomos distributi*, Lugdunum: [b.m.w.], 1640 [inne wydania: Paris: Sebastianus Cremoisy, 1642 (BSDK, 1557 III, 1562 III, 1563 III, 1564 III, 1568 III, 1698 III, 1705 III, 1711 III, 1887 III, BUW, Sd.714.241, Sd.714.243, Sd.714.230, Sd.714. 259, Sd.714.218, Sd.714.252); Lugduni: sumptibus Phil. Berdae, Laur. Arnaud, 1660 (BUW, 4g.9.1.2); Neapoli 1867; wydano ją jeszcze kilkakrotnie na Zachodzie, a w 1868 r. przetłumaczono na język francuski]; *Ethnicismus renovates enervates seu theses contra novos ethnicos, creaturarum cultores, homines phanaticos, arianos novos, creaturam deificantes, hoc est cultum unius viri Dei et creaturas transferentes*, Cracoviae: Ex Officina Francisci Cezarii, 1638 (BJ, 39197 I); *Rosa mystica coelestem exhalans odorem, candida […] iuxta terquina SS. Rosarii mysteria. Excerpta et selecta per Henricum Mariam Gratiani*, cz. 1–2, Ancona: Typis Camerali, 1698 (BSDK, 73 I, 247 I, 248 I)[180] [inne wydania: *De Rosario mystico discursus praedicabiles […]*, Neapoli 1857, drugie wyd.: Ratisbonae 1889].

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 28; ADK, Kr 11, k. 63r, 169r, 181r; ADK, Kr 20, s. 228, 336; ADK, KrB 1, s. 121; ADK, Pp 79, k. 13r, 358r; ADK, Pp 35, s. 316–317; ADK, Pp 155, s. 3–4, 32, 93, 97; AGOP, IV, 70, k. 73r–76v; AGOP, IV, 74, k. 75r–77v; AGOP, IV, 78A, k. 13r; AGOP, IV, 83, k. 44r–44v; AGOP, IV, 85, k. 41r–42r; AGOP, XI, 166.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 517, 538, 545, 552, ACPP, t. 2 Suppl., s. 45, 66, 67, 69–70, 84, 86108–109, 119; ACGOP, t. 6, s. 367.

Bibliografia prac: Kraszewski, *Uczeni*, s. 212; Estr., t. 22, s. 355–356; SPTK, t. 4, s. 527–528; Wichrowicz, *Słownik*, s. 420; Malicki, *Repertuar wydawniczy*, s. 263–264, 500.

Opracowania: PEK, t. 27–28, s. 50; EK, t. 14, s. 283–284; SBDP, t. 2, s. 394–413; SPTK, t. 4, s. 527–528; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 84; Siejkowski, *Świątnica*, s. 313l; Barącz, *Rys dziejów zakonu*, t. 2, s. 177; Węgrzyniak, *Słynny mariolog polski*, s. 113–121; Pohorecki, *Udział Maryi*, s. 95–116; Wolniak,

[180] Estreicher (Estr., t. 22, s. 356) podaje tylko pierwszy tom, a wyszły dwa tomy; oba znajdują się w BSDK.

De morte; Wolniak, *Doktryna*, s. 54–78; Wolniak, *Zapomniany*, nr 3, s. 422–428; Świętochowski, *Z dziejów literatury*, s. 466; Świętochowski, *Un mariologue*, s. 307–311; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 224–226; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 483; Szefler, *Mariologia*; Świątek, *Niedoceniany*, s. 179–184; Gołębiowski, *Nauka Justyna*, s. 127–163; Bracha, *Zarys historii*, s. 467; Baran, *Kaznodzieje zakonni*, s. 333–334.

XIV. **Jan Paweł Czarnkowski**

1. 1639–1642 regens.
2. Czarnków.
3. 15 XI 1652 w Poznaniu.
4. Profesja zakonna: 26 VI 1610 w Poznaniu.
5. 1618–1619 studia formalne i generalne w Krakowie (jako członek konwentu poznańskiego).
6. 1628 promocja bakalaureatu w Krakowie i na kapitule generalnej w Mediolanie; 1633 magister św. teologii w Krakowie.
7. 1625–1627 przeor w Głogowie; 1628–1631 przeor w Poznaniu (podpisy w metryce poznańskiej: od 13 XI 1628 do 12 V 1631); 1634–1636 przeor w Sieradzu; 1636–1639 przeor w Kościanie; 1639–1642 regens studium generalnego; 1641 przeor w Sieradzu; 1642–1644 prowincjał[181]; 1644–1646 ponownie przeor w Poznaniu (podpisy w metryce poznańskiej od 3 XII 1644 do 12 VII 1646).
8. *Annus Iubilaei, quem Sancta mater Ecclesia Romana, fovet et retinet […]*, Glogoviae: Execusus Joachimo Funccio Calcographo, 1625 (BUW, Sd.713.1678 adl.; BUWr, 387506); *Consilium medicum, de cavenda et curanda peste […]*, Glogoviae: Typis Funccianis, 1625 (BUW, Sd.713.503); *Fedelis persuasio de Lutherana religione fugienda*, Glogoviae: Litteris Joachimi Funcii, 1627 (BUW, Sd.713.1680 adl.; BUWr, 509024) [późniejsze wyd.: 1827]; *Nulla fidelis admonitionis Victoria*, Glogoviae: Litteris Joachimi Funcii, 1627 (BUW, Sd.713.1681 adl.; BUWr, 509026); *Sacra mensa Corpo-*

[181] Siejkowski (*Świątnica*, s. 337) i Barącz (ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 162) podają, że na kapitule w Piotrkowie w 1642 roku został wybrany, ale wyboru nie zatwierdził generał zakonu. W jego miejsce na prowincjała został mianowany Jan Chryzostom Polewicz z klasztoru lubelskiego. Jak podaje Sz. Jaroszewski (*Dominikańscy przeorzy*, s. 83) w 1642 roku Polewicz otrzymuje od generała zakonu, Mikołaja Ridolfiego, najpierw nominację na prowincjała Węgier, Czech i Karyntii, a ponadto brewe papieża Urbana VIII z 8 VI 1642 r. z nominacją na prowincjała prowincji polskiej oraz na przeora klasztoru lubelskiego, z którego rok wcześniej został ściągnięty dekretem generała Ridolfiego. Wywołało to zdecydowany sprzeciw władz prowincji, udaremniający jego samozwańcze zapędy. Wytoczono mu proces i doprowadzono do potępienia przez generała i cofnięcia brewe papieskiego. W tej sytuacji Jan Paweł z Czarnkowa rządził prowincją jako wikariusz prowincji i prowincjał-elekt do 1644. Por. także J. Kłoczowski, *Kapituły polskiej prowincji*, s. 436.

ris et Sanguinis Christi Domini pretiosissimis epulis aparatu magnifico affluens a mortali veneno et variis haereticorum cantationibus expurgate, Glogoviae: Officina Typogr. Joachimi Funccii, 1626 (BUW, Sd.713.1679 adl.; Oss., XVII.1866).

Źródła rękopiśmienne: APP, B.7, k. 11v–12r, 20v–22r, 27v–28r; ADK, Kr 9, s. 52; ADK, Kr 11, k. 33v, 195r, 197v, 201r, 204v, 215v; ADK, Kr 20, s. 228, 336, 444, 580; ADK, Kr 910, s. 631; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 162; ADWł, LCS, s. 100, 150.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 564, 566, 570; ACPP, t. 2 Suppl., s. 15–16, 87, 89.

Bibliografia prac: Estr., XIV, s. 525–526; SPTK, t. 2, s. 130; Wichrowicz, *Słownik*, s. 72

Opracowania: SBDP, t. 1, s. 148–150; SPTK, t. 2, s. 130; EK, t. 3, s. 759; Siejkowski, *Świątnica*, s. 337; Natoński, *Humanizm*, s. 180–181, 182; Sięgochowski, *Szkolnictwo*, s. 224, 260; Zawadzka, *Biblioteki klasztorne dominikanów na Śląsku*, s. 49–50, 111.

XV. **Jan Konstantyn Morski**

1. 1641–1645 (w latach 1638–1639 był także vice regensem studium).
2. Syn Hieronima Morskiego i Krystyny Czarneckiej, a brat Mikołaja Morskiego.
3. 3 VII 1666, Kraków (w źródłach pojawia się także inna data dzienna śmierci: 27 VII 1665).
4. Profesja zakonna: 1 XII 1617 w Krakowie.
5. Włochy i Hiszpania.
6. 13 VI 1634 występuje w Krakowie już ze stopniem lektora; 1640 promocja na magistra św. teologii w Krakowie; 1642 magister św. teologii; 1644 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę generalną w Rzymie.
7. 1619 przebywał w klasztorze w Krakowie; lektor w studium w Krakowie; 1631 lektor i wykładowca logiki; 1635–1636 magister studium (rezygnacja); 1636–1637 kaznodzieja zakonny; 1637–1639 bakałarz studium; 1638–1639 vice-regens studium; 1639 kaznodzieja zakonny; 1639–1642 przeor krakowski (wybrany 29 VIII 1639; a na drugą kadencję — 2 IX 1642, przy wpisie z 9 XI 1642 odnotowany już inny przeor); 1641–1645 regens (pierwszy wpis w *Liber consiliorum* klasztoru krakowskiego jako regensa z 2 IX 1641, a ostatni — 1 V 1645); 1650–1653 prowincjał (wybór zatwierdzony 30 IV 1650); 7 IX 1657 wpisał się do księgi Nacji Polskiej

Uniwersytetu Padewskiego; przełożony arcybractwa św. Różańca i Najświętszego Imienia Jezus (daty pełnienia tego oficjum nieustalone).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 1, k. 278v, 286r, 288v; ADK, Kr 8, k. 164v; ADK, Kr 9, s. 33, 49–52, 56, 58; ADK, Kr 10, k. 245v; ADK, Kr 11, k. 37r, 163r–v, k. 168r, 169r, 170 r, 175v, 186r, 190r, 194v, 195r, 198r, 201r, 207v, 208r, 223v; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 228, 337, 445; ADK, Kr 546; ADK, Kr 910, s. 632; ADK, Pp 22, k. 108r–v; ADK, Pp 78, k. 52v; ADK, Pp 79, k. 185r, 209r; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 475; ADK, Kr 907, s. 171; BK, rkp. 93, §. 838.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 478, 564, 645, 738, 746, 769, 795; ACPP, t. 2 Suppl., s. 85, 89, 129; ANP UP, t. 1, nr 1689, s. 132, 333; ACGOP, t. 7, s. 134.

Opracowania: Siejkowski, *Świątnica*, s. 348; Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 37, 40; Świętochowski, Chruszczewski *Polonia*, s. 487.

XVI. **Augustyn Lipczyński (Lupczyński)**

1. 1645–1648 (w 1644 na ten urząd wytypowała go kapituła generalna w Rzymie).
2. Syn Jana.
3. Ok. 1669.
4. Nowicjat: w Przemyślu; data ślubów zakonnych nieznana; subdiakonat: Kraków 20 IV 1612.
5. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Krakowie; 20 VII 1614 odbył publiczną dysputę w obecności miejscowego wykładowcy Kamila Jasińskiego.
6. Ok. 1626 lektor św. teologii; 1631 prośba o bakalaureat; 1633 bakalaureat i prośba o promowanie na magistra św. teologii; 1635 prośba o promocję na magistra; 1636 promocja magistra św. teologii w Krakowie.
7. 1626 profesor filozofii w studium krakowskim; 1627 przeor w Przemyślu (rezygnacja 26 V 1627); 1627–1628 magister braci studentów (mianowany 27 IV 1627); 1633 przeor płocki; 1633–1636 bakałarz studium krakowskiego; 1635 kaznodzieja klasztoru gdańskiego i kontraty pruskiej; 1636 przeor w Bełzie (zatwierdzenie przez radę prowincji 8 XII 1636); 1638 bakałarz studium;1640 kandydat na przeora w Janowie Podlaskim, ale bezskutecznie (na radzie prowincji 29 IX); 11 X 1643 kapituła w Warce poprosiła dla niego o regensurę w studium generalnym w Krakowie; 1644 przebywa w klasztorze przemyskim; 11 X 1644 rada prowincji nie zatwierdziła jego wyboru na przeora przemyskiego, gdyż wcześniej kapituła wyznaczyła go na regensa krakowskiego studium; 1645–1649 regens; 1650 przebywa

w Przemyślu (nie wiadomo na jakiej funkcji, być może przeora, i jak długo); dalsze losy nieznane.

8. *Synopsis assertionum theologicarum ac philosophicarum ad mentem D. Thomae Aquinatis per […] Augustinum Lipczyński […] disputationi publicae Lublini […] An[no] […] 1614 mense Iul. die 20 […] proposita. Praesidente […] Camillo Iasinski...* Zamosci: In Typogr. Academiae, 1614 (BUW, 4g.11.7.101; BJ, 39231 I).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 11, k. 154r, 224r, 256v; ADK, Kr 20, s. 132; 180, 228, 336; ADK, Pp 155, s. 57, 93, 138, 159; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 398; AGOP, IV, 74, k. 75r–77v.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 415, 492, 513, 522, 590, 597, 619, 769, 808; ACPP, t. 2 Suppl., s. 81; ACGOP, t. 7, s. 134; KEŚDKr, nr 990, s. 132.

Bibliografia prac: Estr., t. 21, s. 293; SPTK, t. 2, s. 530; Wichrowicz, *Słownik*, s. 222.

Opracowania: SPTK, t. 2, s. 529–530; Kołkiewicz, *Liber continens*, s. 93, 96; Siejkowski, *Świątnica*, s. 372, 374; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 248, 268, 281.

XVII. **Dominik Krasuski**

1. 1648–1651.
2. Data i miejsce urodzenia nieznane (prawdopodobnie pochodził z Krakowa); imię na chrzcie Stanisław.
3. 10 IV 1657 (zginął z rąk Szwedów), pochowany w habicie franciszkańskim w kościele bernardyńskim w Piotrowicach.
4. Profesja zakonna: 10 XI 1621 (jego wychowawcą był Jacek Ginczewski).
5. 23 XII 1628 pozwolenie na egzamin lektorski w Bolonii[182].
6. 9 VI 1635 prośba o bakalaureat; 1636 bakałarz św. teologii; 11 X 1643 prośba kapituły prowincjalnej w Warce o mianowanie na magistra św. teologii; 1644 promocja na magistra w Krakowie i na kapitule generalnej w Rzymie; 1650 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę generalną w Rzymie.
7. 1631–1632 lektor w Poznaniu (w metryce poznańskiej podpisy 11 IV i 24 VII 1632); 1634–1635 lektor w Krakowie i kaznodzieja; 1636 bakałarz studium; 1636 przeor w Płocku (rada wybór zatwierdziła 2 VII); 1637–1640 przeor w Bełzie (rada wybór zatwierdziła 8 I; 4 VII 1640 rada nie zatwierdziła jego wyboru na przeorstwo w Gdańsku); 1643–1644 kaznodzieja królewski; 1644–1647 przeor w Gdańsku (zatwierdzenie przez radę 22 VII);

[182] Według Teleżyńskiego (BK, rkp. 93, §. 711) studiował także w Hiszpanii.

3 V 1647 rada zatwierdziła jego wybór na przeora we Włodzimierzu Wołyńskim; 1648–1651 regens; 24 VI 1650 rada zatwierdziła jego wybór na przeora w Warszawie; 1648–1651 regens (pierwszy podpis jako regens 8 X 1648, a ostatni — 30 I 1651); 4 IV 1651 rada klasztoru wybrała go na egzaminatora kleryków; 1653 przeor w Gdańsku (rada prowincji zatwierdziła wybór 28 VII); 1655–1657 przeor krakowski; 1657 kaznodzieja i kapelan króla Jana Kazimierza; był kapelanem podczas wojny polsko-szwedzkiej (pełniąc jednocześnie funkcję przeora krakowskiego).

8. *Kazanie na niedzielę trzecią po świątkach, Kraków 1634; Sakrament w śmierci, a śmierć w sakramencie. Na pogrzebie Jaśnie Wielmożney Jey M. Paniey Annie Jadwigi Woynianki Mikołayowey Sapieżyney Woiewodziney Brzeskiey […] w Kodniu […] dnia 20 marca roku 1642 wystawiony*, Warszawa: u Jana Trelpińskiego, 1642 (BUW, Sd.713.592, Sd.713.609, Sd.713.679; BJ, 17267 I) [kazanie wygłoszone na pogrzebie Anny Sapieżyny, wojewodziny brzeskiej]; *Wizerunek pasterza królewskiego w osobie Najjaśniejszego Władysława IV króla polskiego itd. Przy weselnych tryumfach miasta wileńskiego, gdy się J.K.M. z zwycięstwem do Wilna z Moskwy szczęśliwie powrócił, wystawiony dnia 15 VI 1634*, Kraków: w Drukarniey Macieia Andrzeiowczyka, 1634 (BUW, 4g.14.6.219; BJ, 18388 I) [ponadto wydał kazanie przypisywane Fabianowi Birkowskiemu].

Źródła rękopiśmienne: AAP, B.7, k. 22r, 23r; ADK, Kr 9, s. 35, 58; ADK, Kr 11, k. 155r, 162v, 164 v–168r, 255r, 258r–267r, 274v, 278r, 286r, 287v, 292r, 300r; ADK, Kr 20, s. 228, 337, 445; ADK, Pp 78, k. 26r; ADK, Pp 79, k. 101r, 358v; ADK, Pp 155, s. 53, 60, 86, 132, 141, 156; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 273; AGOP, IV, 65, k. 9r, 14r; AGOP, IV, 70, k. 73r–76v; AGOP, IV, 100, k. 75r–76r; AGOP, XIII, 192; BK, rkp 93, § 711.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 480, 513, 516, 572, 584, 629, 660, 691, 760–761; ACPP, t. 2 Suppl., s. 47, 66, 67, 69; ACGOP, t. 7, s. 134, 245, 313.

Bibliografia prac: Estr., t. 20, s. 240–241.

Opracowania: SBDP, t. 2, s. 93; Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 39; Nowak, *Rys dziejów*, s. 55; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, 486, Rowińska-Szczepaniak, *Wizerunek duchownego*, s. 79–100.

XVIII. **Tadeusz Slewicz**

1. 1651–1656 (prośba o wybór na regensa już w 1650, tego samego roku na ten urząd wytypowała go kapituła generalna w Rzymie).
2.

3. Ok. 1662 w Poznaniu[183].
4. Śluby zakonne: 31 X 1624 w Poznaniu.
5. Studia formalne i generalne w Krakowie.
6. Lektor w Krakowie; 1642 bakalaureat; 1644 magisterium św. teologii.
7. 1638 przeor we Wrocławiu; 1645 przeor we Wrocławiu i wikariusz kontraty śląskiej (wybór zatwierdzony 26 I, a obowiązki podjęte 23 II)[184]; 1647--1650 przeor poznański (rada prowincji wybór zatwierdziła 30 IX 1647; w metryce poznańskiej od 18 V 1648 do 10 VII 1650); 23 III 1650 prośba o mianowanie go na regensa studium generalnego w Krakowie; 1651–1656 regens studium; 1658 przeor w Świdnicy (rada prowincji wybór zatwierdziła 17 V); 3 V 1658 już bez przeorstwa; pod koniec życia osiadł w Poznaniu.

Źródła rękopiśmienne: AAP, B.7, k. 19v–20r, 29v–30r; ADK, Kr 9, s. 52–53; ADK, Kr 11, k. 269v, 278r, 284v, 287r; ADK, Kr 20, s. 581; ADK, Pp 155, s. 164, 215, 245, 324; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 633–634;

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 660; ACGOP, t. 7, s. 313.

Opracowania: Nowowiejski, *Phaenix*, s. 75–76; Blasel, *Geschichte v. Kirche*, s. 119–120.

XIX. **Ludwik Barankowicz (Agnellius)**

1. 1657–1660 regens (w 1656 kapituła generalna w Rzymie wskazała go na to stanowisko).
2. Data i miejsce urodzenia nieznane.
3. 15 I 1647 w Krakowie.
4. Wstąpił do Zakonu w Krakowie; profesja zakonna: Kraków 22 XI 1615.
5. Studia formalne w Paryżu, 14 XI 1623 ze względów zdrowotnych przeniósł się do konwentu św. Dominika w Neapolu.
6. 29 IX 1635 postulowany na bakałarza; 1646 prośba o promocję na bakałarza św. teologii; 1648 promocja na bakałarza; 1650 ponowiona prośba

---

[183] Nowowiejski (*Phaenix*, s. 76) podaje, że zmarł w 1653 roku. Metryka klasztoru poznańskiego (AAP, B.7, 29v–30r) podaje jedynie miejsce śmierci — Poznań.

[184] 23 I 1645 kanclerz cesarza niemieckiego prosił prowincjała, aby na urząd przeora klasztoru św. Wojciecha we Wrocławiu wyznaczył zakonnika narodowości niemieckiej. Prowincjał zatwierdził wybór właśnie Tomasza Slewicza, który objął miesiąc później. Tu pojawiła się zniemczona pisownia jego nazwiska, mianowicie: „Schlewitz", chociaż także jego nazwisko pisano także inaczej: „Szlewicz" lub „Schelwicz". Z tego można byłoby wnioskować, iż Slewicz był narodowości niemieckiej. Nie jest jednak wykluczone, że na ten urząd został wyznaczony nie z racji niemieckiego pochodzenia, ale dobrej znajomości języka niemieckiego. Por. ADK, Pp 155, s. 164; por. Blasel, *Geschichte v. Kirche*, s. 120.

o promocję na magistra; 1650 promocja na magistra św. teologii na kapitule generalnej w Rzymie; 7 IV 1651 promowany na magistra św. teologii.

7. 14 I 1623 asygnata do klasztoru krakowskiego; 1632–1633 lektor i magister studium w Krakowie; 1632 bakałarz studium; 1632–1633 magister studium; 1634 bakałarz ordynarii; 1635 bakałarz przeniesiony do Krakowa; 1644 kapituła generalna w Rzymie wytypowała go na bakałarza studium; 1645–1647 bakałarz studium; 1650 w konwencie krakowskim; 22 IV 1651 asygnowany w Krakowie jako magister; 1657–1660 regens; 1662 wzmiankowany w konwencie w Bochni (prawdopodobnie jako przeor); 1662 ponownie w Krakowie; 1666 przebywa w Krakowie; 1669 magister w konwencie krakowskim; ponadto przeor w klasztorach w Samborze i Klimontowie (daty urzędowania nieustalone).
8. *In tractatum Angelici Doctoris De visione beatifica quaestiones scholasticae scriptae per F. Ludovicum Agnelium Cracoviensem Ord. Praedicatorum. Sub R.P.F. Samuele Wierzchonio S. Theologiae ac Philosophiae in Conuentu Lublinensi Professore* (Rkp z 1619); *Theatrum mundi sive decisiones praecipuarum difficultatum in theologia et philosophia occurentium. Ex doctrina […] S. Thomae Aquinatis desumptae publico certamini […] per […] Ludovicum Angelium [...] expositae anno [...] 1619 mense Octobri die [...] praesidebit [...]*, Zamosci: Typographia Academica, 1619 (BUW, Sd.713.1760). Spisywał komentarze filozoficzne Samuela Wierzchońskiego.

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 11, k. 133r, 139v, 158r, 228v, 308r, 311r, 313v, 315r, 318r; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 229, 337, 445; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 7; AGOP, IV, 62, k. 83r–86r; AGOP, IV, 70, k. 73r–76v; AGOP, IV, 100, k. 75r–76r; AGOP, XIII, 5; AGOP, XIII, 192.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 368, 513, 584, 610, 645, 657, 659, 691, 729, 738, 742, 756, 765, 769, 788, 807; ACPP, t. 2 Suppl., s. 36, 67, 145; ACGOP, t. 7, s. 134, 313, 417.

Bibliografia prac: SPTK, t. 1, s. 37; Wichrowicz, *Słownik*, s. 14.

Opracowania: EP, t. 1, s. 47; SBDP, t. 1, s. 30–31; EK, t. 1, s. 177–178; SPTK, t. 1, s. 37; Kochanowski, *Dzieje Akademii Zamojskiej*, s. X; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 257–258; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 484.

XX. **Franciszek Grabiecki**

1. 1660–1663 (prośba o ustanowienie go regensem studium w Krakowie pojawiła się na kapitule prowincjalnej w Lublinie dnia 3 V 1659).
2. 1614.
3. 4 III 1677 w Lublinie.

4. Śluby zakonne: 30 III 1631 w Lublinie; 1636 subdiakon (tak się podpisuje w księdze rad klasztoru krakowskiego 23 IV); 1638 diakon (podobnie podpis z 19 III).
5. 1635–1638 studia w studium generalnym w Krakowie; 1649–1650 studia w Paryżu.
6. 1650 promocja na magistra św. teologii w Paryżu; 12 III 1650 potwierdzenie stopnia magistra wydane w Rzymie.
7. 1652 bakałarz studium generalnego w Krakowie; 1653 wikariusz prowincji; 1655 przeor horodelski; 1655–1659 prowincjał (wybrany 10 VII 1655); 1658–1659 wikariusz prowincji; 1660–1663 regens; 1663–1665 przeor w Bełzie (zatwierdzony przez radę prowincji 25 VII 1663); 1665–1668 przeor w Lublinie (zatwierdzony przez radę prowincji 26 II 1665); 1669 1671–1674 przeor w Warszawie (rada prowincji wybór zatwierdziła 3 II 1671), kaznodzieja królewski i teolog królów Jana Kazimierza, Michała Korybuta Wiśniowieckiego, Jana Sobieskiego; 1675–1677 przeor lubelski.
8. *Assertiones theologicae de Incarnatione Verbi Divini ex primo capite D. Joannis Evangelii ad mentem D. Thomae Aquinatis depromtae. Disputabuntur pro conventu Lublinensi*, Lublini: Ex Officina Typographica Pavli Conradi, 1635 (BJ, 40088 I); *Biskup w zacności swej w dzień poświęcenia na biskupstwo […] Waleriana Wilczogórskiego, biskupa margaritańskiego, sufragana włocławskiego […] pokazany, Dantisci 1653; Chorągiew żywota pobożnego […] na pogrzebie […] Jana z Oleksowa Gniewosza chorążego lubelskiego […] przemową rozwiniona ostatniego dnia sierpnia roku […] 1654 […] w kościele lubelskim […] do druku […] podana […]*, Lublin: w druk. Jana Wiecorkowicza, 1654 (BUW, Sd.713.58 adl., Sd.713.71); *Theoria Sanctissimae Trinitatis disputationi publice exposita in Conventu Lublinensi Ord[inis] Praed[icatorum] […] 1634 […] respondente ad obiecta […] Francisco Grabiecki […] praesidente Antoni Zaleski*, Lublin: Ex Officina Typographica Pavli Conradi, 1634 (BUW, Sd.713.1213; BJ, 39164 I).

Źródła rękopiśmienne: AAL, 246, [1631]; ADK, Kr 9, s. 58–59; ADK, Kr 11, k. 320r, 326v, 330r, 333v; ADK, Kr 20, s. 229; ADK, Kr 910, s. 632, 633; ADK, Pp 75, s. 89; ADK, Pp 155, s. 278, 331–333, 397, 417, 418, 427, 430, 443, 465, 474, 483, 491, 504, 507, 511; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 240; AGOP, XIII 126–127;

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 518, 691, 741, 745, 763, 778, 822; ACPP, t. 2 Suppl., s. 134–135, 136, 146, 163.

Bibliografia prac: Estr., t. 17, s. 303–304; SPTK, t. 1, s. 573; Wichrowicz, *Słownik*, s. 119.

Opracowania: EP, t. 10, s. 387; PEK, t. 13–14, s. 283–284; SBDP, t. 1, s. 299–300; SPTK, t. 1, s. 573; PSB, t. 8, s. 465 (mowa o nim w biografii jego brata Wojciecha); Nowowiejski, *Phaenix*, s. 129, 156; Siejkowski, *Świątnica*, s. 338, 369; Rychter, *Wiadomość historyczna*, s. 34; Barącz, *Rys dziejów*, t. 2, s. 167; Wadowski, *Kościoły lubelskie*, s. 220, 321–322, 330; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 262; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 489; Markiewicz, *Wielki, zacny*, s. 23.

XXI. **Jan Waxman**

1. 1663–1666.
2. Pochodził z Krakowa; był synem Jana i Urszuli, miał brata Kazimierza[185].
3. 7 VIII 1674 w Krakowie jako prowincjał (w nekrologu 17 VIII)[186].
4. Profesja: 23 VIII 1630 w Krakowie; subdiakonat: 1634 (do subdiakonatu rada klasztoru krakowskiego dopuściła go 29 V 1634).
5. Przed 8 XI 1639 wyznaczony na studenta Kolegium św. Tomasza „Sopra Minerva" w Rzymie[187].
6. 1642 lektor św. teologii (może nawet wcześniej); 1646 prośba o bakalaureat; 1650 ponowiona prośba o promocję na bakałarza; 1650 promocja magisterium na kapitule generalnej w Rzymie; 1654 promocja na magistra św. teologii w Krakowie; 1655 zatwierdzenie magisterium przez kapitułę prowincjalną.
7. 1632 zapisał się do bractwa różańcowego przy klasztorze krakowskim; 1641-1644 lektor i wykładowca filozofii w konwencie św. Trójcy w Krakowie; 1645–1646 magister braci studentów (na to stanowisko wskazała go kapituła generalna w Rzymie w 1644); 1648 lektor i wykładowca filozofii; 1650 przeor w Piotrkowie (zatwierdzenie wyboru 10 IV 1650); 1650–1652 przeor w Gdańsku (zatwierdzenie wyboru 4 VIII 1650); 1653–1655 bakałarz studium generalnego w Krakowie; 1655 wizytator konwentów żeńskich raciborskiego i wrocławskiego; 5 VII 1656 definitor na kapitule generalnej w Rzymie; 1657–1660 przeor krakowski (zatwierdzenie wyboru 11 VIII 1657); 1662–1669 w klasztorze krakowskim; 1673–1674 przeor

[185] Kazimierz Waxman, urodzony ok. 1614, w 1689 r. był kanonikiem krakowskim, kustoszem wiślickim, protonotariuszem apostolskim i sekretarzem królewskim. Był on jednym ze świadków w procesie *Super cultu immermorabili seu casu excepto* Wincentego Kadłubka w 1689 roku. Zeznawał w nim, iż jego brat, Jan, z zakonu dominikańskiego doświadczył uzdrowienia, dzięki użyciu wody, w której była umyta relikwia świętego biskupa i cystersa. Stąd wiemy także o imionach jego rodziców. Por. M. Zdanek, *Kult Wincentego Kadłubka w świetle procesu kanonicznego „Super cultu immemorabili seu casu excepto" z lat 1687–1691*, „Cistercium Mater Noster", 2 (2008), z. 2, s. 279, 298.

[186] F. Nowowiejski podaje datę śmierci 1642, która ewidentnie jest błędna.

[187] Po odbyciu studiów we Włoszech przywiózł stamtąd kopię obrazu św. Dominika de Soriano, który umieścił w kaplicy Myszkowskich w kościele dominikańskim w Krakowie w 1642 roku.

krakowski (wybór zatwierdzony 24 VIII 1673); 1674 prowincjał i wikariusz generalny prowincji polskiej (wybrany na kapitule w Gidlach 14 IV, a zatwierdzony przez generała 19 VII; 9 V występuje w źródłach jako prowincjał elekt).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 40, 43, 59–60, 61, 62, 75, 76; ADK, Kr 10, k. 176v; ADK, Kr 11, k. 143r, 197r, 218v, 225r, 230r, 284v, 286r, 307r, 309v, 311r, 313r, 315r, 318r, 334r, 338r, 342v, 349v, 354v, 359v, 393v, 396v; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 229, 337, 445; ADK, Kr 910, s. 635; ADK, KrB 1, k. 103v; ADK, Pp 75, s. 1; ADK, Pp 79, k. 230v; ADK, Pp 155, s. 248, 254, 315; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 723; AGOP IV, 140B, k. 96; XIII, 156–157.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 610, 657, 659, 690, 692, 704, 705, 707, 769, 787, 788, 798, 807, 829, 830, 838, 845, 857; ACPP, t. 2 Suppl., s. 88, 156, 265–266; ACGOP, t. 7, s. 134, 313, 375.

Opracowania: Nowowiejski, *Phaenix*, s. 81–82, 156; Siejkowski, *Świątnica*, s. 338, 352; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 489–490.

XXII. **Bernard Grzybowski**

1. 1666–1669.
2.
3.
4. Nie należał do klasztoru krakowskiego; 1639 kleryk.
5.
6. 1655 prośba o bakalaureat.
7. 1649 przeor w Łucku (wybór zatwierdzony 17 II); 1653–1654 lektor i magister braci studentów; 1658 bakałarz studium; 1659 wykładowca teologii w Łucku; 1662–1663 przeor w Janowie (wybór zatwierdzony 12 X 1662); 1663 przeor w Łucku (wybór zatwierdzony 8 VII); 1666–1669 regens; 1669 przeor w Łańcucie (zatwierdzenie przez radę prowincji 17 IX 1669).

Źródła rękopiśmienne: AKD, Kr 11, k. 366v, 367v, 369v; ADK, Kr 20, s. 337; ADK, Pp 155, s. 232, 370, 379, 396, 469–470; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 250.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 706.

Opracowania: Nowowiejski, *Phaenix*, s. 120; Wołyniak, *Wykaz klasztorów*, s. 157; Сінкевич, *Laudare*, s. 319, 322.

XXIII. **Tomasz Tomicki**

1. 1669–1671; 1670–1672 regens.
2. Syn Jana.
3. Między 1679–1681 w konwencie krakowskim (na kapitule lubelskiej w 1681 mowa już o nim jako zmarłym).
4. Śluby zakonne: Kraków 26 V 1642; subdiakonat: 17 III 1646; diakonat: 16 III 1647; prezbiterat: 21 I 1648 (13 I rada klasztoru na prośbę biskupa krakowskiego zgodziła się posłać diakona Tomasza do święceń kapłańskich i udać się na prymicję).
5. Studia prawdopodobnie kończył w Krakowie.
6. 1668 promocja magisterium w Krakowie.
7. Lektor w studium w Krakowie; 1655 asygnowany do klasztoru krakowskiego na wykładowcę traktatów o fizyce i o duszy; 1657 kaznodzieja; 1660 wykładowca filozofii w Przemyślu; 9 VII 1661 rada prowincji nie zatwierdziła jego wyboru na przeora w Sieradzu z powodu nieważnych wyborów; 1662 przeor w Opawie (zatwierdzony przez radę prowincji 26 I); 24 X 1663 rada klasztoru krakowskiego wybrała go na egzaminatora na egzaminach przed obłóczynami i profesją; 1663 lektor i magister studentów; 1664 przeor w Bochni (rada prowincji wybór zatwierdziła 31 I); 1665–1667 bakałarz studium; 1667 przeor w Opawie (wybór zatwierdzony 28 VI); 1668 przeor w Sieradzu (wybór zatwierdzony 6 XI); 1672–1674 przeor raciborski (rada prowincji wybór zatwierdziła 2 XI 1672); 1674 przeor w Bochni (wybór zatwierdzony 28 V); 1675 przeor w Gdańsku (wybór zatwierdzony 15 VII); 15 VII 1677 zapisał się do bractwa różańcowego w Krakowie; 1678 przeor w Opolu (wybór zatwierdzony 11 IV); 1679 przeor w Cieszynie.
8. Przekład: L. Hansen, *Róża Indyjska to jest przedziwny żywot i cuda S. Róży Indyjskiej III-go Zakonu św. Dominika przez Przew. O. Leonarda Hausena S.T.D. prowincjała angielskiego socjusza generalnego tegoż Zakonu językiem łacińskim do druku podana. Na polskie przełożona przez W.O. Tomasza Tomickiego OP […]*, Kraków: w Drukarni Akademiey Krakowskiey, 1677 (BUW, Sd.713.1647, Sd.713.1676; BJ, 37752 I).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 65; Kr 11, k. 248r, 250v; 308v, 330r, 335v, 349v, 354v, 359v, 375r, 380r, 385v, 387r, 396r; ADK, Kr 20, s. 132, 229, 337, 446; ADK, KrB 1, s. 168; ADK, Pp 38, s. 1, 24, 60, 87; ADK, Pp 75, s. 2; ADK, Pp 79, s. 48; ADK, Pp 155, s. 367, 369, 404, 441, 458, 507; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 695–696; AGOP, IV, 102, k. 208r–209r.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 710; 838, 873; Szczepaniak, *Dominikanie*, s. 627.

Bibliografia prac: Kraszewski, *Uczeni*, s. 229; Estr., XVIII, s. 38–39; SPTK, t. 4, s. 336; Witkowska, Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 2, s. 62; Wichrowicz, *Słownik*, s. 383.

Opracowania: SPTK, t. 4, s. 336; Siejkowski, *Świątnica*, s. 338; Chodykiewicz, *De rebus*, s. 341; Kraszewski, *Uczeni*, s. 229; Barącz, *Rys dziejów*, t. 2, s. 267; Witkowska, Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1, s. 250–251; Nastalska, *Staropolska hagiografia dominikańska*, s. 287.

XXIV. **Bernard Slewicz**

1. 1672–1675 (wskazała go na to stanowisko kapituła generalna w Rzymie w 1670).
2. 1620.
3. Między 1681 a 1684 w Poznaniu (pomiędzy posiedzeniami kapituł).
4. Śluby zakonne: 16 VI 1642 w Poznaniu (miał 22 lata).
5. Studia w Hiszpanii w Salamance; 10 V 1653 deputowany do Ankony, gdzie miał przebywać do Wielkanocy 1654 roku, aby otrzymawszy pieniądze z Polski mógł wrócić do Poznania.
6. Ok. 1655 lektor św. teologii (może miał już lektorat w 1653 albo 1654); 1667 bakalaureat teologii uzyskany w Krakowie; 6 VII 1670 promocja na magistra (także w Krakowie); zatwierdzona ok. 1672 roku.
7. 1655 wyznaczony na drugiego lektora w Lublinie; 1659–1661 lektor i magister studentów II roku; 1661 przeor w Kościanie (wybór zatwierdzony 14 VIII); 1664 przeor w Świdnicy (rada prowincji wybrała go 16 IV po rezygnacji Remigiusza Żarskiego); 1667–1669 bakałarz studium (na bakałarza studium w Krakowie wyznaczony 18 XII 1666); 1669 przeor we Wrocławiu (wybór zatwierdzony 1 VII, a objął 1 VIII); 1670 przeor w Raciborzu (wybór zatwierdzony 6 III); 1672–1675 regens; 1675 przeor w Opolu (wybór zatwierdzony 19 IX); 1676 przeor w Cieszynie (zatwierdzony przez radę prowincji 2 III, po rezygnacji Reginalda Grotowskiego); 2 XI 1676--1678 wybrany przez radę prowincji na przeora w Świdnicy (po rezygnacji Grzegorza Strausa); 1679 przeor w Ząbkowicach Śląskich (wybrany 12 XI po rezygnacji Ambrożego Schonartha).
8. *Victima theologica in Ara Sanctissimae Trinitatis deposita, seu triplex scientiae, potentiae et virtutis Christi opus, ex doctrina Doctoris Angelici […]*, Cracoviae: Officina Viduae et Haeredum Christ. Schedel, 1669.

Źródła rękopiśmienne: AAP, B.7, s. 26v–27r; ADK, Kr 11, k. 320r, 364v, 367r, 369v, 389v, 392r, 397v, 400v; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 229, 337, 446; ADK, Pp 38, s. 27, 35, 45, 91, 100; ADK, Pp 79, s. 48; ADK, Pp 155, s. 268, 409, 463, 476; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 634.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 710, 743, 745, 829, 838, 849, 899; ACPP, t. 2 Suppl., s. 207–208, 210, 219; ACGOP, t. 8, s. 78.

Bibliografia prac: Estr., t. 28, s. 246; SPTK, t. 4, s. 300; Wichrowicz, *Słownik*, s. 376.

Opracowania: SPTK, t. 4, s. 300; Siejkowski, *Świątnica*, s. 370; Barącz, *Rys dziejów*, t. 1, s. 395; Blasel, *Geschichte v. Kirche*, s. 120; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 279–280; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 494.

XXV. **Placyd Komuński**

1. 1675–1678.
2. 1623.
3. Prawdopodobnie w 1679 w Krakowie (w tym roku jest ostatni jego podpis w księdze protokołów rad klasztoru krakowskiego).
4. Śluby zakonne: 6 X 1639 w Krakowie.
5. Studia prawdopodobnie w całości odbył w Krakowie.
6. 1653 lektor; 3 V 1659 prośba o nadanie bakalaureatu; 1664 bakałarz teologii.
7. 1652 przeor w Piotrkowie (wybór zatwierdzony przez radę prowincji 25 IX); 1653 przeor w Żninie (rada wybór zatwierdziła 15 VI); 1659–1660 magister studium; 1660–1668 przeor w Gidlach; 1664 przeor w Gidlach (10 II rada zatwierdza powtórny wybór za dyspensą generała zakonu); 1668 przeor klasztoru w Elblągu i socjusz prowincjała (wybór zatwierdzony 18 III); 28 VII 1668–1669 bakałarz studium generalnego w Krakowie (w tym samym roku zrezygnował); 1670 definitor na kapitułę generalną w Rzymie (jako definitor wpisał się do księgi Nacji Polskiej Uniwersytetu Padewskiego); 1670–1673 przeor krakowski i wikariusz małopolski (wybrany 10 VII, a urząd objął 13 tego miesiąca; był nim do września 1673, jego następca Jan Waxman urząd objął 16 IX 1673); 1673 przebywa w Łowiczu; 21 I 1674 rada prowincji zatwierdziła jego wybór na przeora w Łańcucie; 1674 po śmierci prowincjała Jana Waxmana do czasu wybrania był wikariuszem generalnym prowincji (od 15 IX 1674 do 2 V 1675 podpisywał się jako magister św. teologii, przeor łańcucki i wikariusz generalny prowincji polskiej); 1675–1678 regens.

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 2, 49, 72, 73–75; ADK, Kr 11, k. 317v, 374r, 375r, 377v, 379r, 380r, 393r, 400v, 401r, 407r, 413r; ADK, Kr 20, s. 132, 180, 337, 446; ADK, Pp 38, s. 8, 22; ADK, Pp 75, s. 2; ADK, Pp 155, s. 275, 282, 404, 479, 522, 524; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 351; ADWł, LCS, s. 257–258.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 742, 743, 745, 807, 838, 848, 849, 873; ACPP, t. 2 Suppl., s. 210, 222, 224, 226–227, 229, 230, 266, 271; ANP UP, t. 1, nr 1821, s. 145, 294–295; ACGOP, t. 8, s. 2.

Opracowania: Siejkowski, *Świątnica*, s. 353.

XXVI. **Kazimierz Leżeński [Leżański]**

1. 1678–1681 (5 XII 1677 zatwierdzenie wyboru).
2.
3. 18 II 1706 w Lublinie[188].
4. Śluby zakonne: 4 VI 1651 w Lublinie.
5. Studia formalne prawdopodobnie skończył w Lublinie, natomiast nie ma pewności co do studiów generalnych. Prawdopodobnie odbywał je za granicą[189].
6. 1677 promocja bakalaureatu na kapitule generalnej w Rzymie; 5 X 1682 kapituła prowincjalna postanowiła prosić dla niego o stopień magistra św. teologii; 1683 promocja magisterium w Krakowie.
7. 1654 w Krakowie; 1655 asygnowany do Lublina; 1670 w Lublinie; 1671–1672 przeor w Sochaczewie; 11 VI 1672 rada zatwierdziła jego wybór na przeora w Horodle; 12 VII 1672 rada zatwierdziła jego wybór na przeora w Łowiczu; 1674 przeor w Piotrkowie; 6 V 1675 wyznaczony na bakałarza studium generalnego w Krakowie (13 XI jeszcze nim nie był, skoro kapituła prowincjalna w Łańcucie przedstawia go jako kandydata na ten urząd generałowi do zatwierdzenia); 1676–1677 bakałarz studium; 1677 przeor w Bełzie (wybór zatwierdzony 28 XI); 1681 przeor w Piotrkowie (wybór zatwierdzony 7 IX); 1681–1688 profesor Akademii Zamojskiej; 1683 przeor w Warszawie; 1686–1689 przeor lubelski i wikariusz kontraty lubelskiej (wybór zatwierdzony 20 VIII); 1694 przeor w Lublinie (wybór zatwierdzony 23 IV); 1701 mieszka w Lublinie; 1703 przeor w Klimonto-

[188] Waligórski w swoim katalogu zmarłych braci dominikanów podaje tylko dzień i miesiąc śmierci Leżeńskiego: 18 II (ADK, Pp 79, k. 50r; por. także Pp 81), natomiast autor broszury *Kościół i Klasztor Dominikanów w Lublinie*, 1901, s. 111. Z. Ścisłowska (*Opis kościoła i klasztoru dominikanów w Lublinie*, „Pamiętnik Religijno-Moralny", 17 (1849), s. 503) jako datę śmierci podaje rok 1706. O zmarłym Leżeńskim mówi także kapituła prowincjalna w Gidlach, która miała miejsce w 1707 (ACPP, t. 3, s. 93). W księdze promocji studium generalnego w Warszawie mowa jest, iż tytuł magistra św. teologii w 1708 roku otrzymał Tomasz Żwan, po śmierci Leżeńskiego (ADK, Wa 4, s. 5). Wydaje się, że niesłuszny jest rok 1708, który znajdował się w XVIII-wiecznym rękopisie pt. *Anacephaleosis Professorum Academiae Zamoscensis* (por. Wadowski, *Wiadomość o profesorach*, s. 45, 158).

[189] Por. uwagę J.A. Wadowskiego, *Kościoły lubelskie*, s. 322.

wie (wybór zatwierdzony 20 IX); 20 IX 1704 już w Lublinie (może przeor; wg Wadowskiego drugi raz urząd przeora pełnił w latach 1703–1705).

Źródła rękopiśmienne: AAL, 246, [1651 i 1686]; ADK, Kr 11, k. 407r, 413v, 418r; ADK, Kr 20, s. 132, 230, 338, 446; ADK, Kr 910, s. 589; ADK, Pp 38, s. 12, 22, 30, 57, 126, 136, 171, 277, 380; ADK, Pp 75, s. 90; ADK, Pp 76, k. 61r; ADK, Pp 79, k. 50r; ADK, Pp 155, 503 505; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 397–398; BK, rkp. 93, §. 951, 959.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 985; ACPP, t. 2 Suppl., s. 285–286; ACPP, t. 3, s. 32, 56; ANP, t. 34/4, s. 388, 390; ANP, XXXIV/5, s. 24; ASAZ, s. 290, 296, 298; ACGOP, t. 8, s. 175.

Opracowania: Nowowiejski, *Phaenix*, s. 130; Siejkowski, *Świątnica*, s. 371, 374, 376; Boniecki, *Herbarz Polski*, 1/14, s. 114; Wadowski, *Kościoły lubelskie*, s. 322, 331; Wadowski, *Wiadomości o profesorach*, s. 45, 158–159; Kochanowski, *Dzieje Akademii Zamojskiej*, s. 143–180; Kukliński, *Miasto prywatne Klimontów i jego kościoły*, s. 174; Markiewicz, *Wielki, zacny*, s. 24.

XXVII. **Kandyd Zagórowski**

1. 1681–1684.
2.
3. Zmarł w 1706 w Łańcucie (podpis w księdze rad prowincji jako przeor klasztoru łańcuckiego pod datą 12 VIII 1706; na kapitule prowincjalnej 10 IX 1707 mowa o nim jako zmarłym, był nadal przeorem łańcuckim).
4. Profesja zakonna: 2 VIII 1643 w Krakowie; diakonat: 23 XII 1645.
5. Studia formalne w Krakowie; 3 V 1648 wyznaczony na studia w Kolegium św. Tomasza „Sopra Minerva" w Rzymie (stypendysta fundacji Abrahama Bzowskiego).
6. Ok. 1651 lektor; 1669 jeszcze lektor; 1671 już bakałarz teologii; 1681 prośba o promocję na magisterium; 23 V 1682 prośba o promocję na magisterium; 1683 promocja na magistra św. teologii w Krakowie.
7. 1655 pierwszy lektor teologii w Poznaniu; 1656 przeor w Brześciu Kujawskim (26 VIII rada prowincji wyboru nie zatwierdziła z powodu nieprawidłowości, ale sama go na ten urząd wybrała); 1659 drugi lektor w konwencie poznańskim; kaznodzieja generalny w Krakowie; lektor w studium w Krakowie; 1665–1666 przeor w Sieradzu (rada wybór zatwierdziła 29 IX 1665); 1669 przeor w Łęczycy (wybór zatwierdzony 17 IX 1669); 1671 bakałarz studium generalnego w Krakowie; 1671–1672 przeor w Gidlach (wybór zatwierdzony 3 IV 1671, może był nim do 1674?); 1674–1675 magister nowicjatu (prawdopodobnie w Łucku); 1675–1677 przeor w Łańcu-

cie (wybór zatwierdzony 9 VIII 1675); 1677–1681 przeor w Warszawie (wybór zatwierdzony); 1681–1684 regens; 1684–1687 przeor krakowski i wikariusz kontraty małopolskiej (wybrany jednogłośnie 32 głosami 11 VII); 1690–1895 przebywa w Krakowie; 18 V 1695 rada wybrała go na przeora klasztoru św. Jakuba w Sandomierzu; 1695–1698 przeor w Warszawie i wikariusz kontraty mazowieckiej (wybór zatwierdzony 1 XII 1695); 1698 konwent krakowski; 16 VIII 1698 występuje jako kaznodzieja generalny i subprzeor klasztoru w Borku Starym; 1698–1701 przeor i kaznodzieja generalny w Łańcucie (wybór na przeora zatwierdzony 21 XII 1698); 1701 mieszkał w Krakowie (potwierdzony pod datą 10 IX); 1703–1704 przeor w Sandomierzu (wybór zatwierdzony 8 VIII); 3 V 1704–1705 przebywał w Krakowie (podpisy od 3 V 1704 do 1705, ponadto 20 IX 1704 na liście magistrów św. teologii w Krakowie); 1705–1706 przeor w Łańcucie i kaznodzieja generalny (wybór zatwierdzony przez radę prowincji 16 XI).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 76; ADK, Kr 10, k. 254v, 261r; ADK, Kr 11, k. 254v, 261r, 402r, 429r, 431r, 433r, 434v, 436r, 439r, 473r; ADK, Kr 20, s. 229, 338, 446, s. 525, 581; ADK, Kr 9, s. 52, 76, 90–93; ADK, Kr 910, s. 503; ADK, Pp 38, s. 25, 58, 287, 298, 322, 378, 402–403; ADK, Pp 75, s. 3; ADK, Pp 76, k. 6r; ADK, Pp 79, s. 3; ADK, Pp 155, s. 299, 340, 422, 470, 490; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 751; ADK, Wa 91, s. 29–30, 34–35; ADWł, LCS, s. 211.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 709, 866, 870, 885, 888, 889, 912, 936, 965, 988–989, 995, 998; ACPP, t. 2 Suppl., s. 296, 299; ACPP, t. 3, s. 32,56, 90; Szczepaniak, *Dominikanie*, s. 630.

Opracowania: Nowowiejski, *Phaenix*, s. 132–133; Siejkowski, *Świątnica*, s. 355; Bartoszewicz, *Kościoły warszawskie*, s. 184, 187; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 493; Markiewicz, *Wielki, zacny*, s. 23, 24.

XXVIII. **Rajmund Piegłowski**

1. 1684–1686.
2.
3.
4. Śluby zakonne: 1659 w Łucku[190].
5. Studia formalne i generalne prawdopodobnie w Krakowie.
6. Ok. 1670 lektor św. teologii; ok. 5 X 1682 prośba o promocję bakalaureatu.

[190] Rajmund Piegłowski w księdze profesji występuje jeszcze wcześniej, pod datą 18 VIII 1648 (ADK, Pp 79, s. 3). Profesję tę miał złożyć w klasztorze krakowskim. Możliwe, że wystąpił z zakonu i po dziesięciu latach do niego powrócił lub chodzi tu o inną osobę.

7. 1670–1671 wykładowca teologii w Łucku; 1672 przeor w Horodle (wybór zatwierdzony 20 VI); 1674–1675 magister studentatu; 1679 przeor w Brześciu Kujawskim (wybór zatwierdzony 28 V); 1682–1683 bakałarz studium.
8. *Pokoy y nieśmiertelność Iaśnie Oświeconego Włodzimierza Swatopełka Xiążęcia Czetwertyńskiego Starosty Siewińskiego y rodzonych Iego Teressy y Krystyny Chorążanek Wołyńskich na iednym katafalku w kwitnącym wieku wystawionych a duchowna konsolatia Iaśnie Oświeconym żałosnym Rodzicom mową pogrzebową wyrażone. Przez W. X. Raymynda Piegłowskiego […] A. D. 1673. die 5. Octobris*, Kraków: u Dziedziców Krzysztofa Schedla, 1675 (BUW, Sd.713.1777; BJ, Cam. E. XIII. 25, 16977 I).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 20, s. 181, 338, 446; ADK, Pp 38, s. 81, 126; ADK, Pp 79, s. 100; ADK, Pp 155, s. 504.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 837, 855, 870, 896.

Bibliografia prac: Estr., t. 24, s. 246.

Opracowania: Wołyniak, *Wykaz klasztorów*, s. 158; Сінкевич, *Laudare*, s. 321, 325, 326.

XXIX. **Bernard Handel**

1. 1686–1687.
2.
3. 1687–1690 zmarły pomiędzy posiedzeniami kapituł, zmarły w konwencie krakowskim
4. Śluby zakonne: 18 VIII 1647 w Krakowie; subdiakon: 1651 w Krakowie (podpisy w księgach rad klasztoru krakowskiego w okresie: 14 X 1651 i od 4 XI d0 23 XII 1652); 18 IX 1653 otrzymał od generała zakonu Jana de Marinis pozwolenie na przyjęcie święceń kapłańskich z rąk kard. Ginetti'ego.
5. 1658 ukończył studia w „Sopra Minerva" w Rzymie
6. 1658 lektor św. teologii; 11 VII 1681 prośba kapituły z Lublina o promocję na bakałarza; 5 X 1682 promocja na magistra św. teologii
7. 1660 w konwencie krakowskim; 1663 przeor w Poznaniu; 1664 przeor w Tczewie (wybór zatwierdzony 10 II); 16 X 1665 rada klasztoru krakowskiego wybrała go na magistra nowicjuszy i studentów; 1665–1668 magister nowicjatu; 1669 przeor w Brześciu Kujawskim; 1671 przeor w Sieradzu; 3 III 1672 rada prowincji wybrała go na przeora w Sieradzu; 1678 przeor konwentu Marii Magdaleny w Sandomierzu; 28 IV 1678 rada wybrała go na przeora w Łęczycy; 1681 bakałarz studium.

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 57, 67–68; ADK, Kr 10, k. 311v; ADK, Kr 11, k. 272r, 311v, 320r, 352r, 353r, 354v, 359v; ADK, Kr 20, s. 181, 338; ADK, Pp 38, s. 49, 50, 126–127; ADK, Pp 75, s. 3; ADK, Pp 155, s. 404, 499; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 256; AGOP, IV, 100, k. 75–76; AGOP, XIII, 135.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 793, 870, 884, 889, 946; ACPP, t. 2 Suppl., s. 296.

Opracowania: Siejkowski, *Świątnica*, s. 53; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 494.

XXX. **Antonin Mdzewski**

1. 1687–1689 (mianowany 31 V 1687; w tym samym czasie pełnił funkcję przeora w Warszawie).
2. 1653; na chrzcie otrzymał imię Stefan. Wywodził się z rodziny szlacheckiej herbu Dołęga; syn Pawła Stefana, pisarza ziemi zakrzeńskiej i Teodory Łosiówny.
3. 16 V 1718 w Gnieźnie.
4. Śluby zakonne: 2 V 1671 w Płocku.
5.
6. Ok. 1679 lektor teologii; 1685 bakałarz teologii (kapituła w Opatowcu, promocja anulowana przez generała Antonina Cloche'a, przywrócona na prośbę prowincjała).
7. 1679–1686 wykładowca teologii w klasztorze warszawskim; 1686–1688 przeor w Warszawie (wybór zatwierdzony 2 IX 1686, ostatni podpis jako przeora warszawskiego 16 XII 1688); 1687–1689 regens studium generalnego w Krakowie; 11 I 1690 mianowany sufraganem łuckim; 12 III 1690 sakra biskupia; 13 VIII 1699 mianowany biskupem tytularnym kłamaceńskim i sufraganem gnieźnieńskim; 22 VI 1700 oficjał generalny kurii prymasowskiej; 1700 przewodniczył na Trybunale Koronnym w Piotrkowie i Lublinie; 1701 reprezentował kapitułę na sejmie walnym w Warszawie; 1702–1704 przebywał na terenie diecezji wrocławskiej (mieszkał u dominikanów wrocławskich), gdzie pomagał w święceniach kapłańskich; 1704 kanclerz Katarzyny z Opalińskich, żony króla Stanisława Leszczyńskiego (4 X 1705 uczestniczył w koronacji Leszczyńskiego)[191].

[191] Według niektórych (Nitecki, *Biskupi Kościoła*, s. 139, 272) jako przeciwnik króla Augusta II Mocnego miał przebywać we Wrocławiu i być sufraganem diecezji wrocławskiej. O ile możliwe jest jego zamieszkanie w konwencie dominikańskim św. Wojciecha we Wrocławiu, to jednak wydaje się, że nadal pełnił funkcję sufragana gnieźnieńskiego, a nie wrocławskiego. J. Korytkowski (*Prałaci*,

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 20, s. 338; ADK, Kr 910, s. 573; ADK, Pp 38, s. 171, 195; ADK, Pp 76, k. 49r; ADK, Pp 79, s. 78; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 445; ADK, Wa 91, s. 31; BK, rkp. 93, § 918–919.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 916; ACPP, t. 2 Suppl., s. 319, 320, 313; ACPP, t. 3, s. 62; HC, V, s. 136.

Opracowania: SBDP, t. 2, s. 195–196; PSB, t. 20, s. 352–353; Teleżyński, *Tractatus de caenobio*; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 77–78; Siejkowski, *Świątnica*, s. 60, 374; Barącz, *Rys dziejów*, t. 2, s. 63; Korytkowski, *Prałaci*, t. 2, s. 608; Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, s. 513; Nitecki, *Biskupi Kościoła*, s. 139; Markiewicz, *Wielki, zacny*, s. 24; Prokop, *Polonica*, s. 186.

XXXI. **Dominik Frydrychowicz**

1. 1689–1692.
2. 1647 w Radomsku, syn Zygmunta.
3. 15 XII 1718 w Krakowie (tam też pochowany).
4. Wstąpił do zakonu w wieku 19 lat; habit przywdział w Krakowie, przynależność do klasztoru w Gidlach; profesję złożył 2 II 1666; wówczas przeniósł swoją filiację z klasztoru gidelskiego do krakowskiego (za zgodą obu konwentów), gdzie jego wychowawcą-magistrem był Bernard Hendel; tonsura i 4 minorki: Kraków 10 IV 1666; subdiakonat: Kraków 25 II 1668; diakonat: Kraków 6 III 1669; prezbiterat: Kraków 20 XII 1670[192].
5. Studia formalne w Krakowie; studia generalne w Krakowie, zakończone w 1671 roku; studia w „Sopra Minerva" w Rzymie (dwukrotnie był stypendystą fundacji Bzowskiego w 1670 i 1671), zgoda na wykładanie filozofii i teologii; 10 II 1675 udał się do Krakowa.
6. 1671 lektor św. teologii (uzyskany w Sopra Minerva); 1688 bakałarz; 1689 promocja na magistra św. teologii w Krakowie; 1690 zatwierdzenie magisterium.
7. 1675–1678 wykładowca filozofii w krakowskim studium; 1682 wykłady w Warszawie; 1684 przebywa w Poznaniu; 1685 magister nowicjatu i profesor filozofii w Poznaniu; 1687 bakałarz studium; 1689 przeor elbląski i socjusz prowincjała Antoniego Korczewskiego; 1689–1692 regens; 1692 wybrany przeorem w Łowiczu; 1693 wybrany przeorem w Klimontowie; 9 V 1693 pozwolenie na pielgrzymkę do Rzymu; 1693 magister konwentu krakowskiego; 1693–23 III 1694 przeor w Krakowie; 1698 konwent kra-

---

s. 608) podaje, że zmarł jako sufragan gnieźnieński. Nic o jego urzędowaniu jako wrocławskiego sufragana nie wspomina także HC, t. 5, s. 136.

[192] Według W. Murawca (SPTK, t. 1, s. 491) i R. Świętochowskiego (PSB, t. 7, s. 173), o. Dominik Frydrychowicz święcenia kapłańskie miał otrzymać w 1671 roku.

kowski; 30 X 1699 przeor w Klimontowie; 3 IX 1705 zgoda na wykładanie teologii w Kolegium Polskim (S. Philippi Nerei Congregationis Stadzianensis); 1707 kapituła prowincjalna w Gidlach wybrała go na definitora na kapitułę generalną; 1713 przeor w Oświęcimie; kaznodzieja w kościele NMP w Krakowie.

8. *Adversus Poliantheam Marianam in libros 18 distributam ab authore Hippolito Muraeus Concordantia rerum et verborum Marianae Poliantheae*, [b.m.r.]; *Anguł centralny w błogosławionym Janie Kantym podczas dorocznej jego uroczystości wystawiony*, Kraków: Drukarnia Akademicka, 1703 (BUW, 4g.14.6.435); *Conciones duplices de dominis cis.*, t. 1–4; *Duchowne morowego powietrza lekarstwo św. Rozalia […] skuteczną przeciw śmiertelnym zarazom patronka […] piorem polskim z włoskich i łacińskich historyków zalecona*, Kraków: Drukarnia Akademicka, [1705] (BUW, 4g.13.3.9); *Koronacja Bogarodzicy Marii Panny w obrazie częstochowskim odprawiona kazaniem dominikańskim r. P. 1717 w dzień wywyższenia Krzyża św. Mianym w Częstochowie d. 7 września 1717*, w: *Nowa korona chwały najwyższej monarchii nieba i ziemi najjaśniejszej Królowej Polski Maryi Pannie […] przez tryumfalną szczęśliwie inauguratii oktawą drogimi posłami panegirycznych kazań […] przybrana i akkomodowana*, Częstochowa: w Drukarni Iasney Gory Częstochowskiey, 1718, s. 207–334 (BUW, 4g.6.5.15); *Manipulus theologicus ex P.P. Summae theologicae D. Thomae […] collectus et in duodecim partes distributus […]*, Cracoviae: Typis Francisci Cezary, 1691 (BUW, 4g.12.7.24; BJ, 59000 III); *Modus archi-confraternitatis Rosarianae introducendae […] collectus solenniterque practicatus*, Cracoviae: Typis Academicis, 1704 (BUW, 4g.12.4.41); *Niesłychany świątobliwości przykład, Aleksy święty opisany przy dorocznej pamiątce festu Jego Carowiczowskiej Mości ofiarowany*, [B.m. 1710] (BUW, 4.20.1.1); *S. Hiacynthus Odrovasius principalis, hierarchius, universalis Regni Poloniae patronus […] umili calamo exaratus A.D. 1687*, Cracoviae: Typis Universitatis, 1688 (BSDK, 1629 III, 1503 III, 1630 III, 1884 III, 1892 III; BUW, 4g.16.1.26; BJ, 58937 III, 925205 III, Aug. 6044, Aug. 6078); *Sacrosanctum ss. Trinitatis mysterium a D. Thoma in prima parte Summae theologicae assertum […]*, Cracoviae: Typ. Nicolai Alexandri Schedel, 1691 (BJ, 220030 III, 220031 III); *Saxo percussit Philistaeum seu responsio theologica Cracoviensis ad resolutionem theologi Varsaviensis […] qua honor Regis Augusti II defenditur*, [B.m. i dr. 1697] (BSDK, 6543 III; BUW, Sd.714.965; BJ, 244006 III, 33415 III, 13985 III, 925030 III, 925031 III); *Sermones et varii conceptus in Dominicam orationem et Rosarianas quateras*; *Sermones in Salutationem Angelicam*; *Sermones in Symbolum Apostolorum*; *Żeby już więcej gniew Pański nie szerzył się nad Polakami*,

„W Drodze", 5 (1978), s. 66–68; *Tractatus de natura theologicae compositus, Cracoviae: Officina Francisci Cezary, 1692; Tractatus theologicus de attributis divinis*, Cracoviae [b.r.]; *Tractatus theologicus de creationis compositus iuxta D. Thomae sententiam determinatus*, Cracoviae: Officina Francisci Cezary, 1690; *Tractatus theologicus de divina scientia, ideis, veritate, ac vita increate […] iuxta D. Thomae sententiam determinatus*, Cracoviae: Typis Universitatis, 1690 (BJ, 220029 III); *Tractatus theologicus de existentia, demonstrabilitate ac quidditate Dei*, Cracoviae: Officina Francisci Cezary, 1692 (BJ, 59882 III, Aug. 6043); *Tractatus theologicus de natura angelica compositus: iuxta d. Thomae Aquinatis [...] angelicam sententiam determinatus: [...] domino d. Albrachto de Dembiany Dembinski [...] in festiva solennitate d. Adalberti Archiepiscopi martyris [et] patroni regni debitae gratulationis ergo publica mediante disputatione a p. f. Dominico Frydrychowicz sacrae theologiae doctore [...] datus, donatus, dedicatvs, anno D[omi]ni: M. DC. XCI. die 23 April*, Cracoviae: Typis Francisci Cezary, 1691 (BJ, 124161 III); *Tractatus theologicus de naturae humanae statu inocentiae in Paradiso terrestri habitat […]*, Cracoviae: Officina Francisci Cezary, 1691; *Tractatus theologicus de visione beatifica ac nominibus Dei compositu*, Cracoviae: Officina Francisci Cezary, 1692 (BUW, 4g.6.7.177); *Tractatus theologicus de voluntate [et] amore Dei compositus: iuxta d. Thomae Aquinatis [...] angelicam sententiam detreminatus: [...] domino d. Petro Stanislao Orłowski, I. V. Doctori [...] domini d. Ioannis de Małachowice Małachowski [...] episcopi Cracoviensis [...] auditori [...] a p. f. Dominico Frydrychowicz sacrae theologiae doctore [...] datus, donatus, dedicatus, anno Domini M. DC. XCII die [...] April*, Cracoviae: Ex officina Francisci Cezary, 1692 (BJ, 220028 III, 925207 III); [*Traktat prawniczy w obronie jedynie prawowitego Studium Generalnego w Krakowie przeciwko założeniu takiego Studium w klasztorze warszawskim*], [ok. 1694] (rękopis ADK, Pp 80/1); *Turres metropolitanae Cracovienses […] D. Thomae Aquinatis superinscriptis tractatibus […] Senatui metropolitano debitae venerationis […] Davis publica mediante disputatione […]*, Cracoviae: Typis Francisci Cezary, 1692 (BJ, 58809 III); *Veritas simplex novi Generalis studii in provincia Poloniae oratores ac promotores*, [ok. 1690].

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 67, 98; ADK, Kr 20, s. 230, 338, 447; ADK, Kr 910, s. 504; ADK, Pp 75, s. 7; ADK, Pp 76, k. 7r; ADK, Pp 79, k. 358v; Barącz, *Cathalogus*, s. 214–216.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 855, 929, 941, 959, 962, 965, 985, 996; ACPP, t. 2 Suppl., s. 269, 321, 325, 327, 332, 336, 349, 941; ACPP, t. 3, s. 30, 32,56, 82, 100, 144, 145, 175, 195; ACPP, t. 3 Suppl., s. 29, 99; Szczepaniak, *Dominikanie*, s. 610.

Bibliografia prac: Rychter, *Wiadomość*, s. 49–51; Kraszewski, *Uczeni*, s. 203--205; Estr., t. 16, s. 354–360; SOP, t. 3, s. 276–277; SPTK, t. 1, s. 491–492; Witkowska, Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 2, s. 53--54; Wichrowicz, *Słownik*, s. 88–89.

Opracowania: SOP, t. 3, s. 276–277; SBDP, t. 1, s. 231–233; PSB, t. 7, s. 173; SPTK, t. 1, s. 491–492; EK, t. 5, kol. 744–745; Nowakowski, *Nowa korona*, s. 247–374; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 93; Siejkowski, *Świątnica*, s. 23–24, 319–320, 356; Pruszcz, *Klejnoty miasta Krakowa*, s. 89; Rychter, *Wiadomość*, s. 48–51; Barącz, *Rys dziejów*, t. 2, s. 158–160; Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 43, 64; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 261–262; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 497; Borkowska, *Hagiografia*, s. 495; Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa*, cz. 2, s. 398–399, 439–440; Witkowska, Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1, s. 72–73; Nastalska, *Staropolska hagiografia dominikańska*, s. 279, 289; Marecki, *Uczeni*, s. 403–404.

XXXII. **Tomasz Mdzewski**

1. 1692–1693 (1690 postulowany na stanowisko regensa; na prośbę rady prowincji, która miała miejsce 17 XI 1691 ustanowiony regensem, którego urząd miał przejąć po jej zakończeniu przez Frydrychowicza.
2. Syn niejakiego Stanisława (niespokrewniony z dominikaninem Antoninem Mdzewskim).
3. Zmarł między 1711–1713 roku (kapituła z 1713 mówi o nim jako o zmarłym).
4. Wstąpił do klasztoru w Płocku, tam także śluby zakonne 7 V 1671 (inna data 2 V).
5. Studia formalne w Krakowie; studia włoskie w ramach fundacji radziwiłłowskiej (rada klasztoru krakowskiego wytypowała go 27 I 1673).
6. 1676 lektor św. teologii (2 V pozwolenie na egzamin lektorski); 1687 bakalaureat; 1693 promocja magisterium w Krakowie.
7. 1680 we wsi Seroki koło Warszawy [sic!]; 1683–1685 magister studentów w Krakowie; 1685–1688 przeor w Płocku (wybór zatwierdzony 14 XII); 1688–1691 przeor w Warszawie; 1691 przeor klasztoru gdańskiego (wybór zatwierdzony 4 XI); 1692–1693 regens; 1693–1698 prowincjał (potwierdzenie obrania 17 X 1693, zrezygnował z urzędu 2 marca 1698, ale urząd sprawował do wielkiej soboty 1699); 1698–1710 przeor płocki (wybór zatwierdzony 6 X 1698; potem zatwierdzenie drugiego wyboru 16 XI 1701, ponowny wybór zatwierdzony 2 III 1708); 1701 kapituła prowincjalna w Dzikowie poleciła mu odzyskanie klasztoru w Elblągu; 1711 w Płocku (czy jeszcze jako przeor?).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 98–100; ADK, Kr 11, k. 391v; ADK, Kr 20, s. 230, 338, 447, 582; ADK, Kr 910, s. 573, 698; ADK, Pp 38, s. 166, 247, 270, 288, 361; ADK, Pp 76, k. 49r; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 445; ADK, Wa 91, s. 31–33; BK, rkp. 93, § 918.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 916, 942, 959–960, 961, 962, 964, 966, 985, 986, 990, 995, 1026; ACPP, t. 2 Suppl., s. 332, 333–335, 338, 358, 361–362; ACPP, t. 3, s. 39, 56, 81, 82, 100, 140; ACPP, t. 3 Suppl., s. 20, 101.

Opracowania: Nowowiejski, *Phaenix*, s. 157; Siejkowski, *Świątnica*, s. 339, 358, 371, 374; Teleżyński, *Tractatus de caenobio*; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 499; Markiewicz, *Wielki, zacny*, s. 24.

XXXIII. **Mikołaj Oborski**

1. 1693–1695 (mianowany 17 X 1693).
2. 1655; syn Mikołaja i bratanek Wojciecha Oborskiego, wywodzący się ze szlacheckiej rodziny legitymującej się herbem Roch; bratanek biskupa Mikołaja Oborskiego.
3. 1716 w Krakowie.
4. Śluby zakonne: 11 XI 1673 w Krakowie; tonsura i cztery minorki: 23 XII 1673; diakonat: 8 VI 1675; prezbiterat: 21 III 1676.
5. 1676 studia formalne w klasztorze w Bolonii (wysłany 25 III); 1677 studia formalne i generalne w Rzymie (Sopra Minerva); 13 IX 1679 powrót do Polski po zakończonych studiach w Rzymie.
6. Ok. 1679 lektor św. teologii; 1689 bakalaureat (obrona 12 III, a uroczyste nadanie 15 X); 1691 prośba o promocję na magistra św. teologii; 1692 magister św. teologii.
7. 1679–81 wykłada filozofię w Krakowie; 1682–84 teologię tamże; 1683–1684 magister studium; 1688 przeor elbląski; 1689 przeor w Klimontowie (wybór zatwierdzony 11 III, a urząd przejął 16 III); 1689–1691 bakałarz studium; 1690–1695 przeor w Krakowie i wikariusz kontraty małopolskiej (wybór zatwierdzony 4 VIII 1690); 1693–1695 regens; 1695–1699 przeor w Toruniu (wybór zatwierdzony 10 III, a przybył 6 V); 13 VIII 1699–1700 przeor w Piotrkowie (wybór zatwierdzony 13 VIII 1699); 1701–1704 prowincjał (wybrany 10 I 1701); 1704–1705 wikariusz prowincji (gdyż z powodu wojny ze Szwedami nie udało się zorganizować kapituły prowincjalnej w Samborze w 1704); 1704 definitor na kapitule generalnej (eksprowincjał, reprezentant klasztoru krakowskiego); 1705–1706 przeor w Opawie (wybór zatwierdzony 30 IX 1705); 1706–1709 przeor w Krakowie (wybór zatwierdzony 17 IX 1706); potem prawdopodobnie mieszkał w Krakowie.

Citatio ad inquirendum super cultu B. Salomeae Reginae Halicae, Cracoviae: [20 Oct. 1663]; *Conclusiones theologicae de legibus. Ex D. Thoma. […] Obiectis satisfaciet Venerabilis P. Fr. Norbertus Ziemkiewicz, studens formalis […]*, Cracoviae: [b.m.w.], 1690; *Conclusiones theologicae de legibus. Respondente Joanne Gawłowicz; Acclamatio terrae coelorumque Splendori […] D. Hyacintho in Conventu Cracoviensi S. Trinitate (Conclusiones disputat. Fr. Ambr. Kozielski assistente Nicolao Oborski)*, Cracoviae: Franciszek Cezary, 1694 (BSDK, 1668 III).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 9, s. 75, 76, 96–98, 108, 110; ADK, Kr 11, k. 395r–v; ADK, Kr 20, s. 83, 132, 181, 230, 338, 447; ADK, Kr 910, s. 505; ADK, Pp 38, s. 203, , 226, 284, 328, 403, 409, 501; ADK, Pp 75, s. 9; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 501; AGOP, IV, 52, s. 34; AGOP, IV, 140, k. 142r; AGOP, IV, 182, s. 46, 59, 131, 149; AGOP, XIII, 459B, s. 251.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 931, 932, 956, 965, 971–872, 985, 996, 1026; ACPP, t. 2 Suppl., s. 273–274, 334, 338, 293, 320, 323, 325; ACPP, t. 3, s. 30, 55, 81, 82, 100, 123, 145, 195; ACPP, t. 3 Suppl., s. 366, 11, 18–19, 27, 42; Szczepaniak, *Dominikanie*, s. 620.

Bibliografia prac: Jocher, *Obraz*, t. 2, s. 194, III, s. 282; Estr., t. 23, s. 223–224; SOP, t. 3, s. 240; SPTK, t. 3, s. 237–238; Wichrowicz, *Słownik*, s. 258.

Opracowania: SOP, t. 3, s. 239–240; SBDP, t. 2, s. 249–250; SPTK, t. 3, s. 237–238; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 94; Siejkowski, *Świątnica*, s. 24–25, 339, 356, 359; Barącz, *Rys dziejów*, t. 1, s. 375, II, s. 213; Barącz, *Klasztor i kościół*, s. 41; Kukliński, *Miasto prywatne Klimontów i jego dziedzice*, s. X–XIII; Kukliński, *Miasto prywatne Klimontów i jego kościoły*, s. 173; Świętochowski, Chruszczewski, *Polonia*, s. 499.

XXXIV. **Piotr Drogoszewski**

1. 1695–1699 (mianowany 5 VI 1694).
2. 1652.
3. 22 III 1729 w Warszawie; pogrzebowy panegiryk ku jego czci wygłosił franciszkanin Ludwik Miska.
4. Obłóczyny 15 IV 1673 w Warszawie; śluby zakonne tamże 15 IV 1674.
5. Studia formalne w Warszawie; studia generalne w Krakowie ukończone w 1683.
6. 1683 lektorat; 1693 postulowany na bakałarza św. teologii; 1696 promocja na magistra św. teologii w Krakowie.
7. Lektor w studium w Krakowie; 1695 bakałarz studium krakowskiego; 1696–1699 regens; 1699–1729 przeor warszawski i wikariusz kontraty ma-

zowieckiej; przeor warszawski; egzaminator synodalny i cenzor ksiąg duchownych w diecezji poznańskiej; naczelny komisarz dominikanów obserwantów kongregacji św. Ludwika Bertranda; 1719 otrzymał pozwolenie na założenie arcybractwa różańcowego Imienia Jezus w kościele parafialnym w Ciechanowie, w diecezji płockiej.

8. Rękopisy: *Tarcza wiary Chrystusowej, którą uzbrojony Polak łatwo może przytępić oręża lutrów i kalwinów*, Warszawa: Drukarnia OO. Schol. Piarum, 1708 [dalsze wydania: Lublin: Drukarnia Collegii Societatis Iesu, 1736 ze zmienionym trochę tytułem, przerobionym przez Wojciecha Ochabowicza OP[193]] (BUW, 142324, 4g.12.4.11); *Tractatus de sacramentis traditus ab A.R.P. Magistro Patre Petro Drogoszewski Con[ventus] Vars[aviensis] Ord[inis] Praed[icatorum]* (ADK, R. 180); *Tractatus hic compositus est ab A[dmodum] R[everendo] P[at]re magistro Petro Drogoszewski filio conventus Vars[aviensis] O[rdinis] P[raedicatorum]* (ADK, R. 216); *Tractatus theologici: De ultimo fine, De beatudine aeterna, De actibus humanis, De virtutibus moralibus et donis Sp. S., De vitiis et peccatis, De justificatione* (ADK, R. 160).

Źródła rękopiśmienne: ADK, Kr 20, s. 83, 230, 338, 447, 583; ADK, Pp 79, k. 78r; ADK, Barącz, *Cathalogus*, s. 185; ADK, Wa 91, s. 35–39.

Źródła drukowane: ACPP, t. 2, s. 972, 986, 986,989, 992, 1003, 1010, 1027; ACPP, t. 2 Suppl., s. 343, 351, 353, 364; ACPP, t. 3, s. 32, 39, 56, 81, 82, 100, 123, 144, 145, 175, 179, 191, 211, 239, 265, 319; ACPP, t. 3 Suppl., s. 9, 29–30, 69, 85, 98–99, 108, 122, 124–125, 134, 135, 169, 186, 198, 205.

Bibliografia prac: Rychter, *Wiadomość historyczna*, s. 36–37; Kraszewski, *Uczeni*, s. 221–222 (błędnie nazwisko: Długoszewski); Estr., t. 15, s. 323–324, t. 17, s. 366; t. 20, s. 4–5, t. 22, s. 27, 419; SOP, t. 3, s. 454; SPTK, t. 1, s. 421–422; Wichrowicz, *Słownik*, s. 79–80.

Opracowania: PEK, t. 9–10, s. 124; SBDP, t. 1, s. 185–188; PSB, t. 5, s. 379–380; SPTK, t. 1, s. 421–422; EK, t. 4, kol. 223–224; Nowowiejski, *Phaenix*, s. 110–112; Siejkowski, *Świątnica*, s. 316, 372, 374; Rychter, *Wiadomość historyczna*, s. 36–37; Kraszewski, *Uczeni*, s. 221–222; Barącz, *Rys dziejów*, t. 2, s. 144; Świętochowski, *Szkolnictwo*, s. 252, 261; Natoński, *Humanizm*, s. 209; Rechowicz, *Z dziejów myśli*, s. 357; Markiewicz, *Wielki, zacny*, s. 24.

[193] Wiadomość podana za: Rychter, *Wiadomość*, s. 38 (gdy mowa o Wojciechu Ochabowiczu).

WYKAZ SKRÓTÓW

AAL — Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie
AAP — Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu
ACGOP — *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, wyd. B.M. Relchert, A. Frühwirth, t. 5–8, Romae: Ex typogr. Polyglotta s.c. De Propaganda Fide, 1901–1903 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 10–13)
ACPP — *Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, t. 1, wyd. R.F. Madura, Roma: Pontificium Institutum Studiorum Ecclesiasticorum, 1972, t. 2–3 (maszynopis w BSDK)
ADK — Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie
ADWł — Archiwum Diecezji Włocławskiej
AGOP — Archiwum Generalne Zakonu Kaznodziejskiego w Rzymie
ANP — *Acta Nunciaturae Poloniae*, Romae: Institutum Historicum Polonicum, 1990–1999, Cracoviae: 2000–
ANP UP — *Archiwum Nacji Polskiej w Uniwersytecie Padewskim*, oprac. H. Barycz, t. 1–2, Wrocław–Kraków: ZN Ossolineum–PAN, 1971–1972 (Źródła z Dziejów Nauki i Techniki, 10–11)
ASAZ — *Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781*, wyd. H. Gmiterek, Warszawa: Instytut Historii PAN, 1994
ASUCr — *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*. T. 3: (*Ab anno 1551 ad annum 1606*), wyd. A. Chmiel, Cracoviae: Academia Litterarum Cracoviensis, 1904
BK — Biblioteka Kórnicka
BJ — Biblioteka Jagiellońska w Krakowie
BSDK — Biblioteka Studium OO. Dominikanów w Krakowie
BUW — Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, dział Starych Druków
BUWr — Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego
BWSDS — Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu
Czart — Biblioteka Czartoryskich w Krakowie
EK — *Encyklopedia Katolicka*, Lublin: TN KUL, 1973–
EP — *Encyklopedia Powszechna*, t. 1–18/2, Warszawa: S. Orgelbrand, 1883–1912
Estr — Estreicher K., *Bibliografia polska*, Warszawa: Wyd. Artystyczne i Filmowe, 1977–1978
HC — *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, t. 1–9, Patavii: Il Messaggero di S. Antonio, 1960–2002
Gruneweg — *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562–ca 1618): über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein*

Klosterleben in Polen, t. 1–3, oprac. A. Bues, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, 19)

KEŚDKr — *Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573–1614*

KŁ — *Kopiariusz łęczyckiego konwentu Zakonu Kaznodziejów 1387–1616*, oprac. T. Stolarczyk, Łęczyca: Tow. Nauk. Płockie, 2009

Kronika fundacyjna — *Kronika fundacyjna klasztoru Mniszek Zakonu Kaznodziejskiego na Gródku w Krakowie (1620–1639)*, oprac. A. Markiewicz, Kraków: Esprit, 2007 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 3)

Oss. — Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu

PEK — *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 1–36, red. St. Gall, t. 37–44, red. J. Archutowski, R. Archutowski, Warszawa: Księg. Gebethnera i Wolffa, 1904–1914

PSB — *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1–7, red. W. Konopczyński, t. 8–10, red. K. Lepszy, t. 11–39, red. E. Rostworowski, t. 40–, red. H. Markiewicz, Kraków–Wrocław: PAU–Wyd. Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1935–

SBDP — Świętochowski R., *Słownik Biograficzny OO. Dominikanów w Polsce*, t. 1–2 (maszynopis w BSDK)

SOP — *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. 2, wyd. J. Quétif, J. Echard, Paris: J.B.C. Ballard, N. Simart, 1721 (repr.: Turin 1961), t. 3, wyd. R. Coulin, A. Popollin, Romae: Excudebat Typ. Pont. Inst. Pii IX, data wydania, dystrybucji itp. 1909–1934

SPTK — *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. H.E. Wyczawski, M. Banaszak, t. 1–4, Warszawa: ATK, 1981–1982

Zeissberg, *Kleinere* — *Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter*, wyd. H.R. Zeissberg, „Archiv für Österreichische Geschichte", 55 (1877), s. 137–167

BIBLIOGRAFIA (dotyczy tylko katalogu)

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

Archiwum Archidiecezji Lubelskiej

Rkps. 246: Metrica Lublinensis Sub? Qua Nomina omnium Fratrum Ordinis Praedicatorum Religionis SS. P[at]ris Dominici Professum ab anno D[omi]ni 1587 […], bez paginacji (mikrofilm w ADK).

Archiwum Archidiecezji Poznańskiej

B.7: Metrica Matricula Fratrum Professorum in Conventu Posnaniensi S. Dominici Ordinis Praedicat[orum] ab anno Domini 1576 usque ad annum 1632 […] (mikrofilm w ADK)

Archiwum Diecezji Włocławskiej

LCS — *Liber consiliorum conventus Siradiensis 1627–1741*.

Archiwum Generalne Zakonu Kaznodziejskiego w Rzymie

(wszystkie dostępne w ADK, w postaci mikrofilmów)

IV, 46: Registrum litterarum et actorum fr. Mariae Hippol. Beccariae, Mag. Gen. O.P. 1589–1599, k. 103r–107r.
IV, 52: Registrum litterarum et actorum, 1608.
IV, 55: Registrum litterarum et actorum, 1612.
IV, 56: Registrum litterarum et actorum (Agostino Galamini), 1610–1612.
IV, 62: Registrum litterarum et actorum, 1620–1625.
IV, 65: Registrum litterarum et actorum (Nicolai Rudolphi), 1628–1629.
IV, 70: Registrum litterarum et actorum, 1630–1637.
IV, 74: Registrum litterarum et actorum (Nicolai Rudolphi), 1638–1642.
IV, 76: Registrum litterarum et actorum, 1640–1644.
IV, 78: Registrum litterarum et actorum, 1643–1644.
IV, 83: Registrum litterarum et actorum, 1644–1645.
IV, 85: Registrum litterarum et actorum, 1645–1647.
IV, 100: Registrum litterarum et actorum, 1650–1655.
IV, 102: Registrum litterarum et actorum, 1652–1662.
IV, 140A: Registrum litterarum et actorum (Joannes Thomas Rocaberti), 1670–1677.
IV, 140B: Registrum litterarum et actorum (Joannes Thomas Rocaberti), 1670–1677.
IV, 182: Registrum litterarum et actorum, Polonia, Lithuania, Russia, Congr. Lud. Bertr., 1686–1705.
XIII, 459B: Provincia Polonia: 1616–1617 (Visitatio Fonseca); 1630, 1663, 1682, 1684, 1689 (Listy Dominika Frydrychowicza), 1691, 1692, 1693, 1696, 1707, 1710, 1711, 1712, 1713, 1716, 1717, 1718, 1719, 1731.

Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie

Kr 1: Liber antiquitatum et intercisarum, bullar[um] sum. Pontif. ac privilegiorum regalium et censuum inscriptionu[m] atq[ue] Obligationu[m] Missarum. Con[ven]tus Ord[in]is Praed[icatoru]m SS–mae Trini[ta]tis.

Kr 8: Summae Capitales Pecuniariae in et super Ciuitatibus, Oppidis, Villis, Domibus, ac fundis, assecuratae, et Conventui inscriptae. Et Census Annui Reemptionales fideliter Collecti. Anno Domini 1652, karty 1–32; Commendationes Animarum Fundatorum et Benefactorum huius Ecclesiae et Conventus (SS. Trinitatis Crac.), finita Concione Dominicis faciendae, k. 33–147; Praeclara gesta R. R. P. P. et Priorum, Aedificia, Structurae, Ornamenta, Bonorumque Immobilium, et Censuum Annuorum, Auctiones in Conv. Crac. memorabilia; Index Rerum Memorabilium in hoc Volumine Reperibilium per Alphabetum Summarie Collectus A — C, k. 94–110.

Kr 9: D. O. M. Catalogus Fratrum Profitentium in Conventu SSmae Trinitatis O. P. ab Anno Domini 1509 Cura R. P. F. Erasmi Coniussovii S. T. M. Prioris Cracoviensis Renovatus 1656.

Kr 10: Primus Liber Consiliorum Conventus Cracoviensis SSmae Trinitatis ab Anno Domini 1596 usque ad 14/VII, 1616.

Kr 11: Consiliorum Patrum Cra. Ordinis Praedicatorum S. Trinitatis Liber 2 Ab Anno 1615 seu, Incipit Liber Secundus Consiliorum Patrum In Conventu Cracoviensi SS. Trinitatis Ordinis Praedicatorum Anno Domini M. DC XVI. Die Mensis Iulii Quo Tempore R. P. F. Erasmus (Koniuszowski) S. Th. Magister Prior Fuit, 1616–1684.

Kr 20: Liber Studii Generalis Cracoviensis, 1519–1842.

Kr 25: Liber perceptarum Conventus Cracoviensis Ord. Praedicatorum ab anno 1517 ad 1603.

Kr 26: Regestrum Expositorum Conventus Cracoviensis SS. Trinitatis O. P., 1581–1611.

Kr 449: Akta sporów Konwentu Krakowskiego z Radą miejską o grunty, kanały i domy, 1606–1637.

Kr 456: Katalogi ojców OP. Klasztoru św. Trójcy, 1598–1706.

Kr 520: Akta procesu OO. Dominikanów krak. z Janem Trzcińskim podkomorzym sochaczewskim o sumę 2000 złp., zapisaną im przez p. Chabowskiego, 1601–1613.

Kr 521: Proces OO. Dominikanów krakowskich z p. Zygmuntem Swierczowskim o legat 500 złp., zapisany przez Cybulskiego na pogrzeb i msze ss., 1601–1629.

Kr 530: Akta do sumy 200 złp., którą winien p. Samuel Solikowski, dziedzic wsi Bagien (Bagno) Konwentowi św. Trójcy, 1592–1637.

Kr 546: Suma 500 złp. z zapisu p. Morsztyna na połowie m. Brzesko i wsi Brzozowiec „pro libraria Conventus" Crac., 1641–1643.
Kr 551: Suma 4000 złp. zapisana na Czechach Konwentowi św. Trójcy przez Jana Czeskiego, 1606–1672.
Kr 560: Proces Konwentu św. Trójcy w Krakowie z Halcznowskimi, dziedzicami części wsi Halcznów w Zatorskim o sumę 80 złp., 1611–1615.
Kr 907: Okruszyny biograficzne o niektórych znakomitych Ojcach Z. Kazn. prowincji polskiej i spis prowincjałów od r. 1609 do 1864 r., jako też i OO. Przeorów krakowskich. Zebrał brat K. Jucewicz, Zak. Kazn.
Kr 910: Cathalogus Siue Metrica Fratrum Prouinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum sub Adm. Reuerendo Patre F. Vincentio Kulesza Sacrae Theologiae Magistro Priore Provinciali Provinciae Poloniae, et Silesiae, Existente Socio R. A. P. Praesen. Fratre Ignatio Kownacki Priore Elbigensi Renovata, Anno Domini 1700.
KrB 1: Spis osób przyjętych do Różańca św. tak imienia Jezus, jak i Matki Najśw., 1585–1716.
Lb 6/3: Kopiarz dokumentów Klasztoru OO. Dominikanów w Lublinie z lat 1409–1612.
Lw 13: Liber Privilegiorum Datorum Subditis Conventus, et Arendae, 1411--1689.
Lw 19: Registrum expositorum Conuentus Leopoliensis nouiter comparatum post exustionem prioris Registri, quod casualiter factum est in praedio Zarudcensi praesente Priore R-do P. Esaia, quo tempore domus communis familiae, factoris, et tertia Prioris, una cum adhaerentibus aedificiis incinerate sunt. die XX Februarii pariter cum rebus conventus, Haec causa noui Registri. Anno MDLXXIX, 1578–1619.
Pp 155: Liber Consiliorum provinciae Poloniae S. Ordinis Praedicatorum, 1631–1674.
Pp 21: Annalium Inchoatorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum Saeculum IV, 1519–1619.
Pp 22: Annalium Inchoatorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum Saeculum V, 1620–1688.
Pp 37: Liber Consiliorum Provinciae Poloniae Ord. Praed. ab Anno 1610, die 19 Maji usque ad. An. 1627.
Pp 38: Liber Consiliorum Provinciae Poloniae (Ord. Praed.) ab anno 1674 die 13 Mai usque ad An. 1721 diem 22 mensis Decembris.
Pp 50: Progressus causae Civilis in causa reunionis Conventuum Contratae Russiae cum Provincia Poloniae (Ord. Praed.) Anno Domini 1603.

Pp 53: Acta processus Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum cum Contrata Russiae, 1596–1602.

Pp 75: Katalog Ojców i Braci Zakonu Kaznodziejskiego napisany przez W. Ojca Wawrzyńca Sadowskiego Praedic. Generalnego, zaczął od 1622, tj. od czasu, kiedy śluby złożyli i doprowadzony do r. 1714.

Pp 76: Metrica seu catalogus fratrum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum conscriptus post capitulum provinciale A. D. 1690 Die 13 Maii celebratum [do 1798].

Pp 78: Nekrografia seu Obitus Fratrum Generalium, Provincialium, Priorum, Magistrorum, Baccalaureorum, Lectorum Cursorum, Inquisitorum, Praedicatorum, Confessorum, Sacerdotum, Clericorum, Conversorum, Sororum necnon utriusque status et sexus Benefactorum Ordinis nostri Insuper Obligationum Conventus A tempore R. P. F. Erasmi Coniussouii S. T. Magistri Prioris Cracouiensis Ex vetustis Obligationum, Consiliorum, Registrorum manuscriptis Codicibus facta collectio Anno Domini 1615, 31 Iulii per me Fratrem Valerianum Lithuanidem Magistrum Conventus Cracouiensis.

Pp 79: Series Fratrum, Sororum, et Benefactorum ad Beneficia Ordinis receptorum in Domino Defunctorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum Transscripta in Conventu Formali Plocensi 1798 a F. D[ominico] W[aligórski] e C[onventu] et P[rovincia] eiusdem.

Bąrącz S., *Catalogus Patrum et Fratrum Sacri Ordinis Praedicatorum in Polonia, Russia et Magno Ducatu Lithuaniae Mortuorum*.

Wa 4: Liber Studii Generalis Conventus Varsaviensis ab Anno 1700 usque ad annum 1825 (kopia: BN, BOZ, 1190).

Wa 91: Annales Conventus Varsaviensis Ordinis Praedicatorum, 1603–1839 (kopia: BN, BOZ, 1165).

Biblioteka Czartoryskich w Krakowie

TP 3311: Teki Pstrońskiego, rkps 3311.

Biblioteka Kórnicka

Rkp. 93: Teleżyński W., *De rebus gestis provinciae Poloniae Santi Hyacinthi ordinis Praedicatorum* (kopia w ADK).

Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu

G 817: Regestrum perceptorum ex eleemosinis per me fratrem Laurentium priorem conventus Sandomieriensis [s. Jacobi OP] per […] rationem factam coram rev. Patre Melchiore provinciali sacrae theologiae magistro die 16 mensis Januarii 1577.

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, wyd. B.M. Reichert, A. Frühwirth, t. 5–8, Romae: Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1901–1903 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 10–13).

Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum, t. 1, wyd. R.F. Madura, Roma: Pontificium Institutum Studiorum Ecclesiasticorum, 1972.

Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum, t. 2–3, wyd. R.F. Madura, [Kraków, br.w.] (maszynopis w BSDK).

Acta Nunciaturae Poloniae, t. 34/4: *Opitius Pallavicini*: (1680–1688). Vol. 4 (2 I 1682 — 29 VI 1682), wyd. M. Domin, Romae: Institutum Historicum Polonicum Romae, 2002.

Acta Nunciaturae Poloniae, t. 34/4: *Opitius Pallavicini*: (1680–1688). Vol. 5 (1 VII 1682 — 31 XII 1682), wyd. M. Domin, Cracoviae: PAU, 2005.

Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781, wyd. H. Gmiterek, Warszawa: Inst. Historii PAN, 1994.

Album studiosorum Universitatis Cracoviensis. T. 3: (*Ab anno 1551 ad annum 1606*), wyd. A. Chmiel, Cracoviae: Academia Litterarum Cracoviensis, 1904.

Archiwum Nacji Polskiej w Uniwersytecie Padewskim, t. 1: *Metryka Nacji Polskiej w Uniwersytecie Padewskim (1592–1745)*, oprac. H. Barycz, Wrocław–Kraków: ZN Ossolineum–PAN, 1971 (Źródła z Dziejów Nauki i Techniki, 10).

Archiwum Nacji Polskiej w Uniwersytecie Padewskim, t. 2: *Statuta oraz akta i protokoły zgromadzeń Nacji Polskiej w Uniwersytecie Padewskim*, oprac. H. Barycz, Wrocław: ZN Ossolineum–PAN, 1972 (Źródła z Dziejów Nauki i Techniki, 11).

Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562–ca 1618): über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen, t. 1–3, oprac. A. Bues, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, 19).

Barącz S., *Archiwum W.W. O.O. Dominikanów w Jarosławiu*, Kraków: nakł. J.K. Żupańskiego & K.J. Heumanna, 1887.

Hierarchia catholica Medii et recentioris Aevi: ciąg dalszy tytułu sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita, t. 5: *A pontificatu Clementis Pp. IX (1667) usque ad pontificatum Benedicti Pp. XIII (1730)*, wyd. R. Ritzler, P. Sefrin, Patavii: Messagero di S. Antonio, 1952.

Januszewski F., *Theologia moralis […] Nicolai Moscicensis […] in tres libros distincta*, Cracoviæ: Typis Nicolai Alexandri Schedel, 1701.

Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter, wyd. H.R. Zeissberg, „Archiv für Österreichische Geschichte", 55 (1877), s. 137–167.

Kopiariusz łęczyckiego konwentu Zakonu Kaznodziejów 1387–1616, oprac. T. Stolarczyk, Łęczyca: Tow. Nauk. Płockie, 2009.

Kronika fundacyjna klasztoru Mniszek Zakonu Kaznodziejskiego na Gródku w Krakowie (1620–1639), oprac. A. Markiewicz, Kraków: Esprit, 2007 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 3).

Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573–1614, oprac. Z. Pietrzyk, Kraków: Uniw. Jagielloński, 1991.

Wierzchowski S., *Summula casuum […] omnium pene dubiorum, quae in ministerio Sacramenti Paenitentiae accidere solent […]*, cz. 1, Coloniae: Ioannes Crithius, 1631.

OPRACOWANIA

Baran Z., *Kaznodzieje zakonni kościoła Mariackiego w Krakowie w latach 1594–1772*, „Analecta Cracoviensia", 21–22 (1989/1990).

Barącz S., *Klasztor i kościół Dominikanów w Krakowie*, Poznań: L. Rzepecki, 1888.

— *Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce*, t. 1–2, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1861.

Bartoszewicz J., *Kościoły warszawskie rzymsko-katolickie opisane pod względem historycznym*, Warszawa: Druk. Orgelbranda, 1855 (repr.: Kraków–Warszawa Struga: Michalineum, 1989).

Bieniarzówna J., *Miasto wielebnych i przewielebnych*, w: *Dzieje Krakowa*, t. 2: *Kraków w wiekach XVI–XVIII*, red. J. Bieniarzówna, J.M. Małek, Kraków: Wyd. Literackie, 1984.

Blasel C., *Geschichte der Rosenkranzbruderschaft bei St. Adalbert in Breslau*, Breslau: Verlag von Müller & Seiffert, 1912.

Boniecki A., *Herbarz Polski*, cz. 1: *Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, t. 14, Warszawa: skł. gł. Gebethner i Wolff, 1911.

Borkowska M., *Mikołaj z Mościsk i reguła tercjarek dominikańskich*, „Nasza Przeszłość", 92 (1999).

Borkowska U., *Hagiografia polska (wiek XVI–XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin: TN KUL, 1975.

Bracha F., *Zarys historii mariologii w Polsce*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogarodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965.

Bues A.(oprac.), *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562–ca 1618): über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, t. 4: *Einleitung, Beilagen, Register*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, 19,4).

Bzowski A., P*ropago D. Hyacinthi Thavmatvrgi Poloni, Seu De rebus praeclarè gestis in Prouincia Poloniae Ordinis Praedicatorum. Commentarivs. F. Abraham Bzovii Sacrae Theologiae Magistri [...]*, Venetiia: Apud Societatem Minimam, 1606.

Chodykiewicz K., *De rebus gestis in Provincia Russiae S. Hyacinthi Odrovonsii Ordinis Praedicatorum commentarius libris XI digestus […]*, Berdyczoviae: Typis Fortalicii B.V.M., 1780.

Creytens R., *Il Registro dei maestri degli studenti di Bologna (1576–1604)*, „Archiwum Fratrum Praedicatorum" 46 (1976).

Decianówna A., *Kardynał Bernard Maciejowski jako opiekun uczonych i literatów*, „Collectanea Theologica", 15 (1934), z. 3.

Dziuba A.F., *Mikołaj z Mościsk — teolog moralista z przełomu XVI i XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 32 (1985), z. 3.

— *Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku*, Warszawa: ATK, 1985.

— *Ojcowie Kościoła w pismach teologiczno-moralnych Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Vox Patrum", 6–7 (1984).

— *Pisma filozoficzne Mikołaja z Mościsk OP (1559–1632)*, „Studia Philosophiae Christianae", 15 (1979), nr 2.

— *Pisma teologiczne Mikołaja z Mościsk OP (1559–1632)*, „Studia Gnesnensia", 6 (1981).

— *Pismo święte w twórczości teologiczno-moralnej Mikołaja z Mościsk (1559--1632)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 36 (1983), nr 5.

— *Problematyka pokutna w pismach teologiczno-moralnych Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Studia Pelplińskie" 14 (1983).

— *W służbie zakonu i Kościoła. Mikołaj z Mościsk OP (1559–1632)*, „Homo Dei", 51 (1982), nr 2.

— *Zasady poznania teologii moralnej Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Homo Dei", 51 (1982), nr 2.

— *Życie i działalność filozoficzna Mikołaja z Mościsk OP (1559–1632)*, „Studia Philosophiae Christianae", 19 (1983), nr 2.

— *Życie i twórczość Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Studia Theologica Varsoviensia", 19 (1981), nr 1.

Fischer S., *Matka Boska Bocheńska*, Bochnia: Nakł.i Druk. W. Hillenbranda, 1934.

Frydrychowicz D., *S. Hiacynthus Odrovansius principalis, hierarchicus, universalis Regni Poloniae patronus […] umili calamo exaratus A.D. 1687*, Cracoviae: Typis Universitatis, 1688.

Gołębiowski F., *Nauka Justyna Zapartowicza (Miechowity) o św. Józefie jako mężu Maryi i przybranym ojcu Syna Bożego*, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, red. P. Barbagli, Kraków: Wyd. Ojców Karmelitów Bosych, 1979.

Górski K., *Dzieje życia wewnętrznego dominikanów polskich w XVI i XVIII wieku. Problematyka źródłowa*, w: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa: ATK, 1980 [pierwodruk: „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL", 19 (1972)].

— *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI–XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin: TN KUL, 1975.

— *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków: Znak, 1986

Graczyk W., *XVI-wieczni uczeni dominikańscy pochodzący z Mościsk i ich wkład w rozwój teologii polskiej*, w: *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, red. E. Mateja [i in.], Opole: Wyd. Uniw. Opolskiego, 2008.

Greniuk F., *Suma kazuistyczna Samuela Wierzchońskiego OP*, „Summarium", 3 (1974) [druk: 1978].

Jaroszewicz F., *Matka Świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku od zakrzewionej w Polsce Chrześcijańskiej Wiary osobliwą życia doskonałością słynących*, t. 3, Piekary Niemieckie: Teodor Heneczek, 1850.

Jaroszewski Sz., *Dominikańscy przeorzy konwentu św. Stanisława B.M. w Lublinie 1582–1660*, Lublin: Polihymnia, 2001.

Jocher A.B., *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, od wprowadzenia do niej druku po rok 1830 włącznie, z pism Janockiego, Bentkowskiego, Ludwika Sobolewskiego […]*, t. 1–3, Wilno: nakł. Józefa Zawadzkiego, 1840-1857.

Kłapkowski W., *Konwent Dominikanów w Sejnach*, „Atenuem Wileńskie", 13 (1938).

Kłoczowski J., *Kapituły polskiej prowincji dominikańskiej w XVII wieku,* w: tenże, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej Obojga (Wielu) Narodów*, Poznań: W drodze, 2009 (pierwodruk w: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, red. Z. Bania, Warszawa: PWN, 1988).

— *Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej u progu swego rozwoju*, „Nasza Przeszłość", 39 (1973).

Kochanowski J.K., *Dzieje Akademii Zamojskiej (1594–1784)*, Kraków: L. Anczyc i Spółka, 1899–1900.

Korcik A., *Wierzchoński (Wierzchowski, Wierchovius) Samuel z Lublina*, w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław: Zakł. Nar. Im. Ossolińskich, 1971.

Korytkowski J., *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 2, Gniezno: Nakł. i Druk. J.B. Lange, 1883.

Kowalski J., *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 16 (1969), z. 3.

— *Życie, działalność i spuścizna pisarska dominikanina Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 4 (1976).

Kraszewski J.I., *Uczeni i pisarze zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, w: *Okruszyny. Zbiór powiastek, rozpraw i obrazów*, t. 1, Warszawa: Druk. S. Orgelbranda, 1856.

Kukliński W., *Miasto prywatne Klimontów i jego kościoły: na podstawie źródeł miejscowych*, Sandomierz: Druk. W. Byrzyńskiego, 1911 [nadb. z: „Kronika Dyecezyi Sandomierskiej", 4 (1911)].

Łydka W., *Specyfika kultu maryjnego w Polsce w XVII i XVIII wieku*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 12–13 (1985).

Malicki M., *Repertuar wydawniczy drukarni Franciszka Cezarego starszego 1616–1651*, cz. 1: *Bibliografia druków Franciszka Cezarego starszego 1616–1651*, Kraków: Księg. Akademicka, 2010 (Bibliotheca Jagellonica. Fontes et Studia, 17).

Marecki J., *„Uczeni i wsławieni ludzie"*, w: *Historicus Polonus-Hungarus. Księga pamiątkowa ofiarowana Ojcu Józefowi Puciłowskiemu OP w siedemdziesiątą rocznicę urodzin / Emlékkönyv Doktor Puciłowski József Atya tiszteletére hetvenedik születésnapja alkalmából*, red. T. Gałuszka [i in.], Kraków: Esprit SC, 2010.

Markiewicz A., *„Wielki, zacny w szerokości, wesoły, pański, w jasności". Kościół i klasztor Dominikanów św. Jacka w Warszawie w XVII wieku*, w: *Atria caeli. Epitafia i nagrobki w dominikańskim kościele św. Jacka w Warszawie*, red. A. Markiewicz, Kraków: Esprit, 2009 (Studia i źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 6).

Nastalska J., *Staropolska hagiografia dominikańska*, w: *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, red. E. Mateja [i in.], Opole: Wyd. Uniw. Opolskiego, 2008, s. 273–291.

Natoński B., *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna z XVII i XVIII wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, red. M. Rechowicz, Lublin: TN KUL, 1975.

Niesiecki K., *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego: powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych. wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, t. 5, Warszawa: Wyd. Artystyczne i Filmowe, 1979.

Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa: PAX, 2000.

Nowak E., *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 969–1831*, Warszawa: Wojskowy Inst. Naukowo-Oświatowy, 1932.

Nowakowski A., *Nowa korona chwały Królowej Polskiej Marii Pannie na Jasnej Górze*, Częstochowa 1718.

Nowowiejski F., *Phaenix decoris et ornamenti Provinciae Poloniae S. Ordinis Praedicatorum D. Hyacinthus Odrovansius redidivus […]*, Posnaniae: Typ. Academicis, 1752.

Ogier CH., *Dziennik podróży do Polski 1635–1636, przeł. i oprac. Z. Gołaszewski*, Gdańsk: Wyd. Maszoperia Literacka Sp. z o.o., 2010.

Ogonowski Z., *Samuel Wierzchoński (Samuel z Lublina) (zm. 1642)*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, Warszawa: PWN, 1979.

Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce. Od średniowiecza do baroku*, Kraków: Wyd. „M", 2001.

Pelczar J., *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, Kraków 1917.

Pohorecki E., *Udział Maryi w tajemnicy Odkupienia według Justyna Miechowity (1590–1649)*, „Studia Theologica Varsaviensia", 17 (1979), z. 2.

Pourrat P., *La spiritualité chrétienne*, t. 4: *Les temps modernes. 2. Du Jansénisme à nos jours*, Paris: Gabaltda, 1928.

Prokop K.R., *Polonica w katalogu obsady biskupstw tytularnych XVII–XIX w. z Archivio Secreto Vaticano (ASV)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 93 (2010).

Pruszcz H., *Kleynoty Stołecznego Miástá Krakowa albo Koscioły, y co w nich iest widzenia godnego y znacznego […] krotko opisane, powtornie záś z pilnością przeyźrzáne, y do druku z additámentem nowych Kościołow y Relikwii S. podane, z pozwoleniem Zwierzchnośći duchowney roku Páńskiego 1745*, Kraków: Krajowa Agencja Wyd., 1983.

Rastawiecki E., *Słownik malarzy polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających*, t. 1–3, Warszawa: Druk. S. Orgelbranda, 1850–1857.

Rowińska-Szczepaniak M., *Wizerunek duchownego i świeckiego pasterza na pamiątkę tryumfu Polski nad Moskwą w 1634 roku, w: Różnorodność form narracji w literaturze dawnej*, red. M. Rowińska-Szczepaniak, J. Zagożdżon, Opole: Wyd. Uniw. Opolskiego, 2006, s. 79–100.

Ruszel P., *Tryvmph Na dzień chwalebny Iacka Świetego Wielkiego Patrona y Apostoła Polskieo […] Z Przedziwnych y wielce cudownych spraw iego Przez O. Br. Pawła Rvszla […] W Wilnie Kazaniem ogłoszony A z roskazania Starszych do Druku podany*, [Wilno: Druk. Akademicka], 1641.

Rychter I.L., *Wiadomość historyczna o kościele i klasztorze warszawskim XX. Dominikanow na Nowem Mieście*, w: *Popis publiczny uczniów szkoły wydziałowey XX. Dominikanow mający się odbywać w d. 21. i 22. Lipca 1828 r.*, Warszawa: W druk. XX. Misjonarzy, [1828].

Schmidt F.A., *Dzieje Królestwa Polskiego krotko lat porządkiem opisane na ięzyk Polski przełożone, poprawione i przydatkiem Augusta III pomnożone*, Warszawa: Nakł. Michała Grela, 1766.

Siejkowski M., *Świątnica Pańska to iest Kościół Boga w Troycy SS. iedynego z Klasztorem WW. OO. Dominikanów w Krakowie, znacznemi Swiętych Pańskich Relikwii, Kapicami, Ołtarzami, Obrazami y rożnemi Apparencyami przyozdobiona […]*, Kraków: Druk. Akademicka, 1743.

Сінкевич Н., *Laudare, Benedicere, Praedicare. Домініканський орден на Волині в кінці XVI – на початку XIX ст.*, Київ: Кайрос, 2009.

Starowolski SZ., *Setnik pisarzów polskich*, przeł. i koment. opatrzył J. Starnawski, Kraków: Wyd. Literackie, 1970.

Szczepaniak J., *Dominikanie w XVII-wiecznych krakowskich wykazach święceń*, w: *Historicus Polonus-Hungarus. Księga pamiątkowa ofiarowana Ojcu Józefowi Puciłowskiemu OP w siedemdziesiątą rocznicę urodzin / Emlékkönyv Doktor Puciłowski József Atya tiszteletére hetvenedik születésnapja alkalmából*, red. T. Gałuszka [i in.], Kraków: Esprit, 2010, s. 583–631.

Szefler P., *Mariologia Patris Iustini Miechoviensis O.P. (1590–1649)*, Roma: Univer. Gregoriana, 1961.

Szostkiewicz Z., *Katalog biskupów obrz. łac. przedrozbiorowej Polski*, „Sacrum Poloniae Millenium", 1 (1954).

Świątek F., *Nie doceniany w Polsce wielki rodak mariolog O. Justyn z Miechowa Zapartowicz OP*, „Homo Dei", 37 (1968), nr 3.

Świętochowski R., Słownik Biograficzny OO. Dominikanów w Polsce, t. 1–2 (maszynopis w ADK i BSDK).

— *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, red. M. Rechowicz, Lublin: TN KUL, 1975.

— *Un mariologue peu connu Zapartowicz Justyn de Miechów*, „Ephemerides Mariologicae", 15 (1965), s. 307–311.

— *Z dziejów literatury mariologicznej w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie", 54 (1957).

Świętochowski R., Chruszczewski A., *Polonia Dominicana apud extraneos: 1520–1800*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Warszawa: Wyd. Polskiej Prowincji Dominikanów, 1975.

Teleżyński W., *Tractatus Historicus de Caenobio Plocensi S.P. Dominici Ad A.R.P. Provincialem Electum Totumque VV. Capitulum Provinciae Poloniae Ord. Praedicatorum […]*, Cracoviae: Typ. Scholae Principis Regni Universitatis Crac[oviensis], [1790].

Tradycja tomistyczna w zbiorach Biblioteki Studium OO. Dominikanów w Krakowie. Katalog druków: XV–XVIII w., oprac. M. Mydel, Ż. Kubic, „Przegląd Tomistyczny", 13/2 (2007).

Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa: Wyd. Adam, 1999.

Wadowski J.A., *Kościoły lubelskie na podstawie źródeł archiwalnych*, Kraków: Akademia Umiejętności, 1907.

— *Wiadomości o profesorach Akademii Zamojskiej rękopis XVII w.*, Warszawa: Druk. „Gazety Rolniczej", 1900 .(Materiały i opracowania dotyczące historii wyższych zakładów naukowych w Polsce, 1).

Węgrzyniak T., *Słynny mariolog polski O. Justyn Miechowita Zapartowicz OP*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 4 (1951), nr 1–2.

Wicher W., *Mikołaj z Mościsk teolog-moralista i pisarz ascetyczny z początku XVII w.*, „Przegląd Teologiczny" 9 (1928).

Wichrowicz C.J., *Samuel Szymon Wierzchoński OP (ok. 1589–1642) jako teolog moralista*, Kraków: Wyd. Nauk. PAT, 2008.

— *Słownik polskich pisarzy dominikańskich*, Kraków 2010 (maszynopis w BSDK).

Wiszniewski M., *Historia Literatury polskiej*, t. 9.

Witkowska A., Nastalska J., *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1: *Słownik hagiografów polskich*, t. 2: *Bibliografia hagiografii staropolskiej*, Lublin: Wyd. KUL, 2007.

Wolniak J., *De morte et Assumptione corporali B.M.Virginis iuxta doctrinam Justini Miechoviensis OP dissertatio*, Romae 1955.

— *Doktryna o wniebowzięciu Matki Bożej w mariologii ojca Justyna Miechowity*, „Duszpasterz Polski Zagranicą", 6 (1955).

— *Zapomniany socjolog polski (na 330-lecie śmierci o. Justyna Miechowity OP)*, „Duszpasterz Polski Zagranicą", 31 (1980), nr 3.

Wołyniak[Giżycki J.M.], *Wykaz klasztorów dominikańskich prowincji ruskiej*, cz. 2, Kraków: Nakł. OO. Dominikanów [Druk W. L. Anczyca i spółki], 1923.

Zawadzka K., *Biblioteki klasztorne dominikanów na Śląsku (1239–1810)*, Wrocław: Wyd. Uniw. Wrocławskiego, 1999.

szeszkoop@gmail.com
wszymborski@poczta.onet.pl

„VIR SAPIENTIAE ET MORUM PROBITATE CLARUS" LES RÉGENTS DU *STUDIUM GENERALE* DE LA PROVINCE DOMINICAINE DE POLOGNE AU XVII^{e} SIÈCLE

RÉSUMÉ

Au XVII^{e} siècle, la Province dominicaine de Pologne ne comptait qu'un seul *studium generale* pourvu du pouvoir de décerner les titres académiques, qui se trouvait au couvent de la Sainte-Trinité à Cracovie. Trente-quatre régents ont dirigé cette institution au cours de cette période. Le présent article publie pour la première fois la liste de leurs noms, accompagnés de notes biographiques et bibliographiques qui se veulent aussi exhaustives que possible. En outre, partant des résultats de recherches particulières, nous essayons de dresser un «portrait-type» de ces frères prêcheurs qui ont consacré une partie de leur vie à la formation intellectuelle de jeunes religieux.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 227–253
ISSN 0860-0015

Marcin Magdziarz OP

BRAMA DO SANKTUARIUM TRÓJCY
O *Liście do szambelana Jana, o miłości* św. Maksyma Wyznawcy

> Nic nie jest bardziej podobne z postaci do Boga,
> nic nie posiada bardziej charakteru misterium,
> nic nie wynosi bardziej ludzi ku przebóstwieniu
> niż boska miłość
>
> Maksym Wyznawca

Maksym Wyznawca zaliczany jest do najbardziej znaczących teologów chrześcijańskich[1], lecz pomimo to pozostaje on postacią prawie nieznaną. Dzieje się tak z różnych z powodów. Maksym jest jednym z ostatnich ojców greckich, okres jego życia przypada na przełom VI i VII w. Dla patrologów jest on zatem autorem późnym. Jego poglądy stanowią syntezę greckiej myśli filozoficznej z teologią ojców „złotego okresu" patrystyki. Chcąc w należyty sposób poznać duchowe dziedzictwo Wyznawcy, trzeba najpierw poznać myśl autorów, którzy dla niego byli nauczycielami i mistrzami. A należą do nich: spośród filozofów — Arystoteles i neoplatonicy; z ojców Kościoła zaś — Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz

[1] Największym wkładem Wyznawcy w rozwój chrześcijańskiej doktryny była obrona prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa przeciw herezji monoteletyzmu i monoenergizmu. Na podstawie dogmatycznych ustaleń soboru w Chalcedonie (451 r.) Maksym opracowuje odpowiedź na te dwie błędne doktryny. Według Wyznawcy postulowana w Chalcedonie obecność dwóch natur w Chrystusie domaga się także tego, żeby istniały w Nim dwie wole — boska i ludzka. Chociaż są one od siebie odmienne, to jednak pozostają ze sobą w całkowitej zgodzie, czego dowodem są dla Wyznawcy słowa Chrystusa z Mk 14, 36: „Nie to, co Ja chcę, lecz to, co Ty!" Ludzka wola Jezusa podąża tutaj za wolą boską. W Chrystusie aktywne są dwie wole, ale obie mają jeden przedmiot, tzn. wypełnienie woli Ojca.

z Nazjanzu, Ewagriusz z Pontu oraz Pseudo-Dionizy Areopagita[2]. Jest to, jak widać, dziedzictwo olbrzymie. Nie powinno nas zatem dziwić, że tylko niewielka liczba osób decyduje się na podjęcie takiego wysiłku intelektualnego.

W tym miejscu trzeba jeszcze nadmienić, że pozostawione przez Maksyma dzieła są jednymi z najtrudniejszych a zarazem najbardziej „gęstych" pism epoki patrystycznej. Na pozbawiony wdzięku styl tychże pism, na ich zawiłość oraz przesadną długość zdań narzeka już w IX wieku patriarcha Konstantynopola — Focjusz (ok. 810–893/94)[3]. Jak zauważa Ch. Schönborn, również we współczesnych podręcznikach do patrologii możemy spotkać się z podobnymi opiniami odnoszącymi się do pism Wyznawcy[4]. Każdy, kto próbował kiedykolwiek tłumaczyć dzieła Maksyma, doświadczył z pewnością chwil, w których skłonny był się zgodzić z przedstawionymi powyżej stwierdzeniami[5]. Trudności w tłumaczeniu pism bizantyjskiego teologa przyczyniły się do tego, że spośród całego dorobku Wyznawcy tylko nieliczne jego dzieła: *Loci communes*[6], *Liber asceticus, Capita de caritate, Capita gnostica, Orationis dominicae expositio* oraz *Epistula ad Ioannem cubicularium de charitate* zostały w całości przetłumaczone na język polski. Pisma te ukazały się w przekładzie ks. Alberta Warkotscha w postaci zbioru zatytułowanego: Maksym Wyznawca — *Dzieła*[7]. Podczas moich badań nad ostatnim z wymienionych wyżej dzieł Maksyma stwierdziłem, że przekład tegoż pisma autorstwa ks. Warkotscha jest niedokładny, miejscami stanowi on raczej parafrazę oryginału[8]. Stąd też podjąłem się próby po-

---

[2] Na wielowymiarowość zainteresowań Wyznawcy zwraca uwagę H.U. von Balthasar. Jego zdaniem Maksym to: filozof — dobry znawca arystotelizmu; dalej, świetny teolog biblijny — oczarowany Orygenesem; mistyk — ze szkoły Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego oraz surowy mnich — zachwycony Ewagriuszem, a także człowiek Kościoła — wielki obrońca doktryny Chalcedonu i prymatu biskupa Rzymu. Zob. E. Staniek, *Teologia Wcielenia u Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum", 20 (2000), vol. 38–39, s. 334.

[3] Por. Photios, *Bibliotheca*, cod. 192a, wyd. Henry III, s. 80–81. Por. także hasło „Maximus Confessor", w: *Theologische Realenzyklopädie*, G. Müller (red.), Bd XXII, Berlin–New York: de Gruyter, 2000 oraz F. Heinzer, Ch. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2–5 sept. 1980, Fribourg: Éd. Univ., 1982, s. 140.

[4] Ch. Schönborn podaje jako przykłady podręczniki autorstwa Altanera-Stuibera oraz Bardenhewera. Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa: PAX, 1990 oraz O. Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg i. Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1910.

[5] Zob. Maximus der Bekenner, *Drei geistliche Schriften*, Einsiedeln–Freiburg i. Breisgau: Johannes Verlag, 1996, s. 7.

[6] Wspomniane dzieło nie jest oryginalnym pismem Maksyma, lecz stanowi florilegium z Biblii oraz pism różnych autorów starożytnych.

[7] Por. Maksym Wyznawca, *Dzieła*, tłum. ks. A. Warkotsch, Poznań: Pallottinum, 1982.

[8] Nieścisłości można znaleźć już w pierwszych linijkach przekładu ks. A. Warkotscha. Fragment *Listu*: „Τῆς πρὸς τὸν Θεὸν κατὰ χάριν καὶ τὸν πλησίον ἁγίας ἀγάπης ἀντεχομένους ὑμᾶς, θεοφύλακτοι, καὶ τοῖς καθήκουσι τρόποις ἐπιμελουμένους, καὶ ἤδη μὲν μαθὼν παῤ ἐμαυτοῦ παρὼν, καὶ ἀπὼν δὲ οὐχ ἧττον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον τοῦ παρεῖναι, τὸ πάσχειν ὅσα τῆς θείας ἀγάπης ἴδια

nownego tłumaczenia *Epistula ad Ioannem cubicularium de charitate*, starając się, by prezentowany niżej przekład był wierny oryginałowi, a jednocześnie jak najbardziej przystępny dla czytelnika. Należy dodać, że fragmenty wybranych pism Maksyma tłumaczyli również inni: Andrzej Bober SJ, Stanisław Kalinkowski, ks. Józef Naumowicz, ks. Antoni Paciorek, ks. Marek Starowieyski oraz Maria Stokowska. Tłumaczone przez nich urywki są jednak rozproszone po różnych pozycjach wydawniczych[9].

Mimo wspomnianych trudności w tłumaczeniu pism Wyznawcy, jak również niewielkiej liczby polskich przekładów, warto poświęcić im nieco uwagi. Maksym otwiera się przed cierpliwym i sumiennym czytelnikiem. Jego długie, lecz mister-

---

καὶ ἔστι καὶ λέγεται, ἵνα καὶ τοῦτο θεῖον ἔχητε, τὸ κατ᾽ ἀρετὴν ἀπερίγραφον καὶ ἀόριστον τὸ μὴ παρόντας μόνον εὐεργετεῖν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας προθυμεῖσθαι, καὶ πολλῷ ἀπῳκισμένους τῷ τοπικῷ διαστήματι" (PG 91, 392B'–393A) ks. Warkotsch tłumaczy w sposób następujący: „Kiedy myślę, jak bardzo staracie się o miłość bożą, ten dar łaski, o wysiłkach, aby dobrymi uczynkami na nią zasłużyć, jak staraliście się w czasie mego pobytu u was a i teraz jestem przekonany, że staracie się, (może jeszcze bardziej), zgłębić istotę miłości, czym ona jest i czym powinna być, mianowicie aby ją posiąść w sposób doskonały i nie stawiać jej granic, tak żeby swymi dobrami obejmowała nie tylko obecnych, lecz także nieobecnych, od których nas dzieli wielka przestrzeń" (Zob. Maksym Wyznawca, *Dzieła*, s. 375). Porównując wspomniany fragment tłumaczenia z oryginałem łatwo możemy zauważyć, że autor przekładu pomija niektóre wyrazy greckie nie tłumacząc ich na język polski. Wyrażenie ἡ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἁγία ἀγάπη („święta miłość do Boga i do bliźniego") zostało przełożone na język polski jedynie (!) jako „miłość boża". Co więcej, wspomniana „miłość boża" została w tłumaczeniu ks. Warkotscha dodatkowo opatrzona mianem „daru łaski". Problem jednak w tym, że takie określenie nie występuje w tekście oryginalnym. Termin ten należy przypuszczalnie łączyć z użytym przez Maksyma sformułowaniem κατὰ χάριν („zgodnie z łaską"), które odnosi się do sposobu postępowania adresatów *Listu*, nie stanowi natomiast dodatkowego określenia miłości. Niestety tego rodzaju błędy translatorskie występują także w dalszej części przekładu autorstwa ks. Warkotscha. Błędy te w znaczący sposób utrudniają, czasem wręcz uniemożliwiają odczytanie pierwotnego przesłania, które Wyznawca kieruje do czytelników swojego *Listu*. W tej sytuacji niemożliwe jest również dokonanie rzetelnej analizy omawianego pisma Maksyma oraz wyprowadzenie z niego wniosków teologicznych. Na nierzetelność przekładu ks. A. Warkotscha zwraca także uwagę E. Staniek. Por. E. Staniek, *Teologia Wcielenia u Maksyma Wyznawcy*, s. 333.

[9] Por. hasło „Maksym Wyznawca", w: W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901–2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków: Homini, 2005. Ponadto należy również nadmienić, że do chwili obecnej nie dysponujemy w języku polskim żadnym zadowalającym opracowaniem, które byłoby poświęcone omówieniu poglądów Maksyma. Skromne informacje na temat życia Maksyma oraz jego dzieł znajdują się we wstępie do wspomnianego polskiego przekładu niektórych pism Wyznawcy, sporządzonego przez ks. A. Warkotscha. Spośród opracowań dostępnych w językach obcych warto zwrócić uwagę na następujące pozycje: H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln–Trier: Johannes Verlag, 1988; F. Heinzer, Ch. Schönborn, *Maximus Confessor*; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Romae: „Orbis catholicus", 1955; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund: Gleerup, 1965; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: Steiner, 1965.

nie skonstruowane zdania wymagają uważnego przestudiowania. Dopiero wtedy ujawnia się przed czytelnikiem duchowe bogactwo takiej miary, że nawet niewielkie urywki pism dostarczają pokarmu do długich rozważań i przemyśleń[10]. Prawdą jest, że solidne przestudiowanie dojrzałych dzieł Maksyma takich jak *Ambigua* czy też *Quaestiones ad Thalassium* wymaga przygotowania oraz dużej wiedzy z zakresu filozofii i teologii. Na szczęście Wyznawca pozostawił po sobie także prostsze, bardziej przystępne pisma, które mogą służyć jako dobre wprowadzenie w myśl i dorobek tego wybitnego teologa. Jednym z takich właśnie pism jest prezentowany poniżej *List do szambelana Jana o miłości*. Choć pismo jest niewielkich rozmiarów, Maksym daje się w nim poznać nie tylko jako wybitny teolog, ale również jako prawdziwy mistrz duchowy.

Autor *Listu* i jego milieu

Zanim jednak przejdę do krótkiego omówienia wspomnianego dziełka Wyznawcy, chciałbym nieco przybliżyć Czytelnikowi okoliczności życia i działania jego Autora.

Precyzyjne odtworzenie życiorysu Wyznawcy nastręcza dużo trudności. Istnieje kilka różnych życiorysów Maksyma, które w wielu miejscach podają całkowicie sprzeczne ze sobą informacje dotyczące okoliczności jego życia. Życiorysy te są zależne od dwóch różnych tradycji — syryjskiej oraz greckiej. Tradycja syryjska została zawarta w syryjskiej biografii Maksyma, napisanej przez Jerzego z Reshaina przed rokiem 680. Tradycja grecka reprezentowana jest przez kilka różnych greckich tekstów źródłowych, pochodzących z X w. Tradycje te przedstawiają Maksyma z dwóch przeciwstawnych sobie punktów widzenia. Biografia syryjska, napisana przez monoteletę, stara się przedstawić Wyznawcę jako przeciwnika monoteletyzmu. Życiorysy greckie, powstałe w kręgu zwolenników ortodoksji, próbują z kolei jak najwspanialej ukazać postać Maksyma jako obrońcę dyofizytyzmu[11].

Maksym urodził się ok. 580 r. Niewiele wiadomo o jego dzieciństwie, wychowaniu i pierwszych latach życia mniszego. Według syryjskiego życiorysu Maksym urodził się w Palestynie, w miejscowości Heşfin niedaleko wzgórz Golan, jako syn samarytańskiego kupca i perskiej niewolnicy. Osierocony w wieku 10 lat zostaje oddany pod opiekę Pantaleonowi, opatowi klasztoru św. Charytona w Jerozolimie. Tam właśnie uzyskał on imię Maksym. Z powodu inwazji arabskiej Maksym opuszcza w 614 r. Jerozolimę i znajduje schronienie w klasztorze w Chryzopolis niedaleko Konstantynopola. Po dziesięciu latach przenosi się do klasztoru św. Jerzego w Kyzikos, skąd utrzymuje bliskie kontakty z dworem cesarskim. W roku

---

[10] Zob. Maximus der Bekenner, *Drei geistliche Schriften*, s. 7.

[11] Por. hasło „Maximus Confessor", w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd XXII.

626, podczas perskiego najazdu na Konstantynopol Maksym wyjeżdża do Północnej Afryki[12].

Greckie życiorysy podają natomiast, że Maksym urodził się w Konstantynopolu, w jednej z arystokratycznych rodzin. Szybko rozpoczyna on karierę urzędniczą na dworze cesarskim, osiągając w końcu stanowisko cesarskiego sekretarza. W 614 r. Maksym rezygnuje z kariery na dworze i wstępuje do klasztoru w Chryzopolis, gdzie w krótkim czasie zostaje opatem. Przez pewien czas przebywa on następnie w Kyzikos. Z rozmów prowadzonych z tamtejszym biskupem Janem powstaje jedno z dzieł Maksyma — *Ambigua*, stanowiące wyjaśnienie trudnych do interpretacji fragmentów z pism Grzegorza z Nazjanzu i Pseudo-Dionizego Areopagity. Maksym opuszcza klasztor w Kyzikos uciekając przed perską ofensywą na Konstantynopol i udaje się do Afryki.

W Afryce Maksym podejmuje walkę skierowaną przeciw monofizytyzmowi, a później także przeciw monoteletyzmowi. W 645 r. w Kartaginie przeprowadza zwycięską dysputę ze zwolennikiem monoteletyzmu, ekspatriarchą Konstantynopola — Pyrrusem. Doprowadza także do odrzucenia poglądów monoteletyckich na kilku synodach afrykańskich. Następnie udaje się do Rzymu, gdzie bierze udział w zwołanym przez papieża Marcina I synodzie laterańskim (649–653 r.). Synod ten potępia monofizytyzm i monoenergetyzm jako herezje. Orzeczenie synodu stoi w wyraźnej sprzeczności z polityką cesarza Konstansa II, któremu zależy na pozyskaniu monoteletów. Na rozkaz cesarza, papież Marcin I oraz Maksym jako dwaj główni przeciwnicy monoteletyzmu zostają uwięzieni i przetransportowani do Konstantynopola. Po procesie zakończonym dla niego wyrokiem skazującym, Maksym zostaje zesłany do miejscowości Bizya w Tracji. Mimo kilkuletnich wysiłków cesarza, zmierzających do wymuszenia na Maksymie zmiany jego zdania w kwestii monoteletyckiej, pozostaje on nieugięty. W tej sytuacji wiosną 662 r. w Konstantynopolu zostaje mu wytoczony nowy proces. Maksyma skazano na wyrwanie języka i obcięcie prawej ręki. Po wykonaniu wyroku zostaje zesłany do miejscowości Lazyka nad Morzem Czarnym, gdzie w tym samym roku umiera (13 VIII 662 r.). Osiemnaście lat później Wyznawca zostaje zrehabilitowany na Soborze Konstantynopolitańskim III[13].

---

[12] Por. hasło „Maximus Confessor", w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper (red.), Bd 7, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1998.

[13] Por. hasło „Maximus Confessor", w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd XXII. Por. także H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1994, s. 437–439.

Okoliczności powstania *Listu do szambelana Jana*

Jak mogliśmy zauważyć, rozbieżności w obu życiorysach Maksyma dotyczą przede wszystkim pierwszego okresu jego życia. Pierwszym faktem, zgodnie odnotowanym przez tradycje — syryjską i grecką, jest pobyt Maksyma w klasztorze w Chryzopolis niedaleko Konstantynopola. Stamtąd — jak poświadczają dalej oba życiorysy — Wyznawca przenosi się do klasztoru św. Jerzego w Kyzikos. Najprawdopodobniej w jednym z tych właśnie klasztorów powstaje interesujące nas dziełko Maksyma — *List do szambelana Jana o miłości*. Zdaniem P. Sherwooda OSB, list ten nie jest jedynym pismem Wyznawcy, którego adresatem miałby być ten sam urzędnik na dworze cesarskim w Konstantynopolu. W innym — według Sherwooda późniejszym — liście, skierowanym również do szambelana Jana, Maksym dziękuje mu za dar przesłany do klasztoru św. Jerzego w Kyzikos[14]. Przy założeniu, że oba listy powstały w stosunkowo niewielkim odstępie czasu, można przypuszczać, że miejscem powstania *Listu o miłości* jest Kyzikos lub Chryzopolis.

Istnieje jednak pewna trudność w ustaleniu, kto ostatecznie jest adresatem *Listu* Maksyma. W *Patrologia Graeca* Migne'a (PG 91, 392B–408B), na której to edycji opierałem się podczas tłumaczenia tekstu, dziełko Wyznawcy opatrzone jest następującym tytułem: *[List] do szambelana Jana, o miłości*. W samym tekście *Listu* Maksym nie wymienia jednak ani razu imienia adresata, a do adresatów zwraca się zawsze w liczbie mnogiej[15]. Przypuszczalnie nie jest to forma grzecznościowa, w jakiej zwraca się Autor do urzędnika cesarskiego, którym był szambelan Jan. Gdyby tak było, Maksym użyłby rzeczownika oderwanego w połączeniu z zaimkiem dzierżawczym 2 osoby liczby mnogiej, np.: Wasza Miłość, Wasza Pobożność, Wasza Dostojność itp.[16] Dlatego też, moim zdaniem, szambelan Jan był najprawdopodobniej tylko jednym z adresatów *Listu*, być może najbardziej zaprzyjaźnionym z Maksymem lub też najwyższym co do godności spośród pozostałych odbiorców i z tego powodu jest on wymieniony jako główny adresat.

Motywem napisania *Listu* o miłości jest wdzięczność Maksyma za wyrazy troski i wsparcia, jakich doświadcza on ze strony adresatów swojej korespondencji. Przebywający — jak sam zresztą pisze — w znacznym oddaleniu od nich Autor, dziękuje im za otrzymane od nich listy, nie wspominając jednocześnie o żadnej innej formie pomocy z ich strony[17]. Niewykluczone jednak, że mogło chodzić również o jakąś pomoc materialną. Świadectwo o udzielaniu Wyznawcy tego rodzaju

---

[14] Por. P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, Romae: „Orbis catholicus", 1952, s. 25.

[15] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*; PG 91, 392B–408B.

[16] Por. L. Małunowiczówna, *Antologia listu starochrześcijańskiego*, t. 1, Lublin: TN KUL, 1978, s. 18–19.

[17] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 1–2; PG 91, 393A.

pomocy znajdziemy we wspomnianym, innym liście do szambelana Jana (*Epistula 3*)[18]. Nie mogąc w żaden inny sposób odwdzięczyć się swoim dobroczyńcom, Wyznawca dzieli się z nimi swoimi przemyśleniami i wskazówkami, w jaki sposób można dojść do Boga, w jaki sposób najpełniej i nierozerwalnie się z Nim złączyć.

Wieloznaczność pojęcia miłości

W tym miejscu może zrodzić się w nas pytanie o aktualność tychże pouczeń Maksyma. Czy rady, których on udziela sobie współczesnym, są przydatne i cenne także i dziś? Czy pomagają one w jakimś stopniu udzielić odpowiedzi na pytania i problemy, z którymi obecnie borykamy się na co dzień? Jak już wspomniałem, głównym tematem *Listu do szambelana Jana* jest miłość. Czy dzisiaj można jeszcze o niej powiedzieć coś nowego, odkrywczego; coś, czego jeszcze nikt wcześniej nie powiedział? Spróbujmy pokrótce odpowiedzieć na postawione wyżej pytania. Jednym z ważnych problemów, z jakimi od połowy XX wieku boryka się nasza zachodnia cywilizacja, jest problem subiektywizmu i relatywizmu poznawczego. Podstawowe pojęcia, które do tej pory rozumiane były w sposób uniwersalny, przestały być oczywiste. Każdy z nas może mieć dzisiaj swoją własną definicję poszczególnych wartości. Taka sytuacja powoduje, że chociaż ludzie używają tych samych słów, nie rozumieją się wzajemnie, ponieważ stosują je w innym znaczeniu. Zagadnienie to jest bardzo poważne, zwłaszcza wtedy, gdy dotyczy pojęć mających fundamentalne znaczenie w życiu człowieka. Jednym z nich jest właśnie pojęcie „miłości". Kiedy dwoje ludzi mówi sobie dzisiaj „kocham Cię", czy naprawdę mówią o tym samym?[19] Praktyka życia wskazuje na to, że nie zawsze. Zdarza się dziś niestety coraz częściej, że za prawdziwą miłość uważa się jedną z patologicznych jej form, co jeszcze bardziej rozmywa rzeczywiste znaczenie miłości[20].

Na dewaluację pojęcia miłości zwrócił także uwagę papież Benedykt XVI. Jego zdaniem słowo „miłość" stało się dziś do tego stopnia wyświechtane, zużyte i nadużywane, że człowiek wymawia je niemal z obawą. Tymczasem idzie tu o słowo fundamentalne, wyrażające odwieczną rzeczywistość, dlatego też nie można go

---

[18] Por. P. Sherwood, *An Annotated Date-list*, s. 25.

[19] Por. M. Spyra, *Nowa encyklika papieża Benedykta XVI*, „Wiadomości Archidiecezjalne", 74 (2006), nr 3.

[20] Patologiczne formy miłości występujące we współczesnym społeczeństwie zachodnim przedstawia m.in. w swoim studium o miłości — Erich Fromm. Niemiecki socjolog mówi o dwóch powszechnych, „normalnych" formach dezintegracji miłości — o miłości rozumianej jako wzajemne seksualne zaspokojenie oraz o miłości pojmowanej jako „praca zespołu" i jako schron przed samotnością. Zdaniem Fromma poza wymienionymi wyżej powszechnymi formami dezintegracji miłości istnieje również wiele zindywidualizowanych form patologii miłości. Jak zauważa dalej Autor studium, dezintegracji miłości wobec człowieka towarzyszy dodatkowo dezintegracja miłości skierowanej ku Bogu. Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa: PIW, 1971, s. 96–120.

tak po prostu porzucić. Według papieża musimy to słowo na nowo przyjąć, oczyścić i przywrócić mu jego pierwotny blask, aby mogło ono oświetlić nasze życie i wprowadzić je na właściwą drogę[21]. Papieskie wezwanie do ponownego odkrycia, czym jest miłość, dotyczy w szczególny sposób chrześcijan. Miłość stanowi bowiem jeden z najbardziej charakterystycznych rysów chrześcijaństwa, nierozdzielnie się z nim wiąże. O miłości Boga i drugiego człowieka mówi cała Tradycja Kościoła począwszy od ojców apostolskich (np. Ignacy z Antiochii, Klemens Rzymski) po współczesnych nam autorów jak Jan Paweł II oraz cytowany wcześniej Benedykt XVI. Od dawna miłość jest uznawana za cechę wyróżniającą chrześcijan i za największą z chrześcijańskich cnót[22]. Sięgnięcie do wzorów miłości zawartych w chrześcijańskiej Tradycji może pomóc w przywróceniu słowu „miłość" jego pierwotnego blasku. Jak się okazuje, *List do szambelana Jana* może również wnieść pewien wkład w przezwyciężeniu wieloznaczności pojęcia miłości.

Φιλανθρωπία, φιλαυτία, ἀγάπη

We wspomnianym liście Maksym posługuje się trzema greckimi określeniami dotyczącymi miłości: ἀγάπη, φιλανθρωπία, φιλαυτία. Jednak tylko dwa z tych terminów — „agape" i „filautię" — można uznać za *sensu stricto* rodzaje miłości. Φιλανθρωπία[23] („miłość do ludzi") bowiem, choć ważna dla wewnętrznej integracji

---

[21] Por. Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer eines vom Päpstlichen Rat „Cor Unum" ausgerichteten internationalen Kongresses*, Rom, 23. Januar 2006, (14. XII. 2007).

[22] Por. Orygenes, *O modlitwie*, 11, 2, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, tłum. W. Kania, H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 1993, s. ; Bazyli Wielki, *O wierze*, 5, w: *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. ks. J. Naumowicz, Kraków–Tyniec: Wyd. Benedyktynów, 1994 (Źródła Monastyczne, 5); Tenże, *Moralia*, 5, 1; PG 31, 709A. Na uwagę zasługuje także jedna z sentencji Maksyma Wyznawcy w tłumaczeniu H.U. von Balthasara: „Viele haben viel über die Liebe geredet; suchst du die Liebe aber, so wirst du sie einzig bei den Jüngern Christi finden, denn diese allein haben die wahre Liebe zur Lehrmeisterin der Liebe, jene von der es heißt: «Hätte ich die Weissagung und wüßte alle Geheimnisse und hätte alle Einsicht, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts» (1 Kor 13, 2)" (podkreślenie moje — M.M.). Por. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, s. 481.

[23] Według słownika G.W.H. Lampego termin φιλανθρωπία należy przetłumaczyć przede wszystkim jako „miłość do ludzi"; poza tym może on oznaczać boską miłość wobec wszystkich ludzi, a także „łaskawość", „miłosierdzie". Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1968. Należy jednak dodać, że pojęcie to w starożytności miało znacznie szersze pole semantyczne. Odnosiło się ono przede wszystkim do greckich herosów — Prometeusza i Heraklesa, którzy uchodzili za największych dobroczyńców ludzkości. W dowód wdzięczności przypisywano ją także niektórym bogom (Hermes, Zeus-Soter, Eros, Dionizos). Filantropia stanowiła również jeden z głównych przymiotów idealnego władcy, który powinien dbać o swoich przyjaciół oraz działać dla dobra publicznego. Mianem φιλάνθρωπος określano także zwykłego obywatela — pogodnego, grzecznego, urządzającego biesiady, dobroczynnego, lubiącego przebywać w towarzystwie ludzi. Por. T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa: PAX, 1960, s. 7–20.

człowieka, jest według Maksyma raczej cechą, po której daje się poznać ἀγάπη niż samodzielnym rodzajem miłości. Miłość do ludzi wyraża się, zdaniem Autora *Listu*, w przekonaniu, że inni ludzie są tacy sami jak ja. Idzie tu przypuszczalnie o ideę pokrewieństwa między ludźmi (τὸ συγγενές), które wynika z posiadania tej samej natury[24]. Przykładem człowieka, który postępował zgodnie z „filantropią", jest Abraham. Zdaniem Wyznawcy to właśnie dzięki swej miłości do ludzi staje się on godny widzieć i gościć Boga:

> (35) [Abraham] stał się godny widzieć Boga jako człowieka i gościć Go jako współbiesiadnika, w doskonałej zasadzie wedle natury, z miłości do ludzi. Został wyniesiony do Niego, ponieważ porzucił wszelką swoistość rzeczy podzielonych i odrębnych. Nie uważał już innego człowieka za odmiennego od siebie, lecz rozpoznawał jednego jak wszystkich i wszystkich jak jednego.

Φιλανθρωπία pozwala patriarsze zjednoczyć ze sobą ambiwalentnie działające usposobienie woli człowieka (γνώμη) z ludzką naturę. Dzięki temu Abraham ukazuje w obu jedną, pokojową i niepodzieloną zasadę. Zasada ta (λόγος τῆς φύσεως) jest z kolei fundamentem, na którym dokonuje się nasze zjednoczenie z Bogiem i z innymi ludźmi[25].

Chociaż φιλανθρωπία stanowi bez wątpienia pewien czynnik jednoczący (integrujący), to jednak zakres jej działania — jak to jeszcze zobaczymy — nie jest tak uniwersalny, jak w przypadku ἀγάπη. Miłość do ludzi (φιλανθρωπία) jest bowiem tylko cechą miłości-ἀγάπη (γνώρισμα τῆς ἀγάπης)[26].

Innym terminem na określenie miłości, jakim posługuje się Maksym w *Liście do szambelana Jana*, jest φιλαυτία. W dosłownym tłumaczeniu φιλαυτία oznacza miłość samego siebie (lub też miłość własną). Koncepcja miłości samego siebie jest znana od czasów Platona i Arystotelesa, samo zaś słowo φιλαυτία pojawia się w dziełach pisarzy i filozofów z I w. po Chr. (Filon z Aleksandrii, Plutarch) oraz późniejszych[27]. Termin ten występuje także w Nowym Testamencie, gdzie posiada on sens negatywny i oznacza samolubstwo, egoizm (por. 2 Tm 3, 2)[28]. Przytoczmy

---

[24] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 21; PG 91, 397A.

[25] Zob. *Tamże*, 17; PG 91, 396C.

[26] Zob. *Tamże*, 56; PG 91, 404D.

[27] Rzeczą niezwykle interesującą jest to, w jaki sposób zmieniało się znaczenie tego pojęcia. Dla Arystotelesa miłość do samego siebie stanowi rzecz ze wszech miar pozytywną — upatruje on w niej najwyższą postać moralnej doskonałości. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1168b–1169b. U Plutarcha φιλαυτία oznacza miłość samego siebie oraz szacunek względem siebie samego. Z kolei w pismach Porfiriusza oraz Juliana Apostaty słowo to nabiera, podobnie jak w Nowym Testamencie, znaczenia wyraźnie negatywnego. Por. Porfiriusz, *De abstinentia*, 3, 2; Julian Apostata, *Caesares*, 316 d.

[28] Fragment 2 Tm 3, 2–5 stanowi zapowiedź odejścia wielu ludzi od Boga i Jego przykazań. W ślad za tym pójdzie upadek moralny ludzi. Zdaniem św. Pawła staną się oni m.in. samolubni (φίλαυτοι),

teraz jeden z fragmentów *Listu do szambelana Jana*, by przekonać się, czym dla naszego Autora jest miłość samego siebie:

> (29) Kiedy bowiem, jak powiedziałem, wykorzeni się samolubną miłość własną jako początek i matkę niegodziwości, wraz z nią zostanie także wykorzenione to wszystko, co z niej wypływa i po niej następuje. Kiedy jej nie ma, w żaden sposób nie może też w ogóle istnieć żaden rodzaj czy ślad wady[29].

Jak widać, Maksym w sposób bezkompromisowy demaskuje negatywny charakter „filautii". Jego zdaniem samolubna miłość własna jest początkiem i matką niegodziwości (ἀρχή καὶ μήτηρ τῶν κακῶν). Wyznawca korzysta tutaj z określenia ἀρχή, które można tłumaczyć dwojako — jako początek lub też zasadę. Pierwszy sposób tłumaczenia pomaga nam w odpowiedzi na pytanie, skąd biorą się wspomniane później niegodziwości oraz wady. W tym znaczeniu φιλαυτία rozumiana jest przede wszystkim jako przyczyna zła lub złego postępowania. W drugim przypadku ἀρχή oznacza zasadę, która konstytuuje powstanie niegodziwości; jest swego rodzaju fundamentem, na którym opierają się i z którego wyrastają złe czyny.

Poza terminem ἀρχή, związanym w dużej mierze z filozofią, Maksym używa również w odniesieniu do miłości własnej słowa wziętego przypuszczalnie z życia codziennego, nazywa bowiem „filautię" m a t k ą niegodziwości[30]. Te dwa określenia mają przede wszystkim pokazać negatywną rolę samolubnej miłości własnej jako źródła i fundamentu złych czynów. Taki sposób przedstawienia „filautii" nie jest przypadkowy. Celem Wyznawcy jest zapewne wskazanie czytelnikom *Listu*, w jaki sposób można najlepiej i najskuteczniej usuwać wady, które osłabiają ludzką naturę[31]. Jak wynika z przedstawionego fragmentu, człowiek całkowicie pozbywa się wad dopiero wówczas, gdy usunie ich przyczynę i źródło, czyli samolubną miłość własną. Według Maksyma, kiedy wykorzeni się miłość własną (φιλαυτία), wraz z nią zostaje również usunięte to wszystko, co z niej wypływa i po niej następuje (πάντα τὰ ἐξ αὐτῆς τε καὶ μετ αὐτὴν). Jak bowiem pisze dalej nasz Autor, gdy jej nie ma, nie może również istnieć żaden rodzaj ani ślad wady (κακίας εἶδος ἢ ἴχνος).

Podobną opinię o „filautii" znajdziemy również w innym fragmencie dziełka, w którym Wyznawca nazywa ją pierwszym grzechem (πρῶτη ἁμαρτία) oraz pierwszym dzieckiem diabła (πρῶτος γέννημα τοῦ διαβόλου)[32]. W ten sposób Autor

---

chciwi, bezbożni i pyszałkowaci. Por. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

[29] Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 29; PG 91, 397D–400A.

[30] Termin ἀρχή był stosowany przede wszystkim przez filozofów presokratejskich, takich jak Tales, Anaksymenes czy Anaksymander. Filozofowie ci poszukiwali prazasady, z której powstały wszystkie byty.

[31] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 24; PG 91, 397B.

[32] *Tamże*, 25; PG 91, 397C.

wiąże powstanie miłości własnej z upadkiem człowieka. Według Maksyma diabeł zwiódł człowieka misternie uknutym podstępem, za pośrednictwem właśnie samolubnej miłości własnej[33]. Φιλαυτία powstała jako nadużycie jednej z przyrodzonych władz duszy, mianowicie władzy pożądawczej[34]. Dokonało się to poprzez (prawdopodobnie niewłaściwe) pobudzenie przyjemności, które podlegają tej części duszy. Ten fakt zapoczątkował dalsze konsekwencje w postaci wewnętrznej dezintegracji człowieka oraz jego oddzielenia od Boga i od innych ludzi. Dlatego właśnie Maksym nazywa „filautię" p i e r w s z y m występkiem i p i e r w s z y m dzieckiem diabła, gdyż to ona stoi u początku upadku człowieka wraz z jego tragicznymi następstwami.

Przeciwieństwem miłości własnej (φιλαυτία) jest według Wyznawcy miłość-ἀγάπη. W odróżnieniu od „filautii" ἀγάπη stanowi czynnik integrujący. Łączy ona w sobie miłość do Boga i do ludzi, a przez to staje się więzią łączącą człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi. O ile φιλαυτία jest tym, co sprowadza na człowieka stan choroby (osłabia naszą naturę), o tyle ἀγάπη można w tym kontekście nazwać stanem „pełni zdrowia". To właśnie ten rodzaj miłości znajduje się w centrum zainteresowania Maksyma, jemu poświęca on najwięcej miejsca w swoim *Liście*. Wyznawca stara się dokładnie opisać nie tylko przysługujące ἀγάπη cechy i owoce jej działania, lecz próbuje również podać jej definicję:

> (45) Miłość, by zawrzeć ją jakby w definicji, jest powszechnym, wewnętrznym stanem najwyższszego dobra zgodnie z ogólnym przeznaczeniem całego rodzaju ludzkiego według natury. Poza nią nie ma nic wyższego, do czego mógłby być wyniesiony ten, kto kocha Boga, ponieważ spełnił on już wszystkie rodzaje pobożności[35].

Jak wynika z przedstawionego powyżej fragmentu, miłość (ἀγάπη) jest według Maksyma stanem najwyższego dobra (ἡ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθόν σχέσις). Stan ten — jak dodaje Autor — jest stanem powszechnym (καθ' ὅλου), czyli dostępnym zapewne dla wszystkich ludzi, oraz stanem wewnętrznym (ἐνδίαθετος). A zatem nie idzie tutaj Maksymowi o dobra zewnętrzne, materialne, które w pełni mogą stać się udziałem jedynie nielicznej grupy osób, lecz o dobra wewnętrzne, które dostępne są dla wszystkich ludzi (!). Jak czytamy dalej w *Liście*, stan powyższy jest zgodny „z ogólnym przeznaczeniem całego rodzaju ludzkiego według natury" (μετὰ τῆς ὅλης κατὰ τὴν φύσιν γένους προνοίας). Może to oznaczać, że według Wyznawcy stan posiadania miłości jest tym stanem ludzkiej natury, jaki został przewidziany dla wszystkich ludzi przez Bożą Opatrzność.

Na podstawie przedstawionych wyżej słów Maksyma można wysnuć wniosek, że człowiek ma przed sobą do zdobycia dwa cele. Pierwszym z nich jest osiągnięcie

---

[33] Zob. *tamże*, 19; PG 91, 396D.
[34] Zob. *Tamże*, 22; PG 91, 397B.
[35] *Tamże*, 45; PG 91, 401D.

wspomnianego stanu posiadania miłości, która jest najpierwszym dobrem. Drugim, a zarazem ostatecznym celem, do jakiego dąży ludzka natura, jest zjednoczenie z Bogiem, który jest Najwyższym z dóbr[36]. Dobra te są ze sobą ściśle powiązane czy też nawet tożsame. Wedle słów Wyznawcy człowiek kochający Boga nie może zostać wyniesiony ku czemuś wyższemu niż stan posiadania Tego, którego kocha. Jasne jest również to, że do tego doskonałego stanu, jakim jest miłość, nie dochodzi się od razu, lecz stopniowo. Autor *Listu* wskazuje tutaj pośrednio na istniejącą hierarchię dóbr, na szczycie której stoi miłość.

Ἀγάπη stanowi — jak to już powiedzieliśmy — czynnik integrujący. Według Maksyma nie ma dwóch różnych miłości — jednej do Boga i drugiej do człowieka. Miłość jest jedna i cała ta sama (μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὅλην)[37]. Tę samą właśnie miłość winniśmy z jednej strony okazywać Bogu, z drugiej zaś jest ona tym, co łączy nas z innymi ludźmi. Dzięki swej jedności miłość może spełniać podwójną rolę — jednoczy ona człowieka z Bogiem oraz z innymi ludźmi. Wynika z tego, że sposób, w jaki odnosimy się do bliźniego, nie jest czymś obojętnym. Szczere usposobienie wobec bliźniego jest pełnieniem doskonałej miłości względem Boga oraz stanowi nieomylny jej dowód. Dopiero wtedy miłość człowieka do Boga jest doskonała, gdy znajduje ona swoje realne odzwierciedlenie w miłości do drugiego człowieka[38].

Brama do sanktuarium Trójcy

W *Liście do szambelana Jana* Maksym nie ogranicza się wyłącznie do próby systematycznego ujęcia miłości w postaci definicji, raczej przeciwnie — unika on formy wykładu. Przypuszczalnie z myślą o adresatach swojego listu odwołuje się często do obrazów zaczerpniętych z Biblii, przede wszystkim zaś z Ewangelii według św. Jana (ἀγάπη jako „droga", „brama", „krzew winorośli", „Pełnia Prawa i Proroków"). Autor *Listu* stara się zatem użyć wszystkich dostępnych mu środków, by wykazać, że to właśnie ἀγάπη jest miłością *par excellence*.

Najpiękniejszym spośród przedstawionych przez Maksyma obrazów miłości jest — moim zdaniem — obraz ἀγάπη jako „bramy". Znajduje się on w następującym fragmencie *Listu do szambelana Jana*:

---

[36] Zob. *Tamże*, 13; PG 91, 396B.

[37] Zob. *Tamże*,46; PG 91, 401D.

[38] Zob. *Tamże*, 47; PG 91, 401D–91, 404A. We fragmencie tym Wyznawca przytacza na potwierdzenie swojego stanowiska cytat z *1 Listu* św. Jana (4, 20): „Kto bowiem nie miłuje swego brata, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi".

(49) To właśnie jest brama. Ten, kto przez nią wchodzi, staje w Miejscu Najświętszym i uspokaja się, żeby stać się godnym widzem niedostępnego piękna świętej i królewskiej Trójcy[39].

Przeanalizujmy pokrótce zaprezentowany powyżej tekst. Inspiracji Wyznawcy dla tego obrazu należy szukać zarówno w Ewangelii według św. Jana, jak też w Psalmie 118. Jezus w J 10, 9 nazywa siebie bramą (ἐγώ ἐιμι ἡ θύρα), kto wejdzie przez Niego będzie zbawiony[40]. To samo słowo na oznaczenie bramy (ἡ θύρα) pada również w przedstawionym powyżej fragmencie *Listu*.

Chociaż Psalm 118 posługuje się innym słowem oznaczającym bramę (ἡ πύλη), to jednak kontekst użycia tego słowa w psalmie jest bliższy tekstowi Maksyma, odnosi się on bowiem do Świątyni Jerozolimskiej[41]. Otwierające psalm dziękczynienie (Ps 118,1–18) przechodzi w uroczystą liturgię sprawowaną na terenie świątyni (Ps 118, 19–28). W wierszu 19 Psalmista prosi o otwarcie dla niego „bram sprawiedliwości", a w wierszu 20 wskazuje na „bramę Pana", przez którą wejdą sprawiedliwi, by we wnętrzu świątyni złożyć Mu dziękczynienie.

W tekście Wyznawcy również znajdujemy odwołanie do świątyni. Zdaniem Maksyma miłość jest bramą, przez którą wchodzi się do Miejsca Najświętszego, czyli „Świętego świętych" (εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων)[42]. Jest to zatem brama świątyni lub jedna z bram w świątyni, wiodąca do samego sanktuarium. Najprawdopodobniej Maksym ma tutaj na myśli bramę wewnętrzną (ἡ θύρα τοῦ οἴκου ἡ ἐσωτέρα εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων) (2 Krn 4, 22; LXX), która oddzielała Miejsce Święte od Miejsca Najświętszego („Świętego świętych")[43].

Jak pisze dalej Wyznawca, ten, kto wchodzi przez wspomnianą bramę, staje w Miejscu Najświętszym i uspokaja się (καθίσταται). Owo uspokojenie (bądź też wyciszenie) polega zapewne na tym, że człowiek nie jest już w żaden sposób rozpraszany przez wrażenia pochodzące ze świata zmysłowego, lecz koncentruje się wyłącznie na Bogu i świecie inteligibilnym[44]. W ten sposób według Wyznawcy człowiek staje się godny oglądać niedostępne piękno świętej i królewskiej Trójcy (τοῦ ἀπροσίτου κάλλους τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς Τριάδος). Jak możemy się domyślać, ten, kto nie przechodzi przez bramę, którą jest miłość, nie może także podziwiać piękna Trójcy, gdyż nie stał się tego godny.

---

[39] Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 49; PG 91, 404A.

[40] Por. *Novum Testamentum Graece*.

[41] Por. *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

[42] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 49; PG 91, 404A.

[43] 1 Krl 6, 16 wskazuje na istnienie ściany zbudowanej z cedrowych desek, znajdującej się pomiędzy Miejscem Świętym a Miejscem Najświętszym. W ścianie tej umieszczona była zapewne wspomniana w 2 Krn 4, 22 wewnętrzna brama prowadząca do „Świętego świętych" zaopatrzona w drzwi z drewna oliwkowego (por. 1 Krl 6, 31).

[44] Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 241.

Zastosowany przez Maksyma obraz miłości jako bramy w świątyni podkreśla, moim zdaniem, znaczenie misterium, jakim jest miłość. Człowiek, który pełni w swoim życiu czyny miłości, bierze zarazem udział w liturgicznym misterium, dzięki któremu może oglądać piękno Trójcy Świętej, a tym samym również uczestniczyć w sprawowanej przez Nią liturgii.

Ku przebóstwieniu

Piękno przytoczonych przez Wyznawcę obrazów ἀγάπη ma na celu zachęcić czytelników *Listu*, również dzisiejszych, do pozyskania miłości i jej wytrwałego praktykowania. W jednym z fragmentów Maksym pisze:

> (57) Wy zaś, najszlachetniejsi miłośnicy tej boskiej i szczęśliwej drogi, wy właśnie staliście się błogosławieni; prowadźcie do końca piękną walkę trzymając się mocno tego wszystkiego, co prowadzi do kresu tej drogi: mianowicie miłości do ludzi i do braci, gościnności, umiłowania ubogich, współczucia, litości, pokory, skromności, łagodności, wytrwałości, wolności od gniewu, cierpliwości, wstrzemięźliwości, dobroci, wyrozumiałości, życzliwości i pokoju ze wszystkimi. Z tych oto rzeczy i przez nie zostaje wytworzona łaska miłości, która utworzonego i przebóstwionego człowieka prowadzi do Boga[45].

Jak możemy się domyślać, drogą, o której wspomina tutaj Autor, jest zapewne sama miłość (ἀγάπη). Adresaci *Listu* weszli już na drogę miłości, podążają nią, lecz nie doszli jeszcze do jej końca. Stąd też Maksym zachęca ich, by trzymali się tego wszystkiego, co pozwala osiągnąć wspomniany kres drogi. Wyznawca wymienia w tym miejscu różne cnoty, dzięki którym — jak mówi — zostaje wytworzona (δημιουργημένη) łaska miłości (χάρις τῆς ἀγάπης). W szerszym rozumieniu może tutaj Autorowi również chodzić o przestrzeganie przykazań, wyrażonych w postaci ogólnego nakazu miłości Boga i bliźniego. Przestrzeganie przykazań jak i nabywanie cnót jest przedmiotem πρᾶξις (lub też πρακτική), czyli pierwszego etapu życia duchowego, który prowadzi do wytworzenia miłości[46]. Nie oznacza to jednak, że człowiek jest według Maksyma twórcą ἀγάπη. Jeśli człowiek potrafiłby sam wytworzyć w sobie miłość, mógłby również i sam siebie odnowić, zbawić. Twierdzenie takie jest całkowicie obce stanowisku, jakie zajmuje Wyznawca[47]. W *Liście do szambelana Jana* znajdujemy informacje przemawiające za tym, że miłość jest według naszego Autora darem otrzymanym od Boga[48]. To On obdarza człowieka

---

[45] Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 57; PG 91, 404D–405A.

[46] Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 357–360.

[47] Por. *Tamże*, s. 457.

[48] Maksym mówi w swoim liście dwukrotnie o darze (ἐπίδοσις; χάρισμα). Konteksty obu wypowiedzi Autora pozwalają odnieść te określenia do miłości. Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 2 (PG 91, 393A); 39–40 (PG 91, 401A). W innych z kolei fragmentach *Listu* Wyznawca wymienia

pełniącego cnoty łaską miłości. Łaska ta przypuszczalnie „stwarza" i odnawia człowieka, i jako takiego prowadzi go następnie do Boga.

Czy warto jednak praktykować miłość, czy warto postępować wedle przykazań i cnót, by ją pozyskać? Nie przychodzi nam to przecież z łatwością; jakże często dostrzegamy w sobie przeciwne dążenia (por. Rz 7, 18–25). Cóż takiego zmienia na lepsze w naszym życiu miłość? Czy wprowadza ona w nasze życie jakąś nową rzeczywistość, dla której warto ponieść pewien trud i wysiłek? Jakie owoce przynosi według Maksyma miłość?

Jak powiedzieliśmy już wcześniej, działanie ἀγάπη pozostaje, zdaniem Wyznawcy, w opozycji do działania „filautii", z której wyrastają pozostałe wady oraz złe czyny[49]. Okazuje się tutaj, jak wielkim dobrodziejstwem dla człowieka jest ἀγάπη. Dzięki niej możemy usunąć samo źródło dotykających nas wad oraz przyczynę naszego złego postępowania (φιλαυτία), nie tracąc przy tym sił na kolejne pozbywanie się poszczególnych wad. W ten sposób miłość uwalnia człowieka od zła.

Innym owocem ἀγάπη jest nabywanie przez człowieka cnót, które wewnętrznie doskonalą człowieka i pomagają mu w dążeniu do Boga. Wśród wymienionych przez Maksyma cnót możemy wyróżnić cnoty moralne[50] i cnoty teologalne. Cnoty moralne mają przede wszystkim za zadanie przezwyciężenie ludzkich wad. W ten sposób doprowadzają one do wytworzenia w duszy człowieka stanu wewnętrznej równowagi, który to stan pomaga człowiekowi całkowicie skoncentrować się na dążeniu ku Bogu[51]. W tym miejscu z pomocą przychodzą człowiekowi cnoty teologalne, które wyraźnie ukierunkowują człowieka na osiągnięcie ostatecznego Celu ludzkich dążeń, czyli Boga. Wiara przekonuje najpierw człowieka o istnieniu Celu (Boga), ku któremu ma on dążyć. Nadzieja zapewnia człowieka, że Cel ten jest dla niego możliwy do osiągnięcia, oraz pomaga człowiekowi trzymać się Go. Miłość z kolei doprowadza człowieka do Boga i pozwala kosztować i cieszyć szczęściem wynikającym z posiadania Boga[52]. Miłość stanowi zatem zwieńczenie wysiłków człowieka, wspomaganych uprzednio przez wiarę i nadzieję.

Chrystusa jako Tego, który przychodzi, by odnowić moc miłości oraz by uporządkować i oczyścić drogę miłości. Zob. *Tamże*, 25 (PG 91, 397C); 53 (PG 91, 404C).

[49] Oprócz „filautii" stanowiącej według Maksyma kwintesencję wszystkich wad i nieszczęść dla człowieka, wymienia on szczegółowo także inne wady: pychę (ὑπερηφανία), zarozumiałość (οἴησις), sławę (δόξα), zazdrość (φθόνος), popędliwość (θυμός), krwiożerczość (μιαιφονία), gniew (ὀργή), podstępność (δόλος), obłudę (ὑπόκρισις), ironię (εἰρώνεια), zapiekły gniew (μῆνις) oraz chciwość (πλεονεξία). Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 26–28 (PG 91, 397CD).

[50] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 57; PG 91, 404D–405A.

[51] Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 328.

[52] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 14–15; PG 91, 396BC.

Z tekstu Maksyma wynika także, że miłość stanowi cnotę *sensu stricto*, natomiast wszystkie pozostałe cnoty stanowią jedynie jej różne postaci[53]. Kiedy zaś wszystkie postaci tej jednej i wyjątkowej cnoty są wprowadzone, czyli gdy miłość jest realizowana w najpełniejszym stopniu, wówczas zyskuje ona moc zdolną do wewnętrznej integracji człowieka oraz do pełnego zjednoczenia człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi.

Jednak najcenniejszym darem, jaki wnosi w życie człowieka miłość, jest jego przebóstwienie (θέωσις). Proces ten zachodzi z jednej strony dzięki wysiłkom człowieka, który stara się nabyć wszystkie cnoty, z drugiej zaś strony konieczna jest tu również łaska Boża.

Przebóstwienie oznacza dla Maksyma przede wszystkim uczestnictwo człowieka w boskiej naturze[54]. Równocześnie z przyjmowaniem przez człowieka boskich właściwości (na tyle, na ile jest to dla niego możliwe) zachodzi jeszcze jeden proces — wcielanie się Boga w człowieka. Te dwa wydarzenia zachodzą jednocześnie, są dwoma stronami tego samego procesu. Przez praktykowanie cnót oraz z pomocą łaski Bożej człowiek zyskuje ἀγάπη, która jednoczy go z Bogiem i pozwala mu przybrać boskie jakości. Z drugiej zaś strony ta sama ἀγάπη, będąca zwieńczeniem wszystkich cnót, stanowi „miejsce" przenikania tego, co boskie w głąb ludzkiej natury. Na tym właśnie polega „wcielanie" się Boga w człowieka.

---

[53] W *Liście do szambelana Jana* słowo „cnota" w liczbie pojedynczej pojawia się rzadko, lecz — co ciekawe — zawsze w kontekście ἀγάπη. Tam, gdzie Autor wspomina o cnocie, ma on na myśli miłość. Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 1 (PG 91, 393A); 5 (PG 91, 393B); 65–66 (PG 91, 408AB). Wynika z tego, że według Wyznawcy istnieje *sensu stricto* tylko jedna cnota, czyli ἀγάπη, natomiast wszystkie pozostałe cnoty stanowią tylko jej uszczegółowienia, są różnymi jej postaciami. Na korzyść takiej interpretacji może świadczyć to, że Maksym mówi o posiadaniu na własność (κέκτηται) cnót przez miłość. Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 7; PG 91, 393D. Niewykluczone, że Wyznawca chce w ten sposób powiedzieć, że poszczególne cnoty partycypują w cnocie miłości. Mielibyśmy tu zatem nawiązanie do myśli platońskiej (partycypacja jako *methexis*).

[54] Widać to w jednym z fragmentów *Listu*, w którym Autor odwołuje się do biblijnego obrazu krzewu winorośli. Jak wynika z tekstu, krzew ten stanowi alegorię miłości. Ten, kto w sposób trwały zakorzenia się w tym krzewie, zostaje uznany za godnego, by stać się uczestnikiem boskiej jakości. Trwałe zakorzenianie się w miłości oznacza tutaj zapewne wyzbycie się wad i wzrost w cnotach. Boską jakością (θείας ποιότητος) jest natomiast najprawdopodobniej boska natura, której człowiek staje się uczestnikiem (μέτοχος) poprzez miłość. Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 50; PG 91, 404A. Warto zwrócić uwagę, że we wspomnianym fragmencie Autor używa w odniesieniu do człowieka terminu me,tocoj. Najprawdopodobniej jest do nawiązanie do platońskiej idei μέθεξις. W filozofii Platona przedmioty materialne w różnym stopniu partycypują w boskich ideach, które stanowią wzory dla przedmiotów materialnych. Platońskie μέθεξις oznacza fakt uczestniczenia przedmiotów materialnych w prawdziwym i wiecznym bytowaniu idei. Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków: Aureus–Znak, 2003, s. 233. Wspominając o człowieku jako o uczestniku (μέτοχος) boskich jakości, Wyznawca ma przypuszczalnie na myśli *partycypację* w boskiej naturze. Taka interpretacja niesie za sobą doniosłe konsekwencje teologiczne. Według niej przebóstwiony człowiek nie staje się w sposób rzeczywisty Bogiem, samo jego istnienie nie jest istnieniem Boga, lecz jest uczestniczeniem w tym sposobie istnienia.

Według Maksyma następstwem tego dwustronnego procesu jest wzajemna wymiana cech i nazw między podmiotami, które biorą udział w tymże procesie[55]. Wymiana ta dokonuje się zgodnie z teologiczną zasadą *communicatio idiomatum*[56]. Zjednoczenie dwóch podmiotów — przebóstwionego człowieka oraz Boga — jest tak głębokie, że dochodzi między nimi do wzajemnej wymiany cech i nazw. I tak człowiek przez nabycie boskich cech staje się Boży.[57]

Istniejąca między Bogiem a człowiekiem komunia nie jest równoznaczna z jakimkolwiek zmieszaniem natur czy też zlaniem się woli Bożej z wolą ludzką. Istotą opisanej wyżej wymiany jest wzajemne współdziałanie Boga i człowieka. Maksym wskazuje w ten sposób na głęboki stopień wzajemnej relacji między Bogiem a przebóstwionym człowiekiem, która w żadnym razie nie znosi odrębności uczestniczących w niej podmiotów.

Na koniec pozostaje mi tylko zaprosić Czytelnika do nieco dłuższego zatrzymania się nad prezentowanym poniżej tłumaczeniem *Listu do szambelana Jana*. Będzie to z pewnością okazja do prześledzenia także innych, nie mniej interesujących wątków zawartych w *Liście* Maksyma, których — z racji ograniczonych rozmiarów niniejszego artykułu — nie udało mi się omówić.

Skróty i symbole

Znaki

( ) — nawias okrągły zawiera:
   a) numerację kolejnych fragmentów *Listu*, jaką wprowadzono na potrzeby niniejszej pracy
   b) wyrazy greckie, którymi uzupełniono przekład

---

[55] Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 41; PG 91, 401B.

[56] O tym, że Maksym odwołuje się do zasady *communicatio idiomatum* („wymiany orzeczników"), świadczą zastosowane przez niego w *Liście do szambelana Jana*, 41 greckie terminy: ἀντιδόσις; τὰ ἰδιώματα. Według słownika G.W.H. Lampego określenie ἀντιδόσις τῶν ἰδιώματῶν odpowiada łacińskiemu *communicatio idiomatum*, zasady odnoszącej się do Osoby Jezusa Chrystusa. Zgodnie z tą zasadą właściwości każdej z natur przypisuje się całej osobie, a zatem cechy boskie przypisuje się Chrystusowi tak samo jak cechy ludzkie. Chrystus jest bowiem jedną Osobą, chociaż jednoczy w sobie dwie natury — boską i ludzką. Jeśli czyni On coś w którejkolwiek ze swych natur, czyni to jako ta sama osoba. Por. G.W.H Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Por. także H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków: WAM, 2000 (Myśl Teologiczna, 28), s. 370. Por. także hasło „communicatio idiomatum", w: G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków: WAM, 2002; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków: Wyd. UJ, 2007, s. 24.

[57] W *Liście do szambelana Jana*, 66 Maksym dodaje, że człowiek stając się bogiem traci jednocześnie cechy, które pozwalają rozpoznać go jako człowieka (ἀνθρωπίνα γνωρισμάτα). Nie traci on jednak własności określających jego byt jako człowieka (ἰδιωμάτα). Jak pisze dalej Autor, zyskuje on natomiast dodatkowo niektóre ἰδιωμάτα przynależne Bogu.

[] — nawias kwadratowy obejmuje liczby wskazujące na miejsca, gdzie zaczyna się kolejna kolumna tekstu w wydaniu PG 91, np. [397]

Skróty
LXX — Septuaginta, grecki przekład Starego Testamentu

mmagdziarz@dominikanie.pl

DAS TOR ZUM HEILIGTUM DER ALLERHEILIGSTEN DREIFALTIGKEIT VOM *BRIEF AN DEN KÄMMERER JOHANNES ÜBER DIE LIEBE* VON MAXIMUS DEM BEKENNER

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel sollte eine Einführung in den Brief von Maximus dem Bekenner „An den Kämmerer Johannes über die Liebe" (PG 91, 392B–408B) sein.

Der genannte Brief gehört zu den kleineren Werken von Maximus (um 580–662 n.Chr.), die auf zugängliche Weise in das Denken dieses bedeutenden Theologen des VII. Jahrhunderts einführen. Der wichtigste Beitrag Maximus des Bekenners in christologischer Hinsicht besteht in der Verteidigung der wahren Menschheit Christi gegen Monotheletismus bzw. Monoergismus.

Man hält den Brief „An den Kämmerer Johannes über die Liebe" als eine der früheren Schriften des Bekenners, wobei Entstehungszeit und — ort jedoch nicht sicher sind. Man behauptet, dass der Brief zwischen 614 und 626 geschrieben wurde, als Maximus sich in einem der beiden Klöster — in Chrysopolis oder in Kyzikos — aufgehalten hat. Der Bekenner adressiert seinen Brief an den Kaiserlichen Kämmerer Johannes. Aus Dankbarkeit für die geleistete Hilfe berät Maximus den Kämmerer, wie man sicher zu Gott findet und auf welche Art und Weise man sich mit Ihm vollkommen und untrennbar vereinen darf.

Das Thema des Briefes ist die Liebe. Der Bekenner verwendet in seiner Schrift drei Begriffe für Liebe: ἀγάπη (Liebe), φιλανθρωπία (Menschenliebe) und φιλαυτία (Eigenliebe; Eigensucht). Unter den drei Begriffen sei nur avga,ph die Liebe *par excellence*. Den Liebenden verbindet sie sowohl mit Gott als auch mit den Menschen. Die ἀγάπη befreit den Menschen vom Bösen und hilft ihm, die moralischen und göttlichen Tugenden zu gewinnen. Aber die kostbarste Gabe, die durch die Liebe empfangen wird, ist die Vergöttlichung (θέωσις) des Menschen. Maximus versteht darunter die Teilhabe des Menschen an der Natur Gottes. Dem Bekenner nach ist dies ein doppelseitiger Prozess. Einesteils eint die Liebe den Menschen mit Gott und lässt ihn göttliche Eigenschaften annehmen, anderenteils macht sie Gott — soweit das in einem Menschen möglich ist — zum Menschen.

ŚW. MAKSYM WYZNAWCA

LIST DO SZAMBELANA JANA, O MIŁOŚCI

(PG 91, 392B–408B)

(1) To, że strzeżeni przez Boga, z Jego łaski kierujecie się świętą miłością ἀγάπη do Niego i waszego bliźniego [393] i że troszczycie się o właściwe sposoby jej praktykowania, dostrzegłem już wtedy, gdy byłem z wami. A oddaliwszy się przekonywałem się o tym w nie mniejszym stopniu, o ile nawet nie większym, jak też i o tym, że doświadczacie tego, o czym mówi się, że jest — i co jest — czymś właściwym boskiej miłości, a co wiedzie do posiadania tej boskiej rzeczy, która w swej istocie jest poza opisem i definicją. Wy nie tylko czynicie dobro względem tych, którzy są w pobliżu, ale też pragniecie wyświadczać je nieobecnym — mimo iż są oni bardzo daleko. (2) Jak wielki jest dar tej miłości, dowiaduję się przy każdej okazji, zarówno od tych, którzy tu przybywają, jak i z waszych cennych listów. Dzięki temu odtwarzam w sobie jak w zwierciadle jaśniejący w Was kształt Bożej łaski. Słusznie zatem raduję się i weselę. (3) A składając za Was dzięki Bogu, Dawcy dóbr, nie przestaję wołać ze świętym Apostołem: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który pobłogosławił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich”[1].

(4) Wiem na pewno, że dzięki miłości, w duchu, wasza święta dusza jest z moją — nieszczęsną — związana nierozerwalnie. Za przyjacielski węzeł ma prawo łaski, zgodnie z którym niewidzialnie obejmujecie mnie i oczyszczacie, co sprawia, iż hańba mojego grzechu niknie w porównaniu z waszą doskonałością. (5) Zaiste, nic nie jest bardziej podobne z postaci do Boga, nic nie posiada bardziej charakteru misterium, nic nie wynosi bardziej ludzi ku przebóstwieniu niż boska miłość. Jako Pełnia Prawa i Proroków[2], zgromadziła ona w sobie wszystkie dobra, które prawdziwe pouczenie wylicza jako postaci cnoty i które dalekie jest od wszystkiego, co nieodwołalnie pojmowane jest jako wada. (6) Na miejsce Prawa i Proroków wkracza misterium miłości, czyniące nas bogami z ludzi i ograniczające poszczególne z przykazań do ogólnej zasady, która obejmuje wszystkie przykazania w jedną postać dzięki Bożemu upodobaniu i z której wypływają one na różne sposoby dzięki Jego zbawczej ekonomii.

(7) Jakiego bowiem rodzaju dóbr nie posiada miłość? Czyż nie posiada ona wiary, pierwszej przesłanki bogobojnych czynów, która — bardziej nawet niż oko, kiedy odbijając obrazy rzeczy widzialnych, dostarcza patrzącym sądu o nich — zapewnia tego, kto ją posiada, że Bóg i rzeczy boskie istnieją?

---

[1] Ef 1, 3.
[2] Por. Mt 22, 40; Rz 13, 10.

(8) Czyż nie posiada nadziei, która daje w sobie podstawę dla prawdziwie istniejącego dobra i trzyma je mocniej niż ręka trzymająca jakiś najcięższy z przedmiotów, który — pod dotknięciem — natychmiast upada? (9) Czyż miłość nie daje radości zarówno z tych rzeczy, w które uwierzyliśmy, jak i z tych, w których pokładaliśmy nadzieję; ona, która posiada to, co wedle porządku [396] jeszcze jest przyszłe, jako to, co już obecne?

(10) Czyż miłość nie posiada pokory — pierwszego fundamentu cnót, dzięki której możemy poznać samych siebie oraz wyzbyć się próżnego guza pychy? Czyż nie posiada ona skromności, za pomocą której odpędzamy zarówno zarzuty, jak i pochwały, oraz odpieramy natręctwo zgubnych skrajności, mianowicie sławy i niesławy? (11) Czy miłość nie posiada łagodności, zgodnie z którą — choć doświadczamy cierpienia — trwamy niezmienni wobec krzywdzicieli, nie okazując im zupełnie wrogości? Czyż nie posiada ona współczucia, za którym idąc chętnie przyjmujemy za własne to, co przytrafia się innym, i dzięki któremu nie pozwalamy na to, by zostało zapoznane pokrewieństwo natury i braterska przynależność? (12) Czyż nie posiada miłość panowania nad sobą, wytrwałości, cierpliwości, dobroci, pokoju i radości, za pomocą których łatwo uspokajamy gniew i pożądanie razem z ich żrącym wrzeniem i ogniem?

(13) Po prostu, mówiąc krótko, miłość jest spełnieniem wszelkich dóbr. Żyjących w niej prowadzi ona i doprowadza do Boga, Najwyższego z dóbr i Przyczyny każdego dobra, ponieważ jest wierna, niezawodna i stała[3].

(14) Wiara, na której trwale ufundowana jest prawda, stanowi podstawę tych rzeczy, które następują po niej, mianowicie nadziei i miłości. Nadzieja jest siłą tych cnót, między którymi się znajduje, to znaczy miłości i wiary. Przez siebie ukazuje ona im obu to, co godne wiary i to, co warte miłości, oraz poucza, że ruch ku temu dokonuje się przez nią. (15) Miłość zaś jest wypełnieniem wiary i nadziei. Obejmuje ona całkowicie najwyższy przedmiot pożądania oraz przynosi im zatrzymanie ruchu ku najwyższemu przedmiotowi pożądania. W miejsce wiary w istnienie tego przedmiotu i nadziei na niego pozwala ona kosztować jego obecność.

(16) Ona jedna, mówiąc dokładnie, ukazuje, że człowiek jest stworzony na obraz Stwórcy: najpierw podporządkowuje ona mądrze „to, co w nas" (τὸ ἐφ' ὑμῖν)[4] — rozumowi, a następnie sprawia, że rozum nie poddaje się „temu, co w nas". (17) Przekonuje ona usposobienie woli (γνώμη), by podążało w zgodzie z naturą, w żaden sposób nie przeciwstawiając się zasadzie natury (τόν λόγον τῆς φύσεως); zasadzie, zgodnie z którą wszyscy możemy mieć jak gdyby jedną naturę i w ten sposób także jedno usposobienie woli i jedną wolę z Bogiem i z sobą nawzajem, nie

---

[3] Por. 1 Kor 13, 1–13.

[4] W jednej ze swoich scholii Maksym podaje definicję „tego, co w nas" (τὸ ἐφ' ὑμῖν): jest to nasza wolna wola (τό αὐτεξουσίον) (PG 91, 392C).

mając wobec Boga i między sobą nawzajem żadnego rozdzielenia, jeśli tylko obieramy jako podstawę prawo łaski, przez które odnawiamy dzięki usposobieniu woli prawo natury. (18) Jest bowiem niemożliwe, by ci, którzy nie łączą się wcześniej z Bogiem poprzez zgodę[5], mogli się pojednać z innymi zgodnie z usposobieniem woli.

(19) Kiedy bowiem na początku diabeł nikczemnie zwiódł człowieka misternie uknutym podstępem, wzbudzając w nim złudną przyjemność, jaką sprawia samolubna miłość własna φιλαυτία, wówczas przez usposobienie woli oddzielił nas od innych ludzi i od Boga; zniszczył to, co prawe, i podzielił w ten sposób naturę i rozproszył na wiele mniemań i wyobrażeń. Poznawanie każdego zła i znajdowanie go uczynił doczesnym prawem. [397] Wykorzystał do tego nasze własne siły, zaszczepiwszy wszystkim szkodliwą podporę do trwania w złym: mianowicie niezgodę w usposobieniu woli. (20) Przez to namówił człowieka, by ten za jednym razem zmienił poruszenie zgodne z naturą i skierował swe pragnienie od tego, co zostało mu przekazane, do tego, od czego miał się powstrzymać; oraz by wziął dla siebie jako podporę trzy największe i starodawne nieszczęścia, krótko mówiąc, źródła wszelkich wad: niewiedzę, samolubną miłość własną oraz tyranię, które wzajemnie od siebie zależą i wzajemnie się wzmacniają. (21) Z niewiedzy o Bogu rodzi się samolubna miłość własna. Z niej, z kolei, jest żądza władzy nad mającymi tę samą naturę, czemu nikt nie może zaprzeczyć. Te trzy powstały przez nadużycie przyrodzonych sił: rozumu, pożądania oraz gniewu. (22) Rozum, zamiast tkwić w niewiedzy, powinien poruszany wiedzą szukać wyłącznie Boga. Pożądanie, z kolei, winno spieszyć jedynie do Boga zgodnie z pragnieniem, wolnym od namiętności samolubnej miłości własnej; (23) gniew, zaś wolny od tyranii, powinien występować w walce wyłącznie o zdobycie Boga; oraz by powstała boska i szczęśliwa miłość, która z nich się tworzy i dzięki której one istnieją; miłość, która z Bogiem łączy i która ukazuje tego, kto miłuje Boga, jako boga.

(24) Jednak po tym, co — z jednej strony przez własną wolę człowieka, z drugiej zaś przez oszustwo diabła — wyniknęło złego dla człowieka, Bóg, który stworzył naturę, mądrze uleczył ją osłabłą od wad przez miłość do nas; „ogołocił samego siebie przyjąwszy postać sługi”[6], bez zmiany zjednoczył ją ze sobą[7], cały stał się taki jak my, stał się z nas oraz dla nas człowiekiem tak dalece, iż niewierni nie sądzili, że jest Bogiem. (25) A przecież jest On Bogiem, jak poucza wierzących niewysłowiona i prawdziwa nauka pobożności, aby zniszczyć dzieła diabła[8] i — przywróciwszy naturze ludzkiej nienaruszone siły — z powrotem złączyć nas ze Sobą i z innymi ludźmi dla odnowienia mocy miłości. Miłość ἀγάπη jest przeci-

[5] καθ’ ὁμόνοιαν.
[6] Flp 2, 7.
[7] Fragment ten odnosi się do przyjęcia przez Chrystusa ludzkiej natury.
[8] Por. 1 J 3, 8.

wieństwem samolubnej miłości własnej φιλαυτία, pierwszego grzechu, pierwszego dziecka diabła, która również jest i daje się poznać jako matka rodzących się z niej namiętności. (26) Ten, kto samolubną miłość własną (φιλαυτία) usuwa przez miłość ἀγάπη, okazuje się godny Boga; niszczy wraz z nią[9] całe mnóstwo wad, które nie mają poza nią innej podstawy czy przyczyny istnienia. Taki człowiek bowiem nie zna już więcej pychy, znamienia przeciwnej Bogu zarozumiałości, złej i obrzydliwej mieszaniny. (27) Nie zna on już więcej sławy, która przemija i która powoduje upadek tych, którzy się nią nadymają. Przez dobrowolną życzliwość staje się przyjacielem innych ludzi i usuwa zazdrość, która niszczy zachowujących się na początku sprawiedliwie. (28) Niszczy on popędliwość, krwiożerczość, gniew, podstępność, obłudę, ironię, zapiekły gniew oraz chciwość, a także to wszystko, co rozbija jedność człowieka. (29) Kiedy bowiem, jak powiedziałem, wykorzeni się samolubną miłość własną jako początek i matkę niegodziwości, wraz z nią zostanie także wykorzenione to wszystko, co z niej wypływa i po niej następuje. [400] Kiedy jej nie ma, w żaden sposób nie może też w ogóle istnieć żaden rodzaj czy ślad wady.

(30) Kiedy człowiek z kolei nabywa wszystkie rodzaje cnoty, doskonalą one moc miłości, która jednoczy to, co zostało podzielone, sprowadza go do jednej zasady i jednego sposobu postępowania oraz wyrównuje i ujednolica każdą — we wszystkich — nierówność i różnicę co do usposobienia woli. (31) Moc miłości prowadzi nieuchronnie do nierówności zasługującej na pochwałę, mianowicie kiedy każdy — w sposób zamierzony — tak bardzo przyciąga bliźniego ku sobie i ceni go wyżej od siebie, jak wcześniej go odpędzał i chciał nad nim górować.

(32) Poprzez moc miłości każdy dobrowolnie uwalnia się od samego siebie, gdy porzuca skierowane ku sobie — a zgodne z usposobieniem woli — myśli i osobliwości i zyskuje jedną prostotę i tożsamość, dzięki którym nikt w żaden sposób nie jest oddzielony od tego, co wspólne, lecz każdy z każdym, wszyscy ze wszystkimi stanowią jedno, i to bardziej z Bogiem, niż ze sobą nawzajem. Ukazują oni w sobie jedną i jedyną zasadę bycia dla natury i usposobienia woli — mianowicie Boga, który w tym jest rozpoznawany. (33) Współrozważana z Nim i na Nim jako na Przyczynie i Stwórcy osadzona zasada istnienia bytów[10], z natury przecież nietknięta i niesplamiona, strzeżona jest przez nas z całą uwagą, a ze sprzeciwiających się jej namiętności z rozważnym staraniem oczyszczana przez cnoty i towarzyszące im wysiłki.

(34) To samo zdarzyło się owemu wielkiemu Abrahamowi, kiedy uporządkował[11] on siebie przez zasadę istnienia natury bądź też przywrócił ją w sobie, i przez

---

[9] Tzn. z samolubną miłością własną (φιλαυτία).

[10] ὁ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων λόγος.

[11] ἑαυτὸν κατορθώσας.

to został oddany Bogu i sam Boga otrzymał[12]. Należy użyć obu tych wyrażeń, ponieważ prawda ta daje się pojąć na oba sposoby. (35) Stał się on godny widzieć Boga jako człowieka i gościć Go jako współbiesiadnika, w doskonałej zasadzie wedle natury, z miłości do ludzi. Został wyniesiony do Niego, ponieważ porzucił wszelką swoistość rzeczy podzielonych i odrębnych. Nie uważał już innego człowieka za odmiennego od siebie, lecz rozpoznawał jednego jak wszystkich i wszystkich jak jednego. (36) Nie rozważał oczywiście samej zasady usposobienia woli, w której jest bunt i podział, dopóki pozostaje niepojednana względem natury; lecz rozważał zasadę natury, w której to naturze znajduje się to, co podobne, do czego jesteśmy całkowicie przekonani, że Bóg się w tym objawia, przez co daje się On rozpoznać jako dobry, który zamieszkuje własne stworzenie; (37) ponieważ to, co stworzone nie może poznawać w sobie Boga takim, jakim On jest.

(38) Nie było bowiem rzeczą możliwą, jak się należy spodziewać, aby — ten, który nie stał się tym samym i prostym, lecz co do usposobienia woli był nadal względem natury podzielony na wiele części — zjednoczył się z Prostym i Tym samym właśnie, jeśli nie połączył on wcześniej przez miłość do ludzi [401] usposobienia woli z naturą, i nie ukazał w obu jednej, pokojowej i niepodzielonej zasady, która nie prowadzi bynajmniej do niczego innego jak do tego, co należy do Boga. (39) Zgodnie z tym w tych, którzy otrzymali ten dar, natura pozostaje niezniszczona i niepodzielona, i nie zostaje rozbita pochodzącymi od usposobienia woli sprzecznościami wielu[13]. (40) Ludzie obdarzeni tym darem nie dzielą natury bowiem na to czy tamto, stając się raz tacy, raz inni, lecz pozostają tacy sami wobec takich samych nie zważając na to, co dla każdego własne według usposobienia woli, gdzie dzieli się to, co podzielone, lecz zważają na to, co we wszystkich wedle natury wspólne i niepodzielne, gdzie zostaje zjednoczone to, co podzielone, bez wprowadzania ze sobą czegoś dzielącego. Przez to właśnie Bóg ukazuje się (ἐμφανίζεται) tym, którzy posiadają ten dar, przybierając przez miłość do ludzi kształt zgodnie z osobliwością cnoty każdego z osobna, i pozwala się zgodnie z nią nazywać.

(41) Najdoskonalsze bowiem dzieło miłości oraz kres zgodnego z nią działania sprawia, że — przez utrzymującą się wymianę — indywidualne cechy tych, którzy w niej trwają, oraz ich nazwy wzajemnie sobie odpowiadają; oraz że — przez jedno i nierozróżnialne pragnienie i poruszenie woli obu — z jednej strony człowiek staje się bogiem, a z drugiej Bóg jest nazywany i ukazuje się jako człowiek, jak stwierdzamy to u Abrahama i innych świętych. (42) W taki sam sposób zostało

---

[12] Por. Rdz 18.

[13] Ταῖς τῶν πολλῶν γνωμικαῖς ἑτερόσιν. Z tekstu nie wynika jednoznacznie, do czego odnosi się określenie τῶν πολλῶν. W grece klasycznej sformułowanie to jest używane często w odniesieniu do ludzi: „wielu ludzi". Przedstawiony powyżej fragment *Listu* można zatem interpretować następująco: u ludzi posiadających dar miłości i według niej żyjących natura pozostaje niepodzielona, natomiast u większości ludzi natura jest rozbita przez wolitywne sprzeczności.

to oznajmione przez Boską Osobę: „W rękach proroków stałem się podobnym”[14], aby wyrazić to, że Bóg z wielkiej miłości do ludzi, przyjmuje stosownie do każdego z nich kształt, zależny od — obecnej w każdym człowieku z osobna i wynikłej z jego działania — cnoty[15]. (43) Ręką bowiem każdego sprawiedliwego jest jego działanie zgodnie z cnotą. W niej i przez nią Bóg przyjmuje podobieństwo do ludzi.

(44) Miłość (ἀγάπη) zatem jest wielkim dobrem, wspaniałym i najpierwszym z dóbr, ponieważ łączy ona sobą Boga i ludzi w tym, który ją posiada, i ponieważ sprawia, że Stwórca ludzi ukazuje się jako człowiek. Dokonuje się to dzięki podobieństwu[16] przebóstwionego człowieka w dobrym do Boga, na ile to możliwe. Podobieństwo to zyskuje się, jak sądzę, przez miłowanie Pana Boga z całego serca, z całej duszy i z całej siły[17], a bliźniego jak siebie samego[18]. (45) Miłość, by zawrzeć ją jakby w definicji, jest powszechnym, wewnętrznym stanem najwyższego dobra zgodnie z ogólnym przeznaczeniem całego rodzaju ludzkiego według natury. Poza nią nie ma nic wyższego, do czego mógłby być wyniesiony ten, kto kocha Boga, ponieważ spełnił on już wszystkie rodzaje pobożności. (46) Ten stan znamy jako miłość i tak go nazywamy, i nie wyróżniamy innej miłości do Boga i innej do bliźniego, lecz traktujemy ją jako jedną i całą tę samą, którą jesteśmy winni Bogu i która łączy z innymi ludźmi. (47) Szczere usposobienie wobec bliźniego, polegające na dobrowolnej życzliwości, jest pełnieniem doskonałej miłości do Boga i nieomylnym jej dowodem. [404] „Kto bowiem nie miłuje swego brata, którego widzi — mówi Boży Apostoł Jan — nie może miłować Boga, którego nie widzi”[19].

(48) To jest właśnie droga do prawdy[20], którą nazwało siebie Słowo Boże. Tych, którzy nią kroczą i którzy zostali oczyszczeni z wszelkich namiętności, doprowadza ona do Boga i Ojca. (49) To właśnie jest brama[21]. Ten, kto przez nią wchodzi, staje w Miejscu Najświętszym i uspokaja się, żeby stać się godnym widzem niedostępnego piękna świętej i królewskiej Trójcy. (50) To jest właśnie prawdziwy krzew winorośli[22]. Ten, kto się w nim trwale zakorzenia[23], uznany zostaje za godnego, by stać się uczestnikiem boskiej jakości.

---

[14] Oz 12, 10 (LXX).

[15] W *Liście do szambelana Jana* słowo „cnota” w liczbie pojedynczej pojawia się rzadko, lecz — co ciekawe — zawsze w kontekście ἀγάπη. Na tej podstawie możemy wnioskować, że tam, gdzie Wyznawca wspomina o cnocie, ma on na myśli miłość (ἀγάπη). Zob. Maksym Wyznawca, *List o miłości*, 1 (PG 91, 393A); 5 (PG 91, 393B); 65–66 (PG 91, 408AB).

[16] W tekście oryginalnym występuje tutaj słowo ἀπαραλλαξία (nierozróżnialność).

[17] Por. Pwt 6, 5; Mt 22, 37; Mk 12, 30; Łk 10, 27.

[18] Por. Kpł 19, 18; Mt 22, 39; Mk 12, 31; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Gal 5, 14; Jk 2, 8.

[19] 1 J 4, 20.

[20] Por. J 14, 6.

[21] Por. J 10, 7.9; Ps 118, 20.

[22] Por. J 15, 1.

[23] Por. Ef 3, 17; Rz 11, 17.

(51) Dzięki miłości istnieje i została przekazana cała nauka Prawa, Proroków i Ewangelii, abyśmy — ogarnięci pożądaniem niewysłowionych dóbr — przez postępowanie dowiedli naszego pragnienia (τὸν πόθον), mianowicie, że przez wzgląd na upragnionego Stwórcę szanujemy Jego stworzenie tak samo, jak to się w Nim dokonuje i jak domaga się tego zasada natury. Zasada ta ustanawia równe prawo i likwiduje[24] wszelką okazywaną każdemu umyślnie nierówność natury i obejmuje sobą wszystkich zgodnie z jedną siłą tożsamości.

(52) Z powodu miłości, sam Stwórca natury — zaiste rzecz to przerażająca do słuchania i do zrobienia — przywdział na siebie naszą naturę. Zjednoczył ją ze sobą bez zmiany w hipostazie, aby zatrzymała się w byciu niesioną i — pojednana sama ze sobą — połączyła się z Nim, oraz aby z powodu usposobienia woli nie sprzeciwiała się Jemu i samej sobie. (53) Zjednoczył ją ze sobą, aby uporządkować przesławną drogę miłości, która zaiste jest boska, czyni człowieka bogiem i do Boga prowadzi; należy zaś nadto powiedzieć, że jest ona Bogiem[25]. Drogę tę, którą na początku zakrywały ciernie[26] samolubnej miłości własnej, wyznaczył na nowo w sobie, cierpiąc za nas; wolną zaś od przeszkód złożył wszystkim w darze. (54) Przez swoich uczniów oczyścił ją z leżących na niej kamieni, tak jak sam zapowiedział przez Proroków: „Usuńcie kamienie z drogi”[27] i należycie nas nakłaniał, abyśmy dla Niego i dla innych wytrwale znosili to, co On sam wpierw przyjął i jak sam nam pokazał, kiedy wytrwał w cierpieniu dla nas. (55) Z powodu miłości wszyscy święci aż do końca przeciwstawiali się grzechowi. Nie przytaczali żadnego argumentu za obecnym życiem, poddawali się dobrowolnie różnym rodzajom śmierci, aby — porzucając świat — zjednoczyć się z sobą i z Bogiem oraz scalić w sobie popękane części natury. (56) To właśnie jest prawdziwa i nienaganna boska mądrość wierzących, której spełnieniem jest dobro i prawda. Skoro miłowanie ludzi jest dobre, a zgodne z wiarą miłowanie Boga jest prawdziwe — to oba są cechami miłości, ponieważ łączy ona ludzi z Bogiem i między sobą, i posiada przez to niewzruszoną stałość dóbr.

(57) Wy zaś, najszlachetniejsi miłośnicy tej boskiej i szczęśliwej drogi [405], wy właśnie staliście się błogosławieni; prowadźcie do końca piękną walkę trzymając się mocno tego wszystkiego, co prowadzi do kresu tej drogi: mianowicie miłości do wszystkich ludzi i do braci, gościnności, umiłowania ubogich, współczucia, litości, pokory, skromności, łagodności, wytrwałości, wolności od gniewu, cierpliwości, wstrzemięźliwości, dobroci, wyrozumiałości, życzliwości i pokoju ze wszystkimi. Z tych oto rzeczy i przez nie zostaje wytworzona łaska miłości, która utworzonego i przebóstwionego człowieka prowadzi do Boga. (58) „Miłość bowiem — mówi

---

[24] Dosł.: *obrzeza (*περιτέμνων*)* każdą nierówność natury.
[25] Por. 1 J 4, 8.
[26] Por. Prz 24, 31.
[27] Iz 62, 10 (LXX).

boski Apostoł, a raczej Chrystus mówi to przez niego — jest cierpliwa, życzliwa, nie zazdrości, nie przechwala się, nie nadyma się pychą, nie zachowuje się bezwstydnie, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie obmyśla złych rzeczy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzymuje. Miłość nigdy nie ginie”[28], gdyż posiada Boga, który jako jedyny jest stały i nieprzeobrażalny.

(59) Takim właśnie czyni ona człowieka, który według niej żyje, aby Bóg przyjmując Was, powiedział Wam przez proroka Jeremiasza: „Mówię wam: Taka jest droga moich zarządzeń i Prawo, które trwa na wieki. Wszyscy, którzy się jej trzymać będą, dojdą do życia. Ci, którzy ją porzucą, umrą. Trzymaj się jej, mój synu, i kierując się blaskiem idź naprzeciw jej światłu. (60) Nie dawaj innemu swej chwały, ani swej korzyści żadnemu obcemu narodowi. Szczęśliwy jesteś, gdyż poznałeś to, co się podoba twemu Bogu”[29] „i dowiedziałeś się, gdzie jest roztropność, gdzie siła, gdzie rozum, gdzie długowieczność i życie; gdzie jest światło dla twoich oczu i pokój”[30]. „Wstąpiłeś na tę drogę”[31], „i ukazałem się tobie z daleka”[32]. (61) Dlatego „będę cię kochał wieczną miłością i ulituję się nad tobą w litości; odbuduję cię i będziesz odbudowany, i wyjdziesz wśród tańców”[33], „gdyż stanąłeś na tej drodze i patrzyłeś; pytałeś o wieczne ścieżki Pana; i zobaczyłeś gdzie jest dobra droga; udałeś się nią i znalazłeś uświęcenie dla swojej duszy”[34]. (62) I znowu mówi Bóg przez proroka Izajasza: „Ja jestem Pan, twój Bóg. Pokazałem ci, jak znaleźć drogę sprawiedliwości; nią powinieneś podążać. Zważałeś na moje przykazania, dlatego twój pokój stanie się jak rzeka, a twoja sprawiedliwość jak morska fala”[35].

(63) Także i ja, który raduję się z Waszych dóbr, ośmielam się mówić wraz z Bogiem, używając słów wielkiego Jeremiasza: Szczęśliwy jesteś, „gdyż zdjąłeś z siebie szaty smutku z powodu twego poniżenia”[36] — „to znaczy starego człowieka, który niszczeje z powodu zwodniczych żądz”[37] — „a przyodziałeś się na wieki wspaniałością chwały pochodzącej od Boga”[38] — „to znaczy w nowego człowieka,

---

[28] 1 Kor 13, 4–8.
[29] Bar 4, 1–4 (LXX).
[30] Bar 3, 14 (LXX).
[31] Por. Bar 4, 13 (LXX).
[32] Por. Jer 38, 3 (LXX).
[33] Por. Jer 38, 4 (LXX).
[34] Por. Jer 6, 16 (LXX).
[35] Por. Iz 48, 17–18 (LXX).
[36] Por. Bar 5, 1 (LXX).
[37] Por. Ef 4, 22.
[38] Por. Bar 5, 1 (LXX).

który tworzy się”[39] „w duchu według Chrystusa”[40] „na obraz Stwórcy”[41]. [408] (64) „Okryłeś się płaszczem sprawiedliwości pochodzącej od Boga i włożyłeś na swoją głowę koronę wiecznej chwały”[42]. Ozdabiasz się bowiem postępowaniem wedle cnót i bezbłędną zasadą mądrości. Dlatego „Bóg ukaże wszystkiemu pod niebem twoją wspaniałość i nazwie cię imieniem: ‘Pokój sprawiedliwości’ i ‘Chwała pobożności’”[43].

(65) Nie posiadam nic więcej poza tymi słowami, aby pokazać niewidzialny stan duszy. Nie mam bowiem niczego, co byłoby godne Waszych dóbr; co mógłbym Bogu i Wam ofiarować, prócz mego wedle sił podziwu dla Was; przyjęcia, że dążycie do celu; i życzenia, byście zjednoczyli się z Bogiem przez dobre czyny. Przy Waszej pomocy wysławiam tę cnotę[44], a przy pomocy tej cnoty uwielbiam Boga, ponieważ łączy Was ona z Bogiem. (66) Sądzę bowiem, że — wychwalać Was i cnotę oraz uwielbiać Boga, który obdarza Was blaskiem cnoty — to jedno i to samo. Z jednej strony sprawia ona, że zgodnie z łaską stajecie się przebóstwieni dla Boga, tracąc ludzkie cechy. Z drugiej strony zaś sprawia, że Bóg przez swe uniżenie staje się dla Was człowiekiem, przekazując człowiekowi, na ile to możliwe, boskie właściwości.

[39] κτιζόμενον.
[40] κατὰ Χριστὸν.
[41] Por. Ef 4, 24.
[42] Por. Bar 5, 2 (LXX).
[43] Por. Bar 5, 3–4 (LXX).
[44] Zob. przyp. 15.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 255–289
ISSN 0860-0015

Zenon Kałuża

„HOLOPHAGUS” *Z KRONIKI* KADŁUBKA

1. „Sibilabat tota regio”

(A) O nadrzędności i podrzędności potworów

Wincenty niewiele mówi w swojej *Kronice polskiej* o smoku — *draco*, a już absolutnie nie wspomina o smoku wawelskim: po prostu go nie zna i zapewne nigdy o nim nie słyszał. Zna tylko wawelskiego potwora — *monstrum*. Stwór, o którym pisze w I księdze *Kroniki*, a potem wspomina w ks. II i III, jest właśnie *potworem*. Różnica między dwiema rodzinami tworów ludzkiej wyobraźni jest zasadnicza na płaszczyźnie językowej i pojęciowej, ponieważ terminowi *monstrum* (gr. *teras*, gen. *teratos*; pl. *terata*) odpowiada w języku polskim rzeczownik „potwór”, oznaczający w świecie istot żywych (prawdziwych lub wyobrażonych) stwora dziwnego, osobliwego, dziwoląga[1]. Natomiast łaciński termin *draco* (gr. *drako*) oznaczał pierwotnie uskrzydlonego, więc latającego węża albo smoka (*draco volans*), smoka podobnego

---

[1] *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. 3, Warszawa: PWN, 1969, s. 532; *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce* pod red. M. Plezi, t. 6, Wrocław: Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1985–1992, kol. 462–463, gdzie podano także parę przykładów przenośnego użycia terminu u Kadłubka i gdzie w żadnym wypadku nie sugeruje się, że *draco* może być synonimem *monstrum*. Jest nim *portentum*, *ostentum*, *prodigium*, zob. Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive Originum libri XX*, l. XI 3, 1–3, recogn. W.M. Lindsay, Oxonii: Typogr. Clarendonianus, 1971; za którym idzie Jan z Genui, *Catholicon*, *s.v.* „portentum”, oraz B. Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble: J. Millon, 2005, s. 46–50. Historia pojęcia potworów i rozwój problematyki do epoki Renesansu omawia J. Cèard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XV^e siècle en France*, Genève: Libr. Droz, 1977 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 158). Dla średniowiecza zob. *Liber monstrorum de diversis generibus — Libro delle mirabili difformità*. A cura di C. Bologna, Milano: Bompiani, 1977. Na oznaczenie potwora języki europejskie proponują kalki językowe, np. angielski *monster*, niemieckie *das Monstrum*, francuski *le monstre*; w polszczyźnie używamy przymiotnika „monstrualne” (np. żarcie). Wergiliuszowe *monstrum horrendum* (*Aen*. IV 181) I. Wieniewski oddał przez „potwór straszliwy”, Z. Kubiak przez „stworę olbrzymią”. Wulgata posługuje się sześć razy tym terminem: w Num 13, 34 (ludzie potworni), Sap 8, 8 (cuda), 17, 9 (coś strasznego), 17, 14 i 19, 8, Eccli 45, 2 i 24, 48, 15 (dziwy), II Mac 5, 4 (widzenia); tutaj i dalej polskie odpowiedniki pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujka oprac. S. Styś i J. Rostworowski, Kraków 1935. Kategoria potworów obejmuje głównie twory snów i wyobraźni.

do węża — zwykle też z nim identycznego, i jadowitą rybę, co samo w sobie jest już potworne[2], a w łacinie kościelnej demona, po polsku diabła[3]. Gdyby przeto Wincenty pisząc o rodzinie Grakcha i o założeniu miasta Krakowa napomknął o *draco*, można by było zasadnie, acz nieprecyzyjnie, oddać to słowo terminem „potwór", dodając, że ten potwór ma skrzydła i długi wężowy ogon, podobnie jak o „człowieku" mówimy prawdziwie, że jest „zwierzęciem", zaraz dodając, że „zwierzęciem rozumnym". Ale Wincenty najwyraźniej ma na uwadze ogólnikowe *monstrum*, dookreślone nazwą gatunkową lub własną *holophagus*.

W tej relacji dwóch pojęć idzie najzwyczajniej o ich nadrzędność i podrzędność, ich gatunkowość i rodzajowość, o ich zakres znaczeniowy, bowiem każdy *draco* jest *monstrum*, ale nie każde *monstrum* jest *draco*, jakby powiedzieli średniowieczni gramatycy, retorzy i logicy. Tak więc ów potwór, który w *Kronice* nie ma kształtu ani ryby, ani węża, ani gryfa, ani Króla-Szczura itd. i który nie ma skrzydeł, pozostaje tylko bezkształtnym potworem, wyraźnie nienależącym do żadnego znanego gatunku, mimo iż w sytuacjach szczególnych termin *monstrum* występuje też jako nazwa gatunkowa[4]. Obie grupy wyobrażonych stworów tym się bowiem różnią,

---

W świecie istot rzeczywistych ma znaczenie przenośne: termin „potwór" oznacza „przedmioty" niespotykane, napawające lękiem lub obrzydzeniem, ale także człowieka dopuszczającego się czynów złych i szczególnie przykrych („prawdziwy potwór"); przymiotnikiem można nazywać cechy wybitne i rzadkie, przeżycia bulwersujące („potwornie zdolny", „potworny lęk") itp. Potworne zaskakuje i zadziwia jakimś niedostatkiem albo przerostem form, sił bądź działań, cechami niemieszczącymi się w granicach tzw. normalności, co Wincenty (II 28, 17) określa kategorią *deliramenta naturae*. W tym sensie dla filozofów „potworne" jest niezgodne z normą natury i jej celowym działaniem: jest *extra intentionem naturae*. Zob. Arystoteles, *O narodzinach zwierząt*, IV 3; Idzi Rzymianin, *Super libros Posteriorum Analyticorum*, Wenecja 1488 (przedruk Frankfurt a. M.: Minerva G.M.B.H., 1967, karta h6^{ra}, na dole.

[2] *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, 1962, s. 250–251; *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 3, kol. 870: *draco* — smok, potwór baśniowy; K. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004, s. 134; L. Quicherat, *Thesaurus poeticus linguae Latinae*. 28 éd. rev. et cor. par É. Chatelain, Paris 1899, *s.v. draco*, oraz jego synonimy *serpens* (wąż) i *anguis* (węgorz).

[3] Zob. Apoc 20, 2: „I uchwycił [Anioł] smoka, węża starego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat".

[4] Pojęcie smoka uznajemy za pojęcie „rodzajowe" pośrednie, ponieważ odnosi się do wielu rodzin smoków: lądowych i wodnych, latających, demonów itp., zob. Biblię, „święte obrazki" świętych Jerzego i Michała Archanioła oraz esej Cz. Deptuły, *Archanioł i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, Lublin: Werset, 2003, oparty na permanentnym myleniu potwora ze smokiem. O Królu-Szczurze — „idealnym symbolu wszelkiej w ogóle depersonifikacji" — pisze B. Leśmian w *Traktacie o poezji*, zob. jego *Poezje*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1957, s. 11. Wspomniany *Liber monstrorum* dzieli w prologu potwory na trzy klasy (*de his tribus orbis terrae generibus*): potwory przez wrodzone odstępstwa od normy ludzkiej Natury (*de monstruosis hominum partibus*), dzikie, wielkie i budzące lęk zwierzęta (*de ferarum horribilibus numerosisque bestiarum formis*), i nareszcie gatunki smoków, węży i żmij (*de draconum dirissimis serpentiumque ac viperarum generibus*); podziałowi temu odpowiadają trzy kolejne księgi: *de his quae laeviore discretu*

że najogólniej wzięte potwory pozostają niedookreślone (jak „zwierzęta" w ogóle), podczas gdy smoki pozostając potworami posiadają już kształt w jakiś sposób uwyraźniony, tylko smokom przypisywany, bo wyróżniający je spośród wszystkich innych potworów i przeciwstawiający wszystkim innym gatunkom potwora, kształt pozwalający je „zidentyfikować". „Potwór", jak widać, jest nazwą nadrzędną, jakby rodzajową, podczas gdy „smok", „demon", „Syjamska Dwudziestka" są wobec „potwora" nazwami gatunkowymi, determinującymi dany gatunek w rodzaju.

Oswald Balzer tak oto zestawił występowanie „istot fantastycznych" w *Kronice* wincentyńskiej[5]:
monstrum: I 5, 4 (dwukrotnie); I 5, 6; I 5, 8; I 7, 1; II 15, 2 (dwukrotnie);
holophagus: I 5, 4; I 5, 7; I 7, 1; II 28, 16 (dwukrotnie); III 27, 1;
draco: II 15, 1; II 26, 1;
gryphus: IV 26, 6 (dwukrotnie).

Jak układają się stosunki pomiędzy nazwami tych wyimaginowanych istot? Łatwo stwierdzić, że wszędzie tam, gdzie Wincenty pisze o wawelskim potworze, czyli w księdze I, używa zamiennie nazwy *monstrum* i *holophagus*. Termin *draco* pojawi się dopiero w księdze II *Kroniki*, w kontekście, w którym nie ma nawet cienia wzmianki o Całożercy; więc też uznanie go za smoka jest absolutnie niemożliwe.

Balzer sądził jednak, że nazwa *monstrum* jest tylko „ogólnikowym określeniem" — z czym się musimy zgodzić: ta ogólna nazwa uzyska doprecyzowanie, kiedy podamy zawartą w niej nazwę (lub różnicę) gatunkową, np. „potwór zwany (który jest) gryfem" itd., podobnie jak postąpilibyśmy z ogólnikowym terminem „zwierzę". Lecz Balzer twierdzi ponadto, że *holophagus* określa nie tylko smoka wawelskiego, ale w ogóle smoka, *draco*, i że metonimicznie mówi o krakowskim smoku „*holophagus* zamiast *draco*"[6]. Takie twierdzenie nie ma, niestety, podstawy w tekście.

---

ab humano genere distant, *de beluis*, *de serpentibus*. Zauważmy, że w tytule książeczki o potworach słowo *monstra* obejmuje trzy grupy (*genera*): potwory ludzkie, dzikie zwierzęta oraz węże, natomiast odniesione do pierwszej grupy słowo *monstra* ma już sens zacieśniony i oznacza tylko gatunek potworów ludzkich. Rozróżnienie obu funkcji tego samego terminu okaże się istotne w drugiej części niniejszych rozważań.

[5] O. Balzer, *Pisma pośmiertne*, t. 1–2: *Studyum o Kadłubku*, Lwów 1934–1935, 2, s. 12 (dzieło cytowane dalej pt. *Studium o Kadłubku*). Balzer odsyła do stronic wydania MPH, t. 2, lecz nie znalazłem tam na s. 379 trzeciej wzmianki o *draco*.

[6] *Tamże*, 2, s. 12: „Jest ogólnikowe określenie *monstrum*, są wzmianki o *draco*, określanym zresztą częściej, nie tylko w odniesieniu do smoka wawelskiego, wyrazem *holophagus*"; i 2, s. 130: „Sądzę, że metonimicznie Kadłubek używa terminu *Holophagus* zmiast *draco*"); s. 131 (o abstrakcyjnym użyciu terminu *monstrum*, który *prima facie* jest raczej terminem nieostrym, wprost mglistym i wieloznacznym). Trudno pojąć dlaczego całkowicie nieznany przedtem termin *holophagus* miałby metonimicznie zastępować „smoka", o którym w ogóle nie było mowy. Wypowiedź Kadłubka: „monstrum… quod quidam holophagum dici putant" jest informacją o tym, że desygnat nazwy *monstrum* jest przez niektórych ludzi nazywany *holophagus*. I to wszystko. Nie ma tutaj żadnego zastępowania

Co więcej wolno sądzić, że właśnie termin 'holophagus' nadaje kształt i znaczenie wawelskiemu potworowi, tak jak „koń" nadaje kształt zwierzęciu, które sobie wyobrażamy. To wszystko jest na płaszczyźnie tekstu dość jasne, stanie się oczywiste, kiedy dotrzemy do kraju zamieszkałego przez *phagoi* — do krainy żerców. Nie chodzi więc o drobny spór słowny, lecz, w punkcie wyjścia, o charakter wyobraźni literackiej Wincentego i o jej prawdopodobne źródła.

Za sugestiami Balzera poszedł Marian Plezia w artykule *Legenda o smoku wawelskim*, gdzie przekładając odpowiednie fragmenty *Kroniki* posłużył się terminem „potwór", by oddać łacińskie *monstrum*, lecz pisząc o nich, omawiając je, mówi już tylko o smoku[7] — i w *Słowniku łaciny średniowiecznej*, gdzie uznał, że w łacinie Polaków *holophagus* jest synonimem łacińskiego *draco*, po polsku „smoka", na dowód czego zacytował *Kronikę*: „Erat… monstrum atrocitatis immanissimae, quod quidam holophagum dici putant" (I 5, 4)[8]. Tak więc ani ten tekst, ani w ogóle *Kronika* nie dają podstaw do wypowiadania podobnych opinii, co łatwo pokazać posługując się pojęciami nie polskimi, ale łacińskimi. Otóż nazwa *holophagus* jest nazwą mówiącą, którą należy interpretować zgodnie z jej sensem.

Nie ma żadnych wątpliwości, że *Holophagus*, zwany za Balzerem „Całożercą", nie jest smokiem (*draco*), mimo iż jest potworem: „monstrum atrocitatis immanissimae"; synowie Kraka powinni się uzbroić, by zabić potwora: „vos in monstri necem armari convenit" (I 5, 6); całożerca pochłania wypchane siarką skóry by-

---

jednej nazwy inną, a zresztą należą one do dwu różnych poziomów językowych. Twierdzenie, że termin *holophagus* oznacza smoka, który jest desygnatem słowa *monstrum*, jest arbitralną interpretacją analizowanego tekstu, nieuprawnioną przez żadną inną wypowiedź Kadłubka lub przez starszą od *Kroniki* legendę o wawelskim smoku, determinującą sens bajki o potworze. Ujawnia to błędna retradukcja terminu „smok" na łacinę.

[7] M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, w: Tegoż, *Scripta minora. Łacina średniowieczna i Wincenty Kadłubek*, Kraków: Wyd. Naukowe PWN, 2001, s. 244: „I w tym miejscu kronikarz wplata wątek smoka"; s. 245: „… zginął on w walce ze smokiem"; „Miasto mianowicie założono »na skale smoka« (*in scopulo olofagi*)". Pierwodruk w „Roczniku Krakowskim", XLII (1971), s. 21–32. Por. też Mistrz Wincenty, *Kronika polska*. Przeł. i oprac. B. Kürbis, Wrocław–Warszawa: Ossolineum–De Agostini, 2003, s. 13 (w komentarzu do I 7, 1): „*holophagus*, grecyzm na oznaczenie smoka, gdzie indziej również *draco*". Są to wypowiedzi niepoprawne, nieprecyzyjne, nawet mylące, gdyż pisane nie z punktu widzenia litery *Kroniki polskiej* Wincentego, którą przekładają i komentują, ale z punktu widzenia popularnej legendy o smoku wawelskim, która, niestety, stała się w tym wypadku wytyczną interpretacyjną *Kroniki*.

[8] *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 4, kol. 774, 18–22. Autor hasła idąc za Balzerem dokonuje błędnej (filologicznie) identyfikacji: *holophagus* = *draco* = smok, ponieważ „wie" skądinąd, że pod wawelskim wzgórzem „żył kiedyś smok", czyli *draco*, zwany „holophagusem". Jeśli tedy i my wiemy już, że Wincenty pisze o potworze, a historycy i filologowie rozumieją przez to smoka, i jeśli dają temu wyraz nazywając go po łacinie *draco*, fakt ten, czyli zastępowanie Kadłubkowych *holophagus* i *monstrum* terminem *draco*, uznać musimy za niepoprawną retradukcję. Owo zastępowanie „potwora" „smokiem" stało się powszechne dopiero w XV wieku, tekst *Kroniki* Wincentego nie upoważnia do niej. *Quidam putant*: mianowicie sam autor, który krakowskiego potwora wymyślił.

dlęce — „glutit holophagus" — , a zaraz potem młodszy z synów Kraka zabiwszy starszego, kłamie mówiąc ojcu, że dokonał tego potwór: „cuius funus … a monstro mentitur occisum" (I 5, 8). Nieco dalej Wincenty wspomina miejsce, gdzie się zadomowił Całożerca i gdzie leżało ścierwo potwora (*holophagus*; *cadaver monstri*). W księdze II *Kroniki* Całożerca wspomniany jest dwukrotnie w rozdziale 28, 16, to jest w mowie przeciwko Zbigniewowi, jako symbol okrucieństwa („Holophagus nunquam crudelior, quam…"), a księga III (27, 2) dodaje znacząco, że w okrucieństwie przewyższyć go zdoła jedynie kobieta. Wskazane teksty jasno pokazują, że nazwa lub imię własne *Holophagus* nigdzie nie jest równoważnikiem terminu „smok". Nie jest nim oczywiście „smok ziejący ogniem" — (*draco flammivomus*, II 26, 1), co jest tylko metaforycznym określeniem zapalczywego w boju księcia Krzywoustego. Tych smoków jest zresztą więcej, skoro trzeba o nich mówić w liczbie mnogiej (*fel draconum*, II 15, 1). Zdecydowanie całożerca do nich nie przystaje i nie należy. Gdyby *Holophagus* wawelski sam wypełniony był ogniem jak niektóre smoki i jak go niekiedy przedstawiano, pomysł synów Grakcha nie byłby się powiódł i *Holophagus* dożyłby może czasów Kadłubka.

Po tych wszystkich wyjaśnieniach wyznać musimy, że nie potrafimy definitywnie rozstrzygnąć kwestii szkolnej, czy mianowicie Całożerca wawelski jest jednym z licznych egzemplarzy swojego gatunku całożerców-siłaczy, czy raczej jedynym w ogóle egzemplarzem, bo nigdy ani przedtem, ani potem żaden inny całożerca nie istniał. W pierwszym przypadku ustawilibyśmy gatunek całożerców obok gatunku smoków i tak samo podporządkowali je nadrzędnemu rodzajowi potworów. Przy drugiej odpowiedzi mielibyśmy sytuację podobną do tej, jaka zachodzi w przypadku Słońca i Feniksa — jedynych przedstawicieli swojego gatunku, jak ówcześnie sądzono. Tylko dwukrotne wskazanie na okrucieństwo całożercy, bez związku innego niż nazwa z krakowskim monstrum, może sugerować, iż Kadłubek przyjmował jakiś rodzaj bytowania — po zabiciu krakowskiego okazu — innych egzemplarzy gatunku całożerców jako stały i odpychający przykład szczególnie okrutnego stwora. Na to drugie rozwiązanie wskazuje obecność w literaturze greckiej, łacińskiej i orientalnej innych całożerców, okazyjnie jak podwawelski, parających się ludożerstwem[9]. Literatura fantastyczna zna liczne przykłady „żerców" (*phagones*) określanych bliżej nazwą ich głównej potrawy, więc łatwych do

[9] M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 250, wersja syryjska *Listu Aleksandra Wielkiego do Arystotelesa*: „Któż może przyjść do niego, skoro on łykiem paszczy pochłania całego słonia? […] Wiemy, że każdego roku połyka on wielu ludzi, oprócz dwu wołów, które stale dajemy mu codziennie z naszego kraju na pokarm, zabija także ludzi"; i s. 253. Wersja grecka *Listu* nie posiada fragmentu przełożonego przez Plezię. Odnotujmy, że *Commonitorium Palladii*, s. 5, zna wodnego całożercę zdolnego połknąć słonia: „…sit in eodem fluvio tale animal, quod sic magnum sit, ut totum elefantum possit deglutire". Na obecność smoka-węża całożercy w literaturze greckiej i łacińskiej wskazuję niżej, w Dodatku 1: „ Boa — dalmatyński połykacz wołów i ludzi".

zidentyfikowania, podczas gdy wincentyński żerca określony został sposobem pochłaniania swoich ofiar. Tych zaś nie było wiele.

(B) Całożerca w przebraniu smoka

Odwołując się do czegoś, co wyobrażamy sobie na wzór drzewa Porfiriusza, pozwalającego rozróżniać i porządkować pojęcia oraz uważniej czytać *Kronikę*, zdołaliśmy wykluczyć możliwość wszelkiej identyfikacji Całożercy ze smokiem: oba stwory należą do dwu odrębnych gatunków tego samego rodzaju, jak hipotetycznie dla Kadłubkowych *animalia fabulosa* przyjmujemy. Uznajemy przeto za bezpodstawne wszelkie próby identyfikacji krakowskiego Całożercy z jakimkolwiek przedstawicielem innego gatunku potworów. Rozróżnienie jest ważne i powinniśmy go przestrzegać, każdy bowiem gatunek potwornych istot wprowadza nas w inny świat wyobrażeń, mitów, opowiadań. Znane są przecież, jak to za chwilę powiemy, inne gatunki „żerców", jeśli tak można się wyrazić, nieidentyczne z żadnym innym, a tylko z samym sobą. Różnica między nimi polega nie tyle na kształcie ich cielesnej powłoki, ile na tym, co one „żarły", inaczej mówiąc, na przedrostku dorzuconym do urobionego na greckim „łacińskiego" rzeczownika *phagus*. Wiadomo, na przykład, że istniały potwory zwane *Ichtyophagi*, że inny, pożeracz stada jagniąt, ale także kobiet, zwał się *Melophagus*, że jeszcze inny i stale obecny w ludzkiej wyobraźni zwie się *Anthropophagus*. Widzimy teraz lepiej i wyraźniej, iż pomyłka w nazwie mogłaby wyprowadzić historyka na przysłowiowe manowce, z których nigdy by nie powrócił, aby nam opowiedzieć, jak wyglądała jama potwora lub gniazdo smoka albo co stanowiło przysmak tego lub innego pożeracza.

Skąd więc się wzięło przypisanie krakowskiego potwora do rozrosłego i bogatego w formy rodu smoków? Odpowiadając na tak sformułowane pytanie „wywalimy" przysłowiowe drzwi już otwarte. Wiadomo bowiem, że pierwsi naśladowcy Wincentego biorą zawsze potwora za potwora i nie mylą go ze smokiem. Nie można wątpić, że piszą tak jedynie ze względu na wierność wobec swojego modelu, przecież kronikarze pokadłubkowej generacji, opierający się na Wincentym, zmieniać będą sytuacje, zastępować jednych aktorów drugimi lub po swojemu orientować opowiadanie o mieszkańcu jamy pod Wawelem. Gdyby istniała jakakolwiek legenda miejscowa, to jest krakowska, o smoku wawelskim, kronikarze wczesnej pokadłubkowej generacji trzymaliby się raczej legendy, nawracając stale do niej raczej niż do mistrza Wincentego. Nie ma w wierności tych dawnych kronikarzy żadnego tonu, żadnego cienia polemiki lub tylko niezgody na tę formę opowiadania, którą przekazał Kadłubek[10]. Drobne różnice wprowadzane do fabuły w sto

[10] Nawet M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 247, odrzuca pogląd, „że Długosz szedł w swoim opowiadaniu [o smoku] za współczesnym sobie ustnym podaniem". I dodaje: „My sądzimy raczej, że

lat i więcej po Kadłubku są bez znaczenia dla ustalenia natury potwora, określenia struktury bajki i jej czysto literackiego charakteru. Tak więc dwie kroniki powstałe na Śląsku, *Kronika polska* z przełomu XIII i XIV wieku oraz *Kronika książąt polskich* z lat 1382–1385, używają zamiennie nazw *Olofagus* i *monstrum* i nie wprowadzają do historii Grakcha i jego synów żadnej wzmianki o smoku[11]. Tylko tzw. *Kronika Dzierzwy* lub *Mierzwy* z przełomu w. XIII i XIV, mimo iż operuje zamiennie obiema nazwami, wprowadza do opowiadania o potworze wawelskim pojęcie smoka. Jak to robi? Porównując sposób zabicia wawelskiego potwora (nie smoka, jak piszą dziś historycy i filologowie) do sposobu, w jaki prorok Daniel zabił smoka otoczonego kultem Babilończyków:

> Coria enim armentorum accensis plena sulphure et pice, ad instar Danielis qui draconem Babyloniorum occidit, loco solito pro armentis collocantur, quae dum avidissime glutit holophagus, exhalantibus intro flammis suffocatur[12].

To znaczy, że „Skóry bydląt wypełnione rozżarzoną siarką i smołą, wzorem Daniela, który zabił smoka babilońskiego, w zwyczajnym miejscu zamiast bydła pozostawiają; kiedy całożerca chciwie je połknął, zadusił się wybuchającymi wewnątrz płomieniami"[13]. Powołując się na Księgę Daniela, 14, 22–26, franciszkański kronikarz absolutnie nie sugeruje, że całożerca był smokiem, dostrzegł on jedynie podobieństwo w sposobie uśmiercenia bestii. Otóż mimo tak wielkiej ostrożności w formułowaniu porównania, Dzierzwa pierwszy otworzył wyobraźnię kronikarzy, czytelników i historyków na wizję smoka.

---

za Wincentym, ale w wersji zmodyfikowanej już przez *Kronikę książąt polskich* (Krak sam zabójcą smoka)". Lecz Plezia myli smoki i potwory. Nie widzi też między nimi różnicy B. Kürbis w artykule *Holophagus. O smoku wawelskim i innych smokach*, w: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań: Wyd. Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 1976, s. 163–178 i we Wstępie do swojego tłumaczenia Kroniki wincentyńskiej (wyd. 2003, s. LXXXV–LXXXVIII); ostatnio L.P. Słupecki, *Kraki i Wanda przed Kadłubkiem, u Kadłubka i po Kadłubku*, w: *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka i W. Wójtowicz, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2009 (Studia Staropolskie, s.n., 25), s. 160–189, zwł. s. 161. Pomijam inne liczne prace, w których mowa o wawelskim smoku z powołaniem się na *Kronikę* Wincentego.

[11] *Chronica Polonorum*. Oprac. L. Ćwikliński, w: *Pomniki dziejowe Polski*, t. 3. Warszawa: PWN, 1962 (przedruk fotooffsetowy wydania lwowskiego z 1884 r.), s. 607–608; *Chronica principum Poloniae*. Oprac. Z. Węclewski, w: *Tamże*, s. 430–431. Zob. także M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 246 i J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum, 1964, s. 165–168, i 122–123; J. Banaszkiewicz, K*ronika Dzierzwy. XIV-wieczne kompendium historii ojczystej*, Wrocław: Ossolineum, 1979, s. 166, przyp. 21.

[12] *Mierzwy Kronika*, w: *Pomniki dziejowe Polski*, t. 2, wyd. A. Bielowski, Warszawa: PWN, 1961 (przedruk fotooffsetowy wydania lwowskiego z 1872), s. 168a–b. Opowieść o zabiciu smoka babilońskiego znajduje się w *Księdze Daniela*, 14, 22–26. Por. M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 246; J. Banaszkiewicz, *Kronika Dzierzwy*, s. 166, przyp. 21.

[13] Tekst Dzierzwy prawie dosłownie powtarza *Kronikę* Wincentego, I 5, 7; zob. także Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, s. 14.

Niepewność nazewnictwa, schematyczny i banalny rysunek potwora: jest on bardzo wielki, bardzo silny, bardzo zły, obserwujemy najwyraźniej u Jana Długosza, który, mimo iż zależy od Wincentego i jego epigonów, potwora zwie najczęściej *belua*, co, ściśle biorąc, nie jest nazwą synonimiczną Kadłubkowego *monstrum*. Lecz Długosz — interpretator Kadłubka idzie jeszcze dalej i pisze, że owo dzikie i olbrzymie zwierzę ma postać smoka albo całożercy:

> Belua enim insolitae magnitudinis, draconis aut holophagi speciem habens, in atro montis Wawel […] cubile posuerat…[14].

Wersja polska *Roczników* „dopasowuje się" tutaj do wyobrażeń tworzącej się właśnie „narodowej pamięci": „w pieczarze zamieszkał potwór olbrzymiej wielkości, mający wygląd smoka lub gada"[15]. W polskich *Rocznikach* dość „nielegalnie", a przynajmniej nieelegancko, potwór zwany „całożercą" został smokiem o określonej postaci gada, jakby krokodyla lub jaszczura. A jednak każdy, kto by chciał na podstawie tego przekładu odtworzyć łacinę Długosza, musiałby napisać: „Belua draconis aut reptilis (seu serpentis) speciem habens", i zapomnieć, że głównym słowem i problemem jest nazwa „całożercy", nieudolnie zasłaniana słowem „gad".

Podobnie nieudany zabieg spotykamy nieco dalej w tym samym tekście, kiedy bowiem Długosz pisze w zgodzie z Wincentym:

> Occidente belua et immani monstro, quod a quibusdam scriptoribus holophagus intitulatur…,

tłumacz polski przekłada: „Po zabiciu potwora i okropnego zwierza, który u pewnych pisarzy występuje pod mianem *smoka*…"[16], co jest oczywistą nieprawdą wobec tekstu łacińskiego Długosza i *Kroniki* Kadłubka. Było niewątpliwym prawem Długosza tak odczytać Kadłubkową bajkę, jak odczytał. Co się nas tyczy, to i my z kolei

---

[14] Ioannis Dlugossii *Annales seu cronicae incliti regni Poloniae.* L. primus, L. secundus, Varsaviae: PWN, 1964, s. 125. *Thesaurus linguae Latinae*, 2, 1860, pisze: *belua*, natomiast *Dictionnaire étymologique de la langue Latine…* par A. Ernout et A. Meillet, wyd. 4, Paris, 1959, s. 68, ma *bellua*. Jest *belua* najczęściej niesłychanie dzika (*ferocissima*) i straszliwa (*immanis*). *L. monstrorum*, II, 1 (Bologna, s. 100; Pfister, s. 387), taką daje definicję: „Belua nuncupari potest quicquid in terris aut in gurgite in horrendi corporis ignota et metuenda reperitur forma". O znaczeniu terminów *immanis* — *immanitas* w odniesieniu do świata potworów pisze B. Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres*, s. 60–61. Długosz nie wie, jaką postać przypisać Całożercy: ma to być *monstrum*, *belua* czy *draco*?

[15] Jana Długosza *Roczniki czyli kroniki sławnego królestwa polskiego. Księga pierwsza, Księga druga do roku 1038*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, ^{2}2009, s. 188. Por. M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 247.

[16] Ioannis Dlugossii *Annales*, s. 126; Jana Długosza *Roczniki*, s. 189. Oddalanie się stopniowe od tekstu oryginału daje fałszywy ciąg równoznaczników: a) zarówno „potwór" jak *holofagus* są synonimami „smoka", b) „smok" jest „gadem", więc *holofagus* i „potwór" są „gadem".

musimy stwierdzić, że w jego *Rocznikach* dokonała się definitywna metamorfoza potwora-Całożercy w krakowskiego smoka, który jest gadem[17].

Jan Długosz jest więc pierwszym znanym historykiem, nadającym wawelskiemu potworowi wyraźną postać smoka: *draco aut olofagus*. I choć modyfikacja opowieści dokonana przez Długosza wejdzie na stałe do polskiej historiografii i polskiej filologii, stanowiąc dzisiaj jeszcze podstawę wykładni *Kroniki* Kadłubka, Długosz zapisał tylko to, co przed nim w Krakowie „wiedzieli wszyscy". Świadkiem tego powszechnego przekonania o obecności *smoka* pod Krakowem, o czym miał jakoby pisać mistrz Wincenty, jest Maciej z Łabiszyna. Powiada on, przeciwstawiając pomysłowość sile:

> Nam ipsi Cracovitae draconem non potentia sed sollertia occiderunt, ut dicit Vincentius in Chronica: „Erat enim in cuiusdam scopuli anfractibus monstrum, quod quidam holophagum dici putant…"[18].

Zapisana przez Wincentego legenda o potworze przekształciła się więc z czasem w legendę o smoku, żyjącą życiem niezależnym od *Kroniki* i do *Kroniki* sprowadzanym. Dzieci legendy: historycy, filologowie, bajkopisarze, ilustratorzy książek, turyści i ich przewodnicy, ciągną przez wieki długim korowodem, upewniając nas, że Wincenty Kadłubek jest autorem legendy o wawelskim smoku[19]. Dla wielu z nich wawelski potwór pomylił się z demonem wyobrażanym na pobożnych malunkach świętych Michała i Jerzego.

(C) Kłopoty ze smokiem

Wincenty usytuował monstrum-potwora koło Krakowa, prawdopodobnie w grocie pod wzgórzem wawelskim. Monstrum Wincentego było „okrutnie srogie", musiało być także olbrzymie i żarłoczne, skoro w całości pożerało sztuki bydła i ludzi, bez rozrywania ich na części, tak mocne i sprawne, że nie mogli go pokonać w otwartej walce dwaj uzbrojeni wojownicy, synowie Grakcha-Kraka. Monstrum

---

[17] W sumie, tłumacz dokonał tego samego zabiegu, który obserwowaliśmy już wcześniej u polskich autorów i w *Słowniku łaciny średniowiecznej*, gdzie *holophagus* jest synonimem nazwy *draco*; zob. przypisy 5, 6 i 7.

[18] Mowa Macieja z lat 1425–1439 wydana jest jako Dodatek 1 przy artykule Z. Kałuży, *Topos* translatio studii *w Krakowie po odnowieniu Uniwersytetu*, „Przegląd Tomistyczny", 11 (2005), s. 142. Długosz zaczął pracę nad *Rocznikami* po 1455. Jan z Dąbrówki, *Commentum in Chronicam Polonorum magistri Vincentii dicti Kadlubek*. Ed. M. Zwiercan adiuv. A.S. Kozłowska et M. Rzepiela, Kraków: PAU, 2008 (Pomniki Dziejowe Polski, s. II, t. 14), s. 29, daje wyjaśnienie etymologiczne nazwy *olofagus*: od greckiego *olon* i czasownika *fagin* (zapewne gr. *phagein*) lub *fagi* (= *comedere*, zob. tekst przy przyp. 72).

[19] Wczesną historię legendy opowiada M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 247–249, gdzie też liczne ilustracje.

miało ustalony tygodniowy rytm odżywiania się i otrzymywało „jakby w ofierze" „określoną ilość sztuk bydła". Zaniedbanie owej daniny ze strony grodzian lub okolicznych mieszkańców było surowo karane zabiciem i pożarciem tyluż ludzi. Nie wiemy, w jaki sposób monstrum dawało sobie radę z liczeniem, pewne jest tylko, że stosunek liczbowy 1:1 (jeden człowiek za jedną nieodstawioną sztukę) był wielce niepochlebny dla sąsiadów Całożercy i to zapewne mocno irytowało Grakcha[20]. Okazyjnie lecz niewątpliwie *Holophagus* kalał się ludożerstwem, stając się Anthropophagusem.

Obraz potwora nie jest bogaty w szczegóły rzeczywiste lub fantastyczne. Jest wręcz ubogi jak abstrakcja. To historycy i artyści przydali mu łapy i ogon, ognisty ozór i inne rekwizyty, aby straszył wyglądem wielkiego jaszczura. W *Kronice* Wincentego jest to raczej gruboskórne, krwawe acz „bezkrwiste" monstrum, nie spełniające żadnej funkcji symbolicznej lub religijnej na wawelskim wzgórzu lub pod nim[21]. Jego śmierć nie powoduje, jak u Daniela Proroka, niczyjego wyzwolenia z niewoli; przeciwnie, wyzwala złe instynkty w młodszym synu Grakcha. Śmierć potwora przynosi nieszczęście królestwu. Jego nazwa mówiąca każe szukać jego korzeni w krainie lub w pobliżu osiedlenia innych „żerców", których nie sposób nie spotkać.

M. Plezia, najwytrawniejszy tropiciel potwora-smoka, zwrócił uwagę na *Romans o Aleksandrze* Pseudo-Kallistenesa, mianowicie na pochodną od greckiego *Romansu* wersję syryjską. Odpowiedni jej fragment, wyjęty ze sławnego *Listu Aleksandra Wielkiego do Arystotelesa o wyprawie do Indii*, przetłumaczył, opublikował w przywoływanym tutaj często artykule *Legenda o smoku wawelskim*, i uznał za „najbliższy legendzie krakowskiej", to jest bliższy od analogicznych wersji koptyjskiej i perskiej, które dla porównania podał również w polskim przekładzie[22], oraz znanych mu redakcji greckich i łacińskiej. Podobieństwo scenerii, sposobu karmienia bestii, sposobu w jaki bestia pokarm pochłania i wreszcie podobieństwo kary za niedostarczenie żywności jest, zdaniem Plezi, „uderzające i nie może ulegać

---

[20] Także J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002, s. 56, zwraca uwagę nie tylko na swego rodzaju nić porozumienia między potworem i okoliczną ludnością, ale także na fakt, że potwór narzucił tej ludności swoją zwierzchność: „Wygląda na to, że to nie władca, lecz smok organizował świadczenia państwowe i wyznaczał rytm funkcjonowania królestwa". Byłoby to niewątpliwie łatwiejsze, gdyby potwór miał jakąś postać ludzką, ale pod piórem Banaszkiewicza, s. 437, „nasz smok" stał się smokiem-Żmijem (*serpens*?). *Tamże*, s. 424–425, metaforyczne użycie słowa *draco* do określenia władców; s. 435–438, uwagi do artykułu Plezi.

[21] Wątłym śladem związku wawelskiego potwora z kultem religijnym jest być może aluzyjna wypowiedź (I 5, 4), że potworowi dawano wyliczoną ilość sztuk jakby jakieś ofiary: *quasi quasdam victimas*. Wincenty wiedział oczywiście, że Babilończycy oddają cześć smokowi. Rację ma, oczywiście, B. Kürbis, *Holophagus*, s. 168–169, podkreślając całkowicie laicki charakter bajki o monstrum.

[22] M. Plezia, *Legenda o smoku*, s. 249–253.

wątpliwości. Pozostaje jednak pytanie, czy zachodzi pomiędzy nimi związek genetyczny, tzn. mówiąc konkretniej, czy Kadłubek znał legendę o smoku zawartą we wschodnich wersjach *Romansu o Aleksandrze* i czy na niej się wzorował"[23]. Zaproponowana odpowiedź pokazuje skutki niewłaściwego odczytania tekstu *Kroniki*. Cytuję znowu artykuł Plezi: „Możliwość udzielenia twierdzącej odpowiedzi na to pytanie natrafia w umysłach tych nielicznych uczonych, którzy dotychczas brali ją w ogóle pod uwagę, na tę zasadniczą trudność, że odpowiednie teksty wschodnie poznano w Europie dopiero w XIX w., a w zachowanych greckich i łacińskich wersjach *Romansu o Aleksandrze*, jak również w pochodzących z łaciny wersjach zachodnioeuropejskich, motyw smoka w ogóle nie występuje"[24]. Autor przypuszcza, że motyw smoka mógł się pojawić we wzmiankowanych przez Wincentego „prawie dwustu listach" macedońskiego króla do Filozofa lub przedostać się na Sycylii bądź na Półwyspie Iberyjskim ze świata cywilizacji muzułmańskiej do kultury łacińskiej. Są to hipotezy odsyłające nas do uładzonej wiedzy podręcznikowej, niemającej jednak nic do powiedzenia w sprawie „motywu smoka" z tego prostego powodu, że, jak widzieliśmy, Wincenty o żadnym takim smoku w ogóle nie pisał. Naszym zdaniem błędne rozumienie tekstu nadało błędny kierunek próbom wyjaśnienia genezy krakowkiego monstrum.

Dla nas najważniejszą wspólną cechę obydwu tworów, „syryjskiego" i „polskiego", jest nadmierność we wszystkim — nadzwyczajna wielkość, siła i dzikość oraz natychmiastowe pochłanianie ofiar, zastępowanych, gdy zaszła potrzeba, ofiarami ludzkimi. Lecz podporządkowana złym instynktom i złym działaniom owa nadmierność i przesada jest cechą wspólną wszystkich gatunków potwora. Reszta, głównie różnice i podobieństwa topograficzne, zależna jest od miejsca, gdzie przebywa, i od widoku, który ma przed oczami pisarz, od tego, co widzi lub widział i zapamiętał. Wyobraźnia mistrza Wincentego była pod tym względem uboga,

---

[23] *Tamże*, s. 253–254. Prawdę mówiąc nie wiemy, czy w tekstach przełożonych przez Plezię mowa o potworach, czy o smokach, Plezia ma bowiem tendencję nadawania potworom smoczej formy i nazwy. Ów smok z wersji syryjskiej nosi także nazwę „zwierza", co odpowiadałoby łacińskiej nazwie *belua*, użytej również przez Długosza.

[24] *Tamże*, s. 254. Niechcący Plezia daje dowód przynależności *Kroniki* wincentyńskiej do literatury zachodnioeuropejskiej. Pochodzący z VI lub VII wieku przekład syryjski (jego najstarsza zachowana kopia jest z lat 1708–1709), dość głęboko przepracowywany w ciągu wieków, oraz łaciński przekład Leona z lat między 951 a 968, miały za podstawę zaginiony model redakcji $^{*}\delta$; dzisiaj przeważa opinia, że przekład syryjski był bezpośrednio tłumaczony z modelu greckiego. U Leona nie ma żadnego odpowiednika owego „syryjskiego" smoka, który zainteresował M. Plezię, i nie ma go również w synoptycznym wydaniu *Listu Aleksandra do Arystotelesa*: M. Feldbusch, *Der Brief Alexanders*. Bajka o „smoku syryjskim" jest amplifikacją przekładu syryjskiego. Por. C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, Paris: Éd. du CNRS, 2002, s. 16–17 wraz z przypisami na s. 39–40 oraz s. 23–24; R. Stoneman, *Introduzione*, s. LXXX–LXXXII, do swojego wydania *Il Romanzo* (Stoneman). Pełna lista wykorzystanych tutaj źródeł wraz ze sposobem ich cytowania podana jest w Dodatku 2.

jakby karmiona schematycznymi katalogami potworów, a może tylko trzymana w ryzach. O tym, że koło wawelskiego wzgórza błąkali się jacyś ludzie, wiemy z mów starego Grakcha i z faktu, że potwór się nimi niekiedy pożywiał. Tak więc poza wskazanymi cechami wspólnymi, podkrakowski potwór słabo przypomina „wielkiego boga podobnego do smoka" z syryjskiej opowieści.

Ten brak prawdziwie pozytywnego wyniku poszukiwań smoka w greckim i łacińskim *Romansie o Aleksandrze* oraz w literaturze wytworzonej na jego bliższych i dalszych obrzeżach pozwala nam wrócić do tej samej literatury, lecz spojrzeć na nią pod kątem „pokrewieństwa słownikowego" krakowskiego Całożercy z innymi żercami. Idzie tu więc bardziej o pokrewieństwo nazw i o podobieństwo form, ukrytych za nazwami owych fabularnych tworów niż o poszukiwanie wzoru literackiego dla autora *Kroniki*. Modelowane na wzorach greckich słowo *holophagus* urodziło się w klimacie kulturalnym ułatwiającym jego powstanie i jego kontakty z innymi podobnymi wytworami mowy łacińskiej. Obecność w *Kronice* Holophagusa, bajki o gryfie i, głównie w porównaniach, nazw kilku innych potworów — smoków, bazyliszka, węża rogatego — pozwala sądzić, że świat tych powieściowych potworów miał także swoje ukryte siedlisko w pamięci Wincentego. Skąd się tam przeniósł?

2. „A ja bym bardzo chciał spotkać potwora"[25]

W przeciwieństwie do Mariana Plezi, szukającego wpadających w oko podobieństw między smokami, naszą uwagę przyciągała zawsze złożona forma imienia potwora, jej pochodzenie i jej modelowy charakter, wszak za rzecz niewątpliwą uchodzić powinno, że jeśli Wincenty utworzył nazwę *holophagus*, to Wincenty znał jakieś tej nazwy modele, którymi się posłużył, znał bajkowy świat „żerców" i stamtąd czerpał inspirację. Imię potwora postuluje najpierw poszukiwania książkowe i nie zostawia dużo miejsca na różnego typu spekulacje. Nie porzucamy więc legendy Aleksandra, tylko zmieniamy kierunek poszukiwań: zajmą nas utworzone przez grecko-łacińskich tłumaczy i przejęte przez łacińskich pisarzy nazwy złożone z *-phagos* lub *-phagus*. Aby się jednak nie poruszać całkowicie po omacku, weźmiemy sobie na przewodników czytane w Europie XII wieku książki łacińskie o podboju Persji przez macedońskiego króla, o jego wyprawie do Indii, o „mirabiliach" tego kraju. Weźmiemy pod uwagę obie grupy tekstów średniowiecznych w tej materii, „historycznych" i teratologicznych (w których marniała zupełnie legenda wielkiego Zdobywcy): *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, dwa łacińskie tłu-

[25] Arystofanes, *Żaby*, v. 283; zob. Arystofanes, *Komedie. Achajnerczycy, Rycerze, Chmury, Żaby*, przełożyła, przedmową i przypisami opatrzyła J. Ławińska-Tyszkowska, Wrocław: Wyd. Dolnośląskie, 1991, s. 356.

maczenia Pseudo-Kallistenesowego *Romansu o Aleksandrze*, pierwsze pióra Juliusza Waleriusza pod tytułem *Res gestae Alexandri Macedonis* wraz z *Epitomą*, drugie, będące dziełem archiprezbitera Leona, zwane czasem od tytułu pierwszej księgi *Nativitas et victoria Alexandri Magni regis*, oraz trzy jego rozbudowane redakcje znane jako *Historia de proeliis*, a na końcu *List Farasmanesa do Hadriana*, *Liber monstrorum*, i kilka „książek do czytania" z drugiej połowy XII wieku i pierwszej ćwierci następnego: *Le Roman d'Alexandre* Aleksandra z Paryża, *Otia imperialia* Gerwazego z Tilbury, anonimowy *List kapłana Jana* — te trzy ostatnie jako świadectwo trwałej recepcji legendy Aleksandra i jej obecności w kulturze duchowej XII wieku.

Księga potworów, idąc zresztą za *Listem Aleksandra*, uznaje za potwory (w sensie najogólniejszym) trzy klasy albo trzy gatunki stworów prawdziwych i bajecznych: „ludzkie" potwory, o których mówi się również „potwory", *homines*, *homines mixti* itp.; następnie dzikie, olbrzymie i groźne zwierzęta; i nareszcie niemniej wielkie i groźne gatunki płazów i gadów — albo mówiąc uczenie: *monstra*, *beluae*, *serpentes*. W tym kontekście termin *monstra*, użyty w znaczeniu zacieśnionym, wskazuje bez niedomówień na potwory ludzkie, jakby one kiedyś były lub być miały częścią Rodu Ludzkiego. Sam termin „potwór" spełnia wtedy funkcję nazwy gatunkowej i nie oznacza rodzaju nadrzędnego. Gerwazy z Tilbury uprościł ten trójpodział, znany chyba także autorowi *Kroniki polskiej*, stwierdzając, iż żyjące w Indiach potwory zalicza się bądź do ludzi, bądź do bestii: „Sunt et ibi diversa animantium monstra, quorum quedam hominibus, quedam bestiis ascribuntur"[26].

(A) *Beluae et serpentes*

W autonomicznej wersji *Listu Aleksandra do Arystotelesa*, w odniesieniu do szeroko pojętego świata zwierząt, charakter bajeczny dyskursu opiera się zasadniczo na zaskakujących spotkaniach nocnych armii z wielką ilością stworzeń groźnych, niesłychanie agresywnych, bezpośrednio zagrażających życiu żołnierzy, na wyolbrzymianiu cech zewnętrznych, na przykład wzrostu i siły, oraz cech wewnętrz-

---

[26] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 1; *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 21, 6. Użyte w II 22, 17 wykrzykniki, określające metaforycznie Sieciecha: „quod monstrum, quae belua", stawiają obok siebie nazwy dwu grup potworów trójpodziału. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, II 3, s. 186, gdzie następuje długa lista potworów obydwu grup. *List kapłana Jana*, 14, s. 4–5, miesza obie grupy. Izydor z Sewilli wyróżnił monstra ludzkie jednostkowe (np. Hermafrodyta), zbiorowe (ludy spotworniałe, np. Giganci, Cyklopi) i baśniowe (np. Gorgony) oraz baśniowe nierozumne zwierzęta (np. Cerber); por. *Etym.*, XI 3, 12: „Sicut autem in singulis gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quaedam monstra sunt gentium"; 3, 28: „Dicuntur autem et alia hominum fabulosa portenta, quae non sunt, sed ficta in causa rerum interpretantur"; 3, 33: „Fingunt et monstra quaedam inrationabilium animantium…".

nych, takich jak charakter agresywny i złośliwy zwierząt znanych skądinąd: *ferae*, *bestiae* i *beluae*. W opisach perypetii wyprawy do Indii powtarzają się wzmianki o zwierzętach znanych, lwach, tygrysach, panterach, rysiach, niedźwiedziach, nietoperzach, dzikach silniejszych od lwów[27], „zwykłych" a wszechobecnych wężach jadowitych[28], wężach z kolią szmaragdów[29], itd. Są tam także nocne marsze zmasowanych oddziałów skorpionów, węży rogatych (*caerastes*, wzmiankowanych w *Kronice*, III, 28, 18) i innych węży, przemieniających nocą cały kraj w wielkie syczenie: *sibilabat tota regio*[30]. Odnotujmy jeszcze grube i wielkie jak kolumny węże indyjskie, których łeb zdobiły dwa lub trzy grzebienie, język rozdzielał się jak trójząb, w oczach błyszczała trucizna, a wyziew ich paszczy był śmiertelny[31]. Odnotujmy, ze względu na pamięć o Pompiliuszu II, myszy wielkie jak lisy[32], których ukąsze-

---

[27] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 15, 2–5 i 19, 4–20, 5; *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 26, 13–15; 27, 19–29; Julius Valerius, *Res gestae*, III, 434–440, 465–476; Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17[III] (s. 109); *Historia de preliis*, 87, Red. J^1, s. 158–162; J^2, II, s. 42–44; J^3, s. 116–118; Aleksander z Paryża, *Le Roman d'Alexandre*, III, 59–85, s. 362–387.

[28] *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 6, 7–8: „serpentes et rabida ferarum genera quae plurima in his vallibus et campis silvisque ac montibus habitabant"; por. s. 7, 5–8; 11, 11–12: „bestiosa serpentiosaque loca"; s. 17, 4, itd.; *Epistola Alexandri* (Boer), s. 23, 33–35; 26, 30–27, 4; Julius Valerius, *Res gestae*, III, 374: „serpentium genera permiranda"; 394: „omnes Persicae regiones multis admodum et vehementibus infestari serpentibus dicerentur"; 429–430: „scorpii / ammodytae (afrykańskie węże piaskowe) / cerestae". O dwugłowych wężach afrykańskich (*amphisbaenae*) czytamy u Lecouteux, *De rebus in Oriente*, XI 1, s. 10–11, zob. zwłaszcza komentarz, s. 62–63. Znane omawianej tutaj literaturze węże, żyjące w gajach drzew pieprzowych, występują także w *Liście kapłana Jana*, 25, s. 6 i u Gerwazego z Tilbury, *Otia*, II 3, s. 186 i III 73, s. 696.

[29] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 53, 6–7; 54, 1–4; *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 35, 33–39.

[30] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 16, 8–17, 10: „erectis caudarum aculeis Indici scorpiones"; „Haec prodigia est insecuta immensa vis cerastarum humidarumque serpentium variis distincta coloribus". *Epistola Alexandri* (Pfister) s. 26, 32–36. Posługując się *Listem Aleksandra*, *Historia de preliis* (red. J^1 s. 160, 9 i 12, J^2 II, s. 42, 7 i 10; J^3 s. 118, 1 i 4) wzbogaca tę listę smokami. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, Appendix I, 19, s. 850, zgrupował informacje o skorpionach i wężach. Lecouteux, *De rebus in Oriente*, XII 1, s. 12–13 i Pfister, *Pharasmanes*, 12, s. 368.

[31] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 17,11–18, 8: „Potata aqua minores abire coeperunt serpentes, maiores cum ingenti gaudio nostro latebras petierunt, cum ad horam noctis tertiam aliquam sperantibus nobis requiem binorum ternorumque capitum cristati serpentes Indici columnarum grossitudine, aliquantulum proceriores, ad potandum aquam ex vicinis montium speluncis processere <pect>oribus squamisque suis humum atterentes; quorum [pect]ora erecta cum trisulcis linguis fauces exserebant scintillantibus veneno oculis; quorum halitus quoque erat pestifer"; obie odnotowane poprawki wprowadził Feldbusch, *Der Brief Alexanders*, s. 38a. *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 27, 5–13. Lecouteux, *De rebus in Oriente*, XVII, 6, s. 28–29: „Ibidem nascuntur dracones immensi, longi formam pedes CL, crassi latitudine columnarum maximarum"; Pfister, *Farasmanes*, 17, s. 369. *L. monstrorum*, III 7, Pfister, s. 392; Bologna, s. 142. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, Appendix I, 19, s. 850. *Historia de preliis* identyfikuje te węże ze smokami, o czym mowa nieco dalej.

[32] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 21, 4–7; „Mures Indici in castra pergebant vulpibus similes, quorum morsu vulnerata quadrupedia statim exspirabant; hominibus idem morsus non usque ad interitum nocebant"; *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 28, 1–4. *Historia de preliis*, 87, Red. J^1, s. 162, 49; J^2 II,

nie, dotkliwe dla człowieka, zabijało czworonogi. Stałą miarą wielkości zwierząt, zwłaszcza morskich, przekraczającą wyobraźnię, są słonie lub hipopotamy (pożerające ludzi wodne bestie zwane „ypotami")[33]. Miejscem ich conocnych wizyt był wodopój. Aleksander z Paryża napisał:

> toutes les merveilles de l'Inde viennent y boire la nuit.
> Si les serpents vous trouvent, vous y perdez la vie![34]

Autor *Listu do Alexandra* nieustannie odwołuje się do słownictwa znanego, do obrazu zwierząt, ich form i cech zapamiętanych. Nazwy zbiorcze dzikich zwierząt używane w *Liście* to przede wszystkim *beluae*, *bestiae*, *ferae*, *quadrupedia*, *portenta* — termin zarezerwowany szczególnie dla stworzeń rzadziej spotykanych lub niespotykanych[35]. Przekład Leona[36] poszerza ten zestaw o „dzikusów": *homines silvatici* i *homines agrestes*. Jeśli spotykamy u niego węże i krokodyle, nie ma tam latających lub pełzających smoków, które pojawią się masowo szczególnie w dwóch ostatnich redakcjach *Historia de preliis*. Nie ma nawet niedookreślonych potworów: *monstra*, wszystkie zostały nazwane i opisane. Lecz kiedy cytowane utwory wzbogacają świat zwierząt cechami nowymi lub wprowadzają nowy ich gatunek, mówią o nowym, jakoby nieznanym dotąd rodzaju, pisząc na przykład o „zębatym tyranie":

> novi generis bestia maior elephanto affuit, tribus armata in fronte cornibus, quam Indi appellare dentityrannum soliti sunt, equo simile caput gerens atri coloris…[37].

---

s. 46, 38; J[3], s. 120, 3. *L. monstrorum*, II 29, Pfister, s. 390; II 30, Bologna, s. 118: „Alexander Macedo se in India mures vulpium statura vidisse ad Aristotelem descripsit…". Motyw obecny jest w literaturze francuskiej, zob. np. Aleksander z Paryża, *Le Roman d'Alexandre*, III, 76, s. 377: „yndienes souris… gregnor sont de goupis" (w tłumaczeniu na współcz. francuski: „Peu de temps après, des souris indiennes, / plus grosses que des renards, vinrent boire à l'étang. / Toutes les créatures, sauf les hommes, meurent de leurs morsures, / mais les hommes en guérissent vite").

[33] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 13, 1: „Maiores elephantorum corporibus hippotami"; *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 25, 39–26, 2, dodaje o owych *ippotami*: „qui medii sunt homines, medii caballi". Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17[IV] (s. 109). Co do hippo(po)tami i (y)ippotami por. niżej, przyp. 64.

[34] *Le Roman d'Alexandre*, III, 63, s. 367.

[35] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 57, 6–7: „Et in Gange flumine erant mirabilia portenta. De quibus, ne tibi fabulosus viderer, scribendum non putavi…".

[36] Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17[II–VII] (s. 108–111).

[37] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 20, 6–8; *Epistola Alexandri* (Pfister) s. 27, 31–28, 1: „… apparuit una bestia fortior elefanto […] erat similis caballo". Feldbusch, *Der Brief Alexanders*, s. 44a, ma *odontotyrannum*, podobnie jak R. Raabego przekład grecki wersji ormiańskiej, *tamże* 44b oraz (*tamże* 45a) Iulius Valerius, *Res gestae*, III, 453–464: „nec minor etiam saevitudine omnibus egregie saevientibus"; Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17[IV] (s. 109); *Historia de preliis*, 87, Red. J[1], s. 162; J[2] II, s. 44–46; J[3], s. 118, 30–35: „Deinde venit super eos bestia… Odente Tirannus et, antequam de ipsa aqua biberet, fecit impetum super illos". *Liber monstrorum*, II 17, Bologna, s. 110–113. Gerwazy

Inne nowe gatunki to stwory z głową lwa, których ogon kończył się pazurami oraz gryfy z dziobem orła, którego korpus jest składanką[38]. Jednym słowem hybrydy, jak ta oto: „belua novi generis prosilivit serrato tergo, hyppotami pectore, duo capita habens, unum laeenae simile, corcodrillo gerens alterum simillimum…[39]. Przypomnijmy na koniec, że Aleksander kazał sobie przygotować machinę (*ingenium*), przykuł do niej łańcuchami gryfy, którym przygotował karmę na czubkach rozstawionych drągów. Gryfy uniosły się do karmy i Aleksander spędził tak dziesięć dni w napowietrznej łodzi, patrząc na ziemię jak na klepisko[40]. Potem, kiedy skonstruowano mu szklaną beczkę, w której spuszczono go do morza, Aleksander odkrył świat potworów morskich[41]. Nie wymienimy ich wszystkich i nie ma takiej potrzeby. O innych potworach i innych wynaturzeniach mówimy niżej, teraz, aby zakończyć ten niekompletny przegląd form pięknych i strasznych, przypomnimy tylko słowa Aleksandra z *Listu do Arystotelesa*: „Trzeba się zachwycać wielością dobrych i złych rzeczy, które stwarza natura, płodzicielka i wspólna macierz form: roślin, minerałów i zwierząt. Choćby dane było człowiekowi poznać je wszystkie, wątpię, czy wystarczyłoby mu słów, by móc nazwać tak wielką różnorodność rzeczy”[42].

Z tej tak wielkiej różnorodności tworów „antynatury” wybieramy teraz jedną tylko rodzinę, aby się jej przyjrzeć dokładniej i porównać jej przedstawicieli z wawelskim samotnikiem. Myślimy oczywiście o smokach, boć o smoczość posądzony został *Holophagus*. Już w prologu do *Liber monstrorum* wymienia się na jednym od-

---

z Tilbury, *Otia*, Appendix I, 19, s. 852: ydontaurannus. Obszerniej o nim i o zabiciu go pisze Aleksander z Paryża, *Le Roman d'Alexandre*, III, 79–82, s. 379–383.

[38] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 54, 6–9: „Per magna deinde pericula inscitas talis generis bestias, habentes capita leonum, caudas unguibus binis, latae ad mensuram sex pedum, quibus verberabantur homines, ut inutiles fierent. His erant intermixti grifi, rostra habentes aquilarum et alia parte corporis dissimiles”; *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 29, 39–30, 3: „…exivit inde nova bestia […] similis erat ipsa bestia ippotamo…”; jest ona dobrym przykładem „składanki”, o których zob. także s. 35, 39–36, 7. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, Appendix I, 23, s. 856.

[39] *Epistola Alexandri* (Boer), s. 29, 2–3; Gerwazy z Tilbury, *Otia*, Appendix I, 20, s. 854.

[40] Pfister, *Der Alexanderroman*, III 27^5 (s. 126): „Tantam altitudinem ascendi, ut sicut area videbatur esse terra sub me. Mare autem ita videbatur mihi sicut *draco* girans ea et cum forti angustia iunctus sum militibus meis”. *Historia de preliis*, 115, (J^1, s. 240, 25; J^3, s. 180, 15; J^2, II, s. 158, 35): „mare vero videbatur ei tortuosum in circuito orbis sicut *draco*”. „Smok”, czyli wąż, jest terminem porównania li tylko.

[41] Skromniutki opis daje przekład Leona, Pfister, *Der Alexanderroman*, III $27^{II}6$ (s. 126–127) i *Historia de preliis*, 116, Red. J^1, J^2 i J^3. Po nurkowaniu w szklanej beczce, już w drodze do Babilonu, Aleksander i jego armia napotykają nowe potwory, m.in. jednorożce, węże i smoki, psiogłowy (*kynokephali*), *Historia de preliis*, 117–119, w trzech redakcjach.

[42] Feldbusch, *Der Brief Alexanders*, s. 12a: „Mirandum est terra quantum aut bonarum rerum pariat aut malarum, conceptrix et parens publica formarum: fructuum metallorumque atque animalium. Quae si omnia liceat intueri homini, vix suffectura tot varietatibus rerum ipsa crediderim nomina”. Por. *Epistola Alexandri* (Boer), s. 1, 14–2, 3.

dechu „straszliwe rodzaje smoków, węży i żmij", rozumiejąc przez *dracones* rodzaj węży, albo, jak chce Corrado Bologna, wydawca i tłumacz książki, „gady". Pewne jest, że w literaturze, którą tutaj przeglądamy, smoki mają jeszcze postać wspaniałych, wielkich węży, im też dedykowana jest traktująca o wężach trzecia część wspomnianego *Liber*[43]. Identyfikowanie smoków odbywa się poprzez zapożyczenia, tak więc kiedy przekład Leona ogranicza się do stwierdzenia, że nocą wielkie na łokieć skorpiony schodziły do wodopoju, *Historia de preliis* amplifikując wątek zapożyczeniami z *Listu Aleksandra do Arystotelesa*, dodaje: „Deinde ceperunt venire serpentes et dracones mire magnitudinis ex diversis coloribus, et tota ipsa terra resonabat ex sibillis eorum". Smokami są tutaj owe wspaniałe węże, których oddech jest śmiertelny i którym w oczach połyskuje trucizna; już je poznaliśmy jako węże indyjskie[44]. Jeden tylko Aleksander się ich nie przeląkł, zachęcił towarzyszy do walki, sam porwał oszczep i tarczę i zaatakował je: „cepit pugnare cum draconibus et serpentibus qui super illos veniebant"[45]. Grakchus i jego drużyna nie są porównywalni z Aleksandrem. *Historia de preliis* wymienia także smoki górskie[46] i wodne, uniemożliwiające armii przeprawę przez rzekę: „(fluvius) erat plenus draconibus et aliis beluis magnis valde". Ale przecież różnicy między *serpentes* i *dracones* nie dostrzegano wtedy wyraziście[47]. Wszystkie te węże, żyjące w stadach, uśmiercające oddechem, odstraszające jadem, niepodobne są do naszego okrutnego acz nie-

---

[43] *L. monstrorum*, prol.: „(de) draconum dirissimis serpentiumque ac viperarum generibus". Na rozwój idei smoka od żmija-smoka we wcześniejszym średniowieczu do uskrzydlonego gada w późniejszym zwraca uwagę J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*, s. 437–438. Jednakże bajka o wielkim żmiju wawelskim jest raczej komentarzem do narodowej bajki o smoku, której nie wymyślił Kadłubek. Jeśli dobrze rozumiem te rozważania o smokach i wężach, J. Banaszkiewicz przyjmuje starą, pierwotną formę smoka, formę wężową: rodzaj Żmija, gdy tymczasem M. Plezia sądzi, iż wawelski potwór miał nowszą formę smoka lub gada-drakona. Kadłubek zaś napisał, że *Holophagus* jest *monstrum*, dodatkowe informacje zawierając w jego imieniu.

[44] Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17^{II} (s. 109, 7–8); *Historia de preliis*, 87, Red. J^1, s. 160, 9–15, gdzie czytamy: „Exierant enim ex ipsis montibus et veniebant ad bibendum ex ipsa aqua. Ipsi namque dracones habebant cristas in capite et adducebant pectora erecta, ora aperta; flatus eorum erat mortalis et de oculis eorum scintillabat venenum"; Red. J^2 II, s. 42, 7–11; trzynastowieczna Red. J^3, s. 118, 6, kończy inaczej: „de oculis eorum flamme fervidissime scintillabant". Smokami są też najpewniej rogate węże „przedziwnej wielkości" we wszystkich redakcjach *Historia de preliis*, 118.

[45] *Historia de preliis*, 87. W *Epistola Alexandri* (Boer), s. 18, 8–11, Aleksander opiera się smokom i zachęca żołnierzy do walki, która trwa dobrą godzinę.

[46] *Historia de preliis*, 106a, tylko w Red. J^3, s. 150, 32–34: „venerunt super eos maxima copia draconum, serpentium et leonum…".

[47] *Historia de preliis*, 92. Red. J^1, s. 170, 14–17; J^2 II, s. 88, 6–8; J^3, s. 124, 31, ma: „et aliis bestiis venenosis". W Red. J^3, 86 (s. 116, 26) dodana jest wzmianka o *dracones*, nieobecna w innych redakcjach. Lecouteux, *De rebus in Oriente*, s. 83, powołując się na przykłady z wersji Leona i *De preliis* czyni taką uwagę: „Autorzy nie robili wcale różnicy między *draco* i *serpens*, których pola znaczeniowe się pokrywają. W zależności od celu, posługiwali się na zmianę jednym lub drugim terminem". Uwaga ta odnosi się również do *Liber monstrorum* i *Listu kapłana Jana*, 53, s. 10.

wyrafinowanego i niejadowitego żercy spod wawelskiego wzgórza: *Holophagus* nie był ani staromodnym Żmijem, ani nowomodnym Smokiem już ze skrzydłami czy jeszcze bez skrzydeł.

(B) *Monstra*

Czytelnika książek o wyprawie Aleksandra Macedońskiego do Indii zaskakuje i zadziwia ilość stworzeń ludzkich i człekopodobnych, z których część znalazła się na stronach *Liber monstrorum*, inne trafiły tam z innych źródeł: fauny (rozdz. 5), syreny (6: *marinae puellae*), Rybożercy (15: *Saetosi* lub *Ichthyophagi*), z psią głową (14: *cynocephali*), mężczyźni i kobiety brodacze (18 i 22), ludożercy (33: *qui manducant homines*), giganci (54) i inni. W samych opowieściach o Aleksandrze spotykamy inne jeszcze stworzenia człekopodobne, określane zawsze lub prawie zawsze jako ludzie, niekiedy jako mieszańcy: *homines mixti*, do których należą ludzie z psią głową:

> Nascunturque canis cenonulli (!), homines vel bestiae quaedam vel verius *homines mixti* cum capitibus canum, habentes iubas equorum, quorum capita canina sunt ignium flammas flantes[48].

Na użytek niniejszej pracy dzielimy je na trzy grupy: ludzi bezimiennych, z którymi stykała się armia macedońskiego króla, spośród których wybierała na przykład przewodników, służbę itp., na dzikusów, *homines* w różnym stopniu *silvatici*, różnorako *mixti*, oraz na plemiona żerców, czyli tych, których nazwy kończą się na *-phagus*. Pierwsi nas nie interesują: są to po prostu ludzie, żyjący w ich własnej cywilizacji, posiadający własną kulturę duchową; o drugich tylko wspomnimy, ostatni pomogą nam odnaleźć rodowe korzenie wawelskiego żercy.

„Fauna ludzka" zarejestrowana przy okazji opisu wyprawy Aleksandra do Azji miała przed sobą ogromnie długi żywot i świetną karierę w dziejach malarstwa,

---

[48] Lecouteux, *De rebus in Oriente*, XIV B, s. 17. W red. A czytamy: „nascuntur quinocoephali", w red. C: „equinocephali", w D: „cenocephali"; *De rebus in Oriente*, XIV B, s. 16–17; Pfister, *Pharasmanes*, 14, s. 368. C. C. Lecouteux, *Deux nouveaux fragments de la Lettre à Adrien sur les merveilles de l'Inde*, „Romania", 104 (1983), s. 113–124; na s. 117 powołuje się na rękopis Cava A3, który ma: „Cynocephali — flammas spirantes". Dla porównania zob. *Historia de preliis*, 119. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, III 73, s. 696: *De equinocephalis*; Appendix I 21, s. 854: *De Cinofalis*. Istnieje pewne zamieszanie wokół psiogłowych i koniogłowych, ponieważ jedne i drugie głowy mają końskie grzywy. *L. monstrorum*, I 16 (Pfister, s. 383; Bologna, s. 50): „Cynocephali quoque in India nasci perhibentur, quorum sunt canina capita". Cztery redakcje *Listu Farasmanesa do Hadriana* po raz pierwszy opublikował razem E. Faral, *Une source latine de l'Histoire d'Alexandre. La lettre sur les merveilles de l'Inde*, „Romania", 43 (1914), s. 99–215, 353–370; jego badania kontynuuje C. Lecouteux, autor m.in. już cytowanego artykułu, synoptycznego wydania wspomnianych czterech redakcji *Listu* pt. *De rebus in Oriente mirabilibus* oraz krótkiej informacji *La Lettre à Adrien sur les merveilles de l'Inde*, „Romania", 108 (1987), s. 106–109. Faral i Lecouteux nie poprawiają lekcji rękopisów.

literatury i nauki. Juliusz Waleriusz odnotowuje obecność „ludzi spotworniałych z powodu sześciu rąk, himantopodów i cynoperdików oraz wiele innych rodzajów ludzkich form dotąd niespotykanych"[49]. Zobaczmy tylko jak nocami, tuż po wspaniałych wężach, smokach i skorpionach, po wielkich lwach i dzikach mocniejszych od lwów, po nosorożcach i innych bestiach zmierzających do wodopoju, pojawiają się dzicy ludzie (*homines silvatici*), mężczyźni i kobiety o sześciu rękach[50], jak z lasu drzew owocowych, które im dawały pokarm i schronienie, wychodzą odziani w skóry prostacy (*homines agrestes*) o wymiarach gigantów, aby długimi dzidami atakować wojsko. Odstraszono ich wielkim krzykiem, gdyż nigdy przedtem głosu ludzkiego nie słyszeli[51]. Posuwając się tak od rzeki do bagna, od stawu do rzeki, armia Aleksandra spotykała na swojej drodze Amazonki, zamieszkujące przeciwny brzeg rzeki, do którego dostępu broniła woda gęsta od smoków i dzikiego zwierza[52]. W przeciwieństwie do Leona, który Amazonki wprowadził do tekstu, *Historia de preliis* nie mówi, kim były napotkane kobiety[53]. Nie mówi także, kim były spotkane w niezamieszkałych lasach kobiety płaskogłowe i brodate, żyjące z myśliwstwa[54], ani kim byli nadzy ludzie, pokryci sierścią jak dzikie zwierzęta, żyjący równie dobrze na ziemi jak w wodzie. Dopiero po tym ostatnim spotkaniu armia trafia na ludzi psiogłowych (*cynocephali*), którzy ją zaatakowali, nie przeczuwając, że zostaną zdziesiątkowani[55].

Dwa przypadki żerców znają nawet książki, które nie znają świata żerców i w których żadne imię lub prawie żadne, nie kończy się na *-phagos*/*-phagus*. Pierwsze

---

[49] Iulius Valerius, *Res gestae*, III 440–442: „Tunc taurelephantes et cum his homines senis manibus portentuosi, himantopodes etiam et cynoperdices multaque formarum humanarum genera invisitata". Himanopodów, to jest Rzemiennostopych(?) mieszkańców Etiopii, wspomina także Pliniusz Starszy, *Hist. Nat.*, IV 44.

[50] Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17^{III} (s. 109, 13–15): „Erant ibi pardali et tigrides et scorpiones atque elefanti et homines silvatici habentes sex manus; similiter et feminae eorum". *Historia de preliis*, 87, Red. J^1, s. 160, 32–36: „Post hec ceperunt venire sues mire magnitudinis, habentes dentes per longum cubitum unum et erant mixti inter eos homines agrestes, mares et femine, habentes per singulos sex manus, et occurebant super eos una cum sues"; Red. J^2, s. 44, 27–29, ma *porci*; J^3, s. 118, 23–27: „una cum porcis super milites concurrebant".

[51] Pfister, *Der Alexanderroman*, III 17^{VI} (s. 110, 5–13). *Historia de preliis*, 103: Red. J^1, s. 106–108; J^2, s. 110–112; J^3, s. 148. Por. Lecouteux, *De rebus in Oriente*, X 2: „Sunt et humiles (red. C: homines) quasi simii, quando sonum audierint, fugient, pedes habentes octonos idemque et oculos"; Pfister, *Pharasmanes*, s. 368.

[52] Pfister, *Der Alexanderroman*, III 27^{II} 3 (s. 125–126).

[53] *Historia de preliis*, 92, Red. J^1, s. 170, 10–17: „inveneruntque ibi mulieres… speciosas nimis, indutas horrida vestimenta". J^2 II, s. 56; J^3, s. 124, 23–30.

[54] *Historia de preliis*, 94, Red. J^1, s. 172: „mulieres habentes barbas usque ad mammas, caput planum"; J^2, s. 126; J^3, s. 60.

[55] *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 31, 1–4: *cynocefali. Historia de preliis*, 95 i 119, Red. J^1, s. 172–174: „viros et mulieres nudas", i s. 242–244; J^2, s. 60–62: „masculos et feminas nudas"; opuszcza „psiogłowów" w 95, s. 164–166; J^3, s. 126: „viros et mulieres nudos"; s. 182.

z nich, Melophagus, występuje w Tekście L wersji greckiej *Romansu o Aleksandrze* i w jego francuskim tłumaczeniu[56]. Chociaż pozbawiony jest rozumu i mowy, którą zastępuje szczekaniem, Melophagus jest jakimś rodzajem człowieka. Jest owłosiony na całym ciele, ogromny, dziki i odważny. Kiedy złapano jednego i na rozkaz króla położono przed nim nagą kobietę, on ją porwał i zamierzał spożywać; zaatakowany przez wojowników przywołał szczekaniem pobratymców, bitnych i groźnych, których dopiero ogień zmusił do ucieczki. Okazy pochwycone odmawiały jedzenia i ginęły po tygodniu. Tyle informacji przekazuje *Romans o Aleksandrze*[57]. Melophagus wykazuje, poza imieniem, dwa podobieństwa do Holophagusa, jest ogromny i jest ludożercą albo okazyjnie nim bywa.

Drugim ludem, szeroko znanym także literaturze naukowej, są Rybożercy (*Ichthyophagi*). Należeli do stworów pokrytych szczeciną jak zwierzęta, odzianych w skóry i odżywiających się wyłącznie rybami. *List Aleksandra* precyzuje ponadto, że „wysocy na dziewięć stóp", Ichtiofagowie żyli równie dobrze na ziemi jak w wodzie, w której się chronili przed niebezpieczeństwem[58]. Byli gościnni i obdarowywali Aleksandra i jego żołnierzy[59]. Tekst L *Romansu o Aleksandrze* notuje, że Ich-

---

[56] Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre* (Texte L), livre II 33, 5, s. 77 (Mèlophages), i s. 248, przyp. 66. Jest to miejsce w brakującym w wersjach łacińskich liście króla do matki (*tamże*, s. 247, przyp. 58). Tłumaczenie oparte jest na wydaniu Helmuta Van Thiel, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Die griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt 1974 (istnieje także wydanie z r. 1983).

[57] W tymże Tekście L, na początku tego samego rozdziału II 33, spotykamy czekających na Aleksandra i jego gwardię „ludzi dzikich podobnych do gigantów", którzy jak lwy miotali błyskawice z płonących oczu. Niedaleko od nich żyli nieowłosieni Ochlici (*Ochlites*), „wielcy na cztery łokcie i szerocy na długość lancy", niezwykle silni i ruchliwi w walkach. Nie znali ognia. Pfister, *Der Aleksanderroman*, III 17^{VII}, s. 110–111 („quidam magnus homo pilosus ut porcus"), skraca i łagodzi okrutną scenę z kobietą. *Historia de preliis*, 104, Red. J^1, s. 208; J^2 II, s. 112–114; J^3, s. 148–150. Mowa o nim także w późnośredniowiecznym poemacie angielskim *The Wars of Alexander*, w epizodzie XXII 4866–4899, przejętym do antologii *Alessandro nel medioevo occidentale*, (red.) P. Boitani (i in.). *Introduzione* P. Dronke, Milano: Fondazione — Arnoldo Mondadori, 1997, s. 280–282 i komentarze na s. 595–596.

[58] *Epistola ad Alexandrum* (Boer), s. 32, 5–33, 2: „Primo deinde aurorae diluculo in alias Indiae profecti regiones in campo patenti mulieres virosque pilosos in modum ferarum toto corpore vidimus, pedum altos novem. Hos Indi faunos appellant"; Feldbusch, *Der Brief Alexanders*, s. 69b, 7: „Hos Indi Ichthyophagos appellant". Bezimiennie występują w *Epistola Alexandri* (Pfister), s. 30, 33–31, 3. Zob. także Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre* (tekst A), s. 126–127, gdzie Ichtiofagowie mają sylwetkę kobiecą i posługują się mową barbarzyńską, dla Aleksandra niezrozumiałą. Pliniusz Starszy, *Hist. Nat.*, VI 92 i 95 (*Histoire naturelle*, l. VI, 2^e partie. Texte établi, traduit et commenté par J. André et J. Filliozat, Paris: Les Belles Lettres, 1980, s. 31–33); C. Iulii Solini *Collectanea rerum memorabilium*. Iterum recensuit Th. Mommsen, Berolini: Weidmann, 1958, s. 202 i 209, Martianus Capella, [*De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VI 699]. Edidit J. Willis, Leipzig: Teubner, 1983, s. 202, 1.

[59] Feldbusch, *Der Brief Alexanders*, s. 116a, 118a; *Epistola ad Alexandrum* (Boer), s. 56, 1–57, 5.

tiofagowie byli bezgłowi, lecz porozumiewali się mową ludzką[60], gdy tymczasem tekst A podkreśla, że ci „ludzie" mieli figurę kobiecą, że Aleksander wszedł z nimi w kontakt i został oszukany, gdyż stracił w wodzie kilkudziesięciu przyjaciół[61]. Różne redakcje *Listu do Hadriana* różnie (na skutek błędów) notują ich nazwy — w redakcji A nazwani są Idtofagi, w redakcji B Cenodubii lub Homunculi, w redakcji C i w *Otia imperialia* Gerwazego z Tilbury Hydrophagi, a w redakcji D: *homo dubii*[62]. Dopiero rękopis Cava A3 daje tekst następujący: „Hinc non longe abest insula in qua nascuntur homines longi, habentes barbam usque ad genua, qui appellantur Ichtiophalii, pisces crudos vescuntur"[63].

Nazwy złożone z *-phagos* występują znacznie częściej w *Liście Farasmanesa do Hadriana* niż w innych tekstach. Wyliczymy je teraz. W § XVII 4, spotykamy bestie zwane Yppofogi (red. A), Hyppotami (B) bądź Hippophagi (C) lub Yppofogi (Pfister, Gerwazy) oraz ludzie (w D czytamy: „Hi putantur homines fuisse. Sunt et aliae bestiae in Brixonte")[64]. W § XVII 5 redakcje ABCD notują; „nascuntur homines sine capite", i tylko red. B dodaje: „hos »Epifagos« vocamus". Ludzie ci posiadają oczy i usta na piersiach[65].

Czytelnik dwunastowieczny, zainteresowany literaturą fantastyczną, związaną wieloma niekiedy tajemnymi nićmi z historią podboju Azji przez Aleksandra, zapoznawał się z wyimaginowanymi formami stworów i równie wyimaginowanymi

---

[60] Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre* (tekst L), II 37, 4, s. 79 i 248, przyp. 71, 72.

[61] Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre* (tekst A), s. 126–127 (początek *Listu Aleksandra do Arystotelesa* w księdze III). Zdarzenie opowiada *Epistola ad Alexandrum* (Boer), s. 12–13; Feldbusch, *Der Brief ad Alexandrum*, s. 28a–29b; wzmiankuje Pfister, *Der Alexanderroman*, s. 108–109, bez napomknienia o Rybożercach. *Historia de preliis*, 86.

[62] Lecouteux, *De rebus in Oriente*, XVI 1, s. 17, oraz komentarz na s. 70–72. Pfister, *Pharasmanes*, s. 368, nr 16. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, II 3, s. 186: „Sunt alii in India populi piscibus crudis utentes, salsumque mare bibentes"; Appendix I 21, s. 854, gdzie zostali nazwani Iociofani. *L. Monstrorum*, I 15 (Pfister, s. 383; Bologna, s. 50). Nazwy pierwsza i ostatnia są najwyraźniej skutkiem omyłki kopisty, zob. E. Faral, *Une source*, s. 206 i komentarze, s. 354, 359. Różne tradycje literackie składają się na te urozmaicone opisy.

[63] C. Lecouteux, *Deux nouveaux fragments*, s. 117. Podobnie *De rebus in Oriente*, XVI A: „Idtofagi, pisces enim crudos vescantur"; wersja C: comedunt, wersja D: manducant. Różnice nazw Rybożerców występujące w *Liście Aleksandra do Arystotelesa* notuje C. Lecouteux w komentarzu do wydania *De rebus in Oriente*, s. 70. W sprawie różnorodności tych nazw zob. także przyp. 66.

[64] Pisarz wersji B nie zrozumiał swojego modelu, lecz znał dobrze często w literaturze spotykane słowo *y/ippotami*, którego wyimaginowany desygnat mylono z hipopotamem; *(h)ippotam* miał być pół człowiekiem a pół koniem. Redakcja D, zależna od kilku źródeł, jest tutaj niepoprawnie ułożona. Lecouteux, *De rebus in Oriente*, s. 25–27, oraz komentarz, s. 78–80. E. Faral, *Une source*, s. 355; Gerwazy z Tilbury, *Otia*, III 75: De bestiis Brisonis, s. 700 i przyp. 1.

[65] Lecouteux, *De rebus in Oriente*, XVII 5, s. 26–28 i komentarz na s. 80–82, pokazujący różne tradycje w ujmowaniu i opisywaniu „bezgłowych". E. Faral, *Une source*, s. 208 i 362, gdzie podane są warianty w *De monstris et belluis: Epifugoi i Epistigoi*, oznaczające ludzi bezgłowych (*Acephali*). Por. *L. monstrorum*, I 24: *De epistigis*, Bologna, s. 54; Pfister, s. 384.

ich imionami. Pośród tych form odrębne miejsce zajmował rozległy i zróżnicowany świat stworów ludzkich (*homines*) oraz mieszańców ludzko-zwierzęcych (*homines mixti*). Rozciągał się on od łagodnego jarosza poczynając poprzez dzikusów, ludzi leśnych, ludzi-bociany, ludzi bez głowy, płaskogłowe brodate kobiety aż po dzikusa pożerającego żywą kobietę. W tym ogromnym lesie stworów człekokształtnych tylko drobną jego cząstkę stanowiły rody żerców. Do formowania ich nazw służył we wczesnym i dojrzałym średniowieczu słowotwórczy grecyzm *fagus*, odnoszony do potworów człekokształtnych i do odległych ludów. Lista nazw kończących się na *-phagos/-fagos* lub *-phagus/-fagus*, nie jest wcale znikoma; zestawiamy ją tu dla przykładu i nauki, mieszając formy poprawne i błędne, nie miało to wszak zasadniczego znaczenia dla ówczesnego czytelnika. Są to: Anthropophagi, Epiphagi, Hydrophagi, Hyppophagi (lub Hyppofogi), Ichthyophagi, Idtophagi, Iociophagi, Ippophagi, Melophagi, Pamphagi. Cały ten rozrosły ród żerców — do którego prapraszczurów należeli bez wątpienia znani Odyseuszowi i jego towarzyszom Lotofagowie (*Od.* IX 84sq.) — ten więc ród żerców złożony jest ze szczepów człekokształtnych, okazyjnie ludożerczych, z jedynym wyjątkiem Rybożerców-Ichthyophagów[66]. Do tej samej grupy należą ludy najczęściej wymieniane w literaturze naukowej tamtych epok, *Anthropophagi* u Pliniusza Starszego, Solina i innych[67], *Agriophagi* u Juliusza Waleriusza lub *Agriofagitae* u Gerwazego z Tilbury[68]. Trzy znane nam już ludy wymienia Izydor z Sewilli:

> *Pamphagi*, et hi in Aethiopia sunt: quibus esca est quidquid mandi potest et omnia fortuitu gignentia; *Ichthyophagi*, quod venando in mari valeant, in piscibus tantum alantur. Hi post Indos montanas regiones tenent, quos subactos Alexander Magnus

---

[66] Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, VI 28 (wyd. C.C.I. Webb, Oxford 1909, II, s. 86: „<Vlixes>ad Lotophagos accessit nec remansit". W sprawie Hippophagów, Faral twierdzi, że *Hippofagus* jest błędną lekcją słowa *Hippofogus*, oznaczającego płochliwego konia; E. Faral, *Une source*, s. 362 (komentarz do XVIII.4 C). Warto pomedytować nad kilkunastoma wariantami tej obcej nazwy *Ichthyophagus*, które Mommsen skrupulatnie odnotował w aparacie krytycznym swojego wydania Solinusa (cyt. w przyp. 58).

[67] Nazwa *anthropophagus* była szeroko znana, np. Pliniuszowi Starszemu, *Hist. Nat.* VI, 53 (*Anthropophagi Scythae*) i 55; dla Solinusa, Marcjana Capelli oraz Izydorowi z Sewilli, zob. przypisy 58 i 69. O ludożerstwie sporej liczby wyimaginowanych ludów górskich pisze *List kapłana Jana*, 15–17, s. 5, lecz nazwy *anthropophagus* nie używa chyba.

[68] Iulius Valerius, *Res gestae*, I 2, v. 29; *Epitome*, I 2, s. 3, 3. Agriofagowie są wymienieni pośród ludów (*gentes*) zrewoltowanych „una conspiratione atque eadem uoluntate" przeciwko Nektanebo, czarodziejowi, królowi Egiptu i boskiemu ojcu Aleksandra Macedońskiego. Izydor z Sewilli, *Etym.*, XI 3, 16. Gerwazy z Tilbury, *Otia*, II 3, s. 188: „Agriofagite, quia carnes solas ferarum comedunt"; Solinus, *Collectanea*, s. 131, 5–6, precyzuje: „Agriophagi qui solas pantherarum et leonum carnes edunt".

piscibus vesci prohibuit. *Anthropophagi* gens asperrima sub regione Siricum sita, qui quia humanis carnibus vescuntur, ideo anthropophagi nominantur[69].

Do tej samej rodziny żerców należy podwawelski *Holophagus*, jak na to wskazuje jego imię. *List Farasmanesa do Hadriana*, który w różnych swoich redakcjach zawiera nazwy błędne lub zniekształcone, jest, właśnie z tej racji, dowodem na niezaprzeczalną łatwość, z jaką pisarze i kopiści tworzyli nazwy kończące się na *-phagus*. Skoro zaś słowotwórcze *-phagus* łatwo wchodziło w związki z innymi słowami, nie można się dziwić nazwie, którą wawelskiemu potworowi nadał jego *plasmator*.

To samo rzec powinniśmy w odniesieniu do pierwszej części imienia wawelskiego potwora — *(h)olo*. Z tego punktu widzenia szczególnie interesujący okazuje się przekład *Romansu o Aleksandrze* dokonany przez Leona. Zwróćmy najpierw uwagę na opis wyprawy Aleksandra w głąb morza, którą ten wykoncypował ze swoimi „astrologami i geometrami". Przygotowana beczka, spięta łańcuchami i trzymana przez najsilniejszych wojowników była cała ze szkła: *doleum olovitreum*[70]. Ten sam przymiotnik wystąpił już wcześniej, w opowiadaniu o tym, jak plądrujący w pałacu Kserksesa i w okolicy żołnierze odkryli grobowiec i trumnę ze zwłokami Cyrusa, owo *sepulcrum olovitreum* — termin, którego próżno szukać w Redakcjach J^1, J^2 i J^3 *Historia de preliis*[71]. W średniowiecznym piśmiennictwie naukowym dwa dzieła zasługują na wzmiankę. Po pierwsze, słowo *olo* i czasownik *fagor* objaśnia Piotr Helias w swojej wspaniałej gramatyce: „'olos' interpretatur 'totum' // 'fagi' quod est 'comedere'"[72]. Po wtóre, o parę wieków wcześniej Izydor

---

[69] Izydor z Sewilli, *Etym.*, IX 2, 130–132. Wcześniej Solinus, *Collectanea*, s. 131, 7–9: „Sunt et Pamphagi, quibus esca est quicquid mandi potest et omnia fortuitu gignentia".

[70] Pfister, *Der Alexanderroman*, s. 126 (linia 25: *olovitreum*). *Historia de preliis*, 116. Red. J^1, s. 240–242, J^2 II, s. 160, i J^3, s. 180, 22–26, wprowadzają pojęcie *vitriarii* na miejsce astrologów i geometrów, zaś beczka nie jest *cała szklana*, ale *ex splendidissimo vitro*. Aleksander z Paryża, *Le Roman d'Alexandre*, III, 21, s. 319, pozostał wierny przekładowi Leona: „Les ouvriers fabriquent un superbe vaisseau / *tout en verre* limpide…"; W III, 22, s. 319 statek (*un molt riche vaissel*) nazwany jest za Leonem „beczką": *tonneau* (*Li touniaus*). Przymiotnik *holovitreus* znany był starożytnym.

[71] Pfister, *Der Alexanderroman*, II 18, s. 95, 22: „Et inter eos invenerunt sepulcrum olovitreum, qui etiam aforis apparebat corpus hominis et capilli eius"; Red. J^1, s. 124, 27–30, J^2 II, s. 198, 8–13 oraz J^3, s. 88, 13–18, na miejsce „olovitreum" wprowadzają „lucidissimus ametistus". Iulius Valerius, *Res gestae*, II 18, v. 917–921: „Ipsi vero Cyri conditorium erat e lapide visendo, cuius sive natura perspicua sive inscalptio adeo tenuis erat ut nihilum prorsus quidquid intererat impediret intuentium diligentiam, adeo ut praeter saxi illius evidentiam capilli etiam conditi cadaveris viserentur". Por. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre* (Texte A), s. 110, i Tegoż, *Le Roman d'Alexandre* (Texte L), II 18, 2, s. 67 oraz przyp. 43 na s. 244–245.

[72] Petrus Helias, *Summa super Priscianum*. Edited by L. Reilly, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993, t. 1, s. 137, 99; 375, 40. Wincenty, który znał sporo słów greckich, znał także, jak widzimy, słowo *(h)olo*, i bez wątpienia urobiony na greckim *phagos* rzeczownik *fagus*, zaś oznaczający żarłoka rzeczownik *phago -onis* należał do łaciny Rzymian; mógł znać także grecki czasownik *fagein*.

z Sewilli na wielu przykładach pokazał funkcję i znaczenie greckiego *holo* w złożeniach słów: „Holon enim Graece totum dicitur”[73].

Musimy więc przyjąć, że *holophagus* jako twór językowy należy do tej samej familii imion złożonych, którymi nazywano rody *-phagoi* — żerców. Spotykane w utworach literackich epoki, znane ludziom wykształconym i oczytanym w dziełach naukowych i komiksach XII wieku, imiona te były łatwym wzorem do powielania. Wincenty wymyślonemu przez siebie potworowi nadał imię, które sam utworzył na wzór imion, jakimi tradycja literacka starożytna i średniowieczna określała tylko jeden typ potwora, mianowicie człekokształtnego albo po prostu „człowieka”: *hi sunt homines*. Pisząc bajkę o wawelskim potworze, kronikarz skorzystał ze swojej wiedzy teratologicznej i nadał mu imię godne potwora właśnie, wszak żadne zwierzę i żaden wąż nie zwał się nigdy Holophagus. To zgrabnie złożone imię jest czytelnym znakiem zepsutej i głęboko ukrytej, ale przecież nadal w jakimś stopniu ludzkiej natury jego nosiciela. Ukształtowana przez lektury wyobraźnia odwołała się do odwiecznego i niezmiennego typu wyobrażenia potwora. Zaś sposób uśmiercenia go podpowiedział Wincentemu prorok Daniel, jak to sprytnie dostrzegł franciszkański kronikarz Dzierzwa czy Mierzwa: synowie Grakcha naczynili sztuk i dali w gębę potworowi; i rozpuknął się potwór. Bowiem smok z Księgi Daniela był także Całożercą.

(C) Konkluzja

Lecz nie tylko *nomine* był wawelski potwór kuzynem innych rodów i rodzin żerców, denominowanych ze względu na ich podstawową karmę, był nim także *re*, chociaż miano swoje otrzymał ze względu na sposób, w jaki się odżywiał. Stanowiąc tak, Wincenty wyodrębnił ród jego spośród wszystkich innych. Plemiona żerców i niektóre znane nam już ludy były stworami człekopodobnymi, parającymi się przy okazji kanibalizmem. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że zadomowiony pod Wawelem Całożerca był także człekopodobny, że potrafił ludziom dawać coś do zrozumienia[74], okazywać zadowolenie lub niezadowolenie, że miał nad innymi rodami żerców tę przewagę, iż potrafił liczyć do siedmiu i odróżniać produkty oryginalne od zastępczych. Natomiast fatalnie mu się myliły opakowania. Miał też wyczucie tego, co słuszne i sprawiedliwe wobec niego, i z tej racji karał ludzi za niedopatrzenia w dostawach jadła. Znał miarę w karaniu i nie prze-

---

[73] *Etym*., l. V 24, 7 (*holographum*), VI 19, 35 (*holocaustum*), XIX 22, 11 (*Holoserica tota serica; holon enim totum*; *Holoporphyra tota ex purpura; holon enim totum*). Tę krótką listę znacznie poszerza *Thesaurus linguae Latinae*, t. 6, pars tertia, G, kol. 2857–2861. Język francuski zachował podobnie utworzony przymiotnik *olographe* (lub *holographe*).

[74] Zob. przyp. 20, gdzie przypominamy podobną sugestię profesora Jacka Banaszkiewicza.

kraczał jej. Prowadził tryb życia uregulowany potwora częściowo oswojonego, to jest w miarę sytego. Te jego obyczaje potwierdzają domysł nasz, że Holofagus był pomyślany na podobieństwo człekokształtnych potworów zmyślonych przed wiekami. Pamięć o nich, jak to dobrze widział Marian Plezia, przekazali nam liczni naśladowcy i glosatorzy Pseudo-Kallistenesa.

Proponowane tutaj rozwiązanie starego problemu wawelskiego potwora staraliśmy się zbudować nie metodą etnologicznych spekulacji, lecz opierając się na faktach, czyli źródłach i na gruncie pewnej dosłowności rozumienia wypowiedzi Wincentego: potwór pozostał potworem, nie smokiem, nie żmijem, nie nazwą abstrakcyjną, zaś imienia *holophagus* nie uznaliśmy za metonimiczną nazwę smoka. Przeciwstawia się więc to rozwiązanie interpretacjom Oswalda Balzera, Mariana Plezi, Jacka Banaszkiewicza i wielu innym, dobrze znanym czytelnikowi polskiemu. Sama nazwa *olofagus* jako imię potwora, pewien zasób wiedzy o wężach rogatych i bazyliszkach, których nie nazywa się w *Kronice* potworami, o spotworznieniu potomstwa na skutek złego kojarzenia rodzicieli indywidualnych i gatunkowych[75], umiejętne posługiwanie się terminologią ogólną, odróżnianie potworów od zwierząt i węży, a wreszcie pewne echa *Res gestae Alexandri Magni* Juliusza Waleriusza uwyraźnione w *Kronice* przez Plezię — to wszystko świadczy o niewątpliwej, choć częściowej znajomości utworów związanych z legendą Aleksandra Wielkiego oraz literatury teratologicznej. Samo więc imię wawelskiego potwora dowodzi, że postać, jaką ono implikuje, nie „współgra z germańskimi pomysłami jej przedstawiania"[76]. Zarówno imię, jak i postać potwora wywodzą się pośrednio z Indii i ze wschodnich obszarów basenu śródziemnomorskiego a bezpośrednio z literackich tradycji łacińskich.

Ta tak dyskretnie się manifestująca wiedza pozwala nam zapomnieć o jeszcze jednej, nieweryfikowalnej hipotezie Balzera, że mianowicie „niektóre inne [szczegóły *Kroniki*], np. o smoku wawelskim, zaczerpnięte snać zostały z opowieści ustnej, zasłyszanej [przez Wincentego] w młodszych latach w gronie ówczesnych przedstawicieli uczoności w Krakowie"[77]. Ten artykuł wiary Balzera zakłada, że istnieli wówczas w Krakowie j a c y ś przedstawiciele uczoności, że c o ś o „smoku" wiedzieli, co w j a k i ś sposób przekazali Wincentemu. Teza ta powinna się opierać na trzech obszernych wyjaśnieniach i trzech odrębnych dowodach, z których dwa ostatnie są niemożliwe do przeprowadzenia. Z tego, co staraliśmy się pokazać wyżej, wynika, że Wincenty nie pisał o smoku i że jego wiedza nie jest wiedzą ze słuchu, ale z wykształcenia i oczytania. Wincenty miał wiedzę pewną — „pewną" w sensie wystarczającym pisarzowi — o tym, o czym pisał. Nie de-

[75] Do tego tematu chciałbym wrócić przy innej okazji.
[76] J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*, s. 437–438.
[77] O. Balzer, *dz. cyt*., 2, s. 24,

cydujemy natomiast, czy swoje źródła teratologiczne i „aleksandryjskie" miał na miejscu w Krakowie, czy poznał je wcześniej, w latach studiów zagranicznych. Te drobne teksty bardzo wówczas poszukiwane i chciwie czytane, łatwo przepadały „zaczytane", nie zostawiając po sobie innych śladów niż duchowe w kulturze.

Ze świata wyobraźni, który tu omówiliśmy, zrodzonego z piśmiennictwa sensacyjno-fantastycznego, wspieranego jednak naukowymi ustaleniami Izydora z Sewilli, Solinusa, Pliniusza Starszego i innych, czerpie swoje siły żywotne wincentyński Holophagus. Najwidoczniej nasz Kadłubek gustował czas jakiś w tej literaturze. Gustowało w niej również wielu znanych pisarzy epoki, wśród nich redaktorzy *Historia de preliis*, Aleksander z Paryża, Gerwazy z Tilbury na Zachodzie, a na Wschodzie nieznany autor *Listu kapłana Jana* znanego w Europie łacińskiej od lat sześćdziesiątych XII wieku, i wielu, wielu innych[78].

Dodatek 1
Boa — dalmatyński połykacz wołów i ludzi

Rozważając różne możliwości przekazu motywu całożercy z syryjskiej wersji *Romansu o Aleksandrze* do Europy łacińskiej najpierw, do *Kroniki* polskiego autora następnie, M. Plezia wskazywał na centra translatorskie arabsko- i hebrajsko-łacińskie na Sycylii i Półwyspie Iberyjskim. Istnieje jednak możliwość innego spojrzenia na historię całożercy i na dzieje wpływów literackich w tym zakresie. Punk-

[78] Wincenty i Gerwazy mają, jako pisarze, tę cechę wspólną, że przyznają się do korzystania z ksiąg cudzych: *Kronika* (II 1, 1) pierwszego korzysta *ex aliorum historiis*, *Otia imperialia* (III, 81) drugiego *ex alienis libris*. Jak wiadomo *Historiae Alexandri Magni Macedonis* Kwintusa Kurcjusza Rufusa nie były znane w średniowieczu. O przekładach łacińskich greckiego *Romansu o Aleksandrze* piszą krótko C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, s. 13–26 i J. Frappier, *Le Roman d'Alexandre et de ses diverses versions au XII^e siècle*, w: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. 4, Heidelberg 1978, s. 149–167. Drobnym pismom, jakimi obrósł *Romans*, swoje badania poświęcił F. Pfister, zob. wydany pośmiertnie zbiór jego artykułów *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 61). E. Baumgartner, *La formation du mythe d'Alexandre au XII^e siècle: Le Roman d'Alexandre et l'exotisme*, w: *Conter de Troie et d'Alexandre. Pour Emmanuèle Baumgartner*. Études réunies par L. Harf-Lancner, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik, Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2006, s. 137–158; artykuł ukazał się w 1998 po włosku pod tytułem określającym precyzyjniej temat pracy: *La fortuna di Alessandro nei testi francesi medievali*. Dobry rzut oka na legendę Aleksandra Wielkiego w literaturze zachodnioeuropejskiej, łacińskiej i wernakularnej, daje antologia tekstów średniowiecznych (z przekładami włoskimi) pt. *Alessandro nel medioevo occidentale* (zob. przyp. 57), ze wstępem P. Dronke, listą dzieł i ich wydań oraz bibliografią.

Panowie Profesorowie Juliusz Domański i Krzysztof Ożóg zechcieli przeczytać mój artykuł przed oddaniem go do druku. Dzięki przyjacielskiej uczynności M. i D. Calmów, S. Carotiego, M. Lisowskiej, A.A. Robiglio, G. Vuillemin-Diem mogłem dokończyć tę pracę mając pod ręką wszystkie teksty wymienione w Dodatku 2. Wyrażam wszystkim serdeczną wdzięczność.

tem wyjścia będą dla nas *Otia imperialia* (III 29: *De dracone quem boam dicunt*) Gerwazego z Tilbury. Angielski uczony pisze, że koło miasteczka Epidauru, które wydawca Gerwazego identyfikuje z obecnym Dubrownikiem, św. Hilarion trafił na węża, przedziwnej i niespotykanej wielkości. Tubylcy nazywali te węże „boa", które to imię stąd się wzięło, że owe węże zwykły połykać całe woły — *boues*:

> Apud Epidaurum, Dalmatie oppidum, inuentus est a beato Ylarione draco mire magnitudinis et incognite, quales gentili sermone boas uocant, ab eo quod tam grandes sunt quod boues glutire solent[79].

Ostatni wydawca dzieła Gerwazego słusznie wskazuje na *Vita s. Hilarionis* św. Hieronima jako na źródło angielskiego autora. Otóż, kontynuując swoje opowiadanie, Hieronim pisze, że wąż niszczył całą prowincję, gdyż nie tylko bydło i trzodę, ale także rolników i pasterzy pochłaniał samą siłą oddechu. Uproszony o zaradzenie sytuacji, święty mąż Hilarion kazał przygotować stos, pomodlił się, po czym wezwał smoka boa, kazał mu wejść na ten stos i wtedy na oczach ludu podpalił ów stos. Oto jak rzecz się miała. Hezychius, najmilszy uczeń Hilariona, uprosił mistrza, aby się udał do Dalmacji, co też stać się miało:

> Duxit itaque [Hezychius] illum ad Epidaurum, Dalmatiae oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans non potuit abscondi. Siquidem draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone „boas" vocant, ab eo quod tam grandes sint ut boves glutire soleant, omnem late vastabat provinciam, et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores, tractos ad se vi spiritus, absorbebat. Cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa evocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. Tum itaque cuncta spectante plebe immanem bestiam concremavit[80].

Mamy tutaj nowy, „kadłubkologii" jeszcze nieznany typ całożercy. Różni się on od wawelskiego potwora imieniem, czyli rodem oraz spontanicznym, więc nieprzewidywalnym działaniem. Tylko ogromnymi wymiarami i nadzwyczajną siłą są do siebie podobni Holofagus, wąż boa, a także smok syryjski. Podobni są także praktyką ludożerstwa, co pozostaje właściwością wielu rodzajów potworów ludzkich i kilku ludów. I wreszcie Holofagus i boa mieli przeznaczony im osobisty, więc niepodobny do żadnego innego, koniec.

Włoski komentator *Żywotu Hilariona* nie zauważa, iż podobny motyw smoka występuje także u Sozomenosa w jego *Historia ecclesiastica*, VII 26. Wspomina

---

[79] Gerwazy z Tilbury, *Otia*, s. 618 i przyp. 2, gdzie się odsyła do PL 23, 40.

[80] Hieronymi *Vita Hilarionis* [28, 2–4]. Testo critico a cura di A.A.R. Bastiaensen. Traduzione di C. Moreschini, w: *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Introduzione di C. Mohemann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit. Traduzioni di L. Canali e C. Moreschini, Milano: Fondazione L. Valla / A. Mondadori, [4]1998 (Vitae dei Santi, 4), s. 130–132.

o tym ważnym dla nas fakcie A. de Vogüé w obszernej i doskonałej analizie *Żywotu*[81]. W rzeczywistości mamy dwie łacińskie wersje tego samego opowiadania o smoku, czyli wężu, i o jego zniszczeniu. Starsza wersja łacińska znalazła się najpierw w greckiej kompilacji historycznej pióra Teodora Anagnostesa z V wieku, przełożonej na łacinę około połowy VI w. pod okiem uczonego Kasjodora w Vivarium. Przekład ten znany jest jako *Historia tripartita*. Na sposób natychmiastowego pochłaniania zwierzyny albo ludzi przez żarłocznego stwora wskazuje czasownik *devorare*. Sama zaś śmierć nie jest tutaj skutkiem walki lub podstępu, ale cudem spowodowanym przez biskupa, który najpierw uczynił znak krzyża, a następnie splunął bestii w paszczę.

> Ea siquidem tempestate plurimi inter episcopos effulgebant, sicut Donatus Euroeae Epiri. De quo dum provinciales miracula multa testentur, maximum tamen est quod de dracone gessit. Is enim circa pontem in via publica iacens, cibum habebat oves, capras, equos et homines abripiens devorabat. Ad quam bestiam Donatus sine gladio, sine quolibet iaculo, veniens, cum ille levasset caput, quasi voratura virum, tunc ille vexillum crucis ante faciem eius digito designans in aere, in os eius exspuit. Bestia vero sputum mox ore suo suscipiens, exspiravit[82].

„Patrologia Graeca" Migne'a przedrukowuje *Historię Kościoła* Sozomenosa w wydaniu Henryka de Valois (1603–1676), który jest także autorem przekładu łacińskiego:

> Ex his [episcopis] fuit Donatus, Euroeae in Epiro episcopus, quem cum alia multa admirabilia perpetrasse, eius loci incolae testantur, tum illud praecipue quo in draconis interfectione gessit; qui circa locum quem Chamaegephyras nominant, iuxta aggerem publicum latitans oves, capras et boves, equos item atque homines rapiebat. Neque enim ille gladium aut hastam aut aliud quodlibet talem gestans, hanc belluam adortus est. Sed cum draco adventum illius sensisset et tanquam impetum in eum facturus, caput extullisset, ipse ex adversa eius stans, signum crucis in aere digito depinxit et in illum exspuit. At draco, sputo in os accepto, statim concidit et mortuus iacens, nihilo minor serpentibus illis apparuit, qui apud Indos esse memorantur[83].

---

[81] *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. II — *Première partie: le monde latin. De l'Itinéraire d'Égérie à l'éloge funebre de Népotien (384–396)*, Paris: Cerf, 1993, s. 217, przyp. 316. Szczegółowa analiza zawartości i znaczenia *Vita Hilarii* zajmuje rozdz. IV, s. 163–236; oparta jest na wydaniu cytowanym w przyp. poprzednim.

[82] M. Aurelii Cassiodori *Historia tripartita*, IX, 46: *De miraculis Donati pontificis in Boroea*; PL 69, 1162.

[83] Hermiae Sozomeni *Ecclesiastica historia*, VII, c. 26; PG 67, 1498–1499. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*. Z jęz. greckiego przeł. S. Kazikowski. Wstępem opatrzył Z. Zieliński, Warszawa: Inst. Wyd. Pax, 1980, s. 510–511; przekład ewokuje wprost „owe straszne, znane z opowiadań węże indyjskie", stanowiące dla historyków i hagiografów tamtej epoki materię do opowiadań o cudach i o cudownościach.

Zestawienie dwu par tekstów, niby tych samych, ujawnia znaczne ubóstwo tekstu pochodnego wobec modelu: tekst wtórny bierze od swojego modelu to tylko, co mu jest konieczne do zwięzłego opowiedzenia istoty rzeczy. Możemy stąd wnosić, że nawet ubogie opowiadania o smokach i wężach mają za sobą długą i bogatą historię, biedniejącą w miarę przekazywania i uprawdopodobniania. Na taką właśnie przeszłość wskazuje tłumaczenie dokonane nie z przeróbki Anagnostesa w *Historia tripartita*, lecz z oryginału Sozomenosa: ten ostatni przechował wyraźny dowód znajomości *mirabilia Indiae* i echo agresywnej natury „indyjskich" *monstra*, *beluae* i *serpentes*: instynkt ataku — *impetus*, który stanowi powtarzający się niezmiennie motyw opowiadań o wyprawie Aleksandra do Indii[84].

Te historie dzikich węży i świętych mężów zarysowują pewną możliwość odpowiedzi na trudności przedstawione przez M. Plezię. Chrześcijańska literatura grecka i łacińska znała smoka całożercę wcześniej niż dokonano przekładu *Romansu o Aleksandrze* na syryjski. Bardzo wcześnie opowiadania greckie przedostają się do domeny łacińskiej i całożercę przed końcem IV wieku opisuje św. Hieronim. Model całożercy syryjskiego nie wydaje się więc konieczny do wyjaśnienia obecności węża boa u Gerwazego z Tilbury i wawelskiego potwora w *Kronice* wincentyńskiej. Wolno sądzić, że owe smoki i węże przechodziły z domeny greckiej do dziedzin łacińskich i do syryjskich. Świat stworzeń fantastycznych, owych „cudowności Indii", przenikał powoli do świadomości i do piśmiennictwa chrześcijan, gdzie podlegał różnorodnym obróbkom i transformacjom, odnajdując się w legendach o wielkich cudotwórcach.

I ostatnia uwaga. Zarówno pisma św. Hieronima, jak i *Historia tripartita* należały do lektur wykształconych ludzi Kościoła w średniowieczu. Nie odrzucamy więc bardzo prawdopodobnego przypuszczenia, że mistrz Wincenty, podobnie jak młodszy od niego Gerwazy z Tilbury, znał z pierwszej ręki *Żywot Hilariona* i *Historię trójdzielną*, ale poprzeć go nie możemy lepszym argumentem.

Dodatek 2
Wykorzystane źródła — sposób ich cytowania

List Aleksandra Macedońskiego do Arystotelesa

Apokryficzna *Epistola Alexandri ad Aristotelem magistrum suum de situ et mirabilibus Indiae* stanowiła prawdopodobnie najpierw część nieznanego dziś dziełka greckiego, z którego ją wyjęto i z czasem włączono do niektórych redakcji *Romansu*

[84] Niewątpliwym echem indyjskich mirabiliów jest także historia Arsacjusza, który swoją modlitwą spowodował samobójstwo smoka czy węża, zabijającego przechodniów samym oddechem (Sozomen, *Hist. Kośc.*, ks. IV, rozdz. 16, s. 241).

o Aleksandrze. Posiada tradycję rękopiśmienną autonomiczną[85]. Tę jego autonomiczność potwierdzają dwa przekłady łacińskie: starszy sprzed wieku VII, a jak się dziś sądzi, z wieku V lub VI, wydany został krytycznie przez W. Walthera Boera; młodszy, równolatek przekładu Leona z wieku X, ogłoszony był przez F. Pfistera w roku 1910[86]. Wersja *Listu* wprowadzona do redakcji A *Romansu* jest uboższa od wersji autonomicznej, która ma zresztą tekst lepszy. Odwołuję się regularnie do wydania Boera. Do wydania synoptycznego, które powtarza za wydaniem Boera stronice i wiersze, odsyłam, kiedy wydaje się to użyteczne.

Epistola Alexandri (Boer): *Epistola Alexandri ad Aristotelem*. Ad codicum fidem edidit et commentario critico instruxit W.W. Boer, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1973 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 50).

Feldbusch, *Der Brief Alexanders*: *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens*. *Synoptische Edition*, hrsg. von M. Feldbusch, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 78).

Epistola Alexandri (Pfister): *Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens*, w: F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman, Commentarium Palladii, Briefwechsel zwischen Alexander und Dindimus, Brief Alexanders über die Wunder Indiens nach der Bamberger Handschrift*, hrsg. von … Heidelberg: C. Winter, 1910 (Sammlung vulgärlateinischer Texte, 4), s. 21–37.

Juliusza Waleriusza *Romans o Aleksandrze* wraz z *Epitome*

Zaginiony oryginał grecki *Romansu o Aleksandrze* dał początek pięciu przeróbkom, które są u podstaw tradycji wschodniej i zachodniej *Romansu*. Od redakcji α, której głównym świadkiem jest tekst A (*Parisinus Graecus* 1711, z XI wieku), pochodzą dwa przekłady ormiańskie, przekład łaciński Juliusza Waleriusza z początku IV w. oraz powstała na jego podstawie literatura wernakularna wielu krajów Europy Zachodniej; od redakcji $^*\delta$ pochodzi przekład syryjski z VII w. zachowany w trzech redakcjach oraz inne tłumaczenia wschodnie, a także łaciński przekład archiprezbitera Leona z w. X[87]. Przekład Juliusza Waleriusza Aleksandra Pole-

---

[85] D.J.A. Ross, *A Check-list of MSS of three Alexander Texts: the Julius Valerius Epitome, the* Epistola ad Aristotelem *and the* Collatio cum Dindimo, „Scriptorium", 10 (1956), s. 127–132.

[86] O tym przekładzie pisze w swoim wydaniu (s. II) W.W. Boer: „Ea ad verba auctoris prioris epistulae recuperanda nihil confert, quoniam omnes locos intellectu difficiles consulto omisit eius auctor". Zob. dla całości C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, s. 15–16. Na marginesach swojego wydania *Der Alexanderroman* Pfister odsyła do miejsc paralelnych swojego wydania *Listu Aleksandra.*

[87] Podstawowe dane o redakcjach *Romansu* i jego przekładach oraz o *Liście Aleksandra do Arystotelesa* znalazłem w pracach wybitnych specjalistów: C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, s. 13–26 i passim; we wstępie R. Stonemana *Il Romanzo*, t. 1: s. LXXIII–LXXXIII — tom pierwszy tego wydawnictwa w toku przynosi edycję trzech redakcji tekstu greckiego (tekstu A oraz redakcji β i γ) oraz ich tłumaczenie włoskie, ponadto pierwszą księgę łacińskiego przekładu

miusa, zachowany dziś (po zniszczeniu w 1904 turyńskiego palimpsestu) w jednym rękopisie i paru fragmentach, był słabo znany w średniowieczu[88]. Znany był lepiej szeroko rozpowszechniony skrót z IX wieku — *Julii Valerii Epitome*, którego wpływ przeciągnął się daleko poza wiek XII. Niestety, z wyprawy do Indii i z jej mirabiliów zostało tu bardzo niewiele: wymiana listów z królem Porusem, spotkanie z królową Condace, ostatni pobyt w Babilonie i śmierć oraz dwa inne krótkie fragmenty. Do *Epitomy* odsyłamy raz tylko, do księgi pierwszej. Wincenty nie korzystał bezpośrednio z *Romansu* i *Epitomy*.

Iulius Valerius, *Res gestae*: Iulius Valerius, *Res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco*. Adhibitis schedis R. Calderan edidit M. Rosellini, Stuttgart-Leipzig: K.G. Saur, ^{2}2004.

Il Romanzo (Stoneman): *Il Romanzo di Alessandro*. Vol. I, a cura di R. Stoneman. Traduzione di T. Gargiulo. Milano: Fondazione Lorenzo Valla — Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

Epitome: Iulii Valerii *Epitome*. Zum erstenmal herausgeg. von J. Zacher, Halle 1867.

Romans o Aleksandrze w przekładzie Leona i *Historia de preliis*

Jak wspomniano, niezależnie od przekładu Juliusza Waleriusza i *Epitomy*, średniowiecze dysponowało jeszcze przekładem neapolitańskiego archiprezbitera i dyplomaty Leona. Przebywając z misją dyplomatyczną w Bizancjum, Leon znalazł rękopis z greckim tekstem Pseudo-Kallistenesa, który zabrał w drogę powrotną do Neapolu i tu go na prośbę księcia Jana III i jego brata Marino II, przełożył na łacinę krótko po 952 roku. Przekład Leona uchodzi za mniej elegancki, pozbawiony elementów retorycznych, ale bliższy greckiego modelu niż przekład Juliusza Waleriusza[89]. Tłumaczenie Leona, wzbogacane kolejno licznymi interpolacjami, znane jest pod tytułem *Historia de preliis Alexandri Magni* (lub krótko: *Historia de preliis*). Z wieku XI zachowała się redakcja J^1; powstała krótko przed 1118–1119 redakcja J^2 (albo „Recenzja Orozjusza", nazwana tak z powodu wykorzystanego tu dzieła *Przeciw poganom* tego autora), przypisywana jest dzisiaj encyklopedyście

---

Juliusza Waleriusza pt. *Res gestae Alexandri Magni* z włoskim tłumaczeniem i stustronicowym komentarzem; F. Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*. Korzystam również ze wstępów do: Aleksandra z Paryża, *Le Roman d'Alexandre*; do francuskich tłumaczeń Pseudo-Kallistenesa (tekst A) i (tekst L), wymienionych na końcu obecnego spisu.

[88] Zob. wstęp M. Rosellini do jej edycji *Res gestae* Juliusza Waleriusza, s. VI–XXIX, oraz listę rękopisów *Epitomy* zestawioną przez Rossa (wyżej, przyp. 85). Wstęp Stonemana do *Il Romanzo*, t. 1, s. LXXXIV, daje jasny schemat chronologiczny redakcji i głównych tłumaczeń. C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, s. 15–17.

[89] C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, s. 16.

Gwidonowi z Pizy[90]; wreszcie z końca wieku XII lub z początku wieku następnego pochodzi redakcja J^3. Redakcje J^2 i J^3, niezależne od siebie, zależą bezpośrednio od J^1. Wszystkie trzy zostały wydane w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Wydanie synoptyczne konsultowałem, lecz do niego nie odsyłam.

Pfister, *Der Aleksanderroman: Der Alexanderroman des Archypresbyters Leo*, untersucht und herausgegeben von F. Pfister, Heidelberg: C. Winter, 1913 (Sammlung mittellateinischer Texte, 6).

Historia de preliis, Red. J^1: *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J^1*. Hrsg. von A. Hilka, K. Steffens, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1979 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 107).

Historia de preliis, Red. J^2: *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J^2* (*Orosius-Rezension*). Hrsg. von A. Hilka. Erster Teil. Zum Druck besorgt durch H.-J. Bergmeister, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 79); Zweiter Teil. Zum Druck besorgt durch R. Grossmann, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 89).

Historia de preliis, Red. J^3: *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J^3*. Hrsg. von K. Steffens, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1975 (Beiträge zur klassischen Philololologie, 73).

Die Historia de preliis Alexandri Magni (Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters). Synoptische Edizion des Rezensionen des Leo Archipresbyters und der interpolierten Fassungen J^1, J^2, J^3 (Buch I u. II). Hrsg. von H.J. Burgmeister, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 65).

List do Hadriana (List Farasmanesa / De rebus in Oriente mirabilibus)

Poza literaturą związaną ściśle z postacią Macedończyka, jego wyprawą na Wschód i jego legendą zapisaną w *Romansie*, istniały jeszcze krótsze lub dłuższe teksty luźniej z dziejami Aleksandra związane, jak na przykład znany pod wieloma tytułami i z wielu redakcji *List do Hadriana* (*Pharasmanes divo Adriano*, *Epistola Premonis regis*). Należy on do obfitej literatury greckiej, tłumaczonej kiedyś na łacinę, dziś prawie w całości zaginionej. *List do Hadriana* należy do ważnych źródeł łacińskiej i wernakularnej literatury średniowiecznej. Prawdopodobnie korzystał z niego Izydor z Sewilli, z całą pewnością anonimowy autor *Liber monstrorum*, *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, znany dzisiaj w przekładzie polskim *List kapłana Jana*, interpolatorzy *Historia de preliis*, Gerwazy z Tilbury w *Otia imperialia*

[90] M. Campopiano, *Gentes, monstra, fere: l'Histoire d'Alexandre dans une encyclopédie du XII^e siècle*, w: *Conter de Troie et d'Alexandre*, s. 235–252, zwłaszcza s. 246–252, gdzie autorka dyskutuje z argumentami U. Mölka.

i wielu innych późniejszych[91]. E. Faral pierwszy zestawił obok siebie trzy drukowane wcześniej redakcje *Listu* (A, B, C), następnie dodał im redakcję czwartą (D) oraz komentarz[92]. Dla wygody i ze względu na interesujące komentarze w pracy naszej posługujemy się edycją synoptyczną czterech redakcji *Listu*, sporządzoną przez C. Lecouteux, *De rebus in Oriente mirabilibus*, oraz wcześniejszym wydaniem F. Pfistera.

Lecouteux, *De rebus in Oriente: De rebus in Oriente mirabilibus (Lettre de Farasmanes)*. Édition synoptique accompagnée d'une introduction et de notes par C. Lecouteux, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1979 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 103).

Pfister, *Pharasmanes: Pharasmanes, Brief an Keiser Hadrian*, w: F. Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 61), s. 366–371.

Liber monstrorum

Drugim dziełem słabiej związanym z mitem Aleksandra jest powstała w okresie przedkarolińskim *Księga potworów*, w której znaczna liczba owych potworów pochodzi z utworów, opowiadających o macedońskiej wyprawie do Indii, w szczególności z *Listu Farasmanesa do Hadriana*. Ten mały słownik potworów cytujemy za dwoma wydaniami:

---

[91] Opieram się na pracach: E. Faral, *Une source latine de l'Histoire d'Alexandre. La lettre sur les merveilles de l'Inde*, „Romania", 43 (1914), s. 99–215, 353–370; zob. zwł. s. 367–370; C. Lecouteux, *Deux nouveaux fragments*; Tegoż, *La Lettre à Adrien sur les merveilles de l'Inde*, „Romania", 108 (1987), s. 106–109. Lecouteux potwierdza wyniki badań swojego poprzednika. Dzięki jego własnym badaniom liczba znanych kopii łacińskich „Listu do Adriana" wzrosła do dziewięciu, a liczba przekładów francuskich do trzech, licząc w tym dwa przekłady francuskie *Otia imperialia* Gerwazego z Tilbury.

[92] Opieram się na pracy E. Farala, *Une source latine de l'Histoire d'Alexandre*, s. 99–215, 353–370; zob. zwł. s. 367–370. Faral, który bardzo uważnie studiował *List do Hadriana*, tak kończy uwagi o jego znaczeniu: „Enfin, du point de vue de la littérature du Moyen Âge, elle (la Lettre) a été une sorte de canal par où un flot de traditions helléniques a été infusé aux régions de l'Ouest; et, dans l'histoire des inluences que l'Orient a exercées sur l'Occident, elle est un document de tout premier ordre" (s. 370). Redakcja A jest u Farala wydaniem opartym na rękopisie paryskiej BnF, nouv. acq. 1065 (*Epistola Premonis regis ad Trajanum imperatorem*), Lecouteux powiela edycję H. Omont z r. 1913; redakcja B jest przedrukiem wydania E.G. Graff, *Dintisa, Denkmäler deutscher Sprache und Literatur*, Stuttgart-Tübingen, 1827, t. 2, s. 194–198; redakcja C przynosi tekst, któremu odpowiada fragment *Otia imperialia* Gerwazego z Tilbury (wyd. cyt., s. 694–711; w wydaniu Leibniza *Scriptores rerum Brunsvicensium*, I, s. 984–986); redakcja D pochodzi z pracy Th. O. Cockayne, *Narratiunculae Anglice conscriptae*, London 1861, s. 62–66. Zdaniem Lecouteux (*Deux nouveaux fragments*, s. 113), *List do Hadriana* ma być częściowym tłumaczeniem jakiegoś greckiego „przewodnika" lub wykazu odległości podawanych w stadiach.

L. monstrorum (Pfister): *Liber monstrorum de diversis generibus*, w: F. Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 61).

L. monstrorum (Bologna): *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*. A cura di C. Bologna, Milano: Bompiani, 1977.

Cytowane są ponadto:

Commonitorium Palladii: F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman, Commentarium Palladii, Briefwechsel zwischen Alexander und Dindimus, Brief Alexanders über die Wunder Indiens nach der Bamberger Handschrift*, hrsg. von … Heidelberg: C. Winter, 1910 (Sammlung vulgärlateinischer Texte, 4), s. 1–5.

List kapłana Jana: *W poszukiwaniu królestwa kapłana Jana*. Wybór, wstęp i redakcja naukowa J. Strzelczyk, Gdańsk: Novus Orbis, 2006 [*List kapłana Jana*, s. 3–16, tłum. A. Strzelecka].

Aleksander z Paryża, *Le Roman d'Alexandre*: *Alexandre de Paris*, *Le roman d'Alexandre*. Traduction, présentation et notes de L. Harf-Lancner (avec le texte édité par E.C. Armstrong et al.), Paris: Le Livre de Poche, 1994 (Lettres Gothiques).

Gerwazy z Tilbury, *Otia*: Gervase of Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*. Edited and translated by S.E. Banks and J.W. Binns, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Le Roman d'Alexandre (Tekst A): Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. Vie d'Alexandre de Macédoine*. Traduction et édition par A. Tallet-Bonvalot, Paris: GF-Flammarion, 1994[93].

Le Roman d'Alexandre (Tekst L): Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*. Traduit et commenté par G. Bounoure et B. Serret, Paris: Les Belles Lettres, 2004[94].

kaluza_zenon@yahoo.fr

[93] *List Aleksandra* należy do tekstu A, ks. II; zob. s. 126–131. Przekład *Romansu* oparty jest na wydaniu *Historia Alexandri Magni, Pseudo-Callisthenes. Recensio vetusta*. Edidit G. Kroll, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926.

[94] Oparty jest na wydaniu H. Van Thiel, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrieft L*, Darmstadt [2]1983. Przekład uzupełniają liczne warianty pochodzące z innych redakcji, aneksy oraz komentarze.

„HOLOPHAGUS" DE *LA CHRONIQUE POLONAISE* DE VINCENT

R É S U M É

Au début de sa *Chronica Polonorum* (I 5, 4), Vincent, dit Kadlubek (†1223), affirme: *Erat enim in cuiusdam scopuli anfractibus monstrum atrocitatis immanissimae, quod quidam olophagum dici putant*. Le monstre et son nom apparaissent encore ailleurs. D'autres chroniques des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, proches du texte de Vincent, suivirent fidèlement le texte cité. Ce n'est qu'à partir du XV^e^ siècle que le 'draco' est donné comme équivalent tant de 'monstrum' que de 'holophagus', ce dernier terme étant un apax. Dans la littérature historique et philologique moderne, certains tentent de justifier cette équivalence par un recours (incorrect à nos yeux) à la figure de métonymie, d'autres s'obstinent à voir dans le propos du chroniqueur une confirmation écrite d'une légende locale plus ancienne, bien qu'autrement inconnue, d'autres enfin cherchent à voir un modèle du faux dragon cracovien soit dans une version syriaque de la *Vie d'Alexandre le Grand* du Pseudo-Callisthène, soit dans les légendes germaniques. L'auteur montre l'inanité de ces hypothèses et sollicite le mythe littéraire d'Alexandre. II. Dans des ouvrages écrits à la suite de l'histoire d'Alexandre le Grand, on trouve plusieurs classements des monstres. Or, à l'intérieur du groupe des monstres «humains» on rencontre plusieurs peuplades «historiques» et fictives portant le nom qui se termine en *-fagus*. Plusieurs de ces noms sont connues de la littérature scientifique antique et médiévale, p. ex. de Pline l'Ancien, de Solinus et d'Isidore de Séville, *Historia de preliis, Lettre à Adrien*, etc. Qui plus est, Isidore livrant plusieurs exemples de mots qui commencent avec *olo-* et d'autres qui se terminent en *-fagus*, facilite la création de mots nouveaux. L'auteur en conclut que Vincent, bon connaisseur de la légende d'Alexandre le Grand, a forgé le nom d'olophagus en suivant les règles et les modèles préexistants, familiers des écrivains du XII^e^ siècle.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 291–306
ISSN 0860-0015

Monika Michałowska
Uniwersytet Medyczny, Łódź

CZY MĄDRY JEST ROZTROPNY?
Roztropność i wiedza moralna wobec działań woli w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Ryszarda Kilvingtona*

Szkoła Kalkulatorów Oksfordzkich była czternastowiecznym quasi-akademickim stowarzyszeniem skupiającym najwybitniejsze umysły tego czasu i miejsca. Jednym z jej założycieli i najaktywniejszych członków był Ryszard Kilvington, którego myśl zdobywa w ostatnim czasie coraz więcej uznania i zyskuje na popularności wśród badaczy filozofii i teologii średniowiecznej. Cechą charakterystyczną Szkoły Kalkulatorów Oksfordzkich było zainteresowanie fizyką i matematyką. Jej członkowie podejmowali próby wykorzystania matematyki we wszystkich dziedzinach wiedzy jako metody pozwalającej rozwiązywać różnorodne problemy filozoficzne, a także teologiczne. Postrzeganie matematyki oraz logiki jako adekwatnych narzędzi filozoficzno-teologicznych nieobce było również Kilvingtonowi, który rozpoczął karierę akademicką właśnie od traktatu logicznego zatytułowanego *Sophismata* poświęconego terminom synkategorematycznym. I to dzięki *Sofizmatom*, wydanym krytycznie przez Normana Kretzmanna w 1990[1], myśl Kilvingtona wzbudziła zainteresowanie mediewistów. Choć obecnie rozwiązania Kilvingtona z dziedziny logiki zostały już w znacznej mierze zbadane[2], a jego fizyka staje się

* Artykuł ten powstał dzięki finansowemu wsparciu ze strony Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Grant nr N101 025 32/2286).

[1] Cf. B.E. Kretzmann, N. Kretzmann, *The Sophismata of Richard Kilvington. Auctores Britannici Medii Aevi XII* (text edition), Oxford 1990; Idem, *The Sophismata of Richard Kilvington. Introduction, Translation and Commentary*, New York 1991.

[2] Na temat logiki Kilvingtona zob. m.in.: N. Kretzmann, *Socrates is Whiter than Plato begins to be White*, „Nous", 11 (1977), s. 3–15; Idem, *Richard Kilvington and the Logic of Instantaneous Speed*, w: *Studi sul secolo in memoria di Annelise Maier*, A. Maierù, A. Paravicini-Bagliani (red.), Rome 1982 (Edizioni di Storia e Letteratura), s. 142–175; Idem, *Tu scis hoc esse omne quod est hoc: Richard Kilvington and the Logic of Knowledge*, w: *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, N. Kretzmann (red.), Dordrecht 1988, s. 225–245; E.D. Sylla, *The Oxford Calculators*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, et al. (red.), Cambridge 1982, s. 540–563; Eadem, *Infinite Indivisibles and Continuity in Fourteenth-Century Theories of Alteration*, w: *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, N. Kretzmann (red.), Ithaca, N.Y. 1982, s. 231–257; Eadem, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320–1350. Physics and Measurement by Latitudes*,

bardziej przystępna, głównie dzięki pionierskiej pracy Elżbiety Jung[3], to myśl etyczna Kilvingtona nie doczekała się, jak dotąd, właściwie żadnego opracowania. Badania mediewistów dotyczące logicznej i matematycznej myśli Kilvingtona w przekonujący sposób dowiodły, iż był to jeden z najwybitniejszych umysłów swego czasu, zaś jego rozwiązania zarówno w logice, jak i fizyce, umożliwiły dalszy rozwój tych nauk w późnym średniowieczu. Z tego choćby powodu ciekawe wydaje się zbadanie, czy również myśl etyczna Kilvingtona nosi znamiona oryginalności. Staje się to tym bardziej celowe, kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, iż dzieło etyczne tego myśliciela — mające postać komentarza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa — było jedynym traktatem etycznym powstałym w pierwszej połowie wieku czternastego na Uniwersytecie Oksfordzkim. Oprócz Kilvingtona, w tym okresie komentarze do *Etyki* napisali także paryscy mistrzowie: Walter Burley i Jan Buridan. W niedalekiej przyszłości istotne będzie zatem podjęcie analiz dotyczących myśli etycznej Kilvingtona na tle czternastowiecznej filozofii oksfordzkiej, jak również w szerszym kontekście na tle ówczesnej myśli europejskiej. W niniejszym artykule stanowiącym jedną z pierwszych prób analizy etycznej myśli Kilvingtona pozwolę sobie przedstawić dwa zagadnienia poruszane przez tego Oksfordzkiego Kalkulatora w jego komentarzu do *Etyki*. Skupię się przede wszystkim na zagadnieniach dotyczących roli roztropności oraz wiedzy filozoficznej w działaniach etycznych omawianych przez Kilvingtona głównie w kwestiach czwartej i dziesiątej. Następnie podejmę analizę relacji pomiędzy roztropnością a wolą. Konsekwentnie, rozważania te prowadzić będą do omówienia drugiego wybranego przeze mnie zagadnienia bezpośrednio związanego z powyższymi, które stanowić będzie analiza różnych stanów woli, a mianowicie: *velle*, *nolle* i *non-velle*.

Ryszard Kilvington urodził się ok. 1302 roku w diecezji York. Pierwsze wzmianki o Kilvingtonie pochodzą z czasów jego studiów na Uniwersytecie Oksfordzkim, do którego przybył w 1316–1317 roku. Zgodnie ze średniowiecznym *curriculum* Kilvington zdobywał stopnie akademickie zaczynając od Wydziału Sztuk a następnie studiując na Wydziale Teologii. Z tego okresu pochodzą wszystkie jego dzieła: traktat logiczny pt. *Sophismata*, komentarze do pism Arystotelesa: *O powstawaniu i ginięciu*, *Fizyki*, *Etyki nikomachejskiej* oraz komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda. Prawdopodobna data powstania komentarza do *Etyki* to 1324–1326, zatem

---

New York & London 1991, s. 435–446; J.E. Murdoch, *The Involvement of Logic in Late Medieval Natural Philosophy*, w: *Studies in Medieval Natural Philosophy*, S. Caroti (red.), Firenze 1989, s. 3–23.

[3] Na temat fizyki Kilvingtona zob. m.in.: E. Jung *olim* Jung-Palczewska, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu*, Łódź 2002; Eadem, *Motion in a Vacuum and in a Plenum in Richard Kilvington's Question:* Utrum aliquod corpus simplex posset moveri aeque velociter in vacuo et in pleno *from the* Commentary on the Physics, „Miscellanea Mediaevalia", 25 (1997), s. 179–193.

dzieło to jest pierwszym filozoficznym traktatem powstałym w owym czasie na Uniwersytetach Oksfordzkim i Paryskim, na pewno przed wymienionymi wyżej komentarzami do *Etyki* mistrzów paryskich (prawdopodobna data komentarza Burleya to lata 1334–1337[4], komentarz Buridana powstał po 1342 roku[5]). Aktywność naukowa Kilvingtona skończyła się, kiedy opuścił Oxford i jako doktor teologii został członkiem dworu króla Edwarda III i jego spowiednikiem. W latach późniejszych Kilvington piastował urząd dziekana katedry św. Pawła w Londynie i, wraz z Ryszardem FitzRalphem, dał się poznać z temperamentu polemicznego objawiającego się w zagorzałych dysputach publicznych przeciw przywilejom zakonów żebraczych. Kilvington zmarł w 1361 roku, prawdopodobnie z powodu dżumy[6].

Analizowany przeze mnie komentarz do *Etyki*[7] jest rezultatem wykładów prowadzonych przez Kilvingtona. Składa się on z dziesięciu kwestii[8], które zatytułowane są następująco:

I. Czy każda cnota moralna rodzi się w działaniu?
II. Czy brak i nadmiar niszczą cnoty moralne?
III. Czy cnotliwy znajduje upodobanie w czynach sobie właściwych?
IV. Czy wola wytwarza swoje akty w sposób wolny?
V. Czy odwaga zawiera się między brawurą a tchórzostwem?
VI. Czy ci, którzy źle czynią, powinni być karani przez sędziów?

---

[4] Zob. O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres*, Paris 1998 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales, III, 6), s. 58.

[5] Zob. J.B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Buridana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu* Etyki *w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław–Warszawa 1973, s. 17.

[6] Więcej na temat życia i kariery uniwersyteckiej Ryszarda Kilvingtona zob. E. Jung, *Między filozofią przyrody*, s. 25–31; Eadem, *Works by Richard Kilvington*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", 67 (2000), s. 183–187.

[7] Kwestie do *Etyki* znajdują się w rękopisach: Vat. lat. Ottob. 179, Cod. Vindob. Pal. lat. 431, Erfurt F 35, Bruges 503, Paris BN lat. 15561, Lübeck, Bibl. der Hansestadt, Philos. 4.

[8] Tytuły kwestii oraz ich kolejność różnią się nieznacznie w zależności od rękopisu (z wyjątkiem rękopisu paryskiego, w którym kwestie znajdują się w zupełnie innym porządku niż przedstawiony poniżej). W rękopisie Vat. lat. Ottob. 179, z którego pochodzą cytaty wykorzystywane w niniejszym artykule, są one ułożone w następującym porządku:

1. *Utrum omnis virtus moralis ex operibus generetur*
2. *Utrum virtutes morales ex defectu et superhabundantia corrumpantur*
3. *Utrum quilibet virtuosus in operationibus sibi propriis delectetur*
4. *Utrum voluntas suos actus producat libere*
5. *Utrum fortitudo sit medietas circa audacias et timores*
6. *Utrum male operantes sint a legislatoribus puniendi*
7. *Utrum liberalitas sit circa pecunias medietas*
8. *Utrum magnanimus dignificet se honoribus sibi dignis*
9. *Utrum iustitia sit virtus moralis perfecta*
10. *Utrum prudentia sit habitus cum recta ratione activus circa hominis bona et mala*.

VII. Czy szczodrobliwość w odniesieniu do pieniędzy stanowi połowę?
VIII. Czy ktoś wielkoduszny obdarza się zaszczytami, których jest godny?
IX. Czy sprawiedliwość jest cnotą doskonałą?
X. Czy roztropność jest dyspozycją rozsądku działającą ze względu na to, co dobre i złe dla człowieka?[9]

Komentarz Kilvingtona nie jest jednak klasycznym komentarzem do *Etyki* Arystotelesa. Albowiem zgodnie z oksfordzką praktyką Kilvington analizuje jedynie te zagadnienia, które cieszyły się zainteresowaniem filozofów i teologów ówczesnych czasów z powodu swojej kontrowersyjności, i które sam autor uznał za warte dyskusji. Rekompensatą za systematyczne ograniczanie tematyki staje się bez wątpienia wnikliwość analiz wybranych przez Kilvingtona zagadnień. Ponadto, Kilvington nie ogranicza się do typowego komentowania zagadnień poruszanych przez Arystotelesa. W rozważaniach Kilvingtona pojawiają się także odniesienia do innych koncepcji etycznych, choć często bez imiennego wskazania ich autorów, jak również jego własne dygresje i oryginalne rozwiązania stawianych przez Arystotelesa problemów. Ciekawe jest również, iż w zgodzie z oksfordzką praktyką, metoda wykorzystywana przez Kilvingtona w jego traktatach logicznych i fizycznych, stosowana jest także w komentarzu etycznym. A mianowicie, rozważając problem etyczny, Kilvington wielokrotnie stawia pytanie, czy cnoty moralne, podobnie jak przedmioty i zjawiska fizyczne, mogą być mierzone, dodawane, odejmowane, czy porównywane za pomocą proporcji[10]. Jest to dobitny wyraz 'manii mie-

---

[9] Powyższe tłumaczenie tytułów kwestii jest poprawioną wersją tłumaczenia publikowanego w E. Jung, M. Michałowska, *Jak być sprawiedliwym? Ryszarda Kilvingtona komentarz do Etyki Arystotelesa*, w: *Księga pamiątkowa ku czci profesora Edwarda Iwo Zielińskiego OFMConv*, „Roczniki Filozoficzne", 56 (2008), s. 119.

[10] Ricardus Kilvington, *Utrum liberalitas sit circa pecunias medietas*, w: *Quaestiones super libros Ethicorum*, ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 40rb–40va: „Ad quod dico quod tunc proportio inter peccatum Sortis et peccatum Ciceronis erit medietas duplae proportionis, et talis est proportio ignorata cum non sit nisi numeri ad numerum. Verbi gratia 8 excedunt 4 in dupla proportione et tamen nullus numerus mediat inter 8 et 4 qui numerus exceditur in eadem ab 8 proportione seu aequali, in qua ille (f. 40va) numerus excedit 4, quia 8, 6 excedit 4 in proportione sexquialtera et 8 excedunt 6 in sexquiatertia proportione. Item 5 excedunt 4 in minori proportione quam 8 excedunt 5, ideo nullus numerus mediat etc. Et sic est in proposito et ideo concedendum est in casu isto quod in eadem proportione peccat Sortes gravius quam Cicero, in qua Cicero gravius peccat quam Plato, et tamen Sortes non movebitur ab aliquo extrinseco ad peccandum et propter nullum bonum peccat Sortes; sed Plato et Cicero peccant ratione boni finis"; Idem, *Utrum iustitia sit virtus moralis perfecta*, w: *Quaestiones super libros Ethicorum*, ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 53vb: „Vel potest argui sic ponendo, quod Socrates velit facere iustitiam infinitis hominibus, si essent. Tunc iustitia est alicuius gradus, igitur si Socrates subtraheret ab illis infinitis 10, quibus desineret velle facere iustitiam, sequitur quod eius iustitia remitteretur ad aliquem gradum. Et si iterum subtraheret a residuis infinitis aliquos 10, quibus desineret velle facere iustitiam, sequitur, quod per tantum iterum remitteretur iustitia Socratis et ita per subtractionem aliquorum finitorum ex illis infinitis posset iustitia Socratis tota aufferri, et cum quibusdam finitis subtractis remaneant infiniti, quibus Socrates vellet facere iustitiam, sequitur

rzenia', którą, jak zauważa Elżbieta Jung, ogarnięty był Kilvington we wszystkich swoich dziełach[11]. Takie ujęcie analizowanych zagadnień miało służyć udowodnieniu istnienia metody, która dałaby się zastosować we wszystkich dziedzinach nauki (fizyce, matematyce, jak również etyce oraz teologii) i która zapewniałaby pewność rozważań i proponowanych rozwiązań.

Kilvington kontynuuje w komentarzu do *Etyki* sposób prowadzenia argumentacji stosowany już w komentarzu do *O powstawaniu i ginięciu* oraz w *Fizyce*. Polega on na zastosowaniu w przedstawianiu argumentów podziału na różne sposoby pomiaru[12]. Oksfordzki Kalkulator prowadzi rozważania natury etyczno-teologicznej traktując omawiane kwestie jako 'przedmioty etyczne' i w konsekwencji mierzy je wykorzystując różnorodne kryteria. Po pierwsze do ich oceny wykorzystuje wynaleziony przez siebie rachunek kalkulacyjny[13], ponadto bierze pod uwagę początek i koniec 'przedmiotów etycznych' trwających w czasie, ich pierwszą i ostatnią chwilę, czy też ich stopień najwyższy i najniższy. Za pomocą proporcji mierzone i dogłębnie analizowane są zatem cnoty takie jak roztropność, męstwo, czy sprawiedliwość stanowiące jednocześnie główne omawiane zagadnienia[14].

---

quod volitio iustitiae facta ad alterum non adderet ad perfectionem iustitiae. Et eadem ratione iustitia facta ad alterum non augeret iustitiam".

[11] E. Jung, *Richard Kilvington*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Fall 2001 Edition*), Edward N. Zalta (red.), http://plato.stanford.edu/entries/Kilvington/.

[12] *Ibidem*.

[13] E. Jung, *Works by Richard Kilvington*, s. 183–187, 218–220; Eadem, *Między filozofią przyrody*, s. 93–98.

[14] Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 53vb–54ra: „Si quaestio sit vera, tunc iustitia distributiva foret virtus moralis perfecta, et cum talis iustitia fieri debeat secundum proportionem geometricam, ut patet V *Ethicorum*, capitulo 6, sequitur quod distributio huiusmodi foret virtuosa. Sed probo quod non, quia ponatur primo, quod Aiax et Achilles sint aequales, quibus fieri debeat distributio numismata danda Sorti et numismata danda plusquam sint aequalia, tunc sint per danda numismata a et b. Tunc eadem est proportio Aiacis ad Achillem qualis est a ad b, ergo per mutatio talis est proportio Achillis ad b qualis est proportio Aiacis ad a et econverso, et per consequens distributio secundum huius proportionem foret recta. Sed probo quod non, quia tunc variata proportione in infinitum inter Achillem et Aiacem, sequeretur quod varianda foret distributio simul secundum illam proportionem in infinitum. Sed hoc est possibile de personis et non est possibile de rebus, igitur etc. Sit possibile de personis, quia proportio inter illa sit in infinitum maior, quam meliora est. Probatur, quia sit Aiax in duplo melior quam modo est et maneat Achilles non melioratur"; Idem, *Utrum prudentia sit habitus cum recta ratione activus circa hominis bona et mala*, w: *Quaestiones super libros Ethicorum*, ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 55vb: „Item arguitur, quod prudentia non possit intendi, quia tunc hoc esset maxime per rectitudinem appetitus, quae maxime regulat et disponit prudentiam, sicut patet ubi quaestio habet locum. Et tunc huius modi rectitudo appetitus, quae intenderet prudentiam vel foret aequaliter per se conveniens habitui prudentiae vel maior vel minor. Si rectitudo appetitus sit aequaliter conveniens habitui prudentiae, pono tunc huius modi rectitudo vocetur A. Tunc arguitur sic: prudentia intenditur per A et A non intendetur, ut suppono, et modo proportionaliter A isti prudentiae et statim non ita bene et recte proportionaliter eidem, igitur A rectitudo incipit esse minor quam deberet esse rectitudo, quae sine medio debetur isti prudentiae; et per consequens

W kwestii dziesiątej zatytułowanej: „Czy roztropność jest dyspozycją rozsądku działającą ze względu na to, co dobre i złe dla człowieka?" Kilvington w bezpośredni sposób nawiązuje do problemów etycznych rozważanych przez Arystotelesa w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*. Stagiryta zainteresowany rolą roztropności[15] oraz mądrości w działaniu etycznym szczegółowo analizuje w niniejszej księdze zagadnienia takie jak pojęcie roztropności, myślenie intuicyjne, mądrość, dobry namysł, pojętność. Kilvington jednak zgodnie ze swoją metodą komentowania dzieł Arystotelesa, skupia się przede wszystkim na dwóch kwestiach, które stanowiły przedmiot sporów trzynastowiecznych myślicieli. Pierwsza z nich dotyczy charakteru roztropności (*prudentia*) i jej relacji do wiedzy (*scientia*); druga zaś dotyczy roli roztropności współdziałającej z rozsądkiem (*recta ratio*) w podejmowaniu dobrych i złych decyzji.

Etyka, jako nauka praktyczna, podporządkowana jest, według Arystotelesa, pojęciu celu, którym jest osiągnięcie szczęścia. Dlatego też istocie szczęścia Arystoteles poświęca dużo uwagi analizując to zagadnienie w 6 i 7 rozdziale X księgi *Etyki*. Jawi się ono jako cel działania, a jego osiągnięcie jest wynikiem wysiłku i pracy nad sobą[16]. Może się ono realizować wielopłaszczyznowo w różnych sferach życia ludzkiego. We wszystkich dziedzinach życia szczęście można osiągać w mniejszym lub większym stopniu. Istnieją jednak takie sfery życia, które umożliwiają osiągnięcie szczęścia najwyższego. Adekwatnie do podziału duszy Arystoteles wartościuje możliwe do osiągnięcia rodzaje szczęścia, za najwyższe uważając to, które jest osiągalne na drodze kontemplacji i poznania rozumowego, jak również dostępne dzięki cnotom dianoetycznym[17]. Ponieważ to najwyższe szczęście jest niezwykle trudne do zdobycia, a droga do niego jest wymagająca, nie jest ono możliwe do osiągnięcia przez wszystkich. Tym, którym nie jest dane osiągnięcie szczęścia na drodze kontemplacji, pozostaje, wedle Arystotelesa, aktualizowanie cnót etycznych oraz praktykowanie i doskonalenie się w cnocie[18]. Mimo istnienia dwóch dróg nabywania cnót i osiągania szczęścia, jakie proponuje Stagiryta, ideałem wciąż pozostaje poznanie rozumowe. Średniowieczni komentatorzy *Etyki nikomachejskiej* w różnym stopniu inspirowali się tymi dwiema propozycjami, co początkowo wynikało

---

A rectitudo minus conveniet isti prudentiae quam modo, igitur huius modi prudens secundum suam prudentiam post hoc minus recte appetet quam appetit. Igitur ex hoc quod sic minus convenienter secundum suum habitum appetit, arguetur minus prudens, et per consequens huius modi prudentia non intendetur per A, sed potius remitteretur".

[15] W tłumaczeniu D. Gromskiej znajdujemy termin „rozsądek". Ponieważ Kilvington posługuje się terminem rozsądek na oznaczenie innej własności intelektu, dla uniknięcia terminologicznych zawiłości posługiwać się będę tu terminem „roztropność".

[16] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, 1176b–1177a.

[17] *Ibidem*, 1177a–b.

[18] *Ibidem*, 1178a–b.

z braku dostępności ostatniej księgi *Etyki*, w której Arystoteles rozwija koncepcję szczęścia uwypuklając jej aspekt teoretyczny. Aż do początku XIII wieku i kompletnego przetłumaczenia *Etyki* przez Roberta Grosseteste'a[19], dostępna była ona jedynie w okrojonej wersji, co uniemożliwiało jej pełną recepcję. Jednak, jak zauważa Georg Wieland, nawet w latach późniejszych interpretacja Arystotelesowej koncepcji etyki pozostała dwoista. Jedni komentatorzy akcentowali praktyczny wymiar koncepcji Arystotelesa, drudzy skupiali się na jej części teoretycznej[20].

W dziełach średniowiecznych filozofów, którzy, moim zdaniem, stanowią najbardziej prawdopodobne źródła inspiracji dla koncepcji Kilvingtona znaleźć można kilka sposobów nabywania różnorakiej wiedzy. Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia trzy sposoby zdobywania wiedzy, a mianowicie: poprzez nauczanie (*per disciplinam*), poprzez odkrywanie (*per inventionem*) oraz dzięki zmysłom (*per actiones sensibilium in sensum*)[21]. Zaś Wilhelm Ockham, mówiąc o dwóch rodzajach oczywistej wiedzy moralnej (*scientia moralis*), wyróżnia dwa sposoby jej zdobywania: przez nauczanie (*per doctrinam*), kiedy uznajemy jakieś sądy w oparciu o ogólne twierdzenia uznane za oczywiste, i w doświadczeniu (*per experientiam*), kiedy sądy jednostkowe weryfikujemy w oparciu o inne sądy jednostkowe zebrane z doświad-

---

[19] G. Wieland, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, s. 658–659; J.B. Korolec, *Filozofia moralna*, s. 50 i przyp. 31.

[20] G. Wieland, *The Reception and Interpretation*, s. 657–660.

[21] Thomas de Aquino, *Summae theologiae Prima pars: De natura hominis*, q. 84, proemium (Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5 (Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889): „Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas, aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent, et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur. In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus, primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita, primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam. Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt, primo quidem per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum. Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae. Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. Quinto, utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis. Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu. Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum."; *Ibidem*, q. 84, art. 3: „Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum, ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem" (tekst online: http://www.corpusthomisticum.org/sth1084.html).

czenia[22]. Mimo iż sposób dowodzenia Kilvingtona wyraźnie wskazuje na znajomość wspomnianych koncepcji, wykorzystanie rozwiązań poprzedników nigdy nie dokonuje się wprost: Kilvington niesłychanie rzadko cytuje dzieła innych autorów, czy też wymienia ich z imienia. Ponadto, zawiły sposób prowadzenia rozważań oraz przedstawianie argumentów sprawiają, iż wszystkie inspiracje Kilvingtona pozostają ukryte dla czytelnika i trzeba je wyłuskiwać z prowadzonych rozmyślań.

Jednym z takich niedopowiedzianych odwołań jest wykorzystanie podziału św. Tomasza, którego Kilvington nie cytuje wprost ani nie powołuje się na niego jako autorytet. Mimo to wszystkie trzy sposoby zaproponowane przez Akwinatę są wymienione i rozważane w komentarzu Kalkulatora[23]. Wydaje się zatem niemal pewne, iż Kilvington był świadomy podziału, jaki znajduje się u Akwinaty. Również sprawa inspiracji myślą Ockhama nie jest oczywista, bowiem Ryszard nigdy nie posługuje się zaproponowanym przez Ockhama terminem *per experientiam*. Rozważania Kilvingtona sugerują jednak, iż oprócz wymienionych powyżej sposobów zdobywania wiedzy, wyróżnia także możliwość zdobywania wiedzy na drodze doświadczenia. Mimo braku powołań na dzieła swojego poprzednika wydaje się, iż tę koncepcję zapożycza wprost od Ockhama, co więcej inspiruje się również jego rozwiązaniami.

Ockham wyróżnia dwa rodzaje wiedzy moralnej. Pierwsza dotyczy prawd uniwersalnych i jest nabywana przez naukę, druga zaś dotyczy poszczególnych sytuacji oraz zdań i jest nabywana jedynie przez doświadczenie, nigdy przez naukę[24]. Podobne rozróżnienie wprowadza Ockham między dwoma rodzajami roztropności, przy czym w tym przypadku oba te rodzaje nabywane są jedynie przez doświadczenie. Pierwszy rodzaj dotyczy zdań szczegółowych i jest właściwie nazywany roztropnością; drugi zaś odnoszący się do prawd uniwersalnych niewłaściwie, czy też powszechnie[25]. W przekonaniu Ockhama pierwszy rodzaj wiedzy dotyczący

---

[22] Guillemi de Ockham *Quaestiones variae*, G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, J.C. Wey (wyd.), New York 1984, q. VI, art. X. 220–232: „Intelligendum est quod scientia moralis accipitur dupliciter. Uno modo accipitur pro omni notitia scientifica quae evidenter haberi potest per doctrinam. Et haec procedit ex principiis per se notis ut hic: »omni benefactori est benefaciendum«; sed quilibet liberans aliquem a morte est benefactor; igitur omni tali est benefaciendum. Alio modo accipitur pro notitia scientifica evidenti quae solum habetur et haberi potest per experientiam et nullo modo evidenter per doctrinam. Verbi gratia, haec »quilibet iracundus ex tali occasione est per pulcra verba leniendus et mitigandus« non potest evidenter sciri nisi per experientiam, ex hoc scilicet quod homo habet per experientiam notitiam evidentem de multis propositionibus singularis, puta quod iste sit mitigandus et ille et sic de singulis".

[23] Ricardus Kilvington, *Utrum prudentia*, f. 57ra: „Item si prudentia foret scientia communiter dicta, tunc prudentia acquireretur per doctrinam vel inventionem vel immediate ex sensu".

[24] Cf. przyp. 22.

[25] Guillemi de Ockham *Quaestiones variae*, q. VI, art. X, 233–241: „Similiter prudentia accipitur dupliciter. Uno modo proprie pro notitia evidenti alicuius propositionis singularis quae solum habetur mediante experientia. Verbi gratia, notitia haec evidens »iste est mitigandus per pulcra verba«

prawd uniwersalnych musi zostać odróżniony od właściwej roztropności dotyczącej zdań i sytuacji jednostkowych[26].

Aby odpowiedzieć na postawione pytanie o charakter i rolę roztropności w działaniu etycznym, Kilvington wnikliwej analizie poddaje problem dotyczący wzajemnej zależności roztropności i wiedzy, wyróżniając dwa rodzaje wiedzy moralnej, które mogą mieć dwojakie źródło. Pierwsza dotyczy zdań ogólnych i uniwersalnych, druga zaś odnosi się do zdań i aktów szczegółowych[27]. Pierwsza nazwana jest *scientia necessaria* i może zostać nabyta przez nauczanie, głównie dzięki umiejętnościom dedukcyjnym; druga zaś określana jest jako roztropność i nigdy nie dotyczy uniwersalnych prawd moralnych[28]. Kilvington odrzuca możliwość, aby roztropność mogła być zdobyta dwojako[29]. Wydaje się, że z czterech powyżej wymienionych możliwych sposobów, dla Kilvingtona jedynie doświadczenie umożliwia nabycie roztropności, która jest źródłem informacji o jednostkowych sytuacjach i składa się ze szczegółowych zdań. Kilvington zdecydowanie odrzuca pozostałe trzy sposoby[30]. Choć zatem Kilvington nigdy *explicite* nie twierdzi, iż roztropność może zostać nabyta jedynie na drodze doświadczenia, wyraźnie to sugeruje pozostając w tej kwestii bez wątpienia kontynuatorem myśli Ockhama, dla którego źródłem roztropności mogło być jedynie doświadczenie.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, jaka jest relacja między roztropnością a wiedzą, Kilvington, za Arystotelesem, twierdzi, iż roztropność nie jest tym samym,

---

quae est evidens virtute huius contingentis »ille est mitigandus per talem viam« et hoc cognoscitur per experientiam. Alio modo accipitur communiter pro notitia evidenti alicuius universalis practicae quae solum evidenter cognoscitur per experientiam, ut quod omnis iracundus est sic leniendus".

[26] *Ibidem*, 248–251: „Sed sic adhuc distinguitur scientia moralis a prudentia proprie dicta, quia haec prudentia est circa singularia, alia circa universalia"; *Ibidem*, 266–270: „Et tamen notitia huius conclusionis non est prudentia quia ista adquiritur per doctrinam et non per experientiam. Tum quia supponit quod scientia moralis non dirigit immediate quia est universalium, et prudentia dirigit immediate quia est particularium".

[27] Ricardus Kilvington, *Utrum prudentia*, f. 58va: „Sed Aristoteles intendit, quod prudens non considerat de materia necessaria secundum quod prudens sed secundum quod sciens"; *Ibidem*, f. 57ra: „Item si prudentia non foret scientia circa necessaria, tunc sciens circa materiam necessariam et prudens existens simul haberet in anima duos habitus cogitativos"; *Ibidem*, f. 57vb „Ad septimum principale, si quaestio sit vera, tunc foret vera de prudentia architectonica, quae determinat aliis quid sit agendum circa singularia operabilia".

[28] *Ibidem*, f. 58ra: „Et quando probatur quod prudentia universaliter consistit circa hominis bona et mala negandum est de virtute sermonis, quia nulla prudentia universaliter consistit circa hominis bona et mala".

[29] *Ibidem*, f. 56rb: „Probo quod non, quia tunc foret habitus et cum quicumque habitus partibiliter acquiratur secundum intensionem in forma, sequitur quod prudentia sic partibiliter acquireretur. Consequens falsum".

[30] *Ibidem*, f. 57ra: „Item si prudentia foret scientia communiter dicta, tunc prudentia acquireretur per doctrinam vel inventionem vel immediate ex sensu, quorum quodlibet est falsum".

co wiedza[31]. Jego szczegółowe analizy dowodzą, iż nawet jeśli człowiek posiada wiedzę dotyczącą świata, kieruje się w swoim działaniu rozumem i można go nazwać mądrym, to nie oznacza, iż z konieczności jest zdolny do podejmowania dobrych moralnie decyzji[32]. Logika czy też umiejętność myślenia analitycznego, jak twierdzi Kilvington, nie są ani pomocnym ani odpowiednim narzędziem w wytwarzaniu aktów woli lub czynieniu dobra[33]. Stanowisko Kilvingtona jest w tej kwestii oczywiste: moralne prawdy uniwersalne nabywane poprzez naukę i umożliwiające odróżnienie dobrego aktu od złego wraz z umiejętnością dedukcji nie wystarczają, aby móc postępować zgodnie z tymi prawdami[34]. A ponieważ roztropność jest nawykiem, który w pewnej części jest odpowiedzialny za podejmowanie dobrych decyzji, wiedza i roztropność nie mogą być tym samym. Dokonywanie dobrych moralnie wyborów zależy od takiego rodzaju wiedzy moralnej, która dotyczy jednostkowych sytuacji i która składa się ze zdań szczegółowych. Taką wiedzą, zdaniem Kilvingtona, jest właśnie roztropność. Roztropność jest niezbędnym elementem w podejmowaniu wolnych decyzji woli. Jest warunkiem koniecznym dla dobrego aktu, ale nie warunkiem wystarczającym[35]. Wola zaś jest warunkiem koniecznym dla jakiegokolwiek aktu, włączając, rzecz jasna, dobry akt, lecz, podobnie jak roztropność, nie jest warunkiem wystarczającym dla dobrego aktu. Dopiero ich współdziałanie umożliwia dokonywanie moralnie dobrych wyborów[36].

Dalsza, dość obszerna, argumentacja kończy się wnioskiem, że człowiek posiadający wiedzę moralną nie staje się automatycznie roztropny, zaś człowiek roztropny jest zawsze mądry: *quod aliquis est sciens non est prudens, licet econverso sit,*

---

[31] *Ibidem*, f. 56rb: „Secundo ad principale, si quaestio sit vera, tunc cum omnis habitus cum ratione vera activus sit scientia, sequitur quod prudentia sit scientia, quod est contra Aristotelem VI *Ethicorum* capitulo 4"; cf. przyp. 30.

[32] *Ibidem*, f. 57vb: „Contra: scientia parum aut nihil proficit ad virtutem, ut patet II *Ethicorum* fere in principio"; Idem, *Utrum voluntas suos actus producat libere*, w: *Quaestiones super libros Ethicorum*, ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 37rb: „Item si voluntas posset ire contra iudicium, tunc voluntas posset producere aliquid actum malum contra iudicium".

[33] Idem, *Utrum voluntas*, f. 38vb: „Item si voluntas non posset velle antecedens nisi vellet consequens, tunc volens antecedens semper vellet consequentiam esse bonam, quod est falsum".

[34] Idem, *Utrum prudentia*, f. 56vb: „Sed non sequitur, quod prudentia sit scientia, quia non quilibet habens huius modi scientiam considerandi circa futura contingentia habet prudentiam, quia multi habent scientiam dictantem, quod talis actus bonus sit agendus et talis actus malus sit vitandus et tamen per suum habitum, qui est scientia, non inclinantur ad prosequendum bonum et vitandum malum"; *Ibidem*: „Et per scientiam, ut dicitur, non inclinatur quis ad prosequendum bonum et vitandum malum"; Idem, *Utrum voluntas*, f. 41vb: „Ad duodecimum principale conceditur ad intellectum quod voluntas potest libere velle antecedens et nolle consequens".

[35] Idem, *Utrum prudentia*, f. 58vb: „Ad aliam formam quando arguitur, quod tunc prudentia sic summe inclinans cogeret voluntatem, dicitur quod non sequitur".

[36] *Ibidem*: „Et causa est, quia prudentia non potest summe inclinare per aliquod tempus nisi assit voluntas".

quod ex hoc, quod est prudens est sciens[37]. Roztropność i wiedza moralna, mimo iż nie są ze sobą tożsame, pozostają jednak połączone w bezpośredni sposób. Tym samym poprzez stworzenie wzajemnej relacji między roztropnością, nabywaną przez indywidualne doświadczenie oraz wiedzą konieczną, nabywaną poprzez naukę Kilvington kontynuując tradycję Arystotelesową tworzy w etyce pomost między praktyką a teorią. Kilvington akcentuje jednak w tej kwestii wyraźnie rolę praktyki twierdząc, iż na obszarze moralności *praxis* pełni znacznie istotniejszą funkcję niż teoria. Przyczyna tego faktu jest oczywista, a mianowicie: wiedza praktyczna jest zawsze nakierowana na działanie i wolę, podczas gdy wiedza teoretyczna może być nakierowana na samą siebie[38].

Chociaż Wilhelm Ockham nie jest nawet wspomniany w tej kwestii, w argumentacji Kilvingtona można odnaleźć podobne rozróżnienia i argumenty. Obaj filozofowie odróżniają wiedzę uniwersalną dotyczącą zdań ogólnych od wiedzy dotyczącej sfery praktycznej oraz aktów jednostkowych. Obaj wskazują również na różnorodne sposoby zdobywania wiedzy i relację wiedzy moralnej do roztropności. Wydaje się zatem niemal pewne, iż to właśnie Ockhamowa teoria wiedzy moralnej i roztropności zainspirowała Ryszarda. Myśl Kilvingtona nie pozostaje jednak wyłącznie mierną imitacją koncepcji Ockhama. Akceptując podziały dotyczące wiedzy moralnej Ockhama, Kilvington nie przyjmuje ich automatycznie ani bezkrytycznie. Tworzy bowiem własną definicję roztropności, zgodnie z którą roztropność odnosi się jedynie do zdań jednostkowych, zaś w wytwarzaniu aktów woli jest autonomiczna i nie potrzebuje żadnego pośrednika, aby nakłaniać wolę do słusznego działania.

Zagadnienie dotyczące wolnych wyborów woli jest szeroko dyskutowane przez Kilvingtona w kwestii czwartej zatytułowanej: „Czy wola wytwarza swoje akty w sposób wolny?". Podobnie jak w przypadku koncepcji roztropności, tak i w kwestii rozważań dotyczących woli, Kilvington w sposób uporządkowany nie przedstawia kompletnej teorii. Nie podaje także precyzyjnych definicji stosowanych przez siebie terminów. Mimo to z jego obszernych analiz i zawiłych argumentacji wyłania się spójna koncepcja woli, która w wyraźny sposób jest powiązana z teorią roztropności.

Prowadząc swoje rozważania dotyczące woli, Kilvington odróżnia wolę po prostu (*simpliciter*) od woli pod jakimś względem (*secundum quid*), działającej ze względu na coś. Wola działająca po prostu nie jest skierowana na konkretny cel, nie działa ze względu na jakiekolwiek uwarunkowania. Z kolei drugi rodzaj woli

---

[37] *Ibidem*, f. 58va.

[38] Więcej na temat koncepcji roztropności w etyce Ryszarda Kilvingtona zob. M. Michałowska, *Kilvington's Concept of Prudence from Questions on Ethics*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 37 (3) (2008), s. 85–94.

zawsze skojarzony jest z działaniem ze względu na coś lub z jakiegoś powodu[39]. Jak twierdzi Kilvington, należy wyraźnie rozgraniczyć te dwa sposoby działania woli. Pierwszy z nich jest działaniem absolutnie wolnym, w drugim działanie jest wolne, ale jedynie pod pewnym warunkiem.

Podział ten w sposób bezpośredni łączy się z poziomami woli wyróżnionymi przez Kilvingtona i wykorzystywanymi w całym komentarzu. Tworzą one swoistego rodzaju hierarchię i mogą być analizowane w porządku ontologicznym lub epistemologicznym. Analizy Ryszarda dokonywane są w znacznej mierze z perspektywy ontologicznej. Pierwszy poziom chcenia jednocześnie zwieńczający hierarchię, jest najbardziej pierwotnym aktem woli, która w ten sposób realizuje swoją istotę. Jest to wola działająca po prostu, która zawsze chce i która nigdy nie może być pasywna lub w potencji[40]. A zatem, jak wnioskuje Ryszard, nawet jeśli wola nie chce niczego (*velle nihil*), to i tak chce — do istoty woli należy jej absolutna aktywność, wola ze swej natury zawsze jest zdeterminowana do działania.

Drugi poziom woli ma dwa stany: aktywny i pasywny. Podobnie jak Wilhelm Ockham[41], Kilvington twierdzi, iż człowiek zdolny jest do dwóch rodzajów aktywnych aktów woli, tzn. chcenia (*velle*) i niechcenia (*nolle*) oraz do pewnego stanu

---

[39] Ricardus Kilvington, *Utrum quilibet virtuosus in operibus sibi propriis delectetur*, w: *Quaestiones super libros Ethicorum*, ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 35va–b: „Contra dicitur quod non sequitur: Plato vult sub conditione hoc, et illa conditio impleta est, ergo Plato vult hoc sicut non sequitur: »Sortes vult esse in luto sub tali conditione quod Plato det sibi 10 libras et conditio est impleta«. Videlicet quod Plato dedit Sorti 10 libras, ergo Sortes vult esse in luto, quia licet Sortes habeat 10 libras sub conditione et cetera. Magis tamen vellet Sortes habere 10 libras sub conditione tali, scilicet quod esset in luto et ita simpliciter vellet Sortem non esse in luto, cum haberet 10 libras et sic est in proposito. Et ideo quando arguitur: »Sortes vult sub tali conditione et cetera« esse in luto, ergo Sortes vult esse in luto, est falsa secundum quid et simpliciter. Et illud confirmatur per processum Philosophi VIII *Ethicorum*, ubi Aristotels quaerit primo numquid tales operationes sunt voluntariae, quae propter timorem maiorum malorum operatae sunt sicut in tempestatibus erectiones et cetera. Dicit quod tales operationes non sunt simpliciter voluntariae sed secundum quid et dicit quod simpliciter nullus erit voluntarius, qui sit in salute sui et aliorum omnium intellectum habentium et ideo dicit quod mixtae sunt operationes et assimilantur magis voluntario, voluntariae enim tunc sunt, cum operandae sunt. Et paucis interpositis dicit et non voluntaria utrique talia simpliciter aut involuntaria et hoc probatur consequenter nullus utrique eligeret secundum se ipsum tale aliquid. Et quo satis patet quod Sortes simpliciter non vult, licet tamen velit sub conditione".

[40] Idem, *Utrum voluntas*, f. 38rb: „Et per idem probatur quod voluntas non potest se velle vel nolle, quia si vellit se nihil velle, igitur vult (…) Et per istud patet quod voluntas si vult aliquid quod vellet se nolle, sic est libera"; *Ibidem*, f. 41va: „voluntas vult se nolle A et voluntas est libera".

[41] Guillemi de Ockham *Ordinatio*, lib. I, d. I, q. VI (wyd. G. Gal, S. Brown, New York 1967), s. 502: „Et hoc est verum quando velle et nolle eliciuntur secundum dictamen rationis"; *Ibidem*, s. 506: „Si autem accipiatur frui large pro actu appetendi, sic dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle".

zawieszenia: stanu *non-velle*[42]. Aktywne stany woli odnoszące się do chcenia i niechcenia mogą być rozumiane jako wewnętrzne akty woli stanowiące alternatywne opcje w obrębie działania woli. Tym samym mamy tu do czynienia z dwiema możliwościami, a mianowicie: wolą chcenia (*velle volitionem*) i wolą niechcenia (*nolle volitionem*)[43]. Ponieważ wola jest zawsze w akcie, podczas dokonywania wyborów musi ostatecznie podjąć decyzję i wybrać jedno lub drugie. Może jednak zdarzyć się tak, że będąc niepewna co do swej ostatecznej decyzji wola znajdzie się w stanie zawieszenia. Jest to jednak, jak zauważa Kilvington, kolejny rodzaj chcenia, to jest *non-velle*, czyli stan nie-chcenia, który znajduje się pomiędzy *velle* i *nolle*, czyli chceniem i niechceniem, bądź też chceniem/niechceniem jakiegoś A lub B[44]. W znacznej części tradycji scholastycznej stan *non-velle* jest uważany za stan pasywności, w którym wola nie działa. Według św. Tomasza wola posiada dwa aktywne stany, a mianowicie *velle* oraz *nolle* oraz stan *non-velle*, który jest stanem bierności[45]. Podobną koncepcję głosi Duns Szkot, zdaniem którego *non-velle* nie jest stanem powstrzymania się od działania, lecz właśnie brakiem działania[46]. Przeciwne stanowisko w tej dyskusji zajmuje Kilvington, dla którego wola w stanie

---

[42] Ricardus Kilvington, *Utrum voluntas*, f. 41va: „quia licet voluntas sit libera ad volendum et nolendum"; Idem, *Utrum iustitia*, f. 55rb: „Ad aliam formam probando, quod Sortes est alicuius gradus, igitur si Sortes subtraheret ab illis infinitis 10 et cetera, totum ut supra. Hic dici potest uno modo concedendo uno modo, quod ex hoc, quod Sortes vellet non facere iustitiam primis 10, ex hoc fiet simpliciter non iustus, quia velle facere iniustitiam aliquibus in tempore debito et cum circumstantiis aliis requisitis est velle esse iniustum vel nolle esse iustum seu non velle esse iustus".

[43] Idem, *Utrum voluntas*, f. 38rb: „Sed probatur quod non, quia quilibet actus alius ab A apparet voluntati malus sed volitio ipsius A est alius actus ab A, igitur voluntas nolet volitionem A. Et tunc arguitur sic: voluntas nolet volitionem A et voluntas est libera ad nolendum sicut ad volendum, ergo voluntas nolet A et per consequens illud erit volitum et nolitum sub eadem voluntate".

[44] *Ibidem*, f. 39vb: „Et hoc per modum quo ponitur in principali, sic quod voluntas nunc A in hoc instanti non velit et quod incipiat velle A et B post A ita cito sicut potest"; Idem, *Utrum prudentia*, f. 59ra: „Et si arguitur sic: in A instanti Socrates non volet incipere currere <et> immediate post A Socrates volet incipere currere, igitur in A Socrates incipit velle incipere currere, concedenda est conclusio".

[45] Cf. Thomas de Aquino, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 1, d. 6, q. 1, art. 3 expos.: „Dicendum, quod nolens et volens non opponuntur contradictorie; sed volens et non volens. Differt enim nolo et non volo; quia cum dicitur: non volo, negatur actus; et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem: sed in hoc verbo nolo et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis affirmatus, et negatio fertur ad nolitum. Unde sensus est: nolo hoc; id est, volo hoc non esse" (tekst online: http://www.corpusthomisticum.org/snp1004.html).

[46] Na ten temat zob. C. González-Ayesta, *Scotus' Interpretation of the Difference between Voluntas ut Natura and Voluntas ut Voluntas*, „Franciscan Studies", 66 (2008), s. 375, 384 (tekst online: http://-muse.jhu.edu/journals/franciscan_studies/v066/66.gonzalez-ayesta.html); T. Williams, *How Scotus Separates Morality from Happiness*, „American Catholic Philosophical Quarterly", 69 (1995), s. 425–445 (tekst online: http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/acpq.htm). Przeciwne stanowisko w tej dyskusji zajmuje M.B. Ingham, która twierdzi, iż u Szkota stan *non-velle* jest stanem, w którym wola powstrzymuje się od działania pozostając jednocześnie w akcie. Cf. M.B. Ingham, *Did Scotus*

non-velle jest w stanie nie tyle potencji, co zawieszenia. Stan *non-velle* jest pewnego rodzaju stanem wstrzymania się od chcenia lub niechcenia do czasu podjęcia przez wolę ostatecznej decyzji. Tym samym nie-działanie staje się w koncepcji Kilvingtona również pewną formą działania, a mianowicie działaniem poprzez zaniechanie.

Zagadnienie podejmowania wolnych wyborów moralnych u Kilvingtona jest w sposób istotny połączone z koncepcją roztropności. Wola podejmując ostateczną decyzję może podjąć słuszną decyzję i wybrać dobro jedynie, jeśli jest wspomagana przez roztropność. Skoro roztropność — jako jakość — może wzrastać i maleć, można się jej nauczyć i rozwijać ją przez całe życie[47]. Powtarzalność w podejmowaniu dobrych moralnie decyzji zmniejsza obszar *non-velle* i pomaga woli w podjęciu ostatecznej decyzji chcenia lub niechcenia. Ponadto pomaga człowiekowi w podjęciu moralnie dobrej decyzji, czy to podążania za dobrem, czy to unikania zła[48]. Współpraca pomiędzy wolą i roztropnością może mieć różne poziomy doskonałości. Niektórzy ludzie posiadają jakość roztropności *in summo*, co pozwala im zawsze podejmować dobre moralnie decyzje i nigdy nie wątpić pozostając w stanie *non-velle*[49]. Jednak większość z nas rzadko podejmuje dobre moralnie decyzje pozostając niezdecydowanym i nie mogą wyrwać się spoza kręgu *non-velle*[50].

Modify his Position on the Relationship of Intellect and Will?, „Recherches de théologie et philosophie médiévale", 69 (2002), s. 88–116; Eadem, *Self-Mastery and Rational Freedom: Duns Scotus's Contribution to the Usus Pauper Debate*, „Franciscan Studies", 66 (2008), s. 337–369 (tekst online: http://muse.jhu.edu/journals/franciscan_studies/v066/66.ingham01.html#f52).

[47] Ricardus Kilvington, *Utrum virtutes morales ex defectu et superhabundantia corrumpantur*, w: *Quaestiones super libros Ethicorum*, ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 31rb: „Et haec est causa alia a praedicta, qua fuit augumentatio virtutis per operationes bonas et malitiae per operationes malas"; Idem, *Utrum prudentia*, f. 56rb: „Probo quod non, quia tunc foret habitus et cum quicumque habitus partibiliter acquiratur secundum intensionem in forma, sequitur quod prudentia sic partibiliter acquireretur"; *Ibidem*, f. 58ra: „Ad quaestionem conceditur ad istum intellectum, quod ille, qui prudens est, est habituatus ut sit activus per veram rationem"; *Ibidem*, f. 58rb: „Ad quartam formam, quando arguitur, quod prudentia non potest intendi per rectitudinem appetitus, responsum est in una quaestionum praecedentium, quasi in simili. Sed quantum ad hoc, quod quaeritur ita principaliter per argumentum, videlicet numquid operatio minus quam convenies habitui operantis possit intendere vel remittere habitum, dico quod operatio minor in casu aliquo remittit habitum et in casu aliquo intendit vel intendere potest habitum".

[48] *Ibidem*, f. 56rb: „Utrum prudentia sit habitus cum recta ratione activus circa hominis bona et mala"; *Ibidem*, f. 58ra: „Ad quaestionem conceditur ad istum intellectum, quod ille, qui prudens est, est habituatus ut sit activus per veram rationem"; *Ibidem*, f. 57va: „Sexto ad principale si quaestio sit vera, tunc cum prudentia sit circa illa principaliter, quae ipsimet prudenti sunt bona aut mala, sequitur quod prudens secundum rectam rationem ageret".

[49] *Ibidem*, f. 58vb: „Quia haec consequentia est necessaria: 'prudentia summe inclinat per veram rationem prudentem ad aliquid agendum, igitur prudens exsequitur' ".

[50] *Ibidem*: „Quia si prudens nolit exsequi actum, ad quem per veram rationem inclinat prudentia, tunc talis non est summe prudens. Et ita sequitur, quod eius prudentia non summe inclinat, et cetera".

⋆ ⋆ ⋆

W swojej argumentacji Kilvington w znacznej mierze inspirował się koncepcjami jego poprzedników, szczególnie filozofią św. Tomasza oraz Wilhelma Ockhama. Mimo iż wpływy etycznych i metafizycznych teorii obu jego poprzedników są wyraźnie dostrzegalne, to jednak w swoich rozważaniach Kilvington bezpośrednio nie powołuje się na ich koncepcje. Wydaje się, iż jest to cecha charakterystyczna jego twórczości z obszaru filozofii praktycznej. W swoich rozważaniach Kilvington nie ogranicza się jednak jedynie do przedstawienia argumentacji innych myślicieli ani nawet ich spójnej kompilacji, lecz na ich podstawie prezentuje własne rozważania, a czasem także rozwiązania analizowanych problemów.

Analiza traktatu dowodzi, iż komentarz do *Etyki nikomachejskiej* Kilvingtona nie jest jedynie komentarzem *ad litteram*, lecz zawiera spójną i w części oryginalną koncepcję etyczną. Choć Kilvington dość wybiórczo podejmuje problemy etyczne, skupiając się jedynie na tych, które budzą jego wątpliwość, a tym samym zainteresowanie, analizuje je z wielu perspektyw przedstawiając różne, często sprzeczne lub jedynie hipotetyczne rozwiązania. Widoczne jest to szczególnie w przypadku koncepcji roztropności i woli, kiedy to Kilvington przedstawiając, choć nie wprost, różnorodne koncepcje filozoficzne, znajduje własne rozwiązanie. W tej kwestii prezentuje on daleko posunięty woluntaryzm, według którego wola jest absolutnie wolna na każdym z jej poziomów działania i nie jest zależna w swoich aktach, dobrych i złych, od nakazów rozumu.

Znamienne jest również, iż zagadnienia dotyczące wolnej woli oraz cnót moralnych poruszane przez Kilvingtona pozostają w sferze rozważań świeckich i są dyskutowane bez odniesień teologicznych. Tym samym zagadnienia etyczne rozważane jedynie z perspektywy filozoficznej zyskują w myśli Kilvingtona status równy zagadnieniom teologicznym — mogą być wiec rozważane bez odniesień do teologii stając się fundamentem samodzielnej nauki filozoficznej.

Analizując zagadnienia dotyczące praktycznego obszaru ludzkich działań moralnych, jak również teoretycznego wymiaru etyki, Kilvington zachowuje umiar w rozważaniach i nie przechyla w definitywny sposób szali na jedną czy też drugą stronę. Równą wagę przywiązuje do praktycznej i teoretycznej sfery moralności. I choć czasem akcentuje istotną rolę praktyki w podejmowaniu działań moralnie dobrych, jak też jej przewagę nad czystą kontemplacją, to jednak przeciwstawia się ostatecznemu przypisaniu jednej z nich decydującej roli w osiągnięciu szczęścia. Tym samym w obszarze moralności ani praktyka, ani teoria nie jest przedstawiana jako jedyna metoda na życie szczęśliwe, co w historii komentarzy do *Etyki nikomachejskiej* było częstym zjawiskiem. I w tym sensie zajmując się poszukiwaniem teoretycznych podstaw moralności, a jednocześnie dając praktyczne wskazówki,

jak postępować dobrze etycznie, Kilvington z pewnością pozostaje kontynuatorem myśli Arystotelesa.

monikamichalowska@o2.pl

IS PRUDENT ALWAYS WISE? THE ROLE OF PRUDENCE AND MORAL KNOWLEDGE IN THE ACTS OF WILL FROM RICHARD KILVINGTON'S COMMENTARY ON *NICOMACHEAN ETHICS*

SUMMARY

Richard Kilvington's philosophical career was determined by the requirements of medieval curriculum and could flourish only by means of getting certain steps within the educational and university frame of the fourteenth century. Thus it must have included lectures on *Ethics* (1324–26), later edited as *Quaestiones super libros Ethicorum* (before 1332). Kilvington's Questions on *Ethics* take the form of a commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. According to the Oxonian fourteenth century practice the number of topics discussed by Kilvington was reduced to some central and most important subjects. This reduction was counterbalanced by an increased intensity of analyses in the questions chosen for treatment. In the ethical treatise Kilvington debates only selected issues that were the subject of his interest of which two of the most noteworthy ones concern the concepts of prudence and will.

In his considerations on prudence Kilvington follows Aquinas's and Ockham's solutions. Distinguishing three kinds of gaining all kinds of knowledge: that is through senses, through experience and through teaching and learning, he claims that true prudence can be gained only through experience and it becomes the knowledge about particular situations. Prudence together with the right reason is the fundament on which will bases its decisions. In his concept of will Kilvington distinguishes three steps of willing that create a certain type of hierarchy and can be analyzed in either ontological or epistemological order. Kilvington states that in the second step a human is capable of two positive kinds of acts that is willing and nolling. Contrary to the greatest part of medieval tradition he claims that will has a third state that is not-willing which is also active. It is the state of will's hesitation before making a decision.

In all Kilvington's ethical and theological considerations both Aquinas's and Ockham's opinions are present, just like in other Kilvington's works. However, neither of them is quoted and their philosophical ideas remain hidden in the background of argumentation. Still, knowledge of both Aquinas's and Ockham's solutions of the particular problems is important in appreciation of complex and wide considerations of Kilvington. It allows us to understand when and in what sense Kilvington follows Aquinas's and Ockham's views, and when by blending theses two philosophical theories together he creates his own and original concepts.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 307–389
ISSN 0860-0015

Władysław Seńko

MATEUSZA Z KRAKOWA *TRAKTAT O CZYSTOŚCI SUMIENIA (DE PURITATE CONSCIENTIAE)*

Wstęp

Dziełko zaczynające się od słów: *Quoniam fundamentum et ianua virtutum omnisque gratiae ac spiritualis consolationis*, zachowało się pod różnymi tytułami, m.in. *Confessionale* (np. München, Clm 3801, Clm 5026, Clm 5319); *De puritate animae* (Clm 4144, Clm 7644); *De confessione* (Clm 5024); *De pura conscientia* (Clm 7673); *Speculum puritatis et munditiae* (Praha, Kap. D XIII, Clm 19648); *De examinatione conscientiae* (Wiesbaden 42); *Liber confessionis* (Gdańsk 1964); *De modo confitendi* (Wrocław BU I F 250); *De puritate cordis* (*Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands*, II, 746); *Directorium pro confessione* (*ibidem*); *Speculum confessionis* (*Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs*, II, 5).

Autor nie nadał zapewne temu opusculum żadnej specjalnej nazwy. Jedyny zresztą znany nam przypadek, kiedy Mateusz proponuje sam tytuł dla swego dzieła, zachodzi przy *Rationale operum divinorum*, czyli jego Teodycei. Nawet i tutaj nie przesądza jednak definitywnie jego nazwy, lecz pozostawia do uznania osobie, której dedykuje swe dzieło, tj. Henrykowi II, biskupowi Warmińskiemu. Pisze bowiem: „Poza tym Waszej Czcigodności pozostawiam decyzję, czy zbiór ten składający się z Twoich pytań i moich odpowiedzi zechcesz nazwać „O rozumności dzieł Bożych", czy „O tym, że Bóg stworzył wszystko dobrze", czy też innym jeszcze obdarzyć go tytułem („De reliquo paternitatis vestrae est collectum ex quaestionibus vestris et meis responsionibus libellum appellare vel tractatulum, et sive Rationale operum divinorum, sive Quod Deus omnia bene fecit, seu quovis alio nomine placito baptisare"). Wiadomo również, że Mateusz nie dał żadnego tytułu głośnemu swemu dziełu „O praktykach Kurii Rzymskiej" (*De praxi Romanae curiae*) i w *Liście otwartym* w sprawie Falkenberga, w którym przyznaje się do autorstwa tego utworu, nazywa go traktatem rozpoczynającym się od słów „Moyses sanctus". Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie przypisywano „incipitom" — są to właściwe tytuły dzieł średniowiecznych — oraz fakt, że w tych początkowych zdaniach bywa niekiedy zawarty główny temat całego utworu (tradycję tę kontynuują jeszcze encykliki papieskie), przyjmujemy dla niniejszego traktatu tytuł wzięty z incipitu,

czyli początkowych jego słów, mianowicie: *De puritate conscientiae* — to znaczy *O czystości sumienia*.

Problem autorstwa

Traktat *De puritate conscientiae* o incipicie podanym wyżej przypisywany był w średniowieczu kilku autorom: św. Bonawenturze, Janowi Gersonowi, Henrykowi z Hesji, św. Tomaszowi z Akwinu i oczywiście samemu Mateuszowi. Ustalenie autorstwa nie nasuwa mimo to większych trudności. I tak przeciw autorstwu Tomasza i Bonawentury przemawiają same rękopisy. Nie znamy ani jednego kodeksu z tym tekstem pochodzącego z XIII i XIV w. (do 1390 r.). Nie występuje on też wśród kolekcji traktatów Tomasza, nawet tych, które zostały ułożone stosunkowo późno i uznane zostały przez uczonych za bez wątpienia nieautentyczne (np. *De natura verbi intellectus, De principio individuationis, De natura materiae, De natura accidentis, De natura generis, De quattuor oppositis*). Około czterdziestu kodeksów przyznających to dziełko Tomaszowi, to rękopisy datujące się z początków XV w. i niemające związku z rękopisami Tomaszowymi o starszej tradycji. Przypisanie autorstwa Tomaszowi kwestionował już zresztą kanclerz paryski, Jan Gerson, który w traktacie *De pollutione diurna* (z 1420 r.) pisał: „Wspomnieć trzeba traktacik, który niektórzy przypisują św. Tomaszowi, chociaż z treści i stylu wygląda raczej na dzieło Bonawentury; zaczyna się on od słów: *Quoniam fundamentum et ianua* („Notetur tractatulus, quem aliqui adscribunt sancti Thomae, sed magis apparet ex stilo et materia, quod sit Bonoventurae; qui inscribitur: *Quoniam fundamentum et ianua*"). Nie trzeba dowodzić, że z cytowanego zdania Gersona wynika jasno, że on sam nie jest autorem tego dziełka (przyznaje mu je np. rkps Utrecht UB 379, f. 22). Świętemu Bonawenturze przypisują autorstwo jedynie nieliczne rękopisy (znamy dotąd około 10) i sądzić należy, że fakt drukowania tego opusculum wśród dzieł Doktora Serafickiego zawdzięczamy głównie znanej nam już opinii Gersona. Jako dzieło nieautentyczne ogłosił je definitywnie P. Fidelis a Fanna OFM, jeden z wydawców „Opera omnia" Bonawentury publikowanych w końcu XIX stulecia w Quaracchi. Zbadał on ponad 100 rękopisów znanych wówczas i stwierdził, że 31 przypisuje to dziełko Mateuszowi z Krakowa, 38 Tomaszowi, a jedynie 10 Bonawenturze (por. *Opera omnia S. Bonaventurae*, Quaracchi 1898, prol. VIII i CXI nr 12).

Liczba rękopisów przypisujących to dzieło Mateuszowi powiększyła się jeszcze od tego czasu, a jakość przekazów pozwala właśnie stwierdzić niezbicie autentyczność tego tekstu jako należącego do Mateusza z Krakowa. I tak wszystkie rękopisy z końca XIV w. proweniencji praskiej, a więc pochodzące z miejsca, gdzie dzieło to powstało, przypisują je zgodnie naszemu autorowi:

Praha, Kap. D XIII, f. 14: „Explicit tractatus magistri Mathei de Cracovia, qui intitulatur Speculum puritatis et mundicie";

Praha, Kap. O XLIV, f. 72: „De confessione magistri Mathei de Cracovia, Quoniam fundamentum";

Praha, Univ. 2100, f. 138: „Confessionale magistri Mathei de Cracovia";

Alba Iulia, Bath I 53 Fol. (z r. 1398), f. 40: „Mathei de Cracovia Confessionale scriptum sub anno 1398" (rękopis pochodzenia praskiego).

Podobnie rękopisy pochodzące ze środowisk, w których działał Mateusz i w których twórczość jego była znana, wymieniają go również jednoznacznie jako autora omawianego traktatu. Tak ma się rzecz z kodeksami krakowskimi (por. np. BJ 4962, f. 33v: „Explicit tractatus bonus et utilis de puritate conscientie et munditia cordis editus a reverendo magistro Matheo de Cracovia, sacre theologie professoris Prage"), a także z rękopisami pochodzącymi z terenu Bawarii i Pfaltz, będące obecnie w Państwowej Bibliotece Monachijskiej (Clm), które przekazują nam to dzieło pod imieniem Mateusza.

Przegląd treści nie daje żadnych wskazówek dotyczących autorstwa, nie ma też jednak żadnych miejsc, które by autorstwu Mateusza przeczyły. Analiza stylu wykazuje natomiast duże podobieństwa do języka literackiego tego autora w innych jego dziełach, zwłaszcza w kazaniach i traktatach o Komunii. W 1402 roku, kiedy Mateusz opublikował *List otwarty do spowiedników* (*Epistola missilis*, Clm 2731), został on nazwany *Małym traktatem przydatnym dla spowiedników* (*Parvulus tractatus valens confessoribus*), co ma sens tylko wtedy, gdy traktat omawiany tutaj uznamy za „ten większy" należący do tego samego autora.

Data i miejsce powstania

Czas powstania dziełka określić można tylko w przybliżeniu według datowania najstarszych rękopisów. W 1398 roku datowany jest kodeks z Biblioteki Ad Scotos Vindobonae 132. Tę samą datę noszą też rękopisy w Pradze (Bibl. Un. XIII A 23) i Alba Iulia (Bath I 53 Fol.). We wszystkich tych przypadkach chodzi oczywiście o datę przepisania kodeksu lub kopii w danym rękopisie, a nie o datę powstania samego dzieła. Można wszakże na tej podstawie przyjąć, że powstało ono najpóźniej w 1390 r., a więc przed definitywnym opuszczeniem przez Mateusza Pragi. Praga pozostaje też najpewniejszym miejscem powstania dzieła. Nie wiemy, z czyjej inspiracji ono powstało ani komu zostało dedykowane, gdyż ze słów zawartych przy końcu tekstu nie wiadomo, do jakiej osobistości kieruje autor swe słowa: „Niech zatem Wasza Miłość przyjmie łaskawie to, co napisałem, i w dziele tym jak w zwierciadle i najprawdziwszym wzorcu zobaczy tę drogę i bramę, którą jest czystość sumienia, przez którą dusza wkracza na podwoje Domu Pańskiego,

i niech utwierdza się w tym przekonaniu, iż do przybytków pańskich nikt nie może w tym życiu wejść inaczej, niż drogą podaną wyżej". Być może, że są one kierowane do biskupa Jensteina, który wskutek konfliktu z królem czeskim Wacławem opuści wkrótce potem Pragę, powodując prawdziwy „exodus" mistrzów z tego uniwersytetu na inne europejskie uczelnie.

Rękopisy:

Alba Iulia, Bathyaneum I 53 Fol, f. 40 nn
Arsen, Bibl. Munic. 532
Basel, Bibl. Univ. A X 131, f. 51–69
Basel, Bibl. Univ. A XI 56, f. 37–48
Berlin, Preussische Kulturbesitz 423, f. 46–62
Berlin, Preussische Kulturbesitz 745, f. 150v–165
Braunschweig, Stadtsbibl. 85, f. 79–90
Braunschweig, Stadtsbibl. 142, f. 1–35
Brugges, Bibl. de l'Évêche sine signatura XV s., f. 51–55
Bruxelles, Bibl. Royal 5628–37, f. 169–204
Bruxelles, Bibl. Royal 11894–901, f. 48–49v (frgm)
Budapest, Museum 326, f. 215–230
Budapest, Bibl. Univ. 50
Budapest, Bibl. Univ. 70, f. 27–38
Cambrai, Bibl. Munic. 393
Darmstadt, Hessische Landesbibl. 675
Darmstadt, Hessische Landesbibl. 2677
Dresden, Landesbibl. A 55, f. 194 nn
Erlangen, Univ. Bibl. 549, f. 246–268
Frankfurt a/M, Dominik.–Kloster, Praed. 97, f. 167–189
Frankfurt a/M, Dominik.–Kloster, Praed. 171, f. 14–32v
Frankfurt a/M, Dominik.–Kloster, Praed. 160, f. 2–35v
Gdańsk, Bibl. PAN 1964, f. 146–156
Gdańsk, Bibl. PAN 1975, f. 220–227v
Gdańsk, Bibl. PAN Mar F 133, f. 55–64
Gdańsk, Bibl. PAN Mar F 135, f. 176–190
Gdańsk, Bibl. PAN Mar F 171, f. 209–218
Gdańsk, Bibl. PAN Mar F 221, f. 37–47
Gdańsk, Bibl. PAN Mar F 292, f. 110–119
Gdańsk, Bibl. PAN Mar Qu 27, f. 50–65
Gdańsk, Bibl. PAN Mar Qu 151, f. 160–162

Giessen, Bibl. Univ. DCLXXXVI, f. 90–103
Giessen, Bibl. Univ. DCLXXXV, f. 133–172
Graz, Bibl. Univ. 628, f. 1–12v
Graz, Bibl. Univ. 897, f. 193–199
Graz, Bibl. Univ. 898, f. 81–103
Harburg, Schloss II 1 Fol. 47, f. 50–70
Klosterneuburg, Stiftsbibl. 358, f. 107–122
Klosterneuburg, Stiftsbibl. 386, f. 178–190
Klosterneuburg, Stiftsbibl. 419, f. 142–158
Kobenhavn, Gl. Kgl. S 1371 4° f. 1 nn
Kobenhavn, Gl. Kgl. S 1382 4° f. 169 nn
Kórnik, Bibl. PAN 47, f. 252–274
Kórnik, Bibl. PAN 116, f. 24–40
Kórnik, Bibl. PAN 1383, f. 229–246
Kórnik, Bibl. PAN 1383, f. 309–322
Kraków, BJ 1618, f. 171–181
Kraków, BJ 2291, f. 276 nn
Kraków, BJ 4962, f. 24–33v
Lincoln, Bibl. Cath. 114
Lund, Bib. Univ. H La 4° 12, f. 161–179
Marburg, Bibl. Acad. D 32, f. 1–41
Melk, Stiftsbibl. 653, f. 499–523
Melk, Stiftsbibl. 791, f. 192 nn
Melk, Stiftsbibl. 897, f. 193–199
Melk, Stiftsbibl. 898, f. 81–103
Melk, Stiftsbibl. 1832, f. 1 nn
Metz, Bibl. Munic. 567
München, Staatsbibl. Clm 3801, f. 191–202
München, Staatsbibl. Clm 4144, f. 51–70v
München, Staatsbibl. Clm 5024, f. 64–122
München, Staatsbibl. Clm 5025, f. 1–42
München, Staatsbibl. Clm 5026, f. 1–42
München, Staatsbibl. Clm 5319, f. 101–116
München, Staatsbibl. Clm 7644, f. 328–346
München, Staatsbibl. Clm 7673, f. 49–60v
München, Staatsbibl. Clm 11887, f. 108–116
München, Staatsbibl. Clm 18650, f. 101–120
München, Staatsbibl. Clm 19648, f. 48–65v
München, Staatsbibl. Clm 27413, f. 195–216

München, Staatsbibl. Clm 27419, f. 43–61v
München, Staatsbibl. Clm 28460, f. 106v–108v (frgm)
Münster, Bibl. Univ. 206, f. 109 nn
Nürnberg, Germ. Nat. Mus. 22937
Nürnberg, Germ. Nat. Mus. Cent. IV 13, f. 216–221
Olomouc, Bibl. Kap. 72, f. 188 nn
Olomouc, Bibl. Kap. 121, f. 105 nn
Olomouc, Bibl. Kap. 326, f. 35 nn
Olomouc, Bibl. Kap. 340, f. 70 nn
Olomouc, Bibl. Univ. M I 264, f. 102–12
Olomouc, Bibl. Univ. M II 246, f. 94–102v
Opava, Bibl. Univ. RB 1, f. 65–84
Opava, Bibl. Univ. RB 6, f. 26v–50v
Oxford, Bodl. Can. Misc. 64
Oxford, Bodl. Can. Misc. 311
Paris, Bibl. Nat. lat 10692
Paris, Bibl. Nat. lat 14920
Pavia, Bibl. Munic. 356
Pelplin, Bibl. Sem. Duch. 99 (199), f. 134–147v
Pelplin, Bibl. Sem. Duch. 229 (453), f. 222–241
Pelplin, Bibl. Sem. Duch. 233 (273), f. 61–77v
Poznań, Bibl. Raczyńskich I 293
Praha, Bibl. Kap. D V, f. 264–282
Praha, Bibl. Kap. D XIII, f. 1–14
Praha, Bibl. Kap. D LXXVII, f. 1–19v
Praha, Bibl. Kap. I XXXVI, f. 237 nn
Praha, Bibl. Kap. O XLII, f. 273–276v
Praha, Bibl. Kap. O XLIV, f. 72–94
Praha, Bibl. Mus. X D 5, f. 185 nn
Praha, Bibl. Mus. XIV E 6, f. 155 nn
Praha, Bibl. Univ. I B 14, f. 31–44
Praha, Bibl. Univ. IV G 32, f. 269–294v
Praha, Bibl. Univ. X B 24, f. 23 nn
Praha, Bibl. Univ. XII A 23, f. 138–149
Reun, Stiftsbibl. 8, f. 187–240
Roma, Bibl. Angelica 959
Schlägl, Stadtbibl. 121 Cpl (822) 214, f. 57 nn
Schlägl, Stadtbibl. 218 Cpl (823) 227, f. 94 nn
Třebon, Bibl. Munic. A 6, f. 65 nn

Trier, Stadtbibl. 290, f. 34–53
Trier, Stadtbibl. 572
Trier, Stadtbibl. 668, f. 111–149
Trier, Stadtbibl. 798
Trier, Stadtbibl. 964, f. 281–295
Utrecht, Bibl. Univ. 173, f. 181–191
Valenciennes, Bibl. Munic. 224, f. 219v–221
Vorau, Stadtbibl. 214, f. 57–85
Vorau, Stadtbibl. 357, f. f. 59 nn
Vyšši Brod 16, f. 41 nn
Vaticano, Citta del, Palat. lat 386, f. 157–179
Vaticano, Citta del, Palat. lat 717, f. 13–29
Warszawa, Bibl. Uniw. 17, f. 155 nn
Wien, ÖNB 3947, f. 119v–132
Wien, ÖNB 4067, f. 140–172
Wien, ÖNB 4409, f. 78–81 et 68–77
Wien, ÖNB 4732, f. 73–74 (frgm)
Wien, ÖNB 4922, f. 173–189v
Wien, Schottenkloster 51e 10 (132), f. 172–280v
Wiesbaden, Landesbibl. 42, f. 2–31
Wilhering, Stiftsbibl. 62, f. 99–114
Wilhering, Stiftsbibl. 104, f. 49v–68v
Wolfenbüttel, Herzogsbibl. 419 Helmst. (454), f. 177–190
Wolfenbüttel, Herzogsbibl. 712 Helmst. (776), f. 307–321
Wolfenbüttel, Herzogsbibl. 804 Helmst. (900), f. 23–48
Wolfenbüttel, Herzogsbibl. 19.26.6 Aug. Qu (3203), f. 227–246
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 114, f. 212–227v
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 167, f. 152v–161
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 250, f. 62–80
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 277, f. 230–240
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 321, f. 217–
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 327, f. 137–144
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 452, f. 86 nn
Wrocław, Bibl. Uniw. I F 572, f. 158–169
Wrocław, Bibl. Uniw. II F 36, f. 326–342
Wrocław, Bibl. Uniw. I Q 158, f. 199–217
Wrocław, Bibl. Uniw. I Q 426, f. 180–197
Wrocław, Bibl. Uniw. IV Q 28, f. 30–46v
Wrocław, Bibl. Uniw. B 1606, f. 84v–98v

Wrocław, Bibl. Uniw. B 1754, f. 367–385
Wrocław, Bibl. Uniw. M 1348, f. 1–15
Wrocław, Bibl. Uniw. Mil. II 31
Wrocław, Bibl. Uniw. Mil. II 86
Würzburg, Bibl. Univ. M ch q 14, f. 387–408
Würzburg, Bibl. Univ. M ch f 132, f. 58–64
Würzburg, Bibl. Univ. M ch f 142, f, 251–252 (frgm)
Würzburg, Bibl. Univ. M ch f 209, f. 152–164v
Würzburg, Bibl. Univ. M ch f 223, f. 166–169
Würzburg, Bibl. Univ. I t f 615, f. 114–120
Zwettl, Stiftsbibl. 340, f. 180–199
Zwiefalten, Stiftsbibl. cod. theol. 4° 214

Druki:

Druki zawierające *De puritate conscientiae* nie zostały przebadane. Podaję jedynie te, które znajdują się w Polsce i zostały wydane do roku 1500:

Köln, Ulr. Zell, ca 1470 — Kraków, BJ, Wrocław, Bibl. Uniw.
Wrocław, Casp. Elyan 1475–82 — Wrocław, Bibl. Uniw.
Erfurt, Tip. Aristeae ca 1483 — Poznań, Szczyrzyc
Paris, G. Mittelhus ca 1500 — Warszawa BN

Niniejsze wydanie Mateuszowego traktatu, podobnie jak pierwsze drukowane w serii „Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia" (t. 2, fasc. 1, Warszawa 1974, s. 235–292), oparte jest na rękopisie Kraków, BJ 4962 poprawianym w kilku miejscach tekstami z rękopisów: Gdańsk, PAN 1975, Kraków, BJ 1618, Pelplin, Sem. 229 (453), Pelplin, Sem. 239 (199). Odwołanie się do innych dostępnych nam przekazów pozwoliło na zweryfikowanie naszych koniektur z poprzedniego wydania oraz dokonania korekty druku, niemożliwej do przeprowadzenia na małej poligrafii. Nie jest to zatem wydanie krytyczne, lecz poprawiona wersja wydania pierwszego. Pomijamy w nim aparat krytyczny dodając jedynie identyfikacje cytatów, które udało nam się ustalić.

MATTHAEI DE CRACOVIA

TRACTATUS
DE PURITATE CONSCIENTIAE

EPISTULA MISSILIS AD CONFESSORES

MATTHAEI DE CRACOVIA
tractatus
DE PURITATE CONSCIENTIAE

Quoniam fundamentum et ianua virtutum omnisque gratiae ac spiritualis consolationis principium est conscientiae puritas ac cordis munditia, ad quam principaliter et praecipue per puram et veram ac integram et perfectam confessionem peccatorum acceditur, nobis, qui vocati sumus ad statum gratiae et ad acquirendas virtutes ac vitanda vitia, de sufficienti confessione ac modo confitendi — ut decet viros ad statum perfectionis electos — cum summa diligentia et sollicitudine continua prae ceteris mortalibus est curandum.

Est igitur primo videndum quod confessio debet esse pura, quia peccata debent simpliciter dici absque duplicitate et excusatione, sicut homo credit ea manifesta esse coram Deo. Nec debent verba dici palliantia aut cooperientia vel minuentia peccata, sicut faciunt multi magnas phylacterias ac historias longas dicentes antequam peccatum explicent, ut per illa ostendant se minus culpabiles de peccato; quod quidem peccatum in fine illorum verborum superfluorum concludunt. Dimittenda sunt igitur superflua et excusatoria verba, sed pure dic peccata tua ac simpliciter te accusa. Similiter non debet dici quod cadat in diffamiam alterius aut quod posset praebere confessori occasionem turbationis contra aliquem, aut materiam contemnendi. Unde si expediret nominare peccata alterius confitendo propria, tunc taliter explicentur, quod confessor nullo modo posset intelligere personam, cum qua peccasti, nec posset venire in notitiam complicis in peccato; sicut si dedisti Petro occasionem peccandi, cum peccaverit, non debes nominare eum, sed sufficit tibi dicere: Fui causa committendi tale peccatum cuidam personae.

Confessio debet esse vera, ita quod nulla falsitas dicatur scienter nec aliquod dubium assertive, sed certa ut certa et dubia ut dubia sunt dicenda. Et ideo quando confiteris, non dicas: Dico meam culpam, si feci tale quid, aut si dedi materiam turbationis, aut fecissem tale peccatum, si potuissem. Sed dic simpliciter: Feci sic et sic, et appetivi sic et sic; habui voluntatem deliberatam faciendi tale peccatum et ideo dimisi, quia non potui, vel quia nescivi, vel quia timui verecundiam aut am temporalem. Sunt tamen quidam, qui nescientes aut verecundantes, aut non curantes peccata sua specificare, aperte mentiuntur in confessione, quam faciunt, dicendo quaedam generalia ad quandam cautelam, quibus comprehendunt peccata omnia, quae fecerunt. Dicunt enim: Dico culpam meam de quinque sensibus meis male custoditis, scilicet visu, auditu et cetera, et tamen, si interrogarentur de quolibet, per se invenirentur non offendisse in aliquo praedictorum quam confessi fuerint. Et sic dicunt de septem vitiis capitalibus, cum tamen non offenderunt in omnibus, sicut verba eorum sonant. Talis ergo modus ab his, qui saepe confi-

MATEUSZA Z KRAKOWA
O CZYSTOŚCI SUMIENIA

Przełożył Władysław Seńko

Czystość sumienia i prawość serca jest fundamentem i bramą do wszystkich cnót oraz źródłem wszelakiej łaski i duchowego pocieszenia. A ponieważ stan taki osiąga się przede wszystkim dzięki szczerej, prawdziwej, pełnej i doskonałej spowiedzi, wobec tego my, którzy powołani zostaliśmy do tej posługi, a także do zdobywania cnót i unikania wad, winniśmy, jak przystało mężom wezwanym przed innymi śmiertelnikami do doskonałości, troszczyć się specjalnie o dobrą spowiedź i o właściwy sposób jej odprawiania.

Najpierw więc spowiedź winna być szczera. To znaczy grzechy mają być wyznawane po prostu, bez wahania i bez usprawiedliwień, tak jak czyni to człowiek, który wierzy, że są one znane Bogu. Nie trzeba przy tym używać słów koloryzujących, które zakrywają lub umniejszają winy, tak jak to czynią ci, którzy opowiadają długie i zawiłe historie, zanim przystąpią do wyznania grzechów. A wszystko po to, żeby okazało się na końcu tych zbędnych słów, że nie są oni tak bardzo winni. Opuść zatem niepotrzebne usprawiedliwienia i powiedz po prostu swoje grzechy oskarżając się bez zastrzeżeń. Nie mów niczego, co rzucałoby cień niesławy na drugiego, albo czegoś, co mogłoby dać spowiednikowi okazję do reakcji przeciwko komuś, albo stać się powodem do pogardy wobec niego. Gdyby trzeba było wymieniać cudze grzechy przy okazji spowiadania się z własnych, mów o nich w taki sposób, żeby spowiednik w żadnym razie nie mógł rozpoznać osoby, z którą zgrzeszyłeś, ani nabrać wiedzy o wspólniku tego przewinienia. Na przykład, jeśli dałeś Piotrowi okazję do grzechu, nie wymieniaj go po imieniu, lecz powiedz jedynie: „Byłem przyczyną popełnienia takiego a takiego grzechu przez pewną osobę".

Spowiedź powinna być też prawdziwa, tak by żaden fałsz nie został powiedziany świadomie, ani żadna wątpliwość nie podana w sposób twierdzący, lecz to, co jest pewne, ma być przekazane jako pewne, a to, co wątpliwe jako wątpliwe. Kiedy więc spowiadasz się, nie mów: „Wyznaję moją winę, jeśli coś takiego uczyniłem lub jeśli dałem powód do tego zamętu", albo: „Popełniłbym taki grzech, gdybym mógł", lecz powiedz po prostu: „Zrobiłem tak a tak i pragnąłem tego a tego; miałem zdecydowaną wolę popełnienia takiego a takiego grzechu i zaniechałem tylko dlatego, że nie mogłem lub nie wiedziałem, jak tego dokonać, lub że bałem się opinii albo kary doczesnej".

Są jednak tacy, którzy nieświadomie albo ze wstydu, albo dlatego, że nie dbają o wyartykułowanie swoich win, otwarcie kłamią w czasie spowiedzi, podając, i to z zastrzeżeniami, pewne ogólniki, którymi określają wszystkie popełnione czyny. Spowiadają się bowiem w ten sposób: „Wyznaję moją winę, ponieważ źle strzegłem swoich pięciu zmysłów: wzroku, słuchu itd.", ale kiedy się ich o coś konkret-

tentur, est vitandus, sed dicant vera et necessaria et dimittant falsa et superflua. Similiter ante confessionem diligenter seipsos examinent et dicant primo omnia vitia et gravia, quae pro certo noverint se fecisse, ita quod sub humilitatis specie aut causa quacumque nullatenus mentiantur; sed postea possunt dicere generalia et levia, quae non possunt specialiter explicari, sicut sunt cogitationes otiosae, verba otiosa, negligentia et pigritia circa orationem, ammissio temporis, distractio cordis dicendo horas vel orando, ingratitudo beneficiorum Dei, superflua cura de corpore et rebus temporalibus, turbationes leves contra proximum, iudicium leve alieni cordis, despectio proximi quoad personam et vitam sive mores, non contentari de omnibus, quae Deus fecit aut facit, aut fieri permittit, et his similia. Quae, cum sint inevitabilia ab anima infirma, non posunt in numero declarari, sed potius expedit ea cotidie dolere cum lacrimis ac per ipsam infirmitatem animae recognoscere et in humilitate debita permanere.

Confessio debet esse integra, ut omnia peccata, quae habes in memoria aut quae oblitus fueras confiteri et modo recordaris, integre confitearis. Nec dicas partem uni confessori et partem alteri, quia nullo modo debes eam dividere. Hoc faciunt illi, qui timent despici a confessore et reputari minus boni plus timentes humanam verecundiam quam divinam offensam et plus amantes laudem extrinsecam quam intrinsecam pacem mentis et conscientiae puritatem. Similiter, si oblitus es, quando confitebaris, aliqua peccata et postea die sequenti vel alia recordaris, si potes, debes recurrere ad eundem confessorem; si autem non, potes recurrere ad alium, ut confitearis — si potes habere copiam ad alium, alioquin sufficit tibi bona voluntas. Quod si non ex oblivione, sed ex malitia et verecundia omisisti aliquod peccatum, teneris recurrere ad primum confessorem. Et si vis recurrere ad alium, teneris confiteri omnia peccata tua prius confessa et illud, quod ommiseras et omnia, quae postea commisisti a prima confessione facta. Et teneris confiteri de mendacio aut de simulatione, quam commisisti, quia dedisti intelligere confessori tuo, quod primo integre fuisti confessus.

Item confessio debet esse plena, quia debet continere circumstantias aggravantes peccata, quae sunt: locus, in quo peccasti, quia gravius est peccare in ecclesia aut

nie zapyta, to okazuje się, że niczego złego nie uczynili, mimo że z tego właśnie się spowiadają. Tak mówią też o siedmiu grzechach głównych, chociaż żadnego nie popełnili, tak jak głoszą ich słowa. Trzeba unikać takiego sposobu odbywania spowiedzi praktykowanego przez osoby, które często się spowiadają, i mówić to, co jest prawdziwe i konieczne, a pomijać to, co jest nieprawdziwe i zbędne.

Przed spowiedzią należy przeprowadzić starannie rachunek sumienia i wyznawać najpierw grzechy ciężkie, o których wiemy na pewno, że je popełniliśmy, ażeby pod pozorem pokory albo z jakiegokolwiek innego powodu nie mówić nigdy nieprawdy; potem dopiero wymieniać grzechy lekkie i powszechne, których nie można przedstawić szczegółowo. Na przykład: lenistwo w słowie i czynie, zaniedbania i opieszałość w modlitwie, nieprzestrzeganie czasu nabożeństw, roztargnienie przy odmawianiu brewiarza i modlitw, niewdzięczność za dobrodziejstwa otrzymywane od Boga, zbytnia troska o ciało i sprawy doczesne, a także mniejsze wykroczenia przeciw bliźnim, takie jak: niesłuszny sąd o czyichś intencjach, lekceważenie osoby bliźniego, jego życia i zachowania, niezadowolenie z tego wszystkiego, co Bóg uczynił, z tego, co czyni i co będzie czynił, i tym podobne przewinienia. Takie grzechy są nieuniknionym przejawem naszej słabości i nie mogą być policzone dokładnie. Trzeba raczej ubolewać nad nimi co dzień ze łzami, uznawać poprzez to swoją grzeszność i trwać w takiej pokornej postawie.

Spowiedź powinna być zupełna, to znaczy trzeba wyznać wszystkie grzechy, które pamiętasz lub które zapomniałeś wymienić przy ostatniej spowiedzi i o których teraz dopiero sobie przypomniałeś. Nie mów części grzechów jednemu spowiednikowi, a drugiej innemu. Nie można w żadnym przypadku dzielić w ten sposób spowiedzi. Robią tak ci, którzy obawiają się lekceważenia ze strony spowiednika oraz tego, że będą uznani za mniej dobrych. Lękają się oni bardziej opinii ludzkiej niż obrazy boskiej, bardziej kochają swoją światową sławę niż wewnętrzny pokój umysłu i czystość sumienia.

Jeśli zapomnisz w czasie spowiedzi o jakichś grzechach, a następnego dnia lub kiedy indziej przypomnisz sobie o nich, powinieneś, jeśli to możliwe, powrócić do tego samego spowiednika; jeśli to niemożliwe, możesz udać się do innego, w takim wypadku wystarczą bowiem dobre chęci. Jeśli jednak uczyniłeś to nie z zapomnienia, lecz rozmyślnie i ze wstydu, to musisz powrócić do tego samego kapłana. A jeśli chcesz się udać do innego, to powinieneś wyznać mu wszystkie swe grzechy, z których się już spowiadałeś wraz z tym, który opuściłeś, a także te, które popełniłeś od czasu tej spowiedzi. Nadto masz się przyznać do kłamstwa i oszukaństwa, którego się dopuściłeś, ponieważ dałeś do zrozumienia poprzedniemu spowiednikowi, że spowiedź twoja była zupełna.

Spowiedź ma też i w tym znaczeniu być zupełna, że powinna podawać okoliczności zwiększające ciężar przewinienia. Są to: miejsce, w którym zgrzeszyłeś, jako

in loco sacro quam in domo, et gravius est cogitare aliquod inhonestum, quando diceres missam vel officium vel quando oras quam quando scriberes vel laborares; et gravius est respicere vel tangere animo impudico corpus hominis sub pannis quam manum vel pedem, quia magis libidinosa delectatio est ibi. Et sic facias differentiam inter locum et locum.

Etiam explicandus est tempus, in quo peccasti, quia gravius est cavere a missa vel otiari in die dominica vel in festo solemni quam in die aliqua simplici; et gravius est quodcumque peccatum in magna solemnitate quam in alio tempore; et gravius est vacare orationi vel esse dissolutum in lingua vel relaxatum in gula quando homo debet communicare et in die quando homo communicat quam aliis temporibus.

Etiam gravius est dicere et facere aliquid coram eo, qui potest ex hoc sumere occasionem peccandi quam illud dicere et facere occulte; et gravius est simulare se esse patientem habendo iram in corde quam ostendere se turbatum sicut est, non dando tamen alicui per hoc turbationis vel mali exempli occasionem, ut dicit Gregorius[1]. Et ideo non sufficit dicere: Fui iratus de verbo mihi dicto, sed debes addere: Et simulavi me esse patientem in verbis et signis exterioribus, ut reputarer humilis, ubi eram superbus, ita quod cum illa simulatione addidi mendacium ad iram quam occultavi.

Etiam gravius est tangere aliquam mulierem osculando quam ipsam in eodem loco tangere cum pede, quia iste modus tangendi est magis impudicus. Unde non sufficit dicere: Tetigi impudice, sed oportet dicere locum corporis, quem tetigisti, scilicet manum vel pectus, supra pannos vel ad nudum.

Et dicas modum, quoniam ibi maius est peccatum, ubi maior mora contrahitur, sive sit delectatio corporalis sive mentalis, quia magis peccatum est retinere iram per mensem quam per diem.

Et diligenter est mora examinanda in peccato cogitationis, quia videndum est, si in ipsa mora ratio succumbat sensualitati consentiendo in opus voluntate deliberata, si posset, et tunc non est minor culpa quam si peccatum esset perpetratum, quia sic voluntas pro facto reputatur. Si autem succumbat ratio consentiendo in delectatione sensualitati, ita quod non vult in opus procedere, sed vult tantum interius in delectatione voluptari, tunc licet ibi non sit plenus consensus, tamen est ibi peccatum mortale, sicut dicit Augustinus[2]. Sed est minus grave quam primum, quia in primo est consensus in delectatione et in opus. Si vero in neutrum consen-

[1] Cf. Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, III, 16; PL 77, 76 C.
[2] Augustinus, *De Trinitate*, XII, 12, 18; CCSL 50, 372.

że gorszą rzeczą jest zgrzeszyć w kościele lub innym miejscu świętym niż w domu, i gorzej jest oddawać się złym myślom wtedy, gdy odprawiasz mszę lub nabożeństwo albo gdy się modlisz, niż wtedy, kiedy piszesz albo pracujesz. Cięższym też grzechem jest spoglądać lub dotykać w nieczystych intencjach czyjegoś ciała pod suknią niż dotykać czyjejś ręki czy nogi, bo w pierwszym przypadku ma miejsce większe zmysłowe upodobanie. W taki sposób czyń rozróżnienia między miejscem i miejscem.

Trzeba również określić czas, w którym popełniłeś grzech. Poważniejszą bowiem winą jest opuścić mszę albo polenić się w niedzielę czy też w uroczyste święto niż w dzień powszedni, i większy jest grzech popełniony w wielkie święto od tego, który miał miejsce w innym czasie, i gorszą jest rzeczą opuścić modlitwę lub być rozwiązłym w języku lub nieumiarkowanym w jedzeniu wtedy, kiedy ma się przystąpić do komunii i w dniu, w którym się ją przyjmuje niż w jakimś innym czasie. Cięższym przewinieniem jest również mówić coś i czynić w obecności kogoś, komu tym samym dałoby się okazję do popełnienia grzechu, niż robić lub mówić to samo w ukryciu; i gorzej jest udawać, że jest się łagodnym wtedy, kiedy ponosi nas gniew, niż pokazać, że jesteśmy rzeczywiście czymś wzburzeni, byle nie dawać tym zachowaniem złego przykładu lub okazji do wzburzenia. Tak mówi św. Grzegorz. Dlatego nie wystarczy powiedzieć przy spowiedzi: „Rozgniewałem się z powodu słowa, które mi powiedziano", lecz dodaj też: „a udawałem, że jestem spokojny i w słowach i w gestach, by uchodzić za pokornego, choć byłem pełen pychy, i przy takim udawaniu dołożyłem kłamstwo do gniewu, który ukryłem".

Większym grzechem jest także dotykanie jakiejś kobiety ustami niż dotykanie jej ukradkiem nogą, bo ten pierwszy sposób jest bardziej bezwstydny. Dlatego nie wystarczy powiedzieć: „Dotykałem kobiety bezwstydnie", lecz wyjaśnij, czy dotykałeś jej ręki, czy piersi, w ubraniu czy nagą. Powiedz też, jak długo to trwało, bo wielkość grzechu zależy od długości czasu, w którym mu się oddawałeś, niezależnie od tego czy było to upodobanie zmysłowe, czy stan duchowy, ponieważ większym przewinieniem jest żywić gniew przez miesiąc niż przez jeden dzień.

Przy grzechach popełnionych w myśli trzeba również starannie rozważyć ich trwanie i zobaczyć, czy w tym czasie rozum nie poddawał się zmysłom zgadzając się dobrowolnie na spełnienie samego czynu, gdyby zaistniała taka możliwość. Wówczas wina byłaby nie mniejsza, niż wtedy gdyby czyn taki został rzeczywiście popełniony, samo bowiem chcenie bierze się tutaj za fakt dokonany. Gdy jednak rozum ulega zmysłom w pożądliwości bez chęci spełnienia czynu, lecz jedynie w celu doznania wewnętrznej rozkoszy, to mimo iż nie ma tu pełnej zgody rozumu, mamy jednak do czynienia z grzechem ciężkim, jak utrzymuje św. Augustyn. Jest

tierit, sed ibi faceret moram invite, quia forte nescit vel non potest expellere, tunc dicat occasionem datam.

Quamvis haec sententia satis dura habeat locum in peccatis criminalibus, potest etiam manifestari in homicidio et in aliis multis peccatis, quidquid tamen sit, expedit conscientiae mundae facere praedictam examinationem in quibuscumque cogitationibus vitiosis morose multum pertractatis. Nam gravius est facere quodcumque peccatum cum corde aut cum aliquo sensu corporis bis quam semel. Et ideo, si potes recordari, debes specificare vices cogitationum malarum aut motus libidinosos in carne et voluntatem faciendi aliquod peccatum, vel quotiens iterasti respicere in faciem alicuius propter delectationem visus, aut quotiens turbasti aliquem aut murmurasti de aliquo, et sic de aliis.

Quod si non es memor de numero, dic bona fide secundum quod iudicas te totiens iterasse peccata. Et attende, quod cogitationes leves et levia verba non sunt numero explicanda, nisi essent occasiones alicuius gravis peccati vel vitii, aut essent de se in aliquo genere septem vitiorum capitalium. Si tamen propter aliquam cogitationem levem habuisses nimis longam distractionem mentis in oratione vel in psalmodia, credo quod bonum esset explicare, si esses memor, quotiens iterasti respicere in faciem alicuius propter delectationem visus aut quotiens turbasti aliquem propter magnum dispendium quod fecisti. Si etiam propter aliquod verbum solaciosum vel leve aliquem turbaveris aut ex eo oriretur mala suspicio vel aliquod malum, tunc debet specificari propter malum ipsius effectus. Talia otiosa et levia sunt specificanda, quando propter ea incurritur aliquod grave delictum aut ex eis praebetur alicui materia peccandi. Sufficiat ergo dicere omnes distractiones mentis, quas habuisti in oratione vel in officio propter cogitationes leves sic dicendo: Dico meam culpam de nimia distractione et mentis vagatione, quam habui in oratione mea, vel audiendo missam et dicendo horas, propter cogitationes inutiles et otiosas, in quibus cor meum nimis occupavi, sic quod in illis non fui intentus ut debui et potui.

Cogitationes vero vitiosae procuratae et cum delectatione receptae omnes sunt explicandae quantum possibile est, et hoc quantum ad qualitatem, moram et vices, sicut superius dictum est. Cogitationes vero quantumcumquae malae et vitiosae, si non sunt studiose procuratae, nec cum delectatione receptae, nec cum mora servatae in corde, nec dedisti occasionem veniendi, ut puta propter cibi et potus intemperantiam aut aliquam otiositatem, sed subito venerunt et recesserunt, et displicentiam habuisti in illis, et statim quando sensisti, ut potuisti, expulsisti aut expellere procurasti occupando te in lectione aut in meditatione sancta — tales,

to mimo wszystko grzech mniejszy niż poprzedni, ponieważ w pierwszym przypadku była zgoda i na delektację i na czyn. Jeśli natomiast rozum nie wyraża zgody ani na myśli, ani na czyny, a myśli przychodzą mimo woli i nie potrafi on lub nie może się z nimi uporać, wówczas trzeba powiedzieć, jakie okoliczności je powodowały.

Pogląd taki, choć dosyć surowy, odnosi się do pewnych czynów karalnych i może też ujawniać się w planowanym zabójstwie. Czegokolwiek jednak by nie dotyczył, trzeba dla czystości sumienia przeprowadzić wspomniany obrachunek w odniesieniu do żywionych grzesznych myśli i do tego, jak często do nich się powracało. Poważniejszym przewinieniem jest bowiem grzech popełniany wielekroć w sercu lub realnie niż taki, który popełniło się tylko raz jeden. Dlatego powinieneś, jeśli możesz sobie przypomnieć, wyszczególnić te nawroty złych myśli albo lubieżnych poruszeń ciała, wolę popełnienia jakiegoś grzechu oraz to, ile razy występowałeś przeciw komuś lub szemrałeś na kogoś, i tym podobne.

Jeśli jednak nie przypominasz sobie, ile razy to było, powiedz w dobrej wierze wedle twego osądu, że powtarzałeś te grzechy. I pamiętaj, że nie trzeba wyliczać lekkich grzesznych myśli ani błahych słów, chyba że dały one okazję do jakiegoś ciężkiego przewinienia albo że one same należały do kategorii siedmiu grzechów głównych. Jeśli natomiast pozostawałeś zbyt długo roztargniony w czasie modlitwy albo recytowania psalmów z powodu jakichś płochych myśli, to sądzę, iż należałoby je wyjawić, jeślibyś je pamiętał, z powodu dużej szkody, którą spowodowałeś. Gdybyś też kogoś wzburzył jakimś nieopatrznym słowem albo gdyby z tego zrodziło się jakieś podejrzenie, albo wynikło jakieś zło, to trzeba by o tym powiedzieć z racji złego skutku, który słowo to wywołało. Tego rodzaju lekkie i bezmyślne grzechy należy wyszczególniać wtedy, gdy z ich powodu wynikło jakieś ciężkie przewinienie lub jeśli dały one komuś okazję do grzechu. Wystarczy zatem przy spowiadaniu się z tych roztargnień w czasie modlitwy lub nabożeństw powiedzieć tak: „Wyznaję moją winę zbytniego roztargnienia i błąkania myśli, które mnie nawiedzały w czasie modlitw z powodu nieużytecznych i zbędnych rozmyślań, tak że nie byłem skupiony, jak być powinienem i jak mogłem".

Natomiast myśli grzeszne, które sami żywimy i które z upodobaniem przyjmujemy, winne być wszystkie wyjawione, na ile to możliwe, i to w odniesieniu do ich treści, czasu trwania i okoliczności, tak jak to powiedzieliśmy wyżej. Jeśli zaś nie są one zamierzone ani nie pielęgnowane z upodobaniem, ani nie przechowywane dłużej w sercu, jeśli przy tym nie dałeś żadnej okazji do ich pojawienia się, takiej na przykład jak brak umiarkowania w jedzeniu i piciu, a w tych, które pojawiły się nieoczekiwanie i odeszły, nie miałeś żadnego upodobania, lecz od razu kiedy cię naszły, pozbywałeś się ich lub starałeś się je odpędzić oddając się lekturze i świę-

dico, non sunt confitendae, quia non solum in istis homo non offendit, sed multum meretur tamquam pugil, pugnator et victor. Unde Bernardus[3], praedicator ille beatus, qui statim ut coepit cogitare, cogitatus interficit et allidit ad petram, id est Christum.

Sed hodie quidam tales cogitationes confitentur potius ad laudem et ad vanam gloriam, ut confessor reputet ipsos spirituales, cum talia essent occultanda et in confessione tacenda, quia solum confitens debet se simpliciter ostendere peccatorem. Unde tales sunt thesauri Dei latrones, quia vanae gloriae appetitores, et ideo paena latronum sunt puniendi. Nam de talibus cogitationibus, quibus sic resistitur, dicit Apostolus[4], quod Deus facit cum tentatione proventum; quod dicit, quia homo talibus resistendo meretur. Et ideo intelligo, quod digni sunt suspendio, quia sub specie caritatis aut petendi consilii, aut alterius causae coloratae, quae soli Deo sunt aperta, manifestant et aperiunt se malitiose et sub dolo. Quia gravius est habere vanam gloriam de gratia spirituali a Deo recepta quam de hominis opere manuali. Unde confiteri habes de vana gloria aut spirituali aut corporali. Et gravius est dolere de bono spirituali alterius quam de bono temporali ipsius, quia primus dolor est de invidia fraternae gratiae, quae est peccatum in Spiritum Sanctum, quod est peccatum irremissibile, secundus dolor ex simplici procedit invidia. Et ideo non sufficit dicere: Dolui de bono alterius propter invidiam, sed debes specificare, si de bono spirituali vel temporali. Et eadem ratione gravius est gaudere de spirituali damno proximi sicut de peccato, quod fecit aut de ipsius infamia, aut quia amisit Dei gratiam, quam habebat, quam gaudere de temporali damno ipsius.

Cavendum tamen est, qualiter confitearis praedictum peccatum vanae gloriae de gratia spirituali, ne forte incurras in maiorem vanam gloriam confitendo illum defectum. Nam dando intelligere confessori quod habuisti vanam gloriam, quia fuisti visus orare vel in missa plorare, vel laudatus quod bene praedicaveras, quia ex hoc potes incurri in peccatum vanae gloriae, quia confessor ex hoc credit te et reputat spiritualem. Debes igitur caute explicare confessori gratiam tibi a Deo datam in oratione et lacrimis et huiusmodi. Potes tamen dicere sic: Dum dicerem missam vel praedicarem, feci actum aliquem, propter quem personae aliquae me videntes

[3] Bernardus Claraevallensis, *Sermones de diversis*, 23, 6; wyd. J. Leclerq, H.M. Rochais, Paris 1970, vol. 6, 1, s. 181, w. 24.

[4] 1 Cor. 10, 13.

tej medytacji — z takich myśli nie należy się spowiadać, ponieważ człowiek nie tylko nie obraził nimi Boga, lecz przeciwnie zasłużył się jako waleczny zapaśnik i zwycięzca. Tak postępował św. Bernard, ów chwalebny kaznodzieja, który ilekroć nawiedzały go podobne myśli, tłumił je w zarodku i rozbijał o skałę, którą jest Chrystus.

Dzisiaj niektórzy spowiadają się z takich grzechów raczej dla chwały i zdobycia dobrej opinii po to, by spowiednik miał je za osoby uduchowione. Tymczasem powinny one być skrywane i nieujawniane w czasie spowiedzi, ponieważ spowiadający się powinien po prostu okazywać, że jest grzesznikiem. Tacy poszukiwacze czczej sławy są rabusiami skarbów Bożych i powinni ponosić karę taką jak złodzieje. O tych bowiem, którzy nie ulegają złym myślom, mówi Apostoł, że Bóg zsyłając pokusę, pozwala im odnieść z niej korzyść, bo człowiek w ten sposób zdobywa zasługi. Wedle mnie zatem ci, którzy pod pozorem miłości albo z potrzeby zasięgnięcia rady, albo z jakiejś innej fałszywej racji „otwierają się" w złych intencjach przed spowiednikiem i ujawniają to, co wiadome jest jedynie Bogu, godni są kary suspensy.

Gorszą rzeczą jest nadymać się czczą chwałą z powodu łaski duchowej otrzymanej od Boga niż chełpić się tym, co się otrzymało od ludzi. Powinno się jednak spowiadać z jednych i z drugich przewinień.

Smucenie się tym, że ktoś posiada dobra duchowe, jest większym grzechem niż ubolewanie nad tym, że ktoś ma bogactwa doczesne, ponieważ w pierwszym przypadku chodzi o żałowanie bliźniemu łaski, a to jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, który jest nieodpuszczalny, a w drugim zaś mamy do czynienia ze zwykłą zawiścią. Dlatego nie wystarczy powiedzieć: „Zazdrościłem komuś jego dóbr", lecz trzeba dodać, czy chodziło o dobra duchowe, czy doczesne. I z tego samego powodu cięższym przewinieniem jest cieszyć się z duchowego upadku bliźniego albo z jego grzechu, z niesławy, czy z utraty łaski Bożej, którą posiadał, niż cieszyć się z jego doczesnych niepowodzeń.

Przy spowiadaniu się ze wspomnianego grzechu chełpliwości z posiadania darów duchowych wystrzegaj się jednak, byś nie wpadł w jeszcze większą pychę. Opowiadając bowiem o tym, że uległeś czczej sławie, ponieważ widziano cię jak się modlisz, albo że płaczesz w czasie mszy, albo że cię chwalono z powodu dobrego kazania, sprawiasz tymi wyznaniami, że spowiednik może cię uznać za osobę wielce uduchowioną. Powinieneś zatem bardzo ostrożnie mówić o łasce danej ci przez Boga w czasie modlitwy, o łzach itp. Możesz natomiast powiedzieć tak: „W czasie gdy odprawiałem mszę lub w czasie kazania czyniłem pewne gesty,

cogitavi quod crederent me habere aliquam spiritualem gratiam ibidem. Et quia in ipsa cogitatione habui complacentiam et consensum nec dolui, ideo me accuso. Vel sic: Appetivi quod aliqui sic crederent me hoc habere, cum non haberem, et ad hoc credendum feci aliquos actus cum simulatione. Et idem intelligas de aliis peccatis.

Similiter caute confitearis vanam gloriam, quam habuisti in exercendo aliquos actus virtuosos. Sufficit enim tibi non explicando dicere: Feci aliquem actum, propter quem non appetivi tantum laudem Dei, sed potius hominum, quia non solum volui reputari ab illo, cui feci vel dixi aliquod bonum, sed etiam appetivi, ut aliis placeret. Et nota, quod cogitationes huiusmodi non sunt confitendae, nisi quando ibi est complacentia, consensus et delectatio morosa. Si autem statim, quando venerint, non das consensum et ex hoc statim displicet tibi, quod veniant, ac per hoc statim recurras ad Deum, ut eas expellat aut saltem te consentire non sinat, sis certus, quod in eis non peccas, sed potius per eas coronam acquiris. Dic ergo statim, cum ea sentis in corde tuo: „Deus in adiutorium meum intende”[5], vel: „Domine, vim patior, responde pro me”[6]. Et caveas, ne propter huiusmodi despectuosas cogitationes dimittas aliquod bonum incipere vel inceptum continuare, ex quo principale motivum est bonum, sicut hodie multi faciunt credentes spiritui diffidentiae, qui facit eos credere quod perdunt quidquid agunt, quia in bonis actibus suis cogitationes vanitatis contrahunt. Respondeas ergo tali spiritui: Nec propter te facio vel facere volo istud bonum, nec propter te dimittam.

Unde quantumcumque habeas in istis cogitationibus complacentiam aliquando et consensum doleas et pure confitearis nec propter hoc cesses a bono propter Deum principaliter incepto, sed pugna viriliter et constanter orando Deum, ut custodiat opus tuum. Si autem naturaliter es passionatus et stimulatus de vana gloria, sicut sunt quidam, qui nihil boni quasi faciunt aut dicunt sine ipsa, tunc consulo tibi, ut non delecteris in loquendo multum de Deo aut de vita spirituali docendo alios sub specie caritatis, quia pro certo sub hoc velo caritatis latet dulce venenum, sed puto esse securius et magis expediens humiliare se et silere a bonis, ne forte curando infirmeris, quia mens tua adhuc eget custodia et frenum necessarium est linguae tuae, donec illa pestis in corde tuo fluctuare non cessset; alioquin, sicut dixi, salvando et sanando alios, tuam destruis sanitatem. Experto crede, nam docere et curare alios est cibus perfectorum. Si vero necessitas inevitabilis et magna vel ratio-

[5] Is. 38, 14.
[6] Ps. 69, 2.

z powodu których osoby patrzące na mnie myślały, że otrzymałem jakieś specjalne łaski. A oskarżam się z tego, ponieważ takie opinie sprawiały mi przyjemność, godziłem się na nie i nie ubolewałem z ich powodu". Albo w ten sposób: „Zachowywałem się tak, żeby myślano o mnie, że posiadam coś, czego nie mam, i dla wzbudzenia takiego przekonania czyniłem pewne sztuczne gesty". To samo odnosi się też i do innych grzechów.

Podobnie z umiarem trzeba mówić o próżnej chwale, którą żywiło się w czasie spełniania jakichś aktów cnotliwych. Tu wystarczy, jeśli powiesz bez wyszczególniania: „Uczyniłem coś nie tyle dla chwały Bożej, co dla chwały ludzkiej, ponieważ chciałem nie tylko uznania ze strony tego, komu uczyniłem lub powiedziałem coś dobrego, lecz nawet zrobiłem to po to, aby się spodobać innym.

Zwracam jednak uwagę na to, że z takich myśli trzeba się spowiadać tylko wtedy, kiedy towarzyszy im upodobanie, kiedy wyrażamy na nie zgodę lub odczuwamy z ich powodu stałą delektację. Jeśli natomiast nie zgadzasz się na nie i od razu, kiedy się pojawiają, uznajesz, że nie są one właściwe i nie masz w nich upodobania, lecz od razu zwracasz się do Boga, by je od ciebie oddalił lub przynajmniej nie dozwolił na to, byś miał w nich upodobanie, bądź pewien, że nie tylko nie grzeszysz, lecz że raczej dzięki nim zdobywasz wieniec chwały. Mów zatem natychmiast, kiedy je poczujesz: „Panie pospiesz mi na ratunek", albo: „Panie, gwałt cierpię, stań przy mnie". Wystrzegaj się przy tym, byś z powodu tych niepożądanych myśli nie rezygnował z czynienia dobrze, ani nie porzucał dzieła zaczętego w dobrej intencji. Czynią tak dzisiaj liczni, którzy ulegają duchowi zwątpienia sugerującemu, że złe myśli, które nas nachodzą w trakcie spełniania dobrych czynów, niweczą ich wartość. Takiemu Duchowi trzeba odpowiadać w ten sposób: „Nie dla ciebie to czynię i nie z twego powodu rezygnuję z tego".

Ilekroć zatem będziesz miał upodobanie w takich myślach, a niekiedy też wyrażał na nie zgodę, ubolewaj nad tym i szczerze się z tego spowiadaj. Nie rezygnuj jednak z tego powodu z czynienia dobra rozpoczętego w imię Boże, lecz walcz mężnie i wytrwale prosząc Boga o to, by miał w pieczy twoje dzieło. Jeśli jednak ulegasz nieodpartej żądzy próżnej chwały, jak to czyni wielu spośród tych, którzy niczego prawie nie robią ani nie mówią bez takiej intencji, to radzę ci, żebyś pod pozorem miłości nie lubował się ciągłym mówieniem o Bogu albo o życiu duchowym przy pouczaniu innych. Z pewnością bowiem pod tą zasłoną kryje się słodka trucizna i sądzę, że bezpieczniej i bardziej stosownie jest upokorzyć się i zamilczeć o swoich dobrych uczynkach, by snadź lecząc chorych samemu nie podupaść na zdrowiu. Umysł twój potrzebuje bowiem jeszcze ochrony a język koniecznego wędzidła, dopóki owa choroba nie ustąpi z twego serca. W przeciwnym razie ratując

nabilis congruentia loquendi occurrat, tunc loquendum est taliter, quod ita te sicut et alios videaris arguere et docere. Et quia ibi etiam non deerit spiritus vanae gloriae cupiens, quod per hunc modum loquendi reputaberis humilis et discretus, si etiam occurrit tibi loqui, quando tacebis vel quando de locutione humiliter excusabis, nescio aliud tibi remedium nisi confessionem puram et lacrimas adhibere contra hanc maledictam pestilentiam.

Est autem valde cavendum, ne timore despectionis humanae toties hoc vitium confiteri negligas, quoties te noveris ab ipso superari, nec ut minus verecunderis, mutes saepius confessorem, immo ut plus confundaris studeas eidem saepius et clarius solito confiteri. Sic enim virtute humilis confessionis spiritus ille citius expellitur, etsi etiam tuae confessioni se ingerat, ut de pura et humili confessione appetas commendari. Certe si senseras te vulneratum, non timeas in fine confessionis ipsum vulnus detegere.

Est etiam sciendum quod gravius est esse inoboedientem vel irreverentem patri vel matri propriae quam illi, cui non sic tenetur oboedientiam vel reverentiam exhibere. Et gravius est turbare unum sanctum hominem aut deridere ipsum quam unum hominem vitiosum. Et gravius est provocare unam personam religiosam ad aliquod peccatum, quod est contra professionem eius, quam unam personam saecularem inducere ad idem peccatum. Et gravius est inspicere unum iuvenem impudice quam mulierem, et unum religiosum quam saecularem, quia secundum beatum Gregorium[7] non licet intueri, quod non licet concupisci. Et ideo dico esse gravius illud vitiose inspicere, quod est gravius concupiscere vitiose. Hoc idem intelligendum est de tactu et quocumque actu et verbo impudico.

De conditione personae, cum qua peccasti, sufficit exemplum iam dictum. Non ergo sis contentus dicere: Non bene custodivi visum meum, aut dicere: Convertebam pluries aspectum in faciem cuiusdam personae cum complacentia et imaginatione impudica, sed qualitatem et conditionem personae exprime. Et si de visu sic expedit dicere, multo magis de verbo impudico provocante ad peccatum et de tactu aut de commotione carnis libidinosa habita ex allocutione vel appropinquatione ad corpus alicuius.

Gravius est etiam facere quodcumque peccatum cum intentione provocandi aliquem ad simile aut aliquod aliud peccatum quam ad satisfaciendum sibi ipsi tan-

[7] Gregorius Magnus, *Moralia*, XXI, 2; PL 76 190 B.

i lecząc innych sam, jak już rzekłem, zrujnujesz swoje zdrowie. Uwierz człowiekowi doświadczonemu! Pouczać bowiem i leczyć drugich to strawa przeznaczona dla doskonałych.

A jeśli jest już absolutna konieczność oraz wielce rozumna racja mówienia o tym, to należy czynić to tak, jakbyś sam miał być strofowany i pouczany. A ponieważ i tutaj może się ujawnić pragnienie czczej chwały, mianowicie by przy praktykowaniu takiego sposobu mówienia uchodzić za kogoś pokornego i szlachetnego, to nie widzę na to innego lekarstwa jak szczera spowiedź i żal z powodu tej przeklętej zarazy.

Należy również wystrzegać się bardzo, aby nie zaniedbywać wyznawania takiego grzechu z powodu obawy przed ludzką wzgardą tylekroć, ilekroć poznasz, że jesteś nim owładnięty. Nie powinieneś także ze wstydu zmieniać zbyt często spowiednika, wręcz przeciwnie staraj się częściej i w sposób klarowniejszy spowiadać temu samemu kapłanowi po to, byś został zawstydzony. Dzięki takiej cnocie pokory ów duch „próżnej chwały" łatwiej zostanie wypędzony, nawet jeśli przeniknie on do twej spowiedzi, w której chciałbyś, by jej czystość i pokora stały się powodem dla twego wyróżnienia. Jeśli czujesz się jednak czymś zraniony, to nie obawiaj się przy końcu spowiedzi powiedzieć o tej ranie.

Należy też pamiętać, że cięższym przewinieniem jest nieposłuszeństwo i brak szacunku wobec własnego ojca i matki niż wobec kogoś, komu nie jesteśmy zobowiązani tego okazywać. I cięższym grzechem jest zakłócić spokój albo wyśmiać jakiegoś świętego męża, niż zrobić to człowiekowi złemu. I poważniejszą winą jest sprowokować jakąś osobę duchowną do postępku, który jest przeciwny jej powołaniu niż jakąś osobę świecką nakłonić do tego samego grzechu. I gorszą rzeczą jest spoglądać bezwstydnie na jakiegoś młodzieńca niż na kobietę, i na osobę duchowną niż na świecką, bo według św. Grzegorza nie godzi się patrzeć na to, czego nie powinno się pożądać. Powiadam zatem, iż gorszą rzeczą jest patrzeć niecnotliwie na to, co bardziej jest złe w grzesznym pożądaniu. To samo tyczy się zmysłu dotyku i jakiegokolwiek innego aktu i słowa nieczystego.

Na temat kondycji osoby, z którą zgrzeszyłeś, wystarczą przykłady już podane. Nie zadowalaj się więc powiedzeniem: „Nie strzegłem dobrze swoich zmysłów" albo mówieniem: „Patrzyłem wielekroć na oblicze jakiejś osoby z upodobaniem i w intencjach nieczystych", lecz powiedz jakiego rodzaju to osoba. A jeśli dotyczy to wzroku, to tym bardziej odnosi się to do słowa nieczystego prowokującego do grzechu, do gestu lubieżnego, do zbliżenia cielesnego płynącego z rozmowy albo z kontaktu fizycznego z kimś.

Poważniejszym wykroczeniem jest grzech popełniony w celu skłonienia kogoś do tego samego lub innego występku niż popełniony tylko dla usatysfakcjonowania

tum; vel si noveris defectum alicuius, ut facias ipsum despici aut minus reputari propter invidiam tuam vel aliam malitiam, aut si fecisti aliquem actum cum oculis aut manibus versus aliquam personam, ut provocares eam ad malum. Et sic de aliis peccatis studiose factis, non tantum in damnum facientis, sed in proximi detrimentum. Quae quidem peccata non sufficit confiteri nisi explicentur intentiones malitiosae. Tales namque recto assimilantur daemonibus et sunt inimici Christi, quia student animas perdere, pro quarum salute Christus sanguinem suum effudit.

Item descensus de peccato in peccatum est diligentius perscrutandus, quia non est ita grave unum peccatum simpliciter, sicut est illud, cuius occasione plura alia peccata sunt commissa. Unde, si studiose fecisti aliquem defectum tali modo, quod alius fuit culpatus de hoc, et non excusasti innocentem, sed permisisti eum iniuste pati, vel si pro defensione unius mendacii protulisti verba iniuriosa aut incurristi plura alia mendacia, aut pro excusatione unius peccati commisisti periurium, et ob hoc fuit suspicio de alio, vel facta est iniusta punitio super aliquem, aut ortum est odium vel aliqua turbatio inter aliquos — omnia haec et similia, quae ex peccato primo sunt consecuta, debent cum primo principali peccato plenius explicari.

Similiter debes dicere non solum circumstantias praedictas vel similes, sed etiam occasiones et causas peccatorum, propter quas incurristi illud peccatum, videlicet quia neglexisti ea vitare sicut potuisti et scivisti. Huiusmodi autem causae sunt taliter dicendae, quod te cum ipsis accuses et non excuses, sicut quidam faciunt imponentes culpam diabolo, sicut Eva, quae dixit: „Serpens decepit me”[8]. Dicunt enim: Tantum me tentavit de tali peccato, quod oportuit me consentire nec potui me defendere ullo modo. Sed ista non est confessio nec expressio causae peccati, immo est excusatio tui et accusatio diaboli, qui forte non est culpabilis tibi. Non enim omne peccatum fit semper ex suggestione diaboli nec omnis tentatio est a daemone. Sed secundum beatum Iacobum: „Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus”[9]. Multi ergo mentiuntur dicentes: Daemon seduxit me ad tale peccatum, quod sibi consensi, quia sola sua concupiscentia tentatus cecidit. Et ideo debet dicere: Cum sentirem me stimulari ad tale peccatum perpetrandum, fui negligens in evitando occasiones me incitantes ad hoc, scilicet locum, tempus et personam. Et fui negligens in adiuvando me cum ieiunio et oratione et aliis necessariis, sicut scivi et potui. Unde propter negligentiam et malitiam meam commisi ipsum peccatum potius eligens servire superbiae et carni meae hoc suggerenti quam Spiritui Sancto inspiranti mihi, quod illud non facerem.

---

[8] Gen. 3, 13.
[9] Iac. 1, 14.

samego siebie. Grzechem jest również ujawnianie z zawiści wiadomej tobie wady bliźniego po to, by był on pogardzany lub mniej szanowany, a także grzeszny jest wszelki czyn, który zachęcałby kogoś do złego postępowania i który przynosiłby nie tylko szkodę temu, co źle czyni, ale prowadziłby również do upadku bliźniego. Takie grzechy trzeba wyznawać wraz z owymi podłymi intencjami. Są one bowiem podobne do złego ducha, nieprzyjaciela Chrystusowego, ponieważ dążą do zguby dusz ludzkich, za które Chrystus wylał krew swoją.

Należy też zdać dokładny rachunek z trwania danego grzechu. Inny bowiem ma ciężar grzech popełniony raz jeden, a inny taki, który pociągnął za sobą cały łańcuch innych grzechów. I tak, jeśli uczyniłeś coś umyślnie tak, by inny został z tego powodu oskarżony i nie usprawiedliwiłeś niewinnego, lecz pozwoliłeś, żeby poniósł on karę; albo jeśli dla usprawiedliwienia jednego kłamstwa powiedziałeś wiele pustych i szkodliwych słów dokładając do pierwszego wiele nowych kłamstw; albo jeśli dla usprawiedliwienia jakiegoś występku dopuściłeś się krzywoprzysięstwa rzucając tym samym fałszywe podejrzenie na kogoś lub też powodując, że został on niesłusznie skazany albo znienawidzony, lub że z tego powodu powstało jakieś zamieszanie — to te wszystkie grzechy płynące z pierwszego występku, powinny być dokładnie wyjawione razem z grzechem, który dał im początek.

Podobnie trzeba wymienić przy spowiedzi nie tylko wspomniane wyżej konsekwencje towarzyszące jakiemuś grzechowi, lecz również okoliczności i ich przyczyny. Na przykład że zaniedbałeś ich wystrzegania się, tak jak mogłeś i jak umiałeś. Te przyczyny winieneś przy tym podawać tak, żeby samemu się oskarżać a nie zrzucać winę na kogoś innego. Niektórzy bowiem winę przypisują diabłu, podobnie jak Ewa, która rzekła: „Wąż mnie skusił". Mówią bowiem: „Tak bardzo mnie kusiło do tego grzechu, że nie mogłem się mu oprzeć, ani nijak obronić". Lecz to nie jest wyznawanie win ani podawanie przyczyny grzechu, lecz usprawiedliwianie siebie i oskarżanie diabła, który nie jest tutaj wcale winowajcą. Nie każdy bowiem grzech jest inspirowany przez diabła i nie każda pokusa pochodzi od szatana. „To własna pożądliwość — pisze św. Jakub Apostoł — wystawia każdego na pokusę i nęci". Kłamie więc ten, który mówi: „Diabeł skusił mnie tak, że mu uległem", ponieważ zwiodła go jego własna żądza. Dlatego powinien on rzec: „Kiedy naszła mnie pokusa popełnienia takiego a takiego grzechu, nie starałem się unikać okazji skłaniającej mnie do niego oraz okazji odnoszącej się do czasu, miejsca i osoby. Nie raczyłem też wesprzeć się postem, modlitwą i innymi skutecznymi sposobami wedle mych umiejętności i możliwości. Wskutek lenistwa i złej woli popełniłem ten grzech wybierając raczej służbę ciału i pysze podsuwającej mi taki wybór, niż posłuszeństwo Duchowi Świętemu, który radził mi, by tego nie czynić".

Aliqui vero imponunt culpam proximo, sicut fecit Adam, qui dixit Deo: „Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno comedi”[10]. Dicunt enim: Quaedam persona in tantum instigavit me rogando et blandiendo et aliqua bona dando, quod nullus de mundo potuisset se defendere, sic quod oportuit me finaliter consentire. Aliqui dicunt: Quidam dixit mihi tantum malum de quodam, quod fecit me murmurare de illo et illum despicere. Sed haec est vitiosa confessio. Dic ergo sic de primo: Cum viderem expresse, quod locutio et conversatio cum quadam persona esset mihi inutilis et periculosa et sentirem affectum cordis mei ad ipsam personam aut ipsius ad me non esse purum nec secundum Deum, sed potius secundum carnem, et in aspectu et praesentia eius haberem nimiam complacentiam et sensualem, et ex hoc semper haberem imaginationes impudicas de illa cum libidinosis motibus carnis, ita quod propter hoc deberem fugere ipsam, nihilominus fui secutus voluptatem carnis in tantum, quod in talem actum deveni cum ea, unde me et ipsam illaqueavi.

De secundo dic sic: Audiens dici aliqua mala de quadam persona, facilius ea credidi quam credidissem bona, si audivissem, propter levitatem cordis mei et defectum caritatis. Et quando debui compati murmuranti et excusare in corde meo omnia, de quo ille murmurabat, ego statim murmuravi cum illo confirmando malum quod dicebat vel addendi ad illud quod dicebat, ac per hoc dedi sibi occasionem magis murmurandi. Et nota, quod hic non debet quis murmurantem nominare nec factum, de quo murmuravit, nec personam, de qua murmuravit, quando scilicet talis nominatio esset in excusationem tui vel in infamiam proximi.

Item, si te accuses de turbatione proximi aut de turbatione habita contra aliquem propter defectum eius specialiter, non debes exprimere illum defectum, ne per hoc ostendas te habuisse rationabilem causam turbationis, et sic videaris minus peccasse aut motus zelo iustitiae. Sunt enim quidam, qui dicunt in confessione: Vidi fieri talem defectum, vel: Audivi dici tale verbum, et de hoc fui valde turbatus, quia erat contra honorem Dei, contra bonos mores et in malum exemplum aliorum. O stulte hypocrita, quid dicis? Nam te simpliciter laudas et nihil penitus confiteris tacens peccatum tuum quod fecisti, videndo alienum defectum et non proprium, qui fuit forte gravior quam iste defectus alterius. Quia despexisti peccantem, cui debebas compati, et mentiris dicendo te fuisse turbatum propter amorem Dei et proximi, cum tamen fueris turbatus propter superbiam tuam, quia non habes caritatem proximi, quae utique non permittit aliquem contra proximum turbari. Sic ergo dicas: Videns vel audiens fieri vel dici aliquid, quod iudicavi esse malum et forte peius esse quam fuerit propter malitiam meam, quae non permisit me excusare factum vel intentionem facientis sicut poteram et debebam, non fui

[10] Gen. 3, 12.

Niektórzy znów przypisują winę bliźniemu, tak jak postąpił Adam, który powiedział Panu Bogu: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa". Mówią oni bowiem w ten sposób: „Pewna osoba nalegała na mnie bardzo prosząc, schlebiając i obdarowując mnie tak, że i lepszy ode mnie nie potrafiłby się oprzeć, więc ostatecznie uległem". A jeszcze inni mówią: „Ktoś powiedział mi takie rzeczy o nim, że zacząłem przeciw niemu występować i pogardzać nim".

Lecz to jest spowiedź błędna. Powiedz zatem w odniesieniu do pierwszego przykładu tak: „Kiedy zobaczyłem wyraźnie, że rozmowa i przebywanie z pewną osobą były niepotrzebne i niebezpieczne dla mnie, i odczułem, że afekt mój do tej osoby i jej ku mnie nie jest czysty ani po myśli Bożej, lecz, że płynie raczej z pobudek cielesnych, a w obcowaniu z nią miałem zbytnie zmysłowe upodobanie oraz nieczyste myśli i pobudzenia zmysłowe, to zamiast tej osoby unikać posunąłem się z mymi żądzami tak daleko, iż popełniłem z nią grzech, który nas oboje usidlił".

W odniesieniu do drugiego przykładu powiedz tak: „Kiedy usłyszałem coś złego o pewnej osobie, to łatwiej uwierzyłem w to, niż gdyby mi powiedziano coś dobrego o niej, a to z powodu mej lekkomyślności i braku miłości. I zamiast współczuć obmawianemu i usprawiedliwiać go w sercu swoim z tego, o co go pomawiano, natychmiast przyłączyłem się do obmawiającego potwierdzając jego zarzuty i sam jeszcze bardziej przeciw niemu nastając". Nie trzeba przy tym wymieniać nazwiska obmawiającego ani faktu, o którym mówił, ani osoby, której to dotyczyło, zwłaszcza gdyby takie wymienianie mogło być usprawiedliwieniem samego siebie albo obelgą rzuconą na bliźniego.

Jeśli oskarżasz się o to, że występowałeś przeciw bliźniemu albo specjalnie przeciw jakiejś jego słabości, to nie powinieneś wymieniać tej słabości, aby nie okazywać, że miałeś słuszny powód do tego wystąpienia, i żeby nie wydawało się, że grzech twój jest mniejszy lub że powodowałeś się troską o sprawiedliwość. Są bowiem tacy, którzy mówią w czasie spowiedzi: „Spostrzegłem, że dzieje się takie oto zło", albo: „Usłyszałem, jak powiedziano coś złego i wzburzyłem się tym bardzo, ponieważ było to przeciw chwale boskiej i przeciw dobrym obyczajom oraz stanowiło zły przykład dla innych". O niemądry hipokryto, cóż ty mówisz? Chwalisz przecież przede wszystkim siebie, zamiast spowiadać się z grzechu, który sam popełniłeś. Widzisz cudzy błąd, a swojego, który był zapewne cięższy, nie spostrzegasz. Pogardziłeś bowiem grzesznikiem, któremu powinieneś był współczuć, a kłamiesz powiadając, że wzburzyłeś się z powodu miłości do Boga i bliźniego. Tymczasem powodowała tobą pycha i brak miłości, która w żadnym razie nie zezwala na agresję wobec bliźniego. Powiedz zatem tak: „Kiedy spostrzegłem lub usłyszałem coś, co uznałem za złe, zareagowałem w sposób jeszcze gorszy z po-

motus ad compatiendum illi vel ad orandum pro ipso sicut debui ex caritate, sed magis fui promptus ad iram contra ipsum contemnendo et iudicando ipsum et appetendo statim punitionem eius vel habere potestatem puniendi eum. Et hoc accidit mihi propter duritiam cordis mei et quia non recognosco patientiam Dei, quae supportavit me in gravioribus peccatis absque ulla punitione. Et sic de aliis.

Sunt alii, qui se clarius laudant in confessione, dicentes: Per gratiam Dei satis bene custodivi me tali tempore a tali et tali peccato, nam bene continuavi officium, missas, praedicationes et orationes meas; faciant, qui volunt male, quia ego intendo bene facere facta mea et me custodire a peccatis melius quam faciat maior pars proximorum meorum, quia potius permitterem me occidi quam facerem tale peccatum, et in me non sentio alium defectum, nisi quia sum ingratus de beneficiis Dei nec sum sufficiens ad regratiandum Deo, qui liberavit me ab his peccatis, quae faciunt multi alii. O Deus! Isti sunt similes phariseo, qui ascendit in templum, ut oraret, cuius oratio fuit tota sui exaltatio super alios. Sic et isti, qui deberent se simpliciter accusare in confessione, se super alios laudant narrando bona, quae faciunt. De superbia autem et praesumptione, quae latet interius, nihil dicunt. Sunt alii, qui confitendo peccata sua totam culpam imponunt Deo. Sic enim dicunt: Deus dedit mihi naturam ita perversam et promptam ad tale peccatum, quod non possum mihi cavere. Isti dicunt cum Adam, qui dixit: „Mulier, quam dedisti mihi" etc., quasi diceret: Si non dedisses mihi, non peccassem. Sed isti aperte mentiuntur, nam secundum beatum Gregorium diabolus non potest vincere nisi volentem[11]. Cum tamen de eo dicatur, quod non est potestas super terram, quae illius potestati valeat comparari, ergo multo minus potest quis violentari a concupiscentia naturali.

Sunt alii, qui dicunt: Fui deceptus a tali tentatione, quia Deus noluit me adiuvare. Sed isti excusant pigritiam suam et negligentiam, quia noluerunt vitare occasionem peccandi et perseverare in oratione, asserunt enim Deum impium et mendacem. Qui tamen dicit in Psalmo: „Clamabit ad me et ego exaudiam eum"[12]. Et alibi: „Venite ad me omnes, qui laboratis"[13]. Et alibi: „Petite et accipietis". Et Apostolus dicit: „Fidelis est Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed

[11] Gregorius Magnus, *Moralia*, V, 22; CCSL 143, 248.
[12] Ps. 90, 15.
[13] Mt. 11, 28.

wodu mojej złości, która nie pozwoliła mi na wyjaśnienie postępku czy też intencji sprawcy, tak jak mogłem i powinienem uczynić; nie pobudziło mnie to do współczucia dla czyniącego źle ani do modlitwy za niego, lecz bardziej byłem skłonny do gniewu, sądzenia i potępienia domagając się jego natychmiastowego ukarania albo władzy wymierzenia mu kary. A zachowałem się tak z powodu twardości mego serca i dlatego, że nie zważałem na cierpliwość Bożą, która znosiła mnie popełniającego jeszcze większe grzechy bez karania". I w ten sposób mów też o innych grzechach.

Są także tacy, którzy otwarcie chwalą się przy spowiedzi. Mówią tak: „Dzięki łasce Bożej dobrze wystrzegałem się w tym a tym czasie takiego a takiego grzechu, starannie bowiem odprawiałem mszę, mówiłem kazania i modliłem się. Niech ci, którzy chcą, czynią sobie źle, ja bowiem zamierzam dobrze spełniać me obowiązki i wystrzegać się grzechu lepiej, niż to czyni większość grzeszników, i raczej pozwoliłbym, by mnie zabito, niż miałbym popełnić jakiś grzech; nie znajduję też w sobie żadnej winy poza tą, że byłem niewdzięczny za otrzymane dary Boże i że niedostatecznie dziękowałem Bogu za to, że uwolnił mnie od tych grzechów, które popełniają inni". Na Boga, ci, co tak mówią, są podobni do faryzeusza, który wszedł do świątyni, aby się modlić, a cała jego modlitwa była wynoszeniem siebie nad innych. Tak też i ci, którzy powinni się po prostu oskarżać w konfesjonale, wychwalają samych siebie opowiadając, jakie to dobre rzeczy uczynili, ale o swojej pysze i zarozumiałości, której wewnętrznie ulegają, milczą.

Są znów inni, którzy wyznając swe grzechy, całą winę przypisują Bogu. Mówią bowiem tak: „Bóg dał mi tak przewrotną naturę i tak skorą do tego grzechu, że nie mogłem się powstrzymać". Ci są podobni do Adama, który rzekł: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa", tak jakby mówił: „Gdybyś mi jej nie dał, to nie zgrzeszyłbym". Są oni jednak zwykłymi kłamcami, bowiem wedle św. Grzegorza diabeł może pokonać tylko tego, kto się na to zgadza. Skoro jednak powiedziano o nim, że nie ma na ziemi mocy, którą można by porównać z jego mocą, więc tym bardziej ten, który czegoś nie chce, nie może zostać zniewolony przez pożądliwość naturalną, która jest słabsza od mocy diabelskiej.

Są wreszcie tacy, którzy powiadają: „Uległem tej pokusie, ponieważ Bóg mnie nie wspomógł". Ci usprawiedliwiają tym swoje lenistwo i opieszałość, ponieważ nie chcieli unikać okazji do grzechu i nie byli wytrwali w modlitwie, oskarżają natomiast Boga jako niegodziwego i kłamcę. A przecież powiedział On w Psalmie: „Będzie mnie wzywał, a ja go wysłucham", i na innym miejscu: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy obciążeni jesteście", i znów: „Proście a otrzymacie". A Apostoł

faciet cum tentatione proventum"[14]. Sciant ergo, quod ideo derelinquuntur a Deo, quia insipide et sine fide orant nec volunt pugnare contra seipsos, nec perseverare patienter postulantes auxilium Dei sicut decet, sed volunt habere gratiam statim sine labore petentes illam a Domino non humiliter, sed praesumptuose tamquam digni, ac si Deus esset obligatus eis. Orant enim cum securitate quadam, ut exaudiantur statim ut ipsi volunt et non sicut ipse vult atque putantes ipsum ducere ad auxiliandum; potius provocant ad relinquendum, quia superbe et praesumptuose accedunt ad ipsum. Causa ergo lapsus eorum est superbia et negligentia sua, quam deberent simpliciter accusare.

Sunt etiam in confessione explicandae occasiones datae aliis ad peccandum, quia omnium peccatorum homo est particeps, quibus occasionem praebuit malitiose vel non malitiose. Unde confiteri debes, si malitiose vel ignoranter dedisti alieni causam peccandi, nec nominare debes directe vel indirecte personam, cui dedisti causam, sed sola occasio est dicenda. Peccatum vero, quod factum est occasione tui ab alio, potes dicere explicite, quando notum est confessori, non illum qui fecit. Alioquin dic solam qualitatem delicti sic dicendo: Feci fieri quoddam peccatum mortale vel grave propter talia verba, quae dixi aut propter tale malum exemplum, quod dedi.

Item, si habuisti turbationem cum socio in itinere vel in aliquo tempore, aut propter socium dixisti male officium, quia male proferebat, non debes dicere: Socius meus turbavit me in tali facto; aut: Dixi male officium meum propter defectum socii mei, quia sic accusas socium, in cuius notitiam confessor potest venire. Dic ergo: Turbationem habui cum aliquo propter meam superbiam, quia ipsi dixi verba iniuriosa et ipsum provocavi ad irascendum mihi. Et si fuit culpa illius, dic: Habui turbationem cum quodam propter impatientiam meam, quia nolui supportare eum in caritate propter aliqua verba ab eo dicta; vel: dixi male officium cum aliquo in tali hora et dicente mihi conscientia, ut redicerem, propter pigritiam meam non redixi.

Si habuisti pollutionem carnis vigilando, dic causam expresse. Si dormiendo, dic causam, quam dedisse te credas. Causae possunt esse: cibi et potus intemperantia diei praecedentis aut alterius; cogitationes inhonestae habitae ante dormitionem, quas explicare debes, potissime quando somnias ea, quae praecogitasti. Nec sunt recitanda somnia vitiosa vel inhonesta nisi ante cogitasses ea, aut post somnum, si

[14] 1 Cor. 10, 13.

mówi: „Wierny jest Bóg, który nie pozwoli kusić was ponad to, co znieść możecie, lecz zsyłając pokusę daje jednocześnie siłę do jej przezwyciężenia". Niech zatem wiedzą, że dlatego „opuszczeni" zostali przez Boga, że niewłaściwie i bez wiary się modlili, nie chcieli walczyć sami ze sobą ani cierpliwie i wytrwale prosić Boga o pomoc, jak przystoi, lecz chcą móc otrzymać łaskę natychmiast i bez wysiłku. Domagają się jej od Pana nie w pokorze, lecz z przeświadczeniem, że im się to należy, tak jakby Bóg miał wobec nich zobowiązania. Modlą się bowiem z tym poczuciem pewności, że zostaną wysłuchani od razu wedle swojej woli, a nie według woli Bożej. Sądzą, że skłonią Boga do pomocy, tymczasem prowokują Go raczej do tego, by ich opuścił, ponieważ zwracają się do Niego pełni pychy i zarozumiałości. Przyczyną ich upadku jest więc ich własna pycha i opieszałość i z tego powinni się przede wszystkim spowiadać.

W spowiedzi należy także powiedzieć o okazjach do złego, które daliśmy innym, ponieważ jesteśmy współodpowiedzialni za wszystkie grzechy, których byliśmy świadomie lub w sposób niezamierzony powodem. Dlatego winieneś wyznać, czy nie byłeś złośliwie lub niezamierzenie przyczyną cudzego grzechu; nie musisz przy tym mówić o osobie, którą sprowokowałeś do grzechu, lecz jedynie o samej okazji, możesz też wymienić grzech, który został popełniony z twego powodu, jeśli jest on wiadomy spowiednikowi, ale nie wymieniaj tego, który się go dopuścił. Powiedz zatem w ten sposób: „Spowodowałem tymi słowy lub takim moim złym przykładem to, że ktoś popełnił grzech śmiertelny". Jeśli miałeś zatarg z towarzyszem w drodze lub w jakimś innym czasie albo z powodu tego towarzysza źle odmawiałeś oficjum, bo on źle je recytował, to nie mów w ten sposób: „Towarzysz mój zdenerwował mnie w takiej to a takiej sprawie", ani tak: „Źle odmówiłem oficjum z powodu uchybień mego towarzysza", bo w ten sposób oskarżasz uczestnika swej modlitwy, a spowiednik może się domyśleć o kogo chodzi. Powiedz więc tak: „Miałem konflikt z pewną osobą z powodu mej pychy, powiedziałem jej bowiem coś obraźliwego i sprowokowałem ją do gniewnej reakcji". A jeśli to była wina tej osoby, to powiedz tak: „Miałem konflikt z pewną osobą z powodu mojej niecierpliwości, ponieważ nie chciałem odnosić się do niej z miłością z powodu pewnych słów, które mi powiedziała", albo tak: „Źle odprawiłem oficjum odmawiane z kimś i chociaż sumienie mówiło mi, że powinienem je powtórzyć, nie uczyniłem tego z powodu lenistwa".

Jeśli miałeś polucję w ciągu dnia, wskaż wyraźnie na jej przyczynę. Jeśli była to polucja nocna, powiedz, co uważasz, że ją spowodowało. Przyczyny mogą być takie: nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu w dniu poprzednim; myśli nieskromne, które miałeś przed snem (o nich powinieneś powiedzieć, zwłaszcza jeśli śniłeś o tym, o czym wcześniej myślałeś). Nie trzeba jednak opowiadać o żadnych nie-

cum delectatione et mora et motu carnis cogitasses. Quae sunt dicenda tamquam cogitata magis quam somniata. Si vero somniasti habere aliquem actum impudicum cum persona, ad quam habes sensualem affectum, aut quam ante conspexisti oculo impudico, hoc debes exprimere ut causam illius somni, quia homo plus in talibus delectatur et multi post somnum gaudent se talia somniasse. Ubi vero non fuerit aliqua de praedictis causis vel consimilibus, nihil de somnis est dicendum, quia nulla culpa est ibi, et tunc sufficit dolere in corde. Et ad quietandum conscientiam potes dicere: habui somnum inhonestum, cuius causam nescio, et dico culpam meam.

Secundum sanctos doctores et patres triplex est causa pollutionis nocturnae. Prima provenit ex voracitate gulae et superabundantia cibi et potus, quae est diligenter examinanda ab illis, qui vocati sunt ad spirituale exercitium. Nam quandoque accidit, quod relaxati in gula nimis aliquo tempore, et postea, quando abstinent, polluntur in somnis, credunt quod hoc non accidat ex culpa immoderantiae, sed potius ex necessitate vel debilitate naturae. Sed errant, quia debent cavere et iudicare, an venerit ex nimietate saturitatis praeteritae. Quod enim per voracitatem et ingluviem congregatum fuerit in medullis, necesse est ut aliquando per pruritum vel per insensibilitatem corporis ieiunio afflicti egerat ita. Propter quod non solum abstinendum est a delicatis cibis, verum etiam a vilibus, et cum aequali continentia temperandum, immo panis et aquae satietas est timenda, ut possit in nobis acquisita puritas permanere. Isti ergo, qui nondum aequalis continentiae et moderantiae gratiam sunt adepti, non minus perfectam pollutionem considerant, quae ipsis abstinentibus sic accidit.

Secunda causa est, quando incuria et immunditia mentis elabitur, nam mens spiritualibus exercitiis vacua et disciplinis interioribus non intenta sensum corporis per vanas et immundas cogitationes evagatur, ex quibus merito culpae eliciuntur humores. Et ideo volentibus obviare necesse est privare et causam hanc eradicare, videlicet mentis torporem excutere et sensus refrenare, ne mens ad vana et noxia discurrat et illis assuefacta excessibus ad immundissima incitamenta luxuriae somnians perturbetur. Praedicta ergo negligentia acquirendi munditiam et evitandi immunditiam in confessione pure explicetur.

Tertia causa potest esse, quando illudentis inimici invidia pollutio procuratur. Dum enim videt sanctum virum per sollicitam victus moderationem et integram et perfectam ac frequentem peccatorum confessionem perpetuam munditiae puritatem acquirere, conatur eius conscientiam perturbare maxime in diebus illis, quibus

skromnych snach, jeśli nie myślałeś o tym przed snem i jeśli po obudzeniu nie delektowałeś się nimi przez czas dłuższy ze zmysłowym upodobaniem. W takim zaś przypadku te sny trzeba traktować przy spowiedzi raczej jako rzeczy pomyślane a nie przyśnione. Jeśli natomiast śniło ci się, że miałeś stosunek cielesny z osobą, do której żywiłeś zmysłowy afekt, albo na którą przedtem patrzyłeś okiem pożądliwym, to powinieneś to podać jako przyczynę owego snu. Człowiek ma bowiem upodobanie w takich snach i wielu cieszy się z tego, że im się coś takiego przyśniło. Jeśli zaś żadna z tych przyczyn nie miała miejsca, to nie należy niczego mówić o snach, bo nie ma w nich żadnej winy. Wystarczy ubolewać w sercu. A dla uspokojenia sumienia można powiedzieć: „Miałem nieprzyzwoity sen, lecz przyczyny jego nie znam i wyrażam żal z tego powodu".

Wedle świętych doktorów i ojców trojaka może być przyczyna nocnej polucji. Pierwsza pochodzi z żarłocznego gardła i zbytniej obfitości w pokarmach i napoju, czego wystrzegać się powinni ci, którzy powołani zostali do pełnienia obowiązków duchowych. Zdarza się bowiem niekiedy, że gdy po zbytnim pofolgowaniu obżarstwu przechodzi ktoś do abstynencji, ma miejsce polucja we śnie. Ten, który jej doznał, jest przeświadczony, że jej przyczyną jest nie tyle nieumiarkowanie, lecz raczej słabość lub konieczność wynikająca z natury. Jednakże jest to błąd, bo trzeba rozpatrzyć i osądzić, czy nie pochodziło to z nadmiernej obfitości spożytych poprzednio pokarmów. To bowiem, co nagromadziło się w organizmie wskutek żarłoczności i łakomstwa, musi niekiedy wyładować się w namiętności lub w defekcie ciała osłabionego postem. Dlatego trzeba nie tylko wstrzymać się od ciężkich potraw, ale również i lekkie spożywać z podobnym umiarem, a nawet wystrzegać się nadmiaru wody i chleba, aby można było zachować nabytą czystość. Ci zatem, którzy nie osiągnęli jeszcze takiego stanu wstrzemięźliwości i umiarkowania, uważają polucję, która im poszczącym czasem się przydarza, za coś usprawiedliwionego.

Drugim powodem polucji może być nieczystość myśli i lenistwo umysłowe. Bowiem umysł niezajęty duchowymi ćwiczeniami i nieoddany pracy wewnętrznej rozprasza się w próżnych i nieczystych myślach, których zawinionym skutkiem są owe polucje. Ci, którzy chcą im zapobiec, muszą koniecznie pozbyć się tych przywar i wykorzenić samą przyczynę, to znaczy ociężałość myśli i okiełznać zmysły, aby umysł nie oddawał się sprawom błahym i szkodliwym, a oswojony nimi nie był doprowadzany do nieczystych i rozpustnych doznań w trakcie snu. Ten brak dbałości o zachowanie czystości i o unikanie nieczystości ma być szczerze wyznany na spowiedzi.

Trzecią przyczyną polucji może być zawiść Nieprzyjaciela, który takie marzenia senne podsuwa. Skoro bowiem ujrzy on, iż świątobliwy mąż dzięki umiarkowanemu trybowi życia oraz pełnej, doskonałej i częstej spowiedzi nabywa w sposób trwały cnotę czystości, usiłuje zmącić jego sumienie, zwłaszcza w tych dniach,

considerat divino conspectui complacere, fluxus illius emissione polluere, ut sic a sancta communione trahatur.

Quibusdam vero contingere dicitur ex debilitate naturae, quae non est ita fortis et valida, sicut antiquitus dicitur extitisse. Hanc causam potest quis in seipso advertere, quando in illo turpi moderamine victus frequentius plus solito polluitur absque turpis somni interventu, sicut ego quosdam cognovi hac peste certis temporibus ter aut quater in hebdomada sordidari, quamvis non minus praedictae illusioni possit ascribi.

Secundum sanctorum patrum sententiam vigilanti circumspectione cavendum est ad communionem salutaris convivii accedere, tempore quo sentimus nos somni illusione pollutos. Sed si hostis noster invidus taliter menti nostrae illuserit, ut nobis caelestis remedii subtrahat medicinam, dummodo nullus reprehensibilis interveniat pruritus aut oblectationis assensus, si fluxus ille fuerit naturali necessitate profusus aut impugnatione hostis antiqui procuratus et absque sensu voluptatis adductus, debemus ad gratiam salutaris cibi nihilominus accedere confidenter. Quodsi creditur evenisse occasione vitiosa, die illa debet se humiliter subtrahere ab altare, ne in nobis verificetur sententia Apostoli: „Qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit non diiudicans corpus Domini”[15], id est non faciens differentiam inter perceptionem cibi caelestis et carnalis nec iudicans ipsum corpus Domini esse tale, quod nonnisi pura mente liceat manducare. Et ideo subinfert idem Apostolus: „Ideo inter vos multi infirmi et imbeciles, et dormiunt multi”[16], quasi diceret: Multi ex hac praesumptione et manducatione indigna spiritualiter infirmantur et somno mortali dormiunt per peccatum, quod ex ipsa indigna assumptione incurrunt. „Probet ergo”, id est examinet seipsum homo, antequam sacramentum percipiat et diligenter se videat, utrum sit mundus vel immundus, utrum devotus vel indevotus, utrum timens vel praesumens. Accedat etiam, si certus sit vel certum se putet, quod non sit vitiose pollutus vel aliquo tali peccato infectus, non enim debet, volens istum caelestem panem sumere, contentus esse se non habere peccatum mortale neque praecedenti nocte vitiosa occasione pollutum fuisse. Quia, licet haec duo quemlibet reddant indignum ipso cibo, alia tamen plura sunt, quibus se homo debet ab hoc subtrahere reverenter, quae explicare non audeo, quia a sanctis et doctoribus ipsa expressa non reperi atque illustratione gratiae Dei ea securius simpliciter relinquenda decrevi. Id tamen, quod pro me ipso retineo, est verbum illius, qui hoc instituit sacramentum, quem non credo illud frustra protulisse; dixit enim: „Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis”.

---

[15] 1 Cor. 11, 29.
[16] 1 Cor. 11, 30.

w których święty chciałby się podobać Bogu, i ową polucją go zbrukać tak, by go odciągnąć od Komunii świętej.

Mówi się także, że niektórym przydarza się polucja z powodu słabości natury, która nie jest już tak mocna i odporna, jak bywała niegdyś. Tę przyczynę może ktoś zaobserwować i u siebie, gdy w czasie stosowania surowego reżymu pokarmowego częściej niż zwykle doznaje polucji niepoprzedzonej żadnymi zmysłowymi snami. Znałem sam takich, którzy w pewnych okresach po trzykroć albo czterokroć w tygodniu tą zarazą bywali dotknięci, chociaż można też to przypisać także wspomnianej wyżej pokusie sennej.

Wedle opinii świętych ojców trzeba się bardzo pilnie wystrzegać tego, by nie przystępować do Stołu Pańskiego w czasie, kiedy czujemy, że jesteśmy zbrukani sennymi pokusami. Jednakże jeśli Nieprzyjaciel nasz zawistny będzie podsuwał nam pokusy w tym celu, by nas pozbawić lekarstwa płynącego z niebieskiego pokarmu wtedy, kiedy nie miał miejsca żaden naganny akt ani zgoda na cielesne uciechy, to nawet jeśli nastąpiłaby polucja spowodowana koniecznością naturalną albo atakiem owego odwiecznego Wroga bez udziału naszej woli, powinniśmy mimo wszystko ufnie przystąpić do Komunii świętej i korzystać ze zbawiennej łaski tego pokarmu. Jeśli natomiast uważamy, że stało się to z przyczyny nagannej, to w tym dniu powinniśmy wstrzymać się pokornie od ołtarza, by nie spełniła się na nas ta groźba wypowiedziana przez Apostoła: „Kto spożywa chleb i pije kielich Pański niegodnie, wyrok sobie spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie", to znaczy nie czyniąc różnicy między przyjmowaniem pokarmu niebieskiego i cielesnego i nie zważając na to, że Ciało Pańskie godzi się spożywać tylko z czystym sercem. Przeto Apostoł dodaje tamże: „Dlatego to właśnie wielu spośród was słabych i chorych i wielu też umarło", tak jakby mówił: Wielu z racji tego zuchwałego i niegodnego przyjmowania choruje na duszy i śpi snem śmiertelnym w grzechu, w który popadli wskutek owego niegodnego spożywania Ciała Pańskiego. „Niech więc człowiek baczy na siebie samego", to znaczy niech skrupulatnie bada siebie, zanim przystąpi do tego Sakramentu i patrzy, czy jest czysty, czy nie, czy jest pobożny, czy też bezbożny, czy jest pełen bojaźni Bożej, czy też pychy. I niech przystępuje, jeśli jest pewny, że nie miał grzesznej polucji lub że nie został zbrukany żadnym takim przewinieniem. Nie powinien bowiem, jeśli chce spożywać ów chleb niebieski, zadowalać się tym, że nie popełnił grzechu ciężkiego ani tym, że nie miał poprzedniej nocy polucji z jakiejś zawinionej przyczyny. Chociaż bowiem te dwie przyczyny czynią każdego niegodnym Stołu Pańskiego, to jednak wiele jest poza tym innych powodów, dla których człowiek powinien wstrzymać się z szacunkiem

Ex quo quidem verbo arguo mihi ipsi, quod quoties volo id agere, quod ille instituit et modo praedicto reliquit, nequaquam sine remorsu conscientiae ac praeiudicio animae timeo ad illum posse accedere, nisi praememorata ipsius instituentis caritate ac eius passione et morte. In cuius memoriam perpetue recollendam illud sacramentum debere confici et percipi ipse clare aperivit et iniunxit.

Considerans insuper circa huius sacramenti primordia lotionem pedum factam, non absque mysterio et sacramento ibidem fuisse dictum a Domino: „Si non lavero te, non habebis partem mecum"[17]. Agnosco per hoc et iudico non sine praesumptionis et gravis offensae periculo aliquem velle habere partem secum ipsum sacramentum sumendo non praehabita alicuius gratiae spiritualis lotione. Quam quidem lotionem non solum per compunctionem et lacrimas puto fieri, verum etiam per interiorem mentis devotionem et fidem, in qua ipse Dominus vocat et invitat animam, trahit et quodammodo cogit ad ipsum cibum angelicum et caelestem. Unde et ipse dixit illis, quos laverat: „Iam mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis"[18]. Non dixit: propter aquam, qua loti estis, sed propter sermonem. Hoc autem est verbum fidei, quod praedicamus, secundum Apostolum. Unde in Actibus Apostolorum legitur: „Fide purificans corda eorum"[19]. Hanc autem devotionem et fidem celebrantis et sumentis credo esse illam, qua celebrat et quae facit ipsum sacramentum percipi cum effectu, sicut et verba Christi sunt illa, quibus consecratur et transsubstantiatur panis et vinum in corpus et sanguinis Christi. Quam quidem devotionem voco gratiam Dei, quae praevenit et disponit, subsequitur et infundit.

Ad hoc ergo sacramentum cum instantia ferventis et assiduae orationis procuremus modo praedicto vocari a Domino, videlicet praehabita ipsius memoria atque compunctionis ac devotionis et fidei lotione, ad quae praeparari nos oportet per mentis et corporis munditiam ac per linguae et sensuum refrenationem et per nostrarum passionum continuam moderationem.

---

[17] Io. 13, 8.
[18] Io. 15, 3.
[19] Act. 15, 9.

od Komunii świętej. Nie śmiem ich wykładać, ponieważ nie znalazłem na ten temat niczego wyraźnego u świętych ojców i doktorów, uznałem też, że słuszniej będzie pozostawić te sprawy po prostu oświeceniu Łaski Bożej. Co się tyczy jednak mnie osobiście, to kieruję się słowami Tego, który ten Sakrament ustanowił i który nie na darmo, jak wierzę, powiedział: „Ilekroć będziecie to czynić, czyńcie na moją pamiątkę".

Z tych słów wyciągam dla samego siebie wniosek, iż ilekroć chcę czynić to, co On nakazał, nigdy nie odważam się przystępować bez rachunku sumienia i takiego duchowego nastawienia, które przypomina mi o miłości Ustanawiającego ten sakrament, Jego męki i śmierci. On wszakże sam nakazał i jasno i wyraźnie powiedział, by ten Sakrament sprawować i przyjmować na Jego wieczną pamiątkę.

Rozważając zaś obrzęd obmywania nóg, który miał miejsce w czasie pierwszej sakramentalnej ofiary, sądzę, iż nie bez tajemnego znaczenia wypowiedziane zostały przez Pana te słowa: „Jeśli cię nie obmyję, nie będziesz miał udziału ze Mną". Rozumiem je w ten sposób, iż jest zuchwalstwem i groźbą ciężkiej obrazy Pana chcieć posiadać z Nim udział, jeśli się przyjmuje ten sakrament nie będąc przedtem niejako obmyty duchową łaską. A to obmycie, myślę, dokonuje się nie tylko poprzez łzy i skruchę, ale również przez wewnętrzną duchową pobożność i wiarę, w której sam Pan wzywa i zaprasza duszę i w pewnym stopniu przymusza do spożywania tego anielskiego i niebiańskiego chleba. Dlatego też powiedział on tym, których obmywał: „Wy jesteście już czyści dzięki słowom, które wam przekazałem". Nie powiedział: „Dzięki wodzie, którą zostaliście obmyci, lecz dzięki słowom". A to oznacza „prawdy wiary", które przepowiadamy, jak mówi Apostoł. Stąd też czytamy w Dziejach Apostolskich: „oczyszczając wiarą ich serca". Ta wiara i pobożność zarówno sprawującego jak i przyjmującego jest taka sama, ufam, w jakiej sprawował ten sakrament i nakazał go rzeczywiście przyjmować Chrystus Pan; i te same są też słowa, którymi konsekruje się obecnie i przeistacza chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. Tę właśnie wiarę i pobożność nazywam Łaską Bożą uprzedzającą nasze działania i uzdalniającą nas do czynu, która rozlewa się w duszy i użyźnia ją.

Starajmy się przeto w usilnej i wytrwałej modlitwie o to, byśmy zostali wezwani przez Pana do tego sakramentu tak, jak to zostało powiedziane, to znaczy z wierną pamięcią o Nim oraz po uprzednim obmyciu w wierze, skrusze i pobożności. Przygotować powinniśmy się do niego przez czystość umysłu i ciała, przez powściągliwość w mowie i poskramianie zmysłów oraz przez nieustanne trzymanie w ryzach naszych namiętności.

Praetermittendum quoque non est, quod quibusdam contingit interdum conscientiae dubietas et perturbatio magna: Unde ipsis vigilantibus absque ulla commotione carnis et cogitatione immunda humor quidam per membrum secretum egreditur sine delectatione et quasi insensibiliter, ita ut multi per hoc non perpendant, nisi cum pannos senserint madefactos? Cuius causam aliqui ignorantes turbantur et errant putantes se pollutos esse. Et ideo sciendum, quod illius humoris effusio non est pollutio, quia, ut dicunt medici, sine libidinosa delectatione et carnis motione nullus potest pollui vigilando. Ad ipsius tamen effusionem humoris videtur naturalis conditio causam exhibere primariam, sed deinde illud, ad quod natura disposuit, causa vitiosa et evitabilis perficit et consumit. Quibusdam hoc evenire agnovi propter solam praesentiam et allocutionem personae alicuius, in cuius aspectu habuit complacentiam sensualem et vanam, ad quam inordinato amore afficitur aut per tactum levem et impudicum, aut imaginando aliquos actus impudicos fortiter et morose. In his enim casibus et aliis similibus multi inveniuntur habere calefactiones et commotiones carnis libidinosas dictumque humorem emittere velint nolint. Sed eas causas et similes, quae sunt evitabiles debet quilibet fugere et evitare pro posse, maxime qui sentit de hoc se paratum seu ad hoc naturaliter inclinatum sive ex vitio mentis, sive ex debilitate naturae suae. Et qui occasiones huiusmodi non evitaverit iuxta posse relinquendo amicitiam et familiaritatem personarum, ad quas inordinate afficitur, fugiendo etiam allocutionem et aspectum personarum, licet non credam ipsum per dictam effusionem peccare mortaliter nisi forte aliter concupisceret aut impudice tangeret personam, quae est causa istius defectus, tunc credo eum graviter peccare et magno peccati mortalis periculo <incurrere>.

Et ideo consilium do tali, quod absque delectatione morosa ipse sibi violentiam faciat in hac parte fugiendo personas huiusmodi atque cum eis omnem opportunitatem loci et temporis evitet. Hic itaque praedictus fluxus, qui a quibusdam vocatur libido, si potest evitari eius occasio, etsi studiose non evitetur, est omnino confitendus cum suis occasionibus et negligentia habita circa ipsas. Si vero contingat ex causa, quae vitari non potest, sicut quando audiuntur verba impudica ex casu vel loquitur cum persona, vel sedet iuxta eam, de cuius praesentia habet complacentiam vanam et ab ea separari non valet, in his et similibus credo sufficere, quod tam de occasione habita et impotentia vitandi quam de fluxu illius libidinis dolor simpliciter est habendus. Quia tamen dubitare in talibus, quae spectant ad conscientiae puritatem, est quandoque valde proficuum, poteris hoc confiteri propter quietudinem mentis et pacem, quamvis expedire non credam.

Nie chcę też pomijać sprawy, która jest czasami dla niektórych źródłem wahań sumienia i poważnego niepokoju. Oto im w czasie czuwania bez żadnego zmysłowego pobudzenia i myśli nieczystych wydostaje się przez członek intymny ciecz sekretna bez ich woli i jakby nieodczuwalnie, tak że wielu spostrzega to dopiero wtedy, kiedy zobaczy poplamioną pościel. Niektórzy nieznający przyczyny tego faktu obawiają się, że mieli polucję. Trzeba zatem wiedzieć, że tego rodzaju ujście substancji sekretnej nie jest polucją, ponieważ zgodnie z poglądem medyków nikt nie może mieć polucji bez zmysłowego pożądania i bez cielesnego pobudzenia. Taki wypływ jest powodowany w pierwszym rzędzie przez przyczyny naturalne, a dopiero do tego, co jest dziełem natury, dochodzą przyczyny, których można uniknąć, odpowiedzialne za spełnienie złego czynu. Wiem, że niektórym przydarza się to z powodu samej obecności i rozmowy z osobą, której widok sprawiał im zmysłowe upodobanie i do której zapałali niezdrową miłością, albo wskutek dotykań żartobliwych i nieskromnych, albo wreszcie z wyobrażania sobie w sposób realistyczny i zaraźliwy pewnych aktów nieczystych. W tych i w wielu innych przypadkach wielu odczuwa uderzenie gorąca i pobudzenie zmysłowe, wskutek którego doznają chcąc nie chcąc upływu spermy. Jednakże ten, kto czuje, że jest zdolny postąpić źle albo jest z natury skłonny do takich grzechów, bądź to ze złego charakteru, bądź ze słabości swej natury, winien unikać przyczyn, które są możliwe do uniknięcia i uciekać od nich jak tylko można. Ten, kto nie będzie unikał takich okazji w miarę możliwości, kto nie będzie rezygnował z przyjaźni i zażyłości z osobami, do których czuje niezdrowy pociąg, wystrzegając się nawet rozmów i widoku tych osób, nie grzeszy wedle mnie ciężko doznając takiej erupcji, chyba że pożądał albo dotykał nieskromnie osoby, która stała się przyczyną tego cielesnego defektu. W tym przypadku sądzę, że popełnił ciężkie przewinienie i naraził się na wielkie niebezpieczeństwo śmiertelnego grzechu. Daję więc takiemu radę, niech zada sobie gwałt i pozbywszy się chorobliwego upodobania, niech ucieka od danej osoby oraz od wszelkich okoliczności miejsca i czasu z nią związanych. A jeśli będzie miał miejsce ów wypływ (*fluxus*) zwany niekiedy popędem płciowym (*libido*), którego można było uniknąć, należy powiedzieć o tym przy spowiedzi oraz o okolicznościach mu towarzyszących i o własnych zaniedbaniach w tym względzie. Jeśli natomiast będzie to dziełem przypadku, którego nie dało się uniknąć, takich na przykład jak zasłyszane niechcąco nieprzyzwoite słowa, rozmowa z osobą, do której mamy upodobanie i obok której nas posadzono, tak że nie możemy się od niej odseparować — we wszystkich takich i podobnych razach wystarczy jedynie wzbudzić w sobie żal, że nie dało się tego wszystkiego uniknąć. Ponieważ jednak wątpić w takich sprawach, które dotyczą czystości sumienia, jest niekiedy bardzo pożyteczne, można dla spokoju sumienia powiedzieć o tym na spowiedzi, chociaż uważam, że nie jest to konieczne.

Sciendum est, quod quando cogitas de iniuriis receptis et in illa memoria turbaris intra te cum aliqua mora, et appetis vindictam fieri aut factam esse, aut doles quod non fuit facta per te aut per alium, aut imaginaris aliquid facere, aut aliquem modum tenere animo vindicativo — haec omnia sunt confitenda, et alia quaecumque similia, si sentis in mente tua ratione illius iniuriae. Si autem rememorando mala praeterita, quae fecisti, non haberes dolorem, sed potius delectationem et moram ibidem facis, non credo expedire, nisi quod specifices ipsa peccata rememorata, si alias non integre confessus es ea. Et si non habuisti aliud quam delectationem in mente, sufficit tibi dicere: Venerunt mihi in memoriam quaedam vindictae vel iniuriae, quas feci, vel quaedam peccata gravia, quae commisi, de quibus non solum non habui dolorem in tali cogitatione, sed inde de ipsis cum multa complacentia cogitavi. Et si aliud tibi occurrit in carne vel in mente propter dictam complacentiam, quod tibi videatur aggravare peccatum, ipsum etiam debes confiteri. Verbi gratia, si de peccato luxuriae per te facto habuisti memoriam et de hoc habuisti motum carnis et poenitudinem, quia ipsum peccatum non fecisti pluries vel cum pluribus, tunc debes sic dicere: Ex imaginatione, quam habui de quodam peccato luxuriae, habui motum carnis et complacentiam in mente, et appetivi illud fecisse multotiens et cum multis personis. Et sic non oportet te indicare confessori te iam fecisse illud peccatum, nisi forte alias eidem indicasses et nisi pro maiore humilitate et merito velis ipsum ei similiter explicare. Si autem recordaris te habuisse opportunitatem faciendi aliquod peccatum, quod non fecisti, et in illa recordatione non gaudes te evasisse illud peccatum nec regratiaris Deo, quia te custodivit ab ipso et abstulit opportunitatem et voluntatem faciendi ipsum, omnia ista sunt plenius referenda, videtur enim in hoc magna ingratitudo et peccati commissio voluntaria. Sed si in praedica recordatione peccatorum et maxime carnalium non posses vitare complacentiam et motus carnis, dum velles ea studiose recollere causa te ipsum excitandi ad compunctionem et dolorem, consulo tibi quod ea specialiter non recolas. Nec etiam alia peccata, quorum non potes sine complacentia recollere, sicut est vindicta facta per te vel per alium de inimico tuo aut damnum vel mors eius, quem occidisti.

Debes ergo omnia peccata tua, si vis confiteri generaliter, sub duobus, scilicet superbia et delectatione carnis confiteri, dicendo sic: Corde meditando et ore proferendo dico meam culpam de superbia, quam habui contra Deum et proximum irascendo, invidendo, alios provocando, mundi gloriam appetendo, proximos iudicando, meipsum bonum reputando, alios vilificando; de Dei operibus ac iudiciis et eius promissionibus murmurando et non contentando, bonas eius inspirationes et omnia beneficia negligendo, impetus vitiosos sectando, blasphemando, nomen Dei in vanum proferendo et linguam meam contra veritatem per mendacia et si-

Kiedy myślisz o doznanych krzywdach i rozpamiętujesz je czas jakiś we wzburzeniu i pragniesz się zemścić albo myślisz, żeby zemsta się dokonała, i ubolewasz nad tym, że nie została ona dokonana przez ciebie albo przez kogoś innego i wyobrażasz sobie, że ktoś ją uskutecznia, albo rozważasz sposoby jej przeprowadzenia — to wszystko to musisz wyznać na spowiedzi oraz wszelkie podobne pragnienia, które żywisz w myśli rozważając doznaną krzywdę. Jeśli zaś w czasie przypominania sobie tych postępków nie tylko nie odczuwałeś bólu, ale nawet cieszyłeś się z nich i lubowałeś się w ich rozważaniu, to powinieneś je wyszczególnić dokładnie, jeśli się z tego dotąd nie spowiadałeś. A jeśli nie żywiłeś w myśli upodobania do tych grzechów, to wystarczy, jeśli powiesz: „Przyszły mi na myśl pewne akty zemsty i niesprawiedliwości, których się dopuściłem oraz pewne grzechy, które popełniłem, nad którymi nie tylko nie ubolewałem, lecz przeciwnie z wielkim zadowoleniem o nich rozmyślałem". I jeśli pomyślałeś przy tym coś lub uczyniłeś coś innego, co powiększałoby twoją winę, to powinieneś to także wyznać, na przykład, jeśli przypominałeś sobie o jakichś grzechach rozpusty i z tego powodu doznałeś cielesnego pobudzenia i żałowałeś, żeś tego grzechu nie popełnił więcej razy albo z wieloma innymi osobami, to powinieneś powiedzieć spowiednikowi, żeś miał takie chęci. Nie musisz przy tym mówić o samych grzechach, które wtedy popełniłeś, chyba że wyznawałeś już je temu samemu kapłanowi i chcesz teraz dla tym większej pokory i zasługi jeszcze raz je powtórzyć. Jeśli natomiast przypominasz sobie, że miałeś okazję popełnienia jakiegoś grzechu, z której nie skorzystałeś, ale nie cieszyłeś się z tego, że grzechu tego nie popełniłeś i nie dziękowałeś Bogu za to, że ustrzegł cię od tego i że oddalił od ciebie pokusę i chęci złego uczynku, to wszystko to powinieneś dokładniej powiedzieć spowiednikowi, ponieważ była to w tym wypadku wielka niewdzięczność Bogu i świadome popełnienie grzechu. Jeśli jednak w czasie dokładnego analizowania tych grzechów, szczególnie dotyczących czystości, podjętego w celu pobudzenia się do skruchy i żalu, nie jesteś w stanie zapanować nad zadowoleniem oraz pobudzeniem zmysłowym, to radzę ci, byś ich specjalnie nie analizował, podobnie zresztą jak tych grzechów, które odnoszą się do pomsty na nieprzyjacielu zrealizowanej osobiście lub przez kogoś innego, albo kary i śmierci tego, kogo zabiłeś.

Jeśli chcesz przeprowadzić spowiedź generalną, to powinieneś przedstawić wszystkie swoje grzechy w dwóch kategoriach, to znaczy jako grzechy pychy i pożądliwości cielesnej. Powiedz przeto tak: „Wyznaję moje grzechy odnoszące się do pychy popełnione w sercu i wypowiadane w słowach przeciw Bogu i bliźniemu: grzechy gniewu, zazdrości, zgorszenia innych, zabiegania o światową chwałę, sądzenia bliźnich, dobrego mniemania o sobie a potępiania innych, niezadowolenia z dzieł Bożych, z Jego sądów i obietnic, narzekania na nie, zaniedbywania dobrych Jego natchnień i lekceważenia wszystkich Jego

mulationes, per duplicitates et adulationes, per iuramenta et multa alia verba vitiosa laxando, otiose ac accidiose vivendo, de me nimis confitendo, de fide dubitando, de occultis Dei operibus rationem praesumptuose quaerendo, plus quam oportet sapere de Deo et de proximo et de hoc saeculo scire cupiendo, gratiam Dei non humiliter affectando, dona Dei occultando, temerarie propalando, non in veritate, sed in hypocrisi et falsitate coram Deo et hominibus ambulando, et multa alia per superbiam mentaliter et corporaliter exercendo.

Postquam confessus es, dic animae tuae, maxime quando vides te proximum morti: O anima mea, egressus tuus appropinquat, prope est terminus superbiae tuae et finis delectationis huius mundi et miserae carnis tuae, quas delectationibus corporalibus pertulisti plus ipsam amando quam Deum, plus sibi compatiendo quam tibi, plus laborando pro ipsa quam pro te, plus oboediens eius concupiscentiis quam divinis inspirationibus et consiliis, scilicet dum consensisti satisfacere sibi delectationibus gulae et luxuriae, multis et diversis modis opere et voluntate ac satiare eius visum, auditum, gustum, tactum et odoratum quantumcumque et qualiter potuisti. Consensisti amore ipsius carnis amittere maximam partem tui temporis superflue dormiendo et acquiescendo, in multis operibus vitiosis te occupando, in nimia cura et sollicitudine rerum temporalium et corporalium te exercendo plus propter avaritiam et delectationem quam propter necessitatem. Consensisti eius prigritiae, quam habuit semper ad operandum bonum et eius sollicitudini, quam habuit ad peragendum malum quod potuit. In ipso fuit vita mea, in his expendi tempus meum. Ubi ergo es, o vanitas mea et superbia mea? Quo perrepsistis delectationes carnis meae? Quid mihi attulistis? Quid mihi relinquistis pro subiectione et oboedientia, qua vobis tot annis servivi? Pro vobis commutavi vitam aeternam, amisi Deum et acquisivi infernum, perdidi gaudia infinita et lucratus sum lamenta aeterna. Privatus sum societate sanctorum et angelorum et merui fieri socius civium infernorum. Considera, o anima mea, qualem te fecit Deus, quia ad imaginem et similitudinem suam, et modo sic es denigrata peccatis nec aliquam virtutem in te agnoscis. Considera potius in te imaginem tentatoris tui, qui te depinxit colore superbiae, gulae, luxuriae, avaritiae, vanae gloriae, invidiae et acediae, et ingratitudinis, et negligentiae, et odii, et vindictae. Tibi suasit contemptum Dei et apposuit amorem saeculi, te induxit contra proximum ad murmurandum, iudicandum, decipiendum, despiciendum, contemnendum, detrahendum et aliorum defectus ponderandum, et tua gravia vitia non videndum. Non video ergo, o anima mea, nisi ut provoceris ad gemitum, fletum et planctum, tristitiam et lamentum, et clames

dobrodziejstw; spowiadam się też z ulegania złym skłonnościom, z bluźnierstwa, używania imienia Bożego nadaremno, popuszczania wodzy językowi w mówieniu nieprawdy, oszustwach, nieszczerościach, pochlebstwach i krzywoprzysięstwach; z życia próżniaczego i zobojętniałego, ze zbytniego zadufania w siebie, wątpienia w prawdy wiary, z zuchwałego dociekania tajemnic Bożych rozumem, z pragnienia wiedzy większej niż to przystoi o Bogu, ludziach i o tym świecie, z przyjmowania łask Bożych bez należytej pokory, z ukrywania darów Bożych i z trwożliwego ich głoszenia, z postępowania przed Bogiem i ludźmi nie w prawdzie, lecz w fałszu i hipokryzji, i z wielu innych grzechów pychy popełnionych w myśli i w czynie".

Kiedy wyspowiadasz się, powiedz sobie w myśli, zwłaszcza wtedy, gdy czujesz, że zbliża się twoja śmierć: „O duszo moja, zbliża się twe odejście, bliski jest kres twej pychy i koniec rozkoszy tego świata i twego nieszczęsnego ciała. Tym cielesnym rozkoszom oddawałaś się kochając je bardziej niż Boga, wygadzając więcej im niż sobie, starając się bardziej o nie niż o siebie samą. Bardziej byłaś posłuszna ich żądaniom niż boskim natchnieniom i radom wtedy, kiedy godziłaś się zadowalać rozkoszami płynącymi z łakomstwa i rozpusty, spełnianymi w różnoraki sposób w myśli i w czynie, nasycać nimi wzrok, słuch, dotyk i węch, jak tylko potrafiłaś. Godziłaś się z miłości do swego ciała spędzać większą część danego ci czasu na próżno, na spaniu i odpoczywaniu, na robieniu wielu rzeczy szkodliwych, na zbytniej trosce o rzeczy doczesne i cielesne więcej z powodu chciwości niż z konieczności. Ulegałaś zawsze gnuśności, kiedy trzeba było czynić coś dobrego i byłaś aktywna wtedy, kiedy chodziło o popełnienie jakiegoś zła. Do tego sprowadzało się twoje życie i na tym spędzałaś swój czas. Gdzie jesteś teraz próżności moja i pycho moja? Dokąd doszłyście rozkosze mego ciała? Cóż mi przyniosłyście? Co pozostawiacie mi w zamian za oddanie i posłuszeństwo, z którym wam tyle lat służyłam? Dla was poświęciłam życie wieczne, porzuciłam Boga i osiągnęłam piekło, utraciłam radości wieczne i zyskałam żale wiekuiste, pozbyłam się towarzystwa aniołów i świętych i zasłużyłam na to, by stać się kompanem mieszkańców piekieł. Rozważ, duszo moja, kim uczynił cię Bóg, stworzył cię przecież na obraz i podobieństwo swoje, a oto teraz jesteś tak zaczerniona grzechami, iż nie rozpoznajesz żadnych cnót swoich. Przyjrzyj się raczej obliczu kusiciela swego, który okrasił cię kolorem pychy, łakomstwa, chciwości, próżnej chwały, zazdrości, zwątpienia, niewdzięczności, gniewu i zemsty. Doradzał ci on pogardę wobec Boga i podsuwał umiłowanie świata, nastawiał cię przeciw bliźniemu nakłaniając do mówienia o nim źle, do osądzania, zwodzenia, pogardzania, potępiania, ubliżania i obciążania innych wadami a niespostrzegania własnych ciężkich przewinień. Nie widzę twej przyszłości, duszo moja, jeśli nie pobudzisz się do wzdychania, płaczu, la-

humiliter et ferventer ad Dominum: „Domine, ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me”[20].

Plerique dubitant, si cogitationes inhonestae sint exterius explicandae. Credo, quod hoc facere sit puritatis et perfectionis et magni meriti, sed non credo esse necessitatis semper, nisi quando ex nimia mora facta in cogitatione illa homo sentiret se inclinari ad faciendum et perficiendum cogitatum, si opportunitatem haberet quam vellet, aut si pollueretur ex illa vehementi cogitatione morosa, aut si inordinate afficeretur ad aliquam personam et de ipsa multum molestaretur in cogitatione, habendo motus carnis et imaginando habere aliquos actus impudicos cum ipsa persona. Hunc enim affectum inordinatum debes exprimere cum cogitationibus et motibus carnis praecedentibus ab ipso affectu, dicendo sic: Habui affectum sensualem et inordinatum ad quandam mulierem vel ad quendam iuvenem talis conditionis et hunc affectum concepi ex complacentia habita in aspectu et collocutione ac praesentia corporali ipsius. De ipsa vel de ipso habui tot vicibus ac multoties imaginationes turpes respiciendo cum oculis corporeis vel mentis faciem vel aliam partem corporis eius et imaginando habere cum ipsa persona amplexus et oscula vel talem actum impudicum. Et in his feci moram per magnum spatium habendo ibi motus carnis libidinosos. Et specialiter accidit mihi in oratione existendo aut missam dicendo, et semper fui negligens laborare pro posse ad expellendum talia propter nimiam delectationem, quam habebam ibidem, nec curavi quantum potui refrenare oculos ab aspectu illius personae, quando habui praesentiam eius.

Quicumque igitur tales et tali modo cogitationes et affectus exprimeret vitiosos, ab eis cito liberaretur, dummodo cum tali confessione continuaret orationem et custodiam sensuum, quia daemon non potest sustinere humilitatem purae confessionis, sicut superbus et immundus et omnis humilitatis et munditiae inimicus. Et ideo non est melior et facilior via ad evadendum tentationes superbiae et luxuriae quam omnes cogitationes vitiosas cum suis circumstantiis concurrentibus in carne vel in mente saepe et clare detegere confessori, et totiens exprimere, quotiens renovantur.

Sciendum est quod motus in carne, qui non provenit ex cogitatione impudica absque voluntate et sine causa, scilicet visus aut auditus seu ex aliqua causa extrinseca inhonesta, sine dubio provenit ex nimia repletione prius facta in cibo et potu. Quidam tamen putant, quod proveniat ex nimia vigilia, et potest esse maxime quando constat, quod non provenit eis ex aliqua causa praedicta. Et ideo oportet hominem esse parcum in diaeta quoad qualitatem et quantitatem, quando de talibus molestatur contra voluntatem et displicentiam suam. Nam intra corpus oritur causa, quia secundum Hieronymum venter et genitalia proxima sunt. Et hoc intelligo, quando cogitationes istae non a causa exteriori procedunt. Et tunc oportet cavere

[20] Ps. 6, 2.

mentu, smutku i żalu, wołając pokornie i gorliwie do Pana: „Nie karć mnie, Panie, w swym gniewie i nie karz w swej zapalczywości".

Niektórzy mają wątpliwości, czy powinno się mówić, że miało się myśli nieskromne. Uważam, że to może być dążeniem do czystości i doskonałości i czymś wielce zasługującym, ale nie zawsze koniecznym do wyznania, chyba że człowiek poczułby, iż długotrwałe oddawanie się tym myślom skłaniałoby go do popełnienia tego, o czym rozmyśla, jeśli nadarzyłaby się ku temu okazja albo gdyby w czasie tych rozmyślań szkodliwych doznał polucji, albo gdyby zapałał do jakiejś osoby niepożądanym uczuciem i był przez te myśli nawiedzany tak uporczywie, iż doznawałby zmysłowych reakcji i wyobrażał sobie, że ma stosunki cielesne z tą osobą. O takim niewłaściwym afekcie powinieneś powiedzieć i o myślach mu towarzyszących oraz pobudzeniach zmysłowych, mówiąc w ten sposób: „Miałem pociąg zmysłowy do pewnej kobiety (lub do pewnego młodzieńca) takiego a takiego stanu i ten afekt powziąłem z upodobania do jej wyglądu, z rozmowy i przebywania z nią. Miewałem też wielokrotnie gorszące wyobrażenia spoglądając na jej twarz lub na jej postać i przedstawiałem sobie, że ją ściskam i całuję lub że mam z nią stosunek cielesny. I takim wyobrażeniom oddawałem się przez czas długi doznając lubieżnych poruszeń ciała. Przytrafiało mi się to szczególnie w czasie modlitwy albo w czasie odprawiania mszy i nigdy nie starałem się odpędzać tych myśli, bo sprawiały mi przyjemność ani nie dbałem, by w miarę możliwości odwracać oczy, kiedy znajdowałem się w jej obecności".

Ktokolwiek zatem wyspowiada się w taki sposób ze swych zdrożnych myśli, od razu się od nich uwolni, zwłaszcza gdy jednocześnie będzie się modlił i panował nad zmysłami. Diabeł bowiem jako pyszny i nieczysty oraz wróg wszelkiej pokory i czystości nie może znieść tej postawy szczerze się spowiadającego. Dlatego też nie ma lepszego sposobu pozbycia się pokusy pychy i rozwiązłości jak szczere wyznanie na spowiedzi wszystkich tych grzesznych myśli wraz z ich okolicznościami i powtarzanie jej tylekroć, ilekroć one znów się pojawią.

Chcę tu zaznaczyć, że pobudzenie zmysłowe, które nie jest dobrowolne i nie jest spowodowane nieczystymi myślami ani żadną zewnętrzną przyczyną związaną ze wzrokiem lub słuchem, pochodzi z pewnością z wcześniejszego przesycenia się pokarmem i napojem. Niektórzy sądzą jednak, że ma ono swoją przyczynę w nadmiernej wstrzemięźliwości, zwłaszcza kiedy nie zachodzi żadna z wymienionych wyżej przyczyn. Dlatego też ten, kto ma problemy z takimi myślami, które nachodzą go wbrew woli i bez upodobania, powinien stosować ostrożnie dietę, tak co do ilości jak i jakości. Sprawa rozgrywa się bowiem między organami ciała, a według św. Hieronima brzuch i genitalia są ściśle ze sobą związane. Rozumiem to oczywi-

ipsum ab aspectibus et a collocutione et ab approximatione personarum, in quarum praesentia sensit se specialiter delectari, alioquin ille, qui videtur motus naturalis, fieret vitiosus. Et quamvis sit securum confiteri tales motus procedentes sine causa vitiosa, quorum intemperantia videtur esse causa, dum tamen per ipsos non turbetur amor et desiderium puritatis in corde et corporalis castitas non maculatur. Si vero procedunt a causa vitiosa, confitendae sunt causae, locus et tempus, et mora contracta in eis, et vices motuum, sicut supra de circumstantiis peccatorum dictum est. Non enim sufficit dicere generaliter culpam de motibus, sed debes dicere sic: Dum essem in ecclesia vel in oratione, vel: Dum audirem missam aut praedicationem, cogitavi talem actum turpem aut habui memoriam alicuius personae, in cuius aspectu iam habui vanam complacentiam aut inordinatum amorem; aut aspexi in ecclesia talem personam cum complacentia impudica, cuius causa habui motus carnis impudicos toties et per tantam moram. Et si dixisti illi personae tibi gratiosae aliqua verba gratiosa prolixe aut fecisti aliquod servitium malitiose, ut scilicet haberes complacentiam libidinosam et motus carnales per maiorem moram, totum confiteri debes, maxime si verba non dixisses aut servitium non fecisses sic prolixe nisi de illius praesentia delectationem non habuisses.

Quoniam multi videntur negligere, ut agnoscant affectiones suas vitiosas, et per consequens non curant confiteri, cum tamen diligenter sunt perscrutandae et cum suis vitiis orientibus ex ipsis exprimendae, ideo praetermittere non intendo quod multi nimis afficiuntur ad seipsos. Quidam ad aliquas personas, quidam ad honores, quidam ad divitias temporales. Et quia haec sunt sicut murus inter corpus et animam, ideo nullus hominum habens aliquid de praedictis potest in via Dei proficere nec habere puram orationem, et maxime quando est carnalis affectio ad personam.

Et de hac intendo loqui modo, nam talis affectio multos spirituales sub specie amicitiae spiritualis a statu orationis impedit et impedivit. Haec est inquietudo mentis pestifera orationem oris et mentis inficiens et dispergens et effectus contrarios orationi in mente generat et exercet. Nam sicut oratio pura mentem purificat et illuminat, laetificat, fortificat et impinguat, sic carnalis affectio et immunda mentem inficit et obscurat, contristat, debilitat et desiccat, et corpus eisdem maledictionibus implicatur. Et quoniam spiritualibus loquor, propter quos ista scribo,

ście w odniesieniu do myśli, które nie mają innej zewnętrznej przyczyny. W takim razie należy się wystrzegać widoku, rozmów i zbliżenia do osoby, której obecność budzi w nas szczególne upodobanie, by to, co uważamy za czysto naturalną reakcję ciała, nie okazało się przyczyną zawinioną przez nas. I chociaż jest rzeczą bezpieczną powiedzieć na spowiedzi o takich cielesnych pobudzeniach, które nie mają przyczyny zawinionej i których powodem wydaje się być tylko nieumiarkowanie, to jednak wyznawanie ich nie jest konieczne, gdy nie zakłócają one miłości oraz pragnienia czystości serca, a cielesna czystość nie została pokalana. Jeśli natomiast pochodzą one z przyczyny zawinionej, należy powiedzieć o tej przyczynie oraz o miejscu, czasie trwania i towarzyszących im reakcjach, tak jak to powiedziano wyżej przy okolicznościach popełnionych grzechów. Nie wystarczy bowiem wyznać ogólnie, że czujesz się winny z powodu pewnych grzesznych poruszeń ciała, lecz powinieneś powiedzieć tak: „Kiedy byłem w kościele i kiedy się modliłem, odprawiałem mszę lub głosiłem kazanie, myślałem o takim a takim grzesznym akcie" albo: „przypominałem sobie osobę, w której miałem upodobanie albo zmysłowy pociąg"; albo: „spoglądałem w kościele na taką a taką osobę ze zmysłowym upodobaniem i z tego powodu doznawałem takich a takich reakcji cielesnych przez taki a taki czas". A jeśli mówiłeś tej osobie, która ci się podobała, wylewnie jakieś grzeczne słowa albo wyświadczyłeś jej podstępnie jakąś przysługę po to, by mieć przez dłuższy czas satysfakcję zmysłową, to wszystko to powinieneś wyznać na spowiedzi, zwłaszcza że gdyby ci się ona nie podobała, nie powiedziałbyś jej takich komplementów ani nie oddał żadnych usług.

Wiele osób nie dba o to, by rozpoznać swoje grzeszne afekty i wobec tego z nich się nie spowiada. Tymczasem trzeba je sumiennie zbadać i przedstawić wraz z okolicznościami, które je spowodowały. Dlatego nie mogę pominąć tutaj faktu, że wielu jest zbytnio zaabsorbowanych własnymi sprawami: jednych pociągają pewne osoby, innych honory, jeszcze innych bogactwa doczesne. Wszystko to kładzie się murem między duszą i Bogiem, przeto żaden człowiek, który ulega tym namiętnościom, nie może czynić postępu na drodze do Boga ani modlić się prawdziwie, szczególnie kiedy jest pochłonięty afektem zmysłowym ku jakiejś osobie. Chcę teraz właśnie zająć się tą sprawą, ponieważ taki afekt żywiony pod postacią duchowej przyjaźni odciąga wielu duchownych od stanu modlitewnego i w nim przeszkadza.

Jest to chorobliwy niepokój myśli zatruwający i rozpraszający modlitwę ustną i myślną i powodujący skutki sprzeczne z modlitwą. Tak bowiem jak prawdziwa modlitwa oczyszcza, oświeca, cieszy, umacnia i wzbogaca umysł, tak namiętność zmysłowa zanieczyszcza go, zaciemnia, osłabia i zubaża. A ponieważ mówię do duchownych, dla nich bowiem to piszę, to wiedzą oni sami, że choć namiętności takie są dla wszystkich bardzo niebezpieczne, to jednak szczególnie groźne są dla nich, zwłaszcza kiedy osoba, z którą prowadzą rozmowy, wydaje się być uduchowiona.

noverint ipsi, quod licet carnalis affectio omnibus sit periculosa et damnosa, eis tamen perniciosa est magis, maxime quando conversatur cum persona, quae spiritualis videtur. Nam quamvis horum videatur principium esse purum, frequens tamen familiaritas est domesticum periculum, delectabile detrimentum et malum occultum bono colore depictum. Quae quidem familiaritas quanto plus crescit, tanto plus infirmatur principale motivum et utriusque puritas maculatur. Non tamen statim de hoc perpendunt, quia sagittarius a principio non mittit sagittas venenatas, sed solum aliqualiter vulnerantes et amorem augmentantes. Ad tantum vero in brevi deveniunt, ut iam non velut angelos, sicut inceperunt, se invicem alloquantur et videant, sed tamquam carne vestitos se mutuo intueantur et sentiant, utentes quibusdam commendationibus ac verbis blanditoriis et adulatoriis, quae videantur ex prima devotione procedere. Exinde unus incipit appetere alterius praesentiam corporalem, quia forma vel species corporum utriusque in utriusque mente concepta incitat eos ad volendum praesentiam corporalem, quia insit eis praesentia mentalis, sicque spiritualis devotio paulatim convertitur in corporalem et carnalem, et sic ipsorum mentes, quae solebant in oratione cum Deo absque intermedio loqui, nunc inter se et Deum alter alterius ponit corporalem effigiem, quam velant et obtenebrant ponentes sibi ipsis faciem Dei cum facie creaturae.

Et non minus horrendum est, cum hi, qui proprium errorem percipere et emendare deberent, in ipsius potius nutrimentum erroris — totum illud iudicant ex maxima caritate procedere. Cuius merito puto et sibi invicem mentientes referunt, quod in oratione unus alteri praesentatur, magis esse delectabile, ac si pro se invicem orare coguntur gratia et virtute divina, ac per hoc consolationem simpliciter sensualem, quam habent in illa praesentatione de se invicem facta in oratione praedicta, aestimant et affirmant ac asserunt spiritualem esse gratiam et divinam.

Quales autem illusiones recipiunt a sagittario supradicto et specialiter mulieres, quae citius fidem adhibent illusioni mentali, esset horribile et quasi impossibile declarare. Sentiunt namque in oratione praefata et repraesentatione mentali calorem quemdam ignitum a sagittario illo iactum, quem credunt et dicunt esse ignem caritatis a Spiritu Sancto transmissum, volentem coniungere spiritum unius spiritui alterius vinculo caritatis, cum tamen sit ignis libidinosi amoris prout sequentia manifestant. Et inde deliberant se tamquam spiritualiter unitos posse securius, saepius ac prolixius simul loqui atque in hoc tempus non perdere, sed lucrari.

Proinde modos insolitos et cautelas mirabiles adinveniunt, quibus procurant simul loqui et frequenter allegantes unus alteri causas utilitate ac necessitate depictas, cum tamen in veritate nihil aliud sit causa nisi sensus, cui ratio iam succumbit. Sic itaque carnali complacentia seu concupiscentia excaecati tempus, quod olim consueverunt in oratione expendere ac spiritualiter occupare, nunc in huiusmodi familiaritatibus et colloquiis perdunt. Et sic, quod dolendum est, allocutiones divinas

Chociaż bowiem założenia takiej konwersacji są czyste, to częsta taka zażyłość prowadzi do zwykłego niebezpieczeństwa, do szkody pod postacią przyjemności i do zła skrytego podmalowanego kolorem dobra. Taka zażyłość im bardziej wzrasta, tym bardziej osłabia pierwotną motywację i powoduje zbrukanie czystości obojga rozmówców. Nie spostrzegają oni tego od razu, ponieważ strzelec nie wypuszcza na początku zatrutych strzał, lecz jedynie lekko raniące i zwiększające uczuciowe zaangażowanie. Rychło jednak dochodzą oni do tego, że już nie obcują ze sobą jak aniołowie, tak jak to miało miejsce na początku, lecz spoglądają na siebie jako przyobleczonych w ciało, posługując się przy tym gładkimi i pochlebnymi słówkami, które pozornie wywodzą się z ich dawniejszej pobożności. A potem jeden zaczyna pragnąć cielesnej obecności drugiego, ponieważ tkwi w ich świadomości obecność tych rozmówców. I tak owa duchowa więź przekształca się z wolna w cielesną, a umysł, który zwykł dotąd w modlitwie zwracać się do Boga bezpośrednio, teraz kładzie pomiędzy siebie a Boga wizerunek istoty cielesnej zakrywając i zaciemniając tym samym oblicze Boże twarzą ziemskiego stworzenia.

Bardziej okropną rzeczą przy tym jest to, że ci, którzy powinni rozeznawać własne błędy i je naprawiać, działają raczej na rzecz tych błędów, sądząc, że wszystko to wypływa u nich z wielkiej miłości. O niej to — myślę — mówią okłamując się nawzajem i polecając w modlitwie jeden drugiego, tak jakby do tej modlitwy za siebie byli skłaniani Łaską i Mocą Bożą a nie wzajemnym upodobaniem, i przez to zwykłą zmysłową pociechę, której doznają w tej modlitwie za siebie, uznają i zdecydowanie głoszą za duchowy dar Boży.

A jakich to iluzji doznają od owego diabelskiego Łucznika, zwłaszcza kobiety, które łatwiej dają wiarę myślowym ułudom, to jest straszne i prawie nie do opowiedzenia. Doznają bowiem w tych modlitwach i wyobrażeniach pewnego gorąca i żaru pochodzącego od strzał owego Łucznika, które uznają za ogień miłości płynący od Ducha Świętego pragnącego połączyć ich węzłem miłości, podczas gdy naprawdę jest to ogień pożądliwego uczucia, jak to się okazuje po tym, co następuje później. Oni zaś uznają odtąd, że skoro są zjednoczeni duchowo, to mogą też prowadzić ze sobą rozmowy bezpieczniej, częściej i obficiej i że nie tracą z tego powodu czasu, lecz odnoszą korzyści. Następnie wymyślają niezwykłe sposoby i nadzwyczajne zabezpieczenia, by umożliwić sobie częste wzajemne rozmowy podsuwając jeden drugiemu powody podkolorowane pożytkiem lub koniecznością, mimo iż naprawdę nie ma innych powodów poza zmysłami, którym rozum już uległ. W ten sposób zaślepieni cielesną przyjemnością, to jest pożądliwością, trawią nadaremnie na tego rodzaju zażyłości i rozmowy czas, który niegdyś zwykli poświęcać mo-

pro carnalibus commutantes, amodo nisi mora serotina cogente aut alia inevitabili causa, possunt ab invicem discedere, et tunc invite et tristes discedunt. Haec autem tristitia est certissimum signum et indicium, quod carnis vinculo sunt alligati, et per hoc visitationes et consolationes divinae a carnalibus et diabolicis discernuntur.

Denique, quamvis se multis exponant periculis et multa mala incurrant, dum obtenebratis conscientiis iudicant sibi quaedam tamquam spiritualibus esse licita, quae fieri nequeunt absque periculo et peccato, putavi tamen melius esse non multa de hoc calamo exarare. Haec tamen tacere non valeo, quin aliqualiter referam, maxime quia non longe a temporibus istis similia contingerunt. Tandem spirituales praedicti, quandoque se deduci permittunt, ut se invicem familiariter tangant sub specie caritatis, reserantes sibi invicem immensum cordis amorem, quem impudenter caritatem appellant. Sed in hac reseratione amoris est summum periculum, quia ex hoc fabricantur sagittae, quae mentes eorum vulnerant mortaliter ac venenant. Et quod super omnia videtur mihi horrendum — Deo, angelis, hominibus ac daemonibus — fuerunt iam aliquae spirituales nonnae spiritu luxurioso imbutae, quae in excusationem suae libidinis praesumpserunt dicere se habuisse in illis actibus impudicis magna sentimenta de Deo. Quod nihil aliud iudico esse nisi quoddam incitamentum et inductivum ad similia saecurius intrandum et peiora perpetranda.

Dic mihi, qui talibus credis et adhaeres, si isti sunt vere spirituales ut asseris? Quid aliud loqui aut facere deberent, nisi quod a Spiritu Sancto procedere potest vel procedit? Ab illo autem nihil procedit noxium, sed solum quod est utile et honestum. Quid enim ad Spiritum Sanctum de tactibus et osculis aut qualem honorem inde consequitur Deus? Et quae utilitas aut quae necessitas tibi ad salutem vel alteri, ut hos tactus facias aut patiaris? Quae conventio spiritus ad libidinem carnis? Quae igitur tua praesumptio, ut hanc contumeliam inferas Spiritui Sancto, scilicet attribuendo sibi tuae impudicitiae foetorem, quem vix daemones patiuntur? Quae, inquam, temeritas tua, mulier hypocrita, a facie Dei proiecta, ut dicas delectationem carnis libidinosam esse gratiam et consolationem divinam? Recede ergo fera pessima de finibus meis, quia daemones nequeunt tuam praesentiam sustinere.

Haec itaque, fratres carissimi, non incogrue huic operi sunt inserta, ut sciat unusquisque, quod haec venenosa affectatio sub colore spiritus acquisita, summe impedit puritatem confessionis et cordis munditiam, ut sic hanc fugiat tamquam

dlitwie i duchowym praktykom. Zamieniają tym samym, co godne ubolewania, rozmowy boskie na kontakty cielesne, którym wymuszony koniec kładzie tylko późna pora albo inna niedająca się wyminąć przyczyna, choć i wtedy odstępują od siebie niechętnie i ze smutkiem. Ten smutek właśnie jest najpewniejszym znakiem i wskazówką, że mamy tu do czynienia z więzami cielesnymi. Przez to można odróżnić obcowania inspirowane duchem Bożym od cielesnych pochodzących od szatana.

Na koniec, ponieważ narażają się oni na liczne niebezpieczeństwa i doznają wiele złego wtedy, gdy sądzą w swym zaciemnionym sumieniu, że im jako osobom duchownym wolno postępować tak bez szkody i bez grzechu, uznałem, że lepiej jest napisać nieco na ten temat. Nie chcę o tym milczeć, zwłaszcza że w niedawnym czasie podobne do tych rzeczy miały miejsce. Tacy duchowni pozwalają sobie bowiem niekiedy na to, by się nawzajem poufale dotykać pod przykrywką duchowej miłości, okazując sobie wzajemnie niebywale serdeczne uczucie, które nierozważnie nazywają miłością. Lecz w tym otwarciu się miłości leży właśnie najwyższe niebezpieczeństwo, bowiem z tego tworzone są owe strzały, którymi umysły ich są śmiertelnie rażone i zatruwane. A to, co najbardziej wydaje mi się w tym wszystkim okropne dla Boga, aniołów i ludzi, to że znalazły się także takie mniszki przepełnione duchem lubieżnym, które dla usprawiedliwienia swej pożądliwości nie wahały się mówić, że one w tych bezwstydnych aktach doznawały wielkich wrażeń o Bogu. A to jest według mnie niczym innym jak pewną podnietą i wprowadzeniem do bardziej bezpiecznego stosowania podobnych praktyk i tym gorszego postępowania.

Ty, który wierzysz takim osobom i sprzyjasz im, powiedz mi, czy są oni rzeczywiście tak uduchowieni, jak twierdzisz? O czym innym powinni oni mówić i inaczej się zachowywać, jeśli miałoby to być dziełem Ducha Świętego. Od Niego bowiem nie może pochodzić nic szkodliwego, lecz tylko to, co jest pożyteczne i szlachetne. Cóż ma bowiem Duch Święty do uścisków i pocałunków, i jakiejże to chwały doznaje stąd Pan Bóg? Jaki pożytek albo niezbędny warunek zbawienia twego i drugiej osoby leży w tym, że zgadzasz się na takie gesty i sam je czynisz? Co ma wspólnego duch z pożądliwością cielesną? Cóż za zuchwałość, żeby taką zniewagę wyrządzać Duchowi Świętemu przypisując mu fetor swojej nieczystości, który ledwie mogą znieść demony. Co za bezczelność, niewiasto obłudna, daleka od oblicza Bożego, żeby zmysłowe rozkosze ciała nazywać Łaską i pocieszeniem Boskim? Odejdź zatem bestio dzika z granic moich, jako że i demony nie chcą znosić twojej obecności.

Wszystko to, bracia najmilsi, pomieściłem celowo w moim dziele po to, aby każdy wiedział, że to zatrute upodobanie przybierające postać duchowych przeżyć przeszkadza w najwyższym stopniu dobrej spowiedzi i czystości serca, i żeby każdy

vitiosam rubiginem, quae vix potest aboleri de mente, si alicui fuerit applicata, praecipue quia tales personae, quamdiu sunt hac sagitta percussae, quasi numquam pure et integre confiteantur, eo quod ipsum morbum despectabilem in persona spirituali verecundantur totiens detegere plene et integre confessori, quia verentur exprimere aliquas circumstantias tali affectioni annexas, quas vel tacent vel exprimunt imperfecte utentes verbis operientibus dictum morbum, sicut sunt: occupatio mentis quasi continua circa personam dilectam et in oratione et in cunctis actibus suis; imaginationes turpes de ipsa; vana complacentia cordis in memoria et aspectu mentali ipsius; negligentia in evitando eius praesentiam; colloquia et alia, quae ipsi experiuntur. Propterea saepe mutant confessorem aut vellent mutare si possent sicque tristes sunt et acediosi frequenter tam ratione affectionis fluctuantis in mente quam ratione confessionis imperfectae, de qua ipsimet contentantur.

Sed quod peius est, cum ipsi deberent quaerere medicos spirituales cautos et peritos ac expertos, qui scirent illam aegritudinem et causas eius agnoscere et congruum remedium adhibere, non solum hoc non faciunt, quin potius, si semel ad aliquem talem pervenerint, ipsum ex tunc fugiunt nec revertuntur ad ipsum. Quaerunt ergo confessores idiotas et simplices, qui nec morbum intelligunt nec causas eius agnoscunt, nec ideo sciunt congruam adhibere medelam. Tantum de hac materia dixisse sufficiat, ut per hoc animentur ad poenitentiam puram et immaculatam incedere et fugere periculosam pestem, scilicet familiaritatem mulierum spiritualium, quae non melius quam fugiendo vitatur. Non satis enim posset quis hac sagitta percussus se ieiuniis, vigiliis ac disciplinis affligere et orare, quia si non fugiat personam et omnem occasionem despiciat, numquam curabitur ab illo morbo, sed magis augebitur illud vulnus. Propter quod sequamur consilium beati Hieronymi dicentis: „Feminam, quam videris bene conversantem, mente dilige, non corporali frequentia”[21], quia initium libidinis in conversatione et in visitatione mulierum est, et mundus cum mulieribus non melius quam fugiendo vincitur. Quia cum ceteris vitiis et morbis quis possit resistere, huic tamen non potest nisi per fugam. Et alibi: „Si mulier potuit vincere eum, qui iam erat in paradiso, non est mirum, si eos impediat, qui nondum ad paradisum pervenerunt”. Et iterum: „Solus cum sola non sedeas in secreto absque arbitro et teste; ne sub eodem tecto solus cum muliere manseris nec in praeterita castitate confidas, quia nec tu Samsone fortior nec Salomone sapientior”[22]. Sed forte dicas: Iam corpus mortuum est. Dico tibi, quoniam diabolus vivit, cuius flatus prunas extinctas ardere facit. Idem dicit: Omnes virgines Christi et puellas aut aequaliter dilige aut aequaliter ignora. Item,

[21] Hieronymus, *Epistolae*, 52, 5; PL 531–532.
[22] Hieronymus, *Epistolae*, ibidem.

unikał go jak szkodliwej zgnilizny, której tak trudno pozbyć się w myśli, jeśli komuś zostanie ona zaaplikowana, zwłaszcza że tego rodzaju osoby dopóki są przebite ową strzałą, prawie nigdy nie spowiadają się w sposób pełny. Wstydzą się oni bowiem wyjawiać spowiednikowi tyle razy otwarcie i całkowicie ową chorobę godną pogardy dla osoby duchownej, ponieważ obawiają się przedstawić pewne okoliczności związane z takim afektem. Milczą więc o nich albo wyrażają się niejasno używając słów skrywających ową chorobę. A są to: prawie ciągłe zaabsorbowanie myśli osobą ukochaną w trakcie modlitwy i we wszelkich innych poczynaniach; bezwstydne wyobrażanie sobie tej osoby; czcze upodobanie w pamiętaniu o niej i przywoływaniu sobie jej postaci w myśli; niedbanie o to, by unikać jej obecności; rozmowy i inne rzeczy, których w kontaktach tych doświadczają. Z tego powodu zmieniają często lub starają się zmienić, jeśli to możliwe, spowiednika, są smutni i często zniechęceni tak z racji fluktuacji swych uczuć jak i z powodu niedobrej spowiedzi, na którą się sami godzą.

Lecz jeszcze gorszą sprawą jest to, że ci, którzy powinni szukać lekarzy duchowych starannych, wykształconych i doświadczonych, którzy znaliby tę chorobę i jej przyczyny i umieliby zastosować odpowiednie leczenie, nie tylko tego nie czynią, lecz postępują raczej przeciwnie, mianowicie jeśli trafią raz na kogoś takiego, to potem unikają go i nie powracają do niego. Szukają więc spowiedników nieuczonych i prostaków, którzy nie znają tej choroby ani jej przyczyn, i którzy nie wiedzą, jaki lek trzeba tu zastosować. Niech wystarczy to, co zostało powiedziane na ten temat do ożywienia chęci przystąpienia do czystej i nieskalanej pokuty i do unikania tej niebezpiecznej zarazy, jaką jest zażyłość z kobietami uduchowionymi, których najłatwiej uniknąć, kiedy się od nich ucieka. Niewiele może zdziałać postami, czuwaniem, dyscypliną i modlitwą ten, kto ugodzony jest taką strzałą. Jeśli bowiem nie ucieknie od tej osoby i nie będzie wystrzegać się wszelkiej okazji, nigdy nie uleczy się z tej choroby, lecz bardziej pogłębiać będzie tę ranę. Dlatego idźmy za wskazaniem św. Hieronima, który powiada: „Kobietę mądrze rozprawiającą kochaj w myśli a nie w cielesnym z nią obcowaniu, ponieważ pożądliwość bierze swój początek w konwersacji i w nawiedzaniu kobiet i nie inaczej można zachować czystość jak unikając kobiet. Innym bowiem występkom i chorobom może ktoś się oprzeć, tej natomiast nie potrafi nikt inaczej jak przez ucieczkę". A na innym miejscu: „Jeśli kobieta potrafiła zwyciężyć tego, kto był już w raju, to nic dziwnego, że zagraża ona tym, którzy do raju jeszcze nie dotarli". I znowu: „Sam na sam nie przestawaj z kobietą w ukryciu i bez świadków, nie ucztuj z nią sam pod jednym dachem, nie pokładaj ufności w swej dawniejszej cnocie, nie jesteś bowiem silniejszy od Samsona ani mądrzejszy od Salomona".

beatus Augustinus dicit: Sermo brevis et rigidus cum mulieribus est habendus, nec tamen quia sanctiores fuerint, ideo minus cavendae. Quo enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt et sub praetextu blandi sermonis immiscet se viscus impiissimae libidinis. Crede mihi, episcopus sum, in Christo loquor, non mentior. Cedros Libani, id est altissimae contemplationis homines et gregum arietes, id est magnos praelatos ecclesiae sub hac specie corruisse reperi[23]. De quorum casu non magis praesumebam quam de Hieronymi et Ambrosii <impudica turpitudine>, sicut ait Bernardus: Cotidie conversaris cum muliere et continens vis putari? Esto quod sis, maculam tamen suspicionis portas, scandalum mihi es. Tolle materiam et causam scandali, quia „vae homini illi, per quem scandalum venit"[24].

Sciendum, quod verba vitiosa et gravia distincte sunt confitenda secundum differentias suas et cum circumstantiis et occasionibus eorundem. De murmuratione, quae fit quando narratur de factis personae absentis, sic confiteri habes: Dic, utrum vere vel false et propter quam causam, scilicet propter odium vel vindictam; si induxisti vel inducere cogitasti aliquem ad hoc aut despexisti ex hoc; si ex hoc alicui nocuisti vel alicui audienti generasti odium de illo, de quo dixisti, vel aliquid male accidit aut velle male accidere desiderasti. Non ergo sufficit dicere: Multotiens murmuravi de multis, nisi explices ista. Non tamen dicas defectum, de quo murmurasti, si est verus nec nomen personae, sed dicatur qualitas personae aggravantis peccatum, sicut si de patre tuo, de sancto viro, de praelato tuo, et propter quam causam. Et si defectus est falsus, confiteri debes defectum et personam, cui falsum imposuisti, et debes revocare coram illis, quibus propalasti, maxime si defectus esset gravis.

Sunt tamen quidam, qui ut minus displiceant confessori, exprimunt personam, cui fecerunt iniuriam vel de qua murmuraverunt, quando ipsa persona reputatur mala quasi ab omnibus vel omnibus odiosa, ut per hoc iudicentur minus peccasse. Sed hoc est vitiose dictum, quia debent in cordibus suis illud reputare et per confessionem ostendere seipsos esse peiores quam illa persona, quam in sui accusatione nominare praesumunt.

Quidam adhuc peius faciunt, quia ut placeant confessori, exprimunt personam, de qua murmuraverunt aut offenderunt auferendo rem aut impediendo eius bonum, quia sciunt illam personam displicibilem confessori. Isti gravius peccant sic

[23] Bonaventura, *De puritate conscientiae*, c. 14.
[24] Mt. 18, 7.

Lecz powiesz pewnie: Ciało moje jest już martwe. Powiadam ci, że diabeł jeszcze w nim żyje i jego podmuch może rozniecić przygasłe zarzewie. Tenże Hieronim mówi bowiem: Wszystkie dziewice pańskie albo tak samo kochaj, albo tak samo ignoruj. A św. Augustyn powiada: Z kobietami należy rozmawiać krótko i zwięźle, i wcale nie należy się ich mniej wystrzegać wtedy, kiedy są bardziej świątobliwe. Im bardziej bowiem są świątobliwe, tym bardziej przyciągają do siebie, a pod pretekstem przymilnej rozmowy wkrada się zalążek najniegodziwszej pożądliwości. Wierz mi, jestem biskupem, na Chrystusa nie kłamię. Wiem, że cedry Libanu, to jest ludzie wznoszący się na szczyty kontemplacji i przywódcy stada, to jest wielcy kapłani Kościoła ulegli tej pokusie. O tych przypadkach nie powiem więcej niż to, czego doznawali św. Hieronim i Ambroży. A św. Bernard mówi: Codziennie rozprawiasz z kobietą i chcesz uchodzić za wstrzemięźliwego? Dobrze, bądź sobie taki, ale tym samym nosisz już skazę podejrzenia i jesteś obiektem skandalu. Usuń materię i powód skandalu, bo „biada człowiekowi, przez którego przychodzi zgorszenie".

Trzeba wiedzieć, że słowa szkodliwe i obciążające kogoś należy wyznawać oddzielnie wedle ich charakteru oraz okoliczności i okazji, w których były wypowiadane. I tak o podstępnym szemraniu, które ma miejsce wtedy, gdy opowiada się o czynach osoby nieobecnej, spowiadaj się tak: Powiedz, czy mówiłeś prawdę, czy kłamałeś i z jakiego powodu, na przykład czy z nienawiści, czy z zemsty; czy doprowadziłeś kogoś do tego stanu albo zamierzałeś to uczynić i czy okazywałeś mu z tego powodu pogardę; czy szkodziłeś komuś takim szemraniem lub spowodowałeś u słuchającego nienawiść ku osobie obmawianej; czy spowodowałeś tym jakieś zło komuś albo pragnąłeś, żeby ono go spotkało. Nie wystarczy więc powiedzieć: „Wielekroć szemrałem przeciwko wielu osobom", jeśli nie wyjaśnisz tego wszystkiego. Nie mów przy tym o samym defekcie osoby, którą obmawiałeś, jeśli to była prawdziwa jego wada, ani nie wymieniaj imienia osoby, na którą szemrałeś, powiedz jedynie jej godność, jeśli to obciążałoby twój występek, na przykład, jeśli tyczyło to się twego ojca, twego presbitera, świątobliwego męża; i dodaj, z jakiego powodu to czyniłeś. Jeśli natomiast pomówienie było nieprawdziwe, to powinieneś wyznać przy spowiedzi i tę wadę i osobę, której ją fałszywie przypisałeś. Nadto winieneś odwołać wobec wszystkich, którym to rozgłosiłeś, zwłaszcza wtedy, kiedy obmowa dotyczyła ciężkiego przewinienia.

Są jednak tacy, którzy po to, by mniej podpaść spowiednikowi, wymieniają osobę, której uczynili krzywdę i którą obmawiali, kiedy uchodzi ona za złą i jest wszystkim nienawistna, aby dzięki temu móc uchodzić za mniej grzeszących. Lecz

confitendo quam sit peccatum confessum, quia contra caritatem proximi dupliciter peccaverunt. Quia faciunt confessorem de peccato gaudere, quod confitentur et non de iniuria quam alteri inferunt. Et sequitur quod confitens non doleat de peccato quod confitetur, sed potius gaudeat putans per hoc captare benevolentiam confessoris.

Detractio est quasi quoddam homicidium spirituale occultum, sicut quando aliquis audit aliquem laudari de aliqua virtute sufficiente et conatur auferre de corde laudantis aut cuiuslibet audientis illam bonam opinionem, quae habetur de illo, negando illud et potius defectum istius declarando aut hypocritam appellando, quia dicit, quod quidquid facit, pro humana laude facit. Hoc autem vitium committitur propter invidiam aut vanam gloriam. Nam detractor quaerit laudari super alios et potissime supra illum, cui detrahit, aut timet minus reputari quam ille, qui laudatur. Et inde oritur grave peccatum, quia affectant mortem aut expulsionem, aut tribulationem, aut casum illius, de cuius laude tristantur. Et statim sunt dispositi ad audiendum hoc de ipso cum gaudio. Quod vitium nonnullos spirituales pulsat, qui nondum paraclitum receperunt.

Quidam autem non ore murmurant nec detrahunt aliis, ne et ipsi despiciantur aut murmuretur de ipsis, appetunt tamen illud ab aliis fieri. Et omnia talia cum motivis et causis sunt confitenda integre.

De duplicitate, quae dicitur mendacium, quae est quando lingua et intentio non concordant, quia facit intelligi et credi quod non est. Tales duplicitates sunt quandoque proditoriae, sicut fuit in Iuda, quando dixit: „Ave Rabbi". Isti mel in ore gerunt et retro pungere quaerunt, sicut fecit Iudas, nam post osculum fecit capi Christum.

De simulatione, quae est in verbis, signis et operibus exterioribus, cuius contrarium est in mente, hoc est proprium hypocritae. Est autem simulatio falsitas veritate depicta vel vitium verbis et actibus virtuosis opertum. Simulatio in verbis est, quando te dicis insipientem et vitiosum, ut per hoc humilis reputeris, et tamen praeeligis quod non sic credatur nec reputeris, quia appetis virtuosus et sufficiens reputari, et econtrario turbaris, si talis reputeris. Est ergo humilitas in verbo, su-

to jest zły sposób spowiadania się. Powinno się bowiem rozpatrzyć w sobie i okazać na spowiedzi, że samemu jest się gorszym od tej osoby, którą się w tym pomówieniu wymieniło po imieniu.

Inni jeszcze gorzej czynią, ponieważ dla przypodobania się spowiednikowi wymieniają po imieniu osobę, którą obmawiali lub obrażali, wiedząc, że ta osoba nie jest mu miła. Popełniają oni grzech większy niż ten, z którego się spowiadają. Grzeszą bowiem podwójnie przeciw miłości bliźniego, raz dlatego, że chcą, by spowiednik cieszył się z grzechu, który popełnili, a nie zwracał uwagi na krzywdę, którą komuś wyrządzili; po wtóre nie ubolewają oni z powodu grzechu, z którego się spowiadają, lecz raczej cieszą się z niego myśląc, że w ten sposób pozyskali przychylność spowiednika.

Zniesławienie (*detractio*) jest rodzajem ukrytego duchowego zabójstwa, na przykład kiedy ktoś słyszy uzasadnione pochwały czyichś cnót i stara się zniweczyć tę dobrą opinię u samego chwalącego lub u jego słuchaczy przez mówienie rzeczy przeciwnych, przez wysuwanie raczej wad tej osoby, przez nazywanie jej hipokrytą, że wszystko co robi, robi jedynie dla własnej chwały. Ten grzech popełnia się z zawiści albo dla pozyskania próżnej chwały. Oszczerca szuka bowiem pochwał ponad wszystkimi innymi, zwłaszcza ponad tym, któremu uwłacza i boi się, by nie być mniej uznawany niż ten, który jest chwalony. I z tego rodzi się ciężki grzech, ponieważ pragnie on śmierci lub wygnania, albo udręki i upadku tego, którego chwała go zasmuca. Natychmiast też jest gotów do słuchania z radością rzeczy złych na jego temat. Taki grzech atakuje niektórych duchownych, którzy nie posiedli jeszcze Ducha Pocieszyciela.

Niektórzy znów nie obmawiają innych wprost ani nie rzucają na nich oszczerstw, by nie być samemu obmawianym i oczernianym przez nich, lecz dążą do tego, aby to uczynił ktoś inny. O tym wszystkim trzeba dokładnie powiedzieć spowiednikowi wraz z motywami i przyczynami, którymi się kierowali.

Dwulicowość (*duplicitas*) nazywana też kłamliwością zachodzi wtedy, gdy język nie zgadza się z intencją wypowiadanych słów, wskutek tego uznaje się i wierzy w coś, czego nie ma. Taka dwulicowość bywa niekiedy zdradziecka, jak to miało miejsce u Judasza, kiedy zwrócił się do Jezusa słowami: „Witaj Mistrzu!". Dwulicowi mają miód w ustach, a zamierzają uderzyć z tyłu, jak uczynił Judasz, który pocałował Chrystusa, a potem sprawił, że go pojmano.

Obłuda (*simulatio*) przejawia się w słowach, czynach i znakach zewnętrznych wyrażających co innego, niż się myśli. Jest ona charakterystyczna dla hipokryty. Obłuda jest bowiem fałszem zabarwionym prawdą albo wadą skrywającą się za słowami i aktami cnotliwymi. W słowach ujawnia się ona wtedy, kiedy mówimy o sobie jako o niemądrych i niecnotliwych po to, by się wydać pokornymi, naprawdę jednak chcemy, by tak nie uważano i by w to nie wierzono, pragniemy

perbia in mente. Simulatio in opere est, quando fit actus virtuosus, ut acquiratur fama sola. Simulatio in signo est, quando praetenditur honestas in sensibus, sed cor est plenum inhonestate, nec trahitur quis ab opere, nisi quia caret opportunitate, quam vellet. Sic quidam religiosi de die, quando videntur, ut putentur sancti et honesti, sensus suos valde componunt et maxime in officio et in choro inclinationes profundas et similia faciendo, sed de nocte nulla signa devotionis ostendunt, dum non sentiunt se videri. Sic quidam se macerant abstinendo, ut spirituales appareant et iudicentur. Aliqui exterius apparent patientes subridendo, qui tamen pleni ira et tristitia dolent de iniuria eis facta. Et sic omnis hypocrita est simulator, duplex et falsus, et per consequens inimicus et proditor veritatis. Et ideo, quia huic vitio multa sunt annexa alia, debent cum diligenti examinatione in confessione evomere virus suum.

Mendacia sunt secundum suas species confitenda. Quaedam sunt aliis noxia, et haec graviora non noxiis, quae sunt deliberate prolata, graviora illis, quae proferuntur a casu. Quaedam sunt iocosa ad gaudium provocantia, quae tamen a viris perfectis sunt arctanda. Qui non dicunt mendacia, nisi per quandam inadvertentiam, sicut narrantes historias aut multum, aut prolixe loquentes. Hi debent confiteri, quae noscunt falsa. Qui vero in praedicationibus narrant miracula non vera aut historias derisivas seu fabulas, aut textum sanctae scripturae trahunt indebite, ut coaptent verba, male faciunt et confiteri debent, quia tot veritates sunt in sacra scriptura, quae possunt dici, quoniam mendacio Deus non eget aut adulatione, ut sunt verba blanditoria ad complacendum vel ut commendetur, vel ut benevolus fiat, vel ut servitium recipiat — haec sunt confitenda tamquam mendacia exprimendo intentionem, quam habuerunt in praedictis, et potissime qui adulantur gestibus corporis et actibus manuum et oculorum, ut ostendant affectionem et compassionem ad aliquem, quia tales omnes sunt mendaces et falsi.

Ut autem scias melius confiteri, studeas saltem semel in die examinare, quomodo tempus expendisti et discurrere per singulas horas cogitando loca, in quibus fuisti, cum quibus personis, quid cogitasti, quid dixisti, quid audivisti, quid fecisti, ut cognoscas relaxationes linguae, cordis et sensuum, in quibus et quotiens offendisti aut dedisti aliis materiam offendendi. Et sic ordina in mente tua sicut ea fueris memor commisisse, quia melior explicabis omnia, quorum fueris memor, et illa pluries

bowiem uchodzić za cnotliwych i rozsądnych i wręcz przeciwnie martwimy się, jeśli tak nie jesteśmy traktowani. Jest to zatem pokora w słowach, a pycha w sercu. Obłuda w czynach ma miejsce wtedy, gdy spełniamy jakiś akt cnotliwy tylko po to, by pozyskać sławę. Obłuda przejawiająca się w znakach zachodzi wtedy, gdy okazujemy zewnętrznie szlachetność, ale serce mamy wypełnione nieszlachetnością i nie odstępujemy od zamierzonego dzieła, chyba że nie zachodzą okoliczności, których pragniemy. I tak pewne osoby duchowne stroją specjalne miny za dnia, kiedy są oglądani (szczególnie w czasie nabożeństw i na chórze, gdzie czynią głębokie pokłony i tym podobne gesty) po to, by uchodzić za świątobliwych i szlachetnych, natomiast w nocy, kiedy nikt na nich nie patrzy, nie okazują żadnych znaków pobożności. Niektórzy umartwiają się postami, by uchodzić za uduchowionych, inni znów okazują się na zewnątrz łagodni i uśmiechnięci, a wewnątrz pełni złości i smutku boleją nad krzywdą im uczynioną. Tak właśnie każdy hipokryta jest obłudnikiem, człowiekiem dwulicowym i fałszywym, a tym samym jest nieprzyjacielem i zdrajcą prawdy. Ponieważ z tą wadą związane są liczne inne przywary, powinno się po starannym zbadaniu ujawnić ich jad w trakcie spowiedzi.

Kłamstwa powinny być wyznawane wedle swoich rodzajów. Niektóre są szkodzące innym i te są cięższym przewinieniem niż kłamstwa nieszkodliwe; nieszkodzące nikomu, ale wypowiadane z rozmysłem, są gorsze od wypowiadanych przypadkiem. Niektóre są żartobliwe prowokujące do śmiechu, od nich jednak powinni się wstrzymywać poważni mężowie. Ci mówią niekiedy nieprawdę z pewnej niedbałości, na przykład opowiadając jakieś historie albo rozprawiając dużo i obficie. Ci powinni wyznać na spowiedzi to, o czym wiedzą, że było fałszywe. Natomiast ci, którzy w czasie kazania opowiadają o cudownych zdarzeniach, które nie miały miejsca, albo historie do śmiechu i bajkowe, albo ci, co naciągają teksty Pisma Świętego do swych kazań, postępują źle i powinni to wyznać na spowiedzi. Istnieje bowiem tyle prawd w Piśmie, które mogą być wykorzystane, a Pan Bóg nie potrzebuje kłamstwa ani udawania, ani słów pochlebnych dla przypodobania się Mu, ani rekomendacji dla uzyskania Jego łaskawości albo pomocy. Te wszystkie zmyślenia powinne być wyznane jako kłamstwa wraz z intencjami, które im towarzyszyły, a szczególnie wszystkie te udawane gesty ciała, ruchy rąk i oczu, które miały wyrażać wzruszenie i współczucie dla kogoś, wszystko to bowiem jest kłamstwem i fałszem.

Na to, byś mógł lepiej się spowiadać, staraj się przynajmniej raz w ciągu dnia zrobić rachunek sumienia i zapytać siebie, jak spędziłeś czas, przebiec myślą wszystkie godziny i miejsca, w których byłeś, osoby, z którymi się stykałeś, zbadać co myślałeś, co powiedziałeś, czemu się przysłuchiwałeś, co zrobiłeś, by poznać, czego dopuściłeś się w mowie, w sercu i w zmysłach, kogo i ile razy obraziłeś albo czy dałeś komuś powód do obrazy. Uporządkuj to w swojej myśli tak, jak przypominasz

pertractata et ordinata repete in mente tua. Nec te piget in tali examinatione exercere, quia pax et laetitia mentis, quam inde consequeris, super excedit omne mundanum gaudium. Quod si absque difficultate magna et cum multa tranquillitate animi istum modum volueris observare, stude in paucis delinquere, ut pauca possis recollere et confiteri.

Confessorem eligas compassivum, probatum in tentationibus et in via continentiae se exercitantem, cui saepe confitearis et aperies omnes defectus tuos clare et lucide et stimulos, quibus molestaris. Sit ille caritativus, humilis, discretus et intelligens sic, quod possis ad eum confidenter recurrere, et sciat tibi remedium adhibere. Aliter autem, „si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt"[25]. Ad ista melius obtinenda necessaria est tibi solitudo, quae est via primaria ad cordis munditiam et tutela ad custodiam. Unde si es religiosus, si pacem quaeris, hinc minus egredieris, ut patet in hoc versu:

Cella quasi caelum tibi sit, qua caelica cernas
Hic legas et ores, mediocriter crimina plangas.
Pax est in cella, foris autem plurima bella.

Si autem es saecularis, fuge consortia quantum potes, nisi pro evidenti utilitate aut necessitate. Expedit etiam tibi, ut portes in corde propositum cavendi pro posse ab omni offensa Dei et proximi, et debes armare te cum oratione dicendo: „Deus in adiutorium meum intende", quia sine auxilio Dei impossibile est te a quantocumque minimo peccato liberari. Et quamvis Deus permittat, quamquam ipsum rogaveris in oratione, labi in aliqua peccata, non tamen propter hoc desistas a bono proposito bene operandi, quia hoc Deus permittit, ut cognoscas te infirmum et continue te divino auxilio indigere nihilque boni per te ipsum posse perficere, quamquam cupias et proponas. Propter quod oportet semper orare et numquam deficere. Ille autem semper orat, qui non cessat bene facere et mala vitare desiderat. Si autem ab incepto bono opere desisteris, eo quod in oratione non exaudireris, tunc est signum, quod spiritualis aedificii, quod est conscientiae puritas, careas principio, cui est annexa cognitio propriae utilitatis. Ad quod consequitur virtus humilitatis, quae mentem in bono confirmat et facit hominem contentari de omnibus iudiciis et promissionibus divinis circa omnes creaturas et se. Dum enim in veritate te ipsum agnoscis, omnibus compateris, nullum odis, nulli ini-

[25] Mt. 15, 14.

sobie, że postąpiłeś, lepiej bowiem wyłuszczysz wszystko, czego będziesz dobrze świadom; i powtórz sobie w myśli to, co przemyślałeś i uporządkowałeś. Nie zniechęcaj się do takich ćwiczeń, bo pokój i pogoda duszy, które tą drogą osiągniesz, wykraczają poza wszelką ziemską radość. Jeśli chciałbyś ten sposób praktykować bez większych trudności i z zupełnym spokojem, staraj się w małych rzeczach uznawać potrzebę pokuty po to, byś mógł te małe sprawy zebrać i przedstawić.

Wybieraj spowiednika współczującego, wypróbowanego w pokusach i doświadczonego w prowadzeniu powściągliwego życia, u którego często się spowiadasz i odkryj przed nim jasno i wyraźnie wszystkie swoje wady i popędy, którymi jesteś trapiony. Ma on być miłosierny, pokorny, dyskretny i rozumny tak, żeby umiał dać ci odpowiednie lekarstwo i żebyś mógł do niego powracać z zaufaniem. W przeciwnym razie, „jeśli ślepy będzie prowadził ślepego, obaj wpadną do dołu".

Dla lepszego osiągnięcia tego celu potrzebna jest samotność, która jest pierwszorzędną drogą do osiągnięcia czystości serca i strażniczką jej strzegącą. Jeśli więc jesteś mnichem, jeśli pragniesz pokoju, nie opuszczaj wcale swej samotni, jak powiedziano w tym wierszu:

> Samotnia niech będzie rajem dla ciebie,
> Skąd patrzeć będziesz na rzeczy w niebie.
> Tu czytaj i módl się; bolej też w miarę nad złem.
> Samotnia to pokój hojny, na zewnątrz zaś ciągłe wojny.

Jeśli jesteś kapłanem świeckim, unikaj w miarę możności zgromadzeń, chyba że dyktuje to wyraźny pożytek lub konieczność. Noś w sercu postanowienie unikania wszelkiej obrazy Boga i bliźniego, przywdziej na się zbroję takiej modlitwy: „Panie pospiesz mi na ratunek", bo bez pomocy Bożej niepodobna uchronić się od najmniejszego grzechu. I chociaż Pan Bóg dopuszcza, że mimo to upadasz pod jakimiś grzechami, to nie ustawaj jednak w spełnianiu zamierzonego dobra, ponieważ Bóg zezwala na to dlatego, byś poznał swoją słabość oraz to, że potrzebujesz nieustannie Jego pomocy i nie potrafisz niczego dobrego dokonać sam, chociaż tego pragniesz i o to się starasz. Dlatego trzeba stale się modlić i nigdy nie ustawać. A stale modli się ten, kto nie przestaje czynić dobrze i pragnie unikać zła. Jeśli bowiem odstępujesz od czynienia dobra dlatego, że nie zostałeś wysłuchany w swej modlitwie, to jest to znak, że brakuje ci podstaw życia duchowego, czyli czystości sumienia, z którą wiąże się też poznanie własnego pożytku. Do tego dochodzi cnota pokory, która umacnia nas w dobrym i sprawia, że człowiek jest zadowolony ze wszystkich wyroków i obietnic Bożych odnoszących się do niego i całego stworzenia. Kiedy bowiem poznajesz siebie w prawdzie, wtedy wszystkim współczujesz,

micaris, plus gaudes de passionibus et poenis corporalibus quam de consolationibus carnalibus, quia te vides ista meruisse, esse utilia, has autem esse periculosa. Sic ergo omnia praeter peccatum diligas, nihil praeter peccatum timeas, nihil te praeter Deum afficiat, nihil te praeter culpam contristet. Et quoniam cognitio et accusatio sui ipsius, quae acquiritur per mentis munditiam, in solitudine et mentali oratione acquiritur, necesse est, ut quisquis ad hanc puritatem pervenire affectat, solitudinem velut matrem orationis et munditiae amplectetur, et ibi in lectione et sui cordis scrutatione sic se cotidie exerceat, quod omni otiositate vitata omnique humana verecundia postposita et despecta ad veram, ad puram et ad integram et plenam confessionem nunc se praeparet et disponat.

Postremo, qui vult ad perfectam cognitionem cito et faciliter pervenire ac perfecte pacem conscientiae possidere, primo cor suum spoliet ab omni amore et affectione sensuali a quacumque persona et re temporali, sic quod inter Deum et cor suum nullum sit medium et nihil diligat extra Deum; et tunc talis affectio non erit medium impediens, sed coadiuvans et coaptans. Secundo exuat cor suum ab amore inordinato ad seipsum, videlicet ut non sit fur et latro honoris et laudis appetendo aliquid de his, quae debentur simpliciter soli Deo, nihil etiam terrenum appetat, nisi pro Dei servitio et utilitate animae suae vel proximi. Et abneget propriam voluntatem, cupiat alienum velle potius quam suum proficere nec a voluntate Dei ac eius permissione animus suus discordet. Tertio ad suae conscientiae stimulum frequenter se exerceat memorando praeterita delicta se ipsum arguendo de negligentia, concupiscentia et nequitia.

De negligentia quidem se arguat, si cor suum non bene custodivit, si tempus inutiliter expendit, si opera sua in finem debitum non reduxit. Adhuc, si fuit negligens in oratione, in lectione et boni operis exercitatione, quorum unum non sufficit sine altero. Adhuc, si fuit negligens ad agendam poenitentiam de commissis, ad resistendum tentationibus a Deo permissis, ad proficiendum in bonis sibi ostensis.

De concupiscentia autem se reprehendat cogitando, si in se vivit aut vixit concupiscentia voluptatis appetendo dulcia et mollia, cibaria sapida, vestimenta deliciosa et oblectamenta luxuriosa, quae tamen omnia in primo motu sint fugienda. Item, si vivit vel vixit in se concupiscentia curiositatis appetendo scire occulta Dei aut creaturarum, videre pulchra, habere pretiosa, et similia, quae omnia procedunt ex avaritia. Item, si in se vivit aut vixit concupiscentia vanitatis appetendo humanum favorem vel honorem, laudem et propriam gloriam. Haec omnia, quae faciunt ho-

nikogo nie masz w nienawiści, do nikogo nie odnosisz się nieprzyjaźnie. Wolisz bardziej cierpienia i kary cielesne niż zmysłowe przyjemności, widzisz bowiem, że na pierwsze zasłużyłeś, drugie są dla ciebie pożyteczne, a trzecie są niebezpieczne. Tak więc kochaj wszystko oprócz grzechu, niczego nie obawiaj się poza grzechem, niech nic cię nie przejmuje poza Bogiem i nic nie zasmuca poza winą. A ponieważ poznanie i ocenę samego siebie zdobywa się dzięki czystemu sumieniu w samotności i na modlitwie, konieczne jest zatem, by każdy, kto pragnie osiągnąć tę czystość, ukochał samotność ową matkę modlitwy i tam ćwiczył się codziennie w pobożnej lekturze i rachunku sumienia, a wyzbywszy się wszelakiego lenistwa i wzgardziwszy jakimkolwiek ludzkim uznaniem przygotowywał się do odbycia prawdziwej, czystej i pełnej spowiedzi.

Na koniec, ten kto pragnie dojść szybko i łatwo do doskonałego poznania samego siebie i osiągnąć prawdziwy pokój sumienia, niech najpierw wyzbędzie się w sercu swoim wszelkiej zmysłowej miłości do kogokolwiek i do jakiejkolwiek rzeczy doczesnej tak, by między nim a Bogiem nie było niczego pośrodku i by nikogo poza Bogiem nie miłował. Wówczas takie uczucie nie będzie przeszkodą, lecz czymś wzmacniającym i zjednującym.

Po wtóre, niech wyzbędzie się w sercu nieuporządkowanej miłości do samego siebie, aby nie był złodziejem i rabusiem chwały Bożej zabiegającym o honory, które należą się jedynie Bogu. Niech też nie zabiega o żadne dobra ziemskie w innym celu niż dla służenia Bogu, dla pożytku swej duszy lub dla bliźniego. Niech zrezygnuje z własnej woli i niech pragnie raczej profitu dla kogoś innego niż dla siebie samego, a dusza jego niech się nie sprzeciwia woli i postanowieniom Bożym.

Po trzecie, niech się ćwiczy często w pobudzaniu swego sumienia pamięcią o dawnych występkach, o zaniedbaniach, pożądliwościach i niegodziwościach.

Z zaniedbań (*negligentiae*) ma się rozliczać, jeśli nie strzegł dobrze swego serca, jeśli marnotrawił bezużytecznie czas, jeśli dzieł swoich nie doprowadzał do właściwego końca. Nadto ma zdać sobie sprawę z tego, czy był opieszały w modlitwie, w lekturach i praktykowaniu dobrych uczynków, bo jeśli nie stało jednego, brakowało również i drugiego. Poza tym, czy zaniedbywał odprawiać pokutę za popełnione przewinienia, czy nie lenił się odpierać pokusy dopuszczone przez Boga i korzystać z dóbr sobie danych.

Z pożądliwości zaś (*concupiscentia*) niech się rozlicza rozważając, czy żywi lub czy żywił w sobie pragnienie rozkoszy zabiegając o rzeczy słodkie i powabne, o smakowite potrawy, o zbytkowne stroje i rozpustne rozrywki, od czego winno się uciekać od pierwszego momentu. A dalej, czy żywi lub czy żywił w sobie pragnienie ciekawości, które dąży do poznania tajemnic Bożych i jego stworzeń, do oglądania piękności, do posiadania rzeczy kosztownych i temu podobnych, bo to wszystko bierze się z chciwości. Następnie, czy żywi w sobie lub czy żywił pragnienie rzeczy

minem vanum sunt fugienda a quocumque et maxime a religioso, qui debet ambulare in veritate coram Deo et hominibus in cunctis bonis operibus suis, ordinare cor, verba et opera in laudem Dei et aedificationem proximi et utilitatem sui, nihil ullatenus appetendo.

De nequitia vero se arguat cogitando, si in se vivit aut vixit iracundia in verbo, in animo vel in exteriori signo, et si aliquem ad iracundiam provocavit. Hoc autem vitium non potest corrigi, nisi per spiritum veritatis, ut semetipsum homo consideret, quid meruit per peccatum mortale ac per hoc bonitatem Dei attendat et patientiam, quae ipsum sustinuit usque nunc nec adhuc eum damnare vult, cum iuste possit ac poterit, quotiens mortaliter delinquit. Cum ergo veritas ingredietur animam et ibi permanet, omne cor impatiens et furiosum efficitur humile et mansuetum, et omne cor durum et impium efficitur pium et compassivum. Haec autem veritas ingreditur solummodo in cor mundatum. Item cogitet, si in se vivit aut vixit nequitia invidiae, quae de bono alterius contristatur et de malo iucundatur. Quod vitium directe contradicit Spiritui Sancto, et ideo de invidia oritur peccatum in Spiritum Sanctum, quod dicitur invidentia fraternae caritatis. Contra quod scriptum est in Matthaeo: „An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?"[26] Et ideo peccatum hoc non remittitur in hoc saeculo nec in futuro. Item cogitet, si in eo est vel fuit nequitia acediae, quae consurgit ex taedio boni aut ex otiositate nimia, aut ex timore, aut ex dolore alicuius mali. Et ex hoc oriuntur pessimae suspiciones, malignae cogitationes, blasphemiae, diffidentia de Deo et finalis desperatio. Ad hanc frequenter deveniunt insollertiae dediti, qui se nequeunt in bonis exercere et tempus suum utiliter expendere, nec non qui nimis est ambitiosus appetendo excessive honorem. Talis, qui appetit supra meritum suae sufficientiae, numquam habet quod appetit. Sed quod peius est iusto Dei iudicio tanto magis trahuntur, quanto magis seipsos elevaverunt et procuraverunt per alios trahi sursum. Qui ergo hoc vitium vitare desiderat, studeat otium evitare ac mentis et corporis superare pigritiam eorumque occasiones praescindere, quae sunt amor quietis et immoderantia victus. Propter has duas rationes peccata pessima perpetrata sunt. Ex his occasionaliter venit ira Dei super Sodomam et Gomorrham. Idcirco sancti patres fugientes de hoc saeculo ad desertum contra illud vitium acediae, quae inficit et dissipat omne bonum, statim armis temperantiae et occupationis et continentiae, ne otiositatem indicem omnis mali incurrerent, se principaliter protegebant.

[26] Mt. 20, 15.

marnych dążąc do zdobycia ziemskich zaszczytów, godności, uznania i własnej sławy. Każdy, a zwłaszcza zakonnik, który ma postępować w prawdzie przed Bogiem i ludźmi, powinien unikać wszystkiego tego, co czyni człowieka próżnym; winien on wprowadzać we wszystkich dobrych dziełach swoich ład w sercu, w mowie i w uczynkach na chwałę Bożą, ku zbudowaniu bliźnich i dla pożytku własnego nie pragnąc niczego innego poza Bogiem.

Z niegodziwości (*nequitia*) niech się natomiast rozlicza rozważając, czy żywi lub czy żywił w sobie skłonność do gniewu w słowie, w myśli lub w gestach i czy nie sprowokował kogoś do złości. Ta wada nie da się naprawić inaczej jak przez rozważanie w duchu prawdy tego na, co sobie zasłużył człowiek popełniając grzech śmiertelny i jakiej dobroci i łaskawości doznaje od Boga, który utrzymuje go aż do tej pory przy życiu i nie chce go nadal potępiać, choć mógłby sprawiedliwie to uczynić, ilekroć człowiek ciężko grzeszy. Kiedy prawda ta wniknie i utrwali się w duszy, każde serce niespokojne i gwałtowne stanie się łagodne i pokorne, i każde serce twarde stanie się wrażliwe i współczujące. Ta prawda zagości tylko w sercu czystym. Następnie, niech rozważy, czy żywi w sobie lub czy żywił niegodziwe uczucie zazdrości, które smuci się z czyjegoś dobra i raduje z cudzego zła. Ta wada sprzeciwia się wprost Duchowi Świętemu, z zazdrości bowiem rodzi się grzech przeciw Duchowi Świętemu nazywany „pożałowaniem braterskiej miłości". Przeciw niej skierowane są słowa z Ewangelii św. Mateusza: „Czy oko twoje jest niegodziwe, dlatego że ja jestem dobry?". Dlatego też ten grzech nie będzie odpuszczony ani na tym, ani w przyszłym świecie. Niech rozważy następnie, czy jest w nim lub czy była niegodziwość zniechęcenia (*nequitia acediae*), która powstaje albo z niechęci do dobra, albo z nadmiernego lenistwa, albo z bólu lub obawy przed jakimś złem. Z niej rodzą się najgorsze podejrzenia, złośliwe myśli, bluźnierstwa, brak ufności w Bogu oraz ostateczna rozpacz. Do tego stanu dochodzą często ci, co oddają się próżniactwu i ci, którzy nie potrafią ćwiczyć się w dobrych uczynkach, którzy bezużytecznie spędzają swój czas, a także i ci, co nazbyt są ambitni w dążeniu do nadmiernych zaszczytów. Tacy, co zabiegają o nie ponad miarę swych zasług, nigdy nie mają tego, czego pragną, i co gorsza wedle sprawiedliwego zrządzenia boskiego tym bardziej są poniżani, im bardziej wynoszą samych siebie i starają się, by być przez innych podnoszeni w górę. Kto więc pragnie uniknąć tej przywary, niech się stara unikać bezczynności i pokonywać fizyczne i umysłowe lenistwo oraz odsuwać z góry okazje prowadzące do niego, to znaczy opanowywać zamiłowanie do nieróbstwa i nieumiarkowanie w posiłkach. Z tych dwóch powodów popełnia się bowiem najgorsze grzechy. Ściągnęły one niegdyś właśnie gniew Boży na Sodomę i Gomorrę. Dlatego też święci ojcowie uciekający z tego świata na pustynię bronili się przede wszystkim przed tą wadą zniechęcenia (acedia), która zatruwa i niweczy

Omnium vitiorum capitalium unum est initium, scilicet ingratitudo. Duplex autem radix eius est, scilicet timor male humilians et amor male inflammans. Triplex est fomentum eius: concupiscentia carnis et oculorum et superbia vitae. Septiforme caput est: superbia, ira, invidia, acedia, avaritia, gula et luxuria; inter quae sunt quinque peccata spiritualia et duo carnalia. Cum tamen peccatum mortale non sit aliud quam recessus a Deo per ipsius contemptum in se vel in suo praecepto, contemptus autem Dei sit superbia, igitur necesse est, ut omnis peccati mortalis culpa initium sumat a superbia. Et quia nullus contemnit Deum vel suum praeceptum nisi quia aliud ab ipso timet perdere aut amat velle acquirere, ideo oportet quod omne peccatum actuale trahat originem ab hac duplici radice aut amoris, aut timoris. Omnis autem timor habet ortum ab amore, quia nullus timet perdere nisi quod amat, et ideo amor et timor ab eodem foventur. Et quia amor inordinatus est respectu boni temporalis, et illud est interius excellentia et exterius pecunia, inferius carnis lascivia, ideo tria sunt fomenta peccatorum et vitiorum actualium radicalia, ad quae, dum anima inordinate fertur, omnia peccata actualia ordinantur. Et quia hoc fit secundum septiformem modum, ideo sunt septem peccata capitalia, ex quibus generatur universitas peccatorum.

Quamvis omne peccatum sit contra Deum Trinum et Unum, appropriatur tamen aliquod peccatum esse in Patrem, aliquod in Filium, aliquod in Spiritum Sanctum. Peccatum autem in Spiritum Sanctum est irremissibile in hoc saeculo et in futuro, non quia in hoc saeculo non possit dimitti, sed quia non dimittitur nisi raro aut vix in hoc saeculo quantum ad culpam et modicum in futuro quantum ad poenam. Huius autem peccati sex sunt differentiae: invidia fraternae gratiae, impugnatio veritatis agnitae, desperatio, praesumptio, obstinatio et finalis impoenitentia. Primum est contra caritatem Dei inquantum dolet quod Dominus Deus est bonus, qui ex bonitate sua dat gratiam; et est contra caritatem proximi. Secundum est contra veritatem fidei, quae est fundamentum nostrae salutis. Tertium est contra misericordiam Dei, quia credit se plus peccasse quam Deus possit parcere. Quartum est contra iustitiam Dei, quia tantum praesumit de misericordia Dei, quod credit se non debere punire de peccatis, ac per hoc se relaxat ad peccandum et poenitere non curat. Quintum est contra gratiam poenitentialem, quae facit resilire de peccatis commissis. Sextum est contra gratiam poenitentionalem, quae facit

wszelkie dobro. Przywdziewali oni oręż umiarkowania, pracy i wstrzemięźliwości, aby nie popaść w bezczynność, która jest znamieniem wszelkiego zła.

Wszystkie grzechy główne mają jeden początek, a jest nim niewdzięczność. Dwojaka jest natomiast ich przyczyna, mianowicie: strach spowodowany złą pokorą i miłość powodująca złe rozognienie. Potrójne jest zarzewie tych grzechów: pożądliwość ciała, oczu i pycha żywota. Siedmioraka jest wreszcie ich postać. Są to: pycha, gniew, zazdrość, lenistwo, chciwość, łakomstwo, rozpusta. Pośród nich pięć to grzechy duchowe, a dwa to cielesne. Ponieważ jednak grzech śmiertelny nie jest niczym innym jak odejściem od Boga i wzgardą Jego samego lub Jego przykazań, pogarda zaś Boga jest pychą, dlatego każdy grzech śmiertelny bierze z konieczności swój początek od pychy. A ponieważ nikt nie lekceważy Boga albo Jego przykazań z innego powodu jak z tego, że obawia się, by czegoś nie utracić, albo dlatego, że miłuje coś, co chce zdobyć, wobec tego musimy przyjąć, że wszelki grzech śmiertelny popełniany teraz ma swój początek w tym dwojakim źródle: albo w miłości, albo w obawie. Tymczasem każdą obawę można wyprowadzić z miłości, ponieważ nikt nie obawia się stracić czegoś, czego by nie miłował. Wobec tego i miłość i obawa są ożywiane tym samym motywem. A ponieważ nieuporządkowana miłość odnosi się do jakiegoś dobra doczesnego, a tym może być dostojeństwo i pieniądze jako coś zewnętrznego albo rozpusta cielesna jako coś wewnętrznego, wobec tego istnieją trzy główne zarzewia grzechów i wad, z których wywodzą się wszystkie nasze aktualne grzechy wtedy, gdy dusza kieruje się ku tym źródłom w nieuporządkowany sposób. A ponieważ dzieje się to na siedmioraki sposób, dlatego mamy siedem grzechów głównych, od których pochodzą wszystkie pozostałe grzechy.

Chociaż wszystkie grzechy skierowane są przeciw Bogu w Trójcy Jedynemu, to jednak niektóre wiąże się z Ojcem, pewne z Synem, a pewne z Duchem Świętym. Grzech przeciw Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczony ani na tym, ani w przyszłym świecie, nie dlatego, że nie jest on odpuszczalny w ogóle, lecz dlatego, że tutaj bywa odpuszczany niezmiernie rzadko z powodu popełnionej winy, a w przyszłym świecie nieczęsto z racji związanej z nim kary. Istnieje sześć rodzajów tego grzechu: zazdroszczenie łaski bliźniemu, zwalczanie poznanej prawdy, beznadziejna rozpacz, zuchwalstwo, upór w grzechu i końcowa odmowa pokuty. Pierwszy jest skierowany przeciw miłości Bożej, o ile ubolewa nad tym, że Bóg jest dobry, dający Łaskę z dobroci swojej; jest on też wymierzony przeciw miłości bliźniego. Drugi grzech jest przeciw prawdzie wiary, która jest fundamentem naszego zbawienia. Trzeci jest wymierzony przeciw miłosierdziu Bożemu, ponieważ uznaje, że popełnił występek, którego Bóg nie mógłby darować. Czwarty jest przeciw sprawiedliwości Bożej, ponieważ z fałszywego mniemania o miłosierdziu Bożym wnosi, że nie powinien być karany za swoje przewinienia, i tym samym

praecavere a committendis, secundum quod ipsa finalis inpoenitentia dicitur propositum non paenitendi, sic enim est species peccati in Spiritum Sanctum; secundum autem, quod finalis inpaenitentia dicitur proponere continuationem peccati usque ad finem, et sic est sequela omnium mortalium peccatorum, quae in hac vita non remittuntur, et maxime omnium specierum peccati in Spiritum Sanctum. Et sic omne peccatum initium sumit a superbia et finem habet a finali inpaenitentia, in qua qui pervenerit, punitur in gehennam. A qua finali inpaenitentia nullus peccans mortaliter potest liberari nisi interveniat gratia mediatoris Christi.

Cum omne peccatum dicat recessum voluntatis a suo primo principio inquantum ipsa voluntas nata est agi ab ipso et secundum ipsum et propter ipsum, ideo omne peccatum est inordinatio mentis seu voluntatis, circa quam natae sunt esse virtutes et vitia. Peccatum igitur actuale est actualis inordinatio voluntatis. Inordinatio autem ista aut est tanta, quod ordinem exterminat iustitiae, et sic dicitur peccatum mortale, quod natum est auferre vitam ab anima ipsam separando a Deo, per quem vivificatur anima iusti, aut est tam modica quod ordinem istum non perimit, sed aliquo modo perturbat, et tunc dicitur peccatum veniale, quia de ipso cito possumus veniam obtinere, pro eo quod per ipsum non tollitur gratia nec per ipsum incurritur inimicitia Dei. Ordo autem iustitiae est, ut bonum aeternum praeferatur bono temporali, et bonum honestum praeferatur utili, et voluntas Dei praeferatur voluntati propriae, et iudicium rationis praesit sensualitati humanae. Et quia lex Dei praecipit hoc et vetat oppositum, ideo quando aeterno temporale, honesto utile, sensualitas rationi et voluntas propria praefertur voluntati Dei, committitur peccatum mortale. De quo dicit Ambrosius, quod est praevaricatio legis Dei et caelestium inoboedientia mandatorum. Hoc autem committitur, quando omittitur quod lex praecipit sive fit quod lex vetat. Ex quo oritur duplex genus peccati, scilicet delictum et omissum. Quando vero bonum temporale plus debito modo diligatur, sed non praefertur aeterno, et honesto non praefertur utile, et voluntas naturalis plus debito amatur, sic tamen quod non praefertur divinae voluntati, et caro concupiscit, non tamen praefertur iudicio rectae rationis — tunc est peccatum tantum veniale. Quia licet hoc sit praeter legem divinam, non tamen est directe contra eam.

skłonny jest bardziej do grzechu i nie troszczy się o pokutę. Piąty jest przeciw łasce osiąganej w sakramencie pokuty, która oddala nas od popełnionych grzechów. Szósty zaś jest przeciw łasce płynącej z tego sakramentu, która chroni nas przed ponownym popełnieniem grzechu; ta końcowa odmowa pokuty nazywa się też postanowieniem o nieodbywaniu spowiedzi i w tym sensie jest rodzajem grzechu przeciw Duchowi Świętemu, albo też zwana jest decyzją kontynuowania grzechu aż do końca życia i z tej racji jest pochodną wszystkich grzechów śmiertelnych, które nie są odpuszczane w tym życiu, i tym samym wszystkich rodzajów grzechów przeciwko Duchowi Świętemu.

Tak oto wszelki grzech bierze swój początek z pychy, a kończy się na ostatecznej odmowie pojednania z Bogiem. Ten, kto będzie w niej uporczywie trwał, będzie skazany na piekło. Od tej końcowej odmowy może nas uchronić tylko Łaska pośrednika naszego Jezusa Chrystusa.

Każdy grzech polega na odejściu woli od sądu rozumu praktycznego, który stanowi jej naczelną zasadę, jako że z natury swej jest ona przystosowana do działania zgodnie z tą zasadą, dzięki niej i poprzez nią. Dlatego każdy grzech jest pewnym nieuporządkowaniem rozumu i woli, która odpowiada za powstawanie cnót i wad. To nieuporządkowanie albo jest takie, że niweczy porządek sprawiedliwości i wtedy zwie się grzechem ciężkim, który zdolny jest pozbawić życia duszę oddzielając ją od Boga, albo jest ono umiarkowane, które nie niszczy tego porządku, lecz tylko w pewnym stopniu go zakłóca. Wówczas nazywamy je grzechem „łaskawym", ponieważ po nim możemy szybko odzyskać przebaczenie, jako że nie pozbawia on nas Łaski i nie zrywa naszej przyjaźni z Bogiem. Otóż porządek sprawiedliwości wymaga, by przedkładać dobro wieczne nad dobro doczesne, to, co szlachetne nad to, co pożyteczne, wolę Bożą nad wolę własną, a racje rozumowe ponad to, co w człowieku zmysłowe. A ponieważ prawo Boże nakazuje jedno, a drugiego zabrania, przeto kiedy przedkładamy to, co doczesne nad to, co wieczne, pożyteczne ponad to, co szlachetne, a zmysłowe ponad to, co rozumne, i wolę własną ponad wolę Bożą, to popełniamy grzech śmiertelny. Mówi o tym św. Ambroży, że grzech jest sprzeniewierzeniem się prawu Boskiemu i nieposłuszeństwem wobec Jego przykazań. A dzieje się to wtedy, gdy nie robimy tego, co nakazuje prawo, albo czynimy to, czego prawo zabrania. Stąd mamy do czynienia z dwojakiego rodzaju grzechem, mianowicie grzechem popełnionym i zaniechaniem nakazanego czynu. Kiedy zaś dobro doczesne miłuje się ponad zwyczajną miarę, ale nie do tego stopnia, by przenosić je ponad dobro wieczne, a dobro użyteczne uznaje się, ale nie w tym stopniu, by przenosić je ponad to, co szlachetne, i własną wolę miłuje się, nie tak jednak, by ją stawiać wyżej niż wolę Bożą, a zmysłom ulega się, lecz nie tak, by kwestionować poprawny osąd rozumu — wówczas mamy do czynienia jedynie z grzechem zasługującym na łaskę, czyli lekkim. Cho-

Sensualis autem appetitus non praefertur rectae rationi nisi quando ratio ei consentit, et ideo peccatum mortale non committitur sine consensu. Si tamen sensualitas inordinate moveatur, cum ista inordinatio ad malum declinet, et hic ratio non consentit, nihilominus aliquod peccatum est, quia aliquo modo laedit ordinem iustitiae. Et quia in statu innocentiae non movebatur sensualitas nisi secundum motum rationis, ideo stante hac non poterat esse ibi veniale peccatum. Nunc autem, quia rationi repugnat sensualitas velimus nolimus, ideo necesse habemus committere veniale peccatum aliquod per primos motus. Et licet quaedam particulariter ac singulatim possint devitari, omnia tamen nullo modo possunt caveri, quia sicut peccata sunt, ita et paenae peccati originalis et actualis. Et ideo merito dicuntur venialia, quia hoc ipso sunt digna veniae, quia ratio his consentire non compellitur, si post consensum delectationis consentiatur in opus, tunc est plenus consensus ac per hoc est peccati consummatio, quae provenit usque ad supremam portionem rationis, ex qua pendet plenitudo consensus. Quia vero non solum consensus in opus, verum etiam in delectationem consensus est, in quo inferior pars sequitur sensualitatem, ideo si in delectationem sensualem ratio sensualitati consentiat et succumbat, propterea fit subversio ordinis recti. Et sic fit subversio iustitiae, propter quod committitur peccatum mortale, quamvis minus grave, quia non solum imputatur inferiori parti rationis, sed superiori, quae debet compescere et cohibere inferiorem, ne consentiat.

Ecce descripsi cor mundum et conscientiam puram. Vir ergo immundus et maculatus, multum me sciens ostendere et meipsum nesciens, alienos defectus diiudicans et meos non inspiciens, vitia et occasiones vitiorum vobis aperiens et ipsa vitia in meipso corrigere negligens, „festucam in oculo alieno prospiciens et in meo trabem non videns”[27], alienae vitae dux esse praesumens et moderamina vitae propriae non tenens, omnium mores discernens et meos deserens, erga meipsum caecus permanens et circa alios oculatus existens, fraterna tamen caritate coactus, quia omnium fratrum animas sincere amplector eo maxime, quo eos sentio perfectam cordis affectare munditiam mundumque cor sollicite ac studiose perquirere, quo ipsam attingere valeatis, ut quod supra scriptum est, vestra caritativa dilectio humiliter et benigne suscipiat ubique et sicut in speculo et exemplo verissimo viam et ianuam, per quam ingreditur anima in atrium domus Domini, quod est conscientiae puritas, diligentissime speculetur, firmiter attendens, quod ad atrium

[27] Mt. 7, 3.

ciaż bowiem i tu mamy do czynienia z przekroczeniem prawa Bożego, nie są to jednak czyny skierowane wprost przeciw temu prawu.

Co się tyczy popędów zmysłowych, to one wtedy górują nad rozumem, kiedy rozum je aprobuje, dlatego nie można popełnić grzechu ciężkiego bez zgody rozumu. Skoro jednak popęd zmysłowy jest źle ukierunkowany, to ponieważ ukierunkowanie to zmierza ku czemuś złemu, mamy tu do czynienia z jakimś grzechem, mimo że rozum nie wyraża na niego zgody, ponieważ został naruszony w pewnym stopniu porządek sprawiedliwości. W stanie niewinności zmysłowość nasza podlegała całkowicie rozumowi, dlatego nie mogło być wówczas grzechów lekkich, obecnie jednak, kiedy zmysłowość nasza przeciwstawia się rozumowi, czy tego chcemy, czy nie, popełniamy z konieczności grzechy lekkie, wywodzące się z tamtego pierwszego grzechu. I chociaż pewnych z nich konkretnie i pojedynczo można uniknąć, jednakże wszystkich w ogóle pozbyć się nie możemy, gdyż tak jak istnieją grzechy, spowodowane grzechem pierworodnym, tak istnieją też aktualnie skutki tego grzechu. A nazywamy je słusznie grzechami „łaskawymi", gdyż przez to samo, że nie są popełnione z nakazu rozumu, zasługują na łaskę. Jeśli jednak potem rozum odczuwa z ich powodu zadowolenie, wtedy mamy do czynienia z pełną ich aprobatą przez najwyższą władzę umysłową, wskutek czego następuje „skonsumowanie grzechu". Ponieważ jednak zostaje tu wyrażona nie tylko zgoda na sam grzech, ale i zgoda na delektowanie się nim, w którą zaangażowane są niższe władze, przeto jeśli w tym zmysłowym delektowaniu się grzechem rozum ustępuje i poddaje się naszej zmysłowości, wówczas następuje odwrócenie prawidłowego porządku rzeczy i upadek sprawiedliwości. Prowadzi to do grzechu ciężkiego, ponieważ przypisujemy go wtedy nie tylko owej niższej władzy umysłowej, ale i tej wyższej, która powinna panować nad niższą i powstrzymywać ją przed zgadzaniem się na grzech.

Oto opisałem Ci, czym jest serce prawe i sumienie czyste. Ja mąż nieprawy i nieczysty, znający rzeczy wiele, ale nieznający sam siebie; rozsądzający cudze winy, ale własnych niedostrzegający; pokazujący wady i to, co im towarzyszy, ale zaniedbujący ich naprawy u siebie; postrzegający belkę w oku cudzym, ale niewidzący źdźbła w oku własnym, chciałem być przewodnikiem cudzego życia, ale nie umiałem zachować umiarkowania we własnym; miałem rozeznanie w obyczajach wszelakich, ale swoje pozostawiałem bez kontroli, widziałem dobrze sprawy innych, ale na własne patrzyłem jak ślepy. Jednakże pobudzony miłością braterską, jako że wszystkich moich braci obejmuję tym uczuciem, zwłaszcza tych, którzy starali się osiągnąć doskonałą czystość i prawość serca oraz dążyli do tego pilnie i wytrwale, pragnę byście i Wy mogli ją posiąść. Niech zatem Wasza Miłość przyjmie łaskawie to, co napisałem, i w dziele tym jak w zwierciadle i najprawdziwszym wzorcu zobaczy tę drogę i bramę, którą jest czystość sumienia, przez którą dusza

domini nullus unquam in hac vita pervenit nisi modo praedicto, seipsum agnoscere studeat secundum notitiam sibi datam a Domino suamque conscientiam mundam et immaculatam servare et per confessionem puram, veram et integram superius memoratam. Ipse namque modus confitendi super humilitate perfecta fundatur procedens ex finali Dei timore, qui non patitur in corde habitare peccatum nec circumstantias peccati, quibus Deum offendimus, dummodo statim evomat per confessionem secundum sui possibilitatem et notitiam habitam de offensa. Et huiusmodi sollicitudo servandi cor mundum et conscientiam puram est signum congruum et evidens, quod quis inter Dei electos filios reputetur. Unde talis anima secure potest dicere: „Domine dilexi decorem domus tuae", id est munditiam animae meae „et locum habitationis gloriae tuae", id est puritatem conscientiae. Et ideo, quia in voluntate tua praestitisti decori puritatis meae virtutem, et in iustitia apparebo purus et mundus in conspectu tuo et satiabor, „cum apparuerit gloria tua", ad quam nos perducat ipse Deus, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

wkracza na podwoje Domu Pańskiego, i niech utwierdza się w tym przekonaniu, iż do przybytków pańskich nikt nie może w tym życiu wejść inaczej niż drogą podaną wyżej. Staraj się też poznać samego siebie w tej mierze, jaka ci jest dana przez Boga i zachować sumienie czyste i nieskalane dzięki spowiedzi czystej, prawdziwej i zupełnej, o której wyżej była mowa. Spowiedź ta opiera się na doskonałej pokorze wywodzącej się ostatecznie z bojaźni Bożej, niepozwalającej zamieszkać w sercu grzechowi, którym obrażamy Boga, ani temu, co mu towarzyszy, lecz pozbywać się go od razu, kiedy tylko się pojawi, na spowiedzi, wedle możliwości swojej i zgodnie ze świadomością o popełnionej obrazie Boga. Troska tego rodzaju jest znakiem wyraźnym i oczywistym, czy ktoś zalicza się do wybranych synów Bożych. Taki może ze spokojem powiedzieć: „Panie umiłowałem ozdobę domu twego", to znaczy nieskalaność mej duszy i „miejsce zamieszkania chwały twojej", to znaczy czystość sumienia. Przeto, skoro spodobało Ci się przydać mocy tej ozdobie czystości mojej, stanę przed obliczem Twoim czysty i prawy, i nasycony będę, kiedy ukaże się chwała Twoja. Do niej niech nas zaprowadzi sam Bóg, który żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Matthaei de Cracovia
<Epistula missilis ad confessores>*
edidit Władysław Seńko

Scribitur primo *Metaphysicae*, quod omnis experientia docet artem, inexperientia vero facit casum[2]. Idcirco, cum humana natura sit invia et inexperta, malitiae diaboli ex infirmitate originaliter innata semper succumbit et frequenter est prona ad malum per liberum arbitrium nondum in bono confirmatum nec in malo ligatum, sicut contingit in angelis et daemonibus beatis et condemnatis, qui sunt naturaliter extra locum et tempus. Propter quod Salvator noster et Redemptor humani generis videns tantam afflictionem populi sui[3] et errare in via morum et virtutum, et maxime theologicarum, semper paratus est misereri et parcere. Quia non venit vocare iustos, sed peccatores salvos facere[4].

Item ex alio: „Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus"[5], alias necesse non fuisset Deum incarnari, nisi propter defectum nostrum, qui est promptitas ad malum et tepiditas ad bonum. Et ex eo „omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt, non est qui faciat bonum"[6]. Et sic peccare hominis est et non peccare solius Dei est, sicut colligitur *De poenitentia, dist. III, c. „Inter haec"*[7], similiter et illorum, quibus ipse Deus ex confirmatione liberi arbitrii et ex privilegio spirituali concessit. Angeli enim peccare non possunt, *De poenitentia, dist. II, c. „Principium"*[8], sicut et in paradiso existentes peccare non possunt, *De consecratione, dist. IV, c. „Nemo"*[9]. Nam post mortem nemo peccare potest, sed solum in hac vita meritum comparamus vel culpam, ut notatur *De consecratione, dist. II, c. „Revera"*[10].

---

* List znany jest z jedynego przekazu rękopiśmiennego znajdującego się w Państwowej Bibliotece w Monachium (Staatsbibliothek, Clm 2731, f. 164v-165v), gdzie autentyczność jego jest wyraźnie potwierdzona: „Explicit parvulus tractatus valens confessoribus editus per magistrum Matthaeum de Cracovia doctorem theologiae decimo die mensis Mai anno M CCCC II". Tytuł dziełka podany również w kodeksie: „Praesens scriptum erat scriptum per modum epistulae missilis".

[2] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, I, 2; 982 b.
[3] Cf. Act. 7, 34.
[4] Cf. Mt. 9, 13; Mc. 2,17; 1 Tim. 1, 15.
[5] Mt. 9, 12.
[6] Ps. 13, 3.
[7] Cf. Grat. C. 33, 3, 34 (I, 1221).
[8] Cf. Grat. C. 33, 2, 45 (I, 1210).
[9] Cf. *De consecratione*, 4, 141 (I, 1407).
[10] Cf. *De consecratione*, 2, 21 (I, 1339).

Mateusza z Krakowa
<List otwarty do spowiedników>
przełożył Władysław Seńko

Napisano w pierwszej księdze *Metafizyki*, że każde doświadczenie kształtuje wiedzę, brak doświadczenia powoduje zaś przypadkowość. Z tego właśnie powodu natura ludzka niedoświadczona i błądząca po bezdrożach, z przyrodzenia ulegająca diabelskiej nieprawości na skutek grzechu pierworodnego, zawsze upada i często jest skłonna do złego, ponieważ jej wolna wola nie jest jeszcze utrwalona w dobrym ani też nie jest zdeterminowana do złego, jak to się dzieje u aniołów i szatanów, jednych szczęśliwych, a drugich potępionych, którzy są z natury poza czasem i przestrzenią. Przeto Zbawiciel nasz i Odkupiciel rodzaju ludzkiego, widząc tak wielkie utrapienie ludu swego i jego zagubienie na drodze obyczajów i cnót, zwłaszcza teologicznych, gotów jest zawsze do miłosierdzia i przebaczenia. Przyszedł bowiem nie po to, by wzywać sprawiedliwych, lecz by ocalić od zguby grzeszników.

A na innym miejscu mówi: „Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym". Nie byłoby bowiem konieczne, żeby Bóg przyjął ciało, gdyby nie ta ułomność nasza, polegająca na skorej chęci do złego i oziębłości wobec dobra. Tymczasem „wszyscy zbłądzili i stali się nieużyteczni, i nie ma takiego, co by dobrze czynił". Grzeszyć zatem jest rzeczą ludzką, a nie grzeszyć jedynie boską i tych, którym sam Bóg udzielił tego duchowego przywileju poprzez umocnienie ich wolnej woli. Nie mogą więc grzeszyć aniołowie, jak też i przebywający w raju. Nikt nie może bowiem zgrzeszyć po śmierci, bo tylko w tym życiu nabywamy zasług lub zasługujemy na karę.

Quidam tamen in hac vita tantam gratiam consequuntur, quod peccare non possunt, *De consecratione, dist. III, c. „Per baptismum"*[11], sicut concessum fuit beatae Mariae et beato Ioannis Baptistae. Nunc autem papa secundum opinionem multorum, salva tamen reverentia doctorum, peccare non potest. Quia si illicitum faciat, excusetur a peccato, ut dicunt, et licet papa peccet per negligentiam et ob hoc puniatur a Domino, ab homine praeterquam de haeresi damnari non potest, sicut Samson de homicidio, Iacob de adulterio et Hebraei a furto, ut notatur *XL dist., c. 6*[12]. Quod verum est quantum ad praesumptionem.

Ceteri autem, quibus hoc privilegium non conceditur, sunt sub peccato et „omnes egent gratia divina"[13], secundum Apostolum, immo papa et omnis creatura, secundum Hieronymum ad Iovinianum, vitiosa dicitur[14]. Quae mutabilitatis est capax saltem secundum habitum et sub vitio est posita, *De poenitentia, dist. III, c. „Si enim" et c. „Ultimo"*[15]. Non enim est aliquis ita perfectus, quin cadere possit in peccatum, nec est aliquis, secundum Augustinum, ita sanctus, qui debeat de sua sanctitate confidere, sed semper debet timere, ne incidat in peccatum[16], *XXXII dist., c. 5 „Si Paulus"*. Nam angeli et multi sancti viri peccaverunt. Propter quod beatus Augustinus vidit sanctos viros ruere in peccatum, de quorum ruina minus credidissem quam de ruina beati Petri et Pauli apostolorum. Culpam enim incidere natura est, nec infans unius diei sine peccato esse possit, quanto magis adulti, qui a caritate discedere possunt. Nam, si in caritate persevererent, numquam peccare possent, secundum Prosperum et Hieronymum, et habetur in canone *De poenitentia, d. II, c. „Caritas"*[17].

Item, secundum Gregorium *Super Ezechielem, homilia 104*, nulla creatura est, quae peccare non posset[18]. Quod exponit Thomas de Aquino secundum habitum, ut angeli, sed secundum habitum et actum agentem in materiam, ut homines et daemones. Et sic valde pauci reperiuntur sine peccatis mortalibus ante finem, secundum Ambrosium in quadam sermone, qui dicit: „facilius inveni, qui recte servaverit innocentiam, quam qui congrue egerit poenitentiam", *De poenitentia, dist. III, c. „Reperiuntur"*[19]. Sola enim Dei gratia est, quae vitari facit peccatum, quae primo remittit peccatum, secundo confirmat gratiam, tertio producit ad vitam

---

[11] „Per baptismum" to *De consecratione*, 4, 2 (I, 1361-1362), lecz tekstu cytowanego tu nie znajdujemy.

[12] Cf. Grat. D. 40, 6 (I, 146).

[13] Cf. Rom. 3, 23.

[14] Cf. *Contra Iovinianum*, II, 35; PL 23, 348.

[15] Cf. Grat. C. 33, 3, 40 (I, 1202); ibid. c. 45 (I, 1210).

[16] Cf. Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 15 et Grat. C. 32, 5, 11 (I, 1135).

[17] Cf. Grat. C. 33, 2, 5 (I, 1191).

[18] Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, I, 12, 18 ; PL 76, 927 A.

[19] Cf. Grat. C 33, 3, 2 (I, 1211).

Niektórzy jednak w tym życiu uzyskują tak wielką łaskę, że nie mogą popełnić grzechu. Dostąpili jej Maryja i święty Jan Chrzciciel, teraz zaś wielu utrzymuje, choć nie jest to opinia doktorów, że odnosi się to i do papieża. Powiadają bowiem, że jeśli papież czyni coś niedozwolonego, usprawiedliwia się go z przewinienia, a chociaż grzeszy on wskutek zaniedbywania czegoś i z tego powodu jest karany przez Pana (to Pan karał bowiem Samsona za zabójstwo, Jakuba za wiarołomstwo, a Hebrajczyków za ich przewrotność), to jednak przez ludzi potępiany być nie może, z wyjątkiem przypadku herezji; jest to domniemanie, które przyjmuje się za prawdę.

Wszyscy inni, którym ten przywilej bezgrzeszności nie został udzielony, są poddani grzechowi i wszyscy potrzebują wedle Apostoła Łaski Bożej. Wszelkie stworzenie, także i papież, jest skażone grzechem — mówi Hieronim w dziele *Przeciw Jowinianowi*. Każde jest zdolne do przewrotności, pojętej przynajmniej jako stała dyspozycja, i naznaczone błędem. Nikt bowiem nie jest tak doskonały, żeby nie mógł upaść, ani nikt — wedle Augustyna — tak święty, żeby miał prawo zaufać swej świętości, lecz zawsze trzeba się obawiać tego, by nie popaść w grzech. Zgrzeszyli bowiem i aniołowie i liczni święci, a Augustyn mówi o wielu bogobojnych mężach, którzy dopuścili się przewinienia, a w upadek ich mniej bym uwierzył niż w upadek apostołów, świętego Piotra i Pawła. Upaść bowiem jest rzeczą naturalną, jako że i dziecko nie może przeżyć dnia jednego bez winy, cóż dopiero dorośli, którzy świadomie mogą odejść od miłości. Gdyby bowiem wytrwali w miłości, nigdy, wedle Prospera i Hieronima, nie popełniliby grzechu, co zapisane jest w kanonie.

Według św. Grzegorza w jego *104 homilii do Ezechiela* nie ma żadnego stworzenia, które nie mogłoby zgrzeszyć. Tomasz z Akwinu objaśnia tę wypowiedź mówiąc, iż u aniołów jest to stała dyspozycja <niewinności>, natomiast ludzie i duchy złe mają dyspozycję uzależnioną od czynnika działającego na materię. Bardzo niewielu zatem jest tych, co byliby bez grzechu śmiertelnego pod koniec życia, a św. Ambroży powiada w jednym ze swych kazań, iż „łatwiej znaleźć kogoś, kto by dobrze zachowywał niewinność, niż kogoś, kto by dobrze odprawiał pokutę". Tylko Łaska Boża pozwala uniknąć grzechu, która najpierw odpuszcza przewinienie, po

aeternam, *De consecratione, dist. IV, c. „Nemo"*[20]. Et licet secundum Chrysostomum cum Dei auxilio quidam a peccatis mortalibus abstinent, tamen sine venialibus peccatis nemo vivere potest[21]. Nam „septies in die cadit iustus", *Proverbiorum* 24[22]. Unde Isaias: „Apprehendent septem mulieres virum unum"[23], id est septem infirmitates humanae virum iustum, videlicet fames, frigus, sitis, aestus, dolor, tristitia et mors, quae est horribilissima omnium entium. Ideo dicitur „iustum cadere", qui tamen manet iustus a mortalibus, sed nemo a venialibus. Nam res paene contra naturam est, ut aliquis sine peccato sit, sicut <dicit> Hieronymus ad Rusticum monachum[24].

Cum igitur in hoc tempore homines sint ita proclivi ad malum, non solum ex consuetudine prava inducta, sed etiam ex infirmitate naturaliter innata, quia secundum Philosophum, cum tempus sit causa generationis et corruptionis[25], necesse est omnia corrumpi, tam elementa quam elementata transumptive dictum, ideo nos mutuo caritative exhortari oportet abstinere a malis et facere bonum, quia sola caritas producit ad perfectionem. Non iustitia sola perficit, nec spes, nec fides. Quia omnis virtus sine caritate datur saepissime damnandis, ut patet in Balaam, *Numeri* 29, qui donum prophetiae habuit sine Spiritu Sancto. Etiam fides informis <est>, ut patet in malis christianis, qui sint in mortali <peccato>. Simili modo iustitia nimia, ut patet in crudelibus iudicibus, sic etiam spes, quae expectat futurum bonum sine meritis praecedentibus. Et non solum virtutes sine caritate vitare oportet, sed etiam cum caritate eas prudenter exercere debemus, quia secundum Philosophum *sexto Ethicorum*, omnis virtus consistit in medio[26]. Exemplum: iustitia est virtus, cuius ambo extrema ex utroque latere sunt vitiosa, videlicet asperitas vel saeveritas et negligentia vel tepiditas. Sic etiam fides habet extrema, videlicet diffidentiam et haeresim. Sic et spes habet duo extrema, videlicet praesumptionem, ut qui praesumptuose sperant remunerari a Deo et tamen non merentur; ex alio latere est desperatio. Et sic intelligendum est de singulis virtutibus.

---

[20] Cf. *De consecratione*, 4, 141 (I, 1407).
[21] Cf. Ioannes Chrysostomus, *Super Evang. Matthaei*, hom. XLIII, 23.
[22] Prov. 24, 16.
[23] Is. 4, 1.
[24] Hieronymus, *Epistula* 122, 3.
[25] Cf. Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II, 1.
[26] Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1; 1138 b 15; cf. etiam 1104 a 11-27.

wtóre umacnia w dobrym i po trzecie prowadzi do życia wiecznego. I chociaż wedle Chryzostoma niektórzy dzięki pomocy Bożej powstrzymują się od grzechów ciężkich, to jednak bez grzechów lekkich nikt nie może spędzić żywota. Bowiem *Księga Przysłów* powiada, iż „siedem razy na dzień upada sprawiedliwy". A Izajasz, że: „siedem kobiet pochwyci jednego mężczyznę", to znaczy, że siedem nieszczęść ludzkich spadnie na człowieka prawego, takich jak: głód, zimno, pragnienie, gorąc, ból, smutek i śmierć, przy czym to ostatnie jest najstraszliwsze ze wszystkich. Mówi się zaś, że sprawiedliwy upada dlatego, że pozbawiony jest grzechów ciężkich, ale nie grzechów lekkich, z których nikt nie jest „usprawiedliwiony". Jest to bowiem prawie przeciw naturze, być bez grzechu, jak mówi Hieronim w *Liście do mnicha Rustika*.

Skoro zatem ludzie w tym ziemskim czasie są tak skłonni do złego nie tylko z powodu nabytych złych obyczajów, lecz także z wrodzonej z natury ułomności, i skoro czas, jak mówi Filozof, jest przyczyną powstawania i ginięcia, wskutek czego wszystko z konieczności ulega zepsuciu, zarówno elementy, jak i ogólnie mówiąc to, co się z nich składa, przeto my powinniśmy nawzajem zachęcać się z miłością do tego, by powstrzymywać się od zła i czynić dobro. Z miłością, bo tylko miłość prowadzi do doskonałości — nie sama sprawiedliwość, ani nadzieja, ani wiara. Każda bowiem cnota bez miłości bardzo często jest dawana tym, co zasługują na potępienie. Za przykład niech posłuży Balaam, który miał dar proroctwa bez daru Ducha Świętego. Wiara bez miłości także jest zniekształcona, jak to widać u tych chrześcijan, którzy tkwią w grzechu śmiertelnym. Podobnie jest z nadmierną sprawiedliwością, co obserwujemy u okrutnych sędziów, a także z nadzieją, która oczekuje przyszłego dobra bez uprzednich zasług. Wystrzegać się trzeba zresztą nie tylko cnót pozbawionych miłości, lecz także takich, które powodowane miłością zdobywamy w sposób nierozważny, ponieważ, według Filozofa, każda cnota polega na złotym środku. Na przykład sprawiedliwość jest cnotą, której obie skrajności, a wiec zbytni rygoryzm lub surowość z jednej strony i pobłażanie lub opieszałość z drugiej strony, są czymś złym. Tak samo wiara ma też

Etiam docent doctores, quod nullum malum facere debemus, ut ex eo bonum aliquod eveniat. Quia ex malo malum fit, ex bono bonum fit. Sed ex malo bonum fieri non potest, nisi accidens aliquod ibi ex divino iudicio interveniet et dispositionem faceret, quod non est nostrum definire nec praesumere, sed soli caritati inhaerere. Et illi, qui in huiusmodi virtutibus sunt firmiores, eos, qui sunt infirmiores, informare patientes esse, docet Apostolus[27], arguere, increpare, obsecrare secundum cuiuslibet dispositionem. Unde dicit Gregorius in homilia: „Sic fiat opus in publico, ut tamen maneat caritas in occulto"[28]. Si vero Deus nos diligit et animam dedit pro ovibus suis, multo magis nos arguimur, si mutuam dilectionem ad omnes, maxime sacerdotes, non habuerimus. Quia si proximum nostrum, quem videmus, non dilexerimus, Deum, quem non videmus, quomodo possumus diligere? Insuper dixit Dominus, *Ioannis ultimo*, Petri ter: „Pasce oves meas"[29]. Primo pasce contra diabolum in virtutibus; secundo, pasce in moribus contra corpus proprium; tertio, pasce in administratione temporalium, si necesse fuerit, contra mundanos.

Quare igitur omnibus his praemissis vos, qui peccatorum confessores exsteteritis, rogito singultosis precibus ex affectu quantum valeo, ut eisdem benevolentiam in confessione caritativam ostendatis. Et, si nimia asperitas eos apprehendit, fugam arripient prae timiditate, quam adhuc habent, et contumaciter amplius in conspectu ecclesiae Dei ad poenitendum prae temeritudine divinae gratiae, quae non est in ipsis matura, non apparebunt. Ego autem semper quantum in me fuit non seriosum, sed mitem ipsis me ostendebam, quia timui dictum Gratiani, *XLV dist.*, ubi dicit: Asperitas autem nimia nec increpationis est, nec correctionem recipit, nec salutem meretur, *c. 8 „Cum beatus"*[30].

Item dicit Calixtus papa, *dist. L, c. „Ponderet"*, quod melius est reddere rationem de nimia misericordia quam de nimia iustitia, *XXV qu. ult., c. „Alligant graviora opera"*[31]. Similiter dictum sancti Thomae de Aquino sum secutus et beati Bernardi, qui dicunt, quod licet confessor peccatorem a via sua mala convertere non posset, quia forte ex nimia temptatione carnis et diaboli Deo permittente saepius recidivat, tamen propter hoc eum dimittere non debet, si esset corrigibilis, ex eo,

---

[27] Cf. 2 Tim. 4, 2.
[28] Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelium*, PL 76, 1115 B.
[29] Io. 21, 15-16.
[30] Cf. Grat. D. 45, 5 (I, 162).
[31] Cf. Grat. C. 26, 7, 12 (I, 1044).

swoje skrajności, mianowicie: niedowierzanie i herezję. Również i nadzieja, a są nimi: zadufanie, kiedy na przykład ktoś spodziewa się z góry wynagrodzenia od Boga, chociaż nie zasługuje na nie, a z drugiej strony: zwątpienie. To samo odnosi się pozostałych cnót.

Pouczają nas też doktorzy, że nie powinniśmy nigdy czynić zła po to, by z niego wynikło jakieś dobro, ponieważ ze złego powstaje tylko zło, a dobro z dobra. Ze złego nie może powstać nic dobrego, chyba że zaistnieje jakiś przypadek ze zrządzenia boskiego, którego ani dociekać nie należy, ani zakładać z góry, lecz jedynie trwać w miłości. I ci, którzy w cnotach tych są mocniejsi, powinni kształtować tych, którzy są słabsi, i cierpliwie, jak uczy Apostoł, przekonywać, ganić, usilnie prosić wedle uprawnienia, które każdy posiada. „Niech dzieło twoje — mówi Grzegorz w jednej z homilii — spełnia się na widoku, tak jednak, by miłość pozostawała w ukryciu". Jeśli zaś Bóg miłuje nas i duszę swą daje za owce swoje, to tym bardziej my, a szczególnie kapłani, zawinimy, jeśli nie będziemy się miłować wzajemnie. Bo jeśli bliźniego naszego, którego widzimy, nie będziemy miłować, to jak możemy kochać Boga, którego nie widzimy.

Pan zaś rzekł trzykrotnie Piotrowi: „Paś owce moje". Paś najpierw cnotami przeciwko szatanowi, po wtóre karm dobrymi obyczajami przeciw własnemu ciału i wreszcie bądź pasterzem dóbr doczesnych, jeśli będzie taka konieczność, przeciw temu, co światowe.

Zważywszy więc na to, co zostało powiedziane, zanoszę do was, którzy będziecie spowiednikami grzeszników, usilne prośby, płynące z życzliwości, na jaką tylko mnie stać, abyście okazywali im na spowiedzi serdeczną łaskawość. Bo jeśli doświadczą oni zbytniej surowości, uciekną ze strachu, który dotąd żywią i okażą się jeszcze bardziej oporni do czynienia pokuty w Kościele Bożym, lekceważąc łaski boskie, które nie wydały jeszcze dojrzałych w nich owoców. Ja zaś zawsze okazywałem im, jak tylko mogłem, łagodność, nie surowość, zważając na słowa Gracjana, który powiada, iż nadmierna oschłość nie spełnia ani roli nagany, ani nie służy poprawie, ani nie prowadzi do ocalenia. Papież Kalikst mówi także, że lepiej jest w tej sytuacji zdawać sprawę ze zbytniego miłosierdzia niż z nadmiernej sprawiedliwości. Szedłem również za wskazaniami świętego Tomasza z Akwinu oraz świętego Bernarda, którzy mówili, że nawet gdy spowiednik nie może zawrócić grzesznika ze złej drogi — ponieważ być może na skutek silnej pokusy cielesnej i diabelskiej, do której Bóg dopuszcza, częściej powraca on do starych grzechów — to jednak nie powinien go z tego powodu oddalać, jeśli byłby on zdolny do

quod si poenitentiam congruam agere non valeat, saltem eum semper informet ad dispositionem poenitentiae secundum habitum, et secundum dispositionem pro loco et tempore corrigat vino iustitiae et emendatur oleo misericordiae. Non propter hoc, quod non corrigatur, dico, alias facilitas veniae praebeatur incitamentum delinquentibus, sed dico quantum ad hoc, si fuerit in dispositione.

Etiam in hoc secundum doctores confessor non peccat, si aliquibus poenitentibus minorem poenitentiam iniungat quam merentur, quia in modica poenitentia poenitere assuescunt.

Insuper, etsi quis poenitere vellet sine licentia sui plebani et esset positus in extrema perplexitate et sine praeiudicio animae licentiam habere non posset, propter hoc ipsum abicere non debemus, sed misericorditer informare, licet dicatur: Cognosce vultum peccatoris tui. Sed sine causa legitima aliquem sine licentia audire non auderemus, quia canonem incurremus, sed solum in casibus exceptis non obligamur.

Haec igitur praemissa non causa arrogantiae, sed causa praeadmonitionis conscripsi, ut peccatorem non contingat subesse iugo diaboli. Et ne fiant in eo posteriora peiora prioribus, quia modicus error in principio maximus <fit> in fine. Et si quid corrigendum inveneritis, pie et caritative corrigatis, quia caritas non solum est in diligendo, sed etiam in corrigendo. Deo gratias.

Explicit parvulus tractatus valens confessoribus editus per magistrum Matthaeum de Cracovia doctorem sacrae theologiae decimo die mensis mai Anno M° CCCC° II°.

naprawy. Nawet bowiem jeśli grzesznik nie jest w stanie odbyć stosownej spowiedzi, to przynajmniej może go zawsze przygotowywać do pokuty takiej, jaka jest wymagana, i odpowiednio do miejsca i czasu leczyć go „winem sprawiedliwości" i „olejem miłosierdzia". Nie mówię, że nie należy go poprawiać, bo wówczas łatwość, z jaką pozyskuje się łaskę, staje się zachętą dla grzesznika, mówię tylko o potrzebie uwzględniania jego wewnętrzego stanu.

Według uczonych doktorów spowiednik nie grzeszy nawet wtedy, gdy pokutującym daje mniejszą pokutę, niż na nią zasługują, ponieważ przy takiej łagodniejszej karze przyzwyczajają się oni do spowiadania. Ponadto, gdyby ktoś chciał się spowiadać bez zezwolenia swojego proboszcza, a znajdował się w nadzwyczaj skomplikowanym położeniu i bez poniesienia szkody na duszy nie mógłby pozwolenia tego uzyskać, to nie powinniśmy go odrzucać, lecz miłosiernie pouczać, choć mówi się: „Poznaj oblicze swojego penitenta". Nie ośmielamy się jednak bez ważnej przyczyny słuchać czyjejś spowiedzi bez takiego zezwolenia, ponieważ popadniemy pod kanony i tylko w wyjątkowych przypadkach nie jesteśmy do tego zobligowani.

To zatem, co powiedziano wyżej, napisałem kierowany nie zuchwałością, lecz ku przestrodze, aby nie przyszło grzesznikowi podlegać jarzmu diabelskiemu i by jego późniejsze losy nie były gorsze od obecnego, jako że mały błąd zrobiony na początku, staje się wielki na końcu. A jeśli znajdziecie coś do poprawienia, poprawiajcie w duchu zbożnym i miłościwie, ponieważ miłość przejawia się nie tylko w miłowaniu, lecz także i w poprawianiu. Bogu niech będą dzięki.

Tu kończy się mały traktat ważny dla spowiedników, napisany przez mistrza Mateusza z Krakowa, doktora świętej teologii dziesiątego dnia miesiąca maja 1402 roku.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 391–419
ISSN 0860-0015

Juliusz Domański
Jacek Soszyński

ŁUKASZA Z WIELKIEGO KOŹMINA MOWA POCHWALNA NA BAKALAUREAT JANA VOLDNERA Z TARNOWA I MAGISTERIUM STANISŁAWA Z UŚCIA (BJ 2215, f. 251r–255v)

Życie i twórczość Łukasza z Wielkiego Koźmina

Łukasz z Wielkiego Koźmina, ok. 1370 — po 28 czerwca 1412, studiował na Uniwersytecie w Pradze, gdzie w 1396 r. uzyskał bakalaureat sztuk wyzwolonych, potem na Uniwersytecie Krakowskim i tu został magistrem sztuk w roku 1403; tutaj też podjął studia teologiczne, przed rokiem 1410 uzyskując stopień bakałarza biblijnego. W roku 1411 wybrany został na rektora Uniwersytetu Krakowskiego. Kierował też szkołą kolegiacką w Sandomierzu[1].

Pisma jego dotyczyły głównie teologii; były to w szczególności komentarze biblijne, a także kazania, wśród nich zaś także kazania do ludu, wygłaszane poza Krakowem w języku polskim. Wygląda na to, że Łukasz z Wielkiego Koźmina językiem ojczystym interesował się też jako uczony i jako pisarz: objaśniał etymologicznie rodzime słowa, zapisał czterowiersz pieśni o zmartwychwstaniu Chrystusa. Jako rektor wygłaszał też łacińskie mowy promocyjne na wydziale sztuk; do tego zakresu jego pisarskiej twórczości należy pomieszczona tu pochwała filozofii, skomponowana właśnie z okazji promocji bakalarskiej Jana Voldnera z Tarnowa i magisterskiej Stanisława z Ujścia (z Uścia, jak brzmi powtórzony niżej w tekście zapis i pierwotne brzmienie polskiej nazwy topograficznej). Mowa ta — niezależnie od myśli przewodniej znamiennej dla pojmowania w krakowskim środowisku uniwersyteckim tamtych lat istoty i zadań filozofii — charakteryzuje Łukasza jako

---

[1] Niniejszy biogram Łukasza z Wielkiego Koźmina i skreślona poniżej ogólna charakterystyka jego twórczości oparte zostały na następujących opracowaniach: A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, „Rozprawy Wydz. Filol. AU", 24 (1895); Z. Kozłowska-Budkowa, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Grunwaldu*, „Zeszyty Naukowe UJ", 48 (1961); M. Kowalczyk, *Łukasz z Wielkiego Koźmina*, „Materiały do Hist. Filoz. Średn. w Polsce", 4 (15) (1971); J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa z roku 1424. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Warszawa 1970 (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 16); J. Domański, *Początki humanizmu*, Wrocław 1982 (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, 9); M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków, 1996, s. 115–116; PSB; NK; FwP.

tego mistrza sztuk wyzwolonych, który także w oficjalnej mowie uniwersyteckiej dopuszcza do głosu swoją fascynację językiem ojczystym, wykorzystując etymologię i semantykę polszczyzny do opisania osobistych cech obu promowanych.

Mimo przedwczesnej śmierci, która przerwała rozwój jego pisarstwa i nauczania, Łukasz z Wielkiego Koźmina cieszył się wielkim uznaniem swoich kolegów uniwersyteckich: Bartłomieja z Jasła, Mikołaja Kozłowskiego, Franciszka z Brzegu, a także swych mistrzów w teologii, Mikołaja z Pyzdr oraz Stanisława ze Skarbimierza. Ten ostatni wygłosił o nim aż trzy mowy pochwalne: jedną na jego promocji bakalarskiej z teologii, jedną na pogrzebie i jedną w rocznicę śmierci. Sam Łukasz w jednym ze swych kazań wziął w obronę przed krzyżackimi zarzutami kryptopogaństwa króla Władysława Jagiełłę, twierdząc, że odniesione przez króla pod Grunwaldem zwycięstwo jest dowodem specjalnej opieki Bożej nad nim, opiekę tę zaś zjednała wiara króla i jego pobożność[2].

Wydana poniżej mowa promocyjna (*animatio promovendorum* lub *recommendatio promovendorum*) jest, zgodnie ze zwyczajem akademickim, częścią procedury, z której pierwszego etapu nie pozostał w jej zapisie żaden ślad, zachowała się natomiast część końcowa, właśnie sama ta mowa, którą kończyło wręczanie przysługujących insygniów promowanemu magistrowi sztuk wyzwolonych, czyli filozofii, oraz wezwanie go do rozpoczęcia wykładu. Uroczystość ta odbyła się w 1411 roku[3]. Adresatami mowy są dwaj promowani: magister i bakałarz, obaj nazwani z imienia i nazwiska, nawet dwukrotnie, obaj też zaszczyceni nie tylko pochwałami i dowcipnymi charakterystykami nawiązującymi zarówno do etymologicznego sensu ich imion, jak i nazw ich rodzinnych miejscowości.

Że zachowany tekst poprzedzała partia wstępna, śladem tego w przekazie rękopiśmiennym są pierwsze jego słowa, „Restat igitur". Sam zapis rękopiśmienny tekstu mowy zdaje się wskazywać na jej brulionowy charakter: pismo pośpieszne, skróty niekiedy troche odbiegające od najczęściej w tym czasie stosowanych lub zróżnicowane i stosowane niekonsekwentnie, liczne i swoiste dla zapisu komponowanego dopiero, a nie przepisywanego tekstu, skreślenia wskazują na to równie wymownie jak fakt, że folia, na których tekst został zapisany, mają niewyrównane, poszarpane krawędzie, których nie przycięto wcielając je do innych składek rękopisu.

---

[2] K. Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Kraków 2004, s. 101–104, omawia treść kazania *De sancto Briccio et rege*.

[3] Por. niżej, przekład polski, przyp. 6 i 7.

Nie ceremonia akademicka jednak i związany z nią stan zachowania mowy Łukasza z Wielkiego Koźmina, lecz jej treść metafilozoficzna jest tym, co nas tu interesuje najbardziej[4].

Ważne z tego punktu widzenia wydaje się to, że pochwała filozofii i filozofa — pochwała, która zarazem ma być dla dwu promowanych studentów ideowym programem — ożywiona została duchem tego, co nazwać można praktycyzmem etycznym, a zarazem pozostała niezubożona w swych treściach spekulatywnych, teoretycznych. Jak u Seneki, na którego autor mowy się powołuje i którego słowa cytuje, tak i tutaj celem ostatecznym uprawiania filozofii jest życie etyczne filozofa. To jest cecha pojęcia filozofii charakterystyczna dla wielu nurtów późnego średniowiecza. Trafnie dostrzegł ją i należycie wyeksponował już przed czterdziestu z górą laty autor znakomitej książki o uprawianej przez mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego w pierwszej połowie wieku XV etyce[5]. Tutaj dodać warto, że tak samo jak interiorystyczne są przywołane przez mówcę teksty Seneki, tak i w mowie pochwalnej Łukasza z Wielkiego Koźmina jakości etyczne, do których uprawianie filozofii ma doprowadzić tego, kto zdobył filozoficzną wiedzę, są i wewnętrzne, i jednocześnie osobnicze, jednostkowe. Treść i struktura tego etyczno-praktycystycznego pojęcia filozofii, jakie mowa Łukasza z Wielkiego Koźmina rysuje, mają postać najbardziej, rzec można, klasyczną: wykształcenie w sztukach wyzwolonych i w filozofii ma uzdalniać do etycznego życia. Na tym polega funkcja filozoficznego wykształcenia, taki jest jego cel.

Ta treść i ta struktura wyłożone zostały w pierwszej, objętościowo niewielkiej części, która nadaje ton etyczny całej mowie. Nie jest to jednak pełna treść pojęcia filozofii i cała zawartość metafilozoficzna tej mowy. Po zasygnalizowaniu życia etycznego jako celu filozofii mówca wraca raz jeszcze do sztuk wyzwolonych i, w długim dyskursie omawiając je szczegółowo, wypowiada także uwagi, których przedmiotem jest poznawczy, teoretyczny składnik tego pojęcia, bynajmniej go nie leceważąc ani nie uznając, jakby można wnosić z części pierwszej, za wstępny tylko, przygotowawczy. Poprzedził zaś ów długi passus o sztukach wyzwolonych obszernym cytatem z Boecjuszowego *metrum* z *De consolatione philosophiae*, które jest wizją wzlotu intelektu człowieka w boską sferę ducha czystego, zbudowaną z eteru ponad sferą ciał niebieskich. Dopiero potem przegląda cały zestaw siedmiu sztuk wyzwolonych, przy czym i tutaj nie stroni bynajmniej od sygnalizowania obfitych treści etycznych, tyle tylko, że w tym kontekście mają one za przedmiot cnoty i wady właściwe środowisku, gdzie mowa jest głoszona. Są to po prostu cnoty studenckie, inaczej mówiąc, cnoty ściśle związane z pracą intelektualną studiują-

[4] O trybie przeprowadzania przewodów zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, Wrocław 1970, s. 66–69, oraz L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 61–70.

[5] J. Rebeta, *dz. cyt.*, s. 37.

cych sztuki wyzwolone. Co więcej, cała ta druga część mowy kulminuje zaleceniem cnót, które chętnie by się nazwało epistemologicznymi i zarazem metodologicznymi. Te nacechowane są nie tyle pewnym bardzo dyskretnym sceptycyzmem, ile rzetelnością i ostrożnością, która czyni gotowym i zdolnym do zmiany żywionych poglądów w konfrontacji z innymi poglądami, zwłaszcza gdyby się okazały mocniej od innych poglądów uargumentowane.

Niejaką, jeśli nie osobliwością, to na pewno rzadkością na tle zasobów erudycyjnych mistrzów krakowskich (o ile zdołaliśmy je dotąd rozeznać) wydaje się tutaj powołanie się na Plotyna — samo przez się, ale też i dlatego, że towarzyszy mu nazwanie Platona jego mistrzem i przytoczenie podobnego poglądu również Platona. Jest to zdanie Plotyna, że brak wizji (czyli oglądu) Boga jest tym, co radykalnie unieszczęśliwia nawet najszczęśliwszych skądinąd ludzi, i zdanie Platona, że prawdziwym i najwyższym dobrem jest Bóg. Oba te szczegóły pochodzą z *De civitate Dei* św. Augustyna, pierwszy z księgi dziesiątej (X, 116, 1) i jest dosłownym kryptocytatem, drugi zapewne z księgi ósmej (VIII, 12–14) i prowadzi być może do *Politei* samego Platona (VII, 508 b — 509 c). Jest jasne, że ani *Politei* Platona, ani Plotynowych *Ennead* Łukasz z Wielkiego Koźmina na pewno nie czytał. Czy jednak przejął swoje cytaty wprost od Augustyna, czy z jakiegoś kursującego w Krakowie florilegium, tego się tu już nie docieka, choć szukanie w tekstach scholastyków polskich ich bezpośrednich i rzeczywistych źródeł to jedno z tych zadań, które czekają interpretatorów poszczególnych tekstów polskich filozofów średniowiecznych zarówno wydanych, jak i niewydanych (jak ten); zadania takiego wszelako w tej skromnej *editio princeps* nie podejmujemy.

Nośnikiem pojęciowym i osią kompozycyjną wyróżnionych dwu części metafilozoficznego dyskursu Łukasza z Wielkiego Koźmina jest rozróżnienie dwu składników duchowych człowieka: woli wraz z uczuciami i intelektu. Pierwszą część zawartej w mowie metafilozofii kształtuje ten pierwszy składnik, uczucia i wola; drugą — trochę w trybie uzupełnienia czy retraktacji — intelekt. Charakterystyczne, że przy mocnej opcji etyczno-praktycystycznej Łukaszowego dyskursu metafilozoficznego składniki te mają taką właśnie kolejność, ale jeszcze bardziej charakterystyczne, że podczas gdy opcja praktycystyczna wyrażona została krótko, wręcz lapidarnie, owa druga opcja zajmuje o wiele więcej miejsca, także wskutek tego, że łączy się z długim dyskursem o sztukach wyzwolonych. Nie ujmując niczego sferze etyczno-praktycystycznej, dyskurs jako całość obejmuje pełny zakres pojęcia filozofii, a nawet sprawia, że sfera teorii osiąga jakby wyższą niż sfera praktyki etycznej rangę.

Oprócz treści metafilozoficznej warto zwrócić uwagę na formę literacką, którą buduje nie tylko daleko posunięta manieryczność stylu, w znacznej mierze uwzględniająca zapewne i zwyczaje, i łaciński żargon uniwersytecki, i obyczajowość (naj-

pewniej w jakiejś mierze swoistą) krakowskiego środowiska akademickiego. Manieryczność ta mieści w sobie nie tylko skomplikowaną frazeologię i składnię, ale też wyszukane koncepty, jakie generuje etymologizowanie imion własnych na gruncie zarówno łaciny (także — wtórnie — biblijnej hebrajszczyzny), jak też niemczyzny i polszczyzny, a są to w tym ostatnim przypadku nie tylko imiona samych promowanych i ich rodziców, ale też nazwy miejscowości, z których pochodzą. Do konstruowania konceptów przywodzą mówcę nie tylko etymologie, ale i realia topograficzno-przyrodnicze, jak to, że jedna rzeka wpada do drugiej tworząc w ten sposób jedną jakby zbiorową rzekę, a las dostarcza budulca.

Przede wszystkim jednak formę mowy kształtuje, budując też jej szkielet kompozycyjny — niezależne od wspomnianych wyżej antropologiczno-etycznych pojęć filozoficznych rozumu i woli-uczuciowości, choć użyte w dobrej z nimi harmonii — *verbum thematis*, heksametryczny hemistych „ecce senex iuvenis". Jest to element retoryczny, spełniający funkcję formalną, ale mówca wyposażył go również w dobrze zestrojony z całością metafilozoficznego dyskursu sens moralny. Wokół tego powracającego w toku mowy hemistychu osnutych zostało parę minidyskursów odznaczających się szczególnym skomplikowaniem i myśli, i stylistyki.

Co się tyczy roli tego hemistychu w konstrukcji mowy, warto przypomnieć, że Łukasz z Wielkiego Koźmina nie tylko miał za mistrzów uczonych, którzy wykształcili się i nauczali na Uniwersytecie w Pradze, ale i sam tam studiował i stamtąd może wyniósł manierę osnuwania mów uniwersyteckich wokół krótkich wierszowanych sentencji. Przykładem są tu rekomendacje Jana Husa i wcześniejsza anonimowa rekomendacja opublikowana przez Bohumila Rybę we wstępie do Husowego *Quodlibetum*[6].

Ważne w budowaniu formy literackiej są też cechy samego języka. Warto najpierw zauważyć, że w swych konceptach etymologicznych opartych na polszczyźnie Łukasz nastawiony jest na wytworną ludyczność, lecz nie zaniedbuje także treści moralizatorskich. Ważniejsze są jednak cechy samej użytej w tej pochwale dyplomantów łaciny. Tutaj warto zauważyć harmonizującą jakoś z metrycznym *verbum thematis* obfitość wierszowanych cytatów. Co więcej, nawet z czysto leksykalnego punktu widzenia mowa jest ciekawa. Używa się w niej na przykład do nazwania magistranta dwu terminów znanych i skądinąd, ale używa się ich zamiennie z pospolitym słowem *magister*, a mianowicie *incipiens* i *inceptor*, co nie jest żadną rewelacją leksykalną, ale zdaje się świadczyć o skłonności mówcy do ubogacania słownictwa, a bardziej jeszcze zdaje się świadczyć o takiej skłonności pojawiająca się relatywnie mało rozpowszechniona nazwa rytualnego stroju *tabardus*.

---

[6] Iohannes Hus, *Positiones, recommendationes, sermones*. M. Jan Hus, *Universitní promluwy*, Ed. A. Schmidtowa, Praha 1958; B. Ryba, *Praefatio*, w: Magistri Iohannis Hus *Quodlibet*. Disputationis de quolibet Pragae in Facultate artium mense Ianuario Anni 1411 habitae enchiridion, Ed. B. Ryba, Pragae 1948, s. XIX,30–XXVIII,14 (wydanie wznowione Turnhout 2006, s. XXVI–XXXVII).

Aby na zakończenie powrócić jeszcze do manieryczności Łukaszowego stylu: wydała się ona na tyle mocna, że warta też jakiegoś oddania w towarzyszącym tekstowi łacińskiemu przekładzie. Uznano więc za pożądane i w nim zachować manieryczność, a wraz z nią zawiłość i pewną niejasność oryginału, choć uproszczenie komplikacji frazeologicznych i składniowych oraz stonowanie innych cech tego manieryzmu byłoby, rzecz jasna, osiągalne bez większego trudu.

juldom@poczta.onet.pl
jacek.soszynski@uw.edu.pl

THE COMMENDATORY SPEECH BY ŁUKASZ OF WIELKI KOŹMIN AT THE UNIVERSITY PROMOTIONS OF JAN VOLDNER OF TARNÓW AND STANISŁAW OF UŚCIE (MS BJ 2215, f. 251r–255v)

SUMMARY

The authors deal with the commendatory speech, delivered by Master Łukasz of Wielki Koźmin (c. 1370–1412), professor of the University of Cracow during the early stages after its rebirth in 1400, at the promotion of two graduates of the Faculty of Arts: Jan Voldner of Tarnów, who attained the degree of Bachalor, and Stanisław of Uście, who celebrated his MA distinction. The article consists of three parts: an introduction with a commentary, a critical edition of the speech itself, and its Polish translation.

The promotion took place during the winter semester of 1411. The extant text of the laudation is a working autograph of Łukasz, bearing numerous corrections and insertions. The speech takes for its motif a quotation from the prologue to the *Poetria nova* by Geoffrey of Vinsauf (Godefredus de Vino Salvo): „Ecce senex iuvenis", which it develops into an argument endorsing the qualities of a philosophical life. An interesting feature of this speech is its lay character and frequent classical references, strongly contrasting with apparent lack of religious content.

LUCAE DE MAGNA COSMIN

RECOMMENDATIO MAGISTRANDI ET BACCALARIANDI

Lucae de Magna Cosmin
Recommendatio magistrandi et baccalariandi

Restat tertium, videlicet nostrum magistrandum et baccalariandum commendare ipsique magistrando, ut digne incipiat, insignia magisterii tradere et assignare. Pro quibus faciendis occurrit mihi illud Ganifredi in Poetria nova:

„ecce senex iuvenis".

Reverendissimi magistri mei ceterique domini venerandi! Si — iuxta illud Ovidii in libro Fastorum

„magna erat capitis quondam reverentia cani" —

homines senes propter canitiem eorum corporalem venerabantur, iuvenes etiam et tempore antiquitatis „propter virtutem corporis, puta magnitudinem et pulchritudinem, robur, potentiam agonisticam" laudabantur et honorabantur, immo et temporibus nostris ex simili causa laudantur et honorantur, quanto magis homines habentes canos sensus et animae iuventutem, quae quidem iuventus animae secundum Philosophum primo Rhetoricorum est virtus, sunt reverendi, honorandi et laudandi. Verum quia, ut dicitur ibidem primo Rhetoricorum, „laus est sermo elucidans magnitudinem virtutis", si autem est elucidans, est declarans et demonstrans, hinc est ergo, reverendi magistri mei et ceteri domini venerandi,

Łukasza z Wielkiego Koźmina
Rekomendacja z okazji promocji magisterskiej i bakalarskiej
Przełożył Juliusz Domański

Pozostaje punkt trzeci, mianowicie polecenie naszego magistranta i bakalarianta oraz wręczenie magistrantowi insygniów magistra i wyznaczenie mu zadania, aby mógł godnie rozpocząć jego wypełnianie. Abym zaś to uczynił, przychodzi mi na myśl słynne powiedzenie Godfryda z *Poetyki nowej*:

„oto starcem młodzieniec”[1].

Najczcigodniejsi magistrowie moi i pozostali panowie szanowni! Jeżeli — zgodnie ze słowami z *Kalendarza* Owidiuszowego:

„wielką czcią niegdyś głowę obdarzano siwą”[2] —

ludzi starych szanowano z powodu siwizny cielesnej, a młodych zarówno w starożytności chwalono i darzono zaszczytami „za zalety cielesne, na przykład wysoki wzrost i urodę, siłę, wytrwałość w zapasach”, jak i, co więcej, w naszych również czasach chwali się ich i darzy zaszczytami z podobnego powodu, to o ileż bardziej na cześć i pochwałę zasługują ludzie mający zdobny siwizną sposób myślenia i zarazem młodość duszy, taką młodość duszy, która według Filozofa w pierwszej księdze *Retoryki* jest zaletą właśnie[3]. Lecz skoro „pochwała to mowa wydobywająca na światło wielkość zalety”, jak się mówi tamże w księdze pierwszej[4], jeśli zaś wydobywa ją na światło, to ją rozjaśnia i ukazuje, przeto stąd się bierze, czci-

---

[1] Wierszowane *verbum thematis* z prologu *Poetria nova* Godfryda z Vinsauf (Godefredus de Vino Salvo) odnosi się do papieża Innocentego III, a kontekst jego jest taki (20–23): „Trans hominem totus: ubi corporis ista iuventus | Tam grandis senii, vel cordis tanta senectus | Insita tam iuveni? Quam mira rebellio rerum: | Ecce senex iuvenis”. W przeciwieństwie więc do sytuacji z mowy Łukasza z Wielkiego Koźmina w jego tekście źródłowym idzie o człowieka starego. Sama sentencja, wyrażająca słynny topos *puer senex*, nadaje się, jak widać, do zastosowania w obu kierunkach: równie sprawnie wyraża duchową młodość starców, jak dojrzałą mądrość młodych. *Poetria nova* Godfryda była w polskich szkołach podręcznikiem już w wieku XIV, a w wieku XV była jednym z czterech dzieł, które alternatywnie mieli obowiązek czynić przedmiotem wykładu profesorowie retoryki na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego, zwłaszcza zaś na katedrach ufundowanych przez Katarzynę Mężykową i Tomasza Nowkę; zob. D. Gacka, *Godfryd de Vinsauf i jego dzieło*, w: Godfryd z Vinsauf (de Vino Salvo), *Nowa poetyka (Poetria nova)*, przekład [...], wstęp i przypisy D. Gacka, Warszawa 2007 (IBL, Bibliotheca Litterarum Medii Aevi, Artes — Opera. Artes, nr 1), s. 13 i cytowana tam literatura.

[2] Ov. *Fast.* V, 57–58: „Magna fuit quondam capitis reverentia cani, | Inque suo pretio ruga senilis erat”.

[3] Arist. *Rhet*. I, 5, 1361a 1–5; Aristoteles Latinus, XXXI 1–2, *Rhetorica*. Transl. Anonyma sive vetus et Transl. Guillelmi de Moerbeka, ed. B. Schneider, Leiden 1978, s. 175, 25–176, 1 (transl. Guillelmi): „Est autem communi quidem bonitas prolis, iuventus si sit multa et bona, bona autem secundum virtutem quidem corporis, puta magnitudinem et pulcritudinem, robur, potentiam agonisticam”. Zob. też s. 175, 8-9.

[4] Arist. *Rhet*. I, 9, 1367b 27; Aristoteles Latinus, XXXI 1–2, s. 193, 9 (transl. Guillelmi).

quod ego volens nostros praesentes, incipientem et baccalariandum, senes et iuvenes, maxime secundum animam commendare et laudare aliosque ad hoc, ut similia laudum praeconia, quibus nunc vident ipsos presentem incipientem et baccalariandum praeconizari, excitare per verba thematis nostri, uti dignum est, non abscondens, volo eosdem demonstrare dicendo veris eorum reverentiis:

„ecce senex iuvenis",

quae fuere verba loco thematis assumpta et taliter qualiter introducta.

In quibus quidem verbis, taliter qualiter introductis et in commendationem et laudem nostrorum incipientis et baccalariandi specialiter, tria tanguntur. Primo namque tangitur ipsorum digna demonstratio. Secundo ipsos specialiter commendabiles reddens congrua sensatio. Tertio per ipsos huic nostrae almae Universitati spera[n]trici aliqualis adiuvatio. Primum tangitur, cum dicitur „ecce", secundum vero, cum subditur „senex", tertium, cum finaliter subiungitur „iuvenis". Et quamquam secundum verbum, videlicet „senex", iure ubi ad li „ecce" videatur respicere specialiter incipientem, tertium vero, scilicet „iuvenis", baccalariandum specialiter in relatione ad li „ecce", ut demonstraretur incipiens noster in laudem eius et diceretur „ecce senex", baccalariandus similiter ostenderetur et in praeconium eius similiter diceretur „ecce iuvenis", attento tamen, nedum ipsorum simultaneis inceptione et determinatione et aliis, sed etiam nominum ipsorum considerata etymologizatione, habent se in quadam sequela et consecutione et ita unione. Nam Stanislaus, quod est nomen incipientis, sonat sicuti „stans laus", ut clarum etiam in idiomate ipsius, nativo videlicet Polonico, Iohannes vero iuxta venerabilem Isidorum VII Etymologiarum interpretatur „gratia" vel „Domini gratia", quam gratiam laus stans consequi debet et e contrario laudem gratia, quae ipsos sicuti caros coniunxit, maxime cum nedum coniugat eos eadem patria, quia Polonia, sed etiam locorum, in quibus nati sunt, propinqua distantia, eo quod Uscze, unde incipiens, et ipsa Tarnovia, unde baccalariandus, sunt quasi confinia. Unde in laudem et commendationem ipsorum malui, ut utrumque simul respicerent, verba adunare quam dividere et cuilibet specialiter separando adaptare.

godni magistrowie moi i pozostali panowie szanowni, że i ja, chcąc obu naszych tu obecnych, incypienta i bakalarianta, starców i młodzieńców zarazem, na duszy zwłaszcza, zalecić i pochwalić oraz innych do pochwał podobnych tym, jakimi wynoszonych widzą teraz obecnych tutaj incypienta i bakalarianta, z całą otwartością za pomocą słowa przewodniego zachęcić, to chcę tychże ukazać, z całym dla nich szacunkiem mówiąc:

oto starcem młodzieniec[5].

Takie to są słowa za przewodnie obrane i jakim takim już poprzedzone wprowadzeniem.

W tych właśnie słowach, jakim takim już wprowadzeniem poprzedzonych specjalnie na pochwałę naszych incypienta i bakalarianta, o trzy rzeczy idzie. Po pierwsze idzie o ich godziwe ukazanie. Po drugie o czyniące ich specjalnie wartymi zalecenia spójne ich zrozumienie. Po trzecie o jakieś wspomożenie, poprzez ich udział, uniwersytetu, piastunki naszej. O pierwsze idzie, kiedy się mówi „oto", o drugie zaś, kiedy się dodaje „starcem", o trzecie, kiedy na koniec dodaje się „młodzieniec". A choć drugie słowo, mianowicie „starcem", z tytułu swego położenia w relacji do wyrazu „oto" odnosić by się mogło specjalnie do incypienta, trzecie zaś specjalnie do bakalarianta, a to z tytułu swojej relacji do wyrazu „oto", tak jak gdyby wskazywano naszego incypienta i mówiono na jego chwałę „oto starzec", a podobnie też na bakalarianta wskazywano by i dla pochwalenia go mówiono „oto młodzieniec", zważywszy wszelako nie tylko na równoczesne ich rozpoczęcie magisterium i zakończenie bakalariatu oraz na inne jeszcze okoliczności, lecz także zważywszy na etymologię ich imion, usytuowani są oni w pewnym następstwie i porządku, a w ten sposób także i jedności. „Stanisław" mianowicie, a to jest imię incypienta[6], brzmi jak „stała sława", co jest jasne także w rodzimej formie jego imienia, Jan[7] zaś wedle czcigodnego Izydora w VII księdze *Etymologii* znaczy „łaska" albo „łaska Pana"[8], a tej łaski dostąpić powinna „stała sława", z drugiej zaś strony też sławy — „łaska", która drogich sobie połączyła, zwłaszcza że łączy ich nie tylko ta sama ojczyzna, mianowicie Polska, ale także bliska okolic, w których się narodzili, odległość, bo Ujście, skąd pochodzi incypient, i Tarnów, skąd bakalariant, prawie sąsiadują ze sobą. Przeto, aby się odnosiły do jednego i drugiego

---

[5] Zob. przyp. 1.

[6] Stanisław z Uścia (Ujście Solne, woj. krakowskie) syn Pawła, immatrykulował się w r. 1400 (*Indeks studentów Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1400–1500*, opr. J. Zathey i J. Reichan, Wrocław 1974, s. 288), bakalaureat osiągnął w r. 1403 (*Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, wyd. A. Gąsiorowski przy współpracy T. Jurka, Izabeli Skierskiej, W. Swobody, Kraków 2000, s. 8, 03/9), magisterium zaś w r. 1411 (*ibidem*, s. 12, 11/12).

[7] Jan Voldner z Tarnowa, syn Jana, immatrykulowany w 1406 (*Indeks studentów*, *dz. cyt.*, s. 320), promowany na bakałarza w 1411 (*Księga promocji*, *dz. cyt.*, s. 12, 11/18).

[8] Isid. *Etym*. VII, 8, 31.

Dixi igitur primo, quod in verbis praemissis tangitur ipsorum digna demonstratio, quia „ecce". Cuius autem haec, scilicet demonstratio, in li „ecce" tangatur, patet, cum sit adverbium demonstrandi, ut Donatus in tractatu de adverbio testatur, scilicet quod digna, quia per ipsam videtur insinuari quaedam significantia, per quam innuitur quaedam excellentia et praecellentia, illa autem, quae sunt praecellentia et excellentia, dignificamus. Verum quia, ut nostis ex grammatica, duplex est demonstratio, videlicet quia una ad sensum, alia autem ad intellectum, ad sensum [autem] in eis est demonstratio, quia eorum per habitus seu per tabardos ipsos iam ab aliis disti<n>guens pulchrifica habituatio, per quam ulterius, ut puto, fit eorum intellectualis demonstratio. Nam, sicuti ea, quae sunt in voce, sunt signa et quasi quaedam demonstrationes earum, quae sunt in anima, passionum, ut patet per Aristotelem in primo suarum Perihermeniarum, ita habitus exteriores, maxime circa personas praecellentiores et aliis iam praelatas, sunt signa et quaedam demonstrationes habituum interiorum. Illa namque vestis, qua iam sunt vestiti et ornati, inter cetera insursum est alata, per quod ipsa philosophia, qua inbuti sunt, ipsos pennis suis ad suprema elevans est signata.

De harum alarum pennis libro quarto et metro primo De consolatione philosophiae legitur venerabilis Boethius in persona philosophiae sic inquiens:

„Sunt etenim pennae volucres mihi,
quae celsa conscendant poli.
Quas sibi cum velox mens induit,
terras perosa despicit,
aeris immensi su[pu]perat globum
nubesque post tergum videt
quique agili motu calet aetheris
transcendit ignis verticem,
donec in astrigera surgit domo
Phoeboque coniungat vias
aut comitetur iter gelidi Senis
miles corusci sideris
vel, quocumque micans nox pingitur,
recurrat astri curriculum
atque, ubi iam exhaustus [!] fuerit satis,

pospołu, ku chwale i zaleceniu ich wolałem łączyć słowa niż je dzielić i osobno do każdego z nich stosować.

Powiedziałem tedy po pierwsze, że w słowach początkowych idzie o godziwe ukazanie, bo jest tam „oto". O kogo zaś, ukazanie mianowicie, w wyrazie „oto" idzie, jest jasne, skoro jest to przysłówek wskazujący, jak to zaświadcza Donatus w traktacie o przysłówku[9], rozumie się, że godne ukazanie, bo ono samo przez się zdaje się sugerować pewną znaczność, dzięki której daje się do zrozumienia pewną wybitność i przedniość, temu zaś, co jest przednie i wybitne, przyznajemy godność. Ponieważ jednak, jak wiecie z gramatyki, dwojakie jest ukazywanie, jedno mianowicie zmysłowe, drugie umysłowe, przeto zmysłowe ukazywanie jest w nich wskutek tego, że ich dzięki przystrojeniu, czyli tabardom, wyróżnia upiększający ubiór, dzięki niemu zaś następnie dokonuje się, jak sądzę, ich ukazywanie intelektualne. Albowiem, tak jak to, co jest w głosie, jest znakiem i jakby pewnym ukazaniem właściwości obecnych w duszy, jak to widać u Arystotelesa w pierwszej jego księdze *Hermeneutyki*[10], tak też przystrojenie zewnętrzne, zwłaszcza co się tyczy osób przedniejszych i przed innymi już postawionych — przystrojenia duszy. Albowiem owa szata, którą już teraz są przyodziani i przyozdobieni, jest między innymi opatrzona u góry skrzydłami, to zaś jest znak, że sama filozofia, którą zaprawieni zostali, ich również skrzydłami swymi na wyżyny unosi.

O piórach tych skrzydeł w księdze czwartej i metrum pierwszym czytamy u czcigodnego Boecjusza, który w imieniu filozofii tak powiada:

Mam ja bowiem pióra lotne,
W niebo górne wznieść się zdolne.
Kiedy myśl je przyodziewa,
Ziemią gardzi złą i podłą,
Nad powietrzny wyniesiona
Przestwór, chmury z tyłu widzi,
I eteru ruchliwego
Szczyt przekracza rozogniony,
Aż w dom wejdzie gwiazdorodny
I ze Słońcem bieg swój złączy
Lub lodową Starca drogą
Pójdzie zbrojna gwiazd migotem
Albo, gdzie noc błyszczy barwnie,
Do gwiazd biegu znów powróci.
A gdy już się znuży wreszcie,

---

[9] Donat. *Ars minor*, cap. De adverbio (*Grammatici Latini*, ed. H. Keil, IV, Leipzig 1864, s. 362, 26): „(adverbium) demonstrandi: ut en, ecce".

[10] Arist. *De interpret*. 1, 16a 3; Aristoteles Latinus, II 1–2. *De interpretatione vel Periermenias*. Transl. Boetii, ed. L. Minio-Paluello; Transl. Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Verbeke, revisit. L. Minio-Paluello, Bruges–Paris, 1965, s. 5, 5 (transl. Boethii); J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain — Paris 1974, s. 304, nr 1.

polum relinquat extimum
dorsaque velocis premat aetheris
compos verendi luminis.
Hic regum sceptrum Dominus tenet
orbisque habenas temperat
et volucrem currum stabilis regit
rerum coruscus arbiter".

Qui scilicet arbiter coruscus est Deus magnus et fortis, ex primo De caelo et mundo, et ipse est requies tranquilla piis, quem cernere est finis ex tertii De consolatione metro IX. Et illa visio ipsius Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere. Nec mirum, cum Plato magister Plotini praedicti ipsum verum ac summum bonum dicit Deum.

Ad hanc autem pulcherrimam visionem et speculationem delectabilissimam ut ipsae mentes nostrorum baccalariandi et maxime inceptoris sicuti verorum philosophorum cum per se non possint, necesse est, ut eleventur alis, non quibuscumque, sed ipsius philosophiae pennatis, signatis in habitibus sive tabardis. Alae autem ipsae, sicuti aliarum avium, sunt duae. Et una quidem ala est affectus sive voluntas, secunda autem intellectus est sive virtus intellectualis, et utraque alarum istarum pennis suis non fraudatur.

Rzuci biegun ten zewnętrzny,
Do chyżego lgnąc eteru
Światłości czcigodnej drużka.
Tu Pan królów berło dzierży,
Świata cugle w ręku trzyma,
Sam bez ruchu, wozem lotnym
Rządzi, lśniący bytu sędzia[11].

A ten sędzia lśniący to, rzecz jasna, Bóg wielki i potężny, na mocy pierwszej księgi *O niebie i świecie*[12], i jest on błogim odpocznieniem dla zbożnych, widzieć go zaś to cel ostateczny, na mocy dziewiątego metrum z trzeciej księgi *Pocieszenia*[13]. Taka zaś wizja Boga samego to wizja tak wielkiej piękności i tak wielkiego godna umiłowania, że bez niej tego nawet, kto wszelakimi dobrami w obfitości obdarzony, nie waha się Plotyn nazwać wielkim nieszczęśnikiem[14], i nie dziw, skoro Platon, mistrz wspomnianego Plotyna, Boga właśnie nazywa dobrem ze wszystkiego najwyższym[15].

Do tej zaś najpiękniejszej wizji, do oglądania najrozkoszniejszego umysł naszego bakalarianta, a zwłaszcza naszego incypienta, skoro same przez się dojść nie mogą, muszą się wznieść na skrzydłach, nie jakich bądź, lecz właśnie na upierzonych skrzydłach filozofii, wyobrażonych na szatach, czyli tabardach, a skrzydeł tych, jak u innych ptaków, jest dwoje. Jednym mianowicie skrzydłem jest uczucie czy też wola, drugim umysł, czyli moc umysłowa, a jednemu i drugiemu z tych skrzydeł piór nie braknie.

---

[11] Boeth. *De cons*. IV, 1, 1, m. 1–22.

[12] „Deus magnus et fortis" Łukasza nie ma dokładnego odpowiednika u Arystotelesa, który w *De caelo* traktuje o ciałach i ich własnościach. Łukasz ma zapewne na uwadze przekład łaciński Gerarda z Kremony lub Michała Szkota. W pierwszym, który komentuje Albert Wielki, czytamy: „Nos vero non extraximus hunc numerum nisi ex natura rerum et retinuimus ipsum similem legi earum. Et per hunc quidem numerum adhibuimus nos ipsos magnificare deum unum creatorem eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata" (Alberti Magni *De caelo et mundo*, ed. P. Hossfeld. Ed. Col. t. V–1, Münster: Achendorff, 1971, s. 3, 85–87). W drugim, przekazanym z *Komentarzem Wielkim* Awerroesa, tekst jest następujący: „Et est hic numerus cuiuslibet, et est demonstrans trinitatem rerum; et non invenimus istum numerum nisi ex natura, et sustinemus ipsum quasi legem nobis; et secundum ipsum numerum tenemur magnificare Deum creatorem remotum a modis creaturarum" (Averrois Cordubensis *commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*. Ex recornitione F.J. Carmody ed. G. Endress. T. I, Liber I, Leuven: Peeters, 2003, s. 4, 6–10). Por. Aristoteles, *De Caelo*, I 1, 268a 13–15. Mowa tu o triadzie (początek, środek i koniec), przysługującej wszystkim rzeczom oraz o ich całkowitym zbiorze, określonym jako triada *omne*, *totum* i *perfectum*, decydująca o najwyższej doskonałości, którą bóstwo lub Bóg i tak przekracza.

[13] Boeth. *De cons*. III, m. 9.

[14] Plot. *Enn*. I, 6, 7, 30–39, cyt. za Aug. *Civ. Dei* X,16.

[15] Plat. *Res publica* VII, 517, III, B; myśl zainspirowana może przez Aug. *Civ. Dei* VIII, 13 oraz XXII, 1. Zob. też J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, s. 297 nr 16: „Deus est summum bonum…"

Prima namque ala tres pennas habere denotatur, et alatus quidem in prima ala levari primo debet hac philosophica penna, ut sapientiam amet et quaerat. Nam et debita intentione et ad verum eius finem, quia alias non legitime, sed adulterine amat sapientiam.

Secunda penna huius alae, qua debet levari verus philosophus et ita noster inceptor, est, ut quidquid speculative novit, ad mores quomodocumque convertat exemplo Socratis, qui primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores inflexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis maximam operam impenderunt. Unde et Seneca epistula XCIII: „O Lucilli virorum optime, quominus legas non deterreo, dummodo quidquid legeris, ad mores statim referas; facere enim docet philosophia, non tantum scire aut dicere". Quod nunc autem omnes speculativae considerationes artium liberalium ad rectificationem morum et vitae directionem adaptari possi<n>t, apparet satis ex libro Senecae De quaestionibus naturalibus. Unde et Metaphysicae, credo, sexto etiam illam speculationem de ideis ad mores applicans ostendit, quomodo talium positio debet in nobis aeternorum et immobilium appetitum accendere et rerum mutabilium contemptum inducere. Et ut ita ex qualibet speculatione potest aliqu<al>is recte vivendi conferens elici et deduci cura, quod verus philosophus praecipue studiosus esse debet, quia tota rectitudo humanae cognitionis ordinatur ad iustitiam rectae operationis.

Unde et tertia penna huius alae primae, qua debet elevari verus philosophus, ut secundum scientiam suam vivat ita, quod quanto proficit in scientia et sapientia, tanto crescat in laudabili vita. Alias qui in scientiis profecit et in moribus defecit, plus defecit quam profecit. Unde ille est verus et magnus philosophus, qui et recte intelligit et ea, quae intelligit, ad finem ordinat et rectum finem prosequendo recte, vere, moraliter vivere reperitur.

Secunda vero ala, scilicet intellectus sive virtus intellectualis, qua debet esse alatus verus philosophus, sicuti iam noster baccalariandus et praecipue inceptor, quinque pennas philosophicas sibi a philosophia affixas habere debet.

Pierwsze mianowicie skrzydło ma, jak się zaznacza, trzy pióra i uskrzydlony pierwszym skrzydłem powinien najpierw się wznosić na tym piórze filozofii, dzięki któremu pokocha mądrość i będzie jej szukać. Z właściwą mianowicie intencją i dla prawdziwego jej celu, w przeciwnym razie bowiem pokocha mądrość nie prawomocnie, lecz cudzołożnie.

Drugie pióro tego skrzydła, na którym wznieść się ma prawdziwy filozof, a więc i nasz inceptor, to żeby, cokolwiek pozna spekulatywnie, na wszelki sposób przemieniał w obyczaje, tak jak Sokrates, o którym wspomina się, że pierwszy całą filozofię skierował ku poprawianiu i porządkowaniu obyczajów, podczas gdy przed nim wszyscy ogromny wysiłek ponosili badając zagadnienia fizyczne, czyli przyrodnicze[16]. Stąd Seneka pisze w liście XCIII: „O Lucyliuszu, najlepszy z ludzi, nie zniechęcam cię do czytania, byleś wszystko, co czytać będziesz, odnosił natychmiast do obyczajów; czynić bowiem uczy filozofia, a nie tylko wiedzieć lub mówić”[17]. Że zaś wszystkie umiejętności spekulatywne sztuk wyzwolonych mogą być stosowane do naprawiania obyczajów i kierowania życiem, wystarczająco widać z księgi Seneki *O zagadnieniach przyrodniczych*[18]. Jakoż i dostosowując ową spekulację dotyczącą idei w szóstej, myślę, księdze *Metafizyki*[19], wykazuje, jak twierdzenie z tej dziedziny powinno budzić w nas pożądanie tego, co niepodległe ruchowi, i pogardę tego, co podległe zmianie. I żeby w taki sposób z każdej spekulacji mógł być wydobyty i wywiedziony ważny jakiś bodziec prawego życia, o jaki pilnie winien się starać każdy filozof, bo cała trafność ludzkiego poznania przyporządkowana jest prawości trafnego działania.

Stąd też trzecie pióro tego pierwszego skrzydła, na którym wznosić się winien prawdziwy filozof, to żeby w taki sposób żył według swojej wiedzy, iżby tyle, ile postępuje w wiedzy i mądrości, urastał w chwalebnym życiu. Inaczej, kto postąpił w naukach, a w obyczajach się cofnął, ten dalej się cofnął, niż postąpił. Toteż prawdziwym i wielkim filozofem jest ten, o kim wiadomo, że i trafnie poznaje, i to, co poznaje, przyporządkowuje trafnemu celowi, i idąc za tym celem, trafnie, prawdziwie i moralnie żyje.

Drugie zaś skrzydło, mianowicie umysł, czyli zaleta intelektualna, którym powinien być uskrzydlony prawdziwy filozof, tak jak nasz bakalariant, a zwłaszcza nasz inceptor, pięć piór filozoficznych przez filozofię jej przypiętych mieć powinna.

---

[16] Cf. Aug. *Civ. Dei* VIII, 3. Być może, że pośrednikiem między Łukaszen a Augustynem był tu Jan z Salisbury, *Policrat*. VII, 5. Zob. Z. Kałuża, *Topos* translatio studii *w Krakowie po odnowienu uniwersytetu*, Aneks I: Macieja z Łabiszyna *Mowa na bakalaureat brata Mikołaja z Krakowa*, „Przegląd Tomistyczny”, 11 (2005), s. 134 i przyp. 38–39, 42.

[17] Sen. *Epist*. 89, 18.

[18] Sen. *Quaest. nat.* I, 17.

[19] Arist. *Met*. VI, 1026a 10–22, lecz nie mówi się tam o pogardzie rzeczy zmiennych i pragnieniu niezmiennych.

Et prima quidem est, quod nihil credat vel opinetur nisi certa ratione regente, ita quod nihil temere teneat vel neget nec firmius quam ratio convicit cuicumque conclusioni adhaereat.

Secunda est, quod non in omnibus vel in omni materia demonstrationem vel mathematicam acribologiam quaerat seu expectet, sed apparentiis et rationibus congruis iuxta condicionem cuiuslibet materiae, de qua agitur, assensum praebeat; vitiosum est enim nimis leviter credere et similiter vitiosum est nimis durum esse et rigorosum in credendo vel in assentiendo et ideo modum in hoc tenere virtuosum et laudabile est.

Tertia penna huius alae est, ut triplici modo vel ex tribus veritatem diligenter quaerat. Et ita est triptica, scilicet primo per experientiam et discursum ex causatis (unde Aristoteles semel a quodam interrogatus, unde tanta sciret, respondit se didicisse a rebus), secundo ex historiis diversorum populorum seu eorum scripturarum, tertio ex observationibus et opinionibus non scriptis diversarum gentium, quas ex traditione suorum praedecessorum tenent.

Quarta penna huius alae est, ut semper paratus sit opinionem suam mutare ad rationem verisimiliorem et fortiorem de contrario, ita quod in nullis opinionibus philosophus verus debet esse pertinax.

Quinta vero penna huius alae est, ut non subito ad occursum cuiusquam rationis vel apparentiae ad tenendum se determinet, sed diligenti disputatione ad utramque partem praehabita illud, quo<d> tunc verisimilius inventum fuerit, peritus opinetur et teneat probabiliter et non pertinaciter.

Has alas cum suis pennis credo habere nostros baccalariandum et praecipue nostrum inceptorem. Unde et laudo eos ex his, quoniam, ut vult Philosophus primo Rhetoricae, utique laudamus et eos, qui non egerunt, sed credimus esse tales.

Et hoc quantum ad primum meum principale.

Ut autem praemissa in inceptore et baccalariando nostris appareat pennata alatio, dixi primo, quod in verbis praemissis tangitur ipsos inceptorem et baccalariandum nondum praesentes specialiter commendabiles reddens congrua sensatio, quia „senex". Non autem dicitur singulus eorum senex, id est se nesciens, quia hoc esset maximum vitium iuxta venerabilem in primo De consolatione Boethium, prosa quinta sic inquientem: „Humanae quippe condicio ista est naturae, ut tum tantum

A pierwsze pióro to żeby niczemu nie wierzył i niczego nie mniemał inaczej jak tylko na mocy uzasadnienia pewnego, tak iżby niczego pochopnie nie twierdził ani niczemu nie zaprzeczał, ani za żadną konkluzją pochopnie się nie opowiadał.

Drugie to żeby nie we wszystkim, czyli nie w każdym przedmiocie, żądał ani oczekiwał dowodzenia, czyli matematycznej precyzji, lecz żeby zgody udzielał oczywistościom i rozumowaniom spójnym zgodnie z kondycją każdego przedmiotu, o który idzie, błędem jest bowiem zbyt łatwo wierzyć i podobnie też błędem jest być zbyt twardym i sztywnym w wierzeniu i wyrażaniu zgody, dlatego też zachowywać tu miarę to zaleta i rzecz pochwały godna.

Trzecie pióro tego skrzydła to żeby szukał pilnie prawdy trojako, czyli na mocy trzech rzeczy, przez to zaś i ona sama jest trojaka, a po pierwsze przez doświadczenie i wywód oparty na tym, co jest pochodną przyczyn (jakoż i Arystotelesa raz ktoś zapytał, skąd tak dużo umie, a on odpowiedział, że nauczył się od rzeczy[20]), po drugie z historii różnych ludów, czyli z ich pism, po trzecie z niepisanych spostrzeżeń i mniemań rozmaitych narodów, jakie one posiadły z przekazu swoich przodków.

Czwarte pióro tego skrzydła to żeby zawsze był gotów zmienić swoje mniemanie stosownie do bardziej prawdopodobnego i mocniejszego uzasadnienia opozycyjnego, w żadnych zatem swych mniemaniach prawdziwy filozof nie powinien być uparty.

Piąte zaś pióro tego skrzydła to nie od razu, jak tylko się jakiś dowód lub jego pozór pojawi, opowiadać się za nim ostatecznie, lecz rozpatrzywszy najpierw pilnie racje za i przeciw, opowiedzieć się za mniemaniem, które wyda się prawdopodobniejsze, i trzymać się go w trybie większej jego wiarygodności, ale bez uporu.

Te skrzydła wraz z ich piórami mają, myślę, nasz bakalariant i zwłaszcza nasz inceptor. Toteż i chwalę ich ze względu na nie właśnie, bo, jak twierdzi Filozof w pierwszej księdze *Retoryki*, chwalimy zaiste i tych, którzy niczego jeszcze nie dokonali, lecz wierzymy, że dokonają[21].

I tyle, co się tyczy pierwszego mojego punktu głównego.

Aby zaś ujawniło się przyjęte na mocy założenia u naszego inceptora i naszego bakalarianta to w pióra zasobne uskrzydlenie, powiedziałem po pierwsze, że w początkowych słowach idzie o odczucie, które by ich właśnie, inceptora i bakalarianta — choć jeszcze się nimi aktualnie nie stali — czyniło szczególnie wartymi polecenia, bo powiedziałem „starcem". Nie nazywa się tu zaś jednego tylko z nich „starcem", to znaczy „nieznającym siebie", bo to byłaby największa wada według

---

[20] Nie udało się odszukać źródła tej anegdoty.

[21] Arist. *Rhet*. I, 9, 1367b 32–33; zob. Aristoteles Latinus, XXXI, s. 40, 6–7: „laudamus quidem (*cum* utique *suprascriptum*) et non operantes, si credimus esse tales" (transl. Anon.); s. 193, 14–15: „laudabimus utique et eos qui non egerunt, si crederimus esse tales" (transl. Guillelmi).

ceteris rebus, cum se convestit[a], excellat, eadem tamen infra bestias redigatur, si se nosse desierit". Cuius causam subdens dicit: „Nam ceteris animantibus se ignorare naturae est, hominibus vero vitio venit". Et quid enervatius ignorantiae caecitate, teste eodem libro quarto? Unde potius singulus eorum, ut innuit Ioannes Ianuensis in Catholicon, senex dicitur a „sensus", quia in senibus solent sensus abundare, quia „in antiquis est sapientia et in senibus prudentia". Unde, ut innuit Philosophus secundo De anima, antiqui sapere et intelligere et sentire pro eodem reputavere. Singulus ergo eorum et maxime inceptor senex dicitur non pro aetate, sed pro honore, quem accepit in licentiatura et accepturus est iam in sua magistratura. Illum autem honorem accepturi sunt et specialiter dominus magister magisterium virtutis, scilicet tam intellectualis quam moralis.

Nam veri luminis praevia domina philosophia aedificavit sibi domum, scilicet praesentem inceptorem dominum Stanislaum, qui est domus et habitaculum ipsius philosophiae. Et excidit in eo columnas septem, id est septem artes liberales. Et sicut columnae sunt rotundae iactae, ita per septem artes liberales anima ipsorum perficitur et sublimatur. Quas bene puto esse in praesentibus baccalariando et praecipue inceptore.

Videmus enim de istis columnis:

grammatica docet recte loqui; hanc non habet in domo sua, qui numquam aperuit os suum ad respondendum in collegiis et exercitiis, quod non est de praesentibus inceptore et baccalario.

---

[a] convestit *cod.*: cognoscit *edd.*

czcigodnego Boecjusza, który w pierwszej księdze *Pocieszenia* tak mówi w prozie piątej: „Stan natury człowieczej jest zaiste taki, że nad innymi rzeczami tylko wtedy góruje, kiedy się nimi odziewa, poniżej zwierzęcego zaś stanu spada, kiedy sama siebie nie zna”[22]. A dodając tego przyczynę powiada: „Bo że inne żywiny samych siebie nie znają, to rzecz ich natury, ludziom to jednak za wadę się liczy”[23]. Cóż zaś większą jest słabością niż ślepota niewiedzy, jak świadczy tenże w księdze czwartej[24]? Toteż raczej jeden tylko z nich, jak daje do zrozumienia Jan z Genui w *Katolikonie*, zwie się „‘starcem’ od ‘statecznego czucia’, bo w starcach czucia jest w obfitości, albowiem ‘u dawnych jest mądrość, a u leciwych roztropność’”[25]. Stąd też, jak napomyka Filozof w drugiej księdze *O duszy*, mądrość i rozumienie i odczuwanie starożytni traktowali jako jedno i to samo[26]. Toteż każdy z tych tutaj pojedynczo, zwłaszcza wszelako inceptor, nazywany jest „starcem” nie ze względu na wiek, lecz na zaszczyt, jaki już otrzymał w licencjaturze i otrzyma teraz w swoim stopniu mistrza. A zaszczyt ten ma otrzymać specjalnie pan magister jako magisterium cnoty, i to zarówno intelektualnej, jak i moralnej.

Oto bowiem prawdziwego światła poprzedniczka filozofia zbudowała sobie dom, czyli obecnego tu inceptora pana Stanisława, który jest domem i mieszkaniem filozofii właśnie[27]. I wyciosała w nim siedem kolumn, to znaczy siedem sztuk wyzwolonych. A jak kolumny otrzymały kształt okrągły, tak dzięki sztukom wyzwolonym dusza obecnych tutaj doskonali się i na wyżyny podnosi. One zaś mocno, jak myślę, tkwią w obecnych tutaj bakalariancie, a zwłaszcza inceptorze.

Wiemy przecie jasno, co to za kolumny.

Gramatyka uczy mówić poprawnie; nie ma jej w domu swoim ten, kto nigdy nie otworzył ust do odpowiedzi w kolegiach i na ćwiczeniach, to zaś nie dotyczy obecnych tu inceptora i bakałarza.

---

[22] Boeth. *De cons.* II, 5.

[23] *Ibidem*.

[24] Boeth. *De cons.* IV, 3.

[25] Ioannes de Ianua, *Summa quae vocatur Catholicon*, Venetiis, iussu et impensis domini Petri Lichtenstein Coloniensis, 1506, die sexto Octobris, s. v.: „Senex a sensu dicitur. Hic senex senis, quia in senibus solent sensus abundare, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prodentia [!], ut dicitur in Iob”. Por. Iob 12, 12.

[26] Arist. *De anima* II, 3, 427a 21–22: „Et Antiqui sapere et sentire idem esse affirmabant, sicut Empedocles”; przekład Jakuba z Wenecji w: *Anonymi, magistri Artium Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata* (ms. Roma Naz. V. E. 828), ed. A.A. Gauthier, Grottaferrata 1985, s. 424. W wydaniu tekstu greckiego przez W.D. Rossa jest to już księga III (i ostatnia *De anima*).

[27] Obraz domu i siedmiu kolumn pochodzi ze Starego Testamentu (*Prov.* 9, 1).

Secundam columnam non habent, puta logicam, qui falsas opiniones proferunt et pertinaciter tenent et defendunt. Hanc ipsi habuerunt, cum vera loqui inventi sunt per eos, qui eos examinaverunt. Hoc est enim decens: vera loqui et falsa devitare.

Tertiam non habent, id est rhetoricam, qui scurrilia et turpia semper loquuntur, quia „corrumpunt bonos mores colloquia prava". Haec autem docet ornate loqui, hanc autem habere inventi sunt, dum fuere examinati.

Quartam hanc arithmeticam non habent superbi, qui nolunt in aliorum numero computari, sed singulares volunt videri et non cum aliis conversari. Sed hanc ipsi abundarunt, quia paene omnibus temporibus suis magistris et probis conversati fuerunt.

Quintam columnam, id est musicam, non habent schismatici, qui divisionem et discordiam seminant et ita consonantiam turbant. Non sic autem ipsi, quia neminem turbarunt. Alias eos domini examinatores ipsos non admisissent, dum eosdem temptaverunt et examinaverunt.

Sextam autem columnam, id est geometriam, non habent aliqui divites et avari, qui male mensurant et tum divitias scientiis et virtutibus praeponderant, quas ipsi non fecerunt, tum etiam ea, quae habuere a parentibus vel a laboribus, certi boni et merito laudandi, bene et laudabiliter exposuerunt.

Septimam autem columnam, id est astronomiam, non habuerunt luxuriosi, qui ut porci os et oculos semper habent in luto[b], haec autem docet cursus siderum et motu<s> planetarum, quae ad caelum multum attolluntur. Hanc ipsi habuerunt, quia philosophiam, quae affert mirabiles delectationes, cum puritate amaverunt et ita delicias carnis, quae sunt despectae et brutificantes, non dilexerunt. Unde sicuti animalia multum coeuntia cito senescunt et ita vitam cito finiunt, sic ipsi, non diuturnitate aut numero annorum, sed senectute venerabili moraliter, puta si per prudentiam cum discretione, vitam mundam et honestam conversationem luxuriam laudabiliter seiunxerunt.

Et hoc de secundo minoris parte principali.

Quia vero tales, qui in artibus liberalibus se exercuerunt et laudabiliter senuerunt, in multis proficientes quantum ad semetipsos, tandem in aliis ipsos multum adiuverunt, unde dixi tertio, quod in verbis nostri thematis praemissis tangitur per ipsos, scilicet inceptorem et baccalariandum, nostrae almae universitati speranda aliqualis adiuvatio, quia „iuvenis". Dicitur enim iuvenis quasi iuvans nos. Maxime autem hic de iuventute dicere volo animae.

---

[b] luto *corr. ex* loco

Drugiej kolumny, to jest logiki, nie mają ci, co głoszą fałszywe mniemania i uporczywie się ich trzymają oraz ich bronią. Posiedli ją zaś ci tutaj, kiedy ich egzaminatorzy stwierdzili, że mówią to, co prawdziwe. To bowiem rzecz godziwa: mówić to, co prawdziwe, tego, co fałszywe, unikać.

Trzeciej, czyli retoryki, nie posiedli ci, co zawsze mówią rzeczy błazeńskie i szpetne, bo przecie „złe rozmowy psują dobre obyczaje”[28]. Ona zaś uczy mówić ozdobnie, a że ją posiadają, to stwierdzono, kiedy ich egzaminowano.

Czwartej, arytmetyki, nie mają pyszałkowaci, ponieważ nie chcą być zaliczani do grona innych, lecz wolą uchodzić za wyjątkowych i nie chcą się z innymi zadawać. Obfitują w nią natomiast właśnie ci tutaj, bo prawie w każdej chwili przestawali ze swoimi mistrzami i z ludźmi uczciwymi.

Piątej kolumny, to znaczy muzyki, nie mają schizmatycy, którzy sieją podział i niezgodę, i tym sposobem zakłócają harmonię. Nie tak natomiast ci tutaj nasi, którzy w nikim nie spowodowali zamętu. W przeciwnym razie panowie egzaminatorzy nie dopuściliby ich sprawdzając ich i egzaminując.

Szóstej zaś kolumny, to jest geometrii, nie mają niektórzy bogaci a chciwi, co złą stosują miarę i wyżej od nauk i cnót cenią sobie bogactwa, czego ci tutaj nie czynili, owszem, to nawet, co od rodziców lub dzięki pracy mieli jakiego dobra słusznie na pochwałę zasługującego, dobrze i chwalebnie wydali.

Siódmej zaś kolumny, to znaczy astronomii, nie posiedli rozpustni, co jak wieprze usta i oczy zawsze mają w błocie, ona natomiast uczy obiegu gwiazd i ruchu planet, to zaś bardzo podnosi ku niebu. Ją posiedli ci tutaj, ona zaś przedziwne radości przynosi[29], ją umiłowali w czystości, a dzięki temu rozkoszy cielesnych, pogardy wartych i zezwierzęcających, nie umiłowali. Toteż jak zwierzęta dużo się parzące szybko się starzeją i przez to szybko kończą życie[30], tak i oni dzięki nie długości czy też liczbie lat, lecz starości czcigodnej, to jest w trybie moralnym, a to z pomocą połączonej ze zdolnością rozróżniania roztropności, przez życie czyste i chwalebne obcowanie uniknęli rozwiązłości.

I tyle co się tyczy drugiego punktu przesłanki mniejszej w części głównej.

Że zaś tacy ludzie, co się wyćwiczyli w sztukach wyzwolonych i chwalebnie dostąpili starości czyniąc postępy ku własnemu dobru w wielu dziedzinach, w końcu i w innych dla samych siebie byli wsparciem, przeto powiedziałem po trzecie, że w umieszczonych na początku słowach naszego tematu poprzez osoby tych tutaj, mianowicie inceptora i bakalarianta, mowa też o jakimś ważnym wsparciu naszego macierzystego uniwersytetu, albowiem było tam „młodzieniec”. Nazwa „młodzie-

---

[28] Słynna sentencja z Menandra — fragm. *Thais*, 187 (218) Körte — cytowana przez św. Pawła w *1 Cor*. 15, 33.

[29] Arist. *Ethica Nic*. X, 7, 1177a 24.

[30] Arist. *De longitudine et brevitate vitae*, 5, 466b 7–11; J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, s. 205 nr 115.

Nam, ut fortasse iam tetigi ex primo Rhetoricorum, sicut „iuventus bona secundum virtutem corporis, puta magnitudinem et pulchritudinem, robur, potentiam agonisticam", ita exinde animae iuventus, virtus, temperantia et fortitudo. Unde sperandum est in eis iuvamentum non banausicum aut aliquod mechanicum, sed artium liberalium. Istae enim dant quoddam quadrum, quod habent; quocumque modo proicitur, fortem se habet animae fortitudine et fixum. Sunt enim, ut dixi in primo minus principali frutici, columnae, quibus anima perficitur et sublimatur. Et, ut summarie et ingrue dicam, artes liberales sunt perutiles.

Primo ad removendum malum errorum et ignorantiae, quod omnis rationalis creatura naturaliter refugit tamquam contrarium suae perfectioni; sed omnis homo naturaliter scire desiderat, primo Metaphysicae.

Secundo sunt utiles ad perficiendum humanum intellectum septemplici conve<n>tione veritatis, quam naturaliter requirit sicut suam primam et naturalem perfectionem.

Tertio sunt utiles ad exercendum, disponendum, subtiliandum, scilicet intellectum hominis, ad capiendum et plenius intelligendum et efficacius defendendum profunda mysteria al[s]tioris sapientiae, quae ad salutem mortalibus desursum advenit.

Quarto sunt utiles ad communicationem virtutum moralium et iustitiae. Hoc patet, quia ex communicatione verae condicionis et finis rerum convescitur, quae operatio, quae dispositio, quae habitudo deceat vel debita sit cuilibet homini secundum suum statum et condicionem.

Ex quo patet quod philosophia moralis pul<lul>avit de studiis liberalibus <et> speculatione, quae versatur circa requisitionem rerum, secundum diversas rationes. Unde iuxta Hugonem in suo Didascalicon ipsi actus primo debent legi et in ipsis non e<st> finire et pedetemptim sed debite continuari; alias, ut vult venerabilis Boethius, contingit ipsam philosophiam spoliari et ita dehonestari. Taceo et clam dico, ne quis audiat, de quibusdam, qui arreptis panniculis philosophiae totam se sibi cessisse credentes abierunt ad alias facultates se virtuosos fortasse difficultate artium in examinibus vel temptationibus advertentes et ita se avertentes fu<g>ere se asininos profitentes ad alia, quae videntur eis facilia, quia nondum videre umbilicum avolantes.

niec" bowiem to jakby „miło nam się dzieje". A chcę to powiedzieć zwłaszcza o młodości duszy.

Bo, o czym chyba już napomknąłem nawiązując do pierwszej księgi *Retoryki*[31], jak młodość „dobra wedle zalety cielesnej, na przykład wzrostu i urody, siły i mocy do zapasów", tak też i młodość duszy: zaleta, umiar i męstwo. Jakoż spodziewać się po nich trzeba wsparcia nie wyrobniczego albo jakiegoś mechanicznego, lecz od sztuk wyzwolonych idącego. One bowiem dają pewną regularność, które same posiadają; w jakikolwiek sposób ona się naprzód wysuwa, mężnie sobie człowiek poczyna dzięki męstwu duszy i stałości nabiera. Są to bowiem, jak rzekłem w pierwszym pobocznym ogniwie mego wywodu, kolumny, dzięki którym dusza nabiera doskonałości i wzwyż się wznosi. I żeby rzecz wyrazić krótko i zwięźle, sztuki wyzwolone są wielce pożyteczne.

Są takie do usuwania zła błędów i niewiedzy, a od zła tego wszelkie stworzenie rozumne ucieka jako od przeciwieństwea swojej doskonałości; atoli każdy człowiek z natury pragnie wiedzy, jak to jest w pierwszej księdze *Metafizyki*[32].

Po drugie są pożyteczne do doskonalenia umysłu ludzkiego siedmiorakim obcowaniem z prawdą, której szuka jako swojej pierwszej i naturalnej doskonałości.

Po trzecie są pożyteczne do ćwiczenia, usprawniania, wyostrzania, rozumie się umysłu człowieka, aby mógł chwytać i pełniej pojmować oraz skuteczniej brać w obronę tajemnice wyższej mądrości, która na zbawienie śmiertelnych przychodzi z nieba.

Po czwarte są pożyteczne do przekazywania cnót moralnych i sprawiedliwości. To jasne, albowiem karmi się ona przekazem o prawdziwej cnocie i ostatecznym celu wszystkiego, o tym, jakie działanie, jakie sprawności przystoją każdemu lub obowiązują każdego zgodnie z jego stanem i kondycją.

A stąd widać jasno, że filozofia moralna wykluwa się ze studiów wyzwolonych i rozmyślania skoncentrowanego na rzeczywistości i posługującego się różnymi metodami. Jakoż według Hugona w jego *Didaskalionie* o samych działaniach powinno się najpierw czytać, a nie należy też na nich poprzestawać i trzeba powoli, lecz należycie zmierzać dalej[33]; w przeciwnym razie, jak twierdzi czcigodny Boecjusz, bywa, że i na samej filozofii dokonuje się łupiestwa i ją się w ten sposób hańbi[34]. Milczę i tylko w skrytości, żeby nikt nie słyszał, mówię sobie o takich, co to pochwyciwszy strzępy filozofii, a wierząc, że im się udostępniła w całości, odeszli do innych umiejętności, spostrzegając może na egzaminach i sprawdzianach, że wobec trudności sztuk wykazali swoje zalety, i tak oto, osielstwo swoje

[31] Por. wyżej, przyp. 3.
[32] Arist, *Met*. I, 1, 980a 1.
[33] Hugo de S. Victore, *Didasc*. V, 7.
[34] Nie udało się odszukać źródła tych słów u Boecjusza.

Vos autem, domine inceptor, non sic, sed adiuvate matrem vestram, in cuius laribus obversati[c] fuistis ab adolescentia, veram philosophiam et hanc almam universitatem supportare attendatis, <quod> nedum vestra nomina, alias vobis etymologica, sed etiam praenomina <praemonent>, vos quidem, domine inceptor, praenomen vestrum Halicensis, quia estis oriundus de Uscze, Uscze vero dicitur concursus duorum fluviorum, pisces pro refectione multorum afferentium, qui quidem fluvii in remotis partibus a se invicem orti in illinc sunt in Uscze, hoc est in concursu eorum fuere collecti. Ita, cum sit in vobis concursus trivii et quadrivii, reficere debetis iam in hoc studio nostrae almae universitatis studentes partibus e diversis venientes et hic concurrentes, et istud non pompatice, sed humiliter facientes attento patris nomine, quod fuit a Paulo dictum Pavelco quasi Paululus in diminutione. Vos vero, domine baccalariande, quia praenomen vestrum est Voldneri, quod sonat „dominus silvae", sitis silva, ut scilicet sicut silva ministrat se materiam diversis formis et alia appodiat et sustentat, ita et vos tendatis ad formam ulteriorem, scilicet magis perfectiorem, imitantes praesentem dominum inceptorem, et hoc contentiose facientes, nomen patrinum, scilicet etymologia, vos exprimentes. Et quia tam ipse dominus inceptor quam vos estis Katherinides, Katherina autem sonat malorum ruina, unde ut eo melius in iuvando matrem vestram almam universitatem proficiatis, bona exempla a malis abiecta ostendatis.

Ut autem hoc facere valeatis, vos, domine inceptor, ad kathedram magistralem recepturos insignia magistralia ascenditis.

Trado igitur vo<bi>s primo librum clausum, ut non fundaretis vos in vestra memoria et maxime ne apud vos esset proprii ingenii confidentia, per quam fit in diversos errores defluentia.

Secundo birretum, quod est signum magni honoris et auctoritatis, vobis impono, ut considerando, quod cum aliorum caput esse debeatis, maturius et perspicacius humiliusque vos maximum alligatis ut discipuli ex verbis aedificentur in scientia et moribus non destruantur.

---

[c] obversati *corr.*: observati *cod.*

wyznając, uciekli do czegoś innego, co im się wydawało łatwe, bo dezerterując nie widzieli tego, co na końcu i najważniejsze.

Wy natomiast, panie inceptorze, nie tak, lecz wesprzyjcie matkę waszą, w której przybytku przebywaliście od młodości, podejmijcie ochoczo ciężar uprawiania prawdziwej filozofii i wspierania tego oto naszego macierzystego uniwersytetu. Do tego was, panie inceptorze, zachęca nie tylko wasze nazwisko, dla was etymologiczne, lecz także wasze imię człowieka z Halicza. Pochodzicie bowiem z Ujścia, a ujściem nazywa się zbieg dwu rzek, niosących w sobie ryby na pożywienie dla wielu. Rzeki te, biorąc początek w stronach od siebie daleko odległych, tam, do Ujścia, zmierzają i tam się w jedno złączyły. Tak oto, skoro w was jest złączenie trywium i kwadrywium, żywić teraz powinniście w tym studium naszego macierzystego uniwersytetu studentów z różnych stron tutaj przybywających i tutaj się zbiegających, czyniąc to nie dla pokazu, lecz z pokorą, zważywszy na imię ojca, które od Pawła pochodziło i jako zdrobnienie brzmiało Pawełko, jakby Pawełek. Wy zaś, panie bakalariancie, że nazwisko wasze jest Voldner, to znaczy pan lasu[35], bądźcie lasem, żebyście mianowicie, tak jak las służy sobą jako budulcem formom rozmaitym, i coś innego niż on sam podpiera i podtrzymuje, żebyście i wy zmierzali ku kształtowi następnemu, mianowicie doskonalszemu jeszcze, naśladując obecnego tu pana inceptora, a czyniąc to usilnie, wyrażali, rozumie się zgodnie z etymologią, nazwisko ojcowskie. A ponieważ zarówno pan inceptor, jak i wy jesteście synami Katarzyny, Katarzyna zaś znaczy zniweczenie tego, co złe[36], przeto, abyście tym lepsze we wspieraniu waszego macierzystego uniwersytetu mieli postępy, na dobre przykłady, przez złych poniechane, wskazujcie.

Abyście zaś zdolni byli to czynić, wy, panie inceptorze, dla odebrania insygniów magistra przed katedrę wstąpcie.

Wręczam wam tedy najpierw księgę zamkniętą, abyście się nie opierali na waszej pamięci, a zwłaszcza aby nie było w was ufności we własne zdolności, bo taka ufność w rozmaite się roztapia błędy.

Po drugie nakładam wam biret, znak wielkiego zaszczytu i powagi, abyście, mając na uwadze, że skoro macie być teraz innych zwierzchnością, dojrzalej, bystrzej oraz pokorniej czuli się zobowiązani do tego zwłaszcza, aby uczniowie z was czerpali zbudowanie w wiedzy i nie mieli też rujnującego przykładu w obyczajach.

---

[35] Przywykło się idąc za pisownią przekazów rękopiśmiennych pisać to nazwisko tak, jak tu jest powtórzone, etymologia jednak, do której mówca nawiązuje, wskazywałaby na inną jego postać. Jeśli nie dociekać ówczesnej pisowni niemieckiej i poprzestać na dzisiejszej, trzeba by łącznie z owej etymologii i z rękopiśmiennego zapisu wydedukować, że nazwisko brzmiało może „Waldenherr" i może dopiero w wymowie polskiej zniekształcono je w „Woldner". Przypuszczenie to jednak pozostawione zostaje do weryfikacji przez językoznawców.

[36] Etymologia wzięta najpewniej ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine; zob. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. crit. a cura di G.P. Maggioni, seconda ed. rivista dall'autore, t. 2, Firenze 1998, s. 1205.

Tertio trado vobis anulum aureum, circa medium digitum locandum, aurum autem inter cetera est purissimum metallum, ut et vos puritate castitatis fulgeatis; circa medium digitum ecce locatur, ut a medio virtutum per vos non declinetur.

Quarto do vobis librum apertum, ut aperte et manifeste alios in scientiis doceatis; per quam quidem scientiam in ultimum finem una cum eis, quos docueritis, degi possetis.

Unde occasione huius vobis nomen novum impono, vos magistrum pronuntians auctoritate mihi in hac parte concessa, ut possitis legere et disputare et ceteros actus scholasticos magisterii hic et ubique locorum exercere in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen.

Verum quia, venerande domine magister, ut nostis, frustra est calciatio, cuius non est calciamentum, ita magisterii assumptio, nisi ex ipso fluat aliis, do vivae vocis etiam documentum; et quia ad metaphysicam noveram vos alias anhelare, dignemini igitur quartum Metaphysicae inchoare.

Po trzecie wręczam wam pierścień złoty, który trzeba włożyć na średni palec, złoto zaś jest to metal pośród innych najczystszy, abyście i wy lśnili czystością nieskazitelną; na średni palec oto się go wkłada, aby dzięki wam nie odstępowano od cnót, co się znajdują pośrodku[37].

Po czwarte daję wam księgę otwartą, abyście otwarcie i jawnie innych kształcili w naukach, a przez pośrednictwo nauki właśnie razem z tymi, których uczyć będziecie, do ostatecznego celu dojść mogli.

Toteż z tej okazji nadaję wam imię nowe, magistrem was ogłaszając na mocy autorytetu w tej mierze mi udzielonego, abyście mogli wykładać i dysputować i wszelkie inne czynności szkolne z magisterium związane tu i wszędzie indziej uprawiać w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, amen.

Lecz że, czcigodny magistrze, jak daremnie uprawia się szewstwo, które butem nie owocuje, tak i otrzymanie magisterium, jeśli nic z niego ku innym nie płynie, daję też żywego słowa zalecenie; a że wiem skądinąd od dawna, iż do metafizyki wzdychacie, zechciejcie przeto rozpocząć *Metafizyki* księgę czwartą.

[37] Zgodnie z definicją Arystotelesa, *Eth. Nic.* II, 6 1106b 36 — 1107a 2, określającą cnotę jako dyspozycję pośrednią między wadami niedomiaru i nadmiaru.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 421–434
ISSN 0860-0015

Ks. Jacek Kempa
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Katowice

ANZELM Z CANTERBURY I ABELARD — TWÓRCY DWÓCH RYWALIZUJĄCYCH SOTERIOLOGII?

Dążenia do systematyzacji poglądów przedstawianych przez różnych autorów wiążą się z koniecznością uproszczeń i spychają nierzadko wybitnych myślicieli na pozycje skrajne. Kontrasty między poglądami bywają celowo zaostrzane. Nie inaczej jest przy próbach systematyzacji soteriologii, w której pojawia się wielość koncepcji, z rzadka tylko moderowana przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Jedna z prób takiego przeciwstawienia sobie stanowisk dotyczy nauki o odkupieniu przedstawionej przez Anzelma z Canterbury i przez Abelarda. Zdaje się ona znakomicie odpowiadać uchwyceniu jednego z głównych dylematów soteriologicznych: czy dzieło zbawcze dokonane przez Chrystusa konieczne było najpierw ze względu na sprawiedliwość Boga, czy też wypływa ono pierwszorzędnie z Bożej miłości?[1] Pierwsza możliwość rozwiązania wydaje się łatwa do przypisania Anzelmowi, druga zaś — Abelardowi. W rzeczywistości rzecz jest bardziej skomplikowana, zaś relacje między koncepcjami Anzelma i Abelarda trzeba rozpatrywać na różnych poziomach. Spróbujemy podjąć to zagadnienie.

---

[1] Warto zwrócić uwagę, że objawiona nauka o Bożej miłości i sprawiedliwości od początków chrześcijaństwa stanowiła wyzwanie dla osób podejmujących systematyczną refleksję, konstruujących spójny obraz treści wiary. Wcześnie ujawnił się potencjał tej debaty. Myśl gnostycka Marcjona, która rozbijała te dwa przymioty Boga na dwa boskie podmioty i dwie historie objawienia, wzywała do solidnej analizy, która byłaby w stanie przywrócić jedność pojmowania Boga i stworzonego przez niego świata, a także jedność Jego sprawiedliwości i miłosierdzia. W kontekście soteriologicznym to zagadnienie będzie musiało powrócić jeszcze wielokrotnie. Rozwinie się ono szczególnie żywotnie w łacińskiej tradycji teologicznej, a to zwłaszcza ze względu na wrażliwość na kategorie prawne i ważną wśród nich ideę sprawiedliwości. Por. na ten temat monografię zbierającą wybrane etapy dziejów dyskusji teologicznej oraz zawarte tam wskazówki bibliograficzne: D. Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg–Basel–Wien 2009.

1. Historyczne i teologiczne ramy stanowiące o możliwości i granicach porównywania Anzelma i Abelarda

Przystępując do porównania stanowisk Anzelma z Canterbury i Piotra Abelarda na temat zbawczego dzieła Chrystusa należy najpierw zauważyć okoliczności życia i pracy oraz specyfikę twórczości obu autorów. Abelard jest o 46 lat młodszy od Anzelma. Anzelm jest mnichem, wykształconym w szkole Lanfranka, ceniącym metodę dialektyczną, ale zawsze wiernym nauce Pisma i autorytetów kościelnych. Abelard jest niezwykle uzdolnionym i wykształconym filozofem, później zdobywającym także wiedzę teologiczną. Rozwój jego refleksji wiąże się z jego burzliwym życiem i licznymi polemikami. W zestawieniu z nim droga życiowa Anzelma, rozwój jego poglądów i ich recepcja przedstawiają się jako niezwykle harmonijna i spokojna całość.

Na tle poglądów Anzelma jawi się Abelard jako nominalista, choć nie jest to nominalizm, który naznaczył myśl późnego średniowiecza. Jego pozycja w sporze o powszechniki, zwana dziś czasem konceptualizmem[2], sprawi jednak, że będzie miał problemy z uchwyceniem obowiązującego wykładu na temat Trójcy i Wcielenia. W kwestii chrystologicznej skłania się wyraźnie ku stanowisku nestoriańskiemu, to zaś będzie miało pewne konsekwencje w rozumienia dzieła odkupienia. Jego nominalizm ma początki prawdopodobnie w szkole Roscelina, tego samego, którego Anzelm za nominalizm właśnie zwalcza w swoim dziele *Epistula de incarnatione Verbi*; choć także Abelard będzie miał okazję do przeciwstawienia się radykalnym poglądom Roscelina i stwierdzenia, że powszechniki to nie tylko same nazwy, ale też ogólne pojęcia. W efekcie jego stanowisko w kwestii powszechników można określić jako bardziej nominalistyczne od umiarkowanego realizmu Anzelma, ale też zdecydowanie krytyczne wobec nominalizmu Roscelina.

Jeśli idzie o granice porównań poglądów soteriologicznych obu autorów, to zaznaczyć trzeba, że Abelard nie zna najprawdopodobniej poglądów Anzelma[3]. Nie dyskutuje więc z nim wprost. Jego refleksja może więc być traktowana jedynie jako odrębna myśl, powstająca w czasie niewiele późniejszym od dojrzałego dzieła Anzelma. Trzeba będzie o tym pamiętać, gdy zestawimy ze sobą opinie obu autorów.

---

[2] Tak proponuje np. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000, s. 242n. Z kolei zupełnie inaczej o Abelardzie pisze G. D'Onofrio. Stawia on go w tej kwestii wraz z Anzelmem w tradycji realistycznej myśli augustyńskiej: „Zatem podobnie jak dla Augustyna, Boecjusza i Anzelma, także dla Abelarda ostateczna prawda powszechników jest prawdą Boskich idei, realnych modeli całego stworzenia, odwiecznie istniejących w Słowie, i odtwarzanych przez umysł stworzony przez wypracowywanie właściwych, obiektywnych pojęć (*intellectus*) rzeczy stworzonych" (*Historia teologii*, t. 2: *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 192).

[3] Por. R. Peppermüller, *Zum Römerbriefkommentar. Erlösung durch Liebe. Abaelards Soteriologie*, w: *Peter Abaelard. Leben — Werk — Wirkung*, red. U. Niggli, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 118.

Pojawiające się różnice poglądów prowokują do dyskusji, jednak ich autorzy sami takowej przeprowadzić nie mogli.

W końcu zauważyć trzeba dysproporcję ilościową w refleksji nad dziełem zbawczym Chrystusa. Obszerne *Cur Deus homo* Anzelma, uważane przez wielu za najdojrzalsze jego dzieło, szczegółowo rozpatruje temat Bożego działania zbawczego. Soteriologię Abelarda znajdziemy w całości w jednej pracy, na niewielu stronach *Komentarza do Listu do Rzymian*, a dokładnie w części komentarza poświęconej wersowi Rz 3, 26[4].

2. Podobieństwo i różnica: stosunek do nauki o wyzwoleniu z niewoli diabła

Obaj autorzy na początku swoich rozważań o dziele zbawczym Chrystusa stawiają pytanie o prawomocność znanej i wciąż dotąd uznawanej nauki o wykupie grzeszników przez Chrystusa z niewoli diabła. Obaj pytanie to stawiają, poddając ocenie jej racjonalność. Każdy czyni to jednak w sposób sobie właściwy.

Wypada tę część analizy rozpocząć od Abelarda, ponieważ jego koncepcja jest mniej zróżnicowana. Abelard zaczyna pytaniem zupełnie podobnym do Anzelmowego w *Cur Deus homo*[5]: „Qua necessitate Deus hominem assumpserit?"[6] I kieruje się od razu ku rozpowszechnionej teorii redempcji — wykupu z niewoli diabła, w którą ludzkość popadła za sprawą grzechu pierwszego człowieka[7]. Poddaje ją ostrej krytyce. Najpierw pada argument związany z istnieniem ludzi sprawiedliwych przed męką Chrystusa. Chodzi tu zarówno o sprawiedliwych Starego Testamentu i bohaterów z przypowieści Jezusowej o Abrahamie i Łazarzu jak i o tych, którzy w trakcie działalności Jezusa doświadczyli Jego przebaczenia. Na podstawie tych przykładów widać, zdaniem Abelarda, że Bóg może przyjmować do swej chwały sprawiedliwych, może przebaczać grzechy, nie wykupując ich z niewoli diabła przez śmierć Chrystusa. Niewola grzechu nie jest równoznaczna z niewolą diabła. Diabeł nie nabywa przed Bogiem praw do człowieka grzesznego.

Wymienione przykłady wspiera Abelard spekulacją, dotyczącą pozycji diabła. Jest on stworzeniem i jako taki jest zobowiązany do posłuszeństwa wobec Boga. Tymczasem nie dość, że sam okazał się nieposłuszny, to jeszcze do nieposłuszeń-

---

[4] Por. R. Peppermüller, *Einleitung*, w: Abaelard, *Expositio in Epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar*. Übersetzt und eingeleitet von…, Freiburg–Basel–Wien 2000, t. 1 (Fontes Christiani, 26/1–3), s. 35.

[5] Dalej cyt.: CDH.

[6] Por. CCCM 11, lib. 2, c. 3, lin. 129–130. Choć spostrzec tu trzeba bardziej „antiocheńskie" nastawienie: „Deus hominem assumpserit", gdy Anzelm powie: „Deus homo factus sit".

[7] CCCM 11, lib. 2, c. 3, lin. 135–138: „Et dicitur quod a potestate diaboli nos redemerit qui per transgressionem primi hominis, qui se ei sponte obediendo subiecerat, iure quodam omnem quoque eius potestatem possidebat ac semper possideret nisi liberator ueniret".

stwa nakłonił człowieka. Powołując się na zasadę prawną znaną z *Decretum Gratiani* Abelard wyjaśnia, że ten sługa, który bardziej zawinił, nie może mieć pierwszeństwa przed sługą, który zawinił mniej[8]. W efekcie pozostaje jeden wniosek: diabeł nie nabył żadnych praw do człowieka upadłego, natomiast przypadkowo (*forte*), za dopuszczeniem Bożym (*quantum ad permissionem Domini pertinebat*)[9], został jakby dozorcą więziennym albo katem. Grzech bowiem obraża Boga i to Bóg ma prawo ukarać grzesznika przez oddanie go katu. W ten sposób upada teoria okupu dla diabła. Bóg nie musi niczego wypłacać diabłu w zamian za grzesznika; wystarczy, że zabierze mu go swoją suwerenną władzą. Po upadku tej teorii powraca pytanie, dlaczego konieczna była śmierć Syna Bożego dla naszego zbawienia? Abelard jeszcze raz wraca do koncepcji okupu i stwierdza, że jedynym jego adresatem mógłby być Bóg sam. Byłoby zaś absurdem, gdyby Bóg domagał się krwi swego Syna ze względu na siebie samego, dla pojednania ze sobą świata. Krytyka Abelarda prowadzi do wniosku, że nie można mówić o realnej niewoli diabła, w jaką ludzie z konieczności popadają przez grzech i z jakiej wyzwolić może jedynie śmierć bądź męka Chrystusa. Diabeł może jedynie „przypadkowo" być katem grzesznika, ale nie ten fakt stanowi o istocie grzechu i potrzebnego dzieła zbawczego Chrystusa. Na synodzie w Sens w 1140 roku, dokąd Abelard zostanie wezwany, ta opinia zostanie wyostrzona i włączona do tez, za które będzie potępiony[10].

Anzelm w CDH podejmuje ten sam wątek wykupu z niewoli diabła. Omawia go w początkowej części swego dzieła, przy rozpatrywaniu zarzutów niewierzących wobec chrześcijańskiej nauki. Jest charakterystyczne, że całe to rozważanie jest jedynym w CDH miejscem, gdzie uczeń imieniem Boso, zadający pytania swojemu nauczycielowi, tym razem sam odpowiada na postawione przez siebie pytanie, natomiast Anzelm jako nauczyciel w ogóle nie ingeruje w tok jego myślenia. W ten sposób sprawa zdaje się zyskiwać rangę pobocznego wyjaśnienia, nie zaś głównego toru argumentacji.

Cały bieg myśli opiera się na dwóch fundamentach: (1) zarówno człowiek jak i diabeł są stworzeniami, a więc są podlegli Bogu jako panu oraz (2) Bóg działa zawsze sprawiedliwie. Autor ustami Boso stawia poza wszelką wątpliwością, że człowiek wskutek grzechu zasłużył na Bożą karę. Kara ta jest wykonywana przez

---

[8] Por. *tamże*, lin. 165–171: „Scriptum quippe est: »Priuilegium meretur amittere qui commissa sibi abutitur potestate«. Quod si alter alteri ex his conseruis praeponendus esset et potestatem in eum accepturus, nequaquam oporteret nequiorem praeesse qui nullam penitus habet priuilegii rationem, sed magis rationi consentaneum esset ut is qui seductus est, in eum qui sibi seducendo nocuit, districtionem exerceret uindictae". Wskazówkę, że zawarta w cytacie reguła prawna pochodzi z Dekretu Gracjana, zamieszcza R. Peppermüller w swoim tłumaczeniu dzieła Abelarda (Abaelard, *Expositio in Epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar*, s. 282).

[9] CCCM 11, lib. 2, c. 3, lin. 176.

[10] Por. R. Peppermüller, *Erlösung durch Liebe*, s. 116n.

diabła, gdyż jest najbardziej stosowne, by był karany przez tego, którego namowie do grzeszenia uległ[11]. W tym miejscu Anzelm prezentuje myśl odwrotną do prezentowanej przez Abelarda. Za największą stosowność uznaje to, co Abelard zdecydowanie odrzuci: zdaniem tego drugiego właśnie nie uchodzi, by ten, kto bardziej zawinił (kusiciel) miał władzę nad tym, kto zawinił mniej (kuszonym). Czy Anzelm nie znał jeszcze zasady prawnej, na którą około 40 lat później powoła się Abelard? W każdym razie jasne jest, że Anzelm nie rozważa zagadnienia, które jest osią wątku poruszonego przez Abelarda. Pozostaje przy stwierdzeniu, że Bóg działa sprawiedliwie (*iuste*), gdy dopuszcza, by diabeł karał grzesznika. Ale równocześnie sprzeciwia się stwierdzeniu, że sam diabeł działa wówczas sprawiedliwie. Diabeł nie działa z „miłości do sprawiedliwości, lecz z instynktu do zła" i dlatego „tym bardziej niesprawiedliwie"[12]. W tle tej wypowiedzi dostrzec trzeba Anzelmową definicję sprawiedliwości, przedstawioną w *De veritate*: „sprawiedliwość jest prawością woli zachowaną ze względu na nią samą"[13] oraz diagnozę stanu diabła przedstawioną w dziele *De casu diaboli*: Diabeł utracił prawość woli przez swoje nieposłuszeństwo wobec Boga, nie może jej nawet pragnąć, o ile najpierw nie zostanie mu przywrócona. Przywrócona zaś być nie może już z tego podstawowego powodu, że decyzja diabła jest ostateczna. Oba te wcześniejsze pisma Anzelma stanowią interpretacyjny punkt wyjścia dla krótkiego wykładu zawartego w CDH.

Diabeł zatem z dwóch powodów nie ma prawa do człowieka: (1) jest on wraz z człowiekiem poddanym Boga i (2) nie posiada człowieka sprawiedliwie. Z tego wynika wniosek, że Bóg nie jest zobowiązany do wykupu człowieka z niewoli diabła. Prawda relacji Bóg — stworzenie i zasada sprawiedliwości domaga się wręcz, by w tym przypadku Bóg nie traktował diabła jako partnera sprawiedliwej wymiany.

Widać zatem podstawową zbieżność argumentacji Anzelma i Abelarda. Diabeł jako poddany Boga nie ma prawa do „współsługi", czyli do człowieka. Dalej jednak pojawia się istotna różnica. Dla Abelarda argumentacja za konieczną, „uniwersalną" niewolą diabelską staje się absurdalna — co potwierdzają „historyczne przykłady" sprawiedliwych przed Chrystusem (Jego męką). Dla Anzelma absurdalne jest jedynie twierdzenie, że dzieło Chrystusa polegało na potraktowaniu diabła jako partnera umowy, a więc na s p r a w i e d l i w y m wykupieniu

---

[11] CDH I 7 [II 57, 8n]: „Homo namque meruerat ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, cui consenserat ut peccaret". (Cytaty z dzieł Anzelma wedle: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera omnia*, vol. 1–6. Ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt O.S.B., Stuttgart–Bad Cannstatt 1968; unveränderter photomechanischer Neudruck der Ausgabe Seckau–Rom–Edinburgh 1938–1961; zapis w kwadratowych nawiasach wskazuje na tom, stronę i wiersze).

[12] CDH I 7 [II 57, 10nn]: „Diaboli vero meritum nullum erat ut puniret; immo tanto hoc faciebat iniustius, quanto non ad hoc amore iustitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur".

[13] *De veritate*, 12 [I 194, 26]: „Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata".

z niewoli diabła, nie zaś sam fakt tej niewoli. Niewola ta utożsamia się bowiem *de facto* ze sprawiedliwym ukaraniem grzesznika. Opinia Anzelma o istnieniu niewoli diabła a równocześnie odrzucenie teorii wykupu z niej była możliwa dzięki precyzyjnemu, opracowanemu już wcześniej rozumieniu sprawiedliwości: dopust Boży karania człowieka przez diabła jest sprawiedliwy, natomiast samo działanie diabła nigdy nie będzie sprawiedliwe.

Anzelmowe wyjaśnienie natury niewoli diabła sprawia, że kategoria ta zostaje co prawda podtrzymana, ale staje się soteriologicznie bezużyteczna. Wyzwolenie z niewoli grzechu, pojmowanej jedynie jako niewola diabła, mogłoby się odbyć w każdy sposób mocą Boga; nie byłoby potrzebne Wcielenie. W swojej refleksji Anzelm znajdzie inne płaszczyzny wyjaśnienia natury niewoli grzechu i działania zbawczego Chrystusa.

3. Anzelm i Abelard o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga Zbawcy

W pozytywnej części swojego wykładu obaj autorzy przedstawiają naturę działania zbawczego Boga w Chrystusie. Wydają się przy tym znacznie między sobą różnić.

Rozwijana przez Anzelma w CDH nauka o zadośćuczynieniu zmierza do wykazania konieczności Wcielenia Boga i śmierci Boga-człowieka. Konieczność ta wyprowadzana jest z logiki działania Boga, którą prześwietla on przy pomocy fundamentalnych pojęć, wypracowanych w metafizycznych analizach we wcześniejszych dziełach: *rectitudo* czyli prawda, sprawiedliwość, wolność. Przedstawiając rzecz w wielkim skrócie, schemat argumentacji prezentuje się następująco. Skoro Bóg stworzył człowieka jako powołanego do wiecznego szczęścia, a człowiek przez grzech zagubił możliwość realizacji tego celu, to Bóg musi podjąć takie działanie, które umożliwi człowiekowi na powrót realizację tego celu. Skąd taka konieczność, obejmująca samego Boga? Wynika ona z reguł wpisanych w samo stworzenie. Wszystkie rzeczy zostały przez Boga stworzone dla określonego celu. Cel ten musi być zrealizowany, inaczej rzeczy tracą swą tożsamość, a to znaczy także: świat wypada z uniwersalnego porządku, cześć Boga zostaje naruszona[14]. Dlatego w przypadku człowieka, który traci przez grzech możliwość realizacji swego celu

[14] Na przedpolu tego rozumowania przedstawionego w CDH trzeba koniecznie dostrzec metafizyczną refleksję Anzelma rozwijaną we wszystkich wcześniejszych dziełach. Tu tylko w skrócie niech będzie wolno dodać, że bez tego horyzontu pojęć i rozumowań nie można wyczerpująco uchwycić głównego biegu myśli w CDH. Pamiętać zatem wypada, że według Anzelma wszystkim bytom stworzonym jest właściwa ich własna *rectitudo*, która przez umysł może być ujęta jako prawda. Dla stworzeń rozumnych i wolnych stan tej immanentnej im prawdy, zachowywany ze względu na nią samą, utożsamia się z ich sprawiedliwością. Zrozumiałe jest, że zachowanie tak pojmowanej sprawiedliwości jest tym samym co zachowanie własnej tożsamości. Jeśli doda się do tego, że w Anzelmowej metafizyce wszystko jest stworzone dla jakiegoś celu, tożsamość bytu i jego cel pozostają ze sobą

i nie może tego stanu naprawić, konieczna okazuje się ingerencja Boga. Musi ona spełnić wymogi działania naprawczego, jakie spoczywają na człowieku. Tu Anzelm formułuje jedną z centralnych myśli swego dowodzenia: wymagane jest działanie, jakim jest zadośćuczynienie. Powinien przedstawić je człowiek (bo on zgrzeszył), ale może to uczynić tylko Bóg (bo zadośćuczynienie musi być nieskończone). Kluczem do tego, by niniejsza reguła określała konieczność nie dopuszczającą wyjątku, jest uznanie aksjomatu stwierdzającego, że za grzech konieczne jest zadośćuczynienie albo kara. Tylko w ten sposób może być przywrócona sprawiedliwość grzesznikowi, naprawiony porządek świata, a także Boża cześć. Ścisłe przyjęcie tego aksjomatu w stosunku do człowieka w jego relacji do Boga zdaje się czynić także z Boga zakładnika konieczności. Jest to konieczność zachowania sprawiedliwości. Jednak, jak wyjaśnia sam Anzelm, ta konieczność wynika z niemożności utraty przez Boga Jego własnej tożsamości. Bóg nie może nie pozostać Bogiem, to jest najwyższą sprawiedliwością i dlatego z pewnością działa zgodnie z zasadą sprawiedliwości[15].

Ten sposób rozumowania sprawia, że koncepcja Anzelma postrzegana jest jako podporządkowująca proces ratowania człowieka zupełnie jednostronnie zasadzie sprawiedliwości. Nie wydaje się, by motywem działania Boga była miłość. Jakoby brak tu fundamentalnej wolności, dającej możliwość miłującego zwrócenia się Boga ku stworzeniu. Teza o usunięciu w cień Bożego miłosierdzia znajduje swoje wsparcie w pierwszej księdze, u początków argumentacji, gdzie Anzelm wykazuje, że nie uchodziło, by Bóg odpuścił ludziom grzechy *sola misericordia*[16]. Wyjaśnienie to jest zgodne z powyższą logiką. Działanie *sola misericordia*, z pominięciem wymogów sprawiedliwości, doprowadziłoby do utraty prawdy stworzenia i Boga, do naruszenia uniwersalnego *ordo*.

A jednak Anzelm nie rezygnuje z pytania o miejsce miłosierdzia w planie zbawczym Boga. Już na początku deklaruje, że motywem niezrozumianego przez *infideles* Wcielenia i śmierci Boga-człowieka było Boże miłosierdzie[17]. Problem jedynie polega na tym, by rozumieć je jako niesprzeczne ze sprawiedliwością, by uniknąć

---

w ścisłej zależności, zmierzającej aż do utożsamienia, to utrata własnej prawdy (tożsamości) oznacza równocześnie utratę celu.

[15] Osobnym problemem pozostaje to, że Anzelm nie mógł rozpoznać historycznego uwarunkowania swojego aksjomatu *aut poena aut satisfactio*; odnosząc go do relacji Boga wobec świata, uznał go za uniwersalną miarę sprawiedliwości.

[16] CDH I 12 (tytuł rozdziału): „Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat deum peccatum dimittere".

[17] CDH I 3 [II 50, 29nn]: „Nos non facimus deo iniuriam ullam aut contumeliam, sed toto corde gratias agentes laudamus et praedicamus ineffabilem altitudinem misericordiae illius, quia quanto nos mirabilius et praeter opinionem de tantis et tam debitis malis in quibus eramus, ad tanta et tam indebita bona quae perdideramus, restituit, tanto maiorem dilectionem erga nos et pietatem monstravit".

w ten sposób orzekania o sprzeczności w samym Bogu[18]. W rozwiązaniu Anzelma Bóg przez to okazuje swoje miłosierdzie, że we Wcielonym Synu bierze sam na siebie wymagania sprawiedliwości, którym nie jest w stanie sprostać grzesznik. Jest to miłosierdzie najgłębsze: ono „kosztuje" Wcielonego Boga największe zaangażowanie w ludzkie życie. W ten sposób jest ono wyrazem czynnej, zaangażowanej miłości. Anzelm nie zapomina o swojej deklaracji z początku dzieła, mówiącej o podkreśleniu miłosierdzia Boga. Pod koniec powraca do tej myśli, podsumowując ją:

> Boże miłosierdzie, które wydawało ci się zaginionym, gdy rozważaliśmy sprawiedliwość Boga i grzech człowieka, znajdujemy tak wielkie i tak zgodne ze sprawiedliwością, że nie może być pomyślane większe ani bardziej sprawiedliwe. Bo cóż może być bardziej miłosiernego pomyślane niż to, gdy Bóg Ojciec mówi do grzesznika, który jest potępiony na wieczne męki i skąd nie ma się czym wykupić: przyjmij mojego Jednorodzonego i oddaj go za siebie; a ten Syn mówi: weź mnie i odkup siebie?[19].

W tym podsumowującym całość poszukiwań tekście brzmi echo rozważań nad tajemnicą Boga zawartych w *Proslogionie*. Bóg jako *id quo maius cogitari nequit* a nawet *quiddam maius quam cogitari possit* to Bóg nie tylko najwyższy w istnieniu, ale także w swoich przymiotach. Jego miłosierdzie jest w tym sensie największe, jakie tylko można pomyśleć, że nie przeczy Bożej najwyższej sprawiedliwości. W odniesieniu do grzesznej ludzkości oznacza to dokładnie tyle, że Bóg, kierując się miłosierdziem bierze na siebie wymogi sprawiedliwości, które spoczywają na innych.

Abelard idzie inną drogą w pozytywnym wykładzie. Jego istotna treść mieści się w kilku zdaniach, które warto w całości zacytować:

> Nam zaś wydaje się, że zostaliśmy przez to w Krwi Chrystusa usprawiedliwieni i z Bogiem pojednani, że przez tę jedyną okazaną nam łaskę, iż Jego Syn przyjął naszą naturę i w niej pouczał nas zarówno przez swoje słowo jak i przykład i wytrwał aż do śmierci, związał On nas ze sobą jeszcze bardziej przez miłość. Stąd prawdziwa miłość kogoś, kto rozpalony jest tak wielkim dobrodziejstwem Bożej łaski, nie obawia się już znosić niczego dla Niego samego. … Nasze odkupienie jest więc ową najwyższą miłością, powstałą w nas przez mękę Chrystusa, która nie tylko wyzwala nas z niewoli grzechu, ale która przynosi nam prawdziwą wolność dzieci Bożych. Dzięki niej wypełniamy

---

[18] CDH I 24 [II 93, 26]: „Quapropter quemadmodum deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem impossibile est".

[19] CDH II 20 [II 131, 27nn]: „Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tam que concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te?" [tłum. J.K.].

wszystko raczej z miłości niż z lęku przed Tym, który okazał nam tak wielką łaskę, że większej znaleźć się nie da…[20].

Abelarda nie interesuje obiektywny stan kosmosu po grzechu, to znaczy nie szuka on konieczności naprawy jakiejś obiektywnej struktury oddzielającej człowieka od Boga (Anzelmowe *ordo* albo *honor Dei* a nawet *iustitia* człowieka). W dziele Chrystusa dopatruje on się natomiast bezpośredniego oddziaływania Boga na człowieka — swoistego „przekonywania miłości". Czy to oznacza, że Abelard nie przedstawia żadnej klasycznej teorii „odkupienia obiektywnego"?[21] Raczej należy tu dostrzec próbę pojmowania dzieła Chrystusa jako drogi jednania każdego grzesznika z osobna z Bogiem, a więc do jakiejś formy refleksji nad dziełem zbawczym Chrystusa, które nie zna podziału na „obiektywne" dzieło związane z Krzyżem i „subiektywne" przyswojenie sobie jego owoców. Wydaje się więc, że Abelard proponuje zupełnie nową — dla łacińskiej tradycji — soteriologię, która neguje dotychczas podkreślane oddzielanie obiektywnego i subiektywnego wymiaru odkupienia. Za nim przemawia już fakt, że Abelard na wstępie zrelatywizował znaczenie tradycyjnej kategorii niewoli diabła. Dalej jasno okazuje się, że w dziele Chrystusa nie chodzi o usunięcie jakiejś obiektywnej przeszkody leżącej poza człowiekiem samym. Chodzi wyłącznie o przekonanie do miłości mocą miłości najpełniej przemawiającej z Krzyża Chrystusa. Odkupienie nie jest zniesieniem zewnętrznej przeszkody między Bogiem a człowiekiem, nie jest umożliwieniem człowiekowi realizacji celu, ale jest związaniem człowieka z Bogiem przez miłość. Nauka o odkupieniu zostaje przewyższona nauką o miłości Boga jednającej ze sobą każdego człowieka.

Dla Anzelma to rozwiązanie byłoby zdecydowanie nie do przyjęcia. Nie uwzględnia ono przecież zasady sprawiedliwości, która, zgodnie z rozwijaną przez niego metafizyką, chroni tożsamość bytów. Dlatego niemożliwe jest przebaczenie *sola misericordia*. Anzelm zgłosi wręcz zarzut: jeśli ktoś uważa inaczej, to powinien uzasadnić, dlaczego Bóg Wcielony posunął się aż do śmierci krzyżowej. Nikt rozsądny nie podejmuje wysiłku większego niż rzeczywiście potrzebny dla osiągnięcia określonego celu. Skoro Bóg Wcielony umarł na krzyżu, a mógłby zbawić człowieka

---

[20] „Nobis autem uidetur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam uerbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrixit, ut tanto diuinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum uera reformidet caritas … Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio quae nos non solum a seruitute peccati liberat, sed ueram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam qua maior inueniri ipso attestante non potest" [tłum. J.K.] (CCCM 11, lib. 2, c. 3, lin. 242–248; 256–261).

[21] Tak interpretuje jego myśl R. Peppermüller, *Zum Römerbriefkommentar. Erlösung durch Liebe*, s. 115–127. Przeciwnie G. O'Collins, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford 2007, s. 181n.

sola misericordia, objawiając w ten sposób swoje miłosierdzie, to czyż Jego śmierć nie była zbyt wielkim trudem?[22]

Widać, że Abelard nie znał myśli Anzelma, gdyż z pewnością nie pominąłby argumentów Anzelma, tak jak nie pominął tradycyjnej nauki o niewoli diabła. Mimo to, a może dzięki temu, Abelard jest wolny od ścieżki myślowej, jaką narzuca argumentacja Anzelma. Nie rozważa on kwestii zbawienia człowieka w kontekście uniwersalnych zasad metafizyki, które wypracowywał cierpliwie Anzelm. Porywa go natomiast nauka o bezpośrednim oddziaływaniu Bożej miłości, o zjednoczeniu człowieka z Bogiem przez miłość.

W Anzelmowej koncepcji nie ginie miłosierdzie Boga. Odnajduje się ono w samej sprawiedliwości jako „inne miłosierdzie"[23], a dokładniej, transponując wyrażenie z *Proslogionu*, jako miłosierdzie, „ponad które nie można większego pomyśleć".

Trzeba zauważyć, że Abelard nawiązuje do idei sprawiedliwości w kontekście dzieła odkupienia. Nie może przecież w komentarzu do *Listu do Rzymian* pominąć tego terminu. Gros tego zainteresowania sprawiedliwością, zgodnie z ideą tego *Listu*, związane jest subiektywnym jej przyswojeniem przez człowieka, a więc z procesem usprawiedliwienia grzesznika. Jednak u początków tego procesu znajduje się w tym liście samo pojęcie Bożej sprawiedliwości, która czyni nas sprawiedliwymi. Tutaj wielokrotnie powtarza Abelard, że sprawiedliwość Boga to Jego miłość[24]. Jak należy to rozumieć? Abelard sam uściśla: sprawiedliwość Boża utożsamia się z miłością wtedy, gdy Bóg przez nią usprawiedliwia człowieka[25]. Poza tym jest to sprawiedliwość, która stanowi o właściwej odpłacie: dla wybranych ku ich chwale, dla bezbożników ku ich karze[26]. W ten sposób problem relacji sprawiedliwości i miłości w Bogu zaostrza się. Raz Bóg okazuje się sprawiedliwy w karaniu grzeszników, innym razem zaś w ich ułaskawianiu. Abelard rozwiązuje problem przez odwołanie do Rz 3, 4n[27]. Boża sprawiedliwość manifestuje się w Bożej prawdomówności. Bóg, który realizuje swoje obietnice, jest sprawiedliwy. W ten

---

[22] Por. CDH I 6 [II 54, 12–55, 2]: „Quapropter si humanum genus salvare noluit, nisi quo modo dicitis, cum sola voluntate potuit: ut mitius dicam, videte quomodo eius sapientiae repugnatis. Nam si homo quod facile posset, cum gravi labore sine ratione faceret, non utique sapiens ab ullo iudicaretur. Quippe quod dicitis deum taliter ostendisse quantum vos diligeret, nulla ratione defenditur, si nullatenus aliter hominem potuisse salvare non monstratur. Nam si aliter non potuisset, tunc forsitan necesse esset, ut hoc modo dilectionem suam ostenderet".

[23] Por. CDH I 24 [II 93, 29].

[24] Por. np. CCCM 11, lib. 2, c. 3, lin. 92–93; 96–97; 108–121.

[25] CCCM 11, lib. 2, c. 3, lin. 52–55: „Sed *Nunc*, id est in tempore gratiae, IVSTITIA DEI, id est quam Deus approbat et per quam apud Deum iustificamur, id est caritas, EST MANIFESTATA, per euangelicam scilicet doctrinam".

[26] CCCM 11, lib. 1, c. 1, lin. 623–626: „IVSTITIA ENIM DEI uere in salutem, quia ibi totius salutis doctrina continetur, ubi uidelicet *iustitia* Dei, hoc est iusta eius remuneratio, siue in electis ad gloriam siue in impiis ad poenam, liquide et perfecte continetur et traditur".

[27] Por. CCCM 11, lib. 1, c. 3, lin. 53–163.

sposób usprawiedliwienie grzeszników wyraża tę właśnie prawdomówność i sprawiedliwość Boga. Rozwiązanie jest dyskusyjne, bowiem broniąc sprawiedliwości w decyzji ratowania grzesznika nie ułatwia uzgodnienia jej ze sprawiedliwością w karaniu. Widać jednak tutaj, że pojęcie sprawiedliwości, utożsamianej z miłością, wnosi coś w przedstawiane przez Abelarda rozumienie dzieła zbawczego Chrystusa. Liczy się ono tam, gdzie zwykle przedstawia się tylko wyjściową tezę, podkreślającą zaangażowanie miłości: Bóg działa w Chrystusie mocą miłości, która chce „przekonać" i przemienić od wewnątrz grzesznika. Teraz widać, że w ten sposób manifestuje się też Jego sprawiedliwość. Utożsamia się ona z wiernością Boga wobec udzielonych obietnic, zaś realizuje przez dzieło zbawcze Chrystusa, czyli przez objawienie miłości aż po Krzyż i przekonywanie do jej przyjęcia.

Zatem tak Anzelm jak i Abelard w istocie nawiązują do motywów miłości i sprawiedliwości Boga w zbawczym dziele Chrystusa. Anzelm, szczególnie dzięki związaniu swej refleksji z poprzednimi rozpoznaniami metafizycznymi, przedstawia solidne argumenty za koniecznością uwzględnienia „uniwersalnej" sprawiedliwości, która w najwyższym stopniu jest w Bogu. Abelard odwołuje się raczej do pojęcia sprawiedliwości wtórnie, nie ona bowiem jest motywem przewodnim jego wyjaśnienia dzieła zbawczego Chrystusa. W efekcie to Anzelmowi — w obrębie wypracowanego przez niego systemu myślowego — udaje się przedstawić miłość (miłosierdzie) i sprawiedliwość Boga jako niesprzeczne motywy zaangażowania w odkupienie człowieka. Abelard natomiast utrzymuje aż do końca napięcie między nimi, jako niepoddające się definitywnemu racjonalnemu wyjaśnieniu.

4. Odmienne rozumienie zastępczości

Zaznaczone różnice między Abelardem a Anzelmem wiodą do spostrzeżenia jeszcze jednej między nimi odmienności. Jeśli zapytamy, w jaki sposób Chrystus zastępuje ludzkość w dziele odkupienia, to uzyskamy tu dwie różne odpowiedzi, jakkolwiek nie będą one skrajnie odmienne.

Według Anzelma Chrystus oddając życie czyni to, co powinno być dane przez jakiegokolwiek przedstawiciela ludzkiej natury jako zadośćuczynienie za grzechy wszystkich ludzi. W tym sensie nie eliminuje on ludzkiego zaangażowania (ludzkiej wolności), ale wchodzi na nasze miejsce — stając się człowiekiem — i w naszym imieniu realizuje dzieło zbawcze. Inaczej mówiąc, ludzka natura, której uczestnikami wszyscy jesteśmy, wykonuje należne zadośćuczynienie. Równocześnie dokonane przez Chrystusa zadośćuczynienie jest dopiero punktem wyjścia, umożliwiającym osobiste zaangażowanie pojedynczego człowieka w spełnienie jego osta-

tecznego zbawienia. Zadośćuczynienie Chrystusa daje każdemu możliwość odzyskania utraconej sprawiedliwości, ale nie oferuje jeszcze wiecznego spełnienia[28].

Z drugiej strony koncepcja Anzelma nosi w sobie od początku ideę prostego zastąpienia. „Od początku", to znaczy za sprawą założenia, że potrzebny jest tylko wystarczający czyn jednego człowieka, a to już sprawi, że inni bez osobistego wkładu skorzystają z jego owoców. O ile jeden człowiek przedstawi właściwe zadośćuczynienie, o tyle wszyscy ludzie zostają uwolnieni od grzechu. W tej mierze działanie Chrystusa nie angażuje innych osób. Jest zastępstwem o charakterze rzeczowym — przejęcia pewnych przekazywalnych zobowiązań. Charakter rzeczowy tego zastępstwa ma osobliwy charakter — idzie przecież o zobowiązania związane ściśle z wolnością człowieka, ale zarazem o ich pełną przekazywalność z osoby na osobę.

W koncepcji Abelarda zagadnienie zastępstwa przedstawia się inaczej. Ponieważ nauka ta jest skoncentrowana na bezpośrednim oddziaływaniu miłości Boga w Chrystusie na konkretnego człowieka, a nie na naprawie jakiejś pośredniczącej między Bogiem a człowiekiem struktury, to nie ma tu miejsca na oddzielanie zbawienia obiektywnego i subiektywnego. Chrystus Ukrzyżowany to równocześnie Bóg docierający do człowieka ze zbawczą propozycją przemieniającej, usprawiedliwiającej miłości. W takim świetle rola Chrystusa nie polega na zastąpieniu człowieka, na wyparciu jego wolności, ale na przekonaniu go do nawrócenia i życia „otwartego" na miłość Boga. Odkupienie dzieje się wówczas, gdy konkretny człowiek przyjmując miłość Boga w Chrystusie, sam angażuje się w życie w miłości do Boga.

Różnica między pojmowaniem zastępczości przez obu tych myślicieli jest wyraźna, ale nie skrajna. Dzieje się tak za sprawą koncepcji Anzelma, w której rozumienie zastępstwa mieści w sobie elementy prostego, rzeczowego zastąpienia i równocześnie osobowego oddziaływania, podkreślające wagę wolnego zaangażowania pojedynczego człowieka.

Różnica ta wynika tylko pośrednio z odmiennych szczegółowych koncepcji soteriologicznych. U podstaw ich odmiennych pojęć zastępczości leży odmienne stanowisko w sprawie powszechników. Umiarkowany realizm Anzelma[29] zakłada, że chora wskutek grzechu jest ludzka natura. I choć istnieje ona tylko w pojedynczych ludziach (a nie „idealnie"), to wystarczy jeden odpowiedni czyn zadośćczyniący, by cała natura, a więc wszyscy ludzie, została uzdrowiona ze stanu niesprawiedliwości. Ten sposób myślenia niejako automatycznie generuje pojęcie zastępczości, które dopuszcza zastąpienie wolności jednej osoby przez drugą. Decydującym

---

[28] Najwyraźniej ujmuje to formuła pojawiająca się pod koniec dzieła: „Syn mówi: weź Mnie i zbaw siebie" (CDH II 20 [II 131, 29n]).

[29] Na temat takiego określenia pozycji Anzelma w sporze o uniwersalia por. J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009, s. 237–245.

kryterium jest tu akt wolności zrealizowany przez osobę posiadającą ludzką naturę. Zasada prawna: *aut poena aut satisfactio* zwiększa ten efekt zewnętrzności działania zastępcy wobec zastępowanych. Ale to nie ona jest pierwotnie odpowiedzialna za specyfikę tego aspektu soteriologii Anzelma. Pierwotne znaczenie ma uznanie, że powinność zadośćuczynienia spoczywa na naturze — czyli na j a k i m k o l w i e k uczestniku natury.

Abelard jawi się w porównaniu z Anzelmem jako nominalista. Dla jego poglądów soteriologicznych oznacza to między innymi, że nie może on przyjąć obciążenia grzechem osobistym i pierworodnym, ciążącym na naturze ludzkiej, gdyż ta jest jedynie ogólnym pojęciem. Tak samo, w tym świetle, nie może wystarczyć czyn jednego za wszystkich, uzdrawiający naturę ludzką. Tego typu oddolna ścieżka odkupienia jest zamknięta. Jego soteriologia ma dlatego w tym sensie charakter ściśle odgórny: Bóg w człowieczeństwie Chrystusa objawia swoją miłość. Ta przemowa miłości dociera już do każdego konkretnego człowieka, nie naprawia zaś w żaden sposób natury; natura bowiem realnie nie istnieje.

⋆ ⋆ ⋆

Różnice w myśli soteriologicznej Anzelma i Abelarda są jasno widoczne. Jednak przeciwstawianie sobie tych dwóch autorów prowadzi do zbyt daleko idących uproszczeń. Podtrzymać trzeba tezę, że Abelard nie znał *Cur Deus homo* Anzelma, w przeciwnym razie prowadziłby dyskusję z niektórymi tezami tego dzieła. Zatem jego koncepcja nie może być traktowana jako polemiczna i alternatywna propozycja wobec refleksji Anzelma. Raczej uznać trzeba, że obaj myśliciele kładą odmienne założenia w swoich pracach. Anzelm szuka racjonalnego systemu wyjaśniającego logikę Bożego działania i w obrębie tych poszukiwań o charakterze metafizycznym szczególne miejsce przyznaje zasadzie sprawiedliwości; Abelard stara się również niesprzecznie przedstawić rzeczywistość wiary. Nie sięga jednak tak daleko, by stworzyć system wyjaśniający, co Bóg koniecznie miałby uczynić. Stawia w centrum swej refleksji naukę Pisma Świętego. Jego *Komentarz do Listu do Rzymian* jest tego znakomitym przykładem. To prawdopodobnie intuicja wiary czerpiąca z Nowego Testamentu podpowiada mu, by w wyjaśnieniu działania zbawczego Chrystusa jako naczelną kategorię przyjąć miłość Boga. Drugim istotnym elementem odróżniającym obu pisarzy jest ich stosunek do kwestii uniwersaliów, który rzutuje decydująco na rozwinięcie ich refleksji soteriologicznej.

jacek.kempa@us.edu.pl

SIND ANSELM VON CANTERBURY UND PETER ABAELARD AUTOREN RIVALIESIERENDER SOTERIOLOGIEN?

ZUSAMMENFASSUNG

Die These über die Gegensätzlichkeit der soteriologischen Entwürfe Anselms und Abaelards ist ziemlich weit verbreitet. Im vorliegenden Beitrag werden die einzelnen Aspekte der genannten Entwürfe betrachtet und auf Ähnlichkeiten und Unterschiede überprüft. Im Vorfeld der Problematik macht sich eine wichtige Ähnlichkeit bemerkbar: Beide Autoren lehnen die Theorie des Loskaufs aus der Sklaverei des Teufels ab, wenn auch unter Verwendung unterschiedlicher und zum Teil gegensätzlicher Argumente. Gravierende Unterschiede zeigen sich im Grundverständnis der Erlösung. Schon der Ausgangspunkt erweist den Unterschied: das ausschließlich rationale (*sola ratione*) Vorgehen Anselms und der b i b l i s c h e Kommentar Abaelards. Allerdings ist der oft betonte Unterschied zwischen der auf die G e r e c h t i g k e i t Gottes fixierten Soteriologie Anselms und der den Vorrang der L i e b e Gottes preisenden Versöhnungslehre Abaelards nicht völlig gerechtfertigt. Sie ist auf jeden Fall nicht das entscheidende Merkmal der „Rivalisierung" beider Entwürfe. Vielmehr liegt der entscheidende Grund für die Unterschiede in der Stellung beider Autoren zur Universalienfrage. Die im Vergleich zu Anselm relativ „nominalistische" Position Abaelards führt diesen zu einer anderen Auffassung über das Wesen des erlösenden Handelns Gottes (als „Überzeugen" je einzelnen Menschen durch die Liebe Gottes in Christus) und in der Folge auch über das Verständnis des stellvertretenden Tuns Jesu Christi.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 435–446
ISSN 0860-0015

Wojciech Surówka OP
Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Dominikanów,
Kraków / Petersburg (Rosja)

TEOLOGIA MIKOŁAJA AFANASJEWA A SOBÓR WATYKAŃSKI II

Dosyć często można spotkać się jeszcze z opinią głoszącą, że eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasjewa wpłynęła na orzeczenia Soboru Watykańskiego II. Taki pogląd jasno formułuje we wstępie do polskiego tłumaczenia książki *Церков Духа Святого* bp Jakub, pisząc:

> To Afanasjew wracając do źródeł, na nowo odkrywa to, co było u samego początku. Nic więc dziwnego, że jego „odkrycia" stały się tak ważkie w nauce o kościele, że były nawet cytowane pod koniec pierwszej sesji II soboru watykańskiego[1].

Prawie identyczną opinię wyraził jakiś czas temu protestancki badacz prawosławnej teologii Karl Ch. Felmy. W książce poświęconej głównym nurtom prawosławnej teologii, pisząc o eklezjologii eucharystycznej, stwierdza:

> Początkowo koncepcja o. Afanasjewa nie miała dużego odzewu. Jednak do 1962 roku rozpowszechniła się na tyle, że II sobór watykański pod koniec swojej pierwszej sesji wprost powołał się na poglądy Afanasjewa i jego uczniów[2].

Podobne opinie były wyrażane również przez katolickich teologów. Już w 1965 roku znany badacz rosyjskiej teologii Bernard Schultze, analizując artykuł Afanasjewa poświęcony problematyce prymatu Piotra, w którym obszernie przedstawione zostały założenia eklezjologii eucharystycznej, stwierdza, iż „wydaje się, że treść tego artykułu wpłynęła w jakiejś mierze nawet na »schemat o Kościele« Ekumenicznego Soboru Watykańskiego II"[3]. Jak widać, teolodzy zgodnie przyświadczają o istnieniu jakiegoś wpływu eklezjologii eucharystycznej na podjęte na

---

[1] M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2002, s. 3.

[2] K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska, 2005, s. 183.

[3] B. Schultze, *Ecclesiologia universale o eucaristica?*, „Unitas", 20 (1965), s. 14. Opinię tę powtarza również W. Hryniewicz, podając konkretne teksty soborowe, które zgadzają się z koncepcjami Afanasjewa (KK 26, DE 15, DB 11). Por. W. Hryniewicz, *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, „Collectanea Theologica", 52 (1982), s. 69.

soborze orzeczenia doktrynalne. W jednej z ostatnich prac całościowo przedstawiających kwestię prymatu Piotra możemy znaleźć listę współczesnych teologów, którzy podzielają ten pogląd. Zaliczają się do nich m.in. Emmanuel Lann z ekumenicznego opactwa w Chevetogne, Wacław Hryniewicz z KUL-u i Bruno Forte, obecnie katolicki biskup Chieti-Vasto[4]. Pomimo powszechnie przyjmowanej opinii o wyjątkowości teologii Afanasjewa, zasadne wydaje się postawienie pytania o charakter jej wpływu. Przyjrzyjmy się, co dokładnie w wypowiedziach teologów oznacza stwierdzenie, że eklezjologia Afanasjewa była cytowana podczas obrad soboru i w jakim sensie treść artykułów Afanasjewa wpłynęła na ukształtowanie się eklezjologii *Vaticanum II*.

I

Już od pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II w obradach uczestniczyli jako obserwatorzy wysłannicy prawosławni. Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan wystosował zaproszenie do Instytutu św. Sergiusza, aby wybrał obserwatorów spośród grona profesorów. Jedynym, który uczestniczył w posiedzeniach wszystkich czterech sesji (od 1962 do 1965 roku) był Aleksander Schmemann, w tamtym czasie związany już z Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku, pozostający jednak cały czas najbardziej znaczącym przedstawicielem paryskiej szkoły. Drugim delegatem był właśnie Mikołaj Afanasjew, który uczestniczył w pracach końcowej sesji soboru w 1965 roku[5]. Teolodzy prawosławni, nawet jeżeli występowali jedynie w charakterze obserwatorów, mogli podczas obrad soboru poprzez cotygodniowe spotkania organizowane przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan lub nieformalne rozmowy w kuluarach w jakimś sensie wpływać na kierunek prac poszczególnych komisji[6]. Przykładowo Yves Congar wielokrotnie wspomina w swoich dziennikach z czasów soborowych o rozmowach prowadzonych z Oskarem Culmannem. W przypadku Afanasjewa nie można mówić o tego typu wpływie, ponieważ pojawił się na soborze, kiedy wszystkie najważniejsze dokumenty zostały już sformułowane. Congar nie wspomina również o jakimś szczególnym spotkaniu z nim, a znając jego miłość do prawosławnej eklezjologii możemy podejrze-

---

[4] Por. J. Syty, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, Roma 2002, s. 25.

[5] Por. Э. Ланн, *Восприятие на западе участия Московской патриархии во Втором Ватиканском Соборе*, w: *Второй Ватиканский Собор: Взгляд из России. Материалы конференции проходящей в Москве в апреле 1995 года*, ред. Д. Альбериго, А. Чубарьян, Москва 1997, s. 196–197.

[6] „Zdanie obserwatorów, w formie pisemnej lub ustnej, było chętnie przyjmowane". Л. Вишер, *Второй Ватиканский Собор как экуменическое совершение*, w: *История II Ватиканского собора*, t. 5, red. Д. Альбериго, Москва 2009, s. 623.

wać, że na pewno odnotowałby je[7]. Obecność Afanasjewa podczas ostatniej sesji soboru miała, w ścisłym tego słowa znaczeniu, charakter „obserwacyjny". Swoją drogą ciekawe byłoby przeanalizowanie odwrotnej zależności: jaki wpływ na teologię Afanasjewa i innych prawosławnych teologów żyjących na Zachodzie wywarli katoliccy i protestanccy teolodzy. W przypadku samego Afanasjewa ewidentna jest zależność przynajmniej od dwóch autorów. Czytając jego prace nie można nie zauważyć, że znajdował się on pod silnym wpływem idei protestanckiego teologa Rudolfa Sohma (1841–1917). Niektórzy, jak na przykład John Meyendorff twierdzą, że w eklezjologii Afanasjewa nie odnajdziemy żadnej nowatorskiej idei, ponieważ jest ona jedynie powtarzaniem „odkryć" Sohma[8]. Drugim teologiem, który w sposób oczywisty wpłynął na Afanasjewa, był anglikański badacz wczesnego chrześcijaństwa George Dix (1901–1952). Jego wpływ szczególnie można zauważyć w książce *Kościół Ducha Świętego*[9]. Jak widzimy wzajemna zależność teologów jest zdecydowanie bardziej zróżnicowana niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Nie należy jednak doszukiwać się bezpośredniego wpływu samego Afanasjewa na przebieg prac soborowych komisji.

II

Zastanówmy się teraz nad wpływem publikacji Afanasjewa na kształtowanie eklezjologii *Vaticanum II*. Od razu trzeba powiedzieć, że samych tekstów było niewiele. Artykuł, w którym po raz pierwszy przedstawił ideę eklezjologii eucharystycznej, ukazał się w 1934 roku w czasopiśmie „Путь", będącym organem rosyjskiej emigracji. *Двѣ идеи вселенской Церкви* jest tekstem powstałym pod wpływem studiów nad eklezjologią pod kierownictwem Sergiusza Bułgakowa. Podczas zajęć seminaryjnych Afanasjew przedstawił swoją koncepcję, jednak zdecydowana krytyka, z którą spotkał się ze strony swojego nauczyciela i mistrza, spowodowała, że porzucił zajmowanie się eklezjologią i powrócił do swoich pierwotnych zainteresowań, czyli do badania historii soborów powszechnych i prawa kanonicznego. Po rozpoczęciu działań wojennych w 1939 roku Afanasjew znalazł się w Szwajcarii a następnie powrócił do Francji i w styczniu 1940 roku przyjął święcenia kapłańskie. Przebywając na południu Francji rozpoczął pisanie swojej podstawowej

---

[7] Podczas jednego z wystąpień w 1978 roku przedstawiał on eklezjologię eucharystyczną jako „odwieczną katolicką i prawosławną naukę o Kościele". Por. K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 183. Na temat związków Congara z prawosławną diasporą w Paryżu, patrz. J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowa z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1982, s. 64–65; B. Petrà, *La teologia cattolica e la scoperta dell'Ortodossia nel secolo XX: dal "contatto rinfrescante" alla "santa alleanza"*, „Vivens Homo", 19 (2008), 1, s. 149–151.

[8] Por. Э. Лапн, *Восприятие на западе*, s. 198–199.

[9] Por. J. Syty, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale*, s. 24.

pracy *Церковь Духа Святого*. W lipcu 1941 roku został delegowany do Tunisu, by zapewnić opiekę duszpasterską tamtejszym parafianom prawosławnym. Okres ten wpłynął na uformowanie się jego eklezjologii. Jak wspomina jego żona, pracując nad książką *Kościół Ducha Świętego*, miał do dyspozycji jedynie tekst Pisma Świętego i niektóre teksty ojców Kościoła, a całość jego namysłu teologicznego wyrosła przede wszystkim z doświadczenia ołtarza. Książka została opublikowana jednak dopiero znacznie później. Pierwsza jej część *Служение мириан в Церкви* ukazała się w Paryżu w 1955 roku, natomiast całość tekstu dopiero po śmierci autora w 1971 roku. W przekładzie francuskim książka ujrzała światło dzienne w 1975 roku. Obok tych dwóch fundamentalnych tekstów trzeba jeszcze wspomnieć o dwóch innych. W 1957 roku w paryskim czasopiśmie „Путь" ukazuje się artykuł *Кафолическая церковь*, który w dużej mierze jest powtórzeniem idei opracowanej już w 1934 roku, z kilkoma niewielkimi poprawkami. Natomiast w 1960 roku wychodzi w druku książka *Prymat Piotra w ujęciu Kościoła prawosławnego*, w której swoje artykuły zamieścili czterej profesorowie paryskiego Instytutu św. Sergiusza: Mikołaj Afanasjew, Mikołaj Koulomzin, John Meyendorff i Aleksander Schmemann[10]. Rok później książka była przetłumaczona na niemiecki, a po trzech latach na angielski. Właśnie w tej publikacji zamieszczony został najbardziej znany tekst Afanasjewa *L'Église qui préside dans l'Amour*, na który powołują się w większości zachodnioeuropejscy teolodzy. Zobaczmy, co na temat eklezjologii eucharystycznej znajdziemy w tym artykule i które z idei tam zawartych mogły być cytowane przez soborowych ojców.

Podstawową tezę eklezjologii eucharystycznej Afanasjewa można sformułować w następujący sposób: wszędzie tam, gdzie istnieje zgromadzenie eucharystyczne, istnieje Kościół, ponieważ jest tam obecny Chrystus. Kościół nie może istnieć bez zgromadzenia eucharystycznego i *vice versa* — nie może zaistnieć zebranie eucharystyczne, które nie byłoby w pełni Kościołem. Zgromadzenie eucharystyczne tworzy Kościół lokalny, który jest pełnym, jedynie możliwym empirycznym przejawem Kościoła — Ciała Chrystusowego. Pełnia ta jest możliwa w każdym Kościele lokalnym dzięki Eucharystii. Podobnie jak w każdej partykule chleba eucharystycznego obecna jest nie cząstka Ciała Chrystusowego, lecz całe ciało, tak samo podczas każdego zebrania eucharystycznego obecny jest cały Chrystus, ponieważ nie może być On podzielony. Potwierdzenie swojego systemu eklezjologicznego Afanasjew znajduje przede wszystkim w tekstach św. Ignacego Antiocheńskiego (†107), który po raz pierwszy użył formuły „kościół katolicki". Według Afanasjewa, główna zasada eklezjologii Ignacego Antiocheńskiego, sprowadza się do

---

[10] *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960. Osiem lat wcześniej na ten sam temat swoją pracę opublikował wybitny luterański biblista Oscar Culmann: *Saint Pierre, disciple — apôtre — martyr: histoire et théologie*, Paris 1952.

znanej wypowiedzi: „Tam gdzie jest biskup, powinien być i lud, bowiem tam, gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół katolicki — κατολική εκκλησία" (Smyrn. VII, 2). Tak wyrażonej idei Kościoła Afanasjew przeciwstawia inną wywodzącą się z teologii św. Cypriana z Kartaginy (†256), w której powszechność wypływa nie z tajemnicy Eucharystii, ale z jedności episkopatu. Nie jest naszym zadaniem przedstawienie całości poglądów Afanasjewa, wystarczy zauważyć, że buduje on swoją eklezjologię na przeciwstawianiu dwóch wizji Kościoła: lokalnego, opartego na eklezjologii eucharystycznej i powszechnego, który znajduje swoje potwierdzenie w jedności episkopatu[11]. Pod pojęciem „kościół katolicki" rozumie on kościół lokalny skupiony wokół swojego biskupa podczas celebracji eucharystycznej. Analizując teksty rosyjskiego teologa należy przyznać rację Schmemannowi, który uważał Afanasjewa za teologa „monologicznego", głoszącego jedną ideę. Była nią „idea Kościoła w swej pierwotnej formie"[12]. O zdecydowanym przeciwstawieniu kościoła uniwersalnego i lokalnego pisze on już w 1934 roku. Odnosząc się do rodzącego się ruchu ekumenicznego, stwierdza:

> Idea kościoła powszechnego, jaką znajdujemy w katolicyzmie, znajduje się w opozycji do innej idei tegoż kościoła powszechnego, tej która znajduje się lub powinna się znajdować u podstawy „ruchu ekumenicznego". Prawdziwa jedność chrześcijańskiego świata zależy od tego, która z tych dwóch idei okaże się w naszych czasach bardziej aktywną[13].

Podsumowując trzeba powiedzieć, że wpływ tekstów Afanasjewa na zachodnią teologię, do czasów *Vaticanum II*, trzeba ograniczyć do jednego tekstu (*L'Église qui préside dans l'Amour*) opublikowanego w pracy zbiorowej w 1960 roku.

III

Analizując teksty Afanasjewa możemy mówić o dwóch możliwych przestrzeniach wpływu jego teologii na soborowe orzeczenia. Pierwszą jest inspiracja powrotu do źródeł w badaniach teologicznych, na co wskazywał wprost bp Jakub we wstępie do pracy *Kościół Ducha Świętego*. Drugą są konkretne odwołania do

---

[11] Jest to konsekwencja wielu innych opozycji, którymi operuje Afanasjew. Główną z nich jest przeciwstawienie pomiędzy charyzmatem i prawem. Idea wprost przejęta z prac R. Sohma. Nie jest celem tego artykułu opisywanie całej debaty wokół eklezjologii Afanasjewa. Idea ta była wielokrotnie krytykowana, również przez samych prawosławnych. Po przeczytaniu tekstów Afanasjewa na temat prymatu Piotra, G. Florowski w liście do S. Tyszkiewicza określa go mianem „staromodnego liberała, niemającego wyczucia problemów teologicznych". Por. Г. Флоровский, *Писма*, „Символ", 29 (1993), s. 211.

[12] Por. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa 1988, s. 215.

[13] Н. Афанасьевъ, *Двѣ идеи вселенской Церкви*, „Путь", 45 (1934), s. 17.

Afanasjewa w dokumentach kładących akcent na kościele lokalnym oraz posłudze biskupa[14].

Hasło powrotu do źródeł wyrażone jasno podczas obrad soborowych miało swoich prekursorów również wśród teologów prawosławnych. Najbardziej znanym orędownikiem tej idei był Georgii Florowski, który wyraził ją jasno w 1936 roku podczas pierwszego kongresu teologów prawosławnych w Atenach[15]. Niektórzy z prawosławnych teologów zasługę zwrotu ku patrystyce, który dokonał się w sposób widoczny w zachodnioeuropejskiej teologii w pierwszej połowie XX w. przypisują głównie lub jedynie wpływowi prawosławia. Ich zdaniem zachodnioeuropejska kultura zmęczona rozwojem nauk przyrodniczych i dominującą technokracją, szukając źródeł odnowy duchowej, zwróciła się jednocześnie ku teologii ojców Kościoła i ku prawosławiu. „Powrót do źródeł" byłby więc możliwy dzięki żywej obecności prawosławia na Zachodzie. Za pośrednictwem tego „kanału" myśl Ojców przeniknęłaby do świata zachodniego[16]. Takie podejście wydaje się nieuzasadnione z punktu widzenia rozwoju zachodniej teologii. Wystarczy spojrzeć na przykład francuskiej *nouvelle théologie*, która wpłynęła w istotny sposób na orzeczenia *Vaticanum II*. Przed II wojną światową istniały dwa znaczące ośrodki studiów teologicznych we Francji. Pierwszym z nich był fakultet teologiczny w Lyonie-Fourvière na czele z Henri de Lubac i Jeanem Daniélou, drugim, studium dominikańskie Le Saulchoir z Marie-Dominique Chenu i Yves Congarem. Można śmiało powiedzieć, że ich praca przygotowała grunt pod to, co dokonało się na soborze. Były to szkoły niezależne od siebie, które równocześnie odkryły wartość powrotu do źródeł patrystycznych. Dla naszego tematu istotna jest obserwacja, którą poczynił Basilio Petrà:

> W rzeczywistości zainteresowanie Ojcami nie zrodziło się z nostalgii za prawosławiem i nie jest związane z odkryciem prawosławia. Trzeba raczej powiedzieć, że zainteresowanie Ojcami Kościoła i odkrycie prawosławia jako znaczącego dla Zachodu rodzą się niezależnie i związane są z bardzo konkretnymi motywami historyczno-kulturalnymi[17].

---

[14] Teolodzy zauważają ten wpływ w następujących dokumentach: *Lumen Gentium* 7 i 26, *Christus Dominus* 11, *Unitatis Redintegratio* 15. Por. J. Syty, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale*, s. 25–26.

[15] Por. E. Lann, *La Chiesa come mistero e come istituzione nella teologia ortodossa*, w: *Il mistero della Chiesa*, Roma 1965–1967, s. 674; B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi: spirito genuino dell'ortodossia*, „Orientalia Christiana Periodica", 7 (1941), s. 149–150. Florowski już wcześniej czynnie jako profesor paryskiego instytutu przyczyniał się do propagowania teologii ojców Kościoła. Jego książka *Wschodni Ojcowie IV w.* ukazała się 1931 roku, natomiast *Bizantyjscy Ojcowie V–VII w.* w roku 1933.

[16] Taki pogląd głosi m.in. I. Mastrogiannopulos w książce *Nostalgia for Orthodoxy*, wydanej w Atenach w 1959 r. Por. B. Petrà, *dz. cyt.*, s. 143.

[17] B. Petrà, *La teologia cattolica e la scoperta dell'Ortodossia*, s. 144. Dodaje on, że „spotkanie ich nie było jednak przypadkowe i umocniło w różnoraki sposób (…) teologię katolicką, która w pełni ujawniła się na soborze powszechnym Vaticanum II".

Wkład prawosławia nie wydaje się tak duży, jak chcieliby tego niektórzy z prawosławnych komentatorów. Szczególnie w przypadku Henri de Lubaca trzeba podkreślić jego wolność od wpływów prawosławnych, jaki pisze Petrà: „De Lubac doszedł do Ojców własnymi drogami, nie przez prawosławie, ani przez to, co działo się w kręgu paryskiej diaspory”[18]. Biorąc pod uwagę wszystkie te dane trzeba przyznać, że zwrócenie się ku teologii ojców Kościoła było wspólnym pragnieniem zarówno teologów prawosławnych jak i katolickich. Niektórzy z nich, jak na przykład Yves Congar, byli związani z paryską diasporą prawosławną, inni do rozmiłowania się w ojcach dochodzili własnymi drogami. Na pewno trudno mówić o wpływie Afanasjewa na teologów tej miary, co De Lubac, czy Congar, to raczej oni mogli wpłynąć na niego[19].

Na podkreślanie wagi kościoła lokalnego teolodzy byli wrażliwi już podczas prac przygotowawczych. W schemacie *De Ecclesia* z 1964 roku znajdujemy owo bezpośrednie odniesienie do artykułu Afanasjewa. W tekście czytamy:

> Wschodni Prawosławni uznają kult eucharystyczny za centrum całego życia religijnego. Dziś, porzucając generalnie koncepcję demokratycznej struktury Kościoła („soborność”), teolodzy prawosławni kładą duży nacisk na elementy katolickie, przede wszystkim na doktrynę skupiającą się na kulcie eucharystycznym, jako „koinonia”. Następnie w nurcie teologii prof. Afanasjewa wielu z prawosławnych teologów przeciwstawia eklezjologię uniwersalistyczną (to jest eklezjologię Kościoła jedynego i powszechnego, prawnie zorganizowanego w sposób hierarchiczny — jak kościół katolicki) eklezjologii eucharystycznej (to jest eklezjologii kościoła partykularnego, nie podporządkowanego prawu Bożemu według autorytetu — jak ma to miejsce w kościele prawosławnym). Z tego powodu wydaje się jak najbardziej użyteczne wskazanie, w jaki sposób również kościół katolicki wywodzi się z eklezjologii eucharystycznej, która równocześnie jest uniwersalna[20].

Można powiedzieć, że teologia Afanasjewa rzeczywiście wpłynęła na sformułowanie koncepcji eklezjologicznej Soboru. Jest to jednak wpływ podobny do tego, jaki zawdzięczany jednostronnym rozważaniom Apolinarego z Laodycei na ukształtowanie dogmatu chrystologicznego. W *Schemacie* wyraźnie mówi się o teologii Afanasjewa jako o tej, która przeciwstawia sobie dwie wizje Kościoła: uniwersalną i eucharystyczną — co jest zupełnie zgodne z tym, co pisał sam Afanasjew.

---

[18] B. Petrà, *La teologia cattolica e la scoperta dell’Ortodossia*, s. 149. Warto zauważyć, że w 1942 H. de Lubac wraz z J. Daniélou rozpoczyna wydawanie serii *Sources Chrétiennes*, w której ukazują się wszystkie najważniejsze źródła patrystycznej teologii.

[19] Pomijam spór wokół interpretacji „powrotu do źródeł”, który miał miejsce w łonie samej paryskiej szkoły. W przeciwieństwie do Sergiusza Bułgakowa, Georgii Florowski uważał, że trzeba oswobodzić myśl prawosławną z „babilońskiej niewoli zachodniej teologii”. Por. B. Petrà, *La teologia cattolica e la scoperta dell’Ortodossia*, s. 155.

[20] Cyt. za: B. Forte, *La chiesa nell’eucaristia. Per un’ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988, s. 51–52.

W związku z tym twórcy dokumentu proponują poszukiwanie idei bardziej pojemnej niż ta, którą zaproponowali prawosławni teolodzy. W tekście można wyróżnić dwa momenty szczególnie ważne. Po pierwsze podkreśla się unikalną rolę Eucharystii w budowaniu Kościoła, a po drugie Kościół nazywa *communio* (*koinonia*). Te dwa momenty często przedstawiane są jako dziedzictwo prawosławia, które przeniknęło do zachodniej teologii.

W rzeczy samej prawosławni teolodzy nie byli jedynymi, którzy zwrócili uwagę na Eucharystię jako centrum życia Kościoła. Henri de Lubac tak pisał na ten temat w 1938 roku:

> Eucharystia „jest szczytem i pełnią życia sakramentalnego. Do niej prowadzą wszystkie sakramenty". Eucharystia, będąc sakramentem „zawierającym w sobie całą tajemnicę zbawienia", jest zarazem w najpełniejszym znaczeniu sakramentem jedności.

Pisząc te słowa H. de Lubac nie obawiał się postawić obok siebie tekstu Ignacego Antiocheńskiego, który twierdził, że „jeden jest tylko kielich, żeby zjednoczył was we krwi Chrystusowej", z tekstem Soboru Trydenckiego, gdzie ojcowie wyznają, że „Chrystus chce (…) żeby Sakrament ten był (…) symbolem owego jednego ciała, którego głową jest On sam, a z którym On pragnie, byśmy — jako członki — byli spojeni więzami wiary, nadziei i miłości, żeby nie było między nami rozłamów"[21]. Spojrzenie H. de Lubaca zachowuje zarówno wymiar lokalny, jak i uniwersalny, jak również gwarantuje ciągłość tradycji, z czym nie mógł uporać się Afanasjew. Można więc śmiało powiedzieć, że równolegle do eklezjologii Afanasjewa, rozwijała się katolicka myśl o Kościele, będącym w swej istocie i eucharystycznym, i uniwersalnym.

Drugim ważnym aspektem, o którym mowa w *Schemacie*, jest przedstawienie Kościoła jako *communio*. Dla Afanasjewa zgromadzenie eucharystyczne było podstawowym wyrazem istoty Kościoła. Problematyka ta była również poruszana przez katolickich teologów, m.in. przez obecnego papieża Benedykta XVI. Joseph Ratzinger pisząc o teologicznych założeniach konstytucji *Lumen Gentium* zauważa, że eklezjologia komunijna jest ze swej natury eucharystyczna: „Jest ona bardzo bliska tej eklezjologii eucharystycznej, jaką w naszym stuleciu rozwijali teologowie prawosławni"[22]. Dodaje jednak w przypisie, że „podczas gdy u Afanasjewa eklezjologia eucharystyczna jest ukierunkowana wyłącznie na kościół lokalny, to L. Hertling już w roku 1943 otworzył się na eklezjologię pojmowaną całkowicie w duchu

---

[21] H. de. Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 70–71. Pierwsze wydanie pracy *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme* ukazało się w 1938 w Paryżu. Następnie rozwinął tę tematykę w pracy *Corpus Mysticum*, w której przedstawia związek pomiędzy Eucharystią i Kościołem analizując teksty średniowiecznych teologów. H. de. Lubac, *Corpus Mysticum: l'eucharistie et l'église au Moyen Âge*, Paris 1949.

[22] J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 118.

katolickim"[23]. Na czym polega katolickość tej teologii? Na tym, że *communio* nie ogranicza się jedynie do lokalnej wspólnoty eucharystycznej, ale zawiera w sobie odniesienie do wspólnoty z Piotrem. W artykule z 1956 roku Ratzinger odwołując się do prac Hertlinga, pisze: „Kto przyjmuje komunię z Rzymem, łączy się z prawdziwym Kościołem, kto nie przyjmuje komunii z Rzymem, nie jest częścią prawdziwej *Communio*, nie jest w pełnym sensie członkiem „ciała Chrystusa"[24]. Rzym, jako miasto apostołów Piotra i Pawła posiada przewodnictwo pośród kościołów a biskup Rzymu konkretyzuje i reprezentuje jedność, którą Kościół otrzymuje od Chrystusa. „Jedność Kościoła nie jest więc ufundowana w pierwszym rzędzie na fakcie posiadania centralnego i jedynego środka władzy, ale na życiu w mocy jedynej wieczerzy Pańskiej"[25]. Obserwacje Ratzingera są tylko jednym z przykładów podejmowania tej tematyki przez katolickich teologów. Celowo ograniczam się do tych, którzy mieli swój czynny wkład w formułowanie soborowych dokumentów. Mówienie tutaj o wpływie Afanasjewa na uformowanie w sposób pozytywny soborowych orzeczeń wydaje się być przesadą lub wyrazem „teologicznego romantyzmu".

IV

Na koniec przyjrzyjmy się jeszcze 26 punktowi Konstytucji *Lumen Gentium*, gdzie mowa o kościele lokalnym w związku z władzą uświęcającą biskupa. Gerard Philips, jeden z architektów *Lumen Gentium*, w swoim komentarzu do tego tekstu, podaje długą listę cytatów na potwierdzenie wyjątkowej roli Eucharystii w budowaniu Kościoła[26]. Zobaczmy kilka przykładów przez niego przywołanych. „Już św. Ignacy z Antiochii ostrzegał, że aby utrzymać przy życiu jedność, Kościół winien mieć jednego biskupa, jeden ołtarz, jedną Eucharystię" (*Philad* 4), co pozostaje prawdą nawet, gdy istnieją inne miejsca kultu. Kościół powszechny jest ufundowany i żyje w kościołach lokalnych i za ich pośrednictwem. Św. Augustyn w *Contra Faustum* (12, 20) naucza, że Eucharystia jest sakramentem, który „czyni Kościół wspólnotą w chwili obecnej". W innym miejscu mówi: „W rzeczywistości, władza, którą możemy dostrzec w niej (w Eucharystii) tworzy jedność, aż zintegrowani w Ciele Chrystusa, stając się jego członkami, staniemy się tym, co spożywamy" (*Serm* 57, 7). W *De civitate Dei* (22, 17) perspektywa jest jeszcze szersza: „Z przebitego boku Chrystusa zmarłego na krzyżu, wypłynęły wszystkie sakramenty, dzięki którym buduje się Kościół". W tym tekście symbolika odnosi

---

[23] *Tamże*, s. 118.

[24] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1971, s. 97.

[25] *Tamże*.

[26] Por. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione "Lumen Gentium"*, Milano 1975, s. 296.

się głównie do chrztu, jednak w innych tekstach ojcowie koncentrują się na Eucharystii. U św. Hieronima, czytamy: „Chcesz wiedzieć, jak stajemy się jednym ciałem Chrystusa? Pozwól pouczyć się samemu Zbawicielowi: kto spożywa moje ciało... będzie żył przeze mnie" (*Ad Jovin* 2, 29). Papież Leon Wielki formułuje to lapidarnie: „Czymże jest uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa jeśli nie tym, co pozwala nam przejść w to, co spożywamy" (*Serm* 63, 7). To samo echo rozbrzmiewa w tekstach liturgicznych. Przykładowo w *Sakramentarzu Gregoriańskim*, czytamy: „Jesteśmy zaliczeni do grona Jego członków, gdy przyjmujemy jego ciało i krew". Modlitwy liturgii mozarabskiej są w tym względzie jeszcze bardziej konkretne: „Spożywając krew i ciało Chrystusa, zmartwychwstaje całe zgromadzenie braterskie" (PL 96, 759B)[27]. W tym obfitym świadectwie tradycji Kościoła cytowanym przez Philipsa znajdujemy prawie wyłącznie zachodnich autorów. Sięga on nawet do nauki św. Tomasza, który pisząc o Eucharystii, stwierdza: „skutkiem tego sakramentu jest jedność Ciała mistycznego, bez którego nie ma zbawienia" (*STh* III, 73, 3). Wydaje się, jakby chciał tym samym pokazać, że sztandarowy przedstawiciel eklezjologii eucharystycznej, Ignacy Antiocheński, jest w absolutnej harmonii z tradycją zachodnią, tak postponowaną przez Afanasjewa. Podsumowując swoje uwagi Philips stwierdza, że „teologia zawsze była i wciąż pozostaje wrażliwa na koncepcję, zgodnie z którą Kościół jest konstytuowany w komunii eucharystycznej. Wynika to również, choć z pewną jednostronną natarczywością, z pracy M. Afanasjewa"[28]. Następnie celnie charakteryzuje tego typu jednostronność:

> Eucharystia buduje Kościół, ale bez Kościoła nie może być celebrowana. Jak może pierwsze stwierdzenie poprzedzać drugie? Dlaczego nie zachowujemy przeciwnego porządku: tylko drugi element, to jest Kościół, czyni możliwym pierwszy, to jest Eucharystię? W rzeczywistości, jesteśmy ofiarami błędu optycznego: jedynym pryncypium, lub inaczej jedynym twórcą Kościoła jest Chrystus. On, który poprzez ofiarę krzyżową i celebrację sakramentalną Ostatniej Wieczerzy i Mszy, tworzy w swoim własnym Ciele komunię wiernych[29].

Philips kierując spojrzenie na Chrystusa, wychodzi poza alternatywę naszkicowaną przez Afanasjewa. W tym duchu zostały też sformułowane orzeczenia soborowe. Celem było pokazanie takiej wizji Kościoła, który konstytuując się w celebracji eucharystycznej, jest zarazem uniwersalny i lokalny. Pomocne okazało zwrócenie się w kierunku chrystologii: „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą" (*Lumen Gentium* 7).

---

[27] Por. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero…*, s. 297.
[28] *Tamże*, s. 298.
[29] *Tamże*.

Taką chrystocentryczną eklezjologię eucharystyczną proponował na kilka lat przed Afanasjewem Georgii Florowski:

> W Eucharystii w niewidzialny sposób, ale rzeczywiście ujawnia się pełnia Kościoła. Każda liturgia jest sprawowana w powiązaniu z całym Kościołem i jakby w jego imieniu, a nie tylko w imieniu stojącego ludu (…) W modlitwie eucharystycznej Kościół kontempluje i uświadamia sobie, że jest jednym i integralnym Ciałem Chrystusa[30].

Podobnie grecki teolog Ioannis Zizioulas zwracał uwagę na brak syntezy pomiędzy chrystologią i pneumatologią w teologii Afanasjewa, co może prowadzić do pewnego typu „kongregacjonalizmu": „Natura Eucharystii nie wskazuje na prymat kościoła lokalnego, ale na jednoczesność kościoła lokalnego i uniwersalnego"[31].

V

Podsumowując należy stwierdzić, że trudno mówić o pozytywnym wpływie eklezjologii eucharystycznej Mikołaja Afanasjewa na orzeczenia Soboru Watykańskiego II, a przynajmniej trudno ten wpływ udokumentować. Na pewno uwrażliwienie na tradycję Kościołów Wschodnich odbiło się na orzeczeniach soborowych. Aby zobaczyć całość tego zagadnienia, nie należy jednak ograniczać się do teologii Afanasjewa. Na pewno nie można mówić o jego bezpośrednim wpływie na prace komisji soborowych. Również tam, gdzie wymieniane jest jego nazwisko, przedstawiany jest jako teolog jednostronnie akcentujący lokalny wymiar Kościoła. W tym sensie „zainspirował" on ojców soborowych do poszukiwania eklezjologii, pojemniejszej i zgodnej z tradycją Kościoła. Nie oznacza to jednak, że taka teologia nie istniała w tradycji Kościoła Zachodniego, wręcz przeciwnie, wiele przykładów wskazuje na to, że katoliccy teolodzy niejednokrotnie wyprzedzali i zaskakiwali swoich prawosławnych kolegów rozległością teologicznych horyzontów.

Wojciech.Surowka@dominikanie.pl

---

[30] Г. Флоровский, *Христианство и цивилизация*, Санкт-Петербург 2005, s. 357–358. Por. K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 182.

[31] I. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso*, „Cristianesimo nella Storia", 2 (1981), s. 119.

LA THÉOLOGIE DE NICOLAS AFANASSIEV ET LE CONCILE VATICAN II

RÉSUMÉ

Avant le Concile Vatican II le théologien orthodoxe Nicolas Afanassiev donna un nouvel élan aux études théologiques. De nombreux chercheurs affirment qu'il influença entre autres certains documents conciliaires. Son idée de l'ecclésiologie eucharistique fut à maintes reprises mentionnée durant le travail préparatoire du Concile. Une étude historique concernant cet argument nous permet d'éclaircir de nouvelles observations.

Il est possible de distinguer deux modes d'influence de la théologie d'Afanassiev sur les documents conciliaires. Il faut avant tout affirmer que l'influence directe du théologien lui-même sur le travail préparatoire ne fut pas clairement prouvée. Afanassiev arriva à Rome au moment où tous les documents avec la mention de son nom étaient déjà rédigés.

Il est très difficile de trouver également des preuves de l'impact de sa théologie sur les documents mêmes. Les pères du Concile la considéraient comme une ecclésiologie unilatérale, concentrée sur l'aspect local de l'Église. Beaucoup de théologiens catholiques s'étaient prononcés sur cet argument de façon plus ample et équilibrée.

En confrontant la doctrine de l'ecclésiologie eucharistique d'Afanassiev à la théologie occidentale il revient d'affirmer que les théologiens catholiques étaient libres de son influence et de sa théologie. Ils pouvaient trouver toutes ces idées dans la tradition catholique où elles sont élaborées plus amplement. Cette affirmation ne signifie pas qu'un échange d'idées entre l'orthodoxie et l'église catholique n'ait pas existé. Nous voudrions seulement souligner qu'il est très difficile de constater l'influence d'Afanassiev sur les documents conciliares. L'église catholique dans ce cas arriva à ses sources.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 447–461
ISSN 0860-0015

Bogusław Kochaniewicz OP
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

MACIERZYŃSTWO MATKI BOŻEJ W KOŚCIELE WEDŁUG O. BERNARDA PRZYBYLSKIEGO OP

Trzydzieści lat temu, podczas odbywającego się w Saragossie Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego, zmarł nagle o. Bernard Przybylski OP, czołowy polski teolog, twórca Instytutu Tomistycznego, założyciel Instytutu Mariologicznego, autor prac z dziedziny mariologii, pomysłodawca i redaktor jedynej polskiej encyklopedii mariologicznej *Gratia plena*[1] oraz teologiczny konsultant maryjnych inicjatyw duszpasterskich prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Pomimo jego niekwestionowanych zasług, niespodziewana śmierć spowodowała całkowity zanik zainteresowania jego dorobkiem w środowisku teologicznym w Polsce. Prace o. Przybylskiego na temat teologii, które zostały opublikowane na łamach czasopism teologicznych („Ateneum Kapłańskie", „Ruch Biblijny i Liturgiczny", „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne"), pozostają do tej pory nieznane. Na próżno ich szukać w przypisach prac magisterskich, licencjackich czy doktorskich. Bibliografie tematu odnotowują nazwisko o. Bernarda, ale zawsze w kontekście opublikowanej encyklopedii mariologicznej. W podobnej sytuacji znajduje się mariologia polskiego dominikanina. Poza jedynym artykułem, opublikowanym na łamach „Salvatoris Mater", w którym pojawiają się odniesienia do wybranych aspektów mariologii polskiego dominikanina[2], jego nazwisko nie pojawia się we współczesnej literaturze maryjnej.

W tym kontekście należy postawić pytanie: Co spowodowało, że nie doszło do recepcji dorobku dominikańskiego teologa? Aby na nie odpowiedzieć, należy uwzględnić sytuację historyczną. Zatwierdzenie przez ojców soborowych doktryny zawartej w VIII rozdziale *Lumen gentium* spowodowało, że mariologowie musieli zrewidować i zmodyfikować uprawianą do tej pory mariologię. Wielu teologów zajęło się komentowaniem nauczania *Vaticanum II*, marginalizując dotychczasowe dokonania teologii przedsoborowej. W zaistniałej sytuacji dorobek mariologów polskich doby soboru pozostaje nadal nieznany. W tym kontekście należy postawić

---

[1] *Gratia plena*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.

[2] A. Zelek, *Macierzyńskie posłannictwo Maryi w procesie uświęcania człowieka według założycieli Prymasowskiego Instytutu Życia Wewnętrznego*, „Salvatoris Mater", 9 (2007), s. 80–94.

pytanie o specyfikę mariologii polskiego dominikanina. Analiza pism o. Bernarda Przybylskiego pozwoliła odkryć, że jego doktryna maryjna rozwijała się w trzech kierunkach. Pierwszy z nich wyznaczają publikacje na temat królewskości Maryi. Drugi obejmuje artykuły poświęcone pobożności i duchowości maryjnej. Natomiast trzeci, dotyczy miejsca i roli N.M. Panny w Kościele[3]. To właśnie zagadnienie będzie przedmiotem naszych analiz.

Opublikowane artykuły tworzą całość. Ponieważ zostały wydane drukiem na początku lat 60-tych, a więc przed Soborem Watykańskim II, wydaje się, że polski dominikanin jest pierwszym mariologiem, który wraz z niewielką grupą teologów zachodnich prowadził refleksję nad rolą Błogosławionej Dziewicy w tajemnicy Kościoła, zanim jeszcze sobór potwierdził wagę tego zagadnienia. Nasze spostrzeżenie potwierdza *Bibliografia Mariana* Giuseppe Besuttiego[4], która wymienia publikacje polskich teologów na temat Maryja–Kościół, które ukazały się drukiem dopiero po zakończeniu *Vaticanum II*[5].

Do wymienionych artykułów należy dodać jeszcze jedną pracę: *Tytuł „Mater Ecclesiae" i jego kwalifikacja teologiczna*, która do tej pory nie została wydana[6]. To interesujące studium powstało po ogłoszeniu przez papieża Pawła VI Maryi *Matką Kościoła*[7]. Analiza tego nieznanego dotąd opracowania jest interesująca jeszcze z jednego powodu: wydaje się bowiem, że jest to jeden z pierwszych teologicznych komentarzy, który został poświęcony tytułowi *Mater Ecclesiae* i jego teologicznym implikacjom.

Celem niniejszego opracowania jest zaprezentowanie nauki o duchowym macierzyństwie Maryi, wyłaniającej się z pism polskiego dominikanina, powstałych przed i po Soborze Watykańskim II.

---

[3] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 13 (1960), s. 47–62; Tenże, *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie", 63 (1961), s. 195–206; Tenże, *Miejsce i zadania Maryi w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 11 (1964), s. 133–150.

[4] G.M. Besutti, *Bibliografia Mariana (1958–1966)*, Roma 1968.

[5] A. Jankowski, *Mater Ecclesiae*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 18 (1965), s. 193–205; A. Krupa, *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie", 68 (1965), s. 357–368; K. Marciniak, *Matka Kościoła Świętego*, w: *Gratia plena*, s. 411–428.

[6] B. Przybylski, *Tytuł „Mater Ecclesiae" i jego kwalifikacja teologiczna* (Maszynopis w Archiwum Instytutu Tomistycznego oo. Dominikanów w Warszawie). Pozycja nie została wymieniona w polskiej bibliografii mariologicznej opracowanej przez ks. dra Stanisława Gręsia. Por. Tenże, *Polska bibliografia mariologiczna (1945–2003)*, Niepokalanów 2004.

[7] Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II, Rzym 21 listopada 1964 r.*, w: *Matka Odkupiciela — Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 209–213.

1. Chrystus, Maryja, Kościół

Aby przedstawić zagadnienie macierzyńskiej misji Maryi w Kościele, należy najpierw ukazać zarys eklezjologii dominikańskiego teologa, która rozwija się w świetle nauki zawartej w encyklice *Mystici Corporis Christi* Piusa XII. Jak wyjaśnia o. Przybylski, Syn Boży przyjmując ludzka naturę, uczynił nas swoim mistycznym Ciałem-Kościołem, powołanym nie tylko do czerpania Bożych łask, mających swe źródło w Chrystusie, lecz także do rozdawania życia nadprzyrodzonego na przestrzeni wieków[8]. Zjednoczenie pomiędzy Chrystusem a Kościołem jest tak wielkie, że wierni „uosabiają tu na ziemi jakby drugiego Chrystusa"[9]. Chrystus jako Głowa mistycznego ciała, jest nie tylko z nim zjednoczony, ale w pewien sposób w nim żyje. Skutkiem tego, wszystkie nadprzyrodzone dary, mające swoje źródło w Chrystusie, spływają na całe Jego mistyczne ciało[10]. Jednocześnie Kościół, będąc zjednoczony z Chrystusem, nie traci nic ze swojej autonomii i odrębności. Panująca między nimi jedność i odrębność „osiągają doskonałą równowagę dzięki Duchowi św., który przebywa i w Głowie i w członkach, jednocząc całą społeczność, ożywiając ją i uświęcając przez łaskę uświęcającą"[11].

W tym świetle warto zapytać o naturę więzi łączącej Maryję z Chrystusem. Ojciec Przybylski wskazuje na tajemnicę Wcielenia, dzięki której Maryja stała się Matką Słowa Wcielonego[12]. Jak podkreśla, Wcielenie jest pierwszym etapem Odkupienia. Bóg, aby odkupić ludzkość za pośrednictwem prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa, potrzebował Maryi, której powierzył rolę Bożej Rodzicielki. Z tego też względu, począwszy od momentu Wcielenia, była Ona zjednoczona z Jezusem w sposób wyjątkowy i bardzo osobisty. Pełnia łaski, którą otrzymała, ukierunkowała Ją całkowicie na Syna i jednocześnie uzdolniła do wyjątkowej współpracy w realizacji Bożej zbawczej ekonomii[13]. Dlatego też Jej współpraca w tajemnicy Wcielenia nie ograniczała się jedynie do wypowiedzenia Bogu swojego „fiat", lecz dzięki wierze, była akceptacją zbawczej ekonomii Boga, realizowanej w Jezusie[14]. Dzięki wierze Maryja mogła coraz doskonalej współpracować z Bożą łaską oraz stawać się coraz bardziej otwartą na zbawcze działanie Chrystusa[15]. Wyrażając swoją zgodę w momencie Zwiastowania, nie tylko stała się

---

[8] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 13 (1960), s. 48.
[9] *Tamże*, s. 48.
[10] *Tamże*.
[11] *Tamże*.
[12] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, s. 49.
[13] B. Przybylski, *Miejsce i zadania Maryi w Kościele*, s. 144.
[14] *Tamże*.
[15] *Tamże*.

Matką Odkupiciela, lecz jednocześnie Matką wszystkich członków mistycznego ciała Chrystusa[16].

Analiza dokonana przez Przybylskiego przypomina, że wiara i łaska są istotnymi elementami więzi łączącej Kościół i Maryję z Chrystusem. Jednocześnie Jej osobiste odkupienie i pełnia otrzymanych łask sprawiają, że będąc szczególnie zjednoczona z Chrystusem Odkupicielem, otrzymała wyjątkową misję w Kościele, polegającą między innymi na przekazywaniu swojej wiary, zawartej „w jej tylko właściwej łasce macierzyńskiej i [że] przez to nadaje wierze Kościoła osobiste piętno"[17]. Opisując relację zachodzącą pomiędzy Maryją a Kościołem o. Bernard stwierdza, że Błogosławiona Dziewica jest zarówno w Kościele, jak i ponad Kościołem. Podkreśla, że „…jest Ona i ponad Kościołem. (…) W niej [Kościół] osiąga szczyt swego zjednoczenia z Chrystusem-Słowem Wcielonym i przez nią urzeczywistnia doskonale swe powołanie towarzyszenia Zbawicielowi i współdziałania z Nim w rozdawaniu ludziom owoców Odkupienia"[18]. Maryja wraz z Chrystusem tworzy całkowitą zasadę zbawienia i wraz z Nim — chociaż w porządku odrębnym i Jemu podporządkowanym — wywiera uświęcający wpływ na Kościół. Przekazuje ludowi Bożemu swoje zjednoczenie z Chrystusem poprzez wiarę, swoją gotowość na przyjęcie Jego łask oraz współpracę z nimi[19]. Należy podkreślić, że stanowisko wyrażone przez dominikańskiego teologa, ukazujące Maryję ponad Kościołem, zostanie zmodyfikowane w opracowaniu napisanym po Soborze Watykańskim II.

Jednocześnie dominikanin dokonuje analizy relacji zachodzącej pomiędzy Maryją a wspólnotą wierzących w Chrystusa. Zauważa, że Matka Chrystusa jest prototypem i pierwowzorem Kościoła oraz że przedstawia Kościół w dziejach zbawienia, współczesny historycznemu Jezusowi[20]. Ponadto podkreśla analogie zachodzące pomiędzy Matką Bożą a Kościołem. Błogosławiona Dziewica podobnie jak Kościół jest wolna od grzechu i uczestniczy w życiu Chrystusa. Tak jak Kościół partycypuje w dziele Odkupienia, pośrednicząc w przekazywaniu wiernym zbawczych owoców. O ile pośrednictwo Maryi obejmuje wszystkich ludzi wszystkich epok, to pośrednictwo Kościoła, chociaż powszechne, dokonuje się w określonym czasie jego istnienia na ziemi[21]. Stwierdza, że pokorna Służebnica Pańska przewyższa Kościół będąc Matką, Oblubienicą i Dziewicą, zanim jeszcze Kościół powstał[22].

---

[16] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, s. 50.
[17] B. Przybylski, *Miejsce i zadania Maryi w Kościele*, s. 146.
[18] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, s. 52.
[19] B. Przybylski, *Miejsce i zadania Maryi w Kościele*, s. 146.
[20] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, s. 52.
[21] *Tamże*.
[22] *Tamże*.

2. Miejsce i zadania Maryi w Kościele

a) Maryja a Kościół we współczesnej refleksji teologicznej

Zagadnienie relacji, zachodzącej pomiędzy Maryją a Kościołem, pojawia się w drugiej połowie XIX wieku dzięki J. M. Scheebenowi, który zainspirowany teologiczną refleksją Ludwika de Castroplanio OFM, poświęcił mu szczególne miejsce[23]. Należy podkreślić, że temat ten długo nie cieszył się szczególnym zainteresowaniem teologów. Mariologiczne dysputy koncentrowały się na kwestiach Współodkupicielstwa i Wszechpośrednictwa Najświętszej Maryi Panny[24]. Pomimo tego, na początku XX wieku pojawiły się opracowania poświęcone zagadnieniu Maryi w Kościele — studia H. Rahnera, H. Köstera czy O. Semmelrotha są tego przykładem[25]. Coraz większe zainteresowanie tym tematem cechuje lata pięćdziesiąte — poświęcono mu III Światowy Kongres Mariologiczny w Lourdes. Zagadnienie to było przedmiotem badań teologów francuskich, czego owocem są trzy zeszyty czasopisma „Études Mariales". Jest również przedmiotem dyskusji na forum towarzystw mariologicznych: hiszpańskiego i amerykańskiego[26]. Duży wkład w debatę nad miejscem i rolą Maryi w Kościele należy przypisać H. Kösterowi, który wskazał na dwa możliwe modele uprawiania mariologii: chrystotypiczny i eklezjotypiczny. Przedstawione przez niego stanowisko spotkało się z krytyką G. Philipsa, który wykazał, że nie można separować Chrystusa od Jego Mistycznego Ciała, ani pozbawiać Matkę Pana funkcji łączącej Odkupiciela z odkupionymi[27].

Jak zauważył o. Przybylski, pomimo wielu prób wyjaśnienia relacji Maryja — Kościół zabrakło jasnej i precyzyjnej definicji Kościoła, co doprowadziło do nieszczęśliwych rezultatów. Zdaniem dominikańskiego teologa, zabrakło jasnego określenia natury uczestnictwa Maryi w dziele zbawczym Chrystusa. Jak zauważył w jednym ze swoich artykułów: „Ostatnio panuje na ogół zgoda na temat jej udziału w odkupieniu obiektywnym przez przyzwolenie na Wcielenie, przyjęcie łask odkupieńczych w imieniu ludzkości, przez włączenie się w ofiarę Chrystusa razem z całym Ciałem mistycznym, aż do zasługującego współdziałania Maryi w całym dziele odkupieńczym"[28].

Dokonana analiza opracowań poświęconych zagadnieniu Maryja a Kościół wykazała, że obydwa modele charakteryzujące wspomnianą relację, tzn. chrystotypiczny i eklezjotypiczny, posiadają swoje słabe strony. Pierwszy z nich stawiał Maryję prawie na tej samej płaszczyźnie co Chrystusa, a Jej aktywność w dziele odku-

---

[23] B. Przybylski, *Miejsce i zadania Maryi w Kościele*, s. 133.
[24] *Tamże*.
[25] *Tamże*, s. 134.
[26] *Tamże*, s. 135.
[27] *Tamże*, s. 136.
[28] *Tamże*, s. 137.

pienia była prezentowana jako analogiczna do działania Syna. Tego typu ujęcie pomniejszało wartość zbawczego dzieła, dokonanego przez Chrystusa[29]. Natomiast model eklezjotypiczny zbyt jurydycznie pojmował odkupienie, jako swoisty pakt pomiędzy Bogiem i ludźmi, zapoczątkowany w chwili Wcielenia[30]. Konsekwencją takiego ujęcia było to, że udział Maryi w dziele Odkupienia został przedstawiony jako aspekt Jej boskiego macierzyństwa.

Zarysowane trudności domagały się dookreślenia innej kwestii, mianowicie: w jaki sposób Bóg przekazuje ludzkości swoje łaski i jakie zadania w tym dziele powierzył Błogosławionej Dziewicy i Kościołowi[31].

Bernard Przybylski, analizując opracowania teologów, zwrócił uwagę na to, że często wiązali oni zbawienie z Chrystusem jako pierwszorzędną i wyłączną przyczyną, wykluczającą działanie innych przyczyn. Dlatego też dominikański teolog, przeciwstawiając się tego typu opiniom, zwrócił uwagę na kwestię pośrednictwa. Zauważył, że Bóg Ojciec posłużył się Synem i zjednoczonymi z Nim podprzyczynami, aby zrealizować zbawczy plan wobec ludzkości[32]. W momencie Wcielenia Syn Boży przyjął ludzką naturę, „złączył ją z Bóstwem poprzez unię hipostatyczną i zarazem przez całe swe ziemskie życie, stanowiące jeden nieprzerwany akt miłości i posłuszeństwa wobec Ojca oraz przez śmierć krzyżową pokonał w swoim własnym człowieczeństwie grzech"[33]. Poprzez dokonane misterium paschalne wyjednał pełnię łask zbawczych i wyzwolił nas wszystkich spod panowania grzechu[34]. Dominikanin zauważył, że zachodni teologowie akcentowali zbytnio aspekt jurydyczny odkupienia[35], pomijając milczeniem świętość Chrystusa, zjednoczenie człowieczeństwa z Bóstwem, dzięki czemu ludzka natura Chrystusa osiągnęła pełnię łaski i świętości. Intensywność i całkowitość współdziałania Chrystusa-człowieka z Ojcem uczyniła Go źródłem wszelkiej łaski i świętości. Jednakże, jak zauważa dominikanin, „Chrystus przekazuje nam życie Boże nie w tej formie, w jakiej żyje nim Trójca św., lecz w tej, w jakiej sam, jako człowiek, żył Bogiem. Daje nam łaskę noszącą Jego własne „chrystyczne" piętno, piętno Boga-człowieka"[36]. Chrystus zbawia nas przez sakramenty, które uświęcają Kościół, jak i poszczególnych wiernych dzięki wierze. „Aby jednak Chrystus mógł przekazywać ludziom swe własne

[29] *Tamże*.
[30] *Tamże*, s. 138.
[31] *Tamże*.
[32] *Tamże*, s. 139.
[33] *Tamże*.
[34] *Tamże*.
[35] *Tamże*, s. 140.
[36] *Tamże*, s. 141.

życie nadprzyrodzone, konieczne jest ich osobiste współdziałanie przez wiarę”[37]. W tym kontekście pojawia się pytanie o miejsce i rolę Maryi w Odkupieniu.

b) Macierzyństwo Maryi i Kościoła

O. Przybylski, charakteryzując relację pomiędzy Maryją a wspólnotą wiernych, podkreślił macierzyńską funkcję zarówno Błogosławionej Dziewicy, jak i Kościoła. Określenia Matka, Rodzicielka przypisywane są zarówno Kościołowi jak i Maryi. Maryja, będąc Matką Chrystusa, stała się również Matką Kościoła. „Została przez Boga dopuszczona do niesienia nam wraz z Chrystusem Odkupienia i do rozdawnictwa jego owoców”[38]. Natomiast „Kościół, rodząc wiernych do życia Bożego przez Chrzest i utrzymując w nich i pomnażając życie łaski, jest też Matką, przekazującą nam życie, wysłużone przez Chrystusa i Maryję na Golgocie”[39]. W tym kontekście pojawia się pytanie: Czym charakteryzują się owe macierzyństwa? Jaka jest pomiędzy nimi różnica?

Punktem wyjścia w teologicznej refleksji o. Bernarda jest tajemnica Bożego macierzyństwa Maryi. Relacja charakteryzująca odniesienie Maryi do Jezusa jest w tym przypadku wyjątkowa, znacznie głębsza niż jakakolwiek inna relacja macierzyńsko-synowska. „Chrystus bowiem jest Osobą istniejącą już przed istnieniem Swej Matki. Z tego tytułu może On od Niej oczekiwać uprzedniej zgody na Swe Wcielenie i zawrzeć z Nią dobrowolne, dwustronne przymierze, mające na celu wspólne dokonanie dzieła Odkupienia”[40]. Poczęcie Jezusa jest przyjściem na świat Odkupiciela objawiającego nowe, wolne od grzechu człowieczeństwo. Pokorna Służebnica Pańska, przyjmując w wierze macierzyńską misję, jednocześnie podjęła się „funkcji i obowiązków matczynych wobec wszystkich żyjących”[41].

Dominikanin, charakteryzując macierzyństwo Maryi wobec Kościoła, podkreślił biblijne źródła prawdy o Jej duchowym macierzyństwie. Do interpretacji Janowej perykopy (J 19,25–27) dołączył tekst z Apokalipsy (Ap 12). Wśród świadków chrześcijańskiej tradycji głoszących duchowe macierzyństwo Błogosławionej Dziewicy wymienieni zostali św. Ireneusz, Orygenes, św. Augustyn. Natomiast wśród autorów średniowiecznych i nowożytnych wymieniono św. Bonawenturę

---

[37] *Tamże*.

[38] B. Przybylski, *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, s. 195.

[39] *Tamże*.

[40] *Tamże*, s. 196. O ile w normalnych relacjach macierzyńsko-synowskich, istnienie matki poprzedza pojawienie się syna, to w relacji pomiędzy Maryją a Chrystusem sytuacja jest zgoła odmienna. Dominikański teolog akcentując preegzystencję Syna Bożego, zwrócił uwagę, że Jego odwieczne istnienie poprzedza pojawienie się na świecie Jego przyszłej Matki.

[41] *Tamże*.

i św. Ludwika Grignona de Montfort. Do wymienionych świadectw dołączono również dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła[42].

B. Przybylski, opisując duchowe macierzyństwo Błogosławionej Dziewicy, wyróżnił jego dwa etapy. Pierwszy z nich, przygotowany przez Niepokalane Poczęcie Maryi, został zainicjowany w momencie Wcielenia[43]. Natomiast jego dopełnienie i ogłoszenie dokonało się na Golgocie, gdzie umierający Syn uroczyście proklamował Jej duchowe macierzyństwo. Drugi etap misji Maryi odnosi się do Jej macierzyństwa wobec każdego odkupionego, co wyraża się w towarzyszeniu wiernym w ich duchowym wzroście do pełnego przemienienia w Chrystusie[44].

Duchowa rola Najświętszej Maryi Panny wobec wiernych jest ściśle powiązana z Jej macierzyństwem fizycznym, z niego wynika i na nim się opiera. Błogosławiona Dziewica wypowiadając *fiat*, poczęła zarówno Chrystusa, jak i cały Kościół. Nie można pominąć milczeniem, że bezpośrednim fundamentem tegoż macierzyństwa „są współodkupiające zasługi Najśw. Panny i to, że przebywaliśmy w Niej duchowo jako Kościół przez cały czas, zawarty między Zwiastowaniem i śmiercią Chrystusa na Krzyżu"[45]. Istotą duchowego macierzyństwa jest przekazywanie nadprzyrodzonego życia „w znaczeniu odkupieńczym"[46]. Cecha ta wynika z zasług Błogosławionej Dziewicy. Zostało Jej dane, aby nie tylko wysługiwać, ale również udzielać zbawczych łask wraz z Chrystusem. Śmierć Jezusa na Krzyżu „zamknęła pierwszy etap zbawczej ekonomii i otwarła nowy: udzielania owoców Odkupienia poszczególnym ludziom"[47]. W analogiczny sposób można stwierdzić, że na Kalwarii rozpoczęła się nowa faza duchowego macierzyństwa Maryi: udzielanie owoców Odkupienia. Jak zauważył o. Bernard, o ile na Kalwarii Maryja zrodziła duchowo cały Kościół, to „podczas mojego ziemskiego życia, Maryja staje się moją Matką, stosując do mnie osobiście łaskę adopcji, nabytą zbiorowo, dla wszystkich ludzi pod krzyżem"[48].

Macierzyństwo Kościoła, podobnie jak macierzyństwo Błogosławionej Dziewicy, ma charakter duchowy. Kościół rodzi wiarę w sercach wiernych przekazując im łaski za pośrednictwem sakramentów[49]. Macierzyństwo Kościoła aktualizuje się za pośrednictwem władz hierarchicznych. Dominikański teolog, opierając się na encyklice Piusa XII, wymienił trzy formy hierarchicznego macierzyń-

---

[42] *Tamże*, s. 198.
[43] *Tamże*, s. 199.
[44] *Tamże*.
[45] *Tamże*, s. 199–200.
[46] *Tamże*, s. 200.
[47] Por. *tamże*, s. 201.
[48] *Tamże*, s. 201.
[49] *Tamże*, s. 203.

stwa Kościoła: „Bez zmazy jaśnieje święta Matka-Kościół w sakramentach, przez które rodzi swe dzieci i karmi je, w wierze, którą po wszystkie czasy nieskazitelną przechowuje, w prawdach najświętszych, którymi wszystkich obejmuje, w radach ewangelicznych, którymi zachęca, wreszcie w niebieskich darach i charyzmatach, przez które, dzięki swej niewyczerpanej płodności, niezliczone rodzi zastępy męczenników, dziewic i wyznawców”[50]. Macierzyństwo Błogosławionej Dziewicy jest podstawą i pierwowzorem macierzyństwa Kościoła[51]. O ile Jej macierzyńska misja ma charakter wewnętrzny i niewidzialny, o tyle macierzyństwo Kościoła jest zewnętrzne, widzialne i służebne[52]. „Najświętsza Maryja Panna jest naszą matką w porządku życia łaską, natomiast Kościół w porządku rozdawnictwa środków łaski”[53].

Należy zauważyć, że macierzyńska misja Błogosławionej Dziewicy nie pomniejsza ani nie ogranicza analogicznej misji Kościoła[54]. Maryja i Kościół posiadają wspólny cel, jakim jest kształtowanie dzieci Bożych, aby doprowadzić je do świętości i wiecznego zbawienia[55]. „Te dwa macierzyństwa są więc podobieństwem, a nie tożsamością cech, przy czym każda z ich wspólnych właściwości występuje u Matki Bożej w stopniu wyższym i doskonalszym niż w Kościele”[56].

3. Tytuł *Mater Ecclesiae* podczas Soboru Watykańskiego II

B. Przybylski dokonując refleksji na temat tradycji tytułu zauważył, że określenie *Mater Ecclesiae* przypisane Błogosławionej Dziewicy pojawiło się stosunkowo późno. Pierwszym autorem, który posłużył się tym tytułem był Berengoz, opat z Trewiru (†1125)[57]. Sformułowanie to nie zyskało wielkiej popularności. Po raz pierwszy pojawiło się w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w XVIII, następnie w XIX wieku[58].

Na uwagę zasługuje fakt, że ogłoszony uroczyście przez papieża Pawła VI tytuł, pojawia się w pismach o. Bernarda przed Soborem Watykańskim II. Artykuł opublikowany w roku 1961, a więc na kilka lat przed *Vaticanum II*, ukazuje dominikańskiego teologa przynależącego do wąskiego kręgu teologów posługu-

---

[50] *Tamże*.
[51] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, s. 57.
[52] B. Przybylski, *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, s. 202.
[53] B. Przybylski, *Pozycja Matki Bożej w Kościele*, s. 57.
[54] *Tamże*.
[55] *Tamże*.
[56] *Tamże*, s. 57–58.
[57] B. Przybylski, *Tytuł „Mater Ecclesiae” i jego kwalifikacja teologiczna*, s. 3.
[58] Benedykt XIV, *Bulla* Gloriosae Dominae (1748 r.); Leon XIII, *Encyklika* Adiutricem populi (1895 r.). Por. B. Przybylski, *Tytuł „Mater Ecclesiae”*, s. 3.

jących się tym właśnie tytułem[59]. Badając soborowe dokumenty zauważył on, że określenie *Matka Kościoła* pojawia się w projektach maryjnego dokumentu Soboru Watykańskiego II. Pierwsze wersje schematu, datowane na rok 1961, nosiły tytuły: *De Maria matre Iesu et matre Ecclesiae*, *De Maria matre Corporis mystici*. Tak zwany *textus prior* schematu, przekazany soborowym ojcom nosił tytuł: *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae*[60]. Dyskusję nad tym tytułem podjęto podczas obrad III sesji soboru. Ponieważ jego zwolennicy nie potrafili przedstawić przekonywujących argumentów za pozostawieniem go w dokumencie, zdecydowano wyeliminować go z kolejnej wersji VIII rozdziału *Lumen gentium*[61]. W uzasadnieniu podano, że utrzymanie tego tytułu w konstytucji mogłoby przysporzyć nieporozumień na polu ekumenicznym. Dla rozwiania wątpliwości tytuł ów wymagał obszernego komentarza teologicznego, stąd decyzja o pominięciu w soborowym dokumencie[62].

4. Akt ogłoszenia Maryi „Matką Kościoła" przez papieża Pawła VI

Dnia 21 listopada 1964 roku, na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II, papież Paweł VI uroczyście proklamował Maryję Matką Kościoła. Papieski akt postawił przed teologami nie lada wyzwanie co do interpretacji. Czy był to akt uroczystego, czy też zwyczajnego Magisterium Kościoła? Według B. Przybylskiego „Sobór uchwalił Konstytucję dogmatyczną, aprobowaną i ogłoszoną przez papieża. Zawiera ona niewątpliwą i obowiązującą cały Kościół naukę o Najśw. Maryi Pannie. Sobór uznał także, że nazwanie Maryi Matką Kościoła jest teologicznie poprawne i wypowiedział się wiążąco na temat treści tego tytułu, czyli macierzyństwa duchowego. Nie wprowadził samego tytułu do konstytucji, gdyż wymagałoby to obszernych wyjaśnień i dopowiedzeń, a ponadto mogłoby wywołać pewne opory, zwłaszcza wśród chrześcijan odłączonych. Papież natomiast podszedł do rzeczy od strony kultowo-duszpasterskiej i sprecyzował wyraźnie, jak należy rozumieć tytuł „Matka Kościoła" w obecnej fazie rozwoju dogmatu. Podkreślił kilkakrotnie i z wielkim naciskiem, że Maryja jako Matka jest w Kościele i w ludzie Bożym; że jest również naszą siostrą z racji wspólnoty ludzkiej natury, a zarazem doskonałym wzorem ucznia Chrystusowego"[63].

Dominikański teolog stwierdził, że orędzie papieskie trzykrotnie podkreślało, że Maryja jest Matką wszystkich wiernych i pasterzy, czyli Kościoła, a Jej macierzyństwo zostało umieszczone w perspektywie Kościoła rozumianego jako wspólnota świętości, a nie jako wspólnota hierarchiczna. Papież zwrócił tym samym uwagę na

---

[59] B. Przybylski, *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, s. 203–206.
[60] B. Przybylski, *Tytuł „Mater Ecclesiae" i jego kwalifikacja teologiczna*, s. 3.
[61] *Tamże*, s. 4.
[62] *Tamże*, s. 5.
[63] *Tamże*.

społeczny, wspólnotowy aspekt duchowego macierzyństwa Maryi[64]. Proklamacja wspomnianego tytułu wyrażała w nowej formie tradycyjną i zawsze aktualną naukę Kościoła, zawartą w VIII rozdziale konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*.

a) Motywy ogłoszenia Maryi *Mater Ecclesiae*

Ogłoszenie nowego tytułu maryjnego spełniało oczekiwania wszystkich jego zwolenników. Nie zabrakło pośród nich biskupów polskich, którzy przed rozpoczęciem III sesji soboru, przekazali papieżowi petycję. Jak zauważa polski dominikanin, począwszy od II sesji soboru Następca św. Piotra sugerował zgromadzonym na soborze ojcom ustanowienie tego właśnie tytułu. Świadczą o tym słowa wypowiedziane przez Pawła VI na zakończenie II sesji soboru: „Żywimy nadzieję, że sobór rozwikła sprawę schematu maryjnego w możliwie najlepszy sposób, a mianowicie uzna jednomyślnie i z miłością to najdostojniejsze miejsce, jakie jest właściwe dla Matki Bożej w Kościele świętym, stanowiącym główny temat obrad soboru; jest to miejsce najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe, tak, abyśmy mogli uczcić ją tytułem Matki Kościoła; to zaś przyczyni jej chwały, a nam pociechy”[65]. Papież powrócił do tego tytułu podczas audiencji generalnej 18 listopada, tydzień po uroczystej proklamacji[66].

b) Zakres macierzyństwa Maryi w Kościele

Dominikański autor świetnie uchwycił znaczenie nowego tytułu. Pojęcie *Mater Ecclesiae* odnosi się do Kościoła pielgrzymującego, do ludu chrześcijańskiego, który żyje wiarą i jeszcze nie osiągnął stanu chwały. Wynika z tego, że macierzyńska funkcja, jaką spełnia Maryja w Kościele, rozciąga się nie tylko na duchowieństwo, ale i na laikat[67]. Papież, ogłaszając tytuł, nie wspomniał ani słowem o relacji pomiędzy Kościołem uwielbionym i Kościołem oczyszczającym się, a Matką Pana, pozostawiając tę kwestię badaniom teologów. Podstawą nowego tytułu jest Boże macierzyństwo Służebnicy Pańskiej. Maryja jest Matką Kościoła, ponieważ jest Matką Bożą[68]. Duchowe macierzyństwo Maryi w żaden sposób nie wyłącza Jej z Kościoła, ani nie stawia ponad Nim. Pozostaje Ona zawsze jego najlepszą i najznakomitszą cząstką, oddziałującą na chrześcijan wewnątrz Kościoła. Maryja nie

---

[64] *Tamże*, s. 6.

[65] *Tamże*, s. 7. Zob. Paulus PP. VI, *Ad Patres Conciliares habita altera exacta Concilii Oecumenici Vaticani secundi sessione*, „Acta Apostolicae Sedis”, 56 (1964), s. 37.

[66] Paolo VI, *Discorso durante l'udienza generale 18 novembre*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 2 (1964), Città del Vaticano 1965, s. 662–664.

[67] B. Przybylski, *Tytuł „Mater Ecclesiae” i jego kwalifikacja teologiczna*, s. 8.

[68] *Tamże*.

przestaje być „cała nastawiona na Boga i na Jezusa Chrystusa, naszego jedynego Pośrednika i Odkupiciela” [69].

Jak stwierdza o. Przybylski, „z tekstu proklamacji wynika, że tytuł »Matka Kościoła« można uznać jako bliższe określenie duchowego macierzyństwa Najśw. Maryi Panny w tej jego szczególnej formie, w jakiej odnosi się ono do wspólnoty Kościoła katolickiego. Papież pomija milczeniem stosunek Maryi do chrześcijan odłączonych i od całej odkupionej ludzkości i niczego w tej dziedzinie nie rozstrzyga”[70]. O ile VIII rozdział *Lumen gentium* nazywa Maryję „Matką ludzi, zwłaszcza wiernych”, ale nie wspomina o duchowym zrodzeniu nas przez nią[71], to Paweł VI stwierdza, że Chrystus, przyjmując w jej łonie ludzką naturę, złączył jednocześnie ze sobą, jako z Głową swoje mistyczne Ciało, którym jest Kościół. Dlatego Maryję, Matkę Chrystusa, należy uważać za Matkę Wszystkich wiernych, i wszystkich pasterzy, czyli Kościoła”[72].

c) Kwalifikacja teologiczna papieskiego aktu

Określenie kwalifikacji teologicznej papieskiego aktu nie jest łatwe. Teologowie hiszpańscy uważali papieską proklamację za równorzędną nauce *Vaticanum II*, dopatrując się pewnej analogii do soboru w Efezie[73]. Dla niektórych teologów włoskich (G. M. Roschini), był to akt Magisterium zwyczajnego, który, ze względu na okoliczności w jakich został dokonany, obowiązuje wszystkich. Akt ów jest wypowiedzią papieża do soboru, dokonaną podczas soboru, dotyczącą całego Kościoła i przyjętą z aplauzem przez biskupów[74]. René Laurentin i Edward Schillebeeckx dopatrywali się pewnej analogii pomiędzy ogłoszeniem przez papieża Piusa XII Maryi królową świata w roku 1954, a aktem dokonanym przez Pawła VI[75]. Odmienną opinię na ten temat przedstawia polski dominikanin, według którego akt dokonany przez papieża Pawła VI w obecności Soboru Powszechnego, odnosił się do uchwalonej konstytucji dogmatycznej o Kościele. Z tego też względu ma on charakter wyjątkowo uroczysty. Natomiast akt ogłoszenia Maryi Matką Kościoła został sklasyfikowany przez mariologa na pograniczu nauczania zwyczajnego i nadzwyczajnego *Magisterium Ecclesiae*.

---

[69] *Tamże*.

[70] *Tamże*.

[71] *Tamże*, s. 9.

[72] *Tamże*, s. 8. Por. Paulus PP. VI, *In Vaticana Basilica ad Conciliares Patres habita, die festo Praesentationis Beatae Mariae Virginis, post sollemnem ab ipso Summo Pontifice cum Praesulibus quibusdam peractam concelebrationem, tertia exacta Oecumenicae Synodi Sessione promulgatisque Constitutione dogmatica de Ecclesia atque Decretis de Oecumenismo et de Ecclesiis Orientalibus catholicis*, w: „Acta Apostolicae Sedis”, 56 (1964), s. 1015.

[73] B. Przybylski, *Tytuł „Mater Ecclesiae” i jego kwalifikacja teologiczna*, s. 9.

[74] *Tamże*.

[75] *Tamże*.

Proklamowany tytuł maryjny skłania do kolejnych pytań. Czy mimo że nie został zawarty w soborowej konstytucji *Lumen gentium* należy do nauczania soboru? Wielu teologów odpowiada pozytywnie. Zdaniem G. Geenena wypowiedź papieża jest autentycznym komentarzem, czyli autorytatywnie wyjaśniającą interpretacją nauki zawartej w VIII rozdziale *Lumen gentium*[76]. Natomiast według Otto Semmelrotha tytuł ów należy zakwalifikować jako *veritas proxima fidei*[77].

Zdaniem o. Przybylskiego papież dokonał interpretacji tego tytułu w świetle VIII rozdziału *Lumen gentium*. Określenie to jest przypieczętowaniem soborowego dokumentu[78]. Ma ono charakter duszpastersko-kultowy. „Wiąże się z chrześcijańską pobożnością i jest chętnie używany zarówno przez wiernych jak przez Kościół powszechny, który widzi w Maryi przede wszystkim Matkę i czci Ją najczęściej tym imieniem"[79]. Tytuł *Matka Kościoła* precyzuje prawdę *de fide non definita*[80].

⋆ ⋆ ⋆

Dokonana charakterystyka nauki o. Bernarda Przybylskiego na temat duchowego macierzyństwa Maryi prowadzi nas do następujących wniosków. Doktryna, mimo że korzeniami tkwi w teologii przedsoborowej, zawiera kilka istotnych akcentów, zwiastujących mariologię *Vaticanum II*. Okazuje się, że o. Przybylski był jednym z pierwszych, jeśli nie pierwszym polskim teologiem, który badał zagadnienie zachodzących relacji pomiędzy Maryją a Kościołem. Lektura jego pism pozwala zauważyć, że pomimo doskonałej znajomości opinii środowisk mariologicznych na temat roli Maryi w tajemnicy Kościoła, nie ograniczał się jedynie do przytaczania uznanych stanowisk, lecz niejednokrotnie krytykował je, prezentując własne stanowisko.

Duchowe macierzyństwo Maryi obejmuje dwie fazy. Pierwsza, związana z uczestnictwem Maryi w dziele zbawczym Chrystusa, łączy się ściśle z nabywaniem zasług. Druga, rozpoczynająca się po śmierci Chrystusa, polega na udzielaniu owoców Odkupienia. Jej macierzyństwo wiąże się również z przekazywaniem wiernym wiary, dzięki której stają się oni zdolni do przyjęcia zbawczych darów. Błogosławiona Dziewica tworzy wraz z Chrystusem całkowitą zasadę zbawienia i wraz z Nim — chociaż w porządku odrębnym i Jemu podporządkowanym — wywiera uświęcający wpływ na Kościół. Przekazuje ludowi Bożemu swoje zjednoczenie

---

[76] *Tamże*, s. 10.
[77] *Tamże*.
[78] *Tamże*.
[79] *Tamże*.
[80] *Tamże*.

z Chrystusem poprzez wiarę, swoją gotowość na przyjęcie Jego łask oraz współpracę z nimi.

Nowym akcentem, jaki można znaleźć w mariologicznych pismach o. Przybylskiego, jest refleksja nad macierzyństwem Maryi, dokonana w świetle macierzyństwa Kościoła. Celem jednego i drugiego macierzyństwa jest formowanie dzieci Bożych oraz uświęcanie w pielgrzymce wiary. Komentując papieski akt ogłoszenia Maryi *Matką Kościoła*, dominikanin zauważył, że tytuł ten wyraża macierzyński *munus* Maryi wobec pielgrzymującego w wierze Kościoła. Jej misja, chociaż organicznie wypływa z Bożego macierzyństwa, nie stawia Jej ponad Kościołem. Ostatni rozdział Konstytucji o Kościele nazwał Maryję *Matką ludzi, zwłaszcza wiernych*, nie wspominając o naszym duchowym zrodzeniu za Jej pośrednictwem. Zasługą Pawła VI było zwrócenie uwagi na tajemnicę Wcielenia. Syn Boży, przyjmując w łonie Maryi ludzką naturę, połączył jednocześnie ze sobą jako Głową, swoje mistyczne Ciało, jakim jest Kościół.

Dokonana analiza nauki o duchowym macierzyństwie Błogosławionej Dziewicy, ujawnia oryginalność ujęcia o. Bernarda Przybylskiego. Jego mariologia podejmuje tematy nowe, nieznane na polskim gruncie. Krytykuje niektóre rozwiązania teologów i proponuje własne. Jako pierwszy obszernie wyjaśnił nowy tytuł maryjny, ukazując go w świetle historyczno-teologicznym. Osiągnięte wnioski pozwalają stwierdzić, że teologiczna spuścizna o. Bernarda zasługuje na gruntowne przebadanie. Chodzi o opracowanie istotnego aspektu historii teologii polskiej w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II. Mam nadzieję, że niniejszy artykuł będzie przyczynkiem, inicjującym prace nad tym zagadnieniem.

bk@dominikanie.pl

MATERNITÀ DELLA THEOTOKOS NELLA CHIESA SECONDO P. BERNARD PRZYBYLSKI OP

RIASSUNTO

Lo studio dedicato alla „maternità della Theotokos nella Chiesa secondo P. Bernard Przybylski OP" permette di evidenziare che la dottrina del domenicano polacco, morto nel 1970, rappresenta una teologia preconciliare con alcuni nuovi ed originali aspetti. L'analisi dei suoi scritti, alcuni inediti, dimostra che il direttore del Centro degli Studii Mariani a Varsavia, era il primo teologo polacco, che svolgeva la ricerca scientifica nel campo mariano di ecclesiologia. I risultati ottenuti non erano solo una ripetizione delle opinioni degli autori dell'Occidente, ma esprimevano anche il suo proprio ed originale punto di vista.

Secondo il domenicano polacco la maternità spirituale di Maria contiene due fasi. La prima, che riguarda la sua partecipazione all'opera salvifica di Cristo, è la fase meritoria. Invece la seconda, iniziata dopo la morte di Cristo, si attua nel conferimento dei frutti della Redenzione. Come nota il domenicano, La Beata Vergine crea insieme con il Cristo, una unità che grazie alla sua suboridinazione a Cristo, esprime un certo influsso santificante sulla Chiesa. Maria trasmette al popolo di Dio la sua unione con Cristo, tramite la fede, la sua prontezza per accogliere le sue grazie e la sua cooperazione con la vita sopranaturale.

Un accento nuovo, trovato negli scritti mariologici del padre Przybylski, è la sua riflessione sulla maternità di Maria alla luce della maternità della Chiesa. Lo scopo principale sia della prima che della seconda è la formazione dei figli di Dio e la loro santificazione nel pellegrinaggio della fede.

Commentando l'atto della proclamazione di Maria Madre della Chiesa, il teologo domenicano ha notato, che questo titolo esprime il *munus* materno di Maria verso la Chiesa. La sua missione, integralmente legata con la divina maternità, non la mette al di sopra della Chiesa, ma sottolinea piuttosto il suo servizio verso la communità dei cristiani.

L'analisi degli scritti del B. Przybylski ha permesso di evidenziare alcuni aspetti nuovi ed originali, sconosciuti agli altri teologi polacchi di allora. Przybylski aveva coraggio di criticare alcune soluzioni dei mariologi occientali, proponendo le soluzioni proprie. Come uno dei primi ha pubblicato il commento al nuovo titolo mariano, presentandolo alla luce storica e teologica.

Il nostro studio evidenzia una necessità dell'esame approffondito della teologia del padre Przybylski. Grazie ad esso si potrebbe ottenere un quadro più completo della dottrina dei teologi polacchi alla luce del Concilio Vaticano II. Si spera che questo contributo inizi i lavori sull'argomento.

Przegląd Tomistyczny, t. XVI (2010), s. 463–468
ISSN 0860-0015

RECENZJE

F u l v i o D i B l a s i, *God and the Natural Law. A Rereading of Thomas Aquinas*, tłum. z wł. na ang. D. Thunder, wstęp do wyd. ang. R. McInerny, wstęp do wyd. wł. M.A. Cattaneo, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2006, 270 s.

Nauka na temat prawa naturalnego stanowiła ważny element doktryny Kościoła Katolickiego od samego początku (Rz 2, 12–16), a w systemowym ujęciu filozoficzno-teologicznym — od św. Tomasza. Jest ona jednak starsza niż chrześcijaństwo. Istotnie, nawet dziś właśnie przy szkolnej lekturze *Antygony* wiele osób po raz pierwszy widzi ubraną w słowa rzeczywistość, którą każdy zna zapewne z własnego doświadczenia: że oprócz przepisów narzuconych przez władzę istnieją jeszcze inne, takie „które są wieczne i trwają od wieku, że ich początku nikt zbadać nie może" (wersy 455–456, tłum. K. Morawskiego; por. także J. Maritain, *Man and the State*, Washington 1998, s. 85) i również domagają się od nas posłuszeństwa. Współczesna jurysprudencja z reguły zaprzecza jednak istnieniu prawa naturalnego, a tym bardziej odmawia mu roli „obiektywnej podstawy prawa" pozytywnego (by użyć określenia z tytułu klasycznej pracy Czesława Martyniaka: *Obiektywna podstawa prawa wg św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949). Dlatego też dużym przełomem było wydanie w 1980 w prestiżowej serii „Clarendon Law Series" redagowanej przez Herberta L.A. Harta, czołowego anglosaskiego filozofa prawa, pracy jego ucznia, Johna M. Finnisa *Natural Law and Natural Rights*, która stanowi obszerny i dobrze uargumentowany wykład pewnej odmiany teorii prawa naturalnego. Odmiana ta, rozwijana od 1963 r., najpierw przez Germaina Griseza, a potem właśnie przez Finnisa, Josepha M. Boyle'a juniora, Roberta P. George'a i innych, czerpie nie tylko ze św. Tomasza, lecz także z filozofii nowożytnej oraz analitycznej jurysprudencji i jest nazywana „nową teorią prawa naturalnego" (ang. *new natural law theory*) albo teorią „neoklasyczną" (w odróżnieniu od teorii tradycyjnej, „neoscholastycznej"). Zrobiła dużą karierę — np. na wielu czołowych uniwersytetach praca Finnisa jest jedną z kilku podstawowych lektur na kursie filozofii prawa, obok dzieł R.A. Dworkina, J. Rawlsa i wspomnianego Harta. Jest to teoria znana również w Polsce, głównie dzięki dobremu przekładowi książki Finnisa autorstwa K. Lossman (*Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001; por. także P. Łabieniec, *Prawo rozumu. O teorii prawa naturalnego Johna Finnisa*, Łódź 2004).

Na język włoski książkę Finnisa przetłumaczył w 1996 r. młody (ur. 1969) filozof prawa Fulvio Di Blasi. Jednakże już trzy lata później ten sam autor opubliko-

wał swoją krytykę nowej teorii prawa naturalnego *Dio e la Legge Naturale: Una rilettura di Tomasso d'Aquino* (Pisa 1999; pl. *Bóg i prawo naturalne. Ponowne odczytanie św. Tomasza*). W 2006 r. praca ta ukazała się w języku angielskim jako *God and the Natural Law. A Rereading of Thomas Aquinas*. Warto dodać, że przekład ten był przygotowywany w bliskiej konsultacji z autorem, a obecność licznych zmian szczegółowych (por. „Preface to the English Edition") nadaje mu charakter „wydania poprawionego" względem włoskiego oryginału. Krytyka pozycji neoklasycznej wydaje się być deklarowanym celem Di Blasiego („Introduction"), ale na łamach książki spiera się on także z autorami spoza tej szkoły (m.in. G. Abbą i „etykami cnoty" o miejsce Boga w Tomaszowej etyce na s. 69–72; R. Spaemannem i A.R. Luño na temat formalnego przedmiotu etyki na s. 141–145; J. Maritainem co do związku między prawem naturalnym a inklinacjami naturalnymi na s. 177–181 i na koniec, na s. 222–228, znów z G. Abbą, o interpretację różnic w traktatach o prawie zawartych w dwóch wersjach *Summa contra Gentiles*), przy czym te wszystkie polemiki są wplecione w spójny tekst. W porównaniu z pracą R. Hittingera o podobnej tematyce (*A Critique of the New Natural Law Theory*, Indiana 1987) *God and the Natural Law* ma w o wiele mniejszym stopniu charakter negatywny, tzn. krytyki innych pozycji, a w znacznie większym — pozytywny: wykładu słusznej według autora i w zasadzie zbieżnej z tradycyjną interpretacją etyki św. Tomasza.

We wprowadzeniu („Introduction") autor w zwięzły sposób omawia z jednej strony główne tezy teorii neoklasycznej i jej miejsce pośród współczesnych szkół filozofii prawa i moralności (wielu odmian liberalizmu, etyki cnoty), a z drugiej krytykę tejże teorii ze strony jej licznych oponentów, głównie Henry'ego B. Veatcha. Di Blasi zgadza się z wieloma zarzutami wysuniętymi przez Veatcha (autora w Polsce niestety mało znanego), m.in. z tym, że próba uniknięcia błędu naturalistycznego przez neoklasyków prowadzi do etyki oderwanej od faktów i przez to arbitralnej (s. 29). Na s. 29–37 streszcza swój zarzut, rozwijany potem w znacznej części książki, odnoszący się jednak zarówno do neoklasyków, jak i Veatcha — że brak odniesienia do ostatecznego celu człowieka i świata, to znaczy do Boga, również czyni daną teorię etyczną niekompletną. Di Blasi (podobnie jak Suárez i Kierkeggard, s. 47) uważa za prawdziwe przekonanie wyrażone w sławnym zdaniu z Dostojewskiego, że „jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone" i przyznaje, że chęć znalezienia dla niego rozumowego podparcia była jedną z motywacji do pisania *God and the Natural Law* (s. 36).

Najbardziej bezpośrednio teorią neoklasyczną Di Blasi zajmuje się w rozdziale pierwszym. Przygląda się w nim m.in. krytyce podejścia neoscholastycznego, którą można odnaleźć w pracach Griseza i Finnisa. Według neoklasyków, tradycyjna interpretacja Tomasza sprowadza się do teorii charakteryzującej się błędem naturalistycznym połączonym z nominalizmem: obserwowalnym faktom, które są przecież — co wiemy od Hume'a — t y l k o f a k t a m i, nadaje się wartość normatywną w sposób sztuczny, poprzez odwołanie do zewnętrznej woli Boga. Zarówno Grisez, jak i Finnis uważają, że jest to interpretacja obca św. Tomaszowi, a narzucona przez scholastyków z czasów kontrreformacji, z Franciszkiem Suárezem na czele. W pewnym sensie przypomina to zarzuty przeinaczenia nauczania Akwinaty wysuwane wobec kard. Kajetana, m.in. przez H. kard. De Lubaca, É. Gilsona i M.D. Chenu, z którymi polemizował zmarły w tym roku R. McInerny, mentor Di Blasiego, w swojej książce *Praeambula fidei: Thomism and the God of the*

Philosophers (Washington 2006). Di Blasi postanawia dokładnie przeanalizować pozycję Suáreza. Odnajduje w nim nie nominalistę, ale raczej myśliciela świadomego istnienia antynominalistycznych i nominalistycznych podejść do etyki i próbującego, za św. Tomaszem, znaleźć stanowisko między nimi pośrednie (s. 49). Z przytaczanych fragmentów niesłusznie zapomnianego *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* wyłania się wiele dobrych argumentów na rzecz „środkowej drogi" między skrajnymi stanowiskami Grzegorza z Rimini (nawet gdyby, *per impossibile*, Boga nie było, sprzeciwiając się dyktatowi rozumu praktycznego popełniamy grzech) i Wilhelma Ockhama (nie ma takiego czynu, który nie mógłby zostać uznany za dobry, gdyby wymagał go Bóg). Drogę tę można by streścić w słowach: prawo naturalne jest heteronomiczne, ponieważ zasadza się na Bożej woli, jednak jest również autonomiczne, gdyż człowiek, poznając swoją naturę, poznaje ją jednocześnie jako chcianą i wymaganą przez Boga, a tym samym wiążącą (s. 51). Zarzut o nominalizm w stosunku do Suáreza wydaje się więc nieuzasadniony. Ale co z błędem naturalistycznym? Jak zauważa Di Blasi na s. 65, „Suárez prawdopodobnie nigdy nie wyobrażał sobie bycia posądzonym o błąd naturalistyczny, ponieważ dla niego [jak i dla św. Tomasza oraz Di Blasiego — przyp. M.S.] ludzki rozum jest w stanie poznać naturę człowieka jako d o b r ą, tzn. w jej p r a k t y c z n y m aspekcie" (pierwsze podkr. autora, drugie M.S.), natomiast błąd naturalistyczny ma rzekomo polegać na przejściu do myślenia normatywnego od t e o r e t y c z n e g o poznania natury. W rozdziale pierwszym autor omawia także sformułowaną przez Griseza krytykę sposobu dociekania wartości moralnej czynów, stosowanego w wielu kościelnych podręcznikach epoki nowożytnej. Autor zgadza się z Grisezem co do obecnych w tej metodzie błędów, ale nie uznaje jego uzasadnienia, na czym one polegają. Np. jeśli jedną z wad tych podręczników jest absolutyzacja moralnego wymiaru różnych naturalnych celów człowieka, to nie — jak chce, za Humem i Kantem, Grisez — przez to, że te naturalne cele nie mają żadnej wartości normatywnej, ale dlatego, że w rzeczywistości ludzka teleologia charakteryzuje się hierarchicznością i akty ludzkie są wewnętrznie złe nie wtedy, gdy uniemożliwiają osiągnięcie jakiegokolwiek naturalnego celu człowieka, ale jego celu ostatecznego, tzn. Boga (s. 61).

W sekcji XI.9 swojej książki „Prawo naturalne i uprawnienia naturalne" Finnis pyta retorycznie: „Dlaczego powinniśmy słuchać woli Boga? W jaki sposób obowiązek może wynikać z czegoś, co zdaje się przecież być po prostu kolejnym faktem?", w przekonaniu, że w post-hume'owskim świecie „[u]miejscawianie źródła obowiązku etycznego w woli Boga stało się (…) klasycznym przykładem błędu pojęciowego, który bywa pokazywany w rozmaitych podręcznikach" (s. 384 w *Prawo naturalne*..., tłum. K. Lossman). W innym miejscu książki (przyp. 87 na s. 454) Finnis powołuje się na zdanie zawarte w I, q. 19, a. 3c, w którym św. Tomasz mówi, że nie można rozumem przeniknąć woli Boga wobec stworzeń — tak więc wola ta nie tylko nie ma dla nas statusu normatywnego, ale nawet nie jest dla nas poznawalna na sposób filozoficzny. Z tymi tezami Di Blasi próbuje zmierzyć się w podrozdziałach 2 (głównie na podstawie ciekawych fragmentów Tomaszowego dzieła *De veritate*) i 4 rozdziału drugiego. Już na początku podrozdziału 2, przywołuje q. 23, a. 7 *De veritate*, w którym pojawia się pytanie, czy należy podporządkować się Bożej woli. Podane jest zastrzeżenie, mówiące, że tej woli przecież nie znamy, jednak św. Tomasz

precyzuje: woli Bożej nie znamy w pełni, ale musimy być jej posłuszni w takim stopniu, w jakim ją znamy. Jak możemy ją poznać, Di Blasi wyjaśnia w sekcji 2.1, wskazując na wspomnianą już możliwość praktycznego poznania natury przez rozum, co wiąże się z kontemplacją naturalnej teleologii. Z kolei w 2.2 autor omawia związek między prawem a wolą — brakom w lekturze św. Tomasza przypisuje przekonanie neoklasyków, że prawo jest niemal wyłącznie kwestią rozumu (s. 132–133). W opinii autora *God and the Natural Law* za wiele błędów teorii neoklasycznej odpowiada przeświadczenie podzielane przez jej zwolenników, jakoby z tego, że byt (istnienie i istota) Boga nie jest dla człowieka oczywisty sam przez się (ang. *self-evident*, łac. *per se notum*) wynikało, że znajomość Boga ma niewielkie znaczenie dla etyki. Aby rozprawić się z nim, w podrozdziale 3 rozdziału drugiego Di Blasi podejmuje się streszczenia Tomaszowej nauki na temat ludzkiego poznania świata i Boga. Część ta, inspirowana tomizmem egzystencjalnym, omawia m.in. takie tematy jak ludzkie poznanie natur rzeczy i kwestię uniwersaliów (w podrozdziale 3.2), istnienie Stwórcy-ciela w stworzeniach (3.4), *via negativa* i *via positiva* w poznaniu Boga (3.5) i pięć dróg (tzw. „dowodów na istnienie Boga", 3.7). Na szczególną uwagę zasługuje oryginalny podrozdział 3.8, w którym autor, inspirowany pracą *Dall'essere all'esistente* (Brescia 1965) mało znanego u nas włoskiego tomisty C. Fabra, zajmuje się kwestią napięcia między każdym ludzkim poznaniem rzeczywistości a poznaniem Boga. Autor odwołuje się do wprowadzonego przez Fabra podziału procesu ludzkiego poznania na trzy etapy: fenomenologiczny (polegający na doświadczeniu perceptywnym), ontyczny (w którym dochodzi do abstrakcji istoty przez intelekt) i metafizyczny. Na tym ostatnim etapie dokonuje się powrót od istoty danej rzeczy do tejże rzeczy jako konkretnie istniejącej. Jak pisze Di Blasi, krok ten jest „nie tyle dopuszczony, ile wymagany przez wewnętrzną strukturę bytu (*ens*)" (s. 131), a ponieważ ludzki intelekt chwyta w tym momencie pojęcie „intensywnego bytu" (ang. *intensive being*, łac. *esse intensivum*) jako aktu, w którym uczestniczą wszystkie rzeczy, od razu jawi mu się konieczność Bytu, którego istotą jest bytowanie (*Being by essence*), czyli Boga. Ludzkie poznanie Boga odbywa się więc za pośrednictwem poznania bezpośrednio dostępnej naszym zmysłom rzeczywistości materialnej (i właśnie w tym sensie Bóg nie jest *per se notum*, znany czy też oczywisty Sam przez Się), niemniej jednak się odbywa i każdy człowiek w jakiejś mierze poznaje swojego Stwórcę, nawet jeśli nie jest tego świadomy (tych zagadnień dotyczy także sekcja 3.3). Z kolei w podrozdziale 4 pokazane jest, że nie tylko rozum, lecz także wola, są otwarte na Boga, gdyż jako najwyższe Dobro, jest on tym, co człowiek kocha w sposób naturalny bardziej niż samego siebie. W sekcji 4.3, nawiązując do encykliki *Veritatis splendor* Jana Pawła II, Di Blasi pokazuje, że tak jak na etapie metafizycznym ludzkiego poznania pojawia się „napięcie z Absolutem", tak właśnie w doświadczeniu moralnym (apetytywnym) dochodzi do „napięcia w stronę Absolutu" (s. 76).

Tematem rozdziału trzeciego (ostatniego) jest prawo w ogóle i prawo naturalne w szczególności. Jako podstawa służą Di Blasiemu różne dzieła św. Tomasza, głównie — co ciekawe — *Summa contra Gentiles*. W podrozdziale 2 omówione są takie pojęcia jak Opatrzność, prawo odwieczne oraz *ratio* Mądrości Bożej, które są w zasadzie do siebie przyrównane (co jest uzasadnione, niemniej można by przekornie zapytać, co z fragmentem q. 5, a. 1 *De Veritate*: „ściśle rzecz biorąc, Boża Opatrzność nie jest

prawem odwiecznym"?). Natomiast w 3 jest mowa o różnicach w działaniu Opatrzności w stosunku do istot nierozumnych i rozumnych. Jak błyskotliwie zauważa Di Blasi, skoro Bóg stworzył świat ze względu na Siebie samego, w pewnym sensie stworzył go ze względu na człowieka, bo z całego świata tylko człowiek, jako istota wyposażona w rozum i wolę, jest w stanie (z pomocą łaski) „osiągnąć" Boga. Istoty nierozumne potrafią tego dokonać tylko w ograniczonym stopniu, poprzez „podobieństwo do Boga" (s. 164), które polega na dążeniu tych istot do właściwych im naturalnych celów, czyli realizowaniu przez nie swoich inklinacji naturalnych (s. 162). Wiąże się to z tym, że ludzie kierowani są zarówno na poziomie gatunku (poprzez właściwe mu inklinacje naturalne), jak i jako jednostki poprzez rozum i wolę, podczas gdy istoty nierozumne kierowane są przez Boga wyłącznie na poziomie gatunku (s. 166–167). To właśnie z faktu, że każdy człowiek kierowany jest przez Boga jako jednostka, wynika, że musi posiadać „indywidualną" wolność (w odróżnieniu od „gatunkowej" wolności polegającej na inklinacjach), a z kolei taka wolność — jak twierdzi Di Blasi — wymaga istnienia prawa. Jak jest to możliwe? Czy nie jest raczej tak, że prawo ogranicza wolność człowieka? Argumentacja autora, w zasadzie pokrywająca się z cytowanym przez niego w przyp. 37 na s. 173 F. Ameriem, jest jednak przekonująca. Jeśli wolność polega na realnej (a nie tylko pozornej) możliwości wyboru między różnymi opcjami, konieczne jest, by te w jakiś sposób obiektywnie różniły się między sobą, by były wśród nich dobre i złe, albo raczej sprzyjające jakiemuś dobru, do którego człowiek się skłania, albo mu niesprzyjające — innymi słowy, potrzebne jest prawo naturalne. Jednak, ponieważ w rzeczywistości istnieje wiele różnych dóbr poszczególnych, Di Blasi idzie jeszcze dalej (a tym samym dalej niż neoklasycy): żeby rzeczywiście móc wybierać w różnych sytuacjach, oprócz tychże dóbr poszczególnych musi istnieć także dobro nadrzędne (tożsame z ostatecznym celem istnienia człowieka, czyli Bogiem), tak by ze względu na nie (na Niego) móc wybierać pomiędzy niezależnymi od siebie dobrami poszczególnymi (s. 173–174, podobną myśl, wyrażoną przez R. Hittingera, autor przywołuje już wcześniej, w przyp. 49 na s. 58). Oczywiście Di Blasi znajduje w swoim wykładzie także miejsce dla pojęcia cnoty. Św. Tomasz uważa, że efektywność prawa bierze co prawda swój początek z faktu poddania człowieka Bogu, niemniej jednak posłuszeństwo ze strachu jest posłuszeństwem niedoskonałym. Człowiekowi dana jest możliwość doskonałego posłuszeństwa, które wypływa z miłości do Boga. Przejście od jednego rodzaju posłuszeństwa do drugiego jest możliwe dzięki wzrostowi w cnocie, która sprawia, że człowiek dokonuje dobrych wyborów z „werwą i radością" (*with firmness and joy*, s. 185–186). Relacją między cnotą, prawem, dobrami poszczególnymi i dobrem najwyższym autor zajmuje się szerzej w długim podrozdziale 4. Zasygnalizowany jest niewytłumaczalny filozoficznie paradoks, będący — jak uczy teologia — skutkiem grzechu pierworodnego, że podążamy za dobrem przyjemnościowym w oderwaniu od rzeczywistego dobra, podczas gdy normalnie jedno powinno być z drugim powiązane. Po raz pierwszy pojawia się też dłuższa definicja zła moralnego (wstępnie przedstawiona już na s. 61), które według Di Blasiego sprowadza się w zasadzie do bałwochwalstwa, tzn. traktowaniu jako dobra najwyższego któregoś z mniejszych dóbr (obojętnie, czy chodzi np. o własne bogactwo, czy jakąś szlachetną sprawę), podczas gdy w rzeczywistości jest nim Bóg (s. 205–206). Definicji tej nie podzielają neoklasycy (s. 61),

którzy za wewnętrznie złe uważają jedynie te akty, które nie pozwalają człowiekowi osiągnąć żadnych naturalnych dóbr. Jednakże, jak słusznie zauważa Di Blasi, każdy w pełni ludzki — tzn. wolny i racjonalny — czyn (nawet samobójstwo) jest podejmowany, zgodnie ze swoją wewnętrzną strukturą, ze względu na jakieś dobro. Podejście neoklasyczne prowadzi więc do sprzeczności, ponieważ czynami złymi mogłyby według niego być tak naprawdę jedynie te, w których człowiek — z jakiejś zewnętrznej przyczyny — jest ograniczony w swojej wolności lub racjonalności, a takie przecież nie posiadają wartości moralnej. Wreszcie w sekcji 4.6 przy okazji inspirowanego fragmentami *Summa contra Gentiles* omówienia kwestii cudzołóstwa, Di Blasi prezentuje zastosowanie swojej wersji Tomaszowej etyki w konkretnym przypadku. Jak w gruncie rzeczy prosta jest ta teoria, pokazuje zaledwie dwustronicowe podsumowanie (Conclusion) zamykające książkę.

Ogólnie *God and the Natural Law* zasługuje na gorącą rekomendację. Warto również śledzić dalsze publikacje młodego włoskiego filozofa.

Marcin Suskiewicz