

Marian Plezia

Dialog w kronice Kadłubka

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 51/4, 275-286

1960

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

I. R O Z P R A W Y I A R T Y K U Ł Y

MARIAN PLEZIA

DIALOG W KRONICE KADŁUBKA

Trzy pierwsze księgi swej *Kroniki polskiej* ujął mistrz Wincenty, jak wiadomo, w formę dialogu pomiędzy dwoma najwybitniejszymi przedstawicielami episkopatu polskiego w poł. w. XII, arcybiskupem gnieźnieńskim Janem (1149—1167) i biskupem krakowskim Mateuszem (1143—1166). Role podzielił pomiędzy nich w ten sposób, że Mateusz opowiada kolejne epizody z dziejów Polski, podczas gdy Jan komentuje je, już to przytaczając podobne wydarzenia z dziejów starożytnych (czerpane przeważnie z historii Justyna), już to nawiązując do nich uwagi treści moralnej lub prawnej. Dostyc to osobliwa technika dziejopisarska, która w średniowieczu nieraz wprawiała w kłopot czytelników dzieła. Rzecz znamienna, że już anonimowy autor tzw. kroniki Mierzwy, który u schyłku XIII w. opracował zarys historii polskiej, będący w gruncie rzeczy przeważnie wyciągiem z Kadłubka, opuszczał po prostu komentarze Jana jako zbyt cenne z jego punktu widzenia. Długosz przytacza krytyczne opinie¹ wytykające Wincentemu, że za dużo pisał o dziejach obcych, a za mało o ojczystych. Komentatorzy objaśniający z początkiem XV w. *Kronikę polską* na Uniwersytecie Krakowskim i w innych szkołach stawali wobec dialogicznej jej formy nieco bezradni; biorąc fikcję literacką za dobrą monetę próbowali kolejne wypowiedzi Mateusza i Jana rozumieć jako wymianę listów (stąd nagłówki *epistola* powtarzające się przy zmianie osoby w niektórych rękopisach, a za nimi — w najstarszym wydaniu drukowanym Jana Szczęsnego Herburta z r. 1612), kiedy indziej znów dopatrywali się w niej echa rzeczywistej rozmowy zapisanej w swoim czasie przez Wincentego, i stosownie do tego ogłaszali za autorów trzech pierwszych ksiąg owych fikcyjnych rozmówców. Twórca miarodajnego komentarza z pierwszej poł. w. XV, mistrz Jan Dąbrówka, który referuje nam te wątpliwości, sam nie umiał na nie dać zadowalającej

¹ Joannis Długossii [...] *Historiae Polonicae libri XII*. T. 2. Cracoviae 1873, s. 215. Por. szkic *Podstawy do nowego wydania kroniki Kadłubka*. W zbiorze: M. Plezia, *Od Arystotelesa do „Złotej legendy“*. Warszawa 1958, s. 347.

odpowiedzi². Ale jeszcze w pierwszej poł. XIX stulecia nie kto inny jak wielki Joachim Lelewel wysnuł z roli, jaką Mateusz odgrywa w *Kronice polskiej*, teorię, że to on właśnie był źródłem Kadłubka w jego trzech pierwszych księgach. Dopiero przed stu laty mniej więcej postawiono sprawę z potrzebną jasnością, stwierdzając, że mamy w kronice Wincentego po prostu do czynienia z konwencjonalną formą dialogu.

Niemniej, jak powiedziano, forma to w dziejopisarstwie dość osobliwa, bo nienaturalna, sprzeczna z odczuwanym w takim wypadku jako najwłaściwszym tokiem nieprzerwanej narracji historycznej. Dlatego też niełatwo wskazać w ówczesnym piśmiennictwie ogólnoeuropejskim zjawiska analogiczne. Także i w literaturze naukowej niewiele dotąd zrobiono dla wyjaśnienia tej osobliwości. Najobszerniej stosunkowo zajął się sprawą dialogu u Kadłubka Oswald Balzer w swej nie wykończonej, niestety, monografii³. Zdaniem jego, na zastosowanie tej formy mogły wpłynąć znane Wincentemu wzory starożytne, przede wszystkim dzieła Cycerona i Makrobiusza; poza tym jednak zwraca uwagę, iż dialog jako forma literacka był w średniowieczu w odniesieniu do innych, niehistorycznych dziedzin piśmiennictwa nieraz stosowany, tylko że wielokrotnie częściej we Francji niż we Włoszech, gdzie ma się w owych czasach wyjątkowo tylko spotykać. Podkreśla natomiast słusznie rzadkość dialogów historycznych, spośród których wymienił tylko Radberta z Corbie *Żywot Wali* (jeszcze z epoki karolińskiej) oraz Herborda *Życiorys św. Ottona z Bambergu*, co do którego jednak zauważa, iż nic nie wskazuje, aby miał on być znany naszemu mistrzowi Wincentemu. Ten ostatni przykład, jako historykom polskim z natury rzeczy bliski, był już zresztą poprzednio w tym związku wymieniany⁴, a Aleksander Przezdziecki przypomniał jeszcze w swoim czasie poza Radbertem dialog Arnolda o cudach św. Emmerama⁵, co — zdaje się — uszło uwagi Balzera. Razem wzięwszy, niewielka to wiązka analogii i sprawa ciągle wymaga bardziej szczegółowego studium.

Dialog jako gatunek literacki wprowadzili do piśmiennictwa europejskiego uczniowie Sokratesa, pomiędzy którymi nieśmiertelne wzory tej formy stworzył przede wszystkim Platon. Ulegała ona z biegiem czasu rozmaitym zmianom i stosowana była do przyoblekania różnych treści, nie znamy jednak z literatury starożytnej — ani greckiej, ani rzym-

² *Historia Polonica Vincentii Kadlubkonis*. Dobromil 1612, s. 9—10. Por. H. Zeissberg, *Vincentius Kadlubek [...] und seine Chronik Polens*. Archiv für österreichische Geschichte, 1869, t. 42, s. 74 i n.

³ O. Balzer, *Pisma pośmiertne*. T. 2. Lwów 1935, s. 90—96.

⁴ A. Bielowski w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, s. 225 i 233.

⁵ *Magistri Vincentii [...] Chronica Polonorum*. Cracoviae 1862, wstęp, s. XXI (i we wstępie do przekładu polskiego, s. 30—31).

skiej — przykładu ujęcia dzieła historycznego w formę dialogu. Jako jedna z jego postaci rozwinął się m. in. dialog typu katechizmowego (który reprezentować może np. dziełko Cyserona *De partitione oratoria*), tj. rozmowa dwu osób, z których jedna zadaje tylko pytania, a druga udziela na nie mniej lub więcej wyczerpujących odpowiedzi, przy czym najłatwiej było sobie wyobrazić w roli pytającego ucznia, a jako odpowiadającego mistrza czy nauczyciela. Tak ukształtowany dialog nadawał się do wykładu każdej treści dydaktycznej, a nawet sprzyjał podawaniu pewnych miarodajnych sformułowań, schodząc oczywiście sam do roli literackiego konwenansu czy ozdobnika. Tak posłużył się nim np. filozof nowoplatoniski Porfyriusz z Gazy (III w. n. e.), przybierając w formę rozmowy pomiędzy nauczycielem a uczniem krótki komentarz do *Kategorij* Arystotelesa, zachowany do naszych czasów⁶. Z dorobku Porfyriusza wiele korzystał słynny pisarz i filozof rzymski, od którego twórczości niektórzy rozpoczynają dzieje średniowiecznej literatury łacińskiej, Boecjusz (ok. 480—524). On także komentował pisma Arystotelesa, a jako wstęp do nich słynną *Izagogę* Porfyriusza; otóż komentarz do tego ostatniego dzieła⁷ ujął w postać rozmowy pomiędzy sobą a przyjacielem swoim Fabiuszem, występującym w roli ucznia. W przeciwieństwie jednak do krótkiego komentarza Porfyriuszowego rozwinął swoje własne dzieło do dość znacznych rozmiarów, a wstępną rozmowę, stanowiącą wprowadzenie do właściwego tematu, wystylizował wyraźnie na wzór dialogów filozoficznych Cyserona, największego niewątpliwie mistrza tej formy w dziejach literatury łacińskiej. To dosyć zręczne i nie pozbawione pewnych zalet artystycznych nawiązanie dialogu pozostaje zresztą przysłowiowym „kwiatkiem przy kożuchu“ w porównaniu ze szkolną i czysto techniczną treścią rozmowy, w której interlokutor służy jedynie do podsycania wątku wykładu w porę stawianymi pytaniami czy krótkimi refleksjami. Na nas ujęcie takie czyni wrażenie sztucznego silenia się na artystyczną formę tam, gdzie była ona zupełnie zbędna, a nawet nie na miejscu, ale schyłkowa starożytność kochała dziwaczne połączenia, a pisarze tacy jak Boecjusz nie umieli wyzwolić się od naśladowania swoich ulubionych wzorów, czy znajdowali po temu stosowną sposobność, czy nie.

Wiele szczęśliwiej i trafniej posłużył się natomiast Boecjusz formą dialogu w najsłynniejszym swym dziele pt. *Pociecha filozofii* (*De consolatione philosophiae*), gdzie przedstawia swą rozmowę nie z rzeczywistym jakimś przyjacielem czy znajomym, ale z uosobioną filozofią, przybywa-

⁶ *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV, 1. Wyd. A. Busse. Berlin 1887.

⁷ Wyd. G. Schepps, S. Brandt w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. T. 48. Vindobonae 1906.

jąca doń w roli lekarki, by uzdrowić go z ciężkiego upadku ducha⁸, w który popadł uwięziony przez króla gockiego Teodoryka. Dialog, związany z pewną konkretną i realną sytuacją, jest tu wiele bardziej ożywiony i naturalny, co nie przeczy zresztą faktowi, że i tym razem na ukształtowanie się formy utworu miały wpływ wzory literackie, m. in. świetny, dla nas, niestety, zaginiony, dialog Cyncerona *Hortenzjusz*. W tym wypadku sam autor, opowiadający treść rzekomej rozmowy, występuje w roli ucznia, pouczanego przez mistrzynię i lekarkę w osobie filozofii.

Tego właśnie typu dialog pomiędzy mistrzem a uczniem zastosował do treści historycznej po raz pierwszy Grzegorz Wielki w swym napisanym w 593 r. dziele *Dialogorum libri IV*⁹, w którym opowiada o życiu i cudach świętych pochodzących z Italii, zwłaszcza św. Benedykta. Opowiadanie ujęte jest w formę rozmowy pomiędzy samym autorem a jego uczniem i ulubionym diakonem Piotrem, którego udział jest zresztą bardzo ograniczony, sprowadza się bowiem do zapytań albo krótkich uwag, wysuwania wątpliwości, na które mistrz udziela odpowiedzi, itp. Z prawdziwego dialogu pozostał więc tutaj, podobnie jak w Boecjuszowym komentarzu do *Izagogi*, tylko konwencjonalny schemat kompozycyjny, mający dziełu nadać bardziej artystyczny charakter, a zarazem usprawiedliwić większą swobodę w układzie, luźne następstwo epizodów, wtrącanie dygresyj dydaktycznych itd.

W zastosowaniu dialogu do tematu hagiograficznego miał jednak Grzegorz poprzednika w osobie Sulpicjusza Sewera, znanego biografą św. Marcina z Tours (w. IV/V). On to, jak gdyby w charakterze dodatku do swego obszernego żywota tego świętego, napisał również dialog o jego cudach¹⁰, ujęty w następującą postać: sam autor i jego towarzysz Gallus spotykają swego wspólnego przyjaciela Postumianusa, który przed trzema laty wyjechał na Wschód, do Egiptu i Palestyny. Opowiada im on o cnotach i cudach mnichów i świętych żyjących w tamtych stronach, zwłaszcza na pustyni egipskiej i syryjskiej, potem jednak prosi, aby oni opowiedzieli mu o św. Marcinie (którego byli uczniami), gdyż także i na Wschodzie wszyscy gorąco interesują się jego postacią. Na to odpowiada Sulpicjusz, iż słuchając wszystkich przytaczanych przez przyjaciela przykładów stale myślał sobie, że przecież św. Marcin większe jeszcze cuda działał i większe składał dowody świętości. Obydwaj zatem proszą

⁸ Por. W. Schmid, *Boethius and the Claims of Philosophy*. W: *Studia patristica*. II. Berlin 1957, s. 368 i n. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. T. 68.

⁹ Wyd. Moricca, Roma 1924. Starsze wydanie u J. P. Migne'a w: *Patrologia latina* 77, 149—430.

¹⁰ Wyd. C. Halm w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* m. T. 1. Vindobonae 1866.

Galla, aby im przytoczył jakieś fakty z życia świętego, których Sulpicjusz nie wspomniał w jego żywocie. Gallus opowiada to, co widział lub zasłyszał, a obaj pozostali wtrącają krótkie uwagi. Z nastaniem wieczora rozmowa zostaje przerwana. Nazajutrz Gallus ciągnie dalej swą opowieść, już w otoczeniu liczniejszego grona słuchaczy, które napłynęło na wiadomość, że uczeń św. Marcina opowiada o jego cudach. Pod wieczór czas kończyć, gdyż Postumianus następnego dnia znowu wyjeżdża na Wschód. Odjeżdżającego żegna Sulpicjusz zachęcając go, aby, gdziekolwiek zajędzie, nie przestawał głosić chwały św. Marcina, którego żaden święty nie przewyższył.

Użycie dialogu jest w dziełku Sulpicjusza znacznie żywsze i oryginalniejsze niż u kontynuatora tej formy, Grzegorza. Zagajenie rozmowy znów przypomina swym wdziękiem i ciepłym tonem, jak zresztą i sceneria, wstępy do dialogów Cyncerona. Forma rozmowy znajduje wystarczające uzasadnienie w nakreślonej sytuacji, dialog toczy się w sposób dość niewymuszony i swobodny, a postacie jego uczestników, z życia wzięte, nie są tylko papierowymi maskami. Tej swobody i naturalności dialog hagiograficzny nie odzyskał już pod piórem Grzegorza Wielkiego ani w dalszych swoich dziejach, które z kolei wypadnie nam przedstawić.

Największe stosunkowo zalety artystyczne przyznać wypadnie pierwszemu czysto średniowiecznemu reprezentantowi tej gałęzi dialogu, tzw. *Epitaphium Arsenii* pióra Radberta z Corbie¹¹, dziełku z wielu względów bardzo typowemu dla swojej epoki, określanej mianem karolińskiego renesansu. Już samo miejsce jego powstania, słynny benedyktyński klasztor w Corbie (w północnej Francji), należy do najważniejszych ośrodków kulturalnych tego właśnie okresu. Z kół wykształconego kleru skupiającego się na dworze Karola Wielkiego pochodzi konwenans, by siebie samego oraz innych członków swego grona określać przy pomocy starożytnych pseudonimów (zwyczaj naśladowany później przez humanistów): tak więc pod mianem bohatera dziełka, Arseniusza, kryje się bliski krewny Karola Wielkiego, Wala, zmarły w 836 r. opat z Corbie, siebie nazywa autor imieniem Paschasiusa, a cesarza Ludwika Pobożnego i żonę jego Judytę — Justynianem i Justyną itp. Kultura literacka epoki wyraża się w obfitych cytatach z Terencjusza, Cyncerona, Seneki i innych. Tymże tradycjom literackim przypisać należy sięgnięcie po formę dialogu, acz-

¹¹ Wyd. E. Dümmler w: *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse*, 1899—1900, t. 2. Starsze wydanie u J. P. Migne'a w: *Patrologia latina* 120, 1559—1650. Por. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. T. 1. München 1911, s. 404—411.

kolwiek za bezpośredni wzór za Ebertem¹² uznać trzeba nie tyle Cyce-ronowego *Katona Starszego* (jak tego domyśla się Manitius¹³), ile właśnie Sulpicjuszowy dialog o św. Marcinie, do którego utwór Radberta zbliża się zarówno zasadniczą koncepcją rozmowy kilku zakonników tego samego klasztoru o zmarłym ich przewodniku duchowym (podczas gdy u Cycerona sam tytułowy bohater rozmawia z dwoma młodszymi przyjaciółmi), jak nawet czysto zewnętrznie podziałem na dwie księgi (którego brak w *Katonie*), nie mówiąc już o tym, że treść dialogu Cyce-ronowego jest filozoficzna, a nie historyczna.

Przewodnikami rozmówcami dialogu Radberta (rozpoczętego niebawem po śmierci bohatera) są: w księdze I on sam pod imieniem Paschasiusa oraz inny współczesny mu zakonnik z Corbie, Odilman, występujący jako Severus — na nich to spoczywa główny ciężar opowiadania. Skromniejszy udział w rozmowie bierze niejaki Adeodatus, człowiek młody, podsycający ją tylko swoimi uwagami i pytaniami, doraźnie zaś zostają do dialogu wciągnięci niejacy Chremes i Allabigius, również mnisi klasztoru w Corbie. W księdze II natomiast, która była napisana kilkanaście lat po pierwszej (około poł. w. IX) i której akcja ma się też później rozgrywać, rozmawiają (po zaszłej tymczasem śmierci Sewerusa) Paschasius i Adeodatus przy współudziale nie występującego w księdze I Teofrasta.

Dodać trzeba, że treść Radbertowego dialogu nie jest ani ściśle historyczna, ani hagiograficzna (skoro bohater jego, Wala, przedstawiony został co prawda jako mnich nader świątobliwy, ale nie jako kandydat na ołtarze). Zamiar autora określić by można raczej jako apologetyczny, gdyż pragnie on przedstawić we właściwym świetle działalność swego bohatera, zdaniem jego, zapoznanego i niesłusznie usuwanego w cień, a nawet szkalowanego za życia przez przeciwników politycznych. Osobiste zainteresowanie piszącego przedmiotem opowiadania nadaje jego przedstawieniu rumieńców życia i chroni dialog przed schematyczną konwencjonalnością, choć wyszukana i ciemna (jak u Kadłubka) szata językowa znacznie utrudnia czytelnikowi obcowanie z jego dziełem. Ze względu na te swoje rysy charakterystyczne utwór Radberta stoi nieco na uboczu w stosunku do głównej linii rozwojowej dialogu hagiograficznego, która nawiązuje bezpośrednio do Grzegorza Wielkiego.

Wiele bliższy tego ostatniego jest niemal dokładnie współczesny Radbertowi krótki dialog Emeryka z Ellwangen (późniejszego biskupa Passawy, zmarłego w r. 874) pt. *Vita Hariolfi*¹⁴. Ów Hariolf, biskup z Langres,

¹² A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*. T. 2. Leipzig 1880, s. 239 i n.; por. s. 181.

¹³ Manitius, *op. cit.*, t. 1, s. 405.

¹⁴ Wyd. w: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, t. 10, s. 11—15. Por. Manitius, *op. cit.*, t. 1, s. 493—499.

założył w poł. VIII w. benedyktyńskie opactwo w Ellwangen, na pograniczu frankońsko-bawarskim, a więc żywot jego był uświetnieniem pamięci fundatora klasztoru, podjętym zresztą także ze względu na ówczesnego biskupa Würzburga, Gozbalda, do którego rodu Hariolf należał. Daty rządów biskupich Gozbalda (842—855), któremu utwór jest dedykowany, wyznaczają też czas jego powstania. Sam autor kształcił się w najlepszych centrach ówczesnej oświaty: w Fuldzie u Hrabana Maura, w Reichenau pod Walafriedem Strabo, a nadto jakiś czas przebywał w St. Gallen. *Żywot Hariolfa* ubrał w formę rozmowy pomiędzy sobą a pewnym cnotliwym starcem imieniem Matholf, który jest właściwie głównym narratorem, podczas gdy autorowi przypada tylko skromna rola pytającego ucznia, jak to sam wyraźnie oświadcza na początku dialogu, zwracając się do Matholfa z następującymi słowami:

proszę, przedstaw po krótko jego życie, w ten sposób mianowicie, że ty, jako starszy, odpowiadać będziesz na pytania, ja zaś od czasu do czasu, jako uczeń, odpowiadał będę mistrzowi¹⁵.

Rzecz charakterystyczna, iż w późniejszym swoim liście Emeryk do tego właśnie wcześniejszego swego dzieła czyni aluzję mówiąc, że „naśladował w nim Boecjusza“¹⁶ — najwidoczniej jeśli idzie o formę dialogiczną. Aluzja ta odnoszona bywa do *Konsolacji*, choć zasadniczo w grę wchodzić mógłby także znany nam już komentarz do *Izagogi*. Ze względu na treść jednak najbardziej zbliża się ten szkicowy *Żywot Hariolfa* do *Dialogu* Grzegorza.

Od epoki karolińskiej przechodzimy do początku w. X, aby zająć się Arnoldem z St. Emmeram i jego dialogiem *De memoria b. Emmerami et eius cultorum*¹⁷. Jest to kontynuacja wcześniejszego dzieła tegoż autora o życiu i cudach św. Emmerama, patrona i założyciela jego macierzystego klasztoru w Ratyzbonie. Dzieje kultu tego świętego splatają się więc z historią klasztoru, a ponieważ opatami tego ostatniego byli z zasady biskupi ratyzbońscy, w zakres dzieła wchodzi także fakty z historii diecezji. Kontynuacja, o której tu mowa, zaczyna się od przedstawienia rządów biskupa-opata Wolfganga (druga poł. w. X) i sięga do czasów samego autora, mniej więcej do r. 1036, stanowiąc dość pstrokatą mieszaninę różnorodnych relacji, nie świadczącą zbyt pochlebnie ani o talentach historycznych, ani o kulturze literackiej piszącego. Ujęta jest w formę dialogu pomiędzy nim samym, występującym pod imieniem Collectitiusa (Zbieracza), oraz niejakim Ammonitiusiem (Przypominal-

¹⁵ Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, t. 10, s. 11.

¹⁶ Manitius, *op. cit.*, t. 1, s. 497, przypis 1.

¹⁷ Wyd. u Migne'a w: *Patrologia latina* 141, 1026—1090. Częściowo w: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, t. 4, s. 543—574. Por. Manitius, *op. cit.*, t. 2, s. 306—313.

skim), który przedstawiony zostaje jako postać fikcyjna, wyobrażająca kilku równocześnie jego współbraci zakonnych, którzy pomagali mu przy układaniu dzieła, aby żaden nie obraził się, gdyby on właśnie został pominięty. Głównym narratorem jest wobec tego Collectitus, podczas gdy Ammonitius — stosownie do swego *nom-parlant* — po trosze kieruje rozmową, przypominając interlokutorowi, o czym ma mówić, wysuwając wątpliwości lub komentując opowiedziane fakty. I w tym wypadku dialog jest czysto konwencjonalnym ozdobnikiem literackim, bez żadnej wewnętrznej, organicznej potrzeby doczepionym do historycznego wątku.

Z drugiej poł. XI w. pochodzi italski zabytek dialogu hagiograficznego, a mianowicie Dezyderiusza, opata z Monte Cassino (późniejszego efemerycznego następcy Grzegorza VII pod papieskim imieniem Wiktora III), *Dialogus de miraculis in Italia factis*¹⁸. W tym wypadku podobieństwo z dialogiem Grzegorza Wielkiego jest największe już z samych tylko względów treściowych, gdyż dzieło Dezyderiusza jest jak gdyby jego kontynuacją. Dezyderiusz, długoletni opat na Monte Cassino, zasłużony opiekun piśmiennictwa i sztuk pięknych w tym naczelnym ośrodku benedyktyńskim, sam dość późno zapoznał się z gramatyką oraz retoryką i we własnym dorobku literackim pozostawił to jedno tylko większe dzieło, zamierzone pierwotnie na cztery księgi (z których dwie miały obejmować cuda działywane w samym Monte Cassino, a dwie gdzie indziej w Italii), urwane jednak na nie dokończony księdze III. Ścisłe za wzorem Grzegorza Wielkiego ujęte jest ono w formę rozmowy pomiędzy autorem a jego diakonem (lewitą) Teofilem, który miał go do napisania dzieła zachęcać. Rola tego Teofila jest jednak bardzo skromna, prawie tylko ornamentacyjna, jak rola diakona Piotra w dialogu Grzegorzowym. Podobnie jak Grzegorz, Dezyderiusz zastrzega się, że opowiadając o cudach, których sam nie był świadkiem, przytoczy zawsze imię tego, od kogo o nich powziął wiadomość, w rzeczy samej też powołuje się m. in. na papieży swego czasu: Aleksandra II, Leona IX i Grzegorza VII, z którymi pozostawał w bliższych stosunkach.

Jak już powiedziano, najlepiej znany polskiej nauce jest dialog Herborda z klasztoru Michelsberg w Bambergu pt. *De vita et operibus b. Ottonis*¹⁹, napisany około roku 1160. Jego twórca, który osiadł w Bambergu już po śmierci Ottona i zapewne nigdy nie znał go osobiście, przedstawia w tym dość obszernym dziele rzekomą rozmowę, którą sam miał toczyć z dwoma bliskimi współpracownikami swego bohatera, zakonnikami z Michelsbergu, Thiemonem i Sefridem. Oni to opowiadają dzieje

¹⁸ Wyd. Mabillon w: *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*. T. 6 (saec. IV, pars 2). Venetiis 1738, s. 434—469. Por. Manitius, *op. cit.*, t. 3, s. 75 i n.

¹⁹ Wyd. R. Köpke w: *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptores, t. 20, s. 704—769. Por. Manitius, *op. cit.*, t. 3, s. 596—598.

Ottona (dokładnie sobie znane), w ten mianowicie sposób, że w księdze I Thiemo mówi o jego życiu w klasztorze i na stolicy biskupiej, kończąc opisem śmierci i pogrzebu, zaś w księgach II i III Sefrid przedstawia dwie kolejne wyprawy misyjne Ottona na Pomorze i zamyka rozmowę opowiadaniem o jego latach młodości, spędzonych na dworze Henryka IV. Dialog ten, nader ciekawy ze względów historycznych, należy również jako dzieło sztuki postawić stanowczo wyżej od omawianych poprzednio prac Emeryka z Ellwangen, Arnolda z St. Emmeram i Dezyderiusza z Monte Cassino. Fakturą zbliża się on do Sulpicjuszowego dialogu o św. Marcinie, z którym łączy ten utwór liczba trzech rozmówców, podział rozmowy na dwa dni, przyjęcie za głównych narratorów realnych osób, które referują swe rzeczywiste wspomnienia, z czego wynika względnie ożywiony i urozmaicony sposób prowadzenia rozmowy. Jednym słowem utwór Herborda godnie reprezentuje kulturę literacką renesansu w. XII, choć i w nim dialog jest niewątpliwie formą przypadkową, sztucznie z zewnątrz narzuconą.

Mniej więcej współczesnym Kadłubka (którego przeżył jednak o lat kilkanaście, bo zmarł około r. 1240) i członkiem tegoż co i on zakonu cystersów był Cezariusz z Heisterbach (został przeorem tamtejszego klasztoru w roku śmierci naszego kronikarza, 1228), autor znanego w dziejach średniowiecznej literatury narracyjnej dzieła *Dialogus miraculorum*²⁰. Nie jest to żywot konkretnej jakiejś osobistości, lecz obfity zbiór luźnych opowiadań o rozmaitych wydarzeniach, jak u Grzegorza Wielkiego lub Dezyderiusza z Monte Cassino, tylko że nie związanych jakąś zasadą historyczno-geograficzną, jak u obu tych autorów, lecz podzielonych na dwanaście rzeczowych kategorii (o nawróceniu, skrusze, spowiedzi, pokusach itp.). W przedmowie autor oświadcza, że są to budujące nauki i przykłady, które jako mistrz nowicjatu miał zwyczaj opowiadać kandydatom do stanu zakonnego, i dodaje:

aby zaś poręczniej uporządkować przykłady, wprowadziłem na kształt dialogu dwie osoby: nowicjusza, który stawia pytania, i mnicha, który mu odpowiada²¹.

W ten sposób forma dialogu zostaje zupełnie programowo sprowadzona li tylko do roli *principium* kompozycyjnego, pozwalającego jakoś uporządkować różnorodne elementy, które mają wchodzić w skład dzieła.

Zebrane tutaj przykłady nie wyczerpują może wszystkich wypadków zastosowania formy dialogu do wątku historycznego lub raczej narracyjnego do początku w. XIII, pozwalają jednak wyrobić sobie zdanie o spo-

²⁰ *Dialogus miraculorum*. Wyd. J. Strange. T. 1—2. Coloniae, Romae et Bruxellis 1851.

²¹ *Tamże*, t. 1, s. 2.

sobach tego zastosowania. Uderza przede wszystkim fakt, iż najczęściej używano tej formy do wyrażenia treści hagiograficznej, bądź też bardzo do hagiografii zbliżonej, jak w wypadku *Epitaphium Arsenii* lub dziejów kultu św. Emmerama w dialogu Arnolda. Nie zdołaliśmy natomiast znaleźć przykładu przybrania w szatę dialogu wątku wyraźnie historycznego, jak to ma miejsce w *Kronice* mistrza Wincentego. Do czasu zatem, kiedy przykład taki zostanie ujawniony, wypadnie zgodzić się ze zdaniem Balzera²², że pomysł taki należy przypisać oryginalnej, choć nieco dziwacznej inwencji naszego dziejopisarza. Drogę wskazać mu mogły istniejące już w łacińskiej literaturze średniowiecznej wypadki dialogizowania wątków hagiograficznych. Rodzi się tutaj pytanie, czy któreś z omówionych przed chwilą dzieł było lub mogło być znane Wincentemu. Piszący te słowa nie podjąłby się wskazać w naszej kronice śladów znajomości któregoś z przytoczonych utworów. W odniesieniu do niektórych z nich znajomość taka jest nawet wysoce nieprawdopodobna, jak np. w wypadku *Epitaphium Arsenii*, dochowanego w ogóle w jednym tylko rękopisie, który przez wieki nie opuszczał klasztoru w Corbie. O ile jednak wolno żywić uzasadnione wątpliwości, czy autor polski miał kiedykolwiek w ręce utwory Radberta z Corbie, Emeryka z Ellwangen, Arnolda z St. Emmeran, Dezyderiusza z Monte Cassino czy Herborda z Bambergu — nie mówiąc już o Cezariuszu z Heisterbach, którego praca powstała już może po śmierci naszego Wincentego — o tyle raczej czegoś przeciwnego oczekiwać można w odniesieniu do dialogów Grzegorza Wielkiego oraz Sulpicjusza Sewera, które zapewne tamtym wszystkim służyły za wzór. Obydwa te klasyczne dzieła hagiografii łacińskiej cieszyły się w wiekach średnich ogromną poczytnością i trudno byłoby sobie wyobrazić, aby jedno przynajmniej z nich pozostało nieznanne tak wykształconemu i odczytanemu pisarzowi, jakim był mistrz Wincenty. Trzeba też podnieść w tym związku, iż dialog Grzegorza figuruje w najstarszym spisie księgozbioru kapituły krakowskiej z r. 1110, a więc okrążyło sto lat przed spisaniem kroniki Kadłubka, który w tym samym mieście zasiadał, jak wiadomo, na stolicy biskupiej. Przynajmniej zatem jego znajomość wydaje się w wypadku naszego kronikarza nader prawdopodobna. Nie bez wpływu, na koniec, pozostać mogła wielka istotnie popularność szaty dialogicznej w piśmiennictwie łacińskim w XII, uderzająca zwłaszcza w literaturze filozoficznej oraz w polemice religijnej z Żydami²³ — tylko że w tych wypadkach idzie o wiele naturalniejsze i niejako przez samą treść dyktowane zastosowanie formy dialogu, która

²² Balzer, *op. cit.*, t. 2, s. 95 i n.

²³ Por. J. de Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au XII^e s.* Bruxelles—Paris 1954, s. 163 i n.

ma swe tradycje sięgające głęboko w starożytność i w literaturę wczesnochrześcijańską, z dialogami św. Augustyna na czele.

Natomiast zebrany przez nas materiał nie potwierdza w niczym, a raczej przeczy tezie Balzera, jakoby uprawianie dialogu związane było w XII w. jakoś bliżej i w sposób specyficzny z obszarem kultury francuskiej. Z przytoczonych powyżej przykładów dialogu hagiograficznego, stanowiących najbliższe tło literackie kroniki mistrza Wincentego, najwięcej przypada właściwie na Niemcy, ale to samo zjawisko spotykamy też w Italii (Grzegorz Wielki, Dezyderiusz z Monte Cassino) i we Francji (Sulpicjusz Sewerus, Radbert z Corbie). Rozważanie formy dialogicznej nie stanowi więc żadnego punktu oparcia dla prób wiązania autora naszej kroniki z takim lub innym środowiskiem literackim. Ciekawszy byłby niewątpliwie fakt, że dialog hagiograficzny we wszystkich znanych nam wypadkach pojawia się w środowiskach zakonnych, przede wszystkim w wybitnych ośrodkach benedyktyńskich (Corbie, Monte Cassino, St. Emmeram, Ellwangen, Michelsberg), gdyż dopiero Cezariusz z Heisterbach jest pierwszym cysterszem próbującym posłużyć się tą formą. Dzieje się tak, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, ze względu na szczególnie silny w tych ośrodkach wpływ cytowanych przez nas pism św. Grzegorza i Sulpicjusza Sewera. Chybnym jednak byłby, zdaniem naszym, wysnuty z tej obserwacji wniosek, iż pomysł ujęcia kroniki w formę dialogu zrodził się u mistrza Wincentego dopiero w klasztorze jędrzejowskim, pod wpływem tamtejszych tradycji zakonnych. Nader trudno bowiem wyobrazić sobie, aby zaważyły w tym wypadku podniety odebrane przez autora dopiero u schyłku jego życia, w wieku lat co najmniej sześćdziesięciu, kiedy jego formacja literacka musiała już być od dawna zakończona. Nie bez znaczenia jest w tym wypadku także fakt, iż ostatnia księga kroniki porzuca szatę dialogu i ujęta jest w formę zwyczajnej narracji.

Przedstawivszy w ten sposób literacką parentelę formy dialogu użytej w kronice Kadłubka, należy zająć się teraz rozbiorem jej cech indywidualnych. Największą może jej osobliwością jest fakt, że obaj interlokutorzy biorą wprawdzie niemal równomierny udział w rozmowie, ale role ich są odmienne, gdyż jeden opowiada, a drugi komentuje opowiedziane fakty, przytaczając dla nich często analogie z dziejów starożytnych. Techniki takiej nie widzieliśmy w żadnym z rozpatrywanych dialogów hagiograficznych. Pewnej, choć dalekiej tylko analogii dostarczyć może Sulpicjusza Sewera dialog o św. Marcynie, gdyż w nim parokrotnie powraca myśl, że cnoty i cuda różnych świętych porównywać można z życiem św. Marcina, mowy jednak nie może być o tym, aby którykolwiek z nich go przewyższył. Ponieważ dla Sulpicjusza Sewera, piszącego w Galii, św. Marcin jest patronem miejscowym, narodowym, a wszyscy inni obcymi, mogła ewentualnie lektura jego dzieła nasunąć

myśl, aby dzieje domowe, ojczyście, zestawiać i porównywać z cudzymi, zwłaszcza zaś ze sławnym światem dziejów starożytnych. Jest to jednakże czysta tylko możliwość, a w żadnym wypadku nie bezpośredni wzór dla naszego kronikarza.

Dialog zastosowany przezeń przedstawia typ tzw. dialogu referowanego, tj. takiego, w którym o przebiegu rzekomej rozmowy dowiadujemy się od jednego z jej uczestników lub raczej słuchaczy (np. Platowska *Uczta* lub Cyceronowy dialog *O państwie*). Opowiadający co prawda na wstępie ledwie zaznacza swoją obecność słowami: „*Memini ego collocutionis mutuae virorum illustrium*“²⁴ itd., a następnie pozwala całkowicie zapomnieć o sobie aż do początku księgi IV, kiedy to po „odejściu na spoczynek“ obydwu interlokutorów ujawnia się jako ów „służka“, który dotychczas „trzymał kałamarz i objaśniał świece“, a któremu obecnie „przewodniczący biesiadników“ zleca kontynuowanie opowiadania²⁵. Scenerię dialogu w trzech pierwszych księgach należałoby sobie zatem wyobrażać jako ucztę, w czasie której Mateusz i Jan toczą swoją długą rozmowę przy milczącym tylko udziale pozostałych biesiadników, spośród których indywidualizuje się tylko ów „przewodniczący“ (*praeses epulantium*, figura antyczna, grecki *basileus tu symposiu*), niewątpliwie identyczny z księciem-inicjatorem dzieła, wymienionym w przedmowie, oraz wspomniany już „służka“, będący maską samego autora kroniki. Rozmowa przy uczcie jako sceneria dialogu ma oczywiście swoją bardzo dawną tradycję, sięgającą Platona i Ksenofonta, łacińskiemu zaś średniowieczu najbardziej znana była z *Saturnaliów* Makrobiusza. Motyw ten jest jednak w naszej kronice ledwo szkicowo zaznaczony, i to w momencie, kiedy dialog kończy się, przechodząc w ciągle opowiadanie, normalne w dziełach historycznych.

Aby wyczerpać w pełni problem dialogu w kronice Kadłubka, należałoby zająć się bliżej owym osobliwym poematem dialogizowanym w księdze IV, nazywanym pospolicie, a niezbyt słusznie, „trenem żalobnym na śmierć Kazimierza Sprawiedliwego“. Należy on do gatunku literackiego „sporów“ (łac. *certamen*, niem. *Streitgedicht*), jakich wiele znamy z piśmiennictwa owych czasów²⁶. Do tego tematu wypadnie nam jednak powrócić przy innej sposobności.

²⁴ Monumenta Poloniae Historica, t. 2, s. 251.

²⁵ Tamże, s. 377.

²⁶ H. Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München 1920. Por. Manitius, *op. cit.*, t. 3, s. 944—963.