

Maria Corti

"Pola napięć" i "ruchome pola semantyczne" w kulturze XIII wieku

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 78/2, 307-323

1987

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.

MARIA CORTI

„POLA NAPIĘĆ” I „RUCHOME POLA SEMANTYCZNE”
W KULTURZE XIII WIEKU

1. Tekstowość kultury i jej mechanizm

Świat krytyki składa się z nieokreślonej, jeśli wręcz nie nieograniczonej, liczby postaw wobec specyfiki literatury. Ostatnie dziesięciolecie przyniosło nowy rodzaj refleksji nad mechanizmami kultury, jakie można dojrzeć w specyficznej dynamice określonych epok, będącej przede wszystkim dynamiką kodów, a potem dopiero — przekazów. Chodzi tu o zagadnienie wykraczające poza stosunki łączące nadawcę tekstu literackiego, tekst i odbiorcę; relacje te opisano w pracach, które zajmują już wiele miejsca na półkach naszych bibliotek. Obok typologii tekstów zaczyna pojawiać się typologia kultur.

Często badacze powołują się na doskonałe referencje zdobyte przez semiotykę rosyjską, a głównie szkołę z Tartu, której wpływ nałożył się na naszą filologiczną i historyczną koncepcję tekstu i diachronii literackiej. W ten sposób dokładniejszego ujęcia doczekało się pojęcie tekstowości kultury: tekstem jest nie tylko rzeczywistość zorganizowana za pomocą znaków werbalnych w dwu odmianach tekstu ustnego

[Maria Corti, urodzona w Mediolanie w 1915 r., profesor historii języka włoskiego na uniwersytecie w Pawii, doktor *honoris causa* uniwersytetu w Genewie, współredaktor „Strumenti critici”, „Autografo” i „Alfabeta”. Najważniejsze publikacje: *Metodi e fantasmi* (1969), *I metodi attuali della critica in Italia* (praca zbiorowa pod red. M. Corti i C. Segre, 1970), *Principi della comunicazione letteraria* (1976), *Introduction to Literary Semiotics* (1978), *Il viaggio testuale* (1978), *Nozioni e funzioni dell'oralità nel sistema letterario* (w pracy zbiorowej *Oralità e scrittura nel sistema letterario*, 1982), *Literary Theory and Criticism* (w pracy zbiorowej ku czci R. Welleka, 1983), *La felicità mentale* (1983), *Sulla odierna terminologia della critica letteraria* (w pracy zbiorowej *Linguaggi letterari e metalinguaggi critici*, 1985). Opublikowała także dwie powieści: *L'ora di tutti* (1962; *Godzina próby*), przetłumaczoną na różne języki, za którą w 1963 r. otrzymała nagrodę literacką „Crotone”, oraz *Il ballo dei sapienti* (1966).

Przekład według: M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Einaudi, Torino 1983, rozdz. II, „Campi di tensioni” e „campi semantici mobili” nella cultura del Duecento, s. 38—71.]

i tekstu pisanego, lecz również wszelka ekspresja tworzona i organizowana przy użyciu jakiegoś systemu znaków; jest więc tekstem zarówno obraz, jak i procesja lub wiec, tzn. każdy przejaw kultury, rytualny lub nie, posiadający strukturę znakową¹. Oczywiście w procesie wewnętrznego organizowania się każdej kultury w określonym momencie historycznym nie tylko następuje hierarchizacja poziomów tekstowych, lecz też każdy z nich pozostaje otwarty; poza tym poziomy zachowawcze mogą współistnieć z innymi, nowatorskimi, wywrotowymi, a z tego witalnego dialektycznego związku między elementami składowymi w każdej epoce może narodzić się coś na marginesie kultury i wręcz wydawać się obce pojęciu tekstowości kulturowej tej epoki; poeta Antonio Porta pojął to intuicyjnie, nadając swej niedawnej pracy tytuł *La marginalità della poesia*, gdzie przez marginesowość Porta rozumie obcość wobec kultury oficjalnej, uznanej².

Dwa pojęcia teoretyczne wydają się istotne dla wyjaśnienia mechanizmu tekstowości kultury: pojęcie „pola napięć” i pojęcie „ruchomego pola semantycznego”. Skoro każda epoka ma własne cechy dystyngtywne, to będą się one przeciwstawiać innym cechom okresu poprzedniego, które sama kultura odrzuciła lub też próbowała przekształcić w celu unieszkodliwienia ich i wchłonięcia. Mechanizm odrzucania lub przekształcania powoduje występowanie fazy przejściowej między „nowym” a „starym”, w której cechy kulturowe i znakowe przeszłości współistnieją, w sytuacji mniejszego lub większego napięcia, z elementami nowymi; to właśnie w takiej przejściowej fazie występują te zjawiska, które nazwaliśmy polami napięć³, a w konsekwencji i ruchome pola semantyczne.

Czytelnik wybaczy nam teraz pewną amplifikację, która jest zresztą anaforą w dziedzinie teorii: skoro istnieje dynamizm struktur kulturowych, to pole napięć jest ścieraniem się sił odśrodkowych i dośrodkowych, które występują w dialektycznej relacji między tym, co pragnie trwać, przetrwać nienaruszone dzięki sile bezwładu, a tym, co prze do przodu z impetem niosącym ze sobą przekształcenia i rozłamy; napięcia są wielokierunkowe, jak to dobrze zobrazował Szklowski w przypadku literatury, używając przenośni, która mówi o tendencjach młodocianych aspirujących do dorosłości, i zastanawiając się nad tym, jak prąd artystyczny będący dziełem nowej generacji może oddziaływać na poprzednie pokolenie, przez co modele zaproponowane przez młodych mogą przeniknąć wstecz do pokolenia ludzi nie będących już młodymi,

¹ J. Lotman, B. A. Uspienskiij, *Tipologia della cultura*. Bompiani, Milano 1975 („Studi Bompiani” 14).

² A. Porta, *La marginalità della poesia*. W druku. Por. również A. Porta, *Poesia marginale e marginalità della poesia*. „Quaderni del Marchingegno” 1980, nr 1.

³ To pojęcie teoretyczne jest wyjaśnione i zastosowane w: Corti, 1978.

którym przypada w udziale los naśladowców tego, co narodziło się później od nich samych. Jest to ten sam splot synchronii i diachronii, jaki w odniesieniu do języka zilustrował Jakobson⁴.

Perspektywie tekstowości kultury zawdzięczamy pogląd, iż każdy tekst ma jakieś miejsce, ponieważ wchodzi w sieć relacji z innymi tekstami; z pojęciem pola napięć wiąże się pogląd, że miejsce to jest zmienne, a w ostateczności można je nawet utracić. W odniesieniu do literatury możemy stwierdzić za Koehlerem, że istnieją długie okresy, kiedy „sejsmograf literatury notuje tylko minimalne drgnięcia”, ponieważ bardzo powolne wydają się zmiany społeczeństwa kulturowego, a dość stabilna za to jego hierarchia władzy, instytucji, wartości, wpisana w pamięć zbiorową⁵.

W wieku XIII bardzo wyraźne pole napięć występuje w ramach tekstowości kultury na poziomie filozoficzno-naukowym; z niego później weźmie początek zmiana znaczeń wewnątrz pewnych pól semantycznych obejmujących całą kulturę. Począwszy mniej więcej od połowy wieku, a dokładniej od lat sześćdziesiątych, tradycyjne modele wiedzy znajdują się w stanie kryzysu z powodu rozprzestrzeniania się na Zachodzie dzieł filozoficznych i naukowych greckich i arabskich, szybko tłumaczonych w Hiszpanii, Niemczech, na Sycylii. Nie tylko prowadzone są dysputy na temat możliwych interpretacji Arystotelesa, jego komentatorów, jak również na temat nowych pojęć naukowych, ale pojawia się świadomość faktu, że nowe treści pochodzące ze świata greckiego i arabskiego zaczynają zagrażać jednolitemu modelowi kultury.

Na ten temat tak pisze Van Steenberghen:

Epokowe pojawienie się Arystotelesa w XIII w. gruntownie zmieniło sytuację: po raz pierwszy zwarty system dyscyplin naukowo-filozoficznych wdzierał się do świata chrześcijańskiego; naprzeciw teologii wyrastał nagle arystotelizm, arcydzieło greckiej inteligencji, wzbogacony o wpływy neoplatonizmu greckiego, żydowskiego i arabskiego; mądrość pogańska pojawiała się zniecka obok mądrości chrześcijańskiej; wiedzy świeckiej nie reprezentował już skromny i niegroźny poczet sztuk wyzwolonych, lecz potężna synteza naukowa perypatetyzmu⁶.

Najbardziej rzucającym się w oczy aspektem tego pola napięć jest pewnego rodzaju rozłam między myślą teologiczną, scholastyczną lub

⁴ V. B. Šklovskij, *Una teoria della prosa*. De Donato, Bari 1966; W. Szklowski, *O prozie. Rozważania i mity*. Przełożył R. Pollak. Warszawa 1964.

⁵ E. Koehler, *Les possibilités de l'interprétation sociologique illustrées par l'analyse des textes littéraires français de différentes époques*. W: *Littérature et société*. Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles et l'École Pratiques des Hautes Études de Paris. Édition Universitaire, Bruxelles 1967.

⁶ Van Steenberghen, 1966, s. 287. Na temat mniej znaczących przeciwieństw, np. między albertystami i tomistami, por. Gramann, 1931, s. 6—7.

nie, a myślą czysto, wyłącznie filozoficzną, której najbardziej świecka afirmacja wychodzi od grupy arystotelików radykalnych lub integralnych. Świadectwem nie tylko spektakularnych, ale i dramatycznych losów arystotelizmu radykalnego jest z przeciwnej strony okrytych złą sławą 219 „twierdzeń” potępionych przez komisję pod przewodnictwem Stefana Tempier, arcybiskupa Paryża, w 1277 r.; jest to jeden z tych przypadków, gdzie pole napięć przekształca się w prawdziwe pole walki, a gdy ktoś traci życie, z poziomu kulturowego przenosi się na poziom egzystencjalny (Hissette, 1977), nie mówiąc już o podziale na zwolenników monopsychizmu i arystotelików radykalnych nie opowiadających się za monopsychizmem (tzn. nie aweroistów), uważających się za ortodoksyjnych.

Z punktu widzenia problematyki teoretycznej ten XIII-wieczny rozłam ideologiczny pozwala na ogólną refleksję na temat semiotycznych mechanizmów kultury, jak również na uzyskanie danych pozwalających na uchwycenie przemian pewnych pól semantycznych, tzn. sposobu, w jaki „mówi” pewna kultura.

Jak to już stwierdziliśmy i częściowo rozwinęliśmy w pracy *Dante a un nuovo crocevia* (1981), do której odsyłamy czytelnika, w jednym z nurtów ówczesnej kultury arystotelizm zostaje wchłonięty przez teologię (*philosophia ancilla theologiae*), a jednocześnie tak przystosowany, by uczestniczyć w tworzeniu scholastycznego modelu świata; w tym celu niektóre elementy arystotelizmu, nie odpowiadające lub wręcz sprzeczne z chrześcijańską wizją świata, zostają wyłączone z nowego systemu, stają się pozasystemowe, natomiast w refleksji arystotelików radykalnych pozostają one w obrębie systemu. Jest oczywiste, że dla nas dzisiaj jeden system dopełnia drugi, nie ma w nich nic do wyeliminowania.

Oczywiście w kulturze, jak to w ludzkim życiu, nie u wszystkich następuje radykalizacja stanowiska: np. Albert Wielki, który nie przypadkiem był mistrzem zarówno św. Tomasza, jak i Sigera z Brabantu, miał swe osobiste i oryginalne podejście do arystotelizmu i „perypatetyków” arabskich, tak że dzisiaj musimy je uznać za obowiązkowy etap w rozwoju tendencji przeciwstawnych, antytetycznych w pokoleniu filozofów i teologów, które nadeszło po nim.

Nie do nas należy tutaj zagłębianie się w istotę dwu różnych punktów widzenia reprezentowanych przez Van Steenberghena i Nardiego: dla pierwszego z nich Albert Wielki położył w istocie podwaliny pod arystotelizm chrześcijański, podczas gdy dla drugiego wyłożył on tylko, jako historyk, nowe doktryny. Zależy nam natomiast na ukazaniu przekonania Alberta Wielkiego o wadze wiedzy świeckiej, której nie należy naturalnie mylić z wiedzą religijną, lecz która jest dla tej drugiej niezwykle użyteczna, jak również dzieła informacji dokonanego przezeń w wielkiej encyklopedii filozoficznej, jak można by nazwać jego prace komentujące teksty arystotelesowskie. Przy pomocy dygresji, glos, wpla-

tając osobiste skojarzenia i oceny, czyni on żywą i dynamiczną olbrzymią ilość materiałów zebranych przez myślicieli greckich i arabskich. Wielu uczonych podkreśla platonizujący charakter, jakiego nabiera arystotelizm w ujęciu Alberta Wielkiego ze względu na rozmaite wpływy, greckie i współczesne (nie wyłączając prądów mistycznych). Ciągłe jeszcze fascynująca wydaje się ta próba wyeliminowania pola napięć powstałego na poziomie tak teoretycznym, jak i społeczno-kulturowym (wydział teologiczny przeciwko wydziałowi sztuk wyzwolonych), genialny wysiłek polegający na zaproponowaniu tej wielostopniowej jedności wiedzy, subtelnego współżycia *sacrum* i *profanum*, które stanowiło część jego ideałów i dzięki któremu być może wywarł tak znaczny wpływ na Dantego w *Biesiadzie*; lecz było to jednak marzenie utopijne, zbyt daleko wykraczające poza historię; konflikt lub rozłam między arystotelizmem świeckim a teologią był nieuchronny ze względu na podstawowe rozbieżności leżące u podstaw dwu różnych wizji świata i dwu różnych sposobów wyrażania go słowami.

Tak więc chodziło tu o konflikt nie tyle między prądami filozoficznymi (tomistycznymi, neoaugustyńskimi i innymi pomniejszych), co między kulturą religijną a świecką, między niezależnością tej ostatniej a jej podporządkowaniem. Każdy wielki myśliciel reaguje tu na swój sposób, np. Albert Wielki poszukuje asymilacji i równowagi, św. Tomasz tworzy wizję hierarchiczną (filozofia w służbie teologii) i wynikającą stąd syntezę.

W tym miejscu pojawia się problem kodów kulturowych i odpowiednich rejestrów: podczas gdy nauki ściśle powoli wypracowują własny słownik techniczny, najpierw łaciński, a później w językach lokalnych (zob. Ristoro d'Arezzo), w filozofii i naukach o człowieku występuje zjawisko współosiowego przesunięcia do pewnych dziedzin kultury znaczeń terminów technicznych będących już w użyciu. Działania językoznawcy i semiologa stają się teraz owocne, ponieważ, jak mówiliśmy, nastawione są na zrozumienie sposobu, w jaki „mówi” kultura. Ponieważ mówi ona tak, jak myśli lub jak myśla jej *auctoritates*, skoro pod wpływem arystotelizmu następuje rozwój refleksji nad zdolnościami i działalnością ludzi, terminy niegdyś techniczne stają się polisemiczne, poddane semantycznemu rozwarstwieniu. Np. pojęcie *gramatyka* może oznaczać, zgodnie ze starą tradycją lingwistyczną, ogólnie łacinę lub też gramatykę stworzoną przez *positores grammaticae*, by użyć słów Dantego (tzn. Priscianusa mniejszego lub większego), albo gramatykę spekulatywną, filozoficzną, stworzoną przez *inventores grammaticae facultatis*; w *De vulgari eloquentia* Dante używa tego leksemu we wszystkich trzech znaczeniach; bardzo ważne jest uświadomienie sobie tego, by nie przeoczyć m. in. znaczących doświadczeń, jakie prowadzi Dante również na gruncie języka.

Ciągle aktualne pozostają uwagi Gilsona (1966, s. 308 n.) na temat

typowej ewolucji zachodzącej w koncepcji samej gramatyki: pod wpływem logiki przestaje ona być nauką o regułach, których trzeba przestrzegać, by prawidłowo posługiwać się danym językiem, zgodnie z tradycją uświęconą przez uznanych pisarzy; staje się ona „gramatyką spekulatywną” lub „logiką języka” i rości sobie prawa, by wychodząc od natury myśli dyskursywnej, określać podstawowe prawa obowiązujące we wszystkich językach i logiczne funkcje części mowy.

Te nowe aspiracje kryją się w zamyśle księgi I *De vulgari eloquentia*, lecz już między rokiem 1225 a 1250 Henry d'Andely napisał poemat *La bataille des sept arts*, w którym armia logiki walczy z wojskami gramatyki⁷. Tak więc również w tej sferze mamy do czynienia z kulturą dychotomiczną i ze związanym z tym zjawiskiem słownictwem polisemicznym.

Można by się więc zatrzymać przy dwu ruchomych polach semantycznych: tym, które wiąże się z leksemami wielkoduszność [*magnanimità*], szlachetność/szlachectwo [*nobilità*], szczęście [*felicità*], lub też innym, obejmującym terminologię znaku, a więc: znaczyć [*significare*], oznaczanie [*significanza*], rzecz oznaczana [*cosa significata*], znaczenie [*significato*], oznaczenie [*significazione*]; jest to pole związane bardziej z logiką niż z filozofią. W tym miejscu skłaniamy się ku tej pierwszej możliwości⁸.

Chodzi tu o pole semantyczne związane ze sferą filozoficzno-etyczną, o zbiór leksemów o wielkiej wadze w XIII w., dla myśli zarówno filozoficznej, jak i społecznej. Oczywiście nasza analiza dotyczy tylko niektórych typowych przypadków i choć pozostaje daleko od wyczerpania zagadnienia, jest jednak relewantna, gdy idzie o przedstawienie zasadniczych zarysów zjawiska.

Wybrane przez nas leksemy stają się polisemiczne, tzn. nad skodyfikowanymi już i utrwalonymi znaczeniami nawarstwiają się nowe. Jasne jest, że tylko łącząc tekst z odpowiednim poziomem, można zorientować się, które ze znaczeń wybrał autor. Określenie tego nie tylko jest prawidłowe z punktu widzenia filozoficznego, ale pomaga również w zrozumieniu ideologii pisarza, a przynajmniej jego stanowiska wobec prądów myślowych epoki. Czy z miejsca uchwycił „nowe”? Nie uchwycił? Odpowiedź, jeśli takim autorem jest np. Dante, wydaje się bardziej niż sugestywna. A przesunięcie semantyczne nie daje się zauważyć przy pierwszym zetknięciu, lecz jedynie za pomocą badań typu intertekstowego i interpoziomowego; tylko wtedy znaki werbalne mogą zostać zdekodowane w odpowiedni sposób.

To tak, jak gdyby powiedzieć, że w ramach komunikacji kulturowej

⁷ Wzorem była tu *Psychomachia* Prudencjusza, przedmiotem — walka szkoły paryskiej i orleańskiej.

⁸ To drugie pole semantyczne będzie przedmiotem naszych rozważań w innym miejscu.

słowa pozostają te same, ale na pewnym wysokim poziomie albo nie chcą wyrażać już tych samych rzeczy, albo stają się polisemiczne. Niezrozumienie takiej polisemii powoduje wiele kłopotów: przede wszystkim nie pozwala nam dobrze zrozumieć, co autor chce powiedzieć, do czego robi aluzje, o czym naprawdę mówi (analiza języka teoretycznej pieśni Cavalcantiego, jaką przeprowadziliśmy w pierwszym rozdziale, wydaje się dostarczać na to dowodu⁹. Poza tym odbiera nam możliwość usytuowania tekstu na odpowiednim dlań poziomie w opisie tekstowości danej kultury, z takim wynikiem, że nie zostaje wyodrębniony nawet model kulturowy, na którym opiera się dany tekst.

Jasne jest, że leksemy, o których mówimy (wielkoduszność, szlachetność/szlachectwo, szczęście), jak również całe ich pole semantyczne (termin *nobilità* w niektórych tekstach zastępowany jest słowem *gentilezza*) odnoszą się do świata ludzkich ideałów, do wartości i zachowań pewnej epoki, tzn. do świata, który uzależniony jest od zmian kontekstu społecznego, kulturowego, ogólnie rzecz biorąc, a w szczególności filozoficznego; to niebagatelne naruszenie ustalonego porządku teoretycznego i ideologicznego, jakie przyniosły ze sobą *O duszy* i *Etyka nikomachejska*, jak wykazał Kristeller, studiowane i popularyzowane przez medyków i filozofów przyrody, zanim jeszcze zainteresowali się nimi teologowie, nie mogło nie wywołać zakłóceń również na poziomie pól semantycznych.

a) Wielkoduszność

Warto wyjść od leksemu wielkoduszność, ponieważ w tym przypadku do naszej względnie synchronicznej analizy, ograniczającej się do XIII i początków XIV w., możemy wykorzystać diachroniczne opracowanie R. A. Gauthiera, obejmujące okres od starożytności grecko-lacińskiej do XIII-wiecznej Francji: *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*¹⁰.

Dwie informacje z badań Gauthiera są cennymi sygnałami dotyczącymi mechanizmu przemian kulturowych, o którym mówiliśmy, a którego pierwszej przyczyny należy upatrywać w wielkim ruchu tłumaczeniowym tekstów greckich i arabskich. W pierwszej połowie XIII w. we Francji *magnanimitas* i *magnanimus* nie mają odpowiedników w języku

⁹ [Chodzi o znaną pieśń Cavalcantiego *Donna me prega*; zob. bibliografię na końcu artykułu. — Przypis tłum.]

¹⁰ R. A. Gauthier, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Vrin, Paris 1921. Jeśli chodzi o epokę rzymską, są jeszcze: U. Knoche, *Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Römischen Wertgedenkens*. „Philologus”, supl. 27, Leipzig 1935. — J. A. Scott, *Dante magnanimo, Studi sulla „Commedia”*. Olschki, Firenze 1977. — F. Forti, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*. Patron, Bologna 1977. — U. Bosco, *Il tema della magnanimità nella „Commedia”*. „L'Alighieri” 15 (1974), s. 3—13.

lokalnym, są więc wyrażane za pomocą peryfraz. Np. Wilhelm z Owernii w *De virtutibus* sygnalizuje właśnie takie poczyny (rozdz. XI):

Magnanimitas quam Tullius excelsitudinem animi vocat, vulgariter autem apud nos cordis altitudo dicitur.

[Wielkoduszność, którą Tullius nazywa wzniosłością ducha, pospolicie zaś zwana jest u nas szlachetnością serca.]¹¹

Wilhelm z Owernii chce powiedzieć nam z jednej strony, że Cyцерo przez *magnanimitas* przetłumaczył Arystotelesowską *megalopsychia*, z drugiej zaś, że pisarze romańscy dokonują podobnej operacji z *magnanimitas*, tłumacząc ją jako *force de coeur* [siła serca, ducha], a za pomocą wyrażenia *de grand coeur* [o wielkim sercu, duchu] i podobnych oddając przymiotnik *magnanimus*.

Druga informacja: pierwszym autorem, który wprowadził do języka *oil* neologizm *magnanimité* nie był pisarz francuski, lecz Brunetto Latini w *Li livres dou Trésor* [Skarbiec], za którym podążył Wawrzyniec z Orleanu w *Somme le roi*; w każdym razie według Gauthiera we Francji termin ten powstał w kręgach zawodowych tłumaczy i popularyzatorów utworów łacińskich, by w XVI w. wejść do języka komunikacji.

A teraz, jeśli wrócimy do tekstu *Trésor*, zauważymy, że Brunetto w swej działalności popularyzatorskiej, a jednocześnie obejmującej całość wiedzy na różnych jej poziomach, daje w II księdze dwie definicje *magnanimité*, jedną w rozdz. 23 i 26, drugą w rozdz. 82. Te dwie definicje są bardzo różne w swej zasadniczej treści, ponieważ pierwsza z nich odtwarza nową koncepcję wielkości duszy, do jakiej doprowadziło nawiązanie do sensu pojęcia megalopsychia z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, koncepcję arystokratyczną, bardziej społeczną niż etyczną; druga definicja odtwarza natomiast pojęcie średniowieczne, konstruowane stopniowo, wychodząc od stoików i od Cycerona, rozumiane w perspektywie czysto etycznej. Tak więc w przypadku Brunetta nie jest to sprzeczność, lecz świadectwo dwu odmiennych modeli odczytywania świata etycznego i społecznego.

Nawiązując do pierwszego modelu, Brunetto posługuje się *Liber Ethicorum*, łacińskim tłumaczeniem aleksandryjsko-arabskiego kompendium *Etyki nikomachejskiej*, przetłumaczonym już wcześniej w Italii na język ludowy przez Taddeo Alderotto¹². Concetto Marchesi (1903, *passim*; 1904, s. 104—128) wykazał tutaj, że Brunetto posługuje się obydwoma tekstami, łacińskim i włoskim, pióra Alderotta; nie wolno zapominać, że Taddeo Alderotto należy już do nurtu arystotelizmu radykalnego, podobnie

¹¹ Gauthier, *op. cit.*, s. 240. [Na temat polskich odpowiedników *magnanimitas* i *megalopsychia* zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska. PWN, Warszawa 1956, s. LXXII n. — Przypis tłum.]

¹² Por. Marchesi, 1903, s. 1—74. Nazwą *Liber Ethicorum* w tradycji średniowiecznej określa się również kompletne tłumaczenie Roberta Grosseteste.

jak inni medycy bolońscy, m. in. Giacomo da Pistoia i anonimowi autorzy rozmaitych *Quaestiones*.

W pierwszej części II księgi *Trésor* w rozdz. 23 napotykamy tłumaczenie-parafrazę arabskiego *Liber Ethicorum* dotyczące zarówno przymiotnika *magnanimus*, jak i rzeczownika *magnanimitas*:

Magnanimus autem est ille qui ad res arduas aptus ens ex ipsarum gaudet et delectatur tractione (LVII).

Magnanimes est celui qui est atornés a grandismes afferes et s'escléece et s'esjoist a fere les hautes choses (II 23, 1—2).¹³

[Wielkodusznym zaś jest ten, kto będąc zdolnym do rzeczy trudnych, z zajmowania się nimi czerpie radość i przyjemność.]

I jeszcze:

Et est quidem magnanimus finis et extremum respectu rerum quibus comparatur. Medium vero quantum in ipsarum operatione (LVII).

Et magnanimités est extrémités en comparison de la chose, més en comparison de l'oeuvre est mi (II 23, 2).

[Wielkoduszność jest skrajnością w stosunku do rzeczy [do której się ją przyrównuje], środkiem zaś w odniesieniu do działania.]

Chodzi tu o koncepcję elitarną, której podstawą są tak intelektualne, jak i etyczne zalety osoby wielkodusznej, dokładnie tak samo jak u Arystotelesa.

Drugie określenie *magnanimité*, zapisane w drugiej części II księgi w rozdz. 82, jest odtworzeniem tej definicji, jaką znajdujemy w trzech tekstach stanowiących część ścisłej, oficjalnej tradycji kultury średnio-wiecznej i będących właśnie źródłami Brunetta w tej drugiej części II księgi *Trésor*¹⁴: chodzi o *De quattuor virtutibus honestae vitae* (jak wiadomo, jest to dokonana w XII w. przez Hildeberta z Lavardin parafraza utworu *Formula honestae vitae* napisanego przez Marcina z Bragi w VI w.), *Moralium Dogma* i *Summa Perraulta*. W myśl tej definicji *magnanimitas* utożsamia się z *fortece* [męstwem], tzn. z jedną z czterech cnót głównych; jest to ostateczny wynik procesu powolnej i metodycznej chrystianizacji¹⁵:

Magnanimité, ki est apelee fortece, s'ele est en ton corage, tu viveras a grant esperance, franc et seur et liet (II 82, 1).

[Jeśli w sercu twym gości wielkoduszność zwana męstwem, żyć będziesz z nadzieją, wolny, pewny i radosny.]

¹³ Używamy wydania Carmody'ego; zob. bibliografię.

¹⁴ Na temat procesu sakralizacji pojęcia *magnanimitas* w dziełach Klemensa z Aleksandrii, pseudo-Seneki, tzn. Marcina z Bragi, Hildeberta z Lavardin, zob. Gauthier, *op. cit.*, s. 239—250.

¹⁵ W *De quattuor virtutibus* (*Patrologia Latina* 171, 1055—1063) o wielkoduszności mówi się najpierw we fragmencie zatytułowanym *De fortitudine* (1059): „*Si sis magnanimus, laedi te posse negabis, / Pectore qui forti cuncta sinistra premes* [Jeśli byłbyś wielkodusznym, zaprzeczysz, abyś mógł zostać zraniony, / Gdy mężną piersią zgniatasz wszelkie przeciwieństwa losu]”, a dalej w 1064 następuje 14 werśów poświęconych *magnanimitas* jako *cordis mensura* [miara ducha].

To, co szczególnie pobudza do zastanowienia, to fakt, że współobecność tych dwóch prądów: etyczno-świeckiego i etyczno-religijnego, mimo że dużo silniej zostaje podkreślony pierwszy z nich, tzn. ten nowy, powtarza się później w *Biesiadzie* Dantego, autora, który nie tylko idzie za sugestią Brunetta, by połączyć w integralnej, tzn. tekstowej, wizji kultury dwa przeciwstawne modele społeczne i etyczne zaproponowane przez te dwa prądy ideologiczne XIII w., lecz w pewnych miejscach wprost tłumaczy lub parafrazuje teksty Brunetta, a zarazem i jego źródła. Sytuacja jest jednak jeszcze bardziej skomplikowana, a jednocześnie intrygująca.

Zacznijmy od odnotowania przypadków, w których występują interesujące nas terminy, wyrażając w ogóle pragnienie, by powstał kiedyś kompletny rejestr najbardziej znaczących leksemów dla różnych semantycznych pól kulturowych, niezbędny dla szerokiej, całościowej wizji samego dyskursu kulturowego. W XIII i w pierwszych latach XIV w. rzeczownik *magnanimità/-ade* i przymiotnik *magnanimo* używane są w Italii niezwykle rzadko i tylko na wysokim poziomie tekstowym. Wydaje się, że pierwsze świadectwa użycia związane są z tłumaczeniami z łaciny i pochodzą od takich autorów, jak Taddeo Alderotto czy pseudo-Bono Giamboni, tłumacz Brunetta. Interesujące jest świadectwo, jakiego dostarcza francuskie tłumaczenie *De regimine principum* Idziego Rzymianina (sprzed r. 1282) i włoska wersja tekstu francuskiego (1288), której wydanie krytyczne, jeszcze nie opublikowane, przygotował niedawno Paolo Di Stefano¹⁶: na szesnaście przypadków, w których występuje łaciński termin *magnanimitas*, obserwujemy tylko cztery przypadki zastosowania terminu *magnanimité* i siedem włoskiego odpowiednika *magnanimità*; w pozostałych przypadkach używa się tradycyjnych peryfraz. Ale to nie wszystko; w przypadkach, gdzie występuje ten nowy wyraz, autorzy wersji francuskiej, i automatycznie potem wersji włoskiej, odczuwają potrzebę wprowadzenia uwagi usprawiedliwiającej użycie przez nich tego dziwnego słowa: w wersji francuskiej „*Une vertu que l'en apele selon latin magnanimité* [Cnota zwana na wzór łaciny *magnanimité*]”; we włoskiej „*E l'una è chiamata secondo el latino magnanimità* [Jedną zwie się z łacińska *magnanimità*]” (I, XXII wyd. Di Stefano). Łacina jest rękojmnią, dzięki której autor wersji romańskiej czuje się upoważniony do nowatorstwa językowego.

I rzeczywiście *magnanimo* i *magnanimità* nie występują w materiałach dotyczących języka XIII w. zebranych w Akademii della Crusca na

¹⁶ Egidio Romano [Idzi Rzymianin], *Il „Livro del Governamento dei Re e dei Principi” nel ms. II—IV/29 della Nazionale di Firenze e i sui rapporti con la tradizione*. Praca magisterska P. Di Stefano (promotor: C. Segre). 1980—1981 (2 tomy). Liczbę przypadków podajemy za nie opublikowanym jeszcze komunikatem P. Di Stefano, „*Magnanimitas*” e „*magnanimus*” nelle versioni volgari del „*De Regimine*” di Egidio Romano con una postilla dantesca.

podstawie analizy tekstów wchodzących w skład Corpus Avalue¹⁷, nie znajdziemy ich w materiałach dotyczących prozy opublikowanych przez Alinei. We fragmencie tekstów przesłanych do analizy elektronicznej dla potrzeb *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* (TLIO), obejmującego około trzy miliony przykładów, dla XIV w. przed r. 1375 poza przypadkami zastosowania przez Dantego, o których wkrótce będziemy mówić, można znaleźć 25 świadectw użycia¹⁸. Oczywiście cała ta sytuacja zostanie odpowiednio naświetlona dopiero wówczas, gdy zostaną opracowane kompletne konkordancje języka prozy XIII-wiecznej; mimo to jednak rzadkość występowania tych terminów w XIII i w pierwszych latach XIV w. nie może być kwestionowana, a przede wszystkim nie może być kwestionowany fakt, że dwa te wyrazy, *magnanimo* i *magnanimità*, nie występują, by dokładniej to określić, na poziomie takiego utworu jak *Novellino*.

Przejdźmy teraz do Dantego, którego uwaga dla kontekstu nie wchodzącego w ramy tekstu, tzn. dla podmiotu historycznego wewnątrz świata idei jego epoki, a stąd i zwrócenie uwagi na oba warianty semantyczne *magnanimità*, pomagają zrozumieć zarówno same dzieje pewnych pojęć kulturowych, jak i sposób, w jaki dzieła Dantego włączają się w ten ogólny, dynamiczny proces kultury: jak zwykle obraz wielkiego pisarza jedynie na tym zyskuje.

Przypadki zastosowania omawianych terminów przez Dantego ograniczają się do *Biesiady* i do *Komedii*: w *Biesiadzie* Dante dwukrotnie tylko używa rzeczownika *i*, o dziwo, oba te przypadki mają miejsce w traktacie IV poświęconym rozważaniom o szlachetności; jeśli chodzi o przymiotnik *magnanimo*, to znajdziemy cztery przypadki użycia go w niewielkim fragmencie I księgi, rozdz. XI (§ 18—20); w *Komedii* nie pojawia się rzeczownik, znajdujemy natomiast dwa przypadki użycia przymiotnika, oba, zwróćmy uwagę, w *Piekle*. A więc i te świadectwa, które znajdujemy u Dantego, są rzadkie, mimo to jednak, jak zaraz zo-

¹⁷ [Autorka opiera się tutaj na nie opublikowanych jeszcze materiałach zebranych we florenckiej Accademia della Crusca przez zespół badaczy pod kierownictwem D'Arco Silvio Avalue w ramach prac przygotowawczych do *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* (TLIO) będącego jak najbardziej kompletną dokumentacją dialektów włoskich do r. 1375 (rok śmierci Boccaccia). Więcej informacji, m. in. dokładne objaśnienie zarówno metody filologicznej, jak i zasad elektronicznego opracowania materiałów, znajdzie czytelnik w: D'A. S. Avalue, *Al servizio del Vocabolario della Lingua Italiana*, Accademia della Crusca, Firenze 1979. — Przypis tłum.]

¹⁸ Dziękuję D. S. Avalue i F. Anceschi za udzieloną mi pomoc. Świadectwa mówiące o użyciu formy *magnanima* pochodzą z tekstów Bindo di Cione del Frate, Michele Guinigi da Lucca, Petrarcki; *magnanimo* — od Boccaccia, Fazio degli Uberti, Graziolo Bambaglioli, znowu Petrarcki i Pucciego (w *Centiloquio* Pucciego w sumie 8 przypadków), Mino Dietiue; *magnanimità/-ade, -ate* — od Zuccheri Bencivenni (lecz jest to tłumaczenie), Graziolo Bambaglioli, Andrea da Grosseto (tłumaczenie).

baczmy, zasługują na podkreślenie w perspektywie semiotycznej, a jednocześnie stanowią cenne oznaki mówiące o prekursorskiej pozycji, jaką myśl i rozważania Dantego zajmują w kulturze tych czasów również i w tej dziedzinie, obok sfery czysto językowej i związanej z teorią języka.

Spośród sześciu świadectw użycia w *Biesiadzie*, pięć związanych jest z nowym kontekstem, tzn. z modelem artystotelizmu europejskiego, wiernego *Etyce nikomachejskiej*, jedno zaś z tradycyjnym utożsamieniem *magnanimità* z cnotą główną, męstwem; nieprzypadkowo to ostatnie zastosowanie ma miejsce w traktacie IV. Idąc za porządkiem tekstu, napotykamy najpierw cztery przypadki użycia przymiotnika *magnanimo* w traktacie I, rozdz. XI (18—20): przeciwstawienie małoduszności i wielkoduszności, na temat którego wypowiada się Dante, mówiąc o zwolennikach i przeciwnikach włoskiego *volgare*, według Busnellego opierałoby się źródłowo na znanym komentarzu św. Tomasza do *Etyki* Arystotelesowskiej; a jednak jeśli porównamy pod lupą rozważania Dantego z rozważaniami Brunetta, jak również jego źródła, tzn. arabskiego kompendium, zauważymy, że poza oczywistym ogólnym podobieństwem wszystkich omawianych tekstów, związanym ze wspólnym modelem Arystotelesowskim, istnieją ściśle powiązania językowe między *Biesiadą*, *Trésor* i źródłem *Trésor*: Brunetto twierdzi, że osobę wielkoduszną ocenia się *en comparation de la chose* (II 23, 2), tłumacząc w ten sposób łacinę *Liber Ethicorum: respectu rerum*; Dante zaś pojmuje wszystko: „*rispetto ad alcuna cosa per comparazione a la quale si fa lo magnanimo grande e lo pusillanimo piccolo* [w stosunku do jakiejś rzeczy, przez porównanie z którą wielkoduszny staje się wielkim, a małoduszny — małym]”; w całości jednak tekst Dantego wydaje się bliższy arabskiemu *Liber Ethicorum*, z którego czerpie syntagmy i stylemy¹⁹, nawet jeśli Brunetto odgrywa tu rolę pośrednika. W przypadkach tego rodzaju jedynie zbieżność rozmaitych podobieństw formalnych może dać pewność co do źródła, a w dodatku musi to być oczywiście zbieżność *in loco* (Busnelli zestawia razem dwa lub trzy rozmaite utwory, by odnaleźć podobieństwa formalne, w tym przypadku np. *Summę* św. Tomasza i *Komentarz do Etyki*).

Jeśli przejdziemy teraz do rzeczownika *magnanimitade*, Dante w traktacie IV podaje w rozdz. XVII 5 definicję Arystotelesowską, cytując wręcz „Filozofa”: „*La quinta si è Magnanimitade, la quale è moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama* [Piątą jest Wielkoduszność, przez którą dochodzi się i zdobywa wielkie zaszczyty i sławę]”. Natomiast w rozdz. XXVI, gdzie Dante przypisuje cztery cnoty główne trzem etapom życia ludzkiego, w tym męstwo młodości, mówi o „męstwie, czyli wielkoduszności” (XXVI, 7), podobnie jak Brunetto („*Magnanimité, ki*

¹⁹ Przykłady podajemy w rozdz. III 3 tej książki.

est apelee fortece”, II 82, 1), a przeciwnie niż Albert Wielki, który zachowując większą zgodność z myślą Arystotelesowską z jednej strony a myślą chrześcijańską z drugiej, w swym komentarzu do *Etyki IV*, *lectio VIII* 253, 87—88, tak pisze: „*Dicendum quod magnanimitas est virtus specialis separata a fortitudine* [Trzeba stwierdzić, że wielkoduszość jest cnotą szczególną, odmienną od męstwa]”.

Istnieje poza tym jeszcze jeden ślad, który zdradza wpływ Brunetta na tę drugą definicję Dantego: zarówno u Brunetta, jak i u Dantego, definicję tę podkreśla autorytet Wergiliusza: w *Trésor* II 82, 3:

*A ceste vertu nous amoneste Virgiles quant il dist, ordonés vos corages
as grans oeuvres de vertu et a grandisme travaux*

[Do tej cnoty nakłania nas Wergiliusz, kiedy mówi: „Skierujcie wasze serca ku wielkim dziełom cnoty i wielkim czynom”]

u Dantego, *Biesiada*, IV, XXVI, 7—8:

*magnanimitate, la quale vertute mostra lo loco dove è da fermarsi e da pugnare.
E cosi infrenato mostra Virgilio, lo maggior nostro poeta, che fosse Enea*

[wielkoduszość, która to cnota wskazuje miejsce, w którym należy się za-
trzymać i walczyć. Wergiliusz, największy nasz poeta, ukazuje, iż tak właśnie
opanowanym był Eneas]

Problem jest jednak bardziej złożony; traktat IV w *Biesiadzie* ukazuje nową sytuację, w jakiej znalazł się Dante²⁰, jego nowy stosunek do tekstowości kulturowej i do dwu modeli, arystotelesowsko-świeckiego i tomistycznego, sytuację w gruncie rzeczy kryzysową. W momencie tworzenia IV traktatu *Biesiady*, który uważamy za późniejszy od trzeciego o kilka lat, Dante nie odrzuca tego stanowiska, na którym zresztą ma właśnie oprzeć założenia *Komedii*.

A teraz co do tego ostatniego utworu: oba przypadki użycia przymiotnika *magnanimo* znajdują się w *Piekle*, oba w znaczeniach czysto arystotelesowskich, lecz nowość polega tu na fakcie, że w jednym przypadku przymiotnik ten odnosi się do poganina, w drugim zaś do grzesznika skazanego na wieczne potępienie: następuje tu przemiana stanowiska Dantego wobec prądów filozoficznych, które zafascynowały go w latach, kiedy powstała tokańsko-bolońska grupa poetów, filozofów przyrody, medyków, w bohaterskich latach *dolce stil novo* i programów, które legły u podstaw alegorycznych *Pieśni*, pierwszych trzech ksiąg *Biesiady* i *De vulgari eloquentia*. W wieku dojrzałym, który reprezentuje *Komedia*, poeta nie odrzuca kulturowego znaczenia modeli pozostających w dialektycznym związku z modelami kultury oficjalnej, nie odrzuca wielkich idei przewodnich tego wspaniałego dziesięciolecia u schyłku XIII w., które przeżył między Florencją a Bolonią, ale wznosi się, by tak powiedzieć, ponad walki ideologiczne, skłania się ku rozsądkowi w służbie

²⁰ [Problemem tym zajmuje się M. Corti w następnych partiach swej książki. — Przypis tłum.]

wiary przy zachowaniu równowagi między wpływami tomistycznymi i franciszkańskimi, arystotelesowskimi i mistycznymi. Epizod Cavalcantesego w X pieśni *Piekiła* jasno tego dowodzi i z pewnością nie jest dziełem przypadku, że *magnanimo* w znaczeniu arystotelesowskim w jednym z dwu przypadków występuje właściwie w tej pieśni.

Idąc za porządkiem tekstu, pierwszy przypadek występowania napotykamy w pieśni II, 44:

43 — *S'i'ho ben la parola tua intesa, —
rispuose del magnanimo quell'ombra
— l'anima tua è da viltade offesa;
la qual molte fiata l'omo ingombra
si che d'onrata impresa lo rivilve,
come falso veder bestia quand'ombra.*

[43 — Jeśli twą tajną myśl ze słów rozbiore —
Rzekł wielkoduszny cień — widzę na oczy
Wnętrze twej duszy nędznym strachem chore,
który tak czasem człowieka omroczy,
Gdy się zapalił do zacnego dzieła,
Ze jak płochliwy zwierz przed nim uskokczy.]²¹

Wielkodusznym [*magnanimo*] jest Wergiliusz, który zarzuca Dantemu, iż opanował go strach [*viltade*], który często odwodzi człowieka od zacnego dzieła [*onrata impresa*]. Jest tu bogactwo sygnałów leksykalnych: wielkoduszny Wergiliusz nakłania, by pójść drogą honoru wbrew strachowi (w Arystotelesowskiej *Etyce* jedną ze skrajności w stosunku do znajdującej się pośrodku wielkoduszności jest małoduszność, czyli właśnie strach). Już Fiorenzo Forti w cytowanym przez nas tekście (rozdz. I 9—48) powiązał duchy z Limbo z *megalopsycòdi* z *Etyki nikomachejskiej*, przytaczając również komentarz Benvenuto z Imoli: „*in prato virenti ostensi fuerunt (...) viri magnanimi (...) unde dicit li spiriti magni, id est animae magnanimorum* [Na zielonej łące zostali ukazani (...) wielkoduszni mężowie (...), stąd też mówi się tam wielkie duchy, tj. dusze wielkodusznych]”²².

Obserwujemy więc przemieszczenie się Dantowskiego punktu widzenia w stosunku do tekstowości kulturowej jego epoki: wielkoduszny w sensie arystotelesowskim są co prawda wielkie duchy [*grandi spiriti*], lecz nie mają one wstępu do świata chrześcijańskiej szczęśliwości.

Bardziej złożona i być może dramatycznie przeżywana, a z pewnością częściowo autobiograficzna jest sytuacja przedstawiona w X pieśni *Piekiła*, gdzie podmiotami historycznymi są tzw. „epikurejczycy”; jak to próbowaliśmy udowodnić w innym miejscu (Corti, 1981, s. 78—85), określenie „epikurejczyk” w czasach Dantego nabrało szerszego znaczenia

²¹ Dante Alighieri, *Boska komedia*. Przełożył E. Porębowicz. Wstęp i komentarze opracował K. Morawski. Wrocław 1977. BN II 187.

²² Forti, *op. cit.*, s. 23.

i oznaczało tych, którzy zaprzeczali nieśmiertelności duszy jednostkowej i byli zwolennikami idei możliwości szczęścia ziemskiego, a więc również arystotelików radykalnych, do których należeli Cavalcante i Guido, jak również teść Guida, Farinata, w stosunku do którego Dante używa własnie przymiotnika *magnanimo*. Trzeba jednak postępować z uwagą, tekst Dantego mówi bowiem w pieśni X:

73 *Ma quell'altro magnanimo, a cui posta
restato m'era, non mutò aspetto,
né mosse collo, né piegò sua costa;*

[73 Lecz tamten wielki [wielkoduszny], na czyje żądanie
jam się zatrzymał, ni głowy nie skłoni,
ni się pochyli, dumny i w tym stanie.]²⁸

Póki nie udowodni się czegoś przeciwnego, syntagma „tamten [*quell'altro*]” rozciąga określenie *magnanimo* na wymienioną już wcześniej postać, a więc wielkoduszny jest także Cavalcante, a być może są nimi i wszyscy heretycy wymienieni w pieśni, którzy zawinili przez swą niewiarę w nieśmiertelność duszy jednostkowej. Co więcej, Farinata jest wielkim człowiekiem na płaszczyźnie politycznej, a nie tylko w sferze życia wewnętrznego, wsławionym przez swe odważne, śmiałe przedsięwzięcia, reprezentującym najwyższy poziom w Arystotelesowskiej typologii megalopsychii; jest wielkoduszny *par excellence*, sokołem z *Fiorre di virtù* [Kwiatu cnót], gdzie w bestiariuszu przedstawiony jest pod hasłem *magnanimità* jako zwierzę, które łowi jedynie wielkie ptaki, a na liście *auctoritates* sąsiaduje z orłem i lwem, nie wiedzącymi o istnieniu mrówek; oczywiście ciągle w nawiązaniu do *magnanimitade*.

Przeгляд semantycznych wartości XIII-wiecznej kultury wymaga również wzmianki o problemie stosunku wielkoduszność/pokora: także tutaj występuje współobecność dwu odmiennych modeli etyki i postępowania: w środowisku arystotelików radykalnych wielkoduszność jako cnota jednostek wybitnych nie wiąże się z pokorą, cnotą jednostek przeciętnych; co więcej jest „*virtus perfectior quam humilitas* [cnotą doskonalszą od pokory]”, jak wykazuje to Siger w *Quaestiones morales* w *Qu. 1*, „*Utrum humilitas sit virtus* [Czy pokora jest cnotą]”. Drugi nurt, scholastyczny, tomistyczny i franciszkański, twierdzi, że wielkoduszność nie jest cnotą, jeśli nie towarzyszy jej pokora. Godna podziwu jest próba synkretyzmu, przeprowadzona przez św. Tomasza, tak charakterystyczna dla jego nie dającego się zaspokoić pragnienia organicznych syntez; stapia on Arystotelesowskie pojęcie wielkoduszności z pojęciem rozwiniętym przez Abelarda (dążenie do coraz większego stopnia trudności, upodobanie do wielkiego niebezpieczeństwa, a stąd powrót do Arystotelesowskiego *megalokindynos*) i z pojęciem pokory jako niezbed-

²⁸ Dante Alighieri, *Boska komedia. I. Piekło*. Przełożyła A. Świderska. Przedmową poprzedził K. Michalski. Kraków 1947, s. 63.

nego warunku do realizacji samej wielkoduszności. Co do człowieka skromnego, św. Tomasz twierdzi (*lectio X* jego *Commentaria* do *Etyki*), że właściwością człowieka przeciętnego jest to, iż nie nadaje się on do wielkich przedsięwzięć, ale że w zamian za to przystoi mu cnota skromności [*modestia*], sama w sobie bardzo godna pochwały. Św. Tomasz potrafi stworzyć, i pod tym względem przewyższa on Alberta Wielkiego, powszechne grawitowanie ludzkości wokół wartości chrześcijańskich; być może to właśnie podbiło dojrzałego Dantego, po okresie, w którym poetę tak silnie pociągał Albert Wielki.

Ten nasz prosty szkic pewnej ogólnej sytuacji kulturowej, jaki próbowaliśmy nakreślić, wychodząc od koncepcji megalopsychii, okazał się już wystarczający, by wykazać istnienie pola napięć związanego z odśrodkowym działaniem nowych prądów myślowych, występowanie różnorodnych modeli odczytywania świata ludzkiego i kodów ludzkich zachowań, jak gdyby istnienie w ramach tekstowości tego stulecia różnych struktur semiotycznych. Twórczość Dantego pozostająca w ciągłym rozwoju nie mogła nie zawierać pobudzających do zastanowienia oznak tego zjawiska.

Przełożył Piotr Salwa

Bibliografia ²⁴

- Brunetto Latini, *Li livres dou Tresor de Brunetto Latini*. Ed. critique par F. J. Carmody. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1948.
- Cavalcanti, G., *Rime*. A cura di G. Favati. „Documenti di Filologia” 1. Ricciardi, Milano 1957.
- Corti, M., *Il viaggio testuale*. Einaudi, Torino 1978.
- Corti, M., *Dante a un nuovo crocevia*. Centro di Studi e Documentazione Dantesca e Medievale, „Quaderno 1”, 1981.
- Gilson, E.: *La philosophie au Moyen-Âge*. Payot, Paris 1947, wyd. 3; *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przełożył S. Zalewski. Pax, Warszawa 1966.
- Grabmann, M., *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medio Evo*. Vita e Pensiero, Milano 1931.
- Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. „Philosophes Médiévaux” 22 (1977).
- Marchesi, C., *Il compendio volgare dell'Etica aristotelica e le fonti del VI libro del „Tresor”*. „Giornale Storico della Letteratura Italiana” 42 (1903).
- Marchesi, C., *L'„Etica Nicomachea” nella tradizione latina medievale*. Trimarchi, Messina 1904.

²⁴ [Z bibliografii zawierającej tylko publikacje najczęściej cytowane lub o bardziej ogólnym charakterze wybraliśmy te, które mają bezpośredni związek z przedłożonym rozdziałem. Pozostałe informacje bibliograficzne znajdzie czytelnik w przypisach. — Przypis tłum.]

- Siger z Brabantu, *Quaestiones morales*. W: *Écrits de logique, de morale et de physique*. Éd. B. Bazán. „Philosophes Médiévaux” 14 (1974).
- Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*. „Philosophes Médiévaux” 9 (1966).

Wydania dzieł Alberta Wielkiego, św. Tomasza i Dantego, z których pochodzą cytowane fragmenty:

- Alberti Magni, „Super Ethica”. Commentum et quaestiones*. Libros quinque priores primus edidit Wilhelmus Kübel. W: *Opera omnia*, t. 14, cz. 1. Aschendorff 1968—1972.
- B. *Alberti Magni Ethicorum Libri X*. W: *Opera omnia*. Cura et labore Augusti Borgnet, t. 7. L. Vivès, Parisii 1891.
- Sancti Thomae de Aquino „Sententia Libri Ethicorum”*. W: *Opera omnia*. T. 47, I—II. Romae ad S. Sabinae 1969.
- Dante Alighieri, *Il Convivio*. Ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, con introduzione di M. Barbi. Nuova edizione con una appendice di aggiornamento a cura di A. E. Quaglio. W: *Opere*. T. 4—5. Le Monnier, Firenze 1964.
- Dante Alighieri, *Il Convivio*. Edizione critica a cura di M. Simonelli. Patron, Bologna 1966.
- Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*. A cura di A. Marigo. Nuova edizione con una appendice di aggiornamento a cura di P. G. Ricci. W: *Opere*. T. 6. Le Monnier, Firenze 1957.
- Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*. A cura di P. V. Mengaldo. „Introduzione e Testo”. Antenore, Padova 1968.
- Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*. A cura di P. V. Mengaldo. W: *Opere Minori*. „La Letteratura Italiana — Storia e Testi”, 5, II. Ricciardi, Milano — Napoli 1979, s. 241—503.
- Dante Alighieri, *Commedia*. Testo critico a cura di G. Petrocchi. W: *Concordanza della Commedia di Dante Alighieri*. Einaudi, Torino 1975.