

Lidia Grzybowska

To, co dawne jako to, co dobre, czyli o wartościowaniu antyku w polskich kazaniach późnego średniowiecza

Studia Europaea Gnesnensia 6, 389-410

2012

Artykuł został 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.

Lidia Grzybowska
(Kraków)

**TO, CO DAWNE JAKO TO, CO DOBRE, CZYLI
O WARTOŚCIOWANIU ANTYKU W POLSKICH KAZANIACH
PÓŻNEGO ŚREDNIOWIECZA**

Abstract

This article aims to outline several issues related to the reception of antiquity in Polish sermons of the late Middle Ages. The manner in which antique threads were manifested in the texts of sermons is analysed by drawing on preaching texts of such authors as Mikołaj of Błonie, Jakub of Paradyż, Mateusz of Kraków or Stanisław of Skarbimierz. These could be direct references to the heritage of antiquity, quotes of histories, characters, references and examples. By introducing threads from antique culture in texts which represented Christian teaching, the former were assigned new meanings, and new thought potential was discovered in them.

Keywords

Sermon, antiquity, the Middle Ages

Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi.

św. Hieronim¹

WSTĘP

Przywołane wyżej słowa św. Hieronima z Listu 22, w polskim tłumaczeniu brzmiące: „Panie, jeśli kiedykolwiek będę miał książki świeckie i jeśli będę je czytał, zaparłem się Ciebie”, brzmią, w zestawieniu z tematem niniejszego artykułu, dość przewrotnie. Założeniem bowiem niniejszej pracy jest prope-deutyczne zarysowanie kilku wątków związanych ze sposobem pozytywnego wartościowania znaczenia postaci i wątków antycznych w polskich kazaniach późnego średniowiecza. Punktem wyjścia owych rozważań są kazania tak wybitnych postaci polskiego kaznodziejstwa, jak Mikołaj z Błonia, Mateusz z Krakowa, Jakub z Paradyża czy Stanisław ze Skarbimierza.

Jak wiadomo, niemalże cała spuścizna chrześcijańskiego średniowiecza zasadza się na dwóch podstawach — tradycji hebrajskiej i tradycji pogańskiej². Z pierwszą było niewiele problemów (co nie oznacza, że nie było ich wcale) — chrześcijaństwo potraktowało Stary Testament jako księgi zapowiadające Nowe Przymierze i tym samym ustalony korpus ksiąg zaliczono do pism objawionych, kanonicznych. Większy problem stanowiła spuścizna grecko-rzymska, z którą nie do końca było wiadomo, co począć. Zbytńia asymilacja mogła oznaczać odejście od prawd nowej wiary, odejście zaś od tradycji antycznej oznaczałoby

¹ Hieronim ze Strydonu, Epistola XXII ad Eustochium, [Paulae filiam de custodia virginitatis], [w:] idem, Listy, oprac. M. Ożóg, tłum. ks. J. Czuj, oprac. tekstu łacińskiego H. Pietras SJ, Kraków 2010, s. 104.

² A właściwie, jak utrzymuje Paul Zumthor, na tradycji rzymskiej, która korzystała z dziedzictwa hebrajskiego i greckiego: „Konserwatyzm kulturalny, któremu średniowiecze zawdzięcza swoją spójność, wywodzi się za pośrednictwem piśmiennictwa łacińskiego późnego cesarstwa z dwóch źródeł: hellenistycznego i judaistycznego. Grecy, u których nie istniały ani święte księgi, ani kasta kapłańska, szukali symboli swej jedności duchowej u poetów, zwłaszcza u Homera, stąd ich przekonanie, że całe bogactwo cywilizacji zawarte jest w literaturze. Uczni alexandryjscy wywiedli z tej zasady wniosek praktyczny, sprowadzający wszelką naukę do filologii. Żydzi w późnym okresie swojej kultury z pojęciem pisma utożsamiali Biblię. Przekonanie, początkowo magiczne, o świętości księgi, przejęte zostaje przez chrześcijan i pod koniec okresu patrystycznego krzyżuje się z koncepcjami greckimi. Powaga rzeczy napisanej staje się przedmiotem szacunku, czego następstwem jest skrzętne odwoływanie się do tekstów” (P. Zumthor, Retoryka średniowieczna, tłum. J. Arnold, [w:] M. Skwara (red.), Retoryka, Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”, Gdańsk 2008, s. 97).

rezygnację z wiedzy i sposobu wyrażania antycznych, zatem całkowite odrzucenie było wręcz niemożliwe z powodów kulturowo-geograficzno-historycznych.

Formacja intelektualna pisarzy chrześcijaństwa starożytnego, zarówno wschodniego, jak i zachodniego, w dużej mierze wyrastała z retorycznej tradycji antyku, było im również po drodze z tematami podejmowanymi przez stulecia przez filozofów starożytnych, zwłaszcza tymi o charakterze ontologicznym i epistemologicznym, tym bardziej że nauka grecko-rzymska dawała gotowy, obrosły wiekami rozważań zestaw pojęć. Orygenes, a potem św. Augustyn i inni przedstawiciele starożytnego Kościoła, będą starali się zatem, posługując się pojęciami ze świata pogańskiego, tłumaczyć światu chrześcijaństwo i chrześcijanom świat³. Tym samym tradycja antyczna została zaproszona do współudziału w tworzeniu nowej kultury — chrześcijańskiej. Gościnność chrześcijaństwa miała jednak swoje granice. Z lęku przed herezjami i wywrotową myślą, których w okresie formowania się nowej wiary było niemało, przedstawiciele Kościoła chrześcijańskiego selektywnie podchodzili do spuścizny antycznej⁴.

³ „Si quando in memetipsum reversus, Prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus; et quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, sed Solis” — w ten oto sposób próbował św. Hieronim tłumaczyć się z czytania autorów starożytnych (Hieronim ze Strydonu, Listy, s. 103). Okazywało się bowiem, że znakomicie wykształceni retorycznie myśliciele chrześcijańscy, miłośnicy oszlifowanej łaciny Cycerona, w zetknięciu z „niewykwintną” mową pisarzy biblijnych, zwłaszcza Ewangelistów, przeżywali coś, co nazwać by można szokiem estetycznym. Przymiotnik *bonus* oznaczał zarówno „piękny”, jak i „dobry, szlachetny”, a więc dobry retor to ten, który jednocześnie wysławia się i pięknie (nienagannie stylistycznie), i szlachetnie (głosi moralnie prawe zasady). Lektura Biblii zatem pozostawiała w filozofach pierwszych wieków chrześcijaństwa pewien dysonans.

⁴ Tylko w czasie życia św. Augustyna Kościół musiał zmagać się z manicheizmem, donatystami, pelagianami czy pryscylianistami. Dopiero wydany w 392 roku dekret Teodozjusza dał poczucie pewnej stabilizacji chrześcijanom — wówczas zaczął kształtować się kanon ksiąg, zaczęto pracować nad ścisłą, jednorodną doktryną, ustalać kościelne zasady hierarchii etc. Jednocześnie Kościół stanął przed wyzwaniem dookreślenia, co będzie stanowiło jego intelektualne fundamenty, z jakiej tradycji przyjdzie mu czerpać i do jakiej kultury się odwoływać. Powstało pytanie o wartość kultury antycznej w jej pogańskiej odsłonie dla formowania się zasad nowej wiary. Jednym z największych lęków była obawa przed nadaniem zbyt dużego znaczenia spuściznie antycznej. Mimo to gest odrzucający całkowicie tradycję starożytności pogańskiej był udziałem niewielu. Tym samym więc myśl antyczna dostała szansę na przetrwanie nie tylko w nielicznych oryginałach, ale także w formie, dość selektywnych przyznać należy, przekazów zawartych w pismach chrześcijańskich. Por. J.J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkley 1974, s. 48.

Wypracowany jeszcze w późnej starożytności sposób recepcji antyku z małymi przeszkodami przetrwał niemal całe średniowiecze. Duża kariera stwierdzenia przypisanego przez Jana z Salisburzy Bernardowi z Chartres, który ponoć powiedział, że ludzie żyjący w jego epoce, jak i on sam, są niczym karły na ramionach gigantów, wynikała nie tylko z trafności tej obserwacji, ale i z jej poetyckiej mocy. Jan w swoim wywodzie⁵ podkreślał, że wszyscy mu współcześni są dłużnikami Themistiusa, Cyserona, Apulejusza, Boecjusza⁶. Nadrzędną dla niego wartością była prawda, która, jak zaznaczył, nie jest względna i nie zależy od czasu. Tym samym podkreślał harmonię między przeszłością zawartą w tekstach a terażniejszością. Jak pisze Ernst Robert Curtius: „Starożytność żyła w średniowieczu dwojako: przez recepcję i przez transformację. Ta ostatnia mogła przybierać rozmaite postaci. Może ona zarówno oznaczać zubożenie, zwyrodnienie, utratę żywotności, ale też krytyczne gromadzenie, zręczne naśladowanie, entuzjastyczne wczuwanie się”⁷. W niniejszej pracy interesowało mnie będzie głównie to, w jaki sposób odnoszono się i co starano się czerpać z tradycji antycznej w polskich kazaniach późnego średniowiecza. Ponieważ jest to bardzo obszerne zagadnienie, więc zawężę je do analizy dwóch przykładów — recepcji myśli Seneki oraz stosunku do postaci Arystotelesa w kazaniach średniowiecznych intelektualistów — Mateusza z Krakowa, Stanisława ze Skarbimierza, Mikołaja z Błonia i Jakuba z Paradyża. Przyjrzenie się pokrótce ich sylwetkom pozwoli na szersze ujęcie tematu wykorzystania antyku w ich kaznodziejskiej twórczości.

UCZENI KAZNODZIEJE

Należy mieć na uwadze, śledząc poniższe rozważania, że dotyczą tylko pewnego wycinka tego, co możemy nazwać polskim kaznodziejstwem średniowiecznym. Autorzy bowiem omawianych tutaj kazań stanowili elitę intelek-

⁵ Joannis Saresberensis, *Metalogicus* III, 4, PL 199, 900.

⁶ Stosunek Jana z Salisburzy do spuścizny starożytnych obrazuje opinia Janet Coleman: „John z Salisburzy would gladly have shared a straw pellet with Cicero without the slightest worry that the Roman would have any difficulty understanding what John meant” (*Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past*, Cambridge 1992, s. 293).

⁷ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005, s. 24.

tualną swoich czasów (schyłku XIV i XV wieku), stąd też ich perspektywa nie była zapewne powszechna.

Pierwszym według klucza chronologicznego kaznodzieją, którego kazania stały się podstawą niniejszych rozważań, jest Mateusz z Krakowa⁸ (ok. 1345–1410). Jest on, jak się wydaje, jednym z najczęściej omawianych i cytowanych w literaturze zagranicznej polskich myślicieli swoich czasów⁹. Kariera i osiągnięcia naukowe Mateusza z Krakowa są imponujące. Był profesorem filozofii i teologii na Uniwersytecie Praskim, następnie w Heidelbergu, w którym po niedługim czasie został rektorem. Zasłynął z licznych pism teologicznych pisanych w duchu *via moderna*, zrywających ze scholastycznymi środkami wyrazu oraz przestarzałymi ideami. Był zwolennikiem koncyliaryzmu, głosił potrzebę radykalnej reformy Kościoła, czego dowodem było chociażby jego słynne pismo „De Praxi Romanae Curiae”. Wśród innych dzieł na uwagę z pewnością zasługują przypisywany później świętemu Tomaszowi lub świętemu Bonawenturze traktat o czystości sumienia „Quoniam fundamentum” oraz „Rationale operum divinorum”. Jedną z ważnych dziedzin jego aktywności było kaznodziejstwo. Kazania, wygłaszane do elity intelektualnej Pragi, w swej wymowie blisko były związane z ruchem *devotio moderna*, choć nie do końca można przypisać Mateuszowi bezpośrednie związki z tym nurtem. Jego powiązania z nową pobożnością są bezsporne, lecz można mniemać, że były raczej wynikiem własnych przemyśleń i pracy oraz pewnej ogólnej atmosfery czasów, w których przyszło mu żyć, niż efektem oficjalnego akcesu do owego nurtu. Jako wybitny myśliciel swoich czasów rozumiał potrzebę reformy życia religijnego, o czym zaświadcniają jego dzieła, w tym również kazania. Cechują się one erudycyjnym stylem, skupieniem uwagi na dogmatycznych wywodach przy niewielkim udziale exemplów.

Pod wpływem dzieł Mateusza w czasie swoich studiów w Pradze był jego uczeń, pierwszy rektor odnowionej Akademii Krakowskiej, Stanisław ze Skar-

⁸ Z biografią Mateusza z Krakowa w szerszym stopniu można zapoznać się w następujących źródłach: W. Seńko, Mateusz z Krakowa [hasło], [w:] Polski Słownik Biograficzny, s. 196–198; idem, Wstęp, [w:] Mateusz z Krakowa, O praktykach kurii rzymskiej, Kęty 2007; J. Krzyżaniakowa, Mateusz z Krakowa, działalność w Pradze w l. 1355–1394, Roczniki Historyczne 29, 1963, s. 9–57; A.L. Szafranski, Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową, Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce 8, 1967, s. 25–92; Z. Kałuża, Eklezjologia Mateusza z Krakowa, Studia Mediewistyczne 18, 1977; M. Danys, Master Matthew of Cracow, Warszawa 1995.

⁹ Obszerna bibliografia obcojęzyczna dotycząca Mateusza z Krakowa [w:] M. Danys, Master Matthew of Cracow, Warszawa 1995.

bimierza¹⁰ (1365–1431), a spod jego nauczycielskich skrzydeł wyszli inni wybitni kaznodzieje: Paweł z Zatora, Łukasz z Wielkiego Koźmina oraz Mikołaj z Błonia. Temu spowiednikowi królowej Jadwigi i doktorowi praw przypisuje się autorstwo około 500¹¹ kazań i mów, z czego da się wyodrębnić całe cykle (jak choćby te, do których odnoszę się w niniejszej pracy „Sermones «Gloria in Excelsis Deo»” i „Sermones sapientiales”), a także pojedyncze mowy na różne okazje i okolicznościowe kazania. Twórczość kaznodziejska Skarbimierczyka charakteryzowała się przeniesieniem punktu ciężkości z wątków fabularnych na rzecz wykładu dogmatycznego. W kazaniach niejednokrotnie poruszał aktualne problemy ówczesnego polskiego społeczeństwa. Jedną z jego najśłynniejszych mów jest kazanie o wojnie sprawiedliwej, wygłoszone z powodu zbliżającego się konfliktu z zakonem krzyżackim. Był także autorem wielu kazań pogrzebowych, jak chociażby po śmierci Jadwigi, w którym zasugerował świętość zmarłej królowej, czy na pogrzebie swego przyjaciela i następcy na stanowisku rektora Uniwersytetu Krakowskiego, Łukasza z Wielkiego Koźmina.

Mikołaj z Błonia¹² (zwany z powodu swej wielkiej pracowitości Pszczółką) to kanonista, kaznodzieja, doktor dekretów z I poł. XV wieku. W czasie studiów, które podjął w 1414 roku na Uniwersytecie Krakowskim, uczył się między innymi u wybitnych kaznodziejów Stanisława ze Skarbimierza i Franciszka z Brzegu (łatwo zatem zauważyć pewien ciąg — Mateusz z Krakowa był nauczycielem Stanisława ze Skarbimierza, ten zaś Mikołaja z Błonia). Następnie odbył studia

¹⁰Wybrana bibliografia: K. Panuś, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005; M. Olaszewski, *Stanisław ze Skarbimierza*, [w:] idem, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002; R.M. Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłoznawcze*, 1979; idem, *Periodyzacja twórczości Stanisława ze Skarbimierza na tle jego działalności publicznej*, *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 27, 1977, s. 19–39; L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954; B. Chmielowska, *Les notions de loi naturelle et de loi positive chez Stanislas de Skarbimierz (1360–1431)*, [w:] *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin 1980, s. 460–466.

¹¹Ks. Kazimierz Panuś mówi nawet o 520 kazaniach i mowach, a Paweł Szczaniecki i ks. Walerian Słomka nawet o 700 (por. J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, 1: *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 327).

¹²Ważniejsze opracowania dotyczące życia i twórczości Mikołaja z Błonia: B. Ulanowski, *Mikołaj z Błonia*, *Rozprawy AU. Wydział Historyczno-Filozoficzny*, Kraków 1888; M. Zwiercan, *Mikołaj z Błonia* [hasło], [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976; M. Zahajkiewicz, *Tractatus sacerdotalis Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu XIV i XV wieku*, Lublin 1979; T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997; M.W. Solarz, *Błonie — księżę miasto na Mazowszu*, wyd. 2, Kwidzyn 2010.

prawnicze i został doktorem dekretów. W latach 1422–1427 był kapłanem i kaznodzieją królewskim. Pracował również w kancelarii nadwornej, otrzymał także probostwo w Charlupii Mniejszej. Dzięki współpracy z biskupem Stanisławem Ciołkiem w 1428 roku został kapłanem w Poznaniu, a w 1430 roku otrzymał prebendę w Czersku. Siedem lat później wrócił na Mazowsze i podjął funkcję kanonika w Płocku i Warszawie. Zmarł przed 1448 rokiem. Do najważniejszych dzieł Mikołaja z Błonia należy cieszący się dużą popularnością traktat „Tractatus sacerdotalis de sacramentis”, który powstał w 1430 roku z polecenia biskupa Ciołka, oraz zbiór kazań „Sermones venerabilis magistri Nicolai de Bloni decretorum doctoris, capellani episcopi Posnaniensis valde deservientes populo sed et clero utquaque doctor eos digne legenti predicandi aut audienti de tempore et de sanctis”. Trudno ustalić dokładną datę powstania zbioru kazań. Inkunabuł pochodzi z 1498 roku i dzieli się na dwie części. W pierwszej znajdują się kazania *de tempore* (131), w drugiej zaś 51 kazań na dni, na które przypada wspomnienie świętych (*de sanctis*). Kazania te mają charakter homiletyczny, napisane są przystępnym stylem, inkrustowane licznymi przykładami z antycznych, patrystycznych i średniowiecznych źródeł. Każde kazanie zbudowane jest według tego samego schematu. Zaczyna się cytatem z Pisma Świętego, po którym następują słowa wstępu oraz trzy części (*membra*), rozwijające główne idee, które zostały zarysowane we wstępie. Kazanie kończy podsumowanie i doksologia. Łącznie zbiór liczy 182 kazania.

Jakub z Paradyża¹³ (1381–1465¹⁴) uznawany jest przez wielu badaczy za jeden z najświetlejszych umysłów swej epoki. Odkąd około 1402 roku przyjął habit cystersa, rozpoczęła się jego trwająca przeszło 60 lat praca w wielu dziedzinach życia religijnego. Za sprawą postanowień soboru w Konstancji z 1415 roku, na którym zdecydowano poprawić stan edukacji w zakonach, w tym także w cysterskim, w 1420 roku prawie czterdziestoletni Jakub został studentem Uniwersytetu Krakowskiego. Przez niemal 20 lat, wspinając się po szczeblach

¹³Wybrane źródła dotyczące biografii i twórczości kaznodziejskiej Jakuba z Paradyża: J. Fijałek, Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego, Kraków 1900; S.A. Porębski, Jakub z Paradyża — poglądy i teksty, Warszawa 1994; J. Stoś, Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna, Warszawa 1997; idem, Jakub z Paradyża, Kraków 2004; idem, Jakuba z Paradyża — dwa traktaty o człowieku, Szczecin 2006; L. Grzybowska, Inventio i argumentatio w średniowiecznym tzw. kazaniu uczonym (na przykładzie kazania De sancto Michaele Jakuba z Paradyża), [w:] M. Choptiany, W. Ryczek (red.), Studia Rhetorica, Kraków 2011, s. 55–66.

¹⁴Data ta jest ustalona przez Stosia, wcześniej bowiem badacze określali zarówno datę urodzenia, jak i śmierci o rok wstecz.

kariery naukowej, z powodzeniem kontynuował pracę wykładowcy uniwersyteckiego, a w latach 1427–1428 kaznodziei w kościele św. Anny, głosząc również kazania w innych kościołach, nie tylko po łacinie, ale także i w języku polskim¹⁵. Wiadomo, że był zaangażowany w prace soboru bazylejskiego, na którym opowiedział się po stronie koncyliarizmu¹⁶. W 1441 roku wziął udział w obradach synodu w Łęczycy. Wielkie musiało być zaskoczenie dla całego środowiska naukowego i zakonnego cystersów, kiedy w 1442 roku¹⁷ Paradyżanin postanowił zmienić zakonną przynależność i osiąść w erfurckim zakonie kartuzów. Co mogło skłonić Jakuba do zmiany szat zakonnych? Był on bardzo mocno związany z nurtem nowej pobożności, która zakładała odnowę wewnętrzną każdego wiernego, a zwłaszcza zakonników. Jakub, znany z radykalnych poglądów na temat dyscypliny zakonnej, nie przysporzył sobie w czasach postępującego rozprzężenia obyczajów, przywiązania do dóbr materialnych i władzy zbytnej popularności. Źródła wspominają nawet o otwartej nienawiści ze strony współbraci¹⁸, co specjalnie nie dziwi, jeśli uwzględni się chociażby rewolucyjny pomysł Paradyżanina dotyczący uzdrowienia stosunków zakonnych, mianowicie pozbawienie zakonów własności¹⁹. Mając na uwadze skomplikowane położenie w macierzystym zakonie, a także własne przekonania i kontemplacyjną osobowość, odnalazł spokój w zakonie kartuskim, którego reguła zasadzała się na dwóch bliskich Jakubowi słowach *solī Deo*. Podczas dwudziestoletniego pobytu w Erfurcie intensywnie pracował intelektualnie, a efektami tej pracy były liczne traktaty i pisma o charakterze teologicznym, a także spisane kazania²⁰.

¹⁵S.A. Porębski w swojej pracy na temat Paradyżanina przytacza fragment z inkunabułu opactwa mogińskiego, w którym sam Jakub napisał: „Praescriptam materiam de maiestate evangeliorum, quam olim in alma universi studii Cracoviensis, cuius tunc membrum eram, viva voce in vulgari coram populo ibi devotissima tradideram” (por. przypis 21, [w:] idem, Jakub z Paradyża — poglądy i teksty, s. 18).

¹⁶Por. ustalenia J. Fijałka.

¹⁷Według Porębskiego dopiero w 1447 r.

¹⁸Dowodem niech będą słowa mogińskiego biografa Mikołaja, które cytuję za Fijałkiem: „Tandem hic inimico humani generis procurante et instigante ex invidia, qua semper praecarios viros solet persequi, de oridine cisterciensi et de Clara Tumba monasterio se transtulit ad oridinem carthusiensem circa Erfordiam” (J. Fijałek, II, s. 122).

¹⁹Por. traktat Jakuba *De statu et officio ecclesiasticarum personarum*, cap. IX, J. Fijałek, II, s. 57.

²⁰Był autorem licznych rozpraw, w swoich pismach oscylował wokół problematyki etycznej i filozofii moralnej, wiele jego pism dotyczy szeroko dyskutowanej wówczas kwestii koncyliarizmu, a także reform życia zakonnego. Wzrastał w atmosferze *devotio moderna*, a główne

Kazania Mateusza z Krakowa, które są przedmiotem niniejszej pracy, wygłaszane były za czasów jego pobytu w Pradze. Od 1378 roku jako proboszcz uniwersyteckiego Kolegium Karolińskiego wygłaszał je dla praskiej elity intelektualnej, ponadto był autorem kazań synodalnych. Teksty autorstwa Mateusza to subtelne roztrząsania o charakterze *stricte* teologicznym. Stanisław ze Skarbimierza część swoich kazań z pewnością również wygłosił w Pradze, jako że jeszcze w czasie studiów spod jego pióra wyszedł wykorzystany w tej pracy cykl *Super Gloria in Excelsis Deo*. Ksiądz Jerzy Wolny twierdzi, że kolekcje kazań z pewnością powstawały w wyniku praktyki kaznodziejskiej w kościołach parafialnych i kolegiackich. W przypadku Stanisława ze Skarbimierza to przypuszczenie jest zasadne, gdyż był kaznodzieją w uniwersyteckim kościele świętej Anny. Na podstawie tej informacji można wnioskować, że jego kazania skierowane były do dobrze wykształconego audytorium. Nie do końca udaje się doprecyzować, kiedy powstały i były wygłaszane kazania Mikołaja z Błonia — czy wtedy, kiedy był już proboszczem i oddawał się w pełni posłudze duszpasterskiej, czy może w okresie pracy na dworze królewskim lub u biskupa Ciołka? Nawet jedna data roczna, która pojawia się na jednym z kazań, nie objaśnia tego zagadnienia do końca. Można jednak przypuszczać, że zbiór zawierał kazania przeznaczone dla nieco mniej świątłego odbiorcy, ale mógł przecież stanowić tym samym podręcznik dla innych kaznodziejów. Największy jednak problem powstaje, gdy próbujemy znaleźć odpowiedź na pytanie o słuchaczy kazań Jakuba z Paradyża. Wiadomo bowiem, że wygłaszał je, jak Skarbimierzczyk, w krakowskiej kolegiacie świętej Anny, natomiast zostały przez niego spisane dopiero za czasów jego pobytu w kartuzji erfurckiej. Nie da się zatem określić, w jakiej mierze tekst, z którym mamy do czynienia, jest tożsamy z kazaniem, którego słuchali wierni. Na ten problem należałoby spojrzeć w szerszej perspektywie, pewne jest bowiem, że większość zapisanych kazań w czasie wygłaszania ulegała licznym modyfikacjom, tym bardziej że niejednokrotnie kaznodzieja miał przed sobą łaciński tekst, ale mówił po polsku. Nie było to zapewne problemem dla autorów kazań, ale dla głoszących homilie z gotowych zbiorów mogło to stanowić nie lada wyzwanie i w ten sposób oryginalny tekst mógł podlegać wielu różnym zmianom. Zwłaszcza że kaznodzieje parafialni, a właśnie to oni najczęściej musieli się posiłkować gotowymi tekstami, nie byli mistrzami łaciny i przypuszczalnie dokonywali w nich licznych przeobrażeń.

założenia tego nurtu przyjął za własne i twórczo rozwinął. W tej mierze był kontynuatorem myśli Mateusza z Krakowa.

Uważna lektura kazań średniowiecznych pozwala w miarę precyzyjnie określić źródła, do których nawiązywali predykatory. Co więcej, można spróbować zrekonstruować wspólny korpus tekstów, z którymi wykształcony kaznodzieja był zobowiązany się zapoznać. I tak, do obligatoryjnych dzieł można zaliczyć większość prac świętego Augustyna, Hieronima, Pseudo-Dionizego, Bedy, Jana Chryzostoma, Hugona od Świętego Wiktora i wielu innych, którzy byli autorzytetami w dziedzinie teologii i filozofii. Duże znaczenie przywiązywano do komentarzy Pisma Świętego, takich jak te autorstwa Piotra Lombarda, dlatego też w kazaniach można natknąć się na częste nawiązania do tychże dzieł, pomagających objaśniać zawilości Słowa Bożego. Wśród zaś autorów antycznych na czoło wysuwają się imiona Platona, Seneki, Arystotelesa czy Cycerona.

Z MIŁOŚCI DO MĄDROŚCI. SENEKA W KAZANIACH

W jednym z kazań z cyklu mającego za temat mądrość Stanisław ze Skarbimierza pisze:

„Powiedziałem po pierwsze i po drugie, aby jeden i drugi człon zakończyć krótką konkluzją, że w powyższych słowach waszemu zgromadzeniu zaleca się, żeby promieniowało mądrością, i że przypomina o konieczności dążenia do mądrości, gdy mówi się o stanowisku przełożonego w słowach «którzy przewodzą narodom». Pisze bowiem Seneka w «Listach do Lucyliusza»: «Wiem, że nikt nie może żyć szczęśliwie, a nawet znośnie, bez umiłowania mądrości». I dodaje: «Kiedy będziesz miał już wszystko, wtedy zechcesz mieć także mądrość. To będzie bowiem jak gdyby ostatni środek do życia»²¹.

Z kolei jego uczeń, Mikołaj z Błonia, przywołuje w swoim kazaniu następujące słowa:

„Unde si quis vult advertere quare divites etiam in senio vix emendentur, facile videbit hoc ex adulatorum blanditiis provenire. Nem cum se credunt bonos ex assertionem adulatorum, quomodo possunt converti vel in melius mutari? Hinc Seneca dicit epistola 95. Non sumus contenti modica adulatio-

²¹ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, tłum. B. Chmielewska, Kraków 1997, s. 79.

ne, imo si quis nos sanctissimos et modestissimos praedicet, totus acceptamus tanquam nobis debitum, et cum credimus eis qui nos laudant, non corrigimus nos, nec mutari volumus, quia nos optimos credimus esse. Et ideo sententia Platonis fuit, prout dicit in libro de dictis Philosophorum, quod homines ex inimicis magis, quam ex amicis proficiant: quia dum inimici eis errores impropertant, corrigantur: aminic vero non impropertant eis errores, sed tolerant et occultant. [...]”;

I dalej:

„Primo ut in principio talibunt resistant: quod tunc sit (fit), quando ut dicit Seneca, nosmetipsos tales reputamus, quales nos esse scimus, non quales non esse scimus, non quales nos adultores commendant. Refert Seneca ibidem de Aleksandro quod cum ab aliis diceretur filius Iovis illius Dei, contingit ut in obsidione cuiusdam civitatis, dum circuiret muros, sagitta percissus sit; cumque vulnus vehementer doleret ait: Omnes me filium Iovis esse dicunt, sed vulnus hoc me hominem esse probat. Sic debet facere talis princeps vel Dominus: Vos me dicitis prudentem, sed ego non invenio hoc in me. Jak mów Katon, „Plus aliis de te quam tu tibi credere noli.

Carolus pius imperator habuit doctissimum Alcuinum, Traianus iustissimus imperator, sapientissimum Plutarchum philosophum; Nero licet nequam, tamen habuit ipse Senecam, Aleksander Aristotelem Prudentissimum, Ptolemeus septuaginta interpretes librorum.

[...] Unde Socrates Apollinis oraculo sapientissimus iudicatus, tunc demum fore respublicas beatas, asseruit, si eas Philisop., regerent, aut earum rectores studere sapientem contigisset. Tales ergo viros honorent principes, et non contemnant, si bene volunt imperare. Si tamen viri boni pro veritate contemnantur, no debet pro magno reputati, quia non ipsis, sed contemptoribus vae: nam ut ait cicero, cuius aures caleuse sunt veritati, ut verum audire non possit, eius salus desperanda est”²².

We fragmentach przytoczonych powyżej kazań dostrzec możemy wspólny element, obrazujący pewną tendencję. W dwóch przywołanych cytatach kazno-

²²Mikołaj z Błonia, Sermones venerabilis magistri Nicolai de Bloni decretorum doctoris, capellani episcopi Posnaniensis valde deservientes populo sed et clero utquaque doctor eos digne legenti predicandi aut audienti de tempore et de sanctis, Strasburg 1498, k. 130–131.

dzieje bezpośrednio odwołują się do listów Seneki. Seneka to jedna z tych postaci świata starożytnego, która doczekała się szczególnej nobilitacji w tradycji chrześcijańskiej (choć nie jedyna, czego dowodem jest przywołany inny fragment tego samego kazania Mikołaja z Błonia). W tekstach kaznodziejskich polskiego późnego średniowiecza dość często natrafiamy nawiązania i bezpośrednio odwołania do spuścizny starożytnych. Na podstawie wybranych fragmentów tych kazań chciałabym przyrzeć się temu, czy odwołania do starożytności miały charakter jedynie literacki, wyuczony na podstawie ćwiczeń retorycznych dzięki *accessus ad auctores*²³, czy może też kryło się za tymi odwołaniami głębsze przekonanie o tym, co Crombie nazwał „doświadczeniem właściwym człowiekowi” (*typical human experience*), czyli doświadczeniem pewnych idei i wartości i postrzeganiem ich w optyce niezależnej od wyznania i czasu, a bliższej temu, co człowieczeństwem czasem nie do końca precyzyjnie nazywamy.

Warto na samym wstępie tej bardzo skrótowej i wybiórczej analizy przyrzeć się temu, w jakiej funkcji występują w podanych fragmentach cytaty i odwołania do senecjańskich listów. Seneka w średniowieczu cieszył się dużym poważaniem wśród pisarzy i myślicieli chrześcijańskich. Wartości, które są obecne w jego twórczości, na tyle były bliskie elicie intelektualnej średniowiecza, że próbowano czasem do biografii Seneki dodawać elementy ją chrystianizujące — powiadano na przykład, że Seneka, choć źródła o tym milczą, musiał przed swoją śmiercią przyjąć chrzest. Ponadto istniało przekonanie o tym, że filozof korespondował ze świętym Piotrem. Ta wysoka pozycja pogańskiego pisarza i myśliciela zaowocowała w dość nietypowy sposób — mimo iż duża część spuścizny pisarzy starożytnych zaginęła w czasach wczesnego średniowiecza, to kopiści wieków późniejszych, wierząc, że korespondencja Seneki ze św. Piotrem była faktem, dzięki swojej pracy nie dopuścili do zapomnienia wielu jego dzieł.

W czasach tzw. późnego średniowiecza, a na takie datować należy cytowane wyżej kazania, być może nie zastanawiano się zatem, czy należy z punktu widzenia dydaktyki kościelnej powoływać się na pisma Seneki. Obecność bowiem odwołań do jego spuścizny, a także spuścizny innych starożytnych myślicieli (warto bowiem podkreślić, że w jednym kazaniu Mikołaj z Błonia powołuje się na słowa Katona, Seneki oraz przywołuje postaci Platona, Cyncerona czy Aleksandra Wielkiego) może być rozumiana wielorako. Możemy traktować ją jako swego rodzaju

²³Por. E.A. Quain SJ, *The Medieval Accessus ad Auctores*, *Traditio* 3, 1945, s. 215–264; T. Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Wrocław 2007.

chwyt retoryczny, wynikający ze sposobu argumentacji charakterystycznego dla kazań (i nie tylko kazań), czyli powoływania się na autorytety (*auctoritates*). Możemy również w takich tendencjach doszukiwać się symptomów pewnego określonego stosunku do starożytności, wynikającego z wartościującego podejścia do zjawiska przeszłości i poczucia pewnej ciągłości doświadczeń i idei. Niezależnie od tego, jaką ścieżkę interpretacyjną przyjmujemy (a obie wspomniane wyżej, niewykluczające się wszak nawzajem, są ważną osią niniejszych rozważań), pozostaje nam odpowiedź na pytanie: dlaczego odwołania do tekstów pogańskich myślicieli tak często stosowane były właśnie w kazaniach? Dlaczego, nawet jeśli zawężymy nasze poszukiwania do traktowania tych odniesień jako zwykłych chwytów retorycznych, w tekstach mających za zadanie pouczać i odwozić od wszystkiego, co może zepchnąć wiernych ze ścieżki chrześcijaństwa, nagle udowadnia się, że ci, którzy nie wierzyli w Boga, mieli dobrze poukładane w głowach? Trudno bowiem, analizując choćby przytoczony wcześniej fragment kazania Stanisława ze Skarbimierza, zgodzić się, że cytat z Seneki miał jedynie funkcję ozdobną (*delectare*). Owszem, kazania sapiencjalne Stanisława ze Skarbimierza, jak można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, skierowane były do osób wykształconych, niewykluczone, że do kleru. Miały być nie tylko cyklem tematycznych wykładów o Bożej Mądrości, ale także służyć potem jako swego rodzaju skrypt dotyczący tego teologicznego zagadnienia. Tym samym, skoro były kierowane do osób obeznanych w pismach, światłych i zaznajomionych z pewnym korpusem obligatoryjnych tekstów, które należało analizować w czasie „trywialnej” edukacji, nie zostały przytoczone przez Stanisława ze Skarbimierza jedynie na zasadzie ukłonu w stronę dobrze wyedukowanych słuchaczy. Chodziło o to, by, wyjaśniając pewne teologiczne treści, odnieść się do „miejsca wspólnego” (*locus communis, topos koinos*). Powołując się na fragment z „Listu do Lucylusza”, Stanisław ze Skarbimierza musiał, jako znakomicie wykształcony retor, mieć świadomość, że uruchomił tym samym w odbiorcach cały szereg informacji i skojarzeń. Wykształceni bowiem słuchacze powinni wiedzieć²⁴, dlaczego w tym właśnie miejscu rozważań nad powinnościami zgromadzenia i jego przywódców kaznodzieja postanowił zamieścić dwie nader ważne myśli z listu Seneki. Argument, który niesie ze sobą w ten sposób, jest podwójnie intensywny. Po pierwsze, jest to powołanie się na myśl starożytną, na myśl uświęconą tradycją i czasem, co miało

²⁴Nie ma w artykule miejsca na nawet marginalne przyjrzenie się zagadnieniom związanym z pojęciem odbiorcy modelowego, projektowanego w zamyśle nadawcy tekstu, choć jest to temat ściśle wiążący się z problematyką kaznodziejstwa.

niebagatelne znaczenie dla wszystkich, którzy osiągnęli językową i stylistyczną ogładę, czytając teksty dawne (wszak program nauczania gramatyki i retoryki był zunifikowany i w dużej mierze opierał się na lekturze późnołacińskich autorów). Po drugie, sama zawartość cytatu kierowała myśli słuchaczy ku pewnym wartościom, które oni sami wyznawali. „Wiem, że nikt nie może żyć szczęśliwie, a nawet znośnie, bez umiłowania mądrości” — mówił Stanisław ze Skarbimierza słowami Seneki, kierując te słowa do zgromadzenia duchownych. Warunkiem zatem godności ludzkiej, a co za tym idzie zrozumienia, na czym polega prawdziwe szczęście, jest miłość mądrości. W senecjańskich słowach: „Kiedy będziesz miał już wszystko, wtedy zechcesz mieć także mądrość. To będzie bowiem jak gdyby ostatni środek do życia”, kierowanych do kleru uderza subtelna argumentacja, dotycząca wartości doczesnych. Z jednej strony bowiem umiłowanie mądrości jest przywilejem, jak twierdzi Skarbimierczyk, tych, którzy posiadli wszystko, co jest ważne, z drugiej zaś tylko mądrość jest w stanie ukazać pełną paletę barw egzystencji. Pełni ona funkcję nadrzędną w stosunku do innych wartości. Przez eksplicytnie przywołanie przez kaznodzieję cytatu z listu Seneki uruchomiony został w odbiorcach kontekst całego listu — zgromadzeni słuchacze znają wszak zawartość myślową listu skierowanego przez Senekę do Lucylusza, wiedzą, w jaki sposób odnosi się on do całości rozważań w danym temacie. Znają też postać i myśl Seneki, wiedzą zatem, że przywołanie jego słów w czasie rozważań nad charakterem mądrości ma nieprzypadkowy charakter.

Jeśli chcemy sprawdzić adekwatność postawionych wyżej tez, dotyczących funkcji bezpośredniego odwołania do pogańskiego autora w kazaniu, pojawia się pewna zasadnicza wątpliwość w stosunku do przywołanego na początku tego rozdziału kazania Mikołaja z Błonia. Cały tekst kazania predykatora z Mazowsza daje nam wskazówki, iż jego odbiorcami były prawdopodobnie osoby, które nie pochodziły ze środowiska duchownych. Możliwe nawet, że byli nimi parafianie Mikołaja. Dlaczego zatem kierować odniesienia do starożytnych, pogańskich autorów do ludzi, którzy nie będą potrafili, tak jak potrafili to wykształceni odbiorcy Stanisława ze Skarbimierza, wielopłaszczyznowo i dogłębnie ich zrozumieć?

Obecność podobnych licznych odwołań w tekstach kazań Mikołaja z Błonia można tłumaczyć różnorako. Po pierwsze — sposobem pisania kazań. Większość bowiem podręczników, kodyfikujących zasady tworzenia tekstu kaznodziejskiego, zalecała odwoływanie się do autorów, którzy tym samym mieliby służyć jako autorytet umacniający głoszoną tezę. Powoływanie się na nazwiska uczonych z przeszłości chrześcijańskiej i starożytnej pozwalało na uwiarygodnienie treści. Ma to związek z pojmowaniem przez ówczesnych lu-

dzi przeszłości. Przeszłość traktowana była bowiem jako zbiór niezmysłowo uchwytnych paradygmatów; była tym, co się pojawiło i zawsze jest aktualne. Stąd brała się dydaktyczna użyteczność przykładów historycznych. Jak pisze Krzysztof Pomian:

„Zdobywanie wiedzy zaczyna się od aktu wiary, od uznania czyjegoś autorytetu. Samo usytuowanie w przeszłości nadaje osobie i jej dziełu jakąś *auctoritas*, sprawia, że trzeba się z nią liczyć. Przeszłość nie była dla ludzi średniowiecza tym, co minęło, lecz stanowiła swego rodzaju siedlisko decyzji, zachowujących trwałą aktualność i nadal obowiązujących wzorów. Dla świadomości, która każdy wytwór człowieka uważała za jednoznacznie określony przez jego genezę [...], przeszłość była wymiarem czasu o wiele ważniejszym od terażniejszości, ponieważ stanowiła niejako jej idealny miernik, decydowała o tym, jaka owa terażniejszość być powinna”²⁵.

Podkreśla również, że najodleglejsza przeszłość dla ludzi żyjących w czasach średniowiecza jest stanem szczególnie wysoko wartościowanym, ponieważ jest ona okresem pierwotnej jedności. Warto również dodać, że w podejściu do przeszłości chodziło o ciągłość, o niechęć do zmian, o postrzeganie świata na zasadzie teologicznej dychotomii. Istniała zatem sfera należąca do Boga, ale istniała także domena diabła. Bóg jest odwieczny, niezmienny, trwały, dobry. To zaś, co zmienne, co nowe, jest złe, stwarza zagrożenie, ludzi, sprowadza na manowce jak szatan, który potrafi przybierać najróżniejsze postaci.

Nie można też oddzielić zagadnienia roli autorytetu w średniowiecznym piśmiectwie od zagadnienia dość pierwotnego pojmowania przeszłości jako tworu wartościowego samego w sobie, wartościowego przez swą immanentną dawność. Nowe teorie nie są archaiczne — pisze Janet Coleman w książce „Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past”²⁶ — aby je zastępować nowymi. Nowe i stare uczestniczą w procesie odkrywania prawdy. Poszukiwano zatem relacji między terażniejszością a przeszłością, stąd też kariera pojęcia prefiguracji oraz poszukiwanie uniwersalnych prawd w wydarzeniach z dalekiej przeszłości. Przeszłość tym samym pozwalała in-

²⁵K. Pomian, Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza, Warszawa 2009, s. 86.

²⁶J. Coleman, Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past, Cambridge 1992, s. 292.

terpretować, objaśniać terażniejszość. Stąd też stwierdzenie Coleman: „Ludzie renesansu dwunastowiecznego przejawiali niewielkie, jeśli w ogóle, zainteresowanie przeszłością czy terażniejszością w sensie literalnym, stanowiła raczej sposób interpretacji uniwersalnej prawdy”²⁷. Dotyczyć to może też i odbiorców kazań Mikołaja z Błonia.

Po drugie — nie możemy zakładać, że kazania Mikołaja z Błonia mogły trafiać tylko do nieuczonego odbiorcy. Znamy je z przekazu piśmienniczego, co oznacza, że mogły być zapisem kazań wygłoszonych wiele lat wcześniej, na przykład podczas pobytu Mikołaja w Krakowie. Ponadto zbiory spisanych kazań niejednokrotnie służyły innym duchownym jako swego rodzaju skrypty, według których mogli głosić Słowo Boże. W praktyce może to oznaczać, że część przykładów i odwołań z kazań Mikołaja z Błonia miała służyć przyszłym predykatorem. Po trzecie zaś, niewykluczone, że przykłady i cytaty pochodzące z pism starożytnych były kierowane do *illiterati*. Niemniej jednak dla nieuczonego odbiorcy nie miało znaczenia, czy kaznodzieja powołuje się na Sokratesa czy na Ptolemeusza, gdyż niejednokrotnie zupełnie nie wiedział, że nazwisko osoby, które padało z ambony, było nazwiskiem poganina. Słyszał on bowiem w historiach starożytnych i biblijnych ciekawe opowieści ilustrujące jakieś prawdy życiowe i prawdy wiary, ale ich proveniencja nie musiała go absorbować. To samo dotyczyło przywoływania cytatów z pism uczonych. Przypuszczać można, że choć wśród parafialnych słuchaczy mogli się znaleźć ludzie piśmienni, to w większości byli to analfabeci, nawet zaś ci wykształceni niejednokrotnie nie potrafili zaszeregować Jana Damascenskiego jako pisarza chrześcijańskiego, a Seneki jako pogańskiego. Chodziło tu *de facto* o coś zgoła odmiennego — oto słuchacz otrzymywał jakąś dawną, lecz jednocześnie dziwnie bliską opowieść, która działa się wczoraj, dziś i jutro też będzie się uaktualniała. Albo słyszał jakąś myśl, która, wypowiedziana dawno temu, nagle znakomicie oddawała obecny stan rzeczy. To trwanie idei, zakorzenionych głęboko w przeszłości, mogło dawać ludziom poczucie bezpieczeństwa w tych w końcu bardzo niebezpiecznych czasach. Zdaje się, że wiedział o tym dobrze Mikołaj z Błonia, gdy w przywołanym uprzednio cytacie wymieniał nauczycieli znanych władców — Alkuin sąsiaduje tu z Plutarchem i Arystotelesem, wszyscy oni należeli bowiem do sfery odległej przeszłości, a różnica 700 czy 1500 lat nie grała tu zbyt istotnej roli. Można przypuszczać, że nie miało też znaczenia, że w tej wylizance znalazło się miejsce zarówno dla nauczyciela

²⁷Ibidem.

chrześcijańskiego władcy, jak i dla pogańskiego. Nie można jednak tym samym posądzać o cynizm kaznodziei, przywołującego postaci ze świata starożytności grecko-rzymskiej w perwersyjnej nadziei, że nikt ze słuchaczy tego nie zauważy. Wiadomo bowiem, co zostało udowodnione wyżej na przykładzie fragmentu kazania Stanisława ze Skarbimierza, że jeśli wśród audytorium trafiały się osoby, dla których nawiązania do dzieł starożytnych nie były zwykłą ornamentyką, odkryłyby jedynie szersze pole do odbioru przekazu zawartego w kazaniu. Ponadto, zważywszy na kontekst, w jakim pojawiły się te postaci, można przypuszczać, że sam Mikołaj z Błonia żywił przekonanie o ich szlachetności, o tym, że można je traktować jako *viri boni*. Świadczą o tym również epitety, jakie im nadał w swoim wywodzie. Plutarch jest nazwany *sapientissimus* a Arystoteles — *prudensissimus*. Użycie stopnia najwyższego miało na celu zasugerowanie odbiorcy, że w chwili, kiedy słowa te były wypowiedane, trudno byłoby znaleźć kogoś roztropniejszego nad Arystotelesa i mądrzejszego nad Plutarcha.

ARYSTOTELES, CZYLI PO PROSTU FILOZOF

W kazaniach Mateusza z Krakowa, Mikołaja z Błonia czy Jakuba z Paradyża zdarzają się odniesienia do myśli, które wypowiedział pewien filozof. Nie jest to jednak zwykły myśliciel z czasów antycznych, ale Philosophos („Secundum Philosophos duo soles interdum apperent in caelo, sed unus est quaedam nubes similima soli et non est sol, vocaturque pellion, et est signum futurae inundationis”²⁸; „Tales quomodo dicuntur beati, quia quod parum distat quasi nihil distare videtur, II Phisicorum. Et hoc modo dicuntur I Ethicorum beati seu felices, non quod exercent actus virtutum, in quibus consistat felicitat secundum Philosophum, quia habent ad hoc dispositionem, dicuntur tales de propinquo ad hoc dispositi”²⁹, „Natura enim frequenter solet cooperari gratiae, ut ex bonis naturalibus boni nascantur, sicut ex malis mali, leprosi ex leprosis, incontinentes ex incontinentibus, iracundi ex iracundis ut dicit Philosophus in Politicis: Ex bona enim materia, bona sequitur res operata”³⁰). Zakładając,

²⁸ Mikołaj z Błonia, ibidem, k. 66.

²⁹ Mateusz z Krakowa, Sermones de sanctis, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1984 (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, 17, 1–2), s. 163.

³⁰ Jakub z Paradyża, Sermones de sanctis et de praecipuis festivitatibus, wyd. S.A. Porębski, Warszawa 2004 (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, XXIX), s. 123.

że nie mamy do czynienia z pomyłką w druku, i uwzględniając konteksty oraz przywołane źródła, możemy wysnuć przypuszczenie, że pod słowem „Filozof” kryje się po prostu Arystoteles.

Ogromna kariera Arystotelesa w dojrzałym średniowieczu to zasługa przede wszystkim licznych komentarzy do jego dzieł, w tym także arabskiego pochodzenia. Większość bowiem tekstów samego Arystotelesa zostanie udostępniona szerszemu gronu znawców dopiero w XII–XIII, a nawet XV wieku. Niemniej jednak szacunek i poważanie, jakim cieszył się jego dorobek i on sam, jest pewnym faktem, co potwierdza użycie metonimii „Filozof” na jego określenie. Była to praktyka powszechna, stosowana nie tylko w kazaniach i nie tylko w Polsce. Wiek XV mógł poszczycić się dostępnością wielu dzieł Arystotelesa, zachowanych w oryginale lub przełożonych na język łaciński. Arystotelizm miał coraz większe znaczenie na uniwersytetach, w tym także w Akademii Krakowskiej, ze środowiska której wywodzili się cytowani kaznodzieje. Oczywiście nie brakowało również i krytyków, którzy już od XII i XIII wieku, kiedy to dzieła Arystotelesa zaczęły zdobywać znaczną popularność w szkolnictwie za pośrednictwem komentarzy oraz adaptacji osiągnięć jego myśli przez np. św. Tomasza z Akwinu, aktywnie włączali się w dyskusje na temat fundamentów filozofii (przez większość zresztą czasu w średniowieczu traktowaną jako *ancilla teologiae*)³¹. Podkreślić należy, iż mimo oporów ze strony zwolenników rozwiązań w duchu platońsko-augustiańskim zwycięstwo arystotelizmu (czy to w odmianie *via antiqua*, czy *via moderna*) było dość znaczne³². Świadectwem tego są chociażby kazania, będące przedmiotem niniejszych rozważań. Umieszczenie w nich popularnego określenia na Arystotelesa, czyli po prostu słowa Filozof, mimo wszystko może zastanawiać. Jest oczywiste, że skoro taka właśnie była tendencja epoki, nic nie stało na przeszkodzie, aby je zastosować. Kiedy jednak przyjrzymy się na przykład kazaniom Mikołaja z Błonia, to zauważymy, że imię Arystoteles i jego metonimiczne określenie używane są równie często. Można zatem wnioskować, że zarówno dla Mikołaja z Błonia, jak i dla czytelników jego kazań (mam tu na myśli głównie duchownych, którzy w jego zbiorze szukali inspiracji do swoich mów) imię „Arystoteles” i słowo „Filozof” były tożsame.

³¹ „Mimo licznych przejawów postawy krytycznej wobec arystotelizmu (choćby potępienie paryskie z r. 1277!), znaczenie studium tekstów Arystotelesa wzrasta z biegiem czasu do tego stopnia, że władze kościelne nie widzą innego wyjścia z sytuacji, jak tylko ujęcie tych studiów w takie ramy, które nie pozwalają na interpretację myśli Stagiryty w sposób niezgodny z ortodoksją” (S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, 3, Warszawa 1978, s. 58)

³² Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Kraków 1948.

Wielkość myśli i dorobku Arystotelesa nie była kwestionowana. Nikomu nie przychodziło do głowy, aby pod słowem „Filozof” mógł się kryć na przykład św. Augustyn (jest to jednak uzasadnione, ponieważ św. Augustyn był przede wszystkim Ojcem Kościoła, a więc postrzegany był bardziej jako teolog niż filozof) czy Platon. Można przypuszczać, że Mikołaj z Błonia, jak zresztą wielu przedstawicieli elity intelektualnej swoich czasów, był pod wpływem tego, co nazwać można by kultem Arystotelesa. W jednym ze swoich kazań, gdy porusza wątki dotyczące przyrody, powołuje się na powstałe ok. 1251–1254 roku dzieło arabskiego Pseudo-Arystotelesa o geologii noszące tytuł „De proprietatibus elementorum”. Trudno dociec, czy w chwili, gdy Mikołaj odnosił się do tego tekstu, wiedział, że jest ono napisane przez Pseudo-Arystotelesa, czy może był przekonany, że jest to dzieło samego Filozofa. Przypuszczać można, że zdawał sobie sprawę z mistyfikacji, gdyż w XV wieku dzieło to nie miało statusu kanonicznego. Nie wiemy też, czy Mikołaj z Błonia miał do owego dzieła bezpośredni dostęp, czy może też znał tylko pewne glossy i cytaty. Jeśli przypuścimy, że Mikołaj wiedział, iż powołuje się na tekst, który napisał Pseudo-Arystoteles, powstaje pytanie, czy był przekonany, że zawiera on myśli zgodne z przekonaniami Arystotelesa.

Jakub z Paradyża, który w swoich kazaniach dość rzadko powołuje się na starożytne, pogańskie autorytety, również używał określenia „Filozof”. Wydaje się zatem, że uznanie autorytetu Arystotelesa w wielu dziedzinach filozofii było na tyle powszechne, że nawet zwolennik myśli *devotio moderna*, za jakiego powszechnie uważa się Jakuba z Paradyża, nie miał oporów przed posługiwaniem się takim określeniem. Oczywiście zawsze można złożyć to na karb konwencji i uznać, że było ono tak powszechnie stosowane, iż nie musiało się za tym kryć żadne osobiste przeświadczenie kaznodziei o wielkości Arystotelesa. Pamiętajmy jednak, że każdy kaznodzieja miał wybór — mógł użyć określenia „Filozof”, ale mógł użyć również imienia „Arystoteles”. I jedno, i drugie było traktowane jako równoznaczne, decyzja jednak, aby posłużyć się słowem „Filozof”, może wyrażać subiektywną opinię na temat wartości danego myśliciela³³.

Zatem ani Mateusz z Krakowa, ani Jakub z Paradyża, ani Mikołaj z Błonia nie tylko nie dyskredytowali wartości osiągnięć Arystotelesa na polu ontologii, epistemologii, etyki czy logiki, lecz traktowali je jako podstawowe źródło uzyskania wiedzy, zgodnie zresztą z tendencją epoki, w której żyli. Nie był to jedyny

³³Nie należy jednak zapominać, że przy samym wygłoszeniu kazania z ambony nie musiało paść słowo „filozof”, gdyż spisane kazania stanowiły raczej wzór i „ściągawkę”.

przykład autora starożytnego, którego myśl została twórczo wykorzystana bądź zaadaptowana przez głosicieli Słowa Bożego. Wspomniane zostały niezwykle liczne odwołania do myśli Seneki, warto przy okazji wspomnieć, że dużą estymą cieszył się również Cynceron. Na przykład Stanisław ze Skarbimierza, gdy nawołuje do opanowania namiętności, wprost cytuje „Paradoxa stoicorum”: „Cui libere imperabit qui non potest suis cupiditatibus impereare?”³⁴. W kazaniach augustiańskich zaś anonimowy autor nazwał Arystotelesa, Platona i Cyncerona „najuczestszymi” i „silnymi mędrkami”³⁵. W toku wywodu okazało się wprawdzie, że każdemu z nich przypisane zostały odpowiednio — dusza Chrystusa, tegoż bóstwo i człowieczeństwo, ale ich alegoryczna funkcja nie zmieniła faktu, że stanowili czytelny przykład jako wybitne jednostki starożytnego świata.

PODSUMOWANIE

Obecność myśli i postaci starożytnych w kazaniach średniowiecznych manifestowała się w różnorodny sposób. Mogły to być wykorzystywane licznie przez predyktorów exempla o starożytnej proveniencji, bezpośrednie cytaty i odniesienia do tekstów albo też adaptujące parafrazy, przykłady, odniesienia etc. Wybór, nowe konteksty, w jakich pojawiają się słowa autorów pogańskich, nadawanie tym samym treściom nowych znaczeń — na tym między innymi polegało korzystanie z odniesień do starożytności pogańskiej w kazaniach. Seneka, którego można zacytować i wykorzystać do wykładu teologicznego, nie jest już tylko pogańskim autorem, jest bliżej chrześcijaństwa, niż mógł to kiedykolwiek przypuścić. W kazaniach nie mamy jednak do czynienia z chryścianizowaniem myśli pogańskiej. Powoływanie się na dorobek intelektualny Cyncerona czy Katona staje się w tym przypadku raczej dowodem na jedność, ciągłość, spójność myśli. To, jak mówił Roger Bacon, kończenie tego, co nasi poprzednicy zaczęli³⁶.

³⁴Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones super „Gloria in Excelsis Deo”*, wyd. R.M. Zawadzki, Warszawa 1878 (*Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, VII), s. 34.

³⁵Kazania augustiańskie, [w:] *Chrestomatia staropolska*, Teksty do roku 1543, wyd. W. Wydra, W.R. Rzepka, Wrocław 1984, s. 108.

³⁶„We of later ages should supply what the ancient lacked, since we have entered into their labours, by which, unless we are asses, we can be aroused to better things; because it is most miserable always to use old discoveries and never to be on the track of new ones... Christians

W fakcie, że Mikołaj z Błonia tak często sięga po wiedzę Ptolemeusza, że interpretuje losy Eneasza lub Sokratesa jako historię podobną do losów Chrystusa, że nader często powołuje się na Platona; w tym, że Mateusz z Krakowa gloryfikuje Arystotelesa, którego miłość mądrości mogła być tylko doskonalsza o pierwiastek Boży, należy widzieć i fascynację średniowiecznych intelektualistów antykiem, i doskonale wypełnienie zaleceń *artis praedicandi*, zalecającej odwoływanie się do *argumentum ad auctoritatem*; zarówno estetyczną, jak i tekstualną strategię wobec antycznych fabuł i nazwisk; a także ogólną optykę postrzegania tego, czym była przeszłość i czym było pismo. Jak pisze Clive Staples Lewis, ludzie żyjący w tamtych czasach to ludzie pogrążeni w książkach: „są naprawdę łatwowierni wobec książek. Trudno im uwierzyć, że to, co powiedział dawny *auctor* jest po prostu nieprawdą”³⁷. Przeszłość gromadzi w sobie wzory, jest punktem odniesienia ze względów aksjologicznych i etycznych.

Kazania, a odwoływanie się do starożytnych *auctoritates* dobitnie to potwierdza, są tekstami sytuującymi się na pograniczu pism pouczających, literatury i teorii wymowy. Odniesienia do starożytności pogańskiej w tekstach, które można zaliczyć do dydaktyki kościelnej, trudno podsumować ogólnym stwierdzeniem powołującym się na konwencję. Kazanie to forma narracji, i jak każda narracja, o ile nie jest bieżącą relacją lub tekstem profetycznym, musi komunikować się na pewnej płaszczyźnie z przeszłością. *Narro*, czyli „opowiadam”, „relacjonuję”, oznacza relacjonowanie tego, co było. Łaciński czas *praesens historicum* obrazowo uwidacznia, że przeszłość można aktualizować w opowiadaniu, można wyjmować ją z szuflady, do której odłożył ją nielitościwy czas, i sprawić, że dzięki słowu na nowo odżyje, na nowo wybrzmi i powie odbiorcom coś innego, coś, co się uobecnia i ziszcza *hic et nunc*.

should... complete the paths of the unbelieving philosophers, not only because we are of a later age and should add to their works, but so that we may bend their labours to our won ends”, cyt. za: A.C. Crombie, *Science, art and nature in medieval and modern thought*, 1996, s. 454.

³⁷C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008, s. 25.

Lidia Grzybowska

**THE OLD AS THE EPITOME OF THE GOOD, OR ON THE VALUATION
OF ANTIQUITY IN POLISH SERMONS OF THE LATE MIDDLE AGES**

Summary

The legacy of the ancient thinkers and authors had a tremendous significance for the development of literature, philosophy, and culture of the Middle Ages. This article sets out from the premise that drawing on well-known figures and the intellectual achievements of the ancient world enjoyed considerable popularity in preaching texts, that is in texts which apart from many other functions were chiefly intended to instruct, and that it was diversely manifested. There were direct quotations and references to texts, there were also adaptive paraphrases, examples, references etc. The choice, the new setting in which the words of the pagan authors appear, updating of the same content in the new contexts, assigning new meaning to the same content — these are but a few of the many ways of utilising references to the pagan antiquity in sermons. The article's aim is to analyse the functions performed by various references to the antique oeuvre in selected sermons of Polish preachers such as Mikołaj of Błonie, Stanisław of Skarbimierz, Mateusz of Kraków or Jakub of Paradyż.