

WSPOMNIENIA POŚMIERTNE

Odrodzenie i Reformacja w Polsce, XLIV 2000
PL ISSN 0029-8514

Paul Oskar Kristeller (1905–1999)

Urodzony w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej, studiował w Berlinie filologię klasyczną pod kierunkiem Wenera Jaegera, Ulricha Wilamowitza von Moellendorfa, Eduarda Nordena, potem zaś filozofię u Karla Jaspersa i Martina Heideggera. Za przedmiot swoich późniejszych badań obrał sobie jednak nie starożytność klasyczną, lecz myśl filozoficzną i kulturę umysłową włoskiego renesansu, uprawiając te badania od lat trzydziestych poza granicami ojczystych Niemiec. W tej też dziedzinie pozostawił po sobie prace fundamentalne, które z grubsza dają się podzielić na źródłowe i interpretacyjne. Nie trzeba dodawać, że taki dychotomiczny podział w wielu wypadkach szczegółowych się nie sprawdza: prace źródłowe, nawet będące edycjami tekstów (jak edycja *Opus aureum contra Thomistas* Battisty Mantovana, 1957) czy też ich katalogami, mogą być i bywają opatrzone takim komentarzem, który ma funkcję interpretacyjną. Pozostaną jednak przy tej prymitywnej dychotomii.

Wśród prac pierwszego rodzaju — po przedwojennym jeszcze *Supplementum Ficinianum*, kompletnym i opracowanym po łacinie zbiorze niedrukowanych wcześniej tekstów Ficina oraz świadectw dotyczących jego działalności — znajduje się monumentalne *Iter Italicum* (1963–1996), sześć wielkich tomów katalogu rękopiśmiennych dzieł humanistów włoskich XIV–XVI w., znajdujących się w bibliotekach całego świata, opatrzone komentarzem w języku angielskim. Jest to narzędzie pracy bezcenne i niezastąpione. Nie będę tutaj obu tych dzieł edytorskich i rejestracyjnych, dotyczących materiałów rękopiśmiennych, charakteryzować dokładnie, podobnie jak innego, analogicznego katalogu druków opracowanego wspólnie z F. E. Cranzem trzypięciotomowego *Catalogus translationum et commentariorum* (1960–1976). Powiem tylko, że zwłaszcza bez *Iter Italicum* trudno jest dziś i będzie w przyszłości podjąć nie tylko jakąkolwiek pracę źródłoznawczą, ale też wiele prac interpretacyjnych nad tekstami humanistów XIV–XVI w. Niżej spróbuję zilustrować to stwierdzenie osobiście doświadczoną przygodą.

Co się tyczy prac interpretacyjnych, składają się na nie publikacje różnych gatunków i różnych rozmiarów z zakresu historii filozofii, ale też wiele jest takich, które traktują o pozafilozoficznych czy parafilozoficznych fenomenach kultury włoskiego głównie renesansu, w szczególności zaś o relacjach wzajemnych filozofii i humanizmu. Na pierwsze chronologicznie i co do rozmiarów miejsce wysuwa się tutaj przedwojenna jeszcze monografia Ficina, wydawana parokrotnie i, choć pierwotnie napisana po niemiecku, w trzech kolejnych wersjach językowych — włoskiej (1939), angielskiej (1943) i niemieckiej (1972). Jest to obszerna i gruntowna, od razu zamierzona jako dzieło jednorodne, monograficzne właśnie, rzecz o filozoficznych i parafilozoficznych poglądach Ficina, mająca zatem charakter przede wszystkim doksograficzny. Po wojnie powstawały książki z reguły komponowane z mniejszych studiów i esejów, wcześniej wydawanych w czasopiśmie. Tutaj wymienić trzeba przede wszystkim dwa tomy *Renaissance Thought: the*

Classic, Scholastic, and Humanist Strains (1961), cztery tomy *Studies in Renaissance Thought and Letters* (1956–1996), *Renaissance Thought and its Sources* (1979). Nie zamierzam tu jednak konstruować najskromniejszej nawet bibliografii prac Kristellera. Poprzestając więc na tych przykładach raczej gatunków pisarskich niż prac konkretnych, zajmę się charakterystyką wewnętrznych cech tej Kristellerowej twórczości, która przedmiotem jest bardziej kultura umysłowa niż filozoficzna doksografia.

Rozróżnienie jest nieostre i tę nieostrość sygnalizowałem przy zasadniczo doksograficznej monografii Ficina. Za inny przykład tego samego zasadniczo doksograficznego gatunku mogą uchodzić *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (pierwsze wydanie 1964), seria wykładów w Uniwersytecie Standforda, poświęconych kolejno Petrarce, Valli, Ficinowi, Picowi, Pomponazziemu, Telesowi, Patrizziemu i Brunowi, a zamkniętych dodatkiem bardziej syntetycznym, będącym monografią raczej ogólniejszego zagadnienia z dziedziny kultury filozoficznej renesansu niż monografią doksograficzną, mianowicie rozrządaniem „średniowiecznych antecedencji humanizmu renesansowego” (*Medieval Antecedents of the Renaissance Humanism*). Zatem i tutaj problematyce *stricto* doksograficznej towarzyszy ogólniejsza problematyka kultury umysłowej renesansu, tym razem rozpatrywanej z punktu widzenia jej źródeł. Tej zaś problematyce poświęcone prace Kristellera, bodaj przeważające liczebnie, tworzą też najważniejsze, jak mi się zdaje, *specificum* jego twórczości, twórczości przede wszystkim historyka kultury umysłowej renesansu. Należą tu w każdym razie — obok *Studies in Renaissance Thought and Letters* — dwa dzieła najbardziej chyba rozpowszechnione i najszerzej znane, a to *Renaissance Thought* (najbardziej bodaj popularne jest wydanie dwutomowe z roku 1961) i *Renaissance Thought and its Sources* (1979). Należy też legion studiów drobniejszych, nigdy, o ile wiem, nie scalonych w jakieś obszerniejsze zbiory.

Porzucam jednak tę wycieczkę bibliograficzną, bardzo wybiórczą, a nie wiem też, czy należyście reprezentatywną. Nie jest bowiem moim zamiarem jakakolwiek, choćby nawet najbardziej selektywna biobibliografia, lecz raczej próba nakreślenia Kristellerowej wizji kultury renesansu, kultury przede wszystkim filozoficznej, ale również w szerszym znaczeniu kultury umysłowej, a także literackiej. Powtórzę tu wiele stwierdzeń wypowiedzianych z górną ćwierć wieku temu (w artykule *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „Człowiek i Światopogląd” 2/115, 1975), ale postaram się je ująć krócej i bardziej syntetycznie.

Jeżeli zasadne jest wypowiedziane już tutaj stwierdzenie, że centralne zagadnienie Kristellerowych prac interpretacyjnych stanowi relacja między filozofią a humanizmem w kulturze włoskiej przede wszystkim odrodzenia, to relacja z jego ujęcia tego zagadnienia będzie też najpełniejszą charakterystyką jego wkładu w badania nad myślą renesansową. Można może to ujęcie wyrazić najprościej tak: Humanizm i filozofia, stwierdza wielokrotnie Kristeller, rozciągają się raczej niż się schodzą. Są czymś heterogenicznym zarówno w wymiarze pojęciowym, jak i historycznym, w epoce wielkiego renesansu XIV–XVI wieku w szczególności.

Myśl renesansową przedstawia Kristeller z pozycji niezaangażowanego filozoficznie historyka. Nie jest stronnikiem ani średniowiecznej scholastyki, ani renesansowego humanizmu, jak było wielu przed nim i wielu jest nadal, nie mogąc się wyzwolić od ujęć apriorycznie wartościujących. Stara się możliwie precyzyjnie opisać przede wszystkim renesansowy humanizm, który chętnie nazywa „ruchem humanistycznym” (*Humanism Movement* to znaczący tytuł jednego z najbardziej miarodajnych szkiców, który wszedł potem jako rozdział pierwszy do książki *Renaissance Thought*). Aby wyznaczyć precyzyjnie relację zachodzącą między humanizmem i filozofią, Kristeller śledzi najpierw dzieje nazwy, a następnie ustala zakres pojęcia. Przypomina, że nazwę (*der Humanismus*) stworzył u początku XIX w. niemiecki pedagog F. J. Niethammer, że odnosiła się ona do studium języków i literatur klasycznych, którym przyznawała centralną pozycję w systemie kształcenia i wychowania, i że w tej swojej semantyce pokrywała się w znacznej mierze z analogicznym programem głoszonym przez pewien typ uczonych, nauczy-

cieli i wychowawców poczynając od XV w., tyle tylko, że określali go oni innymi nieco słowami łacińskimi, mianowicie *studia humanitatis* lub *studia humaniora*, i na podstawie kilku źródeł precyzyjnie ustala zakres i charakter owych *studia humanitatis*, obejmujący — wedle ówczesnego nazewnictwa nauk poszczególnych czy też zakresów wykształcenia — gramatykę (która, co warto zawsze mieć w pamięci, oznaczała zarówno wstępny, elementarny kurs pisania i czytania, jak i naukę języka lub raczej dwu języków klasycznych, jak wreszcie — czym różni się znacznie od naszego rozumienia gramatyki — czytanie i interpretację utworów literackich), retorykę, historię, poetykę (raczej praktyczną naukę pisania wierszy niż teorię poezji), filozofię moralną, że wszystkie te dyscypliny („sztuki”, jak je wtedy nazywano, czyli *artes liberales, bonae artes, liberales disciplinae*) uprawiano — podobnie jak w wiekach średnich — opierając się na lekturze przede wszystkim pisarzy starożytnych reprezentujących te dziedziny wiedzy. Przypomniawszy, że z owym tokiem studiów, z owym rodzajem uprawiania nauki i nauczania, w ścisłym związku pozostaje nazwa „humanista”, że ten łaciński neologizm *humanista* jest po prostu nazwą naukowej i nauczycielskiej specjalności, utworzoną na piętnastowiecznych uniwersytetach włoskich analogicznie do starszych nazw innych specjalności naukowych i nauczycielskich, jak *legista, iurista* lub *canonista* na uniwersyteckim wydziale prawa (gdzie studiowano *leges* albo *iura* albo kościelne *canones*) lub na wydziale uprawianych na sposób wypracowany w średniowieczu sztuk wyzwolonych, gdzie studenci i profesorowie nazywani byli *artista*. Te wszystkie okoliczności, zwłaszcza zaś określony precyzyjnie zakres *studia humanitatis*, prowadzi Krystellera do konkluzji, że poza popularną moralistyką humaniści nie uprawiali właściwie filozofii, że bądź, jak to wyrażają jego formuły najskrajniejsze i z najdawniejszego okresu (przeważnie z lat czterdziestych jeszcze), nie byli ani dobrymi, ani złymi filozofami, lecz nie byli filozofami w ogóle, bądź, w sformułowaniach łagodniejszych i pochodzących z okresu późniejszego (na przykład w wydanym po włosku w 1979 r. zbiorze *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*), że byli mało twórczymi popularyzatorami filozofii i od najbardziej rdzennych jej problemów trzymali się z daleka.

Takie rozumienie humanizmu zmienia w znacznym zakresie zarówno desygnaty tej nazwy, jak zwłaszcza mapę myśli renesansowej i w ogóle wysokiej kultury XIV–XVI w. Pozostając w obrębie włoskiej myśli XV w., gdzie najłatwiej rzecz egzemplifikować i gdzie się od razu ujawnia rodzaj nawyków, które wskutek owych prostych konstatacji Krystellera trzeba przewyciężyć, tak często, tak nagminnie uznawani za humanistów dwaj wielcy myśliciele florency Marsilio Ficino i Pico della Mirandola są rzeczywistymi filozofami, podobnie jak Pietro Pomponazzi, nie będą nimi ani Petrarca (choć go współczesny mu Boccaccio uważał za filozofa), ani Leonardo Bruni czy Guarino Guarini Veronese. ani nawet Giannozzo Manetti i Cristoforo Landino. Rzecz jasna, że są różne stopnie obustronnego powiązania, że formacje „filozofów” i formacje „humanistów” nie są jednolite, mnolityczne: Ficino i Pico są to filozofowie, którzy otrzymali i w swoim pisarstwie ujawniali formację humanistyczną (obok zresztą równie istotnej scholastycznej), Pomponazzi filozofię uprawiał *more scholastico*, wymienieni wyżej i inni jeszcze humaniści położyli dla filozofii zasługi niemałe, ale uczynili to jako humaniści właśnie i pozostali tylko co najwyższej jej popularyzatorami, publicystami filozoficznymi.

Tę odmienną od nawyków popularnej wulgaty mapę wysokiej kultury renesansowej (mówię ciągle o włoskiej) można — rezygnując z wymagających rozlicznych dopowiedzeń egzemplifikacji — przedstawić w kategoriach ogólniejszych i przez to precyzyjniejszych. Dla Krystellera tworzą ją na równi z humanizmem trzy różne opcje filozoficzne: renesansowy platonizm, renesansowy arystotelizm i renesansowa scholastyka. Sprawdzają się one także — choć w mniej przejrzystej postaci — w innych kulturach. Każde z powyższych haseł wywoławczych zostało przez Krystellera użyte jako tytuł lub element tytułu zebranych w pierwszym tomie *Renaissance Thought* szkiców, a powtarzają się one także w *Renaissance Thought and its Sources*, w *Studies in Renaissance Thought and Letters* i w innych jeszcze studiach. Platonikiem *pur-sang* jest Ficino, arystotelikiem Pomponazzi, ale i te kategorie są zbyt jednostronne nie tylko dla synkretycznego Pica (sławnego jako *Princeps*

Concordiae nie tylko dlatego, że taka była nazwa jego rodowej siedziby, ale i dlatego, że miał ambicję doprowadzenia do jedności i zgody wszystkich opcji religijnych i filozoficznych), ale i dla nich obu. Mapa jest skomplikowana, obszary tak lub owak nazwane zachodzą na siebie i te obszary niejednorodne wymagają odniesień subtelných i bogatych w treści historyczne — nie doksograficzne tylko, ale i faktograficzne — i w takie treści obfitują wszystkie studia Kristellera. Wśród nich zaś punktem odniesienia, najbardziej pomocnym w wyprecyzowaniu opisu wszelkich nie tylko kategorii doksograficznych, ale i ogólniejszych kategorii kultury umysłowej, jest średniowieczna scholastyka.

Historycy idei, a zwłaszcza historycy filozofii, nader często kierują się w swoich opiniach o ideal: i doktrynach własnymi opcjami filozoficznymi i własnymi układami wartości. W szczególności takie opcje nader często dochodzą do głosu w opiniach historyków filozofii średniowiecznej i historyków renesansowego humanizmu. Jakby kontynuując spory i namiętności żywe w wiekach XIV–XVI, historycy myśli scholastycznej nie kryją swojej niechęci do humanizmu, a historycy humanizmu swojej niechęci do scholastyki. Z zadziwiającą mocą ta polaryzacja postaw trwa, mimo wielu już poważnych prób jej zniwelowania, po dziś dzień. Kristeller nie uległ jej nigdy. Już w swoich przedwojennych pracach poświęconych Ficinowi dał temu mocny wyraz ukazując rozliczne scholastyczne inspiracje swego bohatera i mocne podstawy scholastyczne jego formacji. Po wojnie nieraz wypowiadał się konkordystycznie na temat przenikania się obu typów filozofii i kultury umysłowej na przestrzeni owych trzech stuleci, a co ważniejsze, sformułował prosty i zdroworoządkowy postulat metodologiczny, żeby sądy wartościujące poprzedzać bezstronnym rzetelnym rozeznaniem. Sam tego postulatu przestrzegał stale, a najbardziej może wymownym tego dowodem jest sposób, w jaki tłumaczył genezę włoskiego humanizmu. Ustalenia w tym zakresie mają znaczenie istotne zarówno dla odpowiedzi na pytanie o swoistość renesansu w stosunku do średniowiecza, jak i o charakter i zakres trwałości i ciągłości średniowiecznych tradycji intelektualnych w renesansie, jak wreszcie o wspomnianą już wyżej zasadniczą niestyczość humanizmu i filozofii.

Rzecz w tym, że — wbrew nawykowi traktowania humanizmu jako późniejszego od scholastyki, do czego skłaniają jego geneza i jego dzieje w innych krajach Europy — humanizm w Italii pojawił się równocześnie ze scholastyką, a jego przesłanki scholastyczne nawet wyprzedziły tworząc swoiście włoskie podłoże społeczno-kulturowe, na którym tym łatwiej mógł się przyjąć. Podczas gdy na północ od Alp, we Francji zwłaszcza, kulturę średniowieczną konstituowała i zdominowała posługująca się logiką filozofia scholastyczna, włoskie rodzime tradycje były zdominowane przez kancelaryjno-prawniczą retorykę. To one były tym czynnikiem rodzimym, który pozwolił się łatwo zaszczerpić — nie bez pewnego wpływu scholastyki zresztą — recypowanym elementom dziedzictwa antycznego, przede wszystkim kunsztownej literaturze, mało cenionej i słabiej obecnej w średniowiecznych precedencjach renesansowego humanizmu, w humanizmie karolińskim czy dwunastowiecznym humanizmie chartryjskim. Tymczasem scholastyka, nieobecna we Włoszech przed XIV w., została tam importowana, przede wszystkim z Francji, i przyjęła się na uniwersytetach włoskich dopiero wtedy, kiedy już dojrzał humanizm. To opóźnienie Włoch w stosunku do będącej od czasów karolińskich bezsprzecznym centrum kulturowym Francji trwało aż do XIII w. włącznie i wyrażało się również jako opóźnienie w recepcji kultury klasycznej. Widać to — stwierdza autor *Iter Italicum* — w braku we Włoszech aż do połowy XIII w. komentarzy do autorów klasycznych, a także w ówczesnym nader ubogim zaopatrzeniu bibliotek włoskich w teksty starożytnych klasyków, których humaniści muszą później szukać i które odkrywają faktycznie w bibliotekach zaalpejskich, w Niemczech na przykład. Ale z drugiej strony zaszczerpieniu dziedzictwa antycznego we Włoszech sprzyja żywsze tam niż gdziekolwiek indziej poczucie, że ich mieszkańcy są autentycznymi spadkobiercami tradycji antycznego Rzymu, poczucie wzmacniane ustawicznie przez wiele instytucji o starożytnym jeszcze rodowodzie i przez bliskość rodzimego języka językowi starożytnych Rzymian. Ustalenia Kristellera w tym zakresie, oparte na bogatym materiale źródłowym, wymownie kwestionują rozpowszechnione przekonanie

o uniwersalizmie kulturowym Europy średniowiecznej i swoistością kulturową Italii tłumaczą niejedną cechę włoskiego humanizmu. W szczególności ukazują jako ważny element genezy włoskiego humanizmu dokonaną w XIV w. *translatio studiorum* z Francji do Włoch, zasypując tak bardzo rozpowszechnione poczucie przepaści między humanizmem i scholastyką.

Tych kilka szczegółów Kristellerowej wizji kultury umysłowej włoskiego renesansu — wizji, którą dzięki odrzuceniu apriorycznego stanowiska wartościującego charakteryzuje synchroniczność i pluralizm — musi wystarczyć na użytek tego wspomnienia. Po bogatsze jej przedstawienie odsyłam do wspomnianego wyżej mojego artykułu sprzed ćwierć wieku. Chciałbym bowiem zakończyć rzecz kilkoma bardziej osobistymi wspomnieniami.

Paula Oskara Kristellera poznałem jesienią 1980 r. (pięć lat zatem po opublikowaniu wspomnianego artykułu) w Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel, dokąd odwiedziwszy swój kraj rodzinny przyjechał z odczytem, a gdzie ja przebywałem jako stypendysta pracując nad wydaniem Erazmowego *Enchiridionu*. Z merytorycznej treści wykładu, który dotyczył filozofii renesansu, pamiętam dziś mało, utkwilo mi natomiast w pamięci sarkastyczne stwierdzenie siedemdziesięcioletniego wówczas prelegenta, że istnieją dziś nie tylko badacze filozofii starożytnej, którzy nie uważają za konieczną znajomości greki, ale i badacze filozofii niemieckiej, którzy nie znają klasycznego języka niemieckiego. Sarkazm nie zdziwił mnie, już bowiem rok wcześniej we Florencji, dokąd Kristeller przyjeżdżał często, nasłuchiwałem się niemało o jego dumnej nieprzystępności. To, co mi o Kristellerze opowiadano, w osobistym kontakcie raczej się nie sprawdziło: był obłożony przez młodych i starszych i dla każdego odrobinę czasu jakoś znajdował. To prawda, że moją wzmiankę, iż pisałem o nim, zignorował wtedy całkowicie, co mnie nie zdziwiło, przywykłem bowiem do tego, że prace jego były częstym przedmiotem nie tylko cytowań, ale i relacji. Interesowało go o wiele bardziej, czy mogę mu ułatwić kontakt z jednym z moich przebywających wówczas w Niemczech uczonych rodaków, a kiedy mu zasugerowałem, gdzie go może znaleźć, bardzo uprzejmie podjął się mi rychło potem przysłać do Herzog August Bibliothek kartkę. Artykułem moim zainteresował się jednak pięć lat później, kiedy wyszły po polsku, pod tytułem *Humanizm i filozofia*, cztery jego studia inaugurujące redagowaną przez Lecha Szczuckiego serię *Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei*. Zacytowany w przedmowie do tego pierwszego tomu serii mój artykuł do tego stopnia zwrócił uwagę Kristellera, że sprowadził sobie polskie czasopismo z Biblioteki Kongresu i artykuł kazał przetłumaczyć. Było mi ogromnie miło, kiedy mi napisał w liście, że zgadza się z moim przedstawieniem jego interpretacji włoskiego renesansu w relacji do filozofii. Mniej mu, zdaje się, przypadło do gustu, że jego interpretacji przeciwstawiłem interpretację Garina. I wtedy, i później raz jeszcze pisał wprost, że nie lubi polemik (których na dobrą sprawę Garin, stary jego przyjaciel, czego dodać nie omieszkął, z nim ani on z Garinem nigdy nie prowadził), że wyżej ceni to, co pozytywne i konstruktywne, niż co polemiczne. Nie będę już opowiadać, jak niebacznie dolałem oliwy do ognia wysyłając Kristellerowi inny swój, niepublikowany tekst i jak otrzymałem od nieco, nieco poirytowanego, podobną, tylko w trochę bardziej namiętnym tonie utrzymaną porcję analogicznych deklaracji.

Ale wtedy, kiedy te listy do mnie pisał, tj. w 1985 r. lub nieco później, miałem już z sobą inne spotkanie z Kristellerem, o wiele dla mnie bardziej znaczące i owocne. Miejscem jego był zorganizowany w pięćsetlecie ukończenia Ficinowego przekładu Platona wędrujący kongres (Neapol, Florencja, Filigine Valdarno) pt. *Ficino e il ritorno di Platone*. Przygotowałem dość skromny erudycyjnie referat o recepcji Ficina w Polsce (*La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV e XVI*). Na kongresie nie było żadnej dyskusji, czytało się referat po referacie. Kiedy w Istituto di Studi sul Rinascimento odczytałem własny, podszedł do mnie Kristeller i zapytał, czy znam rękopis krakowski — nie Biblioteki Jagiellońskiej, dodał, lecz jakiejś małej biblioteki, której nazwy sobie nie przypomina — zawierający antologię tekstów ficiniańskich. Niczego takiego nie znałem. Wtedy Kristeller obiecał, że po powrocie do Nowego Jorku przyśle mi odpowiednią informację — wyciąg z czwartego, niewydanego jeszcze tomu *Iter Italicum* — i obietnicy dotrzymał

przysyłając mi ten wyciąg do Wolfenbüttel, dokąd pojechałem z ficiniańskiego kongresu. Był to, ni mniej ni więcej, tylko jakiś twór Biernata z Lublina, który dokładniej poznałem i doceniłem dopiero z autopsji po powrocie do Polski jako wspaniałą książeczkę rękopiśmienną, autograf polskiego pisarza renesansowego zawierający sentencje wypisane z Ficinowego przekładu Hermetyków i Platona, następnie z Arystotelesa w przekładach humanistycznych (m.in. Argyropulosa), na końcu zaś kilka kart pustych, może przeznaczonych na niezrealizowany wpis sentencji z Plotyna. Nie muszę dodawać, że natychmiast uzupełniłem swój referat o te bezcenne informacje i w takiej uzupełnionej formie dałem go do druku w aktach ficiniańskiego kongresu. Wynikły z tego dalsze ustalenia, poczynione przez Janusza Gruchałę w opozycji do zawartego w owym moim referacie domysłu o Kallimachu jako pośredniku między Ficinem i Biernatem z Lublina. Do Kristellera napisałem, rzecz jasna, list dziękczynny zamieszczając w nim jako tako obrazujący sytuację następujący epigram Schillera:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wo die Könige baun, haben die Kärner zu tun.

Epigram ten nie ilustruje tylko paradoksalności sytuacji, na tym polegającej, że musiałem we Florencji od Kristellera otrzymać cenną informację o obecności takiego Ficinianum w Krakowie (odnotowanego zresztą w Katalogu rękopisów Biblioteki PAU Jana Czubka w 1912 r., tyle że nie całkiem precyzyjnie). Któż jednak mógł informację taką nosić w pamięci, jak nie autor bezcennego *Iter Italicum*?

Ostatni kontakt listowy z Kristellerem miałem w 1996 r. Posłałem mu wydaną właśnie we Fryburgu Szwajcarskim moją książeczkę *La philosophie, théorie ou manière de vivre?* Jak zwykle odpowiedział natychmiast krótkim, kilkudzaniowym listem, w którym wytknął mi „eine zu schmeichelnde Widmung” (zupełnie nie przypominam sobie, co w tej dedykacji napisałem), a jednocześnie oznajmił, że się spodziewa z mojej książeczki dużo nauczyć. To dopiero było podziękowanie na wyrost, „ein echt zu schmeichelnder Dank”. Ale tak potrafią dziękować tylko naprawdę wielcy. Dziś żałuję, że w ciągu trzech dalszych lat, kiedy jeszcze żył, nie zdobyłem się na podtrzymanie tych kontaktów, że z lenistwa czy źle pojętej skromności nie odpowiedziałem na list, który po prawdzie odpowiedzi z mojej strony nie wymagał, gdybym ją jednak wysłał, na pewno spotkałaby się nie tylko z życzliwym przyjęciem, ale i z natychmiastową reakcją.

Czytelnicy „Odrodzenia i Reformacji w Polsce” zechcą mi wybaczyć, że pozwoiliłem sobie dorzucić garść wspomnień na zakończenie tej relacji o wielkim badaczu myśli renesansowej. Uczyniłem to w przekonaniu, że inaczej jakoś niż choćby i najbogatsze, najbardziej wyczerpujące i kompetentne informacje o jego pracach i jego działalności naukowej charakteryzują one tego wielkiego uczonego, jednego z największych badaczy renesansu w XX w. Uczyniłem to również z potrzeby bodaj takiego spłacenia niemałych długów, które u Paula Oskara Kristellera zaciągnąłem nie tylko wtedy, kiedy tak wspaniale wzbogacił doraźnie moją wiedzę o recepcji Ficina w Polsce, ale i przez całe lata lektur jego prac znakomitych. Choć nigdy nie byłem jego studentem, a ledwie dwa razy zetknąłem się z nim na krótko, o tyle, o ile sam jestem badaczem renesansu, uważam się za jego także ucznia.

Juliusz Domański