

# ARTYKUŁY i ROZPRAWY

Odrodzenie i Reformacja w Polsce, XLIII 1999  
PL ISSN 0029-8514

Juliusz Domański (Warszawa)

## Czym były *studia humanitatis*?

Leonarda Bruniego *De studiis et litteris* (1422–1425)

Na *studia humanitatis* (albo *studia humaniora*) składały się w XV wieku, jak świadczą wypowiedzi niektórych ich propagatorów i przedstawicieli, gramatyka, retoryka, historia, poetyka i filozofia moralna. Szczególnie ważna w tym zestawieniu uprawianych przez humanistów dyscyplin wydaje się poetyka, na różny sposób bowiem do niej odnoszą się aż dwie wyszczególnione dyscypliny: sama poetyka i gramatyka.

Ta ostatnia nie była tylko nauką praktyczną języków i teoretyczną o językach. Obejmowała też lekturę i objaśnianie utworów poetyckich i historycznych, zgodnie z antycznym jeszcze modelem szkolnym, który zwięźle charakteryzuje w *De oratore* (I, 42, 187) Cynceron zastanawiając się nad istotą sztuki–umiejętności (*ars*). Niezadowolony z ukutej na poczekaniu, a nie dość jasnej jej definicji dodatkowo określa sztukę jako scalenie niespójnych przedtem wiadomości w spójny układ i wyjaśnia to na przykładzie m. in. gramatyki, którą określa jako czytanie („przerabianie”) poetów, poznawanie opowieści historycznych, wyjaśnianie sensu słów i ćwiczenie się w ich wymawianiu („in grammaticis poetarum petrectatio, historiarum cognitio, verborum interpretatio, pronuntiandi quidam sonus”).

Wedle tej Cynceronowej formuły, której nasze pojęcie gramatyki stanowi tylko jeden z członów, uprawiano gramatykę w szkołach antycznych i długo także w szkołach postantycznych, ale lektura poetów i historyków jako jej składniki były stopniowo eliminowane i od XIII wieku gramatyka przekształcała się — zwłaszcza tam, gdzie dominował model studiów i nauczania zwany paryskim — w filozoficzną, spekulatywną teorię języka. Wysiłki humanistów zmierzały do restytuowania poezji i historiografii jako materiału rozwijającego inne predyspozycje niż te, na których opierała się filozofia spekulatywna i logika. Trzeba było znaleźć argumenty za użytecznością dydaktyczną i wychowawczą poezji i historii i humaniści je znajdowali podbudowując nimi swoje programy kształcenia i swój model kultury, przeciwstawiający się opartemu na filozofii i logice modelowi scholastycznemu lub przynajmniej tamten model korygujący.

Klasycznym, a przy tym prosto i krótko zredagowanym zbiorem takich argumentów jest traktat Leonarda Bruniego *De studiis et litteris*. Warto, jak sądzę, dla wyartykułowania owych argumentów dokonać przeglądu jego treści i nadać temu przeglądowi formę dość obfitej enarracji.

\*\*\*

Jest to krótki esej mający formę listu czy *quasi*-listu, w każdym razie zaczyna się od apostrofy w drugiej osobie (potem ta stylistyka listu się gubi i często pojawia się trzecia osoba). Bruni słyszał wiele o zaletach adresatki, o jej wrodzonych zdolnościach, i zachęca ją do ich doskonalenia, i w ogóle do dążenia ku doskonałości. Zachętą dla niej jako dla kobiety mają być przykłady kobiet starożytnych: Kornelii, córki Scypiona Afrykańskiego Starszego (matki Grakchów), po której pozostały eleganckie listy, czytane jeszcze wiele wieków po jej śmierci, czczonej przez Greków poetki Safony, Aspazji, której mądrych nauk słuchał sam Sokrates. Chwała Battisty Malatesty będzie jeszcze większa, albowiem tamte kobiety żyły w czasach, gdy ludzi gruntownie wykształconych było dużo, w obecnych zaś czasach już nie tylko kobieta, ale nawet mężczyzna gruntownie wykształcony jest czymś, co graniczy z cudem. (To jest topos bardzo częsty u humanistów: narzekanie na upadek wiedzy i kultury zwłaszcza literackiej, upadek, którego umiejscowienie w czasie jest zwykle mało precyzyjne, przeważa jednak konotacja teraźniejszości, aktualności.) Idzie, powiada Bruni, o wykształcenie nie to pospolite i nieporządne, jakim dysponują dzisiejsi teologowie, ale o właściwe i szlachetne, w którym w jedno łączy się wiedza rzeczowa z literacką oglądą, takie zatem wykształcenie, jakie posiadali starożytni pisarze chrześcijańscy, Laktancjusz, Augustyn, Hieronim, teologowie i zarazem mistrzowie stylu, a więc ludzie wykształceni literacko, tego zaś ostatniego składnika brak w wykształceniu teologów Bruniemu współczesnych. Ważne tu jest określenie wykształcenia, *eruditio*. „Mam na myśli — brzmi syntetyczna formuła Bruniego, chętnie i często cytowana przez historyków humanizmu — nie tę pospolitą i nieporządną erudycję, jaką posługują się dzisiejsi teologowie, lecz ową prawowitą i szlachetną, co biegłość literacką łączy z wiedzą rzeczową: taką erudycję miał w sobie Laktancjusz Firmianus, taką Aureliusz Augustyn, taką Hieronim, znakomici zaiste teologowie i ludzie doskonale wykształceni w literaturze. Natomiast ci, co teraz uprawiają tę dziedzinę wiedzy, aż wstyd powiedzieć, jak mało opanowali umiejętności literackich”.

Zanim pójdziemy dalej za tekstem Bruniego, zwróćmy uwagę na parę znamienych szczegółów.

Po pierwsze, układa on program wykształcenia dla kobiety, o której wie, że nie zostanie teologiem, podobnie jak nie zostanie mężem stanu, i daje nawet temu wyraz w dalszym ciągu swoich wywodów. Niemniej jako przykład pożądaną nawet dla kobiety sobie współczesnej erudycji przyjmuje starożytnych myślicieli i pisarzy chrześcijańskich. To znamieny i częsty akcent humanizmu tej epoki, którą się nie całkiem trafnie — jako zeświecczoną, a nawet spoganizowaną — przeciwstawia chrześcijańskiemu średniowieczu.

Po drugie: warto zwrócić szczególnie baczną uwagę na wyrażenia użyte w nazwaniu tych dwu podstawowych wyróżnionych przez Bruniego dziedzinach wykształcenia: *rerum scientia* i *litterarum peritia*; ta druga może się okazjonalnie nazywać *litteratura*. To 'wiedza rzeczowa' i 'biegłość formalna', tak by je można wyeksplikować, zubażając trochę człon drugi. Każdy z tych synonimów — *scientia* i *peritia* — ma swoje wyraźne konotacje: pierwszy to teoretyczna z istoty swej 'wiedza', drugi to 'biegłość', 'zręczność', 'umiejętność' praktyczna. Pokrywają się one ze sztukami wyzwolonymi, rzec można nawet, że są celowo użytymi innymi nazwami (jak dalece celowo, o tym jeszcze trzeba będzie powiedzieć osobno) sztuk kwadrywalnych (*rerum scientia*) i sztuk trywialnych (*litterarum peritia*).

Po trzecie wreszcie: to rozróżnienie — i zarazem scalenie w jeden system — teoretycznej 'wiedzy rzeczowej' i praktyczno-instrumentalnej 'biegłości literackiej' kontynuuje wątek sięgający co najmniej Cyncerona i będący wątkiem zasadniczym zarówno jego okolicznościowej wprawdzie, ale bardzo znamiennej pochwały tworzących spójny, jednorodny system poezji i retoryki w *Pro Archia poeta oratio*, jak również — już bez jakiegokolwiek okolicznościowego nacechowania — w wielkich programowych dziełach Cyncerona z dziedziny kultury, na przykład w *De oratore*, gdzie podobna dwuczłonowość, podobna dwoistość wykształcenia i kulturowej formacji artykułuje się jako dwoistość i dwuczłonowość filozofii i retoryki. Brunni z pewnością jest świadomy, że kontynuuje ten wątek, i choć go adaptuje do aktualnych warunków, choć go adaptując zmienia jakoś (cóż zresztą bardziej naturalnego niż zmiana i adaptacja towarzyszące recepcji?), nie chce przecież wprowadzać doń żadnych innowacji istotnych. Jeśli zaś jakieś mniej istotne wprowadza, to — rzekłbym — ograniczają się one do doprecyzowania wieloznacznego terminu *litterae*. W zastosowaniach Bruniego termin ten prawie zupełnie stracił swoje pierwotne ogólne znaczenie wykształcenia, odczytania, a więc i wiedzy wszelakiej, zyskał natomiast dość wyraźne znaczenie wykształcenia literackiego, literackich, pisarskich sprawności, a także — co ważniejsze jeszcze — literackiego gustu. Podczas gdy *litterae* (a także *bonae artes*, nawet *artes quae ad humanitatem pertinent*) w tekstach Cyncerona czy Gelliusza czy innych jeszcze pisarzy starożytnych miały jedynie — mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczoną — przewagę sensu 'wykształcenia literackiego' (tak np. wyraźnie, ale tylko dzięki kontekstowi, w *Pro Archia poeta* Cyncerona), tutaj innego niż „literackie” znaczenia nawet doszukiwać się nie warto, tak bardzo jednoznaczna jest Bruniego *litterarum peritia*.

Tyle na razie uwag mających charakter komentarza. Idźmy dalej za tekstem Bruniego.

Owa *peritia litterarum*, którą można nazwać wykształceniem językowo-formalnym i praktyczną umiejętnością posługiwania się kunsztownym słowem, a od której Brunni swój właściwy programowy traktat po zreferowanej tu przed chwilą ekspozycji zaczyna, jest podstawą, na której zbudować można trwałą i mocny gmach wykształcenia. Bez tego elementu nie można ani czytać rozumnie tekstów cudzych, ani pisać należycie własnych („tak, żeby nie wzbudzać śmiechu”, jak to formuluje). Otóż ważne tu jest, owszem, nauczanie, ale ważniejsza pilność i dbałość uczącego się. Naucza-

nie to rzecz przede wszystkim gramatyków, tj. starożytnych twórców podręczników gramatyki (*disciplina litterarum*), takich jak Serwiusz i Pryscjan.

Warto zatrzymać się na chwilę nad tymi realiami. Serwiusz i Pryscjan to dwa fundamenty, na których całe średniowiecze budowało swoje wykształcenie, uznając stale (co najmniej od *Etymologiarum libri* Izydoraz Sewilli) *artes*, czyli gramatyki tych autorów późnstarożytnych (ważniejszy tu bodaj był Pryscjan), za swoje użytkowe podręczniki. Znamienne jest zarówno to, że Brunni wymienia tych właśnie autorów ze schyłku starożytności, a nie np. jakichś współczesnych gramatyków i ich dzieła, jak też samo pojęcie i nazwa *disciplina litterarum*. Owa *disciplina* to jest, jak sądzę, inna nazwa *ars*, podkreślająca, że z dzieła tak skomponowanego, jak są skomponowane dzieła owych gramatyków, trzeba i można skutecznie uczyć się uporządkowanych, ułożonych w łatwo przyswajalny system elementów języka. To nie są, jak sądzę, przykłady rzucone w sposób nie przemyślany. Choć nic w tekście wyraźnie nie wskazuje, iżby Brunni o czymś takim myślał, uprawnione jest przypuszczenie, że przenosi on owe oryginalne późnoantyczne podręczniki nad dzieła ich późniejszych, średniowiecznych komentatorów, zwłaszcza tych, którzy poszli w kierunku logicznego unaukowania gramatyki, swego rodzaju spekulatywnej filozofii języka, czyli nad autorów tzw. gramatyk modystycznych, *modi significandi*. (Mówię o tym z wahaniem ze względu na swoistość kultury umysłowej włoskiego średniowiecza, gdzie spekulatywna scholastyka zadomowiła się późno i opanowała znacznie mniejsze obszary niż po północnej stronie Alp; ale jesteśmy w wieku XV, kiedy już kultura także średniowiecznych Włoch otrzymała swoją porcję nie tylko „stylu paryskiego”, lecz również „metody paryskiej”, więc taka konotacja czy taki niewyraźny *explicite* sens i odniesienia rozważań Bruniego są możliwe.) Zarazem zaś wymienienie tych przykładów sprawia, że Brunni nie zrywa z kanonami średniowiecznej gramatyki radykalnie, że zastany sposób nauczania chce kontynuować. Chce jednak ten średniowieczny sposób nauczania kontynuować tylko do pewnego stopnia. Ostatecznie bowiem wagę podręcznika, wagę owej *disciplina litterarum*, minoryzuje, jako rzecz ważniejszą zalecając same teksty pisarzy antycznych, nie *artes* więc, lecz *auctores*, przy czym słownie, literalnie nie sygnalizuje tej różnicy. Niemniej jest to różnica istotna: powrót od podręczników do bezpośredniego uczenia się z wielkich pisarzy starożytnych, od *artes* więc do *auctores* — przy czym idzie nie o zestandaryzowane już przez scholastykę dzieła filozoficzne Arystotelesa i dzieła uczonych greckich, takich jak Euklides czy Ptolemeusz, ale o artystyczną prozę i o wielką poezję, a także o filozofów innych niż Arystoteles. Znow więc mamy niewyraźny, nie *explicite* przez Bruniego sformułowany, ale globalnie ważny, fundamentalny wręcz rys humanizmu: odwrót od wyłączności *artes* do *auctores*, tak jak scholastyka była odwrotem od *auctores* do *artes*, jak *artes* cenila szczególnie, widząc w nich wiedzę uporządkowaną, szczególnie przydatną w imię swoistego scjentyzmu, jaki ją cechował.

Po tej dygresji komentatorskiej na nowo przechodzę do prostej relacji z tekstu Bruniego.

Najważniejsza jest — powiada on — własna pilność i zaangażowanie tego, kto ma erudycję zdobyć. Pilność odsłania nie tylko treści zawarte w tekstach, ale i ich kunsztowne piękności: „dzięki niej uczymy się wielu rzeczy, które z trudem tylko może nam przekazać nauczyciel: dźwięczności, wytworności, harmonijności, wdzięku”. Bardzo to ważny składnik *litterarum peritia*. Toteż trzeba lektury wybierać: czytać dzieła autorów najlepszych, i tylko te dzieła, unikać „jak zarazy” lektury tego, co niedorzeczne i nieskładne, bo takie teksty powodują skażenie umysłu: lektura jest przecież jego pokarmem (pradawna ta fizjologiczno–gastronomiczna metafora stanowi jeden z bardziej ulubionych humanistycznych konceptów i Bruni poświęca mu aż kilka linijek tekstu). Trzeba więc czytać autorów najlepszych, a czytając ich, pilnie zwracać uwagę na obecne w ich tekstach drobiazgi, także formalne. Jacyż to autorzy?

Znamienne, że Bruni zaczyna od chrześcijańskich i że wymienia najpierw łacińskich: Augustyna i Hieronima, Ambrożego i Cypriana. Najbardziej jednak wyróżnia Laktancjusza, z jego zaś dzieł zaleca przed innymi *Adversus falsam religionem*, czyli pierwszą (z siedmiu) księgę *Divinae institutiones*, a dalej *De ira Dei* i *De opificio hominis* (czyli *De opificio Dei*, bo w dziele tym idzie o człowieka jako twór Boga wyróżniający się celowością i ładem). Trudno odgadnąć, jaką szczególną wartość przedstawia dlań odparcie fałszywej religii; natomiast co się tyczy drugiego wyróżnionego tekstu Laktancjusza, można uznać, że idzie i o pochałę działania Stwórcy, i o pochwałę tego szczególnego dzieła, jakim jest człowiek, czyli o człowieka jako wyróżniony obszar zainteresowania humanisty. Natępnie wymienia też Bruni greckich pisarzy chrześcijańskich, zastrzegając, aby ich czytać w dobrych przekładach (rozumie się: łacińskich), o ile takie istnieją. Wreszcie wymienia — dopiero teraz! — i pisarzy „świeckich” (*saeculares*): najpierw Cycerona („cóż to za mąż, Boże nieśmiertelny! jakaż jego wymowa, jakie bogactwo, jak doskonale wykształcenie literackie!”), potem Wergiliusza, „chlubę i rozkosz naszego piśmiennictwa” (to *nostrarum litterarum* jest do odnotowania w związku z tak znamionym i tak szczególnie wyraźnym etniczno–państwowo–kulturowym utożsamianiem się humanistów włoskich ze starożytnymi Rzymianami). Dalej wymienieni są Liwiusz i Salustiusz. Oczywiście trzeba, a przynajmniej wolno rozumieć, że to kanon pisarzy łacińskich niepełny, że to tylko przykłady, kwalifikowane, to prawda, ale jednak tylko przykłady. O greckich — poza wspomnianą wzmianką dotyczącą starożytnych pisarzy chrześcijańskich — na razie nie ma mowy. Znamienne to i ze względu na adresatkę, i — jak myślę, bardziej jeszcze — jako świadectwo słabego w ogóle (a nic tylko w wypadku kobiety, która na dodatek ma się dopiero uczyć!) rozpowszechnienia się greki (nigdy zresztą i później na Zachodzie nie przyswojonej tak doskonale jak łacina).

Wymienieni pisarze mają być wzorem czystości języka łacińskiego i jego ozdobności. Na tej ozdobności nacisk spoczywa szczególnie mocny. W mowie i piśmie wolno się posługiwać słownictwem tylko tych pisarzy (może — skoro domyślamy się tu tylko egzemplifikacji — lepiej byłoby powiedzieć: tylko takich pisarzy). Inaczej mówiąc, zalecane jest — i to *expressis verbis* — ich naśladowanie. Nie ogranicza się ono do słownictwa, lecz obejmuje szereg obficie wyliczonych ozdobności, które w lekturze trzeba dostrzec,

przyswoić sobie i wykorzystywać we własnym pisaniu, służyć zaś może do tego celu m. in. głośne i modulowane czytanie. Takie naśladowanie ma się urzeczywistniać zatem nie tylko w pisaniu, ale i w mowie żywej, w cieniowaniu zwłaszcza jej tempa, jej potoczystości.

Bezpośrednio po tych wskazówkach, niejako jednym tchem wypowiedziane, przychodzi zalecenie, że trzeba umieć pisać, czyli po prostu nie być analfabetą czy półanalfabetą, nieco szokujące w tym kontekście rad i zaleceń z innego zgoła, nieporównanie wyższego poziomu, choć zresztą sformułowane tak, iż nie możemy zapomnieć, że skierowane jest do kobiety. Pamiętać jednak przy tym warto, że kiedy Brunni mówi o „ruchu palców” czy o „łączeniu liter”, to daje wyraz powszechnej dbałości humanistów o kaligrafię, o której zresztą wspomina też *expressis verbis*. Pismo bowiem było dla humanistów tworem estetycznym i artystycznym i w tym kontekście warto może przypomnieć, że jeszcze kilkadziesiąt lat później, już po wynalezieniu i jakimś takim upowszechnieniu się druku, nie brakło wśród nich i takich, co odnosili się do druku z nieufnością i dawali wyraz swemu przekonaniu o wyższości pisma odręcznego.

Następne zalecenie: nauczyć się długości głosek i sylab, potrzebnej niezbędnie zarówno do zrozumienia niektórych fraz czy zdań wiersza (tu przykład z Wergiliusza, *Aen.* V, 556: „Omnibus in morem tonsa coma pressa corona”), jak i po to, żeby dobrze akcentować także prozę, która — choć pospółstwo tego nie czuje — również ma swoje rytmy, nadające jej — jeśli się je dostrzeże a prawidłowo odtwarza w wymowie, a tym bardziej w pisaniu — walor estetyczny, na co Brunni przytacza świadectwa Arystotelesa (w *Retoryce*) i Cyцерona (w *De oratore*) omawiając rozmaite rodzaje rytmiki i metryki prozy dość szczegółowo. Pomijam te szczegóły, ważne tylko jako świadectwo pisarskiej i artystycznej świadomości Bruniego i jako też pewna osobliwość w zestawieniu zwłaszcza z ową uwagą o konieczności wycwiczenia się w samej czynności pisania. Zresztą po tym wywodzie Brunni reflektuje się jakby i przypomina, że on tu chce kształcić talent nieprzeciętny i osiągnąć też niepospolite wyniki.

Powtórzywszy jeszcze raz swoją dwoistą formułę — *peritia litteratum et scientia rerum* — Brunni przechodzi teraz do drugiego jej członu, do *scientia rerum*.

Od razu uwaga wyprzedzająca relację: ta *rerum scientia* pochodzi w całości, ona również, *ex litteris*. Inaczej zresztą być nie mogło. Renesansowy paradygmat i wykształcenia, i wiedzy, i nauk, tak samo jak średnio-wieczny, opiera się zasadniczo na lekturze tekstów, przede wszystkim starożytnych, i na przyswajaniu sobie zawartej w nich gotowej już wiedzy: użytkownik tych tekstów może je co najwyżej komentować. Rzecz w tym, jakie to są teksty. Ich zestaw proponowany przez Bruniego to właśnie humanistyczne *genus specificum* tego ogólnego postantycznego statusu wiedzy naukowej i materiału formacyjnego oraz wychowawczego. Albowiem traktat Bruniego jest to nie tylko rzecz o wykształceniu. To również rzecz o wychowaniu i — w pewnej mierze przynajmniej — traktat moralny.

Najpierw jeszcze raz zachęta do zapału, do gorliwości (*ardentissima cupiditas discendi*): trzeba się uczyć wszystkiego. Ale zachęcając do takiej wszystkości Brunni zamierza jej jednak zakreślić granice. I właśnie w tym

ograniczeniu, nie zaś we wszystkości, zawiera się humanistyczne *specifcum* traktatu. Zawiera się ono zresztą nie w samym wyborze dziedzin, lecz także w bardzo swoistym potraktowaniu pojęcia wiedzy rzeczowej. Pokrywa się ono niemal idealnie ze znanymi również skądinąd programami *studia humanitatis*, choć Bruni wcale nie posługuje się tym technicznym niejako terminem.

Otóż są takie umiejętności (*disciplinae*, więc szłoby jeszcze — jeżeli nasz humanista zachowuje konsekwencję terminologiczną — o niższy, podręcznikowy poziom, o poziom *artes*, a nie *peritia litterarum*), w których nie przystoi wprawdzie być całkowitym ignorantem, ale też żadnej chwały nie przynosi dążenie ku ich szczytom. Należą tu geometria i arytmetyka. Bruni stanowczo odradza adresatce swego traktatu wglębianie się w ich subtelności i ciemności. Tak samo z astrologią i nawet — retoryką! To ostatnie ograniczenie zaleca niechętnie, wbrew swoim własnym preferencjom i trochę wbrew konsekwencji wobec starannie poprzednio zalecanego opanowania techniki mowy żywej. Czyni to jednak przede wszystkim ze względu na adresatkę, która, ponieważ jest kobietą, zgoła nie potrzebuje się wtajemniczać ani we wszystkie teoretycznoretoryczne umiejętności, ani nawet opanowywać praktycznej techniki wygłaszania mów na forum publicznym, podobnie jak nie potrzebuje opanowywać umiejętności wojskowych czy sportowych.

Cóż tedy wybiera i do czego zachęca? Jaka ma być ostatecznie owa *rerum scientia*, którą propaguje humanista? Skonkretyzujmy i wyostrzyśmy pytanie: czy *rerum scientia* pokrywa się — i w jakiej mierze — z tym, co stanowi obszar *artes reales*? Odpowiedź będzie zasadniczo negatywna.

Na pierwszym miejscu Bruni stawia dwie dziedziny: religię i etykę. Nazywa je na sposób raczej antyczny i filozoficzny niż chrześcijański: *religio divina* i *bene vivere*. Zwłaszcza to drugie jest nacechowane filozoficznie, przede wszystkim, choć nie wyłącznie, po stoicku. Gdzie indziej — też zresztą i u stoików samych — może się to nazywać *bene esse*, i wtedy może się przeciwstawiać po prostu *esse*: tak już funkcjonuje — jako wyrażenie, jako termin, εἶναι i εὖ εἶναι — u Platona i Arystotelesa, a potem i w filozofii hellenistycznej, jako przeciwstawienie 'bycia' i 'bycia dobrze' oraz 'życia' i 'życia dobrze'. W piętnastowiecznym humanizmie, w tzw. „dyskusji o umiejętnościach” (*la disputa delle arti*) przybierze postać akademickiego sporu o wartość poszczególnych kontrastowanych wzajemnie dyscyplin naukowych, gdzie te kategorie mają znaczenie fundamentalne. Owo *bene vivere* oznacza, rzecz jasna, *bene vivere moraliter*, nie pod jakimkolwiek innym względem. Terminologii więc, w której pierwszy człon, *divina religio*, też wystylizowany został jakby na sposób antyczny, bez konotacji chrześcijańskich (ale, jak zaraz zobaczymy, odnosi się do treści chrześcijańskich), odpowiadają dokładnie zakresy rzeczowe treści nazwanej oboma pojęciami. Idzie tu o wiedzę i przekonania religijne oraz o wiedzę i przekonania moralne, o religię więc i praktyczną etykę.

Adresatka traktatu jako chrześcijanka powinna poznać i przyswoić sobie przede wszystkim Pismo święte. Powinna nawet prowadzić tu jakieś dociekania własne („multa de his inquirat, multa disceptet”) i zasięgać pouczeń u innych („multa sciscitetur”). W tym drugim przypadku jednak

znowu idzie o dzieła pisane, tym razem o dzieła teologów, o komentarze rozmaitego rodzaju. I tu więc mamy do czynienia z utrwalonym w średniowiecznym nauczaniu paradygmatem. Swoistością humanistyczną jednak jest to, że mają to być komentarze do Biblii autorów wyłącznie dawnych, starożytnych, nie zaś późniejszych, średniowiecznych i Bruniemu współczesnych. Nie ma bowiem niczego, czego by się nie można nauczyć w tym zakresie *rerum peritia* na przykład od św. Augustyna, a ma on jeszcze i tę zaletę, że jest znakomitym pisarzem i znakomitym stylistą, podczas gdy owi nowsi — tzn. postantycyjni — nic takiego do zaferowania nie mają.

Ta opozycja starożytności chrześcijańskiej jako epoki atrakcyjnego dla humanistów wykształcenia rzeczowego i literackiego (*rerum scientia* i *litterarum peritia*) i epoki po-starożytnej jako mniej lub zgoła nic wartej — opozycja, rzecz można *antiquitas* i *modernitas*, tyle że humaniści rzadko (jeżeli w ogóle) posługują się średniowiecznym przymiotnikiem *modernus*, zamiast niego używając raczej *recens* lub *novus* albo *neotericus* — ta opozycja dawności (= starożytności) i nowości (= po-starożytności) jest toposem dość częstym. Znali go również średniowieczni scholastycy i średniowieczni humaniści, ale u nich artykułował się on inaczej, jako podział także (a może nawet przede wszystkim) w obrębie po-starożytności. Teraz, u humanistów, jest on taki, jak go opisałem. Będzie go kontynuować Erazm w swoich pismach biblistycznych i polemikach (apologiach). Topos ten stanowi ważny rys humanistycznego systemu wartości, swoisty paradygmat odrodzeniowy, wedle którego co starsze, czyli starożytne, to lepsze niejako *ipso facto*, albowiem — choć humaniści rzadko, bardzo rzadko zapuszczają się w takie historiozoficzne już spekulacje — przyjmują na ogół, że czas wszystko psuje i dopiero odrodzeniowa działalność ludzka, przywracająca dawne wartości i dawną świetność przez ich recepcję i — ewentualnie — selekcję, a także adaptację, może temu destrukcyjnemu działaniu czasu jakoś zaradzić.

Lecz Bruni bynajmniej nie chce poprzestać tylko na *sacra studia*; zachęca także do *studia saecularia*. Przede wszystkim do tych, które się odnoszą do *bene vivere*, określonego teraz synonimicznie (tak jak u stoików, ale nie tylko u nich) *beate vivere*, czyli do praktycznej filozofii moralnej, do praktykowanej etyki. Adresatka jego traktatu ma studiować pisma co najznakomitszych filozofów dotyczące cnót: „quod ... excellentissima philosophorum ingenia tradidere ... de continentia, de temperantia, de modestia, de iustitia, de fortitudine, de liberalitate”. To zestaw czterech cnót kardynalnych, które znał już Platon (tak by trzeba określić *continentia*, *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia*), uzupełniony jeszcze przez *modestia* i wybitnie Arystotelesową *liberalitas*, wzorowany jednak najpewniej na Cyceronie, na jakimś jego zestawie lub zestawach cnót (rzecz byłaby do zbadania); żadnego bowiem odsyłacza do poszczególnych filozofów Bruni tu nie daje. Daje go natomiast przy następnym temacie, owym właśnie *beate vivere* czy też *beata vita*. Tutaj — przedstawiając rozmaite opcje i poglądy hellenistycznej etyki filozoficznej (czy do życia szczęśliwego wstarcza sama tylko cnota, czy cierpienia są, czy nie są w nim przeszkodą, czy szczęśliwość zasadza się na przyjemności i braku cierpienia) — wymienia już poszczególnych filozofów, nie lękając się bynajmniej imienia Epikura, którego



zresztą niewiele później rehabilitować będą na rozmaite sposoby również inni humaniści biorąc w obronę jego *voluptas* bądź przeciwko stoickiemu rygoryzmowi moralnemu (tak Cosimo Raimondi), bądź nawet przeciwko chrześcijańskiej ascezie (tak Lorenzo Valla), aż ją pod sam koniec wieku spróbuje jako wysublimowany spokój czystego sumienia zinterpretować po chrześcijańsku Erazm z Rotterdamu w *Epistola de contemptu mundi*.

Na sposób tak bardzo typowy dla humanistów Bruni zauważa jednak, że poznanie tej dziedziny filozofii pomoże nie tylko kierować własnym życiem, ale też dostarczy „przedziwnie obfitego materiału” do wszelakich rozmów i wszelakiego pisania. Ta *admirabilis quaedam copia tum dicendi tum scribendi* jest zawsze i wszędzie przez humanistów ceniona szczególnie, choć zresztą, wyabsolutyzowawszy się w późniejszych, szesnastowiecznych dziejach humanizmu, stanie się przedmiotem krytycznej refleksji nad wynikłym z dążności do niej — i z naśladowania, często wręcz bałwochwalczego, uroków starożytnego stylu — skrajnym sformalizowaniem i tym samym pustką i bezdusnością humanistycznego pisarstwa, a także jego spoganizowaniem. To temat przede wszystkim słynnego *Ciceronianusa* Erazma z Rotterdamu, ale także *De transitu hellenismi ad christianismum* Guillaume’a Budé.

U Bruniego jednak relacja między tym, co filozoficzne i etyczne z jednej, a tym, co formalne i literackie (retoryczne) z drugiej strony, oraz tym, co pogańskie, i tym, co chrześcijańskie, pozostaje w harmonijnej równowadze, opartej na trzeźwo ustalonej hierarchii wartości.

Religia i moralność to dwie dziedziny zasadnicze, autonomiczne. Wszystko inne przyswajając sobie trzeba tylko ze względu na nie, jako materiał pomocniczy i wystrój estetyczny („Cetera ... ad ista referentur; quae possint haec ipsa vel adiuvare vel quasi ornatum quendam illis afferre”). To znów bardzo ważny wątek programu humanistycznego, w szczególności zaś ważny wątek piętnastowiecznego humanizmu chrześcijańskiego, którego Bruni jest — po tym, co już zostało tu powiedziane, widać to wyraźnie — reprezentantem tyleż niewątpliwym, co typowym, wzorczym niejako. Ale jest to — na swój sposób i częściowo przynajmniej — także wątek niektórych antycznych filozofii. Warto w szczególności zestawzić z tym, co z punktu widzenia chrześcijaństwa i filozofii moralnej mówi o owych *cetera* Bruni, z Listem 88 Seneki, poświęconym rozważaniu, burzliwemu zresztą i pogmatwanemu, problemu, czy *artes liberales* i *liberalia studia* przydają się na coś cnotliwemu życiu. Seneka jest dla literatury o wiele surowszy niż Leonardo Bruni. W ogóle, ilekroć autorzy postantyczni ciągną dalej ten wątek Senecjański, łagodzą radykalizm rzymskiego stoika, twierdzącego, że studium *artes liberales*, a zwłaszcza poezji, właściwie na nic się nie przydaje cnotliwemu życiu. Bruni tutaj o takiej przydatności wyraźnie nie mówi, ograniczając się przede wszystkim do wykazania poloru i ozdobności oraz pewnej szczególnej sprawności mówniczo-pisarskiej jako najważniejszych funkcji *litterae*. Ale gdzie indziej, zwłaszcza w niektórych listach, zdobywa się na nieco więcej. Dodam jeszcze, że zacytowana przed chwilą formuła Seneki stanowi skrót ważnego dla humanistów — ale nie tylko dla humanistów i nie tylko dla humanistów XIV–XV wieku — wątku, który by można nazwać wątkiem „porządku studiów” (*ordo studiorum*). Jest on

w humanizmie renesansowym ważny, a rzadko się o nim pamięta. Ważny jest na przykład u Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, a także — w sposób bardzo swoisty, bo przede wszystkim jako szczegół programu restytucji autentycznego chrześcijaństwa, które trzeba uwolnić od zniekształceń spowodowanych przez zbudowaną na spekulatywnej filozofii kulturę scholastyczną — u Erazma z Rotterdamu. Wróćmy jednak do toku wywodów Bruniego.

Jeszcze raz przy tej okazji podnosi on problem możliwie szerokiego i zróżnicowanego zakresu poznania i wiedzy, „multarum variarumque rerum cognitio”, stwierdzając, że to na takiej wiedzy polega wyższość człowieka, i w ten sposób — niejako mimochodem — nawiązując wyrażeniem „excellētia hominis illa admirabilis” do ważnego w humanizmie renesansowym wątku godności człowieka (zwanej bądź *homints dignitas*, bądź *praestantia*).

Otóż wiedza, dzięki której człowiek jest tak dodatnio wyróżniony i którą się nabywa przez wytrwałą lekturę, ma służyć owym dwu zasadniczym i fundamentalnym celom: religii i dobremu moralnie życiu, jako techniczna, sprawnościowa pomoc, bądź jako ozdoba. Jej wszechstronność i rozmiary nie mogą jednak być nieograniczone. Trzeba dokonywać rozumnego i ogólnego wyboru, żeby zadośćczynić ekonomii czasu i wysiłku. Nic bardziej banalnego od tego spostrzeżenia piętnastowiecznego humanisty i nie warto by było tego spostrzeżenia powtarzać, gdyby nie przypomniało nam ono o tym, że mówiąc o pożytku wiedzy, Bruni zarazem *expressis verbis* mówi o selekcji: „Sed sit apud eam [mianowicie: *feminam Christianam*] *selectio diligens et circumspecta temporis impensio, ut potiora semper commodioraque proponat*”. Nie warto uczyć się wszystkiego (przynajmniej nie warto kobiecie, zatem ograniczenie wynika z sytuacji, z adresu traktatu) — i tyle tylko znaczy tu na razie ta ważna kategoria postawy użytkowej wobec tradycji.

Ciągle — tak przynajmniej wynikałoby ze struktury traktatu — jesteśmy przy *rerum scientia*. Jakież dziedziny ona obejmuje? Właśnie te, które znamy z przypomnianej tu na samym początku specyfikacji „sztuk” składających się na *studia humanitatis*.

Najpierw tedy obejmuje historię, dzieje początków i rozwoju własnego narodu i dzieje — *res gestae* — ludów w ogóle, wojenne i pokojowe. Nie dla próżnej czy — jeśli tak wolimy — bezinteresownej ciekawości, lecz ma to być wiedza użyteczna, ma to być taka znajomość przeszłości, która stanie się istotnym czynnikiem mądrości praktycznej, wskazówką w podejmowaniu decyzji i postępowaniu: „Dirigit enim prudentiam et consilium praetitorum notitia, exitusque similium coeptorum nos pro re nata aut hortantur aut deterrent”. Historia jest tu więc rozumiana na sposób Tukidydesowy, pragmatyczny.

Ale na takim pożytku sprawa się nie kończy. Dochodzą jeszcze *exempla*, osobny rodzaj pożytku, nie pragmatyczny już i sprawnościowy, lecz estetyczny. W innych dziełach, u innych humanistów mające przede wszystkim funkcję wzorów moralnych, które powinni naśladować we własnym postępowaniu użytkownicy piśmiennictwa historycznego, tutaj *exempla* nie mają użyteczności praktycznej i bezpośredniej, lecz pełnią funkcję tylko

szczególne estetycznego wystroju: „exemplorum copia, quibus plerumque illustrare dicta nostra oportet”. Czy znów dlatego, że mają służyć kobiecie? Zapewne. Choć bowiem do tej zredukowanej roli historia (czyli dziejopisarstwo) nadaje się dlatego, że jest dziedziną pisarstwa eleganckiego i ozdobnego, które można i trzeba brać za wzór we własnym pisarstwie, a nadto jest w lekturze prosta, przyjemna i łatwa, to przecież wtrącone w dyskurs słowa „ingenium illud, de quo loquor” wskazują i taki powód scharakteryzowanego ograniczenia. Bruni przypomina sobie o kobiecym *ingentum* swojej adresatki, której wybór i ograniczenia lektur zalecił był już przedtem.

Jeżeli jednak warto było wydobyć tutaj owo przygodne ograniczenie funkcji historycznych *exempla*, tym bardziej warto zwrócić uwagę na to, co tworzy, jak mi się zdaje, humanistyczne *speciflum* traktowania historii w kontekście innych rodzajów pisarstwa i całości kultury umysłowej.

Oto historia (czyli dziejopisarstwo) jest tu zalecana jako dziedzina spośród innych rodzajów pisarstwa dodatnio wyróżniona. Tymczasem przez całe średniowiecze, poczynając od Izydorowych *Etymologiæ*, uchodziła ona tylko za ‘dodatek do sztuk’, *appendentia artium*, i nawet będąc w rzeczywistości zawsze chciwie poszukiwaną lekturą, oficjalnie i deklaratywnie w rozmaitych wypowiedziach wartościujących poszczególne dziedziny aktywności intelektualnej i pisarskiej nie należała do kręgu tego, co tworzyło fundament wykształcenia, mianowicie do sztuk wyzwolonych, nawet trywialnych. Była poniżej ich intelektualnego poziomu. Nie trzeba, myślę, zbyt rygorystycznie brać tego, co o funkcji historii Bruni mówi skłoniony okolicznością, że traktat swój kieruje do kobiety. Również w innych analogicznych wypowiedziach piętnasto- i szesnastowiecznych humanistów na temat historii, jak i w ich praktyce dydaktycznej oraz pisarskiej historia (dziejopisarstwo) jest zawsze traktowane jako dziedzina pierwszoplanowa, a uzasadnienia jej doniosłości tworzą całą dość koherentną topikę. Nie mogąc jej omówić dokładniej, chcę tylko zwrócić uwagę, że mimo ograniczenia tutaj przez Bruniego jej funkcji do piękna stylu historia należy dlań do *scientia rerum*, podobnie jak należały omówione przedtem *divina religio* i *scientia bene (beate)que) vivendi*. Jeżeli za punkt odniesienia przyjąć podział *artes liberales* na *sermocinales* i *reales*, to *rerum scientia* Bruniego mieści się w obrębie pierwszych, nie drugich, czyli poszerza tradycyjny ich zakres. Jak pamiętamy, arytmetykę i geometrię, a także astrologię Bruni umieścił poza obrębem umiejętności wartych zainteresowania swej adresatki. Eliminując zatem tamte *artes reales*, w ich miejsce wprowadził nową, która będąc *ars sermocinalis* staje się zarazem *ars realis*. Nie tylko ją jednak, jak niebawem zobaczymy. Wszystkie dotychczasowe konstatacje bowiem potwierdzi dalszy ciąg tego ułożonego dla młodej arystokratki programu *studia humaniora*.

Następna w nim dziedzina to twórczość mówców. Nikt lepiej od nich nie wychwala cnót i nie grzmi przeciw wadom, toteż od nich właśnie uczyć się trzeba i tej umiejętności, i umiejętności pocieszania, zachęcania, nakłaniania, odstraszenia. Czynią to wszystko i filozofowie, ale mówcy mają mocniejszą niż filozofowie władzę nad uczuciami, albowiem dysponują wyrazistymi i mocniejszymi narzędziami stylistycznymi, przydającymi dys-

kursowi żywości, które wraz z bogactwem słów można od nich przejąć na własny użytek pisarski. Warto zwrócić uwagę na obecność w tej argumentacji za retoryką właśnie uczuć, często bowiem skłonni jesteśmy traktować humanizm jako racjonalizm, który potoczna świadomość historyczna przeciwstawia religijnie nacechowanemu i na zaufaniu do autorytetu opartemu irracjonalizmowi średniowiecza. Jest to niewłaściwa klasyfikacja humanizmu. Nie będąc rzecznikami irracjonalizmu, humaniści cenili uczucia bardziej niż budowana na racjonalizmie filozofii scholastyka, liczyli się bowiem z bardziej wielostronnie rozumianymi potrzebami człowieka, przede wszystkim zaś z jego potrzebą działania, która od sfery uczuć (pragnień, lęków itp.) odzielić się nie dawała.

To dzięki takiemu pojmowaniu człowieka i spraw ludzkich w programie Bruniego swe ważne miejsce znalazła retoryka, zawsze uważana za teren działania nie tylko argumentów rozumowych i dyskursu logicznego, ale i przeświadczeń oraz mniej lub bardziej irracjonalnych uczuć, nad którymi panować jest jej zadaniem. Retoryka dla Bruniego jest znów — podobnie jak była przedtem gramatyka — umiejętnością do opanowania nie na poziomie podręczników, zatem nie na poziomie *ars*, tylko na poziomie utworów wielkich mówców, a więc *auctores* wielkiej literatury. Jeśli nie liczyć wspomnianego wyżej dowartościowania uczuć, w swym barwnym opisywaniu zalet pisarstwa starożytnych mówców Bruni mówi raczej o stylistycznych niż o ideowych jego zaletach, więcej o jego formie niż o jego treści. Ważne jest jednak, że twórczość pisarska wielkich mówców porównana została do twórczości filozofów, a terenem porównania są obyczaje i uczucia (namiętności pozytywne i negatywne). Jeśli więc poprzednio filozofia moralna traktowana była ogólnie jako *scientia bene (beate) vivendi*, to teraz, w wychwalaniu zalet oratorstwa, kategoria ta została jakby rozmięciona na drobne: na poszczególne cnoty i wady, na pojedyncze czyny dobre i czyny złe.

Do odnotowania jest tu zatem bardzo istotny element humanistycznej topiki i humanistycznego paradygmatu wartości intelektualnych, formacyjnych i wychowawczych, istotny, choć nie dość wyraźnie przez Bruniego wyartykułowany. Idzie o pewien szczególny konkretyzm, o to, żeby się przestawić z języka i trybu filozoficznej abstrakcji na język i tryb retorycznej narracji, ekfrazy (czyli opisu) i parenezy (czyli zachęty lub napomnienia), a więc na dyskurs luźniejszy, mniej precyzyjny, a lepiej dostosowany do sfery przygodności i wolności działań ludzkich, przede wszystkim zaś postaw i zachowań moralnych. Znajdziemy ten element już u starożytnych teoretyków wymowy, przede wszystkim w *Retoryce* Arystotelesa, ale również u Kwintyliana, z którego (jak mi się zdaje) dałoby się odnaleźć u Bruniego nieco zapożyczeń. Jest to element w takiej lub innej postaci u humanistów niemal wszechobecny. Waga jego polega na tym, że ma on zastąpić i wyprzeć z obcych jej dziedzin albo przynajmniej zminimalizować dominującą wszędzie w formacji scholastycznej dialektykę. Wychowawczy, formacyjny walor retoryki u Bruniego na tym przede wszystkim — jak już zaznaczyłem — polega, że kształcąc styl mówiony i pisany, skutecznie może przekazywać treści moralne, a wraz z nimi — na drugim, czasem jednak i na równorzędnym planie — także estetyczne. Wynikałoby z tego,

że plan *artes sermocinales* i plan *artes reales* nakładają się ściśle na siebie i nie są tak wyraźnie jak w paradygmacie kultury scholastycznej od siebie oddzielone. Z tego zaś z kolei wynika, że rozgraniczając werbalnie *rerum scientia* i *litterarum peritia* humaniści skłonni byli faktycznie dawać pierwszeństwo tej drugiej dziedzinie i rzeczywiście notorycznie to czynią. Cycecon — ich w tym względzie mistrz — czynił to faktycznie, ale mniej deklaratywnie. Świadczy o tym na przykład słynna jego wypowiedź z *Pro Archia poeta oratio* (1, 2), gdzie mowa o jednorodności i jedności elementów wykształcenia tak, jak gdyby szło o wszelkie umiejętności, wszelkie *artes*, faktycznie jednak idzie tylko o poezję i wymowę. Takie paradygmaty starożytne ulegały w użytkowniczej aplikacji humanistów redukcjonistycznemu ujednoznacznieniu. Bruni w każdym razie mówi wyraźniej, bardziej deklaratywnie niż Cycecon — i to pod hasłem wywoławczym, które brzmi *rerum scientia* — tylko o *artes sermocinales* i o ich nadbudowie utworzonej przez dzieła historyków, mówców, poetów i filozofów moralnych, czyli mówi o rozumianych na dzisiejszy nasz sposób naukach humanistycznych.

Wszystkie te uwagi odnieść można też do przedmiotu następnej *ars*, która buduje *scientia rerum* i jednocześnie *peritia litterarum*, do poezji. Została ona potraktowana przez Bruniego i najobszerniej, i — rzec można — w sposób najbardziej instruktywny dla każdego, kto by chciał się rozeznaczyć w swoistościach i niuansach renesansowego humanizmu. Dlatego też moja relacja będzie tu możliwie dokładna i zostanie opatrzona nieco obfitym komentarzem.

Adresatka traktatu — *mulier Christiana* — ma poetów czytać i rozumieć, jeśli chce się dorobić znaczniejszego wykształcenia, które bez ich znajomości osiągnąć się nie da. Od czytania poetów nie stronili nawet starożytni filozofowie: Arystoteles cytuje ich często, i to z pamięci, i darzy ich tak samo przychylnym zainteresowaniem jak filozofów; korzysta z nich często i wspiera się ich autorytetem również Platon. Jeśli idzie o ludzi języka łacińskiego (jak dla wielu innych włoskich humanistów, są to i dla Bruniego po prostu 'nasi': „Dixi de Graecis. Quid autem nostri?”), to u Cycecona pełno cytatów z Enniusza, Pakuwiusza, Akejusza; ale Cyceconowi mało jest poetów rodzimych, łacińskich, więc tłumaczy i cytuje również greckich. U Seneki, choć to taki surowy stoik, nic tylko pełno poetyckich cytatów, ale nadto jeszcze pisał on i własne wiersze. Jak świetnie, dalej, znali poetów Augustyn, Hieronim, Laktancjusz, Boecjusz, widać wyraźnie w ich pismach. Kto nie zna poetów — brzmi konkluzja tej egzemplifikacji z filozofów starożytności klasycznej i starożytnych myślicieli chrześcijańskich — ten nie ma pełnego wykształcenia literackiego („*Mea quidem sententia mancus quodammodo in litteris est, qui poemata non didicit*”).

Bruni ma rację co do obu filozofów starożytnych. Zarówno u Platona, jak u Arystotelesa występuje obfitość cytatów z poezji, ale przynajmniej jeśli idzie o Platona, to, co dla Bruniego ma być walnym na rzecz szczególnej wartości poezji argumentem, jest to ledwie jedna strona stanu faktycznego. Cytując obficie i Homera, i innych poetów, Platon przecie wytoczył zarazem przeciwko nim ciężkie zarzuty, głęboko i starannie uzasadnione istotnymi tezami jego własnej filozofii, jak ten z dziesiątej księgi *Państwa* o bezzasad-

ności przypisania bogom sprawstwa zła zarówno przez Homera, jak i przez idących za nim tragiczków ateńskich. Bruni jednak, choć niektóre przynajmniej dialogi Platona znane mu już były w okresie, gdy pisał swój traktat wychowawczy dla księżniczki, tę krytykę Platońską w swojej pochwalie poezji raczej chyba celowo niż z niewiedzy ignoruje, podobnie zresztą jak w poprzednio relacjonowanej partii *De studiis et litteris* ignorował krytyki poezji w dziełach myślicieli chrześcijańskich, gdzie takich krytyk, świadczących o ambiwalentnym — co najmniej ambiwaletnym — ich stosunku do poezji i zarazem o potrzebie ustawicznego usprawiedliwiania własnej nią fascynacji, można znaleźć wiele. Wszystko to Bruni przemilcza. Wolno zatem stwierdzić, że problem filozoficznego i chrześcijańskiego pożytku z poezji upraszcza i zadanie sobie ułatwia. Czy dlatego, że adresatem jego humanistycznego programu była kobieta i że miał to być program maksymalnie wyrazisty, a więc nie obciążony komplikacjami i wątpliwościami?

Jakkolwiek było, zaleca poezję nie tylko ze względu na jej walory formalne, nie tylko więc jako formalny i techniczny składnik wykształcenia. Poezja, powiada, niesie też w sobie autorytet mądrości i dawności, a także wielką wartość moralną (wagę takich stwierdzeń zρέcznie podnosi przemilczenie jej filozoficznych i chrześcijańskich krytyk), a nadto bogate treści wiedzy wszelakiej, one zaś wraz z tamtą, formalnoliteracką wartością poezji tworzą nierozzerwalną jedność i zapewniają polor i kulturę. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj dawność poezji: dawność jest wartością przez humanistów rzadko kwestionowaną, o wiele częściej chwaloną.

Takim poetą-moralistą i zarazem posiadającym rozległą wiedzę mędrcom jest dla Bruniego przede wszystkim Homer. Homera widzi on tak, jak go widział Horacy w *Epist.* I, 2, choć Horacego nie cytuje. Przypomnę dwa wersy z listu rzymskiego poety (3–4) w przekładzie Ksawerego Dmochowskiego:

Ten, co piękne, co szpetne, co dobre, co szkodzi,  
Lepiej niż Chryzyp, mocniej niż Krantor dowodzi.

Horacy rozwija natępnie myśl taką oto: w *Illadzie* mamy obraz żądz i głupoty, które spowodowały wojnę, a w *Odysei* obraz i wzór cnoty i mądrości. Bruni ze swej strony dopatruje się pozytywnych, na równi wartościowych wskazówek życiowych w obu poematach i powiada, że *Illada* to *doctrina vivendi* na czas wojny (za przykład podaje obecne w *Illadzie* roztropne rady przeciwko popędliwości i nierozwadze dowódców), *Odysea* — na czas pokoju, ale tego twierdzenia już nie egzemplifikuje.

Nie przypisujemy jednak wszystkiego Homerowi i Grekom, reflektuje się po tej pochwalie Homera. Ogromnie ważna jest również mądrość Wergiliusza, tego wieszczka, który objawia prawdę o tajnikach natury („tamquam ex oraculo quodam adytoque naturae illa revelat”). Czyni to mianowicie, gdy w przytoczonych przez Bruniego *in extenso* wersach z VI księgi *Enedy* głosi początek świata (*Aen.* VI, 724–731, cytuję w przekładzie Zygmunta Kubia-ka):

Wiedz najpierw: niebo, ziemię, mórz rozłogi,  
Jasny księżycy krąg, gwiazdę Tytana  
Duch wewnątrz żywi. Całym światem umysł,  
Przenikający wszystkie jego części,  
Porusza z jego materią zmieszany.  
Stąd rodzaj ludzi i bydła, skrzydlate  
Nad ziemią życie i przedziwne kształty,  
Jakie zakrywa wieko morza. Owych  
Nasion niebiański jest ród, a płomienna  
Ich siła.

Żaden filozof — twierdzi Bruni — nie mówił tak kompetentnie i tak wyraźnie o tym, czym jest duch. Ale mało tego! Wergiliusz przepowiedział nawet przyjście Chrystusa w słynnych wierszach czwartej eklogi (Verg. *Ecl.* 4, 5–7, przekład własny):

Ostateczny kumańskiej nadszedł już czas pieśni  
I wielki szereg wieków od nowa się rodzi.  
Już wraca i Dziewica, i Saturna władztwo,  
Nowa ludzkość na ziemię z wyżyn nieba schodzi.

Nic dziwnego, bo w poetach, jak wierzyli starożyni, działa duch boski, a i Laktancjusz twierdzi, że to od Sybilli kumańskiej Wergiliusz usłyszał tę zapowiedź przyjścia Chrystusa.

Oto co Bruni powtórnie ma do powiedzenia na temat stosunku starożytnych pisarzy chrześcijańskich do antycznej pogańskiej poezji. Tylko tyle i aż tyle, bo ich rozterek, ich obaw i tym razem w ogóle nie bierze pod uwagę.

Chciałbym być dobrze zrozumiany. Nie zarzucam Bruniemu fałszerstwa, tylko symplifikację, taką, jaką łatwo popełnia się optując za czymś gorliwie. Bo zresztą odzywają się w tym *plaidoyer* Bruniego bardzo dawne i bardzo wiele razy powtarzane zarówno przez starożytnych autorów klasycznych, jak i przez starożytnych autorów chrześcijańskich argumenty za poezją, za jej wartością. Dawna to więc, odziedziczona — i może co najwyżej lekko zmodyfikowana przez piętnastowiecznego humanistę — topika, bardzo powszechna przez całe tysiąclecie postantyczne: dostojną dawność i głęboką mądrość oraz wiedzę poetów głosili — niemal jednym tchem wyrzekając na politeizm i nieobyczajność ich utworów — także liczni autorzy średniowieczni. Nie sam tylko Wergiliusz, a i on nie tylko dzięki swojej tajemniczej czwartej ekłodze, lecz niemal wszyscy pospołu poeci starożytni byli dla starożytnych i średniowiecznych pisarzy chrześcijańskich przedmiotem ostrożnego i pełnego obaw podziwu.

Dalszą część swych wywodów poświęca Bruni odparciu argumentów tych, co mimo wszystko uważają, że nie należy czytać poetów. Ich opinia, powiada, wywodzi się stąd, że sami nie posiadłszy wytworniejszego szlifu nie rozumieją i nie potrafią docenić tego, co w naukach najcenniejsze. Częsty to u humanistów zarzut pod adresem przeciwników poezji, rozszerzany nierzadko na przeciwników wykształcenia w humanistycznym stylu w ogóle; w tym szerszym zakresie stanowić on będzie myśl przewodnią na

przykład Erazmowych *Antibarbari*. Tymczasem Bruni uznaje znajomość poetów za niezbędną nie tylko z powodu pożytku moralno-wychowawczego, jaki niesie ich lektura, i nie tylko z powodu wielkiej wiedzy, jaka się zawiera w ich utworach, nie tylko też z powodu świetności ich języka i stylu. Powiedziawszy już o tym wszystkim, teraz dodaje i to jeszcze, że studium poetów zabiera najmniej czasu, albowiem poznamy ich w dzieciństwie, kiedy jeszcze do uczenia się czego innego nie jesteśmy zdolni, a zarazem treści ich utworów zatrzymujemy w pamięci bez wysiłku i na trwałe dzięki samej formie wierszowanej tych utworów. Dowodem to, że ludzie nawet zupełnie niepiśmienni i nie wykształceni znajdują upodobanie w prymitywnym wierszowaniu i choćby łatwiej im było powiedzieć coś prozą, chętnie szukają formy wierszowej, przekonani, że dodaje ona wagi ich wypowiedzi. Chrześcijańskie nabożeństwa również uświetnia się i ożywia dawną chrześcijańską poezją, zapobiegając w ten sposób ich usypiającej — mimo starannego przygotowania — monotonii. Bruni egzemplifikuje to kilkoma incypitami wczesnośredniowiecznych hymnów, m. in. Grzegorza Wielkiego „Primo dierum omnium” i Pawła Diakona „Ut queant laxis resonare fibris”. Niektórzy uważali nawet, że to argument za tym, iż dusza ludzka jest harmonią i liczbą, albowiem w sposób naturalny radość sprawia jej to, co jest pokrewnej natury, nic zaś nie sprawia nam takiej radości, jak harmonia i liczba. Lecz ostatecznie Bruni porzuca te wzniosłe spekulacje filozoficzne i konkluduje tylko, że z natury dążymy do poezji bardziej niż do innych rodzajów literackich i że w poezji jest zarówno pożytek, jak szlachetna przyjemność, kto zaś jej nie doświadcza, ten nie ma udziału w szlachetnym wykształceniu („cuius qui expers sit, minime liberaliter eruditus videatur”). Powtarza więc w podsumowaniu swojej argumentacji to samo, co już powiedział był poprzednio.

Wzmianka o przeciwnikach poezji nie jest całkiem abstrakcyjna. Jest oczywiste, że Bruni nawiązuje tu do wiele lat już trwającej batalii swoich poprzedników przeciwko utrwalonemu od kilku stuleci, a od wieku XIV zdobywającemu w Italii coraz większy wpływ modelowi kultury scholastycznej, jak i przeciwko jego obrońcom, atakującym czternastowiecznych humanistów za ich nowe ideały kulturowe, w których poezja zajmuje poczesne miejsce. Idzie tu zwłaszcza o polemiki Petrarcki przeciwko awerroistom i w ogóle arystotelikom, a nawet samemu Arystotelesowi, który daje wiedzę o cnocie, ale nie daje bodźców do realizacji cnoty w życiu, podczas gdy dają takie skuteczne bodźce „nasi”, czyli łacińscy, autorzy, a nade wszystko łacińscy (Petrarka nie zna jeszcze greckich) poeci. Idzie też o obronę poezji przez Boccaccia w XIV i XV księdze jego *Genealogiae deorum gentilium*. W szczególności wreszcie może to być aluzja do słynnego sporu, jaki mistrz Bruniego, Coluccio Salutati, prowadził z Giovannim Dominici w obronie *studia humanitatis* już w pierwszych latach XV wieku, a ostatnich swojego życia.

Bruni nie powołuje się na tych swoich poprzedników w obronie poezji ani nie wymienia ich przeciwników. Niechęć czy wręcz wrogość w stosunku do poetów egzemplifikuje odwołując się do konkretnego faktu z dziejów rodzinnych adresatki swojego traktatu. Stwierdza mianowicie, że jego opinii o pożytku poezji sprzeciwiłby się „princeps familiae vestrae”, jak go



określa nie wymieniając imienia, wielki przeciwnik pogańskich poetów. Idzie o Carla Malatestę, władcę Rimini, zmarłego dopiero w roku 1429, a więc w momencie pisania traktatu żyjącego jeszcze, co zresztą widać ze sposobu, w jaki Bruni o nim mówi. To właśnie nie chcąc z nim podejmować sporu wszczął dyskusję z jakimś nieokreślonym przeciwnikiem, a właściwie *in genere* przeciwnikami poezji i poetów („ab alio quodam istorum, qui poetas insectantur, perlibenter quaererem, quaenam sit causa, cur legendos non putent”).

Otóż przeciwnicy poezji zdolni są podać jeden tylko argument: że zawiera ona treści erotyczne i opowiada (rozumie się: z aprobatą) o niemoralnych czynach („quia amores et flagitia in illis [sc. poetis] reperiuntur”). Na to Bruni odpowiada, że przeciwnie, nigdzie nie można znaleźć tylu znakomych przykładów skromności i dobrych uczynków co w poezji („Ego vero affirmare ausim in nullis scriptoribus tanta pudicitiae bonarumque rerum exempla reperiri, quanta in poetis”). Dalszy ciąg tej obrony poezji jest właściwie tylko egzemplifikacją tego stwierdzenia, przeprowadzoną jednak w sposób warty szczegółowego zrelacjonowania.

Egzemplifikacja zaczyna się od poezji greckiej, od Homerowej Penelopy i Eurypidesowej Alkestis jako przykładów małżeńskiej wierności długo nieobecny lub dotknięty nieszczęściem małżonkom. Jeśli wszelako poeci opisują czasem niemoralne miłości i zdrady małżeńskie, np. Feba i Dafnis lub Hefajstosa i Afrodyty, to idzie przecie o alegorię. Tych ostatnich zresztą jest niewiele, tych pierwszych znacznie więcej, niesprawiedliwością zatem jest tę dysproporcję ignorować i pamiętać poetom tylko niemoralne treści erotyczne. Surowy krytyk odpowie, że jest tego świadomy, ale że woli raczej pominąć to, co u poetów moralnie dobre, niż narazić siebie i innych na to zło, które z dobrem jest pomieszane. Ale filozofowie, Platon i Arystoteles — odparowuje Bruni — tego się nie bali i czytali poetów, dlaczego zatem krytyk poetów chce być mądrzejszy i bardziej rygorystyczny od filozofów? Na to zapewne ów krytyk odpowie, że jest chrześcijaninem, tamci zaś mieli własną, niechchrześcijańską normę moralności. To z kolei Bruni odparowuje argumentem, że szlachetność i rygoryzm obyczajowy filozofów i chrześcijan nie są wcale od siebie różne. Mało tego! W chrześcijańskiej Biblii znajdują się rzeczy jeszcze bardziej niemoralne niż u poetów. Czyż przygoda Samsona z Dalilą różni się od poetyckich opowieści? A to, co się przydarzyło córkom Lota i mieszkańcom Sodomy? A romans Dawida z żoną Uriasza, a bratobójstwo dokonane przez Salomona, a jego nieprzeliczony zastęp konkubin? Czy tedy mamy zabronić czytania Biblii z powodu tych gorszących treści? Jeśli nie, to i poetów nie trzeba odrzucać tylko dlatego, że czasem pisali jedynie dla ludzkiej przyjemności. I jeszcze jeden argument. Kiedy Bruni czyta o miłości Eneasza i Dydony, podziwia talent poety, na samą opowieść zgoła nie zwracając uwagi, bo wie, że jest fikcją. Zupełnie inaczej, gdy takie same treści znajduje w Bibii, gdzie są prawdziwe! Nie chce się jednak upierać przy swoim, zwłaszcza że jest świadomy, iż pisze program edukacji dla kobiety. Więc zgadza się na stopniowalność, na gradację wartości poetów. Tak jak naród dzieli się na szlachtę i plebs, tak i poeci są lepsi i gorsi. Jeśli więc w komedii jego adresatka znajdzie coś gorszego albo w satyrze jakiś opis występku zbyt drastyczny, niech nie

czyta tego „poetyckiego pospółstwa” („vulgus poetarum”). Gdyby jednak razem z nimi odrzuciła najlepszych, najszlachetniejszych — Wergiliusza, Senekę, Stacjusza i innych do nich podobnych — pozbawi samą siebie istotnych estetycznych wartości i z powodu braku tej części wykształcenia nie będzie już mogła sięgnąć szczytu.

Traktat zamyka się podsumowaniem powtarzającym główną jego ideę, tj. nierozzerwalny związek wiedzy rzeczowej (*rerum scientia*) i biegłości mówniczo–pisarskiej (*litterarum peritia*) jako ideał wykształcenia, firmowany czcigodnymi starożytnymi autorytetami klasycznymi (Platona, Demokryta, Arystotelesa, Teofrasta, Warrona, Cyncerona, Seneki) i chrześcijańskimi (Augustyna, Hieronima, Laktancjusza).

Ten zestaw autorytetów jest doraźnym i dość, jak się zdaje, przypadkowym tworem Bruniego; nie jest w nim nawet szczególnie znamienne to, że składa się z osobistości filozoficznych i patrystycznych. O jego doraźności i przypadkowości świadczyć może choćby pominięcie św. Bazylego Wielkiego, najmocniejszego — w przełożonej przez Bruniego na łacinę około dwadzieścia lat wcześniej tzw. *Mowie do młodzieńców o tym, jak mają korzystać z literatury pogańskiej* — patrystycznego rzecznika pożytków pogańskiej poezji. Sama konkluzja zdradza formuły Cynceronskie i Cynceronowy (źródłowo zaś przede wszystkim Isokratesowy) ideał syntezy filozofii praktycznej z retoryką, formuły, które najwyraźniejsze są może w *De oratore* Cyncerona. Że nad nimi dominuje obrona poezji (też nieraz okazjonalnie podejmowana przez Cyncerona, np. w *Pro Archia*, z inną jednak niż tutaj intencją), jest to *specifium* ideowego programu piętnatowiecznego humanisty włoskiego, przeciwstawiającego się skazaniu jej na wielowiekową banicję i zdominowaniu kultury umysłowej i pisarskiej przez filozoficzną spekulację.

\*\*\*

Taką obudowę mają literackie *studia humanitatis*, za których ukonkretnienie i eksplikację, nadającą żywy i realny sens przytoczonym na początku i same przez się niewiele mówiącym nazwom umiejętności (*artes*), może uchodzić skromny traktat Leonarda Bruniego.

W tej obronie i rekomendacji poezji warto może na zakończenie uwyżnić parę szczegółów, tworzących pospólną humanistyczną topikę, i parę przemilczeń, chciałoby się rzec: propagandowych, choć zarazem usprawiedliwionych jakoś nie tylko koniecznymi w tym krótkim i łatwym traktacie uproszczeniami, ale również możliwością uznania pewnych problemów za już rozstrzygnięte.

To, co stanowi ową topikę, a na co już referując treść tekstu Bruniego zwracałem uwagę, wystarczy wypunktować, dzieląc najpierw całość dychoomicznie na rekomendację i apologię.

Oto punkty rekomendacji: 1. w poezji zawiera się wiedza bogata i wysokiej wartości; 2. poezja jest łatwa do opanowania i zapamiętania; 3. poezja jest wartością estetyczną, której pod rygiorem pozostania w stanie prostactwa, czyli prymitywizmu (*ruditas*), nie sposób odrzucić.

W apologii dają się wyróżnić tylko dwa punkty: 1. Poezja albo jest umoralniająca, albo jej niemoralność, jej potencjalne działanie demoralizacyjne, jest pozorne, albowiem to, co by mogło oddziaływać w niej demoralizująco, jest nikłe i ma charakter alegorycznej fikcji, której brać poważnie jako oddziałujących antywychowczo *exempla* nie podobna. 2. Dopiero gdyby mimo to wszystko ktoś miał być nieodporny na działanie tych nielicznych i nikłych elementów antywychowawczych i pod ich wpływem ulec zdemoralizowaniu, pozostaje wybór, selekcja. Razem z alegorycznym rozumieniem elementów gorszących stanowi ona zabieg w szerokim sensie adaptacyjny.

Ciekawym szczegółem tego układu, wchodzącym w skład wątku apologetycznego, jest uznanie za bardziej od zawartych w poezji gorszące starotestamentowych opowieści o występkach i zbrodniach bohaterów Biblii, których teologia wartościuje pozytywnie. I ten również szczegół stanowił stały i często stosowany argument w humanistycznej obronie poezji.

To są składniki obrony poezji *expressis verbis* wyłożone. Co się tyczy pominiętych, mam do odnotowania dwa (wspomniałem już o nich zresztą): po pierwsze (o czym też była już mowa), zignorowanie, czyli przemilczenie, Platońskiej fundamentalnej krytyki poezji jako demoralizacji, a przeciwnie, przywołanie Platona na świadka jako jej użytkownika (co się, rzecz jasna, nie mija z prawdą, tylko jest to prawda niepełna); po drugie (o czym jeszcze nie było okazji wspomnieć), całkowite pominięcie niebezpieczeństw zawartego w poezji politeizmu, zwykle zresztą ściśle kojarzonego z niemoralnością politeistycznych bogów. Myślę, że oba te przemilczenia mają swoją przyczynę nie tylko i nie tyle w kompozycji i poetyce traktatu, który miał być z założenia krótki i prosty, ale też — i przede wszystkim — w przekonaniu Bruniego, że kwestia politeizmu poezji została już definitywnie rozwiązana i że, co więcej, niebezpieczeństwa związane z politeizmem przestały istnieć.

Takie przekonanie mogło się budować przede wszystkim na tym, co zawierają dwie ostatnie księgi — tj. XIV i XV — *Genealogia deorum gentillium* Giovanniego Boccaccia (1313–1375). Uczone dzieło tego czternastowiecznego florentczyka (a więc ziomka Bruniego) był to nie tylko *thesaurus* mitologii Greków i Rzymian (a przy okazji i innych realiów kultury starożytnej Grecji i Rzymu, np. streszczeń utworów literatury greckiej, m. in. *Illiady* i *Odysei*), ale również — w tych właśnie księgach ostatnich, XIV i XV — wielkie *plaidoyer* na rzecz poezji, przy czym szło tam zarówno o poezję w ogóle, jak i — nade wszystko — o poezję starożytną, o akceptację jej możliwie szerokiego i nieograniczonego odbioru, a także (co nie jest wyłożone wprost, ale rozumie się niejako samo przez się) o akceptację jej naśladowania przez humanistów. Otóż w takim szerokim kontekście obrony poezji Boccaccio w rozdziale dziewiątym księgi czternastej porusza też żywy przede wszystkim w chrześcijaństwie starożytnym, ale wskutek dziedzicznych bezrefleksyjnie i naśladowanych stereotypów ciągle i w jego czasach aktualny problem mitologii nie tylko jako zbioru relacji o zachowaniach niemoralnych — co miewali jej za złe starożytni filozofowie (zwłaszcza Ksenofanes i Platon) — ale także jako zagrażającego wierze chrześci-

jańskiej politeizmu. Boccaccio posługuje się tu zdroworozsądkowym argumentem, że wiara chrześcijańska tak bardzo jest rozpowszechniona i utrwalona, że niepodobienstwem się stało, iżby jej zaszkodzić, tzn. odwieść od niej, mogły przedstawiające politeistyczny świat bogów w sposób najoczywściej baśniowy dzieła starożytnych poetów. Powołuje się przy tym i na własne świadectwo — świadectwo wielbiciela starożytnej poezji i zarazem prawowiernego chrześcijanina, w swym uczonym dziele mitograficznym składając coś w rodzaju wyznania wiary chrześcijańskiej i zarazem egzaminu ze znajomości jej prawd na dowód, że jej poezja i mitologia nie osłabiły. Jedyna ostrożność wobec mitologii (i *eo ipso* także poezji), na jaką się, bez przekonania zresztą, Boccaccio godzi, to ta, aby nie udostępniać dzieł poetyckich małym dzieciom, póki jeszcze nie przyswoiły sobie prawd wiary chrześcijańskiej. Na obronę poezji znajduje i taki przemawiający za jej nieszkodliwością dla wiary i moralności chrześcijan argument, że Kościół nie zakazuje i nigdy nie zakazywał lektury poetów, przy czym podbudowuje ten argument bardzo jednostronnie dobranymi świadectwami patrystycznymi. Na Platońską zaś krytykę poezji odpowiada czymś w rodzaju polemiki, którą zresztą stara się obrócić przeciwko współczesnym sobie nieprzyjaciółom poezji wskazując im na jej rozliczne walory kształceniowe i wychowawcze.

Wywody Boccaccia (które rychło potem podejmie wzbogacając je własną inwencją w *De laboribus Herculis* i w innych pismach mistrz Leonarda Bruniego Coluccio Salutati) przypominają z jednej strony bardzo dawną, zaczętą jeszcze przez Teagenesa z Region w VI wieku przed Chr., a kontynuowaną potem przez stoików interpretację Homera, z drugiej zaś zainicjowaną przez Filona Aleksandryjskiego i kontynuowaną przez patrystycznych i średniowiecznych myślicieli chrześcijańskich alegoryczną interpretację Biblii. Idzie — w jednym i drugim wypadku — o usprawiedliwienie wszystkiego, co 'mityczne' (w Arystotelesowym sensie  $\mu\tilde{\iota}\theta\omicron\varsigma$  — jako opowiedzianej akcji zmyślonej lub co najmniej będącej przetworzeniem rzeczywistych zdarzeń przez poetę-'mitografa'). Boccaccio powtarza je w swoistej atmosferze późnego średniowiecza włoskiego, przeciwstawiając się zdominowanej przez filozofię (w drugiej połowie XIV wieku już także w Italii) aliterackiej kulturze scholastycznej. W tym kontekście obrona poezji ma funkcję szczególnie aktualną i wchodzi na trwale do piętnasto- i szesnastowiecznej topiki humanistycznej. *De studiis et litteris* Leonarda Bruniego ilustruje tę funkcję w sposób, który wydawał mi się wart długiej i dość szczegółowej enarracji. Mam nieśmiałą nadzieję, że udało się w niej wyartykułować ważne szczegóły owej topiki humanistycznej nieco wyraźniej, niż je artykułuje sam tekst Bruniego.

Leonardo Bruni znał dobrze pisma Boccaccia. Mówi sam o tym w dodatku do swojego *Żywota Dantego i Petrarcki*, w dodatku, który w wydaniu Hansa Barona nosi tytuł *Notizia del Boccaccio e Parallelo dell' Alighieri e del Petrarca* i w którym Bruni stwierdza wprawdzie, że mając za mało danych biograficznych nie podejmuje się napisać życiorysu Boccaccia, ale zarazem, jak powiada, dzieła Boccaccia są mu dość znane, a wśród dzieł pisanych po łacinie *Genealogiae deorum gentilium* mają pierwszą rangę. Z pewnością więc czytał to tak ważne dla ruchu humanistycznego dzieło, zwłaszcza że

o randze Boccaccia jako trzeciego po Dantem i Petrarce znakomitego pisarza i ich po prostu następcy mówi w zakończeniu *Vita di Dante e di Petrarca* w superlatywach, choć zarazem wyraża zastrzeżenia co do jakości stylu łacińskiego Boccaccia i mistrzostwo prawdziwe przyznaje mu tylko w *volgare*.

### Nota bibliograficzna

Tekst powyższy jest przeredagowanym fragmentem wykładów nt. *Erazm z Rotterdamu i humanizm*, prowadzonych w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego.

Relacja z treści (enarracja) tytułowego dziełka Leonarda Bruniego ma za podstawę tekst opublikowany w: Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften*, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, herausgegeben von H. Baron, Leipzig 1928 (Quellen zur Geschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von W. Goetz, 1. Band). Tekst ten przedrukowany został w: E. Garin, *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, II: *Humanismus*, Quellenauswahl für die deutsche Ausgabe von E. Kessler, Hamburg 1966.

Rozwinięcie, a także dokumentację źródłową niektórych wypowiedzianych tu ogólniejszych (i nie będących prostą relacją z tekstu Bruniego) stwierdzeń znaleźć można przede wszystkim w:

P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przełożyli G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985 (Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei, pod redakcją L. Szczuckiego, t. 1). Ważny jest tam w szczególności przypis 60 na s. 80–81, wskazujący piętnastowieczne źródła zestawu dyscyplin (*artes*) konstytuujących *studia humanitatis*.

Ponadto autor powtórzył niektóre ustalenia poczynione w następujących pracach własnych:

*Początki humanizmu*, Warszawa 1982 (*Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod redakcją Z. Kuksewicza, t. IX), zwłaszcza wstęp: *Trzy oblicza epoki*.

„*Non discere debemus ista, sed didicisse*”. *Głosa do LXXXVIII listu Seneki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, XXXIV, 1989.

*Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku*, w: *Literatura i kultura polskiego średniowiecza*, pod redakcją T. Michałowskiej, Warszawa 1993.

*Kilka refleksji nie tylko etycznych o tradycji, recepcji i renesansie jako atrybutach kondycji człowieczej*, „Etyka”, XXIX, 1996.

*O dwu znaczeniach metafory pszczoły*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, XLII, 1997.

Che cos'erano gli *studia humanitatis*?  
Il *De studiis et litteris* di Leonardo Bruni

Nel secolo XV nel corpo degli *studia humanitatis* venivano annoverate — stando alle dichiarazioni dei loro propagatori ed insegnanti — la grammatica, la retorica, la storia, la poetica e la filosofia morale. Nell'ambito delle discipline promosse dagli umanisti un posto di speciale importanza sembra occupare la poetica, dato che ad essa si riallacciano ben due discipline particolari: la stessa poetica e la grammatica, intesa come la intendevano gli antichi, vale a dire secondo la formula trimembre di Cicerone: „poetarum pertractatio, historiarum cognitio, verborum interpretatio, pronuntiandi quidam sonus”.

Il trattato di Leonardo Bruni *De studiis et litteris* è una raccolta classica, e inoltre di semplice e breve composizione, di argomenti a favore dello studio di queste discipline. Può essere considerato come un spiegazione complessiva e chiara del loro fascino e della loro utilità. Questa spiegazione conferisce ai nomi astratti di tali discipline un senso concreto e vivo. Un posto di speciale importanza, tuttavia, viene occupato nel trattato di Bruni dall'argomento a favore del fascino e della utilità della poesia, che Bruni — sulle orme dei suoi predecessori del XIV secolo — raccomanda caldamente e contemporaneamente prende a difendere dagli attacchi dei suoi avversari. Si tratta qui sempre della poesia antica, assunta come eredità sempre attuale.

E' possibile sintetizzare questa raccomandazione nei punti che seguono: 1) nella poesia è contenuta una ricca sapienza di altissimo valore; 2) la poesia è facile da padroneggiare e da ricordare; 3) la poesia è un valore estetico, che non è possibile rifiutare, a meno che non si preferisca rimanere nello stato della gente semplice e primitiva (*rudis-ruditus*).

Nell'apologia meritano di essere messi in rilievo solo due punti: 1) La poesia è morale, oppure la sua immoralità, la sua azione potenzialmente antimorale, è solo apparente, dal momento che ciò che potrebbe in essa avere un effetto antimorale è di poco peso ed ha il carattere della finzione allegorica, che non è il caso di prendere sul serio, come si trattasse di *exempla* dall'effetto diseducativo. 2) Solamente nel caso in cui, nonostante tutto, qualcuno si rivelasse incapace di resistere all'azione di questi elementi diseducativi, deboli e poco numerosi, e da essi influenzato subisse una degenerazione morale, a quel punto resta la possibilità di una scelta, di una selezione. Quest'ultima, insieme all'interpretazione allegorica degli elementi capaci di recare turbamento, costituisce un'operazione di adattamento in un senso più ampio del termine.

Questi pochi essenziali punti nei quali sono state riassunte raccomandazione e l'apologia bruniane, diventeranno un elemento costante e di grande importanza nella topica delle successive generazioni di umanisti che prenderanno la parola sul tema della necessità e dei valori culturali ed educativi della poesia.