

Juliusz Domański (Warszawa)

## Życie kontemplacyjne i życie aktywne a praca intelektualna w pismach trzech mistrzów krakowskich

Dojrzała problematyka wczesnohumanistycznych sporów o to, czy doskonalsze, a zarazem skuteczniej uszczęśliwiająca, jest życie kontemplacyjne, czy życie aktywne, w Polsce XV w. jeszcze się nie pojawia. Dopiero początek następnego stulecia przyniesie dzieła, które świadomie nawiązywać będą do tej problematyki i własne jej opracowanie utrzymywać w kategoriach i stylistyce wypracowanej przez humanistów Quattrocenta o sto lat wcześniej. Niewiele też jest w XV w. dzieł z ducha średniowiecznych, a ze stylu scholastycznych, w których temat ten byłby autonomiczny czy bodaj pierwszoplanowy. W ramach twórczości jeszcze całkowicie od tej strony scholastycznej — i to zarówno filozoficznej, jak i teologicznej — pojawia się on raczej w dziełach o innej tematyce pierwszoplanowej, np. w komentarzach do *Etyki* Arystotelesa. Tę samą heterogeniczność kontekstową stwierdzić można u tych, co naśladowają humanistów. Próżno by więc szukać w twórczości myślicieli polskich XV w. utworów choćby o takich tytułach; jak *De vita solitaria* Petrarcki czy *De saeculo et religione* Coluccia Salutatiego, nie mówiąc już o tak charakterystycznym dla wczesnej fazy dysputy na interesujący nas temat, jak *De nobilitate legum et medicinae* tegoż Coluccia Salutatiego i w ogóle o „dyspucie na temat umiejętności”<sup>1</sup>. Nie dokończony

Podstawowy dla wczesnohumanistycznej topiki życia aktywnego i życia kontemplacyjnego, wyrażonej w kategorii „umiejętności”, zestaw tekstów zawiera *La disputa delle arti. Testi editi ed inediti di Giovanni Baldi, Leonardo Bruni Poggio Bracciolini, Giovanni d'Arezzo, Bernardo Illicino, Nicoletto Vernia, Antonio de' Ferrariis detto il Galateo*, a cura di E. Garin, Firenze 1947. Uzupełnia ten zestaw G. F. Pagallo. *Nuovi testi per la „disputa delle arti” nel Quattrocento: la questio di Bernardo da Firenze e la „disputatio” di Domenico Bianchelli*, „Italia Medievale e Umanistica”, t. 2: 1959, s. 467—481. Usystematyzowanie oraz filozoficzną interpretację tych i innych piętnastowiecznych pism poświęconych interesującemu nas zagadnieniu można znaleźć np. w: E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969 s. 42—45 i 119—125; S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 2: *Wiedza*, Warszawa 1975, s. 143—145; J. Domański, *Metafilozoficzne aspekty tzw. disputa delle arti*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 22: 1977, s. 5—25

traktat Henryka Bitterfelda *De vita contemplativa et vita activa* — dostępny zresztą tylko w postaci rękopiśmiennej — jest jednym z niewielu zaiste wyjątków. To, co wiemy o tym traktacie, a zwłaszcza o okolicznościach jego powstania, wskazuje nie tylko na scholastyczną i średniowieczną jego treść i takież od wieków spetryfikowany system wartości, którym inspirował się spontanicznie autor w kwestii życia kontemplacyjnego, ale i na rodzime, polskie inspiracje tego wszystkiego, co w samym trakcie można by uznać za pierwszą próbę odejścia od owych tradycyjnych wartości spetryfikowanych. Mowa o drugiej, nie dokończonej części traktatu Bitterfelda — tej o życiu aktywnym. Bitterfeld napisał bowiem samorzutnie, i to jeszcze w Pradze, jedynie część pierwszą, będącą pochwałą życia kontemplacyjnego. Dopiero później, sprowadzony do Krakowa najpewniej przez biskupa Wysza i z jego zapewne inspiracji, zaczął pisać część drugą, pochwałą życia aktywnego. Pisał ja dla Jadwigi, koronowanej niegdyś na „króla Polski”, a wtedy będącej już żoną Jagiełły, co jej bynajmniej od udziału w rządach dwóch zjednoczonych państw nie zwalniało. Pisał Bitterfeld swą nową rzecz, aby wyrwać Jadwigę ze stanu apatii, w który popadła, i przekonać ją, że ma obowiązki właściwe manarchini, nie mniszce. Śmierć Jadwigi w 1399 r. położyła kres pracy, którą Bitterfeld podjął pod taką inspiracją, i druga część traktatu pozostała niedokończona<sup>2</sup>. Jeśli tedy już ten najwcześniejszy okaz powstałego w Polsce pisma *de vita activa* zdradza takie inspiracje, to wydaje się, że tego, co swoiste dla polskiej problematyki niezmiernie żywotnych w wieku XV sporów o najdoskonalszy kształt życia, należy szukać w dziełach późniejszych również mistrzów krakowskich, które z jednej strony wyraźnie wskazują, że myśleli, podobnie jak intelektualiści z otoczenia Jadwigi, kategoriami społecznymi i państwowymi, z drugiej zaś w ogóle w dziełach, w których widać, że autorzy ich ulegali znamienym dla epoki wpływom praktycyzmu. Oto racja, dla której pominiemy w naszych rozważaniach tradycyjne raczej *Quodlibetum statuum humanorum* Jakuba z Paradyża, a zajmiemy się pismami, których tytuły czasem nie pozwalają nawet domyślać się istnienia takiej problematyki<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Zob. M. Gębarowicz. *Psalterz floriański i jego geneza*. Wrocław 1965, s. 85—126.

<sup>3</sup> *Quodlibetum statuum humanorum* Jakuba z Paradyża zachowało się w licznych (nie przebadanych dotąd) rękopisach, m. in. w rękopisie Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu I F 321, f. 152ra—207va, a także w inkunabule z 1474 r. Zob. Jakub z Paradyża, *Opuscula inedita*, wydał, wstępem i notami krytycznymi opatrzył S. A. Porębski. Warszawa 1978 (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, vol V), s. 98—100 Jedyna znana mi praca, która zawiera informacje o treści dzieła, to: O. Herding, *Jakob Wimpfelings Adolescentia*, unter Mitarbeit von F. J. Wortsbrock, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von..., München 1965. Autor zainteresował się traktatem Paradyżanina idąc tropem informacji Wimpfelinga, wskazującego na „Jakuba Kartusza” jako na jedno ze źródeł swojej *Adolescentia*, i charakteryzuje ten traktat (s. 102) jako dzieło, „worin status bald im engeren sozialen, ja berufständigen Sinne, bald im weiteren des natürlichen Zustandes gemeint ist” oraz jako „Spiegel für alle geistlichen und weltlichen Stände von Papst und der Kurie angefangen über die Könige und Richer bis zu den



Czternastowieczny kryzys scholastyki, będący kryzysem dokonanej w XIII w. syntezy arystotelizmu z chrześcijaństwem, dokonał również w tej dziedzinie przewartościowań o dalekosiężnym oddziaływaniu. Owa trzynastowieczna synteza zakładała wyższość celu nad tym, co — jak mówili scholastycy — „przyporządkowane celowi”. Nauki teoretyczne i sama *theoria*, kontemplacja czy spekulacja intelektualna, miała status wyższy niż nauki praktyczne i sama *praxis* na tej właśnie zasadzie, że była celem sama dla siebie, podczas gdy ta druga dziedzina była tylko środkiem czy etapem prowadzącym do celu, mianowicie do „dzieła”, jak się mówiło za Arystotelesem<sup>4</sup>. Dodatkowym czynnikiem podnoszącym rangę kontemplacji stało się zakwalifikowanie jej przez Arystotelesa jako czegoś ponad miarę rzeczy ludzkich, jako stanu „boskiego”: taka była u Arystotelesa natura szczęśliwości, którą zapewniała kontemplacja, i także stawała się natura intelektu, który kontemplację uprawiał<sup>5</sup>. Nietrudno było, na gruncie pojęć chrześcijańskich, tak kwalifikowane przez Arystotelesa „życie teoretyczne” (czyli kontemplacyjne) traktować jako realny przedsmak pośmiertnej uszczęśliwiającej *visio beatifica* zbawionych: dotyczyła wszak ona również tu na ziemi „rzeczy boskich”<sup>6</sup>. Zarazem swoisty racjonalizm czy intelektualizm średniowieczny, charakteryzujący się spontanicznym optymizmem poznawczym, nadał kontemplacji — nie bez wpływu pojęć arystotelesowskich — charakter bardziej dyskursywny niż intuicyjny czy „przeżyciowy”, utożsamiając ją z intelektualnym dociekaniem. Otóż krytycyzm czternastowieczny zakwestionował przede wszystkim ten poznawczy optymizm. Odmawiając poznaniu — a więc kontemplacji dyskursywnej, czyli spekulacji — tej pewności, jaką jej przypisywała scholastyka klasyczna, tym samym spowodował odwrócenie porządku hierarchicznego rozumu i woli, poznania i działania<sup>7</sup>. Paralelny i bodaj nie-

Witwen und Waisen, den Herren und Diennern”, gdzie nie brak też takich dwu opozycyjnych, a tak samo w terminologii raczej filozoficznej niż socjalnej opisanych stanów, jak „starość” i „młodość” i gdzie osobny ustęp poświęcono również kategorii życia samotniczego, *solitudo* (Herding *op. cit.*, s. 93).

<sup>4</sup> Zob. Arystoteles, *Metaph.* 1, 2, 982 b 15–22. Co się tyczy zakresu tożsamości kontemplacji i spekulacji, to zachodzi ona z pewnością w obrębie technicznego języka filozofii scholastycznej (ściślej jeszcze: komentarzy do Arystotelesa), natomiast teologia — zarówno przedscholastyczna, np. u wiktorynów, jak scholastyczna — wprowadza tu dystynkcje. Niech za ilustrację tej ostatniej teologii posłużą następujące teksty Tomasza z Akwinu: *Summa theologiae*. II—IIae. q. 80, a. 4, ad 3 (gradualistycznie uporządkowane *sex species contemplationis*); por. q. 180, a. 4, c: „Ad contemplationem principaliter pertinet meditatio Dei, sed dispositiva pertinet consideratio cuiuslibet veritatis”; oraz następujące teksty z Tomaszowych komentarzy do Arystotelesa: *In Metaph.* 1, lect. 1, 34 (ed. M.-R. Cathala, s. 137) (do tego: *In Anal. pr.* 44) i *Sententia Ethicorum*, in 10, 10 (ed. Leonina, t. 47, s. 584, w 116 nn), wraz z ich analizą w: J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. „Studia Mediewistyczne”, t. 19: 1978, z. 1, s. 62–64.

<sup>5</sup> Zob. klasyczny tekst z *Eth. Nic.* 10, 7, 1117 a 12–18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1777 a 15.

<sup>7</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Załewski, Warszawa 1966, s. 481–483.

zależny od tamtego krytycyzm humanistów wychodził z innych przesłanek i nieco inaczej akcentował to samo przewartościowanie. Niemniej przeto on właśnie doprowadził ostatecznie do podważenia arystotelesowsko-scholastycznego pewnika o wysokiej wartości owego przedsmaku *visio beatifica* na ziemi, jaki stanowić miała kontemplacja. Spróbujemy zilustrować to na przykładzie doktryny Coluccia Salutatiego.

Kategorie, jakimi posłużył się Salutati, nie były scholastykom obce. Podstawowym zabiegiem porządkującym stało się uznanie kontemplacji za należącą zasadniczo do pośmiertnego istnienia człowieka, a działania za domenę i cechę charakterystyczną bytu doczesnego. Takie ich przyporządkowanie nie było obce i myśli scholastycznej czy w ogóle wcześniejszej myśli chrześcijańskiej. Wynikało z samej koncepcji celu ostatecznego człowieka i prowadzących do niego środków. Oto na przykład, omawiając fundamentalny w tej materii podział cnót na intelektualne i moralne, Tomasz z Akwinu powiada, że mądrość pod względem rzeczowym, „materialnym”, nie należy do cnót moralnych w takim sensie, „iżby można ją było nazwać cnotą kardynalną, ponieważ sama racja kardynalności [tj. pojęcia związanego etymologicznie z „zawiasem”, „drzwiami”, „wejściem” — *cardo*] niezgodna jest z pojęciem kontemplacji, nie jest bowiem [mądrość] wejściem, przez które się wchodzi w coś innego: to raczej działanie moralne jest wejściem, przez które wchodzi się do kontemplowania właściwego mądrości”<sup>8</sup>. Takie pojmowanie relacji między aktywnością i kontemplacją nie było też obce filozofii starożytnej<sup>9</sup>. Salutati jednak zmodyfikował tę relację o tyle, że aktywność przyznał takim dziedzinom życia ludzkiego, które tradycyjnie uznawano raczej za kontemplacyjne. Jego *De saeculo et religione*, czyli *O świecie doczesnym i profesji zakonnej*, traktuje o życiu zakonnym jako o zmaganiu się ze złem i przeciwnościami świata dla zdobywania wartości moralnych użytecznych w życiu ziemskim ludzkiej społeczności<sup>10</sup>. W kategoriach ściśle filozoficznych doktryna Salutatiego wyraża się jako gradacja władz duszy, wedle której wola ma rangę wyższą niż intelekt, co jednak nie przeszkadza mu twierdzić, że w życiu czynnym winni brać udział filozofowie, albowiem spod kategorii samotniczej, „monastycznej” kontemplacji wyjmuje on na przykład erudycję, zaliczoną tam prawie jednoznacznie przez scholastyków. „Święte prostactwo, które jest użyteczne tylko sobie samemu”, pragnie zastąpić przez „świętość zaafierowaną, która wielu służy ku zbudowaniu, ponieważ ujawnia się wielu i tym liczniejszych prowadzi do nieba, im liczniejszym służy za przykład”<sup>11</sup>. W ten sposób następuje, by tak rzec, społeczna ekstrapolacja wartości związanych tradycyjnie z po-

<sup>8</sup> Tomasz z Akwinu *Quaestio disputata de virtutibus: De virtutibus cardinalibus*, a. 1. 4. ad 4.

<sup>9</sup> Zob. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii s. 8–24.

<sup>10</sup> Zob. E. Garin, *La filosofia* t. 1: *Dal Medioevo al Umanesimo*, Milano 1947, s. 198–199.

<sup>11</sup> Coluccio Salutati, *Epistolario* a cura di F. Novati t. 2 Roma 1893, s. 453.



jęciem „monastycznej” kontemplacji, a zarazem stają się one wartościami moralnymi, których znamion heroicznych i ascetycznych nie niweczą, lecz je podkreślają nadające im większą społeczną skuteczność dobra zewnętrzne<sup>12</sup>.

Dysputa o wartości aktywności i kontemplacji toczyła się żywo wśród humanistów włoskich w XV w. i przyniosła sporą ilość doktryn bardzo zróżnicowanych, których nie możemy tu omawiać nawet najpobieżniej<sup>13</sup>. Zwrócimy uwagę jedynie na to, że jakkolwiek w drugiej połowie stulecia powrócono do gloryfikowania kontemplacji, pierwsza połowa stoi pod znakiem rewaloryzacji zarówno aktywności w ogóle, jak i takich związanych z nią wartości, jak życie rodzinne, bogactwo, zdobywana osobistymi zaletami pozycja społeczna. Dzieła w rodzaju *De re uxoria* Francesca Barbaro czy *De avaritia* Poggia Braccioliniego są dla tego nurtu równie wymowne, jak „dysputy o sztukach” czy rozprawy „o godności i znakomitości człowieka”<sup>14</sup>.

W Polsce — powtórzmy to raz jeszcze — problematyka ta przez całe stulecie podejmowana jest i wyrażana bądź w ramach rozważań w stosunku do niej heterogenicznych, bądź też przybiera formy bardziej szczegółowych i konkretnych zagadnień społecznych: krytyki zakonów (i to raczej żebraczych niż kontemplacyjnych), pochwały pracy i będącej jej rezultatem możliwości, potępienia żebractwa i wzgrady zawinionego przez lenistwo lub głupotę ubóstwa. Pierwsza z wymienionych postaci, w której problem wartościującej relacji między jednym a drugim rodzajem życia stawiany jest na płaszczyźnie filozoficznej i rozwiązywany w kategoriach filozoficznych, występuje w twórczości pisarskiej typowo jeszcze scholastycznej. Postać druga pojawia się w piśmiennictwie, które inspiracje swe czerpie już z humanizmu, co nie oznacza, że skutecznie naśladuje humanistyczne formy wyrazu i kopiuje humanistyczną siatkę kategorialną, jak to będzie miało miejsce w wieku XVI; nie stroni jednak od prób wyrażenia społecznych zasadniczo problemów w kategoriach filozoficznych. Czasem nawet, jak zobaczymy, kategorie te dominują nad społecznymi ramami podjętych rozważań. W poniższej próbie scharakteryzowania swoistej polskiej refleksji na temat działania i kontemplacji dobór osobistości i tekstów dokonany został z uwagi na obecność tych właśnie kategorii filozoficznych.

Pierwszą swoicie polską formę interesującej nas refleksji zilustrujemy zatem na przykładzie komentarza Pawła z Worcestera do *Etyki Nikomachejskiej*<sup>15</sup>. Inspirował się on doktryną Jana Buridana, mianowicie jego ko-

<sup>12</sup> Zob. J. Domański, *Życie kontemplacyjne i życie aktywne jako problem filozoficzny we włoskim renesansie XV wieku*. [w:] *Pamiętnik XII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich 17- 20 września 1979 roku*, cz. 2. Katowice 1979, s. 81-89.

<sup>13</sup> Zob. prace cytowane w przyp. 1.

<sup>14</sup> Zob. np. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, s. 64-69.

<sup>15</sup> Przedstawienie poniższe opiera się głównie na monografii J. Rebety *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*. Wrocław 1970 (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, t. LXI).

mentarzem do *Etyki Nikomachejskiej*, był więc pod wpływem krytycyzmu i przewartościowań scholastycznej „nowej drogi”. Zgodność niektórych jego poglądów z poglądami Dantego czy Marsyliusza z Padwy, które można by z grubsza uznać za inspirowane przez awerroizm, bynajmniej nie świadczy, że tych autorów czytał, bo ich poglądy stały się już w tym czasie dość szeroko rozpowszechnionym dobrem wspólnym<sup>16</sup>. Jest natomiast pewne, że pozostawał pod wpływem „polskiej szkoły” prawniczej i teologicznej, choć przybył do Krakowa około 1416 r. jako człowiek uformowany już filozoficznie podczas studiów w Pradze (zakończonych bakalaureatem sztuk w roku 1403) i Lipsku (zakończonych magisterium w roku 1409 i ugruntowanych paroletnim tam wykładaniem)<sup>17</sup>.

Drugą postacią tej refleksji mogącą uchodzić za swoiście polską ilustrować będzie lekarz i humanista Jan z Ludziska, wykształcony we Włoszech i naśladowający skwapliwie poznane tam humanistyczne wzory. Stworzył on system poglądów społecznych, który wydaje się raczej taką syntezą idei piętnastowiecznego humanizmu włoskiego z rodzimymi ideami społecznymi wypracowanymi w Krakowie, która daje przewagę tym ostatnim. Ze względu na nikłą ich obudowę filozoficzną natomiast pominiemy w naszych rozważaniach liczne analogie do myśli Janowych w Kallimachowym *Żywocie Grzegorza z Sanoka*, jakkolwiek chcemy z naciskiem podkreślić tutaj, że w świetle tej analogii bohater Kallimachowej biografii, której tyle razy odmawiano wartości źródłowej, staje się w tym właśnie punkcie relacji postacią szczególnie autentyczną i z rodzimego, jak się zdaje, kontekstu kulturowego, a nie z idei przyniesionych przez biografę wyposażoną w cechy, jakie w swoim literackim wizerunku posiada<sup>18</sup>. Jako szesnastowieczne już zamknięcie tej polskiej odmianki wartościowań humanistycznych posłużą nam *Rozmowy pretendentów* Adama z Bochynia, przesiąknięte już wpływami renesansowego neoplatonizmu, ale w swojej ostatecznej wymowie również znamienne dla trwałej linii „polskiej szkoły” XV w.

---

Z niej również pochodzą cytowane tutaj teksty z komentarza, wydane tylko w niewielkiej części przez autora monografii (zob. „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 6/17: 1973).

<sup>16</sup> Rebeta (*op. cit.*, s. 183–184) wstrzymuje się od rozstrzygnięcia problemu bezpośredniej znajomości. Że jednak Dantego *De monarchia* znane było w Krakowie już wcześniej, a nawet, jak się zdaje, znajomość ta była dość szeroka, o tym świadczyć może powołanie się na dzieło Dantego przez Jana Falkenberga, który w swojej *De monarchia mundi* zwalcza je jako rzecz bezimienną, to zaś właśnie może świadczyć, że był to tekst „obiegowy”, tak znany i tak wyróżniany, że „zgubił” imię swego autora. Zob. Johannes Falkenberg, *De monarchia mundi*, wydał, wstępem i komentarzem opatrzył W. Seńko, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, t. 9/20: 1975, s. XXVI–XXVIII.

<sup>17</sup> Rebeta, *op. cit.*, s. 66–79, 166–167.

<sup>18</sup> Zob. J. Domański, *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha. Epizod z dziejów humanizmu w polskiej filozofii XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, pod red. R. Palacza, Warszawa 1972, s. 409–415



## Etyka społeczna Pawła z Worcestera

Paweł z Worcestera nie napisał ani osobnego traktatu o życiu aktywnym i życiu kontemplacyjnym, ani nawet żadnej wyodrębnionej części innego dzieła nie poświęcił jakiemuś globalnemu ustaleniu relacji między nimi. Swoje poglądy na ten temat wyłożył w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, a komentarz ten, jakkolwiek skomponowany został w formie kwestii, trzyma się dość blisko siatki kategorialnej komentowanego dzieła. Nie brak więc w nim kwestii bliskich interesującemu nas tematowi, jak na przykład „czy są tylko trzy najbardziej wyróżniające się rodzaje życia, a mianowicie życie oddane rozkoszom, obywatelskie i kontemplacyjne” w księdze pierwszej albo „czy szczęśliwość spekulatywna jest lepsza od szczęśliwości aktywnej, czyli praktycznej” w księdze dziesiątej<sup>19</sup>, nie można ich jednak uważać za odpowiednik tego, co na analogicznie czasem sformułowane pytania pisali w autonomicznie pomyślanych dziełach czternastowieczni i piętnastowieczni humaniści.

Wskutek tego, że Paweł z Worcestera swoje poglądy na temat życia kontemplacyjnego i życia aktywnego wypowiedział w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej*, są to poglądy obciążone licznymi niekoherencjami, a nawet sprzecznościami, częściowo analogicznymi do podobnych usterek Arystotelesowego dzieła, po części zaś wynikłymi z tego, że operując ustawicznie kategoriami tworzącymi jednoznaczny system wartości, Paweł z Worcestera chce wyrazić poglądy niezupełnie zgodne z ukonstytuowanym przez nie systemem. Wśród rozlicznych twierdzeń rozbieżnych, a nawet wzajemnie sobie przeczących można przeto wyróżnić — w zakresie interesującej nas problematyki — takie, które niejako ponad uhierarchizowanym systemem arystotelesowsko-scholastycznym wyrażają własne i niekoniecznie zgodne z owym systemem przekonania autorskie<sup>20</sup>.

Zasadnicze znaczenie w uformowaniu się tych poglądów miało, jak się zdaje, radykalne rozdzielenie porządku nadnaturalnego i porządku naturalnego, teologii i filozofii, życia doczesnego i życia wiecznego, oraz zaliczenie życia kontemplacyjnego do pierwszego, a życia aktywnego do drugiego porządku. Radykalizm polegał nie na samym tylko ich rozdzieleniu. Wiadomo wszak, że klasyczna scholastyka chrześcijańska również kładła nacisk na odrębność tych porządków i że wynikały stąd dla niej nader płodne konsekwencje filozoficzne. Wyodrębniając jednak te dwa porządki trzynastowieczni scholastycy ortodoksyjni starali się ustalić między nimi harmonię i ciągłość. Filozofia i chrystianizm należały do różnych porządków, ale nie było między nimi sprzeczności. Arystotelesowska metafizyka, badająca „być jako być”, i biblijne objawienie imienia Jahwe, w *Księdze Wyjścia* nazy-

<sup>19</sup> Rebeta. *op. cit.*, s. 258, 282.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 159—160.

wającego się „który jest”, mówiły zasadniczo tym samym językiem<sup>21</sup>. Rozbieżności i sprzeczności między filozofią i wiarą — na przykład w kwestii wieczności świata czy śmiertelności indywidualnej — jeśli już nie dawały się znieść za pomocą odpowiedniej interpretacji filozofii, tłumaczono sobie niedostatkami rozumu naturalnego i roztrzygano po myśli wiary. Jedyne nurt awerroistyczny wyłamywał się z tego konkordyzmu i nie próbował godzić chrystianizmu z filozofią. przeciwnie, akcentował ich niekoherencję, „jak gdyby istniały dwie — rozumie się: sprzeczne — prawdy”<sup>22</sup>. Otóż krytycyzm czternastowieczny poszedł podobną jak awerroizm drogą. Tak jak trzynastowieczni awerroiści nie próbował sprzeczności łagodzić, a tym bardziej niweczyć, za pomocą „dobrotliwych” interpretacji filozofii, lecz je raczej specjalnie wyostrzał i podkreślał. Ale, inaczej niż awerroizm, nie był już tak całkowicie zafascynowany utożsamionym z filozofią arystotelizmem, przeto nieraz zdobywał się na odstępstwa od Arystotelesa, a nawet jawną jego krytykę. Niezależnie jednak od tego, że autorytet Filozofa zmalał nieco i że często zamiast niego przeciwwagą dla wiary stawał się nie utożsamiany już z Arystotelesem autorytet rozumu<sup>23</sup>, konsekwencje rozdzielania porządków bez intencji ich zestrzajania były nieco inne niż poprzednio w awerroizmie. Nie ukrywając sprzeczności między wiarą i rozumem, myśliciele czternastowieczni opowiadali się jednak często za większą „pewnością wiary”, a bodaj równie często zasłaniali się tym, iż się wypowiadają „jako filozofowie”, i tym samym przestawali czuć się obowiązani do zdawania sprawy z tego, że ich tezy filozoficzne wprost wierze przeczą<sup>24</sup>.

Paweł z Worczyna, który po studiach filozoficznych w Pradze i Lipsku studiował w Krakowie teologię, przyjął taką właśnie „rozdzielającą” postawę. Wielokrotnie deklarując, że prawda w różnych kwestiach spornych znajduje się po stronie teologii i wiary, pewne obszary myśli zarezerwował jednak dla filozofii, nie licząc się zbytnio z tym, czy proponowane przez nią tezy są z wiarą zgodne. Obok zagadnień czysto teoretycznych z zakresu antropologii filozoficznej, na przykład nieśmiertelności duszy indywidualnej, za którą opowiadał się jedynie jako za przekonaniem opartym na wierze,

<sup>21</sup> Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 9—10.

<sup>22</sup> Formuła pochodzi ze słynnego potępienia filozofii przez Stefana Tempier z 1277 r.; tekst w *Chartularium Universitatis Parisiensis*, wyd. H. Denifle i E. Chatelain, t. 1, Paris 1889, s. 175 (cyt. za: E. Gilson, *op. cit.*, s. 709).

<sup>23</sup> Zob. Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XI wieku do „Sentencji” Piotra Lombarda*, cz. 2: *Tendencje doktrynalne komentarza krakowskiego*. „Studia Mediewistyczne”, t. 9: 1968, s. 251—253; M. Markowski, *Burydанизm w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XI wieku*, Wrocław 1971 (Studia Copernicana, t. II), s. 15.

<sup>24</sup> Zob. Gilson, *op. cit.*, s. 457, 484; J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1973, s. 23.



a natomiast nie dającym się dowieść za pomocą argumentów filozoficznych<sup>25</sup>, szczególnie ważną dziedziną, gdzie dokonał takiej autonomizacji filozofii, było dlań życie społeczne jako przedmiot etyki. Wykorzystał tu również pewne niejasności doktryny Arystotelesa, by ją zinterpretować w sposób mogący skutecznie służyć uzasadnieniu własnej koncepcji życia społecznego.

Z dwóch rodzajów życia — brzmi główna teza Pawła — tylko życie aktywne jest specyficznie ludzkie. Życie kontemplacyjne należy do innego porządku: choć zdarza się, że prowadzą je ludzie na ziemi, jest to życie nie ludzi, lecz aniołów<sup>26</sup>. Człowiek, który ma naturę społeczną, nie może poprzestać na beczynnej i samotniczej kontemplacji, lecz aby zdobyć szczęśliwość, musi działać, a to znaczy: żyć życiem etycznym. Etyka zaś jest domeną filozofii: została sformułowana przez Arystotelesa, który nie znał innego celu człowieka jak tylko doczesny i innej szczęśliwości jak szczęśliwość w tym życiu; jest więc etyka czymś od teologii całkowicie odrębnym i w ogóle z nią niestycznym<sup>27</sup>. Nie znaczy to, iżby Paweł był przeciwnikiem teologii: nie wypowiadał się tylko — a w każdym razie nie wypowiadał się zdecydowanie i jednoznacznie — na temat jej przydatności do życia doczesnego, uznając, zdaje się, że rządzi się ono niezależnymi od niej prawami.

Najlepiej może widać to z prób określenia celu ludzkiego, którego osiągnięcie warunkuje szczęśliwość, w kwestii „czy poznanie celu ostatecznego przynosi wielki zysk życiu ludzkiemu”<sup>28</sup>. Krakowski komentator *Etyki Nikomachejskiej* stwierdził tam, co następuje: „Przyjmuje się dwojaki cel ostateczny człowieka: jeden znajduje się na zewnątrz i jest nim Bóg, do którego człowiek pragnie się upodobnić; drugi znajduje się wewnątrz i celem tym jest szczęśliwość. Otóż w ten sposób szczęśliwość jest celem ostatecznym pośród działań ludzkich”<sup>29</sup>. Inna formuła Pawła głosi jednak, że „szczęśliwość ludzka jest ostatecznym wśród działań ludzkich. Bóg zaś jest celem ostatecznym po prostu”<sup>30</sup>. Jeszcze innym wariantem tej samej doktryny jest różnicowanie „szczęśliwości ludzkiej” i „szczęśliwości otrzymanej w nagrodę” — *felicitas humana* i *felicitas praemiatoria*. Pierwsza jest cał-

<sup>25</sup> Rebeta, *op. cit.*, s. 172–175.

<sup>26</sup> Stawiam znak równości między „aktywnością”, która jest domena etyki, a szczęśliwością specyficznie ludzka, biorąc za podstawę następujący tekst Pawła z Worcestera (rkps Biblioteki Jagiellońskiej 720, f. 6r, cytowany za: Rebeta, *op. cit.*, s. 169 przyp. 21): „*Felicitas etiam convenit angelis. Dicitur quod sic non tamen eodem modo sicut hominibus et ergo philosophia moralis solum extendi se ad felicitatem et liberatem hominis. Etiam conversatio angelorum est nobis ignota, propter quod non fit [u Rebety: *sic*] mentio de operationibus ipsorum*”. Zaznaczony wyjątek życia kontemplacyjnego ludzi na ziemi dotyczy zakonników kontemplacyjnych, o czym zob. *ibidem*, s. 181–182.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 180–181.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 169–170.

<sup>29</sup> Rkps Biblioteki Jagiellońskiej 720, f. 13r.

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 11v.

kowiec autonomiczna w stosunku do drugiej i nie widać między nimi żadnego przyczynowo-skutkowego związku<sup>31</sup>. Za pomocą tych formuł Paweł wprawdzie nie neguje tego, co na temat celu człowieka głosi doktryna chrześcijańska, ale też i nie próbuje wyjaśnić, jak się ma ów cel ostateczny właściwy działaniom ludzkim do „celu ostatecznego po prostu”. Choć jest także teologiem, przystępuje do komentowania *Etyki Nikomachejskiej* nie próbując szukać żadnych punktów styčných doktryny etycznej Arystotelesa z chrystianizmem, a czasem nawet zachowuje się tak, jakby w ogóle nie istniała inna etyka niż etyka Arystotelesa.

Na uwagę zasługuje jednak nie tylko potraktowanie etyki jako dziedziny całkowicie autonomicznej i niestycznej z doktryną chrześcijańską, ale też pewna ujednoznaczniająca ją interpretacja.

Jak wiadomo, etyka Arystotelesa ma dwa, a nawet trzy odrębne i nie całkiem harmonijnie zestrojone wątki: wątek cnót etycznych, wątek cnót noetycznych i jeszcze od tamtych dwóch wyodrębniający się wątek etyki przyjaźni<sup>32</sup>. Cnoty etyczne są u Arystotelesa związane z koncepcją człowieka jako istoty „politycznej”, to znaczy „z natury” mogącej funkcjonować tylko w ramach wspólnoty, jaką stanowi *polis*<sup>33</sup>. Jako takie, cnoty etyczne stanowią przedmiot etyki rozumianej jako nauka o właściwościach i działaniach ludzi zwykłych, to znaczy takich, którzy nie odstają od „politycznej” natury człowieka. Natomiast cnoty noetyczne są własnością specjanego rodzaju ludzi, pozostających w związku ze społecznością *polis* o tyle luźnym, że jej do realizacji swych celów nie potrzebują. Żyją oni bowiem życiem „teoretycznym”, czyli kontemplacyjnym, oddając się całkowicie badaniu ostatecznej rzeczywistości, ono zaś przynosi im szczęśliwość o tyle bardziej intensywną od szczęśliwości tych, co praktykują cnoty etyczne, że z jednej strony nie zakłócają tych szczęśliwości — lub zakłócają w stopniu minimalnym — potrzeby i niedostatki zewnętrzne, z drugiej zaś wzmacnia ową szczęśliwość uczestnictwo w niej „pierwiastka boskiego”, jakim jest „zewnętrzny” w stosunku do człowieka, a więc i ponadludzki, intelekt czynny. Ludźmi tymi są dla Arystotelesa filozofowie<sup>34</sup>.

Otóż znamienne jest, że Paweł z Worcestera — wbrew Arystotelesowi i wbrew jego trzynastowiecznym komentatorom chrześcijańskim — odrzucił automatyczne identyfikowanie filozofii z „życiem teoretycznym”, a życia teoretycznego ze wzmoczoną i szczególną szczęśliwością. Uznawszy za Arystotelesem „boski” charakter życia teoretycznego, czyli kontemplacyjnego, wyłączył je jednak z obrębu filozofii, ponieważ ta była dla niego sprawą specyficznie ludzką, wynikłą z autonomicznej rozumności, a zarazem społecznego charakteru natury ludzkiej. Uznał w rezultacie, że życie kontemplacyjne wiodą jedynie

Rebeta, *op. cit.*, s. 167—169.

<sup>32</sup> W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, [w tegoż:] *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 324—338.

<sup>33</sup> Arystoteles, *Eth. Nic.* 1, 2, 1094 a.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 10, 7, 1177 a 12—28.



mnisi. Ma ono istotnie charakter w pewnym sensie boski, ale też z tego właśnie powodu jest domeną teologii, nie filozofii: przedstawiają takie życie pisma raczej Ojców Kościoła niż filozofów<sup>35</sup>. Co się tyczy filozofii samej, to naczelną w niej miejsce przypadło w ten sposób etyce. Ona zaś zajmuje się cnotami społecznymi i uprawianymi przez ogół ludzi. Są te cnoty bardziej potrzebne do tego, aby człowiek żył w społeczności „politycznej”, niż aby żył w inny sposób<sup>36</sup>. Implikowało to wyższość „praktycznej” etyki nad „teoretyczną” metafizyką.

Centralne również dla filozofii Arystotelesa zagadnienie szczęścia rozwiązał Paweł — w kontekście tej relacji — inaczej niż Arystoteles, a także inaczej, niż je rozwiązywała klasyczna scholastyka chrześcijańska. Odrzucił utożsamienie mądrości, czyli wiedzy o rzeczywistości ostatecznej, ze szczęśliwością. „Na twierdzenie — pisał — że metafizyka czyni człowieka mędrce, a jeśli tak, to i szczęśliwym, odpowiadam, że nie każdy metafizyk jest szczęśliwy, lecz tylko metafizyk w sensie właściwym, to jest taki, który osiągnął poznanie Boga i substancji oddzielonych, a zarazem prawy ład w pożądanich, ład zaś taki buduje on w sobie uprzednio dzięki wiedzy moralnej”<sup>37</sup>. Warto może zwrócić uwagę, że w tym samym mniej więcej czasie Piotr z Sienna w swym komentarzu do *Metafizyki* głosi analogiczny postulat ze strony metafizyki: autentycznym metafizykiem mógł się wedle niego stać tylko ten, kto do należytego zajmowania się metafizyką miał odpowiednie dyspozycje moralne<sup>38</sup>. Warto jednocześnie przypomnieć, że Paweł bardzo wyraźnie odróżniał moment etyczny od politycznego, rozumianego pragmatycznie. Była to nowość (w stosunku do klasycznej scholastyki chrześcijańskiej XIII wieku, a także w pewnym sensie i do samego Arystotelesa) z istoty swej, choć zapewne nie z genezy, humanistyczna: etyczna — to zaś znaczy przede wszystkim: czynna, samotwórcza i twórcza, a nie tylko poznawcza — natura człowieka to motyw dominujący w humanizmie renesansowym od Petrarcki aż do Pomponazziego i Erazma<sup>39</sup>. Mimo tak radykalnego rozdzielenia porządków filozofii i teologii oraz wyłączenia etyki społecznej życia aktywnego z obszaru teologii są wszelako u Pawła z Worcestera wypowiedzi, w których oba rozdzielone porządki się stykają, wskutek czego życie aktywne i życie kontemplacyjne również dają się połączyć w jeden jeśli nie harmonijny, to przynajmniej wzajemnymi relacjami spleciony system.

<sup>35</sup> Rkps Biblioteki Jagiellońskiej 720, f. 2v; por. Rebeta, *op. cit.*, s. 181.

<sup>36</sup> Rkps Biblioteki Jagiellońskiej 720, f. 2r: „Ethica tractat de virtutibus in communi, magis necessariis, ut [homo] civiliter vivat quam ut aliter vivat”.

<sup>37</sup> Ibidem, f. 5r: „[...] quando dicitur «metaphysica facit hominem sapientem, et si sic, felicem», respondetur, quod non quilibet metaphysicus est felix, sed solum metaphysicus proprie dictus, scilicet qui habet cognitionem Dei et substantiarum separatarum cum rectitudine appetitus, et talem praesupponit ex scientia morali”.

Z. Włodek, *Filozofia bytu*, [w:] *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicz, t. 3, Wrocław 1977, s. 164 i s. 173, przyp. 16.

Zob. Domański. „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 88 i n.

I tak na przykład buridanowskie kategorie „szczęśliwości zasługującej nagrodę” i „szczęśliwości nagradzającej” (*felicitas meritoria* albo *humana*, albo *viae*, albo *imperfecta* — i *felicitas praemiatoria* albo *supernaturalis*, albo *patriae*, albo *perfecta*) funkcjonują również u Pawła jako paralelne do dwóch celów ostatecznych człowieka, o których była mowa wyżej<sup>40</sup>. Jeszcze bardziej widoczna jest ta tendencja zestrajająca i systematyzująca w stwierdzeniu, że „życie kontemplacyjne, jeśli rzecz rozumieć po prostu, jest szlachetniejsze i bardziej godne wyboru, ponieważ jest celem życia praktycznego”, oraz że „szczęśliwość praktyczna [to znaczy: polegająca na działaniu] [...] nie jest celem ostatecznym, jeśli rzecz brać po prostu, albowiem przyporządkowana jest [to znaczy: ma za cel, zmierza ostatecznie do] szczęśliwości spekulatywnej [czyli kontemplacyjnej]”<sup>41</sup>. Stwierdzenia te posługują się terminami, z dawien dawna zadomowionymi w teologii i filozofii chrześcijańskiej średniowiecza, i nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że życie kontemplacyjne jest tożsame ze „szczęśliwością nagradzającą”, czyli pośmiertną, a życie aktywne ze „szczęśliwością zasługującą nagrodę” i że mimo tak radykalnego oddzielenia filozoficznej etyki życia czynnego od teologicznej kontemplacji jakiś związek między tymi dziedzinami w płaszczyźnie innej niż filozoficzna pozostał dla Pawła żywy. Więcej nawet: jego bogaty komentarz do *Etyki Nikomachejskiej* da się interpretować również w tych punktach, któreśmy uczynili przedmiotem powyższej relacji, w sposób znacznie bliższy scholastyce klasycznej, niżby to z naszej relacji wynikało<sup>42</sup>. Znana to dobrze cecha tekstów tej epoki kompilacyjnych i eklektycznych<sup>43</sup>. Biorąc wszelako pod uwagę szerszy kontekst „praktyczny” ówczesnej myśli polskiej, sądzić wolno, że ten sposób zaakcentowania wartości życia aktywnego, który próbowałem przedstawić na początku, wyraża przekonanie autorskie i nie jest tylko jednym z wielu elementów erudycji komentatora i jego dydaktycznej dążności do zaprezentowania słuchaczom jak największej ilości rozwiązań i pomysłów<sup>44</sup>.

Niezależnie od tego wszystkiego nie sposób nie zauważyć paraleli między owymi konkordystycznymi myślami z Pawłowego komentarza o życiu aktywnym i życiu kontemplacyjnym, które przedstawiliśmy na koncu niniejszej relacji, a streszczoną wyżej koncepcją Coluccia Salutatięgo. Jakkolwiek nie ma żadnych przesłanek, które by pozwalały myśleć o zależności Pawła od włoskiego humanisty, to przecież zarówno akcent na społeczna i aktywna na urę człowieka, jak i analogiczny — w zakresie związku wzajemnego *felicitas meritoria* i *felicitas praemiatoria* — zabieg porządkujący pozwalają zaliczyć obu myślicieli do tej samej lub przynajmniej bar-

<sup>40</sup> Rebeta, *op. cit.*, s. 167–168.

<sup>41</sup> Rkps Biblioteki Jagiellońskiej 720, f. 27r i 194r.

<sup>42</sup> J. B. Korolec, *Etyka* [w:] *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 8, Wrocław 1979 (w druku).

<sup>43</sup> Zob. Świeżawski, *op. cit.*, t. 1 i 2, wedle indeksu rzeczowego.

<sup>44</sup> Zob. Rebeta, *op. cit.*, s. 213–215.



dzo pokrewnej tendencji rewaloryzującej aktywność i etycznie uszlachetniony pożytek. Nie ośmieliłbym się tendencji tej nazwać humanistyczną w tym sensie, iżby miała się wprost inspirować ideami, które pierwszy sformułował Petrarca, a rozwijali jego następcy. Inspiracje Pawła z Worczyna są późnoscholastyczne, nie humanistyczne. Ale i Coluccia Salutatiego uważać wolno za kontynuatora tych elementów tradycji chrześcijańskiej myśli scholastycznej, które były czymś heterogenicznym w stosunku do spekulatywnych przestępstw scholastycznego arystotelizmu<sup>45</sup>.

Na koniec zaś, również jeśli idzie o bardziej konkretne konsekwencje społeczne przedstawionych wyżej filozoficznych założeń, stwierdzić można, że Paweł okazuje daleko idącą trzeźwość i umiar. Był wprawdzie niechętny zakonowi kontemplacyjnemu i razem z innymi przeciwstawiał się sprowadzeniu do Polski kartuzów, ale odrzuciwszy życie kontemplacyjne jako sprzeczne z „polityczną” naturą człowieka, ostatecznie za najwyższy ideał życia przyjął nie życie aktywne, lecz „mieszane”, aktywne i kontemplacyjne zarazem, wychodząc z niebanalnego w myśleniu filozoficznym założenia, że to, co złożone, jest „godniejsze” od swoich składników. Przedstawicielami takiego życia byli dlań ludzie wyżej od innych stojący w hierarchii społecznej, „zwierzchnicy i przełożeni”, jak ich nazywa, oni bowiem łączą aktywność z kontemplacją<sup>46</sup>. Wydaje się, że była to próba nowego zakwalifikowania intelektualnej aktywności człowieka, przez klasyczną scholastykę umieszczanej raczej — w myśl dystynkcji arystotelesowskich — po stronie kontemplacji. Późniejsze dzieje wątku poszły zdecydowanie w tym kierunku.

### Jana z Ludziska pochwała pracy ludzkiej

Umieszczam w tytule imię młodszego o lat około dwadzieścia od Pawła z Worczyna krakowskiego lekarza i humanisty Jana z Ludziska z pełną świadomością, iż teksty, do których się odwołuję, przypisane mu zostały jedynie na mocy hipotezy. Jest to jednak hipoteza tak dobrze ugruntowana, że we mnie osobiście Janowe autorstwo tekstów, które tu chcę omówić, czyli *Drugiej mowy na powitanie przybywających do Krakowa posłów bazylejskich* i *Mowy pochwalnej na cześć filozofii*, podobnie zresztą jak pozostałych przypisanych mu anonimowych tekstów, wydanych razem

<sup>45</sup> Zob. E. Gilson *La philosophie au moyen-âge. des origines patristiques jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle*. Paris 1962, s. 733; tenże *Notes sur une frontière contestée*. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge, t. 25: 1958, s. 65–81; E. Garin. *A proposito di Coluccio Salutati*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia”, R. 15: 1960, s. 73–82.

<sup>46</sup> Rkps Biblioteki Jagiellońskiej 720. I. 1941: „[...] ad praelatos et maiores non solum pertinet activa vita, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa [...]. Et sic vita praelatorum est mixta ex activa et speculativa; quae est melior, sicut compositum est melior suo simpliciter”. Por. Rebeta *op. cit.*, s. 208–209; Korolec *op. cit.*

z dwiema mowami opatrzonymi jego imieniem z rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej 126, nie budzi żadnych zgoda wątpliwości<sup>47</sup>. W mowach tych reprezentowany jest ten sam humanistyczny i społeczny punkt widzenia, wedle którego człowiek jest istotą aktywną i który stanowił zasadniczy element w doktrynie Pawła z Worcesteru. Od razu możemy dodać, że o ile u Pawła z Worcesteru przeważała tendencja do rozdzielania aktywności i kontemplacji i umieszczania każdej z nich w odmiennym porządku, to u Jana z Ludziska stwierdzić można raczej próbę ujęcia aktywności jako czegoś harmonijnie z kontemplacją zestrojonego. Ma to swoiste konsekwencje w konkretnych zagadnieniach społecznych, tak samo różne od analogicznych konsekwencji Pawła z Worcesteru.

Ogromnie rozwlekły i zawity wstęp *Drugiej mowy na powitanie przybywających do Krakowa posłów bazylijskich* mówi najpierw o niepokojach mówcy (i chyba też jego środowiska) z powodu braku wiadomości z soboru o gotowych już dekretach reformujących Kościół i przywracających go do pierwotnego, optymalnego stanu<sup>48</sup>. Następnie mówca wyraża radość z powodu przybycia posłów: znaleźli się oni w prześwietnym i naukami wsławionym mieście Krakowie, aby przekazać — zapewne uniwersytetowi — to, co im polecił Ojcowie soboru<sup>49</sup>. Najwyraźniej jednak żadnych upragnionych nowin nie przynieśli, bo mówca wprawdzie dziękuje Bogu za to, że dane mu było delegatów oglądać<sup>50</sup>, ale zarazem dyskretnie zachęca ich do dbałości około „rzeczy pospolitej i zbawienie dusz”, przypominając im zresztą, że za tę dbałość czeka ich nagroda wieczna. „Nic bowiem z tego, co się dzieje na ziemi, nie jest miłsze Bogu, który jako władca rządzi całym światem, jak rady i zgromadzenia ludzi zwołane po to, aby żyli w prawości”<sup>51</sup>. Osobno zaś wyraża jeszcze radość z tego, że sobór spełnił powszechne pragnienie, aby każdemu wolno było wypowiadać swoje zdanie dotyczące błędów i nadużyć w Kościele oraz sposobu ich usuwania<sup>52</sup>. W ten sposób mówca doszedł wreszcie do właściwego tematu, czyli do opinii i rad własnych, które streścić można następująco:

Kościół założony został przez Boga w akcie stworzenia, będącego „kontemplacją rzeczy Bożych”, na dwu fundamentach: pracy ludzkiej i dokonującej się w małżeństwie prokreacji. Stworzywszy Adama Bóg umieścił go w raju, aby pracował i strzegł swej siedziby, a dając mu do pomocy Ewę nakazał im mnożyć i napelniać ziemię<sup>53</sup>. To jest wymiar naturalny

<sup>47</sup> Zob. J. S. Bojarski, *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, „Studia Mediewistyczne”, 14: 1972, s. 32—37.

<sup>48</sup> *Ioannis de Ludzisko Orationes*, edidit H. S. Bojarski, Wrocław 1971 (Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi, edita curante C. F. Kumaniecki, vol. XIX), s. 91, w. 66—67 (dalej strony i wiersze tej edycji cytowane bez konwencjonalnych oznaczeń).

<sup>49</sup> *Ibidem*, 92, 90—93; 93, 114—119.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 93, 137—139.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 93, 141—144, 156 (słowa przytoczone: 94, 154—156).

<sup>52</sup> *Ibidem*, 94, 147—157.

<sup>53</sup> *Ibidem*. 95. 161—169



Kościół. W wymiarze mistycznym, gdzie dusze ludzkie „nieśmiertelne są z natury, bezcielesne zaś przez łaskę”<sup>54</sup>, funkcjonuje wiara, która „polega na dwóch zwłaszcza rzeczach, mianowicie na poznaniu i miłości, wierzymy bowiem, że Bóg jest stwórcą wszystkiego i odkupicielem wybranych”<sup>55</sup>. W mistycznym pojęciu Kościoła zawiera się również mądrość, która oświeca wiernych i przez to sprawia, że dokonując w czystości wiary dzieł znamenitych, torujemy sobie drogę do nieba”<sup>56</sup>.

Otóż od udziału w tym wszystkim Bóg nie wykluczył wcale kapłanów: kazał im uczestniczyć w tworzeniu nowego potomstwa nie tylko słowem i działaniem, ale też ustanowionym na początku świata małżeństwem; tak było zarówno w *Starym*, jak w *Nowym Testamencie*. Dopiero w ostatnich czasach kler wyrzekł się małżeństwa z wielką szkodą dla swoich obyczajów<sup>57</sup>. Jest to cena płacona za pogwałcenie praw natury, o której uczy filozof Arystoteles, a zwłaszcza lekarz Konstantyn Afrykańczyk<sup>58</sup>.

To pogwałcenie praw natury dokonało się także, jeśli idzie o ową drugą podstawę, na której Kościół oparty został w akcie stworzenia, mianowicie „pracę, która również jest człowiekowi przyrodzona i dzięki której człowiek podtrzymuje swoje istnienie”, co potwierdzają zarówno filozofia, jak *Biblia*<sup>59</sup>. Z niedostatku pracy pochodzi rozliczne zło trapiące Kościół: żebrania ludzi zdrowych, rozbój, złodziejstwo. A przecież żebractwa zakazywali zdrowym chrześcijanom Ojcowie Kościoła, zakaz dotyczył zaś i tych, którzy spełniali posługi duchowe, a którzy w czasach współczesnych mówcy uprawiają niecny proceder ściągania opłat za swe posługi, choć im wyraźnie zabrania tego prawo kanoniczne, i swą chciwość posuwają do uprawiania lichwy, do nepotyzmu, do życia próżniaczego, które staje się zwyczajem czy wręcz instytucją, dając też okazję do innych grzechów<sup>60</sup>. U podstaw tego zła leży beczynność i próżniactwo, potępiane zarówno przez tradycję chrześcijańską, jak i filozoficzną i przez obie przyrównywane do grobu i śmierci<sup>61</sup>. Wszystko to zaś stoi na przeszkodzie restytuowaniu pierwotnego stanu Kościoła, o którym tylko bezczelni ignoranci mogą twierdzić, że nie był stanem doskonałości. Tymczasem to *moderni*, wyrzekając się przewodnictwa dawnej tradycji, nie potrafią zaradzić złu, które swymi obyczajami sami powodują<sup>62</sup>. O wiele lepiej niż kościelne funkcjonują — we właściwym im zakresie — prawa świeckie; autor myśli niechybnie o sytuacji

<sup>54</sup> *Ibidem*, 95, 182—183.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 95, 188—190.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 95, 192—193.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 95, 211—96, 219.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 96, 220—237.

*Ibidem*, 96, 238—249.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 96, 251—98, 306.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 98, 258—313.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 99, 332—100, 369.

w Polsce<sup>63</sup>. Stan posiadania Kościoła natomiast skurczył się wydatnie<sup>64</sup>. Mowa kończy się zachętą do reformy Kościoła i wyrazami nadziei, że reforma ta będzie przeprowadzona<sup>65</sup>.

Mając w pamięci gloryfikację aktywności w doktrynie etycznej Pawła z Wroczyna i zarazem jej ograniczenie do sfery naturalnej, musimy przede wszystkim stwierdzić, że zanikła tu owa ostra granica pomiędzy teologią i filozofią, a wraz z nią również wszelka opozycyjność życia aktywnego i życia kontemplacyjnego. Autor *Drugiej mowy* podkreśla raz po raz całkowitą zgodność i harmonię między biblijną i filozoficzną koncepcją życia ludzkiego. Ustanowione i objawione przez Boga prawo natury jest tożsame z prawem natury odkrytym i sformułowanym przez filozofów. Praca i prokreacja ukonstytuowały kondycję ludzką już w stanie natury czystej, przed grzechem pierworodnym. Nie istnieje tu żadna opozycyjność między doczesnością i wiecznością; przeciwnie, zachodzi między nimi ciągłość i zależność prosta, jakby automatyczna, skoro dokonywanie „dzieł znamienitych” prowadzi do nieba, jego zaś podstawa jest mądrość, bynajmniej nie utożsamiająca się z metafizyczną kontemplacją. Więcej nawet! Kontemplacja jako rodzaj życia ludzkiego w ogóle nie została wzięta pod uwagę: to Boża kontemplacja stworzyła świat i ustanowiła prawa natury, na nich opierając Kościół, identyczny tu niechybnie z całą ludzkością<sup>66</sup>, o tym zaś, co by miała do czynienia kontemplacja w życiu człowieka, nie ma w ogóle mowy. Dusze ludzkie są nieśmiertelne dzięki danej im od Boga naturze, natomiast dzięki łasce stają się niematerialne: pogląd to mimo swej marginalności godny uwagi, bo jak mi się zdaje, unikalny, jeśli pominąć zawarte w nim dość nikłe konotacje platońskie<sup>67</sup>. Takiej czy innej genezy doktrynalnej, owo uczestnictwo człowieka w boskiej naturze, unieśmiertelniające go niejako z samego założenia nabiera szczególnego charakteru przez stwierdzenie, że łaska czyni duszę ludzką niecielesną. Jakikolwiek powodowałoby to konsekwencje w zakresie chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej (która wszak opiera się na koncepcji integralnego zmartwychwstania duszy i ciała), wydaje się pewne, że autorowi analizowanej mowy chodzi tu przede wszystkim o podkreślenie cielesności jako nieodła-

<sup>63</sup> *Ibidem*, 100, 370—382. Że chodzi o Polskę, wynika to, jak mi się zdaje, z pojawiających się w najbliższym sąsiedztwie, choć dotyczących innej kwestii, słów następujących (100, 378—379): „in regno Poloniae laicorum et sacerdotum colandae turpes”.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 100, 388—390: „[...] Romana Ecclesia, qua nunc pars orbis occidentalis regitur, [...] prosternitur”.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 100, 395 in.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 94, 161—166: „Quae [Ecclesia] post quandam texturam caelorum, intelligentiarum et elementorum originaliter et primordie ab summo Opifice, in altitudine divitiarum suarum, in viridario deliciarum paradisi, divinarum rerum contemplatione fundata est in duabus basibus, in operatione scilicet, matrimonio et liberorum procreatione”.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 95, 181—183: „[...] animae nostrae immortales sunt eius natura, incorporales vero per gratiam”. *Eius* oznacza oczywiście Boga, a zatem i ludzkie dusze są natury boskiej, jak w popularnej w XV w. wersji platonizmu.



cznego składnika natury ludzkiej (czyli jako stanu naturalnego). Stanowi to — dyskretnie, ale znakomicie do nich dostrojone — uzasadnienie antropologiczne, ontologiczne i zarazem teologiczne postulatów reformy obyczajów, praw i ram instytucjonalnych Kościoła. Wydaje się, że takie uzasadnienie filozoficzne dla gloryfikacji pracy, która stanowi główny temat *Drugiej mowy* i myśl przewodnią owych przedstawionych przez mówcę postulatów pod adresem soboru, czyni ją reprezentatywną dla filozoficznej tematyki niniejszego szkicu.

Z *Mową pochwalną na cześć filozofii*, która tak samo jest gloryfikacją ludzkiej pracy i niemal dosłownie powtarza niektóre wątki *Drugiej mowy na powitanie posłów bazylejskich*, rzecz ma się o tyle inaczej, że życie kontemplacyjne i życie aktywne zostały tam nazwane po imieniu. Raz autor stwierdził, cytując *De opere monachorum* św. Augustyna, że praca więcej jest warta niż beczynna kontemplacja<sup>68</sup>. W innym miejscu jednak życie kontemplacyjne zostało wymienione na jednej płaszczyźnie z życiem aktywnym jako coś specyficznie ludzkiego, jako sposób bycia właściwy ludziom wolnym<sup>69</sup>. To drugie miejsce to tylko epizod, w dodatku przyjęty dosłownie z pedagogicznego traktatu Piera Paola Vergeria, więc aby je należycie zrozumieć i ocenić, trzeba przypatrzeć się skomplikowanemu nieco tokowi myśli w całej mowie. Jest ona bowiem — w przeciwieństwie do samodzielnie, jak się zdaje, skomponowanej *Drugiej mowy na powitanie posłów bazylejskich* — kompilacją, w całości niemal złożoną z tekstów cudzych, choć zarazem tworzących całość oryginalną, o niezaprzeczalnym statusie autor-skim<sup>70</sup>.

Zamieszczona we wstępie dyspozycja mowy jasno precyzuje poszczególne jej punkty. Autor zapowiada, że rozpocznie od ogólnej pochwały filozofii, po czym nastąpi dygresja mówiąca o tym, „kto powinien oddawać się jej studiom”<sup>71</sup>. Na to pytanie odpowie, rozpatrując — jak się wyraża — „quaedam incidentia”, co oznacza zarówno „sprawy przychodzące do głowy w trakcie mówienia”, jak i w stosunku do właściwego tematu przypadkowe, „incydentalne” właśnie<sup>72</sup>. Jakoż nie idzie tu o żadne osobnicze cechy intelektualne i charakterologiczne przyszłych adeptów filozofii, tak ważne w starożytnych zwłaszcza rozważaniach metafizycznych i w doksograficz-

*Ibidem*, 119, 424.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 125, 596 i n.

<sup>70</sup> Uwaga ta dotyczy większości mów zebranych w jeden zbiór przez Bojarskiego, który technikę naśladowania i stopień oryginalności charakteryzuje — po analogicznych pracach B. Nadolskiego — m.in. w artykule *Quibus fontibus Ioannes de Ludzisko in sua oratione „De laudibus et dignitate philosophiae” componenda usus sit*, „Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum”, R. 56: 1966. s. 206—212.

<sup>71</sup> *Ioannis de Ludzisko Orationes*. 106, 48.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 106, 49. Pierwsza formuła pochodzi z przekładu M. Cytowskiej w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII—XV wieku*, wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył J. Domański, Warszawa 1978, s. 353.

nych relacjach<sup>73</sup>, lecz o wyznaczoną przez czynniki ekonomiczne sytuację społeczną adeptów filozofii, „o dobrą lub złą sytuację majątkową”<sup>74</sup>. To właśnie ten temat przyciąga owe tematy incydentalne. Są to kwestie społeczne, znane nam już częściowo z powitania posłów bazylejskich: „potępienie nędzy i żebractwa, zarobek i rzemiosło, zajęcia hańbiące i zaszczytne, najwyższa chwalebność rolnictwa, haniebna żebrania ludzi zdrowych i jej karanie, właściwa dbałość o dzieci”<sup>75</sup>. Dopiero trzecia część mowy przyniesie właściwą pochwałę filozofii i zakończy się zachętą do jej uprawiania oraz pochwałą słuchaczy<sup>76</sup>.

Wstępna, ogólna pochwała filozofii, wyrażona po większej części (zgodnie zresztą ze zwyczajami rozpowszechnionymi w piętnastowiecznym humanizmie włoskim i z niego przejęta przez autora razem z obfitymi cytatami) słowami Cyncerona<sup>77</sup>, kończy się stwierdzeniem, że filozofia zawiera w sobie nauki wyzwolone, te zaś są zajęciem człowieka wolnego, w którym szuka on najpierw cnoty, a zaraz po niej czci i sławy, inaczej niż umysły niewolnicze, szukające zysku i rozkoszy; ze swej strony filozofia czyni też ludzi wolnymi<sup>78</sup>. Otóż filozofią winni się zajmować tylko ludzie wolni, tj. zrodzeni z wolnych rodziców i mający zapewnione środki utrzymania<sup>79</sup>. Inna formuła określa to w sposób zmodyfikowany i bodaj bliższy społecznej doktrynie autora, jeśli jest nim Jan z Ludziska, obrońca chłopów i w ogóle ludzi niższego stanu<sup>80</sup>: ci, co chcą się poświęcić filozofii, winni albo zdobyć konieczne środki utrzymania, albo otrzymać je od rodziców<sup>81</sup>.

Te dwie formuły przedzielone zostały rozważaniami na temat współzależności między wolnością, bogactwem, cnotą i szczęściem. W rozważaniach tych, skomponowanych z rozlicznych i bardzo zróżnicowanych co do treści i pochodzenia cytatów, występują obok siebie dwie rozbieżne koncepcje wolności i cnoty, które wszelako autor zdaje się traktować jako koherentne i komplementarne. Jedna, stoicka, ilustrowana głównie cytatami z Cyncerona, kładzie nacisk na wolność wewnętrzną jako rękomię szczęścia i cnoty. Drugą, perypatetycką, uzależniającą cnotę i wolność, a także szczęście od pomyślnych okoliczności zewnętrznych, przede wszystkim zaś od posiadania dostatecznych środków do życia, ilustrują cytaty z Arystotelesa, ale także z Kasjodora, Piotra Alfonsa, św. Jana Chryzostoma oraz z jakichś trudno

<sup>73</sup> Por. np. *Aulus Gellius, Noct. Att.* 17, 19, 3; *Diogenes Laertius*. 6. 64–65

<sup>74</sup> *Ioannis de Ludziskō Orationes*, 106, 49–50.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 106, 50–53.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 106, 53–57.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 107, 74–89, z Cyncerona. *De off.* 2, 2. 5–6.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 107, 97.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 107, 98–100.

<sup>80</sup> Jako obrońca chłopów i innych upośledzonych grup społecznych jawi się Jan z Ludziska w podpisanej w przkazie rękopiśmiennym jego imieniem mowie powitalnej na cześć przybywającego do Krakowa na koronację Kazimierza Jagiellonczyka; zob. *Ioannis de Ludzisko Orationes*, 64, 93–95; 65 131–137; por. też inną mowę *ibidem*, 58, 259; 59 267

<sup>81</sup> *Ibidem*, 11, 192–193



identyfikowalnych pseudepigrafów średniowiecznych<sup>82</sup>. Nie ulega wątpliwości, że takie nie liczące się z niekoherencjami podporządkowanie stoickiej wolności od bogactwa arystotelesowskiemu pojmowaniu szczęścia i wolności jako zależnych od dóbr zewnętrznych podyktowane zostało osobistym przekonaniem autora o trafności tej ostatniej. Już to świadczy, że podobnie jak Paweł z Worcestera uważa on arystotelizm wyłącznie czy przede wszystkim za teorię życia czynnego, choć — inaczej niż filozof-scholastyk — za jednorodne z arystotelesowskim ma w tej kwestii również autorytety chrześcijańskie, nie wyłączając biblijnych<sup>83</sup>.

Zależny częściowo od Vergeria, częściowo od tłumaczonego przez Guarina Pseudo-Plutarcha, a także od innych autorów i pseudepigrafów starożytnych długi wywód o wychowaniu i przysposobieniu dzieci do życia społecznego, czyli ta część mowy, która we wstępnej dyspozycji określona została jako „dobra lub zła sytuacja majątkowa”, kontynuuje tę perypatetycką koncepcję wartości filozoficznych — cnoty, szczęścia, wolności<sup>84</sup>. Rodzice, wychowując dzieci na uczciwych ludzi, winni zapewnić im też środki utrzymania albo — co na jedno wychodzi — nauczyć ich zapewniających te środki zawodów. Nie godzi się natomiast zmuszać dzieci do tego, aby na studiowanie sztuk wyzwolonych zarabiała żebraniną<sup>85</sup>. W tym kontekście pojawia się, zbudowana głównie z obszernych cytatów z Cyserona, pochwała rolnictwa jako najszlachetniejszego sposobu zarabkowania<sup>86</sup>. Następnie przychodzi, znana nam już z *Drugiej mowy na powitanie posłów bazylejskich*, inwektywa przeciwko żebractwu, skierowana także jednoznacznie przeciwko klerowi, w tym również przeciwko członkom zakonów żebrzących<sup>87</sup>. Otóż rozpoczynają tę dygresję — w znacznym zakresie identyczne jak w tamtej mowie i powołujące się na te same co tam autorytety biblijne i filozoficzne — tezy o charakterze ogólnofilozoficznym: aktywność (*operatio*) otrzymuje człowiek od natury jako czynnik podtrzymujący go w istnieniu; w ogóle sposobem istnienia człowieka jest działanie; gdyby człowiek był bierny, byłby w naturze czymś zbędnym i z nią samą sprzecznym, natura zaś nie tworzy niczego na próżno. Charakterystyczne, że na równi z tymi arystotelesowskimi twierdzeniami za argument przeciwko życiu beczynnemu będących w pełni sił żebraków, w tym również duchownych, służy cytat z księgi Hioba: „Człowiek rodzi się do pracy, jak ptak do latania”<sup>88</sup>.

Pośród tych rozważań pojawia się po raz pierwszy w tej mowie termin „kontemplacja” we wspomnianym już cytacie z *De opere monachorum* Augustyna o wyższej wartości pracy niż życia kontemplacyjnego. Bliższy

<sup>82</sup> *Ibidem*, 107, 100; 111, 199.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 109, 134—143 (rzeczywiste lub rzekome cytaty biblijne).

<sup>84</sup> *Ibidem*, 111, 199—126, 637.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 111, 199—112, 225.

*Ibidem*, 112, 226—116, 332.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 116, 333—120, 460.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 116, 337—346, a zwłaszcza 337—341.

kontekst tego cytatu mówi o konieczności karania przez przełożonych takich duchownych, którzy zamiast pracować na swoje utrzymanie w rzemiośle lub na roli żebrzą, okradając w ten sposób, wbrew przykazaniu „nie pożądaj rzeczy bliźniego swego”, tych, dla których jałmużna byłaby jedynym środkiem do życia. Otóż nie zmienia tej sytuacji — powiada Jan z Ludziska — to nawet, że członkowie kleru „od czasu do czasu zajmują się odmawianiem brewiarza lub czynnościami duchowymi, które są więcej warte, bo pracę stawiać trzeba wyżej niż bezczynność kontemplacji”<sup>89</sup>. Zdanie to nie jest całkowicie jasne, jeżeli nie uwzględni się, po pierwsze, następujących po nim uzasadnień z prawa kanonicznego, zwłaszcza zaś tego, które kazało klerykom uczyć się rzemiosła oraz sztuki czytania i pisanie<sup>90</sup>, po wtóre zaś — uwagi samego mówcy, iż żebrzący mnisi porzucają książki o filozofii i sztukach wyzwolonych<sup>91</sup> i że nie scholarzami, lecz żebrakami są ci spośród nich, co zarabiają na życie pełniąc jakieś bliżej nie określone posługi cmentarne<sup>92</sup>. W świetle tych wypowiedzi można mianowicie stwierdzić, że Jan z Ludziska, rozróżniając mimochodem zajęcia mniej i bardziej „szlachetne”, nie stawia ostrej granicy między aktywnością i pracą zarobkową z jednej a studiami wyzwolonymi i kontemplacją z drugiej strony. Wydaje się, że po stronie aktywności i pracy znalazła się wszelka działalność intelektualna i że kontemplacja, która w cytacie z Augustyna ma jeszcze konotację „bezczywności”, w szerszym kontekście rozważań społecznych Jana z Ludziska jest tylko kategorią szczegółową ogólnego pojęcia pracy i aktywności ludzkiej. Tradycyjne przeciwstawianie tych dwóch rodzajów życia zaczyna się tu — jeszcze dość niezdecydowanie i niewyraźnie, tak iż może sam autor jest tego ledwie świadomy — przekształcać w bardziej już nowoczesne utożsamianie ich w jednej wspólnej kategorii pracy. Lecz zarazem to, co się nam jawi jako już nowoczesne, nawiązuje może i do wcześniejszej tradycji średniowiecza, do benedyktyńskiego złączenia w jedną kategorię pracy wszystkich — także intelektualnych — czynności związanych z ludzkim życiem i psychofizyczną naturą człowieka<sup>93</sup>.

Tak czy owak, nie jest to bynajmniej stanowisko powszechne, lecz raczej wyjątkowe zarówno w piętnastowiecznej scholastyce, jak i w piętnastowiecznym humanizmie. Że jednak inspiracja jego jest humanistyczna, świadczy drugie wspomniane wyżej miejsce *Mowy pochwalnej na cześć filozofii*, przynoszące termin „kontemplacja” i będące cytatem z *De ingenuis moribus et studiis adolescentiae liberalibus* Piera Paola Vergeria. Aktywność i kontemplacja, rozróżnione jako dwa rodzaje życia, traktowane są tam zarazem

<sup>89</sup> *Ibidem*, 119, 419–425.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 119, 429–430: „artificiola et litteras condiscant” — cytat z C. 3 D. XCI.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 120, 436–437.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 120, 444–452.

<sup>93</sup> Zob. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del medio evo* (przekład *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957), Firenze 1965, s. 22–23.



jako dwa rodzaje życia tego samego człowieka. Jest to zasadniczo, co zresztą wynika z szerszych antropologicznych i filozoficznych w ogóle założeń Jana z Ludziska, życie człowieka czynu, który w utożsamianej z pracą umysłową kontemplacji szuka — wedle pojęć cyceronijskich — przede wszystkim wytchnienia, zregenerowania sił vitalnych albo zapełnienia pustki wynikłej z przymusowej bezczynności<sup>94</sup>. W takim układzie nie ma miejsca ani na przeciwstawianie sobie życia aktywnego i życia kontemplacyjnego, ani na stawianie jednego ponad drugim w sposób zdecydowany i jednoznaczny.

### Adama z Bochynia pochwała małżeństwa, czyli naturalistyczna koncepcja nieśmiertelności

Z dwóch wątków obecnych w *Drugiej mowie na powitanie posłów bazylijskich* Jana z Ludziska — pracy i prokreacji — pierwszy dochodził do głosu jeszcze i potem, na przykład w *Memoriale* Ostroroga i w Kallimachowym *Żywocie Grzegorza z Sanoka*. U obu tych pisarzy związał się on, podobnie jak u Jana z Ludziska, z krytyką zakonów żebraczych, ale — ciekawy jako szczegół ówczesnej doktryny społecznej — nie ujawnia ani u pierwszego z nich, nieskorego do filozofowania, ani u drugiego, w którego intencji bohater *Żywota* był wyraźnie stylizowany na filozofa, jakichś szczególnie interesujących tekstów filozoficznych<sup>95</sup>. Inaczej rzecz się ma z wątkiem małżeństwa i prokreacji. W szesnastowiecznym już *Dialogu o czterech stanach spierających się o prawo do nieśmiertelności* Adama z Bochynia włączony on został w szerszy kontekst doktryny *par excellence* filozoficznej<sup>96</sup>. Jest to utwór o cechach już zdecydowanie humanistycznych. Należy do nich od strony formalnej sam gatunek literacki dialogu i styl w zamierzeniu autora całkowicie wolny od elementów scholastycznych, między innymi od cytatów i odsyłaczy, którymi tak obficie posługiwał się Jan z Ludziska, ale zresztą niemal tak samo nieporadny jeszcze i zagmatwany, jak styl tamtego, o pół wieku starszego pisarza, zarazem jednak obficie nasycony realiami mitologicznymi, których u Jana z Ludziska całkowicie braknie. Ponadto autor świadomie i umiejętnie operuje stylistyką humanistycznej inwektywy. Od strony treści jest to utwór wyraźnie platonizujący i zależny od doktryny neoplatoników florenckich, bardziej zresztą, jak sędzę. Ficina

<sup>94</sup> *Ioannis de Ludzisko. Orationes*, 125. 595 i n.

<sup>95</sup> Zob. Domański, *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha*, s. 412—415.

<sup>96</sup> *Lowiczana Rozmowy pretendentów do nieśmiertelności jako zabytek platonizującego naturalizmu z początków XVI w.*, wydał W. Rubczyński. „Archiwum do Badań Historii Filozofii w Polsce”, t. 1: 1917, s. 272—331, sam tekst s. 294—331, przekład polski (z drobnymi skrótami na początku) w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybrał, opracował i przypisami opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1978, s. 43—73.

niż Pica<sup>97</sup>. Jest to zarazem utwór tak bardzo nasycony filozoficznym naturalizmem, że wolno go tu potraktować jako kontynuację — po sześćdziesięciu latach — tej samej tendencji, którą na gruncie aktywizmu, ilustrowanego wyżej przykładem Pawła z Worczyna, zaszczerpił Jan z Ludziska, podobnie jak Adam z Bochynia lekarz i podobnie jak on studiujący medycynę, jak się zdaje, we Włoszech<sup>98</sup>.

Rzecz oczywista, w ciągu tak długiego czasu wiele zmieniło się w traktowaniu tematu „życie aktywne a życie kontemplacyjne” i u włoskich humanistów, i u polskich użytkowników i propagatorów ich myśli. Toteż porównanie tych ostatnich ze sobą ujawnia od razu w ich naśladowczej, ale i samodzielnej twórczości całą różnicę, jaka dzieli będących w sposób dyskretny inspiratorami Adama z Bochynia neoplatoników florenckich od Guarina czy Vergeria, których całe stronicy, przeważnie cytując ich imiennie, wciela w swoje utwory Jan z Ludziska. Zajmiemy się za chwilę obszerniej tym, co nam się wydaje w *Dialogu* Adama z Bochynia świadectwem jego studiów lekarskich — a więc siłą rzeczy i filozoficznych — we Włoszech pod koniec XV w. Teraz poprzestaniemy na stwierdzeniu, że jego *Dialog* jest bardziej ewidentnie niż omówione dotąd teksty poświęcony właśnie rywalizującym ze sobą i spierającym się o pierwszeństwo rodzajom życia i że zarazem poetyką tego sporu nie jest — jakże częsty w piętnastowiecznym humanizmie włoskim i jak bardzo podobny do równie częstego w średnio-wieczu — spór dyscyplin akademickich, lecz autentycznych rodzajów życia, nie będących tylko zawodami, lecz i „stanami” właśnie<sup>99</sup>.

Głównym elementem treści dialogu, troskliwie opatrzonego przez autora we wstępną dyscyplinę, jest zaznaczona samym tytułem nieśmiertelność. To właśnie wydaje mi się ową cechą charakterystyczną formacji intelektualnej Adama z Bochynia, podobnie jak Ficino filozofa i lekarza, formacji związanej z epoką przełomu XV i XVI w. i ze środowiskiem florenckim. Wystarczy przypomnieć, że to w tym środowisku powstała *Theologia Platonica de immortalitate animorum* Ficina i że to ta epoka, w dziesięć lat po *Dialogu* Adama z Bochynia, przynieść miała *De immortalitate animae* Pomponazziego, podczas gdy wcześniejsi myśliciele Quattrocenta mniej chętnie zapuszczali się w spekulacje na temat nieśmiertelności<sup>100</sup>. Od strony pol-

<sup>97</sup> Słusznie zwraca uwagę na wątek wolności człowieka, jako pochodzący od Pica, L. Szczucki, *op. cit.* (zob. przyp. 96), s. 59. przyp. 7. Wątek ten jednak pozostał nie rozwinięty, podczas gdy równą co najmniej rangę z nim ma, a przejawia się w całym tekście Adama z Bochynia, pewien biologizm, tak znamieny dla *Encomium medicinae* i *Apologia, in qua de medicina, astrologia, vita mundi atque praeterea de magis Christum salutantibus agitur* Ficina podobnie jak on filozofa i lekarza. Przypuszczenie o studiach medycznych Adama we Włoszech wysunął H. Barycz w jego biogramie w *Polskim słowniku biograficznym*, t. 1, s. 20—21.

<sup>98</sup> Hipotezę o studiach Jana z Ludziska we Włoszech wysunął prof. H. Barycz.

<sup>99</sup> Tym właśnie *Rozmowy pretendentów* przypominają — najpewniej zupełnie przypadkowo — *Quodlibetum statuum humanorum* Jakuba z Paradyża. Zob. przyp. 3.

<sup>100</sup> Zob. *Filosofi italiani del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, Introduzione, s. 37—39.



skiego kontekstu doktrynalnego rzecz wygląda też nieco podobnie. Dwaj omówieni myśliciele z pierwszej połowy stulecia nie pomijają, rzecz jasna, zagadnienia pośmiertnych losów człowieka, ale nie czynią z nich w swoich traktatach etycznych wątku pierwszoplanowego. Paweł z Worcestera interesuje się filozoficzną zasadnością tezy o nieśmiertelności duszy indywidualnej bardziej w aspekcie spekulatywnej i przyrodniczej antropologii z *De anima* Arystotelesa czy dla wyprecyzowania teologicznych sensów różnych rodzajów szczęścia, mniej natomiast podkreśla przyczynowo-skutkowy związek poszczególnych rodzajów życia na ziemi z nieśmiertelnością, dla której zresztą rezerwuje raczej pewność wiary niż pewność filozoficzną<sup>101</sup>. Jan z Ludziska przeciwnie, akcentuje ten związek w sposób, który można nazwać naturalistycznym, ale swej tezy, że aktywność za życia, a zwłaszcza jej skutki w postaci „dzieł znamienitych” wysługują pośmiertną nieśmiertelność, szerzej nie rozwija<sup>102</sup>. U Adama z Bochynia związek ten urasta do tezy i pierwszoplanowej, i jednoznacznej, choć nie całkiem w szczegółach jasnej. Jedno jest całkowicie pewne: teza ta bardziej akcentuje to, że człowiek jest częścią i uczestnikiem natury, niż jego wolność, która go od tej natury czyni odrębnym i która jest zasadą jego aktywności. Stan małżeński — twierdzi Adam z Bochynia — zapewnia nieśmiertelność (dopowiedzmy: całego człowieka, z duszą i ciałem), bo utrzymuje trwałość gatunku. Dusza, która dostała się do ciała z nieba, wraca do swojej ojczyzny, ale nie jest już, jak się zdaje, po tym powrocie tożsama z osobowością człowieka, którego duszą była w ciele na ziemi<sup>103</sup>. Prokreacja więc, w ten sposób unieśmiertelniająca, jest główną przyczyną chwały stanu małżeńskiego, jego wyższości nad innymi stanami. I tym właśnie argumentem, zaprezentowanym na samym początku dialogu, symboliczny stan małżeński rozbraja argumenty afirmującego po platońsku sprawę nieśmiertelności stanu kapłańskiego<sup>104</sup>. Nie jest to wprawdzie tytuł do chwały stanu małżeńskiego jedyny. W toku dysputy pojawiają się zarówno akcenty moralistyczne, łącznie ze znanym dobrze

<sup>101</sup> Zob. Rebeta, *op. cit.*, s. 172—175.

<sup>102</sup> *Ioannis de Ludzisko Orationes* 95 182—183.

<sup>103</sup> *Lowiczana Rozmowy pretendentów*, s. 209: „Si vobis, o terreni, mortalis non esset coniuncta vita. diis caeli prope pares fuissetis”; *ibidem*, s. 300: „[...] si me hominem scio. scio me, ex homine mortali editum, morturum”; *ibidem*, s. 305: „Si animae nostrae in horizonte caeli opificis gratia editae sint ad hancque corporum delatae molem, qua gravata et iam tamquam sede inaccommodata quum ab illa sustentari non possint. divortium fieri necessarium est et ita quadam lege naturae ad nativam Olympi rediturae religionem” (poprawiam *religionem* na *regionem* a zamiast proponowanego przez Rubczyńskiego *rediturae* dać paralelny do *divortium* acc. *redituras*).

<sup>104</sup> *Lowiczana Rozmowy pretendentów*, s. 308: „[...] divina rerum naturae contemplatione praemonitus statum maritalem mihi digniorem pro hac vita delegi, qui vere virtutem comitatur naturae. similem sibi producendo. Naturalissimum hoc opus Platonicae et Aristotelicae leges fatidixerunt, quo continua deinde genesi mundus aeternitatem sibi usurpat et obtinet. Hac ego successionis immortalis aemulatione, nec alio coactus respectu, conubio vivo stabili et bona uxoris virtute statum observo coniugalem, editurus immortalitatem successione feturarum [...]”.

z *Oratio Pica* motywem absolutnej wolności duchowej człowieka, jego ontologicznego niezdeterminowania i wskutek tego nieograniczonych możliwości kształtowania siebie — a więc to, co stanowi istotną treść przez środowisko florenckie zmodyfikowanego humanistycznego praktycyzmu interiorystycznego — jak i motyw twórczości przekształcającej naturę i tworzącej artefakty, a więc główna idea praktycyzmu eksteriorystycznego<sup>105</sup>. Wszystko to jednak nie wydaje się odgrywać roli ani w podsumowującym swoją wyższość przemówieniu stanu małżeńskiego, ani w zamykającym *Dialog* werdykcie Merkurego, przynajmniej stanowi małżeńskiemu palmę zwycięstwa<sup>106</sup>.

Z punktu widzenia interesującej nas dychotomii aktywności i kontemplacji — dychotomii, dodajmy to od razu, słabo w *Dialogu* zarysowanej — znamienne jest przede wszystkim, że z czterech abstrakcyjnych uczestników dyskusji, to jest stanu małżeńskiego, stanu kapłańskiego, stanu bezżennego i stanu zakonnego, wyraźnym przedstawicielem kontemplacji jest tylko ten ostatni<sup>107</sup>. Wygląda na to, że pozostałe trzy stany reprezentują, każdy na swój sposób, życie czynne. Nie zostało to co prawda nigdzie powiedziane wyraźnie, a nawet, kiedy w pewnym miejscu stan małżeński przypomina stanowi kapłańskiemu o tym, że ważniejsze niż pouczenia moralne są moralne czyny, sądzić można, że to życie aktywne przypomina życiu kontemplacyjnemu swoje nad nim przewagi<sup>108</sup>. Jest to jednak — podobnie jak inne tego rodzaju uwagi, o których wspomniałem wyżej — wątek, który nie został należycie wykorzystany w głównym nurcie dyskusji o nieśmiertelności. Jeśli zatem życie kontemplacyjne nie przysługuje ani stanowi małżeńskiemu, ani duchownemu, ani bezżennemu, który reprezentują w dużej mierze filozofowie<sup>109</sup>, to wolno może stąd wnosić, że dla Adama z Bochyńia zakres pojęcia kontemplacji po prostu uległ zacieśnieniu do kontemplacji uprawianej w zakonach i pojęcie to przestało już funkcjonować

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 313: „Arbitrium praeter vires aliorum viventium adiecit, quo hominem conditor primus aliqua ex parte sibi aequalem voluit”; *ibidem*, s. 318: „Nemini perinde prodesse possis, nisi exemplo virtutum, ut alii prosunt”; *ibidem*, s. 323: „[...] meus caelibatus [...] qui moriturum me facile natura reddat, bonis facinoribus immortalem”; *ibidem*, s. 327: „Non demireris, Mercuri, [...] huius aevi ingenia, quae in diem adolescunt aevo crescente, tametsi visa quondam fuerint rudia et indigesta, quum nondum insignes artes incitatae essent, quando tantum legibus naturae imbuta erant, et tunc ferarum consuetudine familiari mortales propevixere et acerbas mariscas glandemque crudam cum bestiis unam escam habuerunt. Nunc autem emersere artes, quae ingenia elimatiora et dissertiora mortalium reddidere [...]”.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 312—313 (kwestia Status Coniugalis); s. 326—327 (wyrok Merkurego).

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 325: „Haec via non vulgaris [...] ad immortalitatis limina, quam hic contemplativa vita religiosa parit”.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 304, gdzie na stwierdzenie Status Sacer: „Nemo haec humana scelera <melius> quam sacri ordinis divina dogmata emendare et reducere aptius possunt” [sic], Status Coniugalis odpowiada: “Quid praestantius putas, hercle, an quod doceat quispiam, an quod faciat?”

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 324: „[...] cur hic status ab ordine recte vivendi per te tamquam delirans exclusus sit, in quo et maximi philosophorum non dedignati bona ratione vivere”.



w owym znaczeniu szerokim, identycznym z całą filozofią teoretyczną i teologią spekulatywną, co można jeszcze stwierdzić u Coluccia Salutatiego, a i po nim jeszcze długo w piętnastowiecznym humanizmie włoskim<sup>110</sup>. Jeśli tak, to trzeba zauważyć również, że takie zacieśnienie sensu kontemplacji nie jest na gruncie polskim niczym nowym ani osobliwym. W obu omówionych wyżej przykładach mieliśmy, *mutatis mutandis*, do czynienia z czymś niemal identycznym. Znaczący jest zwłaszcza sposób wyznaczenia zakresu aktywności, czyli tego, co stanowi treść pojęcia „życie aktywne”, u Jana z Ludziska, gdzie, jakżeśmy to stwierdzili powyżej, zawiera ono w sobie również całą bez reszty działalność intelektualną człowieka. Choć więc życie kontemplacyjne nie zostało przez Jana z Ludziska uznane za domenę tylko stanu zakonnego, jak u Pawła z Worczyna i u Adama z Bochnia, dychotomia i u niego rysuje się nie inaczej niż w omawianym teraz *Dialogu*. Mielibyśmy zatem do czynienia z charakterystyczną delimitacją obu rodzajów życia na przestrzeni całego niemal stulecia, odmienną zarówno od arystotelesowskiej, jak od klasycznej scholastycznej, jak też wreszcie od najbardziej rozpowszechnionej humanistycznej<sup>111</sup>.

\*

Trzej omówieni autorzy zdają się świadczyć, że problematyka filozoficzna życia aktywnego i życia kontemplacyjnego odznacza się w Polsce XV w. pewną swoistością. Problematyka ta dochodzi do głosu w kontekstach heterogenicznych, ale w ich obrębie rysuje się jako wyraźna i jednoznaczna tendencja doktrynalna. Cechuje ją praktycyzm czy aktywizm, skłonny do włączania w pojęcie życia aktywnego znacznie większych obszarów czynności specyficznie ludzkich, niż to czyniła za Arystotelesem scholastyka klasyczna. Pod wpływem humanizmu za domenę życia czynnego uznana została wszelka działalność intelektualna, zwłaszcza zaś studium nauk wyzwolonych, a zatem i filozofii. W obliczu tak szeroko rozumianej aktywności zakres życia kontemplacyjnego skurczył się do życia zakonnego, poddanego ścisłym regułom i uważanego za bezczynne. Ten z gruntu fałszywy — jeśli idzie o ducha i reguły większości ówczesnych zakonów — pogląd wywodzi się, jak się zdaje, również z heterogenicznej w stosunku do problematyki życia aktywnego i życia kontemplacyjnego niechęci do zakonów żebrzących, powstałej w wyniku negatywnego zjawiska społecznego, jakim było uprawiane przez mendykantów żebractwo. Ono zaś z kolei było tylko jednym z aspektów powszechnego zjawiska zeświecczenia Kościoła, zwalczanego przez piętnastowieczne sobory. Zgodność w szczególnie namiętnym potępieniu tych zjawisk społecznych pomiędzy takimi autorami, jak Jan z Ludziska, Jan Ostroróg i Grzegorz z Sanoka (w re-

<sup>110</sup> Zob. Domański, *Metafilozoficzne aspekty disputa delle arti*, s. 21—22.

<sup>111</sup> Zob. S. Świeżawski, *op. cit.*, t. 1 i 2, wedle indeksu.

lacji Kallimacha) jest może dowodem że były to w Polsce zjawiska o skali znacznej i dotkliwej. Reakcja jednak przeciw nim nie wyraziłaby się zapewne u Jana z Ludziska w kategoriach ufilozoficznych, gdyby, po pierwsze, nie zbiegła się z tendencją koncyliarystyczną, a więc demokratyczną i społeczną, w polskim Kościele w latach soboru bazylejskiego, po wtóre, gdyby nie padła na ten szczególnie grunt praktycystyczny, jaki stworzyła myśl społeczna pierwszych mistrzów Uniwersytetu Jagiellońskiego, zwłaszcza zaś Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Na tym podłożu analogiczne tendencje wczesnego humanizmu Quattrocenta zaowocowały w pierwszej połowie stulecia u Jana z Ludziska, a potem też, rozwinięte i zmodyfikowane przez neoplatoników florenckich, znalazły grunt podatny u myślicieli polskich początku XVI w., których jednym z najwcześniejszych przedstawicieli zajeliśmy się tutaj.

Różni natomiast myśl polską XV w od przeważających w humanizmie Quattrocenta sposobów dyskusowania tej problematyki to, że występuje ona zawsze w kontekstach heterogenicznych, że, innymi słowy, nie ma wtedy w Polsce ani analogicznych do włoskich „dysput o sztukach”, ani osobnych traktatów — nawet pisanych *more scholastico* — „o życiu aktywnym i życiu kontemplacyjnym”. Znamienne jest również, że problematyka nie rysuje się tak antynomicznie, jak w owych traktatach humanistycznych na terenie Włoch. Przeważa tendencja bądź do godzenia obu rodzajów życia w górującym nad nimi życiu mieszanym, aktywno-kontemplacyjnym (tak Paweł z Worczyna), bądź do przewyżczania antynomii za pomocą włączenia w pojęcie życia aktywnego również czysto intelektualnej i tradycyjnie „teoretycznej” działalności człowieka (tak Jan z Ludziska). Ten ostatni zabieg — na równi z naturalistycznym uzasadnieniem gloryfikacji aktywności — wolno uważać za element w zakresie tej problematyki najbardziej „humanistyczny” i najbardziej nowoczesny.

### **La vie contemplative, la vie active et le travail intellectuel dans les écrits des maîtres cracoviens**

L'article analyse les textes de trois auteurs polonais: le scolastique buridaniste Paweł de Worczyn (son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, de 1424) et deux médecins humanistes: Jan de Ludzisko (ses discours universitaires des années quarante du XV<sup>e</sup> siècle) et Adam de Bochn (son dialogue philosophique sur l'immortalité, de 1507). Chez tous ces auteurs se manifeste la tendance à revaloriser et glorifier l'activité et le travail. Si cependant Paweł de Worczyn exprime son option pour la vie active dans les catégories de la philosophie pratique d'Aristote les deux médecins humanistes, en revanche, ont leur propre topique de l'éloge de l'activité, non aristotélicienne ni scolastique, sans pour autant renoncer aux catégories philosophiques et éthiques. Se déclarant pour l'activité et le travail en tant que valeurs sociales, Jan de Ludzisko semble y inclure, en tant que catégorie particulière, les études universitaires et l'oeuvre intellectuelle, notamment littéraire, traditionnellement traitée, d'après les anciens, comme l'*otium*, ou, selon la tradition



médiévale, comme un domaine de la contemplation. Chez Adam de Bochyń, qui glorifie le mariage et la procréation comme l'unique forme de l'immortalité, le représentant non équivoque de la vie contemplative, parmi les quatre états qui interviennent dans le dialogue — conjugal, ecclésiastique, célibataire (où entrent les intellectuels laïcs ainsi que les philosophes de l'Antiquité) et monacal — est uniquement ce dernier. Ainsi les deux textes des humanistes polonais témoignent, semble-t-il, du déplacement de la création et du travail intellectuel dans le système traditionnellement dichotomique de la théorie et de la *praxis*.