

ANNA LEDZIŃSKA

GRAMATYKA WOBEC
SZTUK WYZWOLONYCH
W PISMACH IZYDORA Z SEWILLI

ORIGO ET FUNDAMENTUM LIBERALIUM LITTERARUM



GRAMATYKA WOBEC SZTUK WYZWOLONYCH
W PISMACH IZYDORA Z SEWILLI
ORIGO ET FUNDAMENTUM LIBERALIUM LITTERARUM

ANNA LEDZIŃSKA

GRAMATYKA WOBEC SZTUK WYZWOLONYCH
W PISMACH IZYDORA Z SEWILLI
ORIGO ET FUNDAMENTUM LIBERALIUM LITTERARUM

POLSKA AKADEMIA NAUK ♦ INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO

© Copyright by Instytut Języka Polskiego PAN w Krakowie
Kraków 2014

ISBN 978-83-64007-11-8

Recenzenci:

Elwira Buszewicz

Michał Rzepiela

Redakcja: Monika Pasek / LIBRON

Korekta: Justyna Rygiel / LIBRON

Korekta fragmentów łacińskich i greckich: Agnieszka Maciąg

Skład: Małgorzata Piwowarczyk / LIBRON

Projekt okładki: Stanisław Ledziński

Ilustracja na okładce powstała z inspiracji wyobrażeniem siedmiu sztuk
wyzwolonych w dziele *Hortus deliciarum* Herrady z Landsbergu

Instytut Języka Polskiego PAN
31-120 Kraków, al. Mickiewicza 31
www.ijp-pan.krakow.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

Rozdział 1.

Życie i dzieła Izydora z Sewilli 15

1.1. Tło historyczne 15

1.2. Żywot świętego Izydora z Sewilli 25

1.3. Pisma świętego Izydora z Sewilli 48

1.3.1. *Differentiae* – Różnice 52

1.3.2. *Proemia* – Wstępy 56

1.3.3. *De ortu et obitu Patrum* – O narodzinach i zgonach Patriarchów 57

1.3.4. *De ecclesiasticis officiis* – O obowiązkach kościelnych 59

1.3.5. *Synonyma* – Synonimy 61

1.3.6. *De natura rerum* – O naturze 64

1.3.7. *Liber numerorum* – Księga liczb 69

1.3.8. *Allegoriae* – Alegorie 71

1.3.9. *De haeresibus* – O herezjach 72

1.3.10. *Sententiae* – Sentencje 72

1.3.11. *Chronicon* – Kronika 74

1.3.12. *De fide catholica contra Iudaeos* – O wierze katolickiej
przeciw Żydom 77

1.3.13. *De viris illustribus* – O sławnych mężach 78

1.3.14. *Regula monastica* – Reguła dla mnichów 80

1.3.15. *De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum
historia* – O początkach Gotów i królestwie Swebów, a także
o historii Wandalów 82

1.3.16. *Quaestiones* – Zagadnienia 86

1.3.17. *Etymologiae* – Etymologie 90

1.3.18. Dzieła pomniejsze i o wątpliwej autentyczności 99

Rozdział 2.

Sztuki wyzwolone 103

2.1. Pojęcie sztuki 104

2.2. Podziały sztuk 107

2.3. *Ἐγκύκλιος παιδεία* 109

2.4. *Artes liberales* 116

2.5. Formowanie się kanonu sztuk wyzwolonych
i encyklopedyzm antyczny 124

2.6. Stosunek chrześcijaństwa do sztuk wyzwolonych 142

2.7. Sztuki wyzwolone w pismach Izydora z Sewilli 152

Rozdział 3.

Gramatyka w pismach Izydora z Sewilli 173

3.1. Tradycja gramatyczna przed Izydorem 173

3.2. Gramatyka w pismach Izydora – bezpośredni opis 182

3.3. Gramatyka w myśli Izydora – implikacje 216

Zakończenie 241

Wykaz skrótów 251

Bibliografia 253

Streszczenie 271

Summary 273

WSTĘP

Niniejsza książka zrodziła się z urzeczenia. Jej głównym bohaterem jest święty Izydor, biskup sewilski, który żył w niezwykle ciekawych czasach, na przełomie VI i VII w. po Chrystusie, na rubieżach dawnego imperium rzymskiego. Hiszpania znajdowała się wówczas pod panowaniem Wizygotów, zaś jej południowe krańce raz po raz szturmowali bizantyjscy najeźdźcy. W Europie kończył się dawny ład polityczny, etniczny i kulturowy, nieuchronne zmiany zaczynały kształtować nowy porządek, równoznaczny ze świtem średniowiecza. Rozliczne dzieła Izydora stanowią wierne świadectwo owych wydarzeń. Ich treść oraz forma przeniknięte są duchem epoki przełomu; z jednej strony zebrany w nich został materiał stanowiący dziedzictwo najświetlejszej myśli antyku i młodego chrześcijaństwa, z drugiej widoczne są tendencje właściwe wiekom średnim – bezkrytyczny podziw dla autorytetów, prymat słowa pisanego nad żywą mową, erudycja oparta na lekturze podręczników, komentarzy i opracowań.

Między innymi te cechy zadecydowały, że prace Izydora stanowią ważny etap w rozwoju idei sztuk wyzwolonych. Nauczanie o sztukach, przedstawione *explicite* w trzech pierwszych księgach *Etymologii*, stanowi podsumowanie długiej historii tak samego pojęcia, jak i poszczególnych dziedzin *artes* w starożytności. Również w innych dziełach pojawiają się aluzje do tej koncepcji. Izydor wyraźnie powiązał sztuki z filozofią, co było bardzo ważne dla średniowiecznej recepcji jego teorii. Wcielając je do schematu *sapientia* (jako pierwszy bowiem utożsamiał filozofię z mądrością), nadał im rangę znacznie wyższą, niż miały do tej pory. Odtąd nie miał to być już tylko cykl nauk propedeutycznych czy nawet stopni ku mądrości lub kontemplacji Absolutu, jak ujmowali to wcześniejsi pisarze, lecz integralna część filozofii. Prócz tego rodzaju fundamentalnych rozważań można znaleźć w dziełach Sewilczyka wiele pomniejszych konceptów związanych z *artes liberales*, które wyrastają z tradycji, lecz zostały przekształcone i uporządkowane zgodnie z upodobaniami i umysłowością świętego. Wiele z nich weszło na stałe do kanonu myśli europejskiej w formie zaproponowanej właśnie przez Izydora, którego dzieła cieszyły się w średniowieczu ogromną popularnością, a *Etymologie* znajdowały się na każdym uniwersytecie i w bibliotekach klasztornych.

Gdyby potraktować Izydorowe ujęcie sztuk wyzwolonych jako kadr uchwycony w ważnym chronologicznie i kulturowo momencie, obrazujący doskonale rozwój tej teorii, to można powiedzieć, że sama koncepcja sztuk również stanowi

rodzaj kadru, w którym skupiają się wątki kluczowe dla dziejów naszej cywilizacji. Koncepcja *artes liberales* jest bowiem ściśle związana z historią edukacji, ideałem człowieka szlacheckiego, stosunkiem do wiedzy i poznania, wizją filozofii, a w końcu z samym oglądem świata opisywanego przez poszczególne dziedziny sztuk.

Tym, co nadaje niezwykle ryś Izydorowej koncepcji, jest preponderancja gramatyki. Odgrywa ona kluczową rolę w całej twórczości biskupa, odbija się w jego sposobie pisania i myślenia. Nadaje też spójność idei *artes liberales* oraz przenika do treści wszystkich składających się na nią dziedzin. Dlatego uznając przewodnią rolę gramatyki, uczyniłam z niej centralny punkt rozważań. Moim zamierzeniem było ukazanie pozycji pierwszej ze sztuk wobec całego ich schematu w pismach Izydora. Gramatyka została opisana szczegółowo, natomiast pozostałe sztuki jedynie poprzez odniesienie do niej, gdyż taka perspektywa zgodna jest z poglądami Sewilczyka.

Książka składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy zawiera krótki wstęp biograficzno-historyczny przedstawiający życie Izydora na tle czasów, w których przyszło mu żyć, gdyż ówczesne realia wpłynęły na uformowanie się jego osobowości twórczej i światopoglądu. Została tu opisana atmosfera kulturalna, w której wzrastał, szkolnictwo tamtej epoki, dostępność ksiąg i zakres lektur, kontakty ze znaczącymi osobistościami oraz monastyczny rys jego wychowania i działalność na niwie kościelnej. W tym samym rozdziale znajduje się też opis wszystkich zachowanych dzieł ze szczegółowym omówieniem tych fragmentów, które dotyczą gramatyki i sztuk wyzwolonych. Materiał zgromadzony w ten sposób posłużył za bazę do dalszych rozważań. Dodatkowo zamieściłam tu polskie tłumaczenia wszystkich prologów do ksiąg Sewilczyka i przedstawiłam próbki stylu poszczególnych traktatów, gdyż do tej pory w Polsce pojawiły się tylko nieliczne i w większości fragmentaryczne przekłady jego dzieł¹, brak też kompletnego i szczegółowego ich przeglądu.

Rozdział drugi dotyczy *artes liberales*. Omówiłam w nim przede wszystkim terminologię, a więc pole znaczeniowe *ars* i pokrewnych określeń na przestrzeni wieków wraz z odwołaniami do ich greckich odpowiedników. Starłam się prześledzić narodziny terminu *artes liberales* i różne konotacje przymiotnika *liberalis*. Poza tym zbadałam początki idei edukacyjnej, która z czasem objęła ustalony kanon siedmiu sztuk, i wyjaśniłam, jak powstał ten schemat. Wymagało to odwołania się do greckiej koncepcji *ἐγκύκλιος παιδεία* oraz do przemysleń

¹ Tłumaczenia: *Reguła świętego Izydora z Sewilli*, w: *Starożytny reguły zakonne*, tłum. I. Gano, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1980, s. 301–318; *Księga o herezjach*, tłum. i oprac. M. Cholewa, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), s. 59–81; *O winorośli (Etymologiae VII 5)*, tłum., wstęp i oprac. T. Krynicka, „Vox Patrum” 23 (2002), t. 40–41, s. 567–575; *Sentencje anielskie*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, wstęp J. Szymański, Kraków 2003, s. 27–60; *Sentencje*, tłum. i oprac. T. Krynicka, Kraków 2012.

filozofów szkół neopitagorejskiej i neoplatońskiej. Dalej zreferowałam pokrótce początki poszczególnych dziedzin, które znalazły się w obrębie sztuk wyzwolonych. Wspomniałam też o wpływie, jaki na formowanie się kanonu mieli rzymscy encyklopedyści i pisarze późnej starożytności, w tym autorzy chrześcijańscy, jak święty Augustyn i Kasjodor, a także inni ojcowie Kościoła. Rozdział kończy rekonstrukcja poglądów samego Izydora na sztuki wyzwolone.

W trzecim rozdziale książki przeszłam do centralnej części rozważań – gramatyki w pismach Izydora we wszystkich jej przejawach. Na początku przedstawiłam krótki szkic rozwoju tej dziedziny, by właściwie osadzić koncepcje Izydora w jej obrębie. Następnie przytoczyłam dosłowne i bezpośrednie wypowiedzi biskupa Sewilli na temat pierwszej ze sztuk i podjęłam próbę wyjaśnienia wątpliwości związanych z różnymi definicjami. Zbadałam też porządek wykładu o gramatyce zamieszczonego w pierwszej księdze *Etymologii*. Mam nadzieję, że poprzez uwypuklenie elementów typowych, zgodnych z tradycją, a także tych wynikających z własnej inwencji biskupa udało mi się uchwycić główne linie decydujące o specyficznym charakterze tej sztuki u Izydora. Ostatnia część trzeciego rozdziału poświęcona jest czterem metodom gramatycznym – dyferencji, glosie, etymologii i analogii, które odcisnęły piętno na sposobie myślenia Sewilczyka i w doskonały sposób ukazują wszechstronny wpływ gramatyki na jego twórczość. Znajduje się tu wiele niezbędnych nawiązań do filozofii języka oraz dowodów na to, że sztuka gramatyczna ma nie tylko rolę służebną wobec prezentowanych treści, ale rzutuje na ich sens. Staralam się pokazać, w jaki sposób w różnych dziełach, również zawierających wykład innych sztuk wyzwolonych, gramatyka staje się zasadą porządkującą i organizującą, a także drogą poznania.

Uznałam, że taki porządek rozdziałów pozwoli kompetentnie odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie o rolę gramatyki w systemie sztuk wyzwolonych w pismach Izydora. Do tej pory nie powstała żadna praca, w której omówiono by wyczerpująco ten problem. Istnieje wiele publikacji dotyczących samego Izydora. Niemożliwością byłoby wszystkie je tutaj wyliczyć². Za najważniejszy autorytet w tym zakresie uznawany jest Jacques Fontaine. Powszechnie znane jest jego monumentalne dzieło *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* wydane w Paryżu w roku 1959, wzbogacone o trzeci tom w 1983 r. i do dziś nie tracące na aktualności. Profesor Fontaine podsumował swe wieloletnie badania w książce *Isidore de Séville: genèse et l'originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths* (Turnhout 2000)³.

² Stan badań dotyczących osoby i twórczości Izydora starałam się jak najpełniej odzwierciedlić w bibliografii zamieszczonej na końcu książki.

³ Ponadto wypada tu wymienić przynajmniej: E. Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages – Isidore of Seville*, New York 1912; J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su*

Literatura dotycząca samej teorii sztuk wyzwolonych jest bardzo obfita, jednak w większości opracowań stanowisko Izydora zostało jedynie naszkicowane. Do najważniejszych i najczęściej cytowanych pozycji należy doskonała książka Ilsetraüd Hadot⁴, w której autorka dowodzi, że kanon *artes* uformował się pod wpływem filozofii neoplatonickiej. Z innych monografii warto zwrócić uwagę na prace Josefa Kocha⁵ i Friedmara Kühnerta⁶, na zbiór artykułów pod redakcją Davida Leslie Wagnera⁷, a także na krótki, lecz treściwy przegląd sztuk, opisujący historię poszczególnych z nich, pióra Uty Lindgren⁸. Za ważne uznawane są też artykuły Hermanna Kollera⁹ i Lamberta Marie de Rijka¹⁰ dotyczące pojęcia *ἐγκύκλιος παιδεία*. Istotne wypowiedzi na temat sztuk zostały utrwalone w tomie pokonferencyjnym zatytułowanym: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*¹¹. Szczególnie istotne dla moich badań okazały się dwie z zamieszczonych tam pozycji, autorstwa Henri-Irénée Marrou oraz Manuela Cecilia Díaz y Díaza¹². Źródłem istotnych refleksji stał się ponadto artykuł Louisa Holza ukazujący powiązania pomiędzy encyklopedyzmem a sztukami u autorów późnoantycznych, w tym Izydora¹³, a także jego uwagi na temat struktury i źródeł pierwszej księgi *Etymologii*¹⁴. W wielu spośród wyżej wymienionych publikacji pojawiają

personalidad literaria, León 1960; J. Henderson, *The Mediaeval Word of Isidore of Seville. Truth from words*, Cambridge 2007. Z prac, które ukazały się w języku polskim, trzeba mieć na uwadze: M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli*, „Meander” 22 (1967), s. 453–466; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.

⁴ I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.

⁵ J. Koch, *Artes Liberales von der antiken Bildung und Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden–Köln 1959.

⁶ F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.

⁷ D.L. Wagner, *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Indiana 1983.

⁸ U. Lindgren, *Die Artes liberales in Antike und Mittelalter*, München 1992.

⁹ H. Koller, *Enkuklios paideia*, „Glotta” 34 (1954–1955), s. 174–198.

¹⁰ L.M. de Rijk, *Enkuklios paideia. A Study of Its Original Meaning*, „Vivarium” 3 (1965), s. 24–93.

¹¹ *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du IV^e congrès international de philosophie médiévale*, Montréal–Paris 1969.

¹² H.-I. Marrou, *Les arts libéraux dans l'antiquité classique*, w: *Arts libéraux et philosophie...*, s. 5–27; M.C. Díaz y Díaz, *Les arts libéraux d'après les écrivains espagnols et insulaires aux VII^e et VIII^e siècles*, w: *Arts libéraux et philosophie...*, s. 37–46.

¹³ L. Holz, *Arti liberali ed enciclopedismo da Cassiodoro a Alcuino*, w: *Giornate filologiche „Francesco della Corte” II*, red. F. Bertini, Genova 2001, s. 213–230. Na ten temat por. też: J. Fontaine, *De Cassiodore à Isidore: les mutations de l'encyclopédisme antique du VI^e au VII^e siècle*, w: *Atti della Settimana di Studi Flavio Magno. Aurelio Cassiodoro. Cosenza-Squillace 19–24 settembre 1983*, wyd. S. Leanza, Soveria Manelli 1986, s. 72–91; tenże, *Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique*, w: *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, red. M. de Gandillac, Neuchâtel 1966, s. 42–63.

¹⁴ L. Holz, *Le „De grammatica” des „Étymologies” d'Isidore de Séville, structure générale et traitement des sources*, w: *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico: Lisboa, 12–15 de outubro de 2005*, wyd. A.A. Nascimeto, P.F. Alberto, Lisboa 2006, s. 55–68.

się nawiązania do Izydorowej koncepcji sztuk, jednak najpełniej przedstawił ją Fontaine we wspomnianej monografii *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Została ona skomponowana na podstawie schematu *artes liberales* widocznego w pismach Sewilczyka, z uwzględnieniem ważnej roli odgrywanej tam przez filozofię. Krótki przegląd osiągnięć Izydora na tym polu, przejętych przez pisarzy następnych wieków, daje też Carmen Codoñer¹⁵.

Ta sama autorka zajęła się badaniem miejsca gramatyki w obrębie sztuk wyzwolonych na przestrzeni dziejów. Przegląd ten służy jednak raczej synchronicznemu zestawieniu historii pojęć w ujęciu różnych pisarzy niż krytycznej analizie ich wzajemnych powiązań i relacji¹⁶. Codoñer poświęciła też wiele pomniejszych prac szczegółowym badaniom elementów sztuki gramatycznej Izydora, zwłaszcza etymologii i dyferencji. Jej analiza różni się od opracowań innych autorów wyraźnie językoznawczym nastawieniem¹⁷. Podobieństwa dotyczą podejmowanych tematów – większość badaczy skupia się na konkretnych fragmentach Izydorowej teorii, nie zaś na jej całościowym obrazie. Największym zainteresowaniem cieszy się nieodmiennie etymologia (Jacques Fontaine¹⁸, Dag Norberg¹⁹, Wolfgang Schweickard²⁰, Ana-Isabel Magallón García²¹, Guy de Poerck²², Joseph Engels²³)

¹⁵ C. Codoñer, *Influence isidorienne sur l'évolution des 'artes liberales'*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique: Colloque international du CNRS tenu à la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14–16 Mai 1990)*, red. J. Fontaine i in., Madrid 1992, s. 231–241.

¹⁶ C. Codoñer, *La gramática y las artes liberales*, w: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 45, Spoleto 1998, s. 1015–1057.

¹⁷ C. Codoñer, *Differentia y etymologia, dos modos de aproximación a la realidad*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mellanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 2, red. L. Holz i in., Paris 1992, s. 19–30; też, *La 'etimologia' en Isidoro de Sevilla*, w: *Symbola Ludovico Mitxelena septuagenario oblata*, red. J.L. Melena, t. 1, Vitoria 1985, s. 275–286; też, *La conception de la 'differentia' dans le recueil 'inter aptum' d'Isidore de Séville*, „Revue de Philologie” 60 (1986), s. 187–196; też, „Origines” o „Etymologiae”?, „Helmántica” 45 (1994), s. 511–527.

¹⁸ J. Fontaine, *Cohérence et l'originalité de l'étymologie isidorienne*, w: *Homenaje a Eleuterio Elorduy*, red. F. Rodríguez, J. Iturriaga, Bilbao 1978, s. 113–144; tenże, *Aux sources de la lexicographie médiévale: Isidore de Séville médiateur de l'étymologie antique*, w: *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge, Colloque international du CNRS, Paris, 18–21 octobre 1978*, red. P. Barkan, Paris 1981, s. 97–103.

¹⁹ D. Norberg, *Étymologie et changement de sens*, w: *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen âge*, red. Y. Lefèvre, Paris 1981, s. 77–96.

²⁰ W. Schweickard, *Etymologia est origo vocabulorum... Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla*, „Historiographia Linguistica” 12 (1985), s. 1–25.

²¹ A.-I. Magallón García, *La tradición gramatical de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza 1996.

²² G. de Poerck, *Etymologia et origo à travers la tradition latine*, w: *Anamnesis. Gedenkboek Prof. Dr. E.A. Leemans*, Brugge 1970, s. 192–228.

²³ J. Engels, *La portée de l'étymologie isidorienne*, „Studi Medievali”. Seria 3, 3 (1962), s. 99–128.

oraz dyferencja (Giorgio Brugnoli²⁴, Ana-Isabel Magallón García²⁵). Jacques Elfassi ogłosił zaś dwa artykuły dotyczące dzieła *Synonyma*, uwzględniające jego konotacje gramatyczne²⁶. Dla wszystkich wyżej wymienionych badaczy punktem odniesienia pozostają jednak ustalenia Fontaine'a, gdyż jedynie on we wspomnianym powyżej monumentalnym dziele w kompleksowy sposób opisał funkcje pierwszej ze sztuk w twórczości Izydora²⁷. Jedynie dzieło Fontaine'a do pewnego stopnia odpowiada na stawiane przeze mnie pytania, dlatego też wielokrotnie się do niego odwołuję. Mam przy tym nadzieję, że niniejsze opracowanie uzupełni luki w badaniach związanych z postacią i dziełem Izydora i pozwoli scalić rozproszone wątki naukowych poszukiwań podejmujących temat gramatyki jako części systemu sztuk wyzwolonych.

Powyższy przegląd literatury w połączeniu z opisem porządku pracy stanowi wystarczające objaśnienie założeń kryjących się za tytułem niniejszej pracy. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną sprawę. Rozwinięcie tytułu stanowi łacińska fraza sławiąca gramatykę jako *origo et fundamentum liberalium litterarum*. Uznałam, że warto umieścić ten cytat w tytule, ponieważ stanowi on sztandarowy wręcz przykład zjawisk, z którymi czytelnik ma do czynienia w trakcie lektury wszystkich dzieł Izydora, a szczególnie słynnych *Etymologii*. Jest to fragment zaczerpnięty z Kasjodora, jednak w kontekście całej koncepcji izydoriańskiej gramatyki nabiera zupełnie nowego wyrazu. Kasjodor rozumiał przez to, że gramatyka jest pierwszą w szeregu sztuk i ponieważ związana jest z umiejętnością pisanania i czytania, stanowi niezbędne narzędzie do przyswajania wszelkiej wiedzy spisanej. U biskupa Sewilli cytat ten nabiera filozoficznego i metafizycznego wręcz wymiaru w związku z rolą przypisywaną przezeń gramatyce i całej koncepcji *origo*.

²⁴ G. Brugnoli, *Studi sulle differentiae verborum*, Roma 1955; tenże, *Il liber de differentii rerum di Isidoro di Sevilla*, „*Vetera Christianorum*” 1 (1964), s. 65–82.

²⁵ A.-I. Magallón García, *La tradición...*

²⁶ J. Elfassi, *La langue des Synonyma d'Isidore de Séville*, „*Archivum Latinitatis Medii Aevi*” 62 (2004), s. 59–100; tenże, *Les „Synonyma“ d'Isidore de Séville: un manuel de grammaire ou de morale? La réception médiévale de l'oeuvre*, „*Revue des études augustinienes et patristiques*” 52 (2006), s. 167–198.

²⁷ Oprócz wspomnianej monumentalnej monografii Fontaine napisał szereg artykułów, w których podejmuje próby szerszego spojrzenia na poszczególne aspekty twórczości gramatycznej Izydora: *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, „*Vigiliae Christianae*” 14 (1960), s. 65–101; *Isidore de Séville auteur 'ascétique': les énigmes de „Synonymes”*, „*Studi Medievali*” Seria 3, 6 (1965), s. 163–195; *Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'exégèse biblique*, w: *Los Visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid–Toledo–Alcalá de Henares, 21–25 de octubre de 1985*, red. A. González Blanco, Murcia 1986, s. 313–330.

Zatem podstawową metodą badawczą, jaką należy zastosować wobec Izydorowych tekstów, stanowiących bogatą tkaninę splecioną głównie z excerptów z dzieł innych autorów, powinno być *Quellenforschung* – badanie źródeł. Najpierw bowiem trzeba poznać pierwotny kontekst, w jakim te wypowiedzi były osadzone. Cytaty są często skrótowe lub nie pochodzą z bezpośredniej lektury, lecz z rozmaitych wyborów, zbiorów sentencji czy wręcz z innych dzieł, w których powołano się na starszych autorów. Niekiedy zatem zrozumienie poszczególnych zdań jest po prostu niemożliwe bez prześledzenia drogi, którą przebyły od swego źródła do dzieła Izydora. Niestety nie zawsze da się to zrobić, gdyż często wchodzi w grę literatura niezachowana do naszych czasów²⁸. Dalszym etapem pracy z tekstem po ustaleniu oryginalnych znaczeń fragmentów powinno być badanie porządku, w jakim w swoim dziele zamieścił je Izydor. Nieraz okazuje się, że kontekst zmienia ich pierwotne znaczenie, ponieważ Sewilczyk nie był jedynie kopistą utrwalającym cudze słowa. Wielobarwna materia jego dzieł utkana została wprawdzie z cytatów, lecz z uwzględnieniem własnej myśli świętego, odbijającej jego oryginalne koncepty. Podbudową tych myśli był obraz świata, który w sobie nosił.

Izydor wierzył, że można zrozumieć rzeczywistość we wszystkich aspektach (zarówno codzienną, jak i nadprzyrodzoną), docierając do *origo* każdej rzeczy. W niniejszej pracy skupiłam się na jego poszukiwaniach w sferze języka, jednak nie ulega wątpliwości, iż święty z Sewilli postrzegał ową podróż ku początkom również w perspektywie historycznej, sięgającej stworzenia świata. Wobec tego szczególnie adekwatną – jak mi się wydaje – metodą badania jego dzieł, tak w warstwie tekstowej, jak i ideologicznej, jest swoiste poszukiwanie początków. Jak podkreśliłam, pierwszy i niezbędny etap to badanie źródeł kolejnych fragmentów i ich osadzenia w kontekście oryginalnym oraz stworzonym przez Izydora. Następnie próbowałam odnaleźć korzenie pojawiających się w tych pismach terminów, pojęć i idei oraz zbadać ich historyczny rozwój. Dzięki temu powstało instrumentarium zdolne odsłonić samo sedno izydoriańskiej filozofii, ucieleśniające się w koncepcie *origo* dostępnym przede wszystkim, a może nawet wyłącznie dzięki gramatyce – pierwszej sztuce, sztuce sztuk, *origo et fundamentum liberalium litterarum*.

²⁸ Ten i inne problemy w badaniu dzieł Izydora podnosi J. Fontaine, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes*, w: *Isidoriana: colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 115–133.

ROZDZIAŁ 1.

ŻYCIE I DZIEŁA IZYDORA Z SEWILLI



1.1. Tło historyczne

Życie świętego Izydora z Sewilli przypada na wyjątkowo ciekawy okres w dziejach tak Hiszpanii, jak i całej Europy. Wciąż jest to etap przemieszczania się dużych grup ludności w obrębie kontynentu europejskiego, czas kryzysu i rozpadu dotychczasowych struktur, ale i formowania się zaczątków narodów europejskich, nowego porządku etnicznego, społecznego oraz kulturowego. Przyjmuje się, że od bitwy pod Adrianopolem w 378 r. n.e. lub też, jak chcą inni badacze, od śmierci cesarza Teodozjusza w 395 r. n.e. okres starożytny wchodzi w fazę schyłkową. Imperium rzymskie coraz bardziej podupada, a na jego terenach zaczynają się kształtować plemienne państwa germańskie zmieniające i przystosowujące dla swoich potrzeb zastane formy polityczne, ekonomiczne, prawne i kulturowe. Mimo symptomów zmierzchu starego świata wcześniejsi pisarze tego okresu oraz współcześni Izydorowi – poczynając od świętych Augustyna i Hieronima poprzez Prudencjusza, Marcjanusa Kapellę, Makrobiusza, Boecjusza aż po Kasjodora, Grzegorza Wielkiego i Grzegorza z Tours, a potem wielbne go Bedę i Alkuina – stworzyli kanon literatury i wyznaczyli zakres wiedzy, który stanowił paradygmat nauki i obrazu świata w całej epoce średniowiecza, a spuścizna tej

tradycji oddziaływała także na kulturę renesansową²⁹. Z jednej strony jest to czas upadku pewnych instytucji kultury antycznej, z drugiej – podsumowania i splecenia w silny węzeł tradycji starożytnej z nadchodzącą średniowieczną – punkt kluczowy dla zrozumienia kierunku, w jakim rozwinęły się dzieje naszego kontynentu.

Izydor z Sewilli był niezwykle czynnym uczestnikiem wydarzeń tworzących historię tej epoki, dlatego wydaje się rzeczą niezbędną krótkie przybliżenie jego życia i działania.

Hiszpania w połowie VI w. po Chrystusie, kiedy przyszedł na świat Izydor, pozostawała pod panowaniem Wizygotów³⁰. Pojawili się tam oni na początku V w. n.e., aby za zgodą, a wręcz namową Rzymu tępić zamieszkujących Półwysep Iberyjski barbarzyńców – Alanów, Swewów (Swebów) i Wandalów. W połowie V w. wzięli udział w zwycięskiej walce toczonej ze Swewami, pod wodzą Teodoryka II, i z tego czasu pochodzą pierwsze osiedla wizygockie w Hiszpanii, podczas gdy głównym ośrodkiem osadnictwa pozostawały okolice Tuluzy w Akwitanii. Jednym z najbardziej energicznych władców królestwa tuluzńskiego był Euryk (panował w latach 466–484). Ponieważ jego wysiłki zmierzające ku zawładnięciu pozostałą częścią Galii speszły na niczym, zwrócił się ku Hiszpanii i odniósł tam spektakularne sukcesy. Udało mu się zepchnąć Swewów na północno-zachodni kraniec Półwyspu Pirenejskiego, a w 475 r. cesarz Juliusz Nepos na mocy oficjalnego paktu zmuszony był oddać Eurykowi wszystkie zdobyte przezeń w Hiszpanii ziemie, a mianowicie wschodnią jej część zwaną *Tarraconensis* oraz Wyżynę Kastyljską.

Jednak prawdziwy początek wielkiej fali osadnictwa wizygockiego na Półwyspie Iberyjskim dała bitwa pod Vouillé, w okolicach Poitiers; w 507 r. Frankowie pod wodzą Chlodwiga zadali tam druzgocącą klęskę wojskom wizygockim dowodzonym przez Alaryka II. Wskutek tego południowa Galia przeszła w ręce Franków, a Wizygoci zdołali zachować, dzięki pomocy króla ostrogockiego Teodoryka Wielkiego, jedynie niewielką część swych galijskich włości – Septymanię. Po jego śmierci w 526 r. w ciągu kolejnych dwudziestu lat – do połowy VI w. –

²⁹ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997, s. 27.

³⁰ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris 1994; H.J. Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit*, Stuttgart 1973; tenże, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Trier 1978; *San Isidoro de Sevilla: Etimologías I–X*, wyd. i tłum. J. Oroz Reta, M.A. Marcos Casquero, Madrid 1982 (na s. 1–257 doskonałe wprowadzenie pióra Manuela Díaz y Díaza do bilingwicznego hiszpańskiego wydania *Etymologii*); J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 187 nn.; E.A. Thompson, *Goths in Spain*, Oxford 1969; M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baruque, A. Domínguez Ortiz, *Historia Hiszpanii*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 1997, s. 53 nn.; B. Zientara, *Świt narodów europejskich: powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1996, s. 57 nn.

Wizygoci stopniowo przenosili się do Hiszpanii. W krótkim czasie opanowali prowincje betycką i kartagińską. Wedle szacunków historyków lud ten liczył sobie wówczas od 100 do 400 tys. ludzi, przy czym ta pierwsza liczba zdaje się bardziej odpowiadać prawdzie, podczas gdy populacja Hiszpano-Rzymian liczyła w tym czasie od 2 do 9 milionów. Przypuszcza się, że – podobnie jak to miało miejsce w Galii – Wizygotom przypadło dwie trzecie ziemi, podczas gdy reszta pozostała w posiadaniu dawnych właścicieli³¹. Nie należy jednak sądzić, że wszyscy Goci stali się przez to bogaczami – podział dóbr oparty był na bliżej nieznanym zasadach i wielu Gotów było wręcz biednych³².

Początkowo Wizygoci mieli tylko własną administrację, później przywrócili też pewne niezależne formy zarządzania Rzymianom, zarówno w zakresie administracji, jak i sądownictwa oraz ściągania podatków. Najwyższa władza wizygocka skupiała się na dworze królewskim, w tak zwanej *aula regia* lub *officium palatinum*. Należeli doń najwyżsi urzędnicy noszący tytuł komesa oraz gardingowie, czyli zaufana straż przyboczna króla, choć dokładny zakres jej obowiązków nie jest znany. Każdym miastem i prowincją zarządzał komes lub duks, mający ostateczne prawo głosu we wszelkich sprawach sądowych, a w kwestii podatków i utrzymania porządku tylko w odniesieniu do Gotów. Kariera wojskowa zarezerwowana była niemal wyłącznie dla Wizygotów³³. Rzymianie mieli osobny zarząd, sprawowany przez namiestników sześciu istniejących naówczas prowincji, których na to stanowisko wyznaczał król. Zmieniła ten stan rzeczy dopiero kodyfikacja prawna dokonana przez króla Recceswinta w roku 654, która zniósła wszelkie różnice prawne pomiędzy Wizygotami a Rzymianami. Znacznie wcześniej król Leowigild zalegalizował małżeństwa mieszane pomiędzy obydwoma grupami ludności i przypuszcza się, że akt ten stanowił jedynie oficjalne zatwierdzenie starych obyczajów³⁴. Wraz z upływem czasu wytworzyła się grupa ludzi możnych i bogatych określanych mianem *primates*, *optimates* lub *seniores*, do której należeli zarówno dawni mieszkańcy, jak i przybysze³⁵. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że opanowanie Hiszpanii przez Gotów i utworzenie tam państwa plemiennego w zasadzie nie stanowiło gwałtownego podważenia istniejącej formy państwa i nie spowodowało zachwiania egzystencji ludności, ale raczej wpisywało się w nurt przemian obejmujących cały obszar zachodniego imperium³⁶. W sferze społecznej oznaczało to ograniczenie drobnej własności ziemskiej, rosnące

³¹ M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baruque, A. Domínguez Ortiz, *Historia Hiszpanii...*, s. 53 nn.

³² M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 58.

³³ Tamże, s. 59.

³⁴ Tamże, s. 61.

³⁵ E.A. Thompson, *Goths...*, s. 137–139.

³⁶ H. Wolfram, *Germanie*, tłum. R. Darda, Kraków 1996, s. 93.

zróznicowanie pomiędzy biednymi a bogatymi i wzrost znaczenia klasy latyfundystów, a co za tym idzie – postępującą feudalizację³⁷.

W miarę harmonijne sprzężenie dwóch społeczeństw można też przypisać wcześniejszej romanizacji Wizygotów, widocznej choćby w sferze języka – znamieny jest fakt, że w języku hiszpańskim nie zachowały się niemal żadne słowa gockie. Można więc sobie wyobrazić, jak szeroko rozpowszechniona była już naonczas wśród Wizygotów łacina. Daje się też odnotować u Wizygotów tendencja do nadawania imion rzymskich, a także biblijnych i wywodzących się z greki, natomiast brak poświadczonych przypadków przybierania przez Hiszpano-Rzymian imion o pochodzeniu gockim³⁸. W języku łacińskim już od VI w. odprawiana była liturgia Kościoła ariańskiego³⁹, do którego wyznawców należeli Goci, schrystianizowani stosunkowo wcześnie, bo w połowie IV w., przez Wulfilę i jego zwolenników. Wyznanie ariańskie stanowiło z kolei czynnik stojący na przeszkodzie unifikacji społeczeństwa, ponieważ Hiszpano-Rzymianie byli katolikami.

Od połowy stulecia VI dla ziem Hiszpanii, nękanych od półtora wieku przez napaści z zewnątrz, rebelie i wojny domowe, rozpoczął się okres względnej pomyślności pod rządami Wizygotów. Nie oznaczało to jednak nagłej i zdecydowanej zmiany w sposobie sprawowania przez nich władzy, ubiegania się o nią ani zarządzania państwem. Nadal aktualna była obserwacja Grzegorza z Tours, iż haniebnym obyczajem Wizygotów jest mordowanie kolejnych władców, kiedy przestawali spełniać pokładane w nich nadzieje lub gdy ktoś inny zapragnął akurat objąć panowanie⁴⁰. Głównymi źródłami literackimi do poznania tego okresu są właśnie *Historia Francorum* Grzegorza z Tours, *Historia Gothorum* Izydora z Sewilli, *Dialogi* Grzegorza Wielkiego oraz *Chronica* Jana z Biclary.

³⁷ B. Zientara, *Świt...*, s. 58.

³⁸ G. Kampers, *Persongeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster 1979, s. 160–161.

³⁹ B. Zientara, *Świt...*, s. 62.

⁴⁰ Greg. Tur. *Hist. Franc.* III 30: „Goci przyjęli bowiem ten szpetny zwyczaj, że gdy któryś z królów im się nie podobał, tego zabijali mieczem, a królem ustanawiali sobie tego, kto im się podobał” [tłum. K. Liman, T. Richter]. Teksty autorów chrześcijańskich starożytnych i średniowiecznych w oryginale oraz dokumenty kościelne cytuję według odpowiednich miejsc w: J.P. Migne, *Patrologia latina*, Paris 1844–1855 (dalej jako: ML). Dokładne adresy bibliograficzne w obrębie tomów *Patrologia latina* podaję jednak tylko w odniesieniu do tekstów, które bez tego trudno byłoby odnaleźć. Wszystkie przypadki, gdy cytuję tekst na podstawie innego wydania, odnotowane zostały w bibliografii zamieszczonej na końcu pracy, w dziale poświęconym tekstom źródłowym i tłumaczeniom. Wszędzie, gdzie jest to możliwe, staram się przytaczać istniejące tłumaczenia, nazwisko tłumacza zamieszczając w przypisie. Gdy brakowało przekładów cytowanych tekstów lub gdy przekład istniejący nie pozwalał w pełni uwypuklić myśli ważnej dla toku wywodu, sama dokonałam tłumaczenia. Wówczas cytaty opatrzone zostały dopiskiem: tłum. A.L.

Dojście do władzy Atanagilda – nawiasem mówiąc, jednego z nielicznych władców wizygockich, który zmarł śmiercią naturalną – nie odbiegało od schematu naszkicowanego przez Grzegorza z Tours. On również, zgodnie ze wspomnianym powyżej obyczajem, zdobył władzę drogą buntu przeciw swemu poprzednikowi Agili, około roku 552 zawierając pakt z imperium bizantyjskim, którego siły zbrojne miały mu utorować drogę do tronu. To wołanie o pomoc stało się dla cesarza Justyniana wymarzoną pretekstem do próby rekonkwisty Hiszpanii i ponownego podporządkowania jej wpływom Konstantynopola. Dlatego, gdy po trzech latach prowadzonych ze zmiennym szczęściem walk Atanagild zagarnął władzę, Bizantyjczycy nie wycofali się z Hiszpanii i pozostawiali tam, stanowiąc bodaj najpoważniejsze zagrożenie zewnętrzne dla państwa wizygockiego przez długie lata⁴¹. Historia późniejszego biskupa Sewilli rozpoczyna się właśnie w burzliwych czasach najazdu Bizantyjczyków, do czego wkrótce powrócę.

Nowy król Atanagild, oprócz prób pozbycia się niedawnych sprzymierzeńców, borykać się musiał z mieszkańcami niektórych regionów samej Hiszpanii, którzy usiłowali się wymknąć panowaniu wizygockiemu⁴². Przedmiotem nieustającej troski były też stosunki z Frankami, które (zgodnie z ustalonym przez poprzedników obyczajem) starał się utrzymywać w jak najlepszym stanie poprzez polityczne mariaże. Niewątpliwie do największych zasług Atanagilda w ustabilizowaniu państwa i utwierdzeniu monarchii należało ustanowienie stolicy królestwa, na którą obrał Toledo⁴³.

Po śmierci Atanagilda, po kilkumiesięcznym interregnum, królem został wybrany Liuwa, który wkrótce powołał na współrządcę swego brata Leowigilda, powierzając mu Hiszpanię, zaś sam objął panowanie nad Septymanią. Gdy po trzech latach zmarł, monarchia przeszła już całkowicie w ręce Leowigilda. Pod jego rządami (w latach 568–586) Hiszpania zaczęła się jednoczyć. Kontynuował on zdecydowane kroki przeciw Bizantyjczykom panoszącym się na południu Półwyspu Iberyjskiego. Zajął się też północnymi krańcami swego państwa, podbijając i włączając w jego obręb ziemie plemion Kantabrow i Sappów. Ponadto podbił wreszcie królestwo Swewów oraz spacyfikował i częściowo wcielił do swego państwa kraj Basków. Musiał się też zmagać z zagrożeniami wewnętrznymi – syn Hermenegild wypowiedział mu posłuszeństwo i w 579 r. wzniecił rebelię. Przypuszcza się, że bunt – choć niepozbawiony poważnego wydźwięku politycznego – mógł mieć podłoże religijne. Niewiele wcześniej, bo w roku 578 lub z początkiem 579, Hermenegild ożenił się, jak to było w zwyczaju: zgodnie

⁴¹ To znaczy aż do połowy VII w., kiedy w końcu skutecznie usunął ich stamtąd wizygocki król Swintilla.

⁴² M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 10.

⁴³ R. Collins, *Merida and Toledo*, w: *Visigothic Spain. New approaches*, Oxford 1980, s. 550–585.

z interesem państwa, z frankijską księżniczką Ingundą. Ta przykładna katoliczka nie zamierzała ugiąć się pod naciskiem otoczenia, a zwłaszcza wizygockiej królowej matki Galswinty, i przejść na wyznawany przez wszystkich Wizygotów arianizm. Co więcej, zdaniem Grzegorza z Tours, przekonała męża do konwersji, choć według Grzegorza I jej inicjatorem mógł też być biskup sewilski Leander – starszy brat Izydora.

Współcześni mieli różne zdania na temat wagi tego czynnika w wybuchu sporu pomiędzy ojcem a synem. Jan z Biclary (podobnie jak Izydor) nie wspomina w ogóle o nawróceniu Hermenegilda na katolicyzm i doszukuje się w buncie syna przeciw ojcu przyczyn jedynie natury ambicjonalnej i politycznej, natomiast Grzegorz I skupia się wyłącznie na wątku religijnym sporu. Z kolei Grzegorz z Tours łączy obydwie te czynniki⁴⁴. Wiadomo na pewno, że Leowigild powołał obydwu swych synów, a więc Rekkareda i Hermenegilda na współrządców – *consortes regni facit*⁴⁵ – oddając w 573 r. Hermenegildowi Betykę oraz południową część Luzytanii. Ten obrał sobie na główną siedzibę Sewillę. Granice dzielnicy wyznaczonej Rekkaredowi nie są do końca znane – przypuszcza się, że były to Karpetania i wschód królestwa, zaś stolicą miało zostać, prawdopodobnie z tym zamiarem ufundowane, miasto Reccopolis. Być może właśnie dopuszczenie do współrządów – choć nie ma pewności, na jakich zasadach się one odbywały⁴⁶ – rozbudziło w Hermenegildzie pragnienie obwołania się królem. Jednak – mimo wezwania na pomoc Bizantyjczyków oraz Mirona, króla Swewów – w 584 r. Hermenegild został pokonany, a wkrótce potem zginął w tajemniczych okolicznościach.

Niezależnie od tego, jaki był główny powód nieporozumienia w rodzinie królewskiej, niejednorodność religijna państwa stanowiła przeszkodę w unifikacji społeczeństwa składającego się ze zromanizowanych dawnych mieszkańców Hiszpanii, wyznających katolicyzm, oraz napływowych ariańskich Wizygotów. Wydaje się, że Leowigild dostrzegał ten problem i w roku 580, wkrótce po uśmierzeniu buntu Hermenegilda, zwołał w Toledo synod biskupów ariańskich, na którym radzono, w jaki sposób pozyskiwać katolików. Ponieważ pokojowe środki, pośród których (wedle Grzegorza z Tours) miały się znajdować nawet próby zbliżenia doktrynalnego arianizmu do katolicyzmu⁴⁷, nie poskutkowały, Leowigild rozpoczął prześladowania, siłą próbując wymusić zjednoczenie religijne królestwa. Żadna z tych prób nie została uwieczniona powodzeniem i być może w związku

⁴⁴ Io. Bicl. *Chron.* 579–585; Greg. Magn. *Dial.* III 31; Greg. Tur. *Hist. Franc.* V 38.

⁴⁵ Io. Bicl. *Chron.* 573, 5.

⁴⁶ E.A. Thompson, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 81.

⁴⁷ Greg. Tur. *Hist. Franc.* VI 18.

z tym pod koniec życia Leowigild ze znacznie większą tolerancją odnosił się do katolicyzmu, a podobno nawet nawrócił się na łożu śmierci⁴⁸, oddając – jak twierdzi Grzegorz Wielki – swego młodszego syna i następcę tronu Rekkareda pod opiekę katolickiemu biskupowi Sewilli – Leandrowi⁴⁹.

Nie jest to sprawa dowiedziona i nie potwierdzają tej konwersji inne źródła z epoki, w tym sam Izydor, lecz takie przypuszczenia nie brzmią nieprawdopodobnie w świetle przemyślanej i dalekowzroczonej polityki Leowigilda. Wydaje się bowiem, że świadomie dążył on do jedności swego państwa na wszystkich poziomach, tak religijno-kulturowym, jak i terytorialnym, przy czym był pierwszym władcą wizygockim postrzegającym całość Półwyspu Iberyjskiego jako granice swego królestwa⁵⁰. Dążył też do legitymizacji władzy królewskiej i utwierdzenia monarchii dziedzicznej, co przejawiało się w ożenku z wdową po Atanagildzie Galswiną oraz we wspomnianym powołaniu synów Hermenegilda i Rekkareda na współrządców. Można też wyliczyć inne posunięcia Leowigilda zmierzające do uświetnienia i umocnienia władzy królewskiej, takie jak między innymi: bicie złotej monety z własnym wizerunkiem, mniej więcej od roku 575, co do tej pory było wyłącznym przywilejem cesarzy rzymskich, fundowanie nowych miast, jak wspomniane już Reccopolis, oraz rozbudowa ceremoniału dworskiego na wzór bizantyjski⁵¹.

Rekkared kontynuował politykę ojca. Największym jego sukcesem militarnym było rozgromienie Franków w trakcie walki o Septymanię w 589 r. (bitwa nad rzeką Aude koło Carcassonne), a tym samym odsunięcie na długi czas niebezpieczeństwa najazdów ze strony najpoważniejszego wroga zewnętrznego. Dobrze przemyślanym działaniem Rekkareda było ujednoczenie państwa pod względem wyznania, które odmiennie niż Leowigild postanowił przeprowadzić poprzez konwersję narodu wizygockiego na katolicyzm. Po pierwsze ogłosił swoje nawrócenie, które miało się dokonać jakoby za namową biskupa sewilskiego Leandra⁵², i w roku 587 został przyjęty do Kościoła katolickiego, następnie w 589 w trakcie III synodu w Toledo potwierdził ten fakt publicznie, a towarzyszący mu przedstawiciele szlachty gockiej oraz byłych duchownych ariańskich oznajmili oficjalnie swoją konwersję i potępił herezję ariańską. Nie można przecenić wagi tego momentu dla historii Kościoła w Hiszpanii. Jan z Biclary porównuje go nawet z soborem w Nicei, który potępił herezję Ariusza i sprecyzował katolickie wyznanie wiary, oraz z soborem w Chalcedonie. Jan

⁴⁸ Tamże VIII 46.

⁴⁹ Greg. Magn. *Dial.* III 31.

⁵⁰ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 13.

⁵¹ J. Strzelczyk, *Goci...*, s. 210 nn.

⁵² Greg. Magn. *Dial.* III 31.

podkreśla też, że motorem działań związanych z konwersją byli Leander z Sewilli oraz mnich Eutropiusz z Walencji⁵³.

Nie wiadomo, jak dokładnie synod uregulował kwestię dotychczasowych biskupów ariańskich, nawróconych na katolicyzm. Wiadomo, że niektóre diecezje miały przez pewien czas dwóch urzędujących biskupów, a dopiero IV synod w Toledo w 633 r. zakazał pełnienia tej funkcji konwertytom. Zatem jest prawdopodobne, że nawróceni dostojnicy nadal sprawowali swój urząd. Natomiast III synod toledoński poszerzył kompetencje biskupów w zakresie jurysdykcji. Mieli oni wspierać lokalną administrację w dziele jednoczenia królestwa zgodnie z wizją biskupa Leandra, który w homilii wygłoszonej z okazji synodu podkreślał, że Kościół i Chrystus są kamieniem węgielnym, na którym oprzeć się ma wspólny dom – królestwo, dotychczas podzielone na dwie zwalczające się frakcje, w domyśle: panujących Wizygotów i podległych Hiszpano-Rzymian: *Domus quae divisione in mutuum certabat caedem, uno iam Christo lapide angulari coniungitur*⁵⁴. Nie całe duchowieństwo katolickie przyjęło dobrze te nowinki, a i wśród Wizygotów znaleźli się przeciwnicy nowego porządku. Jeszcze przed zebraniem się synodu zawiązał się w Meridzie spisek pod przewodnictwem ariańskiego biskupa Sunny, zaś w samym Toledo wykryto kolejny, w którym uczestniczyła królowa matka Galswinta. Istnieją też doniesienia o późniejszych próbach obalenia postanowień synodu przez duksa Argimunda oraz o buncie ariańskiego biskupa Narbony – Ataloka. Jednak wszystkie te usiłowania spełzły na niczym i obrady III synodu w Toledo nie bez powodu uważane są za moment narodzin katolickiej Hiszpanii. Ta jednorodność zaowocowała w ciągu VII w. wytworzeniem się grupy rządzącej, identyfikującej się z państwowością i historią gocką do tego stopnia, że wszyscy uważali się za potomków zwycięskiego Alaryka⁵⁵. Doskonale widać też nowe podejście do państwa i narodu w słynnej *Laus Spaniae* zamieszczonej we wstępie do *Historii Gotów* Izydora z Sewilli. Wyraźnie traktuje on tam Hiszpanię jako swoją ojczyznę, dla której panowanie rzymskie czy wizygocka dominacja są jedynie pewnymi elementami historii, wobec których ona sama jako *mater gentium* jest czymś nadrzędnym. Warto zwrócić

⁵³ Io. Bicl. *Chron.* 587, 5.

⁵⁴ Leander Hispalensis *Homilia sancti Leandri in laudem Ecclesiae ob conversionem gentis post concilium et confirmationem canonum edita* (ML, t. 72, 893 nn.). Tamże: *Superest autem ut unanimiter unum omnes regnum effecti tam pro stabilitate regni terreni quam felicitate regni caelestis Deum praecibus adeamus*. „Dom, którego podzielone frakcje walczyły ku wzajemnej zgnie, łączy się dzięki jednemu kamieniowi węgielnemu – Chrystusowi. [...] Pozostaje zatem, byśmy wszyscy jednomyślnie złączeni w jednym królestwie, tak dla trwałości ziemskiego królestwa, jak i dla szczęśliwości królestwa niebieskiego, wzniesli modły do Boga” [tłum. A.L.].

⁵⁵ B. Zientara, *Świt...*, s. 65.

uwagę, że imperium rzymskie przedstawione tu zostało jako zdobywca, a nie pierwotny gospodarz Hiszpanii i postawione na równi z narodem wizygockim⁵⁶. Jest to początek tworzenia się patriotyzmu hiszpańskiego – Izydor wychwala i identyfikuje się emocjonalnie z tradycją gocką, a równocześnie zaznacza swą, niejako terytorialną, przynależność do Hiszpanii.

Po śmierci Rekkareda w 601 r. panowanie objął jego syn Liuwa II, który jednak został zdetronizowany, a wkrótce zamordowany na rozkaz nowego króla – Witeryka (603–610). Wiadomo, że władca ten kontynuował walkę z Bizantyjczykami oraz usiłował nawiązać porozumienie z Frankami poprzez oddanie swej córki za żonę frankijskiemu królowi Burgundii, który to zabieg jednak się nie powiódł. Po kilku zaledwie latach panowania zginął z rąk zabójców, a kolejny król, Gundemar (610–612), kontynuował działania poprzednika, tak w kwestii bizantyjskiej, jak i angażując się w wewnętrzną politykę Franków. Jak się wydaje, w przeciwieństwie do Witeryka, cieszył się poparciem Kościoła i sam mu sprzyjał, czego dowodem było zebranie się synodu biskupiego w Toledo w 610 r. – pierwszego od czasu konwersji.

Następny władca wizygocki – Sisebut (612–621) był ciekawą postacią. Miał szerokie horyzonty i reprezentował wysoki poziom intelektualny, o czym świadczy skierowany do Izydora z Sewilli poemat na temat zaćmienia Słońca i Księżyca. Napisał też *Żywot Dezyderiusza z Vienne*, zachęcał Izydora do spisania *Historii Gotów* oraz *Etymologii* i cieszył się jego uznaniem jako *eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum magna ex parte imbutus*⁵⁷. Biskup Sewilli zadedykował mu nawet swój traktat *De natura rerum* oraz pierwotną wersję *Etymologii*. Sisebut starał się nadać władzy charakter religijny, źródła potwierdzają też jego pobożność. Ufundował w Toledo kościół pod wezwaniem Świętej Leokadii, do której żywił szczególne nabożeństwo, a korespondencja z synem Teudilonem, który wstąpił do zakonu, jest dowodem żywego zaangażowania w życie duchowe⁵⁸. Nie przeszkadzało mu to jednak ingerować z mocą królewskiego autorytetu w sprawy Kościoła. Wysunął na przykład własną, nie do końca umotywowaną, propozycję

⁵⁶ Isid. *Hist. Goth.* praef. 1–4: *Sacra semperque felix principum gentiumque mater Hispania. [...] Iure itaque te iam pridem aurea Roma caput gentium concupivit et licet te sibimet eadem Romulea virtus primum victrix spoponderit, denuo tamen Gothorum florentissima gens post multiplices in orbe victorias certatim rapuit et amavit fruiturque hactenus inter regias infulas et oves largas.* „Święta i zawsze szczęśliwa jesteś, matko książąt i narodów – Hiszpanio! [...] Przeto słusznie już wcześniej złoty Rzym – głowa narodów – pragnął cię zdobyć i choć to właśnie mężny Rzym jako zwycięzca pierwszy cię poślubił, jednak potem przesławny ród Gotów, po wielu zwycięstwach odniesionych w świecie, jak rywal porwał, obdarzył miłością i cieszy się tobą aż do tej pory pośród królewskich insygniów i bogatych stad” [tłum. A.L.].

⁵⁷ Tamże 60: „Był doskonałym mówcą, mądrze wyrokował i był wielce wykształcony literacko” [tłum. A.L.].

⁵⁸ *Sis. Ep.* VII (ML, t. 80, 370d nn.).

obsadzenia tronu biskupiego w Barcelonie⁵⁹ i gorąco interweniował przeciwko postanowieniu biskupa Mentesy Cecyliusza, który udał się do klasztoru, miast zajmować się podległymi mu wiernymi⁶⁰. Prowadził ostrą antyżydowską politykę, którą zapoczątkował już Rekkared. Jeśli chodzi o militarną stronę panowania, udało mu się ograniczyć wpływy Bizantyjczyków do Ceuty, Balearów i małego obszaru wokół Kartageny.

Po śmierci Sisebuta na krótko zasiadł na tronie jego syn – Rekkared II, który niedługo później zmarł, a jego następcą został Swintila (621–631). Zdołał on ostatecznie wyprzeć z Hiszpanii najeźdźców bizantyjskich oraz poskromić Basków. Izydor z Sewilli wyrażał się bardzo pochlebnie o tym władcy w swej *Historii Gotów*⁶¹, co nie przeszkodziło mu jednak na słynnym IV synodzie generalnym w Toledo (633 r.), któremu przewodniczył, zaaprobować i zatwierdzić zrzucenie Swintili z tronu. Przyczyny tej zmiany nastawienia do króla nie są znane, a dociekania utrudnia fakt, iż *Historia Gotów* – podstawowe źródło dotyczące bezpośrednio tej epoki – kończy się w połowie panowania Swintili. Przypuszcza się, że królowi zaszkodziło manifestowanie negatywnego stosunku do arystokracji oraz próby zapewnienia następstwa tronu swemu synowi Rycymerowi, którego już wcześniej powołał na współrządcę⁶². Wiadomo na pewno, że Swintila zdecydował się abdykować pod wpływem kolejnego, ostatniego już najazdu Franków pod wodzą Dagoberta z Neustrii, ściągniętych na pomoc przez przeciwników króla pod wodzą Sisenanda, oraz z powodu zagrożenia wewnętrznego – opowiedział się bowiem przeciwko niemu nawet rodzony brat Geila.

Następnie władzę przejął Sisenand (631–636). Nie bez znaczenia dla charakteru sprawowanych przezeń rządów było poparcie Kościoła wyrażone podczas wzmiankowanego wyżej IV synodu tolekańskiego. Potępiono tam Swintilę wraz z całą jego rodziną i wyrażono aprobatę dla Sisenanda. Słynny kanon 75 w interesie nowego króla zakazywał kolejnych uzurpacji władzy oraz wszelkich rebelii pod groźbą ekskomuniki. Z drugiej jednak strony zapewniał episkopatowi prawo głosu w czasie elekcji, a władcę odsuwał od decyzji w sprawie obsadzania poszczególnych biskupstw, co do tej pory królowie uważali za swój niepisany (sprzeczny z postanowieniami wcześniejszych synodów) przywilej, jak pokazuje choćby przykład Sisebuta. Kanon 75 nakazywał też królowi korzystanie z rad sędziów w najpoważniejszych procesach (*causae capitis et rerum*), których przebieg miał być od tej pory jawny⁶³. Jest to początek nowych relacji pomiędzy

⁵⁹ Tamże VI (ML, t. 80, 370b nn.).

⁶⁰ Tamże I (ML, t. 80, 363c nn.).

⁶¹ Isid. *Hist. Goth.* 64–65.

⁶² J. Strzelczyk, *Goci...*, s. 232; M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 33–34.

⁶³ *Concilium Toletanum IV 75* (ML, t. 84, 363 nn.).

państwem a Kościołem – zacieśniają się więzy pomiędzy nimi, a władza królewska zaczyna pomału słabnąć. Najlepiej wyrażał to pokorny gest Swintili rozpoczynający obrady synodu – upadł na ziemię przed biskupami, a potem z jękiem i łzami błagał ich o wstawiennictwo. Być może tak zdecydowane zabieganie o pomoc Kościoła związane było z niepewną sytuacją władcy. Uczeni na podstawie dwóch odnalezionych monet z wybitym napisem *Iudila Rex*, pochodzących z tych właśnie czasów, wysuwają przypuszczenie, że w Betyce i części Luzytanii wybuchł naoczas bunt pod dowództwem jakiegoś bliżej nieznanego Iudili⁶⁴. Sisenand panował przez pięć lat, a dostępne źródła milczą o jego działalności w tym czasie. Umarł 12 marca 636 r., tuż przed świętym Izydorem.

Takie były okoliczności historyczne życia świętego Izydora. Po śmierci jego i króla Sisenanda sytuacja w Hiszpanii nie uległa jakiegś zasadniczej zmianie. Tendencje, które pojawiły się we wcześniejszym okresie, rozwijały się powoli, a do najważniejszych z nich zaliczyć trzeba rodzącą się jedność Półwyspu Iberyjskiego. W procesie tym czynny udział brał Kościół⁶⁵. Wzrastał patriotyzm gocko-hiszpański. I pomimo że zmiany zachodzące na terenie Hiszpanii zostały zahamowane i rozbite przez najazd Arabów w 711 r., pamięć o królestwie wizygockim przetrwała, a średniowieczne państewka Asturii, a później Kastylii uważały się za spadkobierców jego tradycji.

1.2. Żywot świętego Izydora z Sewilli⁶⁶

Historia Izydora – jak opisałam powyżej – rozpoczęła się w burzliwych czasach najazdu Bizantyjczyków. Przyszły biskup Sewilli urodził się jako najmłodsze z czworga dzieci Seweriana i nieznanego z imienia matki, której na dość wątłych

⁶⁴ E.A. Thompson, *Goths...*, s. 201–202.

⁶⁵ M.C. Díaz y Díaz pisze nawet, że więcej wysiłku wkładał Kościół w dzieło jednoczenia Hiszpanii niż w nawracanie wiernych i ich dalszą ewangelizację (tenże, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 36).

⁶⁶ Najbardziej wnikliwe badania nad życiem i twórczością Izydora prowadzi J. Fontaine. Wymienić tu trzeba zwłaszcza dwie jego prace: monumentalną monografię napisaną w latach pięćdziesiątych oraz najnowszą książkę stanowiącą podsumowanie wieloletnich badań. Są to J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1–2, Paris 1959 (t. 1–3, wyd. 2 popr., Paris 1983) oraz *Isidore de Séville: genèse et l'originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout 2000. Obszerne badania na ten temat przedstawił też: J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla...*; M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 1–257. Nie sposób tu wymienić wszystkich opracowań dotyczących życia Sewilczyka. Wypada jednak jeszcze przywołać polskie publikacje omawiające życie i dzieła Izydora: R. Ganszyniec, *Kolos erudycji: w 1300-letnią rocznicę śmierci św. Izydora z Sewilli*, „Filomata” 82 (1936), s. 9–13; M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli...*, s. 453–466; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli...* oraz tej autorki wstęp do pracy *Świat roślin w XVII księdze „Etimologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.

podstawach niektórzy badacze przypisują miano Turtur – Turkawki⁶⁷. Niektórzy też⁶⁸, raczej bezpodstawnie, uważają matkę Izydora za Gotkę szlacheckiego pochodzenia⁶⁹. Izydor miał dwóch braci: Leandra – wspomnianego biskupa Sewilli, sprawującego ten urząd tuż przed Izydorem, i Fulgencjusza – późniejszego biskupa Astigi, oraz siostrę Florentynę, która oddana do klasztoru, najprawdopodobniej w młodym wieku, została mniszką⁷⁰. Nie można powiedzieć nic pewnego na temat statusu społecznego tej zromanizowanej rodziny hiszpańskiej, choć tradycyjnie zwykło się uważać, że był on wysoki⁷¹. Świadczyłyby o tym imiona jej członków⁷², jak również fakt, że aż trzech braci zostało biskupami – a więc niewątpliwie musieli być wykształceni i cieszyć się dużym poważaniem społecznym. Fakt, że obydwaj bracia Izydora poświęcili się karierze duchownej i dostąpili powołania na trony biskupie, może też wskazywać, iż była to droga często obierana w ich rodzinie i że należeli do „rodziny biskupiej”, takiej jak chociażby rodzina Grzegorza z Tours⁷³. Z powodu braku informacji na temat szerzej pojętej rodziny Izydora nie można jednak tej tezy uznać za pewnik.

Źródła dotyczące pierwszego okresu życia Izydora są dość skąpe i obejmują *De viris illustribus* samego Izydora, a konkretnie zapisę poświęconą bratu Leandrowi⁷⁴, oraz ostatni rozdział *De institutione virginum* – traktatu o życiu duchownym napisanego przez tegoż Leandra dla Florentyny. Nie istnieje niestety żadna kompletna biografia Izydora pióra współczesnej mu osoby, mimo że był on przecież osobistością niezwykle ważną dla swej epoki. Badacze dysponują

⁶⁷ Leand. *De inst. virg.* 31, 9: „Noli ab eo avolare nido, quod invenit turtur, ubi reponat pullos suos” [Ps 84 (83)]. *Simplicitatis filia es, quae Turture matre nata es.* „«Nie wylatuj z gniazda, które zbudowała turkawka, aby tam złożyć swe pisklęta» [Ps 84 (83)]. Ty, która jesteś zrodzona z matki Turkawki, jesteś córką prostoty” [tłum. A.L.]. P. Cazier (*Isidore...*, s. 36) uznaje, że imię to odnosi się raczej do opatki klasztoru, w którym wychowywała się młodzianka Florentyna.

⁶⁸ J. Fontaine, P. Cazier, *Qui a chassé de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidore de Séville*, w: *Tradition et l'actualité chez Isidore de Séville*, London 1988 (reprint z: *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires 1983), s. 364.

⁶⁹ Przypuszczenie to oparte jest chyba na zbyt wątych podstawach – na opowieści Leandra (*De inst. virg.* 31, 3–4), który pisze, iż matka nie rozpaczała z powodu wygnania i nie pragnęła powrotu do dawnej ojczyzny, ponieważ wygnanie (*peregrinatio*) sprawiło, że poznała Boga. Niektórzy badacze (np. P. Goubert, *Byzance et l'Espagne wisigothique*, „Études Byzantines” 2 (1944), s. 25; J. Madoz, *Escritos inéditos*, Madrid 1981, s. 415) wysnuwali stąd wniosek, że była ona wcześniej arianką, a więc Gotką z pochodzenia.

⁷⁰ Leand. *De inst. virg.*

⁷¹ Na przykład dwunastowieczna biografia Izydora przypisywana Łukaszowi z Tuy (Luca Tudensis) omówiona w: K.F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike*, Stuttgart 1965, s. 86.

⁷² P. Cazier, *Isidore...*, s. 30.

⁷³ Por. wstęp do przekładu *Historii Franków* Grzegorza z Tours pióra D.A. Sikorskiego (Kraków 2002, s. 7–8).

⁷⁴ Isid. *De vir. ill.* 57.

jedynie kilkoma świadectwami, z których najwcześniejszy chronologicznie jest list diakona Kościoła sewilskiego Redemptusa⁷⁵ o charakterze hagiograficznym. Został on jednak skomponowany wedle typowego schematu i zawiera toposy charakterystyczne dla tego rodzaju pism. Przedstawia troskę biskupa o własne życie duchowe, wyrażającą się poprzez pokutę i modlitwy, jego duszpasterską dbałość o wiernych, miłosierdzie, sprawiedliwość, potrzebę i umiejętność nauczania. Jeśli chodzi o fakty, list Redemptusa wspomina jedynie o stanie zdrowia i okolicznościach śmierci Sewilczyka oraz o jego wielkim przywiązaniu do męczennika świętego Wincentego⁷⁶. Kolejnym ważnym dla badacza Izydorowej biografii tekstem jest *Renotatio librorum Isidori* Brauliona z Saragossy, ulubionego ucznia i bliskiego przyjaciela biskupa, pomyślana przezeń jako dodatek do traktatu *De viris illustribus* Izydora. Składa się ona z bardzo krótkiej noty biograficznej oraz szczegółowego wyliczenia jego dzieł⁷⁷. Również Ildefons z Toledo w swoim dziele pt. *De viris illustribus*, będącym niejako kontynuacją zbiorów o tym tytule napisanych wcześniej przez świętego Hieronima, Genadiusza i Izydora, zamieszcza fragment poświęcony biskupowi Sewilli. Fakty biograficzne podaje w sposób dość oschły, pomija część dzieł świętego Izydora, prawdopodobnie, by przez porównanie nie odbierać chwały przedstawicielom Kościoła toledańskiego, których stara się przedstawić w jak najlepszym świetle. Mimo to uzupełnia w pewien sposób informacje Brauliona i dlatego należy uznać jego dzieło za ważne źródło do poznania życiorysu świętego⁷⁸. Poza tymi tekstami można się doszukać rozszanych tu i ówdzie pojedynczych informacji związanych z życiem Izydora – na przykład w aktach synodów z tej epoki, w *Abreviatio Braulii* – dziełku stawiającym sobie za cel uzupełnienie (nie zawsze zgodnie z prawdą) *Renotatio* Brauliona, czy w niewielkich pracach biograficznych związanych z przeniesieniem relikwii świętego do León w 1063 r.⁷⁹ Późniejsze średniowieczne biografie nie są wiarygodne.

Rodzina Seweriana mieszkała początkowo w południowo-hispańskiej Kartagenie lub jej okolicach, później przeniosła się do Sewilli. Fakt ten pozostaje w zbieżności, a może nawet w powiązaniu ze wspomnianym najazdem Bizantyjczyków pod wodzą Liberiusza na południowe krańce Półwyspu Iberyjskiego (552 r.).

Nie wiadomo dokładnie, czy Izydor urodził się jeszcze w Kartagenie, czy już w Sewilli, jednak na podstawie faktu, że żadne ze źródeł antycznych nie

⁷⁵ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 95.

⁷⁶ Redemptus *Epistola de transitu sancti Isidori*.

⁷⁷ Braulio *Renotatio*.

⁷⁸ Ild. *De vir. ill.*

⁷⁹ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 99–100.

podaje miejsca jego narodzin, a wszystkie skupiają się na mieście związanym z pontyfikatem, czyli na Sewilli, M.C. Díaz y Díaz wysuwa przypuszczenie, że miejsca te mogły być tożsame⁸⁰. Większość uczonych uważa jednak, że urodził się w Kartagenie lub jej okolicach na krótko przed wyjazdem rodziny do Sewilli. Na temat dokładnej daty narodzin można jedynie wnioskować na podstawie roku sukcesji Izydora na tron biskupi w Sewilli – datę narodzin umieszcza się pomiędzy rokiem 550 a 570. Faustinus Arévalo, osiemnastowieczny wydawca dzieł Izydora, powołując się na rozporządzenie kościelne z tamtej epoki głoszące, iż duchowny nie może przyjąć sakry biskupiej przed czterdziestym rokiem życia, ustalił rok 560 jako najpóźniejszą możliwą datę przyjścia na świat przyszłego świętego, przyjmując rok 600 jako moment sukcesji na tron biskupi⁸¹. Z kolei Díaz y Díaz uważa, że datę narodzin należałoby umieścić w roku 562 lub trochę później. Podkreśla, że jedynie w przybliżeniu można wyznaczyć datę śmierci Leandra, a co za tym idzie – pojawienia się na scenie publicznej Izydora, i że, wnioskując ze źródeł pisanych, miałyby to miejsce przed rokiem 602⁸². Powołuje się też na postanowienia synodów galijskich, znajdujące się w *Concilia Galliae*⁸³, obniżające minimalny wiek przyjęcia sakry biskupiej nawet do trzydziestu lat.

Istnieją różne przypuszczenia co do powodu przenosin rodziny do Sewilli – wielokrotnie pada tutaj słowo „wgnanie”. Używa go między innymi wspomniany F. Arévalo⁸⁴. Przymusowy charakter przenosin podkreśla też, choć ostrożniej, José Madoz⁸⁵. Inni badacze wygłaszają znacznie bardziej umiarkowane opinie, wskazując jedynie na możliwość istnienia powiązania pomiędzy datą opuszczenia przez rodzinę Seweriana Kartageny, a przybyciem Bizantyjczyków⁸⁶. Jednak najwybitniejszy współczesny znawca życia i twórczości Izydora, J. Fontaine, na podstawie analizy tekstów źródłowych⁸⁷ dochodzi do wniosku, że Sewerian

⁸⁰ Tamże, s. 103.

⁸¹ F. Arévalo, *Isidoriana*, Roma 1797–1803, I 17 (przedruk w: ML, t. 81).

⁸² M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 104. Leander (wg Isid. *De vir. ill.* 59) zmarł w tym samym czasie, co król Rekkared, o którym wiadomo, że zakończył życie w roku 600, jak podaje większość badaczy, natomiast M.C. Díaz y Díaz na podstawie *Laterculus regum Visigothorum* 28 (wyd. Th. Mommsen, w: *Monumenta Germaniae Historica, Chronica minora*, AA XIII, Berolini 1898, s. 461–469) podaje grudzień 601 r. jako datę śmierci króla.

⁸³ *Concilia Galliae*, w: ML, t. 84, 194 nn.

⁸⁴ F. Arévalo, *Isidoriana...*, I 17 (rozdział: *S. Isidori Hispalensis patria, parentes, ortus*). Arévalo przytacza i podsumowuje wyniki badań dotyczących Izydora od XII do XVIII w.

⁸⁵ J. Madoz, *Escritos...*, s. 415.

⁸⁶ U. Domínguez del Val, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid 1981, s. 22.

⁸⁷ Leand. *De inst. virg.* 31, 2 – gdy Izydor zwraca się do siostry: *Ne te unquam reverti ad genitale solum sollicitet cogitatio, ubi si te Deus habitare voluisset, non te inde eiceret*. „Nie niepokój się nigdy rozważaniami o powrocie w rodzinne progi. Gdyby Bóg chciał, żebyś tam mieszkała, nie wygnałby cię stamtąd” (tłum. A.L.). Także gdy przytacza słowa matki: *Peregrinatio me*

i jego rodzina nie uciekli z własnej i nieprzymuszonej woli, przewidując zamieszanie, które spowoduje lądowanie Bizantyjczyków w Kartagenie lub w Gades w 552 r. Fontaine podejrzewa, że rodzina Izydora mogła stać się obiektem represji ze strony Gotów, ponieważ pozostawała wierna imperium rzymskiemu oraz katolicyzmowi, podczas gdy Wizygoci wyznawali wtedy jeszcze arianizm⁸⁸. W związku z wydarzeniami epoki być może należałoby to rozumieć jako poparcie dla Atanagilda, który właśnie wtedy sprzymierzył się z imperium bizantyjskim, naturalnym niejako przyjacielem spadkobierców tradycji imperium rzymskiego, czyli Hiszpano-Rzymian, by zrzucić z tronu Agilę – prawowitego naonczas władcę gockiego. Byłby to dla tego króla wystarczający powód, by oczyścić ziemie wokół Kartageny, a więc w pobliżu miejsca lądowania Bizantyjczyków, z osób odpowiedzialnych za tajne porozumienie z wrogiem. Trzeba zwrócić uwagę, że Izydor w swej *Historii Gotów* odmalowuje niekorzystny portret króla Agili⁸⁹. Dodatkowo potwierdzałby wyżej wymienioną hipotezę fakt ucieczki właśnie do Sewilli, która była kwaterą główną rebeliantów Atanagilda. Gdyby te przypuszczenia – jak pisze Pierre Cazier⁹⁰ – były zgodne z prawdą, można by z dużą pewnością datować wygnanie Seweriana na lata pomiędzy 549 (data zawiazania spisku Atanagilda) a 552 r. (moment lądowania najeźdźców bizantyjskich).

Wydaje się natomiast mało prawdopodobne, by zachodziła sytuacja odwrotna, to znaczy, by wygnanie było skutkiem opowiedzenia się Seweriana przeciw Hiszpano-Rzymianom sprzyjającym Bizancjum⁹¹. Wiadomo bowiem, że Leander został później wysłany przez Hermenegilda do Bizancjum z poselstwem, a trudno przypuszczać, by do takiej misji wybrano osobę należącą do rodziny tradycyjnie przeciwnej temu, co rzymskie i cesarskie⁹².

Rodzice zmarli, kiedy Izydor był jeszcze bardzo młody, pozostawiając go pod opieką Leandra i pozostałej dwójki rodzeństwa⁹³. Leander żywił wobec młodszego brata uczucia wręcz ojcowskie i zajął się jego wychowaniem oraz wykształceniem. Ponieważ nie da się powiedzieć nic pewnego na temat edu-

Deum fecit agnoscere. „Wędrówka sprawiła, że poznałam Boga” [tłum. A.L.] i mówi o bracie Leandrze: *In exilii sui peregrinatione.* „W swej wędrówce na wygnaniu” [tłum. A.L.]. Oba cytaty pochodzą z Isid. *De vir. ill.* 57–59.

⁸⁸ J. Fontaine, P. Cazier, *Qui a chasse...*, s. 353.

⁸⁹ Isid. *Hist. Goth.* 45–46.

⁹⁰ P. Cazier, *Isidore...*, s. 34.

⁹¹ Taki pogląd prezentuje H.J. Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit...*, s. 10.

⁹² M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 103.

⁹³ Leand. *De inst. virg.* 31, 10: [*Isidorum*] *sub Dei tuitione et tribus germanis superstitionibus parentes reliquerunt.* [...] *Quem cum ego ut vere filium habeam, nec temporale aliquid eius caritati praeponam atque in eo pronus dilectione recumbo.* „Izydora rodzice pozostawili pod opieką Boga i trójki rodzeństwa. [...] Tego ja prawdziwie traktuję jak syna i nie przedkładam żadnych bieżących zadań nad miłość do niego i żywię do niego gorące uczucie” [tłum. A.L.].

kacji samego Izydora, można jedynie przypuszczać, że nie odbiegała ona od tego, czego doświadczali jemu współcześni. Tak więc początki nauki Izydora, czyli *litteratio*, nie mogły różnić się od modelu nauczania, który wypracowała starożytność⁹⁴. Fontaine na podstawie Izydorowej *Regula monachorum*⁹⁵ wysuwa przypuszczenie, że również początkowe nauki mogły być pobierane przez najmłodszych (*parvuli*) kandydatów do stanu kapłańskiego w klasztorze⁹⁶. Na młody wiek wychowanków wskazywać też może wzmianka o karach cielesnych wymierzanych początkującym skrybom sewilskiego skryptorium⁹⁷. O tradycyjnym charakterze początkowej edukacji świadczyć może choćby konserwatywny w treści i w sposobie przedstawienia charakter gramatyki opisanej przez świętego w pierwszej księdze *Etymologii*. Opiera się ona na typowych, wyuczonych na pamięć fragmentach literatury, które zostają później poddane refleksji i użyte jako materiał egzemplifikacyjny⁹⁸. Ujmuje to najlepiej sam Izydor w liście dedykacyjnym *Etymologii* skierowanym do króla Sisebuta: *en tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarundam rerum ex veteris lectionis recordatione collectum*⁹⁹.

Z drugiej strony trzeba mieć na uwadze osobisty wpływ Leandra, który w roku 579, a więc w latach młodości Izydora, był już biskupem¹⁰⁰, a wcześniej mnichem¹⁰¹. Ponieważ zarówno Florentyna, jak i Fulgencjusz obrali już wcześniej karierę duchowną, być może nie bez poparcia najstarszego brata, należy przypuszczać, że i wykształcenie Izydora od początku miało charakter klerykałny.

Większość badaczy¹⁰² wyraźnie rozgranicza szkoły biskupie i klasztorne. Jednak zdaniem J. Fontaine'a w odniesieniu do Izydora, a może nawet w ogóle do Hiszpanii przełomu VI i VII w., tak ostry podział nie ma racji bytu i może

⁹⁴ H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 373 nn.

⁹⁵ Isid. *Reg. mon.* 20, 5: *Cura nutriendorum parvulorum pertinebit ad virum quem elegerit pater, sanctum sapientemque, atque aetate gravem, informantem puerulos non solum studiis litterarum, sed etiam documentis magisterioque virtutis*. „Troska o wychowanie chłopców będzie powierzona człowiekowi, którego wybierze ojciec, świętemu i mądrymu, poważnemu wiekiem, który będzie kształcił chłopców nie tylko w zakresie sztuk wyzwolonych, lecz także poprzez przykład i przewodnictwo w cnocie” [tłum. A.L.].

⁹⁶ J. Fontaine, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne Wisigothique*, w: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 22, Spoleto 1975, s. 169–170.

⁹⁷ Isid. *Versus* 26.

⁹⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 93.

⁹⁹ Wstęp do *Etymologii*, *Epistula* VI (wg wyd. W.M. Lindsay, London 1911).

¹⁰⁰ L.A. García Moreno, *Prosopographía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, s. 92.

¹⁰¹ Isid. *De vir. ill.* 57: *Leander [...] monachus et ex monacho Hispalensis Ecclesiae provinciae Bethicae constitutus episcopus*. „Leander był mnichem i z zakonnego stanu wybrany został na biskupa Kościoła sewilskiego w prowincji Betyka” [tłum. A.L.].

¹⁰² Por. np. obszernie omówienie stanu szkolnictwa kościelnego w Hiszpanii w późnej starożytności: P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 277 nn.

wypaczać rzeczywisty obraz panujących wtedy stosunków¹⁰³. Szkolnictwo kościelne w Hiszpanii w tym czasie dopiero się formowało. Wprawdzie synody biskupie próbowały regulować kwestie edukacji, mając na względzie zapewnienie podstawowego poziomu wykształcenia kleru, a także unifikację liturgii w całym kraju (IV synod w Toledo w 633 r.), lecz w praktyce funkcjonowanie systemu szkolnego zależne było od miejscowych biskupów – niejednokrotnie przywracali oni do życia antyczne szkoły miejskie, często też zapewne usiłowali dostosować się do postanowień synodów. Drugi synod w Toledo w roku 527 powołał bowiem do istnienia szkoły episkopalne¹⁰⁴.

Gdyby zatem próbować odtworzyć zasadnicze rysy szkolnictwa hiszpańskiego czasów Izydora wedle wspomnianego wyżej dwupodziału, można by powiedzieć, że w szkole episkopalnej w Sewilli prawdopodobnie kładziono nacisk głównie na kształtowanie charakteru i morale uczniów¹⁰⁵ *in domo ecclesiae sub episcopali praesentia*¹⁰⁶. Ojcowie zgromadzeni na synodzie podkreślali konieczność osobistej obecności biskupa, który ma czuwać nad swymi młodymi domownikami, a w tym zadaniu ma go wspierać *praepositus infantibus*. Zakres nauczania nie był natomiast szeroki i obejmował dla najmłodszych uczniów – a być może chodziło o całkiem małe dzieci – czytanie, praktyczne podstawy śpiewu oraz rudymtarne wręcz wiadomości z zakresu gramatyki, na tyle tylko, jak informuje nas sam Izydor¹⁰⁷, by zrozumieli sens tekstu zapisanego bez znaków przestankowych i zgodnie z nim dzielili go w trakcie głośnego czytania. Starsi, przygotowujący się już do stanu kapłańskiego, musieli znać, przynajmniej wedle postanowień nieco późniejszego VIII synodu tolekańskiego (653 r.), psalterz, kantyki i hymny oraz ceremonię chrzcielną. Na zakończenie nauki, aby uchronić przyszłych księży od zapomnienia najważniejszych prawd, zaopatrywano ich w książeczkę streszczającą wszystkie te nauki – *libellus officialis* – z którą nie wolno im było się rozstawać aż do śmierci¹⁰⁸. Natomiast podstaw sztuk wyzwolonych trzeba było uczyć się gdzie indziej¹⁰⁹.

¹⁰³ J. Fontaine, *Fins...*, s. 148; tenże, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 92–93.

¹⁰⁴ Por. *Concilium Toletanum II* (ML, t. 84, 335 nn.).

¹⁰⁵ J. Fontaine, *Fins...*, s. 167 nn.

¹⁰⁶ Por. *Concilium Toletanum II* 1.

¹⁰⁷ Isid. *De eccles. off.* II 11: *De lectoribus. Iste erit doctrina et libris imbutus, sensuumque ac verborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intelligat ubi finiatur iunctura, ubi adhuc pendet oratio, ubi sententia extrema clauditur.* „O lektorach: ten będzie wykształcony i odczytany, będzie szczylił się znajomością słów i znaczeń, tak by wiedział, gdzie w podzielonych zdaniach przypada miejsce połączenia, gdzie już zawiesić głos, gdzie zamyka się całe zdanie” [tłum. A.L.].

¹⁰⁸ P. Riché, *Edukacja...*

¹⁰⁹ P. Riché (tamże, s. 298) przekonuje, że sztuki wyzwolone nie miały wstępu do przykatedralnych szkół biskupich, wbrew opinii wcześniejszych badaczy.

Wiadomo, że wybitne, wspominane tu już wcześniej postaci ówczesnego życia kościelnego, reprezentujące wysoki poziom intelektualny, jak Leander, Braulio z Saragossy, Eutropiusz z Walencji czy Jan z Biclary, kształciły się w szkołach klasztornych. Zapewniały one pogłębiającą lekturę Pisma Świętego – Izydor w swej regule przewidywał trzy godziny dziennie na *lectio divina* oraz zalecał braciom chwilę wspólnej dyskusji, zaś opat miał objaśniać ogółowi mnichów wszystkie trudniejsze fragmenty¹¹⁰. Ponadto wydaje się rzeczą pewną, że studiowano tam również literaturę pogańską, a przynajmniej nie było to zakazane i mnisi mieli dostęp do ksiąg zawierających treści świeckie. Świadczyć może o tym choćby fakt, że Izydor wielokrotnie przestrzega przed niebezpieczeństwem popadnięcia w błąd pod wpływem takiej lektury¹¹¹. Mimo ostrego ujęcia sprawy, spowodowanego zapewne duszpasterską troską o mniej doświadczonych współbraci, on sam – jak dowodzą dobitnie jego pisma – nie stronił od literatury antycznej¹¹². Co więcej, podobnie jak inni ojcowie Kościoła, wyrażał przekonanie, że sztuki wyzwolone są cennym narzędziem w ręku chrześcijan, o ile mają rolę służebną i pomagają w lepszym zgłębianiu Pisma Świętego. Dla poparcia tego stanowiska przywołuje, podobnie jak święty Hieronim w liście 70 skierowanym do Magnusa¹¹³, obraz branki pogańskiej (uosabiającej tu sztuki wyzwolone) poślubionej przez Izraelitę, która wcześniej musi zostać oczyszczona z tego, co w niej pogańskie, nieczyste i obce¹¹⁴.

Na osobistą kulturę pisarza składa się jednak nie tylko wykształcenie, które odebrał pod takim czy innym kierunkiem, ale też kilka innych czynników, a więc wpływy intelektualne, którym podlegał, obszar i czasy jego działania, zakres indywidualnych lektur, a także kontakty ze znaczącymi postaciami danej epoki.

Po pierwsze zatem nie można pominąć milczeniem obecności wpływów afrykańskich w życiu kulturalnym Kościoła hiszpańskiego. Wystarczy wspomnieć o jednym z wersów umieszczonych w bibliotece sewilskiej prawdopodobnie przez samego Izydora bądź przez Leandra: „Jeśli jest Augustyn, on sam tobie wystarczy”¹¹⁵. O tym, jak wnikliwe były studia nad dziełami biskupa Hippony, a co za tym idzie, jak duży musiał być ich wpływ, świadczy choćby frekwencja cytatów i nawiązań do jego pism u Izydora, w szczególności do *De doctrina christiana* – wystarczy spojrzeć na imponujące zestawienie fragmentów sporządzone przez Fontaine’a¹¹⁶.

¹¹⁰ Isid. *Reg. mon.* VI 3.

¹¹¹ Tamże VIII 3; Isid. *Sent.* III 13; Isid. *Myst. exp. sacr.: In Exodum* 14, 3; *In Leviticum* 17, 1; *In Josue* 8, 2.

¹¹² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 785 nn.

¹¹³ Hier. *Ep.* LXX.

¹¹⁴ Isid. *Myst. exp. sacr.: In Deuteronomium* 18, 6.

¹¹⁵ Isid. *Versus* 5.

¹¹⁶ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, index locorum, s. 932–935.

Dają się też zaobserwować zależności pomiędzy Izydorową *Regula monachorum* a Augustynową *Regula*. To ostatnie dzieło pisarza z Hippony, podobnie jak jego *De catechizandis rudibus* oraz *Vita Augustini* Possydiusza, ukazuje wspólnotowy styl życia prezbiterium hippońskiego¹¹⁷.

Nie można też przecenić roli odegranej w rozwoju szkół monastycznych przez mnichów afrykańskich pod wodzą Donata, którzy schronili się w Hiszpanii, uciekając przed Wandalami. W 570 r. został założony klasztor w Servitanum we wschodniej części Hiszpanii, pomiędzy Walencją a Reccopolis. Jak wspominałam, jego drugi opat – Eutropiusz – odegrał obok Leandra decydującą rolę podczas III synodu w Toledo w 589 r. Mnisi serwitańscy, wedle relacji Ildefonsa z Toledo, przywieźli ze sobą wielką liczbę ksiąg¹¹⁸. Fontaine przypuszcza, że mogły to być nie tylko dzieła naukowe oraz wydania konkretnych autorów starożytnych i ojców Kościoła, lecz także podręczniki szkolne do nauki sztuk wyzwolonych, które cieszyły się wtedy dużym zainteresowaniem. W późnej starożytności działali przecież w Afryce tacy pisarze jak gramatyk Pompejusz, Marcjanus Kapella czy Fulgencjusz¹¹⁹.

Nie ma natomiast wystarczających danych, by ocenić wpływ na szkolnictwo omawianej epoki innego klasztoru, ufundowanego pół wieku wcześniej, prawdopodobnie w latach 522–525. Chodzi o położony na wschodnim krańcu Hiszpanii klasztor pod wezwaniem świętego Marcina w Asan. Założył go przyjaciel Wenancjusza Fortunata, opat Wiktorian. Późniejsza *Vita sancti Victoriani Asanensis* informuje o istotnym znaczeniu, jakie zyskała szkoła klasztorna. Niestety nie potrafimy nic powiedzieć na temat treści ani metod tamtejszego nauczania, warto natomiast zwrócić uwagę, że przypuszczalna data założenia klasztoru jest niemal zbieżna z pojawieniem się I kanonu II synodu w Toledo¹²⁰.

Nie należy również zapominać o pradawnym charakterze Sewilli położonej nad Baetis (dziś Guadalquivir) jako portu dla statków przybywających zarówno z Italii i Afryki, jak i z Wschodu. Nawet w najburzliwszych czasach kontakt ten nie został zerwany¹²¹. Musiało mieć to znaczenie nie tylko dla przepływu informacji, ale i dla stanu sewilskiej biblioteki. Wiadomo ponadto, że niektóre postaci znaczące dla życia kulturalnego Hiszpanii odwiedzały Konstantynopol: Licyniusz z Kartageny dokonał tam żywota, Jan z Biclary spędził lata młodości, a Leander kilkakrotnie odwiedzał stolicę wschodniego imperium w różnorakich misjach.

¹¹⁷ Z tej biografii Augustyna można wnosić, że dom biskupi tworzył jedno z klasztorów – por. Possidius *Vita Augustini*.

¹¹⁸ Ild. *De vir. ill.* 4.

¹¹⁹ J. Fontaine, *Fins...*, s. 166.

¹²⁰ Tamże, s. 161–163; A. M. Mundó, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VII*, w: *Settimane di studio del Centro italiano di studi dell'alto Medioevo*, t. 4, Spoleto 1957 (1956), s. 89.

¹²¹ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 94.

Mimo tego faktu i mimo wieloletniej obecności Bizantyjczyków na południu Półwyspu Iberyjskiego od połowy VI w. nie sposób wskazać śladów bezpośredniego wpływu Bizancjum na treść i styl nauczania w Hiszpanii w tym czasie. Wschodnie imperium odegrało raczej rolę katalizatora wobec kultury hiszpańskiej¹²².

Osobnym zagadnieniem pozostaje znajomość greki wśród wykształconej części społeczeństwa Hiszpanii tamtych czasów. Mimo związków z Bizancjum i możliwości łatwego nawiązania kontaktu z żywym językiem za pośrednictwem Bizantyjczyków przebywających na południu Półwyspu Iberyjskiego, znajomość greki nie była powszechna¹²³. Przekłady z greki pojawiły się nie w południowej Hiszpanii – jak można by oczekiwać – lecz na jej północno-zachodnich krańcach zamieszkałych przez Swebów. W połowie VI w. Marcin, założyciel klasztoru w Dumio, a później biskup Bragi, zwany apostołem Swebów, zlecił Paschazemu przekład żywotów ojców wschodnich, który to zbiór znamy pod tytułem *Liber Geronticon*, sam zaś ułożył zbiór *Sententiae patrum Aegyptiorum* na wzór wschodnich *Ἀποφθέγματα*. Również Izydor w księdze *De ortu et obitu Patrum* przedstawia żywoty ojców tłumaczone z greki¹²⁴. Sam jednak najprawdopodobniej jej nie znał¹²⁵. W większości zachowanych manuskryptów greckie słowa zapisane są za pomocą liter łacińskich¹²⁶. Przy opisie alfabetu wprowadził jednak ważną dla średniowiecza naukę o pięciu literach mistycznych w grece¹²⁷, którą omówię w rozdziale poświęconym gramatyce. Greka wraz z łaciną i hebrajskim wchodziła w skład trzech świętych języków, w których została wypisana na Krzyżu Pańskim wina Chrystusa. Języki te uzupełniają się i wspierają przy objaśnianiu niejasnych miejsc z Pisma Świętego¹²⁸. Również ta nauka, oparta na augustyńskiej koncepcji *linguae principales*, miała znaleźć szeroki oddźwięk w średniowieczu.

Relacje kulturalne pomiędzy Hiszpanią a Italią ułatwiała przyjaźń pomiędzy Grzegorzem Wielkim a Leandrem¹²⁹. Wiadomo, że przesyłali sobie

¹²² J. Fontaine, *Fins...*, s. 158.

¹²³ P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident: de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, s. 249–253.

¹²⁴ A. Vaccari, *Una fonte del „De ortu et obitu Patrum” di S. Isidoro*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 165–175.

¹²⁵ M. Starowieyski, *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izzydora z Sewilli*, cz. I: *Literatura grecka*, „Meander” 29 (1974), s. 359.

¹²⁶ Chociaż W. Berschin utrzymuje, że Izydor wpisywał je greckimi literami w łaciński kontekst (tenże, *Grecko-łacińskie średniowiecze: od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno 2003, s. 149–152).

¹²⁷ Isid. *Et.* I 3, 8–9; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 58–61.

¹²⁸ Isid. *Et.* IX 1.

¹²⁹ J. Fontaine, *Les relations culturelles entre l'Italie byzantine et l'Espagne wisigothique: le présence d'Eugippius dans la bibliothèque de Séville*, w: *Apophoreta philologica: Emmanuéli Fernández-Galiano a sodalibus oblata*, cz. 2, wyd. L. Gil, R.M. Aguilar, Mantuae Capetanorum 1984, s. 9–26.

nawzajem książki, a korespondencja¹³⁰ umożliwiła przekazywanie takich idei jak na przykład organizacja biblioteki Agapita w Rzymie, do której prawdopodobnie nawiązywało urządzenie biblioteki sewilskiej. Grzegorz zadedykował nawet Leandrowi swoje *Moralia in Iob*. Właśnie to dzieło oraz Grzegorzowa *Regula pastoralis* odegrały – jak pisze J. Fontaine – decydującą rolę w tworzeniu się „double orientation monastique et clericale, spirituelle et pastorale des écoles wisigothiques du VII^e siècle”¹³¹. Tak więc słusznie byłoby stwierdzić, że formacja Izydora, wzrastającego w samym centrum tych wpływów, była dwojakiej natury: z jednej strony obejmowała pogłębione studium i ćwiczenia duchowe właściwe mnichom, z drugiej – przygotowywała do życia w świecie i do praktycznych zadań, jakie niesie powołanie duszpasterskie¹³². Warto może przypomnieć, że Grzegorz Wielki w *Regula pastoralis* wychwala zalety życia „mieszanego”, łączącego w sobie kontemplację i aktywność życiową. Tego, że te dwie drogi nie wykluczają się, ale raczej uzupełniają, dowodzi historia starszego brata, pod którego skrzydłami Izydor wzrastał. Sam bowiem pisze o Leandrze, że ten był *professione monachus et ex monacho Hispalensis ecclesiae provinciae Beticae constitutus episcopus*¹³³. Podobny styl działania i formację kulturalną reprezentowali choćby Marcin z Tours i Marcin z Bragi, ale przede wszystkim sam Grzegorz Wielki.

Ogromny wpływ na monastyczne refleksje Izydora wywierał Jan Kasjan, założyciel klasztoru pod wezwaniem Świętego Wiktora w Marsylii, propagator i krzewiciel wschodniego cenobityzmu na Zachodzie, autor *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII* oraz *Collationes XXIV*¹³⁴.

Kolejną niewątpliwie istotną dla szkoły wizygocko-hiszpańskiej postacią był Kasjodor, z którego dzieła *Institutiones divinarum et humanarum litterarum* Izydor czerpał obficie, pisząc dwie pierwsze księgi *Etymologii*. Być może model życia kultywowany w Vivarium splótł się w jedno ze wzmiankowanymi wcześniej wzorami z Hippony i Marsylii.

¹³⁰ Greg. Magn. *Ep.* I 41; V 53; IX 227.

¹³¹ J. Fontaine, *Fins...*, s. 152. J. Pérez Llamazares (*San Isidoro de Sevilla, monje?*, w: *Miscellanea Isidoriana...*, s. 39–55) pisze w konkluzji: „su vida su cultura, su virtud se desarrollaron beneficentemente en el ambiente de una canonica regular”.

¹³² Sam Izydor tak definiuje te dwa style życia w *Differentiae* II 34, 130: *Activa vita est quae in operibus iustitiae et proximi utilitate versatur; contemplativa, quae vacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione defigitur*. „Życie aktywne polega na dokonywaniu dzieł sprawiedliwych oraz pracy na korzyść bliźniego; życie kontemplatywne to życie pozbawione wszelkich zajęć i skierowane jedynie ku miłowaniu Boga” [tłum. A.L.].

¹³³ Isid. *De vir. ill.* 41, 57: „Był stanu zakonnego i z mnicha uczyniono go biskupem Kościoła sewilskiego, prowincji Betyki” [tłum. A.L.].

¹³⁴ J. Fontaine, *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, w: *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, red. G. le Maître, Paris 1961, s. 353–369.

Jednak niewątpliwie najważniejszą osobą, która wpłynęła bezpośrednio na uformowanie intelektu, charakteru i duchowości Izydora oraz na kształt, w jaki przyobiekła się epoka, był Leander – biskup metropolitalny Sewilli. Przypomnę kilka historycznych wydarzeń, o których pisałam wcześniej, a w których biskup ten brał czynny udział. Po pierwsze, kiedy w 579 r. Hermenegild został przez Leowigilda desygnowany na współrządcę, gdy osiadł w Sewilli, a potem nawrócił się wbrew wizygockiej tradycji na katolicyzm i podniósł bunt przeciwko ojcu, Leander stanął po jego stronie. Około roku 585 wyruszył do Konstantynopola, by po raz kolejny w historii wizygockich sporów o władzę na terenie Hiszpanii prosić o pomoc bizantyjskiego cesarza. Pomocy nie uzyskał, ale w czasie swego poselstwa zaprzyjaźnił się z Grzegorzem Wielkim, który w tym czasie przebywał w Konstantynopolu jako emisariusz papieski. Do Hiszpanii powrócił Leander dopiero po śmierci Leowigilda w roku 586 i zaraz rozpoczął starania o konwersję na katolicyzm młodszego syna i następcy Leowigilda – Rekkareda. Starania te zostały uwieńczone sukcesem – już w 587 r. Rekkared ogłosił swoje osobiste nawrócenie, a w roku 589, podczas III synodu w Toledo przygotowanego przez Leandra we współpracy z opatem Eutropiuszem, dokonał konwersji całego narodu wizygockiego. Dwadzieścia trzy kanony synodu, następujące po obowiązującym wyznaniu wiary, kładą podwaliny pod regulację wzajemnych stosunków i współpracy pomiędzy autorytetami świeckimi oraz kościelnymi. Obrady synodu uwieńczył Leander słynną homilią, w której nawrócenie narodu wizygockiego porównuje do ponownych narodzin, zawarcia małżeństwa, zjednoczenia, a nawet do nowej Pięćdziesiątnicy¹³⁵. To bogate w treść i wyszukane w formie kazanie jest bardzo ciekawe również dlatego, że ocalało jako jedyne z całej spuścizny predykatorskiej trzech braci biskupów.

Wiadomo, że Leander prócz aktywności politycznej i episkopalnej zajmował się też pisarstwem. Izydor wspomina, że podczas wygnania na obcej ziemi (prawdopodobnie chodzi o pobyt w Konstantynopolu) brat skomponował dwie księgi *Adversus haereticorum dogmata* poświęcone polemice z arianami, wspomina też inne dzieło – *Adversus instituta arianorum*. Ciekawy jest wymieniany już tutaj wcześniej traktacik – *libellus*, jak określa go Izydor – skierowany do siostry Florentyny, zatytułowany *De institutione virginum et contemptu mundi*. Tematykę życia w dziewictwie podejmował już w II w. n.e. Tertulian, a potem święty Hieronim w liście 22 do Eustochium, zwanym *Libellus de virginitate*, oraz święty Augustyn w liście 211. W Hiszpanii tym tematem zajmowali się Ossius z Kordoby oraz Sewerus z Malagi¹³⁶. Treść traktatu obfituje w nawiązania do tekstów patrystycznych i do Pisma Świętego. Nie brak tam także osobistych prze-

¹³⁵ Zamieszczona w: ML, t. 84, 359 nn.

¹³⁶ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 101–111.

myśleń odnośnie do życia wspólnotowego, opartych niewątpliwie na własnym doświadczeniu. Izydor wspomina też, że Leander napisał dziełko *De ecclesiasticis officiis*. Komponował również słowa, a może i melodie tekstów zachowanych z dużym prawdopodobieństwem anonimowo spośród tekstów liturgii mozarabskiej. Wymieniał także listy z innymi osobistościami epoki – do papieża Grzegorza skierował poważny list na temat chrztu, do brata (może Fulgencjusza, a może samego Izydora) epistołę poświęconą argumentom potwierdzającym znaną z filozofii tezę, że nikt nie powinien lękać się śmierci¹³⁷.

Widać więc, że Izydor miał się na kim wzorować – Leander odcisnął piętno nie tylko na jego formacji intelektualnej, lecz również na kulturze duchowej, prawdopodobnie pełniąc wobec młodszego brata rolę ojca i kierownika duchowego. Wprowadzał go także w tajniki życia publicznego, zapoznając niewątpliwie z najważniejszymi jego postaciami. U boku tego znamienitego męża terminował Izydor, przygotowując się do roli pasterza strzegącego swych wiernych.

Jednak – jak już wspominałam – prócz zewnętrznych wpływów epoki oraz mniej lub bardziej bezpośrednich kontaktów ze znaczącymi osobowościami również inny czynnik wpłynął na ukształtowanie się poglądów i stylu Izydora – kontakt z literaturą. Niestety nie da się precyzyjnie ustalić zakresu jego lektur – wskazywać nań mogą jedynie cytaty z różnych autorów zawarte w jego pismach. Jednak wielokrotnie przytacza je nie z pierwszej ręki – korzystał zapewne ze zbiorów sentencji i różnorakich florilegiów tak popularnych w tej epoce. Nawet poprawne przytoczenia nie muszą być wynikiem bezpośredniej lektury dzieł danego autora. Przedmiotem marzeń wszystkich badaczy twórczości Izydora jest poznanie zawartości biblioteki klasztornej w Sewilli, gdzie najprawdopodobniej zdobywał on wiedzę w młodzieńczym okresie¹³⁸.

Z przyczyn zasadniczych nie jest to sprawa prosta – po bibliotece sewilskiej nie pozostał żaden materialny ślad. Mamy natomiast zachowane w tradycji rękopiśmiennej i atrybuowane Izydorowi tzw. *Versus in bibliotheca*¹³⁹. Jest to zbiór dwudziestu siedmiu epigramów ujętych w dystych elegijny, nieodpowiadający jednak w pełni zasadom łacińskiej metryki. Te krótkie wiersze wzorowane są niewątpliwie na twórczości wybitnego epigramatyka sprzed pięciu wieków – Mar-

¹³⁷ Isid. *De vir. ill.* 41.

¹³⁸ P. Séjourné (*Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris 1929, s. 27–29) przypuszcza nawet, że Izydor mógł zostać opatem tegoż klasztoru po objęciu przez Leandra tronu biskupiego około 579 r.

¹³⁹ Ch.H. Beeson (*Isidor-Studien*, München 1913) w prologu do wydania *Versus in bibliotheca* przeprowadził wnikliwe badanie autentyczności tych wersów. Od tej pory autorstwo Izydora nie jest już podważane. Wcześniej zastanawiano się, czy nie przypisywać tych wierszy raczej Leandrowi niż Izydorowi. Najnowsze wydanie to: *Isidorus Hispalensis: Versus*, wyd. J.M. Sánchez Martín, Corpus Christianorum. Series Latina 113A, Turnhout 2000.

cialisa z Bilbilis, a można je też przyrównać do epigramów papieża Damazego. Każdy utworek opisuje jednego pisarza, grupę pisarzy lub dział tematyczny. Nie wiadomo dokładnie, czy były one umieszczone na szafach z manuskryptami, czy na murach, nie ulega natomiast wątpliwości, że miały swoje miejsce wewnątrz biblioteki sewilskiej, jak również w skryptorium i w aptece. Przykład dwóch znanych nam bibliotek rzymskich z VI w. dowodzi, że zwyczaj dekorowania ścian krótkimi inskrypcjami był naonczas dobrze utrwalony. Chodzi tu o bibliotekę założoną przez papieża Agapita przy *Clivus Scauri*, z której garść

Znany i często cytowany jest pierwszy heksametr z omawianego zbioru: *Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura*¹⁴⁴. Dowodzi on, że w zbiorach sewilskiej biblioteki znajdowały się bez wątpienia również dzieła pisarzy niekościelnych. Mimo tego zapewnienia żaden z wierszy nie wymienia pogańskiego prozatora. Z pisarzy chrześcijańskich wyliczeni są za to: Orygenes, Hilary z Poitiers, Ambroży, Augustyn, Hieronim, Jan Chryzostom oraz Cyprian, historycy Euzebiusz i Orozjusz, wielka para przyjaciół Grzegorz i Leander, a na końcu prawnicy Teodozjusz, Paulus i Gajusz¹⁴⁵.

Jeśli chodzi o poetów, to biorąc pod uwagę ton wypowiedzi, mamy tutaj raczej propozycję dla czytelnika znużonego kanonem literatury klasycznej niż propagandę antypogańską¹⁴⁶. W miejsce Wergiliusza, Horacego, Persjusza, Lukana i Stacjusza proponuje się czytanie poezji Prudencjusza, Awitusa, Juwenkusa i Seduliusza¹⁴⁷. Wywód na ten temat kończy zachęta, by skorzystać z obfitego źródła poezji motywowanej religijnie, miast „niewolniczo służyć poetom pogańskim”:

*Desine gentilibus ergo inservire poetis,
Dum bona tanta potes, quid tibi Calliroen*¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Isid. *Versus* I: „Jest tu wiele [ksiąg] świętych, jest też wiele światowych” [tłum. A.L.].

¹⁴⁵ Tamże V–X.

¹⁴⁶ E.R. Curtius (*Literatura europejska...*, s. 473) podkreśla, że nie sposób z tych wersów wyczytać jednoznacznego potępienia dla poezji pogańskiej, a co za tym idzie – dowodu kulturalno-religijnego rygorysty Izydora, lecz raczej prostą poradę dla osób nieznajdujących przyjemności w tego typu lekturze. Por. niżej przyp. 147.

¹⁴⁷ Isid. *Versus* IX–X:

*Si Maro, si Flaccus, si Naso et Persius horret,
Lucanus si te, Papiniusque taedet,
Par erat eximio dulcis Prudentius ore,
Carminibus variis nobilis ille satis.
Perlege facundi studiosum carmen Aviti,
Ecce Juvenus adest, Seduliusque tibi.
Ambo lingua pares, florentes versibus ambo,
Fonte evangelico pocula larga ferunt.*

„Jeśli odstręczają cię Maron, Flakkus, Nazo i Persjusz,

Jeśli Lukan i Papiniusz budzą w tobie odrazę,

To przecież równy im jest słodki Prudencjusz przemawiający wzniosłym językiem,

Poeta tak sławny dzięki swym rozmaitym pieśniom.

Przeczytaj też uczoną pieśń wymownego Awitusa.

A oto Juwenkus i Sedulisz,

Obaj równi pod względem języka, obaj kwitnący wersami

czerpią pełne kielichy ze źródeł Ewangelii” [tłum. A.L.].

¹⁴⁸ Tamże: „Przestań służyć pogańskim poetom; skoro posiadasz tyle dóbr, na co ci Kallirroe” [tłum. A.L.].

Nie należy się jednak zrażać powyższymi słowami i trzeba uważać, by nie wyrobić sobie na ich podstawie fałszywego poglądu. Po pierwsze takie ujęcie sprawy świadczy nie tylko o obecności w bibliotece „zniewalających” dzieł, ale i o ich poczytności. Po drugie, jak to często bywa, sam Izydor nawet tutaj daje świadectwo odczytania w klasyce poprzez subtelną aluzję do źródeł tryskających z gór heliokońskich w Beocji, które miały dawać czerpiącym z nich poetom natchnienie¹⁴⁹.

Tak więc na podstawie *Versus in bibliotheca* możemy jedynie ogólnie domniemywać o zawartości sewilskiego *lectorium*, a do najcenniejszych informacji, które można wyłowić z tego zbioru, należy przesłanka, że autorzy pogańscy w ogóle bywali czytani. Te dystychy dają nam też odczuć – nieraz w żartobliwej formie – atmosferę, jaka tam panowała. Na przykład w wierszu XIV autor inskrypcji zapewnia: *Crede mihi, frater, doctior inde redis*. Na to potencjalny czytelnik odpowiada, że nie widzi potrzeby dalszych studiów, bo wszystko już poznał. Epigram kwituje to stwierdzeniem: *Vere hoc si dicis, iam nil ipse sapis!*¹⁵⁰. Mamy tu zachętę do nieustannego pogłębiania wiedzy, co samemu Izydorowi na pewno nie było obce.

Dużo pewniejszym sposobem zapoznania się z zawartością biblioteki i zakresem lektur Izydora jest bezpośrednie badanie jego dzieł, tak pod względem zawartych w nich opinii na temat poszczególnych pisarzy, jak i poprzez *Quellenforschung* – poszukiwanie źródeł poszczególnych fragmentów. Oczywiście również ta metoda napotyka różnego rodzaju trudności, chociażby dlatego, że często nazwisko domnianego autora wypowiedzi nie odpowiada rzeczywistości. Częstokroć cytaty w ogóle nie są przypisane konkretnemu pisarzowi¹⁵¹. I tak na przykład, zgodnie z wyliczeniami Hermanna Kettnera, trzydzieści sześć fragmentów przypisywanych przez Izydora w *Etymologiach* Warronowi, nie od niego pochodzi¹⁵². Natomiast Max Klussmann ustalił, że żadna z około siedemdziesięciu rzeczywiście pochodzących od Tertuliana wypowiedzi nie jest opatrzona jego nazwiskiem¹⁵³. Wynika to z braku bezpośredniego dostępu do cytowanych dzieł w całości. Nietrudno zrozumieć, że w obliczu ograniczonych zasobów bibliotek w miarę upływu czasu coraz chętniej posługiwano się

¹⁴⁹ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 351. Jest to oczywiście aluzja nie wprost – źródła Helikonu nosiły nazwy Aganippe i Hippokrene. Kallirroë to nazwa słynnego źródła w Atenach, nieopodal rzeki Ilissos.

¹⁵⁰ Isid. *Versus* XIV: „Wierz mi, bracie, że wyjdiesz stąd mądrzejszy. [...] Doprawdy jeśli tak mówisz, to sam jesteś nieukiem!” [tłum. A.L.].

¹⁵¹ Było to częste zjawisko u autorów późnoantycznych (por. H. Hagendahl, *Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose*, „Eranos” 45 (1947), s. 114–128; por. też M. Starowieyski, *Obraz literatury...*).

¹⁵² H. Kettner, *Kritische Bemerkungen zu Varro und lateinischen Glossaren*, Halle 1868; tenże, *Varronische Studien*, Halle 1865.

¹⁵³ M. Klussmann, *Excerpta tertuliana in Isidori Hispalensis Etymologiis*, Hamburg 1892.

w późnej starożytności wszelkiego rodzaju wyciągami, antologiami, scholiami i komentarzami do znanych dzieł literatury klasycznej. Co więcej, w czasach Izydora, w związku ze znaczeniem, jakiego nabrała gramatyka, niejednokrotnie większy był autorytet scholiasty niżli autora komentowanego przezeń dzieła. Widać to bardzo dobrze na przykładzie poetów, do dzieł których zachowały się przynajmniej częściowo szkolne komentarze, a więc Wergiliusza, Lukana, Persjusza, a także Juwenalisa i Terencjusza. Można też odnaleźć w twórczości Sewilczyka pewne ślady lektury bezpośredniej Owidiusza i Wergiliusza, z dużą pewnością można wskazać na Marcjalisa i Lukrecjusza, a na pewno na poetów chrześcijańskich¹⁵⁴. Należy przy tym zaznaczyć, że objaśnianie poezji metodami gramatycznymi, jak to miało miejsce w dawniejszej tradycji, nie było celem Izydora; wręcz odwrotnie – zwłaszcza w *Etymologiach*, ale też w innych dziełach – to gramatyka stanowi przyczynę pojawiania się cytatów poetyckich, które służą do egzemplifikacji różnych zagadnień. Co ciekawe, poeci umieszczeni zostali w ósmej księdze *Etymologii* pomiędzy filozofami pogańskimi a sybillami, jakby jednak przypisywał im Izydor pewną wieszczą moc¹⁵⁵.

Jeśli chodzi o prozę, to ogromna większość wykorzystywanych przez Izydora fragmentów dotarła doń za pośrednictwem podręczników retoryki, zwłaszcza *Institutio oratoria* Kwintyliana, oraz poprzez dzieła Augustyna, Hieronima i Grzegorza Wielkiego. Prawdopodobnie korzystał także z *Quadriga* gramatyka Arusiana Messiusa. Dzieło to składało się z ekscerptów zaczerpniętych z Terencjusza, Wergiliusza, Salustiusza i Cyncerona. Jest kwestią dyskusyjną, czy znał Izydor bezpośrednio jakieś pisma Cyncerona. Z jednej strony bowiem, opierając się na autorytecie Hieronima i Augustyna, bardzo go cenił, z drugiej – większość cytatów, którymi usiana jest choćby druga księga *Etymologii*, pochodzi z drugiej ręki. Wiemy, że Laktancjusz, którego dzieła niewątpliwie Izydor czytał, był znawcą Cyncerona; jego teksty zatem, również niezachowane do naszych czasów, mogły stanowić, prócz podręczników retoryki, rezerwuar ekscerptów.

Nie znajdujemy w dziełach Sewilczyka śladów znajomości Pliniusza Młodszeo ani Tacyta, Cezar występuje jedynie jako poeta i gramatyk, zaś Seneka jako stenograf. Wbrew wcześniejszym opiniom nawet encyklopedyczne pisma Warrona i Swetoniusza znał Izydor wyłącznie pośrednio¹⁵⁶. Natomiast bez

¹⁵⁴ Zawartość biblioteki sewilskiej była źródłem zainteresowania wielu naukowców i w dawniejszych czasach usiłowali ją ustalić na podstawie *Quellenforschung* na przykład F. Arévalo, P. Tailhan, a także W.M. Lindsay przy okazji wydawania dzieł Izydora. Stan badań na ten temat podsumowują: J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 742 nn.; M.C. Díaz y Díaz, *La transmisión de los textos antiguos en la península Ibérica en los siglos VII–XI*, w: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 22, Spoleto 1975, s. 133–175.

¹⁵⁵ *Isid. Et.* VIII 7.

¹⁵⁶ Szerzej wyjaśnię tę kwestię przy omawianiu *Etymologii*.

wątpienia obficie korzystał – zwłaszcza w pierwszych trzech księgach *Etymologii*, poświęconych sztukom wyzwolonym – z bliższych sobie w czasie encyklopedystów, to jest z Marcjanusa Kapelli i Kasjodora. Obszerne i niemal dosłowne cytaty z *Historia naturalis* Pliniusza Starszego świadczą o tym, że Izidor posiadał to dzieło w swej bibliotece. Wydaje się pewne, że miał tam również pisma Solinusa, Placidusa i Serwiusza. Musiał też korzystać ze źródeł, które niestety nie zachowały się do naszych czasów, a więc z podręczników szkolnych zawierających różnego rodzaju „isagogi”, spisy wynalazców, podręczniki „techniczne” do poszczególnych sztuk, zbiory sentencji – to wszystko, co kultura późnoantyczna odziedziczyła po okresie hellenistycznym¹⁵⁷.

Jeśli chodzi o literaturę patrystyczną, to do listy pisarzy przedstawionej w *Versus in bibliotheca* badania źródłowe pozwoliły dołączyć Fulgencjusza z Ruspe, oczywiście Tertuliana i Laktancjusza, Kasjana, świętego Leona Wielkiego, Rufina z Akwilei, Cyryłów z Aleksandrii i z Jerozolimy, Teodoreta, Euzebiusza z Cezarei, Prokopiusza, Ireneusza z Lyonu, Bazylego Wielkiego, a z pewnością można by wymieniać jeszcze i inne nazwiska¹⁵⁸. Oczywiście zawsze należy pamiętać, że lektura niekoniecznie musiała być bezpośrednia, a ojcowie greccy cytowani są wedle tłumaczeń lub przytoczeń zawartych u autorów łacińskich. Na zakończenie trzeba dodać, że ogólny stan zachowania manuskryptów z VII w. pochodzących z terytorium Hiszpanii nie pozwala wysuwać żadnych poważniejszych wniosków na ich podstawie¹⁵⁹.

Tak przedstawia się suma czynników, które złożyły się na uformowanie osobowości świętego. Z jednej strony historia wygnania rodziny, będąca konsekwencją niespokojnych czasów, z drugiej – aktywne uczestnictwo jej członków w życiu publicznym oraz głębokie zaangażowanie w sprawy Kościoła. Z jednej – ograniczony dostęp do oryginalnej twórczości minionych wieków, z drugiej – ogromne pragnienie ocalenia, zsyntetyzowania i uprzystępnienia dziedzictwa antyku ludziom współczesnym. Nie ma wielu bezpośrednich przesłanek, by wyrokować, jaką Izidor był osobą – emocje związane ze sferą prywatną odsłania jedynie w niektórych listach¹⁶⁰. Jednak na podstawie ogółu jego aktywności i twórczości można podziwiać pracowitość i nieustającą koncentrację na pożytku bliźnich.

¹⁵⁷ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 745–762; tenże, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 96–97.

¹⁵⁸ U. Domínguez del Val, *La utilización de los padres por San Isidoro*, w: *Isidoriana: Colección de estudios...*, s. 211–223.

¹⁵⁹ Spośród bardzo nielicznych zabytków z tego okresu żaden nie pochodzi z Sewilli (por. M.C. Díaz y Díaz, *La transmisión...*).

¹⁶⁰ Na przykład w liście do Brauliona, w którym przejawia zaniepokojenie i szczery żal, że poprzedni list przyjaciela, którego nie zdążył jeszcze przeczytać, zaginął (*Epistula* III, wyd. W.M. Lindsaya).

Naszkuje teraz krótko działalność Izydora na niwie kościelnej i państwowej. Tron biskupi w Sewilli – urzędowej i kościelnej stolicy prowincji Betyki – objął po śmierci Leandra, to jest pomiędzy rokiem 599 a 601¹⁶¹. Jednak już dużo wcześniej spełniał u jego boku funkcje pomocnicze, podobnie jak Augustyn wobec Waleriusza w Hipponie, Satyrus, rodzony brat Ambrożego, w Mediolanie czy Klaudian Mamert wobec swego starszego brata, biskupa Mamerta w Vienne¹⁶². Brak współczesnej biografii nie pozwala nam dokładnie opisać dziejów jego urzędowania. Jednak z traktatu *De ecclesiasticis officiis* można wnioskować o najważniejszych cechach, jakie zdaniem Izydora powinien mieć biskup, i celach, do jakich powinien dążyć. W rozdziale *De sacerdotibus*, poświęconym głównie biskupom, podaje taką etymologię słowa *episcopus*:

Biskup zaś, jak powiada jeden z mędrców, to nazwa obowiązku, a nie zaszczytu. Jest to bowiem słowo greckie, wyprowadzone stąd, że ten, kto jest stawiany powyżej (*super*), strzeże (*superintendit*), to znaczy ma pieczęć nad ludźmi mu podległymi; bowiem *scopus* oznacza straż. Dlatego po łacinie biskupów możemy nazwać stróżami (*superintendentes*), żeby było jasne, że nie jest biskupem ten, kto lubi przewodzić, a nie pomaga¹⁶³ [tłum. A.L.].

Z dalszej lektury można się dowiedzieć, że według Izydora biskupem można zostać od trzydziestego roku życia – to wiek, w jakim Chrystus rozpoczął nauczanie. Potrzebna jest do tego nieposzlakowana uczciwość oraz znajomość Pisma Świętego. Dobrze widziane jest też, by przyszły biskup był *doctrina et sermone eruditus*, tak by mógł nauczać wiernych i polemizować z przeciwnikami. Ponadto biskup powinien dawać przykład swoją postawą, pielęgnować cnoty pokory, miłości i czystości. Powinien czytać wnikliwie i objaśniać Biblię,

¹⁶¹ Według zapiski samego Izydora w *De viris illustribus* 28 Leander zmarł przed Rekkaredem (ten odszedł z tego świata w grudniu 601 r.). Z drugiej strony jeszcze w sierpniu 599 r. Grzegorz wysłał do Leandra list (Greg. Magn. Ep. IX 228), zatem te dwie daty wyznaczają ramy czasowe dla śmierci brata i poprzednika Izydora.

¹⁶² Por. Sydonius Apollinaris *Epistulae* IV 11, 6.

¹⁶³ Isid. *De eccles. off.* II 5, 8: *Episcopus autem, ut quidam prudentium ait, nomen est operis, non honoris. Graecum est enim, atque inde ductum vocabulum, quod ille qui super efficitur superintendit, curam scilicet subditorum gerens; scopus quidem intentio est. Ergo episcopos Latine superintendentes possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum, qui non prodesse, sed praesesse dilexerit.* Służebną funkcję biskupa wobec powierzonych mu ludzi podkreślają również insygnia, które otrzymuje on podczas konsekracji (tamże II 5, 12): *Huic autem, dum consecratur, datur baculus, ut eius indicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat. Datur et annulus propter signum pontificalis honoris, vel signaculum secretorum.* „Temu zaś w trakcie konsekracji daje się laskę, by przy pomocy tego znaku rządził poddanym mu ludem lub go napominał, lub wspierał w słabości słabych. Daje mu się też pierścień na znak godności biskupiej oraz jako pieczęć poufnych spraw” [tłum. A.L.].

wzorować się na świętych, czuwać, pościć i modlić się, z nikim się nie kłócić, być łagodnym dla grzeszników i nikogo nie potępiać, jeśli to nie jest konieczne. Szczególną troską winien otaczać biednych, broniąc ich przed niesprawiedliwością ze strony możnych¹⁶⁴.

Trudno dziś ocenić, jak biskup Sewilli realizował te ideały. Nie ma żadnych wątpliwości co do poziomu jego wykształcenia oraz chęci, z jaką dzielił się wiedzą z innymi. Braulio w szumnych słowach stwierdza, że Bóg powołał Izydora dla ocalenia kultury i uchronienia współczesnych przed całkowitą ciemnością niewiedzy i brakiem ogłady – *ad restauranda antiquorum monumenta, ne usquequaque rusticitate veterascemus*. Informuje też, że biskup Sewilli był wyjątkowo wymowny, a styl swój potrafił doskonale dopasować do poziomu słuchacza i do okoliczności¹⁶⁵. Jego niezwykłą erudycję oratorską potwierdza też Ildefons z Toledo¹⁶⁶. Inne cnoty Sewilczyka, jak pobożność, troska o powierzone mu dusze, hojność wobec biednych, a w końcu pokora w obliczu śmierci, opisuje wzmiankowany wcześniej diakon Redemptus.

Natomiast sposób działania Izydora oraz rodzaj spraw, z jakimi się borykał z racji pełnionego urzędu, możemy częściowo odtworzyć na podstawie zachowanych aktów z II soboru prowincjonalnego, który odbył się w Sewilli w roku 619. Rozstrzygano tam różne kwestie wewnątrzkościelne: terytorialne (o zagarnięcie ziem i kościoła), dyscyplinarne (jakie są kary za opuszczenie diecezji bez zgody biskupa), kompetencyjne (postanowiono, że tylko biskup może ordynować duchownych, poświęcać ołtarze i kościoły), organizacyjne (kto ma kierować klasztorami żeńskimi i na jakich zasadach biskup powinien dobierać współpracowników) oraz doktrynalne (w odniesieniu do herezji akefalitów)¹⁶⁷.

Zakres działalności Izydora jako biskupa był szeroki, jednak niebezpiecznie można przypuszczać, że jego udział w życiu publicznym nie ograniczał się

¹⁶⁴ Podobne przemyślenia zamieścił Izydor w *Sentencjach*, gdzie dodatkowo gani pasterzy, którzy uciekają od odpowiedzialności związanej ze swym urzędem (Isid. *Sent.* III 34, 5).

¹⁶⁵ Braulio *Renotatio* 1: *Vir in omni locutionis genere formatus, ut imperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua vero opportunitate loci, incomparabili eloquentia clarus*. „Mąż wprawny w każdym rodzaju mowy, tak że potrafił przemawiać zarówno do ludzi prostych, jak i do uczonych ich własnym językiem w zależności od potrzeby. Słyszeli niezrównaną elokwencją” [tłum. A.L.].

¹⁶⁶ *Ild. De vir. ill.* 8: *Vir decore simul et ingenio pollens, nam tantae iucunditatis adfluentem copiam in eloquio promeruit, ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem verteret audientes, ex quo audita is qui audisset bis, non nisi repetita saepius commendaret*. „Mąż odznaczający się zarówno szlachetnym charakterem, jak i zdolnościami. Osiągnął bowiem tak niezrównanie wielką słodycz w mowie, że owa godna podziwu bujność wymowy sprawiała słuchaczy w osłupienie i ten, kto słyszał jego słowa dwa razy, mógł je zapamiętać dopiero po wielokrotnym powtórzeniu” [tłum. A.L.].

¹⁶⁷ *Concilia Hispaniae* II 1–13 (ML, t. 84, 593–608).

ściśle do spraw Kościoła. Już Leander służył radą kolejnym królom wizygockim lub kandydatom na władców, a Izydor nazywany jest przez Fontaine'a „le «tuteur» du royaume de Tolède”¹⁶⁸. Z korespondencji z Braulionem wynika, że był na dworze królewskim i często odbywał podróże do Toledo¹⁶⁹.

Prawdopodobnie znał osobiście króla Rekkareda jeszcze z czasów, gdy przebywał u boku brata. Sławi go za nawrócenie Gotów, za sukcesy wojenne, zwłaszcza za zwycięstwo nad Frankami, a także za mądre, łagodne rządy i opiekę nad biednymi¹⁷⁰. Podkreśla, że zmarł śmiercią naturalną, w przeciwieństwie do swego syna Liuiwy II, zgłodzonego w okrutny sposób w drugim roku panowania przez Witeryka. Trudno się dziwić, że żyjący sympatię do Rekkareda Izydor bardzo źle ocenia kolejnego władcę. Pisze nawet z pogardą, że choć Witeryk był dobry w sztuce wojennej, nie odniósł żadnego zwycięstwa i – nawiązując do tragicznej śmierci Liuiwy – zginął od miecza, ponieważ mieczem wojował¹⁷¹. Po śmierci Witeryka panowanie objął Gundemar (610–612), któremu Izydor poświęca jedynie nieznaczną wzmiankę¹⁷². A przecież musiał mieć kontakt z tym królem, skoro w 610 r. złożył podpis pod wydanym przez niego dekretem potwierdzającym prymat Toledo, od dawna będącego już siedzibą królów, jako metropolii kościelnej prowincji kartagińskiej¹⁷³.

Spośród wszystkich królów panujących za życia Izzydora najbliższe stosunki łączyły go z Sisebutem. Izydor wysoko oceniał możliwości intelektualne króla, określając go, jak to już było mówione, jako: *eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum magna ex parte imbutus*¹⁷⁴ oraz: *praestans ingenio*,

¹⁶⁸ Tytuł rozdziału VII w: J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 129 nn.

¹⁶⁹ *Isid. Ep. IV* (Lindsay) oraz *Ep. VI* (Lindsay). Niestety datowanie tych listów nie jest pewne i nie wiadomo dokładnie, na panowanie jakiego króla lub królów przypadają te częste wizyty. J.A. de Aldama datuje pierwszy z nich na lata 631–632, a drugi na rok 633, a więc okres panowania Sisenanda (J.A. de Aldama, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro*, w: *Miscellanea Isidoriana...*, s. 57–89).

¹⁷⁰ Odmalowuje pozytywny portret tego władcy w *Historii Gotów*: *Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis; tantamque in vultu gratiam habuit et tantam in animo benignitatem gessit, ut omnium mentibus influens, etiam malos ad affectum amoris sui attraheret* (*Isid. Hist. Goth.* 55). „Był bowiem miły, łagodny, niezwykle dobry; i taki wdzięk miało jego oblicze i tak wielką życzliwość nosił w sercu, że miał wpływ na wszystkich i nawet w złych ludziach budził uczucie miłości” [tłum. A.L.].

¹⁷¹ *Isid. Hist. Goth.* 58: *Vir quidem strenuus in armorum arte, sed tamen expertus victoriae [...] quia gladio operatus fuerat, gladio perit*. Skądinąd wiadomo, że po konwersji Rekkareda Witeryk usiłował zamordować Massonę, biskupa Meridy, i był przeciwny przemianom (Paulus Diaconus *De vita et miraculis patrum emeritensium* XVII 38).

¹⁷² *Isid. Hist. Goth.* 59.

¹⁷³ W całości pojawia się ten dokument jako apendyks do postanowień XII synodu tolekańskiego z 681 r.

¹⁷⁴ *Isid. Hist. Goth.* 60: „Był doskonałym mówcą, mądrze wyrokował i był wielce wykształcony literacko” [tłum. A.L.].

*facundiaque, ac vario flore litterarum*¹⁷⁵. Jak już pisałam, biskup Sewilli zadedykował mu dwa swoje dzieła – *Etymologie* w ich wersji pierwotnej oraz *De natura rerum*, a król w odpowiedzi na to ostatnie dzieło ułożył dla Izydora (lub na jego zlecenie ułożono) poemat o księżycu składający się z sześćdziesięciu jeden klasycznych heksametrów¹⁷⁶. Chwali też Izydor sprawiedliwość i miłosierdzie króla, jego sukcesy militarne, a także wielkoduszność. Nadaje mu także przydomek *christianissimus*¹⁷⁷. Zauważmy, że to za jego panowania odbył się jedyny w czasie pontyfikatu Izydora synod prowincjonalny w Sewilli. Ciekawe, że w synodzie tym uczestniczyli dwaj świeccy urzędnicy królestwa – *Sisisclus rector rerum publicarum* oraz *Suanilan actor rerum fiscalium*. Mogłoby to stanowić dowód nie tylko zainteresowania króla sprawami Kościoła, ale i jego mocnej pozycji, dowód na to, że miał wpływ na podejmowane decyzje. Znamienny jest ton listu VI, w którym Sisebut usiłuje narzucić swoje stanowisko w sprawie obsadzenia tronu biskupiego w Barcelonie¹⁷⁸. Izydor zarzuca też królowi nadmiar gorliwości w prozelityzmie – gani jego dekrety pozwalające na przymusowe nawracanie Żydów¹⁷⁹. Zatem stosunki biskupa Sewilli z władcą były przyjazne, aczkolwiek czasami ich interesy i opinie się różniły. Mimo to można zaryzykować stwierdzenie, że Sisebut był władcą gockim najbliższym Izydorowi.

W *Historii Gotów* Izydor wręcz rozplýwa się nad następcą Sisebuta – Swintilą. Biskup Sewilli musiał spotykać go osobiście na dworze królewskim w dawniejszych czasach, ponieważ był on za panowania Sisebuta dowódcą wojsk Gotów, na których czele walczył z sukcesem z Bizantyjczykami i Rukonami. Izydor sławi go za to, że za swego panowania całkowicie wyparł Bizantyjczyków z Hiszpanii i tym samym zjednoczył królestwo. Nawet Baskowie z chęcią poddali się jego sprawiedliwemu panowaniu¹⁸⁰. Nie wiadomo zatem, co kilka lat później zaważyło na przyłączeniu się Izydora do frontu przeciwnego Swintili.

¹⁷⁵ Isid. *De nat. rer.* praef. 1: „Wyróżniał się inteligencją i wymownością oraz zdolnościami literackimi” [tłum. A.L.].

¹⁷⁶ *Isidore de Séville. Traité de la nature*, wyd. J. Fontaine, Bordeaux 1960, s. 151–163.

¹⁷⁷ *Sis. Ep.* VII – list do Teudilona oraz *Ep.* 8 – do króla Lombardów Adawalda oraz jego małżonki Teodoliny z zachętą do przyjęcia wiary chrześcijańskiej (ML, t. 80, 370c nn).

¹⁷⁸ *Sis. Ep.* VI (ML, t. 80, 370).

¹⁷⁹ Gani, podkreślając bezcelowość takich działań: *Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permovens, aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam; potestate enim compulit quos provocare fidei ratione oportuit* (*Hist. Goth.* 60). „Ten na początku panowania, nawracając Żydów na wiarę chrześcijańską, miał z pewnością ambicje, lecz nie postępował rozsądnie. Przymusił ich bowiem siłą, a należało nakłaniać ich przez objaśnienie wiary” [tłum. A.L.]. Co ciekawe, w *Chronicon*, które to dzieło powstało wcześniej od wyżej wzmiankowanej notatki z *Historii Gockiej*, i jeszcze za życia króla, nie znajdujemy słów przygany.

¹⁸⁰ *Isid. Hist. Goth.* 62–64. Miało w nim siedzibę wiele cnót, które przystożą królowi: rzetelność, mądrość, pracowitość, roztropność w sądach, wielka dbałość o królestwo, którym władał. Był

Prawdopodobnie podlegał w tym czasie silnym naciskom politycznym, gdyż trudno przypuszczać, by tak diametralnie zmienił zdanie o królu oraz o jego współpracownicy i następcy, królewiczu Rycymerze¹⁸¹, w krótkim czasie, który dzieli powstanie cytowanej powyżej opinii z *Historii Gotów* i IV synod w Toledo. Jak już wspominałam, postanowieniem tego synodu, w którym uczestniczyło sześćdziesięciu sześciu biskupów z Hiszpanii i Galii, Swintila wraz z całą rodziną został potępiony i pozbawiony wszelkich praw. Zatwierdzono natomiast panowanie Sisenanda, dla zabezpieczenia jego władzy zakazując wszelkich rebelii i zamachów stanu pod groźbą ekskomunikacji.

Nie ma zbyt wielu źródeł na temat tego króla, jednak jeśli przyjąć, że listy Izydora opisujące podróże do Toledo i wizyty na dworze zostały wysłane za jego panowania, to można wysnuć ciekawe wnioski. Izydor pisze mianowicie, że nie był zdolny spełnić prośby Brauliona i zapewnić sukcesji na tronie biskupim Terragony wysuwanemu przez niego kandydatowi¹⁸². Tak więc król, który w czasie synodu padł na ziemię przed zebranymi biskupami, nie wahał się potem podejmować własnych decyzji w sprawach Kościoła, nie biorąc pod uwagę rad Izydora. Z cytowanej korespondencji pomiędzy Izydorem a Braulionem wynika też, że starszy już wiekiem Izydor musiał się stawiać na każde wezwanie króla i odbywać uciążliwą podróż do Toledo. Z drugiej strony biskupi w trakcie synodu nie szczędzili nowemu królowi upomnień¹⁸³. Izydor był świadkiem tych napięć i sam na pewno w znacznym stopniu im ulegał, jednak jego obecność na dworze królewskim wydaje się wskazywać, iż dyplomatycznie wypracował jakiś kompromis z nowym królem.

też tak hojny wobec swego ludu, że można go było określić jako nie tylko władcę narodów, ale i ojca ubogich.

¹⁸¹ Isid. *Hist. Goth.* 65: *Huius filius Racimirus in consortium regni assumptus, pari cum patre solio conlaetatur, in cuius infantia ita sacrae indolis splendor emicat, ut in eo et meritis et vultu paternarum virtutum effigies praenotetur. Pro quo exorandus est coeli atque humani generis rector, ut sicut exstat concessu patrio socius, ita post longaevum parentis imperium sit et regni successione dignissimus.* „Jego syn Rycymer przyjęty na współpracującą zasiada na takim samym tronie jak ojciec. W młodości błyszczą tak jasno szlachetny charakter, że można w nim dostrzec, tak pod względem czynów, jak i wyglądu, portret ojcowskich cnót. Dlatego należy się modlić do Rządcy nieba i rodu ludzkiego, by jak teraz za zgodą ojca jest jego towarzyszem, tak po jego długim panowaniu okazał się jak najbardziej godny przejęcia tronu” [tłum. A.L.].

¹⁸² Isid. *Ep.* 6 (Lindsay).

¹⁸³ Cazier podsumowuje przewijające się w kanonach synodu obwarowania dotyczące osoby króla i działalności biskupów stwierdzeniem: „le IV^e Concile de Tolède manifeste une réelle opposition à la volonté du roi Sisenand d'utiliser l'Eglise dans son travail de normalisation après son accession au pouvoir discuté”. „IV synod w Toledo stanowił wyraz prawdziwego sprzeciwu wobec pragnienia króla Sisenanda, by wykorzystać Kościół w pracach związanych z normalizacją [sytuacji] po jego budzącym wątpliwości wstąpieniu na tron” [tłum. A.L.]. (P. Cazier, *Isidore...*, s. 68).

Sisenand zresztą nie panował długo – zaledwie pięć lat, a jego śmierć niewiele poprzedziła śmierć biskupa Sewilli. Według Redemptusa¹⁸⁴ już jesienią 635 r. Izydor zaczął czuć się źle. Przeczując nadchodzącą śmierć, oddawał się przez sześć miesięcy modłom i rozdawaniu jałmużny. W marcu roku 636 nie mógł już jeść i trawiła go gorączka. Odbył wtedy publiczną spowiedź z grzechów całego życia w kościele pod wezwaniem Świętego Wincentego męczennika i prosił cały lud o wybaczenie. Trzy dni później – 4 kwietnia 636 r. zszedł z tego świata, a Kościół katolicki do dziś obchodzi jego wspomnienie tego właśnie dnia.

Pierwsze ślady kultu Izydora pochodzą z IX w., a w XI stuleciu wspomnienie liturgiczne znajdujemy w kalendarzach hiszpańskich pod dniem 4 kwietnia. W 1063 r. wydarzył się fakt znamienity dla kultu Izydora – król Ferdynand I wysłał z León do Sewilli dwóch biskupów: Alvita z León oraz Ordoniusa z Astorgi, by sprowadzili do León relikwie świętego Justy. Jednak przypadek zrządził inaczej – ponieważ nie mogli odnaleźć relikwii świętego, modlili się i pościli w oczekiwaniu na cud. Po trzech dniach Alwitus ujrzał we śnie odzianego w jaśniejsze szaty biskupa, który oznajmił, że wolą Boga to jego szczątki mają zostać przeniesione do León. Na znak prawdziwości jego słów po odnalezieniu relikwii Alwitus miał zapaść na śmiertelną chorobę i umrzeć, rodząc się dla nieba. Tak też się stało. W trakcie otwierania grobowca dookoła rozniósł się podobno cudowny zapach – *odor sanctitatis*, a po umieszczeniu ciała Izydora w bazylice Świętego Jana Chrzciciela wydarzyło się tam wiele cudów ku chwale świętego¹⁸⁵.

Sława Izydora powoli rosła. W kwietniu 1722 r. papież Innocenty XIII dekretem potwierdził jego świętość, wyznaczył dzień 4 kwietnia jako wspomnienie liturgiczne obchodzone w Kościele na całym świecie oraz ogłosił Izydora doktorem Kościoła¹⁸⁶. Ostatnio zaś, w uznaniu szczególnego charakteru jego dzieł, a przede wszystkim obejmujących ogół ludzkiej wiedzy *Etymologii*, obrano go patronem Internetu¹⁸⁷.

1.3. Pisma świętego Izydora z Sewilli

Istnieją przeglądy dzieł Sewilczyka w języku polskim¹⁸⁸, jednak na potrzeby tej pracy nie są one wystarczająco szczegółowe. Dlatego pozwolę sobie zamieścić tutaj dosyć

¹⁸⁴ Redemptus *Epistola de transitu sancti Isidori* (ML, t. 81, 30–32).

¹⁸⁵ Opowieść o sprowadzeniu relikwii do León w: ML, t. 81, 50–53.

¹⁸⁶ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 111–113.

¹⁸⁷ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu ogłosiła tę decyzję w roku 1999 (por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli...*, s. 16).

¹⁸⁸ Przegląd pism Izydora dają np.: M. Starowieyski (*Izydor z Sewilli...*, s. 453–466) oraz T. Krynicka (*Izydor z Sewilli...*).

obszerne omówienie jego pism, kładąc szczególny nacisk na gramatyczny aspekt twórczości Izydora, eksponując te dzieła, w których jest on dominujący, oraz podkreślając elementy teorii i praktyki gramatycznej pojawiające się w pozostałych pismach.

Podstawowym wydaniem dzieł Izydora przez długi czas był zbiór zamieszczony w *Patrologii łacińskiej* Jacques'a Paula Migne'a¹⁸⁹. Jest to przedruk osiemnastowiecznej edycji jezuita F. Arévalo¹⁹⁰, który zebrał informacje ustalone przez wszystkich wcześniejszych wydawców i opracował je krytycznie¹⁹¹. Mniej więcej od początku wieku XX zaczęły pojawiać się inne ważne wydania poszczególnych dzieł, które będą wymieniać, przedstawiając poszczególne prace świętego z Sewilli. W ostatnim dziesięcioleciu Association Guillaume Budé oraz Centre Lenain de Tillemont (jednostka CNRS) uruchomiły projekt wydawniczy pod kierownictwem Jacques'a Fontaine'a i François Dolbeau, którego celem jest przedstawienie najważniejszego dorobku łacińskiego średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem dzieł Izydora z Sewilli, a przede wszystkim ksiąg *Etymologii*. Jednak w kolekcji znalazły bądź znajdą miejsce również inne dzieła wielkiego Sewilczyka. Mają to być całkowicie nowe wydania z aparatem krytycznym, tłumaczeniem i przypisami, opatrzone wstępem. Stanowią one część kolekcji *Auteurs latins du Moyen Âge* wydawnictwa Belles Lettres¹⁹².

Omówienie pism Izydora warto rozpocząć od listy, którą zestawił Braulio w *Renotatio*. Nie twierdzi on, że jest to spis kompletny, jednak tak się składa, że dzieła przezeń wymienione rzeczywiście znamy. Każdy z tytułów opatrzony jest krótką notką przedstawiającą treść dzieła, zaś informacje te, a nawet same sformułowania, zaczerpnięte zostały z prologów lub z listów dedykacyjnych załączonych do opisywanych ksiąg przez samego Izydora¹⁹³. Lista uporządkowana jest – zdaniem uczonych – w sposób chronologiczny¹⁹⁴.

Wydał dwie księgi *Differentiae (Różnic)*, w których poprzez subtelne różnienia sprecyzował sens terminów, które zazwyczaj są ze sobą mylone.

¹⁸⁹ ML, t. 81–83.

¹⁹⁰ F. Arévalo, *Sancti Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia*, Roma 1797–1803.

¹⁹¹ Wcześniejsi wydawcy: M. de la Bigne, *Opera omnia*, Parisiis 1580; J. Grial, *Diui Isidori Hispalensis episcopi, opera omnia*, Matriti 1597; J. du Breul, *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi, Opera Omnia quae extant*, Parisiis ¹1601 (Coloniae Agrippinae ²1617); B. Ulloa, *Diui Isidori Hispalensis episcopi opera*, Matriti 1778.

¹⁹² Wiadomości zaczerpnięte z internetowej strony wydawnictwa *Belles Lettres*: http://www.lesbelleslettres.com/collections/?collection_id=4 [dostęp: 10.09.2014].

¹⁹³ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 114.

¹⁹⁴ J.A. de Aldama, *Indicaciones...*, s. 57–89; A.C. Vega, *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas*, w: *Isidoriana: Colección de estudios...*, s. 78–87. Oprócz tego w opracowaniach dotyczących poszczególnych dzieł pojawia się czasem kwestia ich datowania.

Jedną księgę *Proemia* (*Przedmów*), w której przedstawił w krótkich notkach, co zawiera każda z ksiąg Pisma Świętego. Jedną księgę *De ortu et obitu Patrum* (*O narodzinach i zgonach Patriarchów*), w której krótko opisał czyny, godność, śmierć oraz pogrzeb patriarchów. Do brata swojego Fulgencjusza, biskupa Astigi, skierował dwie księgi *De officiis ecclesiasticis* (*O obowiązkach kościelnych*), w których własnym stylem, ale nie bez powoływania się na autorytet dawniejszych autorów objaśnił pochodzenie i przyczynę występowania poszczególnych obowiązków w Kościele Bożym. Ułożył dwie księgi *Synonyma* (*Synonimów*) dla pocieszenia duszy oraz by wzbudzić nadzieję uzyskania łaski, [zawierające] zachętę ze strony rozumu. Jedną księgę *De natura rerum* (*O naturze*) napisał dla króla Sisebuta. Przedstawia w niej tajemnice świata natury zgodnie z dociekaniem uczonych chrześcijańskich, jak i filozofów na ten temat. Księgę *De numeris* (*O liczbach*) dotyczącą zagadnień arytmetyki w odniesieniu do liczb występujących w pismach Kościoła. Jedną księgę *De nominibus Legis et Evangeliorum* (*O imionach występujących w Starym i Nowym Testamencie*), w której opisuje mistyczne znaczenie wspominanych [tam] postaci. Jedną księgę *De haeresibus* (*O herezjach*), w której podążając tropem wcześniejszych pisarzy, zebrał krótko rozproszone wiadomości, skąd tylko mógł. Trzy księgi *Sententiae* (*Sentencji*), które przybrał kwiatami z *Moraliiów* papieża Grzegorza. Jedną księgę *Kronik* zbierającą niesłychanie zwięzłe wydarzenia od początku świata do jego czasów. Dwie księgi *Contra Iudaeos* (*Przeciw Żydom*) na prośbę swojej siostry, mniszki Florentyny, w których dowiódł wszystkiego, co zakłada wiara katolicka, na podstawie Starego Testamentu i proroków. Jedną księgę *De viris illustribus* (*O sławnych mężach*), do której dołączamy te zapiski. Jedną księgę *Regula monastica* (*Reguły dla mnichów*), którą dostosował bardzo zgrabnie do obyczajów swoich stron rodzinnych i możliwości słabych dusz. Jedną księgę *De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia* (*O początkach Gotów i królestwie Swebów, a także o historii Wandalów*). Dwie księgi *Quaestiones* (*Zagadnień*), w których czytelnik rozpozna wiele materiału zaczerpniętego od dawniejszych pisarzy. Olbrzymi kodeks *Etymologiae* (*Etymologie*), który podzielił na rozdziały, a nie na księgi. Ponieważ napisał go na moją prośbę, to choć zostawił go niedokończonym, podzieliłem go na dwadzieścia ksiąg. Kto wnikliwie będzie czytał to dzieło zawierające wszelką wiedzę, z pewnością nie pozostanie nieświadomy biegu spraw boskich i ludzkich. Mieści się tam obfity wybór różnych sztuk; zebrał tam i uporządkował praktycznie wszystko, co należy wiedzieć. Istnieje poza tym wiele innych dzieł tego męża napisanych dla Kościoła Bożego w bardzo ozdobny sposób¹⁹⁵ [tłum. A.L.].

¹⁹⁵ Braulio Renotatio: *Edidit libros Differentiarum duos, in quibus subtili discretione ea quae confuse usu proferuntur, sensu discrevit. Prooemiorum librum unum, in quo, quid quisque liber sanctae contineat Scripturae, brevi subnotatione distinxit. De ortu et obitu Patrum librum unum, in*

Inne zestawienie dzieł Izydora dał święty Ildefons z Toledo¹⁹⁶, jednak powyższa lista ułożona przez Brauliona z Saragossy jest kompletna i bardziej rozbudowana, dlatego omówię teraz poszczególne pisma biskupa Sewilli zgodnie z kolejnością, w jakiej się tam pojawiają.

Trzeba zdać sobie sprawę, że *artes liberales* pojawiają się w twórczości Izydora w różnych aspektach. Po pierwsze, jako przedmiot rozważań *sensu stricto*. Wyróżnić tu można dwa poziomy dyskursu – dyskusję na temat potrzeby

quo eorum gesta, dignitatem quoque et mortem eorum, atque sepulturam sententia brevitate subnotavit. Ad germanum suum Fulgentium episcopum Astigitanum officiorum libros duos, in quibus originem officiorum, cur unumquodque in Ecclesia Dei agatur, interprete suo stylo, non sine maiorum auctoritate elicuit. Synonymorum libros duos, quibus ad consolationem animae et ad spem percipiendae veniae, intercedente rationis exhortatione, erexit. De natura rerum ad Sisebutum regem librum unum, in quo tam de ecclesiasticorum doctorum, quam etiam de philosophorum indagine obscura quaedam de elementis absolvit. De numeris librum unum, in quo arithmetica propter numeros ecclesiasticis Scripturis insertos ex parte tetigit disciplinam. De nominibus Legis et Evangeliorum librum unum, in quo ostendit quid memoratae personae mysteria literis significant. De haeresibus librum unum, in quo maiorum secutus exempla, brevitate qua potuit diffusa collegit. Sententiarum libros tres, quos floribus ex libris papae Gregorii moralibus decoravit. Chronicorum a principio mundi usque ad tempus suum, librum unum, nimia brevitate collectum. Contra Iudaeos, postulante Florentina germana sua proposito virgine, libros duos, in quibus omnia quae fides catholica credit, ex legis et prophetarum testimoniis approbavit. De Viris Illustribus librum unum, cui nos ista subiunximus. Monasticae regulae librum unum, quem pro patriae usu et invalidorum animis decentissime temperavit. De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia, librum unum. Quaestionum libros duos, quos qui legit veterum tractatorum multam supellectilem recognoscit. Etymologiarum codicem nimia magnitudine, distinctum ab eo titulis, non libris: quem quia rogatu meo fecit, quamvis imperfectum ipse reliquerit, ego in viginti libris divisi. Quod opus omnimodo philosophiae conveniens quisquis crebra meditatione perlegerit, non ignotus divinarum humanarumque rerum scientia merito erit. Ibi redundans diversarum artium elegantia, ubi quaecumque fere sciri debentur, restricta collegit. Sunt et alia eius viri multa opuscula et in Ecclesia Dei multo cum ornamento inscripta.

¹⁹⁶ Ild. De vir. ill. 9: Scripsit opera et eximia et non parva, id est, librum de Ortu et Obitu Patrum; librum Lamentationis, quem ipse Synonymorum vocavit: libellos duos ad Florentinam sororem contra nequitiam Iudaeorum; librum de Natura rerum ad Sisebutum principem; librum Differentiarum; librum Sententiarum. Collegit etiam de diversis auctoribus, quod ipse cognominat, secretorum Expositiones sacramentorum: quibus in unum congestis, idem liber dicitur Quaestionum. Scripsit quoque in ultimo ad petitionem Braulionis Caesaraugustani episcopi librum Etymologiarum, quem cum multis annis conaretur perficere, in eius opere diem extremum visus est conclusisse. „Stworzył dzieła wybitne i o wielkiej wadze, to jest: księgę O narodzinach i zgonach Patriarchów, księgę Lamentacji, którą sam zatytułował Synonimy, dwie księgi przeciwko niegodziwości Żydów skierowane do swej siostry Florentyny, księgę O naturze dla króla Sisebuta, księgę Dyferencji, księgę Sentencji. Zebrał też z pism różnych autorów, o czym sam informuje, wykładnie tajemnic sakramentów – zebrane w jednym tomie noszą nazwę Zagadnienia. Napisał w końcu na prośbę Brauliona, biskupa Saragossy, księgę Etymologii. Choć przez wiele lat starał się ją ukończyć, to – jak się wydaje – zmarł w trakcie prac nad tym dziełem” [tłum. A.L.].

sztuk, ich miejsca w systemie nauk i systemie kształcenia oraz wykład reguł, którymi się rządzą poszczególne z nich, czyli wszelkie wskazówki „techniczne” dotyczące uprawiania poszczególnych dziedzin. Drugi zasadniczy poziom, na którym można dostrzec obecność sztuk w pismach Izzydora, to nie zawsze uświadomione przenikanie treści i idei z nimi związanych do tychże pism, rzutujące na ich formę. Wytropienia tych oczywistych i bardziej subtelných śladów obecności *artes* podejmę się w następnych rozdziałach niniejszej książki, teraz zaś postaram się dać solidne podstawy dalszym poszukiwaniom poprzez omówienie wszystkich dzieł biskupa Sewilli.

1.3.1. *Differentiae – Różnice*¹⁹⁷

Obecnie tytuł ten określa dwie księgi, zgodnie z *Renotatio* Brauliona. Z powodu podobieństwa formy w przeszłości przez pewien czas traktowano je łącznie, wpisując obydwie w tradycję gramatyczną i wydając razem¹⁹⁸. A przecież zarówno treść, jak i cel tych ksiąg są zupełnie odmienne. Dokładny tytuł pierwszej to *De differentiis verborum*, a od incipitu cytuje się ją również jako *Inter aptum et utile...*, tytuł drugiej to *De differentiis rerum*. W tradycji rękopiśmiennej dopiero w XIII w. zaczęto łączyć dwa traktaty w obrębie jednego kodeksu¹⁹⁹, zaś Ildefons z Toledo podaje tylko jedną księgę o tytule *Differentiae*²⁰⁰. Te dwa czynniki zadecydowały, że niektórzy uczeni wątpili w autentyczność księgi *Inter aptum...*²⁰¹, przypisując czasem Izzydorowi inny zbiorek dyferencji, rozpoczynający się od słów *Inter polliceri...*²⁰². Obecnie jednak nie ma już wątpiwości, że *Inter polliceri...* ma charakter apokryficzny²⁰³, zaś *Inter aptum...* rzeczywiście należy zaliczać do

¹⁹⁷ ML, t. 83, 9–98; *Isidorus Hispalensis: De differentiis I*, wyd. C. Codoñer, Paris 1992; *Liber Differentiarum II*, wyd. A. Andrés Sanz, Corpus Christianorum. Series Latina 11A, Turnhout 2006.

¹⁹⁸ G. Brugnoli, *Il liber...*, s. 65–82 (szczeg. s. 67–68).

¹⁹⁹ Wcześniej tylko jeden manuskrypt z VIII w. łączył te dwie księgi w obrębie jednego kodeksu, jednak nie pod wspólnym tytułem i nie w obrębie ciągłej paginacji.

²⁰⁰ *Ild. De vir. ill.* 9.

²⁰¹ G. Brugnoli, *Studi...*

²⁰² Dawniejsi wydawcy zamieszczają je w różnej kolejności, w zależności od poglądu na autentyczność jednego lub drugiego zbioru, np. Grial w wydaniu madryckim (1597–1599) publikuje te księgi w następującym układzie: *Inter aptum...*, *Liber de differentiis rerum...*, zaś *Inter polliceri...* jako apendyks i dzieło nieautentyczne (z kolei M. de la Bigne w 1580 r. wydał je jako autentyczne, podobnie J. du Breul w wydaniu paryskim z 1601), za nimi idzie B. Ulloa (*Matriti* 1778). Również F. Arévalo (Roma 1797–1803) uważa *Inter polliceri...* za dzieło o niepewnej atrybucji, a Izzydorowi przypisuje autorstwo księgi *Inter aptum...*

²⁰³ Edytorka tego zbioru, M.L. Uhlfelder (*De proprietate sermonum vel rerum*, Romae 1954), jednoznacznie ustaliła, że stanowi on dzieło anonimowe.

dział Izydora²⁰⁴. Przyjmuje się też, że *Differentiae rerum* funkcjonowały osobno i omawiane księgi powstały w różnym czasie²⁰⁵.

Sam Izydor w *praefatio* tak określa cel napisania powstałej około roku 600 księgi pierwszej *De differentiis verborum*:

Wielu próbowało uwypuklić dyferencje pomiędzy dawnymi wyrazami, starając się bardzo precyzyjnie wskazać różnice istniejące pomiędzy terminami. Bowiem poeci pogańscy, [kierując się] potrzebami metryki, pomieszaali właściwe znaczenia wyrazów. I tak od tamtych czasów zwyczaj sprawił, że przejmowano bez zastanowienia od pisarzy wiele słów, które choć wydają się podobne, jednak różnią się właściwym tylko sobie pochodzeniem (*origine*). O tych sprawach jako pierwszy wśród Rzymian pisał Katon; wzorując się na nim, sam opracowałem niewielką część [przykładów], a po części zaczerpnąłem [je] z ksiąg innych autorów i zapisałem je dla twojej, czytelniku, przyjemności²⁰⁶ [tłum. A.L.].

Tym samym Izydor umieszcza swoją pracę w obrębie tradycji szkolnej i gramatycznej – jego wysiłki zmierzają ku ustaleniu właściwych znaczeń wyrazów, a co za tym idzie: zabezpieczeniu poprawności języka. Powołuje się na autorytet Katona, który rzekomo jako pierwszy podjął tę tematykę. Tymczasem był on wprawdzie autorem *Origines* – dzieła o początkach Rzymu, które jednak mieściło się raczej w tradycji historycznej niżli gramatycznej. Dla Izydora wszakże liczy się fakt, iż Katon odwoływał się do *origo* – początku, który to termin w myśli i metodzie izydoriańskiej zajmuje szczególną pozycję. Jak widzimy, już w *Dyferencjach* użycie odwołującej się do *origo* metody etymologicznej okazuje się często niezbędne przy ustalaniu różnic pomiędzy znaczeniami.

²⁰⁴ *Isidorus Hispalensis: De differentiis I...*, s. 1 – jest to wydanie najnowsze, a zamieszczone tam ustalenia na temat historii i wyglądu tekstu stanowią ostateczny punkt odniesienia dla moich rozważań o księdze I (jest to podsumowanie wieloletnich badań profesor C. Codoñer nad tym zagadnieniem; por. też np.: C. Codoñer, *La conception...*, s. 187–196 oraz też, *Historia del texto del libro I de las „Differentiae” de Isidoro de Sevilla*, „Revue d’histoire des textes” 14–15 (1984–1985), s. 77–95).

²⁰⁵ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 117.

²⁰⁶ *Isid. De diff. ver. praef.: Plerique veterum sermonum differentias distinguere studuerunt, subtilius inter verba et verba aliquid indagantes. Poetae autem gentiles necessitate metrica confuderunt sermonum proprietates [al. proprietatem]. Sicque ex his consuetudo obtinuit pleraque ab auctoribus indifferenter accipi, quae quidem quamvis similia videantur, quadam tamen propria inter se origine distinguuntur. De his apud Latinos Cato primus scripsit, ad cuius exemplum, ipse paucissimas partim edidi, partim ex auctorum libris deprompsi, tibi que, lector, pro delectatione [legentium] subnotavi.*

Prócz Katona powołuje się też Izydor na innych pisarzy, z których pism czerpał. Na ile da się ustalić, były to dzieła gramatyków, na przykład Agreciusa, oraz anonimowe zbiorki *Dyferencji* krążące już od IV w. n.e.²⁰⁷

Zgodnie z najnowszymi badaniami, pierwotny tekst pierwszej księgi *Dyferencji* liczył 482 lemmy²⁰⁸. Obecnie jest on uporządkowany alfabetycznie, lecz oryginalny układ był tematyczny²⁰⁹. Nie da się wyraźnie wyróżnić jakichś grup zagadnień – występują tu rozproszone hasła z dziedziny kosmografii, psychologii, geografii i etyki. Objaśniane są wszystkie części mowy.

Schemat porównania w obrębie dyferencji wygląda następująco: inter A et B. Wyjaśnienie sedna znaczenia A, wyjaśnienie B.

Kilka razy pojawia się inna formułka: *hoc interest quod*. Dyferencje mogą być aplikowane na przykład do słów o dużym podobieństwie graficznym lub brzmieniowym: 3. *inter arrogantem et abrogantem*²¹⁰; mogą służyć do sprecyzowania różnic zrodzonych z morfologii, a więc wszelkiego rodzaju sufiksów, prefiksów itd.: 7. *inter argumentum et argumentationem*; czy wreszcie do uwypuklenia różnic syntaktycznych: 83. *inter cras et crastinum*. Pozostałe trudno jednoznacznie sklasyfikować. Głównym celem jest podkreślenie różnic semantycznych. Definicje określające znaczenia mogą być zupełnie proste, jak na przykład: 3. *Arrogans superbus, abrogans humilis. Arrogans assumit sibi fiduciam, abrogans demit, id est, negans* czy: 4. *Avarus est qui suo non utitur, cupidus qui aliena desiderat*²¹¹. Mogą też być bardziej rozbudowane, wzbogacone o przykłady i etymologie, przypominające raczej hasło w słowniku czy encyklopedii:

9. *Absconsum est cuiuslibet arte celatum, absconditum vero naturaliter abditum. Conditum est enim, non consum. Inde et consuere dicitur, quando rupta atque aperta quaeque texuntur. Porro occultum ab occultendo, id est, claudendo, dictum. Arcanum vero ab arca vel ab arcendo, eo quod ab eo omnes arceantur, id est, prohibeantur. Inde et arces dicuntur, a quibus arceantur hostes. Inde et arca, eo quod arceat furem. Inde et arcus, eo quod arceat adversarium*²¹².

²⁰⁷ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 116.

²⁰⁸ Por. *Isidorus Hispalensis: De differentiis I...* Tymczasem Arévalo podawał aż 610 lemm (F. Arévalo, *Isidoriana*, Roma 1797–1803, I 17, przedruk w: ML, t. 81, s. 336–365)!

²⁰⁹ C. Codoñer, *Historia del texto...*, s. 77–95.

²¹⁰ Numeracja poszczególnych lemm wg wydania Arévalo.

²¹¹ Isid. *Diff. I* 3–4: „3. Arogancki – pyszałek, pochylający się – pokorny. Arogancki powiększa wiarę we własne możliwości, pokorny zmniejsza, to jest zaprzecza jej. 4. Skąpiec to ten, który nie korzysta ze swych dóbr, chciwy pożąda cudzych” [tłum. A.L.].

²¹² Tamże I 9: „Schowane [absconsum] jest coś, co zostało przez kogoś zasłonięte, ukryte [absconditum] zaś ze swej natury jest utajnione. Brzmi bowiem *conditum*, a nie *consum*. Stąd też mówi się o zszywaniu [consuere], gdy się łączy coś otwartego i rozdartego. Dalej słowo „schowane” [occultum] wyprowadzone jest od „chowac” [occullendo], to znaczy „zamykać

Mimo takich obszerniejszych objaśnień pierwsza księga *Dyferencji* mieści się doskonale w tradycji gramatycznej. Druga, powstała pomiędzy rokiem 595 a 615²¹³, podobna jest do pierwszej pod względem przyjętej metody, lecz dyferencja jako taka nie jest tutaj celem, a jedynie zasadą organizującą sposób podawania treści, którą stanowi swoisty rodzaj „*breviario filosofico*”²¹⁴. Można przypuszczać, że w czasach ożywionej polemiki z arianami wykład prawd wiary i przedstawienie chrześcijańskiego obrazu świata wydawały się Izydorowi istotnym celem pastoralnym. Tak więc w stu siedemdziesięciu lemmach stanowiących czterdzieści rozdziałów (według wydania Arévalo) zawarł Izydor opis całego świata – od Boga po stworzenie – w wymiarze religijnym. Rozdziały I–IV opowiadają o Trójcy Świętej²¹⁵, V–X o Chrystusie, XI o stworzeniu świata, XII o raju, XIII o hierarchii bytów, XIV i XV o aniołach, demonach i rodzaju ludzkim, XVI–XXX o człowieku: częściach ludzkiego ciała, etapach życia, właściwościach umysłowych i psychicznych (myśli, rozumie, pamięci, zmysłach, a wreszcie i o duszy). Rozdziały XXXI–XXXVII opisują teologię moralną i zagadnienia związane z duchowością chrześcijańską, a więc pożądanie cielesne i duchowe, łaskę i wolną wolę, Stary i Nowy Testament, życie aktywne i kontemplatywne, cnoty ewangeliczne. Ostatnie trzy rozdziały dotyczą wiedzy, mądrości i elokwencji, filozofii i jej podziału – w tym nauk kwadrywalnych – a dalej czterech cnót kardynalnych oraz wad.

Zważywszy na charakter opisywanych zagadnień, *differentia* nie jest w tej księdze metodą gramatyczną, lecz raczej dialektyczną, ocierającą się o dyskurs filozoficzny. Należy zdać sobie sprawę, że wybór takiego sposobu prezentacji materii wpływa nie tylko z chęci zwabienia czytelnika znaną, przejrzystą, szkolną formą wykładu. Jest to wierne odbicie sposobu myślenia Izydora, który celująco opanował metody pracy umysłowej i pisarstwa panujące w jego czasach. Treść

w ukryciu” [*claudendo*]. „Tajemny” [*arcanus*] natomiast pochodzi albo od skrzyni [*arca*], albo od „trzymać na odległość” [*arcendo*], dlatego że wszyscy od tego powinni trzymać się z dala [*arceantur*] lub nie są do tego dopuszczani. Stąd też wzięły swoją nazwę warownie [*arces*], bo wrogowie mają trzymać się od nich z dala [*arceantur*]. Stąd też skrzynia [*arca*], gdyż ma za zadanie odstraszać [*arceat*] złodzieja. Stąd też łuk [*arcus*], gdyż odstrasza [*arceat*] przeciwnika” [tłum. A.L.].

²¹³ 595 r. to data publikacji *Moralia in Iob* Grzegorza Wielkiego, z których Izydor obficie korzystał przy redagowaniu *Differentiae* II. Według J.A. de Aldamy (*Indicaciones...*) należałoby raczej przyjmować datę 598 jako *terminus post quem*. Proponuje on rok 615 jako datę *ante quem*, ponieważ w *Differentiae* II nie występują nawiązania do *Homiliae in Evangelia* Grzegorza, które po tej dacie Izydor już znał.

²¹⁴ G. Brugnoli, *Il liber...*, s. 76.

²¹⁵ E. Elorduy, *San Isidoro – unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos. La gramática ciencia totalitaria*, w: *Miscellanea Isidoriana...*, s. 293–323. Autor omawia szczegółowo niektóre dyferencje.

podawana jest w sposób uporządkowany, wyczuwa się pragnienie, ale i niemożność stworzenia syntezy, do której zdolni byli autorzy wcześniejsi, z dzieł których czerpał, a więc przede wszystkim Augustyn, Leon Wielki i Grzegorz Wielki oraz Laktancjusz²¹⁶. W obliczu ograniczeń narzuconych mu przez warunki, w których żył, Izydor odznaczający się taką, a nie inną umysłowością wytworzył swoistą formę intelektualną i formę wypowiedzi, którą za Fontaine'em można nazwać „grammaire de la philosophie”²¹⁷. Refleksja ta będzie jeszcze niejednokrotnie powracać w toku dalszego wykładu.

1.3.2. *Proemia* – *Wstępy*²¹⁸

Proemia, napisane niedługo po roku 600²¹⁹, stanowią pierwsze z pism Izydora ściśle związanych z objaśnianiem Biblii. Wyrastają z bieżących potrzeb Kościoła hiszpańskiego VII w., dla którego wciąż jeszcze problem stanowiło ostateczne uporządkowanie kanonu Pisma Świętego. Nadal krążyły po Półwyspie Iberyjskim pisma apokryficzne²²⁰, propagowane choćby przez pryscylian, która to sekta zrodziła się właśnie w Hiszpanii w IV w. n.e.²²¹ W obliczu prób unifikacji liturgii podejmowanych przez kolejne synody ważną kwestią było też sprowadzenie wielu istniejących tłumaczeń łacińskich do jednego funkcjonalnego wzoru. We *Wstębach* zajmuje się Izydor zwłaszcza pierwszą kwestią. W prologu, wyliczywszy 72 księgi Pisma Świętego uznawane za kanoniczne, w ten sposób zapowiada swoje dalsze zamierzenie: „Tak więc omówiwszy porządek i liczbę ksiąg Starego i Nowego Testamentu, teraz przedstawię pokrótce niewielkie podsumowania zawartości kolejnych ksiąg”²²² [tłum. A.L.].

Tu rzeczywiście następują bardzo skrótowe opisy ksiąg²²³, oparte najczęściej na pismach świętych Augustyna i Hieronima. Tradycja rękopiśmienna sięgająca

²¹⁶ G. Brugnoli, *Il liber...*, s. 77–81. Zdaniem tego autora Izydor korzystał też z postanowień wcześniejszych synodów.

²¹⁷ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 54.

²¹⁸ ML, t. 83, 155–180.

²¹⁹ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 119–121.

²²⁰ Izydor potępia apokryfy i zasadniczo ich ślady nie pojawiają się w jego pismach, prócz *Kronik* oraz *De ortu et obitu Patrum* (por. M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli i apokryfy*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 40-letniej pracy naukowej i dydaktycznej prof. dr hab. Marii Jaczynowskiej*, red. J. Zając, Toruń 1992, s. 151–157; tenże, *Isidore de Séville et les apocryphes*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mélanges offerts à J. Fontaine*, t. 1, Paris 1992, s. 133–139).

²²¹ B. Vollmann, *Pryscylian*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XIV, München 1974, s. 485–559.

²²² Isid. *Proem.* praef. 17: *Disposito igitur Veteris ac Novi Testamenti ordine librorum et numero, nunc cursim breviterque in eos parva proemia narrationum subiiciamus.*

²²³ Na przykład o księdze Genesis pisze w *Proem.* 18 tak: *Genesis, iuxta fidem historiae, describit fabricam mundi et hominis conditionem, cataclysmum et divisionem terrae, confusionem quoque*

VIII w., jak również analiza struktury tych zapisek potwierdzają autentyczność *Proemiów*. Co ciekawe, na Półwyspie Iberyjskim wcześniej niż w odrębnych manuskryptach omawiany tekst pojawia się w kodeksach zawierających cytaty z Biblii, w których stanowi wprowadzenie do poszczególnych ksiąg²²⁴.

1.3.3. *De ortu et obitu Patrum – O narodzinach i zgonach Patriarchów*²²⁵

Jest to kolejne dzieło mające stanowić instrument pomocny w egzegezie Pisma Świętego. W tradycji rękopiśmiennej występuje najczęściej w połączeniu ze *Wstępami*; podobna jest też data powstania tych dwóch pism – około roku 600²²⁶. *De ortu* składa się z 85 biogramów postaci biblijnych Starego i Nowego Testamentu, od Adama do Tytusa, korespondenta świętego Pawła. Izydor tak przedstawia w prologu swe cele:

W tej książeczce zawarte są opisy śmierci i czynów niektórych spośród świętych patriarchów i najszlachetniejszych ludzi oraz ich genealogie. Opisałem tu również z sentencjonalną zwięzłością ich szlachetność, śmierć i pochówek. Chociaż sprawy te są znane wszystkim, którzy przebiegają w lekturze ogrom Pism, jednak łatwiej pozostają w pamięci, kiedy czyta się je w skrócie²²⁷ [tłum. A.L.].

Zatem zamysłem Izydora było dostarczyć czytelnikom podstawowego repertorium na temat postaci biblijnych w celu mnemotechnicznym. Forma niektórych biogramów realizuje to zamierzenie nie tylko przez zwięzłość, ale też dzięki wprowadzeniu takich elementów sztuki poetyckiej jak rytmizacja tekstu, a nawet elementów rymów. Za przykład służyć może żywot Dawida, który cytuję po łacinie, podkreślając za Fontaine'em²²⁸ zawarte w nim elementy techniki poetyckiej:

linguarum, gestaue omnium patriarcharum, usque ad ingressionem Israel in Aegyptum. „Księga Rodzaju zgodnie z prawdą historyczną opisuje stworzenie świata i powstanie człowieka, kataklizm i rozpad ziemi, a także pomieszanie języków i czyny wszystkich patriarchów aż do wejścia Izraela do Egiptu” [tłum. A.L.].

²²⁴ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 120–121.

²²⁵ ML, t. 83, 129–155; C. Chaparro Gómez, *De ortu et obitu Patrum de Isidoro de Sevilla*, Belles Lettres, Paris 1984.

²²⁶ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 121–123.

²²⁷ Isid. *De ortu* praef.: *Quorundam sanctorum patrum nobilissimorumque virorum ortus vel gesta cum genealogiis suis in hoc libello indita sunt; dignitas quoque et mors eorum, atque sepultura, sententiali brevitate notata. Quae, quamvis omnibus nota sint qui per amplitudinem percurrunt Scripturarum, facilius tamen ad memoriam redeunt dum brevi sermone leguntur*.

²²⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 195.

*David, rex idem atque propheta, ortus de genere Juda,
 filius Jesse, natus in Bethleem,
 puer pastor ovium inter fratres aetate iunior, virtute praestantior,
 a Domino in regnum vocatus, a propheta in regem unctus,
 belliger iuuenis, in certamine singularis,
 in triumpho gloriosus, vincendo veteranus,
 patiens in adversis, prudens in periculis,
 in peccato proprio dolens, in alieno funere lugens,
 pronus ad poenitentiam, velox ad veniam,
 in convicio mitis, ad misericordiam facilis*²²⁹.

Jak widać, wprowadzono tu homoioteleuta i asonanse oraz pewne elementy kolonów rytmicznych. Bardzo piękny jest też żywot Marii, miejscami przypominający litanię²³⁰.

Tak w przedmowie, jak i w samym tekście *De ortu* daje się dostrzec cel moralizatorski – opisywane postacie mają stanowić wzory osobowe dla czytelnika.

Założenia formalne wyszczególnione w przedmowie nie są jednak realizowane konsekwentnie – trudno byłoby tu znaleźć notę biograficzną zawierającą wszystkie wymienione przez Izydora elementy: narodziny, genealogię, dokonania, śmierć i opis pochówku, choć każdy z biogramów zawiera niektóre z tych elementów. Trzeba bowiem pamiętać, iż informacje, których Pismo dostarcza na temat poszczególnych występujących w nim postaci, nie są kompletne. Żeby jakoś je uzupełnić, Izydor posiłkował się apokryfami, mimo że sam w *Etymologiach* zasadniczo potępił lekturę tego typu pism²³¹. Dowiedziono, iż korzystał z łacińskich tłumaczeń greckich pism *Vitae prophetarum* oraz *Index apostolorum discipulorumque*. Posiadał również w swej bibliotece *Breviarium apostolorum*, które posłużyło jako główna baza dla rozdziałów o apostołach. Potwierdza się również wpływ pryscylikańskich *Acta*, dotyczących poszczególnych apostołów,

²²⁹ Isid. *De ortu* 33, 1: „Dawid, zarazem król i prorok, poczęty z rodu Judy, / syn Jessego, urodzony w Betlejem, / chłopiec, pasterz owiec, najmłodszy pośród braci, wyróżniający się męstwem, / powołany przez Pana do królowania, przez proroka namaszczony na króla, / młody wojownik, wyjątkowy w boju, / chwalebny w tryumfie, doświadczony w zwycięstwach, / cierpliwy w przeciwnościach, mądry w niebezpieczeństwach, / bolejący nad własnym grzechem, płaczący na cudzym pogrzebie, / skłonny do skruchy, szybko okazujący łaskę, / w zamęcie łagodny, chętny do okazania miłosierdzia” [tłum. A.L.].

²³⁰ Tamże 66, 1: *Maria clara stirps David, Virga Jesse, Hortus conclusus, Fons signatus, Mater Domini, Templum Dei, Sacrarium Spiritus sancti, Virgo sancta, Virgo feta, virgo ante partum, virgo post partum*. „Maria, jasny szczerp Dawida, Różdżka Jessego, Ogród zapieczętowany, Źródło opieczętowane, Matka Pana, Świątynia Boga, Przybytek Ducha Świętego, Święta Dziewica, Dziewica ciężarna, Dziewica przed porodem, Dziewica po porodzie” [tłum. A.L.].

²³¹ Isid. *Et. VI* 2 (na podstawie: Aug. *De Civ. Dei XV* 23).

na redakcję żywotów Piotra i Pawła oraz Jana²³². Wśród ojców Kościoła za wzór posłużyli mu święci Augustyn, Ambroży (na jego pismach oparł opowieść o Dawidzie) oraz Hieronim.

1.3.4. *De ecclesiasticis officiis* – O obowiązkach kościelnych²³³

Braulio określa to dzieło, powstałe pomiędzy rokiem 610 a 615²³⁴, jako *Officiorum libri duo*, zaś Ildefons z Toledo nazywa je *Liber de genere officiorum*²³⁵. W najstarszych zachowanych manuskryptach (z VIII w.) figuruje tytuł *De origine officiorum*. Obecnie, w nawiązaniu do wcześniejszych traktatów Cyserona i świętego Ambrozego pt. *De officiis*, cytuje się to dzieło jako *De ecclesiasticis officiis*.

Cycerońskie *De officiis*, skierowane do syna Marka, a wzorowane na *Περὶ τοῦ καθήκοντος* Panajtiosa z Rodos, stanowi utrzymaną w duchu stoickim rozprawę na temat moralności praktycznej, a więc tego, jak należy postępować w różnych okolicznościach życia. Składa się na ten wywód rozważanie o *honestum* – tym, co uczciwe, *utile* – tym, co pożyteczne, oraz o konflikcie pomiędzy *honestum* a *utile*, który zdaniem Cyserona nie istnieje, gdyż to, co nie jest sprawiedliwe, nie może być użyteczne.

Pełny tytuł utworu świętego Ambrozego, występujący w manuskryptach średniowiecznych, to *De officiis ministrorum*, czyli *O obowiązkach duchownych*, ponieważ traktat ten skierowany był do duchownych z otoczenia biskupa Mediolanu. Ambroży, wzorując się na Cyseronie, dał tutaj opis etyki chrześcijańskiej opartej na czterech cnotach kardynalnych. Wyszedł od nawiązania do służby pełnionej w świątyni przez Zachariasza (Łk 1, 23), do obowiązków związanych z kultem (gr. *λειτουργία*). Jest to nowy sens, jaki zyskało słowo *officium* w języku łacińskim w czasach chrześcijańskich. Tak więc u biskupa Mediolanu *officium* ma już sens podwójny: służby liturgicznej oraz wypełniania swym życiem ideału cnót, czyli dążenia do życia sprawiedliwego.

U Izydora występują obydwa te znaczenia, jednak mniej jest w jego traktacie rozważań natury filozoficznej, a więcej wskazówek praktycznych. Dzieło przeznaczone jest dla całego duchowieństwa Hiszpanii, gdzie w VII w. kwestie jednolitego kształcenia kleru, tak pod względem formalnym, a więc

²³² M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli i apokryfy...*; J. Carracedo Fraga, *Los apócrifos en la biblioteca de Isidoro de Sevilla. El testimonio del tratado „De ortu et obitu Patrum”, „Euphrosyne” 22* (1994), s. 147–169.

²³³ ML, t. 83, 737–825; *De origine officiorum*, wyd. C.M. Lawson, Corpus Christianorum. Series Latina 113, Turnhout 1989.

²³⁴ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 124–125.

²³⁵ Ild. *De vir. ill.* 9.

sprawowania kultu wedle ujednoczonej normy, jak i formacji duchowej, były szczególnie palące²³⁶.

W przedmowie skierowanej do brata Fulgencjusza w takich słowach zarysowuje Izydor swe cele:

Pytasz mnie o pochodzenie funkcji i powinności, za pośrednictwem których jesteśmy nauczeni w Kościele, chcąc dowiedzieć się pokrótce, przez kogo zostały ustanowione. Tak więc wysyłam ci, jak chciałeś, książkę o pochodzeniu [tych] obowiązków, ułożoną na wzór pism najdawniejszych autorów, opatrzoną komentarzami w miejscach, które tego wymagają. W niej wiele spraw przedstawiłem własnym stylem, jednak niektóre podałem [dokładnie] tak, jak to było u nich, aby autorytet każdego z nich tym łatwiej budził zaufanie do tej lektury. Gdyby jednak coś ci się z tego nie spodobało, moje błędy łatwiej znajdą wybaczenie, ponieważ nie można winić mnie za stwierdzenia poparte świadectwem autorytetów²³⁷ [tłum. A.L.].

W zacytowanym fragmencie zwraca uwagę charakterystyczne dla dojrzałego średniowiecza powoływanie się na autorytety, których powaga sankcjonować ma stwierdzenia zawarte w tekście. Autorem, do którego pism najczęściej Izydor tutaj sięgał, był święty Augustyn, a zaraz za nim święty Hieronim – zwłaszcza jego listy i niektóre komentarze do listów świętego Pawła. Prócz tego posiłkował się traktatem Niketasa z Remezjany na temat wigilii i psalmodii, anonimowym zbiorem *Statuta antiqua ecclesiae* oraz dziełkiem *De septem ordinibus ecclesiae*²³⁸.

Dzieło Izydora dzieli się na dwie księgi. Pierwsza z nich omawia sprawy kultu i właściwego odprawiania liturgii. Na początku sporo miejsca poświęca Izydor śpiewom kościelnym: psalmom, antyfonom, responsoriom; zachęca do tworzenia nowych hymnów i do wykonywania ich w trakcie zgromadzeń. Dalej omawia kwestie związane z Pismem Świętym, jego kanonem, autorami, językami i różnymi istniejącymi tłumaczeniami. Następnie przechodzi do ceremoniału mszy świętej, potem do modlitw brewiarzowych. W dalszej kolejności opisuje

²³⁶ Wystarczy przypomnieć omawiane wcześniej postanowienia IV synodu toledańskiego, odbijające ówczesne problemy.

²³⁷ Isid. *De eccl. off.* praef.: *Quaeris a me originem officiorum, quorum magisterio in Ecclesiis erudimur, ut quibus sint inventa auctoribus, brevibus cognoscas indicia. Itaque, ut voluisti, libellum de origine officiorum misi, ordinatum ex scriptis vetustissimis auctorum, ut locus obtulit, commentatum, in quo pleraque meo stylo elicui, nonnulla vero, ita ut apud ipsos erant, admiscui. Quo facilius lectio de singulis fidei auctoritatem teneret. Si qua tamen ex his displicuerint, erroribus meis paratior venia erit, quia non sunt referenda ad culpae meae titulum de quibus testificatio adhibetur auctorum.*

²³⁸ Najpełniejsze badania nad źródłami *De ecclesiasticis officiis* zaprezentował C.M. Lawson w wydaniu tego dzieła. Posiłkował się on niewydaną pracą swego ojca A.C. Lawsona.

cykl najważniejszych świąt kościelnych od Bożego Narodzenia do Zesłania Ducha Świętego oraz wspomina poszczególnych świętych. Szczegółowo omawia też wskazane dni i sposób odprawiania postów.

Księga druga objaśnia *origo ministrorum*, czyli pochodzenie i podstawy funkcjonowania poszczególnych stanów w Kościele, zarówno duchownych (biskup, kapłan, diakon, akolita, lektor itd.), jak i świeckich (dziewice, wdowy, małżonkowie). Notatka o katechumenach prowadzi do opisu Wyznania Wiary oraz podstawowych sakramentów.

Zatem *officium* według Izydora obejmowało wszystkie aspekty życia Kościoła: od liturgii poprzez sakramenty aż po poszczególne stany i funkcje pełnione przez wiernych. Zważywszy na wyczerpujący charakter tych notatek, trudno się dziwić, że cieszyły się one tak ogromnym powodzeniem w wiekach późniejszych, które pozostawiły nam ich bogatą spuściznę rękopiśmienną.

1.3.5. *Synonyma* – *Synonimy*²³⁹

Dzieło to powstało około roku 610. W manuskryptach średniowiecznych *Synonyma* określano jako *Lamentatio animae peccatricis*. Wydaje się, że już Ildefons znał ten tytuł, jednak jego zdaniem sam Izydor nazwał swój utwór *Synonyma*²⁴⁰. W rękopisach pojawia się też często miano *Soliloquia*, zapewne na mocy skojarzenia ze znanym dziełem Augustyna pod tym samym tytułem, utrzymanym w formie rozmowy z samym sobą. Jednak podobieństwo treści jest tak naprawdę nikłe, a ścisłych paraleli pomiędzy tymi tekstami doszukać się bardzo trudno²⁴¹. Podczas gdy dzieło Augustyna odzwierciedlało poszukiwanie Boga drogą intelektualnych, wręcz dialektycznych rozważań, cel *Synonimów* jest inny, co pokazuje *praefatio*:

Niedawno wpadła mi w ręce książeczka zatytułowana *Synonyma*. Jej forma nasunęła mi pomysł skomponowania pewnego rodzaju lamentu dla mnie lub dla innych nieszczęśników. Oczywiście nie naśladowuję treści tego dziełka, ale czerpię z własnego natchnienia. Zatem kimkolwiek jesteś, przeczytaj to z zapalem i gdy uderzą w ciebie przeciwności świata, zbadaj sam siebie surowo jak cenzor, a zaraz stwierdzisz, że jakiegokolwiek znosisz nieszczęścia w tym życiu, spuszcza je na ciebie za karę Doskonała Sprawiedliwość. Przedstawiono tu dwie osoby: płaczącego człowieka i napominający go rozum²⁴² [tłum. A.L.].

²³⁹ ML, t. 83, 827–868.

²⁴⁰ Ild. *De vir. ill.* 9.

²⁴¹ J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur 'ascétique'...*, s. 163–195 (szczeg. s. 169–170).

²⁴² Isid. *Syn. praef.* 2, 3–4: *Venit nuper ad manus meas quaedam schedula, quam Synonyma dicunt; cuius formula persuasit animo quoddam lamentum mihi, vel miseris condere. Imitatus profecto non eius operis eloquium, sed meum volum. Quisquis ergo ille es, libenter id perlege et*

Dowiadujemy się więc, że inspiracją do użycia takiej, a nie innej formy wypowiedzi był jakiś zbiór (*schedula*) *Synonimów*, jakich zapewne nie brakowało w tej epoce. Synonimia była bowiem jednym z typowych ćwiczeń szkolnych mieszczących się w praktyce gramatycznej i retorycznej²⁴³. Na bazie tego typowego schematu Izidor zbudował dzieło składające się z szeregow wyrażen bliskoznacznych – czy to pojedynczych słów, czy całych fraz powtarzających kilkakrotnie te same idee w różnym brzmieniu. Ta poetycka proza oparta na specyficznym rytmie, pełna asonansów, anafor oraz isokolów, zyskała w wiekach późniejszych wielką popularność, zasługując na miano odrębnego *stilus Isidorianus*²⁴⁴.

Choć tekst z trudem poddaje się tłumaczeniu, przedstawię tu drobny fragment z księgi pierwszej:

Moja dusza cierpi trudności, duch mój płonie, moje serce burzy się, ogarnia mnie trwoga duszy. Trwoga duszy mnie dręczy, jestem otoczony wszelkim nieszczęściem, obłożony wszelkimi utrapieniami, obwarowany przeciwnościami, uciśniony smutkiem, okryty nieszczęściem, przygnieciony troską; nie widzę drogi ucieczki z tego zła, nie znajduję lekarstwa na tak wielki smutek, nie dostrzegam wskazówek, jak ująć klęsce, nie znajduję sposobów zmniejszenia bólu, nie mogę odszukać śladów, za którymi bym uszedł śmierci, wszędzie mnie ściga moje nieszczęście, w domu i na zewnątrz klęska mnie nie opuszcza²⁴⁵ [tłum. A.L.].

Synonimy składają się z dwóch ksiąg o wyraźnie odmiennym charakterze; w zasadzie tylko pierwsza wypełnia program zapowiedziany w przedmowie. Obejmuje ona monolog lamentacyjny człowieka grzesznego podzielony na cztery sekcje: płacz cierpiącego sprawiedliwego (I 1–21), napomnienie rozumu, który karci człowieka, by pomóc mu podnieść się z grzechu (I 22–37), dialog człowieka z rozumem, podczas którego człowiek odwraca się od grzechu w obawie przed karą wieczną, a w nadziei na Boże miłosierdzie (I 38–54), dalej zaś monolog człowieka skruszonego, oplakującego swoje błędy i zwracającego się do Boga

dum adversitatibus mundi tangeris, te ipsum censorio iudicio discute et statim agnosces quia quascunque afflictiones pateris in hoc saeculo, retributione tibi iustissima inferuntur. Duorum autem personae hic inducuntur, deflentis hominis et admonentis rationis.

²⁴³ Isid. *Et.* II 21, 6.

²⁴⁴ Analizę tego stylu przedstawia J. Fontaine, *Théorie et pratique...*, s. 71 nn.

²⁴⁵ Isid. *Syn.* I 5: *Anima mea in angustiis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat, angustia animi possidet me. Angustia animi affligit me, circumdatus sum omnibus malis, circumsaeptus aerumnis, circumclusus adversis, obsitus miseriis, opertus infelicitate, oppressus angustiis, non reperio uspiam tanti mali perfugium, tanti doloris non invenio argumentum, evadendae calamitatis indicia non comprehendo, minuendi doloris argumenta non colligo, effugiendi funeris vestigia non invenio, ubique me infelicitas mea persequitur, domi forisque mea calamitas me non deserit.*

(I 55–74). Księga ta stanowi nieomal centon ksiąg biblijnych, zwłaszcza Starego Testamentu, a więc podobnej w treści Księgi Hioba i Lamentacji Jeremiasza, ksiąg mądrościowych (Eklezjastesa, Mądrości Syracha i Przysłów) oraz ksiąg prorockich.

Księga druga niewątpliwie wiąże się w całość logiczną z pierwszą, lecz jej treść nie jest zapowiedziana w prologu. Składa się na nią spis wskazówek moralnych, swoista *norma vivendi*²⁴⁶. We wprowadzeniu autor zaleca poznanie samego siebie, wierność prawowitej wierze i dobru. Dalej następują wskazania zgrupowane tutaj również w obrębie czterech głównych tematów: nabywania cnót – czystości, pokory, cierpliwości i miłości braterskiej (II 5–43), czynienia dobrego użytku ze słów i czynów (II 44–45), powinności różnych stanów – mędrców, zwierzchników i poddanych, sędziów i dygnitarzy (II 46–66), a w końcu gardzenia światem i miłości bliźniego (II 67–79). Zawarte w drugiej księdze wytyczne noszą wyraźny odcień stoicki. Można odnaleźć ślady lektury Seneki i Cycerona, jednak nie są one bezpośrednie. Umieszczona na końcu księgi drugiej pochwała skierowana do rozumu nie pochodzi bezpośrednio z *Tusculanae disputationes*, lecz znalazła się tu za pośrednictwem Laktancjusza²⁴⁷. Podobnie inne ślady literatury antycznej trafiły do *Synonimów* przeważnie przez filtr patrystyczny. Największy był w tym udział Grzegorza Wielkiego i jego *Moraliiów*, pism świętego Cypriana, Augustyna i wspomnianego już Laktancjusza oraz Jana Kasjana²⁴⁸.

Wspomniany hymn do rozumu, bliski w tonie filozofii starożytnej, zdaje się stawiać go na miejscu Boga, który zresztą w księgach mądrościowych Starego Testamentu nazywany był również Mądrością²⁴⁹. Dziwne to zakończenie dla dzieła, które rozpoczyna się od opartego na biblijnych wzorcach lamentu grzesznika. Trzeba zresztą przyznać, że treść *Synonimów* nie stanowi obrazu szczególnie pogłębionej duchowości, a jej przekaz doktrynalny nie jest konsekwentny. Wydaje się, że sam Izidor nie miał przekonania co do wysokiej wartości tego dzieła, gdy w 632 r. pisał tak do Brauliona:

Wysłałem Ci książeczkę *Synonimów* nie dlatego, żeby była w czymkolwiek użyteczna, ale ponieważ tego chciałeś²⁵⁰ [tłum. A.L.].

W związku z takim obrazem dzieła można sobie ponownie postawić pytanie, dla kogo i w jakim celu zostało ono napisane. Połączenie formy o rodowodzie gramatycznym z dosyć naiwną treścią ascetyczną było różnie odczytywane

²⁴⁶ Tamże II 100.

²⁴⁷ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 703–704.

²⁴⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur 'ascétique'...*

²⁴⁹ *Isid. Syn.* II 102.

²⁵⁰ List do Brauliona (B w wydaniu Lindsaya): *Misimus vobis Synonymorum libellum, non pro id, quod alicuius utilitatis sit, sed quia eum volueras.*

przez badaczy²⁵¹ – utrzymywał się nawet pogląd, że jest to dzieło wyłącznie gramatyczne. Fontaine²⁵² stawia tezę, że *Synonyma* przeznaczone były dla kleru oraz dla kandydatów do stanu kapłańskiego jako rodzaj wstępnego podręcznika duchowości chrześcijańskiej z jednej strony, a z drugiej miały dostarczać *copia verborum* z dziedziny tejże duchowości wyżej wymienionym adresatom. Czytelnicy średniowieczni, wbrew opinii samego Izydora wyrażonej w liście do Brauliona, uważali dzieło za bardzo pożyteczne, o czym świadczy zachowana bogata spuścizna rękopiśmienna.

1.3.6. *De natura rerum – O naturze*²⁵³

Zbieżność tytułu Izydorowego traktatu z Lukrecjuszowym *De rerum natura* wydaje się na pierwszy rzut oka przypadkowa, jednak głębsza analiza wykazuje podobieństwo motywów napisania obydwu ksiąg. Dzieło Izydora ilustruje siedem schematów, z których sześć ujętych jest w formę okręgu; dlatego w manuskryptach średniowiecznych *De natura rerum* nosi często nazwę *Liber rotarum – Księga kół*. Utwór ten zdaniem Fontaine'a powstał najprawdopodobniej na początku roku 613²⁵⁴. Spróbujmy teraz prześledzić okoliczności, przyczyny i cele powstania tej księgi na podstawie słów samego Izydora zawartych w prologu:

Izydor do swego Pana i Syna Sisebuta:

1. Wiem dobrze, że wyróżniasz się bystrością umysłu, darem słowa i kwitnącą kulturą literacką, jednak twa ciekawość sięga dalej – domagasz się, bym pomógł Ci dowiedzieć się czegoś o zjawiskach natury i ich przyczynach. Ja zaś po przestudiowaniu pism dawniejszych autorów nie zwlekam z zaspokojeniem twego pragnienia i twej ciekawości i objaśniam po części rachubę dni i miesięcy, a także przebieg roku i zmianę jego pór; ponadto naturę żywiołów, dalek bieg Słońca i Księżycy oraz własności niektórych gwiazd, zwiastuny burz i wiatrów, a prócz tego pozycję ziemi i zmienne prądy morskie.

2. To wszystko opisałem schematycznie, wedle tego, co napisano w księgach starożytnych, a zwłaszcza pisarzy katolickich. Nie jest bowiem rzeczą zabobonną znać naturę tych zjawisk, jeśli tylko bada się je trzeźwą i rozsądną

²⁵¹ J. Elfassi, *Les „Synonyma”...*, s. 167–198.

²⁵² J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur 'ascétique'...*

²⁵³ ML, t. 83, 963–1017; *Isidore de Séville. Traité...* – to doskonałe wydanie z francuskim tłumaczeniem, opracowane przez J. Fontaine'a, opatrzone jest wstępem, w którym autor daje odpowiedzi na wiele pytań związanych z dziełem. Mieści się tam również ważne opracowanie dotyczące języka Izydora.

²⁵⁴ *Isidore de Séville. Traité...*, s. 1–18.

myślą. Co więcej, gdyby dalekie one były od poszukiwania prawdy, nigdy ów mądry król [Salomon] nie powiedziałby: „On bowiem dał mi prawdziwą znajomość rzeczy istniejących, abym znał urządzenie nieba i siły żywiołów, następstwa rzeczy zmiennych i zmiany pór roku, roczne biegi i położenie gwiazd” [Mdr 7, 17].

3. Dlatego zaczynając od dnia, który został stworzony niemal jako pierwszy spośród rzeczy widzialnych, opiszę po kolei inne sprawy, o których donoszą pisarze pogańscy i chrześcijańscy, przytaczając przy poszczególnych tematach ich opinie i słowa tak, by ich autorytet wzbudził zaufanie do opisywanych rzeczy²⁵⁵ [tłum. A.L.].

Ze wstępu dowiadujemy się, że *De natura rerum* powstało na prośbę Sisebuta, z którym – jak to już wielokrotnie zaznaczałam – łączyła Izydora przyjaźń. Użyte tu sformułowania stanowią typowy przykład topiki egzordialnej, a pochlebne słowa skierowane do króla można by uznać jedynie za próbę *captationis benevolentiae*. Jednak wiadomo skądinąd, że Sisebut podzielał szerokie zainteresowania naukowe Izydora. Ten świątły monarcha pozostawał w kontakcie z mnichami klasztoru pod wezwaniem Świętych Kosmy i Damiana w Agali, który był w tych czasach ośrodkiem badań astronomicznych. Działał tam między innymi uczony mnich Eugeniusz, wspomniany przez Ildelfonsa z Toledo²⁵⁶ uczeń Elladiusza, w 615 r. – przy poparciu Sisebuta – powołany na tron biskupi w Toledo. Świadectwem obeznania króla z tematyką astronomiczną, jak również dowodem wysokiej kultury literackiej, którą Izidor mu przypisuje, jest heksametryczny poemat o zaćmieniu Księżycy²⁵⁷, który monarcha wysto-

²⁵⁵ Isid. *De nat. rer.* praef.: *DOMINO ET FILIO SISEBUTO ISIDORUS* 1. *Dum te praestantem ingenio, facundiaque, ac vario flore litterarum non nesciam, impendis tamen amplius curam et quaedam ex rerum natura vel causis a me tibi efflagitas suffragandum. Ego autem satisfacere studio animoque tuo decursis priorum monumentis non demoror, expediens aliqua ex parte rationem dierum ac mensium, anni quoque metas et temporum vicissitudinem, naturam etiam elementorum, solis denique ac lunae cursus et quorundam causas astrorum, tempestatum, scilicet signa atque ventorum, necnon et terrae positionem, alternosque maris aestus. 2. Quae omnia, secundum quod a veteribus viris, ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt, proferentes, brevi tabella notamus. Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosae scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina considerentur. Quin immo si ab investigatione veri modis omnibus procul abessent, nequaquam rex ille sapiens diceret: Ipse mihi dedit horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem coeli et virtutes elementorum, conversionum mutationes et divisiones temporum, annorum cursus et stellarum dispositiones. 3. Quapropter incipientes a die cuius prima procreatio in ordine rerum visibilium exstat, dehinc caetera de quibus opinari quosdam gentiles vel ecclesiasticos viros novimus, persequamur, eorum in quibusdam causis et sensus et verba ponentes, ut ipsorum auctoritas dictorum fidem efficiat.*

²⁵⁶ Ild. *De vir. ill.* 12.

²⁵⁷ Zamieszcza go w swym wydaniu *De natura rerum* Fontaine.

sował do biskupa Sewilli w odpowiedzi i w podziękowaniu za skomponowanie *De natura rerum*.

Jednak Izydor miał na uwadze nie tylko zaspokojenie uczonych zachcianek władcy, ale i pewne cele pastoralne. Znamienna jest wzmianka o *scientia superstitiosa*, z którą – jak przekonuje autor – materia jego dzieła nie ma nic wspólnego. Zrodzone z niewiedzy przesady związane ze zjawiskami przyrody były w tych czasach poważnym problemem, czego dowodzą postanowienia kolejnych synodów oraz informacje zawarte w *De correctione rusticorum* Marcina z Bragi. Szerzył się animizm i wiara w astrologię. Dodatkowo fenomeny takie jak całkowite zaćmienie Księżyca (4 III i 29 VIII 611 r.) czy całkowite zaćmienie Słońca (2 VIII 612 r.) musiały budzić powszechną panikę; nasilały się wszelkiego rodzaju zabobony, a nawet obawa przed końcem świata. Można więc przypuszczać, że Izydor pragnął przeciwstawić się tego rodzaju lękom i dać realną podstawę do rozumowego wyjaśnienia różnorodnych zjawisk ludziom uczonym i czytającym księgi, jak król, a także klerowi, który w trakcie kazań objaśniać powinien świat prostaczkom. Widać tutaj pokrewieństwo z traktatem Lukrecjusza, który również stawiał sobie za cel uwolnienie ludzi od lęku poprzez zapoznanie ich z naturą wszechrzeczy.

Oparcie się na autorytecie Biblii miało z jednej strony usankcjonować podejmowanie tego typu tematów, nieobcych biblijnym mędrcom, z drugiej wskazać, że wiedza prowadzi do poznania *verum* – prawdy o świecie stworzonym, za pośrednictwem której można wznieść się myślą do jego Stwórcy.

Treść traktatu podzielona jest na czterdzieści osiem rozdziałów, które obejmują trzy grupy tematów. Rozdziały I–VIII opisują podziały czasu w porządku rosnącym, a więc dni, tygodnie, miesiące, lata oraz pory roku, przesilenia i równonoc. Rozdziały IX–XXVIII dotyczą kosmografii i astronomii – opowiadają o podziale świata na pięć stref, o żywiołach, planetach, Słońcu i Księżycu oraz o ich zaćmieniach, a także o gwiazdach. Rozdziały XXIX–XLVIII poświęcone są szeroko rozumianym zjawiskom meteorologicznym, prezentowanym zgodnie z podziałem na cztery żywioły: ogień, powietrze, wodę i ziemię. Opisywane są tam na przykład takie zjawiska jak: grzmoty, błyskawice, zaraza, czyli morowe powietrze, przyływy i odpływy, trzęsienia ziemi, a na końcu znajduje się opis zamieszkałego świata.

Jak wspomniałam, tekst ilustruje siedem schematów, z których sześć ma formę koła. Od starożytności przypisuje się tej figurze bogatą symbolikę. Koło było znakiem tarczy słonecznej i świata, zajmowało też ważną pozycję w filozoficznych teoriach Arystotelesa. Symbolizowało czas przez powiązanie z obrotem sfer niebieskich i biegiem gwiazd, zwłaszcza w teorii pitagorejskiej palingenezy; w filozofii moralnej wiązało się z biegiem losu jako koło fortuny.

Pierwszy z obrazków²⁵⁸ zawartych w *De natura rerum* przedstawia koło miesięcy²⁵⁹ w taki sposób, jak zwykły to czynić starożytne kalendarze. W centrum znajduje się twarz ludzka otoczona sześcioma koncentrycznymi okręgami, poprzecinany dwunastoma promieniami zbiegającymi się ku centrum koła. W tak powstałych polach części zewnętrznej wpisane są nazwy miesięcy; idąc dalej ku środkowi – dni kalendarza egipskiego, od których zdaniem Izydora rozpoczynają się dane miesiące²⁶⁰; w kręgu poniżej ponownie skrócone nazwy miesięcy, w kolejnym polu skrócony ablativus *dieb(us)*, a najbliżej ludzkiej twarzy liczba dni w danym miesiącu. Drugi schemat przedstawia koło roku²⁶¹ i obrazuje powiązania pomiędzy porami roku, żywiołami i stronami świata. Opiera się na scholiach lub na komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa i pierwotnie zapewne przeznaczony był do użytku szkolnego. Trzecie koło²⁶² odnosi się do części świata, które przedstawione zostały w formie pięciu płatków skoncentrowanych wokół środka zajętego przez portret twarzy człowieka. Świat podzielony jest na dwie strefy arktyczne, dwie umiarkowane i jedną równikową. Fontaine przypuszcza, że takie wyobrażenie wyrasta z praktyki szkolnej, w której odbiciem pięciu sfer mogło być pięć palców rozłożonej dłoni. W związku z tym prawdopodobnym źródłem schematu jest jakieś szkolne wprowadzenie do *Fenomenów* Aratosa.

Figura czwarta²⁶³ jako jedyna nie ma kształtu owalnego. Zgodnie ze słowami Izydora przedstawia *figura solida*, czyli trójwymiarową bryłę, może kostkę, w *Timajosie* Platona oznaczającą świat. Prawdopodobne jest, że Izidor zaczerpnął ten obraz właśnie z późnego komentarza do *Timajosa*, z którego zresztą obficie korzystał w redakcji całego dzieła. Przedstawione są tutaj cztery żywioły i ich własności. Schemat piąty²⁶⁴ jest najciekawszy. Ukazuje zależności pomiędzy *mundus*, *annus* a *homo*. Zgodnie z tradycją przedstawia powiązania człowieka za pośrednictwem czterech *humores* ciała ze wszechświatem – z żywiołami i ich własnościami oraz z czasem poprzez pory roku. Izidor również jako pierwszy spośród autorów łacińskich latynizuje greckie określenie *micros cosmos*²⁶⁵, czyli *minor mundus* i odnosi je właśnie do człowieka²⁶⁶. Ta wizja przenikającego się

²⁵⁸ Autentyczność tych schematów nie jest podważana – znajdują się one już w najstarszych manuskryptach. Więcej o ich symbolice i źródłach por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 486, 657; tenże, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 297–310; *Isidore de Séville. Traité...*, s. 15–18.

²⁵⁹ W wydaniu Fontaine'a s. 190 bis.

²⁶⁰ Isid. *De nat. rer.* IV 7 – te dane zaczerpnął być może z *Astronomików* Hyginusa.

²⁶¹ Wydanie Fontaine'a, s. 202 bis; Isid. *De nat. rer.* VII 4.

²⁶² Wydanie Fontaine'a, s. 210 bis; Isid. *De nat. rer.* X.

²⁶³ Wydanie Fontaine'a, s. 212 bis; Isid. *De nat. rer.* XI.

²⁶⁴ Wydanie Fontaine'a, s. 216 bis; Isid. *De nat. rer.* XI.

²⁶⁵ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 300.

²⁶⁶ Isid. *De nat. rer.* IX.

porządku świata i ludzkiej natury stanowi swoistą sumę odziedziczonej tradycji, do której można zaliczyć *Timajosa* Platona, stoicką filozofię przyrody oraz egzegezę księgi Genesis, tak żydowską, jak i chrześcijańską.

Szóste z kolei koło planet²⁶⁷ składa się z siedmiu koncentrycznych sfer przypisanych planetom zgodnie z tradycją szkolną. Siódma figura przedstawia różę wiatrów²⁶⁸. W środek okręgu wpisana jest głowa ludzka, od której promieniście wychodzi dwanaście płatków przedstawiających kolejne wiatry w taki sam sposób, jak ma to miejsce w *Meteorologikach* Arystotelesa oraz w całej starożytnej literaturze „technicznej”. Jednak wróćmy teraz do zagadnień związanych z samym tekstem *De natura rerum*.

Izydor wyznaje, że opiera się na autorytecie pisarzy pogańskich i chrześcijańskich, przy czym ci ostatni cieszą się większym jego poważaniem. Tymczasem pierwsza grupa tematów, czyli hemerologia, nie wchodziła w krąg tradycyjnych zainteresowań autorów kościelnych i w formie zaprezentowanej przez Izydora spotykana była raczej u pogan, na przykład w *Astronomikach* Hyginusa. Rodzące się wśród chrześcijan zainteresowanie podziałami czasu związane było z brewiarzowym układem godzin dnia oraz z podziałem roku ze względu na cykle poszczególnych świąt kościelnych. Takie podejście znajdujemy u komputysty Dionizego Mniejszego, który zajmował się obliczaniem dat cyklu paschalnego, a także w piątej i szóstej księdze *Origines* u samego Izydora i w *De ecclesiasticis officiis*.

Układ części poświęconej kosmografii zbliżony jest najbardziej do *Placita Aetiusa* – doksograficznego zbiorku z I w. n.e. Jednak podobne zagadnienia pojawiały się też u Lukrecjusza, Pliniusza Starszego, poetów łacińskich (szczególnie dużo zawdzięcza Izydor Wergiliuszowi i Lukanowi) czy u Marcjanusa Kapelli. Jest to obraz świata charakterystyczny dla Arystotelesa, a raczej taki, jaki powstał po przepuszczeniu myśli hellenistycznej, dotyczącej filozofii przyrody, przez filtr rozlicznych komentarzy, scholiów i późniejszej literatury encyklopedycznej²⁶⁹.

Również w obrębie meteorologii przeważają tematy typowe dla doksografii pogańskiej, przynajmniej w tytułach rozdziałów, bowiem treść częstokroć zaczerpnięta została wyłącznie z pism autorów patrystycznych, głównie z tekstów Augustyna, Ambrożego i Grzegorza Wielkiego²⁷⁰.

Zastrzeżenie to można zresztą odnieść do całego dzieła, w którym Izydor usiłuje dopełnić mariażu pomiędzy tradycją i kulturą pogańską a chrześcijań-

²⁶⁷ Wydanie Fontaine'a, s. 260 bis; Isid. *De nat. rer.* XIII.

²⁶⁸ Wydanie Fontaine'a, s. 296 bis; Isid. *De nat. rer.* XXXVII.

²⁶⁹ O filozofii natury por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 647–676.

²⁷⁰ Źródła poszczególnych cytatów podaje J. Fontaine w komentarzu do wydanego przez siebie tekstu.

stwem. Pisma ojców Kościoła stanowią dlań nie tylko źródło potwierdzonej mocą autorytetu wiedzy przejętej od starożytnych, ale i wzór alegorycznej interpretacji świata natury. Dla chrześcijańskiej kosmografii szczególne znaczenie miała alegoryczna egzegeza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Już Bazyli Wielki ułożył dziewięć długich *Homilii o sześciu dniach stworzenia* nasączonych starożytną wiedzą filozoficzną i przyrodniczą. Korzystał z nich święty Ambroży, tworząc swój *Hexaëmeron*, na którym z kolei w znacznej mierze oparł się w swych rozważaniach Izydor. Również święty Augustyn kilkakrotnie podejmował próby skomentowania pierwszych rozdziałów Genesis.

Izydor spleta w jedno naukowe dane o świecie oraz symboliczny wymiar rzeczywistości. O ile część poświęcona hemerologii potraktowana jest jeszcze w tych kategoriach dość ogólnie, o tyle dalsze rozdziały dotyczące astronomii przedstawiają swoisty rodzaj Biblii niebieskiej, gdzie na podstawie urzędzenia wszechświata omawia się misterium Chrystusa i Kościoła²⁷¹. W partii meteorologicznej niektóre passusy w sposób symboliczny opisują sam Kościół²⁷².

Widać wyraźnie, że i tutaj, podobnie jak w innych dziełach, rozumienie natury i kosmologia powiązane są ściśle z chrześcijańską wizją świata. To interesujące dzieło ma, podobnie jak większość tekstów Izydora, cel pastoralny.

1.3.7. *Liber numerorum* – *Księga liczb*²⁷³

Jest to kolejna praca mająca ułatwić studia biblijne. Braulio wymienia ją w swojej *Renotatio*, jednak bardzo skromna liczba zachowanych manuskryptów nie pozwala w pełni potwierdzić autentyczności tego dziełka²⁷⁴.

²⁷¹ I tak na przykład objaśnienia dotyczące nieba zaczynają się w ten sposób (Isid. *De nat. rer.* XII 1): *Caelum spiritaliter ecclesia est, quae in huius vitae nocte sanctorum virtutibus quasi claritate siderum fulgit. Pluraliter autem caeli nomine sancti omnes vel angeli intelleguntur, siquidem caelos etiam prophetas et apostolos accipere debemus, de quibus scriptum est: caeli enarrant gloriam Dei, utique quia ipsi adventum et mortem, ipsi quoque resurrectionem Christi vel gloriam mundo adnuntiaverunt.* „Niebo w rozumieniu duchowym to Kościół, który w nocy tego żywota jaśnieje cnotami świętych, tak jak blaskiem gwiazd. Co więcej zaś, niebo oznacza wszystkich świętych i aniołów, o ile także za nieba powinniśmy przyjąć proroków i apostołów, o których napisano: niebiosa wysławiają chwałę Boga. Tak więc obie te grupy, bo wszyscy oni oznajmiali światu przyjście i śmierć, wszyscy też zmartwychwstanie i chwałę Chrystusa” [tłum. A.L.]. Dalej następują objaśnienia dotyczące nazwy oraz ściśle astronomiczne wywody.

²⁷² Na przykład w rozdziale XXXV grad objaśniany jest jako uporczywe trwanie w niewierze, śnieg oznacza niedowiarków; śniegi mogą też oznaczać ludzi oziębłych, którzy mimo że ochrzczeni, nie mają w sobie cnoty miłości – *caritas*.

²⁷³ ML, t. 83, 179–201; J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville: Le livre des nombres*, Paris 2006.

²⁷⁴ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 129–131.

Skierowane jest ono do nieznanego odbiorcy:

Nie jest rzeczą niepotrzebną zwrócić uwagę na kwestię liczb w Piśmie Świętym. Stanowią one bowiem pewne wprowadzenie do wiedzy i skrywają wiele świętych tajemnic. Dlatego zgodnie z twą prośbą chciałbym krótko wyłożyć podstawy niektórych liczb²⁷⁵ [tłum. A.L.].

Po tym wstępie podał Izidor krótką definicję liczby i objaśnił, czym różnią się liczby parzyste od nieparzystych. Cała księga stanowi wykład arytmetyki jako takiej, po którym następuje alegoryczne objaśnienie znaczeń poszczególnych liczb, podporządkowane egzegezie typologicznej.

Dla przykładu przytaczam poniżej objaśnienia związane z liczbą pięć:

25. Dalej następuje liczba pięć, która – czy się ją połączy z innymi nieparzystymi, czy z jej własnym rodzajem – zawsze się wybija. Bo pięć razy pięć daje dwadzieścia pięć, pięć razy trzy piętnaście, a pięć razy siedem trzydzieści pięć; pięć razy dziewięć to czterdzieści pięć. Poza tym ta liczba związana jest z Prawem, ponieważ Prawo składa się z pięciu ksiąg. Dlatego też apostołowi podobało się wypowiedzieć pięć słów w Kościele.

26. Lecz w Prawie ustanowiono również wymiar ołtarza pięć łokci na pięć. Tyle też było u Izajasza miast mówiących językiem chananejskim. Również w Ewangelii jest pięć panien roztropnych, a pięć głupich. Pięć chlebów rozdzielono pomiędzy lud. Poza tym było pięć min i pięć talentów. Podobnie – według filozofów przyrody – istnieje pięć sfer ziemi, zaś w języku łacińskim występuje pięć samogłosek.

27. Jest też pięć zmysłów ciała: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk; tyle samo gatunków stworzeń zamieszkujących ziemię, to jest: ludzie, czworonogi, gady, stworzenia pływające i fruujące. Ponadto *lustrum* obejmuje pięć lat, termin olimpiady przypada co pięć lat²⁷⁶ [tłum. A.L.].

²⁷⁵ Isid. *Lib. num. praef.*: *Non est superfluum numerorum causas in Scripturis sanctis attendere. Habent enim quamdam scientiae doctrinam, plurimaeque mystica sacramenta. Proinde regulas quorundam numerorum, ut voluisti, placuit breviter intimare.*

²⁷⁶ Tamże: 25. *Sequitur Quinarius numerus, qui, sive cum aliis imparibus, sive cum suo genere sociatur, se semper ostendit. Nam quinque per quinquies faciunt viginti quinque et quinquies terni quindecim et quinquies septem triginta quinque; et quinquies novem quadraginta quinque. Hic praeterea numerus legi est attributus; lex enim quinque libris complectitur. Unde etiam et Apostolum in Ecclesia quinque verba loqui delectat. 26. Sed et quinque cubitis altare in lege per quadrum construitur; totidemque urbes in Isaia Chananaea lingua loquuntur. Sunt et quinque virgines prudentes in Evangelio, sunt et aliae quinque fatuae. Panes quoque divisi populo quinque. Minas praeterea quinque et talenta quinque. Item secundum mundi philosophos zonae terrae quinque et apud Latinos vocales litterae quinque. 27. Sensus quoque corporis quinque, visus, auditus, odoratus, gustus et tactus; totidemque habitatorum mundi genera, id est, homines,*

Jak widać, tropione przez Izydora zbieżności nie dotyczą jedynie Biblii, ale zgodnie z zapowiedzią odnoszą się też do szeroko pojętej wiedzy o świecie. Warto zwrócić uwagę na wszechobecne przekonanie o alegorycznym wymiarze rzeczywistości, która w codziennej prostocie kryje w sobie według Izydora *mystica sacramenta*. Najwięcej czerpie z księgi siódmej dzieła Marcjanusa Kapelli, poświęconej właśnie arytmetyce²⁷⁷.

1.3.8. *Allegoriae* – *Allegorie*²⁷⁸

Praca ta, powstała pomiędzy rokiem 603 a 615, w manuskryptach średniowiecznych częstokroć nosi miano zaczerpnięte z jej wstępu: *De nominibus legis et evangeliorum*. Dedykowana została *Domino sancto reverendissimo fratri Orosio*, pod którym to imieniem, jak się przypuszcza, skrywać się może biskup Toledo Aurasius, żyjący w czasach króla Gundemara²⁷⁹. Izydor w ten sposób przedstawia założenie *Alegorii*:

Zebrałem naprędce w krótkim wyborze niektóre najbardziej znane imiona ze Starego i Nowego Testamentu, które ukryte są w sposób obrazowy pod alegorią i wymagają wyjaśnienia, by stały się dla czytelnika jasne i zrozumiałe. Ponieważ nie są one zbadane, szczupły materiał pisany zmusza, by omówić je pokrótce, i nie pozwala ułożyć długiej książeczki ani objaśnić tajemnic występujących tu osób w sposób wyczerpujący. Takie bowiem było [jej] założenie, by z przytoczonych słów można było zrozumieć i rzeczy minione, i te, które miały nadejść²⁸⁰ [tłum. A.L.].

Objaśniane są tutaj nie same imiona – ich etymologie i wszystko, co z tym związane, lecz głębszy sens, do którego można sięgnąć za pośrednictwem biblijnych postaci – ich cech, czynów, roli w historii zbawienia. W centrum zainteresowania znajduje się sens typologiczny osób z Pisma Świętego. I tak:

quadrupedes, vel reptantes, natantes, sive volantes. Praeterea et quinquennio lustrum finitur, olympias quinquennio terminatur.

²⁷⁷ C. Leonardi, *Intorno al „Liber de numeris” di Isidoro di Siviglia*, „Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” 68 (1956), s. 203–231.

²⁷⁸ ML, t. 83, 449–538; wyd. D. Poirel, w przygotowaniu w serii *Auteurs latins du Moyen Âge*; por. tenże, *Un manuel d’exégèse spirituelle au service des prédicateurs: les Allegoriae d’Isidore de Séville*, „Recherches Augustiniennes” 33 (2003), s. 95–107.

²⁷⁹ Ild. *De vir. ill.* 4.

²⁸⁰ Isid. *All. praef.*: *Quaedam notissima nomina legis evangeliorumque, quae sub allegoria imaginaria obteguntur et interpretatione aliqua egent, breviter deflorata contraxi celeriter, ut plana atque aperta lectoribus redderem. Quae, quia inexplicata sunt, annotata brevis materiola dicendi coegit et nec libelli modum permisit efficere, nec plenissime figurarum mysteria explicare. Erat quidem sensus ita, ut ex dictis quae posita sunt et praecedentia et subsequenta intelligantur.*

Adam obrazuje osobę Chrystusa; bowiem jak on został ukształtowany szóstego dnia na podobieństwo Boże, tak Syn Boży w szóstym okresie dziejów świata przyobłócił się w ciało, to jest przyjął postać sługi, by na powrót ukształtować człowieka na podobieństwo Boga²⁸¹ [tłum. A.L.].

Ze szczególną uwagą potraktowane zostały postaci z Nowego Testamentu, które zainspirowały Izydora do rozważań natury egzegetycznej – autor niejednokrotnie wprost mówi, jaką naukę należy wyciągnąć z danej przypowieści. W sumie omówionych tutaj zostało ponad 250 przykładów z Biblii.

Bogata starożytna tradycja rękopiśmienna już od VIII w. łączy *Alegorie ze Wstępami* oraz z pracą *O narodzinach i zgonach Patriarchów*. Te trzy pisma stanowiły wprowadzenie do studiów biblistycznych.

1.3.9. *De haeresibus – O herezjach*²⁸²

Dziełko to podejmuje temat omawiany też w ósmej księdze *Etymologii*. W osiemdziesięciu czterech krótkich rozdziałach Izydor omawia zwięźle herezje chrześcijańskie, żydowskie oraz sekty filozoficzne. Pomimo że tekst opiera się na wcześniejszych opracowaniach tego zagadnienia autorstwa świętych Augustyna i Hieronima, pełno w nim niekonsekwencji i nielogiczności, wielokrotnie też myśli wyżej wymienionych pisarzy ulegają wypaczeniu i przekręceniu. Towarzysząca merytorycznym niedostatkom niestaranność formy literackiej tej księgi sprawiła, że zwykło się ją uważać za dzieło nieautentyczne, pomimo relacji Brauliona. Warto zaznaczyć, że zachowany tekst pozbawiony jest tytułu i imienia autora. Przypuszczano, że właściwe *De haeresibus* zaginęło lub zostało w całości inkorporowane do *Etymologii*. Innego zdania był wydawca tekstu *O herezjach*, Ángel Custodio Vega, który uznał to pismo za autentycznie Izydorowe²⁸³.

1.3.10. *Sententiae – Sentencje*²⁸⁴

Należy powiedzieć, że *Sentencje* stanowią najpoważniejszą po *Etymologiach* pracę Izydora. Pomimo kłopotów z ustaleniem daty ich powstania, można stwierdzić,

²⁸¹ Tamże 3: *Adam (Genes. I) figuram Christi gestavit; nam sicut ille sexta die formatus ad imaginem Dei, ita sexta mundi aetate Filius Dei carnis formam induit, hoc est, formam servi accepit, ut reformaret hominem ad similitudinem Dei.*

²⁸² *Isidorus Hispalensis: De haeresibus*, wyd. A. Custodio Vega, Madrid 1940.

²⁸³ Za: M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*

²⁸⁴ ML, t. 83, 537–738; I. Roca Meliá, *Los tres libros de las Sentencias de Isidoro*, Biblioteca de Autores Cristianos 321, Madrid 1971.

że bez wątpienia, podobnie jak wielka encyklopedia, są one dziełem dojrzałego wieku i dojrzałej myśli. Potwierdza to fakt zbieżności wielu poruszonych tam tematów z problemami rozstrzyganymi przez IV synod w Toledo z 633 r.²⁸⁵ W tradycji rękopiśmiennej wieków średnich nie zachował się tytuł podawany przez Brauliona, a zbiór notowano jako *De summo bono*, ponieważ od tych słów zaczyna się cały traktat pozbawiony właściwego prologu. Podkreślano tym samym najważniejszy cel dzieła. Sam Izydor – jak w wielu innych przypadkach – wolał za pośrednictwem tytułu zasugerować formę, a także – jako że była to forma dość szczególna – swoje główne zamierzenie. Sentencja jako krótka, często bezosobowa wypowiedź o charakterze „mądrościowym” była w starożytności znaną formą literacką, zaliczaną do ulubionych środków wyrazu filozofów i retorów. Zbiory sentencji wpisują się w tradycję zapoczątkowaną przez greckie kolekcje *δόξαι* oraz *γνώμαι*, którą zaadaptowali dla siebie chrześcijanie, tworząc takie zbiory jak *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum*, zredagowany w V w. n.e. przez Prospera z Akwitanii, czy choćby powszechnie znane *Apophthegmata Patrum* przekazujące mądrości ojców pustyni. Zbiory te pełniły funkcje moralno-dydaktyczne. Izydor, choć wzorował się na Augustynie, a przede wszystkim na Grzegorzem Wielkim i jego dziele *Moralia in Iob*, nie tworzy jedynie wyboru cudzych myśli przydatnych chrześcijaninowi.

Po pierwsze samo pojęcie sentencji ma tu walor głębszy niż u starszych autorów. Wzorując się na Grzegorzem Wielkim²⁸⁶, Izydor stwierdza:

Wynikające ze szczerego przeświadczenia zdanie wypowiada (*ex sententia dicit*) w sposób właściwy człowiek, który poznaje (*sentit*) prawdziwą mądrość, kosztując jej duchowym zmysłem smaku. Słowo „zdanie” (*sententia*) pochodzi przecież od doznawania, odczuwania, poznawania (*a sentiendo*). Dlatego też pyszałki, które mówią bez pokory, mówią, odwołując się wyłącznie do wiedzy, a nie wypowiadają zdania wynikającego z przeświadczenia (*de sententia*). Albowiem mądry jest ten, kto w sposób właściwy i w oczach Boga jest mądry²⁸⁷ [tłum. T. Krynicka].

Etymologiczne powiązanie słowa *sententia* z czasownikiem *sentire* („czuć”) podkreśla znaczenie osobistych odczuć i przemyśleń dla uzyskania ostatecznej

²⁸⁵ Dowiedziony przez wydawcę *Sentencji*, P. Cazier, w pierwszym wydaniu krytycznym tego tekstu: *Isidorus Hispalensis: Sententiae*, Corpus Christianorum. Series Latina 111, Turnhout 1998.

²⁸⁶ Greg. Magn. *Mor. in Iob* XXIII 17, 31 (gdzie komentuje on Mdr 7, 15).

²⁸⁷ Isid. *Sent.* II 29, 10–11: *Recte ex sententia dicit, qui veram sapientiam gustu interni saporis sentit. A sentiendo enim sententia dicitur. Ac per hoc, adrogantes qui sine humilitate dicunt, de sola scientia dicunt, non de sententia. – Ille enim sapit qui recte et secundum Deum sapit.*

formy wypowiedzi. Potwierdza to całe dzieło, które stanowi amalgamat zdań zaczerpniętych z ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna, Grzegorza Wielkiego i Jana Kasjana, poddanych jednak refleksji w świetle własnego doświadczenia religijnego autora. Bowiem jego zdaniem, nie zawiera prawdziwej mądrości wypowiedź oparta na „suchej” wiedzy.

Po drugie zbiór *Sentencji* Izydora zasługuje raczej na miano traktatu, ponieważ mimo pozornego braku porządku w obrębie każdej z trzech składających się nań ksiąg całość służyć może za rodzaj użytecznego przewodnika dobrego życia dla chrześcijanina. I tak, księga pierwsza stanowi wykład najważniejszych dogmatów, druga podaje zasady etyki, które obowiązują każdego człowieka, i prawdy, które mają go prowadzić do zbawienia. Trzecia, uważana przez badaczy za najciekawszą, podejmuje najszerszy wybór tematów. Omówione w niej zostały takie zagadnienia jak pokusy, modlitwa, lektura Pisma Świętego oraz określone zasady życia wspólnego i powinności poszczególnych stanów²⁸⁸.

Wspominając przytoczane wcześniej kanony IV synodu toleańskiego, można podsumować, że omawiane dzieło stanowi rodzaj teoretycznej podbudowy dla praktycznych rozwiązań podjętych w uchwałach synodu i jest wyrazem szczerej, dojrzałej troski duszpasterskiej Izydora. Równocześnie *Sentencje* są owocem wieloletnich przemyśleń i medytacji człowieka wierzącego, rodzajem duchowego testamentu przeznaczzonego dla współwyznawców.

1.3.11. *Chronicon* – *Kronika*²⁸⁹

Twórczość historyczna zajmuje ważne miejsce pośród dzieł Izydora. Jak słusznie zwraca uwagę Fontaine²⁹⁰, przyczyn takiego stanu rzeczy można dopatrywać się w doświadczeniach biskupa Sewilli, żyjącego przecież w czasach przełomu, niepokojów i formowania się nowego porządku w Europie. Ponadto refleksja historyzoficzna już wcześniej zagościła na dobre w księgach pisarzy chrześcijańskich będących dlań autorytetem – wystarczy tu wspomnieć świętego Augustyna czy Orozjusza. Pisarze ci zainteresowani byli przedstawieniem dziejów jako opowieści o dojrzewaniu ludzkości zgodnie z Boskim planem zbawienia. Starali się wyjaśnić celowość i powiązanie zdarzeń na świecie oraz wskazać kraniec, ku któremu zmierza osadzony w historii lud boży. Dodatkowym aspektem tego rodzaju twórczości, docenianym przez wszystkich starożytnych, był dydaktyczno-moralny

²⁸⁸ B. Recaredo García, *Espiritualidad y 'lectio divina' en las „Sentencias” de San Isidoro de Sevilla*, Zamora 1980.

²⁸⁹ ML, t. 83, 1017–1057; wyd. Th. Mommsen, w: *Monumenta Germaniae Historica*, AA XI, Berolini 1895, s. 424–488; *Chronica*, wyd. J.C. Martín, Corpus Christianorum. Series Latina 112, Turnhout 2003.

²⁹⁰ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 217 nn.

wymiar historycznych exemplów, które miały służyć pouczeniu i zbudowaniu współczesnych²⁹¹. Dla samego Izydora na pewno nie bez znaczenia był fakt, iż historia wchodziła w zakres antycznej teorii gatunków i jako taka stanowiła część jego ulubionej dziedziny – gramatyki, o czym pisze w *Etymologiach*²⁹². Zanim przejdę do samej *Kroniki*, warto wspomnieć, że w swojej wielkiej encyklopedii, wymieniając pierwszych autorów dzieł historycznych, Izydor stawia na równi Mojżesza opisującego pierwsze dni stworzenia oraz Dariusza Frygijczyka, który miał spisać historię wojny trojańskiej. Takie zestawienie jest typową dla jego wizji świata próbą asocjacji kultury antyku i chrześcijaństwa.

*Kronika*²⁹³ dotrwała do naszych czasów w dwóch recenzjach – pierwsza wersja kończy się na czwartym roku panowania Sisebuta (615 r. n.e.), druga na dziesiątym roku królowania Swintili (631 r. n.e.). A oto najważniejsze cechy, cele i wzorce pierwszego z dzieł historycznych Izydora przedstawione w przedmowie do tekstu:

1. Juliusz Afrykański za czasów imperatora Marka Aureliusza Antoniusza był pierwszym spośród nas, który używając prostego stylu historycznego, skomponował krótki opis kolejnych wydarzeń dziejowych, uporządkowany według pokoleń i królestw. Potem biskup Cezarei Euzebiusz oraz świętej pamięci kapłan Hieronim opublikowali wieloczęściową historię w formie tablic chronologicznych, ułożoną jednocześnie wedle królestw i epok.

2. Potem nadeszło wielu innych, a wśród nich szczególnie [ważny] Wiktor, biskup kościoła w Tonnunie, który przejrzał dzieła historyczne wyżej wymienionych autorów i uzupełnił je o wydarzenia kolejnych wieków, aż do konsulatu Justyna Młodszego. My opisaliśmy tutaj, najwięcej jak się dało, całość dziejów od początku świata aż do pryncypatu imperatora Herakliusza i Sisebuta, króla Gotów, wypisując dodatkowo na marginesie kolejno następujące daty, żeby dzięki tej wskazówce można było poznać całość minionych dziejów²⁹⁴ [tłum. A.L.].

²⁹¹ Tak widzi pożytki płynące z historii sam Izydor *Et. I 43: Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt, siquidem et per historiam summa retro temporum annorumque supputatio comprehenditur et per consulum regumque successum multa necessaria perscrutantur*. „Wielu bowiem mędrców dawne ludzkie czyny zapisało w formie historii, by udzielić nauki o współczesnych wydarzeniach, jako że historia obejmuje całość minionych czasów i wyliczenia lat, a dzięki opisowi kolejno po sobie następujących konsulów i królów można dowiedzieć się wielu potrzebnych rzeczy” [tłum. A.L.].

²⁹² Tamże I 41: *Haec disciplina [tj. historia] ad grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est, litteris mandatur*. „Ta dziedzina [czyli historia] należy do gramatyki, gdyż cokolwiek warte jest zapamiętania, powierza się pismu” [tłum. A.L.].

²⁹³ H.J. Diesner, *Zeitgeschichte und Gegenwartsbezug bei Isidor von Sevilla*, „Philologus” 119 (1975), s. 92–97.

²⁹⁴ *Isid. Chron. praef. 1–2: 1. Brevem temporum seriem per generationes et regna primus ex nostris Iulius Africanus, sub imperatore Marco Aurelio Antonio, simplici historiae stylo elicuit. Deinde*

Jak widać, na początku Izydor powołuje się na swych poprzedników. Zaczyna od Juliusza Afrykańczyka, przyjaciela Orygenesesa, który w pierwszej połowie III w. n.e. jako pierwszy z chrześcijan spisał *Kroniki świata* – *Χρονογραφία*. Zestawił tam w sposób synchroniczny tradycję żydowską oraz grecki przekaz historyczny, uwzględniając zarówno fakty znane ze Starego i Nowego Testamentu, jak i dzieje zupełnie świeckie. Wychodził przy tym z założenia, że świat istnieje od sześciu tysięcy lat.

Dalej podkreśla Izydor znajomość najważniejszych kronik chrześcijańskich, a więc *Χρονικοί κανόνες* Euzebiusza z Cezarei oraz swobodnego tłumaczenia tego dzieła na łacinę sporządzonego przez Hieronima. Tak oryginał, jak i jego łacińska wersja miały formę kolumn, w których zestawiono fakty dotyczące najważniejszych królestw w taki sposób, że można porównywać je synchronicznie w poziomie. W następnej kolejności biskup Sewilli powołuje się na Wiktora z Tonnuny, z którego *Kroniki świata* dotrwała do naszych czasów tylko druga część, poświęcona latom 444–566. Jeśli zgodnie z informacjami podawanymi przez Izydora w *De viris illustribus*²⁹⁵ dzieło to rzeczywiście sięgało początków świata, być może z niego zaczerpnął naczelną ideę swej pracy.

Wymieniając takich autorów jako swoich poprzedników, Izydor bynajmniej nie mówi, że to właśnie oni stanowili jego najważniejsze źródła. W istocie problem źródeł *Kroniki* nie jest do dziś do końca naświetlony. Jej twórca z pewnością nie korzystał z pism pierwszego wymienianego przez siebie autora, natomiast fragmenty z *Kronik* Hieronima oraz Wiktora stanowią rozpoznaną ośnowę *Kroniki*. Źródłem tekstu Izydora była również *Historia tripertita* Eutropiusza. W dziele pojawiają się też wątki zapożyczone z *Kroniki* Hydacjusza (kontynuacji opracowania Hieronima) oraz z tekstu Jana z Biclary (ten z kolei kontynuuje chronologicznie księgę Wiktora z Tonnuny).

Mimo że poprzez podanie imion wcześniejszych kronikarzy plasuje się Izydor niejako w jednej z nimi linii, jego założenie zdaje się bardziej uniwersalistyczne. Biskup zaczyna od pierwszego dnia stworzenia i prezentuje *summam praeteriti saeculi*, w nowatorski dla kroniki sposób dzieląc czasy na sześć epok, który to podział zapoczątkował święty Augustyn w *Państwie Bożym*. Narracja prowadzona jest równoległe dla wszystkich królestw, bez technicznych

Eusebius Caesariensis episcopus, atque sanctae memoriae Hieronymus presbyter, chronicorum canonum multiplicem ediderunt historiam regnis simul et temporibus ordinatam. 2. Post hos alii atque alii, inter quos praecipue Victor Tunnensis Ecclesiae episcopus, recensitis praedictorum historiis, gesta sequentium aetatum usque ad consulatum Iustini Iunioris explevit. Horum nos temporum summam, ab exordio mundi usque ad Augusti Heraclii et Sisebuti Gothorum regis principatum, quanta potuimus brevitate, notavimus, adiicientes e latere descendente lineam temporum, cuius indicio summa praeteriti saeculi cognoscatur.

²⁹⁵ Isid. *De vir. ill.* 25.

podziałów zastosowanych przez Euzebiusza i Hieronima. Szósta era ciągnie się od czasów Oktawiana Augusta do Sisebuta, to znaczy od władców rzymskich do królów gockich.

Styl *Kroniki* jest suchy i zwięzły, a sposób prezentacji wydarzeń więcej niż schematyczny. Mimo to była ona ogromnie poczytna w średniowieczu i walnie przyczyniła się do rozpropagowania augustyńskiego podziału dziejów świata na sześć epok.

Chronicon zakończony jest informacją, że od początku świata do czasów obecnych upłynęło 5814 lat, ale nikt nie wie, ile jeszcze lat pozostaje do jego zakończenia. Takie stwierdzenie miało dawać odpór rozpowszechnionemu naówczas wśród chrześcijan millenaryzmowi. Inne ważne tematy przewijające się przez całą twórczość Izydora też się tutaj pojawiają – zwalczanie wszelkiego zabobonu, herezji oraz niechęć wobec Żydów. Właśnie argumentacji przeciwko Żydom poświęcone jest kolejne dzieło z listy Brauliona.

1.3.12. *De fide catholica contra Iudaeos – O wierze katolickiej przeciw Żydom*²⁹⁶

To pismo z pogranicza apologetyki i egzegezy powstało na prośbę Florentyny, siostry Izydora, o czym informuje list dedykacyjny poprzedzający dwie księgi *Contra Iudaeos*. Napisane zostało w czasach, gdy Sisebut jako kolejny władca wizygocki wydał surowe edykty mające siłą zmusić Żydów do zmiany wyznania. Opisując rządy tego króla w *Historii Gotów*, Izidor negatywnie ocenia ten agresywny prozelityzm: „zmuszał mocą władzy tych, których należało zachęcić wyjaśnianiem wiary”²⁹⁷ [tłum. A.L.]. Dlatego sam obrał inną drogę – starał się przekonać Żydów, a może też utwierdzić w wierze nowo nawróconych, używając argumentacji, którą ci mogą przyjąć, to znaczy zaczerpniętej ze Starego Testamentu. Oto, co sam pisze w liście do siostry:

Uznałem, że trzeba wydobyć z niezliczonych opisów i przedstawić pokrótce, w miarę możliwości nauki, przepowiednie, które w różnych czasach były ogłaszane w księgach Starego Testamentu, a które oznajmują o narodzeniu Pana i Zbawcy naszego, jeśli chodzi o [Jego] boskość oraz o Jego wcielenie, a także [zapowiedzi] męki i śmierci oraz zmartwychwstania, królestwa i sądu. Chciałem, by autorytet proroków wzmocnił łaskę wiary i dowiódł ignorancji niewiernych Żydów. Tobie zatem, na Twą prośbę, świątobliwa Siostrzo, dla utwierdzenia Cię w twej gorliwości, zadedykowałem to dzieło,

²⁹⁶ ML, t. 83, 449–537.

²⁹⁷ Isid. *Hist. Goth.* 60: *Potestate enim compulit quos provocare fidei ratione oportuit.*

by skoro raduję się tobą jako współniczką krwi, uczynić Cię też współdziedziczką mej pracy²⁹⁸ [tłum. A.L.].

Izydor nie tylko zbiera świadectwa o nadejściu Chrystusa – jak czynił to na przykład święty Cyprian z Kartaginy w III w. – lecz także omawia poszczególne wątki w sposób zgodny z interpretacją Kościoła. Księga pierwsza pokazuje, iż wszystkie wydarzenia z życia Chrystusa zostały zapowiedziane w Starym Testamencie. Księga druga dowodzi, że Pismo Święte zawiera też przepowiednie dotyczące wszystkich narodów – tak Żydów, jak i pogan – i wypomina Żydom, że to właśnie oni przed poganami wezwani zostali do zbawienia, lecz przez swoją zatwardziałość stracili pierwszeństwo i Stare Przymierze zostało zastąpione przez Nowe, a obrzędy żydowskie – przez chrześcijańskie sakramenty.

W związku z apologetycznym charakterem *Przeciw Żydom*, wśród jego źródeł wskazać można elementy zaczerpnięte z traktatów polemicznych wczesnego chrześcijaństwa, a więc od Tertuliana, Cypriana i przede wszystkim od świętego Augustyna. Jednak największy wpływ wywarła na Izydora literatura egzegetyczna, ze szczególnym uwzględnieniem prac świętego Hieronima.

1.3.13. *De viris illustribus – O sławnych mężach*²⁹⁹

Chociaż wcześniej wymieniono wielu uczonych autorów traktatów spisanych po grecku i po łacinie, sam także chcę wspomnieć o paru, których dzieła – jak pamiętam – miałem w ręku³⁰⁰ [tłum. A.L.].

Tak wprowadza Izydor czytelnika do swego spisu autorów kościelnych. Twórcą chrześcijańskiego gatunku katalogu pisarzy był święty Hieronim. Stawiał on sobie za cel udowodnienie, że pisarze chrześcijańscy ani pod względem intelektu, ani kultury literackiej nie ustępują twórcom pogańskim. Kontynuatorem jego dzieła był Gennadiusz, który jednak spisał swe dzieło z innych pobudek – miało ono cel dydaktyczny. Izydor nigdzie nie precyzuje swoich

²⁹⁸ Isid. *De fide catholica contra Iudaeos epistula dedicatoria: Quaedam, quae diversis temporibus in veteris Testamenti libris praenuntiata sunt de nativitate Domini et Salvatoris nostri secundum divinitatem, vel de incorporatione eius, de passione quoque et morte, sive de resurrectione, regno atque iudicio, pro viribus scientiae ex innumerabilibus pauca proferenda putavi, ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet et infidelium Iudaeorum imperitiam probet. Haec ergo, sancta soror, te petente, ob aedificationem studii tui tibi dicavi, ut qua consorte perfruor sanguinis, cohaeredem faciam et mei laboris.*

²⁹⁹ ML, t. 83, 1081–1107; C. Codoñer, *El „De viris illustribus” de S. Isidoro*, Salamanca 1964.

³⁰⁰ Isid. *De vir. ill. praef.: Quamvis superius plurimi veterum tractatorum inter Graecos et Latinos scriptores doctissimi annotentur tamen reor ipse etiam paucorum memoriam facere, quorum lectionem recolo me attigisse.*

zamierzeń. Jego katalog w wersji uważanej obecnie za oryginalną zawiera trzydzieści trzy biografie oparte na prostym schemacie: najpierw wymienione jest imię opisywanej postaci, następnie funkcje kościelne oraz ewentualnie miejscowość, w której dana osoba je pełni, potem dzieła i ich zawartość. Dla przykładu cytuję krótką biografię IX:

Prymazjusz, biskup afrykański, napisał szkolnym stylem trzy księgi *O herezjach* skierowane do biskupa Fortunata, wyjaśniając w nich to, co niegdyś święty Augustyn pozostawił niedokończone w księdze *O herezjach*, ponieważ przeszkodziła mu śmierć; tak więc w pierwszej księdze objaśnił, co czyni człowieka heretykiem, w drugiej i trzeciej wskazał, co zdradza heretyka³⁰¹ [tłum. A.L.].

W takiej formie katalogi ważnych pisarzy powielane były przez całe średniowiecze, choć – co ciekawe – jak się wydaje, *De viris illustribus* Izydora nie było znane większości kontynuatorów tego gatunku, którzy powoływali się jedynie na Hieronima i Gennadiusza³⁰².

Warto zwrócić uwagę, że na trzydzieści trzy biografie wersji pierwotnej przypada aż dwanaście sławnych postaci z Hiszpanii, zaś z Italii siedem, z Afryki sześć, z Galii cztery i podobnie ze Wschodu. W późniejszych manuskryptach (po XIII w.) pojawia się też dłuższa wersja, zawierająca czterdzieści sześć notatek o słynnych mężach. Obecnie uważa się, że nie została ona zredagowana przez samego Izydora, lecz powstała później na bazie jego tekstu³⁰³.

Problem źródeł został dość gruntownie zbadany już przez Gustawa von Dzialowskiego, którego ustalenia uzupełnia C. Codoñer³⁰⁴. Jeśli chodzi o źródła bezpośrednie, a więc dzieła omawianych pisarzy, nie udało się ustalić z całą pewnością, które czytał w całości, w których przeszedł jedynie przedmowy, a które znał z drugiej ręki. Pośrednio czerpał z *Kroniki* Wiktora z Tonunuy, z *Kroniki* Prospera z Akwitanii, z różnych dzieł Grzegorza Wielkiego oraz z Hieronima i Gennadiusza.

³⁰¹ Tamże 9: *Primasius Africanus episcopus composuit sermone scholastico de haeresibus tres libros directos ad Fortunatum episcopum, explicans in eis, quod olim beatissimus Augustinus in libro haereseorum imperfectum, morte interveniente, reliquerat: in primo namque ostendens, quid hereticum faciat, in secundo et tertio dirigens, quid haereticum demonstret.*

³⁰² C. Codoñer, *El „De viris...”, s. 41 nn.*

³⁰³ Tamże, s. 20 nn. C. Codoñer zbiera wcześniejsze opinie badaczy.

³⁰⁴ G. von Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litteraturhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften „De viris illustibus”, Münster 1898; C. Codoñer, *El „De viris...**

1.3.14. *Regula monastica – Reguła dla mnichów*³⁰⁵

Skomponowana najprawdopodobniej pomiędzy 615 a 618 r. *Regula* przeznaczona być mogła dla mnichów klasztoru sewilskiego³⁰⁶. Wzorowana jest na powstających wcześniej oraz współczesnych Izidorowi regułach i nie stanowi zwartej całości, ale raczej wybór wskazówek zaczerpniętych z pomniejszych prac tego rodzaju, które powstawały licznie w tamtych czasach. Pisze o tym Izydor w przedmowie:

1. Znamy wiele starodawnych przepisów i pouczeń tu i ówdzie dawanych świętym ojcom. Niektórzy pisarze przekazali je potomności w sposób zbyt zawiły i niejasny, a my ośmieliliśmy się wybrać dla was kilka norm – idąc za ich przykładem – abyście dzięki potocznemu i prostemu językowi mogli łatwo zrozumieć, w jaki sposób powinniście dochowywać waszego ślubowania.

2. Poza tym każdy, kto pragnie usilnie podporządkować się całej tej dyscyplinie starożytnych ojców, niechaj postępuje, jak uznaje za słuszne, i niech bez przeszkód kroczy tą wąską i stromą ścieżką. Ten zaś, kto nie mógłby się dostosować do tak wzniosłych przykładów poleconych przez ojców, niech kroczy drogą wskazanej tu reguły, ażeby zbyt nie zboczył z drogi, a zoczywszy, nie przyjął dyscypliny rozluźnionej, przez co mógłby zaprzepaścić żywot i miano zakonnika. Dlatego, o ile tamte zalecenia starożytnych ojców czynią mnicha doskonałym i najlepszym, o tyle te stawiają go najniżej. Niech doskonali przestrzegają tamtych, a nawróceni z grzesznego życia mogą kierować się tymi³⁰⁷ [tłum. I. Gano].

Wyrażenie *sancti patres* ma nie tylko podnosić autorytet zaczerpniętych od nich wskazówek, ale i plasować zbiór Izydora w pewnej tradycji literackiej.

³⁰⁵ ML, t. 83, 867–893; *Regula monastica*, w: *Reglas monásticas de la España visigoda*, wyd. J. Campos Ruíz, Biblioteca de Autores Cristianos 321, Madrid 1971, s. 90–125.

³⁰⁶ Chodzi o klasztor, z którym przynajmniej pośrednio związany był Izydor, a bezpośrednio – Leander.

³⁰⁷ Isid. *Reg. mon.* praef.: *1. Plura sunt praecepta, vel instituta maiorum, quae a sanctis Patribus sparsim prolata reperuntur, quaeque etiam nonnulli latius, vel obscurius posteritati composita tradiderunt, ad quorum exemplum nos haec pauca vobis eligere ausi sumus, uti sermone plebeio, vel rustico, ut quam facillime intelligatis quo ordine professionis vestrae votum retineatis. 2. Praeterea quisquis vestrum illam universam veterum disciplinam contendit appetere, pergat, in quantum placet et arduum illum litem atque angustum levigato cursu incedat. Qui vero tanta iussa priorum explere nequirit, in huius limite disciplinae gressus constituat, nec ultra declinandum disponat, ne, dum declinatus appetit inferiora, tam vitam quam nomen monachi perdat. Quapropter sicut illa praecepta priorum perfectum monachum reddunt ac summum, ita faciunt ista vel ultimum. Illa custodiant perfecti, ista sequantur post peccatum conversi.*

Pełne omówienie *Reguły* wymagałoby przedstawienia jej na tle tych właśnie wcześniejszych prac³⁰⁸.

Treść dzieła Izydora opiera się na pismach monastycznych Augustyna, Kasjana, na tłumaczeniu *Reguły Pachomiusza* dokonany przez Hieronima, jak również na *Vitae patrum* i w pewnym stopniu – jednak bez wyróżniania tego źródła – na *Regule* świętego Benedykta. Zastosowanie prostego języka, o którym pisze Izydor w drugim paragrafie przedmowy, jest wyrazem realizmu w postrzeganiu współbraci – mnichów, którzy częstokroć byli ledwo piśmienni i pozbawieni jakichkolwiek szerszych horyzontów. Jednak prócz fraz aż do przesady zwięzłych i jasnych, pojawiają się w tekście elementy wizygockie, dyskretne synonimie, a nawet pewne porywy stylu kunsztownego, takiego jak w *Pochwale Hiszpanii*³⁰⁹.

W ostatnich zdaniach prologu wprowadza autor wyraźny podział na mnichów żyjących pełnią życia monastycznego, ze wszystkimi jego obostrzeniami, oraz grzesznych laików o późnym powołaniu – konwersów, którym poświęca czwarty rozdział *Reguły*.

Treść podzielona jest na dwadzieścia cztery rozdziały: 1–4 – klasztor, opat, mnisi i konwersi; 5–8 – zajęcia: praca, obowiązki, konferencje, lektury; 9–13 – sprawy materialne: jadło, obchodzenie świąt, posty, ubiór, sen; 14–18 – winy i kary; 19–21 – życie wspólne i osobiste funkcje; 22–24 – relacje ze światem zewnętrznym: goście, mnisi w podróży, zmarli.

Reguła przedstawia ogół organizacji życia zakonnego³¹⁰ i kładzie nacisk nie tylko na rozwój moralny mnicha, polegający na praktykowaniu cnót, ale może nawet bardziej akcentuje potrzebę oparcia doskonałej formy życia ascetycznego na rozważaniu Biblii i zagadnień teologicznych³¹¹.

Z tego punktu widzenia ciekawe jest to, co pisze Izydor w rozdziale poświęconym książkom:

1. Wszystkie kodeksy winien mieć pod swoją opieką zakrystian [*custos sacrarii*], a poszczególni bracia od niego otrzymują odpowiednie księgi. Bracia mają z nich roztropnie korzystać i oddawać je zawsze po niesporach. Codziennie o pierwszej godzinie należy prosić o księgi, ci zaś, co proszą o nie zbyt późno, nie otrzymują ich.

³⁰⁸ M.C. Díaz y Díaz, *La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques*, w: *Théologie de la vie monastique...*, s. 371–384; *Reguła św. Leandra i św. Izydora z Sewilli*, w: *Starożytne reguły zakonne...*, s. 263–270.

³⁰⁹ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...* (por. rozdział *Latine et perspicue*, s. 345 nn., a szczeg. s. 354–355).

³¹⁰ A. Mundò, *Il monachesimo...*, s. 73–117; M.C. Díaz y Díaz, *La vie monastique...*, s. 371–384.

³¹¹ J. Fontaine, *La vocation monastique...*, s. 353–370.

2. Co do kwestii czytanych, a być może nierozumianych, każdy z braci będzie pytał o nie opata podczas konferencji lub po niesporach i po przeczytaniu tego tekstu wobec zgromadzonych otrzyma objaśnienie od opata; pozostali zaś niech słuchają, gdy wyjaśnia on tekst jednemu. Natomiast mnich powinien strzec się czytania ksiąg pogańskich i pism heretyckich. Lepiej, żeby nie znał ich zgubnych dogmatów, niż żeby przez poznanie ich popadł w sidła błędu³¹² [tłum. A.L.].

Zatem każdy zakonnik zobligowany był do studiowania, i to dogłębnego. Zawołności świętych tekstów (na pewno Biblii, a prawdopodobnie i tekstów ojców Kościoła) miały być objaśniane w godzinie czytań i wspólnych rozmów przez najbardziej doświadczonego opata, który z racji wieku i sprawowanej funkcji miał za sobą powagę magisterium Kościoła. Jak już wspomniałam, wzmianka o księgach pogańskich może dowodzić co najmniej ich obecności w klasztornej bibliotece, jeśli nie zainteresowania, jakim się cieszyły.

W tradycji rękopiśmiennej występują dwie wersje tekstu, lecz jedna z nich pochodzi z o wiele późniejszych niż izydoriańskie czasów.

1.3.15. *De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia – O początkach Gotów i królestwie Swebów, a także o historii Wandalów*³¹³

Właściwy tytuł *Historii Gotów* przekazany przez manuskrypty zgodny jest z podanym przez Brauliona i brzmi *De origine Gothorum*. Dołączone są do niego dwa krótkie apendyksy *O historii Wandalów i Swebów*, w odwrotnej kolejności niż przedstawia to biskup Saragossy. Dzieło dotrwało do naszych czasów w dwóch recenzjach – krótsza wywodzi naród gocki od Scytów, uważanych za najstarszy znany lud, a kończy się wraz ze śmiercią Sisebuta w roku 619 i przypuszczalnie wzorowana jest na *Kronice* Maksyma z Saragossy, czego

³¹² Isid. *Reg. mon.* VIII 3: 1. *Omnes codices custos sacrarii habeat deputatos, a quo singulos singuli fratres accipiant, quos prudenter lectos vel habitos semper post vesperam reddant. Prima autem hora Codices singulis diebus petantur; qui vero tardius postulat, nequaquam accipiat.* 2. *De his autem quaestionibus, quae leguntur, nec forte intelliguntur, unusquisque fratrum aut in collatione aut post vesperam abbatem interroget et, recitata in loco lectione, ab eo expositionem suscipiat, ita ut, dum uni exponitur, caeteri audiant.* 3. *Gentilium libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat; melius est enim eorum pernicioza dogmata ignorare, quam per experientiam in aliquem laqueum erroris incurrere.*

³¹³ ML, t. 83, 1057–1081; wyd. Th. Mommsen, w: *Monumenta Germaniae Historica*, AA XI, Berolini 1895, s. 268–303; C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los Godos, Vándalos y Suevos*, León 1975.

jednak ze względu na szczątkową liczbę zachowanych fragmentów tego dzieła nie można stwierdzić na pewno.

Dłuższa wersja, którą obecnie również uważa się za autentyczną³¹⁴, opisuje dzieje Gotów do czwartego roku panowania Swintili (624 r.). Opiewa ona biblijne początki narodu gockiego, wywodzonego tutaj od Goga i Magoga, oraz celebryje ostateczne zwycięstwo Swintili nad Bizantyńczykami. Ta wersja posiada epilog, w niektórych manuskryptach tytułowany jako *Laus Gothorum*, oraz wstęp – słynną *Pochwałę Hiszpanii*, którą pozwolę sobie tutaj przytoczyć, ponieważ uważana jest nie tylko za najlepsze podsumowanie założeń *Historii*, lecz także za szczyt osiągnięć artystycznych Izydora.

1. Najpiękniejsza jesteś ze wszystkich krain, które leżą pomiędzy zachodem a Indami, o święta i zawsze szczęśliwa matko władców i narodów Hiszpanio! Sprawiedliwie jesteś teraz królową wszystkich prowincji, ty, od której blasku pożyczają nie tylko Zachód, ale i Wschód. Ty jesteś chwałą i ozdobą świata, najznakomitsza kraino ziemi, w której rozkwita wielka radość i urodzajność sławetnego narodu gockiego.

2. Słusznie obdarowała cię łaskawa natura bogactwem wszelkich roślin. Obfitujesz w jagody, opływasz w winne grona, cieszysz się zbożem; odziewasz się w zasiewy, ocieniasz się drzewami oliwnymi, osłaniasz winną latoroślą. Kwitną twe pola, okryte liściem twe góry, w twych wodach pełno ryb. Leżysz w najmilszej części świata – nie pali cię żar letniego słońca, nie niszczejesz w okowach lodu, lecz opasana łagodną sferą niebios żywisz się szczęśliwymi zefirami. Rodzisz wszystko, w co tylko pole może obfitować, wszystkie cenne metale, wszystkie piękne i użyteczne stworzenia. Nie mniej je trzeba cenić niż twe rzeki słynące z obfitości ryb.

3. Ustępuje ci Alfeus pod względem koni, Klitumnus pod względem bydła, choćby Alfeus uświęcony palmami olimpijskimi trenował swe skrzydlate kwadrygi na stadionach, nawet gdyby Klitumnus poświęcił niegdyś swe olbrzymie byki na ofiary kapitołińskie. Lecz ty nie pragniesz pastwisk Etrurii, obfitsza [od niej] w paszę, nie podziwiasz gajów Molorcha, gdyż sama pełna jesteś palm, i nie zazdrościsz elejskim powozom, bo [taki szybki] bieg twoich koni. Jesteś bogata w szeroko rozlane rzeki, płowa od złocistych potoków. Zrodziło cię źródło Konia. U ciebie wełny farbowane własnymi muszlami rozpalają się do tyryjskiej czerwieni. U ciebie promienisty kamień w mrokach najgłębszych gór rozbłyska światłem podobnym do bliskiego słońca.

4. Tak więc zasobna w dzieci, szlachetne kamienie i purpurę, na równi urodzajna w panujących i dary imperiów, jesteś wystarczająco bogata, by koronować władców, dość żyzna, by ich rodzić. Słusznie bowiem już

³¹⁴ Tak uważa wydawca C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los Godos...*, s. 25 nn.

wcześniej złoty Rzym – głowa narodów pożądał cię i chociaż to właśnie romulejskie męstwo jako pierwsze zwycięsko cię sobie zaślubiło, potem jednak wspaniale kwitnący naród Gotów po wielu na świecie zwycięstwach porwał cię w walce, pokochał i cieszy się tobą aż dotąd wśród królewskich insygniów i wielkich bogactw, bezpieczny w szczęśliwym [swym] panowaniu³¹⁵ [tłum. A.L.].

*Pochwała Hiszpanii*³¹⁶, która wpisuje się w długą tradycję pochwał prowincji, nasycona jest poetyckimi środkami wyrazu, bogata w rytmy, rymy, aliteracje³¹⁷. Słownictwo i topika zaczerpnięte są z poezji rzymskiej, słychać tu wyraźnie echa *Georgik* Wergiliusza. Korzystał też Izydor z prohiszpańskich tekstów Pliniusza, Pakatusa Drepaniusza, Solinusa i Justyna oraz ze słynnej *Laus Serenae* Klaudiana Mamerta. Uczzone nawiązania do starożytnych toposów służą subtelnemu wywyższeniu *Matris Spaniae*. Hiszpania opisana została jako kraj szczęśliwy i bogaty w zasoby naturalne, kraj, który śmiało może mierzyć się w różnych dziedzinach z najznakomitszymi ich przedstawicielami. Retoryka triumfu i zwycięstwa zaczyna się od przymiotów związanych z naturą, by przejść

³¹⁵ Isid. *Hist. Goth.* praef.: 1. *Omniun terrarum, quaeque sunt ab occiduo usque ad Indos, pulcherrima es, o sacra, semperque felix principum, gentiumque mater Hispania. iure tu nunc omnium regina provinciarum, a qua non Occasus tantum, sed etiam Oriens lumina mutuat. Tu decus, atque ornamentum orbis, illustrior portio terrae: in qua gaudet multum ac largiter floret Geticae gentis gloriosa fecunditas.* 2. *Merito te omnium ubertate gignentium indulgentior natura ditavit. Tu baccis opima, vis proflua, messibus laeta, segete vestiris, oleis inumbraris, vite praetexeris. Tu florulenta campis, montibus frondua, piscosa litoribus. Tu sub mundi plaga gratissima sita, nec aestivo solis ardore torreris, nec glaciali rigore tabescis, sed temperata coeli zona praecincta, zephyris felicibus enutriris. Quidquid enim arva fecundum, quidquid metalla pretiosum, quidquid animantia pulchrum et utile ferunt parturis. Nec illis annibus posthabenda, quos clara speciosorum gregum fama nobilitat.* 3. *Tibi cedit Alphaeus equis, Clitumnus armentis, quamquam volucres per spatia quadrigas olympicis sacer palmis Alpheus exerceat et ingentes Clitumnus iuvenco capitolinis olim immolaverit victimis. Tu nec Etruriae saltus uberior pabulorum requiris, nec lucos Molorchi palmarum plena miraris, nec equorum cursu tuorum leis curribus invidabis. Tu superfusus fecunda fluminibus, tu aurifluis fulva torrentibus. Tibi fons equi genitor. Tibi vellera indigenis fucata conchylis ad rubores tyrios inardescunt. Tibi fulgurans inter obscura penitorum montium lapis iubare contiguo vicini solis accenditur.* 4. *Alumnis igitur et gemmis dives et purpuris, rectoribus pariter et dotibus imperiorum fertilis, sic opulenta es principibus orandis, ut beata pariendis. Iure itaque te iam pridem aurea Roma caput gentium concupivit et licet te sibimet eadem Romulea virtus primum victrix sponderit, denuo tamen Gothorum florentissima gens post multiples in orbe victorias certatim rapuit et amavit, fruiturque hactenus inter regias infulas et oves largas, imperii felicitate securo.*

³¹⁶ O źródłach *Laudis Spaniae* por. C. Rodríguez Alonso, *Las historias...*, s. 113–119; J. Madoz, *De laude Spaniae, Estudio sobre las fuentes del Prólogo isidoriano, „Razón y Fe”* 116 (1939), s. 247–257; I. Rodríguez, *Cántico de San Isidoro a España, „Helmántica”* 12 (1961), s. 177–226.

³¹⁷ J. Fontaine, *Théorie et pratique...*, s. 99.

do spraw politycznych – Hiszpania rodzi władców. Ponadto dawniej związana była z Rzymem, węzłem – jak podpowiada semantyka (*spoponderit*) – małżeńskim, zaś później Goci porwali ją (klasyczny *raptus puellae?*) i uczynili swoją³¹⁸.

Ten enkomiaistyczny wstęp stanowi podstawę dla próby mitologizacji gockiego panowania na Półwyspie Iberyjskim. Szczególna uwaga poświęcona została trzem władcom, za panowania których działał Izydor. Pierwszy z nich – Rekkared – jest postacią kulminacyjną opisywanej historii. Stał się on najlepszym wykonawcą misji dziejowej Gotów w Hiszpanii, której celem było zjednoczenie półwyspu pod egidą wspólnej religii wyznania rzymskokatolickiego. To Rekkared wszakże dokonał nawrócenia ludu wizygockiego ze zgubnego arianizmu na katolicyzm. Takie zapatrywania Izydora na duchowo-polityczny cel obecności Gotów w Hiszpanii podkreśla dodanie do głównego opowiadania krótkiej historii Wandalów i Swebów. Ci pierwsi zostali całkowicie wcieleni do królestwa wizygockiego. Koniec królestwa Wandalów, podbitych przez Bizantyjczyków, przedstawiony został jako kara Boża za uparte trwanie w arianizmie. Również podbici przez Gotów Swebowie przechodzą z arianizmu na katolicyzm. Na przeszkodzie całkowitej unifikacji półwyspu stali najeźdźcy bizantyjscy i dlatego trudno się dziwić, że właśnie całkowita ich eliminacja, którą zdołał przeprowadzić Swintila, stanowi w oczach Izydora wyjątkową zasługę, a w całym dziele daje się wyczuć wyraźnie negatywne do nich nastawienie.

Poprzez ocenę poszczególnych królów daje też Izydor pewne podstawy do stworzenia portretu władcy idealnego. Powinien on być waleczny i wyćwiczony w bojach – ta cecha Gotów jest zresztą podnoszona w sposób szczególnie również w *Rekapitulacji*³¹⁹. Jest to ważny element misji dziejowej Gotów, którzy przez nieugięty opór w stosunku do Rzymian zdołali ich pokonać, a nawet mają ich zastąpić³²⁰. Król Sisebut nie tylko cechował się męstwem, ale i spełniał inne warunki, by być władcą niemal doskonałym – był wykształcony, z zapalem bronił wiary katolickiej oraz potrafił przemawiać.

Myślą przewodnią *Historii Gotów* wydaje się przekonanie, że Goci to naród szlachetny, o pradawnym, biblijnym rodowodzie, który został wybrany do wypełnienia szczytnego zadania – unifikacji polityczno-wyznaniowej Hiszpanii. Sama Hiszpania urasta do rangi *Mater gentium*, kolebki ludów i władców; dla Izydora to właśnie Hiszpania jest ojczyzną i punktem odniesienia, co podkreśla nawet poprzez zastosowany w *Historii* sposób datowania, odmienny niż w *Kronice*. Podstawą chronologii jest tutaj era prowincjalna Hiszpanii. Dalej podawany jest

³¹⁸ J. Fontaine widzi tu nawiązanie do edyktu Leowigilda, zezwalającego na mieszane małżeństwa pomiędzy Hiszpano-Rzymianami a Gotami (*Isidore de Séville: genèse...*, s. 226–227).

³¹⁹ *Isid. Hist. Goth.* 67.

³²⁰ H.J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien...*, s. 94 nn.

rok panowania cesarza bizantyjskiego oraz – tam gdzie już jest to możliwe – odniesienie czasowe do władców wizygockich w Hiszpanii.

Wspomnę tu jeszcze o źródłach całego dzieła, do których prócz wymienionej wcześniej *Kroniki* Maksyma z Saragossy zalicza się pisma Hieronima, Orozjusza, Wiktora z Tonnuny, Hydacjusza i Jana z Biclary.

1.3.16. *Quaestiones – Zagadnienia*³²¹

W manuskryptach średniowiecznych dzieło to występuje pod tytułem *Mysticorum expositio sacramentorum*, czyli *Wyłożenie fragmentów o tajemnym sensie mistycznym*, ponieważ stanowi próbę alegoryczno-mistycznej interpretacji tekstu najważniejszych ksiąg Starego Testamentu – Pięcioksięgu, Księgi Jozuego, Księgi Ezdrasza i Księg Machabejskich. Braulio cytuje je jednak jako *Quaestiones* i podaje, że składało się z dwóch ksiąg. Ildefons z Toledo w *Vita Isidori* pisze natomiast tak:

*Collegit etiam de diversis auctoribus quod ipse cognominat secretorum expositiones sacramentorum; quibus in unum congestis, idem liber dicitur Quaestionum*³²².

Stąd można wysnuć wniosek, że już w czasach niemal współczesnych Izydorowi funkcjonował bardziej rozbudowany tytuł tej jego pracy. Wypowiedź Ildefonsa nie rozwiązuje jednak problemu rzekomego istnienia więcej niż jednej księgi. Jednak opierając się na jego autorytecie, nie można stwierdzić z całą pewnością, że Braulion się pomylił – wręcz przeciwnie, dotychczasowe porównania wskazywały, że biskup Saragossy był o wiele bardziej precyzyjny w wypowiedziach dotyczących dzieł Izydora. Jak zatem wytłumaczyć fakt, iż w manuskryptach nie można dopatrzeć się podziału na księgi? Przypuszcza się, że prócz omawianego dzieła wyjaśniającego sens mistyczny niejasnych fragmentów Pisma Świętego istniała też inna praca komentująca tekst najważniejszych ksiąg Starego Testamentu *ad litteram*. Mógł to być komentarz do księgi Genesis, czyli *Hexaëmeron*, dziś dla nas zaginiony, o którym wspominają jednak niektóre katalogi bibliotek średniowiecznych³²³. Niektórzy sądzą też, że rolę tego typu komentarza spełniać mogły *Proemia*.

³²¹ ML, t. 83, 155–180.

³²² Ild. *De vir. ill.* 9: „Zebrał z dzieł różnych autorów to, co sam nazywa «wyjaśnieniami tajemniczych fragmentów o znaczeniu duchowym». Po zebraniu ich w jedną całość ta księga nazywana jest «Zagadnienia»” [tłum. A.L.].

³²³ G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Hildesheim 1973, s. 34.

W obszernym prologu porusza Izydor typowe również dla wcześniejszych dzieł tematy. Podkreśla dążenie do zwięzłości wypowiedzi, która w takiej formie ma być przystępniejsza dla czytelnika. Powołuje się na autorytet twórców kościelnych, z których dzieł czerpie myśli i wyrażenia, z niewielkim tylko dodatkiem własnej inwencji. A oto – w dokładnym brzmieniu to, co pragnął zakomunikować:

1. Historia świętego Prawa [czyli ST] została ułożona i spisana tak, że ma w sobie pewną zapowiedź rzeczy przyszłych. Gdyby tak wielka liczba spraw minionych nie wiązała się z tajemnicą prorocstwa, apostoł nie powiedziałby w swym nauczaniu: „Zakon jest cieniem przyszłych dóbr, a nie samym obrazem rzeczy” [Hbr 10, 1].

2. Dlatego przy pomocy łaski bożej w tym niewielkim dziełku spleliśmy w uporządkowany wykład niektóre rzeczy, które powiedziano tam lub uczyniono symbolicznie i które pełne są ukrytego sensu mistycznego. Zbierając zdania dawnych pisarzy kościelnych, jak z kwiatów zebranych z różnych łąk, zrobiliśmy bukiet; sprowadzając liczne rozważania w krótkiej formie do nielicznych, wiele dorzucając, a niektóre rzeczy częściowo zmieniając, przedstawiamy je nie tylko uczonym, ale i wybrednym czytelnikom, którzy obawiają się zbytnej długości mowy.

3. Bowiem zwięzłe ujęte w krótkim wykładzie nie budzą niechęci za sprawą swej długości. Długi i niejasny wywód odstręcza, krótki i zrozumiały zachwyca. Ponieważ więc już wcześniej cała narracja [Starego Testamentu] została omówiona przez nas w sensie dosłownym, trzeba po przedstawieniu podstaw historycznych prześledzić jej sens alegoryczny. Bowiem niektóre z tamtejszych [wydarzeń] rozumiane są w sensie przenośnym, jako prorockie wskazówki zapowiadające rzeczy przyszłe.

4. Oczywiście nie wszystko, co zostało zapisane w Prawie i u Proroków, okryte jest mistycznymi tajemnicami, lecz do znaczących fragmentów dołączone są takie, które nie mają żadnego [takiego] znaczenia. Podobnie bowiem w kitarach i innych instrumentach tego typu nie każdy dotknięty element rozbrzmiewa jakimś dźwiękiem, a tylko struny. Pozostałe części korpusu gitary zostały zrobione po to, by te, na których ma grać artysta dla wydobywania słodkiej melodii, miały punkt zaczepienia i miały na czym być rozpięte. Tak też w tych proroczych opowieściach niektóre słowa dźwięczą na oznaczenie rzeczy przyszłych, inne – jeśli nie wydają żadnego dźwięku – po to zostały tam umieszczone, by te znaczące i brzmiące miały do czego być przytwierdzone.

5. Zatem wydobywając – jak zapowiedzieliśmy – te obrazy minionych zdarzeń z duchowych skarbców mędrców, zebraliśmy je w jedno w formie skróconego kompendium. Czytelnik nie przeczyta w nim naszych interpretacji, lecz

ponownie odczyta interpretacje starożytnych. Bowiem to, co ja mówię, oni mówią, mój głos przemawia ich językiem. Wybrane zostały spośród dzieł [następujących] autorów: Orygenes, Wiktoryna, Ambrożego, Hieronima, Augustyna, Fulgencjusza, Kasjana i Grzegorza, niezwykle biegłego pisarza naszych czasów³²⁴ [tłum. A.L.].

W przedmowie tej zwraca uwagę kilka spraw³²⁵. Po pierwsze wyraźne wskazanie celu, którym jest naświetlenie relacji typologicznych pomiędzy wydarzeniami i osobami Starego Testamentu a życiem Chrystusa. Prorocze obrazy (greckie τύποι) realizują się w Nowym Testamencie, koncentrując się wokół osoby Zbawiciela. Takie pojmowanie Starego Testamentu przyjęło chrześcijaństwo od samego początku swego istnienia, na co wskazuje cytowany przez Izydora fragment z Listu do Hebrajczyków. Ojcowie Kościoła rozbudowali tę tradycję, opierając ją na rozpowszechnionej od czasów Orygenes a alegorezie biblijnej.

A oto krótki fragment obrazujący styl i metodę *Quaestiones*:

Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. Początkiem jest Chrystus, jak sam wyjaśnia w odpowiedzi pytającym go Żydom w Ewangelii: „Początek,

³²⁴ Isid. *Quaest. praef.*: 1. *Historia sacrae legis non sine aliqua praenuntiatione futurorum gesta atque conscripta est. Nisi pertineret ad praefigurationis mysterium tam multiplex rerum umbra gestarum, nec docens Apostolus diceret: Lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* 2. *Proinde quaedam, quae in ea figuratim dicta vel facta sunt et sunt plena mysticis sacramentis, adiuvante superna gratia, in hoc opusculo exsequentes intexuimus, veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus et pauca de multis breviter perstringentes, pleraque etiam adicientes, vel aliqua ex parte mutantes, offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent.* 3. *Brevi enim expositione succincta non faciunt de prolixitate fastidium. Prolixa enim et occulta taedet oratio; brevis et aperta delectat. Et quia iam pridem iuxta litteram a nobis sermo totus contextus est, necesse est, ut, praecedente historiae fundamento, allegoricus sensus sequatur. Nam figuraliter quaedam ex his intelliguntur, vere tanquam prophetica indicia praecedentia futurorum.* 4. *Sane non omnia quae in lege et prophetis scripta sunt mysteriorum aenigmatibus obteguntur; sed pro his quae aliquid significant etiam quae nihil significant connectuntur. Sicut enim in citharis et huius modi organis musicis, non quidem omnia quae tanguntur, canorum aliquid resonant, sed tantum chordae, caetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt, ut esset ubi connecterentur et quo tenderentur illa quae ad cantilenae suavitatem modulaturus est artifex: ita in his prophetis narrationibus quaeque dicuntur aut aliquid sonant in significationem futurorum, aut, si nihil sonant, ad hoc interponuntur, ut sit unde illa significantia tamquam sonantia connectantur.* 5. *Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes, in unam formam compendio brevitatis contraximus; in, quibus lector non nostra leget, sed veterum relet. Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano, ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio.*

³²⁵ J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse...*, s. 186–191.

który i mówię wam” (J 8, 25). Tak więc na początku stworzył Bóg niebo, to jest ludzi duchowych, którzy rozmyślają o sprawach niebieskich i szukają ich. Uczynił też wtedy i cielesnych, którzy jeszcze nie odrzucili człowieka ziemskiego. Ziemia zaś była pusta i próżna. To znaczy – ziemia naszego ciała była pusta i próżna, nim otrzymała kształt nauki. I ciemności były nad głębockością, ponieważ ślepotą występków i głęboka ciemność niewiedzy okrywały nasze serca³²⁶ [tłum. A.L.].

Biskup Sewilli podkreśla, że jego dzieło stanowi wybór z takich właśnie rozważań pisarzy kościelnych, a poprzez przejrzystą metaforę kwiatów zbieranych na łące zaznacza, iż jest to rodzaj rozpowszechnionego w tamtych czasach florilegium.

Zwraca też uwagę sąd Izydora w sprawie idealnej formy dzieła, miłej czytelnikowi – ma być ono krótkie, zwarte i jasne. Po raz kolejny widać tu realizm w odniesieniu do potrzeb i możliwości intelektualnych współczesnych mu czytelników, tym bardziej, że adresatami nie są uczeni, ale – jak się zdaje – wszyscy ludzie. Dla bardziej zainteresowanych zamieszcza na końcu przedmowy wykaz źródeł – kompetentną bibliografię zagadnienia. Autorzy wymienieni są w niej chronologicznie, z wyjątkiem Kasjana z Marsylii i Fulgencjusza z Ruspe, którzy występują tu w odwrotnej kolejności. Orygenes znalazł Izydor dzięki przekładom Rufina i Hieronima; korzystał przeważnie z jego kazań, zwłaszcza dotyczących *Heptateuchu*. Jego wpływ rozpościerał się na wszystkich wymienionych dalej pisarzy. Wiktoryn z Petawium (zm. 304) uważany jest za pierwszego egzegetę piszącego w języku łacińskim – święty Hieronim zajmował się przeróbkami jego *Komentarza do Apokalipsy*, ponieważ dostrzegał w nim zabarwienie millenarystyczne. Jeśli chodzi o Ambrożego, wśród źródeł *Quaestiones* wymienić trzeba pozostający pod wielkim wpływem Orygenes *Hexaëmeron*. Również liczne pisma egzegetyczne Augustyna zawierają ślady wnikliwej lektury pism Orygenes za pośrednictwem Hieronima. Fulgencjusz, Jan Kasjan i Grzegorz Wielki reprezentują nieco inny typ egzegezy – ukierunkowany na alegorię moralizującą, zgodnie z potrzebami monastycznych odbiorców ich pism.

Dzieło Izydora ze względu na swą skondensowaną formę i autorytet pisarzy, z których pism czerpał, cieszyło się dużym poważaniem w średniowieczu.

³²⁶ Isid. *Quaest. I: 2. In principio fecit Deus coelum et terram. Principium Christus est, sicut ipse in Evangelio Iudaeis interrogantibus respondit: Ego principium, qui et loquor vobis (Joan. VIII, 25). In hoc igitur principio fecit Deus coelum, id est, spirituales, qui coelestia meditantur et quaerunt; in ipso fecit et carnales, qui necdum terrenum hominem deposuerunt. Terra scilicet carnis nostrae inanis erat et vacua, priusquam doctrinae acciperet formam. Et tenebrae erant super faciem abyssi, quia delictorum caecitas et ignorantiae profunda obscuritas corda nostra tegebat.*

1.3.17. *Etymologiae* – *Etymologie*³²⁷

Nie trzeba nikogo przekonywać, że *Etymologie* zajmują szczególne miejsce pośród pism Izydora. To ogromne dzieło o charakterze encyklopedycznym, zawarte w dwudziestu księgach, stawia sobie za cel przedstawienie w sposób uporządkowany całej wiedzy o sprawach boskich i ludzkich, jaka dostępna była w VII w. po Chrystusie. Izydor pracował nad nim przez wiele lat, przy kolejnych poprawkach i udoskonaleniach – wedle słów świętego Ildefonsa z Toledo – zaskoczyła go śmierć³²⁸. Na księgi podzielił je święty Braulion, biskup Saragossy, uczeń i przyjaciel Izydora, który utrzymywał też, że Izydor przystąpił do tej gigantycznej pracy za jego namową.

Postaram się tu najpierw przedstawić historię powstania *Etymologii* i ich zawartość oraz naświetlić sporną kwestię tytułu, potem opiszę pokrótce miejsce Izydorowej pracy na tle antycznej tradycji encyklopedycznej, a w końcu objaśnię założenie dzieła.

Początki pracy nad *Origines* – jak brzmi drugi tytuł tego dzieła – giną w mroku. Przyjmuje się, że miały miejsce w trakcie pobytu młodego naówczas Brauliona w Sewilli, czyli mniej więcej około roku 619³²⁹. Nie jest to jednak potwierdzona informacja. Tekst na pewno nie powstał później niż w roku 620³³⁰, kiedy Izydor

³²⁷ ML, t. 82, 73–728. Za najważniejsze całościowe wydanie *Etymologii* uznaje się edycję: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, wyd. W.M. Lindsay, I–II, Oxford 1911. W przygotowaniu jest nowe międzynarodowe wydanie, z którego ukazały się dotychczas pojedyncze księgi w serii Belles Lettres – Collection Auteurs latins du Moyen Âge (ks. II, wyd. P.K. Marshall, Paris 1983; ks. III, wyd. G. Gasparotto, J.-Y. Guillaumin, Paris 2009; ks. V, wyd. F.J. Andrés Santos, V. Yarza Urquiola, Paris 2013; ks. VI, wyd. C. Chaparro Gómez, Paris 2012; ks. VII, wyd. J.-Y. Guillaumin, P. Monat, Paris 2012; ks. IX, wyd. M. Reydellet, Paris 1984; ks. XI, wyd. F. Gasti, Paris 2010; ks. XII, wyd. J. André, Paris 1986; ks. XIII, wyd. G. Gasparotto, Paris 2004; ks. XIV, wyd. O. Spevak, Paris 2011; ks. XVI, wyd. J. Feáns Landeira, Paris 2011; ks. XVII, wyd. J. André, Paris 1981; ks. XVIII, wyd. J. Cantó Llorca, Paris 2007; ks. XIX, wyd. M. Rodríguez-Pantoja, Paris 1995; ks. XX, wyd. J.-Y. Guillaumin, Paris 2010). Każda z wydanych ksiąg opatrzona jest wstępem, tłumaczeniem i komentarzem.

³²⁸ Ild. *De vir. ill.* 9: *Scriptis quoque in ultimo ad petitionem Braulionis Caesaraugustani Episcopi librum Etymologiarum, quem cum multis annis conaretur perficere, in eius opere diem extremum visus est conclusisse.* „W końcu napisał też księgę *Etymologii* na prośbę Brauliona, biskupa Saragossy; choć przez wiele lat starał się ją ukończyć, to – jak się wydaje – zakończył życie w trakcie prac nad tym dziełem” [tłum. A.L.].

³²⁹ J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941, s. 13–15; tenże, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza...*, s. 56. M.C. Díaz y Díaz (*Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 163) podaje nawet jako przybliżoną datę rok 615, są to jednak przypuszczenia, a nie potwierdzone fakty.

³³⁰ J.A. de Aldama, *Indicaciones...*, s. 66; Isid. *Ep.* VI, w: *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. W.M. Lindsay, Oxford 1911, wstęp b.p.

napisał list do króla Sisebuta³³¹, który w swoim czasie służył za dedykację całego dzieła, jak dowodzą tego niektóre manuskrypty³³². Wiemy, że król pozostawał w przyjaźni z Izydorem i na pewno miał wpływ na jego działalność pisarską, czego świadectwem jest traktat *De natura rerum*, być może rozpoczęty, a na pewno ukończony za jego poduszczeniem³³³. Sisebut zmarł w lutym roku 621, tak więc ta data stanowi *terminus post quem non* rozważanej dedykacji. Poświęcenie utworu tak wysoko postawionej osobie dowodzi, że musiał on już naówczas stanowić jakąś zamkniętą całość, najpewniej jednak krótszą i mniej kompletną od tej, którą znamy.

Co ciekawe, przeważająca większość manuskryptów nie zawiera zwrotu do Sisebuta, lecz list dedykacyjny opatrzony nagłówkiem *Domino meo et Dei servo Braulioni episcopo*³³⁴. Prześledzenie korespondencji biskupa Saragossy z Izydorem pozwala bowiem bezsprzecznie dowieść, że prace nad dziełem były kontynuowane po roku 621. Historia innych pism Izydora pokazuje, że święty miał w zwyczaju nieustannie cyzelować swe dzieła i uwzględniać wprowadzone zmiany w kolejnych edycjach. Wspominany już święty Ildefons poświadcza, że nie inaczej było w przypadku *Etymologii*. Zmiana adresata dedykacji staje się zrozumiała w świetle faktu, że ostateczna redakcja została powierzona właśnie Braulionowi. Warto przyrzeć się z bliska temu epistolograficznemu świadectwu, które popiera powyższe tezy.

Pierwsze próby o przesłanie *Etymologii* śle Braulio do Sewilli w roku 625:

Poddaję przynajmniej pod rozwagę i proszę na wszelkie sposoby, byś pamiętając o danym przyrzeczeniu, kazał przesłać mnie, twemu słudze, księgę *Etymologii*, która – jak słyszałem – przy Boskiej pomocy została ukończona. Wiem bowiem, że trudziłeś się nad nią na skutek licznych prób twojego sługi. Dlatego też najpierw dla mnie okazał się hojny, a będziesz uważany za szczęśliwego i pierwszego wśród zastępów świętych³³⁵ [tłum. A.L.].

Wynika stąd, że w 625 r. dzieło zyskało już właściwą formę, choć określenie *consummatum* – jak wspominałam – nie musi oznaczać, że była to forma ostatecz-

³³¹ List nosi nagłówek: *Domino et filio Sisebuto*; Isid. *Ep.* VI (Lindsay).

³³² Manuskrypty z linii A – najbardziej zredukowanej – zawierają ten sam list dedykacyjny w dwóch wersjach: jedna z nagłówkiem zwróconym do króla, druga do Brauliona (por. M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 164).

³³³ Por. edycję z obszernym opracowaniem: *Isidore de Séville. Traité...*

³³⁴ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 164.

³³⁵ Braulio *Ep.* II (Lindsay): *Suggero sane et omnimoda supplicatione deponco, ut librum Etymologiarum, quem iam favente Domino audivimus consummatum, promissionis vestrae memores, servo vestro dirigere iubeatis; quia, ut mihi conscius sum, magna ibi ex parte servi tui postulatione sudasti. Et ideo in me primum exsiste munificus, sic in sanctorum coetibus et felix habearis et primus.*

na. Mimo tych skromnych prób zwrócenia uwagi autora na fakt, że pomysłodawcy na pierwszym miejscu należy się egzemplarz dzieła, czas płynął, a Braulion nie mógł doczekać się wymarzonej przesyłki. Siedem lat później – w roku 632 – pisze, ponawiając swą prośbę, nie bez szczypty ironii i, jak się zdaje, nie bez goryczy:

Lecz przystąpię już do sprawy. Jeśli się nie mylę, to siódmy już rok się przecacza odkąd – jak pamiętam – prosiłem Cię o ułożone przez Ciebie księgi *Origines*. Wielekroć i na różne sposoby zawodziły moje nadzieje, kiedy [jeszcze] byłem obecny [w Sewilli], a od czasu, gdy wyjechałem, nic mi nie odpisujesz; i tak subtelnie zwlekając – czy to, że jeszcze nie są ukończone, czy że jeszcze nie przepisane, to znów, że mój list zaginął – wynajdywałeś wiele innych przeszkód, aż doszliśmy do dnia dzisiejszego, a moje prośby [nadal] nie przynoszą żadnego efektu. [...] Tak więc zwracam twą uwagę i na fakt, że księgi *Etymologii*, których od Ciebie, mój Panie, się domagam, choć okaleczone i niepełne, są już w posiadaniu wielu osób. Dlatego proszę, byś zechciał mi je przesłać przepisane, poprawione i we właściwym układzie, bym chciwością skłoniony do złego, nie był zmuszony naśladować innych w występkach zamiast w cnotach³³⁶ [tłum. A.L.].

Prócz umocnienia się w przekonaniu o rozciągłości w czasie procesu powstawania *Etymologii*, wnosimy z tego fragmentu cenną informację, a mianowicie, że jeszcze przed oficjalnym rozpropagowaniem dzieła jakieś jego fragmenty – *libros detruncatos*, zapewne nie w formie ostatecznej, lecz niedokończonej, a może i błędnie, ukradkowo i „po piracku” przepisanej – *conrosos* krążyły już wśród ludzi. Zamieszanie w licznej – obejmującej ponad tysiąc manuskryptów – tradycji rękopiśmiennej zdaje się potwierdzać to przypuszczenie.

Składają się na nią zasadniczo trzy rodziny manuskryptów wedle proponowanego przez Wallace’a M. Lindsaya podziału, który uznawany jest za cenny do dziś, podobnie jak przygotowane przezeń wydanie *Etymologii* do dziś stanowi podstawę wszelkich opracowań naukowych, tłumaczeń oraz większości wydań bilingwicznych³³⁷. Pierwsza rodzina, zwana *Francica sive integra*, składa się z ko-

³³⁶ Tamże IV (Lindsay): *Sed iam causam exordiar. Septimum, ni fallor, annum tempora gyrant, ex quo memini me libros a te conditos Originum postulasse et vario diversoque modo et praesentem me frustratum esse et absentem nihil inde vos rescripsisse; sed subtili dilatione modo necdum esse perfectos, modo necdum rescriptos, modo meas litteras intercidisse, aliaque multa opposites, ad hanc usque diem pervenimus et sine petitionis effectu manemus [...] Ergo et hoc notesco, libros Etymologiarum, quos a te, domino meo, posco, etsi detruncatos conrososque iam a multis haberi. Inde rogo ut eos mihi transcriptos, integros, emendatos et bene coaptatos dignemini mittere, ne raptus aviditate in perversum, cogar vitia pro virtutibus ab aliis sumere.*

³³⁷ Na przykład bilingwiczne wydania: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*; *Isidor ze Seville: Etymologiae*, t. 1–3, wyd. i tłum. D. Korte, wpraw. J. Kalivoda, Praha 2000. Oczywiście należy

deksów niemal pozbawionych interpolacji, zachowanych głównie w bibliotekach klasztornych Francji. Druga zwana jest *Italica sive contracta*, ponieważ składające się nań manuskrypty pochodzą głównie z Monte Cassino, Werony oraz Bobbio i zawierają wersję skróconą dzieła, z wieloma pominięciami. W tej partii kodeksów księga III rozpada się na dwie: III i IV, podobnie V na V i VII, zaś IV zajmuje miejsce VI. Najstarsze manuskrypty w ogóle nie zawierają księgi IV dotyczącej medycyny³³⁸. Przykłady podobnych zawirowań można by mnożyć. Co ciekawe, w drugiej części *Etymologii*, obejmującej księgi XI–XX, nie ma żadnych tego typu anomalii. Trzecia rodzina nosi miano *Hispanica sive interpolata* i jak wskazuje nazwa, zawiera rękopisy pochodzenia hiszpańskiego, obficie interpolowane³³⁹.

Pojawia się zatem pytanie, czy poszczególne partie tekstu, opatrzone przez Izzydora tytułami zgodnie z ich treścią, krążyły w osobnych odpisach. Mógłby o tym świadczyć choćby prolog do księgi XIII, który jednoznacznie sugeruje jej samodzielne funkcjonowanie³⁴⁰. Być może dlatego Braulio, któremu ostatecznie została powierzona edycja monumentalnego dzieła, podkreśla, że to właśnie on podzielił je na księgi, może zatem również zebrał wszystkie fragmenty, uporządkował, sporządził wersję poprawioną i kanoniczną całości³⁴¹. A może zgodnie z obrazem tradycji rękopiśmiennej należałoby uznać, że *libri detruncati* to pierwsza część *Etymologii* – księgi I–X, które w pierwszej redakcji zostały dedykowane Sisebutowi?³⁴²

Braulio doczekał się ostatecznie w roku 633 przesyłki od swego mistrza wraz z listem, w którym biskup Sewilli pisze:

Kodeks *Etymologii* wraz z innymi kodeksami wysłałem, gdy byłem już w drodze; choć z powodu mego stanu zdrowia, nie jest poprawiony, jednak

spośród tej grupy wyłączyć projekt wydawniczy Collection Auteurs latins du Moyen Âge, którego celem jest przedstawienie nowych wydań poszczególnych ksiąg.

³³⁸ Więcej przykładów podaje M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 174–175.

³³⁹ W.M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum...* praef., b.p.

³⁴⁰ Isid. *Et.* XIII 1: *In hoc vero libello quasi in brevi tabella quasdam coeli causas [...] adnotavimus ut in modico lector ea percurrat et compendiosa brevitate etymologias eorum causasque cognoscat.* Mamy tu uderzające podobieństwo do wstępu traktatu *De natura rerum* (praef. 1–2): *Quaedam ex rerum natura vel causis [...] quae omnia secundum quod a veteribus viris ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt proferentes, brevi tabella notamus.*

³⁴¹ Braulio *Renotatio* (w: ML, t. 81, 16).

³⁴² W. Porzig proponuje odmienny podział na księgi, który pozwala traktować obecne księgi I–X jako zwartą całość. Księga I wedle podziału badacza (= I–III) miałyby obejmować nauki świeckie, II (= V–VI) – prawo boskie i ludzkie, III (= VII–X) – nazwy własne (W. Porzig, *Die Rezensionen der Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, „Hermes” 72 (1937), s. 129–170. Por. też: M. Reydellet, *La diffusion des Origines d’Isidore de Séville au Haut Moyen Âge*, „Mélanges d’Archéologie et d’Histoire” 78 (1966), s. 395).

chciałem Ci przedłożyć go do poprawy, jeśli bym dotarł na wyznaczone miejsce synodu³⁴³ [tłum. A.L.].

Jest to kolejne potwierdzenie roli Brauliona w ostatecznej redakcji dzieła Izydora. Polegała ona na *emendatio* – uważnej lekturze i korekcie błędów³⁴⁴. Wydaje się, że również Braulio spędził nieco czasu nad udoskonalaniem wersji ostatecznej. Niektóre manuskrypty zawierające *Renotatio* biskupa Saragossy, i to te zaliczające się do najdawniejszych i najbardziej poprawnych, podają, że podzielił on *Etymologie* na piętnaście ksiąg; taki podział sugeruje też *Abbreviatio*³⁴⁵. Jednak żaden zachowany rękopis *Etymologii* nie potwierdza tej informacji³⁴⁶. Jedna z hipotez mogących stanowić rozwiązanie zagadki mówi, że istniała więcej niż jedna edycja i że być może dwadzieścia ksiąg to liczba, do której redagujący dzieło Braulio doszedł stopniowo³⁴⁷. Ta dłuższa edycja zawiera pochwałę Saragossy, uznawaną za swoisty rodzaj „podpisu” Brauliona³⁴⁸.

Ponad podziałami Izydora (na opatrzone tytułami rozdziały) i Brauliona (na księgi) można dopatrzeć się pewnego porządku. Układ treści jest przemyślany i można w nim wyróżnić kilka zasadniczych sekcji. Pierwsza z nich obejmuje w pięciu księgach sztuki wyzwolone w poszerzonym zakresie, a więc: I. O gramatyce; II. O retoryce i dialektyce; III. O matematyce – to znaczy o arytmetyce, muzyce, geometrii i astronomii; IV. O medycynie – z jej trzema szkołami: empiryczną, metodyczną i logiczną; V. O prawach i o czasie – z wykładem koncepcji jurystycznych oraz chronologicznych – zawiera fragment Izydorowego *Chronicon*. Podział na dziewięć dyscyplin wywołuje skojarzenia z *Novem libri disciplinarum* Warrona. U Izydora jednak zamiast mechaniki i medycyny mamy medycynę i prawo. Wydaje się, że te początkowe księgi stanowić mają rodzaj kompendium przygotowującego czytelnika do przyjęcia i przyswojenia treści ksiąg dalszych.

³⁴³ Isid. *Ep.* V (Lindsay): *Codicem Etymologiarum cum aliis codicibus de itinere transmisi et licet inemendatum prae valetudine, tamen tibi modo ad emendandum studueram offerre, si ad destinatum concilii locum pervenisset.*

³⁴⁴ Por. hasło: *emendatio*, w: *Thesaurus Linguae Latinae* (dalej jako: ThLL), t. 5, 2: e-ezoani, Lipsiae 1931–1953, kol. 454, w. 39–kol. 456, w. 82. *Emendatio* stanowi jedną z podstawowych technik gramatycznych.

³⁴⁵ Taka lekcja występuje w kodeksach hiszpańskich: Leon 22 i Escorial T. II 24.

³⁴⁶ W. Porzig, *Die Rezensionen...*; M. Reydellet, *La diffusion...*

³⁴⁷ E.A. Anspach przedstawia kilka możliwych podziałów z uwzględnieniem zwiększającej się liczby ksiąg (tenże, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930, s. 54–55). Nie można też wykluczyć, że Braulio przy ustalaniu ostatecznej liczby ksiąg czerpał z tradycji – dwie wielkie encyklopedie gramatyczne minionych wieków zachowują podział na dwadzieścia ksiąg: *Noctes Atticae* Aulusa Gelliusza oraz *De compendiosa doctrina* Noniusa Marcellusa.

³⁴⁸ Isid. *Et.* XV 1, 66.

W następnych częściach dzieła daje się zaobserwować układ zstępujący – od najwznioślejszych treści teologicznych po najzwyklejsze, dotyczące życia codziennego. Tak więc kolejne trzy księgi stanowią rodzaj tryptyku religijnego: VI. O świętach kościelnych i ksiązkach – czyli o Biblii, ale też o skryptoriach, bibliotekach, materiałach piśmienniczych, przy czym do przedstawienia różnych świąt dołączony jest opis cyklu paschalnego; VII. O Bogu, aniołach i świętych, do których zalicza się także postaci biblijne; VIII. O Kościele i sektach – mieszczą się tutaj zarówno *haereses Iudeorum*, jak i *haereses Christianorum*, a także opis poszczególnych szkół filozoficznych, poetów i religii pogańskiej. Warto zauważyć, że w każdej z tych ksiąg zachowany jest w układzie materii porządek zstępujący.

Kolejne pięć ksiąg traktuje o człowieku i o naturze ożywionej z uwzględnieniem kosmografii oraz meteorologii: IX. O językach, narodach, królestwach, wojsku, obywatelach, związkach pokrewieństwa – z ciekawym wykładem o trzech świętych językach: grece, hebrajskim i łacinie; X. O słowach – rodzaj słownika; XI. O człowieku i jego częściach, o okresach życia ludzkiego, o monstrach i wynaturzeniach; XII. O zwierzętach – popis znajomości zoologii; XIII. O wszechświecie – i jego budowie; XIV. O ziemi – i częściach świata: Azji, Europie, Libii, Wyspach.

Ostatnia część zawiera opis cywilizacji materialnej: XV. O budowlach – w tym o miastach, ale i o polach, sposobach ich pomiaru itd.; XVI. O kamieniach i metalach; XVII. O agrokulturze – o podstawowych elementach uprawy roli oraz o ogrodnictwie; XVIII. O wojnach i igrzyskach, w tym o teatrze; XIX. O okrętach, budynkach i ubraniach; XX. O stołach, potrawach, napojach i naczyniach, czyli o sztuce kulinarnej i sprzętach domowych.

Tytuł dzieła podawany jest w dwóch wersjach: *Etymologiae* i *Origines*. Jedyne pierwsza jest dobrze poświadczona w starożytnych manuskryptach i katalogach bibliotek średniowiecznych, zaś tytuł *Origines* pojawia się dopiero w rękopisach renesansowych³⁴⁹. Jednak sam Izydor w liście dedykacyjnym skierowanym do Sisebuta używa również drugiej wersji: *En tibi sicut pollicitus sum misi opus de origine quarundam rerum ex veteris lectionis recordatione collectum*³⁵⁰. Badacze przyjmują, że *Origines* to tytuł pierwotny, który Izydor nadał wstępnej redakcji dzieła przeznaczonej dla króla Sisebuta³⁵¹, zaś miano *Etymologii* lepiej

³⁴⁹ M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 170 nn.; R. Schmidt, „*Origines*” oder „*Etymologiae*”? Die Bezeichnung der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla in den Handschriften des Mittelalters, w: *Festschrift für Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstag am 9. August 1953 dargebracht von seinen Schülern, Freunden und Fachgenossen*, red. A. Hofmeister, U. Scheil, Halle 1955, s. 223–232.

³⁵⁰ Wspominany już tutaj list dedykacyjny (Lindsay, wstęp b.p.).

³⁵¹ J. Fontaine, *Cohérence...*, s. 142–144.

pasuje do końcowej wersji tekstu i dlatego jest wyraźniej poświadczony w tradycji rękopiśmiennej³⁵². Potwierdzałyby to list Brauliona, który w odniesieniu do ksiąg, o które prosił pierwotnie, używa określenia *libros a te conditos Originum*, a te, o które prosi po kilku latach, nazywa *libros Etymologiarum*³⁵³. Na ostateczne nazwanie dzieła *Etymologiae* mogła mieć wpływ panująca w literaturze późno-antycznej moda na greczyzmy oraz chęć podkreślenia tradycyjnego charakteru treści dzieła³⁵⁴.

Warto może dodać, że *Origines*, czyli *Początki*, to tytuł niezachowanego do dziś dzieła Katona Starszego, dotyczącego dziejów Rzymu. Również Warro nadał dwóm swoim rozprawom tytuły: *De origine linguae Latinae* i *De originibus scaenicis*. Zdaniem Fontaine'a tytuły te, znane Izydorowi z Listu Hieronima do Pauli, skłoniły biskupa Sewilli do nazwania dwóch swoich pism *De origine Gothorum* i *De origine ecclesiarum officiorum* oraz do zdefiniowania treści swej encyklopedii jako *de origine quarundam rerum*³⁵⁵. Dla Warrona *origo* to był ten obszar *rerum Romanarum*, ten wymiar tradycji historycznej narodu rzymskiego, do którego należało się cofnąć, by odnowić upadłe obyczaje współczesnych. Był on bowiem wyznawcą cyklicznej koncepcji czasu, obecnej w kulturze antycznej od samego jej zarania. Starożytni wierzyli, że kondycja świata oraz rodu ludzkiego pogarsza się i ulega stopniowej degeneracji w miarę oddalania się od początku dziejów – wystarczy przypomnieć sobie często eksploatowany w literaturze mit o czterech wiekach ludzkości, występujący już u Hezjoda. Podobny obraz obecny jest w tradycji judeochrześcijańskiej, według której człowiek w wyniku grzechu pierwotnego opuścić musiał raj. W związku z tą tradycją poszukiwanie *origines* – początków – było swoistą drogą powrotu do korzeni świata, do prawdziwego sensu rzeczy, nienaruszonego przez upływ czasu i wypaczenia, jakim w związku z nim ulega stworzenie. W myśli chrześcijańskiej ten pesymizm siłą rzeczy ulega złagodzeniu – czas ma naturę linearną, dąży ku swemu wypełnieniu, a wszystkie rzeczy doznają odnowienia w Chrystusie. Jednak zarówno Izydor, jak i inni ojcowie Kościoła³⁵⁶ wielokrotnie nawiązują do wcześniejszej koncepcji i właśnie w niej należy upatrywać podstaw światopoglądu, którego wyraz stanowią *Etymologiae*. Poznanie rzeczy staje się

³⁵² M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 171–172.

³⁵³ Cytowany powyżej list IV Brauliona.

³⁵⁴ M.C. Díaz y Díaz podkreśla też, że w *Etymologiach* – jak w żadnym innym dziele Izydora – występuje wiele greckich motywacji dla *ἐτυμολογία*.

³⁵⁵ J. Fontaine, *Cohérence...*; tenże, *Isidorus Varro christianus?*, w: *Bivium: Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, Madrid 1983, s. 89–106.

³⁵⁶ M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères d'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, s. 413.

możliwe jedynie przez powrót do początków – *origines* – za pośrednictwem etymologii, która poucza o prawdziwej ich istocie³⁵⁷.

Zanim zajmę się bliżej samym terminem izydoriańskiej etymologii oraz programem intelektualnym, który w nim się mieści, warto jeszcze dodać parę słów na temat tradycji literackiej, w którą wpisuje się monumentalne dzieło biskupa Sewilli. Tendencja do gromadzenia i porządkowania informacji metodami wyniesionymi z początkowego etapu nauki u gramatyka ma dosyć długą historię. Już w I w. n.e. Seneka pisze z niejakim smutkiem: *itaque quae philosophia fuit facta philologia est*³⁵⁸. W ten nurt wpisują się na przykład zaginionie dziś *Prata* Swetoniusza, z których urywki zachowały się w encyklopedii Izydora. Nawiązywały one prawdopodobnie do greckich *λεξιμῶνες* – antologii o charakterze najczęściej gramatycznym. Nie wiadomo, jakie dokładnie dzieła encyklopedyczne znał Izydor bezpośrednio. Dawniej niesłusznie uznawano *Prata* za główny – wraz z pismami encyklopedycznymi Warrona – pierwowzór *Etymologii*, obecnie uważa się, że nie mają one bezpośredniego związku z wyżej wymienionymi dziełami³⁵⁹. Izydor dysponował prawdopodobnie anonimowymi fragmentami z dzieł tych autorów, a może także urywkami z traktatów Pliniusza Starszego, które nie dotrwały do naszych czasów³⁶⁰. Wskazuje się natomiast na bliższy, niż przypuszczano, związek *Etymologii* z pismami Solinusa, Placita, Serwiusza i Serwiusza Daniela³⁶¹. Dzieło Izydora stanowi swoistą syntezę głównych tendencji encyklopedycznej literatury antycznej, zwłaszcza tej późniejszej. Metody czerpano z początkowego etapu nauki w szkole gramatyka, zaś materię stanowiły z jednej strony sztuki wyzwolone, z drugiej zaś szerszej pojęta, rozszcząca sobie pretensje do uniwersalizmu wiedza naukowa³⁶².

³⁵⁷ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la mutacion de l'encyclopédisme antique*, w: *Cahiers d'histoire mondiale IX*, red. M. de Gandillac, Neuchâtel 1966, s. 43–62 (tu: 56–57).

³⁵⁸ Sen. *Ep.* CVIII 23.

³⁵⁹ Próby rekonstrukcji *Prata* na podstawie danych zaczerpniętych z *Etymologii* Izydora jako pierwszy podjął A.C. Reifferscheid (*Suetonii Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Lipszig 1860). Teza ta przejęta została przez Schmekela, który poszedł dalej, dowodząc, że *Prata* są jedynym źródłem *Etymologii* (A. Schmekel, *Isidor von Sevilla, sein System und seine Quellen*, w: *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 2, Berlin 1914). Tezę Schmekela ostro krytykuje J. Fontaine (*Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 16).

³⁶⁰ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 748–749.

³⁶¹ J. Cantó Llorca, *Servio, los 'Schola Danielis' e Isidoro (Etym. 18)*, w: *Symbola Ludovico Mitxelena...*, s. 307–316.

³⁶² J. Fontaine (*Isidore de Séville et la mutacion...*) nawiązuje w tym kontekście do opisywanego przez E.R. Curtiusa toposu *puer senex*. Rzeczywiście, w zadziwiający sposób literatura późnoantyczna, mimo głębokiego i bogatego podłoża tradycji kulturalnej, z której wyrasta, zdaje się tak w swych metodach, jak i materii cofać do doświadczeń lat szkolnych (E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 107–110).

Tendencje antykwaryczne musiały też znaleźć jakiś oddźwięk w formującym się naówczas systemie chrześcijańskim. Wprawdzie dawniejsi ojcowie Kościoła, jak Tertulian³⁶³, potępiali próżną ciekawość, jednak sami posługiwali się biegle elementami dziedzictwa antyku³⁶⁴. Co więcej, z czasem – w miarę rozwoju egzegezy biblijnej – zwiększało się coraz bardziej zapotrzebowanie na podręczniki i kompendia encyklopedyczne, które wychodziłyby naprzeciw potrzebom kultury chrześcijańskiej. Święty Augustyn w *De doctrina christiana* usankcjonował czerpanie ze skarbcza tradycji pogańskiej, przytaczając metaforę Izraelitów zabierających z sobą bogactwa Egiptu w podróż do ziemi obiecanej, do której to metafory jeszcze powrócę³⁶⁵. Cała księga druga tego dzieła przedstawia obszerny program nauki, którą powinien podjąć chrześcijanin. Konieczność zapoznania się z *communis doctrina* podkreślał też za Augustynem w swych *Institutiones* założyciel klasztoru w Vivarium, dawny minister Teodoryka, Kasjodor³⁶⁶. Również Izydor pozostawał pod dużym wpływem biskupa Hippony – wydaje się, że wziął sobie do serca postulat Augustyna, który zachęcał, by ktoś zdolny napisał dla pożytku wierzących słownik biblijny zbierający i objaśniający wszystkie nazwy geograficzne, nazwy zwierząt, drzew, traw, kamieni, metali oraz wszelkich przedmiotów występujących w Piśmie Świętym³⁶⁷. Końcowa część *Etymologii* w sposób niemal doskonały spełnia tę prośbę.

Tak więc pośród celów, które przyświecały biskupowi Sewilli w redakcji monumentalnej encyklopedii, na pewno można wymienić pragnienie dostarczenia współczesnym narzędzia lepszego poznania Biblii. Nie ulega jednak wątpliwości, że ambicje Izydora sięgały o wiele dalej – uniwersalny charakter prezentowanej wiedzy, liberalny dobór autorytetów, tak spośród autorów pogańskich, jak i chrześcijańskich, traktowanych z równym szacunkiem, pozwala domniemywać, że pragnął on w czasach ograniczonego dostępu do słowa pisanego stworzyć dla kleru oraz wszystkich ludzi pióra rodzaj kieszonkowej biblioteki, pozwalającej na udział w wielowiekowej tradycji świata antycznego. Równocześnie starał się włączyć nauki kościelne w spójną wizję uniwersum. Również współcześni dostrzegali głębszy wymiar encyklopedii – Braulio bez wahania umieścił to dzieło w kategorii filozofii:

³⁶³ Por. Tert. *De praescript.* 14; Tert. *De pudicitia* 9, 3.

³⁶⁴ Grzegorz Wielki, choć z zasady przeciwny nadmiernemu przywiązaniu do subtelności gramatyki, sam wykazuje doskonałą znajomość jej niuansów: wie, czym są metacyzm, barbaryzm czy hiatus (por. Greg. *Magn. Mor. in Iob. Epistula missoria*).

³⁶⁵ Aug. *De doct. christ.* II 40, 60 (w nawiązaniu do Wj 3, 22 oraz 12, 35).

³⁶⁶ Cass. *Inst.* I praef. 7 oraz I 28, 4.

³⁶⁷ Aug. *De doct. christ.* II 59, 59.

Kto często i uważnie będzie czytał te księgi pod każdym względem zgodne z wymogami filozofii, posiędzie w wyniku [lektury] wiedzę o sprawach boskich i ludzkich. Tam zebrał i uporządkował niemal wszystko, co należy wiedzieć, i tam mieści się obfitość najbardziej doborowych informacji na temat najróżniejszych sztuk³⁶⁸ [tłum. A.L.].

Taką ocenę *Origines* zawdzięczają nie tylko swojej zawartości (jako kompendium na temat wszystkich spraw boskich i ludzkich), lecz także konsekwentnie stosowanej metodzie porządkującej, którą stała się etymologia właśnie; jednak nie w czysto gramatycznym rozumieniu, lecz jako metoda gnozeologiczna, prowadząca do prawdziwego poznania omawianego uniwersum.

Do tego tematu powrócę przy omawianiu niuansów izydoriańskiej gramatyki i wówczas wyłożę szczegółowo konotacje filozoficzne etymologii na tle wcześniejszej tradycji oraz konsekwencje, jakie z nich płyną dla poznania świata³⁶⁹.

1.3.18. Dzieła pomniejsze i o wątpliwej autentyczności

Do drobniejszych pism Izydora zaliczyć trzeba przede wszystkim listy³⁷⁰, których tradycja przekazała nam bez liku. Jednak za autentyczne uważa się obecnie jedynie sześć epistoł skierowanych do Brauliona w latach 620–635, krótki liścik do Sisebuta z roku 620, list do Masona, biskupa Meridy (605/606), oraz inny – skierowany do biskupa Elladiusza (data powstania nieznana). O większości z nich wspominałam w rozdziale dotyczącym życia świętego. Podobnie omawiałam już wcześniej *Versus in bibliotheca*, których autorstwo nie jest do końca pewne, jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa przypisywać je można Izydorowi³⁷¹. Przypisuje się mu też autorstwo dwóch krótkich prologów – do Księgi hymnów oraz do Psalterza³⁷².

Przypuszcza się, że Izidor uczestniczył w redagowaniu, a może nawet był inicjatorem redakcji³⁷³ zbioru pism kanonicznych zatytułowanego *Hispana*. Kolekcja ta zawiera między innymi dokumenty synodów powszechnych,

³⁶⁸ Braulio Renotatio: *Quod opus omnimodo philosophiae conveniens, quisquis crebra meditatione perlegerit, non ignotus divinarum humanarumque rerum scientia merito erit. Ibi redundans diversarum artium elegantia, ubi quaecumque fere sciri debentur, restricta collegit.*

³⁶⁹ Por. najważniejsze artykuły omawiające zagadnienie etymologii w dziele Izydora: J. Fontaine, *Cohérence...*, s. 113–144; J. Engels, *La portée...*, s. 99–128; W. Schweickard, *Etymologia...*, s. 1–25; C. Codoñer, *La 'etimología'...*, s. 275–286; też „*Origines*” o „*Etymologiae*”?, s. 511–527.

³⁷⁰ ML, t. 83, 893–914.

³⁷¹ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 843 nn.

³⁷² M.C. Díaz y Díaz, *Wstęp*, w: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías...*, s. 153.

³⁷³ *La colección canónica Hispana*, t. 1, wyd. G. Martínez Díez, Madrid 1953, s. 306–325.

synodów afrykańskich i galijskich oraz hiszpańskich, począwszy od synodu w Elwirze, a kończąc na IV synodzie tolekańskim. Mieszczą się tam również liczne dekrety papieskie.

Ponieważ Izydor cieszył się wielką estymą w średniowieczu, pod jego imieniem krążyło wiele pism, z których wymienię tylko niektóre³⁷⁴: *Institutionum disciplinae* (Nauki o zasadach), *Commonitiuncula ad sororem* (Drobne upomnienia dla siostry), *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos* (Księga o różnych zagadnieniach przeciw Żydom), *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* (Zagadnienia ze Starego i Nowego Testamentu).

Omówienie pism Izydora wypada zakończyć całościowym spojrzeniem na ogół jego twórczości. Przede wszystkim rzuca się w oczy wielokrotnie podkreślane przez samego autora dążenie do maksymalnej zwięzłości i przejrzystej prostoty wypowiedzi. Pisma te miały być dla czytelników Izydora pomocą w rozumieniu otaczającego świata, kultury oraz Pisma Świętego – służyć dzieciom epoki, którą trudno już nazwać klasyczną. Ludzie ci mogli czerpać z bogactwa antyku o tyle tylko, o ile mieli dostęp do zmagazynowanej w skarbcu literatury wiedzy. W Hiszpanii siedem wieków po Chrystusie nie była to możliwość powszechna. Izydor, komponujący swe dzieła na podobieństwo mozaiki, z fragmentów zaczerpniętych od wielu autorów, stanowi żywy przykład tego stanu rzeczy, ponieważ fragmenty te wielokrotnie pochodzą z drugiej lub trzeciej ręki, częstokroć są źle atrybuowane lub umieszczone w kontekście dalece odmiennym od oryginalnego i przez to rozmiągają się z pierwotnym znaczeniem. Mimo to trzeba przyznać, że biskup Sewilli, w zamierzony sposób podpierając się autorytetem starożytnych, zdołał przekazać ogromną część spuścizny antyku, nadając tkaninie złożonej z tak wielu nici własną, niepowtarzalną fakturę i zdyscyplinowany, uporządkowany kształt odpowiadający jego wizji świata.

Izydor próbował w swych księgach pogodzić kulturę antyczną i chrześcijańską. Taki mariaż miał z jednej strony służyć nobilitacji chrześcijaństwa opierającego swe korzenie na uznanych *auctores* – mistrzach stylu takich jak Ciceron, gramatykach – jak wielki Warron czy luminarzy nauki – encyklopedystach. Niejednokrotnie dowodzi też biskup Sewilli tezy przeciwnej – że to osiągnięcia świata starożytnego zainspirowane zostały przez patriarchów Starego Testamentu (alfabet łaciński i grecki wywodzą się od hebrajskiego, którego wynalazcą był Mojżesz³⁷⁵). Z drugiej strony uwypuklenie asocjacji pomiędzy dwoma tradycjami świata współczesnego miało uprawomocnić przyswajanie przez chrześcijaństwo cennych okruchów zdobyczy intelektualnych kultury pogańskiej. Wszystkim

³⁷⁴ R.E. McNally, *Isidorian Pseudepigrapha in the Early Middle Ages*, w: *Isidoriana: Colección de estudios...*, s. 305–316.

³⁷⁵ *Isid. Et.* I 3, 4–5.

tym zabiegom przyświecały cele pastoralne – troska o pożytek intelektualny, ale przede wszystkim duchowy współwyznawców.

Przez całą twórczość Izydora przebija przekonanie, że doświadczana przez człowieka śmiertelnego rzeczywistość to zasłona – niejasne odbicie świata wieczności. Rzeczywistość ta skrywa w sobie wiele znaków, które prowadzić mogą do poznania Wiecznej Prawdy. Liczby, słowa, wydarzenia, postaci – odczytane symbolicznie – tłumaczą historię zbawienia, a alegoryczna refleksja nad nimi stanowi drogę do Boga.

ROZDZIAŁ 2. SZTUKI WYZWOLONE



W rozdziale tym omówiłam podstawowe pojęcia i idee związane ze sztukami wyzwolonymi oraz naszkicowałam historyczny aspekt zagadnienia. Przede wszystkim zbadalam określenie *artes liberales* pod względem językowym. Ponadto przedstawiłam miejsce sztuk w historii wychowania, wychodząc od greckiej *ἐγκύκλιος παιδεία*. Warto się tutaj zastanowić, jak starożytni postrzegali cel edukacji opartej na *artes* oraz jaką pozycję zajmowały one, zdaniem ludzi antyku, w stosunku do filozofii. Osobny problem stanowi formowanie się kanonu sztuk od najdawniejszej starożytności greckiej poprzez okres hellenistyczny aż po epokę rzymską, w której największą rolę pod tym względem odegrali encyklopedyści. Przyjrzałam się również dokładniej poglądom na sztuki zapisanym w dziełach autorów chrześcijańskich. Tak szerokie ujęcie tematu konieczne jest z tego względu, że Izydorowa koncepcja sztuk stanowi ukoronowanie wielowiekowej tradycji i splata w sobie wątki obecne w dziełach wielu autorów. Wpływa na to z jednej strony fakt, że dopiero w czasach Izydora idea i kanon *artes liberales* osiągnęły dojrzałą formę, w której miały funkcjonować w średniowieczu. Z drugiej strony sama metoda pracy świętego, polegająca na kompilowaniu fragmentów dzieł innych autorów, powoduje, że zrozumienie jego myśli dotyczących sztuk wyzwolonych jest niemożliwe bez poznania jak najszerszego kontekstu ewo-

lucji filozoficznej, literackiej i praktycznej tego zagadnienia. Gramatyka – jak się przekonamy – była w oczach Izydora sztuką sztuk, *origo et fundamentum liberalium litterarum*, a zatem zrozumienie jej istoty oraz funkcji w systemie sztuk wyzwolonych możliwe będzie dopiero po jak najdokładniejszym zbadaniu ogółu teorii *artes* w pismach Sewilczyka.

2.1. Pojęcie sztuki

Na początku trzeba spróbować odpowiedzieć na kilka podstawowych pytań dotyczących używanej przez biskupa Sewilli terminologii. Przede wszystkim: co to jest *ars*³⁷⁶ i jaka jest różnica pomiędzy *artes* a *disciplinae*? Jakie są greckie odpowiedniki tych pojęć? A następnie: jakie warunki muszą być spełnione, by można było mówić o *artes liberales*? Zacznę od greckich terminów *τέχνη* – *ἐπιστήμη*³⁷⁷, odpowiedników łacińskiej antytezy *ars* – *disciplina*, która z późnej starożytności przeniknęła do myśli średniowiecznej. Dla Homera *τέχνη* miała głównie znaczenie umiejętności technicznej, znajomości rzemiosła³⁷⁸, która mogła też być określana mianem *σοφία*³⁷⁹. Również *ἐπιστήμη* była używana wymiennie z *τέχνη*. Sofokles na przykład umiejętność strzelania z łuku nazywa w *Ajasie* – *τέχνη*, zaś w *Filoktecie* – *ἐπιστήμη*³⁸⁰. Podobnie dzieje się we wstępie do *Ekonomiku* Ksenofonta (sprawne zarządzanie domem to sztuka lub nauka) czy u Tukidydesa w odniesieniu do sztuki wojennej³⁸¹. Arystoteles czynił próby rozróżnienia; uważał, że *ἐπιστήμη* odnosi się do bytu, natomiast *τέχνη* do stawania się, tworzenia – *ποίησις*³⁸². Jednak – być może pod wpływem języka mówionego – nie zawsze pozostawał wierny własnym ustaleniom i zdarzało się, iż mówił o „sztukach” matematycznych oraz „naukach” pojetycznych³⁸³.

Jak widać, w języku greckim różnica pomiędzy tymi terminami w praktyce niemal się zaciera. Dodajmy więc tu jeszcze kilka słów o samej *τέχνη*. Słowo to ma bardzo szerokie znaczenie i obejmuje wszystkie dziedziny działalności ludzkiej,

³⁷⁶ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1975, s. 21–135.

³⁷⁷ *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, Oxford 1958 (hasła: *τέχνη*, *ἐπιστήμη*), s. 1785, 660; R. Schaerer, *Episteme et techne. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Mâcon 1930.

³⁷⁸ Hom. *Ilias* III 61; Hom. *Odyseia* XXIII 160.

³⁷⁹ Hom. *Ilias* XV 412; *Hymni Homerici* III 483 (do Hermesa).

³⁸⁰ Soph. *Aias* 1121; Soph. *Philoctetus* 1057.

³⁸¹ Thucydides *Historiae* II 87, 4.

³⁸² Arist. *Eth. Nic.* 1139b.

³⁸³ Arist. *Metaph.* 981b; 1046b.

od magii u Homera³⁸⁴ i wróżbiarstwa u Pindara³⁸⁵ po medycynę u Hipokratesa³⁸⁶ i Galena³⁸⁷. Oznacza znajomość zasad obowiązujących w danej dziedzinie, umiejętność zrobienia czegoś, również w sensie pejoratywnym – *δολίη τέχνη*³⁸⁸. Może też odnosić się do samego rzemiosła³⁸⁹. W znacznie szerszym i nieco odmiennym ujęciu oznacza sposób, w jaki coś jest osiągnięte, uporządkowany zestaw metod, środek prowadzący do celu³⁹⁰. Takie znaczenie miała sztuka dla epikurejczyków³⁹¹ i dla stoików³⁹². Za przyczyną sofistów termin ten zaczął odnosić się do praktycznych umiejętności w dziedzinie elokwencji – *τέχνη ῥητορική* – rozumianej również jako przedmiot nauki opartej na pewnych konkretnych i ścisłych wskazówkach, później uporządkowanej i spisanej w formie podręczników. Izokrates pisze w mowie przeciw sofistom, że *τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες*³⁹³. Takie konkretne rozumienie nie było też obce Arystotelesowi³⁹⁴.

W łacinie słowo *ars*³⁹⁵ oznaczało głównie umiejętność, znajomość jakiejś dziedziny. Tak ujmuje to Pseudo-Probus: *Ars est unius cuiusque rei scientia summa subtilitate adprehensa*³⁹⁶. Często rozumiano ją jako *facultas quodlibet agendi* – jakąś umiejętność, zdolność³⁹⁷, podobnie jak grecką *τέχνη* – w sensie

³⁸⁴ Hom. *Odyseia* VIII 296.

³⁸⁵ Pind. *Pythia* VIII 60.

³⁸⁶ Hippocrates *Epidemiai* II 5.

³⁸⁷ Galenus *Eisagoge logike* 5. Por. też bardzo interesujący artykuł V. Boudon, *Art, science, conjecture chez Galien*, w: *Galien et la philosophie, Entretiens sur l'Antiquité classique* 49, Vandoeuvres–Genève 2003, s. 268–305. Autorka szczegółowo omawia pojęcia sztuki i nauki, by stwierdzić, w jaki sposób Galen definiował i umieszczał w hierarchii sztuk medycynę.

³⁸⁸ Hom. *Odyseia* IV 445; Pind. *Nemea* IV 58.

³⁸⁹ Herodotus *Historiae* III 130; Plato *Protagoras* 317c.

³⁹⁰ Aristoph. *Nubes* 1323; Soph. *Aias* 752.

³⁹¹ *Epicurea*, wyd. H. Usener, Lipsiae 1887, fr. 227b.

³⁹² Por. teksty zawarte w: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, wyd. J. von Arnim, t. 1, Studgartiae 1964 (przedruk wydania I: Leipzig 1903), fr. 72–73, s. 20–21.

³⁹³ Isocrates *In Sophistas* 19: „mają czelność spisywać tak zwane podręczniki sztuk” [tłum. A.L.].

³⁹⁴ Arist. *Rhetorica* I 1354a11.

³⁹⁵ Por. hasło: *ars*, w: ThLL, t. 2: an-byzery, Lipsiae 1940–1946, kol. 656, w. 5–kol. 673, w. 42; hasło: *disciplina*, w: ThLL, t. 5, 1: d-dyticos, Lipsiae 1909–1934, kol. 1316, w. 82–kol. 1327, w. 5.

³⁹⁶ PsProbus (*Grammatici Latini*, wyd. H. Keil, t. 1–8, Leipzig 1855–1880, Leipzig 1864, s. 47 – dalej jako: *Gramm.*): „Sztuka jest to wiedza o wszelkich sprawach uwzględniająca wszystkie szczegóły” [tłum. A.L.].

³⁹⁷ Terentius *Andria* 31: *Nil istac opus est arte [...] sed iis, quas semper in te intellexi sitas, fide et taciturnitate*. „Nie potrzeba w tym sztuki [...], lecz tych cech, które jak zawsze uważałem, posiadasz – rzetelności i dyskrecji” [tłum. A.L.]. Cic. *Pro lege Manilia* 36: *Non enim bellandi virtus solum in summo ac perfecto imperatore quaerenda est, sed multae sunt artes eximiae huius administratae comitesque virtutes*. „Od idealnego wodza wymagamy bowiem nie tylko męstwa wojennego, lecz nadto mnóstwa rzadkich przymiotów, które temu męstwu towarzyszą i pomagają” [tłum. J. Mrukówna, D. Turkowska, S. Kołodziejczyk].

pejoratywnym³⁹⁸. Co ważne, *ars* mogła oznaczać również reguły jakiejś sztuki: *Ars est praeceptio quae dat certam viam rationemque dicendi*³⁹⁹, a stąd zawód, profesję: *ars grammatica, ars rhetorica, ars medendi*. Serwiusz gramatyk⁴⁰⁰ oraz idący prawdopodobnie za jego przykładem Kasjodor⁴⁰¹ łączą rzeczownik *ars* z czasownikiem *arto, -are*, co znaczy *ściskać, ograniczać, zacieśniać*. Dlatego też później Izydor powiada: *Ars vero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat*⁴⁰². Jak widać, dla autorów tych sztuka stanowiła rodzaj działalności oparty na nieprzekraczalnych wytycznych, stanowiących o istocie i możliwości osiągnięcia celu tej działalności.

Z jednej strony można powiedzieć, że sztuka stawiana jest w opozycji do *natura*⁴⁰³ oraz *ingenium*⁴⁰⁴ i jako taka oznacza coś nabytego, a nie wrodzonego, wynik wyuczenia się czegoś drogą zapoznania się z jakimiś regułami bądź przez praktykę, chciałoby się wręcz powiedzieć, że stanowi czynnik zależny od woli człowieka, wyraz jego celowej aktywności życiowej⁴⁰⁵. Jednak z drugiej strony, *ars/τέχνη* nie może się rozwijać na innym podłożu niżli podatna natura człowieka. Tylko jednostka obdarzona odpowiednimi predyspozycjami jest w stanie opanować reguły danej sztuki⁴⁰⁶. Bardzo ważnym aspektem sztuki jest to, że przy pomocy reguł można jej kogoś nauczyć (*doctrina*), można też samemu się jej nauczyć (*disciplina*)⁴⁰⁷.

³⁹⁸ Vergilius *Aeneis* VII 337: *Tibi nomina mille, mille nocendi artes*. „Tysiąc masz imion, tysiąc znasz sposobów szkodenia” [tłum. Z. Kubiak]. Por. Sallustius *Bellum Iugurthinum* 48, 1; *Serv. Comm.* II 152.

³⁹⁹ *Rhet. ad Her.* I 2, 3: „Sztuka to wskazówka/drogowskaz, który daje nam pewien racjonalny sposób przemawiania” [tłum. A.L.].

⁴⁰⁰ Serv., w: *Gramm.* IV, Lipsiae 1864, s. 405, fr. 3.

⁴⁰¹ Cass. *Inst.* II praef. 4: *Ars vero dicta est, quod nos suis regulis artet atque constringat*. „Sztuka jest tak nazywana, ponieważ ściska nas i ogranicza swymi regułami” [tłum. A.L.].

⁴⁰² Isid. *Et.* I 1, 2: „Sztuka jest tak nazywana, ponieważ opiera się na ścisłych wskazówkach i regułach” [tłum. A.L.].

⁴⁰³ Cic. *Brutus* 236: *Piso [...] habuit a natura genus quoddam acuminis quod etiam arte limaverat*. „Cechowała go [Pizona] wrodzona inteligencja, którą wzmocnił wiedzą teoretyczną” [tłum. M. Nowak].

⁴⁰⁴ Sen. *Ep. XC* 44: *Quemadmodum autem omnibus indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri*. „O ile jednak wszyscy mieli wrodzone zdolności wybitniejsze i przydatniejsze do różnych prac, o tyle mądrość ich nie była całkiem dojrzała. Natura bowiem nie obdarza cnotą: stać się cnotliwym – to wielka sztuka” [tłum. W. Kornatowski].

⁴⁰⁵ Quint. *Inst.* II 17, 41: *Ars est potestas via, id est ordine, efficiens*. „Sztuka jest sprawnością opartą na metodzie, to jest na porządku” [tłum. M. Brożek].

⁴⁰⁶ H. Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorkowski, Bydgoszcz 2002, s. 19, przyp. 2.

⁴⁰⁷ Quint. *Inst.* II 14, 15: *Ars erit, quae disciplina percipi debet*. „Sztuką jest to, co trzeba przyswajać poprzez naukę” [tłum. A.L.].

Z punktu widzenia dalszego wywodu ciekawe jest powiązanie *ars* z *virtus*, wynikające z przypisania temu słowu greckiej etymologii – *ars* wywodzono od *ἀρετή*. Trudno wskazać prekursora takiego poglądu na etymologiczną podstawę *ars*. Znaleźć go można na przykład u Pseudo-Probusa: *Graeci ἀπὸ τῆς ἀρετῆς a virtute, censebant artem esse dicendam*⁴⁰⁸ oraz u świętego Augustyna: *ab eo quod Graece ἀρετή dicitur virtus, nomen artis Latinos traduxisse putaverunt*⁴⁰⁹. Wynikają stąd ciekawe implikacje filozoficzne, o których piszę w dalszej części książki.

Zwraca uwagę fakt, że aż do epoki hellenistycznej pojęcie sztuki miało ściśle racjonalny charakter i nie było związane z pojęciem piękna⁴¹⁰. Znane jest zdanie Platona: „a ja sztuką nie nazywam czegoś, co nie jest przemyślaną robotą” [tłum. S. Witwicki]⁴¹¹. Do sztuk nie zaliczano na przykład poezji, która oparta jest na natchnieniu. Zarówno pojęcie piękna, jak i sztuki miały dużo szersze znaczenie niż obecnie. Piękno obejmowało nie tylko kategorię estetyczną⁴¹², ale i moralną; z równym przekonaniem rozprawiano o pięknie rzeczy widzialnych czy słyszalnych, jak o pięknie cnót, uczynków, myśli. Tendencje do wyodrębnienia sztuk pięknych zaczęły się pojawiać dopiero w hellenizmie. Ogólnie rzecz ujmując, sztuką była szeroko pojmowana umiejętność, oparta na pewnych konkretnych regułach, o charakterze rozumowym. W starożytności pojawiło się wiele prób podziału i uporządkowania tej obszernej kategorii.

2.2. Podziały sztuk

Sofiści rozróżniali sztuki służące pożytkowi (np. rolnictwo) i służące rozrywce (np. malarstwo)⁴¹³. Platon dzielił sztuki na takie, które użytkują rzeczy, takie, które je naśladową, oraz na sztuki wytwarzające własne przedmioty⁴¹⁴. Zgodnie z najgłębszymi podstawami swej filozofii wprowadzał też inny podział: na sztuki tworzące rzeczy i sztuki tworzące obrazy przedmiotów⁴¹⁵. Podobnie Arystoteles

⁴⁰⁸ PsProbus, w: *Gramm.* IV, s. 47: „Grecy uważali, że sztukę należy wyprowadzać ἀπὸ τῆς ἀρετῆς to jest od cnoty” [tłum. A.L.]. Por. też: Serv., w: *Gramm.* IV, s. 405; Pompeius Festus, w: *Gramm.* V, Lipsiae 1868, s. 95; Cass., w: *Gramm.* VII, Lipsiae 1878, s. 213.

⁴⁰⁹ Aug. *De Civ. Dei* IV 21: „Od greckiego wyrazu ἀρετή, co znaczy cnota, łacinnicy utworzyli wyraz *ars*” [tłum. W. Kubicki]. Por. też: Plautus *Trinummus* 72; Cic. *De finibus* II 115.

⁴¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Wrocław–Kraków 1960, s. 354–366.

⁴¹¹ Pl. *Gorgias* 465a: ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἢ ἄλογον πρᾶγμα.

⁴¹² Pojęcie sztuki w obecnym znaczeniu, a więc również sztuk pięknych, wyłoniło się nie wcześniej niż w XVIII w. (por. P.O. Kristeller, *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics*, „Journal of the History of Ideas” 12 (1951), s. 497).

⁴¹³ *In Hermogenis De statibus*, za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki...*, s. 363, przyp. 3.

⁴¹⁴ Pl. *Respubl.* 601d.

⁴¹⁵ Pl. *Sophistes* 219a.

mówił o sztukach uzupełniających przyrodę i ją naśladowujących⁴¹⁶. Bardzo znany jest również trójpodział nauk na praktyczne, teoretyczne i pojetyczne, dokonany przez Arystotelesa, a później przeniesiony również na sztuki⁴¹⁷.

Podjeżdżuje go między innymi Kwintyliian, który wyróżniał niewymagające działania sztuki teoretyczne (polegające na badaniu – *inspectio* czy też na poznawaniu i ocenianiu rzeczy – *cognitio et aestimatio rerum*) i zaliczał do nich astrologię; wyodrębniał poza tym sztuki polegające wyłącznie na działaniu – praktyczne (np. taniec) oraz sztuki pojetyczne – pozostawiające po sobie wytwory (np. malarstwo)⁴¹⁸. Zbliżony schemat znajduje się też w pismach Dionizjusza Traka. Jednak sztuki pojetyczne zastąpione tam zostały przez apoteleściczne – mające jakiś cel, pozostawiające po sobie wytwory, dodana natomiast została nowa kategoria sztuk peripojetycznych, które pomnażają mienie (rybołówstwo i myślistwo). Cytowany przez Dionizjusza inny gramatyk – Lucjusz Tarrheus do trójelementowego modelu Kwintyliiana dodaje sztuki organiczne, czyli te, które posługują się narzędziami⁴¹⁹.

Warto tu jeszcze wspomnieć o poglądach Cyncerona. W przeważającej większości wypadków uwzględniał on przedstawione powyżej podziały tradycyjne, jednak stosował też własne kryteria, wedle których sztuki polityczne i wojenne zajmowały miejsce najwyższe (*artes maximae*), sztuki umysłowe, czyli nauki matematyczne, retorykę, filozofię i poezję zaliczał do *artes mediocres* – sztuk pośrednich, natomiast wszystkie pozostałe (malarstwo, rzeźba, muzyka itd.) były to jego zdaniem *artes minores* – sztuki mniejsze⁴²⁰. Jako wielki orator mówił też o sztukach niemych i sztuce słowa⁴²¹.

Ostatni ze starożytnych podziałów, o którym wspomnę, nim przejdę do sztuk wyzwolonych, stworzył Plotyn. Klasyfikował on sztuki wedle narzędzi, którymi się posługują. Istnieją więc sztuki posługujące się własnymi narzędziami (architektura), siłami przyrody (medycyna, rolnictwo) lub siłami umysłu (retoryka, muzyka)⁴²². Oprócz tego Plotyn był autorem najbardziej bodaj kompleksowego schematu powstałego w starożytności. Obejmował on sztuki wytwórcze (budownictwo), naśladowcze (malarstwo, rzeźbiarstwo itd.), pomagające naturze (rolnictwo, medycyna), ulepszające ludzkie działania (np. strategia, ekonomia, retoryka) oraz czysto umysłowe (geometria)⁴²³.

⁴¹⁶ Arist. *Physica* 199a15.

⁴¹⁷ Arist. *Metaph.* 1026a18.

⁴¹⁸ Quint. *Inst.* II 18, 1.

⁴¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1993, s. 358, 365, przyp. 10–11.

⁴²⁰ Cic. *De orat.* I 6, 6.

⁴²¹ Tamże III 7, 26.

⁴²² Plotinus *Enneadae* IV 4, 31.

⁴²³ Tamże V 9, 11.

Nie jest możliwe wskazanie autora rozróżnienia na sztuki służebne i wyzwolone. Zasadniczo podział ten utrwalił się w hellenizmie, ale jego korzenie sięgają dawniejszych czasów. Już Platon przeciwstawia τὸ δημιουργικόν, τὸ χειροτεχνικόν⁴²⁴, czyli pracę ręczną, domenę rzemieślnika, temu wszystkiemu, co wchodzi w skład παιδεία⁴²⁵. Λογικὰ τέχνηαι stawia w opozycji do βάνουσοι⁴²⁶. Podział ten stanowił wyraźne odbicie stosunków społecznych w świecie starożytnym. Wyznacznikiem „wolności” sztuk był fakt, że do ich uprawiania nie był potrzebny wysiłek fizyczny, zaś artes vulgares vel sordidae wykonywane były przez niewolników. Co ciekawe, w Grecji archaicznej umiejętności praktyczne nie były otaczane taką pogardą. Archaiczny ideał człowieka wolnego nie odrzucał sztuk użytecznych; umiejętność radzenia sobie w każdej sytuacji była gwarancją wypełnienia ideału αὐταρκεία; πολυμαθεία była cechą raczej pożądaną. Przerysowanym przykładem człowieka o wielu umiejętnościach jest wyśmiewany przez Sokratesa Hippiasz z Elidy, który przechwalał się, że przybył do Olimpii odziany wyłącznie w wytwory rąk własnych i w dodatku gotów popisać się dytyrambami, komediami, tragediami i prozą własnego autorstwa⁴²⁷. Tak więc kształtowanie się idei sztuk wyzwolonych było nierozzerwalnie związane ze zmianami zachodzącymi w społeczeństwie i w świadomości społecznej.

W języku greckim używano różnorodnego nazewnictwa dla odzwierciedlenia naszego podziału. Galen w *Protreptyku* mówi o sztukach umysłowych i czcigodnych (λογίκαί καὶ σεμναί) w opozycji do pogardzanych i wykonywanych z wysiłkiem fizycznym (εὐκαταφρόνητοι καὶ διὰ τῶν τοῦ σώματος πόνων), zwanych też rzemieślniczymi lub rękodzielniczymi (βάνουσοι τε καὶ χειρονακτικαί)⁴²⁸. Ostatecznie w grece epoki hellenistycznej dla oddania w pełni uformowanego już pojęcia określanego w łacinie jako *artes liberales* wytworzył się termin o odmiennym podłożu leksykalnym – ἐγκύκλιος παιδεία.

2.3. Ἐγκύκλιος παιδεία

Trzeba przyznać, że w interesujących nas dziedzinach wchodzących w skład późniejszych *artes liberales*, a może nawet szerzej – w dziedzinie badań naukowych, Rzymianie nie wniesli znaczącego, samodzielnego wkładu w kulturę europejską. Opierali się na osiągnięciach świata hellenistycznego nie tylko pod względem

⁴²⁴ Pl. *Respubl.* VII 522bc; VI 495de.

⁴²⁵ Pl. *Philebus* 55d.

⁴²⁶ Pl. *Respubl.* VII 522b nn.

⁴²⁷ Pl. *Hippias minor* 364a, 368bd.

⁴²⁸ Galenus *Protrepticus* 14.

wpracowanych metod działania w danych dziedzinach, ale i różnorodnych treści dotyczących teorii literatury, wymowy, nauk ścisłych czy opisu świata. Dlatego, by zrozumieć koncepcje funkcjonujące w nauce i kulturze rzymskiej, trzeba wyjść od pojęć uformowanych na gruncie greckim i ustalonych ostatecznie w dobie hellenizmu. Kultura hellenistyczna jako spadkobierczyni zdobywczy nauki greckiej przyczyniła się do kodyfikacji jej bogatej spuścizny, lecz równocześnie w znaczący sposób rozwinęła naukę o języku oraz przedmioty ścisłe. Dziedziny te weszły w skład tak zwanej *ἐγκύκλιος παιδεία*.

Wprawdzie istota podziału na sztuki wyzwolone i niewolne (rzemieślnicze, nieczyste) powstała na gruncie greckim, jednak omawiana idea przybrała w języku greckim kształt nieodzwierciedlający dosłownie tej opozycji. Sformułowanie *τέχνη ἐλεύθερη* nie było powszechnie używane, a tam, gdzie się pojawia, jest raczej echem łacińskich *artes liberales*. Dla oddania podobnej idei używano określeń: *τέχνη λογικαί, σεμναί, σόφαι*⁴²⁹. Jednak najbardziej właściwym greckim odpowiednikiem łacińskich *artes liberales* była *ἐγκύκλιος παιδεία* rozumiana jako: „l'ensemble des connaissances générales que tout homme instruit devait posséder avant d'aborder la vie pratique ou de se consacrer à une étude spéciale”⁴³⁰. H.-I. Marrou, znawca antycznej teorii wychowania, tłumaczy ten termin jako „kultura powszechna” – „culture générale”⁴³¹, jednak bezpieczniej jest stosować szersze, opisowe określenia. Dyskusja nad sposobem właściwego przekładu tego pojęcia ma długą historię i wciąż trwa⁴³². Postaram się tu pokrótce omówić ewolucję tego sformułowania.

Samo słowo *παιδεία* pojawiło się dopiero w V w. przed Chrystusem w Atenach, za sprawą Ajschylosa. Użył on tego wyrazu w tragedii *Siedmiu przeciw Tebom*⁴³³ w znaczeniu bardzo dosłownym, pozbawionym całej ideologicznej warstwy, którą zwykliśmy mu przypisywać. Oznacza ono bowiem u Ajschylosa karmienie dzieci, wychowanie ograniczające się do zaspokajania ich podstawowych potrzeb życiowych. Wiemy, że z czasem określenie *παιδεία* zaczęło być równoznaczne z wychowaniem w jego najsztelniejszych przejawach. Już dla sofistów w IV w. p.n.e.⁴³⁴

⁴²⁹ Por. tamże. Nie ma wprawdzie w grece dosłownego odpowiednika terminu *artes liberales*, ale są inne sformułowania rzucające światło na filozoficzne podstawy rozumienia sztuk (por. R. McKeon, dyskusja po wykładzie H.-I. Marrou zawarta w *Arts libéraux et philosophie...*, s. 31).

⁴³⁰ Por. H. Koller, *Enkuklios paideia...*, s. 174–198, tu: s. 26, przyp. 3: „zbiór wiadomości ogólnych, które każdy człowiek wykształcony powinien był posiadać, nim wkroczy w życie dorosłe lub nim poświęci się szczegółowym studiom w jakiejś dziedzinie” [tłum. A.L.].

⁴³¹ H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, s. 256; tenże, *Les arts libéraux...*, s. 16.

⁴³² E. Norden, *Die Antike Kunstprosa. Vom 6 Jh.v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, t. 2, Darmstadt 1958, s. 670 nn.; L.M. de Rijk, *Enkuklios paideia...*, s. 24–93.

⁴³³ Aeschylus *Septem contra Thebas* 18.

⁴³⁴ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 505 nn. (por. rozdział dotyczący wychowania w IV w.).

stało się desygnatem najróżniejszych sposobów kształtowania człowieka w dążeniu do kulturowego ideału, który obowiązywał w świecie greckim. Kształcenie takie uformowało się niewątpliwie znacznie wcześniej, nim słowo *παιδεία* zyskało szerszy wymiar. Bowiem w każdym społeczeństwie, prócz koniecznego przekazu praktycznych umiejętności, rozwija się z czasem przekaz wartości wyższych, konstytuujących wzorzec postaw, zachowań i cech, jakie powinien przejawiać człowiek doskonały. Słynna grecka *καλοκάγαθία* obejmowała harmonijną syntezę dwóch elementów – gimnastyki, czyli wychowania fizycznego, oraz muzyki, którym to mianem określano ogół kształcenia umysłowego.

Wzorzec doskonałości człowieka wiązał się w Grecji z niezwykle ważnym pojęciem – *ἀρετή*. Trudno jest podać jednoznaczne tłumaczenie tego terminu. Jego sens ewoluował. U Homera oznacza siłę i sprawność, a równocześnie męstwo bitewne, lecz może też oznaczać przymioty pozaludzkie, na przykład chyżość koni⁴³⁵. Dopiero z czasem pod pojęciem *ἀρετή* zaczęto rozumieć również cnotę moralną. Nie zdołam tu niestety przedstawić w pełni rozwoju i wszystkich konotacji *ἀρετή*. Warto jedynie nadmienić, że dla Posejdoniusza, twórcy średniego stoicyzmu, którego poglądy przytacza Seneka w liście 88 do Lucylusza, *ἀρετή* jako cnota w swym najpełniejszym znaczeniu stanowiła jedyny istotny cel edukacji, jedyny słuszny powód, by określić nauki mianem wyzwolonych, a raczej wolnych, ponieważ cnota równoznaczna jest z wiedzą i poznaniem, jest wiedzą o tym, co dobre i co złe. Taka wiedza pozwala człowiekowi na życie zgodne z naturą, na urzeczywistnienie w pełni jego *φύσις*, a zatem jest jednoznaczna ze szczęściem⁴³⁶.

Werner Jaeger w słynnej *Paidei* powiada, iż „w pojęciu *ἀρετή* skupia się wychowawcza treść tej epoki w swej najczystszej postaci”⁴³⁷. Było nią dla Greków dążenie do doskonałości, do piękna – *τὸ καλόν*, do tego, co najlepsze – *ἄριστον*⁴³⁸.

O ile znaczenie i ewolucja samego terminu *παιδεία* zostały dobrze opisane i ustalone, o tyle szereg wątpliwości budzi do dziś znaczenie przymiotnika *ἐγκύκλιος* w złożeniu *ἐγκύκλιος παιδεία*, a co za tym idzie, istnieje kilka różnych sposobów pojmowania tego terminu.

Kwintylian w pierwszej księdze *Kształcenia mówcy* powiada:

⁴³⁵ Hom. *Ilias* XXIII 276, 374.

⁴³⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 394–436 (rozdział dotyczący etyki stoickiej).

⁴³⁷ W. Jaeger, *Paideia...*, s. 52.

⁴³⁸ Pięknie wyraża to w *Iliadzie* Glaukos, cytując zalecenie swego ojca Hippolocha (Hom. *Ilias* VI 208): *αἶψα ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων*. „Abym waleczny był zawsze i męstwem innych przewyższał” [tłum. K. Jeżewska].

*Nunc de ceteris artibus quibus instituendos, priusquam rhetori tradantur, pueros existimo, strictim subiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν vocant*⁴³⁹.

Ta wypowiedź pokazuje, w jaki sposób rozumiano omawiane pojęcie w I w. po Chrystusie. Kwintyliian uważa ἐγκύκλιον παιδείαν za przygotowanie do studiów retoryki, rodzaj ogólnego wykształcenia zamkniętego w kręgu określonych przedmiotów. Jak rozumieć ów krąg?⁴⁴⁰ Autorzy starożytni opierali tę wizję na przekonaniu, że dyscypliny sztuk są ze sobą wewnętrznie powiązane. Archytas z Tarentu⁴⁴¹ i Filip z Opontu⁴⁴² wskazywali na wewnętrzną spójność nauk matematycznych, zaś Witruwiusz odnosił to twierdzenie do wszystkich sztuk:

*Omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere [...] encyclos enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita. Itaque qui a teneris aetatibus eruditionibus variis instruuntur, omnibus litteris agnoscunt easdem notas communicationemque omnium disciplinarum et ea re facilius omnia cognoscunt*⁴⁴³.

Podobnego zdania był Ciceron:

*Omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri: ubi enim perspecta vis est rationis eius qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, merus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur*⁴⁴⁴.

⁴³⁹ Quint. *Inst.* I 10, 1: „Teraz dołączę do tego krótki zarys pozostałych umiejętności, które chłopcy powinni moim zdaniem opanować, zanim przejdą do szkoły retorycznej, osiągając tym sposobem w wykształceniu pewną zamkniętą całość, nazywaną przez Greków wykształceniem ogólnym ἐγκύκλιος παιδεία” [tłum. M. Brożek].

⁴⁴⁰ Por. też: Philo Alexandrinus *De mutatione nominum* 263.

⁴⁴¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. H. Diels, Berlin 1959, fr. 47b1.

⁴⁴² Ps-Plato *Epinomis* 991e–992 (obecnie przypisuje się ten dialog uczniowi Platona Filipowi z Opontu, por. H. Kraemer, *Philippus von Opus und die „Epinomis”*, w: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, red. F. Ueberweg, Basel–Stuttgart 1993, s. 103–120).

⁴⁴³ Vitruvius *De architectura* I 1, 12: „Wszystkie nauki łączą się i mają coś z sobą wspólnego [...]. Wiedza bowiem podobnie jak ciało składa się z poszczególnych członów. Dlatego też ci, którzy od dzieciństwa w różnych dziedzinach się kształcą, odnajdują we wszystkich umiejętnościach te same cechy charakterystyczne, widzą łączność wszystkich nauk i z tego powodu łatwiej je opanowują” [tłum. A. Sadurska].

⁴⁴⁴ Cic. *De orat.* III 21: „Całe nauczanie szlachetnych i godnych wolnego człowieka dziedzin wiedzy jest związane ze sobą jednym wspólnym węzłem. Skoro istota tej teorii jest tak przejrzysta, a dzięki niej można poznać przyczyny zjawisk i skutki ich działań, odkrywa się tym

Mimo to wielu badaczy zastanawiało się, czy można wyprowadzać określenie ἐγκύκλιος bezpośrednio od kręgu – κύκλος i czy od początku miało ono takie znaczenie⁴⁴⁵. W wielkim *A Greek-English Lexicon*⁴⁴⁶ wyróżniono trzy podstawowe znaczenia tego przymiotnika. Pierwsze to „in a circle, circular, round” – „w okręgu, okrągły, kolisty”. W jego obrębie znalazły się dwie zasadnicze podgrupy: a) gdy rzecz dotyczy chóru, b) gdy się mówi o zjawiskach niebieskich. W tym ostatnim przypadku omawiane słowo nabiera odcienia sakralno-kosmologicznego⁴⁴⁷. Drugie zasadnicze znaczenie to „revolving in a cycle, recurrent” – „poruszający się po okręgu, powracający periodycznie”. Trzecie zaś to „ordinary, everyday” – „powszedni, codzienny”.

H. Koller⁴⁴⁸ wyprowadza omawiany termin od κύκλιος χορός – kręgu wolnych ateńskich obywateli. Przedrostek ἐν miałby znaczenie miejscowe, a ἐγκύκλιος παιδεία byłby edukacją odbywającą się ἐν τῷ κύκλῳ chóru. W ten sposób badacz sprowadza ἐγκύκλιος παιδεία do archaicznej, przedplatońskiej muzyki. Neguje jakiegokolwiek powinowactwo tego terminu z κύκλος rozumianym jako krąg nauk i uważa, że znaczenie „powszechny” dla ἐγκύκλιος wyewoluowało dopiero z terminu ἐγκύκλιος παιδεία. Nie sposób zgodzić się z taką tezą choćby dlatego, że spotykamy przymiotnik ἐγκύκλιος w takim właśnie znaczeniu („powszechny”) w tekstach o wiele wcześniejszych niż pierwsze wystąpienie omawianego złożenia ἐγκύκλιος παιδεία czy też ἐγκύκλια μαθήματα⁴⁴⁹. To techniczne określenie pojawiło się dopiero około roku 300 p.n.e.⁴⁵⁰, pomimo że oznaczane przezeń pojęcie zaczęło się formować dużo wcześniej. Drugie podstawowe zastrzeżenie, jakie można by uczynić wobec hipotez Kollera, jest takie, że w czasach, gdy omawiany termin wszedł na stałe do języka, wykształcenie w zakresie przezeń określanym na pewno nie należało do powszechnych i nie było ogólnie dostępne, nawet dla ludzi stanu wolnego⁴⁵¹. Co więcej, autorzy, u których frekwencja przymiotnika ἐγκύκλιος w znaczeniu „powszechny” jest duża – Izokrates i Arystoteles – nigdy nie używają zestawienia ἐγκύκλιος παιδεία na oznaczenie edukacji, która uchodzić mogła w ich czasach za elementarną i podstawową, a więc do nauki pisania

samym pewną przedziwną zgodność i jakby harmonię, która zachodzi między wszystkimi naukami” [tłum. B. Awianowicz].

⁴⁴⁵ H. Koller, *Enkuklios paideia...*, s. 174–198; L.M. de Rijk, *Enkuklios paideia...*, s. 24–93; F. Kühnert, *Allgemeinbildung...*

⁴⁴⁶ *A Greek-English Lexicon...* (hasło: ἐγκυκλῆομαι oraz ἐγκυκλος), s. 474.

⁴⁴⁷ Por. np. Arist. *De coelo* II 3, 286a1.

⁴⁴⁸ H. Koller, *Enkuklios paideia...*

⁴⁴⁹ Na przykład u Demostenesa (XX 21) spotykamy się z określeniem ἐγκύκλιοι λειτουργίαι, zaś u Arystotelesa (*Politica* II 1263a) – διακονίαι ἐγκύκλιοι.

⁴⁵⁰ F. Kühnert, *Allgemeinbildung...*, s. 6; L.M. de Rijk, *Enkuklios paideia...*, s. 82 nn.

⁴⁵¹ F. Kühnert, *Allgemeinbildung...*, s. 13–14.

i czytania⁴⁵². Może więc dziwić, że większość uczonych zdaje się przyjmować to trzecie słownikowe znaczenie ἐγκύκλιος – „powszechny, codzienny” – za podstawę rozumienia całego terminu⁴⁵³.

Wymienione powyżej zarzuty stawia Kollerowi Kühnert⁴⁵⁴, który sam za punkt wyjścia dla właściwego rozumienia ἐγκύκλιος przyjmuje krąg – κύκλος i uważa, że ἐγκύκλιος παιδεία należy rozumieć jako „die allgemeine, nicht-fachmännische Bildung, die der Freie sich an einem (mehr oder weniger) bestimmten Kreis von Fächern erwirbt”⁴⁵⁵. Warto przychylić się do tej opinii, gdyż już pojęcie παιδεία, bez dodatkowych określeń, desygnuje wychowanie i wykształcenie natury ogólnej, nieukierunkowane na zdobycie umiejętności i wiedzy fachowej.

Jako że przymiotnik ἐγκύκλιος raczej nie przybiera znaczenia „powszechny” w naszym złożeniu, przyjąć należy, że jest on bezpośrednio semantycznie pokrewny z κύκλος. Dwojaki jest wymiar tego pokrewieństwa – z jednej strony, jak słusznie podkreśla Koller, można wiązać go z κύκλιος χόρος, z drugiej u późniejszych autorów κύκλος odnosi się do kręgu dziedzin składających się na wykształcenie.

Według L.M. de Rijka, który najpełniej jak dotąd podsumował stan badań na ten temat, w rozwoju pojęcia ἐγκύκλιος παιδεία zaznaczają się wyraźnie dwa etapy. Pierwszy z nich to epoka archaiczna, w której uformowały się załączki tej idei, choć jeszcze nie sam termin. Niewiele zachowało się świadectw pisanych, które pozwoliłyby odtworzyć sytuację z czasów najdawniejszych. W sposób niebudzący wątpliwości jesteśmy w stanie stwierdzić, że w pierwszej połowie V w. p.n.e. ἐγκύκλιος oznaczało tyle co χορικός – związany z chórem, zaś ἐγκύκλιος παιδεία równoznaczna była z χορεία παιδευσις – edukacją odbieraną przez wolnego mieszkańca Aten ἐν τῷ κύκλιῳ ᾠρῶ⁴⁵⁶. Obejmowała ona z jednej strony wykształcenie muzyczne, czyli wiedzę pochodzącą od Muz, zgodnie ze starożytnym sensem tego słowa; z drugiej zaś dotyczyła tańca i gimnastyki⁴⁵⁷. Takie wychowanie obejmowało rytmikę, melodykę oraz to, co dotyczyło słowa. Jego celem było nadanie życiu ludzkiemu harmonii.

Drugi etap rozwoju pojęcia zdaniem de Rijka datuje się mniej więcej od połowy V w. p.n.e., kiedy to muzyka i gimnastyka oddzieliły się od siebie jako

⁴⁵² L.M. de Rijk, *Enkuklios paideia...*, s. 30.

⁴⁵³ E. Norden, *Die Antike Kunstprosa...*, s. 670 nn.; E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 43; H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, s. 256.

⁴⁵⁴ F. Kühnert, *Allgemeinbildung...*, s. 14–17.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 17–18: „ogólne, nieprofesjonalne wykształcenie, które wolny człowiek odbiera w zakresie mniej lub bardziej ustalonego kręgu nauk” [tłum. A.L.].

⁴⁵⁶ „W kręgu chóru” [tłum. A.L.], por. H. Koller, *Enkuklios paideia...*, s. 174–189.

⁴⁵⁷ Opisy takiego stanu rzeczy znajdujemy u Platona, który – jak się podejrzewa – odmalowuje wychowanie pitagorejskie (por. np. *Leges* 672de; 828bc).

dwa wyraźnie osobne pojęcia⁴⁵⁸. Muzyka w opozycji do gimnastyki zaczęła oznaczać przede wszystkim kulturę literacką⁴⁵⁹ i rozwinęła się w kilka różnych sztuk, takich jak gramatyka, stylistyka, poetyka. Co ciekawe, istnieją dowody na to, że na tak pojętą παιδεία nie składała się żadna z nauk matematycznych, które na przykład przez Platona omawiane są osobno⁴⁶⁰.

Ostatecznie nowy wymiar pojęciu nadany został przez filozofię neopitagorejską. Ten eklektyczny kierunek czerpiący zarówno z tradycji wczesnopitagorejskiej, jak i platońskiej, stoickiej oraz z dorobku Perypatu wpłynął na uformowanie się wielu idei obowiązujących w świecie zdominowanym przez Rzymian. Ἐγκύκλιος παιδεία, począwszy od I w. p.n.e., nabiera dwóch ważnych cech. Po pierwsze zaczyna oznaczać wszechstronne wykształcenie, które obejmowało cały κύκλος sztuk – kulturę literacką i nauki matematyczne, ponieważ oparte było na wizji spójności i jedności wszystkich dziedzin nauki⁴⁶¹. Po drugie właśnie ten szeroki krąg nauk przygotowywać miał do każdego szkolenia specjalistycznego.

Na marginesie warto zaznaczyć, że współczesne słowo „encyklopedia” powstało w oderwaniu od starożytnego terminu i nawiązuje do κύκλος, pojmowanego jako pełnia. W tym użyciu pojawia się po raz pierwszy w Anglii w 1531 r. za sprawą Thomasa Elyota i we Francji w roku 1532 dzięki François Rabelais’owi. Dla określenia wiedzy wszechstronnej używano w języku greckim słowa πολυμαθία⁴⁶². Tymczasem ἐγκύκλιος παιδεία nieodmiennie stanowić miała podstawę nauczania, traktowana była jako προπαιδεία do nauk wyższych⁴⁶³. W ten sposób przedstawiana jest przez Platona w *Państwie* i *Prawach*, gdzie pitagorejskie *quadrivium*, składające się z arytmetyki, geometrii, astronomii i muzyki, a wzbogacone o teajtetową stereometrię, miało stanowić propedeutykę do studium filozofii⁴⁶⁴. Dla Cyceroną i Kwintyliana ἐγκύκλιος παιδεία spełniała funkcję wstępną w kształceniu doskonałego mówcy, według Witruwiusza niezbędna była przyszlęmu architektowi, dla

⁴⁵⁸ Pl. *Respubl.* 376e; Xenophon *Respublica Lacedaemonaensis* II 1.

⁴⁵⁹ Aristoph. *Equites* 188–189.

⁴⁶⁰ Pl. *Respubl.* 521c–531c.

⁴⁶¹ Koncepcja ta sięga w czasie nawet dalej niż cytowana wcześniej *Epinomis*. Ślady tej idei znajdujemy w platońskim *Filebie* 17c11–e6.

⁴⁶² *A Greek-English Lexicon...* (hasło: πολυμαθία), s. 1440.

⁴⁶³ Por. Scholia do Dionizjusza Traka: „Sztuki encykliczne [...] dają się im taką nazwę dlatego, że artysta <musi> przejść je wszystkie, by z każdej to, co użyteczne, wprowadzić do swej sztuki” (za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki...*, s. 364). H.-I. Marrou uważa, że w IV w. przed Chrystusem zapanował trójstopniowy system kształcenia. Na pierwszym poziomie γραμματιστής nauczał elementarnych umiejętności czytania, pisania i liczenia. Etap pośredni stanowiły sztuki wyzwolone, zaś najwyższy – wykształcenie kierunkowe w wybranej dziedzinie (tenże, *Les arts libéraux...*, s. 14–15).

⁴⁶⁴ Pl. *Leges* 817e–819a.

Galena stanowiła wstęp do studiowania medycyny, zaś zdaniem Seneki spełniała funkcję wstępu do nauki filozofii.

W epoce hellenistycznej sztuki wyzwolone powszechnie uważano za obowiązkowe wprowadzenie do studium filozofii. Arystyp z Cyreny⁴⁶⁵, a za nim Bion Borystenita⁴⁶⁶ i Ariston z Chios⁴⁶⁷, tych, którzy poznawszy sztuki wyzwolone, nie przechodzą do poznania filozofii, porównuje do zalotników Penelopy. Zjednali oni sobie wszystkie jej służki, ona sama jednak pozostała dla nich niedosięga. Kantor z Soloi powiada, że by zostać wtajemniczonym w misteria najwyższe, trzeba najpierw doznać inicjacji w te niższe, i że podobnie jest z filozofią – nie można jej poznać bez wcześniejszego zaznajomienia się ze sztukami wyzwolonymi⁴⁶⁸. Filon z Aleksandrii sytuuje sztuki na drodze pomiędzy filozofią a wykształceniem podstawowym i nazywa je *μέσαι τέχναι* lub *ἐπιστέμαι, μεσὴ παιδεία*⁴⁶⁹. To właśnie on ukuł określenie *προπαιδεύματα* – nauki przygotowawcze, wstępne – którego później tak często używano w odniesieniu do sztuk wyzwolonych. Istnieli oczywiście również przeciwnicy poglądu o użyteczności sztuk dla nauki filozofii. Zaliczali się do nich Epikur oraz cynicy, którzy odrzucenie sztuk często czynili tematem naczelnym swych diatryb. Stoicy również początkowo wzdragali się przed koniecznością ich poznania. Nie zapominajmy, że prawodawca stoicyzmu Zenon z Kition był uczniem cynika Kratesa. Jednak wraz z upływem czasu stanowisko stoików w tej sprawie uległo złagodzeniu – pogodzili się z propedeutycznym charakterem sztuk wobec filozofii.

2.4. *Artes liberales*⁴⁷⁰

Omawiając pojęcie sztuk wyzwolonych, można powołać się na obserwacje poczynione na temat *ἐγκύκλιος παιδεία*. Ramy czasowe, w których osadzony jest rozwój tego terminu, sprawiają, że *artes liberales* korzystają ze spuścizny greckiej tradycji i stanowią niejako jej naturalne rozwinięcie i przedłużenie. Ważnym momentem decydującym o ewolucji idei sztuk było wkroczenie na

⁴⁶⁵ Por. Diogenes Laertios *De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum* II 79–80.

⁴⁶⁶ Ps-Plutarchus *De liberis educandis* 7d (10).

⁴⁶⁷ Stobaios IV 109.

⁴⁶⁸ Tamże II 9, 27.

⁴⁶⁹ Philo Alexandrinus *De congressu* 140; 142, 14; 127; 128, 12, 14, 20, 22; 145.

⁴⁷⁰ Z polskich opracowań wymienić można: M. Markowski, *Artes liberales*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, kol. 956; T. Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Wrocław 2007, s. 13 nn. Spośród literatury tłumaczonej na język polski należy zwrócić uwagę na: E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 42–45; P. Riché, *Edukacja...*; H. Lausberg, *Retoryka literacka...*, s. 19–28.

arenę chrześcijaństwa. Przyjęło ono specyficzny sposób percepcji *artes* i choć rozumienie ich roli w wykształceniu pozostało w zasadzie niezmiennie, oparte zostało jednak na odmiennych światopoglądowo przesłankach.

Ideę sztuk wyzwolonych definiowano w łacinie na przestrzeni wieków przy pomocy różnych synonimów, takich jak: *liberales doctrinae*⁴⁷¹, *liberales disciplinae*⁴⁷², *liberalis eruditio*⁴⁷³, *liberalia studia*⁴⁷⁴, *ingenuae artes*⁴⁷⁵. W opozycji do nich stawiano *artes sordidae*⁴⁷⁶ oraz *inliberales*⁴⁷⁷.

Początkowo nie używano w ogóle pełnego terminu *artes liberales*. Dziedziny, które weszły w skład sztuk wyzwolonych, Marek Terencjusz Warron określa jako *disciplinae* lub *artes*, nie dodając określenia *liberales*.

Po raz pierwszy⁴⁷⁸ bodaj spotykamy się ze złożeniem *artes liberales* w I w. p.n.e. u Cycerona. Píše on w *De inventione*:

*In victu considerare oportet, apud quem et quo more et cuius arbitratu sit educatus, quos habuerit artium liberalium magistros*⁴⁷⁹.

Od tamtej pory termin ów w tym brzmieniu utrwał się stopniowo, by ostatecznie ustalić się w późniejszej starożytności i średniowieczu.

Artes liberales, czyli *omnes [...] a maximo bono liberales dictae artes*⁴⁸⁰, były tym, co godne człowieka wolnego – *libero dignae*⁴⁸¹. Nie wypadało nie mieć o nich pojęcia, lecz również nie powinny one stanowić głównego przedmiotu studiów człowieka szlachetnego: *non discere debemus ista, sed didicisse*⁴⁸². Jak widać, w łacinie termin ten znacznie dosłowniej niż w grece odnoszony jest do

⁴⁷¹ Cic. *De orat.* III 127.

⁴⁷² Na przykład Marek Terencjusz Warron pracę poświęconą sztukom wyzwolonym zatytułował *Novem libri disciplinarum*. Św. Augustyn w *Confessiones* (IV 30) pisze, że planował napisać *omnes libros artium, quas liberales vocant*. Natomiast w *Retractationes* (I 5, 6) ten sam projekt określa jako *Disciplinarum libri*.

⁴⁷³ Cic. *De orat.* I 17.

⁴⁷⁴ Sen. *Ep.* LXXXVIII 2.

⁴⁷⁵ Cic. *De inv.* I 35; Cic. *Orator* III 32; Cic. *Pro Archia poeta* 3; Cic. *De orat.* III 127.

⁴⁷⁶ Cic. *De orat.* III 128; Cic. *De off.* I 150.

⁴⁷⁷ Cic. *De off.* I 150.

⁴⁷⁸ F. Kühnert, *Allgemeinbildung...*, s. 4.

⁴⁷⁹ Cic. *De inv.* I 35: „Jeśli chodzi o tryb życia, trzeba rozważyć, u kogo ktoś odebrał wychowanie, na czym ono polegało i kto nim kierował, kogo miał za nauczycieli sztuk godnych wolnego człowieka” [tłum. K. Ekes].

⁴⁸⁰ Plinius *Historia Naturalis* XIV 5: [...] *a maximo bono: scil. Libertate*. „[...] od największego dobra, to jest od wolności” [tłum. A.L.].

⁴⁸¹ Cic. *De orat.* I 72.

⁴⁸² Sen. *Ep.* LXXXVIII 1: „nie uczyć się ich powinniśmy, lecz mieć o nich pojęcie” [tłum. W. Kor-natowski].

statusu społecznego osób, dla których sztuki te były przeznaczone. Po pierwsze określenie *liberales* w odniesieniu do *artes* wywodzono od *liber*, czyli „wolny”. Można przypuszczać, że znaczącą motywacją do ukucia tego wyrażenia było typowe dla łaciny dążenie do konkretności. Wyraźne, dosłowne kontrastowanie przeciwstawnych terminów wydaje się zgodne z naturą tego języka. Zatem grecki przymiotnik *βαναυσικός* („rzemieślniczy”) z punktu widzenia logiki semantycznej domagał się *oppositum* o wiele mocniejszego niż jakikolwiek odpowiednik greckich *σεμνός*, *λογικός*.

Ta etymologia określenia *liberalis* wpisuje się w kontekst społeczny wyrażający znacznie poza podstawowe kryterium konieczności wysiłku fizycznego. Przypisywano sztukom cechy zgodne z kulturowym ideałem człowieka wolnego i w związku z tym precyzowano szczegółowo, co człowiekowi wolnemu czynić wypada. Ciceron na przykład mówi tak:

Teraz przejdę do rzemiosł i innych sposobów zarabkowania. Które z nich należy uważać za godne człowieka wolnego, a które za nikczemne, o tym nauczyliśmy się takich mniej więcej zasad. Przede wszystkim gani się ogólnie te sposoby zarabkowania, które wzbudzają przeciw sobie niechęć ludzką, tak jak na przykład zawód celników lub lichwiarzy. Następnie niegodny człowieka wolnego i przynoszący ujmę jest sposób zarabkowania przeróżnych najemników, od których nabywa się tylko pracę, a nie jakieś umiejętności, bo już sama zapłata, jaką otrzymują, jest swojego rodzaju wynagrodzeniem za niewolnicze posługi. Za nikczemnych trzeba też uznać tych, którzy nabywają towar od kupców, by zaraz go odsprzedać komu innemu, gdyż bez daleko idących kłamstw nie osiągnęliby żadnego zysku, a zaprawdę nie ma nic brzydszego od kłamstwa. Zawody hańbiące uprawiają też wszyscy rzemieślnicy, bo w rękodzielni nie może być nic szlachetnego. Najmniej jednak godne uznania są zawody służebne względem zmysłowych rozkoszy, a więc czynności „handlarzy ryb, rzeźników, kucharzy, kiełbaśników” – jak wylicza Terencjusz. Dodaj tu, jeśli łaska, sprzedawców wonności, tancerzy oraz wszystkich grających w kości. Z drugiej strony, jeśli chodzi o umiejętności, które już wymagają znacznej wiedzy, już to przynoszą jakiś nieprzeciętny pożytek, jak na przykład sztuka leczenia, budowania, tudzież biegłość w udzielaniu uszlachetniających nauk, to przystoją one tym ludziom, dla których stanu są stosowne⁴⁸³ [tłum. W. Kornatowski].

⁴⁸³ Cic. *De off.* I 42, 150–151: *Iam de artificibus et quaestibus, qui liberales habendi, qui sordidi sint, haec fere accepimus. Primum improbantur ii quaestus, qui in odia hominum incurrunt, ut portitorum, ut feneratorum. Illiberales autem et sordidi quaestus mercenariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servitutis. Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendant; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur; nec vero est quicquam turpius vanitate. Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina. Minimeque artes*

Jak widać, wyznacznikiem godności sztuk wyzwolonych jest nie tylko brak wysiłku fizycznego przy ich uprawianiu, lecz także to, że potrzeba większych zdolności i wiedzy, by się nimi zajmować. Ponadto człowiek wolny nie może się plamić żadnym zajęciem wymagającym odejścia od prawdy, w pogardzie też mieć należy zawody zaspokajające zachcianki ciała.

Bardzo istotnym czynnikiem jest też brak zapłaty – *artes liberales* stoją całkowicie poza sferą merkantylną⁴⁸⁴. Studia wyzwolone godne są człowieka wolnego, gdyż nie służą gromadzeniu majątku. Malarstwo, rzeźba i inne sztuki manualne, czyli *artes mechanicae*, musiały być wyłączone z tego kręgu, natomiast muzyka, oparta na prawidłach matematycznych, znalazła wśród nich miejsce. Najobszerniejszy podział uwzględniający sztuki wyzwolone, a równocześnie pogłębiający znaczenie tego terminu, a wręcz przenoszący go na wyższą płaszczyznę, wyszedł spod pióra Seneki. Odwołuje się on do poglądów Posejdoniusza, żyjącego na przełomie II i I w. p.n.e. twórcy średniego stoicyzmu. Zgodnie z jego naukami pisze:

Umiejętności pospolite [*vulgares*] to rzemiosła, które polegają na pracy ręcznej i mają na celu zaspokajanie potrzeb życia, a które nie zawierają w sobie żadnych pozorów przystojności i żadnych pozorów cnoty. Umiejętności rozrywkowe [*ludicrae*] mają na celu zabawianie naszych oczu i uszu. [...] Do nauk dziecięcych [*pueriles*], mających w sobie trochę podobieństwa do nauk wyzwolonych, należą te, które Grecy zowią *ἐγκύκλια*, to jest podstawowymi, a my właśnie wyzwolonymi. Ale w samej rzeczy wyzwolonymi [*solae liberales*] czy – żeby wyrazić się bardziej zgodnie z prawdą – wolnymi [*liberae*] są tylko te, które za przedmiot swoich starań mają cnotę⁴⁸⁵ [tłum. W. Kornatowski].

eae probandae, quae ministrae sunt voluptatum: "Cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores", ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium. Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur ut medicina, ut architectura, ut doctrina rerum honestarum, eae sunt iis, quorum ordini conveniunt, honestae.

⁴⁸⁴ Podobną opinię wyraża Seneka: *De liberalibus studiis quid sentiam, scire desideras: nullum suspicio, nullum in bonis numero, quod ad aes exit* (Sen. Ep. LXXXVIII 1–2). „Chcesz wiedzieć, co ja sądzę o naukach i sztukach wyzwolonych? Nie szanuję i nie zaliczam do dobrych żadnej, która ogląda się za zyskiem” [tłum. W. Kornatowski].

⁴⁸⁵ Sen. Ep. LXXXVIII 21–23: *Vulgares opificum, quae manu constant et ad instruendam vitam occupatae sunt, in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est. Ludicrae sunt quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt; his adnumeres licet machinatores qui pegmata per se surgentia excogitant et tabulata tacite in sublime crescentia et alias ex inopinato varietates, aut dehiscentibus quae cohaerebant aut his quae distabant sua sponte coeuntibus aut his quae eminebant paulatim in se residentibus. His inperitorum feriuntur oculi, omnia subita quia causas non novere mirantium. Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes quas ἐγκυκλιουσὸς Graeci, nostri autem liberales vocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est.*

W cytowanym fragmencie stosuje Seneka czterocłonowy podział sztuk⁴⁸⁶. Do tradycyjnego dwupodziału dodane zostały *artes pueriles* oraz *ludicrae*, przez co schemat ten stanowi jakby połączenie podziału na sztuki wyzwolone i niewolne oraz klasyfikacji sztuk stworzonej przez sofistów. Jednak doszło tu dodatkowo do przeniesienia znaczeń – sztuki powszechnie zwane wyzwolonymi lub encyklicznymi określane są przez Senekę mianem *pueriles* – dziecięcych, zaś prawdziwie wyzwolonymi, wolnymi, a my chcielibyśmy powiedzieć wręcz „wyzwalającymi”, są te, które prowadzą do cnoty.

Grunt pod to przewartościowanie określeń został przygotowany w paragrafie drugim rozdziału osiemdziesiątego ósmego, w którym Seneka przedstawia najpierw powszechnie przyjętą definicję sztuk wyzwolonych: *Studia liberalia quia homine libero digna sunt*, a zaraz potem dodaje: *caeterum vere liberum studium est, quod liberum facit*⁴⁸⁷. Trudno nie identyfikować tego rodzaju sztuk z filozofią, którą już Arystoteles uważał za jedyną sztukę prawdziwie wolną⁴⁸⁸.

Niektórzy badacze uważali, że Seneka w sposób swobodny potraktował podział odziedziczony po Posejdoniuszu i dokonał daleko idących zmian w obrębie trzeciego i czwartego gatunku *τέχναι*⁴⁸⁹. Jednak wnikliwe zbadanie omawianego fragmentu pozwoliło stwierdzić, iż dokonane tu przewartościowanie jest bardziej subtelnej natury. Posejdoniusz na miejscu najwyższym stawiał filozofię rozumianą jako myślenie ścisłe, oparte na naukach matematycznych i fizyce. Seneka zaś wprowadza w to miejsce filozofię opartą na etyce. Daje w ten sposób wyraz jednemu ze swoich najważniejszych postulatów: by przezwyćżyć w filozofii postawę naukowo-badawczą właściwą średniej Stoi i zastąpić ją myśleniem skupionym na kwestiach moralnych⁴⁹⁰.

W świadomości ludzi tej epoki *artes liberales* odwoływały się do wartości najwyższych. Koncepcja sztuk wyzwolonych zakorzeniona była głęboko w kulturowym ideale, do którego dążyć powinien człowiek wolny, baczący na swą godność. Wyznacznikiem i wskazówką na tej drodze miały być wartości na stałe związane z tym ideałem. Zalicza się do nich nie tylko *ἀρετή*, lecz – jak słusznie zauważa R. McKeon⁴⁹¹ – również inne pojęcia, na przykład *humanitas*. Aulus Gelliusz, erudyta z II w. po Chrystusie, pisze tak:

⁴⁸⁶ Szczegółowe opracowanie połączone z wydaniem tego listu Seneki zob: *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der freien Künste*, wyd. i oprac. A. Stückelberger, Heidelberg 1965.

⁴⁸⁷ Sen. *Ep.* LXXXVIII 2.

⁴⁸⁸ Arist. *Metaph.* 982b24 nn.

⁴⁸⁹ Por. np. F. Kühnert, *Allgemeinbildung...*, s. 39 nn.

⁴⁹⁰ Por. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief...*, s. 52–55.

⁴⁹¹ W dyskusji do referatu H.-I. Marrou wygłoszonego w trakcie *Quatrième congrès international de philosophie médiévale* (tenże, *Arts libéraux et philosophie...*, s. 31).

Ci, którzy stworzyli język łaciński i posługiwali się nim poprawnie, uważali, że *humanitas* nie oznacza tego, co wszyscy myślą, a co przez Greków nazywane jest *philantropia*. Ta bowiem oznacza jakąś życzliwość i przychylność wobec wszystkich bez wyjątku ludzi. Oni jednak uważali, że *humanitas* znaczy prawie to samo co u Greków *paideia*, a co my nazywamy wychowaniem i wykształceniem w sztukach wyzwolonych [*bonas artis*]. Ci, którzy szczerze ich pragną i szukają, są w najwyższym stopniu ludzcy [*maxime humanissimi*]. Umiłowanie bowiem tej wiedzy i możliwość jej poznania dane zostały jedynie człowiekowi [*homini*] spośród wszystkich stworzeń żywych i dlatego nazywa się to *humanitas*. Wszystkie prawie księgi potwierdzają, że właśnie w ten sposób używali tego słowa dawni pisarze, przede wszystkim M. Warron i Marek Tulliusz. Dlatego uznałem, że wystarczy podać jeden tylko przykład. Tak więc sięgnąłem po słowa Warrona z pierwszej książki *Starożytności ludzkich*, których początek brzmi: „Praksyteles, który dzięki swemu wyjątkowemu talentowi artystycznemu nie jest obcy nikomu choć trochę szlachetniejszemu [*humaniori*]”. „Szlachetniejszemu” [*humaniori*] pisze on nie w takim sensie, jak to się powszechnie mówi: „bardziej miłemu, życzliwemu, łagodnemu”, choć pozbawionemu wykształcenia literackiego (co nie byłoby zgodne z opinią Warrona), lecz określenie to odnosi się do człowieka o wyższej kulturze i edukacji, a taki był właśnie w jego oczach Praksyteles, zgodnie ze świadectwem literatury i historii⁴⁹² [tłum. A.L.].

Jak widać, postrzega on sztuki wyzwolone jako przynależne do idei *humanitas*. Mówi, że tłumaczeniem greckim słowa *humanitas* musi być słowo *παιδεία*, nie zaś określenie *φιλανθρωπία*⁴⁹³. Są to sztuki wyzwalające, w pewien sposób czyniące człowieka bardziej człowiekiem, ponieważ studiując je, wykorzystuje on

⁴⁹² Aulus Gellius *Noctes Atticae* 13, 17: *Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, „humanitatem” non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis philanthropia dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed „humanitatem” appellaverunt id propemodum, quod Graeci paideian vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini datast idcircoque „humanitas” appellata est. Sic igitur eo verbo veteres esse usos et cum primis M. Varronem Marcumque Tullium omnes ferme libri declarant. Quamobrem satis habui unum interim exemplum promere. Itaque verba posui Varronis e libro rerum humanarum primo, cuius principium hoc est: „Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus”. „Humaniori” inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit – hoc enim cum sententia nequaquam convenit – sed eruditiori doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit et ex libris et ex historia cognoverit.*

⁴⁹³ Z czym niekoniecznie musimy się zgadzać. Zgodne z prawdą są oba znaczenia tego wyrazu.

przywilej właściwy jedynie rodzajowi ludzkiemu. *Humanissimus*⁴⁹⁴ to „najbardziej wykształcony” i przez to w pewien sposób najbardziej ludzki.

Zatem przymiotnik *liberalis* w odniesieniu do sztuk wyłożyć można co najmniej dwojako. Po pierwsze, za punkt wyjścia biorąc historię społeczną Greków i Rzymian, wyprowadzać go można od „wolny” w sensie dosłownym, czyli taki, który nie jest niewolnikiem. Sztuki wyzwolone w tym ujęciu były czymś przynależnym do pewnej grupy społecznej. Z drugiej strony, fakt, że stanowiły niejako własność tej grupy, narzucał jej pewne zobowiązania. Przynajmniej w teorii człowiekowi szlachetnego rodu nie wypadało nie znać podstaw *artes*. Z tej powinności wywodzi się głębszy sens, jaki z czasem zaczęto im przypisywać. Nastąpiło bowiem niejako przeniesienie innych wartości związanych z ideałem człowieka wolnego na obszar sztuk. Zatem skoro zgodnie z tradycją pełniły one rolę propedeutyczną wobec poszczególnych „wyższych” kunsztów, zaczęto uważać, iż stanowią swoiste stopnie ku mądrości. Jeśli za ich pośrednictwem możliwe jest poznanie tajemnic filozofii, a filozofia zdaniem Seneki i stoików prowadzić miała ku cnocie, jedynemu gwarantowi życia szczęśliwego, to można było uznać, że *ars* bierze udział w wyzwolaniu duszy i do tej cnoty poprzez poznanie prowadzi. *Artes* miały za zadanie ujawniać *humanitas* w człowieku.

Niezwykle istotny wydaje się fakt, iż w późniejszej starożytności przymiotnik *liberalis* w odniesieniu do *ars* oderwał się od swego pierwotnego znaczenia⁴⁹⁵. Kasjodor podaje zupełnie inną jego etymologię:

*Primum nobis dicendum est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum. Liber autem dictus est a libro, id est arboris cortice dempto atque liberato, ubi ante copiam chartarum antiqui carmina describebant*⁴⁹⁶.

Za nim Izydor w *Etymologiach* pisze:

*Liberales [litterae] quia eas tantum noverunt illi, qui libros conscribunt, recteque loquendi dictandique rationem noverunt*⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ *Humanissimus* w takim poszerzonym sensie również u Cicerona *Pro Archia poeta* 7, 16; 8, 19.

⁴⁹⁵ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 45–48.

⁴⁹⁶ Cass. *Inst.* II praef. 4: „Najpierw wypada nam opowiedzieć o sztuce gramatycznej, ponieważ stanowi ona podstawę i fundament sztuk wyzwolonych. Wyzwolony nazywany jest tak od kory drzewnej pustej i uwolnionej (z pnia), na której, zanim pojawiły się kartki, ludzie spisywali pieśni” [tłum. A.L.].

⁴⁹⁷ Isid. *Et.* I 4, 2: „Wyzwolone, ponieważ poznali je tylko ci, którzy piszą księgi i posiadli umiejętność poprawnego mówienia i dyktowania” [tłum. A.L.].

Autorzy ci wiążą jednoznacznie sztuki wyzwolone z księgami, z czymś zapisanym. Nie dziwi to, jeśli weźmie się pod uwagę, iż dla tych pisarzy to gramatyka była *origo et fundamentum liberalium litterarum*⁴⁹⁸. W czasach gdy twórcza myśl naukowa podupadła, kolejni autorzy zajmowali się kodyfikowaniem i przekazywaniem zastanej wiedzy.

Znamienna jest liczba powstających za czasów Cesarstwa antologii i komentarzy tekstów klasycznych, spośród których te autorstwa Makrobiusza i Serwiusza należą do najbardziej wysublimowanych. Pojawiają się liczne fachowe podręczniki, jak *Institutio oratoria* Kwintyliana, Witruwiuszowe *De Architectura*, medyczna encyklopedia Celsusa, gramatyki Pryscjana i Donata, zamierzone *Disciplinarum libri* – komplet podręczników do sztuk świętego Augustyna, z których zachowało się jedynie *De musica* (*Retr.* I 6). Aulus Gelliusz w *Noctes Atticae* prezentuje dość ograniczoną wiedzę sprowadzającą się praktycznie do erudycji. *Historia naturalis* Pliniusza złożona jest z ekscerptów. Na szczególną uwagę zasługuje *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjanusa Kapelli. To dzieło, w którym siedem sztuk wyzwolonych stanowi podarek ślubny dla panny Filologii, wywarło duży wpływ na następane wieki.

Zatem wykształcenie oparte było jedynie na księgach i niepodważalnym autorytecie wcześniejszych autorów. Dodatkowym elementem sprzyjającym przesunięciu u autorów chrześcijańskich etymologii *artes liberales* z *liberalis* („wolny”) na *liber* („księga”) było zapewne to, do jakiego stopnia chrześcijaństwo skupiało się na Biblii. Studium Pisma Świętego prowadziło do poznania prawdy, ta zaś miała w sobie uwalniającą moc: „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Z mocą podkreślano zastrzeżenie co do natury prawdziwej wolności, która nie mogła realizować się przez samo studium. Święty Augustyn w doskonały sposób ukazuje ten charakterystyczny punkt wyjścia chrześcijaństwa w patrzeniu na wolność:

*Quid enim aliud dicendum est eis, qui cum sint iniqui et impii, liberaliter sibi videntur eruditi, nisi quod in litteris vere liberalibus legimus: „si vos filius liberavit, tunc vere liberi eritis”*⁴⁹⁹.

Podsumowując, można stwierdzić, iż pierwotnie znaczenie terminu *artes liberales* wiązano z *liberalis* i rozumiano, że są one przeznaczone dla ludzi

⁴⁹⁸ Cass. *Inst.* II praef. 4; Isid. *Et.* I 6.

⁴⁹⁹ Aug. *Ep.* CI 2 w nawiązaniu do J 8, 36: „Jak bowiem inaczej można odpowiedzieć tym, którzy uważają się za biegłych w sztukach wyzwolonych, chociaż są niesprawiedliwi i bezbożni, niż tak, jak jest napisane w Piśmie naprawdę wyzwolonym: «wtedy będziecie naprawdę wolni, jeśli Syn was wyzwoli»” [tłum. A.L.].

wolnego stanu, co więcej, że jest rzeczą godną człowieka wolnego studiować je. Nadawano im tak wysoki status, że stawały się wręcz wyznacznikiem *humanitas*, a także – jako wstęp do filozofii – tym, co uwalnia duszę człowieka. W późniejszej epoce pisarze chrześcijańscy zaczęli wiązać przydawkę *liberales* z rzeczownikiem *liber*, nie tracąc wszakże świadomości, że sztuki wyzwolone prowadzić mają do wolności⁵⁰⁰.

2.5. Formowanie się kanonu sztuk wyzwolonych i encyklopedyzm antyczny

Zakres wykształcenia przygotowawczego formował się przez kilka wieków. Jego zasadniczy model ustalił się w okresie hellenistycznym, później podlegał już tylko drobnym przemianom. Zręb edukacji opierał się na dwu tradycjach wywodzących się z najdawniejszej starożytności. Przedstawicielem formy kultury opartej i skupionej na słowie był Izokrates (kontynuatorami tej tradycji na przykład Sydoniusz Apollinaris i Kasjodor), reprezentantem drugiej, skupiającej się na filozofii i wysoko ceniącej nauki matematyczne – Platon (rozwijali ją między innymi Klaudian Mamert i Boecjusz). Z tych dwu nurtów wykształciły się z czasem nauki wchodzące w skład późniejszych *trivium* i *quadrivium*.

Poszczególne *artes* miały długą historię rozwoju. Wszystkie dziedziny sztuk powstały, zanim schemat sztuk wyzwolonych osiągnął kształt ostateczny, przejęty później przez średniowiecze. Matematyczne kwadrywium wyłoniło się niewątpliwie wcześniej niż sztuki związane ze słowem. Samo określenie *quadrivium*, wprowadzone do łaciny przez Boecjusza⁵⁰¹, początkowo w wariacie *quadrivium*, jest o wiele późniejsze aniżeli istota nauk, które się w jego obrębie mieszczą. Podział matematyki na cztery dziedziny zawdzięczamy prawdopodobnie pitagorejczykom⁵⁰². Żyjący w VI w. przed Chrystusem Pitagoras ułożył dla swych uczniów *curriculum* nauk przygotowawczych, które prowadzić miały ku *ἑρὸς λόγος*. Uczniowie ci dzielili się na dwie zasadnicze grupy wedle świadectw Jamblicha, Porfiriusza i Klemensa Aleksandryjskiego⁵⁰³. Pierwszą z nich stanowili „egzoterycy”, zwani też „akuzmatykami”, czyli słuchaczami. Dostępowali oni wtajemniczenia tylko w podstawowe dogmaty i nie mieli prawa niczego w nich zmieniać ani dodawać. Drugą grupę stanowić mieli „ezoterycy”, zwani

⁵⁰⁰ Por. Aug. *De doct. christ.* II 60, 3; Cass. *Inst.* II praef. 4.

⁵⁰¹ W tłumaczeniu *Wprowadzenia do arytmetyki* Nikomacha z Gerazy (I 1), tam gdzie grecki autor używa sformułowania *τέσσαρες μέθοδοι*.

⁵⁰² Por. Pl. *Respubl.* VII 521c–531c.

⁵⁰³ Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 60 nn. (o sposobie funkcjonowania związku pitagorejskiego).

też „matematykami”, którzy otrzymywali wiedzę pełną, prowadzili docieklive dysputy i badania, zajmowali się też tym, co dzisiaj zaliczamy do dyscyplin matematycznych. Pitagorejczycy jako pierwsi zaczęli zbierać materiał naukowy w formie podręczników⁵⁰⁴. Jako pierwsi zaakcentowali rolę stosunków liczbowych w muzyce, nadając jej tym samym rangę dyscypliny matematycznej. To właśnie oni nadali greckiemu terminowi *μαθήματα* znaczenie, jakie nosi on dziś, zaś wedle tradycji pitagorejczyk Archytas z Tarentu jako pierwszy wyróżnił cztery części matematycznego kwadrywium. Astronomowie Hiketas i Ekfantos z Syrakuz oraz Filolaos uważani byli przez Kopernika za prekursorów poglądu heliocentrycznego⁵⁰⁵. Nauki pitagorejczyków we wszystkich dziedzinach kwadrywalnych stały się podstawą dla prac wielu uczonych, pisarzy i pedagogów późnej starożytności, z których wystarczy wymienić ucznia pitagorejczyków Platona⁵⁰⁶, a także Euklidesa czy Nikomacha z Gerazy.

Niemalý wkład w rozwój nauk ścisłych wnieśli uczeni doby hellenistycznej. Monarchie powstałe po śmierci Aleksandra, pragnąc dodać sobie splendoru, subsydiowały hojnie badania w różnych dziedzinach wiedzy. Wystarczy tu wymienić takie nazwiska jak Euklides, Archimedes, Arystarch z Samos czy Hipparch – wszyscy ci uczeni pozostawali na usługach królów Aleksandrii lub Pergamonu. W tych czasach zarysowała się również wyraźna tendencja do popularyzowania tego typu wiedzy, która ostatecznie doprowadziła do upadku nauki matematyczne, spłaszczając i wykoślawiając ich treść na drodze rozlicznych ekscerpji, skrótów i uproszczeń. Dobrym exemplum tego typu skłonności oraz koronnym przykładem gustów tej epoki są *Phaenomena* Aratosa z Soloi (315–240 p.n.e.). W pierwszej części czerpie Aratos obficie z *Fenomenów* Eudokosa oraz z pism Teofrasta, w drugiej, zwanej później *Prognostica*, wzoruje się na Hezjodzie. Dzieło to stanowi wyraz coraz powszechniejszego upodobania do używania elementów nauk ścisłych przy interpretowaniu literatury. Przedstawione tam opisy konstelacji nie zawierają szczegółów technicznych, pełno w nich natomiast fragmentów bliskich miłośnikom mitologii. Jak wielkim uznaniem

⁵⁰⁴ Por. W.H. Stahl, *Roman Science: Origins, Development and Influence to the Later Middle Ages*, Madison 1962, s. 16–18 – jest to jedna z najlepszych prac omawiających historię nauki w interesującym nas okresie. Warto też sięgnąć do D.C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago 1992. W swoich rozważaniach opieram się głównie na tych dwóch pracach.

⁵⁰⁵ Por. Copernicus *De Revolutionibus orbium caelestium* I 5.

⁵⁰⁶ Platon sam nie rozwinął nauk matematycznych, lecz był wielkim ich zwolennikiem. Cała księga siódma *Państwa* poświęcona jest matematyce jako koniecznemu przygotowaniu umysłu do filozofii. Platon uwiecznił także elementy pitagorejskiej kosmologii w słynnym *Timajosie*, dialogu, który stanowił przedmiot fascynacji przez całe średniowiecze i był opatrywany niezliczonymi komentarzami.

cieszyło się takie podejście w czasach rzymskich, świadczy choćby fakt, że do naszych czasów zachowały się fragmenty aż czterech tłumaczeń *Fenomenów* na łacinę: autorstwa Warrona Attacyńskiego, Cycerona i Germanika oraz parafraza Awienusa z IV w. Paradoksem historii nauki jest, że do naszych czasów zachowała się tylko jedna praca wielkiego astronoma Hipparcha – komentarz do *Fenomenów* Aratosa!

Trivium, którego nazwa powstała dopiero w czasach karolińskich, w wieku IX⁵⁰⁷, zaczęło wyłaniać się znacznie później niż nauki kwadrywalne. Jego początki wiążą się z działalnością sofistów, a także ze zmianami politycznymi, jakie zaszły w greckim świecie w V w. przed Chrystusem. W miarę utrwalania się demokracji coraz większym powodzeniem w nauce i wychowaniu zaczęły cieszyć się dziedziny pozwalające obywatelowi odnieść sukces w życiu społecznym. I tak pierwszą z dziedzin, która przyoblecła się w konkretny, możliwy do nazwania kształt, była retoryka. Historia *τέχνη ῥητορική* zaczyna się od mitycznych Koraksa i Tejzjasza, potem do jej rozwinięcia przyczynili się sofisci tacy jak Gorgiasz z Leontinoi i Protagoras, zaś uczeń sofistów Izokrates sformułował jej zasady. Również początki dialektyki wiążą się z nazwiskiem sofisty Protagorasa, lecz prawdziwe podwaliny pod tę sztukę położył Arystoteles w *Organonie*. Należy zaznaczyć, że sofisci, początkowo niechętni naukom matematycznym, z czasem uznali ich użyteczność i dlatego uważa się ich za prawdziwych „founders of the liberal arts tradition in the Western world”⁵⁰⁸. Gramatyka jako taka dała na siebie czekać najdłużej, pomimo że zainteresowania lingwistyczne towarzyszyły Grekom już od czasów homerowych. Do rozwoju nauki o języku znacznie przyczynili się filolodzy skupieni w dwóch szkołach – pergamońskiej, kierowanej przez Kratesa z Mallos, wyznawcy teorii anomalistycznej, oraz ich przeciwnicy, przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej, zwolennicy analogii pod przewodnictwem Arystarcha. Jednak po raz pierwszy gramatyka ujęta została w uporządkowaną i jednolitą formę dopiero na przełomie II i I w. p.n.e. przez Dionizjusza Traka, ucznia Arystarcha. Na jego podręczniku opierali się Donat i Pryscjjan, pisząc obowiązujące przez całe średniowiecze podręczniki gramatyki łacińskiej.

Wszystkie te nauki w czasach najdawniejszych były słabo znane lub wręcz nieznane praktycznie nastawionym Rzymianom. Rozwój literatury i myśli rzymskiej został bez wątpienia pobudzony przez falę rozpoczętych w II w. przed Chrystusem kontaktów ze światem greckim. Do ożywienia życia umysłowego poza obrębem hellenistycznych państw przyczyniły się przewroty polityczne oraz prześladowania, które w połowie II w. rozpętał w Aleksandrii Ptolemeusz VIII.

⁵⁰⁷ P. Rajna, *Le denominazioni Trivium e Quadrivium: con un singolare accessorio*, „Studi Medievali”. Nuova series, 1 (1928), s. 4–36.

⁵⁰⁸ W.H. Stahl, *Roman Science...*, s. 19. Por. też: W. Jaeger, *Paideia...*, s. 316 nn.

Wielu uczonych wywędrowało wtedy w obce strony, zatrudniło się jako nauczyciele i pisało podręczniki, by zapewnić sobie utrzymanie.

Poza tym po upadku Kartaginy w 202 r. p.n.e. republika rzymska zaczęła ingerować w sprawy państw greckich, by w ciągu stu pięćdziesięciu kolejnych lat całkowicie je sobie podporządkować. Procesowi temu towarzyszyły ożywione kontakty polityczno-kulturalne. Do Rzymu przybywały kolejne poselstwa złożone z czołowych filozofów – na przykład w 155 r. p.n.e. zawitali tam posłowie ateńscy: Kritolaos – perypatetyk, Diogenes – stoik i Karneades – założyciel tzw. Nowej Akademii. W trakcie przedłużającego się pobytu wygłaszali oni cieszące się dużym zainteresowaniem wykłady. Również Krates z Mallos na polecenie Eumenesa II, króla Pergamonu, przez dłuższy czas przebywał w Rzymie. W trakcie walk z Perseuszem, królem Macedonii, Aemilius Paullus wziął do niewoli Polibiusza, słynnego później historyka i piewę Rzymu. Paullus traktował swego jeńca z pełną rewerencją i uczynił go nauczycielem swych synów. Jeden z nich – Scypion Afrykański Młodszy – skupił później wokół siebie koło miłośników kultury greckiej, któremu patronowali Polibiusz i Panajtios. Jak pięknie ujął to Horacy: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*⁵⁰⁹.

Nie można też przecenić roli, jaką w procesie propagowania kultury greckiej odegrał uczeń Panajtiosa – Posejdoniusz⁵¹⁰, o którym już tutaj wspominałam. On sam był w Rzymie w podróżach dyplomatycznych, zaś jego szkołę na Rodos odwiedzały takie znakomitości jak Cyceeron i Pompejusz. Ten eklektyczny filozof zajmował się wszelkimi dziedzinami poznania i wycisnął piętno na pismach Cyceerona, Seneki, Marka Aureliusza oraz Lukrecjusza. Jednym z najważniejszych jego osiągnięć było błędne niestety skorygowanie obwodu ziemi. Początkowo obliczał go na 240 tys. stadiów (wartość zbliżona do ustalonej przez Eratostenesa), później na 180 tys. stadiów i to błędne obliczenie zostało przejęte przez Ptolemeusza, rozpowszechniło się i obowiązywało aż do czasów Kolumba.

Kontakt z kulturą grecką stał się swoistym katalizatorem dla rozwoju piśmiennictwa rzymskiego. Podręczniki, głównie hellenistycznej proveniencji, były pomostem, dzięki któremu wiadomości z poszczególnych dziedzin wkroczyły w krąg zainteresowań rzymskich intelektualistów. Prezentowały one niejednokrotnie wiadomości na bardzo niskim, z punktu widzenia nauki, poziomie. William H. Stahl pisze: „among the Greeks the lay handbooks represented a low

⁵⁰⁹ Horatius *Epistulae* II 1, 156: „Podbita Grecja dzikich zwycięzców podbija, chłopskiemu Lacjum daje sztukę” [tłum. J. Sękowski].

⁵¹⁰ Niektórzy starali się umniejszać tę rolę, np. J.F. Dobson, *The Posidonius Myth*, w: „Classical Quarterly” 12 (1918), s. 179–195.

order of science, but at Rome there was only one level of scientific knowledge – the handbook level”⁵¹¹. Zwłaszcza w późniejszym okresie rozwoju literatury rzymskiej informacje nie były w żaden sposób eksperymentalnie sprawdzane przez przepisujących je autorów, a wrywająca z kontekstu ekscerpcja przyczyniała się do powstania kuriozalnych niejednokrotnie stwierdzeń, które jednak przyjmowano z pełną wiarą, ufając autorytetowi wcześniejszych pisarzy. Nawet autorzy, którzy na różne sposoby wykazali się oryginalnością myśli, jak Pliniusz czy Lukrecjusz, podobnie Seneka i Ciceron, w większości przypadków opierali się na informacjach podręcznikowych.

Dzieła pisarzy późnej starożytności, którzy przyczynili się do ostatecznego ustalenia kanonu sztuk, a także przekazania go średniowieczu, wyrosły z tradycji podręcznikowej i encyklopedycznej. Święty Augustyn, Marcjanus Kapella, a wreszcie Kasjodor i Izydor, pozostając w tym nurcie, byli wiernymi kodyfikatorami zachowanej wiedzy. Dlatego warto przybliżyć niektóre przynajmniej dzieła przedstawicieli literatury rzymskiej tego rodzaju. Nie sposób omówić tutaj owego zagadnienia w sposób wyczerpujący, dlatego pozwolę sobie ograniczyć rozważania do najważniejszych źródeł modelu encyklopedycznego przyjętego przez Izydora oraz tych, które w sposób najbardziej znaczący przyczyniły się do formowania koncepcji sztuk.

Pierwszym pisarzem rzymskim, który przejawiał ambicje encyklopedyczne, był słynny Katon Starszy (234–149 p.n.e.). Ten gorliwy obrońca tradycyjnych rzymskich wartości walczył przeciwko coraz powszechniejszym wpływom kultury greckiej. Zażądał nawet przed senatem wydalenia poselstwa trzech słynnych ateńskich filozofów. By dać odpór nowomodnym prądom, sam napisał serię podręczników adresowanych do syna Marka, poświęconych takim praktycznym dziedzinom jak na przykład zdrowie, sztuka wojenna, retoryka czy prawo. Zachowała się jedynie część dotycząca rolnictwa⁵¹². Mimo przyswojenia przez literaturę rzymską zainteresowań właściwych kulturze greckiej, ten praktyczny nurt jeszcze wiele razy dochodził do głosu, jeśli nie w sposobie realizacji tematu, to przez sam jego dobór. Podręczniki rolnictwa spisywali choćby Warron i Kolumella.

Ponieważ Katon propagował wyłącznie treści o zastosowaniu praktycznym, niemające nic wspólnego ze spekulacją naukową, tradycyjnie za prawdziwego prekursora nurtu encyklopedycznego w rzymskiej literaturze uznaje się Warrona (116–27 p.n.e.). Ten wszechstronny uczony studiował w Rzymie i w Atenach. Potomnym, którzy uznawali go za fenomenalnego i przykładowego naukowca,

⁵¹¹ W.H. Stahl, *Roman Science...*, s. 71: „Dla Greków niefachowe podręczniki reprezentowały niski poziom naukowości, ale w Rzymie istniał tylko jeden poziom naukowej wiedzy – poziom podręcznikowy” [tłum. A.L.].

⁵¹² Tamże, s. 73–74.

pozostawił około siedemdziesięciu pięciu dzieł⁵¹³, w większości do naszych czasów niezachowanych. Warron w *Novem libri disciplinarum* jako pierwszy zastosował podział materiału oparty na schemacie siedmiu sztuk, wzbogacony o medycynę i architekturę⁵¹⁴. Przypuszcza się, że te dwie dziedziny zostały dodane dla uzyskania liczby dziewięć, świętej i doskonałej wedle filozofii pitagorejskiej, która zdaje się stanowić metafizyczną klamrę spajającą dzieło⁵¹⁵. Warto zwrócić uwagę na znaczący podział treści: trzy sztuki literackie, trzy matematyczne, dwie manualne, a jako dopełnienie i ukoronowanie wszystkich – filozofia. A.-I. Magallón García pisze trafnie, iż „enciclopedia de Varrón era sobre todo una interpretación dialéctico-filosófica de todos campos del conocimiento que eran accesibles al romano de la época clásica”⁵¹⁶. A te dziedziny wiedzy dostępne były dzięki greckim podręcznikom, przede wszystkim dzięki Posejdoniuszowi, z którego dzieł Warron obficie czerpał⁵¹⁷.

Kolejnym pisarzem o wyraźnie encyklopedycznych ambicjach był żyjący w pierwszej połowie I w. n.e. Aulus Cornelius Celsus. Z jego *Artes, ożywionych* podobnym do katońskiego duchem, zachowała się jedynie część poświęcona medycynie. Pozostałe traktowały o rolnictwie, sztuce wojennej, sztuce wymowy, o filozofii i prawie⁵¹⁸. Odwoływał się on prawdopodobnie do tradycji katońskiej, choć nie jest wykluczone, że korzystał z encyklopedii Warrona⁵¹⁹. Jakkolwiek by nie było, ocalały traktat o medycynie znacznie wykracza poza ramy zwykłej kompilacji. Celsus posługiwał się pięknym stylem, porównywanym do cycerońskiego. Styl i wyjątkowo spójny sposób przedstawienia materiału sprawiły, że był uważany za jeden z trzech najważniejszych autorytetów medycznych starożytności, obok Hipokratesa i Galena. Wiemy, że również część dotycząca retoryki znana była do późnej starożytności – cytuje ją późnostarozżytny retor Juliusz Sewerianus. Obszerne cytaty ze *Sztuki retorycznej* Celsusa zamieszcza też Kwintylijan w *Institutio oratoria*. Istniała nawet teoria, że za jego pośrednictwem

⁵¹³ Wedle obliczeń F. Ritschla, *Opuscula philologica*, t. 3, Leipzig 1877, s. 419 nn.

⁵¹⁴ Większość uczonych przy rekonstrukcji kształtu tego dzieła Warrona opiera się na fragmencie XI 8 *De statu animae* Klaudiana Mamerta. Co do liczby ksiąg oraz obecności architektury upewnia nas Witruwiusz *De architectura* VII praef. 14, 2.

⁵¹⁵ F. Della Corte, *Enciclopedisti latini*, Genova 1946, s. 37.

⁵¹⁶ A.-I. Magallón García, *La tradición...*, s. 262: „warrońska encyklopedia stanowiła przede wszystkim dialektyczno-filozoficzną interpretację wszystkich dziedzin wiedzy, które były dostępne Rzymianinowi w epoce klasycznej” [tłum. A.L.].

⁵¹⁷ P. Courcelle sprzeciwia się traktowaniu dzieł Posejdoniusza jako głównego, a wręcz jedyne go źródła rzymskiej myśli naukowej (tenże, *Les lettres...*, s. 25).

⁵¹⁸ O zawartości encyklopedii Celsusa pisze K. Barwick, *Die Enzyklopädie des Cornelius Celsus*, „Philologus” 104 (1960), s. 236–249.

⁵¹⁹ Wcielenie do kanonu filozofii miałoby być na to dowodem, por. F. Della Corte, *Enciclopedisti...*, s. 47.

trafiły one do *Etymologii* Izydora, jednak Fontaine w sposób przekonujący obalił tę hipotezę⁵²⁰.

Wśród innych autorów popularyzujących nauki i obficie czerpiących ze źródeł myśli greckiej wymienić trzeba przynajmniej Cyserona (106–43 p.n.e.), który przybliżał współczesnym wszystkie najważniejsze zagadnienia filozoficzne, oraz Lukrecjusza i jego *De rerum natura*. W tym poemacie, mającym stanowić obronę epikurejskiej filozofii natury, Lukrecjusz (ok. 97–55 p.n.e.) wykazuje prawdziwie encyklopedyczną i popularyzatorską pasję w przedstawianiu wiedzy o świecie natury, poczynawszy od atomu poprzez zagadki percepcji zmysłowej aż do zjawisk astronomicznych i meteorologicznych. Nie można też pominąć wkładu, który wnieśli w życie intelektualne późniejszej republiki Witruwiusz, piszący o architekturze (I w. p.n.e.), czy Seneka (4 p.n.e.–65 n.e.), który dał wyraz zainteresowaniu sprawami przyrody w skompilowanych z dzieł innych autorów *Naturales quaestiones*.

Jeszcze większe zainteresowanie zagadkami natury prezentował Pliniusz Starszy (23/24–79 n.e.). Jego *Historia naturalis*⁵²¹, gromadząca informacje z dziedziny kosmologii, astronomii, zoologii, botaniki i mineralogii, jest interesująca nie tylko ze względu na swą treść. Prócz rzetelnych informacji z różnych dziedzin zawiera niezliczone kurioza, takie jak opowieści o dalekich ludach, do których zaliczać się mieli między innymi psiogłowcy, ludzie bez głowy, jednonodzy skiapodzi czy walczący z żurawiami Pigmeje, których rzesze zaludniały potem wyobraźnię ludzi średniowiecza, także Izydora. Pomieszenie informacji rzetelnych z bajkowymi wiązało się z metodą twórczą wypracowaną przez Pliniusza. Był on bowiem nie tylko badaczem, który ostatecznie postradał życie w służbie nauki, pragnąc jak najdłużej obserwować wybuch Wezuwiusza, lecz także człowiekiem niezwykle czytany i metodycznie prowadzącym swe dociekania. Wraz ze swymi asystentami przeszedł 2 tys. ksiąg, wypisując z nich 20 tys. fiszek, które złożyły się na materiał *Historii naturalnej*⁵²².

Do dzieła Pliniusza nawiązywał żyjący w III w. antykwarysta Solinus⁵²³, pisząc *Collectanea rerum memorabilium*. Opierając się w znacznej mierze na *Historii naturalnej*, na *Chorografii* Pomponiusa Meli oraz na zaginionych dziełach Swetoniusza, stworzył ogromny zbiór ciekawostek, nieroszczący pretensji do spójności i porządku w układzie treści. Również styl tej pracy pozostawiał wiele

⁵²⁰ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 218–222.

⁵²¹ K. Rück, *Die Naturalis Historia des Plinius im Mittelalter. Exzerpte aus der Naturalis Historia auf den Bibliotheken zu Lucca*, Paris–Leiden 1898; G. Biagio Conte, *Generi e Lettori: saggi su Lucrezio, Telegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*, Milano 1991.

⁵²² D.C. Lindberg, *The Beginnings...*, s. 141.

⁵²³ Por. omówienie źródeł w wydaniu Th. Mommsen, *C. Iulii Solini: Collectanea rerum memorabilium*, Berolini 1895.

do życzenia. Jednak właśnie taka literatura cieszyła się największym powodzeniem w czasach późnego cesarstwa. Do podobnego nurtu zaliczały się też *Noctes Atticae* Aulusa Gelliusza (II w. n.e.) oraz *Saturnalia* Makrobiusza (IV/V w. n.e.) przedstawiające w formie rozmów biesiadnych gros tematów z mitologii, historii, religii rzymskiej, astrologii i filozofii. Można tu też wymienić niezachowane do naszych czasów *Prata* Swetoniusza, które próbowano odtwarzać na podstawie Izydorowych *Etymologii*, a nawet przez pewien czas uważano za główne ich źródło, o czym wspominałam już w poprzednim rozdziale.

Przejdę teraz do problemu formowania się kanonu sztuk wyzwolonych. Zdaniem I. Hadot, która podważa w ten sposób opinie wcześniejszych badaczy, połączenie siedmiu podstawowych dziedzin w jeden schemat nie jest dziełem epoki klasycznej ani młodego imperium rzymskiego, lecz neoplatonizmu⁵²⁴. Według Hadot, czym innym jest wyłonienie się samego pojęcia sztuk, a czym innym ostateczne ustalenie ich liczby i stworzenie pod tym kątem pewnego systemu kształcenia. Nie zgadza się ona z opinią Marrou, który twierdzi, że cykl sztuk funkcjonował w systemie szkolnym już w okresie hellenistycznym oraz w Rzymie cycerońskim⁵²⁵. Problem dotyczy zwłaszcza nauk matematycznych. Jak to już tutaj zostało podkreślone, nauczanie w Grecji klasycznej i hellenistycznej koncentrowało się wokół gimnastyki, literatury i muzyki, ale z wyjątkiem Aten. Tam jednak postulowany przez Arystotelesa ideał kultury uniwersalnej prędko został zarzucony i w Likajonie, podobnie jak w Akademii, zaprzestano nauczania matematyk. Dopiero z końcem epoki hellenistycznej tzw. Nowa Akademia powraca do sztuk kwadrywalnych w programie nauczania. Warron, zdaniem Hadot, wciela do swej encyklopedii nauki matematyczne właśnie jako wielbiciel nauk Nowej Akademii. Grunt pod ustalenie kanonu siedmiu sztuk wyzwolonych przygotowali myśliciele nurtu średniego platonizmu, tacy jak Nikomach z Gerazy i Teon ze Smyrny. Jednak pełną spójność cała koncepcja uzyskała dopiero dzięki neoplatonikom.

Wobec braku dowodów w postaci zachowanych greckich tekstów neoplatońskich na ten temat, Hadot w przekonujący sposób wykazuje słuszność swej tezy na podstawie schematu sztuk u dwu autorów późnej starożytności, którzy – jak wiemy – pozostawali wierni tradycji neoplatońskiej również w wielu innych aspektach swej filozofii: Augustyna i Marcjanusa Kapelli⁵²⁶. Także Kasjodor prawdopodobnie korzystał z neoplatońskiego komentarza do *Εἰσαγωγή* Porfiriusza⁵²⁷.

⁵²⁴ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 52–57. Autorka twierdzi też, że autorem schematu mógł być Porfiriusz (tamże, s. 101 nn.).

⁵²⁵ H.-I. Marrou, *Les arts libéraux...*, s. 13.

⁵²⁶ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 101–155.

⁵²⁷ Tamże, s. 199–203.

Żyjący w IV w. po Chrystusie Augustyn z Hippony w drugiej księdze *De ordine* wprowadza Rozum – Ratio – *Λόγος*, który stworzył poszczególne dziedziny sztuk wyzwolonych, przedstawione tutaj wedle porządku obowiązującego w średniowieczu. Problematyka sztuk poruszona została podczas rozważań na temat zła, a konkretnie tego, w jaki sposób zło może mieścić się w porządku ustalonym przez Boga. Istnieją dwie uzupełniające się drogi rozwikłania tego i innych trudnych zagadnień. By osiągnąć tego rodzaju wiedzę, trzeba poddać się władzy autorytetu oraz podążać za rozumem. Człowiek, który początkowo postępował zgodnie ze wskazówkami autorytetu, z czasem zrozumie słusność tych wytycznych, pojmie też, czym jest rozum, a wreszcie „czym jest myśl, w której wszystko się mieści lub raczej która jest wszystkim i która – poza wszystkim – jest zasadą wszystkiego” [tłum. J. Sulowski]⁵²⁸. Rozpoznać tu można wyraźnie trzy hipostazy neoplatońskie – Jedno, Intelkt i Duszę. Podobny fragment pojawia się w *De Civitate Dei*⁵²⁹, gdzie przypisywany jest Porfiriuszowi. Prawdopodobnie chodzi tutaj o dzieło *O powrocie Duszy*⁵³⁰. Tematem tej rozprawy był powrót duszy ludzkiej do jej ojczyzny – Intelktu. Jego pierwszym etapem jest zwrócenie ku samej sobie i oczyszczenie z wpływów świata zmysłowego.

Ponieważ Rozum przejawia naturalną tendencję do łączenia się z tym, co rozumne, na przykład z drugim rozumnym bytem, wynalazł on słowa, za pomocą których dusze ludzkie mogą się porozumieć. Pismo zrodziło się z potrzeby porozumienia z osobami nieobecnyymi. Jednak nie byłoby możliwe nadanie znaków wszystkim dźwiękom języka, gdyby rozciągały się one w jakąś nieokreśloną nieograniczoność. Dlatego Rozum zauważył i wykorzystał możliwość użycia liczb. Tak powstała elementarna nauka, *velut quaedam artis grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat*⁵³¹. Następnie Rozum odkrył prawidłowości rządzące językiem i tak powstała gramatyka opisana tutaj zgodnie ze wszystkim tradycyjnymi podziałami. Dalej na drodze analizy, syntezy i definicji reguł gramatyki powstała dialektyka, a potem, by nauczać i zachęcać ludzi ku temu, co dobre i pożyteczne, Rozum odkrył retorykę. Tę część rozważań kończy Augustyn ważkim – jak się przekonamy – stwierdzeniem: *hactenus pars illa quae in significando rationabilis dicitur, studiis liberalibus disciplinisque*

⁵²⁸ Aug. *De ord.* II 9, 26: *Quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa et quid praeter universa universorum principium.*

⁵²⁹ Aug. *De Civ. Dei* X 29.

⁵³⁰ Zdaniem P. Courcelle'a (*Les lettres...*, s. 167), pisząc dwa inne dialogi z Cassiciacum: *De beata vita* oraz *Contra academicos*, Augustyn dysponował łacińskim przekładem tego dzieła Porfiriusza.

⁵³¹ Aug. *De ord.* II 12, 35: „jak gdyby okres dziecięcy sztuki gramatycznej – Warron nazywa to *litteratio*” [tłum. J. Sulowski].

*promota est*⁵³². Podobnie jak u stoików trzy sztuki stanowią tu domenę Logosu, ale Logos postrzegany jest nie tylko jako Rozum, lecz również jako stosunek liczbowy⁵³³. Zdaniem I. Hadot to właśnie neoplatońskie przesunięcie akcentu miało decydujący wpływ na ustalenie się cyklu sztuk. Badaczka pisze:

Une fois la grammaire et rhétorique reconnues, à côté de la dialectique, comme éléments indispensables du „cursus” des études néoplatoniciennes, la voie était désormais libre pour la formation du cycle des sept arts libéraux par l’addition des quatre sciences de „quadrivium”⁵³⁴.

Hadot uważa, że najbardziej prawdopodobnym źródłem powyższych koncepcji Augustyna były dzieła Porfiriusza; również Proklos podkreśla ten związek.

W dalszej części wywodu Augustyn stwierdza:

[...] stąd było wolą rozumu przerwyc się ku błogiej kontemplacji spraw Bożych. Lecz aby nie upaść z wyżyn, znalazł on stopnie, po których się wznosił, i sam sobie torując drogę wśród własnych dziedzin, usiłował ustalić własny porządek. Pożądał bowiem piękna, które mógłby sam bezpośrednio oglądać, bez pomocy cielesnych oczu. Przeszkadzały mu w tym zmysły⁵³⁵ [tłum. J. Sulowski].

Widzimy tutaj neoplatońskie dążenie do kontemplacji Absolutu, w którym zmysły stanowią przeszkodę. Jest to ślad obecnej wśród neoplatoników koncepcji, zgodnie z którą wyzwolenie duszy od śmiertelności realizuje się do pewnego stopnia poprzez ucieczkę od ciała i postrzegania zmysłowego. Czytamy w tym fragmencie również o stopniach, po których umysł zamierza wznieść się ku Najwyższemu. Stanowią je dyscypliny matematyczne, ponieważ – jak odkrył Rozum – liczby są boskie, wieczne i rządzą wszystkimi dziedzinami, również językiem, gramatyką i poezją⁵³⁶. W tym absolutyzowaniu pojęcia liczby można dostrzec wyraźne wpływy myśli pitagorejskiej.

⁵³² Tamże II 13, 38: „Dotąd sięga za pomocą nauk wyzwolonych ta dziedzina, która nazywa się rozumową ze względu na znaki, jakimi się posługuje” [tłum. J. Sulowski].

⁵³³ Por. tamże II 12, 35–36; II 14, 41.

⁵³⁴ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 117: „Od momentu, gdy gramatyka i retoryka zostały uznane, wraz z dialektyką, za niezbędne elementy «cursus» nauk neoplatońskich, droga do uformowania cyklu siedmiu sztuk wyzwolonych poprzez dodanie czterech sztuk «quadrivium» była otwarta” [tłum. A.L.].

⁵³⁵ Aug. *De ord.* II 14, 39: *Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus, atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediabatur a sensibus.*

⁵³⁶ Tamże II 13, 39–41.

Zdaniem Augustyna Rozum ludzki posługuje się dwoma zmysłami – wzroku i słuchu, biorąc pod uwagę dzieła ludzkie, które widzimy, i słowa, które słyszymy⁵³⁷. Muzyka miałaby zatem służyć do oczyszczenia zmysłu słuchu (temu służyły też nauki związane ze słowem), zaś geometria i astronomia – zmysłu wzroku. Sztuki mają stanowić przygotowanie do nauki filozofii, która stanowi ostatnią z nich, a równocześnie ich ukoronowanie⁵³⁸. W ten sposób realizowałyby się powrót duszy do jej ojczyzny, w neoplatonizmie zwanej Jednym. Niezbędne jest do tego życie w cnocie oraz zgłębianie nauk w przepisanej kolejności – od najbardziej związanych ze zmysłami ku najbardziej abstrakcyjnym.

Podobny schemat miał stać się osnową nigdy nieukończonyj serii podręczników sztuk⁵³⁹. Zdaniem Ubaldo Pizzanigo, Augustyn uczynił: „il primo sistematico tentativo di ricostruire in forma nuova l'enciclopedia varroniana”⁵⁴⁰. Zdołał zredagować jedynie podręcznik zawierający podstawy gramatyki oraz sześć ksiąg (z zamierzonych dwunastu) *De musica*⁵⁴¹. Do naszych czasów dotrwało jedynie to połowicznie ukończone dziełko oraz nieliczne fragmenty dotyczące gramatyki⁵⁴². Zgodnie z tym, co Augustyn napisał pod koniec życia w *Retractationes*⁵⁴³, astronomia w tym schemacie miała zostać zastąpiona przez filozofię⁵⁴⁴. Zważywszy, iż naczelnym celem nauczania miała być u Augustyna filozofia właśnie, dziwi fakt włączenia jej do kręgu nauk propedeutycznych. Wytłumaczenie takiego stanu rzeczy odnajdujemy w *De ordine*. Z rozsznanych w tekście spostrzeżeń można wywnioskować, iż Augustyn wyróżniał filozofię „wysoką”, prowadzącą bezpośrednio do mądrości poprzez poznanie duszy i Boga⁵⁴⁵, oraz filozofię niższą, z którą należy zapoznać się, nim przystąpi się do tej pierwszej. Miałyby się do niej zaliczać oparte na matematyce i dialektyce rozważania na

⁵³⁷ Tamże II 11, 32.

⁵³⁸ Zdaniem I. Hadot (*Arts libéraux...*, s. 132) *artes* stanowią przygotowanie do studiowania właśnie filozofii neoplatońskiej i na kształt wznoszących się stopni prowadzą od poznania rzeczywistości zmysłowej do tego, co intelligibilne.

⁵³⁹ Całościowe opracowanie zagadnienia sztuk wyzwolonych w pismach Augustyna odnajdujemy w: H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 (szczeg. rozdziały II–IV, s. 187–275).

⁵⁴⁰ U. Pizzani, *Il filone enciclopedico nella patristica, da Sant'Agostino a Sant'Isidoro di Siviglia*, „Augustinianum” 14 (1974), s. 669: „pierwszą systematyczną próbę zrekonstruowania w nowej formie encyklopedii Warrona” [tłum. A.L.].

⁵⁴¹ H.-I. Marrou, *Saint Augustin...*, s. 237–238, 570–579. Do pozostałych ksiąg Augustyn napisał jedynie szkice, ale już za jego życia zaginęły one, o czym pisze w *Retractationes* (I 6).

⁵⁴² Ślady pism o gramatyce, retoryce i dialektyce śledzi H.-I. Marrou, *Saint Augustin...*, s. 570–579.

⁵⁴³ Aug. *Retr.* I 5.

⁵⁴⁴ Por. Aug. *De ord.* II 2, 16, 44; II 12, 35; II 18, 47 – astrologia zamiast astronomii; Aug. *Retr.* I 6 – bez astronomii. Pozbawiony filozofii schemat sztuk można odnaleźć w: Aug. *De ord.* II 4, 13; Aug. *De quantitate animae* 23, 72; Aug. *Conf.* IV 16, 30.

⁵⁴⁵ Por. Aug. *De ord.* II 18, 47.

temat podstawowych zagadnień filozoficznych (materia, byt i niebyt, gatunek, miejsce, czas itp.)⁵⁴⁶.

Na szczególną uwagę zasługuje dzieło Marcjanusa Kapelli (działal pomiędzy 410 a 439 r. n.e.) *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ta opowieść, w której siedem sztuk wyzwolonych stanowi podarek ślubny dla panny Filologii, wywarła duży wpływ na następne wieki. Pierwsze dwie księgi, stanowiące wprowadzenie, pełne alegorii i symboli, pozwalają zrozumieć, że „gli studi liberano l'anima della schiavitù del sensibile”⁵⁴⁷. Sztuki przedstawione są prawdopodobnie w takiej kolejności jak u Warrona⁵⁴⁸, a więc gramatyka, dialektyka, retoryka, geometria, arytmetyka, astronomia i muzyka. Każdej z upersonifikowanych sztuk poświęcona została jedna księga, w której opisane są dokładnie jej wygląd i atrybuty. W związku małżeński z Filologią za radą Apollina wstępuje Merkury. Bogowie aprobują to małżeństwo i godzą się przyjąć do swego grona nadobną pannę, która posiadała całą wiedzę. Przed ceremonią zaślubin musi ona zwymiotować pewne księgi, by stać się czystą i godną wstąpienia w niebiosy. W przygotowaniach uczestniczy matka panny młodej – Phronesis (uosobienie rozsądku) oraz cztery Cnoty i trzy Gracje. W podróży do niebios towarzyszą jej zaś Labor (praca) i Amor (miłość) oraz panny Epimelia (pilność) i Agrypnia (nocna praca umysłowa, brak snu). Na początku księgi dziewiątej czytamy, że Medycyna i Architektura nie zostały dopuszczone do niebiańskiego orszaku, ponieważ zajmują się sprawami ziemskimi. Zgodnie z taką opinią późniejsi pisarze wyłączają te dwie sztuki z kanonu, który tym samym osiągnął swój ostateczny kształt.

W dziele Marcjanusa elementy neoplatońskie są bardzo wyraźne. Merkury stanowi reprezentację Logosu – Rozumu, również w sensie słowa⁵⁴⁹. Zanim wybrał Filologię, myślał o ożenku z Mądrością (Sophia), Wróżbiarstwem (Mantike) oraz z Duszą (Psyche)⁵⁵⁰. Już Augustyn podkreślał naturalne powinowactwo boskiego Rozumu z mądrością, jednak nie wspominał o magicznym aspekcie natury Hermesa – Merkurego, który był przecież w mitologii starożytnej posłańcem bogów, a także tym, który objaśniał boskie przesłanie jako Hermes Trismegistos z *Corpus Hermeticum*⁵⁵¹. Dokładny przekład imienia jego oblubienicy Filologii

⁵⁴⁶ Por. tamże II 16, 44.

⁵⁴⁷ Por. L. Holz, *Arti liberali...*, s. 216: „studia uwalniają duszę z niewoli tego, co zmysłowe” [tłum. A.L.].

⁵⁴⁸ Tamże, s. 215; M. Simon, *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der „Artes liberales” von Varros „Disciplinarum libri”*, „Philologus” 110 (1966), s. 88–101; I. Hadot (*Arts libérales...*, s. 149) uważa jednak, że kolejność ta podyktowana była jedynie względami artystycznymi i nie ma wystarczających dowodów na wzorowanie się Marcjanusa na encyklopedii Warrona.

⁵⁴⁹ Por. Mart. Cap. *De nuptiis* I 92; Jowisz nazywa swego syna Merkurego słowami *sermo* oraz *interpres mentis meae*.

⁵⁵⁰ Tamże I 6.

⁵⁵¹ A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 1950, s. 67–88.

brzmi: „ta, która kocha Rozum”. Matką jej jest Phronesis, a więc mądrość osadzona w kontekście etycznym, polegająca na umiejętności odróżnienia dobra od zła. Wnosić z tego należy, iż koniecznym warunkiem istnienia Filologii oraz poznania nauk, które ona obejmuje, jest życie oparte na wytycznych moralnych, ukierunkowane na cnotę. Podobny warunek pojawił się już w omawianym fragmencie *De ordine* Augustyna, a więc prawdopodobnie także u Porfiriusza. Zaś upersonifikowana Cnota cieszy się szczerze z planowanego małżeństwa, gdyż Filologia jest krewną i opiekunką Wróżbiarstwa, hojną przyjaciółką Mądrości oraz wychowawczynią Duszy, która dopiero dzięki niej zyskała ogładę i przestała prowadzić życie podobne zwierzętom. Filologia do tego stopnia kocha Duszę, że stara się zapewnić jej nieśmiertelność⁵⁵². Jest to kolejna z zasadniczych koncepcji neoplatonizmu, która pojawiła się również w *De ordine* Augustyna: potrzebne są studia, by uwolnić duszę z więzów ciała, które powodują, że żyje ona jak zwierzę, pozostając we władzy zmysłów. Nie są to jedyne elementy osadzające dzieło Kapelli w kontekście neoplatońskim. Filologia pozostaje w ścisłym związku z teurgią i wieszczbiarstwem oraz ma moc przywoływania bogów, o czym wspomina Junona w *De nuptiis* (I 37). Być może jest to nawiązanie do rytuału przywołania – κλήσις – uprawianego przez neoplatoników dla wywołania epifanii bóstwa⁵⁵³. Sama apoteoza Filologii odbywa się wedle reguł inicjacji misteryjnej, która mogła być jednym z elementów duchowego rozwoju w neoplatonizmie⁵⁵⁴.

W drugiej księdze Filologia, przygotowując się do małżeństwa, przeprowadza arytmologiczną wróżbę, sumując kolejno liczby przypisane imieniu Merkurego i własnemu⁵⁵⁵. Uzyskuje w ten sposób liczbę trzy dla przyszłego małżonka i cztery dla siebie. Ich suma, czyli siedem, odgrywała ogromną rolę w antycznej arytmologii – oznaczała Atenę, Rozum, a u Marcjanusa Νοῦς⁵⁵⁶. Analogia do cyklu sztuk jest jasna. Sztuki zostają uświęcone poprzez małżeństwo Merkurego z Filologią. Dzięki temu mariażowi boski Intelkt może napełniać *mentis ima*, a ludzie przy pomocy sztuk zdolni są dążyć ku niebu⁵⁵⁷. Zatem opowieść o zaślubinach Filologii, personifikacji wiedzy, z boskim Rozumem – Merkurym stanowi alegoryczną wariację tematu podjętego przez Augustyna w *De ordine* – drogi, którą za pośrednictwem zdobywanej wiedzy pokonać musi dusza, by po śmierci powrócić do swej ojczyzny.

⁵⁵² Mart. Cap. *De nuptiis* I 23.

⁵⁵³ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 139–140.

⁵⁵⁴ *Martiani Capellae „De nuptiis Philologiae et Mercurii” liber secundus. Introduzione, traduzione e commento*, wyd. L. Lenaz, Padova 1975, s. 9–23.

⁵⁵⁵ Por. Mart. Cap. *De nuptiis* II 101–103. Bardziej szczegółowo omawia to zagadnienie I. Hadot (*Arts libéraux...*, s. 140–142).

⁵⁵⁶ Mart. Cap. *De nuptiis* VI 567.

⁵⁵⁷ Tamże II 126.

Ta prozymetryczna alegoria zapłodniła wyobraźnię wielu pisarzy średniowiecznych, a opisy sztuk stały się podstawą ich przedstawiania w sztukach plastycznych. Widzimy je na przykład na fasadach katedr w Chartres, Notre-Dame w Paryżu, w Auxerre i w Laón⁵⁵⁸. Warto zauważyć, że opisy poszczególnych sztuk stanowią wielobarwny kobierzec cytatów z autorów wieków minionych. Styl i język tych wynurzeń są nie mniej dziwaczne i zawiłe niż ich treść. I tak na przykład rozpoczynając w księdze szóstej opowieść o naukach kwadrywalnych, geometrię *sensu stricto* omawia Marcjanus pokrótce, natomiast we wstępie do tej dziedziny daje długą listę nazw miejscowych zaczerpniętych od Pliniusza Starszego za pośrednictwem Solinusa. Już Solinus w Pliniuszowym katalogu mirabiliów geograficznych dokonał sporych skrótów, natomiast efektem działalności Marcjanusa Kapelli jest lista całkowicie pozbawiona użyteczności, w której skupia się on głównie na nazwach mających jakieś asocjacje literackie. Mimo tego typu absurdów oraz trudności, jakie ze względu na zawiły styl musiała nastęrczać lektura, dzieło Marcjanusa Kapelli stanowiło obowiązkową pozycję w katalogu każdej ze średniowiecznych bibliotek, było czytane i komentowane przez wybitne osobowości wieków średnich⁵⁵⁹.

Wielką rolę w przekazywaniu wiekom średnim nauk kwadrywalnych odegrał Boecjusz (475–524). Jednak – co ciekawe – mimo że opierał się na greckich źródłach nurtu platońskiego, brak w jego pismach koncepcji pełnego cyklu siedmiu sztuk⁵⁶⁰. Mimo to wydaje mi się konieczne przedstawić tutaj w zarysach jego działalność. Boecjusz wyróżniał się wyjątkową umysłowością na tle swej epoki. Urodzony w arystokratycznej rodzinie, odebrał wykształcenie odpowiednie do swej pozycji. Legenda głosi nawet, że przez osiemnaście lat studiował w Grecji⁵⁶¹. Po śmierci rodziców jego opiekunem był najprawdopodobniej Kwintus Aureliusz Memmiusz Symmach. Boecjusz poślubił jego córkę Rustycjanę, a o wielkim szacunku do tutora świadczyć może fakt, iż to właśnie Symmachowi zadedykował swoją pierwszą książkę. Jego talenty prędko zostały docenione przez cesarza Teodoryka. Boecjusz pozostawał w jego służbie aż do czterdziestego czwartego roku życia, kiedy popadł w niełaskę, broniąc swego przyjaciela Albinusa, którego przyłapano na korespondencji z Justynianem, co Teodoryk uznał za zdradę stanu. Oczekując w więzieniu na wykonanie wyroku, napisał książkę, która uczyniła zeń jeden z największych autorytetów średniowiecza – *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*.

⁵⁵⁸ É. Mâle, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris 1899, s. 76 nn.

⁵⁵⁹ W.H. Stahl, *Roman Science...*, s. 170–190.

⁵⁶⁰ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 206.

⁵⁶¹ Legenda ta opiera się na jednym z dwu listów, które do Boecjusza skierował Kasjodor w imieniu Teodoryka, podczas gdy obydwa pisarze pracowali na dworze tego króla (Cass. *Varia* I 45).

Jednak nie jest to jedyna pozycja w jego bogatym dorobku literackim, która wywarła głęboki wpływ na kolejne wieki. Od wczesnej młodości towarzyszyło Boecjuszowi poczucie misji. W przedmowie do swego pierwszego dzieła – *Introductio arithmetica*, czyli w liście dedykacyjnym skierowanym do Symmachusa, opisał szeroko zakrojony plan studiów i prac popularyzatorskich, dzięki którym miał nadzieję przybliżyć współczesnym dorobek greckiej myśli naukowej. Zamierzał napisać podręczniki do wszystkich czterech dziedzin matematyki, ponieważ zgodnie z pitagorejskimi teoriami, które przejął od Nikomacha z Gerazy, do najwyższej filozoficznej mądrości można dojść jedynie *quodam quasi quadruvio*⁵⁶². To właśnie u Nikomacha z Gerazy pojawia się po raz pierwszy koncepcja jedności czterech sztuk matematycznych. Arytmetyka reprezentuje wielość samą w sobie, muzyka – wielość w relacji, geometria – wielkość nieruchomą, astronomia – wielkość w ruchu. Te cztery nauki stanowią cztery drogi – *τέσσαρες μέθοδοι* – prowadzące do poznania bytów. Właśnie dla oddania tego greckiego terminu ukuł Boecjusz łacińskie sformułowanie *quadruvium*⁵⁶³. Nikomach, który działał pod koniec I w. po Chrystusie, stworzył najbardziej bodaj wpływowy podręcznik matematyki starożytności – *Introductio arithmeticae*, przetłumaczony na łacinę dwukrotnie.

Pierwszy z zaplanowanych podręczników Boecjusza, *De arithmetica*, jest swobodnym tłumaczeniem *Wprowadzenia do arytmetyki* Nikomacha. Jako pierwszy tego zadania podjął się Apulejusz około roku 160 n.e. i właśnie z tego tłumaczenia, dziś już nieznanego, korzystali Kasjodor i Izydor⁵⁶⁴. Z drugiego, swobodnego przekładu *Arytmetyki*, autorstwa Boecjusza, korzystano obficie przez całe średniowiecze, podczas gdy tłumaczenie Apulejusza straciło na znaczeniu. Z kolei traktat *O muzyce*, oparty na *Podręczniku harmonii* Nikomacha oraz na *Harmoniach* Ptolemeusza, był używany na uniwersytecie oksfordzkim aż do XVIII w.⁵⁶⁵ Z pracy o geometrii zachowały się tylko nieliczne fragmenty, niepozwalające stwierdzić z całą pewnością, czy rzeczywiście (jak pisze Kasjodor w *Institutiones*) było to tłumaczenie *Geometrii* Euklidesa. Prawdopodobnie Boecjusz zdołał ukończyć swe kwadrywium, lecz świadectw na istnienie *O astronomii* przetrwało bardzo niewiele.

Boecjusz pragnął ponadto przełożyć na łacinę wszystkie pisma Platona i Arystotelesa oraz wykazać, że koncepcje tych filozofów nie stoją ze sobą w sprzeczności. Przedwczesna śmierć uniemożliwiła mu dokończenie gigantycznej pracy. Zdołał jednak przełożyć *De interpretatione*, *Analytica priora et posteriora* oraz *Sophistici Elenchi* Arystotelesa, które średniowiecze określa mianem *logica vetus*.

⁵⁶² Boecjusz w tłumaczeniu *Institutio arithmetica* Nikomacha I 1.

⁵⁶³ Tamże.

⁵⁶⁴ W.H. Stahl, *Roman Science...*, s. 132.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 200.

Napisał też dwa osobne komentarze do *De interpretatione* oraz jeden do arystotelejskich *Kategorii*. Stworzył ponadto komentarze do *Εἰσαγωγή* Porfiriusza i do cycerońskich *Topik*. Miał też na swoim koncie kilka własnych prac na temat logiki.

Do utrwalenia i przekazania teorii sztuk wyzwolonych w takim kształcie, w jakim znana jest dzisiaj, przyczynił się znacząco żyjący na przełomie V i VI w. Kasjodor⁵⁶⁶, zaufany sekretarz Teodoryka Wielkiego. Wycofawszy się około roku 540 z życia publicznego, założył słynny klasztor Vivarium, nieopodal Squillace w Kalabrii. Jego zasługą była posunięta znacznie dalej niż u Augustyna desekularyzacja sztuk, co przyczyniło się do ich chętnego przyjęcia w średniowieczu. Kasjodor marzył o powołaniu, przy wsparciu papieża Agapita, wyższej szkoły teologicznej w Rzymie⁵⁶⁷ na wzór szkół w Nisibis i w Aleksandrii. Niestety przedłużające się wojny udaremniły ten zamiar. W związku z tym Kasjodor starał się realizować swe ideały wychowawcze oraz kulturalne⁵⁶⁸ w obrębie klasztoru Vivarium. W tym celu przed rokiem 551 napisał podręcznik nauk świeckich i kościelnych zatytułowany⁵⁶⁹ *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*⁵⁷⁰. Przeznaczony był on dla mniichów kształcących się i pracujących w Vivarium. Składał się z dwóch ksiąg, które prędko zaczęły funkcjonować odrębnie, na co wskazuje tradycja rękopiśmienna⁵⁷¹. W późniejszych czasach szerzej korzystano z księgi drugiej, poświęconej naukom świeckim, pod którym to terminem rozumiał Kasjodor właśnie sztuki wyzwolone. W pierwszej księdze podaje autor zawartą w trzydziestu trzech rozdziałach (ponieważ taki był wiek Chrystusa w chwili śmierci) bibliografię, dzięki której można poszerzyć wiadomości na temat Pisma Świętego i dzieł autoritetów kościelnych, takich jak święci Augustyn, Ambroży, Hieronim, Eugipiusz itp.

⁵⁶⁶ B. Altaner, B.A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 630–632; J. O'Donnell, *Cassiodorus*, London 1979.

⁵⁶⁷ P. Riché, *Edukacja...*, s. 143–146.

⁵⁶⁸ Więcej na ten temat w: M. Zelzer, *Cassiodoro come continuatore del rinascimento del quarto secolo*, w: *Cassiodoro: dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace: Atti del convegno internazionale di studi – Squillace 25–27 ottobre 1990*, Messina 1993, s. 221–231.

⁵⁶⁹ Tytuł ten w różnych manuskryptach ma różne warianty. Pierwsza część pozostaje niezmienna, natomiast w drugiej pojawiają się takie sformułowania jak: *humanarum* zamiast *saecularium* oraz *lectiones*, *res* w miejsce *litterae* (por. *Cassiodori senatoris Institutiones*, wyd. R.A.B. Mynors, Oxford 1937, s. LII–LIV).

⁵⁷⁰ Bibliografia dotycząca *Institutiones* jest bardzo szeroka. Nielatwo wybrać tu najważniejsze pozycje. Czerpałam między innymi z: L.W. Jones, *An Introduction to Divine and Human Readings by Cassiodorus senator*, New York 1969; L. Alfonsi, *Cassiodoro e le sue „Institutiones”*, „Klearchos” 6 (1964), s. 6–20, a z nowszych: F. Troncarelli, *Vivarium. I libri, il destino*, Turnhout 1998 oraz zwięzłe wprowadzenie pióra M. Donniniego we włoskim tłumaczeniu *Institutiones*, Roma 2001, s. 16–43.

⁵⁷¹ Por. *Cassiodori senatoris Institutiones...* (wprowadzenie do wydania); E.K. Rand, *The New Cassiodorus*, „Speculum” 13 (1938), s. 443–447; P. Courcelle, *Histoire d'un brouillon cassiodorien*, „Revue des études anciennes” 44 (1942), s. 65–86.

W drugiej księdze Kasjodor daje zwięzły wykład sztuk wyzwolonych. Na początku przytacza szereg miejsc z Pisma Świętego zawierających odniesienie do liczby siedem⁵⁷². Przywołuje między innymi werset z Księgi Przysłów (9, 1): „Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn”. Porównanie sztuk do siedmiu filarów mądrości weszło na stałe do topiki średniowiecznej⁵⁷³. Kasjodor dowodzi, iż liczba siedem, często występująca również w Apokalipsie, oznacza wieczność, ponieważ nie ma w niej żadnej niedoskonałości – *defectus*⁵⁷⁴. W ten sposób dodaje powagi sztukom zamykającym się w alegorycznej liczbie siedem. Widać tutaj, jak daleko postąpił proces absorpcji sztuk przez kulturę chrześcijańską.

W dalszej części przedmowy Kasjodor omawia etymologię przymiotnika *liberalis*, wiążąc ją z *liber*, -i (księgą)⁵⁷⁵. Wspomniałam już o tym nieco wcześniej. Przedstawia też za Warronem etymologiczny wywód na temat rzeczownika *ars*, który zdaniem Reatyńczyka ma takie brzmienie, ponieważ *nos suis regulis artet atque constringat*⁵⁷⁶. Ponadto Kasjodor wskazuje na inną motywację słowotwórczą, podobnie jak wielu wcześniejszych pisarzy⁵⁷⁷ wyprowadzając *ars* z greckiej ἀρετή, czyli *a virtute, quam disserti viri uniuscuiusque rei scientiam vocant*⁵⁷⁸.

Jednak prawdziwe wprowadzenie do sztuk wyzwolonych nie znajduje się na początku tej książki, lecz we wstępie, który poprzedza omówienie dialektyki. Mogłoby to wskazywać, że spośród *septem titulis* z największym pietyzmem odnosił się Kasjodor właśnie do dialektyki oraz do nauk matematycznych, które przedstawił dalej⁵⁷⁹. Trzeba przyznać, że retoryka i gramatyka zostały potraktowane dosyć skrótowo. Zdaniem I. Hadot⁵⁸⁰ stało się tak dlatego, że Kasjodor omówił cykl sztuk z punktu widzenia studenta przystępującego do nauki logiki.

⁵⁷² Ps 118 (119), 164; Ps 33 (34), 2; Wj 25, 37.

⁵⁷³ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 47.

⁵⁷⁴ Cass. *Inst.* II praef. 2: *Qui tamen calculus ad illud nos aeternum tempus trahit, quod non potest habere defectum; merito ergo ibi semper commemoratur, ubi perpetuum tempus ostenditur.* „Ta liczba kieruje nas ku temu wiecznemu czasowi, który nie może mieć żadnej skazy; słusznie więc zawsze wspomina się o niej, gdy mowa o wieczności” [tłum. A.L.]. Dodatkowo wzmacniają to dowodzenie dwa przywołane przez Kasjodora bezpośrednio przed tym fragmentem przykłady biblijne: „Siedemkroć na dzień wysławiam Ciebie z powodu sprawiedliwych Twych wyroków” (Ps 118 (119), 164) oraz: „Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego chwała” (Ps 33 (34), 2). Jak widać przez taki dobór cytatów Kasjodor stara się udowodnić, że „siedemkroć” jest równoznaczne z „w każdym czasie”.

⁵⁷⁵ Cass. *Inst.* II praef. 4.

⁵⁷⁶ Varro (*Grammaticae Romanae Fragmenta...*, fr. 233): „ściska nas i ogranicza swoimi regułami” [tłum. A.L.].

⁵⁷⁷ Serv., w: *Gramm.* IV, s. 405, fr. 2.

⁵⁷⁸ Cass. *Inst.* II praef. 4: „od cnoty, którą uczeni nazywają znajomością wszystkich rzeczy” [tłum. A.L.].

⁵⁷⁹ L. Holz, *Arti liberali...*, s. 219.

⁵⁸⁰ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 201–202.

Taki uczeń kurs gramatyki i retoryki miał już za sobą. Wstęp poprzedzający sztukę dialektyki przypomina wprowadzenie do kursu filozofii, a więc etyki, fizyki itd. Jednak skończywszy wykład na temat dialektyki, Kasjodor przechodzi do czterech nauk matematycznych, a nie do wyżej wspomnianych dziedzin. Jest to wyraźne piętno neoplatonizmu, a także ślad zrównania w czasach kasjodorowych schematu sztuk z pojęciem wykształcenia jako takiego.

Główną cechą encyklopedii Kasjodora jest celowe dążenie do połączenia kultury wyrastającej z antyku z kulturą chrześcijańską, a dążenie to najlepiej oddaje paralelizm dwóch ksiąg *Institutiones*. Jednak literatura pogańska w oczach Kasjodora nie znajduje uznania – druga księga *Institutiones* odwołuje się niemal wyłącznie do pism natury technicznej, zaś nieczęste cytaty z literatury pięknej pojawiają się wyłącznie jako egzemplifikacja lub kalka ze źródeł, z których autor korzystał. Widać wyraźnie, że celem nadrzędnym kasjodorowej encyklopedii było przedstawienie pewnego programu kształcenia skierowanego do środowiska monastycznego. Mnisi podążający za nim mieli rozumieć podstawy kultury świata, w którym się obracają, lecz przede wszystkim zyskać jak najlepszą bazę do pogłębionej lektury Pisma Świętego.

Podsumowując ten krótki przegląd rzymskich prac encyklopedycznych i popularyzatorskich, można stwierdzić, że w ciągu wieków zestaw sztuk ulegał wahaniom. Szczególnie często do siedmiu podstawowych sztuk dołączano dodatkowe dyscypliny. W I w. p.n.e. Warron w *Novem libri disciplinarum* zamieścił siedem sztuk wzbogaconych o medycynę i architekturę. Klasyk medycyny Galen wcielił do obowiązującego schematu medycynę i prawo⁵⁸¹. Można to tłumaczyć tendencją do obejmowania łacińskim terminem ogółu dyscyplin tworzących kulturę wyższą⁵⁸².

Po Warronie dopiero Marcjanus Kapella, pięć wieków później, ujął zestaw sztuk w ramy jednej encyklopedii. Tymczasem powstawały traktaty dotyczące poszczególnych dziedzin, takie jak zamierzony szereg podręczników Augustyna, przy czym zarówno biskup Hippony, jak i inni pisarze chrześcijańscy często w sposób świadomy odmawiali miejsca w tym schemacie astronomii, ponieważ kojarzyła się ona ze źle widzianą astrologią.

Na marginesie warto jeszcze podkreślić, iż rozróżnienie pomiędzy *artes* – jako dziedzinami *trivium* oraz *disciplinae* – naukami *quadrivium*, bardzo dobrze znane encyklopedystom średniowiecznym, pozostawało zupełnie nieznanie w starożytności klasycznej. Niektórzy badacze przypisują zarysowanie tego podziału świętemu Augustynowi⁵⁸³. Pobieźna nawet analiza tekstów wykazuje

⁵⁸¹ Galenus *Protrepticus* 14.

⁵⁸² H.-I. Marrou, *Les arts libéraux...*, s. 23.

⁵⁸³ J. Mariétan, *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris 1901, s. 57–62.

jednak, że Augustyn pod pojęciami *artes liberales* i *disciplinae* rozumiał całość podstawowej, ogólnej wiedzy⁵⁸⁴. Ponadto *disciplinae liberales* zajmują u niego miejsce wewnątrz szerszej kategorii *artes*, co jednak nie wyklucza identyfikowania obydwu tych terminów: *loquatur historia narrans qui fuerint quarumque rerum inventores, qui primi liberalium disciplinarum aliarumque artium institutores*⁵⁸⁵. Zdaniem H.-I. Marrou⁵⁸⁶ to Marcjanus Kapella jako pierwszy dał wyraz pełnej świadomości różnicy dzielącej te terminy: *puellae quam plures, quarum Artes aliae, alterae dictae sunt Disciplinae*⁵⁸⁷. Ale mimo wszystko on także nie był wolny od tradycyjnego zatarcia granicy pomiędzy omawianymi terminami, ponieważ z jednej strony stosuje określenie *ars*⁵⁸⁸ w odniesieniu do geometrii, astronomii i muzyki, z drugiej zaś ogółowi wiedzy nadaje miano *disciplinae cyclicae*⁵⁸⁹. W miarę konsekwentny w odróżnianiu dziedzin *artes* od *disciplinae* pozostawał Kasjodor. Kryterium podziału jest *ἐπιστήμη*. Tylko te dziedziny, które są na niej oparte, zasługują na miano nauk, pozostałe to sztuki. Sztukami są gramatyka, retoryka i częściowo dialektyka, natomiast do nauk zaliczyć można cztery „matematyki” oraz w pewnej mierze dialektykę. Do jego podziału powrócę, omawiając Izydorową koncepcję sztuk w dalszej części niniejszego opracowania.

2.6. Stosunek chrześcijaństwa do sztuk wyzwolonych

Warto zastanowić się, jaki był stosunek chrześcijaństwa do kultury i wykształcenia klasycznego⁵⁹⁰ oraz do sztuk wyzwolonych. Trudno jest omówić to zagadnienie w kilku słowach, ponieważ z czasem stosunek ten się zmieniał, inaczej też przedstawiała się owa kwestia w nurcie kultury ściśle monastycznej, a inaczej w szerszych kręgach chrześcijańskich⁵⁹¹. Dlatego jedynie dotknę tych zagadnień, omawiając je o tyle, o ile jest to konieczne dla zrozumienia stosunku Izydora

⁵⁸⁴ Aug. *Conf.* IV 16, 30; Aug. *De libero arbitrio* I 1, 2.

⁵⁸⁵ Aug. *De Civ. Dei* XII 10, 1: „historia opowiada o pierwszych wynalazcach różnych rzeczy, o tych, co umiejętności wszelkie i sztuki pierwsi wprowadzali” [tłum. W. Kubicki].

⁵⁸⁶ H.-I. Marrou, „*Doctrina*” et „*disciplina*” dans la langue des Pères de l’Église, „*Archivum Litterarum Medii Aevi*” 9 (1934), s. 5–25.

⁵⁸⁷ Mart. *Cap. De nuptiis* II 138: „bardzo liczne dziewczęta, z których jedno zwano Sztukami, a inne Naukami” [tłum. A.L.].

⁵⁸⁸ Tamże VI 589; VII 730; IX 920.

⁵⁸⁹ Tamże IX 998.

⁵⁹⁰ A.H. Armstrong, R.A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement et Origen*, Oxford 1966.

⁵⁹¹ P. Riché, *Edukacja...*; J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997.

do sztuk. Zatrzymam się tylko przy najwybitniejszych osobowościach świata chrześcijańskiego, które miały wpływ na formowanie się obowiązujących później linii argumentacji i których myśl oddziaływała na biskupa Sewilli.

Problem odpowiedniego wychowania dzieci i edukacji młodzieży spędzał sen z powiek już Klemensowi Rzymskiemu⁵⁹² pod koniec I w., a wcześniej wypowiedział się na ten temat sam święty Paweł (Ef 6, 4; Kol 3, 21). Generalnie uważano, że za wpojenie młodemu człowiekowi zasad wiary i moralnego postępowania odpowiada rodzina oraz gmina chrześcijańska, do której on przynależy, a nauka powinna odbywać się poprzez percypowanie wzorców właściwych zachowań ze środowiska oraz poprzez świadome pobudzanie ciekawości dziecka opowiastkami biblijnymi itp. Odrębny problem stanowi nabywanie wiedzy samej w sobie. Już Tertulian pytał metaforycznie: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis*⁵⁹³, dostrzegając rozbieżność pomiędzy nauką, filozofią i etyką chrześcijańską a kulturą antyczną.

Mimo ostrego sprzeciwu wobec treści zawartych w tradycyjnym kanonie nauczania, w starożytności chrześcijanie nie zdobyli się na stworzenie własnej szkoły. Żyjąc w świecie klasycznym, nie mogli odcinać się od korzeni panującej ówczesnie kultury, stanowiącej bazę funkcjonowania społeczeństwa oraz umożliwiającej – poprzez system wspólnych nawiązań – wzajemne zrozumienie. Jak pisze W. Jaeger, opisując rozkwit religijny i literacki peryferyjnych regionów świata antycznego w erze chrześcijańskiej, „wkład tych prowincji był wielki, lecz potrzebowały instrumentu – myśli łaćińskiej i greckiej – by mogły się wypowiedzieć i wzajemnie komunikować. Dla nich wszystkich grecka tradycja była ostatecznym kulturowym punktem odniesienia”⁵⁹⁴. Wedle Tertuliana dziecko chrześcijańskie uczęszczające wraz z ogółem rówieśników do pogańskiej szkoły powinno z całą świadomością opierać się bałwochwalstwu, którym przepełnione są treści nauczania, winno zachowywać się jak człowiek, który wie, że podają mu truciznę – jaką jest Homer i poeci – i nie chce jej wypić⁵⁹⁵. Natomiast wielki Kapadocjanin – Bazyl z Cezarei w słynnej rozprawie pt. *Mowa do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich* wyraża pogląd, iż objaśniając poetów w świetle chrześcijańskiej moralności, odnieść można rozliczne korzyści z lektury. Co więcej, sam doskonale wykształcony, zachęca siostrzeńców, do których pismo jest skierowane, by postępując podobnie jak pszczoły, zbierali miód, a unikali trucizny; wybierając właściwe fragmenty z literatury pogańskiej, nauczą się lepiej zgłębiać sens Pisma Świętego. Zdanie Bazylego, który odrzucił przekaz zawarty w literaturze antycznej, chwalił natomiast jej formę, stało się

⁵⁹² Clemens Romanus *Epistula ad Corinthios* 21, 6.

⁵⁹³ Tert. *De praescript.* VII 9.

⁵⁹⁴ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 95.

⁵⁹⁵ Tert. *De idolatria* 10.

wyznacznikiem obowiązującego w wiekach późniejszych podejścia do tego zagadnienia.

Dorośli chrześcijanie mieli sobie czasem za złe zbytne umiłowanie do wytwornych antycznych form. Nie można tu nie wspomnieć o koszmarnym śnie świętego Hieronima, w którym stanął on przed obliczem Boga i został oskarżony, że jest „raczej cyceroniański niż chrześcijański”⁵⁹⁶. Z pewnością jednak dzisiejsze chrześcijaństwo miałoby inne oblicze, gdyby nie erudycja Hieronima i użytek, jaki z niej czynił na rzecz Kościoła⁵⁹⁷. Hieronim⁵⁹⁸ w młodości miał szczęście słuchać w Rzymie wykładów słynnego gramatyka Eliusza Donata, w czasach szkolnych przyjaźnił się z Rufinem z Akwilei, a styl swój kształcił poprzez lekturę Plauta, Swetoniusza, Terencjusza, Cycerona, Wergiliusza, Horacego, Persjusza i Lukana. W jego komentarzu do Księgi Jeremiasza pojawiają się obrazy rodem z literatury antycznej. W liście 70 skierowanym do retora rzymskiego Magnusa odpiera zarzut o posługiwanie się świeckimi elementami, przedstawiając argumenty, które powtarzane były później przez całe pokolenia pisarzy chrześcijańskich. Przede wszystkim w Biblii znajdujemy fragmenty rodem z literatury pogańskiej, ponadto sam król Salomon prowadził dysputy z mędrkami Tyru, a na początku Księgi Przysłów zaleca studiowanie filozofii. Święty Paweł cytuje w listach poetów pogańskich Epimenidesa i Menandra, zaś w mowie do Ateńczyków na agorze powołuje się na Aratosa. Święty Paweł czyni tak, ponieważ „nauczył się [...] od Dawida wytrącać miecz z rąk wrogów i głowę pysznego Goliata ucinąć jego własnym mieczem”⁵⁹⁹ [tłum. J. Czuj]. Zatem ważnym argumentem za znajomością literatury klasycznej jest możliwość wykorzystania jej w służbie światłej apologetyki. Podobną opinię, dobitniej jeszcze, wyraża Hieronim w liście 53 do Paulina: „świętość połączona z prostactwem sobie samej tylko pożytek przynosi i jakkolwiek Kościół Chrystusowy buduje zasługą życia, to równocześnie szkodzi mu, jeśli sprzeciwiającym się nie stawia oporu”⁶⁰⁰ [tłum. J. Czuj].

Z kolei w liście do Magnusa przytacza Hieronim figurę zawartą w Księdze Powtórzonego Prawa (21, 12), pozwalającą chrześcijaninowi rozwiązać wątpliwości sumienia wzdragającego się przed lekturą klasyków. Opisano tam, co trzeba uczynić, jeśli Izraelita chce poślubić pogańską niewolnicę. Należy jej między

⁵⁹⁶ Hier. Ep. XXII 30.

⁵⁹⁷ Wyczerpujące informacje na temat stosunku chrześcijaństwa do wykształcenia klasycznego można znaleźć w: H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, s. 435 nn.

⁵⁹⁸ B. Altaner, B.A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 519–530.

⁵⁹⁹ Hier. Ep. LXX 2: *Didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare.*

⁶⁰⁰ Tamże LIII 3: *Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest et quantum aedificat ex vitae merito Ecclesiam Christi, tantum nocet, si destruentibus non resistat.*

innymi ogolić włosy i obciąć paznokcie. Hieronim, interpretując ten fragment w sposób alegoryczny, powiada, że chrześcijanin korzystający z literatury i nauki świeckiej powinien ją wpięrow oczyścić ze zgubnych elementów, tak by mogła wydać dobry owoc⁶⁰¹. Ten sposób egzegezy wyżej przywołanego fragmentu był później często przywoływany przez pisarzy chrześcijańskich⁶⁰².

Święty Augustyn w słynnym dziele *De doctrina christiana* wyraził opinię, że wszystkie gatunki oraz wszelkie elementy warsztatu literackiego, takie jak retoryczne tropy i figury, znajdują się w Piśmie Świętym⁶⁰³. Co więcej, uważał, że słowa Biblii są podporządkowane zasadom retoryki oraz że *neque enim haec humana industria composita, sed divina mente fusa et sapienter et eloquenter [...]* *Quid mirum si et in istis inveniuntur, quos ille misit qui facit ingenia*⁶⁰⁴. Według Ernsta Roberta Curtiusa zdanie to można odczytać jako usankcjonowanie i dowartościowanie *artes* literackich, ponieważ zawiera sugestię, że pochodzą one od Boga⁶⁰⁵. Zresztą zdaniem biskupa Hippony i świętego Hieronima, szeroko pojęta wiedza konieczna jest do odkrywania tajemnic Biblii, i to zarówno w sensie dosłownym (na przykład bez znajomości kultury materialnej i przyrody nie sposób pojąć przedstawionych tam realiów), jak i figuratywnym. Większość alegorii ukazujących przepastnie głęboki sens Pisma Świętego pozostaje niezauważalna dla osób nieposiadających wykształcenia. W drugiej księdze *De doctrina christiana* szczegółowo zajmuje się Augustyn tym zagadnieniem. Podkreśla potrzebę nauki języków biblijnych – greckiego i hebrajskiego⁶⁰⁶, a dalej omawia konieczność poznania właściwości istot żywych, kamieni, roślin, a także liczb i muzyki⁶⁰⁷, sztuki wnioskowania i prowadzenia dysput⁶⁰⁸, historii⁶⁰⁹ oraz astronomii (w ograniczonym zakresie potrzebnym do właściwego wyznaczenia czasu cyklu paschalnego w kolejnych latach⁶¹⁰). Ostrzega przed nadmierną ostrożnością i fałszywym z gruntu odrzucaniem wszystkiego, co świeckie w naukach, gdyż są to niejednokrotnie nauki i umiejętności podstawowe, które służą dobru. Powiada na przykład: „nie trzeba przecież unikać uczenia się liter dlatego tylko, że

⁶⁰¹ Tamże LXX 2.

⁶⁰² O użyciu tej alegorii w późniejszych wiekach por. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges 1948, s. 94 nn.

⁶⁰³ Aug. *De doctr. christ.* III 29; IV 6, 9–7, 21.

⁶⁰⁴ Tamże IV 7, 21: „Zasady te nie zostały ustanowione ludzkim przemysłem, lecz mądrze i skutecznie wlane przez Boży umysł [...]. Cóż dziwnego zatem, że zasady te odkrywa się u pisarza [tj. autora biblijnego] zesłanego przez Stwórcę, który użycza rozumu” [tłum. J. Sulowski].

⁶⁰⁵ E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 47.

⁶⁰⁶ Aug. *De doct. Christ.* II 11, 16–16, 23.

⁶⁰⁷ Tamże II 16, 24–18, 28.

⁶⁰⁸ Tamże II 31, 48 nn.

⁶⁰⁹ Tamże II 28, 42 nn.

⁶¹⁰ Tamże II 19, 46.

powiadają, jakoby wynalazcą ich był Merkury⁶¹¹ [tłum. J. Sulowski]. Podobnie jak w przypadku retoryki, część nauk nie została stworzona siłami ludzkimi, lecz niejako przez ludzi odsłonięta i odkryta, zaś ich podstawy ustanowił sam Bóg⁶¹².

Ogół przemyśleń Augustyna na temat użyteczności nauk pogańskich oraz właściwego stosunku chrześcijanina do tychże podsumowuje alegoria zaczerpnięta z Księgi Wyjścia (3, 22; 12, 35). Opisane jest tam wyjście Izraelitów z Egiptu. Naród wybrany zabrał i uniósł ze sobą z Bożego rozkazu złoto, srebro i szaty. Augustyn powiada:

Podobnie przedstawia się sprawa z naukami pogańskimi. Oczywiście zawierają one kłamliwe i zabobonne fikcje oraz ciężkie brzemie bezużytecznego trudu, co każdy z nas przy opuszczaniu społeczności pogańskiej – idąc pod przewodnictwem Chrystusa – powinien odrzucić oraz unikać ze wstrętem. Zawierają one wszakże również sztuki wyzwolone, dość dobrze przystosowane kużytkowi prawdy, a także niektóre przepisy moralne bardzo pożyteczne, jak i wskazówki dotyczące oddawania czci Bogukznd73(yc)1()1(j)17(w2-4(i-2(a)-4B)-1H

Motyw zapożyczenia sztuk przez pisarzy pogańskich przewija się przez całą drugą księgę i wzmocniony jest podobną do Augustynowej konkluzją – chrześcijanie powinni je rewindykować, oczyścić i czynić z nich dobry użytek, mając zawsze na względzie nie sztuki same w sobie, lecz nadrzędny cel, do którego osiągnięcia są one tylko narzędziem.

To, co oni [pisarze pogańscy] wypaczyli w celu uprawiania przewrotności, my przywiedźmy na powrót do posłuszeństwa prawdzie z pomocą chwalebnej pobożności, aby to, co stąd podstępnie usunięto, zostało oddane ponownie w szlachetny sposób na służbę prawdziwej nauce⁶¹⁵ [tłum. A.L.].

Artes jawią się jako niezbędne narzędzie do studiowania Pisma Świętego. James O'Donnell zauważa jednak, że wszelkie zachęty do studiowania sztuk świeckich mają charakter powściągliwy – nie podkreśla Kasjodor ich cech pozytywnych, lecz raczej kładzie nacisk na to, że nie należy ich zaniedbywać i unikać, ponieważ mogą służyć słusznej sprawie:

Sądzę, że wypada przypomnieć: ponieważ tak w Piśmie Świętym, jak i u uczonych jego wykładawców wiele rzeczy możemy zrozumieć dzięki zwrotom retorycznym, wiele dzięki definicjom, dzięki sztuce gramatycznej, retorycznej i poprzez dialektykę i wiele dzięki arytmetyce, dzięki muzyce, geometrii i astronomii, jest rzeczą słuszną, by w kolejnej księdze pokrótce omówić dziedziny świeckich nauczycieli, to znaczy sztuki i nauki wraz z ich podziałami. W ten sposób i tym, którzy te rzeczy już poznali, zostaną one przypomniane i ci, którzy być może nie mieli wcale sposobności do obszerniejszej lektury, dowiedzą się stąd czegoś w treściwym skrócie. Bez wątplenia bowiem poznanie tych rzeczy, jak uważali nasi ojcowie, jest pożyteczne i nie należy tego unikać, skoro można je znaleźć rozproszone wszędzie w Piśmie Świętym, które jest źródłem uniwersalnej i doskonałej mądrości⁶¹⁶ [tłum. A.L.].

transtulerunt. Tej tezy dowodzi Kasjodor w *Wykładzie księgi Psalmów* (Cass. *Expositio Psalmorum* praef. 15).

⁶¹⁵ Cass. *Inst.* I 27, 2: *Et quod illi [tj. saeculares scriptores] ad exercendas versutias diriverunt, nos ad veritatis obsequia laudabili devotione revocemus; quatenus quae inde furtive sublata sunt, in obsequium rectae intelligentiae honesta conditione reddantur.*

⁶¹⁶ Tamże I 27, 1: *Illud quoque commonendum esse credimus: quoniam tam <in> litteris sacris quam in expositoribus doctissimis multa per schemata, multa per definitiones, multa per artem grammaticam, multa per artem rhetoricam, multa per dialecticam, multa per disciplinam arithmetica, multa per musicam, multa per disciplinam geometricam, multa per astronomicam intellegere possumus, non ab re est instituta saecularium magistrorum, artes scilicet ac disciplinas cum suis divisionibus, in sequenti libro paucis attingere, quatenus et qui talia didicerunt, breviter ammonentur et qui latius legere fortasse minime potuerunt, aliquid exinde compendiosa brevitate cognoscant. Est enim rerum istarum procul dubio, sicut et Patribus*

W związku z takim ujęciem kwestii przez Kasjodora J. O'Donnell pisze, iż nie bez przyczyny pierwsza księga *Wskazań* zawierała tylko bibliografię sugerującą konieczność podjęcia szerszej lektury. Jego zdaniem księga druga już sama w sobie zawiera kompendium koniecznej, w opinii Kasjodora, wiedzy świeckiej, której nie trzeba dodatkowo pogłębiać⁶¹⁷. Gdyby nawet nie zgodzić się z tą zbyt daleko chyba idącą hipotezą, można stwierdzić, iż Kasjodor uznawał pożyteczność sztuk wyzwolonych dla chrześcijanina, lecz uważał, że zachowują one zawsze tylko funkcję służebną, stanowią rodzaj narzędzia danego przez Boga, dla lepszego zrozumienia Pisma Świętego i pism ojców Kościoła.

Warto przedstawić tutaj pokrótce również poglądy Grzegorza Wielkiego⁶¹⁸. Jego stanowisko wymaga szczególnej uwagi, ponieważ żył w czasach bliskich Izydorowi, co więcej, jak pamiętamy, pozostawał w kontakcie z Leandrem, za pośrednictwem którego mógł oddziaływać na młodego wówczas Izydora. Poglądy Grzegorza są też interesujące z innego względu – powtarza on wiele argumentów swoich poprzedników, lecz równocześnie z ogromnym radykalizmem odrzuca z pozoru całkowicie kulturę świecką. Trzeba jednak zaznaczyć, że to wykluczenie nauk pozakościelnych odbywa się u niego niemal wyłącznie na poziomie deklaracji. Sprzeciw wobec kultury świeckiej można do pewnego stopnia tłumaczyć kolejami losu Grzegorza, który był przeznaczony przez rodzinę do kariery świeckiej. Został nawet prefektem miasta Rzymu w roku 572 (573). Mimo że zawsze był pobożny, w pewnym momencie życia dokonało się w nim ostateczne nawrócenie, tak że porzucając doczesność i złe nawyki zamykające drogę do życia monastycznego, zamienił rodzinne posiadłości w klasztor, a w jednym z nich na stałe zamieszkał. Właśnie w tej historii można upatrywać przyczyn późniejszej niechęci do sztuk wyzwolonych, które w młodości zapewne studiował. Jednoznaczna decyzja o podjęciu życia ascetycznego skłaniała go być może do bardziej radykalnych wyborów i odrzucenia wszelkich przejawów świeckości. Podobną drogę obrali wcześniej święty Benedykt oraz Cezary z Arles.

Wkrótce po obraniu drogi duchownego Grzegorz został mianowany diakonem Kościoła rzymskiego, a w roku 579 papież Pelagiusz wysłał go do Konstantynopola jako swego apokryzjariusza. W roku 590, mimo sprzeciwu, został mianowany biskupem Rzymu. Jeszcze w Konstantynopolu poznał Leandra, któremu dedykował *Moralia in Iob* – monumentalny komentarz do Księgi Hioba, w którym stosuje wszystkie rodzaje egzegezy. List dedykacyjny poprzedzający

nostris visum est, utilis et non refugienda cognitio, quando eam in litteris sacris, tamquam in origine generalis perfectaeque sapientiae, ubique reperis esse diffusam.

⁶¹⁷ J. O'Donnell, *Cassiodorus...*, s. 205–206.

⁶¹⁸ B. Altaner, B.A. Stuibler, *Patrologia...*, s. 607–615; R.A. Markus, *Grzegorz Wielki i jego świat*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.

to dzieło stanowi dla nas jeden z podstawowych dokumentów stosunku Grzegorza do nauk. Tłumaczy się w nim Leandrowi z błędów stylistycznych i małej kwiecistości wywodu. Po pierwsze bowiem, być może za sprawą Opatrzności, opisując cierpienia Hioba, sam był chory i cierpiący, po drugie już w Piśmie Świętym (Pwt 16, 21) w sposób przenośny ganiona jest zbędna i bezowocna gadatliwość. Grzegorz pisze w liście dedykacyjnym:

Dlatego też zarzuciłem tę sztukę wymowy, którą zalecają autorytety świeckiej nauki. Bo jak dowodzi zawartość tego listu, nie stronię od potknięcia metacyzmu, nie unikam wstydlivego barbaryzmu, nie dbam o przestrzeganie szyku zdania, trybów czasownika czy zasad stawiania przyimków, gdyż zdecydowanie sądzę, że nie godzi się, bym miał krępować słowa niebiańskiej wyroczeni regułami Donata⁶¹⁹ [tłum. T. Fabiszak, A. Strzelecka, R. Wójcik].

Jako ostatni argument Grzegorz podaje fakt, że reguły gramatyki nie są zachowywane przez czcigodnych *interpretes*⁶²⁰ Pisma Świętego:

Albowiem, ze względu na powagę Pisma Świętego, nie przestrzegał ich żaden z komentatorów. A ponieważ nasz wykład zrodził się bez wątplenia z tej właśnie powagi, godzi się z pewnością, by jak wydane na świat potomstwo przypomniał swym wyglądem matkę⁶²¹ [tłum. T. Fabiszak, A. Strzelecka, R. Wójcik].

Jak widzimy, tekst ten nie przedstawia szczególnie miażdżącej krytyki kultury klasycznej. Można raczej powiedzieć, że podtrzymuje, w nieco tylko wyostrożonej formie, punkt widzenia omawianych wcześniej pisarzy. Pierre Riché zwraca uwagę na niezwykle podobieństwo fragmentu dotyczącego możliwych błędów językowych, do *Institutiones* (I 15, 7 oraz 9) Kasjodora⁶²². Nadrzędnym autorytetem pozostaje dla Grzegorza Biblia, stanowiąca ostateczny punkt odniesienia

⁶¹⁹ Greg. Magn. *Mor. in Iob. Epistula missoria* 5: *Unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, servare despexi. Nam sicut huius quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum (Dist. 38, c. Indignum) vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati.*

⁶²⁰ Moim zdaniem rzeczownik *interpretes* może się tu odnosić zarówno do tłumaczy, jak i do komentatorów Pisma Świętego.

⁶²¹ Greg. Magn. *Mor. in Iob. Epistula missoria* 5: *Neque enim haec ab ullis interpretibus, in Scripturae sacrae auctoritate servata sunt. Ex qua nimirum quia nostra expositio oritur, dignum profecto est ut quasi edita soboles speciem suae matris imitetur.*

⁶²² P. Riché, *Edukacja...*, s. 164. Zauważa je też J. Fontaine (*Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 35), który jednak uważa, że intencje autorów nie są zbieżne – podczas gdy Grzegorz mówi o własnych dziełach, Kasjodor odnosi się do tekstów biblijnych.

również dla stylistyki. Nie można przy tym nie zauważyć, z jaką swobodą operuje Grzegorz specjalistycznymi terminami z dziedziny gramatyki. W widoczny sposób przejmuje się również swymi niedociągnięciami stylistycznymi i tłumaczy się z nich Leandrowi.

Drugim tekstem, który zwraca uwagę, jest krótki list do Dezyderiusza z Vienne, w którym Grzegorz pisze:

*Pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus ac sumus vehementius aspernati, ut ea quae prius dicta fuerant in gemitum et tristitiam verteremus, quia in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt. Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat, ipse considera*⁶²³.

W tym samym liście nazywa gramatykę, rozumianą jako ogół nauk związanych z językiem i literaturą, bzdurami (*nugae*) oraz określa ją jako uwłaczającą chlubę niegodziwców (*blasphemiae laudes nefandorum*). Jednak mimo to, biorąc pod uwagę okoliczności historyczne, nie można się zgodzić, jakoby tekst ten przynosił jednoznaczne potępienie kultury antycznej. Badacze zwracają uwagę, iż karconą osobą był biskup, któremu po prostu z racji funkcji nie wolno było nauczać przedmiotów niezwiązanych z nauką Kościoła. Co więcej, już w bardzo dawnych czasach ustalono, że biskupowi nie godzi się nawet czytać literatury świeckiej⁶²⁴, a wyraźnie ten zakaz wyartykułowano również w powstałych w V w. n.e. *Statuta Ecclesiae Antiqua*⁶²⁵. Tak więc ostrze gniewu Grzegorza nie jest w tym liście wymierzone w nauki jako takie, lecz raczej w zachowanie biskupa.

Dla udokumentowania stosunku Grzegorza do sztuk wyzwolonych przywołuje się jeszcze jeden tekst, pochodzący z *Komentarza do Pierwszej Księgi Królewskiej*. Stanowisko wyrażone w tym fragmencie zbliża Grzegorza do poprzedników i jest bardzo umiarkowane:

Do walki duchowej nie jesteście uzbrojeni przez naukę świecką, ale Boską.
[...] Chociaż wykształcenie brane ze świeckich ksiąg samo w sobie nie

⁶²³ Greg. Magn. *Ep.* XI 34: „Doszło nas, bracie, o czym nie potrafię wspomnieć bez zażenowania, że wykładasz jakimś ludziom gramatykę. Przyjąłem to z tak wielką przykrością i z niechęcią tak gwałtowną, że [nawet] to, co wcześniej mówiłeś, teraz budzi jęk i smutek, ponieważ nie mogą w jednych ustach spotykać się pochwały Jowisza z pochwałami Chrystusa. Sam rozważ, jak ciężką i haniebną rzeczą jest, gdy biskup opiewa to, co nawet świeckiemu człowiekowi wierzącemu nie przystoi” [tłum. A.L.].

⁶²⁴ Por. *Didascalia Apostolorum* I 6.

⁶²⁵ Por. *Statuta Ecclesiae Antiqua* 5.

wystarcza w duchowej walce toczonej przez świętych, to jeśli odniesie się je do Pisma Świętego, pomaga nam ono je głębiej zrozumieć. Sztuki wyzwolone należy studiować tylko w takim zakresie, w jakim ich znajomość może być nam pomocna w lepszym zrozumieniu Pisma. Złe duchy usuwają z wielu serc pragnienie nauki, tak że mogą one nigdy nie posiadać wiedzy świeckiej ani też nie zbliżyć się ku wiedzy duchowej. Jak powiada Pismo: „Dlatego, że mówili Filistyni: Niech Hebrajczycy nie sporządzają sobie mieczów i włóczni!” Oczywiście demony wiedzą, że zdobywając świeckie wykształcenie, wspomagamy naszą wiedzę duchową [...]. Bóg dał tę świecką kulturę jako stopień, po którym możemy wspiąć się, by osiągnąć wyżyny w pojmowaniu Pisma Świętego⁶²⁶ [tłum. P. Nehring w: R.A. Markus, *Grzegorz Wielki...*, s. 55].

Ponownie, jak to miało miejsce i u Augustyna, i Kasjodora, podkreślany tutaj jest pożytek płynący ze studiowania wiedzy świeckiej, która jest narzędziem do pogłębionego poznania rzeczywistości wyższej, dostępnej dzięki lekturze Pisma Świętego. Tak więc widzimy wyraźnie, że opinia Grzegorza na temat sztuk wpisuje się doskonale w kontekst historycznokulturowy późnej starożytności i nie odbiega rażąco od stanowiska innych ojców Kościoła⁶²⁷. Może tylko nieco wyraźniejsze jest tu podkreślenie służebnej roli nauk świeckich, które muszą pozostać jedynie narzędziem, na którym chrześcijaninowi nie wolno się skupiać i poprzestawać. Ascetyczne podejście do rzeczywistości nakazuje bowiem Grzegorzowi cały czas mieć w pamięci rozróżnienie pomiędzy „mądrością tego świata” a mądrością Chrystusa⁶²⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że stosunek chrześcijaństwa do kultury pogańskiej oraz sztuk wyzwolonych był ambiwalentny: z jednej strony

⁶²⁶ Greg. Magn. *I Reg. V 84: Ad spiritualia bella non per saeculares litteras, sed per divinas instruimur. [...] Quae profecto saecularium librorum eruditio et si per semetipsam ad spiritualem sanctorum conflictum non prodest, si divinae Scripturae coniungitur, eiusdem Scripturae scientia subtilius eruditur. Ad hoc tantum liberales artes discendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligentur. A nonnullorum cordibus discendi desiderium maligni spiritus tollunt: ut et saecularia nesciant et ad sublimitatem spiritualium non pertingant. Bene ergo dicitur: Caveant Philistii ne forte facerent Hebraei gladium et lanceam. Aperte quidem daemones sciunt, quia dum saecularibus litteris instruimur, in spiritualibus adiuvamur. [...] Hanc quippe saecularem scientiam omnipotens Deus in plano anteposuit, ut nobis ascendendi gradum faceret, qui nos ad divinae Scripturae altitudinem levare debuisset.*

⁶²⁷ Dlatego nie wydaje się słuszne stwierdzenie Markusa: „Pogarda, z jaką do niej [kultury świeckiej] podchodził Grzegorz, miała zupełnie inny charakter [niż u Augustyna i Kasjodora]. W jego oczach świeckie nauczanie, które mogło jeszcze liczyć na ograniczone błogosławieństwo ze strony Kasjodora i Augustyna, znajdowało się w nieskończenie gorszym położeniu. [...] Pojawiła się przepaść pomiędzy kulturą religijną a świecką [tłum. P. Nehring w: R.A. Markus, *Grzegorz Wielki...*, s. 56].

⁶²⁸ Greg. Magn. *Mor. in Iob XIX 48.*

doceniało użyteczność niesionych przez nie treści, z drugiej podchodzono do nich z nieufnością. W późniejszych czasach problem ten rozwiązywano, interpretując niewygodne fragmenty w sposób alegoryczny. Z czasem autorzy pogańscy (również wieków późniejszych) dla pisarzy średniowiecza stali się *auctores authentici*, co znaczy, że uważani byli za nieomylnych. Świadczą o tym liczne zachowane kodeksy – w większości przecież nie antycznej, lecz klasztornej średniowiecznej proveniencji⁶²⁹.

2.7. Sztuki wyzwolone w pismach Izydora z Sewilli

Już w pierwszym rozdziale wspominałam o metodologicznych trudnościach, których następcza praca nad dziełami Izydora. Badacz pragnący przedstawić stan wiedzy i przekonania biskupa Sewilli musi pochylić się z uwagą nad bogatą tkaniną splecioną z cytatów i urywków zdań autorstwa różnych pisarzy starożytnych. Pierwszą czynnością, którą należy wykonać, jest prześledzenie wątków tej wielobarwnej materii, czyli odnalezienie autorów poszczególnych stwierdzeń i osadzenie ich w oryginalnym kontekście, który pozwala na zrozumienie wielu z tych, na pierwszy rzut oka niejasnych, zdań. Taką właśnie metodę będę stosowała w poniższych rozważaniach. *Quellenforschung* utrudniona jest dodatkowo przez nakładanie się przekazu – wiele razy okazuje się, że omawiane fragmenty, zaczerpnięte na przykład z pism Kasjodora, już u założyciela Vivarium funkcjonowały w oderwaniu od pierwotnego wątku, w którym były osadzone przez właściwych twórców, a więc na przykład przez autorów hellenistycznych. Dopiero gdy weźmie się pod uwagę wszystkie czynniki, można podjąć próbę całościowego spojrzenia na tę mozaikę i odkrycia myśli samego Izydora. Kryją się one za przemyślanym rozmieszczeniem ekscerpowanych z cudzych dzieł fragmentów, można odnaleźć ich ślad w celowych opuszczeniach i w samym doborze materiału. Rzadko tylko Izydor dodaje coś od siebie⁶³⁰. Moim zadaniem jest odkrycie poglądów sygnalizowanych przez biskupa Sewilli w wyżej opisany sposób.

Zagadnienie sztuk wyzwolonych w pismach Izydora można rozpatrywać w kilku aspektach. Pierwszy, najbardziej oczywisty etap rozważań powinien skoncentrować się na wypowiedziach Izydora, traktujących bezpośrednio o *artes liberales* jako pojęciu i kanonie dziedzin stanowiącym pewną nierozdzielalną całość, a także na dosłownych odniesieniach do poszczególnych sztuk. Drugi dotyczyć będzie wzmianek o sztukach umieszczonych, niejako przy okazji, w innych kontekstach. Szczególnie istotne będzie tu umiejscowienie

⁶²⁹ J. Leclercq, *Miłość nauki...*, s. 137–178.

⁶³⁰ J. Fontaine, *Problèmes de méthode...*, s. 115–133.

artes w całościowym schemacie filozofii. Trzeci etap badań, który przedstawię w kolejnym rozdziale, obejmie rozważania o gramatyce i jej miejscu w systemie sztuk przyjętym przez Izydora.

Najbardziej bezpośrednio i szczegółowo omówienie sztuk wyzwolonych znajduje się na początku pierwszej księgi *Etymologii* i poprzedza dyskurs na temat poszczególnych *artes* obejmujący księgi I–III. Jak już wspominałam, omawiając charakter tego dzieła⁶³¹, na podstawie układu treści do siedmiu sztuk podstawowych można by dołączyć jeszcze medycynę i prawo, omawiane w księgach IV i V. Byłoby to zgodne z tradycją⁶³², jednak Izydor tego nie czyni i mówi wyraźnie o siedmiu sztukach⁶³³. Dlatego też moje rozważania ograniczę zasadniczo do tych właśnie dziedzin, które później nazywano *trivium* i *quadrivium*.

Pierwszy rozdział pierwszej księgi *Etymologii* zmagą się ze starożytną opozycją pomiędzy *τέχνη* a *ἐπιστήμη*, *ars* a *disciplina*:

Disciplina a discendo nomen accepit: unde et scientia dici potest. Nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit, nisi qui discit. Aliter dicta disciplina quia discitur plena.

Ars vero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat. Alii dicunt a Graecis hoc tractum esse vocabulum, ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, id est a virtute, quam scientiam vocaverunt.

„Nauka” otrzymała nazwę od „uczenia się”, dlatego możemy też nazwać ją „wiedzą”. Bowiem „wiedzieć” pochodzi od „uczyć się”, ponieważ nikt z nas [nic] nie wie, tylko ten, kto się uczy. Inaczej zwana jest nauką, ponieważ jest nauczana w całej pełni.

„Sztuka” natomiast nosi taką nazwę, ponieważ opiera się na ścisłych (*artis*) regułach i wskazówkach. Inni twierdzą, że słowo to zostało wyprowadzone z języka greckiego ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, to jest od „cnoty”, którą nazywano wiedzą⁶³⁴.

Pierwsza część tego prawdziwie etymologicznego urywku stanowi naśladownictwo świętego Augustyna. F. Arévalo⁶³⁵ za źródło owego fragmentu uważa

⁶³¹ Por. rozdział 1.3.17 niniejszej pracy.

⁶³² Tamże.

⁶³³ Należy również zwrócić uwagę, że układ treści był w dużej mierze dziełem redagującego *Etymologie* Brauliona, a nie samego Izydora.

⁶³⁴ Isid. *Et.* I 1, 1–2. Tłumaczenie fragmentów księgi pierwszej wraz z omawianym tutaj fragmentem przedstawia B. Milewska-Ważbińska, w: *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce*, wybór i oprac. M. Cytowska, T. Michałowska, Warszawa 1999.

⁶³⁵ F. Arévalo, *Isidoriana...*, w: *ML*, t. 82, 73b.

*Soliloquia*⁶³⁶, natomiast J. Fontaine⁶³⁷ obstaje przy *De Trinitate*⁶³⁸. Wyprowadzenie rzeczownika *disciplina* od czasownika *discere* oraz powiązanie tego ostatniego ze *scire* nie budzi zastrzeżeń⁶³⁹. Dziwić może kolejne skojarzenie precyzujące etymologię badanego wyrazu: *disciplina, quia discitur plena*. To zdanie pochodzi z Kasjodorowych *Instytucji*⁶⁴⁰ i powrócę do niego nieco później. Warto podkreślić, że omawiany fragment, podobnie jak zawartość pierwszych trzech ksiąg *Origines*, wykazuje bardzo silną zależność od analogicznych w treści rozdziałów *Institutiones*⁶⁴¹. Również druga część omawianego fragmentu opiera się na tym dziele.

Kasjodor przedstawia definicję pojęcia *ars* nieco innymi słowy:

*Ars vero dicta est, quod nos suis regulis artet atque constringat: alii dicunt a Graecis hoc tractum esse vocabulum, apo tes aretes, id est a virtute, quam disserti viri uniuscuiusque rei scientiam vocant*⁶⁴².

Jeżeli przyjąć, że całość tej wypowiedzi posłużyła za wzór Izidorowi, a więc że *artis praeceptis regulisque consistat* stanowi swobodne przekształcenie Kasjodorowego *nos suis regulis artet atque constringat*, zdziwienie budzi sposób przekładu tego zdania zastosowany przez większość tłumaczy, którzy oddają go jako: „sztuka jest tak nazywana, ponieważ opiera się na regułach i przepisach sztuki”⁶⁴³. Izidorowe *artis* należałoby rozumieć raczej jako przymiotnik w ablatiwie, a nie dopełniacz rzeczownika *ars* i tłumaczyć jako: „ścisłe wytyczne, wskazówki, reguły”⁶⁴⁴.

Etymologiczny wywód na temat sztuki często zamieszczany był we wstępie do traktatów na temat gramatyki⁶⁴⁵ i stanowił *locus communis* wielu traktatów

⁶³⁶ Aug. *Soliloquia* II 11, 20: *Disciplina [...] a discendo dicta est: nemo autem quae didicit ac tenet nescire dici potest.*

⁶³⁷ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 52.

⁶³⁸ Aug. *De Trin.* XIV 1, 1: *Disciplina [...] a discendo nomen accepit, unde et scientia dici potest. Ad hoc enim quaeque res discitur, ut sciatur.*

⁶³⁹ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959 (hasło: *disco*), s. 176.

⁶⁴⁰ Cass. *Inst.* II 2, 17.

⁶⁴¹ Por. np. L. Holz, *Arti liberali...*, s. 223.

⁶⁴² Cass. *Inst.* II praef. 4: „«Sztuka» jest tak nazywana, ponieważ ogranicza nas i utrzymuje w ryzach przy pomocy swych reguł. Inni powiadają, że to słowo zostało zaczerpnięte z greki: *apo tes aretes*, to jest od cnoty, którą uczeni mienią znajomością wszechrzeczy” [tłum. A.L.].

⁶⁴³ Tak tłumaczą np.: I. Hadot (*Arts libéraux...*, s. 207): „parce qu'il consiste dans les préceptes et les règles de l'art”; J. Oroz Reta, M.A. Marcos Casquero (w wydaniu *Etymologii*, s. 277): „porque se basa en normas y reglas del arte”; D. Korte (wydanie *Isidor ze Seville: Etymologiae...*, s. 49): „že pozůstává z umělých předpisů a pravidel”.

⁶⁴⁴ Takie samo przekonanie wyraża Arévalo w przypisie do tego fragmentu *Etymologii* (ML, t. 82, 73b).

⁶⁴⁵ H. Dahlmann, *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, Mainz 1970, s. 4–6.

gramatycznych. Grecką etymologię *ars* podają gramatycy Serwiusz⁶⁴⁶ i Pompejusz⁶⁴⁷. Pseudo-Prob⁶⁴⁸ nadmieniamy natomiast, że *veteres artem pro virtute frequenter usurpant*. Święty Augustyn, będący dla Izydora jednym z największych autorytetów, również podkreśla związek pomiędzy *virtus* i *ars*:

Po co o naukę jaką prosić Merkurego czy Minerwę, kiedy wszelką naukę cnota w sobie mieści? Wszak starożytni określali cnotę jako sztukę dobrego i prawego żywota i dlatego mniemali, że od greckiego wyrazu ἀρετή, co znaczy cnota, łacinnicy utworzyli wyraz *ars* – sztuka⁶⁴⁹ [tłum. W. Kubicki].

Nasuwa się tutaj porównanie z ukutą przez Platona definicją cnoty jako wiedzy i poznania – φρόνησις⁶⁵⁰. Koncepcja cnoty jako wiedzy o tym, co dobre i co złe, została przejęta przez stoików (Zenon, Chryzyp)⁶⁵¹, którzy uważali, że stanowi ona najwyższy stopień rozwoju tego, co wyróżnia człowieka jako istotę wyjątkową, czyli właśnie rozumu (φρόνησις)⁶⁵². Biorąc pod uwagę wymienione wyżej koncepcje, dobrze zakorzenione w świadomości świętego Izydora, można stwierdzić, że biskup Sewilli dostrzegł pokrewieństwo sztuki z rozumem, stawiał znak równości pomiędzy *ars* i wiedzą.

Jednak w świetle kolejnego fragmentu trudno tak jednoznacznie podsumowywać teorię Izydora dotyczącą sztuki. Dalej bowiem pisze on:

Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse in his quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est, quae de his agit quae aliter evenire non possunt. Nam quando veris disputationibus aliquid disseritur, disciplina erit: quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur, nomen artis habet [Isid. Et. I 1, 3].

Platon i Arystoteles twierdzili, że pomiędzy „sztuką” a „nauką” zachodzi ta różnica, że „szuka” dotyczy tych spraw, które mogą się mieć inaczej, zaś „nauka” traktuje o rzeczach, które są niezmiennie. Bowiem kiedy mówi się o czymś w kategoriach prawdy, będzie to „nauka”, kiedy zaś chodzi

⁶⁴⁶ Serv., w: *Gramm.* IV, s. 405.

⁶⁴⁷ Pompeius, w: *Gramm.* V, s. 95.

⁶⁴⁸ PsProb⁶⁴⁸, w: *Gramm.* IV, s. 47.

⁶⁴⁹ Aug. *De Civ. Dei* IV 21: *Quid doctrinae vel a Mercurio vel a Minerva petendum esset, cum virtus omnia secum haberet? Ars quippe ipsa bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est. Unde ab eo, quod Graece ἀρετή, dicitur virtus, nomen artis Latinos traduxisse putaverunt.* Pl. *Phaedo* 69a-d.

⁶⁵¹ *Stoicorum...*, t. 3, Lipsiae 1903, fr. 255–256.

⁶⁵² G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 3, s. 410; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 165.

o coś prawdopodobnego i przypuszczalnego, nadamy temu nazwę „sztuki”
[tłum. A.L.].

Terminologia użyta w tym fragmencie nawiązuje do pism Cycerona, choć nie można wskazać jednego, w pełni odpowiadającego Izydorowemu ustępu z dzieł Tuskułańczyka. Określenie *vera disputatio* znajdujemy na przykład w *De oratore*⁶⁵³ oraz w *De natura deorum*⁶⁵⁴, zaś *opinatio* w *Tusculanae disputationes*⁶⁵⁵ i w *Academica*⁶⁵⁶. Jednak bezpośrednim źródłem zarówno warstwy językowej, jak i koncepcji tego fragmentu są znowu dwa urywki z *Institutiones* Kasjodora⁶⁵⁷. Jak już wspominałam, pomiędzy jego sposobem rozumowania a koncepcjami Izydora zachodzi znaczne podobieństwo, zaś Izydor, który czerpał z dzieł poprzednika, dokonywał daleko posuniętych skrótów zaburzających rozumienie kontekstu. Dlatego wydaje mi się konieczne przybliżyć tutaj bardziej szczegółowo opinie samego Kasjodora.

Odwolanie do Platona i Arystotelesa odnajdujemy w rozdziale trzecim drugiej księgi *Institutiones*, w podsumowaniu rozdziałów poświęconych sztukom *trivium*, tuż przed wprowadzeniem do nauk matematycznych. Te same zdania, jak widać powyżej, odnajdujemy w formie niemal niezmienionej w *Etymologiach*. Kasjodor pisze:

*Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est quae de his agit quae aliter evenire non possunt*⁶⁵⁸.

Po bliższej analizie okazuje się, że to rozróżnienie jest zaczerpnięte niemal dosłownie z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Próbuje on tam precyzyjnie wyróżnić pięć trwałych dyspozycji, dzięki którym dusza poznaje prawdę; są to *τέχνη* – sprawność techniczna, *ἐπιστήμη* – wiedza naukowa, *σοφία* – mądrość teoretyczna, czyli filozoficzna, *φρόνησις* – mądrość praktyczna, czyli rozsądek, oraz *νοῦς* – myślenie intuicyjne⁶⁵⁹. Arystoteles wyjaśnia, że wiedza jest czymś, co

⁶⁵³ Cic. *De orat.* I 56, 240.

⁶⁵⁴ Cic. *De natura deorum* III 40, 95.

⁶⁵⁵ Cic. *Tusculanae disputationes* III 13, 74.

⁶⁵⁶ Cic. *Academica* I 8, 31.

⁶⁵⁷ Cass. *Inst.* II 2, 17; II 3, 20. Por. I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 191 nn.

⁶⁵⁸ Cass. *Inst.* II 3, 20: „Plato i Arystoteles, sławni nauczyciele nauk świeckich, chcieli, by między «sztuką» a «nauką» była taka różnica: «sztuka» – jak powiadali – jest to zdolność tworząca rzeczy przypadkowe, które mogą mieć się inaczej, natomiast «nauka» jest tym, co traktuje o rzeczach, które nie mogą mieć się inaczej” [tłum. A.L.].

⁶⁵⁹ Arist. *Eth. Nic.* 1140b; terminy w tłumaczeniu D. Gromskiej, por. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

opiera się na dowodzeniu, zaś przedmioty wiedzy naukowej są wieczne i konieczne⁶⁶⁰. Sztuka natomiast stanowi pewnego rodzaju trwałą dyspozycję do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia, a jej przedmiotem są rzeczy, które mogą się mieć inaczej⁶⁶¹. Warto tu podkreślić, iż u Kasjodora, po raz pierwszy wśród teoretyków sztuk, opozycja pomiędzy sztukami a naukami, pomiędzy tym, co konieczne, a tym, co może mieć się inaczej, została tak wyraźnie przeniesiona na sztuki (*artes trivium* oraz nauki (*disciplinae*) kwadrywialne⁶⁶².

Śledząc różnicę pomiędzy pojęciami sztuki i nauki w jego ujęciu, trzeba zwrócić szczególną uwagę na wnikliwe rozważania nad tą opozycją umieszczone w rozdziale 2, 17 księgi drugiej *Institutiones*. Echa tego fragmentu pobrzmiwają również u Izydora. Jak już wspominałam, Kasjodor we wstępie do swego dzieła używa określenia *ars* w odniesieniu do gramatyki i retoryki, które mają być wyłożone najpierw, dialektykę pozostawia bez bliższego określenia, zaś dalej ma zamiar pisać *de mathematica, quae quattuor complectitur disciplinis*. Ponieważ zarówno dwie sztuki wchodzące w skład przyszłego *trivium*, jak i dziedziny kwadrywialne zostały w ten sposób jasno przyporządkowane badanym określeniom, dyskusja o sztuce i wiedzy zostaje podjęta przy omawianiu logiki, zwanej też dialektyką:

Quidam [logicam] disciplinam, quidam artem appellare maluerunt, dicentes, quando apodicticis, id est veris disputationibus aliquid disserit, disciplina debeat nuncupari; quando autem quid verisimile atque opinabile tractat, nomen artis accipiat. Ita utrumque vocabulum argumentationis suae qualitate promeretur. Nam et pater Augustinus, hac credo ratione commonitus, grammaticam atque rhetoricam disciplinae nomine vocitavit, Varronem secutus; Felix quoque Capella operi suo „De septem disciplinis” titulum dedit. Disciplina enim dicta est, quia discitur plena; quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabilis illis semper regula veritatis obsequitur [Cass. Inst. II 2, 17].

Niektórzy zwykli nazywać logikę nauką, inni zaś sztuką, twierdząc, że kiedy coś wypowiada się przy pomocy rozważań apodejktycznych, to znaczy opartych na prawdzie, powinno być uznane za naukę. Natomiast gdy rzecz dotyczy tego, co prawdopodobne i domniemane, powinno to

⁶⁶⁰ Tamże 1139b31: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική; 1140b35: τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν.

⁶⁶¹ Tamże 1140a20–22: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἕξις τῆς ποιητικῆς περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν; 1139b20–21: ὃ ἐπιστάμεθα μὴδ’ ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν.

⁶⁶² I. Hadot uważa, że źródłem tego poglądu były komentarze do *Isagoge* Porfiriusza i jako przykład podaje komentarz Ammoniusza, w którym ten pisze, iż nauki odnoszą się do przedmiotów, które są niezmiennie i są to astronomia, geometria i arytmetyka; sztuki natomiast odnoszą się do przedmiotów zmiennych (taż, *Arts libérales...*, s. 197).

zostać określone jako sztuka. Dlatego [dialektyka] zasługuje na każde z tych określeń, w zależności od [używanego] sposobu argumentacji. Bo wiem i ojciec nasz Augustyn, kierując się – jak sądzę – tymi przesłankami, nazywał naukami gramatykę i retorykę, naśladowując w tym Warrona. Także Felix Capella nadał swojemu dziełu tytuł *O siedmiu naukach*. Bo nauka jest tak nazywana, ponieważ w całości stanowi przedmiot nauczania. Słusznie nadaje się jej taką nazwę, gdyż zawsze stosuje się wobec niej⁶⁶³ niezmienną zasadę prawdy [tłum. A.L.].

We fragmencie tym, bezkrytycznie wykorzystanym później przez Izydora, Kasjodor miesza pojęcia odziedziczone po starożytnych filozofach. Przede wszystkim utożsamia logikę z dialektyką, podczas gdy dla jego poprzedników logika miała znaczenie nadrzędne i dopiero w jej obrębie wyróżniano dwa poziomy poznania: apodejktyczny i naukowy oraz możliwy (probabilny), a więc dialektyczny. To rozróżnienie odnajdujemy w doskonałej formie w komentarzu Boecjusza do *Topik* Cycerona. Jego zdaniem logika w rozumieniu arystoteleskim obejmuje trzy części: definicję, podział i wnioskowanie⁶⁶⁴, zaś wnioskowanie zawiera w sobie trzy elementy: po pierwsze dowodzenie przy pomocy prawdziwych i koniecznych argumentów, i to jest *disciplina* lub *demonstratio* (tłumaczenie arystotelesowskiej ἀποδείξις), po drugie dowodzenie na mocy argumentów prawdopodobnych, i to jest dialektyka, a w końcu dowodzenie przy wykorzystaniu argumentów całkiem fałszywych, i mamy wtedy do czynienia z sofistyką⁶⁶⁵.

Kasjodor, który najprawdopodobniej nie korzystał bezpośrednio z wyżej wymienionego komentarza⁶⁶⁶, nie dostrzegał różnicy pomiędzy tym, co apodejktyczne, a tym, co dialektyczne, i pomieszał logikę z dialektyką. Jednak generalnie, pomijając kwestię umiejscowienia dialektyki, rozróżnienie pomiędzy *artes* a *disciplinae* jest u niego dosyć klarowne. Sztuką jest to, o czym można

⁶⁶³ Jest to miejsce trudne do przełożenia; R.A.B. Mynors podaje w aparacie krytycznym, że w manuskryptach można w tym miejscu spotkać formę *illi* (por. *Cassiodori senatoris Institutiones...*, s. 109).

⁶⁶⁴ Boeth. *Comm.* (ML, t. 64, 1045a–b): [*Logicae*] *trina partitio est: omnis namque vis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit*. „Logika dzieli się na trzy części: logiczna dyscyplina bowiem ma moc coś definiować albo coś dzielić, albo wnioskować” [tłum. A.L.].

⁶⁶⁵ Tamże (ML, t. 64, 1045b–c): *Colligendi autem facultas triplici diversitate tractatur: aut enim veris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit et disciplina vel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus et dialectica dicitur; aut apertissime falsis et sophistica, id est, cavillatoria perhibetur*. „Wnioskowanie może odbywać się na trzy sposoby: albo dowodzenie opiera się na argumentach prawdziwych i koniecznych i wtedy nazywa się to *disciplina* lub *demonstratio*; albo używa się tylko argumentów prawdopodobnych i nosi to nazwę «dialektyka»; albo też korzysta się z argumentów całkowicie fałszywych i jest to «sofistyka»” [tłum. A.L.].

⁶⁶⁶ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 195.

mówić w kategoriach prawdopodobieństwa, możliwości, zaś nauką to, o czym rozprawia się przy użyciu argumentów prawdziwych i co odnosi się do rzeczy niezmiennych i trwałych. Przy tym jeśli chodzi o sztuki wyzwolone, dopuszcza możliwość traktowania gramatyki i retoryki jako *disciplinae*, jak czynił to święty Augustyn, ponieważ opierały się one na systemie reguł „prawdziwych”⁶⁶⁷.

Widząc, do jakiego stopnia wstęp do *Etymologii* zależy od *Institutiones* i jak wyraźnie zarysowana została w związku z tym różnica pomiędzy *ars* a *disciplina*, można by uznać, iż biskup Sewilli w pełni uświadamiał sobie istnienie tak zarysowanej opozycji. Jednak przywołując w etymologii terminu *disciplina* Kasjodorowe *discitur plena*, zdaje się temu przeczyć. Przytoczony powyżej kontekst z *Institutiones* dowodzi, że w tym zdaniu *disciplina* rozumiana jest bardzo ogólnie, jako każdy rodzaj nauki, zawierającej się całkowicie w kanonie norm i prawideł. Tak więc zgodnie z tradycją augustyńską i podobnie jak u Marcjanusa Kapelli termin *disciplina* przybiera w wyniku przedstawionych powyżej asocjacji szerokie znaczenie obejmujące wszystkie dziedziny, które zaliczamy do *artes liberales*. Taki tok rozumowania potwierdza następny paragraf *Originum*⁶⁶⁸, rozpoczynający się od słów: *Disciplinae liberalium artium septem sunt*⁶⁶⁹.

Postaram się znaleźć rozwiązanie tej kwestii. Interesującą hipotezę na ten temat przedstawia J. Fontaine⁶⁷⁰. Twierdzi on, że *disciplinae* jedynie w określonych warunkach stanowiąc mogą synonim *artes*, to znaczy wtedy, gdy mówimy o *artes liberales*, które są podstawą wiedzy prawdziwej, równoznacznej z cnotą – ἀρετή. W takiej sytuacji zarzucilibyśmy Izydorowi nie brak konsekwencji logicznej wywodu, ale raczej brak precyzji, brak podkreślenia, że chodzi właśnie o sztuki wyzwolone, a nie o *ars* w ogóle. Taki tok rozumowania jest usprawiedliwiony o tyle, że Izydor niewątpliwie korzystał z *De Civitate Dei* świętego Augustyna i jego definicja *artes* zdaje się uwzględniać Augustynowe rozróżnienie pomiędzy dyscyplinami sztuk wyzwolonych – *disciplinae liberales* a pozostałymi sztukami – *aliae artes*⁶⁷¹.

Jednak bardziej prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że cytując fragmenty *Institutiones*, Izydor zwracał uwagę wyłącznie na aspekt etymologicznej przydatności tych cytatów. Wprowadzając temat sztuk, pragnął, zgodnie z przyjętym założeniem metodologicznym, omówić pochodzenie wszystkich związanych z tym zagadnieniem terminów. W związku z czym czerpie od Kasjodora stwierdzenia związane z tematem sztuk, jednak umyka mu fakt, iż ważna

⁶⁶⁷ Augustyn odwołuje się w tej kwestii do jakichś źródeł neoplatonickich (por. tamże, s. 101–136).

⁶⁶⁸ Isid. *Et.* I 2.

⁶⁶⁹ U Cicerona w *De oratore* I 4 pojawia się podobne sformułowanie: *Magnarum artium disciplinis*.

⁶⁷⁰ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 52–53, przyp. 4.

⁶⁷¹ Aug. *De Civ. Dei* XII 10, 1.

ich część odnosi się nie do *artes* jako pewnej całości, lecz rozróżnienia w obrębie tychże, a bardziej precyzyjnie – przyporządkowania sztuki dialektycznej do określonej grupy dziedzin. Moim zdaniem stwierdzenie *disciplinae liberalium artium septem sunt* dowodzi, iż biskup Sewilli nie odróżniał wyraźnie *artes* od *disciplinae* i świadomie bądź nieświadomie nadawał terminowi *disciplina* znaczenie tak szerokie, jak święty Augustyn⁶⁷² czy Marcjanus Kapella⁶⁷³.

Izydor, podobnie jak jego poprzednicy, był przekonany, że sam układ sztuk jest nieprzypadkowy i dzięki studiowaniu ich w ustalonej przez tradycję kolejności można doskonalić ducha, tak by był zdolny do poznania spraw nadprzyrodzonych. Na zakończenie wywodu o sztukach, tuż po omówieniu astronomii, zamieszcza takie oto podsumowanie:

Ordo autem iste septem saecularium disciplinarum ideo a philosophis usque ad astra perductus est, scilicet ut animos saeculari sapientia implicatos a terrenis rebus abducerent et in superna contemplatione conlocarent [Isid. Et. III 71, 41].

Porządek tych siedmiu nauk świeckich oczywiście dlatego został przez filozofów doprowadzony aż do gwiazd, żeby dusze zaprzątnięte światową mądrością odwrócić od spraw ziemskich i skierować ku kontemplacji spraw niebiańskich [tłum. A.L.].

Warto podkreślić, że pierwowzór tej wypowiedzi znajdujemy w konkluzji stanowiącej zamknięcie całej księgi drugiej *Institutiones* Kasjodora⁶⁷⁴, natomiast – jak wiemy – u Izydora następuje dalszy wykład dotyczący medycyny, a później wszystkich innych możliwych dziedzin wiedzy, z których tylko część zaliczyć można ewentualnie do *superna*. Moim zdaniem jest to kolejny dowód potwierdzający hipotezę, że Izydor jako sztuki wyzwolone traktował właśnie siedem omówionych do tej pory dziedzin i że *artes liberales* jednoznacznie stanowiły dla niego spójną, zamkniętą ideę.

Należy również mocno podkreślić obecną w cytowanym fragmencie ideę wznoszenia się duszy po szczeblach sztuk ku kontemplacji Absolutu. Wyczuwalny jest tu wpływ neoplatonizmu w recepcji świętego Augustyna, który w sposób wyraźny propagował tę koncepcję, najpełniejszy wymiar nadając jej w *De ordine*, o czym już wspominałam. Również opisując pod koniec życia planowany, choć niezrealizowany projekt cyklu podręczników do sztuk, pisze o swoich zamie-

⁶⁷² Aug. *De ord.* II 112, 116.

⁶⁷³ Marcjanus Kapella w *De nuptiis* IX 998 określa wszystkie sztuki wchodzące w skład *artes liberales* wspólnym określeniem *disciplinae cyclicae*.

⁶⁷⁴ Cass. *Inst.* II concl. 1.

rzeniach: *per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere*⁶⁷⁵. Na podstawie zachowanych sześciu ksiąg *De musica* można wywnioskować, że nie tylko cały system sztuk, lecz także każda z nich mogła stanowić taką drogę duchowego rozwoju⁶⁷⁶. Początkowe pięć ksiąg stanowi bowiem solidny teoretyczny traktat o metryce i spełnia tym samym walor przygotowawczy, zaś szósta opisuje wznoszenie się duszy za pośrednictwem rytmów muzycznych *a corporeis ad incorporalia*. W ten sposób realizuje się swoista *reductio artium ad philosophiam*⁶⁷⁷.

Zjawisko to obecne jest w całym nurcie encyklopedycznym; co więcej, już w późnej starożytności dokonuje się przeniesienie sztuk na wyższą płaszczyznę, tak że pełnią nie tylko funkcję przygotowawczą, ale również stanowią cel filozofii. Można to wyraźnie zaobserwować w podejściu Boecjusza do nauk matematycznych. Leo Schrade⁶⁷⁸ uważa, że pierwsza faza twórczości Boecjusza stanowi wyraz platońskiego podejścia do matematyk jako propedeutyki filozofii; w drugiej fazie, reprezentowanej przez dzieła dotyczące logiki i teologii, Boecjusz przychyła się do zdania Arystotelesa, że matematyki stanowią część filozofii. Średniowiecze, opierając się na dziełach encyklopedystów późnoantycznych, poszło jeszcze dalej. Interpretując przekazaną przez Kasjodora i Izydora definicję filozofii jako znajomości spraw boskich i ludzkich, uznawano, że *artes liberales* odpowiadają za wiedzę ludzką, a zatem same stanowią przedmiot filozofii. Już Jan Szkot Eriugena wykladał teorię natury, opierając się na koncepcji siedmiu sztuk wyzwolonych⁶⁷⁹.

Jak widać, sztuki od zarania, ale również w późniejszym okresie rozwoju, nierozzerwalnie związane były z filozofią, choć na przykład Arystoteles w podziale filozofii, równoznacznym u niego z podziałem nauk, w ogóle ich nie uwzględnił. Niektórzy spośród późniejszych autorów umieszczają filozofię pośród sztuk na równych prawach z poszczególnymi ich dziedzinami; takie miejsce przypisywali jej między innymi Filon z Aleksandrii⁶⁸⁰, Grzegorz z Nazjanzu⁶⁸¹ i święty

⁶⁷⁵ Aug. *Retr.* I 6: „pragnąc przez rzeczy cielesne do niematerialnych dojść lub doprowadzić tak jakby po jakichś stopniach” [tłum. A.L.].

⁶⁷⁶ Por. U. Pizzani, *Il filone enciclopedico...*, s. 669 nn. Autor na podstawie *De musica* oraz zachowanych fragmentów *De grammatica* dowodzi, że być może wszystkie zamierzone przez Augustyna podręczniki miały zachowywać podobny schemat i służyć prowadzeniu duszy wzwyż.

⁶⁷⁷ H.-I. Marrou trawestuje w ten sposób powiedzenie *reductio artium ad theologiam* św. Bonawentury – trzynastowiecznego przedstawiciela augustynizmu (tenże, *Saint Augustin...*, s. 280).

⁶⁷⁸ L. Schrade, *Music in the Philosophy of Boethius*, „Musical Quarterly” 33 (1947), s. 188–200.

⁶⁷⁹ O dalszych losach pojęcia sztuk w średniowieczu por. np. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 85 nn.

⁶⁸⁰ Philo Alexandrinus *De specialibus legibus* II 230.

⁶⁸¹ Gregorius Nazianensis *Orationes* XLIII 23.

Hieronim⁶⁸². Nawet u świętego Augustyna filozofia miała stanowić przedmiot jednej z *Disciplinarum libri* – zaplanowanych podręczników sztuk⁶⁸³. Inni, na przykład Ciceron, bardzo wyraźnie odróżniali filozofię od sztuk, uważając ją za *procreatrix et quasi parens* wobec *artes*⁶⁸⁴. Laktancjusz, zanim omówi sztuki, powiada: *multis artibus opus est ut ad philosophiam possit accedi*⁶⁸⁵.

Pisma Izydora stanowią węzłowy punkt przekazu elementów świata antyku do rodzącego się średniowiecza. Dlatego omówię teraz definicje obecne w dziełach biskupa Sewilli, stosowane przez niego podziały filozofii oraz umiejscowienie w nich poszczególnych sztuk. Wykład na temat filozofii został umieszczony w księdze drugiej *Origines* i stanowi rodzaj wstępu do dialektyki. Izydor nie zadowala się przy tym ustaleniami Kasjodora, które przytacza dopiero w drugiej części swego omówienia. W pierwszej części przedstawia filozofię jako *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*⁶⁸⁶. W ten syntetyczny sposób opisuje Izydor obydwa najważniejsze jej cele: poznanie świata oraz kierowanie życia ludzkiego ku dobru⁶⁸⁷. J. Fontaine⁶⁸⁸ wskazuje, iż powyższa formuła najbliższa jest Ciceronowej definicji zawartej w pierwszej księdze *De oratore*⁶⁸⁹. Tym samym izydoriańska koncepcja, choć wyrasta z dawnej stoickiej definicji, wpisuje się w eklektyczną i mniej naukową tradycję rzymską. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na odwrotny niż u Cicerona szczyk – Izydor w omawianym fragmencie oraz w *Dyferencjach*, gdzie znajdujemy identyczne sformułowanie⁶⁹⁰, wiedzę o sprawach ludzkich umieszcza przed poznaniem spraw boskich, podobnie jak czyni to święty Augustyn⁶⁹¹. Fontaine wysnuwa z tego wniosek, iż klasyczna definicja filozofii trafiła do Izydora za pośrednictwem pism biskupa Hippony⁶⁹².

⁶⁸² Hier. *Dialogus adversus Pelagianos* I 21.

⁶⁸³ Aug. *Retr.* I 6.

⁶⁸⁴ Cic. *De orat.* I 9–11.

⁶⁸⁵ Lact. *Div. inst.* III 25, 9.

⁶⁸⁶ Isid. *Et.* II 24, 1: „Filozofia jest to znajomość spraw boskich i ludzkich połączona z dążeniem do życia dobrego” [tłum. A.L.].

⁶⁸⁷ Podobnie Isid. *Et.* VIII 6, 1: *Est enim philosophus qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet et omnem bene vivendi tramitem tenet.* „Filozofem bowiem jest ten, kto posiada wiedzę o sprawach boskich i ludzkich i trzyma się ścieżki życia prawego” [tłum. A.L.].

⁶⁸⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 605.

⁶⁸⁹ Cic. *De orat.* I 49, 212: [*Philosophus est*] *is, qui studeat rerum divinarum atque humanarum vim naturam causasque nosse et omnem bene vivendi rationem tenere et persequi.* „[Filozofem] można nazwać tego, kto stara się poznać istotę wszystkich spraw boskich i ludzkich, ich naturę i przyczyny oraz zgłębić sposób dobrego życia i zgodnie z nim postępować” [tłum. B. Awianowicz].

⁶⁹⁰ Isid. *Diff.* II 39, 149.

⁶⁹¹ Aug. *De Trin.* XIV 1, 3.

⁶⁹² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 606.

Dalej Izydor zamieszcza rozróżnienie pomiędzy wiedzą (*scientia*) i mniemaniem (*opinatio*), z których ma składać się filozofia, oraz krytykę *opinatio*, przez którą rozumie filozofię naturalną, a konkretnie zagadnienia astronomiczne. Ten fragment został zaczerpnięty z *Institutiones divinae* Laktancjusza⁶⁹³, jednak nie uwzględnia mocno zaznaczonego przez tego ostatniego przekonania, iż prawdziwa *scientia* płynie wyłącznie od Boga⁶⁹⁴. A przecież Izydor podzielał to przekonanie, jak można wnosić z mocnego stwierdzenia zamieszczonego w *Sentenciach*⁶⁹⁵:

*Nihil obesse cuiquam si per simplicitatem aliquam de elementis indigne sentiat, dummodo de Deo vera pronuntiet*⁶⁹⁶.

Po zakończeniu omawianego wyżej wywodu przedstawia Izydor kolejną definicję filozofii, tym razem ściśle etymologiczną, zaczerpniętą z *Państwa Bożego* świętego Augustyna⁶⁹⁷:

*Ipsud autem nomen Latine interpretatum amorem sapientiae profitetur. Nam Graeci φιλο- amorem, σοφίαν sapientiam dicunt*⁶⁹⁸.

Pierwszą część wykładu na temat filozofii zamyka omówiony szczegółowo jej podział na trzy części, wywodzący się z dobrze ugruntowanej tradycji. Ten trójpodział odnajdujemy nie tylko w *Etymologiach*, lecz także w *Dyferencjach* i dla dalszego wywodu dobrze będzie przytoczyć oba te fragmenty:

Differentiae:

Starożytni mądrość nazywali filozofią, to jest znajomością wszelkich spraw ludzkich i boskich. Powiadali, że istnieją trzy części tejsze filozofii, to jest fizyka, logika i etyka.

Etymologiae:

Filozofia dzieli się na trzy rodzaje: pierwszy – naturalny, który po grecku nazywa się fizyka i który zajmuje się badaniem natury; drugi – moralny, który traktuje

⁶⁹³ Lact. *Div. inst.* III 3, 1.

⁶⁹⁴ Tamże: *Scientia venire ab ingenio non potest, nec cogitatione comprehendi, quia in se ipso habere propriam scientiam non hominis sed Dei est.* „Wiedza nie może przychodzić z umysłu ani też być objęta myślą, ponieważ nie jest ludzką rzeczą mieć w sobie własną wiedzę; taką wiedzę ma tylko Bóg” [tłum. A.L.].

⁶⁹⁵ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 607–609.

⁶⁹⁶ Isid. *Sent.* II 1, 14: „Nie zaszkodzi nikomu, jeśliby przez jakąś niewiedzę miał niewłaściwe zdanie o żywiołach, byleby tylko o Bogu mówił prawdę” [tłum. A.L.].

⁶⁹⁷ Aug. *De Civ. Dei* VIII 1. Augustyn nie podaje tam greckich wyrazów, a jedynie łacińskie tłumaczenie greckich terminów.

⁶⁹⁸ Isid. *Et.* II 24, 3: „Sama bowiem nazwa, po przełożeniu na łacinę, oznacza miłość mądrości. Bowiem Grecy przez φιλο- rozumieją miłość, a przez σοφίαν mądrość” [tłum. A.L.].

Fizyka jest naturalna, etyka moralna, logika racjonalna. Pierwsza z tych [części] jest poświęcona naturze i roztrząsaniu [jej] spraw, druga zajmuje się czynami i poznaniem [zasad] dobrego życia, trzecia polega na odróżnianiu prawdy od fałszu. [...] Ten trójdzielny rodzaj filozofii zdaniem mędrców taki ma podział w swych częściach. Mówią, że do fizyki należy siedem dziedzin, z których pierwsza jest arytmetyka, druga geometria, trzecia muzyka, czwarta astronomia, piąta astrologia, szоста mechanika, a siódma medycyna. [...] Po omówieniu rodzajów, czyli dziedzin sztuki fizyki, prześledźmy teraz części logiki. Składa się bowiem ona z dialektyki i retoryki. [...] Po logice następuje etyka, która związana jest z obyczajami. Jest ona bowiem nauczycielką życia prawego i dzieli się na cztery cnoty główne, to jest roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie³²⁴ [tłum. A.L.].

o obyczajach; trzeci – racjonalny, który określaný jest greckim słowem logika i bada, w jaki sposób należy szukać prawdy w przyczynach rzeczy lub obyczajach życia. Tak więc fizyka zajmuje się przyczyną sprawczą [wszelkich] badań, etyka sposobem życia, a logika sposobem rozumowania. Fizykę jako pierwszy wśród Greków zgłębił Tales z Miletu, jeden z siedmiu sławnych mędrców. Ten bowiem wcześniej niż inni zbadał wprawnym rozumem początki niebios i właściwości spraw natury. Platon podzielił fizykę na cztery części: arytmetykę, geometrię, muzykę i astronomię. Etykę jako pierwszy przedstawił Sokrates, by poprawić i uporządkować obyczaje [...], dzieląc ją na cztery cnoty duszy, to jest na roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. [...] Logikę, która jest nazywana [filozofią] racjonalną dodał [do tamtych] Platon; za jej pomocą, zbadawszy przyczyny rzeczy i obyczajów, zgłębił ich naturę. Podzielił [logikę] na dialektykę i retorykę. Nazywa się ją zaś logiką, to jest [filozofią] racjonalną. Λόγος bowiem oznacza u Greków tak mowę, jak i rozum³²⁵ [tłum. A.L.].

⁶⁹⁹ Isid. *Diff.* II 39, 149–154: *Sapientiam veteres philosophiam vocaverunt, id est omnium rerum humanarum divinarumque scientiam. Huius philosophiae partes tres esse dixerunt, id est, physicam, logicam, ethicam. Physica, naturalis est; Ethica, moralis; Logica, rationalis. Harum prima naturae et contemplationi rerum deputatur, secunda in actione et cognitione recte vivendi versatur, tertia in discernendo verum a falso ponitur. [...] Hoc trimodum philosophiae genus, iuxta sapientes mundi in partibus suis, ita distinguitur. Ad physicam pertinere aiunt disciplinas septem, quarum prima est arithmetica, secunda geometria, tertia musica, quarta astronomia, quinta astrologia, sexta mechanica, septima medicina. [...] Digestis generibus, sive differentiis physicae artis, nunc partes logices exsequamur. Constat autem ex dialectica et rhetorica. [...] Post logicam sequitur ethica, quae ad institutionem pertinet morum. Haec enim bene vivendi magistra est, dividiturque in quatuor principales virtutes: prudentiam, scilicet, atque iustitiam, fortitudinem et temperantiam.*

⁷⁰⁰ Isid. *Et.* II 24, 1–7: *Philosophiae species tripertita est: una naturalis, quae Graece Physica appellatur, in qua de naturae inquisitione disseritur: altera moralis, quae Graece Ethica dicitur, in qua de moribus agitur: tertia rationalis, quae Graeco vocabulo Logica appellatur, in qua disputatur quemadmodum in rerum causis vel vitae moribus veritas ipsa quaeratur. In Physica igitur causa*

Jak widać, w opisach tych występują elementy wspólne, lecz także dosyć uderzające odmienności w szczegółowym podziale fizyki. Obydwa fragmenty odwołują się do obiegowych przekonań, jednak do tej pory nie ustalono ich bezpośredniego źródła. Spróbuję naświetlić korzenie występujących tu idei oraz objaśnić punkty wspólne dla obydwu tekstów, zajmę się również ważkimi różnicami pomiędzy nimi.

Najpopularniejszy ze starożytnych schematów podziału filozofii wiązany jest z osobą Ksenokratesa ze Starej Akademii i dzieli filozofię na trzy części: logikę, fizykę i etykę⁷⁰¹. Do jego rozpowszechnienia szczególnie przyczynili się stoicy, później zaś został przejęty przez platoników okresu cesarstwa⁷⁰². W czasach Cyserona ten podział był już czymś oczywistym⁷⁰³. Jak dowiódł J. Fontaine⁷⁰⁴, Izydor, prezentując trójpodział obecny w *Etymologiach*, jak również objaśniając poszczególne jego elementy, oparł się w największej mierze na *De Civitate Dei* świętego Augustyna⁷⁰⁵. Kolejność części filozofii jest na ogół w pismach Izydora niezmienna, podczas gdy w dziełach Augustyna spotyka się różne ich uszeregowanie. Przypuszczalnie biskup Sewilli opierał się w tej kwestii raczej na przekazie filozofii popularnej, szkolnej, na przykład w ujęciu Kwintyliana, Pseudo-Apulejusza czy Hieronima⁷⁰⁶. Natomiast dopowiedzenie: *in Physica igitur causa quaerendi, in Ethica ordo vivendi, in Logica ratio intellegendi versatur*, precyzujące objekty badań poszczególnych dziedzin, o które bogatszy jest tekst *Origines*, także zaczerpnięte zostało z *Państwa Bożego*, gdzie jednak odnosi się do przymiotów boskich, a nie do części filozofii⁷⁰⁷. Niemniej

quaerendi, in Ethica ordo vivendi, in Logica ratio intellegendi versatur. Physicam apud Graecos primus perscrutatus est Thales Milesius, unus ex septem illis sapientibus. Hic enim ante alios caeli causas atque vim rerum naturalium contemplata ratione suspexit, quam postmodum Plato in quattuor definitiones distribuit, id est Arithmetica, Geometrica, Musica, Astronomia. Ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit [...] dividens eam in quattuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. [...] Logicam, quae rationalis vocatur, Plato subiunxit, per quam, discussis rerum morumque causis, vim earum rationabiliter perscrutatus est, dividens eam in Dialecticam et Rhetoricam. Dicta autem Logica, id est rationalis. Λόγος enim apud Graecos et sermonem significat et rationem.

⁷⁰¹ Sext. Emp. *Adv. math.* VII 16, w: *Stoicorum...*, t. 2, Stuttgartiae 1964, s. 38. Por. też: Cic. *De finibus bonorum et malorum* IV 4. Św. Augustyn przypisuje ten podział Platonowi (*De Civ. Dei* VIII 4). O różnych podziałach filozofii w starożytności por. P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, „Museum Helveticum” 36 (1979), s. 201–223.

⁷⁰² I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 211.

⁷⁰³ Cic. *De orat.* I 15, 68: [...] *quia philosophia in tribus partibus est distributa.* „[...] wobec tego, że filozofia dzieli się na trzy części” [tłum. B. Awianowicz].

⁷⁰⁴ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 609–611.

⁷⁰⁵ Aug. *De Civ. Dei* VIII 4, 10; XI 25.

⁷⁰⁶ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 610.

⁷⁰⁷ Aug. *De Civ. Dei* VIII 4: [Platonici] *aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi.* „[Zwolennicy Platona] takie mają o Bogu zdanie, że w nim się znajduje i przyczyna bytu, i pierwiastek myśli, i zasady życia” [tłum. W. Kubicki].

w kolejnych zdaniach Augustyn podkreśla związek pomiędzy częściami filozofii a tak ujętymi przymiotami natury boskiej, dając tym samym do zrozumienia, że zarówno zdaniem platoników, jak i według niego jedynie Bóg jest prawdziwym celem i obiektem filozofowania i jedynie On umożliwi wszelkie poznanie⁷⁰⁸. Podobne Augustynowe wypowiedzi leżą u źródeł niezwykle ważnego dla myśli średniowiecznej przewartościowania, które Izydor zamieszcza na początku przytoczonego fragmentu poświęconego filozofii w *Dyferencjach*. Stawia tam znak równości pomiędzy *philosophia* a *sapientia*⁷⁰⁹.

Wróćmy jednak do dalszych podziałów filozofii. Inaczej niż w *Dyferencjach*, w *Etymologiach* pojawiają się nazwiska wynalazców poszczególnych gałęzi filozofii. Tales przedstawiony został jako pierwszy filozof natury, zaś Sokratesowi przypisuje się nie tylko wynalezienie etyki, ale i jej podział na cztery cnoty kardynalne, choć przecież ta koncepcja została rozpowszechniona dużo później przez stoików. Dziwić może również przedstawienie Platona jako wynalazcy matematycznego kwadrywium oraz logiki, podczas gdy Arystoteles nie jest w ogóle wymieniony. Można wnosić, że przedstawienie tak znanych filozofów jako wynalazców poszczególnych części filozofii miało służyć ich uwiarygodnieniu i uwzniośleniu. Takie odwołanie się do *auctoritas* jest już cechą typowo średniowieczną.

Z mojego punktu widzenia jeszcze ważniejszy wydaje się fakt, iż wysiłek uwiarygodnienia kolejnych podpodziałów filozofii związany był, jak można przypuszczać, z pragnieniem jednoznacznego umieszczenia dziedzin sztuk wyzwolonych pod patronatem i w obrębie filozofii. Zgodnie z oboma przytoczonymi powyżej tekstami, sześć z siedmiu *artes liberales* znalazło tam miejsce. Poza obrębem filozofii znalazła się jedynie gramatyka, co nie znaczy, że Izydor przyznawał jej mniej poczesne miejsce. Takie ujęcie zagadnienia w *Etymologiach* oraz w *Dyferencjach* miało ogromny wpływ na myśl średniowieczną i jeszcze do tej sprawy powrócę.

⁷⁰⁸ Tamże: *Quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id, quod in eo praecellit, adtingat illud, quod cuncta praecellit, id est unum uerum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.* „Spośród tych trzech rzeczy widzimy, że pierwsza odnosi się do filozofii przyrody, druga do rozumowej, trzecia do moralnej. Skoro zaś człowiek tak jest stworzony, że przez to, co w nim jest najprzedniejsze, osiąga to, co jest ponad wszystko przedniejsze, to znaczy Boga jedynego, prawdziwego i najlepszego, bez którego żadna nie bytuje natura, żadna nauka nie uczy, żadna się nie rozwija modła życiowa – to jego samego pytać musimy, w którym wszystko jest poważne; na niego jednego patrzeć, w którym wszystko jest pewne; jego jednego nad wszystko przedkładać, w którym wszystko jest dla nas prawe” [tłum. W. Kubicki].

⁷⁰⁹ Isid. *Diff.* II 39, 149: *Sapientiam veteres philosophiam vocauerunt, id est omnium rerum humanarum divinarumque scientiam.* „Starożytni mądrość nazywali filozofią, to jest znajomością wszelkich spraw ludzkich i boskich” [tłum. A.L.].

Cytowane powyżej podziały części filozofii łączy podobne pojmowanie etyki, która w obu tekstach przedstawiana jest jako dziedzina zajmująca się czterema cnotami kardynalnymi. Zrównanie etyki z teorią czterech cnót stanowiło oryginalny wkład Izydora w myśl filozoficzną i – co ważne – to utożsamienie utrwaliło się w późniejszym średniowieczu. Podobnie stało się z drugą oryginalną koncepcją biskupa Sewilli, wpisującą nauki matematyczne w ramy fizyki⁷¹⁰. Jednak podczas gdy w *Origines* jako jej części składowe podaje Izidor jedynie cztery nauki matematyczne (arytmetykę, geometrię, muzykę i astronomię), w *Dyferencjach* na fizykę składa się aż siedem dziedzin. Do kwadrywium matematycznego dołączone zostały astrologia, mechanika i medycyna. Dotychczas nie udało się w sposób zadowalający odpowiedzieć na rodzące się w związku z tym pytania. Przypuszcza się, że w nawiązaniu do sztuk wyzwolonych Izidor pragnął zachować liczbę siedem⁷¹¹ również w obrębie fizyki, jednak trudno ustalić pierwowzór tej listy. J. Fontaine z wahaniem przyznaje, że może ona stanowić ślad lektury jakichś późnych komentarzy platońskich funkcjonujących w tradycji szkolnej⁷¹², natomiast M.C. Díaz y Díaz⁷¹³ wśród przypuszczalnych wzorców wymienia *Varia* Kasjodora⁷¹⁴. Niewątpliwie jest to jedno z miejsc, w których można zaobserwować inwencję biskupa Sewilli.

Jeśli chodzi o wybór nauk uzupełniających *quadrivium*, to w przypadku astrologii mógł przyświecać Izidorowi cel pastoralny – pragnienie podkreślenia różnicy pomiędzy astronomią i astrologią, jak czynił to również w innych miejscach⁷¹⁵. Przyczyn wyboru mechaniki i medycyny nie udało się do tej pory ustalić.

Podobny podział został zastosowany w *Liber numerorum*, gdzie *sapientia* – równoznaczna, jak to miało miejsce w *Dyferencjach*, z filozofią – dzieli się na trzy wspomniane wcześniej części, natomiast fizyka składa się z siedmiu dziedzin:

⁷¹⁰ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 212–213.

⁷¹¹ C. Codoñer, *Influence isidorienne...*, s. 235.

⁷¹² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 345 nn.

⁷¹³ M.C. Díaz y Díaz, *Les arts libéraux...*, s. 38.

⁷¹⁴ Cass. ^{Varia} LII 3: *Geometriam quippe, ut est hominum genus nimis acutissimum atque sollicitum, Chaldaei primum invenisse memorantur, qui rationem ipsius disciplinae generaliter colligentes et in astronomicis rebus et in musicis et in mechanicis et in architectis et in medicinam et ad artem logisticam, vel quicquid potest formis generalibus contineri, aptam esse docuerunt, ut sine ea nihil horum possit ad agnitionem verissimam pervenire.* „Geometrię, wedle ludzkiej pamięci, jako pierwsi wynaleźli Chaldejczycy, ponieważ jest to naród nader bystry i inteligentny. Ci, przedstawiając ogólnie zasady tej nauki, wykazali, że znajduje ona zastosowanie w astronomii, muzyce, mechanice, architekturze oraz medycynie i sztuce logiki, a także w każdej dziedzinie, która się opiera na ogólnych regułach, tak że żadna z nich nie może dojść do prawdziwego poznania bez geometrii” [tłum. A.L.].

⁷¹⁵ J. Fontaine, *Isidore de Séville et l'astrologie*, „Revue des études latines” 31 (1954), s. 271–300.

*Septem apud veteres annumerantur genera philosophiae, prima arithmetica, secunda geometria, tertia musica, quarta astronomia, quinta astrologia, sexta mechanica, septima medicina*⁷¹⁶.

Ciekawe wydaje się określenie poszczególnych nauk mianem *genera philosophiae*. M.C. Díaz y Díaz przypisuje to pomieszaniu filozoficznego pojmowania *sapientia* z jej rozumieniem jako wiedzy technicznej⁷¹⁷. Jest to kolejny dowód, że w świadomości Izydora dokonano się utożsamienie filozofii z ogółem sztuk wyzwolonych. Jeśli spojrzeć na jej trójdzielny schemat jako na zamkniętą całość, widać wyraźnie, mimo poszerzenia fizyki w *Dyferencjach* o dodatkowe nauki, że treść sztuk wyzwolonych (z ważkim pominięciem nieuwzględnionej w schemacie gramatyki) oraz zawartość etyki pod postacią cnót kardynalnych wyczerpują zakres tematów, w jakich zamyka się filozofia. Ta zapoczątkowana przez Izydora wizja stała się fundamentem rozwoju średniowiecznej koncepcji filozofii.

W omawianych fragmentach występuje jeszcze jeden istotny element – logika została podzielona na dialektykę i retorykę. Łączą się z tym dwa ważne zagadnienia. Po pierwsze należy zwrócić uwagę na etymologiczne objaśnienie dołączone do tego podziału w *Origines*. Nazwa *logika* została tam wyprowadzona od greckiego słowa *λόγος* oznaczającego zarazem mowę i myśl. Z tego powodu, zdaniem Izydora, zarówno retoryka, domena *sermo*, jak i dialektyka zajmująca się *ratio* w doskonały sposób mieszczą się w tej części filozofii. Jednak termin *λόγος* jest bardzo bogaty w znaczenia i można go rozumieć również jako „słowo”, „wyrząd”, „mowa”, „zdanie”. W takim ujęciu wyprowadzana od greckiego terminu logika odnosiłaby się również do gramatyki. Tymczasem tę dziedzinę sztuk wyzwolonych pomija Izydor w swej klasyfikacji części filozofii całkowitym milczeniem⁷¹⁸. Jednak wbrew pozorom takie postępowanie nie oznacza wyrzucenia gramatyki poza nawias kanonu nauk godnych poznania. I. Hadot pisze celnie:

Si le Moyen Âge latin a souvent identifié l'ensemble des sept arts avec la philosophie ou même la sagesse, c'est Isidore lui-même, dans ses *Origines*, avait fait rentrer six de ces arts dans le domaine scientifique de la philoso-

⁷¹⁶ Isid. *Lib. num.* VIII 44: „Starożytni wliczają siedem rodzajów filozofii: pierwszy – arytmetyka, drugi – geometria, trzeci – muzyka, czwarty – astronomia, piąty – astrologia, szósty – mechanika, siódmy – medycyna” [tłum. A.L.].

⁷¹⁷ M.C. Díaz y Díaz, *Les arts libéraux...*, s. 41.

⁷¹⁸ U późniejszych autorów średniowiecznych często można jednak spotkać gramatykę u boku dialektyki i retoryki, por. M.Th. D'Alverny, *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siècle*, w: *Mélanges Félix Grat*, t. 1, Paris 1946, s. 249.

phie, tout en présentant, à la suite de Cassiodore, le septième ou plutôt le première (la grammaire) comme l'origine et le fondement de tous les autres⁷¹⁹.

Zatem w ujęciu Izydora staje się gramatyka podstawową nauką, na której wspierają się wszystkie pozostałe, łącznie z naukami matematycznymi; staje się nauką, pojęciem i narzędziem niezbędnym dla całej dziedziny sztuk wyzwolonych, które z kolei, dzięki uzyskanej z jej pomocą spoistości, są równoznaczne z filozofią⁷²⁰.

W *Etymologiach* ta część wywodu poświęconego filozofii kończy się stwierdzeniem w całości zaczerpniętym z Listu świętego Hieronima do Pauli⁷²¹:

Albowiem również boskie pisma opierają się na tych trzech rodzajach filozofii. Bo mówią zwykle albo o naturze – jak w Księdze Rodzaju i u Eklezjasty, albo o obyczajach – jak w Księdze Przysłów i we wszystkich księgach po trochu, albo o logice, zamiast której nasi [chrześcijanie] przyjmują teologię⁷²², jak [to ma miejsce] w Pieśni nad Pieśniami i w Ewangeliach⁷²³ [tłum. A.L.].

Takie rozumienie logiki opiera się na błędzie poczynionym już przez świętego Hieronima, który czerpiąc swe wywody z *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* Orygenesesa, pomieszał występujące tam pojęcia. Otóż dla tego ostatniego część filozofii nazywana przezeń epoptyczną (*ἐποπτική*), a przez Hieronima teologiczną,

⁷¹⁹ I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 207: „Jeśli łacińskie średniowiecze często identyfikowało ogół siedmiu sztuk z filozofią albo mądrością, to właśnie Izydor w *Origines* wprowadził sześć z tych sztuk do naukowego wymiaru filozofii, przedstawiając za Kasjodorem siódmą z nich, a raczej pierwszą (gramatykę), jako początek i fundament wszystkich pozostałych” [tłum. A.L.].

⁷²⁰ W późniejszych czasach, na przykład u Alkuina, mamy już dosłownie zidentyfikowane pojęcia *sapientia*, *philosophia* oraz *artes liberales* wraz z gramatyką jako sztuką podstawową (por. Alcuinus *De rhetorica* VIII, w: ML, t. 101, 947; Alcuinus *De dialectica* XII, w: ML, t. 101, 966a; Alcuinus *De grammatica*, w: ML, t. 101, 853c).

⁷²¹ Hier. *Ep. ad Paulam* XXX 1.

⁷²² Wprowadzam tu – odmiennie niż w edycji W.M. Lindsaya, który używa słowa *theoreticam* – zaproponowaną przez I. Hadot wersję *theologicam*. Badaczka dowodzi przekonująco, że taką wersję, pasującą doskonale do kontekstu, znajdujemy w dwóch dobrze zachowanych manuskryptach *Etymologii*, ponadto słowo to jest dobrze poświadczane u Hieronima w *Listie do Pauli*. Ważnym argumentem jest również występowanie tego słowa w tym znaczeniu u autorów, na których opierał się Hieronim, w wersji *ἐποπτική* (u Orygenesesa) lub *θεολογική* (u Klemensa z Aleksandrii) (por. I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 212, przyp. 122; P. Hadot, *Les divisions des parties...*, s. 218–219).

⁷²³ Isid. *Et. XXIV 8: In his quippe tribus generibus Philosophiae etiam eloquia divina consistunt. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et in Ecclesiaste: aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris: aut de Logica, pro qua nostri Theologicam sibi vindicant, ut in Cantico canticorum et Evangeliiis.*

równoznaczna jest z dialektyką, ale w ściśle platońskim rozumieniu. Orygenes wyraźnie odróżnia epoptykę od logiki.

Umieszczając w *Etymologiach* ten fragment, Izydor pragnął najwyraźniej pokazać, w jaki sposób można zastosować starożytny trójpodział do Biblii stanowiącej centrum, wokół którego koncentruje się myśl chrześcijańska. Równocześnie, poprzez odniesienie do autorytetu Pisma Świętego, pragnął dodać powagi i wiarygodności swoim ustaleniom.

Na tym jednak wywód dotyczący filozofii się nie kończy. *Etymologiae* II 24, 9–16 zawierają dalsze definicje filozofii oraz jej podział, przepisane niemal dosłownie z *Instytucji* Kasjodora (Cass. *Inst.* II 4–7). Dzieli on ją tam na dwie główne części: *inspectiva* oraz *actualis*. *Inspectiva* z kolei dzieli się na *naturalis*, *divinalis* i *doctrinalis*, w której skład wchodzi cztery znane nam nauki matematyczne. Ten podział również ma długą tradycję – za pośrednictwem Kasjodora sięga do koncepcji zawartej w *Prolegomenach* Ammoniusza⁷²⁴. Charakterystyczne jest tutaj zestawienie sztuk matematycznych z *philosophia divinalis*, czyli z teologią. Prezentowany wyżej trójpodział pomija teologię, przedstawiając tym samym filozofię jako odrębną i autonomiczną drogę poznania. Jedyną wzmianką wskazującą sposób jej wykorzystania przez chrześcijan jest nawiązanie do Pisma Świętego zapożyczone od świętego Hieronima.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że idee związane ze sztukami wyzwolonymi obecne w pismach Izydora w większości mają swe korzenie w dziełach pisarzy starożytnych oraz ojców Kościoła. Stosunek biskupa Sewilli do *artes liberales* ukształtowany został poprzez myśl i kulturę chrześcijańską, której punktem centralnym jest Pismo Święte⁷²⁵. Zgodnie z jej wymogami każda aktywność intelektualna powinna kierować się ku Bogu. Proces wznoszenia się duszy od tego, co materialne, ku kontemplacji Absolutu może odbywać się poprzez wstępowanie po szczeblach sztuk wyzwolonych, jak zostało to przedstawione w *Etymologiach* III 71, 41. Ta koncepcja stanowi dziedzictwo myśli neoplatońskiej, która odcisnęła ślad na pismach Izydora za pośrednictwem świętego Augustyna, a zwłaszcza Kasjodora, z którego dzieł obficie korzystał Izydor, redagując księgi poświęcone *artes liberales*. Trzeba przy tym nadmienić, iż charakter twórczości biskupa Sewilli jest zupełnie inny niż Kasjodora. Ten bowiem czytał źródła, których lekturę zalecał i na których opierał swoje wywody, natomiast Izydor przedstawia definicje i stwierdzenia całkowicie wyrwane z kontekstu, a więc

⁷²⁴ O tym podziale filozofii u Kasjodora por. P. Courcelle, *Les lettres...*, s. 323; I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 199 nn.

⁷²⁵ Zjawisko swoistej *reductio artium ad Sacram Scripturam* od początków chrześcijaństwa aż do czasów dojrzałego średniowiecza śledzi F. Simone, *La „reductio artium ad Sacram Scripturam” quale espressione dell’umanesimo medievale fino al secolo XII*, „Convivium” 2 (1949), s. 887–927.

często trudne do zrozumienia bez wnikliwego zbadania ich źródeł. Mimo tych trudności zarówno cytowane przez biskupa Sewilli fragmenty, jak i praktyczny użytek, który czyni w swej twórczości z poszczególnych sztuk, przekonują nas, że on również uważał je za narzędzie niezbędne do studiowania Biblii. Co więcej, ponieważ księga ta (*liber*) zawiera prawdy objawione, w świadomości Izzydora *artes liberales* prowadzą człowieka do wolności, która może być uzyskana jedynie poprzez poznanie Prawdy. Samo pojęcie *ars* wiąże się u niego z terminem *ἀρετή*, niesłuchanie bogatym w odziedziczone po starożytnej myśli filozoficznej implikacje.

Tak widziane sztuki nie były pozbawione w oczach Izzydora pewnej godności. Wydaje się nawet, że uznawał za rzecz oczywistą wysoką ich pozycję i nie miał wątpliwości co do liczby i kolejności wchodzących w ich skład dziedzin. Utożsamienie sztuk z filozofią na podstawie klasycznego jej podziału, a filozofii z *sapientia* stanowi wkład wniesiony przezeń w myśl europejską, wkład, który zaważył na dalszym rozwoju koncepcji sztuk, a także samej filozofii oraz szkolnictwa w średniowieczu. Duże znaczenie miało również wyizolowanie z kanonu filozofii gramatyki, którą za Kasjodorem przedstawiał jako *origo et fundamentum liberalium litterarum* (Isid. *Et.* I 5, 1). Jak się przekonamy, podstawowa funkcja gramatyki uzewnętrznia się nie tylko w sposobie prezentacji opisywanych treści, lecz również w samym ich rozumieniu, nawet jeśli chodzi o nauki matematyczne. Tak ogromna rola gramatyki w twórczości oraz w postrzeganiu świata jest już cechą zdecydowanie średniowieczną. Przyczyny tej preponderancji są co najmniej dwojakie i zajmę się nimi bliżej w kolejnym rozdziale. Wpłynęły nań warunki historycznokulturowe, a więc zamieranie myśli i kultury klasycznej, rosnący szacunek dla autorytetu starożytnych oraz przemiana pojęć kluczowych dla naszej kultury, które rozpoczęły się wraz ze świtem epoki średniowiecza.

ROZDZIAŁ 3.

GRAMATYKA W PIŚMACH IZYDORA Z SEWILLI



3.1. Tradycja gramatyczna przed Izydorem⁷²⁶

Przystępując do rozważań nad pierwszą spośród sztuk wyzwolonych, należy przede wszystkim zaznaczyć, że pod pojęciem gramatyki starożytni rozumieli o wiele szerszy zakres tematów, niż ma to miejsce obecnie. Obejmował on wszelkie zagadnienia związane z językiem⁷²⁷. Od zarania sztuki gramatycznej istniały

⁷²⁶ Por. K. Barwick, *Remmius Palaemon und die römische „ars grammatica”*, Leipzig 1922; V. di Benedetto, *At the Origins of Greek Grammar*, „Glotta” 68 (1990), s. 19–39; J.F. Huntsman, *Grammar*, w: *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington 1983, s. 58–95; M. Irvine, *The Making of Textual Culture. „Grammatica” and Literary Theory 350–1100*, Cambridge 1995; C. Lynn, *The Descendent of Grammar*, „The Classical Journal” 29 (1933), s. 104–116; A. Maciejewska, *Początki greckiej terminologii gramatycznej (do Platona)*, „Meander” 9–10 (1994), s. 487–492; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1971; R.H. Robins, *A Short History of Linguistics*, Bloomington–London 1967; tenże, *Ancient and Mediaeval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*, London 1951; H. Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1863.

⁷²⁷ R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval...*, s. 4–5: „We must be prepared to find grammatical and general linguistic speculations produced along with, and buttressed by theories that would now be considered the province not of grammar at all, but of psychology, physics, logic or

dwa główne sposoby podejścia do związanych z nią problemów. Po pierwsze towarzyszyła jej nieodmiennie filozoficzna refleksja dotycząca pochodzenia, natury i rozwoju mowy ludzkiej (poczynając od *Kratylosa* Platona poprzez traktaty stoików aż po semiotyczne dywagacje świętego Augustyna), po drugie gramatyka związana była ściśle z podstawowym etapem nauczania, rozpoczynającym się wraz z nauką rozpoznawania i pisania liter (*γράμματα* – litery)⁷²⁸. Oczywiście te dwa wymiary gramatyki były ściśle ze sobą związane i przenikały się, ponieważ filozofia, definiowana jako wiedza o sprawach boskich i ludzkich, obejmowała w świadomości Greków również wszelką wiedzę techniczną, kodyfikowaną przy pomocy przepisów i reguł, a więc także gramatykę rozumianą jako kodyfikacja praw rządzących językiem. Dlatego przedstawiając poniżej krótki szkic dziejów *artis grammaticae*, nie oddzielałam od siebie tych dwóch aspektów.

Pierwsze ślady świadomej refleksji nad językiem można odnaleźć już w *Iliadzie* i *Odysei*, w homeryckich etymologiach⁷²⁹. Tego rodzaju dywagacje istniały najprawdopodobniej, odkąd pojawiła się mowa ludzka⁷³⁰. W sposób usystematyzowany badania nad językiem zostały podjęte przez filozofów presokratejskich. Wpisane były one w nurt ogólniejszych rozważań o pochodzeniu wszelkich ludzkich instytucji. Ścierały się wówczas dwa poglądy – pierwszy głosił ich naturalne pochodzenie (*φύσει*), drugi zaś optował za pochodzeniem konwencjonalnym (*θήσει, νόμω*). Szczegółowo spór ten przedstawia Platon w *Kratylosie*⁷³¹, a dyskusja trwała przez całą starożytność i średniowiecze. Chrześcijaństwo nadało jej nowy rys, proponując trzecie rozwiązanie – istnienie Stwórcy, który nadał nazwy wszystkim rzeczom na ziemi⁷³². Ważnym aspektem tych dociekań było pytanie, na ile nazwa danej rzeczy związana jest z jej prawdziwą naturą. Tak postawiony problem indukował konieczność baczniejszego przesłедzenia struktur języka, a dzięki temu z czasem wyłoniono podstawowe znane nam kategorie gramatyczne.

Wydaje się, że zaczątki gramatyki jako konkretnej dziedziny badań związane były nie tylko z działalnością filozofów presokratejskich, lecz także z praktycznymi zainteresowaniami działających w połowie V w. p.n.e. retorów, którzy

even metaphysics”. „Musimy być gotowi na to, że znajdziemy tam przedstawione obok siebie rozważania ściśle gramatyczne i ogólne lingwistyczne, poparte teoriami, które – jak się obecnie uważa – nie wchodzą w zakres gramatyki, lecz psychologii, fizyki, logiki lub nawet metafizyki” [tłum. A.L.].

⁷²⁸ Ciekawą refleksję nad tymi zależnościami oraz rozwojem pojęcia „gramatyka” znaleźć można u J. Domańskiego, *Gramatyka między metafizyką a poezją*, w: „Septem artes” w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej, red. T. Michałowska, Wrocław 2007, s. 15–31.

⁷²⁹ R. Pfeiffer, *History...*, s. 3–4.

⁷³⁰ Z. Danek, *Starożytni o powstaniu mowy ludzkiej*, „Meander” 6 (1986), s. 225–234.

⁷³¹ Opinie zawarte w *Kratylosie* przytoczę w dalszej części pracy, przy omówieniu pojęcia Izydorowej etymologii.

⁷³² R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval...*, s. 6–9.

starali się tak operować językiem, by osiągnąć jak najlepszy efekt oratorski i w związku z tym opisywali rozmaite środki stylistyczne i brzmieniowe, które mogłyby pomóc w przekonaniu słuchaczy. Sam termin „gramatyka” w znaczeniu technicznym pojawia się już w *Kratylosie* i można przypuszczać, że prócz wyżej wymienionych czynników na jego ukształtowanie miały wpływ nauki sofistów, którzy w toku swych wykładów rozprawiali nad brzmieniem liter (*γράμματα*) i sylab⁷³³. Warto przy tym zaznaczyć, że początkowo terminologia pierwotnej fonetyki i fonologii nie była ustalona i w wielu przypadkach pojęcie litery jako znaku graficznego mieszało się z pojęciem głoski jako dźwięku.

Pierwsze kategorie gramatyczne pojawiły się również w V w. p.n.e. Zgodnie z relacją Arystofanesa, Sokrates miał rozprawiać o rodzajach gramatycznych⁷³⁴, podobnie zresztą jak sofista Protagoras, któremu przypisuje się wyróżnienie rzeczownika i czasownika⁷³⁵. Ostatecznego ustalenia tych dwu podstawowych kategorii dokonał jednak Platon. Ważne, że nie uczynił tego na podstawie kryteriów formalnych⁷³⁶, lecz logicznych. „Rzeczownik” definiował bowiem jako to, o czym jest orzekane, zaś „czasownik” jako to, co jest orzekane o danym rzeczowniku⁷³⁷. Arystoteles rozwinął nieco myśl poprzedników, jednak nie dokonał żadnych przełomowych ustaleń. Podobnie jak Platon, wyróżniał *ὀνόματα* i *ῥήματα*, zaś wszystkie pozostałe słowa umieścił w nowej kategorii *σύνδεσμοι* – łączników. Różnica pomiędzy nimi jest jego zdaniem taka, że rzeczownik i czasownik mają znaczenie same w sobie, natomiast pozostałe mają jedynie funkcję gramatyczną i występują w połączeniach⁷³⁸. Również arystoteleskie rozumienie „słowa” oparte jest o kryterium znaczeniowe. „Słowo” to najmniejsza cząstka posiadająca własne znaczenie. Także próby zdefiniowania czasów czasownika nie były oparte na wyznacznikach formalnych, a tylko na znaczeniu, co uniemożliwiło Stagirycie uporządkowanie tej sprawy⁷³⁹. Ostatecznie mianowanie Arystotelesa ojcem gramatyki, a także krytyki (o czym przekonamy się dalej), trzeba uznać za niesłuszne⁷⁴⁰.

Prawdziwy rozkwit myśli lingwistycznej nastąpił za sprawą stoików. Również oni pojmowali język w kategoriach filozoficznych, co zaowocowało między innymi utworzeniem opozycji pomiędzy znaczącym (*σημαινον*) a znaczoną (*σημαινόμενον*) oraz formą i znaczeniem. Rozwinęli także studia nad fonetyką

⁷³³ Pl. *Hippias maior* 285c–d.

⁷³⁴ Aristoph. *Nubes* 662 nn.

⁷³⁵ R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval...*, s. 14.

⁷³⁶ H. Steinthal, *Geschichte...*, s. 134–135.

⁷³⁷ Pl. *Crat.* 399a–b; 425a; 426e; 431b; Pl. *Sophistes* 262a.

⁷³⁸ R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval...*, s. 19–20.

⁷³⁹ Tamże, s. 20–24.

⁷⁴⁰ R. Pfeiffer, *History...*, s. 67.

i zajęli się relacjami pomiędzy mową a pismem. Byli szczególnie zainteresowani związkami pomiędzy słowem a rzeczywistością, stąd duże zainteresowanie etymologią. Części mowy i części ciała ludzkiego, a nawet elementy, z których stworzony jest wszechświat określali jednym słowem – *στοιχία*. Wyróżniali cztery kategorie gramatyczne – rzeczownik, czasownik, łącznik i rodzajnik, które być może odpowiadają czterem podstawowym kategoriom filozofii stoickiej – jakość, stan, relacja i substancja⁷⁴¹. Do ich niewątpliwych zasług na polu gramatyki należy pogłębienie studiów nad liczbą rzeczownika i czasownika, a także wprowadzenie na stałe przypadków rzeczownika oraz czasu, trybu i aspektu czasownika. Wprawdzie wcześniej Arystoteles używał terminu *πτῶσις* oznaczającego „padać, upadać”, który w tłumaczeniu dał początek terminom *casus* i „przypadek” oraz innym, oznaczającym to samo w innych językach, jednak używał go w znacznie szerszym znaczeniu. Stoicy natomiast precyzyjnie zawężili jego użycie do pięciu wyróżnianych przez siebie przypadków. Były to mianownik, dopełniacz, celownik, biernik i jeszcze jeden nieustalony⁷⁴². Jeśli chodzi o opis czasownika, to trzeba przyznać, że stoicy poczynili duży postęp w stosunku do poprzedników, jednak nie osiągnęli w pełni zadowalających rozwiązań. Wystarczy tylko wspomnieć, że choć uporządkowali kwestię czasów, w ogóle nie wyodrębnili czasu przyszłego. Stoickie rozważania nad gramatyką zamykają pewien etap w rozwoju myśli o języku. W późniejszych czasach gramatyka wyodrębniła się już jako osobna dziedzina badań i w związku z tym w swej warstwie teoretycznej stała się obiektem dociekań raczej specjalistów gramatyków niż filozofów⁷⁴³. Wiedza była już na tyle rozbudowana, że zaczęły powstawać podręczniki obejmujące system gramatyczny.

Opis gramatycznego systemu języka greckiego (przeniesiony potem na łacinę i inne języki europejskie), który obowiązuje do dzisiaj, zaczął się wyłaniać dopiero w epoce hellenistycznej, na przełomie III i II w. p.n.e. Impulsem do pogłębionych badań nad gramatyką grecką stał się bujny rozkwit krytyki tekstu w Aleksandrii, związany przede wszystkim z komentowaniem i poprawianiem tekstu Homera, ponieważ archaiczna greka nie była już w tych czasach do końca zrozumiała⁷⁴⁴. Wydaje się, że pierwszym ważnym dla tej tradycji gramatykiem był bibliotekarz aleksandryjski Arystarch (217–145 p.n.e.). Nie dotarły do nas niestety żadne jego pisma na ten temat, jednak jego poglądy zostały przeka-

⁷⁴¹ H. Steinthal, *Geschichte...*, s. 290.

⁷⁴² Tamże, s. 295.

⁷⁴³ H. Steinthal uważa nawet, że nie powinno się stosować terminu „gramatyka” w odniesieniu do myśli lingwistycznej wcześniejszej niż aleksandryjska (tamże, s. 362–363).

⁷⁴⁴ R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval...*, s. 6. Warto dodać, że w tamtych czasach zaznaczała się już duża rozbieżność pomiędzy współcześnie funkcjonującym językiem greckim a greką homerową, co dodatkowo skłaniało badaczy do wnikliwych analiz.

zane przez znamenitego ucznia Dionizjusza Traka⁷⁴⁵ (działał ok. 100 r. p.n.e.) w ważnej pracy pt. *Τέχνη γραμματική*. Było to niewielkie objętościowo dzieło składające się zaledwie z dwudziestu pięciu paragrafów⁷⁴⁶. Gramatyka jest tam zdefiniowana jako *ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραματεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων* – „jak najlepsza znajomość słów wypowiedzianych przez poetów i pisarzy”⁷⁴⁷. Za czasów aleksandryjskich bowiem znaczenie terminu „gramatyka” ostatecznie ustaliło się w kształcie szerszym niż tylko nauczanie podstaw czytania i pisania. *Τέχνη γραμματική* miała odtąd obejmować tak *τέχνη μίκρα*, czyli wiedzę podstawową, jak i *τέχνη μεγάλη*, zwaną też *ἐντελής*, czyli naukę o literaturze⁷⁴⁸.

Dionizjusz Trak dzieli sztukę gramatyczną na sześć części: jako pierwszą z nich podaje *ἀνάγνωσις ἐντριβῆς κατὰ προσοδίαν* – staranną lekturę ze zwróceniem uwagi na prozodyczne cechy wyrazów, następnie *ἐξήγησις κατὰ τοὺς ἐνυπάρχοντας ποιητικούς τρόπους* – objaśnienie poszczególnych elementów stylistycznych: figur i tropów, dalej *γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις* – przedstawienie szczegółów dotyczących słownictwa i kolejno *ἐτυμολογίας εὔρεσις* – poszukiwanie etymologii, *ἀναλογίας ἐκλογισμός* – rozważenie analogii, czyli regularności, a w końcu *κρίσις ποιημάτων* – ocenę estetyczną poematów⁷⁴⁹. Ostatni element uważa Dionizjusz za najpiękniejszą część sztuki gramatycznej. Co ciekawe, *Τέχνη* jedynie częściowo przedstawia pierwszy i piąty z proponowanych działów gramatyki, a więc kwestię fonetycznej wartości liter oraz paradygmaty fleksyjnej na podstawie podziału na osiem części mowy, który stał się jedną z podstaw

⁷⁴⁵ J. Lallot, *La Grammaire de Denys le Thrace*, Paris 1998 (wydanie z obszernym wstępem, komentarzem oraz tłumaczeniem francuskim).

⁷⁴⁶ Wiadomo, że jedynie pogląd na naturę i podział sztuki gramatycznej przypisać można samemu Dionizjuszowi, ten fragment bowiem na pewno jest jego autorstwa, pozostała część dzieła powstała natomiast, jak się przypuszcza, w czasach późniejszych.

⁷⁴⁷ Podobnie ujmuje sprawę Warron, wedle przekazu Mariusza Wiktoryna: *Ut Varroni placet, ars grammatica, quae a nobis litteratura dicitur, scientia est [eorum] quae a poetis, historicis, oratoribusque dicuntur ex parte maiore* (por. *Grammaticae Romanae Fragmenta*, wyd. H. Funaioli, Leipzig 1907, s. 265, fr. 234).

⁷⁴⁸ Czasami gramatyka z zacięciem krytycznoliterackim jako nowa i kompletna była przeciwstawiana temu, co niektórzy nazywali „małą” lub „niedoskonałą” gramatyką, czyli umiejętności pisania i czytania. Ten podział znajduje odbicie również u autorów rzymskich: Marcjusz Kapella we fragmencie zacerpniętym z Warrona pisze tak: *Officium vero meum tunc fuerat docte scribere legereque; nunc etiam illud accessit, ut meum sit erudite intellegere probareque* (Mart. Cap. *De nuptiis* 56, 26). *Scribere legereque* należało do dawniejszej tradycji gramatycznej, zaś *intellegere probareque* odwoływało się do aleksandryjsko-pergamońskiego rozumienia tej sztuki (por. K. Barwick, *Remmius...*, s. 216; A. Gudeman, *Grammatik*, w: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, VII 14, Stuttgart 1912, kol. 1809–1810; R. Pfeiffer, *History...*, s. 268–269).

⁷⁴⁹ Dionysius Thrax 5, 4.

europiejskiej gramatyki. W dawnym sporze pomiędzy analogistami i anomalistami Dionizjusz opowiada się po stronie tych pierwszych i swoje gramatyczne rozważania opiera na podobieństwach w morfologii wyrazów, wyszukując reguły rządzące fleksją. Jego gramatyka ma przez to wydźwięk dużo bardziej lingwistyczny niżli wcześniejsze, ponieważ skoncentrowana jest na kryteriach formalnych, a nie znaczeniowych.

Opinia uczonych aleksandryjskich na temat gramatyki – przedstawiająca ją jako krytykę i egzegezę dzieł poszczególnych autorów – funkcjonowała, z różnymi modyfikacjami, przez całą dalszą starożytność. Ze scholiów do *Τέχνη γραμματική* dowiadujemy się, że według uczonych aleksandryjskich przed gramatykiem stały cztery główne zadania: *διορθοτικόν* (krytyczna lektura tekstu), *ἀναγνωστικόν* (odczytanie cech prozodyjnych wyrazów, jak u Dionizjusza), *ἐξηγητικόν* (tożsame z Dionizjuszową egzegezą figur i tropów) oraz *κριτικόν* (estetyczna krytyka omawianego dzieła)⁷⁵⁰. Ten sam podział, przejęty prawdopodobnie od nauczyciela Tyranniona, stosował Warron⁷⁵¹, o czym dowiadujemy się z zachowanego u Diomedesa fragmentu: *grammaticae officia [...] constant in partibus quattuor: lectione, enarratione, emendatione, iudicio*⁷⁵². *Lectio* odpowiada tam *ἀναγνωστικόν μέρος*, *enarratio* to *ἐξηγητικόν μέρος*, *emendatio* jest ekwiwalentem *διορθοτικόν μέρος*, zaś *iudicium* pokrywa się z *κριτικόν μέρος*. Karl Barwick słusznie zauważa, że te *officia* odpowiadają formom wypowiedzi podejmowanym przez gramatyków w zależności od ich zainteresowań oraz predyspozycji: wydanie krytyczne, erudycyjny komentarz lub wykład ustny⁷⁵³. Dalej przytacza Barwick cztery *ὄργανα*, które Tyrannion uważał za niezbędne składniki sztuki każdego gramatyka, i zauważa, że każdemu z nich można przypisać pewien typ dzieła gramatycznego. Tak więc *ὄργανον γλωσσηματικόν* owocuje zbiorami glos i opracowaniami glosograficznymi (takimi jak *De verborum significatu* Weriusza Flakkusa), *ιστορικόν* opracowaniami mitologicznymi, chronologicznymi, geograficznymi itp. (przykładem mogą tu być np. prace Kallimacha). *Μετρικόν* daje wszelkie prace poświęcone metryce (*Περὶ μέτρον* Ptolemeusza z Askalonu, *Περὶ τοῦ σκολιοῦ μέτρου* Tyranniona), w tym metryczne rozdziały *Artes grammaticae*, zaś *τεχνικόν* realizowany jest w szerokiej grupie traktatów poświęconych zagadnieniom teorii gramatycznej⁷⁵⁴.

Po tej dygresji wróćmy do kwestii formowania się syntaktycznego opisu języka. Po Dionizjuszu Traku wymienić trzeba innego aleksandryjczyka – Apo-

⁷⁵⁰ Sext. Emp. *Adv. math.* 79 (za: K. Barwick, *Remmius...*, s. 218).

⁷⁵¹ J. Collart, *Varron grammarien latin*, Paris 1954, s. 51 nn.

⁷⁵² *Grammaticae Romanae Fragmenta...*, s. 266, fr. 236: „zadania gramatyki składają się z czterech części: odczytanie cech prozodycznych, egzegeza, krytyka tekstu i ocena estetyczna dzieła” [tłum. A.L.].

⁷⁵³ K. Barwick, *Remmius...*, s. 225.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 225–226.

loniusza Dyskolosa (II w. n.e.)⁷⁵⁵. Do naszych czasów zachowały się cztery jego dzieła – o zaimku, spójniku i przysłówku oraz kompendium *Περὶ συντάξεως*. Ostatnia praca usystematyzowała dotychczasowe ustalenia dotyczące składni i stała się podstawowym punktem odniesienia dla późniejszych autorów aż do końca średniowiecza, szczególnie dla Pryscjana, który uważał Apoloniusza za największego gramatyka w dziejach⁷⁵⁶. Apoloniusz rozwinął teorię spójnika i ustalił ostatecznie semantyczne i gramatyczne funkcje przypadków w grece. Jednak w porównaniu z Dionizjuszem poczynił, jak się wydaje, krok wstecz w rozwoju gramatyki, ponieważ w swych definicjach powrócił do kryterium znaczeniowego i logicznego.

Przeniesienie wszystkich opisywanych powyżej idei na grunt rzymski związane było z pojawieniem się tam wykształconych Greków w II w. p.n.e. Wcześniej bowiem surowi i wojowniczy Rzymianie nie zajmowali się gramatyką ani innymi sztukami wyzwolonymi, o czym wspomina Swetoniusz w przeglądzie osiągnięć filologów i mówców rzymskich *De grammaticis et rhetoribus*⁷⁵⁷. Powiada on również, że zainteresowanie zagadnieniami związanymi z językiem i krytyką tekstu rozniecił w Rzymie Krates z Mallos, który w 169 r. p.n.e. przybył tam z poselstwem z Pergamonu⁷⁵⁸. W pierwszym okresie rozwoju rzymskiej filologii znaczącą postacią był niewątpliwie Lucjusz Eliusz Stilo, nauczyciel Cycerona i Warrona. Jednak jego prace nie zachowały się. Pozostający pod wpływem koncepcji stoickich Marek Terencjusz Warron⁷⁵⁹, prócz wspomnianych *Novem libri disciplinarum*, skomponował traktat *De lingua latina*, z którego ocalały księgi V–X. Przedstawił w nim poglądy własne oraz swego mistrza Stilona na temat etymologii, deklinacji i składni w ujęciu stoickim. Jednak, mimo iż Warron cieszył się w średniowieczu wielkim poważaniem⁷⁶⁰, akurat to dzieło nie weszło do kanonu lektur ówczesnych uczonych i pozostawało w średniowieczu niemal nieznanne. Nie sposób przedstawić tu w pełni dziejów rzymskiej filologii⁷⁶¹. Wspomnę tylko, że sam Cezar poświęcił zagadnieniom językowym zaginioną dziś rozprawę *De analogia*, zaś niewątpliwe zasługi na polu gramatyki mieli

⁷⁵⁵ M. Bednarski, *Apollonios Dyskolos i jego gramatyka*, Kraków 2000.

⁷⁵⁶ Priscianus *Ars* XII 3, 13 (*Gramm.* II, Lipsiae 1857, s. 584); XIV 1, 1 (*Gramm.* III, Lipsiae 1859, s. 24); XVI 1, 1 (*Gramm.* III, s. 107).

⁷⁵⁷ Suetonius *De grammaticis et rhetoribus* 1.

⁷⁵⁸ Tamże 2.

⁷⁵⁹ J. Collart, *Varron...*

⁷⁶⁰ A. Michel, *Le philosophe et l'antiquaire: à propos de l'influence de Varron sur la tradition grammaticale*, w: *Varron: grammaire antique et stylistique latine*, red. J. Collart, Paris 1978, s. 163–170; J. Stéfanini, *Remarques sur l'influence de Varron grammairien au Moyen Âge et à la Renaissance*, w: *Varron: grammaire antique...*, s. 185–192.

⁷⁶¹ Rzeczowy zarys rozwoju rzymskiej filologii wraz z wyborem tekstów znaleźć można w: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1983.

encyklopedysta Nigidiusz Figulus oraz Tulliusz Tyron, wyzwoleniec Cyncerona, wydawca jego dzieł, który pisał też traktaty teoretyczne poświęcone językowi łacińskiemu.

Prawdziwy rozkwit pisarstwa gramatycznego w imperium rzymskim nastąpił dopiero w okresie cesarstwa, kiedy twórczość literacka zatraciła rozmach i literatura klasyczna stała się przedmiotem dociekliwych badań. Już *Institutio oratoria* Kwintyliana rozpoczyna się księgą w całości poświęconą gramatyce, zaś dalszy dyskurs dotyczący retoryki nie jest wolny od metod typowych dla sztuki gramatycznej. Również pretendująca do oryginalności twórczość Aulusa Gelliusza czy Makrobiusza nosi niezatarte piętno znajomości tych metod i fascynacji nimi. Epoka ta obfitowała również w komentarze do dzieł pisarzy antycznych oraz inne prace o charakterze ściśle gramatycznym. Wymienić można takich choćby filologów, gramatyków i komentatorów jak Marek Waleriusz Probus (I w. n.e.), Kwintus Terencjusz Skaurus (II w. n.e.), Juliusz Romanus (III w. n.e.), Mariusz Plocjusz Sacerdos (III w. n.e.), Diomedes (IV w. n.e.), Charyzjusz (poł. IV w. n.e.), Serwiusz czy Mariusz Wiktoryn (IV w. n.e.). Nie można też pominąć milczeniem wielokrotnie już wspomnianego alegorycznego dzieła Marcjanusa Kapelli *O zasługach Filologii i Merkurego*.

Jednak mimo tak dużego zainteresowania gramatyką Rzymianie nie wnieśli do niej wiele nowego. Ich zasługą jest jedynie dopasowanie systemu gramatyki greckiej do języka łacińskiego, polegające między innymi na wyodrębnieniu dodatkowego przypadku, o czym pisze już Kwintylianus⁷⁶². W przeważającej mierze jednak łacini autorzy zajmują się zagadnieniami opracowanymi wcześniej przez twórców greckich. Rzymska gramatyka oparta jest na myśli stoickiej oraz aleksandryjsko-pergamońskiej.

Ustalenia gramatyków hellenistycznych weszły na trwałe do kanonu europejskiej myśli lingwistycznej⁷⁶³ oraz do średniowiecznej szkoły głównie za pośrednictwem pisarzy późnej starożytności, zwłaszcza Palemona, Donata i Pryscjana, którzy przenieśli te idee na grunt języka łacińskiego. Tradycja gramatyczna nigdy nie uległa przerwaniu i dzieła pisarzy późnej starożytności wyrastają z wcześniejszych, sięgających epoki hellenistycznej. Kwintus Remmiusz Palemon⁷⁶⁴ (I w. n.e.), nauczyciel Kwintyliana i Persjusza, był autorem pierwszego systematycznego podręcznika do gramatyki łacińskiej, opartego głównie na *Τέχνη γραμματική* Dionizjusza Traka. Dzieło to cieszyło się znaczną popularnością, jednak nie do-

⁷⁶² R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval...*, s. 59.

⁷⁶³ Zdaniem J.F. Huntsmana (*Grammar...*, s. 69), „the unified grammatical tradition of the Hellenistic Greeks furnished the pattern on which most medieval grammar was modelled”. „Ujednolicona tradycja gramatyczna Greków epoki hellenistycznej dostarczyła wzorca, według którego została zbudowana w przeważającej mierze gramatyka średniowieczna” [tłum. A.L.].

⁷⁶⁴ K. Barwick, *Remmius...*

trwało do naszych czasów. Żyjący w IV w. n.e. Eliusz Donat zasłynął jako autor dwóch dzieł gramatycznych: *De partibus orationis ars minor* oraz *Ars grammatica* zwanej też *Ars maior*, która ułożona została w formie pytań i odpowiedzi. Przedstawiała podstawowe zagadnienia związane z częściami mowy, przy opisie których Donat posługiwał się rozróżnieniami o charakterze zarówno znaczeniowym, jak i formalnym. *Ars maior* stworzona została z myślą o uczniach zaawansowanych w studiowaniu gramatyki i dotyczyła również problemów stylistycznych, figur, tropów retorycznych itp. Dzieło Donata zostało spopularyzowane między innymi przez jego słynnego ucznia świętego Hieronima i przez całe średniowiecze cieszyło się ogromnym powodzeniem, o czym świadczą nie tylko setki zachowanych manuskryptów, lecz także niezliczone komentarze i parafrazy. Pierwsza księga Izydorowych *Etymologii* opiera się w znacznej części właśnie na tego rodzaju pracach. Kolejny ważny twórca – Pryscjian z Cezarei (V/VI w.) – kierował się w swoich *Institutiones artis grammaticae* głównie kryteriami semantycznymi. Powoływał się przy tym na pisma Apoloniusza Dyskolosa. Wpływ aleksandryjskiej gramatyki uwidaczniał się u niego w częstym egzemplifikowaniu omawianych elementów poprzez cytaty z autorów klasycznych, zwłaszcza Wergiliusza. *Institutiones* składały się z osiemnastu ksiąg. Pierwszych szesnaście – odnoszących się do morfologii i fonetyki – zwano w późniejszej tradycji *Priscianus maior*, dwie ostatnie – poświęcone składni – *Priscianus minor*.

Chrześcijaństwo przyjęło gramatykę jako niezbędne narzędzie prac związanych z Pismem Świętym, pozwalające na wydobycie wszelkich tajemnic tekstu, począwszy od związanych z ustalaniem jego wersji na podstawie rozmaitych manuskryptów aż po odczytywanie ukrytych znaczeń. Widać to doskonale choćby w pismach Orygenes⁷⁶⁵ czy świętego Hieronima⁷⁶⁶. Nie można też nie wspomnieć, jak wielkie znaczenie przypisywał Augustyn tej dyscyplinie⁷⁶⁷. Jak już wielokrotnie wspominałam, gramatyka miała stanowić jeden z podręczników wchodzących w skład *Disciplinarum libri*, zaś w *De doctrina christiana* poświęca jej Augustyn wiele uwagi i przedstawia jako dziedzinę niezbędną i elementarną przy studiowaniu Biblii i ogólnie dla kultury chrześcijańskiej⁷⁶⁸. W tym dziele snuje też rozważania na temat semantycznej natury języka, w którym słowa stanowią znaki. Poprzez badanie tych znaków wznieść się można ku metafizycznej kontemplacji⁷⁶⁹. Idee Augustyna miały szczególne znaczenie dla formowania

⁷⁶⁵ R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935, s. 25 nn.

⁷⁶⁶ H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Göteborg 1958, s. 311.

⁷⁶⁷ H.-I. Marrou, *Saint Augustin...*, s. 422–444; G. Bellissima, *Sant'Agostino grammatico*, w: *Augustinus Magister*, t. 1, Paris 1954, s. 35–42.

⁷⁶⁸ Aug. *De doct. christ.* praef. 4–5.

⁷⁶⁹ R. Simone, *Sémiologie augustinienne*, „Semiotica” 6 (1972), s. 1–31.

się poglądów Izydora. Równie ważnym autorytetem był dla niego Kasjodor, którego podejście do gramatyki ma jednak charakter praktyczny – związane jest z korektami błędów i pracą z tekstem Biblii oraz z pismami ojców Kościoła⁷⁷⁰.

3.2. Gramatyka w pismach Izydora – bezpośredni opis

Gramatyka pełniła szczególną rolę w pisarstwie oraz myśli Izydora⁷⁷¹. Stanowiła nie tylko obiekt badań i podręcznikowego opisu, ale i narzędzie do przedstawiania innych zagadnień. Poszczególne koncepcje, które zazwyczaj lokujemy w obrębie sztuki gramatycznej, u Izydora zyskują walor metod poznawczych. Nie tylko porządkują obraz świata, lecz także stanowią drogę do poznania istoty wszechrzeczy. Wydaje się, że nie jest to jedynie świadome i celowe założenie, lecz wypadkowa osobowości pisarza, wykształcenia, które odebrał, oraz swoisty znak czasów. W związku z tym poniższe omówienie *artis grammaticae* w pismach Izydora z Sewilli składać się będzie z dwóch zasadniczych części. Po pierwsze zajmę się tym, co biskup Sewilli mówi *explicite* o pierwszej ze sztuk. Przedstawię prezentowane przez niego definicje i zbadam opis gramatyki mieszczący się w pierwszej księdze *Origines*, w miarę potrzeby odwołując się przy tym do innych dzieł. Jednak nie będę szczegółowo omawiać zawartości poszczególnych rozdziałów ani przytaczać opinii Sewilczyka na temat każdego z elementów sztuki gramatycznej. W poszukiwaniu tego rodzaju informacji sięgnąć można po monumentalne dzieło J. Fontaine'a *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, w którym autor przedstawił obszernie i szczegółowe badania księgi pierwszej *Etymologii*, oparte na poszukiwaniu tekstów źródłowych⁷⁷². Zgodnie z powyższym założeniem przedstawię, jakie miejsce zajmuje

⁷⁷⁰ Por. np. Cass. *Inst.* I 15, 14; F. Weissenbruber, *Zu Cassiodors Vertung der Grammatik*, „Wiener Studien” 3 (1969), s. 198–210.

⁷⁷¹ M. Irvine (*The Making...*, s. 212) pisze, że zawarta w pierwszej księdze *Etymologii* gramatyka jest: „a culmination of a development evident from the time of Augustine that made «grammatica» the foundation of all knowledge, the master discipline of a culture that was primarily textual. For Isidore «grammatica» is not simply an ancillary discipline, a preparation for rhetoric, philosophy, or a public career; grammatical discourse and categories of thought are the central vehicles of knowledge, providing the discursive frame for the *Etymologiae* in its entirety”. „Szczytowym punktem widocznej od czasów Augustyna ewolucji, która uczyniła z gramatyki podstawę wszelkiej wiedzy, mistrzowską dyscyplinę kultury, która oparta była przede wszystkim na słowie pisanym. Dla Izydora gramatyka nie jest po prostu dyscypliną służebną, przygotowaniem do retoryki i filozofii albo do kariery publicznej. Dyskurs i myślenie kategorie gramatyczne stanowią główne nośniki wiedzy i dostarczają ramy dla całych *Etymologii*” [tłum. A.L.].

⁷⁷² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, s. 57–185.

gramatyka w obrębie koncepcji sztuk u Izydora i jaka jest jej rola dla umysłowości świętego. Interesuje mnie to, co decyduje o szczególnym charakterze jego sztuki gramatycznej, i mam zamiar się tego dowiedzieć, skupiając uwagę na dwóch aspektach twórczości Sewilczyka znajdujących się w przeciwstawie: elementach najbardziej typowych dla tradycji oraz własnych innowacjach wprowadzonych przezeń do sztuki gramatycznej. Oprócz tego postaram się zwrócić baczniejszą uwagę na te idee, które najbardziej rozpowszechniły się w kolejnych wiekach.

W drugiej części wywodu spróbuję naświetlić podejście Izydora do gramatyki i języka w szerszym wymiarze, obejmującym aspekt poznawczy i filozoficzny. Przedstawię porządkującą i objaśniającą rolę pojęć takich jak „etymologia” i „diferencja” w poszczególnych dziełach. Mam nadzieję, że dzięki takiemu układowi treści uda się odmalować jak najpełniejszy obraz funkcjonowania w pismach i świadomości Izydora tej najważniejszej dla niego *ars liberalis*.

W poprzednim rozdziale omawiałam podejście Izydora do ogółu sztuk wyzwolonych, ich definicje i podziały. Wspominałam, że bezpośrednio rozważania na temat *artes* odnajdujemy w dwóch jego dziełach – *Dyferencjach* oraz *Etymologiach*. W obydwu zostały one wpisane w starożytny trójpodział filozofii⁷⁷³, przy czym sztuki dotyczące słowa – retoryka i dialektyka – znalazły się pod szyldem logiki, natomiast gramatyka nie została w ogóle wymieniona. Było to związane ze szczególną rolą, jaką Izydor jej przypisywał. Definicje sztuki gramatycznej zostały zamieszczone tylko w dwóch fragmentach *Etymologii*. Pierwsza z nich głosi, że *grammatica [...] est loquendi peritia*⁷⁷⁴, i ogranicza sztukę gramatyczną jedynie do biegłości w posługiwaniu się językiem, nie uwzględniając zupełnie elementów estetycznych, które ona w sobie zawiera. Tymczasem, jak już wspominałam, nauczanie gramatyczne nie tylko obejmowało pryncypia dotyczące ortografii, odmian i części mowy, lecz poprzez lekturę dzieł poetów i mówców wyczulało na piękno stylu. Również fragment z *Institutiones* Kasjodora, który wydaje się pierwowzorem powyższej definicji, nie pomija estetycznego aspektu nauczania gramatycznego: *grammatica [...] peritia pulchre loquendi ex poetis illustribus auctoribusque collecta*⁷⁷⁵.

Drugie, bardziej rozbudowane określenie z *Etymologii* przedstawia gramatykę jako *scientia recte loquendi et origo et fundamentum liberalium litterarum* – „wiedzę o poprawnym wysławianiu się, początek i podstawę sztuk wyzwolonych”⁷⁷⁶. Pierwszą część tej formuły znajdujemy już u Kwintyliana, który jednak wyróżnia

⁷⁷³ Isid. *Diff.* II 39, 149–154; Isid. *Et.* II 24, 1–7.

⁷⁷⁴ Isid. *Et.* I 2, 1: „gramatyka [...] jest to biegłość w mowie” [tłum. A.L.].

⁷⁷⁵ Cass. *Inst.* II 1, 1: „Gramatyka [...] umiejętność pięknego mówienia zaczerpnięta od świetnych poetów i pisarzy” [tłum. A.L.].

⁷⁷⁶ Isid. *Et.* I 5, 1.

dwie części w obrębie sztuki gramatycznej: *recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem*⁷⁷⁷. Druga część zdania, w której podkreślono szczególną rolę gramatyki wśród innych *artes liberales*, zaczerpnięta została z *Institutiones* Kasjodora⁷⁷⁸. Jednak – jak pisze J. Fontaine⁷⁷⁹ – w kontekście *Origines* określenie sztuki gramatycznej jako pierwszej i źródłowej wśród dyscyplin stanowiących podstawy wykształcenia w starożytnym świecie nabiera zupełnie nowego znaczenia. Jak etymologia dąży do poznania *origo* wszystkich słów i próbuje przez to dotrzeć do sedna ich znaczeń, tak gramatyka – stanowiąca początek i fundament wszystkich sztuk wyzwolonych – pozwala zrozumieć istotę *artes liberales* oraz wszelkich rzeczy, które się przy ich pomocy bada.

W dalszej części wywodu pisze Izydor, że gramatyka w toku nauczania zajmuje miejsce po nauce czytania, tak by ci, którzy już poznali litery, nauczyli się z jej pomocą poprawnie wysławiać⁷⁸⁰. Samą nazwę „gramatyka”, podobnie jak święty Augustyn, wyprowadza Izydor od *γράμματα*, czyli liter⁷⁸¹. Następnie przypomina omawianą już wcześniej etymologię słowa *ars*, wywodzonego bądź to od ścisłych reguł, na których powinna opierać się sztuka (*artis praeceptis regulisque*), bądź od greckiego wyrazu *ἀρετή* – cnota. Dalej umieszcza etymologię wyrazu *oratio* – mowa – wyprowadzając go od *oris ratio*, czyli sensu słowa, ponieważ jego zdaniem na mowę składa się sens, dźwięk i litera, zaś sekwencja słów pozbawiona sensu nie jest mową. Ta etymologia *oratio* funkcjonowała jako *locus communis* u gramatyków i innych pisarzy⁷⁸². Ostatni element tej obszernej i na pierwszy rzut oka dość niespójnej definicji stanowi podział sztuki gramatycznej na trzydzieści części. Są nimi: osiem części mowy, zgłoska, litera, sylaba, stopy, akcenty, znaki przestankowe, znaki krytyczne, ortografia, analogia, etymologia, glosa, dyferencja, barbaryzm, solecyzm, metaplazm, figury, tropy, proza, metra poetyckie, bajki, historia⁷⁸³. Warto podkreślić, że zawartość księgi

⁷⁷⁷ Quint. *Inst.* I 4, 2: *Duas partes [...] recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem.* „Dwie części [...] umiejętność poprawnego mówienia i objaśnianie poetów” [tłum. A.L.].

⁷⁷⁸ Cass. *Inst.* II praef. 4: *Grammatica quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum.* „Gramatyka, która jest początkiem i podstawą sztuk wyzwolonych” [tłum. A.L.].

⁷⁷⁹ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 53.

⁷⁸⁰ Litery zostały omówione wcześniej, w podrozdziałach 3 i 4.

⁷⁸¹ Aug. *De doct. christ.* III 29, 40.

⁷⁸² Znajdujemy ją np. u Mariusza Wiktoryna (*Gramm.* VI, Lipsiae 1870, s. 192, fr. 3), Diomedesa (*Gramm.* I, Lipsiae 1855, s. 300, fr. 20) i u św. Hieronima (*Ep.* CXL 4, 1).

⁷⁸³ Isid. *Et.* 1, 5, 1–4: *Grammatica est scientia recte loquendi et origo et fundamentum liberalium litterarum. Haec in disciplinis post litteras communes inventa est, ut iam qui didicerunt litteras per eam recte loquendi rationem sciant. Grammatica autem a litteris nomen accepit: γράμματα enim Graeci litteras vocant. Ars vero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat. Alii dicunt a Graecis hoc tractum esse vocabulum ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, id est, a virtute, quam scientiam vocaverunt. Oratio dicta quasi oris ratio; nam orare est loqui et dicere. Est autem oratio contextus verborum cum sensu. Contextus autem sine sensu non est oratio, quia non est*

o gramatyce – wbrew definicji – odnosi się wyłącznie do tekstu pisanego, a nie do sztuki mówienia⁷⁸⁴.

Plan księgi pierwszej, który pozwolę sobie tutaj przedstawić dla większej jasności dalszego wywodu, obejmuje rozdziały:

1. O sztuce i nauce
2. O siedmiu sztukach
3. O literach powszechnych
4. O literach łacińskich
5. O gramatyce
6. O częściach mowy
7. O rzeczowniku
8. O zaimku
9. O czasowniku
10. O przysłówku
11. O imiesłowie
12. O łączniku
13. O przyimku/przedimku
14. O wołaczu
15. O literach u gramatyków
16. O sylabie
17. O stopach
18. O akcentach
19. O formach akcentów
20. O znakach przestankowych
21. O znakach krytycznych
22. O znakach stosowanych w tachygrafii
23. O znakach stosowanych w sądownictwie
24. O znakach stosowanych w wojskowości
25. O szyfrach
26. O znakach dawanych palcami
27. O ortografii
28. O analogii
29. O etymologii

oris ratio. Oratio autem plena est, sensu, voce et littera. Divisiones autem Grammaticae artis a quibusdam triginta dinumerantur, id est: partes orationis octo, vox articulata, littera, syllaba, pedes, accentus, positurae, notae, orthographia, analogia, etymologia, glossae, differentiae, barbarismi, soloecismi, vitia, metaplasmata, schemata, tropi, prosae, metra, fabulae, historiae.

⁷⁸⁴ M. Irvine, *The Making...*, s. 218 nn.

30. O głosie
31. O różnicach/dyferencjach
32. O barbaryzmie
33. O solecyzmach
34. O błędach językowych
35. O metaplazmach
36. O figurach stylu
37. O tropach
38. O prozie
39. O poezji
40. O bajce
41. O historii
42. O pierwszych autorach historii
43. O użyteczności historii
44. O rodzajach historii

Jak widać, układ rozdziałów pierwszej księgi *Origines* odbija z grubsza schemat sztuki gramatycznej zaproponowany przez Izydora w definicji. Rodzi się tutaj kilka pytań. Po pierwsze, skąd został zaczerpnięty taki podział, czy odbija on tradycyjny układ podręczników gramatyki? Po drugie, skoro w definicjach pomija Izydor estetyczny walor gramatyki, czy znajduje to również odbicie w prezentowanym materiale? Jakie są przyczyny takiego poglądu na sztukę gramatyczną?

Nie ulega wątpliwości, że dwadzieścia z zaproponowanych przez Izydora trzydziestu części gramatyki tak w układzie, jak w zaprezentowanej treści podobne jest do *Ars maior* Donata⁷⁸⁵. Rozdziały 6–20 oraz 32–37 są dosyć dokładnie wzorowane na pracy Donata oraz na pismach jego komentatorów, jakkolwiek kolejność prezentacji materiału jest odmienna i odpowiada kolejno księgom II, I i III *Ars maior*⁷⁸⁶. Ta kolejność wynika prawdopodobnie z praktyki pedagogicznej rozpowszechnionej być może już w czasach Izydora, by po omówieniu definicji części mowy zawartych w *Ars minor* przechodzić od razu do bardziej zaawansowanej wiedzy na ten temat zawartej w drugiej księdze *Ars maior*⁷⁸⁷. Sewilczyk w toku wywodu dołączył do tego wzoru rozdziały o znakach graficznych i ortografii oraz teorię czterech kategorii gramatycznych (analogia, dyferencja, glosa, etymologia). Natomiast tam, gdzie kończy się materiał analogiczny do

⁷⁸⁵ Por. Donatus, w: *Gramm.* IV, s. 367 nn.

⁷⁸⁶ L. Holz, *Le „De grammatica”...*, s. 55–68.

⁷⁸⁷ Poświadczeniem takiego stanu rzeczy mogą być najstarsze zachowane rękopisy *Ars* Donata z IX w., które przekazują właśnie taką kolejność: *Ars minor*, *Ars maior* II, I, III (por. tamże, s. 60–62).

Ars maior

jednak znaczna część spośród nich nie zachowała się, dlatego trudno wyciągnąć jednoznaczne wnioski co do tekstów, z których mógł korzystać biskup Sewilli. Fontaine stawia tezę, iż pierwsze komentarze cieszyły się najdłuższym żywotem i to do nich sięgać należy, poszukując paraleli z tekstem *Origines*⁷⁹². Jednak najstarszy z nich – komentarz Serwiusza – nie został przez Izydora wykorzystany. Jeśli chodzi o inny komentarz słynnego scholiasty, to jest o scholia do Wergiliusza, odpowiedź nie jest już taka jednoznaczna. W kilku miejscach pierwszej księgi *Etymologii* pojawiają się poprawne cytaty z tej pracy, jednak dziwi fakt, że nie została ona wykorzystana w większej mierze, wszędzie tam, gdzie Izydor sięga do przykładów z Wergiliusza. Zatem jeśli biskup Sewilli czytał ten komentarz, to na pewno nie korzystał zeń regularnie⁷⁹³.

Inaczej przedstawia się kwestia z komentarzami Sergiusza do dzieła Donata. Wydaje się, że Izydor był dobrze zaznajomiony zwłaszcza z komentarzem do *Ars minor*, który stanowił dlań główny punkt odniesienia w kilku rozdziałach, na przykład o czasownikach nieodmiennych, przysłówkach i łącznikach. Bardzo ważnym wzorem pozostawał *Komentarz do „Sztuki” Donata* autorstwa Pompejusza, gramatyka żyjącego najprawdopodobniej w V w. n.e. Choć Sewilczyk nie wymienia nazwiska Pompejusza, nie ulega wątpliwości, że obficie korzystał z jego dzieła. Fragmenty stamtąd zaczerpnięte, nie zawsze dokładnie cytowane, dotyczące na przykład klasyfikacji rzeczowników pospolitych, przydechu, akcentu czy elementów metryki, liczniejsze są niż ekscerpty z wszystkich innych pism gramatyków. Używa przy tym komentarza Pompejusza nie tylko jako źródła poręcznych definicji i rozróżnień, ale zdaje się miejscami przyjmować jego punkt widzenia na gramatykę⁷⁹⁴. Jeśli chodzi o Kasjodora, to największy wpływ na pierwszą księgę *Etymologii* miała jego praca *De orthographia*, która właściwie stanowi podstawę dla odnośnego rozdziału *Origines*. Mniejszy natomiast wpływ na samą treść Izydorowej gramatyki miały *Institutiones*, w których sztuka ta została wyłożona krótko. Prócz tego odnajdujemy zbieżności pomiędzy gramatyką Izydora a dziełami takich autorów jak Marcjjanus Kapella, Diomedes, Charyzjusz, Mariusz Wiktoryn. W pierwszej księdze *Etymologii* da się dostrzec słabe echa lektury innych jeszcze autorów, jednak styl pracy Izydora oraz szczupłość materiału porównawczego (większość z tych dzieł nie dotrwała do naszych czasów) uniemożliwiają jednoznaczne rozstrzygnięcia⁷⁹⁵.

⁷⁹² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 189 nn.

⁷⁹³ Tamże, s. 191–192.

⁷⁹⁴ Obszerniej na ten temat por. tamże, s. 192–194.

⁷⁹⁵ J. Fontaine poddaje pod rozwagę porównanie *Origines* z dziełem późnego gramatyka Audaksa, jednak trudności z identyfikacją tego autora oraz osadzeniem go w pewnych ramach czasowych nakazują tu ostrożność. Ostatecznie postuluje istnienie jakiegoś wspólnego źródła dzieł Audaksa i Izydora, być może była to praca gramatyka Palladiusa (por. też: K. Barwick,

Księga pierwsza *Origines* rozpoczyna się wykładem ogólnym na temat siedmiu sztuk, poprzedzonym rozważaniami nad różnicą pomiędzy *disciplina* i *ars*. Potem następuje dość obszerny wykład dotyczący alfabetu, jego pochodzenia i wynalazców oraz poszczególnych liter⁷⁹⁶. Historia alfabetu według Izydora stanowi połączenie dwóch tradycji – Warron i Pryscjan przypisywali jego stworzenie Chaldejczykowi⁷⁹⁷, co Sewilczyk interpretuje w ten sposób, że początek alfabetowi syryjskiemu i chaldejskiemu dał Abraham. Natomiast autorzy chrześcijańscy, ku wersji których Izydor się skłania, poszukiwali załążków pisma w hebrajszczyźnie uznawanej za matkę wszystkich języków⁷⁹⁸. Zdaniem biskupa Sewilli wynalazcą hebrajskiego alfabetu był Mojżesz, grecki stworzył Kadmos, adaptując na potrzeby swego języka pismo fenickie, pismo egipskie zaś powstało na podstawie alfabetu przyniesionego z Grecji do Egiptu przez królową Isis, córkę Inachosa⁷⁹⁹. Natomiast łacińskie litery zawdzięczają swe powstanie wieszczce – nimfie Karmentis. Warto dodać, że podobnie jak hebrajski alfabet leży u podstaw greckiego i innych, tak język hebrajski był pierwszym językiem na ziemi i podstawą innych języków. Adam w raju nadał nazwy zwierzętom właśnie w tym języku i nim posługiwali się patriarchowie i prorocy. Inne pojawiły się dopiero w związku z budową wieży Babel. Tę genezę języka⁸⁰⁰ zamieścił Izydor na początku dziewiątej księgi *Etymologii*, opisującej między innymi języki, ludy i królestwa. Szczególne znaczenie przypisuje tam łacinie i grece, które wraz z hebrajskim tworzą trzy święte języki, w których Piłat wypisał winę Chrystusa na krzyżu. Ponadto tylko znajomość wszystkich trzech pozwala rozwikłać niejasny miejscami tekst Pisma Świętego⁸⁰¹.

Remmius..., s. 86). Można także znaleźć paralele pomiędzy tzw. *Regulae*, przypisywanym Augustynowi, a Audaksem i Izydorem (o tym i wyżej wspomnianych dziełach por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 197–199).

⁷⁹⁶ Isid. *Et.* I 3–4.

⁷⁹⁷ J. Collart, *Varron...*, s. 112–114.

⁷⁹⁸ Hebrajski jako matka wszystkich języków, por. Hier. *In Sophoniam prophetam* 2. Zdaniem M. Irvine'a jest możliwe, że u podstaw teorii o hebrajskich początkach liter leży zaginiona dziś chrześcijańska wersja komentarza do *Ars maior*, ponieważ podobne stwierdzenia odnaleźć można również w *Ars Juliana* z Toledo, niewątpliwie zależnej od tegoż komentarza (tenże, *The Making...*, s. 507, przyp. 181).

⁷⁹⁹ Koncepcje odnośnie do wynalazców przeniesione tu zostały z różnych źródeł (np. św. Augustyna *De Civitate Dei* XVIII 37 – o Izis).

⁸⁰⁰ Opartą głównie na pismach św. Augustyna, por. M. Irvine, *The Making...*, s. 215–216.

⁸⁰¹ Isid. *Et.* IX 1, 3: *Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa eius scripta. Unde et propter obscuritatem sanctarum Scripturarum harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, dum siquam dubitationem nominis vel interpretationis sermo unius linguae adtulerit.* „Istnieją zaś trzy święte języki – hebrajski, grecki i łacina, które mają największe znaczenie na całym świecie. W tych bowiem trzech językach została wypisana przez Piłata na krzyżu Pana jego wina. Stąd i wobec niejasności Pisma Świętego konieczna

Taki postulat wobec chrześcijańskiego egzegety i gramatyki wyraża już święty Augustyn w *De ordine*⁸⁰², jednak to nie dzięki niemu doktryna trzech świętych języków zakorzeniła się w tradycji średniowiecznej, lecz właśnie dzięki Izydorowi, dla którego tak szerokie wykształcenie było wyłącznie kwestią marzeń.

Wróćmy teraz do pierwszej księgi *Etymologii*. Część poświęconą alfabetowi, nazywaną za Warronem *litteratio*⁸⁰³, traktuje Izydor jako *primordia grammaticae artis* oraz jej *infantia*⁸⁰⁴. Poszczególne elementy składowe tego wywodu pojawiają się w literaturze⁸⁰⁵, jednak tak obszerne przedstawienie tematu nie jest czymś tradycyjnym w dziełach gramatycznych. Wydaje się, że Izydor bada litery (rozumiane przezeń zarówno jako znaki graficzne, jak i dźwięki) z tak dużym zaangażowaniem, ponieważ z ich pomocą sięgnąć może do *origo* języka. Już te najmniejsze części słów *sunt indices rerum, signa verborum, quibus tanta vis est, ut nobis dicta absentium sine voce loquantur*⁸⁰⁶. W ten sposób dotykamy po raz pierwszy Izydorowej filozofii, która postrzega język jako narzędzie pozwalające naprawdę poznać rzecz, którą opisuje. Przytoczone zdanie czerpie z Augustynowej koncepcji pojmowania liter, jednak pomija ważny element pośredni. Bowiem u świętego Augustyna litery stanowiły znaki wypowiedzianych słów, te zaś dopiero znaki rzeczy, o których myślimy⁸⁰⁷. Tymczasem u Izydora moc słowa pisanego jest tak wielka, że znaki graficzne bezpośrednio kierują ku rzeczom i słowom⁸⁰⁸. Co więcej, święty z Sewilli traktuje litery jako najmniejsze części składowe języka. Samo w sobie takie stwierdzenie nie jest niczym nowym w historii gramatyki⁸⁰⁹, nowy jest jednak kontekst, w którym się ta teza

jest znajomości tych trzech języków, tak by można się było uciec do drugiego, jeśli wyrażenie lub imię w danym języku nastroczałoby jakichś wątpliwości co do znaczenia” [tłum. A.L.].

⁸⁰² Aug. *De ord.* II 11, 16.

⁸⁰³ W przekazie św. Augustyna (tamże II 12, 35).

⁸⁰⁴ Isid. *Et.* I 3, 1.

⁸⁰⁵ Na przykład Kadmos był przedstawiany jako wynalazca alfabetu już przez Herodota (*Historiae* V 58–59).

⁸⁰⁶ Isid. *Et.* I 3, 1: „wskazują na rzeczy, są znakami słów, a taka jest ich moc, że przemawiają do nas bezdźwięcznie słowami nieobecnych” [tłum. A.L.].

⁸⁰⁷ Aug. *De Trin.* XV 10, 19 (w: ML, t. 42, 1071): *Inventae sunt autem litterae, per quas possemus et cum absentibus colloqui: sed ista signa sunt vocum, cum ipsae voces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum.* „Za to pismo zostało wynalezione po to, ażebyśmy mogli rozmawiać nawet z nieobecnymi. Litery są znakami dźwięków, podobnie jak dźwięki w mowie są znakami myśli” [tłum. M. Stokowska]. Por. też: Aug. *De ord.* II 12, 35 (w: ML, t. 32, 1012); Aug. *De doct. christ.* II 4, 5.

⁸⁰⁸ L. Holz, *Le „De grammatica”...*, s. 64. Zdaniem Holza właśnie to zaufanie pokładane w piśmie i znakach graficznych zaowocowało tak pełnym ich przedstawieniem w *Etymologiach*, a więc w zakresie znacznie wykraczającym poza to, co znajduje się u Donata, z włączeniem not, znaków diakrytycznych, abrewiacji itd.

⁸⁰⁹ Por. Sergius, w: *Gramm.* IV, s. 475; Pompeius, w: *Gramm.* IV, s. 48; Marius Victorinus, w: *Gramm.* VI, s. 4–5. O wcześniejszej tradycji pojmowania litery por. M. Irvine, *The Making...*, s. 97–104.

pojawia. Została ona umieszczona w trzynastej księdze *Etymologii*, zawierającej omówienie wszechświata i jego części. W rozdziale czwartym Izidor pisze: *Unus autem atomus est, quia insecabilis est. Sic et littera: nam orationem dividis in verba, verba in syllabas, syllabam in litteras. Littera, pars minima, atomus est, nec dividi potest*⁸¹⁰. Znaczące jest to porównanie najmniejszych części składowych języka do atomów, z których zbudowany jest świat fizyczny. Tego rodzaju stwierdzenia rozsiane w różnych tekstach dają wgląd w najgłębsze przekonania autora. Izidor wiąże najwyraźniej język, a nawet jego zapis, będący obiektem badań gramatyki, z makrokosmosem, który zamieszkuje człowiek. Kolejne odsłony tej myśli pozwolą nam dotknąć samego serca filozofii izydoriańskiej i ujrzeć obraz świata takim, jakim widział go Izidor.

Powyższa teza ma też szczególny wydzźwięk w odniesieniu do ogółu myśli ludzkiej, gdyż – jak pisze Martin Irvine – „letters are therefore the atoms of discourse and memory, the irreducible medium of knowledge”⁸¹¹. Sewilczyk w kolejnych zdaniach rozdziału trzeciego księgi pierwszej *Etymologii* tak określa funkcję liter:

*Usus litterarum repertus est propter memoriam rerum. Nam ne oblivione fugiant, litteris alligantur. In tanta enim rerum varietate nec disci audiendo poterant omnia, nec memoria contineri. Litterae autem dictae quasi legiterae, quod iter legentibus praestent, vel quod in legendo iterentur*⁸¹².

Zatem litery nie tylko mają moc przekazywania nam słów osób nieobecnych, lecz także dają dostęp do minionych wydarzeń. Archiwizują i zabezpieczają przed zapomnieniem wydarzenia i owoce myśli ludzkiej. Tak więc wszelka wiedza, również historyczna, w oczach Izydora przynależy do dziedziny gramatyki, o ile została utrwalona na piśmie.

Litery pozwalają też wkroczyć w rzeczywistość symboliczną; pięć liter alfabetu greckiego, tak zwane *litterae mysticae*, niesie sens wykraczający poza

⁸¹⁰ Isid. *Et.* XIII 2, 4: „Atom jest jeden, ponieważ jest niepodzielny. Tak też litera: bowiem wypowiedź dzielisz na słowa, słowa na sylaby, sylabę na litery. Litera, najmniejsza częśćka, jest atomem i nie może być podzielona” [tłum. A.L.].

⁸¹¹ M. Irvine, *The Making...*, s. 215: „litery są zatem atomami dyskursu i pamięci, niepodlegającym redukcji nośnikiem wiedzy” [tłum. A.L.].

⁸¹² Isid. *Et.* I 3: „Litery wynaleziono, by ich używać do zapamiętywania rzeczy. Rzeczy bowiem spaja się więzami liter, by nie popadły w zapomnienie. W takiej rozmaitości spraw nie można bowiem ani wszystkiego się nauczyć, słuchając, ani zachować w pamięci. Litery wywodzą swoją nazwę od *legiterae*, ponieważ wskazują drogę czytającym [*legentibus + iter*], albo też nazywają się tak dlatego, że powtarzają się w czytaniu [*legere + iterare*]” [tłum. A.L.].

wartość fonetyczną czy graficzną⁸¹³. Wprowadzona przez Pitagorasa Y przedstawia życie ludzkie, które po wieku młodzieńczym dzieli się na dwie ścieżki – łatwiejszą i mniej pochyłą oraz stromą dróżkę cnoty⁸¹⁴. Θ – od greckiego $\thetaάνατος$ oznacza śmierć, również ze względu na swój kształt – duża litera Θ wygląda, jakby była przeszyta przez środek strzałą. Te dwie definicje zaczerpnięte zostały ze scholiów do Persjusza⁸¹⁵. Litera T kształtem przypomina krzyż Pański i – jak dowodzi Izydor, przywołując cytaty ze Starego Testamentu (z Księgi Ezechiela 9, 4) – jest tak rozumiana również w tradycji i w języku hebrajskim⁸¹⁶. Kolejne święte litery również związane z osobą Chrystusa, o symbolicznym powrocie apokaliptycznej, to A i Ω ⁸¹⁷. Ta nauka, choć nie przez Izydora ukuta, właśnie za jego pośrednictwem rozprzestrzeniła się szeroko w późniejszym średniowieczu. Litery greckiego alfabetu miały ponadto wartość liczbową i to daje pole do ich rozpatrywania w szerszym, symbolicznym i metafizycznym kontekście.

Biskup Sewilli przystępuje do opisu właściwej gramatyki dopiero po objaśnieniu *litteratio*, na którą prócz wyżej wspomnianych elementów składał się szczegółowy wykład dotyczący poszczególnych liter⁸¹⁸. Zaczyna od definicji, którą wyżej przytoczyłam, później zaś przechodzi do obowiązkowego elementu podręczników sztuki gramatycznej – wykładu o częściach mowy. Obejmuje on rzeczownik, zaimek, czasownik, przysłówki, imiesłów, spójnik, przyimek i wykrzyknik. Izydor twierdzi przy tym, że Arystoteles jako pierwszy wyróżnił dwie podstawowe części mowy: *nomen et verbum*, od których wszystkie pozostałe biorą swój początek, zaś potem Donat opisał osiem spośród nich. Ten właśnie podział stosuje sam Izydor⁸¹⁹, posiłkując się najprawdopodobniej jakimś komentarzem

⁸¹³ K. Schreiner, *Litterae mysticae. Symbolik und Pragmatik heiliger Buchstaben, Texte und Bücher in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*, w: *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, wyd. C. Maier, München 2002, s. 277–338.

⁸¹⁴ Więcej o pitagorejskim rodowodzie takiej wykładni litery Y por. W. Harms, *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München 1970.

⁸¹⁵ *Scholia ad Persium* IV 13 (za: J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 60, przyp. 3). Być może jednak miał Izydor przed oczyma pracę Rufina *Adversus Hieronimum* II 36; można też podejrzewać wspólne źródło dzieł Rufina i Izydora, por. G.R. Watson, *Theta nigrum*, „The Journal of Roman Studies” 42, 1–2 (1952), s. 56–62. Więcej o mistycznym znaczeniu litery *theta* por. H. Chadwick, *Theta on Philosophy's Dress in Boethius*, „Medium Aevum” 49 (1980), s. 175–179.

⁸¹⁶ Tert. *Adversus Marcionem* III 22, 6.

⁸¹⁷ Tert. *De monogamia* V 2 nn. O tradycji pięciu liter mistycznych por. W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze...*, s. 54, 150 nn.

⁸¹⁸ Jest to materiał ciekawy dla językoznawcy i historyka języka łacińskiego, jednak postanowiłam nie omawiać go szczegółowo, gdyż tym, co najbardziej mnie tutaj interesuje, są wypowiedzi odsłaniające koncepcje języka i gramatyki w świadomości Izydora.

⁸¹⁹ Serwiusz cytuje między innymi podział na dwie części, dokonany przez arystotelików, i na osiem części, znany gramatykom (*Gramm.* IV, s. 428, fr. 12), podobnie Pompeusz (*Gramm.* V, s. 134, fr. 8 nn.) oraz oczywiście Donat (*Gramm.* IV, s. 372, fr. 25).

do *Ars Donata*. Podział ów znany był zresztą w piśmiennictwie gramatycznym. Jednak omówienie to nie stanowi wiernego naśladownictwa *artes* innych autorów. Pozbawione jest zasadniczego dla wcześniejszych opracowań rozwinięcia w postaci rozbudowanej odmiany przez przypadki i osoby, choć teoretycznie Izydor zdaje się uznawać *declinatio partium* za podstawowy aspekt opisu sztuki gramatycznej⁸²⁰. Rozważania o rzeczowniku zaczyna od ważkiego stwierdzenia: *Nomen dictum quasi notamen, quod nobis vocabulo suo res notas efficiat. Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit*⁸²¹. Po raz kolejny zatem sygnalizuje tutaj, jak ważny jest język dla poznania rzeczywistości⁸²². Bez jego pośrednictwa dotarcie do sensu rzeczy jest wręcz niemożliwe. Na tym przekonaniu oparto całą stoicką naukę o etymologii jako instrumencie poznania prawdy o świecie. *Nomina* dzieli Izydor na *propria* oraz *apellativa*. W obrębie imion własnych wyróżnia za Donatem cztery elementy⁸²³, natomiast w drugiej grupie podział jest znacznie bardziej rozbudowany – *nomina appellativa* zostały podzielone na dwadzieścia osiem podgrup, co jest zgodne z tradycją. Nazwy poszczególnych grup są etymologicznie objaśniane dla przybliżenia ich zawartości. Jedyną nowość stanowi zastąpienie kategorii *numeralia* i *cardinalia* przez *nomina loci* oraz *nomina verbalia*. W dalszej części tego rozdziału Izydor omawia cechy i odmianę rzeczownika, a więc stopniowanie zaliczane przez starożytnych gramatyków do dziedziny rzeczownikowej⁸²⁴. Następnie rodzaje, których wylicza aż sześć, z czego tylko męski i żeński są nimi we właściwym tego słowa znaczeniu, pozostałe zaś: *neutrum*, *commune*, *epicoenon*, *omne* – są to kategorie umowne, ustanowione przez ludzi⁸²⁵. Dalej Izydor wymienia takie cechy jak liczba (pojedyncza lub mnoga), figura (prosta lub złożona) oraz przypadek. Podaje etymologiczne objaśnienie nazw przypadków w formie podobnej, jak czynią to Sergiusz i Pompejusz⁸²⁶, oraz wyróżnia wyrazy posiadające w odmianie sześć form (*hexaptota*), pięć (*pentaptota*) itd.

⁸²⁰ Isid. *Et.* I 27, 1: *Sicut ars tractat de partium declinatione, ita orthographia de scribendi peritia.* „Jak sztuka traktuje o odmianie części mowy, tak ortografia o wprawności w pisaniu” [tłum. A.L.].

⁸²¹ Tamże I 7, 1: „Słowo «rzeczownik/nazwa» podobne jest do «oznaczenie», ponieważ poprzez swoje znaczenie sprawia, że rzeczy stają się nam znane. Bowiem jeśli nie znasz nazwy/rzeczownika, przepada poznanie [samej] rzeczy” [tłum. A.L.].

⁸²² Podobnie Cass. *De orat.* I (w: ML, t. 70, 1220b); Serv., w: *Gramm.* IV, s. 405, fr. 12.

⁸²³ Donatus, w: *Gramm.* IV, s. 373, fr. 8.

⁸²⁴ Wzorowane na Pompejuszu (*Gramm.* V, s. 150, fr. 33).

⁸²⁵ O rodzajach umownych, nadanych przez ludzi piszą również Serwiusz (*Gramm.* IV, s. 408, fr. 2) oraz Pompejusz (*Gramm.* V, s. 160, fr. 4).

⁸²⁶ Por. *Sergius Explanationes In Artem Donati II*, w: *Gramm.* IV, s. 534, fr. 26 nn.; Pompeius, w: *Gramm.* V, s. 171, fr. 11–12.

Następujący dalej wykład o zaimku opiera się na komentarzach do Donata w połączeniu z uwagami zawartymi w skrócie *De oratione* Kasjodora⁸²⁷ i nie zawiera elementów odbiegających znacznie od dzisiejszego rozumienia tematu. Natomiast wywód na temat czasownika rozpoczyna się od ciekawej serii objaśnień. Najpierw pojawia się podwójna etymologia słowa *verbum*: *quod verberato aere sonat* oraz *quod haec pars frequenter in oratione versetur* – „ponieważ rozbrzmiewa w drganiach powietrza” oraz „ponieważ ta część często powtarza się w mowie”⁸²⁸. Oba objaśnienia wywodzą się z późnorzymskiej tradycji gramatycznej⁸²⁹. Następnie pojawia się filozoficzna definicja, podobnie jak to miało miejsce w przypadku liter, odwołująca się do Augustynowej teorii znaków: *sunt autem verba mentis signa, quibus homines cogitationes suas invicem loquendo demonstrant*⁸³⁰. Biskup Hippony uważał bowiem, że:

Człowiek nie może zbliżyć się z drugim człowiekiem bez pomocy słów, dzięki którym swoje myśli i poglądy niejako przelewa w duszę towarzysza; zdaje sobie sprawę, że rzeczy powinno się wyrażać słowami, to znaczy dźwiękami, które coś oznaczają, a to w tym celu, żeby ludzie – nie mogąc odczuć bezpośrednio swych dusz – łączyli swoje dusze z duszami innych ludzi, używając pomocy zmysłów, tak jakby tłumacza⁸³¹ [tłum. W. Seńko].

Zatem wedle Augustyna słowa są niezbędnym narzędziem komunikacji i niejako fizycznym, bo postrzeganym przy pomocy zmysłu słuchu, wyrazem myśli i idei. Nie jest całkiem pewne, czy Izydora miało na myśli tak ściśle określenie słowa. Wydaje się, że dla niego taką samą moc ma słowo zapisane, jak i wypowiedziane. Dowodzić tego może wspomniane powyżej skrócenie Augustynowej definicji prowadzącej stopniowo od liter do słów i od słów do rzeczy, o których się myśli. Kolejny element opisu czasownika obejmuje różnicę pomiędzy *verbum* a *nomen*, która zdaniem Fontaine’a stanowi własny dodatek Izydora, podobnie jak następujący zaraz po niej podział na *verba grammaticorum* oraz *verba rhetorum*⁸³². Dyferencja ta przedstawia się w sposób następujący:

⁸²⁷ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 103–104.

⁸²⁸ *Isid. Et.* I 9, 1.

⁸²⁹ Por. Priscianus, w: *Gramm.* II, s. 369, fr. 5 nn.; Serv., w: *Gramm.* IV, s. 405, fr. 14 nn.; a zwłaszcza Cass. *De orat.* II (w: *ML*, t. 70, 1234c–1235a).

⁸³⁰ *Isid. Et.* I 9, 1: „słowa są zaś znakami myśli; przy ich pomocy ludzie, mówiąc do siebie nawzajem, przedstawiają swoje poglądy” [tłum. A.L.].

⁸³¹ *Aug. De ord.* II 12, 35: *Homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur, atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos; ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur.*

⁸³² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 105, przyp. 2.

*Sicut autem nomen significat personam, ita verbum factum dictumque personae. In persona verbi agentis et patientis significatio est. Nam „scribo” personae factum est. Item „scribor” personae factum indicat, sed eius a quo patitur*⁸³³.

Zwraca uwagę podkreślony już przez samą kolejność wykładu fakt, iż kategoria rzeczownika jest nadrzędna wobec czasownika i forma tego ostatniego uzależniona jest od sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot. Trochę zaskakujący jest podział na czasowniki gramatyków i retorów. Te pierwsze miałyby dzielić się na trzy czasy, zaś drugie obejmować całe zdania lub wypowiedzi. Izydor nie objaśnia niestety bliżej tej różnicy, gdyż przechodzi do omówienia *verbum* pod kątem form (takich jak *meditativa* – wyrażającej pragnienie zrobienia czegoś, *inchoativa* – rozpoczęcie czynności i *frequentativa* – na oznaczenie czynności powtarzającej się), trybów, koniugacji oraz stron (zwanych *genera*). Jeśli chodzi o odmienne części mowy, omawia jeszcze tylko *participium*, w tradycji gramatycznej uznawane za coś różnego od czasownika i rzeczownika. Dalej (choć w znanej nam redakcji *Etymologii participium* jest poprzedzone przez rozdział poświęcony *adverbium*) następuje omówienie nieodmiennych części mowy: *adverbium* – przysłówka, *coniunctio* – spójnika⁸³⁴, *praepositio* – rozumianego i jako przyimek, i jako przedimek oraz *interiectio* – wołacza⁸³⁵.

Następna partia materiału pierwszej księgi obejmuje zagadnienia związane z prozodią. Zaczyna się od powtórzenia etymologii litery⁸³⁶, która stanowi wprowadzenie do nauki o sylabach. Izydor powołuje się tutaj na autorytet Donata oraz na jakiegoś tajemniczego Dionisiusa Lintiusa⁸³⁷. W istocie początkowy wywód opiera się najprawdopodobniej na komentarzu Serwiusza do *Sztuki* Donata oraz na *De syllaba* Sergiusza. Rozwinięcie tematu (o sylabach długich, krótkich i wspólnych – *communes*) przypomina w stylu pisma Pompejusza⁸³⁸. Kolejny rozdział, traktujący o stopach metrycznych, również oparty jest na tradycji gramatycznej. Rozpoczyna go etymologiczna definicja: *pedes dicti eo, quod per ipsos metra ambulent*⁸³⁹, poprzedzona stwierdzeniem, że stopy związane są

⁸³³ Isid. *Et.* I 9, 1: „Bowiem jak rzeczownik oznacza osobę, tak czasownik czynność i to, co mówi osoba. W zależności od [sytuacji] osoby czasownik może mieć znaczenie czynne lub biernie. Tak więc *scribo* – piszę to czynność osoby. *Scribor* – jestem pisany oznacza czynność osoby, lecz tej, która tej czynności na sobie doświadcza” [tłum. A.L.].

⁸³⁴ M.A. Gutiérrez, A. Marco, *Isidore de Séville, Orig. I 12: syntaxe vs. Sémantique*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 29–30 (1987–1988), s. 177–184.

⁸³⁵ Isid. *Et.* I 10–14.

⁸³⁶ Tak jest w wydaniu Lindsaya, natomiast Arévalo umieszcza tutaj rozdział poświęcony *vox*.

⁸³⁷ Może tu chodzić o Dionizjusza Traka, jeśli omawiany fragment dotarł do Izydora drogą pośrednią, drogą ekscerpcji z niepewnych źródeł.

⁸³⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 112–113.

⁸³⁹ Isid. *Et.* I 17, 1: „stopy są tak nazywane, gdyż nimi kroczą miary metryczne” [tłum. A.L.].

z konkretnym czasem trwania sylab i nigdy nie odstępują od ustalonej długości. Definicja ta podobna jest do funkcjonującej w grupie pisarzy reprezentowanej przez Diomedesa⁸⁴⁰. Pierwsza część rozdziału przedstawia podział stóp ze względu na liczbę składających się nań sylab (*pirrychius, spondaeus, trochaeus, iambus, tribrachys, molossus, anapestus, dactylus, amphibrachys, amphimacrus, bacchius, antibacchius vel palimbacchius, proceleusmaticus, dispondeus, antispastus, choriambus, ioni, paeones, epitriti* oraz niezaliczane już do stóp zbitki liczące więcej niż cztery sylaby, zwane *syzygiae*). Schemat tego wyliczenia z dużą wiernością powtarza ustalenia Donata⁸⁴¹, natomiast treść objaśnień zaczerpnięta została od rozmaitych autorów gramatycznych, takich jak Plotius Sacerdos, Sergiusz, Kledoniusz, Diomedes, Marcjanus Kapella i Pompejusz. W kilku przypadkach źródłem objaśnień musiało być jakieś niezidentyfikowane dzieło nawiązujące do tradycji gramatyki hellenistycznej⁸⁴². W drugiej części tego rozdziału Izidor objaśnia zagadnienie arsy oraz tezy i po raz kolejny dzieli stopy, tym razem w zależności od tego, jaki jest stosunek długości jednej do drugiej⁸⁴³. Rozdział kończy się uwagami na temat rozwiązywania stóp, sposobu oznaczenia graficznego sylaby krótkiej i długiej oraz stwierdzeniem, że miary metryczne biorą swe nazwy od nazw stóp.

Akcent, podobnie jak stopy metryczne, został przez Izidora omówiony zgodnie z tradycją⁸⁴⁴. Podaje i objaśnia grecką jego nazwę – *prosodia*, a następnie łacińskie synonimy – *tonus, tenor*⁸⁴⁵. Sam termin *accentus* wyprowadza od *cantus*⁸⁴⁶. Omawia trzy rodzaje akcentu: *acutus, gravis* oraz *circumflexus*, a dzięki zamieszczonym tu definicjom dowiadujemy się, że różnica pomiędzy nimi w epoce Izidora opierała się na sile dźwięku⁸⁴⁷. Pisz bowiem o akcencie *gravis: minus [...] sonat quam acutus et circumflexus*⁸⁴⁸. Podobnie jak czynił to Donat, przypisuje akcentom trzy podstawowe funkcje: podkreślanie ważniejszych słów, zapewnienie poprawnej wymowy oraz pomoc w rozróżnieniu słów brzmiących tak samo, a różniących się jedynie akcentem.

Rozdział dziewiętnasty poświęcony jest z kolei graficznym sposobom zapisu akcentów i zawarty w nim opis dziesięciu znaków zgodny jest z późnoantyczną

⁸⁴⁰ Diomedes, w: *Gramm.* I, s. 468, fr. 3.

⁸⁴¹ Donatus, w: *Gramm.* IV, s. 369, fr. 20.

⁸⁴² J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 114–119.

⁸⁴³ Ta klasyfikacja oparta jest najprawdopodobniej na Pompejuszu, choć Fontaine nie wyklucza też pośredniego czasowo pomiędzy Pompejuszem a Izydorem autora – Juliusza Sewerusa (tamże, s. 120).

⁸⁴⁴ Isid. *Et.* I 18.

⁸⁴⁵ Pompeius, w: *Gramm.* V, s. 126, fr. 2.

⁸⁴⁶ Serv., w: *Gramm.* IV, s. 426, fr. 8.

⁸⁴⁷ Podobnie Pompeius, w: *Gramm.* V, s. 126, fr. 19.

⁸⁴⁸ Isid. *Et.* I 18, 3: „rozbrzmiewa słabiej niż *acutus* i *circumflexus*”.

teorią gramatyczną reprezentowaną przez Diomedesa, Donata i Pompejusza⁸⁴⁹. Wraz z tym paragrafem rozpoczyna się partia materiału poświęcona technicznym aspektom krytyki tekstu. Kolejny akapit zatytułowany jest *De posituris* i traktuje o znakach przestankowych w powiązaniu z podziałem wypowiedzi na periody, *cola* oraz *commata*, podobnie jak miało to miejsce w filologii od czasów aleksandryjskich. U Izydora te trzy greckie terminy zdają się nabierać dodatkowego znaczenia obecnego raczej w retoryce niż w gramatyce. W powiązaniu ze znakami przestankowymi znamionują pauzy pozwalające lepiej punktować wypowiedź i nadawać jej właściwy sens. Takie rozumienie może mieć związek z praktyką liturgiczną – już w *De ecclesiasticis officiis* pisze bowiem o powinnościach lektora przygotowującego się do swej służby polegającej na odczytywaniu wobec zgromadzonych wiernych świętych tekstów:

*Iste erit doctrina et libris imbutus, sensuumque ac verborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intelligat ubi finiatur iunctura, ubi adhuc pendet oratio, ubi sententia extrema claudatur*⁸⁵⁰.

Rozdział dwudziesty pierwszy przedstawia *notae sententiarum*, czyli właściwe znaki krytyczne pojawiające się w naukowo opracowanym tekście literackim. Większość z przedstawionych tutaj dwudziestu sześciu znaków wywodzi się z aleksandryjskiej szkoły filologicznej i rozpowszechniona była wśród gramatyków, choć trudno wskazać tekst, na którym oparł się w tym przypadku Izydor⁸⁵¹. Jednak niektóre z nich zostały użyte w znaczeniu odmiennym od klasycznego, pojawiły się też znaki wcześniej nieużywane. Te innowacje związane są z rozwojem chrześcijańskiej krytyki tekstu Pisma Świętego oraz dzieł ojców Kościoła. I tak *asteriscus* według *Etymologii* umieszczany jest *in his, quae ommissa sunt, ut inlucescant per eam notam, quae deesse viduntur*⁸⁵². Znaczenie to nie odbiega znacząco od klasycznego, jednak wiadomo, że chrześcijańscy badacze Biblii używali tego znaku dla zaznaczenia wersów pominiętych w Septuagincie, lecz obecnych w oryginale hebrajskim⁸⁵³. Podobnie ma się sprawa z innym bardzo popularnym znakiem – *obolus*, który zdaniem Izydora *adponitur in verbis*

⁸⁴⁹ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 69–71.

⁸⁵⁰ Isid. *De eccles. off.* II 11 – *de lectoribus* 2: „Będzie on znał księgi i naukę chrześcijańską, będzie zasobny w wiedzę na temat znaczeń i słów na tyle, żeby wiedzieć na podstawie znaków przestankowych, gdzie kończy się grupa słów, gdzie mowa pozostaje jeszcze w zawieszeniu, a gdzie ostatecznie kończy się całe zdanie” [tłum. A.L.].

⁸⁵¹ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 74–75.

⁸⁵² Isid. *Et.* I 21, 2: „w tych miejscach, gdzie coś zostało pominięte, by przez ten znak stało się jasne, czego brakuje” [tłum. A.L.].

⁸⁵³ Pisze o tym Augustyn w *In psalmos* LXXXIX 17.

*vel sententiis superflue iteratis, sive in his locis, ubi lectio aliqua falsitate notata est, ut quasi sagitta iugulet supervacua atque falsa confodiat*⁸⁵⁴. Arystarch używał obelosa przy redakcji tekstu poematów Homera na oznaczenie fragmentów, które wydawały się nie być autorstwa epika. W *Origines* ta *nota* nabiera charakteru podobnego do tego, jaki przypisywał jej święty Hieronim, który stawiał obelos tam, gdzie w Septuagincie odnajdywał fragmenty nieobecne w hebrajskiej Biblii⁸⁵⁵. Jeszcze wyraźniej do chrześcijańskiej krytyki tekstu nawiązuje biskup Sewilli w przypadku znaku *lemniscus*, o którym pisze: *opponitur in his locis, quae sacrae Scripturae interpretes eodem sensu, sed diversis sermonibus transtulerunt*⁸⁵⁶. Zatem ten znak służył porównywaniu oryginalnego tekstu Pisma oraz różnych jego tłumaczeń, podobnie zresztą jak kolejny – *antigraphus cum puncto*, który stawia się, gdy *in translationibus diversus sensus habetur*⁸⁵⁷.

Całkowicie nowe znaczenie nadał za to symbolowi zwanemu *diple*. Mówi bowiem wyraźnie, że *hanc scriptores nostri adponunt in libris ecclesiasticorum virorum ad separanda vel ad demonstranda testimonia sanctorum Scripturarum*, a więc używa owego symbolu dla zaznaczenia, gdzie w tekście któregoś z pisarzy kościelnych umieszczony został cytat z Pisma Świętego⁸⁵⁸. Klasyczne dla tego terminu znaczenie zamieszcza w kolejnym paragrafie, zatytułowanym *diple περὶ στίχων: hanc Leogoras Syracusanus posuit Homericis versibus ad separationem Olympi a caelo*⁸⁵⁹. Chodzi tu o oddzielenie geograficznego i mitologicznego rozumienia Olimpu, czyli o rozróżnienie homonimów. Jedyne podobieństwo pomiędzy chrześcijańskim a „świeckim” użyciem *diple* polega na przypisaniu jej w obydwu przypadkach funkcji wyróżniającej, poza tym jednak rozbieżność jest poważna. Działanie podobne do klasycznej *diple* – odróżnianie rzeczy od rzeczy – zostało przypisane znakowi zwanemu *paragraphus* i to przesunięcie spowodowało prawdopodobnie, że definicja następującej potem *positurae* wydaje się niespójna. Głosi ona bowiem, że *positura* jest przeciwieństwem graficznym i znaczeniowym paragrafu, to znaczy oddziela końce od początków, podczas gdy tamten wyznacza początki. Jak wspomniałam, zachwianie logicznego toku wywodu bierze się stąd, iż paragraf otrzymał definicję przesuniętą spod szyldu

⁸⁵⁴ Isid. *Et. I* 21, 3: „jest stawiany na słowach lub zdaniach niepotrzebnie powtórzonych lub w tych miejscach, gdzie odczytanie tekstu jest błędne, by jak strzała przeszył wszystko, co zbędne lub fałszywe” [tłum. A.L.].

⁸⁵⁵ Hier. *In Pentateuchum* praef.; Hier. *Ep. CVI* 7.

⁸⁵⁶ Isid. *Et. I* 21, 5: „jest stawiany w tych miejscach, które tłumacze Pisma Świętego przełożyli w tym samym znaczeniu, ale innymi słowami” [tłum. A.L.].

⁸⁵⁷ Tamże *I* 21, 6: „w tłumaczeniach pojawiają się różne znaczenia” [tłum. A.L.].

⁸⁵⁸ Tamże *I* 21, 13: „nasi pisarze umieszczają ją w księgach pisarzy kościelnych, by wyróżnić lub wskazać teksty z Pisma Świętego” [tłum. A.L.].

⁸⁵⁹ Tamże *I* 21, 14: „tej jako pierwszy użył Leogoras z Syrakuz w stosunku do poematu Homera, by oddzielić Olimp od nieba” [tłum. A.L.].

klasycznej *diple*, choć jego pierwotne i klasyczne znaczenie wpasowuje się idealnie w dalszy opis.

Piszę o tym zjawisku tak obszernie, gdyż powstała omyłka ukazuje metody pracy świętego z Sewilli. Jak wiadomo, większość z jego dzieł powstawała metodą gromadzenia i układania ekscerptów z przeczytanych ksiąg, które potem scalane były w jakąś mniej lub bardziej spójną całość. Jak się wydaje, znak *positura* wprowadzony został w późnym antyku na potrzeby takiej właśnie działalności – dla porządkowania *ad sensum* scalonego materiału pochodzącego z różnych źródeł. O jego późnych narodzinach świadczyć może fakt, że jako jedyny spośród opisywanych w *Etymologiach* nosi łacińską, a nie grecką nazwę. Dla porządku trzeba wspomnieć o jeszcze jednym znaku, którego próżno szukać w antycznych traktatach. *Cryphia* [...] *ponitur in his locis ubi quaestio dura et obscura aperiri vel solvi non potuit*⁸⁶⁰. Ponownie mamy tu do czynienia z pewnym zamieszaniem – definicja niemal powtarza się przy opisie znaku *Phi et Rho*, zwanego inaczej *φρόντις*. Być może *cryphia* ma jakiś związek z tropem enigmy opisywanym kilka rozdziałów dalej⁸⁶¹. Oznaczałaby wtedy może jakiś *crux filologorum* czy raczej *theologorum*, gdyż związana jest z ukrytym sensem, który w danym miejscu występuje. Może nazwa została wyprowadzona od greckiego *κρύπτω* – ukrywam? Jak jednak wtedy wytłumaczyć powtórzenie nieco dalej znaku, który miałby sprawować taką samą funkcję wobec opracowywanego tekstu? Jak widać, rozdział ten w porównaniu z poprzednimi zawiera dość dużo Izydorowych innowacji i pozwala przyjrzeć się sposobowi pracy oraz myślenia naszego autora.

Kolejne rozdziały nie są tak obszerne. Izydor kontynuuje w nich objaśnianie rozmaitych *notae*. I tak rozdział I 22 zatytułowany jest *De notis vulgaribus* i traktuje o stenografii. Nie ma tu niestety szczegółowego opisu poszczególnych znaków stosowanych przy szybkim pisaniu, na przykład w sądzie. Tymczasem ten krótki rozdział pozostaje cennym źródłem poznania tej dziedziny⁸⁶². Izydor zaczyna od wyjaśnienia jednym zdaniem, w jakich okolicznościach używa się tych znaków, a potem skupia się na przywołaniu twórców i teoretyków tachygrafii: Enniusza, Tuliusza Tyrona, Wipsaniasza, Filargiusza, Akwili – wyzwolenca Mecenasa oraz Seneki. W ostatnim zdaniu przy pomocy etymologii objaśnia, w jakim celu sięga się po *notae*: *quod verba vel syllabas praefixis characteribus*

⁸⁶⁰ Tamże I 21, 10: „Kryfia [...] jest kładziona w tych miejscach, gdzie nie da się zrozumieć ani rozwiązać trudnego i zagmatwanego zagadnienia” [tłum. A.L.].

⁸⁶¹ Tamże I 37, 26. J. Fontaine na potwierdzenie tej tezy podaje, że u Sacerdosa jako synonim słowa *enigma* w opisie tropów podawane jest słowo *griphus* (tenże, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 79).

⁸⁶² J.G. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris 1948, s. 489; H. Boge, *Griechische Tachygraphie und Tironische Noten*, Berlin 1972, s. 49 nn.

*notent et ad notitiam legentium revocent*⁸⁶³. Tę definicję można odnieść do wszystkich omawianych *notae*, nie tylko do przedstawionych w powyższym rozdziale „znaków powszechnych”. Również opisane poniżej *notae iuridicae*⁸⁶⁴ – skróty sądowe – spełniają taką funkcję. Wymieniwszy kilka z nich, Izydor zaznacza, że obecnie nie są już w użyciu, ponieważ powodowały niejasności i pomyłki w odczycie praw⁸⁶⁵. Fragment zatytułowany *De notis militaribus* – o znakach używanych w administracji wojskowej⁸⁶⁶ – jest jeszcze bardziej lakoniczny i zamieszczony, jak się zdaje, ze względów czysto erudycyjnych, by skompletować zestaw *notae*, nie zaś dlatego, że w czasach Izydora używano tych znaków. Za Rufinem i scholiami do Persjusza⁸⁶⁷ przytacza przykład trzech liter: *T* na oznaczenie żołnierza, który przeżył, *Θ* – umarłego i *Λ* – niedoświadczonego. Następnie opowiada *de notis litterarum*, czyli o szyfrach, przytaczając anegdotę o liście Augusta do syna, w którym cesarz proponuje pisać słowa przy użyciu liter następujących w alfabecie zaraz po właściwych, czyli na przykład „b” zamiast „a”⁸⁶⁸. Ustęp *De notis digitorum* – o znakach dawanych palcami⁸⁶⁹ – zdaje się odbiegać od wcześniejszej konwencji, ponieważ nie ma w nim mowy o literach, a jedynie o gestach. Jednak podobne rozważania w rozdziałach poświęconych znakom snuje Augustyn w *De doctrina christiana*⁸⁷⁰.

Ostatni z tej grupy rozdziałów traktuje o ortografii – *De orthographia*⁸⁷¹. Ponieważ już od II w. powstawały liczne traktaty na ten temat, Izydor miał dużo wzorów, na których mógł się oprzeć. Jednak ograniczenia narzucone przez konieczność zmieszczenia tak wielu zagadnień w jednej księdze *Etymologii* sprawiły, że zaprezentowany tu materiał, uporządkowany alfabetycznie, stanowi jedynie zbieraninę informacji zaczerpniętych z wcześniejszych dzieł poświęconych ortografii⁸⁷². Same przykłady w znacznej części pochodzą z księgi pierwszej Izy-

⁸⁶³ Isid. *Et.* I 22, 2: „ponieważ oznaczają słowa lub sylaby przy pomocy ustalonych znaków i dają je rozpoznać czytelnikom” [tłum. A.L.].

⁸⁶⁴ Isid. *Et.* I 23.

⁸⁶⁵ Zakazane przez cesarza Teodozjusza w roku 438 i ponownie przez Justyniana w latach 530 i 533.

⁸⁶⁶ Isid. *Et.* I 24.

⁸⁶⁷ Rufinus *Apologia contra Hieronymum* II 40. Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 83.

⁸⁶⁸ Isid. *Et.* I 25. W warstwie gramatycznej rozdział ten, podobnie jak wcześniejsze, nawiązuje do dzieła Swetoniusza *De notis* (por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 81–83).

⁸⁶⁹ Isid. *Et.* I 26.

⁸⁷⁰ Aug. *De doct. christ.* II 3, 4.

⁸⁷¹ Isid. *Et.* I 27.

⁸⁷² Por. W. Strzelecki, *Studia Isidorea*, „Eos” 40 (1939), s. 28–48 (pierwsza część artykułu poświęcona jest źródłom rozdziału I 27 *Etymologii*); J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 84–93.

dorowych *Dyferencji*⁸⁷³. Pozostaje kwestią nierozwikłaną, czy i na ile opisywane tu przypadki odzwierciedlają własne obserwacje Sewilczyka i odbijają stan języka łacińskiego z czasów Izydorowi współczesnych⁸⁷⁴. Jedno wszakże jest pewne – izydoriańska ortografia, podobnie zresztą jak dzieła jego poprzedników, nie odnosi się do języka mówionego, a wyłącznie do reguł rządzących poprawnym zapisem słowa pisanego⁸⁷⁵.

Kolejna grupa tematów obejmuje cztery ważne kategorie gramatyczne: analogię, etymologię, dyferencję oraz głosę⁸⁷⁶. Wszystkie zasługują na obszerniejsze omówienie, ponieważ dotyczą samych korzeni poglądu Izydora na język, odsłaniają jego sposób myślenia oraz ukazują metody pracy. Dlatego pozwolę sobie przenieść rozważania na ich temat do drugiej części mego wywodu, dotyczącej izydoriańskiej gramatyki, poświęconej zagadnieniom wykraczającym poza ramy elementarnej szkolnej praktyki pierwszej ze sztuk.

W tym miejscu gramatyczne rozważania o poprawności językowej wkraczają w następny etap. Dalsza część księgi pierwszej *Etymologii* poświęcona jest wiedzy pomocnej w pracy z tekstem literackim. Wiedza ta dotyczy między innymi dwóch symetrycznie sobie odpowiadających zagadnień – błędów językowych (takich jak barbaryzm, metaplazm, solecyzm) oraz upiększeń i ozdób (takich jak figury i tropy retoryczne). Całą księgę koronują rozważania na temat prozy i poezji oraz bajki i historii. Jak już wspominałam, Izydor, omawiając w obrębie gramatyki dwa wątki – „techniczny” oraz teoretycznoliteracki – oparł się na tradycji związanej z Donatem. Jednak wydaje się godne podkreślenia, iż nie bez znaczenia jest tutaj również zdanie pisarzy chrześcijańskich. Jak wiemy, wielu spośród nich ganiło zainteresowanie literaturą pogańską i odżegnywało się od związanej z nią estetyki. Jednak święty Augustyn w *De doctrina christiana* dał chrześcijanom mocne podstawy dla akceptacji metod i form gramatyki krytycznoliterackiej. Do czasów Izydora ugruntowało się już przekonanie, iż ta część pierwszej sztuki daje niezbędne narzędzia do badania zawilosci Biblii oraz pism ojców Kościoła, które ją komentują. W tym punkcie pierwsza sztuka słowa zazębia się z drugą – retoryką, która stanowi przedmiot rozważań w kolejnej księdze

⁸⁷³ Tamże, s. 84–85.

⁸⁷⁴ Trudno też wyrokować na temat ortografii samego Izydora, ponieważ zachowane manuskrypty odbijają sprawność kopisty w tym zakresie i nie muszą mieć wiele wspólnego z ortografią pierwotnego tekstu Izydorowego. Więcej na ten temat por. *Isidore de Séville. Traité...*, s. 86–90; *Isidorus Hispalensis: De differentiis I...*, s. 3–14. Badacze pozostają zgodni (prócz P. Caziera) co do tego, że Izydor był raczej konserwatystą językowym i nie ulegał wpływowi łaciny wulgarnej (*Isidore de Séville. Traité...*, s. 85–139; *Isidorus Hispalensis: Sententiae*, wyd. P. Cazier, Turnhout 1998, s. XXXIII–LIII). Wyczerpująca bibliografia dotycząca języka Izydora została zamieszczona w: J. Elfassi, *La langue...*, s. 59–100.

⁸⁷⁵ M. Irvine, *The Making...*, s. 74–78, 224.

⁸⁷⁶ *Isid. Et.* I 28–31.

Etymologii. Nauka unikania błędów w piśmie i przyozdabiania toku wywodu stanowi bowiem równocześnie podstawę pięknego i poprawnego wysławiania się, a więc umiejętność niezbędną na przykład kaznodziei i biskupowi.

Pierwszym z omawianych błędów językowych jest barbaryzm⁸⁷⁷, polegający na użyciu w wyrazie niewłaściwej litery lub dźwięku⁸⁷⁸. Samo słowo wywodzi się od *barbaris gentibus, dum Latinae orationis integritatem nescirent*⁸⁷⁹. Ciekawa jest następująca po tej etymologii refleksja, niemająca wzoru we wcześniejszej literaturze: *unaqueque enim gens facta Romanorum cum opibus suis vitia quoque et verborum et morum Romam transmisit*⁸⁸⁰. Trochę dziwi ta surowa ocena, zważywszy na okoliczności życia Izydora. Na co dzień wyrażał wszak całkowitą akceptację dla narodu wizygockiego, brał żywy udział w życiu publicznym i utrzymywał ożywione stosunki z wizygockim dworem królewskim. Niewątpliwie kwestia obcych narodów znajdujących się w polu oddziaływania rzymskiego oraz zmian w języku łacińskim, spowodowanych przez kontakt z obcojęzycznymi ludami, była obiektem żywej refleksji Sewilczyka. Świadczy o tym choćby niespotykana u wcześniejszych gramatyków dbałość o wszechstronną i precyzyjną definicję pojęcia „barbaryzm”⁸⁸¹. Dowiadujemy się bowiem dalej, że barbaryzm dotyczy słów łacińskich; natomiast gdy w toku łacińskiego wywodu wstawione zostaje słowo obce, zjawisko to nosi nazwę *barbarolexis*. Ważne jest również, iż barbaryzm dotyczy prozy, a nie poezji (tam podobny błąd zwany jest metaplazmem). W przypadku grafii możliwe są cztery błędy: dodanie sylaby, brak sylaby, jej zniekształcenie lub zamiana na inną. Jeśli chodzi o wymowę, błędy dotyczą między innymi długości dźwięku, akcentu i przydechu.

Kolejny rozdział poświęcony jest solecyzmom⁸⁸². Błąd ten, jak pisze Izydor, polega na niewłaściwym połączeniu słów. Estetyczna koncepcja *compositio* wywodzi się od Cycerona i była kontynuowana przez Charyzjusza i Diomedesa. Nazwę wywodzi Izydor od nazwy mieszkańców cylicyjskiego miasta Soloe, inaczej Pompejopolis, podobnie wielu innych pisarzy⁸⁸³. Zwraca uwagę, że w poezji dopuszcza się występowanie solecyzmu, o ile wymaga tego metrum;

⁸⁷⁷ Tamże I 32. Kolejność i tok wywodu na temat błędów wymowy oraz ozdób w postaci figur i tropów są wzorowane na Donacie.

⁸⁷⁸ Na wzór Augustyna *De doctrina christiana* II 13, 19.

⁸⁷⁹ Isid. *Et.* II 32, 1: „ludów barbarzyńskich, ponieważ nie znały dobrze języka łacińskiego” [tłum. A.L.].

⁸⁸⁰ Tamże: „każdy z narodów bowiem, które zostały wcielone do imperium rzymskiego, wraz ze swoimi bogactwami wniósł też do Rzymu wady tak mowy, jak i obyczajów” [tłum. A.L.].

⁸⁸¹ Przy czym większość elementów jest oczywiście zaczerpnięta z dzieł innych pisarzy, jak Augustyn, Serwiusz i Pompejusz. Wywód nie jest też bardzo obszerny – dużo krótszy i mniej szczegółowy niż na przykład u Donata.

⁸⁸² Isid. *Et.* I 33.

⁸⁸³ Na przykład Serv., w: *Gramm.* IV, s. 446, fr. 1; Diomedes, w: *Gramm.* I, s. 453, fr. 25.

zyskuje on wtedy miano *schema* – figury stylu. Solecyzm może dotyczyć części mowy (przymek zamiast przysłówka) lub właściwości danego wyrazu, to znaczy rodzaju, liczby, złożoności⁸⁸⁴ i przypadku. Na zakończenie i – co ważne – tuż przed ogólnym rozdziałem o błędach zamieszcza Sewilczyk ważką uwagę: *genera soloecismorum [...] omnes vitare potius quam sequi debet, qui regulam recte loquendi tenere studet*⁸⁸⁵. Podkreśla w ten sposób nakaz zachowania poprawności językowej. W związku z cytowaną przy rozdziale o barbaryzmach wypowiedzią o upadku obyczajów, towarzyszącym wypaczeniu języka, można jednak wysunąć przypuszczenie, że w powyższej wypowiedzi kryje się aluzja do szerszej pojętej *norma vivendi*, według której poprawność w wystawianiu się stanowi wyraz ogólnej postawy życiowej, nastawionej na prawość i zwalczanie *vitia*.

Dopiero w tym miejscu następuje objaśnienie ogółu błędów językowych⁸⁸⁶, w którym definicje barbaryzmu i solecyzmu zostały powtórzone. Podobny i równie niekonsekwentny układ treści znajdujemy w *Ars maior* Donata, skąd zaczerpnięte zostały w większości definicje poszczególnych *vitia*⁸⁸⁷. Lista Donata składała się z dwunastu punktów, które Izydor wiernie powtarza: barbaryzm, solecyzm, *acyrologia*, *cacemphaton*, *pleonasmus*, *perissologia*, *macrologia*, *tautologia*, *eclipsis*, *tapinosis*, *cacosyntheton* oraz *amphibolia*. Różnią się natomiast przykłady. Prawie wszystkie zaczerpnięte zostały z Wergiliusza (tylko jeden z Księgi Powtórzonego Prawa), lecz w większości nie pokrywają się ani z przykładami Donata, ani jego komentatorów⁸⁸⁸. Również rozdział o metaplazmach⁸⁸⁹ wykazuje uderzające podobieństwo do analogicznego rozdziału w *Ars maior* Donata. Na początku biskup Sewilli powtarza, że w stosowaniu metaplazmów możliwa jest *licentia poetica*, to znaczy dopuszcza się ich użycie w wierszu, o ile wymaga tego metrum. Sama definicja, choć zgodna z myślą Donata, wydaje się ułożona przez samego Izydora. Potem wylicza za *Ars* czternaście rodzajów metaplazmów. Na końcu zauważa, że choć zasadniczo są to błędy, w poezji mogą pełnić funkcję ozdobną.

Ostatnie stwierdzenie ma na celu przygotowanie czytelnika na zmianę tematu: w kolejnych dwóch rozdziałach omówione zostaną środki służące przyozdobieniu mowy i utworu pisanego. Izydor przedstawia odstępstwa od przepisowych zasad odmiany i składni, jednak tym razem jest to coś pozytywnego, można rzec *virtus*, w porównaniu z omawianymi wcześniej *vitia*. W rozdziale trzydziestym

⁸⁸⁴ Nawiązanie do właściwości *nomen*, które mogło być *compositum* lub *simplex*: Isid. *Et.* I 7, 31.

⁸⁸⁵ Isid. *Et.* I 33, 5: „ten, kto stara się zachować reguły poprawnej mowy, powinien unikać wszelkich rodzajów solecyzmów” [tłum. A.L.].

⁸⁸⁶ Tamże I 34.

⁸⁸⁷ Drobne odstępstwo stanowią łacińskie glosy do słów greckich, na przykład *longiloquium* na objaśnienie *macrologia*.

⁸⁸⁸ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 132–136.

⁸⁸⁹ Isid. *Et.* I 35.

szóstym autor zajmuje się figurami (po grecku *schemata*), które zgodnie z tradycją Donata dzielą się na figury słów i figury myśli⁸⁹⁰. Figury słów zasadniczo przynależą do dziedziny gramatyki. Jednak to pojęcie pojawia się również w retoryce i także oznacza ozdobne elementy wypowiedzi. Izydor omawia je w drugiej księdze *Etymologii*, jednak prócz *anadiplosis* i *antitheton* figury nie pokrywają się, co tłumaczy tym, że w retoryce używa się dodatkowo *figurae verborum*, które nie mają zastosowania w poematach, a jedynie w mowie. *Figurae sententiarum* są zaliczane jednoznacznie do dziedziny retoryki i dlatego Izydor nie omawia ich w księdze pierwszej. Za Donatem wylicza siedemnaście ozdób słownych: *prolepsis*, *zeugma*, *hypozeuxis*, *syllipsis*, *anadiplosis*, *anaphora*, *epanalepsis*, *epizeuxis*, *paronomasia*, *schesis onomaton*, *parhomoeon*, *homoeoptoton*, *homoeoteleuton*, *polyptoton*, *hirmos*, *polysyndeton*, *dialyton*. Do tej listy dołącza jeszcze *antitheton*⁸⁹¹, *epanaphora*⁸⁹² oraz *hypallage*. Definicje zaczerpnięte zostały w głównej mierze z *Ars maior*, jednak z niewielkimi odstępstwami spowodowanymi najczęściej lekturą komentarzy do tekstu Donata. Mimo tak dużego stopnia zależności od dzieła tego autora bezpośrednio i w przekazie, Izydor podaje inne przykłady niż wielki poprzednik⁸⁹³, podobnie jak w rozdziale dotyczącym *vitia*. Pojawiają się wśród nich także elementy chrześcijańskie – cytaty z Pisma Świętego oraz z dzieł świętych Hieronima i Augustyna⁸⁹⁴.

Omówienie tropów przebiega wedle dobrze nam już znanego schematu. Najpierw pojawia się objaśniająca grecki wyraz glosa łacińska: *modi locutionum*, potem rozwinięcie mające sprecyzować znaczenie: *fiunt autem a propria significatione ad non propriam similitudinem*⁸⁹⁵. Znaczenie i cel zastosowania tropów objaśnione zostały nieco dalej, przy omawianiu metafory:

Te i inne formy wypowiedzi zawierających tropy dlatego przysłonięte są szatami aluzji do tego, co ma być zrozumiane, żeby wyćwiczyć umysł czytelnika i żeby ich znaczenie nie było umniejszone [dlatego, że pojawiają się] jako treści nieprzyozdobione i oczywiste⁸⁹⁶ [tłum. A.L.].

⁸⁹⁰ H. Lausberg, *Retoryka literacka...*, s. 346–492.

⁸⁹¹ Antyteza definiowana jak u Augustyna w *De Civitate Dei* XI 18; w pełnym brzmieniu ten cytat pojawi się dopiero w drugiej księdze *Originum*.

⁸⁹² Ta figura nie pojawia się w późnoantycznej tradycji gramatycznej. Przynależy do retoryki – występuje w dziełach Aquili Romanusa oraz Iuliusa Rufusa. Definicja jednak oparta jest nie na występującej w retoryce, lecz poprzez powiązanie z anaforą (por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 141).

⁸⁹³ Fontaine wylicza przykłady wzięte z Donata, ale też zupełnie nowe (tamże, s. 140, przyp. 2).

⁸⁹⁴ Tamże, s. 142.

⁸⁹⁵ *Isid. Et.* I 37, 1: „występują wtedy, gdy ich własne znaczenie przekłada się na inne na zasadzie podobieństwa” [tłum. A.L.].

⁸⁹⁶ Tamże I 37, 2: *Hae atque aliae tropicae locutiones ad ea, quae intelligenda sunt, propterea figuratis amicitibus obteguntur, ut sensus legentis exercent et ne nuda atque in promptu vilescant.*

Jak widać, nacisk został tu położony na znaczenie – tropy mają przykuć uwagę czytelnika, tak by prezentowana przy ich pomocy treść wydała się głębsza i ważniejsza. Waler estetyczny tego rodzaju wypowiedzi również podporządkowany jest temu nadrzędnemu celowi⁸⁹⁷. Wyjaśnienia zamieszczone są jednak dopiero w drugim paragrafie rozdziału trzydziestego siódmego, natomiast zaraz po wstępnej definicji Izydor wylicza, po raz kolejny powołując się na Donata⁸⁹⁸, trzynaście spośród bardzo licznych tropów⁸⁹⁹: *metaphora, catachresis, metalempsis, metonymia, antonomasia, epitheton, synecdoche, onomatopoeia, periphrasis, hyperbaton, hyperbole, allegoria, homoeosis*. Podaje również tradycyjne podziały poszczególnych tropów, tym razem nie wykraczając poza przyjęty schemat. Ta lista jest wynikiem uproszczenia bogatej tradycji, która rozwijana była przez gramatyków i teoretyków języka od czasów stoickich, kiedy tropy po raz pierwszy opisano i podzielono. Jednak opis poszczególnych tropów w *Etymologiach* różni się od definicji zawartych w *Ars Donata*, różnią się też przykłady. W większości są to cytaty z Wergiliusza⁹⁰⁰, okazjonalnie z Terencjusza, Plauta, Persjusza, Lukana.

Zaproponowana przez Izydora łacińska glosa na objaśnienie greckich *τρόποι* to *modi locutionum*. Kasjodor wspomina o dziele Augustyna podobnie zatytułowanym, które najprawdopodobniej dotyczyło tropów zawartych w Piśmie Świętym⁹⁰¹. Trzeba bowiem powiedzieć, że pisarze chrześcijańscy dostosowywali użycie tropów do swoich potrzeb i przy ich pomocy starali się rozwikłać zagadki tekstu Biblii⁹⁰². Również Izydor zmienia i dostosowuje sens niektórych tropów odziedziczonych po szkolnej literaturze gramatycznej zgodnie z tradycją chrześcijańską. Widać to doskonale na przykładzie enigmaty, która jest jedną z odmian alegorii⁹⁰³. U Donata była ona rozumiana jako *obscura sententia per occultam similitudinem rerum*⁹⁰⁴, natomiast Izydor przed-

⁸⁹⁷ Idzie w tych objaśnieniach za Augustynem (*Contra mendacium* 10, 24).

⁸⁹⁸ Zresztą również definicja została zaczerpnięta z *Ars maior* (Donatus *Ars maior*, w: *Gramm.* IV, s. 399, fr. 14).

⁸⁹⁹ Od czasów stoików, którzy opisali i uporządkowali bogatą dziedzinę tropów, wiele o nich dyskutowano i wymieniano ogromną ich liczbę. Izydor całkowicie wzoruje się na Donacie, w którego dziele liczba opisywanych tropów została już bardzo okrojona.

⁹⁰⁰ Duży wpływ na ten rozdział wywarły późnoantyczne komentarze do Wergiliusza, zwłaszcza autorstwa Serwiusza (por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 151–156).

⁹⁰¹ Cass. *In psalmos* praef. 15. J. Fontaine przypuszcza, że chodzi o dzieło Augustyna znane nam jako *Locutionum in Heptateuchum libri VII* (J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 143).

⁹⁰² Mówi o tym obszernie Augustyn w księdze trzeciej *De doctrina christiana*.

⁹⁰³ Sama definicja alegorii w koncepcji zgodna jest z tradycją gramatyczną, ale formuła z Augustyna *In psalmos* CIII 13.

⁹⁰⁴ Donatus *Ars maior*, w: *Gramm.* IV, s. 402, fr. 5: „zdanie niejasne [oparte na] ukrytym podobieństwie rzeczy” [tłum. A.L.].

stawia ją, podobnie jak w rozdziale dotyczącym *notae*, jako *quaestio obscura quae difficile intellegitur, nisi aperiatur*⁹⁰⁵. Trop ten egzemplifikuje anegdota zaczerpnięta z Księgi Sędziów, o zagadce zadanej przez Samsona Filistynom: *de comoedente exivit cibus et de forte exorta est dulcedo*⁹⁰⁶. Jak widać, zarówno Izydorowa definicja, jak i przykład niewiele mają wspólnego z rozumieniem enigmy przez Donata. Najciekawsze wydaje się jednak podsumowanie zawierające dyferencję pomiędzy alegorią, która ma *vis gemina* [...] *et sub res alias aliud figuraliter indicat*⁹⁰⁷, a enigmą, która *sensus tantum obscurus est et per quasdam imagines adumbratus*⁹⁰⁸. W zasadzie zatem trudno zrozumieć, dlaczego tak pojmowaną enigmę umieszcza Izydor wśród podziałów alegorii. Trop ten odwołuje się raczej do prac nad Biblią, zwłaszcza nad Starym Testamentem, podczas których niejednokrotnie zmagać się musieli chrześcijańscy pisarze z odmiennym sposobem pisania i myślenia, właściwym dla kultury hebrajskiej. Wpływ literatury chrześcijańskiej manifestuje się również w exemplach objaśniających poszczególne tropy⁹⁰⁹.

Kolejne rozdziały poświęcone są zagadnieniom teoretycznoliterackim i wykraczają poza plan zarysowany w *Ars Donata*. Najpierw zajmę się kwestią prozy i poezji poruszoną w rozdziałach trzydziestym ósmym i trzydziestym dziewiątym. O ile wykład na temat metrów poetyckich można znaleźć na przykład w podręczniku Mariusza Wiktoryna i w *Ars Diomedesa*⁹¹⁰, o tyle próżno szukać w zachowanej literaturze gramatycznej metodycznego omówienia różnych gatunków poezji oraz jakiegokolwiek teoretycznego wykładu na temat prozy. Można więc uznać, iż zestawienie prozy i poezji oraz próba systematycznego ich objaśnienia stanowią własny wkład Izydora w konstrukcję pierwszej księgi *Etymologii*. Przy tym przeważająca większość tekstu została jak zwykle utkana z cytatów, ekscerptów i reminiscencji z dzieł krytycznoliterackich, późnoantycznych komentarzy do poetów itd. Krótkie omówienie prozy składa się z prób definicji i etymologicznego objaśnienia jej nazwy:

Producta oratio et a lege metri soluta. Prosum enim antiqui productum dicebant et rectum. Unde ait Varro apud Plautum 'prosis lectis' significari rectis; unde etiam quae non est perflexa numero, sed recta, prosa oratio dicitur, in rectum

⁹⁰⁵ Isid. *Et.* I 37, 26: „niejasne zdanie, które trudno zrozumieć bez objaśnienia” [tłum. A.L.].

⁹⁰⁶ Sdz 14, 14; rozwiązaniem jest padły lew, na którego ciele pszczoły wytworzyły miód.

⁹⁰⁷ Isid. *Et.* I 37, 26: „podwójną moc i [mówiąc o] pewnych rzeczach, wskazuje przenośnię na coś innego” [tłum. A.L.].

⁹⁰⁸ Tamże: „jedynie znaczenie jest niejasne i zaciemnione przez pewne obrazy” [tłum. A.L.].

⁹⁰⁹ Pierwszy typ metonimii – Aug. *De Civ. Dei* XI 8; synekdocha – Aug. *De doct. christ.* III 35, 50; *antiphrasis* – Hier. *Ep.* XL 2; LXXVIII 33.

⁹¹⁰ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 157.

*producendo. Alii prosam aiunt dictam ab eo, quod sit profusa, vel ab eo quod spatiosius proruat et excurrat nullo sibi termino praeafinito*⁹¹¹.

Fakt, że Izydor powołał się tu na Warrona, skłonił niektórych uczonych do przypuszczenia, iż cały ten rozdział został przepisany z traktatu *De generibus litterarum oratione soluta scriptis*⁹¹². Jednak Fontaine podważa słuszność takiego założenia i uznaje, że we fragmencie tym Izydor mógł czerpać z Warrona jedynie za pośrednictwem jakiegoś późniejszego autora, na przykład Festusa lub Serwiusza⁹¹³. Badacz zwraca uwagę, że wszystkie próby definicji prozy czynione są poprzez odniesienie do poezji. Mogłoby to wskazywać na inspirację wstępem do jakiegoś traktatu o metryce. Nie jest jednak wykluczone, że przynajmniej część z prezentowanych tu rozważań wyszła spod pióra samego Izydora. Dalej zauważa on, że poezja jest o wiele bardziej popularna od prozy i wymienia wynalazców tej ostatniej: w języku greckim jako pierwszy pisał w ten sposób Ferekides, po łacinie Appiusz Cekus. O Ferekidesie czytamy już u Pliniusza Starszego⁹¹⁴, tak więc była to informacja dawna i dość rozpowszechniona, natomiast stwierdzenie, że Appiusz Cekus był pierwszym prozatorem rzymskim, stanowi duże uproszczenie i być może wywodzi się z późnoantycznej tradycji szkolnej.

Również przeważająca część materiału zawartego w rozdziale *De metris* wywodzi się z literatury pogańskiej i chrześcijańskiej powstałej w późnym antyku. Omówienie to ma charakter dosyć bezładny i wrywkowy, mimo wyraźnych prób ujęcia go we wcześniej stosowane ramy. Zaczyna się więc od opartej na urywkach z Diomedesa etymologicznej definicji metrum⁹¹⁵. Dalej stara się Izydor objaśnić podstawowe pojęcia: *versus* i *rythmus* (za Augustynem)⁹¹⁶ oraz *carmen*⁹¹⁷. W następnej kolejności wprowadza podział różnych miar wierszowych wedle pochodzenia ich nazwy, a więc na przykład daktyliczne, jambiczne

⁹¹¹ Isid. *Et.* I 38, 1: „Proza to mowa wydłużona i wolna od praw rządzących metrum. Starożytni na coś wydłużonego i prostego mówili *prosum*. Stąd Warron mówi, że u Plauta *prosis lectis* oznacza tyle co *rectis* – «prostymi»; dlatego też mowę, która nie jest podporządkowana rytmowi, lecz jest prosta, nazywa się prozą, gdyż rozwija się w sposób prosty. Inni prozę nazywają tak dlatego, że jest swobodna, albo dlatego, że obficie płynie i jej bieg nie ma wyznaczonych granic” [tłum. A.L.].

⁹¹² A. Wilmanns, *De M. Terentii Varronis libris grammaticis*, Berlin 1864, s. 77–78, 204; *Grammaticae Romanae Fragmenta...*, s. 576, fr. 63 nn.

⁹¹³ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 159.

⁹¹⁴ Plinius *Historia naturalis* VII 56, 205.

⁹¹⁵ Diomedes, w: *Gramm.* I, s. 468, fr. 1.

⁹¹⁶ Aug. *De ord.* II 14, 40.

⁹¹⁷ Źródła opisu *carmen* niełatwo ustalić. Prawdopodobnie jest to kompozycja złożona z własnych pomysłów (*carmen* jedynie u Izydora wyprowadzane jest od *carminare* w powiązaniu z *carptim*) oraz z jakiegoś niebezpośredniego przekazu idei Warrona (J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 162–163).

i trocheiczne od stóp, z jakich się składają, anacreontyczne, safickie itd. od wynalazców itp.⁹¹⁸ Dalej wylicza kilka drobniejszych gatunków poetyckich: hymn, epitalamium, tren oraz epitafium. Następny dający się wyróżnić podział odnosi się nie do formy, lecz do rozmiaru dzieła: *poesis* składa się z kilku ksiąg, *poema* z jednej, *idyllion* z kilku wersów, *distichon* z dwóch, a *monostichon* z jednego. Przed końcem rozdziału omówiony zostaje jeszcze *epodon*, czyli dośpiew, oraz sama *clausula*, której *epodon* jest odmianą. Rozważania zamyka opis utworu złożonego z cytatów, czyli centonu.

Podział większych miar wierszowych przypomina ten zawarty w *De centum metris* Serwiusza, jednak rozwinięcie poszczególnych zagadnień jest mniej wnikliwe i momentami nieskładne⁹¹⁹. Widać też własne zainteresowania Sewilczyka – poświęca dużo uwagi zwłaszcza wierszom noszącym nazwę w związku z opisywanym przedmiotem, czyli metrom heroicznym, elegicznym i bukolicznym. Ta część poezji została opatrzona objaśnieniami i przykładami o dwojakim rodowodzie. Na tradycję odziedziczoną po gramatykach nakłada się chrześcijański pogląd, że wszelkie podstawowe formy literackie zostały stworzone w świecie biblijnym⁹²⁰. I tak jako twórcę poematu heroicznego wymienia Mojżesza, który na długo przed Homerem miał użyć heksametrów w Księdze Powtórzonego Prawa. Jako pierwszych Greków posługujących się heksametrem wymienia Hekatajosa z Miletu i Ferekidesa z Syros, w tradycji nigdy nie łączonych z początkami tego metrum⁹²¹. Gatunek elegijny opisany został wedle tradycji gramatycznej, jako służący do wyrażania smutnych uczuć. W związku z tym dziwi fakt, że Izydor nie odwołał się tutaj do Księgi Hioba jako najbardziej ewidentnego przykładu lamentu w Piśmie Świętym. Zamiast tego przypisuje stworzenie metrum elegijnego Archilochowi i „pewnemu mieszkańcowi Kolofonu”. Również pokrótce opisana bukolika ma zdaniem Sewilczyka swych ojców w Syrakuzach lub Sparcie, choć można by przyporządkować do tego gatunku Pieśń nad Pieśniami.

⁹¹⁸ Podział ten wygląda w skrócie tak: *a pedibus (dactylica, iambica, trochaica)*, *a numero (hexametrum, pentametrum, trimetrum)*, *ab inventoribus (Anacreonticum, Sapphicum, Archilochicum, Colophonium, Sotadeorum, Simonidium)*, *a frequentatoribus (Asclepiadia)*, *a rebus quae scribuntur (heroicum, elegiacum, bucolicum)*.

⁹¹⁹ Wiersze nazywane od liczby sylab (tak było u Serwiusza, w: *Gramm.* IV, s. 457, fr. 18) tak naprawdę nazwę swą biorą u Izydora od liczby stóp. Poza tym znów pojawiają się tutaj postacie, które trudno zidentyfikować: Sotades oraz Colophonius. Te imiona mogły przeniknąć do dzieła Izydora z jakichś późnych dzieł gramatycznych, na próżno bowiem szukać wzmianek o tych osobach w klasycznej literaturze.

⁹²⁰ Izydor wzoruje się w tym na Hieronimie *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon*, praef. (ML, t. 27, 36a) oraz na jego tłumaczeniu księgi Hioba, praef. (ML, t. 28, 1081b).

⁹²¹ Postać Ferekidesa przewinęła się już w rozdziale poświęconym prozie. W wydaniu Lindsaya Achetasios zamiast Hekatajosa (tak Arévalo). Nie wiadomo, czemu przypisać tę pomyłkę Izydora, tym bardziej że wcześniej nazwisko Ferekidesa pojawiło się w zgodnym z tradycją kontekście.

Bardziej konsekwentny w ukazywaniu biblijnych korzeni poezji staje się Izydor w drugiej części wywodu, obejmującej drobniejsze formy poetyckie. Autorstwo hymnów przypisuje Dawidowi, epitalamium, czyli weselną Pieśń nad Pieśniami, stworzył jego zdaniem Salomon. Pierwowzór trenów stanowi lament Jeremiasza. Epitafium przybiera formę napisu nagrobnego sławiącego *vita, mores et aetas* zmarłego, co zgodne jest z klasyczną formułą. Epigram został jedynie wspomniany i opatrzony łacińską glosą *titulus*, co nie pozwala wysnuwać zbyt wielu wniosków. Warto może tylko zwrócić uwagę, że ta krótka forma nie była Izydorowi obca – do pewnego stopnia wpisują się w nią omawiane wcześniej *Versus in bibliotheca*. Ostatni z prezentowanych gatunków to centon; za przykład służą tu dzieła dwojga pisarzy chrześcijańskich z IV w., Proby oraz Pomponiusza. W zestawieniu nie znalazło się miejsce dla tak ważnych gatunków poetyckich, jak choćby satyra, nie ma też wzmianki o liryce w innej postaci niż elegijna. Jedynym nawiązaniem do metrów stosowanych w literaturze klasycznej, na przykład przez Horacego, jest krótka wzmianka o eposie.

Temat poezji i poetów został podjęty jeszcze raz w siódmym rozdziale księgi ósmej, pomiędzy rozdziałami poświęconymi filozofom i sybillom. Dowiadujemy się stamtąd, że poezja została wynaleziona dla czczenia bogów, zaś poeci określane są często mianem *vates*, dlatego że w swoich pismach ogłaszali *vaticinia* – przepowiednie oraz *vi quadam et quasi vesania in scribendo commoverentur*⁹²². Prócz ważnego nawiązania do tradycyjnego *furor poeticus* zamieścił tu Izydor jeszcze podział poetów na *lyrici, tragoedi et comoedi*, przy czym w obrębie autorów komedii wyróżnia grupę pisarzy „nowych”, którzy tworzyli satyry: Horacego, Juwenalisa i Persjusza. Do zestawienia dodaje jeszcze *poetae theologici*, którzy piszą o bogach. W ten sposób został uzupełniony podział poezji obecny w księdze pierwszej. Różnice pomiędzy dwoma opisami poezji wynikają jak zwykle z rozbieżności źródeł będących ich podstawą. Warto tu jeszcze przytoczyć podsumowanie omawianego obecnie rozdziału:

*Officium autem poetae in eo est ut ea, quae vere gesta sunt, in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa transducant. Unde et Lucanus ideo in numero poetarum non ponitur, quia videtur historias composuisse, non poema*⁹²³.

⁹²² Isid. *Et.* VIII 7, 3: „w trakcie pisania poruszani byli jakąś siłą i niemal szaleństwem” [tłum. A.L.].

⁹²³ Tamże VIII 7, 10: „Zadanie poety polega bowiem na tym, by to, co się naprawdę wydarzyło, przedstawić w innej formie, przy pomocy pełnych aluzji opisów, przekształcone w ozdobny sposób. Dlatego Lukana nie zalicza się do poetów, ponieważ – jak się zdaje – tworzył historię, a nie poezję” [tłum. A.L.].

Te na pierwszy rzut oka niejasne stwierdzenia okażą się zrozumiałe po lekturze kolejnych rozdziałów księgi pierwszej. Podobne przekonania były zawarte w komentarzu Serwiusza do *Eneidy*⁹²⁴, a także w pismach Laktancjusza⁹²⁵. Laktancjusz, w *Divinae institutiones* podważając zasadność wierzeń religii pogańskich, tłumaczy między innymi, że mity powstały w wyniku działalności poetów, którzy zwykle wydarzenia ubrali w *poeticus color*, zaś nieświadomi ludzie biorą te opowieści dosłownie. Nie można zatem mylić poezji z historią, ponieważ zadanie poety oraz *licentia poetica* polegają na tym, by przekształcać, ubarwiać i przyozdabiać fakty⁹²⁶.

Omówienie prozy i poezji poprzedza finalne rozważania księgi pierwszej *Etymologii – de fabula et historia*. Można by się zastanawiać, skąd taki dobór tematów na zakończenie wywodu o gramatyce. Odpowiedź jest dość złożona. Przede wszystkim zwraca uwagę pewna analogia pomiędzy antytetyczną parą rozdziałów o prozie i poezji a wierszowaną najczęściej bajką i prozatorską z reguły twórczością historyczną. Prócz tego kompozycyjnego zabiegu związanego z formą utworów dostrzec można antytezę opartą na kryterium treściowym pomiędzy *fabula* a *historia*. Pisze bowiem Izydor: *fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae*⁹²⁷ oraz: *historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur*⁹²⁸. Zatem zarysowująca się opozycja pomiędzy tak zwaną bajką a historią za punkt odniesienia przyjmuje prawdę, rzeczywistość. To kryterium było bardzo rozpowszechnione w literaturze w odniesieniu do poezji i historii. Znajdujemy je nie tylko u Laktancjusza, o czym wspominałam powyżej, ale i wcześniej w *Rhetorica ad Herennium*, u Cycerona, Pliniusza Młodszego i Kwintyliana⁹²⁹. Z późniejszych autorów przytacza je Makrobiusz w *Saturnaliach*⁹³⁰. W oderwaniu od tej bogatej tradycji można też zauważyć, że takie rozwiązanie zbliża rozważania Izydora do metod i celów drugiej oraz trzeciej sztuki – retoryki i dialektyki, które autor omawia w księdze drugiej. Zadaniem dialektyki jest bowiem oddzielać *verum* od *falsum*, zaś retoryka przedstawia, co jest prawdopodobne, a co nie. W ostatnich zdaniach księgi pierwszej zostało zamieszczone rozróżnienie pomiędzy historią,

⁹²⁴ Serv. *Comm.* I 382.

⁹²⁵ Lact. *Div. inst.* I 11.

⁹²⁶ Więcej na temat opozycji pomiędzy historią a poezją oraz bajką por. E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 470 nn.

⁹²⁷ Isid. *Et.* I 40, 1: „bajki nazwali tak poeci od mówienia, ponieważ nie są to rzeczy, które [rzeczywiście] się wydarzyły, lecz stworzone w opowieści” [tłum. A.L.].

⁹²⁸ Tamże I 41, 1: „historia jest to opowiadanie o rzeczy, która się [rzeczywiście] wydarzyła; dzięki niej można się dowiedzieć, co wydarzyło się w przeszłości” [tłum. A.L.].

⁹²⁹ *Rhet. ad Her.* I 8, 13; Cic. *De legibus* I 5; Plinius Minor *Epistulae* IX 33, 1; Quint. *Inst.* II 4, 2.

⁹³⁰ Macrobius *Saturnalia* V 2, 9; V 14, 11.

argumentem⁹³¹ a bajką⁹³², typowe dla literatury retorycznej⁹³³. Tak więc zarysowanie antytezy bajka – historia spełnia rolę wprowadzenia do zagadnień, które omawiane będą w dalszej kolejności, w następnej księdze.

Niektóre fragmenty omówienia samej bajki są dość zaskakujące. Po pierwsze zwraca uwagę fakt, że mianem *fabula* określa Izydor nie tylko utwory genologicznie spełniające kryteria bajki, lecz szerzej, narracje fikcyjne⁹³⁴, do których zalicza również komedie Plauta i Terencjusza. Po drugie definicja oparta na zarysowanej wcześniej opozycji *verum – falsum* nie znajduje logicznego uzasadnienia w dalszych wywodach i przykładach, które z założenia mają przedstawiać prawdę o świecie (*naturam rerum*) i ludzkich zachowaniach (*mores hominum*). Zatem opozycja pomiędzy *factum* a *factum* nie jest wcale taka jednoznaczna. Ponadto wynalezienie tego rodzaju utworów jako jedyny przypisuje Izydor Alkmeonowi z Krotonu⁹³⁵, lekarzowi i filozofowi, uczniowi Pitagorasa. Mniej tajemnicza jest za to geneza ich podziału na ezopiczne – bez udziału człowieka i libystyczne, w których pojawia się postać ludzka. Wywodzi się on z tradycji retorycznej, występuje na przykład u Kwintyliana⁹³⁶. Również kolejny podział (na *fabulae* mające sprawiać przyjemność, opisywać działanie natury oraz odnoszące się do obyczajów ludzkich) nie nasuwa dużych wątpliwości. Izydor zapożyczył go z *Contra Faustum* świętego Augustyna⁹³⁷. Nie naśladuje jednak dalszych rozważań Augustyna, lecz podaje własne przykłady. Dopiero przy bajce dotyczącej obyczajów ponownie sięga po pisma biskupa Hippony i ilustruje swe wywody nieco zmodyfikowanymi exemplami z *Contra mendacium* świętego Augustyna, w tym przykładem z Księgi Sędziów⁹³⁸. Umieszczenie tak drobnej (nawet wobec poszerzenia *fabula* o inne formy fikcyjnej narracji) kategorii literackiej jako przeciwwagi dla bujnie rozwijającej się w starożytności historii można tłumaczyć gustami epoki. W późnym antyku bowiem zaczęto

⁹³¹ Pojęcie *argumentum* wywodzi się z retoryki, z działu zwanego *probatio* i oznacza ten rodzaj rzeczy, które są możliwe, nawet jeśli się nie wydarzyły.

⁹³² Isid. *Et.* I 44, 5: *Item inter historiam et argumentum et fabulam interesse. Nam historiae sunt res verae quae factae sunt; argumenta sunt quae etsi facta non sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero sunt quae nec factae sunt, nec fieri possunt, quia contra naturam sunt.* „Także pomiędzy historią, argumentem a bajką istnieje różnica. Bowiem historie są to rzeczy prawdziwe, które się wydarzyły; argumenty, choć się nie wydarzyły, to jednak mogą się wydarzyć, bajki zaś ani się nie wydarzyły, ani nie mogą się wydarzyć, ponieważ nie są zgodne z naturą” [tłum. A.L.].

⁹³³ *Rhet. ad Her.* I 8, 13; *Cic. De inv.* I 19, 27; *Quint. Inst.* II 4, 2.

⁹³⁴ M. Irvine, *The Making...*, s. 237–240.

⁹³⁵ J. Fontaine przypuszcza, że mógłby to być jedyny ocalały przekaz jakiegś zaginionej tradycji szkoły pitagorejskiej (tenże, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 176–177).

⁹³⁶ *Quint. Inst.* V 11, 20.

⁹³⁷ *Aug. Contra Faustum* XX 9.

⁹³⁸ *Aug. Contra mendacium* XIII 28.

tworzyć zbiory bajek na przykład Ezopa i Fajdrosa oraz wykorzystywać je jako ćwiczenia na początkowym etapie nauki retoryki.

Cztery ostatnie krótkie rozdziały pierwszej księgi poświęcone są historii⁹³⁹. Na początku daje Izydor etymologiczne objaśnienie jej nazwy – od *ἱστορεῖν* – „widzieć, dowiadywać się”, co zgodne jest w pełni z tradycją reprezentowaną choćby przez Serwiusza⁹⁴⁰. Skupia się przy tym na wadze osobistego doświadczenia – autor historii powinien widzieć wydarzenia, które opisuje. Jest to być może pogląd własny Izydora, bo nie udało się go odnaleźć w pismach innych autorów. Pobrzmiewa tu echo chrześcijańskich rozważań o świadectwie i prawdzie⁹⁴¹. Dalej podkreśla Sewilczyk, że świadectwo oczu jest bardziej przekonujące niż uszu, wobec czego historię zalicza się do gramatyki, ponieważ przedstawia na piśmie wszystkie wydarzenia godne zapamiętania. Wśród wynalazców historii na pierwszym miejscu wymienia Mojżesza i tym samym kolejny raz upewnia chrześcijańskiego czytelnika, że załączki wszelkiej wiedzy tkwią w Biblii. Wśród pogan wymienia najpierw niejakiego Daresa z Frygii, który rzekomo jeszcze przed Homerem opisał wojnę trojańską, jednak przypisywane mu dzieło powstało w rzeczywistości w VI w. n.e. Dopiero na drugim miejscu przywołuje Herodota, zaś po nim miał pisać rzekomo współczesny biblijnemu Ezdraszowi Ferekides, którego imię tylekroć się tu już pojawiło. Dwie ostatnie wzmianki świadczą o owocnej lekturze komentarza pióra Hieronima do *Chronicon* Euzebiusza⁹⁴². Zatem wzmianki o wynalazcach są do pewnego stopnia typowe. Wyróżniają się natomiast uwagi *de utilitate historiae*. Augustyn, pisarz będący największym autorytetem dla Izydora, ograniczał użyteczność historii do nauki pomocniczej przydatnej w studiowaniu Pisma Świętego⁹⁴³. Z drugiej strony jednak nie miał nic przeciwko jej studiowaniu⁹⁴⁴. Izydor skłonny jest jej przyznawać większe znaczenie, podobnie jak pisarze pogańscy. Pisze:

[...] *multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt, siquidem et per historiam summa retro temporum annorumque supputatio comprehenditur et per consulum regumque successum multa necessaria perscrutantur*⁹⁴⁵.

⁹³⁹ Isid. *Et.* I 41–44.

⁹⁴⁰ Serv. *Comm.* I 377.

⁹⁴¹ Obecnych np. w *De mendacio* i *Contra mendacium* Augustyna.

⁹⁴² Hier. *Interpretatio Chronicae Eusebii* (ML, t. 27, 447, 451).

⁹⁴³ Aug. *De doct. christ.* II 28, 42.

⁹⁴⁴ Tamże.

⁹⁴⁵ Isid. *Et.* I 43: „[...] wielu bowiem mędrców włączało do historii dawne dzieje ludzkie dla pouczenia współczesnych, ponieważ w historii nie tylko zawiera się podsumowanie minionych czasów i rachuba lat, lecz na podstawie losów konsulów i królów można także zgłębić wiele niezbędnych spraw” [tłum. A.L.].

Historia miałaby więc wymiar dydaktyczny, a *exempla* wielkich postaci z przeszłości służyć mogą czytelnikom za wzór do kształtowania własnego życia. Takie stanowisko na pewno wypływa z osobistych pobudek i zainteresowań – nie można zapomnieć, że Izydor był autorem wielu dzieł historycznych oraz z historią związanych. Był przede wszystkim kronikarzem dziejów narodu wizygockiego w dziełach *Chronicon* oraz *De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia*. Do twórczości historycznej można też zaliczyć biografie *De viris illustribus* i poniekąd *De ortu et obitu Patrum*. Co ciekawe, w żadnym z nich nie realizuje cytowanego wyżej postulatu, by autor historii był naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń; nawet dzieła historyczne *sensu stricto* wykraczają poza wąskie ramy jednego ludzkiego życia. Powtarza jednak ten wymóg w kolejnym rozdziale pierwszej księgi *Originum*, przytaczając dyferencję pomiędzy historią a annałami. Historia dotyczy czasu i wydarzeń, które autor widzi na własne oczy, zaś *annales* lat, które minęły, nim autor annałów się urodził. Gatunki literatury historycznej uporządkowane są wedle podziału czasowego omawianych okresów. I tak *ephemeris*, czyli *diarius*, to opis jednego dnia, *kalendaria* opisują pojedyncze miesiące, zaś *annales* lata⁹⁴⁶. Historia (niekonsekwentnie) ma dotyczyć wielu lat i czasów. Wśród autorów wymienieni są bez oddzielenia pogańscy i chrześcijańscy: Salustiusz, Liwiusz, Euzebiusz i Hieronim. Jak widać, rozdział ten stanowi kolejną próbę połączenia tradycji antycznej z kulturą chrześcijańską. Zwraca uwagę, że to połączenie dokonuje się wedle planu podyktowanego osobistymi predylekcjami Izydora. Widać tu doskonale, że oryginalność jego myśli da się odczytać na podstawie doboru cytowanych przezeń fragmentów i rozłożenia akcentów. Nie można zatem przeczyć, że w *Etymologiach* taka myśl własna istnieje. Nie są one jedynie zbiorem lepiej lub gorzej uporządkowanych ekscerptów. Rozdział ten, a zarazem całą księgę pierwszą zamyka przytoczona już wcześniej dyferencja pomiędzy historią, argumentem a bajką. Ze względu na swą retoryczną proweniencję stanowi ona poniekąd przejście do następnej księgi, w której omawiana jest właśnie retoryka.

Ponieważ kończąc omawiać pierwszą księgę *Etymologii*, zamknęłam przegląd bezpośrednich wypowiedzi Izydora na temat gramatyki, wypada podsumować dotychczasowe ustalenia. Po pierwsze zwraca uwagę fakt, że zamieszczone tutaj definicje sztuki gramatycznej nie uwzględniają zagadnień krytycznoliterackich, chociaż w toku wywodu kwestie te zostały poruszone. Jaka może być tego przyczyna? Moim zdaniem ma to związek z chrześcijańskim światopoglądem Izydora, z tym, że jego poglądy oparte były na nauczaniu ojców Kościoła, którzy nie popierali rozbudowywania elementów ściśle estetycznych

⁹⁴⁶ Jest to klasyczny podział, z późniejszych autorów przytacza go Aulus Gellius (*Noctes Atticae* V 18).

w pisarstwie. Jeśli dopuszczali ich stosowanie, to tylko w roli służebnej – w celu lepszego przekazania zamierzonych treści. Wyraźnie to widać w rozdziale trzydziestym siódmym poświęconym tropom. Można przyjąć, że obydwa aspekty gramatyki: umiejętność poprawnego wysławiania się oraz fachowa praca nad tekstem mieściły się w świadomości Izydora w obrębie jednej idei: *loquendi peritia*, ponieważ nie nadawał szczególnej wagi i dostojności wiedzy związanej z krytyką tekstu. Druga definicja gramatyki: *recte loquendi scientia* odwołuje się do pojęcia poprawności, które stanowiło jeden z najważniejszych elementów światopoglądu autora. W wielu miejscach Sewilczyk podkreśla wagę dążenia do *rectitudo* – poczynając od poprawnego zapisywania dźwięków oraz wyrazów, poprzez właściwą kompozycję wypowiedzi, aż do poprawnego użycia gatunków i form literackich. Dążenie do poprawności w kontekście języka ma dla niego wręcz wymiar moralny, co sygnalizuje w rozdziale trzydziestym drugim o barbaryzmach. Pisze tam, że wkroczenie obcych ludów do łacińskiego obszaru językowego zaowocowało rozplenieniem się nie tylko *vitia verborum* – błędów językowych, ale też *vitia morum* – złych obyczajów. Ta krótka uwaga nasuwa przypuszczenie, że w umyśle Izydora prawość obyczajów powiązana była z czystością języka. Takie stwierdzenie nie dziwi, jeśli weźmiemy pod uwagę niezwykle moc przypisywaną przez Izydora językowi. Słowa, a nawet pojedyncze dźwięki mają zdolność objawiania natury wszechrzeczy⁹⁴⁷. Skoro istnieje powiązanie pomiędzy wszechświatem a językiem, jak mogłoby go nie być pomiędzy językiem a naturą ludzką? Wszak w *De natura rerum* biskup Sewilli daje wyraz przekonaniu, że mikrokosmos człowieka jest ściśle powiązany z makrokosmosem i podlega takim samym jak on prawom. Zależności przedstawione powyżej skłaniają do przypuszczenia, że prócz wszystkich innych funkcji i walorów gramatyka miała dla Izydora również wymiar etyczny. Jako *ars* kojarzona z *ἀρετή* prowadzi człowieka ku cnocie oraz ku *humanitas*, tak jak przekazywała tradycja.

Jak widać, każda próba całościowego spojrzenia na księgę pierwszą *Etymologii* prowadzi do rozważań wykraczających dalece poza „techniczny” wymiar sztuki gramatycznej. Refleksje te zostaną pogłębione w drugiej części niniejszego rozdziału. Teraz zaś chciałabym wrócić do obserwacji związanych bezpośrednio i w sposób nieco bardziej dosłowny z omawianym tekstem. Definicje *ars grammatica*, choć potraktowane przez Izydora zgodnie z własnymi upodobaniami i potrzebami, wywodziły się z tradycji. Ta uwaga dotyczy zresztą niemal wszystkich definicji i wywodów zawartych w *Etymologiach*. Trzeba jednak podkreślić, że nie wolno na tak skonstruowane dzieło spojrzeć okiem

⁹⁴⁷ Ślady takiego myślenia odnajdujemy już w rozdziale o literach, traktowanych jako *indices rerum* (I 3), poza tym w definicji *nomen* (I 7) i przede wszystkim w omówieniu etymologii (I 29).

współczesnego krytyka. W starożytności bowiem inaczej podchodzono do prawa własności intelektualnej i do oryginalności utworu literackiego. Zwłaszcza w późnym antyku obfite cytowanie i aluzje do dzieł innych autorów stanowiły miarę erudycji danego pisarza i uważane były zdecydowanie za zaletę, a nie za wadę. W Hiszpanii w VII w., gdy dostęp do ksiąg był utrudniony, ocalałe strzępy wiedzy ceniono bardzo wysoko i nie poddawano ich krytycznemu osądowi. Zaczynała już działać średniowieczna zasada *auctoritas*, tak więc nie należy się dziwić, że dzieło Izydora składa się z powiązanych ze sobą fragmentów wypowiedzi dawnych mistrzów oraz że – jako takie – zyskało niesłychane powodzenie w średniowieczu. Zawdzięczamy mu jednak jednoznaczne ujęcie w słowa i przekazanie dalej idei wcześniej krążących w kulturze *orbis Romanus*. W obrębie gramatyki jest to na przykład teoria pięciu liter mistycznych oraz niezwykle rozpowszechniona później idea trzech świętych języków, w pewien sposób z gramatyką związana⁹⁴⁸.

Na sposób ujęcia tematu wpływał bez wątpienia fakt, iż Izydor był biskupem Kościoła katolickiego i na jego edukacji zaważyło kilka wieków rozwoju myśli chrześcijańskiej. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że nie było jego celem wyraźne rozróżnianie pomiędzy kulturą chrześcijańską a pogańską. Literatura dawnych wieków tworzyła w jego świadomości raczej pewne *continuum*, z którego czerpał w zależności od potrzeb. Wiadomo na przykład, że znajdował upodobanie w pracach historycznych i dlatego bardziej niż inni pisarze chrześcijańscy podkreślał moralno-dydaktyczny walor historii. Rysem jednoznacznie chrześcijańskim jego twórczości jest natomiast dążenie do przedstawiania postaci biblijnych jako wynalazców wszystkich zdobyczy intelektualnych świata antycznego. Jak już wspominałam, postawa taka była dość powszechna wśród ojców Kościoła, wyraźnie widać to zwłaszcza w twórczości świętego Augustyna⁹⁴⁹, który był dla Izydora szczególnie ważną postacią, oraz u świętego Hieronima. Poza tym sposób opisu błędów i ozdób wywodu, a także znaków korektorskich zawiera sporo elementów nieklasycznych, które pojawiły się, gdy chrześcijanie zaczęli przystosowywać tę wiedzę do potrzeb egzegezy biblijnej i opracowywania tekstu Pisma Świętego.

Oryginalność Izydora nie polega na doborze słów czy prezentacji własnych wywodów, lecz na takiej selekcji i układzie materiału, które najlepiej oddają przekonania autora. Widać to doskonale w sposobie redakcji księgi pierwszej *Originum*. Jak wspominałam, układ treści wzorowany jest na wcześniejszych *artes*, zwłaszcza na dziele Donata, jednak nie trzyma się niewolniczo wyznaczonych przez tradycję gramatyczną standardów. Do schematu właściwego wcześniejszym

⁹⁴⁸ C. Codoñer, *Influence isidorienne...*, s. 231–241.

⁹⁴⁹ Zwłaszcza w trzeciej księdze *De doctrina christiana*.

podręcznikom zostały włączone zagadnienia niewątpliwie wchodzące w skład gramatyki, jednak przez innych pisarzy traktowane odrębnie. Na przykład na temat ortografii pisano osobne traktaty, zaś zagadnienia teoretycznoliterackie umieszczano w obrębie komentarzy do dzieł klasyków. Tak więc plan książki pierwszej Izidor dopasował twórczo do swoich zamierzeń – gramatyka stanowić miała element całościowego omówienia wszystkich dziedzin wiedzy. Zatem trzeba było poruszyć wszystkie tematy z nią związane. Idzie za tym również sposób potraktowania materii – nie wszędzie można było wnikać w szczegóły obficie omawiane przez innych autorów, gdyż nie pozwalał na to rozmiar planowanego dzieła. Drugą ramę, do której Sewilczyk musiał dopasować treść poszczególnych rozdziałów, stanowił nadrzędny, porządkujący koncept etymologii, który omówię szczegółowo w kolejnym podrozdziale. Zatem pierwsza księga *Etymologii* nie jest klasycznym wykładem sztuki, lecz próbą encyklopedycznego opracowania, podporządkowanego kluczowi etymologicznemu.

3.3. Gramatyka w myśli Izidora – implikacje

Od obserwacji związanych z wnikliwą lekturą pierwszej książki *Originum* czas przejść do refleksji natury ogólnej. Jak widać, nie sposób było uniknąć szerszych dygresji już przy prostym podsumowaniu zawartości Izidorowej gramatyki. Dzieje się tak dlatego, że dla Sewilczyka była ona swego rodzaju „nauką totalną”, wedle określenia Elorduy’ego⁹⁵⁰. W zasadzie wszystkie dziedziny wiedzy oraz ogół refleksji teologicznych i filozoficznych prezentowane są za pomocą metod gramatycznych⁹⁵¹. Oddziaływanie to zachodzi na wielu różnych poziomach. Po pierwsze Izidor nadał kilku swoim pracom formę, a co za tym idzie, i tytuł wywodzący się ściśle z tradycji gramatycznej. Po drugie metody gramatyczne przenikały do sposobu myślenia Sewilczyka, zatem używał ich nie tylko do porządkowania treści, ale i do odkrywania znaczeń, docierania do najgłębszego sensu opisywanych zagadnień. Właśnie tego rodzaju zabiegi będą przedmiotem dalszej części moich rozważań.

W trakcie omawiania pierwszej książki *Originum* pominęłam cztery kategorie gramatyczne: analogię, etymologię, głosę i dyferencję⁹⁵². Należą one do najważniejszych pojęć tworzących system myślenia gramatycznego Sewilczyka

⁹⁵⁰ E. Elorduy, *San Isidoro...*, s. 293–323.

⁹⁵¹ Dlatego zdaniem J. Fontaine’a błędem byłoby ograniczać rozważania na temat roli gramatyki w pismach Izidora do ściśle gramatycznych *Dyferencji* oraz książki pierwszej i dziesiątej *Etymologii* (tenże, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 37).

⁹⁵² *Isid. Et.* I 28–31.

i teraz postaram się przedstawić, jak Izydor rozumiał te koncepty i jak je stosował w swej twórczości. W takim zestawieniu nie pojawiają się one u żadnego innego pisarza, choć poszczególne z nich stanowiły przedmiot dogłębnych badań oraz podstawę do komponowania zbiorów przykładów pomocnych w nauce szkolnej.

Jako pierwszą Izydor wymienia analogię. *Ἀναλογίας ἐκλογισμός* wymieniony jest, jak wspominałam, jako piąta część gramatyki w *Τέχνη* Dionizjusza Traka. Izydor definiuje analogię, zgodnie ze swoim zwyczajem, najpierw za pomocą łacińskiej glosy – *similium comparatio sive proportio* – porównanie rzeczy podobnych lub właściwy stosunek pomiędzy dwoma rzeczami. To tłumaczenie zaczerpnięte zostało z komentarza Pompejusza do *Ars Donata*, podobnie jak większość zawartości tego rozdziału⁹⁵³. Dalszy podział na osiem sposobów porównania analogicznego wywodzi się być może od Cezara, który skomponował dziełko *De analogia*, zachowane jedynie w nielicznych fragmentach⁹⁵⁴, lub z niezachowanych prac jakichś współczesnych mu gramatyków opracowujących tę teorię. Natomiast następujące po głosie objaśnienie zaczerpnięte zostało z *Institutio oratoria*. W cytacie tym pobrzmiewa znacznie głębsze niżli tylko gramatyczne pojmowanie analogii: *cuius haec vis est ut, quod dubium est, ad aliquid simile, quod non est dubium, referatur et incerta certis probentur*⁹⁵⁵. To poszukiwanie właściwego znaczenia rzeczy poprzez rzeczy do nich podobne widoczne jest na przykład w *De natura rerum*, choćby w opisie relacji pomiędzy mikrokosmosem a makrokosmosem⁹⁵⁶. Zatem analogia staje się metodą poznawczą, tłumaczącą nie tylko znaczenie słów, ale i sens rzeczy. Takie myślenie jest również charakterystyczne dla chrześcijańskiej praktyki egzegetycznej. Również Izydor w swoich pracach o charakterze teologicznym odwoływał się do fundamentalnych zasad egzegezy biblijnej – typologii i alegorii, które przecież opierają się na analogiach – pomiędzy postaciami i wydarzeniami Starego i Nowego Testamentu oraz przypowieściami i obrazami o przenośnym znaczeniu, które można odnosić do historii zbawienia. Autor *Liber numerorum* stawia sobie za cel alegoryczny wykład liczb na podstawie typologii, tym bardziej ciekawy, że nie tylko odwołuje się do rzeczywistości biblijnej, ale stara się prawdy zawarte w Piśmie odnosić do najszerzej pojętego świata, w którym żyjemy. *Allegoriae* z kolei przedstawiają objaśnienia imion postaci biblijnych z uwzględnieniem tego, jaki jest sens tych imion, oraz cechy postaci w świetle analizy typologicznej i rolę, jaką w związku z tym odgrywają w dziele zbawienia. Do grupy pism opartych na analogicznym

⁹⁵³ Pompeius, w: *Gramm.* V, s. 197, fr. 22.

⁹⁵⁴ Caesar *De analogia*, w: *Grammaticae Romanae Fragmenta...*, s. 150, fr. 11.

⁹⁵⁵ Isid. *Et.* I 28: „taka jest jej [analogii] moc, że to, co wątpliwe, odnoszone jest do rzeczy niebudzącej wątpliwości, i rzeczy niepewne potwierdzone są przy pomocy pewnych” [tłum. A.L.].

⁹⁵⁶ J. Fontaine, *Isidore de Séville et l'astrologie...*, s. 283 nn.

sposobie myślenia można też zaliczyć *Quaestiones*, inaczej *Mysticorum expositio sacramentorum*. Jest to interpretacja Pięcioksięgu Mojżeszowego metodą alegorezy mistycznej. Kreśli tam Izidor typologiczne powiązania pomiędzy osobami i wydarzeniami ze Starego Testamentu a osobą i czynami Chrystusa. Tak więc chociaż wywód na temat analogii zawarty w pierwszej księdze *Etymologii* oparty jest na klasycznych wzorcach, odnajdujemy tu, jak w wielu innych przypadkach, wyraźny ślad przekonań samego Izydora. Widzimy, w jaki sposób twórczo wykorzystywał dziedzictwo antyku i jak adaptował dawne idee do własnych potrzeb.

Kolejną ważną kategorią gramatyczną opisywaną w *Etymologiach* jest glosa⁹⁵⁷. Została ona objaśniona bardzo zwięźle. Początkowe łacińskie tłumaczenie tego greckiego terminu brzmi: *lingua* – „język”. Dalej zaś następuje rozwinięcie definicji: *hanc philosophi adverbium dicunt, quia vocem illam, de cuius requiritur, uno et singulari verbo designat*⁹⁵⁸, a po kilku przykładach podsumowanie: *cum unius verbi rem uno verbo manifestamus*⁹⁵⁹. Zwraca uwagę przeniesienie typowo gramatycznej praktyki glosy na płaszczyznę filozoficzną. Jest to właściwe dla wszystkich opisywanych w księdze pierwszej kategorii gramatycznych. Definicja odwołująca się do filozofów została w istocie zapożyczona z dzieła Mariusza Wiktoryna *De diffinitionibus*⁹⁶⁰ i Izidor powtarza ją jeszcze raz w drugiej księdze *Originum*⁹⁶¹, streszczając to właśnie dzieło w obrębie swego wywodu na temat dialektyki. Była to niewątpliwie próba nadania wyższej rangi intelektualnej dawnej metodzie, którą tak często wykorzystywał Izidor w *Etymologiach*. Jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że przytoczone objaśnienia są bardzo bliskie tym, którymi można by określić inną typową metodę szkoły gramatycznej i retorycznej – synonimię.

Synonimia stała się osią kompozycyjną pracy o charakterze medytacyjnym, znanej jako *Synonyma sive lamentationes animae peccatricis*⁹⁶². Sam Izidor prawdopodobnie nazwał swoje dzieło jedynie pierwszym członem tej nazwy. W dwóch

⁹⁵⁷ Jest to trzecia z opisywanych w pierwszej księdze *Etymologii* idei gramatycznych, jednak zmieniłam kolejność omówienia, gdyż etymologia jako taka zostanie przedstawiona bardzo obszernie na końcu, jako koncept koronujący całe myślenie Izydora o języku.

⁹⁵⁸ Isid. *Et.* I 30: „tą filozofowie określają mianem «przy słowie», ponieważ wyraz, który jest badany, określa jednym słowem” [tłum. A.L.].

⁹⁵⁹ Tamże: „gdy sens jednego słowa oddajemy przy pomocy innego słowa” [tłum. A.L.].

⁹⁶⁰ J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 47, przyp. 3.

⁹⁶¹ Isid. *Et.* II 29, 6.

⁹⁶² Dzieło to uczeni różnie klasyfikowali. Jedni zaliczali je do dzieł gramatyczno-dogmatycznych (B. Altaner, B.A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 641; B. Altaner, *Der Stand der Isidorforschung*, w: *Miscellanea Isidoriana...*, s. 1–32), inni do ascetycznych (J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla...*, s. 48–51; P.J. Mullins, *The Spiritual Life according to Saint Isidor of Seville*, Washington 1940, s. 16–41), jeszcze inni określali je jako mistyczne lub dogmatyczne (J. Perez de Urbel, *Isidor von Sevilla: sein Leben, sein Werk, seine Zeit*, Köln 1962; *Clavis Patrum Latinorum*, wyd. E. Dekkers, Turnhout 1951), por. J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur 'ascétique'...*, s. 164–165; J. Elfassi, *Les „Synonyma”...*, s. 167–198.

księgach zawarty jest monolog duszy cierpiącej z powodu popełnionych grzechów, jej rozmowa z rozumem oraz zestaw wskazówek mających pokierować życiem człowieka. Styl tego dzieła charakteryzował się licznymi powtórzeniami⁹⁶³. Izydor w *Etymologiach* tak opisuje tę metodę: *synonymia est quotiens in connexa oratione pluribus verbis unam rem significamus*⁹⁶⁴. Nawiązanie do tego popularnego ćwiczenia znajdujemy u nauczyciela Marka Aureliusza – Frontona, który zaleca użycie synonimów: *ut de vulgaribus elegantia, de contaminateis nova redderes, imaginem aliquam accommodares, figuram iniceres*⁹⁶⁵. Jak widać, dla starożytnego retora synonymia miała walor przede wszystkim estetyczny, służyła wzbogaceniu stylu. U Izydora natomiast nabiera ona charakteru ćwiczenia duchowego, prowadzi do medytacji nad ocaleniem duszy i właściwym *modus vivendi*⁹⁶⁶. Przy tym nie traci wartości stylistycznej i technicznej – *Lamentationes* miały nie tylko wspomagać praktyki duchowe młodych księży, ale i wspierać ich elokwencję, dostarczać słów użytecznych w dalszej działalności predykatorskiej. Jak już wspominałam, w oczach autorów współczesnych oraz późniejszych średniowiecznych taka chrystianizacja metody synonimicznej zyskała bardzo duże uznanie i z czasem oparty na niej styl poetyckiej prozy został podniesiony do rangi czwartego głównego stylu, obok trzech innych obowiązujących w średniowieczu według Jana z Garlandii: gregoriańskiego lub rzymskiego (stylu kancelarii papieskiej), stylu Hilarego z Poitiers oraz stylu tulliańskiego, inaczej cyceroniańskiego⁹⁶⁷.

Już pierwsze chronologicznie dzieło Izydora mieściło się w tradycji grammatycznej. Jak zaznaczyłam, istniały dwie księgi określone mianem związanym z czwartą kategorią grammatyczną – *Differentiae*. Pierwsza z nich nawiązywała ściśle do podobnych zbiorów różnic pomiędzy słowami, funkcjonujących w obrębie literatury szkolnej⁹⁶⁸, i zawierała objaśnienia dyferencji istniejących pomiędzy zbliżonymi znaczeniowo terminami⁹⁶⁹. Jej celem nadrzędnym było wspomóc czytelnika w dążeniu do poprawności językowej. Z punktu widzenia dalszych rozważań nad filozofią języka u Izydora warto uwypuklić jedno ze zdań zamieszczonych we wstępie do tego wczesnego jeszcze i technicznego w charakterze dzieła:

⁹⁶³ J. Fontaine, *Théorie et pratique...*, s. 65–101 (szczeg. s. 71 nn.); J. Elfassi, *La langue...*, s. 59–100.

⁹⁶⁴ Isid. *Et.* II 21, 6: „synonymia zachodzi, ilekroć w ciągłej wypowiedzi jedną rzecz oddajemy wieloma słowami” [tłum. A.L.].

⁹⁶⁵ M.C. Fronto *Epistula ad M. Aurelim caesarem* 3, 5: „aby zmienić pospolitłość [tych autorów] w elegancję, by banalności przydać coś z nowości, dołączyć jakiś obraz, wprowadzić figurę” [tłum. A.L.].

⁹⁶⁶ J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur 'ascétique'...*, s. 163–195.

⁹⁶⁷ Por. rozdział 1.3.5 niniejszej pracy.

⁹⁶⁸ Por. *Wstęp*, do: *Isidorus Hispalensis: De differentiis I...*, s. 27–42.

⁹⁶⁹ Por. rozdział 1.3.1 niniejszej pracy.

[...] *ex his consuetudo obtinuit pleraque ab auctoribus indifferenter accipi, quae quidem quamvis similia videantur, quadam tamen propria inter se origine distinguuntur*⁹⁷⁰.

Zatem okazuje się, że również dyferencja jako metoda gramatyczna wymaga czasami sięgnięcia do *origo* danego słowa. Tym samym można stwierdzić, że *origo* – początek, korzenie, pochodzenie słowa – jawi się jako kluczowa i niezwykle ważna w świadomości Izydora koncepcja już na początku jego twórczości pisarskiej, stoi u zarania refleksji nad naturą języka.

Druga księga, znana pod tytułem *De differentiis rerum*, powstała prawdopodobnie nieco później i funkcjonowała we wczesnym średniowieczu oddzielnie od księgi *De differentiis verborum*⁹⁷¹. Stanowi ona doskonały przykład użycia techniki gramatycznej dla porządkowania obrazu świata i dla lepszego tego świata zrozumienia. W formie dyferencji został tam przedstawiony opis wszechświata od Boga po stworzenie. Tym samym metoda, w pierwszej księdze wyraźnie gramatyczna, służąca przywracaniu poprawności językowej, podniesiona została do rangi filozoficznego sposobu poznania, co zgodne jest z wcześniejszą tradycją. Dyferencja bowiem mieściła się w obrębie sztuki dialektycznej⁹⁷². Izydor najprawdopodobniej świadomie odwołał się do tego sposobu rozumienia terminu. Świadczyć o tym może opis dyferencji zawarty w rozdziale trzydziestym pierwszym pierwszej księgi *Etymologiae*:

*Differentia est species deffinitionis, quam scriptores artium de eodem et de altero nominant. Haec enim duo quadam inter se communionem confusa, coniecta differentia secernuntur, per quam quid sit utrumque cognoscitur*⁹⁷³.

Passus ów z dużą wiernością powtarza stwierdzenie Mariusza Wiktoryna z *De diffinitionibus*⁹⁷⁴. W tym dziele dotyczącym logiki wymienia Wiktoryn dyferencję

⁹⁷⁰ Isid. *Diff. I* praef.: „[...] od tamtych czasów zwyczaj sprawił, że bez zastanowienia przejmowano od pisarzy wiele słów, które choć wydają się podobne, jednak różnią się właściwym tylko sobie pochodzeniem” [tłum. A.L.].

⁹⁷¹ Por. rozdział 1.3.1 niniejszej pracy; G. Brugnoti, *Studi...*, s. 138–139; Ch.H. Beeson, *Isidor-Studien...*, s. 21.

⁹⁷² Por. hasło: *differentia*, w: ThLL, t. 5, 1: d-dycticos, Lipsiae 1909–1934, kol. 1062, w. 80–kol. 1069, w. 5, szczeg. znaczenie III, kol. 1068, w. 49 nn.

⁹⁷³ Isid. *Et. I* 31: „Dyferencja to rodzaj definicji, który autorzy podręczników sztuk nazywają «o tym samym i o innym». Bowiern dwie rzeczy, mylone ze sobą z powodu pewnego między nimi pokrewieństwa, są rozróżniane poprzez zastosowanie dyferencji, dzięki której można poznać, czym jest każda z tych rzeczy” [tłum. A.L.].

⁹⁷⁴ Marius Victorinus *De diffinitionibus* II 29, 7 (za: J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 39).

pośród sześciu rodzajów definicji. Izydor ponownie używa tego terminu w księdze drugiej *Etymologii*, relacjonując sposób zastosowania definicji przedstawiony w *Εἰσαγωγή* Porfiriusza:

*Nam posito primo genere, deinde species et alia, quae vicina esse possunt, subiungimus ac discretis communionibus separamus, tamdiu interponentes differentias, quousque ad proprium eius, de quo quaerimus signata eius expressione perveniamus*⁹⁷⁵.

U Arystotelesa definicje pozwalają poznać wszystko to, co rozciąga się pomiędzy niedefiniowalnymi kategoriami a również niemożliwymi do zdefiniowania, postrzeganymi jedynie empirycznie szczegółowymi indywiduami⁹⁷⁶. Rozróżnienie stanowi bardzo ważną fazę definicji arystotelesowskiej. Jednak w rozumieniu Izydora zagadnienie to przedstawia się dużo prościej. Dyferencja jest raczej rozumiana jako rodzaj wstępnego ćwiczenia filozoficznego poprzedzającego ćwiczenia w rozumowaniu sylogistycznym. Można przypuszczać, że uproszczenie to dokonało się stopniowo w późniejszej kulturze starożytnej w związku ze stopniowym zamieraniem samodzielnej i twórczej myśli filozoficznej. Doprowadziło w końcu do zastosowania dyferencji jako metody gramatycznej, posiadającej pewną wartość poznawczą, jednak o ograniczonym zakresie. Dowodem na to jest istnienie innych zbiorów dyferencji o charakterze gramatycznym, z których Izydor prawdopodobnie korzystał przy układaniu *De differentiis verborum*⁹⁷⁷. Jednak poza omawianymi dziełami Sewilczyka próżno szukać teoretycznych wywodów, które potwierdzałyby gramatyczne zastosowanie tej metody.

Trzeba zwrócić uwagę, iż nie tylko rozumienie terminu *differentia* w omawianej księdze drugiej *Dyferencji* nie jest jednoznaczne, lecz także samo użycie metody wydaje się niejednorodne. Obok dyferencji rozróżniających synonimy lub homonimy, które celnie precyzują znaczenia poszczególnych z nich, Izydor zamieszcza tu dyferencje dotyczące terminów, z punktu widzenia języka, całkowicie odrębnych, które łączy jedynie podobieństwo konceptu, i w takich przypadkach ogranicza się do precyzyjnego zdefiniowania obydwu z nich⁹⁷⁸.

⁹⁷⁵ Isid. *Et.* II 25, 2: „Bowiemy gdy ustalimy rodzaj, a potem gatunek i inne [kategorie], które mogą być do nich zbliżone, porządkujemy je i odkładamy na bok po wyróżnieniu łączących je podobieństw, i tak długo stosujemy dyferencje, aż dojdziemy do tego, żeby wyrazić jasno istotę tego, co badamy” [tłum. A.L.].

⁹⁷⁶ G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 535–536.

⁹⁷⁷ Por. rozdział 1.3.1 niniejszej pracy.

⁹⁷⁸ Pięć typów dyferencji zaobserwowanych w tym dziele Izydora opisuje wnikliwie C. Codoñer, *Differentia y etymologia...*, s. 19–30.

Ma to miejsce na przykład w rozdziale czwartym pt. *Inter substantiam et essentialiam Dei*⁹⁷⁹.

Podobne zjawisko zachodzi w rozdziale trzecim, na który chciałabym zwrócić uwagę z innych jeszcze względów. Rozpoczyna się w tym miejscu objaśnianie tajemnicy Trójcy Świętej:

*Est enim Gignens, Genitus et Procedens. Tria quidem nomina sed substantia una. Sicut enim ignis, candor et calor tria quidem sunt vocabula, sed res una*⁹⁸⁰.

Z jednej strony przedstawiona różnica dotyczy kwestii ściśle teologicznej, z drugiej w zadziwiający sposób Izydor wyprowadza to subtelne rozróżnienie od wspólnego punktu, którym jest tu *substantia* w opozycji do *nomen*. Wyróżnienie części wspólnej porównywanych terminów nie jest niczym niezwykłym dla konstrukcji typowej gramatycznej dyferencji⁹⁸¹, zaś obraz ognia służący tu za przykład występował w Biblii i literaturze patrystycznej. Uderzające jest natomiast odwołanie do kategorii *nomen* przy objaśnianiu jednej z najważniejszych doktryn Kościoła katolickiego. Z zawartej w cytowanym fragmencie wypowiedzi zdaje się wynikać, że osoby Trójcy Świętej różnią się wyłącznie nazwą. Jednak na co innego wskazuje zamieszczony przykład. Żar, blask i płomień to przecież wyraźnie odrębne aspekty ognia. Elorduy tłumaczy to tym, że „u świętego Izydora słowo i nazwa są naturalnym znakiem oznaczanej rzeczy [...]. Pomiedzy znakiem a rzeczą istnieje związek «obiektywny, rzeczywisty i zasadniczy»⁹⁸². Zatem by właściwie odczytać myśl Izydora, trzeba mieć świadomość, jak ważne było dla niego to przekonanie, obecne już w filozofii stoickiej i u filologów aleksandryjskich. W związku z tym omawiany passus można rozumieć w ten sposób, że jak płomień generuje blask, a z tego z kolei rodzi się żar ognia, tak jest z osobami Trójcy Świętej. Pierwsza nazwa, którą oznaczamy Boga, to Ojciec. To imię daje początek imieniu Syna, a od tych dwóch pochodzi imię Ducha Świętego, który jednoczy osoby Boskie. W świetle wcześniejszych wyjaśnień widać, że rozważania teologiczne zostały ściśle wpisane w wywód gramatyczny i splecione z filozofią języka. Jak już podkreśliłam, wszystkie zagadki znaczeniowe i niekonsekwencje konstrukcyjne występujące w drugiej księdze *Dyferencji* wynikają z celu, jaki

⁹⁷⁹ Isid. *Diff.* II 4, 12.

⁹⁸⁰ Tamże II 3, 2: „Istnieje bowiem Rodzący, Zrodzony i Płynący z nich. Są zatem trzy imiona, lecz jedna substancja. Tak samo płomień, blask i żar są to trzy wyrazy, lecz jedna rzecz” [tłum. A.L.].

⁹⁸¹ C. Codoñer, *Differentia y etymologia...*, s. 20.

⁹⁸² E. Elorduy, *San Isidoro...*, s. 296: „para San Isidoro el vocablo y el nombre son un signo natural de la cosa significada [...]. Entre el signo y la cosa existe una relación objetiva, intrínseca y esencial”.

Izydor sobie stawiał. Metoda gramatyczna pełni tutaj rolę służebną wobec założenia pastoralnego. Porządkuje treść, pomaga w nią wniknąć, lecz w gradacji ważności ustępuje miejsca podstawowemu pragnieniu stworzenia kompendium wiedzy o świecie, pomocnego wiernym w czasach zamętu religijnego⁹⁸³. Jednak, co ważne z naszego punktu widzenia, to słowo jest bezcennym nośnikiem tych ważnych zagadnień.

Najbardziej znaną i najznamienitszą próbą zastosowania techniki gramatycznej do celów poznawczych pozostają oczywiście *Etymologie*. Ponieważ koncepcja etymologii skupia w sobie wszystkie najważniejsze aspekty izydoriańskiej myśli o języku i jest kluczem do zrozumienia teorii poznania oraz obrazu świata, jaki nosił w sobie Izydor, pozwolę sobie omówić to zagadnienie nieco obszerniej. Wychodząc od koncepcji anomalistycznej, mówiącej, iż można dotrzeć do prawdziwych sensów słów, które posiadały one, zanim popsuka je ludzka działalność, usiłuje Izydor dotrzeć do natury opisywanych pojęć i zjawisk poprzez etymologiczne rozwikłanie ich nazw.

Kluczowy dla zinterpretowania niuansów znaczeniowych omawianego terminu jest rozdział dwudziesty dziewiąty pierwszej księgi dzieła, traktujący właśnie o etymologii. Przetłumaczenie tego fragmentu jest niezwykle trudne, gdyż obfituje on w terminy techniczne z dziedziny gramatyki, dialektyki i filozofii, których właściwe zrozumienie i osadzenie w kontekście stanowi klucz do uchwycenia idei dzieła Izydora nie tylko pod względem metody, ale i założenia oraz celu; pozwala też wniknąć w ogół jego koncepcji dotyczącej filozofii języka, a nawet więcej – zobaczyć, iż wręcz mistyczny walor miało dla niego poznanie nieodmiennie prowadzące do Prawdy. Zauważmy na marginesie, że przedstawiane przez Izydora etymologie są ze współczesnego punktu widzenia w najlepszym wypadku podstawą słowotwórczą, a często nie zachowują żadnego prawdziwego związku etymologicznego z przypisywaną im podstawą (np. *lavare lutum*). Trzeba być ogromnie czujnym przy zastosowaniu terminów używanych we współczesnym językoznawstwie, gdyż proste przeniesienie ich znaczeń na czasy starożytne jest niemożliwe. Słowa takie jak „etymologia” czy „derywacja” zasadniczo zmieniły swe pola znaczeniowe. Ponadto wiele z nich nie może być traktowanych wyłącznie jako terminy techniczne, lecz wymaga ścisłego osadzenia w kontekście szerszej myśli o języku, w którym plany lingwistyczny, logiczny i ontologiczny przenikają się w sposób niemożliwy do odróżnienia.

Wyłowienie myśli samego Izydora w rozdziale dwudziestym dziewiątym księgi pierwszej *Etymologii* nie jest łatwe. Kryje się ona jak zwykle za mistrzowskim zestawieniem cudzych słów i poglądów, przy czym w przytoczonych zdaniach wprowadził Izydor drobne z pozoru zmiany, na które trzeba zwrócić

⁹⁸³ G. Brugnoli, *Il liber...*, s. 65–82.

szczególnością uwagę. Mimo trudności pierwszym wyzwaniem, które należy podjąć, jest próba przekładu – będzie on z konieczności daleko idącą interpretacją. Przyjęte rozwiązania postaram się poprzeć komentarzem w dalszej części wywodu.

1. Etymologia jest to [poszukiwanie] początku wyrazów, w wyniku którego dochodzi się do istotnego sensu słowa lub nazwy za pomocą interpretacji. Arystoteles nazwał ją *σύμβολον*, a Cyceron *adnotatio*, ponieważ czyni ona znanymi (*nota*) słowa i nazwy rzeczy poprzez podanie ich [pierwo]wzoru: jak rzeka (*flumen*), ponieważ powstała, płynąc (*fluendo*), bierze swoją nazwę od czasownika „płynąć” (*fluere*). 2. Poznanie etymologii jest często niezbędne w interpretacji, która jest jej właściwa⁹⁸⁴. Bo gdy się zobaczy, skąd zrodziło się słowo, łatwiej jest zrozumieć jego znaczenie. Bowiem badanie wszelkich rzeczy jest łatwiejsze po zapoznaniu się z ich etymologią. Jednak nie wszystkie nazwy zostały nadane przez starożytnych zgodnie z naturą, lecz niektóre wedle upodobania, tak jak i my nadajemy imiona niewolnikom i posiadłościom wedle naszego życzenia. 3. Dlatego nie da się odszukać etymologii wszystkich nazw, ponieważ niektóre otrzymały określenia nie wedle swojej wrodzonej natury, lecz zgodnie z decyzją ludzkiej woli. Tak więc istnieją etymologie słów wyprowadzone na podstawie przyczyny, jak król od królowania (*rex a regendo*), to jest od właściwego postępowania (*recte agendo*); albo na podstawie pochodzenia, jak człowiek (*homo*), ponieważ powstał z ziemi (*ex humo*); albo na podstawie przeciwieństw, jak błoto (*lutum*) od mycia się (*lavando*), podczas gdy błoto nie jest czyste; i gaj (*lucus*), ponieważ jest mroczny, od cienia, mało prześwieca (*parum luceat*). 4. Niektóre też [słowa] utworzone zostały poprzez derywację rzeczowników, jak mądry od mądrości (*a prudentia prudens*). Niektóre też na podstawie podobieństwa brzmienia, jak od gadulstwa gadatliwy (*a garrulitate garrulus*). Etymologia niektórych wyrazów wywodzi się z greki i wyrazy te przeszły do deklinacji łacińskiej, jak *silva* – las, *domus* – dom. 5. A jeszcze inne wzięły swe określenia od nazw miejsc, miast i rzek. Wiele także zaczerpnęło swe nazwy z mowy różnych ludów. Dlatego też trudno dojść ich początku. Są to bowiem w większości słowa barbarzyńskie, nieznane Rzymianom ani Grekom [tłum. A.L.].

Omawiany fragment można podzielić na cztery części, z których każda stanowi kolejną odsłonę głębokiej myśli językoznawczej sięgającej poprzez filozofię języka

⁹⁸⁴ W tłumaczeniu idę za interpretacją tego zdania zaproponowaną przez J. Fontaine'a (por. *Cohérence...*, s. 115): „la connaissance de l'étymologie est d'un usage souvent indispensable dans son interprétation propre”. Inni tłumacze proponują: „su conocimiento implica a menuda una utilizacion necessaria en la interpretacion lexica” (*San Isidor de Sevilla: Etimologias...*, s. 321); „A knowledge of etymology is often necessary in interpretation” (E. Brehaut, *An encyclopedist...*, s. 60); „Znanost etymologie je často nezbytná k výkladu slov” (*Isidor ze Sevilly: Etimologiae...*, s. 123).

do samej ontologii, tak jak pojmował ją Izydor. Zatem część 1) cytatu stanowi definicję etymologii, 2) przedstawia możliwości poznania etymologicznego, 3) jego ograniczenia, 4) próbuje wyliczyć jego rodzaje⁹⁸⁵.

1) definicja:

Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur. Hanc Aristoteles σύμβολον, Cicero adnotationem nominavit, quia nomina et verba rerum nota facit, ut puta flumen, quia fluendo crevit, a fluendo dictum (Isid. Et. I 29, 1).

We fragmencie tym zastanawia po pierwsze zrównanie dwóch podstawowych terminów: *etymologia* i *origo*. Jest rzeczą bezsprzecznie dowiedzoną, że ten drugi ma stanowić w zamierzeniu Izydora łaciński odpowiednik pierwszego i jego najbliższą wykładnię⁹⁸⁶. Tymczasem zarysowuje się tutaj pewien brak równowagi morfologicznej i semantycznej. *Etymologia* jest rzeczownikiem złożonym pochodzenia greckiego, używanym wyłącznie jako termin techniczny w gramatyce i w retoryczno-dialektycznym dowodzeniu. *Origo* natomiast to prosty rzeczownik łaciński, który może przybierać wiele znaczeń generalnie podążających za znaczeniem czasownika *orior, oriri, ortus sum*. Czasownik ten opisuje w sposób dosłowny lub obrazowy pojawianie się lub powstawanie jakiejś rzeczy czy bytu⁹⁸⁷.

Badacze zastanawiali się, czy nie lepiej byłoby zastąpić tutaj słowo *origo* poprzez *originatio*, który to rzeczownik figuruje w tekście Kwintyliana (*Institutio oratoria* I 6, 28) stanowiącym punkt wyjścia Izydorowej definicji⁹⁸⁸. Sam Kwin-

⁹⁸⁵ A.-I. Magallón García, *La tradición...*, s. 277 nn.

⁹⁸⁶ J. Fontaine, *Cohérence...*, s. 116; tenże, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 41; J. Engels (*La portée...*, s. 3) odwraca konstrukcję tej pierwszej frazy, zmieniając tym samym jej sens, co rzutuje na wnioski całego artykułu. Proponuje mianowicie taki przekład: „L’origine (ou le motif) des appellations est une étymologie”. Taki układ nie jest zgodny z przyjmowaną na ogół przez Izydora konstrukcją, w obrębie której omawiany termin znajduje się na pierwszym miejscu, zaś dalej następuje jego objaśnienie. Por. kolejne rozdziały książki pierwszej *Etymologii* (30. *glossa Graeca interpretatione linguae sortitur nomen. 31. differentia est species definitionis*) oraz poprzedzający wykład etymologii rozdział dwudziesty ósmy o analogii (*analogia Graece, Latine similitum comparatio sive proportio nominatur*).

⁹⁸⁷ Por. hasło: *etymologia*, w: ThLL, t. 6, 2: e-ezoani, Lipsiae 1931–1953, kol. 980, w. 59–kol. 981, w. 43; hasło: *origo*, w: ThLL, t. 9, 2: o-ozynosus, Lipsiae 1968–1981, kol. 981, w. 84–kol. 991, w. 12 (*etymologia* ma znaczenie wyraźnie sprecyzowane, a *origo* – obfitość znaczeń). Terminu *origo* na oznaczenie etymologii używał już Warron, który księdze piątej *De lingua Latina* nadał podtytuł *de disciplina originum verborum ad Ciceronem*.

⁹⁸⁸ D. Fehling, *Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion: Erster Teil*, „Glotta” 35 (1956), s. 214–270 (szczeg. s. 228).

tylian pojmuje bowiem etymologię jako dynamiczny proces poszukiwania *origo*: *etymologia inquirit originem vocabulorum*. Inni opowiadają się natomiast po prostu za dynamicznym charakterem samego terminu *origo*⁹⁸⁹.

Kolejne glosy do słowa *etymologia* to przypisywana Arystotelesowi *σύμβολον*⁹⁹⁰ oraz rzekomo zaczerpnięta bezpośrednio od Cycerona *adnotatio*. W tym miejscu Izidor ponownie zainspirował się *Institutio oratoria* Kwintyliana:

*Etymologia, quae verborum originem inquirat, a Cicerone dicta est notatio, quia nomen eius apud Aristotelen inuenitur σύμβολον, quod est 'nota'. Nam verbum ex verbo ductum, id est veriloquium, ipse Cicero qui finxit reformidat. Sunt qui vim potius intuiti originationem vocent. Haec habet aliquando usum necessarium, quotiens interpretatione res de qua quaeritur eget, ut cum M. Caelius se esse hominem frugi vult probare, non quia abstinens sit, nam id ne mentiri quidem poterat, sed quia utilis multis, id est fructuosus, unde sit ducta frugalitas. Ideoque in definitionibus adsignatur etymologiae locus*⁹⁹¹.

Kwintylian z kolei, pisząc ten fragment, opierał się na tekście cycerońskich *Topik*:

*Multa etiam ex notatione sumuntur. Ea est autem, cum ex vi nominis argumentum elicitur; quam Graeci ἐτυμολογίαν appellant, id est verbum ex verbo veriloquium; nos autem novitatem verbi non satis apti fugientes genus hoc notationem appellamus, quia sunt verba rerum notae. Itaque hoc quidem Aristoteles σύμβολον appellat, quod Latine est nota. Sed cum intellegitur quid significetur, minus laborandum est de nomine*⁹⁹².

⁹⁸⁹ E. Brehaut (*An Encyclopedist...*, s. 99) tłumaczy: „Etymologia is the derivation of words when the essential potency (vis) of a word or name is ascertained through the interpretation”. „Etymologia to badanie pochodzenia słów, gdy zasadnicza moc (vis) słowa lub nazwy własnej jest ustalana poprzez interpretację” [tłum. A.L.]. Por. też: M.E. Amsler, *The Theory of Latin Etymology in the Early Middle Ages: from Donatus to Isidore*, Ohio 1976, s. 177; W. Schweickard, *Etymologia...*

⁹⁹⁰ Arystoteles uważał, że słowa są znakami rzeczy, por. *Sophistici Elenchi* 165a7–8; *De Sensu et sensibilibus* 437a4–15.

⁹⁹¹ Quint. *Inst.* I 6, 28–29: „Etymologia bada pochodzenie wyrazów. Cyceron nazwał ją słowem *notatio*; pojęcie to bowiem znalazł u Arystotelesa w formie *σύμβολον*, to znaczy *nota* (cecha, znak). Natomiast dosłownego tłumaczenia greckiego wyrazu etymologia w formie *veriloquentia* unika sam Cyceron, który tę formę wymyślił. Niektórzy jeszcze, biorąc pod uwagę raczej funkcję tego pojęcia, nazywają ją *originatio*, to jest szukanie źródłosłów. Etymologię musi się nieraz stosować, gdy słowo, o które chodzi, wymaga bliższego objaśnienia, np. gdy M. Celiusz chce udowodnić, że jest człowiekiem zasługującym na określenie *homo frugi*, nie dlatego żeby był rzeczywiście wstrzemięźliwy, bo tutaj nawet nie mógł kłamać, ale dlatego że jest dla wielu ludzi pożyteczny, tzn. *fructuosus* (jakoby stąd wywodziło się pojęcie *frugalitas* – wstrzemięźliwość). Tak zatem etymologia ma specjalne znaczenie dla określania znaczeń wyrazów” [tłum. M. Brożek].

⁹⁹² Cic. *Topica* 35: „Wiele rzeczy bowiem przyjmuje się dzięki *notatio* – wyjaśnieniu derywacyjnemu. Występuje ono wtedy, gdy wyprowadza się argument na podstawie znaczenia słowa. Grecy

Jednak *Institutio* to nie jedyne źródło omawianego fragmentu – biskup Sewilli uzupełnił i poszerzył prezentowane tam poglądy o definicję zaczerpniętą z komentarza Boecjusza właśnie do *Topik* Cyserona:

*Notatio igitur est quoties ex nota aliqua rei, quae dubia est, capitur argumentum. Nota vero est quae rem quamque designat. Quo fit ut omne nomen nota sit, idcirco quod notam facit rem de qua praedicatur; id Aristoteles σύμβολον nominavit. Ex notatione autem sumitur argumentum, quoties aliquid ex notatione, id est nominis interpretatione colligitur. Interpretatio vero nominis ἐτυμολογία Graece, Latine veriloquium nuncupatur; ἔτυμον enim verum significat, λόγος orationem. Sed quia id veriloquium minus in usu Latini sermonis habebatur, interpretationem nominis notationem Tullius appellat*⁹⁹³.

Analiza porównawcza tych tekstów pozwala stwierdzić, że taki ich układ do pewnego stopnia zmienia myśli zawarte w oryginałach. Przede wszystkim warto zauważyć, że Cyseron, przekładając dosłownie z greki słowo *etymologia*, ukuł łaciński termin *veriloquium*. Daje nam to przedsmak głębszego rozumienia tej metody jako dyskursu na temat prawdy. Jednak sam Cyseron czuł, że byłoby to być może zbyt wąskie pojęcie pola znaczeniowego greckiego wyrazu w stosunku do jego rzeczywistego użycia i dlatego – jak sam pisze – uciekając od zbyt nowości nie całkiem odpowiedniego wyrażenia, jako łaciński odpowiednik przyjmuje *notatio* i wyprowadza go od *nota* – znaku, którym wedle Boecjusza jest każde słowo (*omne nomen nota sit*). W ten sam sposób tłumaczy wprowadzenie glosy *σύμβολον* – *nota* to jej łacińskie tłumaczenie. Jednak w miejscu gdzie Cyseron, a za nim Kwintyliani i Boecjusz piszą *notatio*, Izidor wstawia *adnotatio*, tłumacząc, że *etymologia* została nazwana przez Cyserona *adnotatio*, ponieważ czyni znanymi – *nota facit* – nazwy i słowa oznaczające rzeczy.

określają to mianem *etymologia*, to znaczy «słowo ze słowa prawdomówne». My natomiast, wzdrażając się przed użyciem tego nowego, nie dość precyzyjnego słowa, nazywamy ten rodzaj [dowodzenia] *notatio*, ponieważ słowa określające rzeczy to *notae* – znaki. Przecież i Arystoteles określa mianem *σύμβολον* to, co po łacinie zwie się *nota* – znak. Ponadto gdy zrozumie się znaczenie wyrazu, nie trzeba już zbyt wiele się nad nim trudzić” [tłum. A.L.].

⁹⁹³ Boeth. *Comm.* IV (ML, t. 64, 1111): „Tak więc *notatio* – dowodzenie derywacyjne występuje, ilekroć ze znaczenia wyrazu, które jest niepewne, wyprowadza się argumentację. Znak natomiast jest tym, co określa daną rzecz. Z tego powodu każdy wyraz jest znakiem, ponieważ czyni znaną rzecz, którą określa. Arystoteles nazwał go *σύμβολον*. Argument wyprowadza się na podstawie dowodzenia derywacyjnego *notatione*, ilekroć dochodzi się do czegoś przy pomocy dowodzenia z derywacji, to jest objaśniania wyrazu. Objaśnianie wyrazu natomiast po grecku nazywa się *etymologia*, a po łacinie *veriloquium* – prawdomówstwo. „*ἔτυμον* bowiem oznacza prawdę, *λόγος* – mowę. Ponieważ jednak termin *veriloquium* rzadko występuje w łacinie, Tullius nazwał objaśnianie nazw słowem *notatio*” [tłum. A.L.].

Zwróćmy teraz uwagę na związek *notatio* oraz *adnotatio* jako *nomina actionis* z odpowiadającymi im czasownikami. Związek ten nakazuje dopatrywać się w użytych terminach pewnego dynamizmu. Czasowniki *notare* i *adnotare* w łacinie klasycznej oznaczają zarówno „zauważać coś”, jak i „robić notatki”⁹⁹⁴. *Notare* u Izydora często opisuje zastosowanie znanej i lubianej metody pracy literackiej zwanej *excerptio*. Polegała ona na gromadzeniu wszelkich dostępnych fragmentów pism różnych autorów dotyczących opracowywanego tematu, to znaczy na uważnej lekturze ich dzieł, w trakcie której należało sporządzać notatki, czyli właśnie *notare* (czasami też pojawia się w tym sensie czasownik *adnotare*)⁹⁹⁵. W późniejszej starożytności umacnia się szczególnie znaczenie czasownika *adnotare* jako „dodawać wszelkiego rodzaju komentarze i wyjaśnienia”, kosztem znaczenia technicznego: „robić notatki (szczególnie na marginesach), dodawać glosy”⁹⁹⁶. Ten ogólniejszy sens zdaje się szczególnie interesować Izydora, gdyż zaraz po etymologicznym objaśnieniu tłumaczy, w jaki sposób konkretnie *adnotatio* pozwala osiąść zrozumienie słów i nazw. Dzieje się to *exemplo posito* – poprzez podanie pierwowzoru, od którego one pochodzą. Tutaj następuje prezentacja takiego właśnie przykładu, która wyraźnie pokazuje podwójny sens izydoriańskiej *adnotatio*: jest to z jednej strony wyjaśniająca notatka, etymologia oparta na grafii słów i ich brzmieniu, a z drugiej pewien specyficzny proces intelektualny – poszukiwanie sensu tak słowa, jak i samej rzeczy poprzez odwołanie się do jej początków⁹⁹⁷.

Podsumowując te wszystkie dane, warto przytoczyć propozycję Fontaine’a, który definiuje izydoriańską etymologię w dwóch aspektach: po pierwsze jest to proces, na który składają się *interpretatio*, czyli „traduccion mental” – objaśnienie rozumowe, oraz *adnotatio*, czyli „transcription graphique” – graficzny zapis tego objaśnienia. Po drugie trzeba też pojmować etymologię jako ostateczny rezultat tego procesu, odsłaniającego „rzeczywistość, która jest początkiem lub pierwszą przyczyną semantycznego waloru słowa (*vis verbi*)”. Również *origo* to rezultat tego procesu i dlatego wyraz ów może stać na równi z etymologią na początku omawianego passusu⁹⁹⁸. C. Codoñer podkreśla dodatkowo techniczny

⁹⁹⁴ Por. hasło: *adnotare*, w: ThLL, t. 1: a-Amyzon, Lipsiae 1900–1940, kol. 783, w. 58–kol. 785, w. 44; hasło: *notare*, w: *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, s. 1193.

⁹⁹⁵ Na temat różnych użycí słów *notare/adnotare* oraz techniki *excerptio* u Izydora por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture...*, t. 2, s. 766 nn. (rozdział poświęcony metodom pracy świętego).

⁹⁹⁶ Por. hasło: *adnotatio*, w: ThLL, t. 1: a-Amyzon, Lipsiae 1900–1940, kol. 783, w. 11–49.

⁹⁹⁷ J. Fontaine (*Cohérence...*, s. 126) pisze nawet, że pod szerokie pojęcie *adnotatio* można włączyć nie tylko etymologię, ale i szereg innych podstawowych metod gramatycznych stosowanych przez Izydora, jak glosa, analogia, dyferencja i synonimia.

⁹⁹⁸ Tamże, s. 133: „réalité qui est l’origine ou la cause première de la valeur sémantique d’un vocable (*vis verbi*)”.

charakter etymologii, która w czasach Izydora uzyskała na tyle szeroką formę, że w zależności od konkretnego zastosowania i kontekstu może być identyfikowana tak z *origo*, jak i z *nota* oraz (*ad*)*notatio*⁹⁹⁹.

2) możliwości poznania etymologicznego:

Cuius cognitio saepe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam cum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intelligis. Omnis enim rei inspectio, etymologia cognita, planior est (Isid. *Et.* I 29, 2).

W drugim paragrafie Izydor znów ściślej podąża za Kwintylianiem, ponownie jednak wprowadza drobne, lecz znaczące zmiany. U Kwintyliana czytamy bowiem, że „niekiedy konieczne jest użycie [etymologii] w sytuacji, gdy rzecz, która jest badana, wymaga wyjaśnienia [*interpretatione*]”¹⁰⁰⁰. Natomiast Izydor pisze, że to „poznanie [*cognitio*] etymologii jest często niezbędne w trakcie interpretacji, która jest jej właściwa [*in interpretatione sua*]”¹⁰⁰¹. Na czym polega różnica? Kwintyliany rozumie tu *interpretatio* jako termin z dziedziny retoryki, oznaczający¹⁰⁰² szereg zasad i sposobów stosowanych przy interpretowaniu materiałów pisanych dotyczących spraw sądowych¹⁰⁰³, zaś „etymologia”, a w zasadzie „etymologizowanie”, zaliczające się w retoryce do definicji, stanowi jeden z tych środków¹⁰⁰⁴. U Izydora natomiast, w kontekście gramatycznym, *interpretatio* nabiera waloru procesu poznawczego, pewnej fazy procesu etymologicznego¹⁰⁰⁵,

⁹⁹⁹ C. Codoñer, *La 'etimología'...*, s. 278. Por. też: P. Zumthor, *Étymologie (essai d'histoire sémantique)*, w: *Etymologica. Festschrift W. v. Wartburg*, Tübingen 1958, s. 873–893 – badacz dowodzi, że w czasach Izydora termin *etymologia* mógł mieć zastosowanie równocześnie konkretne i abstrakcyjne.

¹⁰⁰⁰ Quint. *Inst.* I 6, 28.

¹⁰⁰¹ Jak już wspominałam, zarówno w przekładzie, jak i w sposobie interpretacji tego zdania idę za J. Fontaine'em (*Cohérence...*).

¹⁰⁰² Ciceron najlepiej objaśnia różne aspekty retorycznej *interpretatio* w *De inventione* II 116–140.

¹⁰⁰³ K. Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven–London 1997 (szczeg. rozdział I pt. *Hermeneutics and ancient rhetoric – interpretatio scripti*, s. 7–19).

¹⁰⁰⁴ Jako przykład podaje Kwintyliany próbę przedstawienia się w korzystnym świetle przez Marka Celiusza. Sam siebie określał on przymiotnikiem *frugi* – „prawy, zapobiegliwy, pełen umiaru”, wyprowadzając go od rzeczownika *frugalitas* – „skromność, umiarkowanie, powściągliwość”, który z kolei ma jego zdaniem związek z *fructuosus* – „przynoszący pożytek, korzyść, zysk”. Tak daleko sięgające skojarzenie etymologiczne miało podkreślić te cechy Celiusza, które mogłyby ewentualnie zyskać mu poklask i w cień usunąć skojarzenie ze znaczeniem pierwotnym – „skromny, pełen umiaru”, których to określeń współcześni mu ludzie z pewnością by mu nie przypisali (Quint. *Inst.* I 6, 28),

¹⁰⁰⁵ J. Fontaine, *Cohérence...*, s. 133.

zaś etymologia ewidentnie nie jest środkiem, ale celem, ku któremu to poznanie prowadzi (poznanie etymologii jako *origo* – początku, korzenia jest niezbędne w procesie etymologizowania). Pewna trudność w zrozumieniu tego tekstu wynika z faktu, że słowo *etymologia* oznacza – jak już pisałam – tak proces etymologizowania, dochodzenia do etymologii wyrazu, jak i samą etymologię. Co więcej, język łaciński nie przejął ani nie wytworzył żadnego czasownika odpowiadającego rzeczownikowi *etymologia*, a to dodatkowo zawęży poszczególnym autorom możliwość precyzyjnej wypowiedzi na związane z etymologią tematy.

Dalszy ciąg omawianego passusu coraz bardziej odsłania głębszy sens etymologii. Poznanie etymologii jest często niezbędne, ponieważ łatwiej zrozumieć istotny, właściwy sens słowa, gdy się dostrzeże, jak powstało. Warto zwrócić uwagę na to współcześnie nieco zaskakujące szerokie użycie *nomen* w odniesieniu do większości rzeczowników, a nie tylko do nazw własnych. Wprawdzie Izidor jest już spadkobiercą dobrze rozwiniętej tradycji gramatycznej, która rozróżnia podstawowe kategorie językowe, jednak zachowuje przecucia właściwe pierwotnej świadomości lingwistycznej. Starożytni bowiem generalnie utożsamiali język ze słowami, te zaś traktowali jako nazwy rzeczy¹⁰⁰⁶. Powiążmy te informacje ze zdaniem pochodzącym z Izidorowej definicji *nomen*, które doskonale mieści się w omawianym kontekście: *Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit* – „jeśli nie poznasz nazwy, przepada poznanie [samej] rzeczy”¹⁰⁰⁷ [tłum. A.L.]. Jest to wyraz pradawnego, bo widocznego już w poematach Homera, przekonania o istnieniu specyficznej więzi pomiędzy nazwą a samą rzeczą. Próby etymologicznego objaśniania sensu nazw odnajdujemy nie tylko w eposach homeryckich, w których imię bohatera odpowiadać musi w pełni jego legendzie¹⁰⁰⁸, ale też u Hezjoda i u tragiczków greckich (zwłaszcza Ajschylosa)¹⁰⁰⁹, a także w całej późniejszej literaturze.

Warto jeszcze nadmienić, że podobne rozważania, choć bardziej skoncentrowane na samych słowach, można znaleźć we wstępie do księgi dziesiątej *Etymologii*¹⁰¹⁰. Zawiera ona swego rodzaju alfabetycznie uporządkowany słownik, częściowo powtarzający materiał zawarty w *Dyferencjach*. We wprowadzeniu

¹⁰⁰⁶ A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978, s. 28.

¹⁰⁰⁷ Isid. *Et.* I 7.

¹⁰⁰⁸ Na przykład w księdze XIX (399 nn.) *Odysei* imię Odysusza wyprowadzane jest od *ὀδύσσομαι* – „nienawidzić”, ponieważ bohater ścigany był nienawiścią bogów, a nadający to imię Autolykos został znienawidzony, gdy przybył na Itakę.

¹⁰⁰⁹ H. Wolanin, *Słotwórstwo w myśli językoznawczej starożytnej Grecji. Od Homera do Dionizjusza Traka*, Kraków 1996.

¹⁰¹⁰ C. Codoñer, *Antecedentes del diccionario. El libro X de „Etymologiae”*, w: *Los Visigodos. Historia y civilización...*, s. 351–371; też, *Fases en la edición de las „Etymologiae”, con especial referencia al libro X, „Euphrosyne”* 22 (1994), s. 125–146.

czytamy, że choć wiele słów bierze początek od innych na zasadzie derywacji, to jednak *claret alia specialis in origine quorundam nominum causa, sicut homo ab humo, unde proprie homo est appellatus*¹⁰¹¹. Można tu znaleźć wiele etymologii tego rodzaju, w większości mających korzenie w dawniejszej literaturze. Księga ta jako całość stanowi wspaniały dokument do poznania mentalności ludzi Izydorowi współczesnych, ponieważ przedstawia szeroki wachlarz etymologii – jak powiedzielibyśmy dziś – ludowych, które nadal znajdowały się w obiegu w tamtej epoce. W tego typu przykładach w pełni uwidacznia się przekonanie, że poprzez nazwę można dotrzeć do istoty danej rzeczy.

3) granice poznania etymologicznego:

Non autem omnia nomina a veteribus secundum naturam imposita sunt, sed quaedam et secundum placitum, sicut et nos servis et possessionibus interdum secundum quod placet nostrae voluntati nomina damus. Hinc est, quod omnium nominum etymologiae non reperiuntur, quia quaedam non secundum qualitatem qua genita sunt, sed iuxta arbitrium humanae voluntatis vocabula acceperunt (Isid. Et. I 29, 2–3).

Passus ów składa się z dwóch części zawierających tę samą myśl, tyle że wyrażoną innymi słowami. Zarysowana tu została linia podziału pomiędzy etymologiami utworzonymi *secundum naturam = secundum qualitatem qua genita sunt* a pozostałymi, wyprowadzonymi *secundum placitum = iuxta arbitrium humanae voluntatis*. Jest to wyraz świadomości podwójnych korzeni języka jako takiego – wyrastających z natury oraz konwencjonalnych.

Cały ten paragraf stanowi bardzo wyraźne echo dyskusji o naturze i pochodzeniu języka. Od najdawniejszych czasów pogląd, iż nazwa jest nierozzerwalnie związana ze swoim desygnatem, ścierał się w filozofii ze zdaniem przeciwnym, głoszącym, że rzeczy zyskały swe miana na mocy arbitralnej decyzji ustanawiających je ludzi¹⁰¹². Nie jest moim celem w niniejszej pracy obszerne przedstawianie tego sporu. W uproszczeniu można powiedzieć, że reprezentanci pierwszego

¹⁰¹¹ Isid. Et. X 1: „jest jasne, że istnieje inne, specjalne źródło niektórych nazw, tak jak słowo «człowiek» wyprowadza się od «ziemi», bo od niej właśnie został nazwany człowiekiem” [tłum. A.L.].

¹⁰¹² Historia tego sporu ma bardzo bogatą literaturę, por. np.: H. Wolanin, *Słowotwórstwo...*; H. Steintal, *Geschichte...*; A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa...*; tenże, *Starożytny spór o analogię i anomalie w świetle językoznawstwa współczesnego*, w: tegoż, *Język i językoznawstwo*, Warszawa 1988; K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Leipzig 1957; T.W. Bestor, *Plato's Semantics and Plato's „Cratylus”*, „Phronesis” 25 (1980), s. 306–330; H. Dahlmann, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Berlin 1964.

stanowiska, jak Heraklit z Efezu oraz jego uczniowie i naśladowcy, wierzyli, iż słowo związane jest z naturą rzeczy – φύσει, a co za tym idzie, że język wyraża istotę rzeczywistości i poprzez jego badanie można dojść do prawdy, do sedna rzeczy samej. A zatem zjawisko etymologizowania, mające oparcie w takim właśnie poglądzie na naturę języka, istniało – jak już wspominałam – długo przed tym, zanim w epoce hellenistycznej ἐτυμολογία utrwaliła swe znaczenie jako termin techniczny z dziedziny artes¹⁰¹³.

Zwolennicy koncepcji konwencjonalnej natury języka, o której dyskusję zapoczątkował Parmenides, twierdzili, że jest on owocem międzyludzkiej umowy νόμῳ, θήσει.

Platon w *Kratylosie* skonfrontował te skrajne stanowiska. Dialog ów, noszący podtytuł *Περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος* – *O poprawności nazw*, stanowi pierwszą w literaturze europejskiej próbę uporządkowania zagadnień związanych z językiem. Zderzając ze sobą poglądy heraklityczyka Kratylosa oraz Hermogenesa, zwolennika Demokryta, Platon stara się wykazać, do jakiego stopnia wyrazy przystają do opisywanej rzeczywistości. Próbuje uzyskać jakieś rozwiązanie pośrednie; punktem wyjścia wywodu czyni swą teorię idei. Zakłada, że czynności, podobnie jak rzeczy, mają własną wewnętrzną naturę i zachodzą z użyciem właściwych im narzędzi. Nazywanie to też czynność, a nazwa jest narzędziem nauczającym i rozróżniającym istnienie¹⁰¹⁴. W takim ujęciu – odwołującym się do ponadjednostkowej rzeczywistości – nazwa zachowuje naturalny związek (φύσει) z przedmiotem. Znaczenie słowa (δύναμις τοῦ ὀνόματος) wyraża istotę nazywanej rzeczy. Jednak Platon, a raczej jego *porte-parole* Sokrates, nie neguje całkowicie czynnika społecznego w powstawaniu słów. Przyznaje, że prawo (νόμος) tworzy nazwy, zatem musiał istnieć jakiś prawodawca, który z liter i sylab potrafił ukształtować nazwę przeznaczoną każdej rzeczy. Nie każdy zaś prawodawca musi użyć tych samych dźwięków dla oddania tej samej idei – tym tłumaczy się istnienie różnych określeń dla tych samych przedmiotów. Kryterium poprawności wyrazów jest to, czy dobrze oddają istotę rzeczy, którą oznaczają. Etymologia w *Kratylosie* odgrywa ważną rolę i ma służyć do ustalenia stopnia motywacji istniejącej pomiędzy nazwami a rzeczami.

Arystoteles uważał, że pomiędzy językiem a rzeczywistością istnieje element pośredni – myśl ludzka. W konsekwencji główne jego zainteresowanie skupiło się nie na izomorfizmie języka i rzeczywistości, ale na tym, na ile myślenie zgodne jest z tą rzeczywistością. Stworzona przezeń logika ujmuje tę relację

¹⁰¹³ Pierwsi autorzy zbiorów etymologii znani z imienia to Apollodor z Aten – uczeń Arystarcha oraz Demetriusz Ixion, obaj żyjący w II w. p.n.e.

¹⁰¹⁴ Pl. *Crat.* 388c; wnioski podają za: Platon, *Kratylos*, tłum. i koment. W. Stefański, wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1990.

w kategoriach prawdy i fałszu. Ważne dla niego były nie poszczególne wyrazy, lecz zdania zawierające sądy prawdziwe lub fałszywe. Jeśli chodzi o pojedyncze słowa, to uważał, że są one znakami (*σημεῖα*) czy symbolami (*σύμβολα*) rzeczy (*πράγματα*) i pojęć (*νοήματα*), lecz nie istnieje pomiędzy nimi związek naturalny¹⁰¹⁵.

Epikur z kolei poszedł jeszcze dalej niż Platon w próbie złagodzenia opozycji *φύσει* – *θήσει*, twierdząc, że język rozwijał się stopniowo: w pierwszym etapie w sposób naturalny jako oczywista reakcja człowieka na to, co go otaczało, w drugim w sposób umowny, pod wpływem czynników społecznych.

Stoicy nadali nowy rys pierwotnej antynomii *φύσει* – *θήσει*, twierdząc, że język jest tworem najbardziej naturalnym, lecz nie obiektywnie, a z punktu widzenia człowieka, który się nim posługuje. Etymologia, która stała na czele metod badawczych stoicyzmu, pozwalała zatem poszukiwać prawdy w sensie subiektywnym – na miarę pojęć o świecie, ugruntowanych w społeczności posługującej się danym językiem. Przyznawano jej jednak najwyższą wartość jako „wyjaśnianiu słów, dzięki któremu prawda objawia się w całym swym blasku”¹⁰¹⁶ [tłum. A.L.]. Według Diogenesa Laertiosa założyciel szkoły stoickiej – Chryzyp – dedykował Dioklesowi jedenaście ksiąg *Περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν*¹⁰¹⁷, a z ocalałych fragmentów wiadomo, że inne jego dzieła przesycone były etymologiami¹⁰¹⁸.

Kolejnym ważnym punktem w rozwoju teorii języka było utworzenie przez Chryzypa pojęć „analogia” (proporcjonalność) oraz „anomalia” (nierówność). Terminy te posłużyły później do zdefiniowania stanowisk filologów aleksandryjskich, którzy opowiedzieli się za analogią, czyli pełną regularnością w języku, oraz szkoły stoickiej, która ostatecznie przyjęła pogląd anomalistyczny, głoszący, że w języku brak regularności, a teorii analogii przeczą rozliczne wyjątki.

Analogia z kolei legła u podstaw tworzącej się teorii gramatycznej, której pierwszy podręcznik stworzył Dionizjusz Trak na przełomie II i I w. p.n.e. Jego pracę kontynuował Apoloniusz Dyskolos w swym dziele *Ὁ σκλαδνὴ*¹⁰¹⁹. Filologia rzymska czerpała z greckiej zarówno tematy dywagacji, jak i metody. Największe zasługi na polu gramatyki położył, wielokrotnie już tutaj wspomniany, Marek Terencjusz Warron, uczeń pierwszego gramatyka rzymskiego – Lucjusza Eliusza Stilona. Analizując stanowiska analogii i anomalii, wprowadził on do dyskusji nowe kryterium – nawyku językowego (*consuetudo*). Twierdził mianowicie, że język nie może podlegać wyłącznie prawom analogii, jak natura, ponieważ istnieje w nim czynnik wolitywny, a więc umowny. Ponadto pod wpływem neo-

¹⁰¹⁵ Arist. *De interpretatione* 2 (16a): *φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν.*

¹⁰¹⁶ Ἀνάπτυξις τῶν λέξεων δι' ἧς τὸ ἀληθὲς σαφηνίζεται (za: H. Steinthal, *Geschichte...*, s. 331, przyp. 2).

¹⁰¹⁷ Diogenes Laertios *Chrysippus* VII 200.

¹⁰¹⁸ Por. np. *Stoicorum...*, t. 2, s. 47.

¹⁰¹⁹ M. Bednarski, *Apollonios Dyskolos...*

pitagoreizmu głosił, że analogia i anomalia współlistnieją w świecie na zasadzie harmonii przeciwieństw¹⁰²⁰. Zatem trzeba precyzyjnie zbadać, do jakiego stopnia łączą się ze sobą *similitudo* i wyjątek, reguła i *consuetudo*. Ostatecznie doszedł do wniosku, że analogia i anomalia nie są tak bardzo odległe, ponieważ obydwie zrodziły się z nawyku językowego¹⁰²¹. Jeśli natomiast chodzi o bezpośredni związek słowa z naturą rzeczy, to wystarczy zacytować Warrońską definicję *verbum*, żeby w pełni oddać jego stanowisko: *ergo verbum dictum est quasi a vero boando, hoc est verum sonando*¹⁰²². Słowa będące wyrazem prawdy zostały nadane rzeczom (*imposita rebus*) zgodnie z wolą nadającego je (*voluntas impositoris*)¹⁰²³.

Autorzy późniejszych gramatyk, jak Kwintus Remmiusz Palemon, Diomedes, Charyzjusz, Donat, Makrobiusz i Pryscjjan, udoskonalili wprowadzone przez Warrona podziały w obrębie systemu językowego, jednak nie wnieśli nic nowego w teoretyczną myśl o języku. Jeszcze tylko święty Augustyn dodał swój głos w toczącej się od wieków dyskusji. W *De doctrina christiana*, nawiązując do Arystotelesa, pisze, że rzeczywistość składa się z rzeczy i znaków. Język zalicza się do tych ostatnich. Znak jako taki też jest rzeczą i składa się z części znaczącej (*signans*) i oznaczanej (*signatum*). Znaki dzielą się na naturalne (*signa naturalia*), jak dym wobec ognia, i konwencjonalne (*signa conventionalia*), na przykład wyraz twarzy i słowa¹⁰²⁴. Mowa nie jest darem Boga, lecz tworem ludzkim powstałym z potrzeby porozumienia i ekspresji¹⁰²⁵.

Izydor, podobnie jak Platon, dostrzega ograniczenia ostrych podziałów i ma świadomość dwojakiej natury motywacji wyrazów. Jednak – jak wynika z dalszej części jego wypowiedzi – *secundum naturam* czy *secundum placitum* ma dla niego znaczenie podstawowe; nie da się przecież odkryć etymologii, a zatem głębokiego, prawdziwego, istotowego sensu słowa, jeśli więc z rzeczą przezeń desygnowaną nie istnieje; zaś jedyne etymologie znaczące, to jest objawiające znaczenie słowa, odwołują się do rzeczywistości za pośrednictwem *vis verbi*, która ją odbija. Przekonanie to w pełni obrazuje zaprezentowany dalej podział.

¹⁰²⁰ J. Collart, *Varron...*, s. 149–157.

¹⁰²¹ Varro *De lingua latina* IX 3: *Nata ex quadam consuetudine analogia et ex hac consuetudine item anomalia, quae quoniam consuetudo ex dissimilibus et similibus verbis eorumque declinationibus constat neque anomalia neque analogia est repudianda.* „Analogia zrodziła się z pewnego przyjętego sposobu mówienia i z tego sposobu powstała również anomalia; ponieważ ów sposób mówienia składa się ze słów podobnych i niepodobnych oraz z ich odmiany, nie należy odrzucać ani anomalii, ani analogii” [tłum. A.L.].

¹⁰²² Varro apud Augustinum *De Dialectica*, w: *Grammaticae Romanae Fragmenta...*, s. 281: „tak więc «słowo» nazywane jest tak od «wykrzykiwania prawdy», to jest «wypowiadania prawdy»” [tłum. A.L.].

¹⁰²³ J. Collart, *Varron...*, s. 269–278.

¹⁰²⁴ Aug. *De doct. christ.* I 2, 2; II 1, 1–3, 4.

¹⁰²⁵ R. Simone, *Sémiologie...*, s. 1–31.

Zanim doń przejdziemy, dodam, że biskup Sewilli miał też świadomość historycznych korzeni języka – *nomina a veteribus [...] imposita* – jednak, jak można wnioskować na podstawie podawanych przezeń objaśnień wyrazów, brak mu świadomości jego historycznego rozwoju. Język i powiązane z nim zjawiska postrzegane są raczej w perspektywie synchronicznej.

4) klasyfikacja etymologii:

Sunt autem etymologiae nominum, aut ex causa datae, ut reges a regendo, id est a recte agendo; aut ex origine, ut homo quia sit ex humo; aut ex contrariis, ut a lavando lutum, dum lutum non sit mundum et lucus, quia umbra opacus, parum luceat. Quaedam etiam facta sunt ex nominum derivatione, ut a prudentia prudens. Quaedam etiam ex vocibus, ut a garrulitate garrulus. Quaedam ex Graeca etymologia orta et declinata sunt in Latinum, ut silva, domus. Alia quoque ex nominibus locorum, urbium, fluminum traxerunt vocabula. Multa etiam ex diversarum gentium sermone vocantur. Unde et origo eorum vix cernitur. Sunt enim pleraque barbara nomina et incognita Latinis et Graecis (Isid. Et. I 29, 3–5).

Zaczyna Izydor od słów, których etymologię można ustalić na mocy przyczyny *ex causa*, dalej następują możliwe do objaśnienia poprzez odwołanie się do początku, źródła danej rzeczy *ex origine*, i odpowiadające na zasadnicze pytania *cur et unde* – już dla Warrona nieodłącznie związane z etymologią¹⁰²⁶. Pisze on tak: *Illam partem ubi cur et unde sint verba scrutantur, Graeci vocant etymologiam*¹⁰²⁷. Kolejny typ odbija rzeczywistość na zasadzie negatywu *ex contrariis* i w zasadzie może być połączony z dwoma poprzednimi, ponieważ stanowi niejako ich lustrzane odbicie. Tylko powyższe są dla Izydora etymologiami godnymi tego miana. Następnie autor przechodzi do słów, których etymologia trudna jest do ustalenia, gdyż nie zachowują bezpośredniego związku z opisywaną rzeczywistością.

Starożytni usiłowali uporządkować różne poziomy praktyki etymologicznej oraz poznania, do którego może ona prowadzić. Uczeni stawiają rozmaite hipotezy dotyczące źródeł tego fragmentu – jako inspiracje Izydora wymienia się zaginione traktaty Pliniusza oraz, również zaginione, księgi II–IV *De lingua Latina* Warrona¹⁰²⁸. Powyższy fragment nie opiera się jednak dokładnie na żadnym istniejącym schemacie. Nasz autor nie wymienia na przykład jednego z dwu podstawowych

¹⁰²⁶ J. Collart, *Varron...*, s. 251–303.

¹⁰²⁷ Varro *De lingua Latina* V 2: „tę część, gdzie bada się, dlaczego i skąd pochodzą słowa, Grecy nazywają etymologią” [tłum. A.L.].

¹⁰²⁸ A.-I. Magallón García, *La tradición...*, s. 284.

typów etymologii stoickiej, to jest *compositio*, a ledwie wspomina o drugim – onomatopei. Kładzie nacisk na znane gramatykom łacińskim pochodzenie słów z obcych, barbarzyńskich języków, a tylko pokrótce wymienia *derivatio* – kategorię tak bliską Warronowi¹⁰²⁹. Niektóre z wymienianych podziałów znane były już Eliuszowi Stilonowi: *mutuatio, derivatio, etymologia ex contrario*¹⁰³⁰.

Warto tu może nadmienić, że zdaniem C. Codoñer Izidor nie akceptuje etymologii, które nie są zgodne z naturą, bowiem tylko takie dopuszczają możliwość *interpretatio*. W przypadku wymienionych powyżej „etymologii” drugiego typu, utworzonych *secundum placitum*, zdaniem badaczki można mówić jedynie o *origo*¹⁰³¹.

Gdyby spojrzeć na etymologię Izydora z szerszej perspektywy, biorąc pod uwagę ogólną wymowę, jaką ma dla niego ta teoria, można by za J. Fontainem¹⁰³² uporządkować całość tej koncepcji według najbardziej znanego podziału, stworzonego przez Warrona¹⁰³³. Poziomy etymologii stanowią tutaj inspirowany neopitagoreizmem obraz drogi wznoszącej się poprzez stopniowe poznanie ku ostatecznemu oświeceniu. Inspiracja warrońska rozdziału dwudziestego dziewiątego księgi pierwszej jest potwierdzona, choć w dzisiejszej nauce nie przypisuje się już tak wielkiego, jak dawniej, znaczenia wpływom Reatyńczyka na Izydora¹⁰³⁴. Podział

¹⁰²⁹ J. Collart, *Varron...* (rozdział 3).

¹⁰³⁰ Aelius Stilo, w: *Grammaticae Romanae Fragmenta...*, s. 57–76.

¹⁰³¹ C. Codoñer, „*Origines*” o „*Etymologiae*”?..., s. 524.

¹⁰³² J. Fontaine, *Coherence...*; tenże, *Aux sources...*, s. 97–103.

¹⁰³³ Varro *De lingua Latina* V 7–8: *Nunc singulorum verborum origines expediam, quorum quattuor explanandi gradus. Infimus [in] quo populus etiam venit: quis enim non videt unde argentofodinae et viocurus? Secundus quo grammatica descendit antiqua, quae ostendit, quemadmodum quodque poeta finxerit verbum, quodque confinxerit, quodque declinarit; hic Pacui: „rudentum sibilus”, hic: „incurvicervicum pecus”, hic: „chlamide clupeat brachium”. Tertius gradus, quo philosophia ascendens pervenit atque ea quae in consuetudine communi essent aperire coepit, ut a quo dictum esset oppidum, vicus, via. Quartus, ubi est adytum et initia regis: quo si non perveniam scientiam, at opinionem aucupabor, quod etiam in salute nostra nonnunquam facit cum aegrotamus medicus.* „Teraz wyłożę sposoby wykładu początków poszczególnych słów, które mają cztery stopnie wymagające objaśnienia. Najniższy jest ten, do którego mają dostęp również ludzie prości, któż bowiem nie widzi, skąd pochodzi «kopalnia srebra» i «nadzorca dróg»? Drugi to stopień, który przekracza starożytna gramatyka, która wykazuje, w jaki sposób poeta przekształcił dane słowo, w jaki sposób słowo stworzył lub jak wyprowadził słowo pochodne: tu zalicza się Pakuwiusza «świst lin», tutaj «stado o zgitym karku», tu «osłonił ramię chlamidą jak tarczą». Trzeci jest stopień, na który wspięła się filozofia i zaczęła tłumaczyć to, co wynika z powszechnie przyjętego zwyczaju, jak: skąd wzięły swe nazwy miasto, wieś, droga. Czwarty to ten, gdzie jest święty przybytek i wtajemniczenie w królewskie misteria. Jeśli nie dojdę aż tam, to będę się chwytął raczej przypuszczeń niż wiedzy, co niekiedy czyni także lekarz wobec naszego zdrowia, gdy jesteśmy chorzy” [tłum. A.L.].

¹⁰³⁴ Spory problem przy ustalaniu proveniencji warrońskiej różnych fragmentów pism Izydora stanowi fakt zaburzonej atrybucji cytatów u naszego autora. Jak podaje H. Kettner (*Varronische Studien...*, s. 2–37), aż trzydzieści sześć cytatów przypisywanych w *Etymologiach* Warronowi nie od niego pochodzi. Co do omawianego passusu, D. Fehling (*Varro und die*

Warrona wyróżnia cztery stopnie etymologii: popularną, gramatyczną, filozoficzną i „inicjacyjną”¹⁰³⁵. W przypadku Izydora – co podkreśla Fontaine – należy jeszcze wziąć pod uwagę retoryczne użycie etymologii oraz jej wymiar egzegetyczny, w rozumieniu chrześcijańskim, które jednak opiera się na wielowiekowej tradycji egzegezy żydowskiej, zwłaszcza na midraszu¹⁰³⁶.

I tak etymologia popularna miałaby się opierać na języku mówionym, własnej wyobraźni i codziennym doświadczeniu językowym w obrębie łaciny, jaką posługiwano się w Hiszpanii VII w. W planie gramatycznym etymologia jest techniką mającą pomóc kontrolować poprawność języka, jednak nie w szerszym ujęciu, jakie w istocie zajmuje ona u Izydora¹⁰³⁷. Jeśli chodzi o filozofię, to – jak to już zaznaczyłam – różnie oceniano jej przydatność jako dyskursu prowadzącego do poznania prawdy. Jak widać, Izydor odwoływał się między innymi do Boecjusza, a to już przenosi nas na grunt trzeciej sztuki *trivium* – dialektyki, wynalezionej *ad disserendum rerum causas*¹⁰³⁸, a co za tym idzie – logiki, jako części filozofii zajmującej się odróżnianiem *verum* od *falsum*¹⁰³⁹. Pamiętamy, że etymologia jako pewien sposób argumentacji zaliczana jest przez Cyserona do definicji, na których opiera się dyskusja na temat *causa*. Ta dyskusja z kolei stanowi wspólną płaszczyznę dialektyki i retoryki.

Czwarty spośród wyróżnianych przez Warrona poziomów etymologii – „inicjacyjny”¹⁰⁴⁰ *ubi est adytum et initia regis* – rodzi wiele pytań. W dawniejszych badaniach interpretowano ten stopień jako osiągnięcie mistycznego poznania natury rzeczy, poznania przekraczającego to dostępne gramatykom aleksandryjskim, na drugim stopniu etymologii, czy nawet filozofom stoickim, na stopniu trzecim. U Warrona miało to oznaczać poznanie typu pitagorejskiego, a więc odkrycie prawdy *verba primigena* oraz transcendentnej harmonii, której one są wyrazem¹⁰⁴¹. Takie postawienie sprawy spotkało się ze sprzeciwem innych uczonych, którzy podkreślają, że etymologia u Warrona służy raczej poszukiwaniom

grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion. Schluß, „Glotta” 36 (1958), s. 71) oraz R. Schröter (*Studien zur varronischen Etymologie*, Wiesbaden 1970, s. 808) potwierdzają, że do epoki Izydora przetrwały dane dotyczące tych właśnie ksiąg Warrona. Natomiast G. Porerck (*Etymologia...*, s. 218) za możliwe źródło tego passusu uważa Kwintyliową *Institutio oratoria* (I 6, 30).

¹⁰³⁵ J. Collart, *Varron...*, s. 272–275. P. Boyancé, *Etymologie et théologie chez Varron*, „Revue des Études Latines” 53 (1975), s. 99–115.

¹⁰³⁶ J. Fontaine, *Cohérence...*, s. 127 nn.

¹⁰³⁷ Gramatyka jest w istocie u Izydora „ciencia totalitaria”, jak ujmuje to E. Elorduy (*San Isidoro...*).

¹⁰³⁸ *Isid. Et. II 22*: „dla objaśniania przyczyn spraw” [tłum. A.L.].

¹⁰³⁹ Tamże.

¹⁰⁴⁰ Nazywany tak przez Fontaine’a.

¹⁰⁴¹ J. Collart, *Varron...*, s. 274–275; za nim idzie Fontaine (*Isidore de Séville et la culture...*, t. 1, s. 44).

historycznym i antykwarycznym, a co za tym idzie – czwarty jej stopień należy rozumieć jako powrót do korzeni Rzymu¹⁰⁴². Również Izydorowi taka perspektywa była bardzo bliska. Wiadomo, że *Historia Gotów* pierwotnie nosiła tytuł *De origine Gothorum*, zatem myślenie historyczne na pewno stanowiło część spójnej, choć bardzo rozległej koncepcji „początków”. Podobnie zresztą dzieło *De ecclesiasticis officiis* w najstarszych manuskryptach nosiło tytuł *De origine officiorum*. Jednak pojęcie *origo* zyskuje u Izydora szerszy i głębszy wymiar niż u Warrona, który opiera poznanie *res Romanae* na poznaniu *verba Latina*. U Izydora koncept *origo* bierze początek w księdze Genesis (2, 19–20)¹⁰⁴³, w której Adam nadaje imiona wszystkim istotom żywym zgodnie z istniejącym porządkiem i wedle ich naturalnej kondycji. Osadzona w Biblii koncepcja czasów i historii każe Izydorowi pojmować *origo* w szerszej, uniwersalnej perspektywie, obejmującej cały świat i sięgającej do tego świata początków¹⁰⁴⁴. W związku z chrześcijańskim światopoglądem pojawia się jeszcze jeden ważny aspekt myślenia etymologicznego. Poprzez etymologię sięga Izydor do *origo* imion biblijnych. *Onomastica sacra* były dziedzictwem greckiej egzegezy, które Izydor przejął za pośrednictwem świętego Hieronima. Tak więc można powiedzieć, że do pewnego stopnia etymologia ma dla Izydora wymiar religijny. Umożliwia mistyczne poznanie prawd przekazanych w Piśmie Świętym i zawartych w historii zbawienia.

Nie jest łatwo podsumować zagadnienie tak rozległe, jak Izydorowa idea etymologii. Podziały zastosowane przez Sewilczyka nie wpisują się idealnie w żaden z podziałów ówczesnie istniejących, jednak poszczególne ich elementy można odnaleźć u wcześniejszych autorów. Jedyną nowość stanowi wyraźna linia odgraniczająca etymologie ważne z punktu widzenia poznawczego od nieważnych. Jednak odmienność i oryginalność tej koncepcji u Sewilczyka wykracza poza wyznaczniki formalne, choć one stanowią dla niej punkt wyjścia. Różnica pomiędzy etymologiami przydatnymi i bezużytecznymi w procesie poznania została tak mocno podkreślona, gdyż tak wielką wagę przywiązywał Izydor do tej metody

¹⁰⁴² R. Schröter, *Studien...*

¹⁰⁴³ Isid. *Et. XII* 1, 1–2: *Omniibus animantibus Adam primum vocabula indidit, appellans unicuique nomen ex praesenti institutione iuxta condicionem naturae cui serviret. Gentes autem unicuique animalium ex propria lingua dederunt vocabula. Non autem secundum Latinam linguam atque Graecam aut quarumlibet gentium barbarum nomina illa imposuit Adam, sed illa lingua quae ante diluvium omnium una fuit, quae Hebraea nuncupatur.* „Wszystkim stworzeniom żywym najpierw Adam nadał imiona, każdemu dając nazwę wedle ówczesnego założenia, zgodnie z naturą, której podlegały. Ludzie natomiast każdemu ze stworzeń nadali nazwę we własnym języku. Zaś Adam nie dał tych imion w języku łacińskim lub greckim ani w którymkolwiek z języków barbarzyńskich, lecz w tym języku, który przed potopem był wspólny dla wszystkich i który nazywa się hebrajski” [tłum. A.L.]. O chrześcijańskiej wizji początków języka por. np. V. Law, *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*, Cambridge 2003, s. 101 nn.

¹⁰⁴⁴ J. Fontaine, *Cohérence...*, s. 138–139.

i tak bardzo pragnął za pomocą języka zrozumieć i opisać świat, poprzez dobór materiału wspierając się często na autorytecie wielkich w jego oczach pisarzy.

Koncepcja etymologii stanowi szczytowy punkt Izidorowej teorii gramatycznej. W idei tej skupiają się wszystkie wątki stanowiące o szczególnym charakterze gramatyki pisarza z Sewilli. Zbudowana jest ona na przekonaniu, że język może objawiać naturę wszechrzeczy, ponieważ jest z nią bezpośrednio związany. Stąd nietypowy dla innych dzieł gramatycznych nacisk położony na przedstawienie liter, które są najmniejszymi częstkami znaczeniowymi związanymi bezpośrednio z rzeczą, którą opisują. Nawet pojedyncze mają walor znaków objawiających wyższą rzeczywistość; dzieje się tak w przypadku szczególnych pięciu liter mistycznych, ale także wszystkich liter, które mają jednocześnie wartość liczbową. Z podobnym pietyzmem podkreślona została w księdze pierwszej ranga *nomen* i *verbum* jako znaków rzeczy i myśli. Język zresztą nie tylko umożliwia człowiekowi poznanie świata, lecz także ma związek z porządkiem ludzkiego mikrokosmosu, odbijającym wyższy porządek wszechświata oraz rzeczywistości ponadzmysłowej. Objawia się to na przykład w powiązaniu prawości obyczajów z poprawnością językową, na którą w pierwszej księdze *Etymologii* został położony duży nacisk.

Jednak Izidor postrzega język nie tylko w kategoriach filozoficznych i etycznych, lecz także jako drogę poznania mistycznego oraz teologicznego. Metodami właściwymi pierwszej sztuce wyzwolonej można zatem badać Pismo Święte, a dzięki temu przeniknąć tajniki historii zbawienia i zbliżyć się do Boga. W porównaniu z dawniejszą literaturą gramatyczną odnaleźć można w dziele biskupa Sewilli wiele elementów świadczących o przynależności do Kościoła i wytworzonej przezeń kultury. Chrystianizacja tematów wchodzących w zakres gramatyki jest uderzająca. Jednak, jak się wydaje, nie był to wynik celowych wysiłków zmierzających do podporządkowania całej treści wierze, lecz naturalny proces wynikający z poglądów autora, dla którego dziedzictwo pogańskiego antyku i pisma ojców Kościoła stanowią niepodzielny korpus tekstów. Z tego intelektualnego skarbcza czerpie Izidor z równym szacunkiem dla wszystkich pisarzy, którzy tworzyli przed nim.

Gramatyka przedstawiona w pierwszej księdze *Etymologii* nie ma wartości praktycznej i nie mogłaby pełnić roli podręcznika jak wcześniejsze *Artes* z tej dziedziny. Jej rola jest bowiem o wiele donioślejsza – stanowi wstęp do kompendium wiedzy dotychczas powstałej i zgromadzonej u schyłku dawnego świata, niemal na progu nowej epoki. Stanowi sposób myślenia i drogę poznania, dlatego metody jej właściwe odnaleźć można we wszystkich dziełach Izidora.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy pragnęłam zbadać, jaka była rola gramatyki w systemie sztuk wyzwolonych, widzianym oczyma żyjącego na przełomie VI i VII w. Izydora, biskupa Sewilli. By osiągnąć ten cel, prześledziłam trzy wątki składające się na trzy główne rozdziały niniejszej książki. Po pierwsze zajęłam się okolicznościami życia świętego, mając na uwadze wszystkie czynniki, które wpłynęły na uformowanie się jego osobowości i intelektu. Za takie uznałam najważniejsze wydarzenia historyczne, które miały miejsce za jego życia i spłoty się ściśle z dziejami samego Izydora oraz jego najbliższej rodziny. Ważne wydały mi się również bezpośrednie kontakty Sewilczyka z osobistościami tej miary co Grzegorz Wielki, biskup Leander czy władcy wizygoccy. Ponadto zwróciłam uwagę na atmosferę kulturalną i dostępność dóbr kultury w Hiszpanii tamtych czasów oraz wpływ środowiska monastycznego na szkolnictwo i szerzej – na kształtowanie się umysłowości ludzi epoki Izydora. Badając te zagadnienia, miałam nadzieję odtworzyć i zrozumieć obraz świata, który w sobie nosił, ponieważ już pobieżna lektura jego dzieł wykazała, że istnieje głęboki związek pomiędzy tym obrazem a teorią i praktyką gramatyczną obecną we wszystkich pracach.

W związku z tym kolejnym krokiem musiał być opis dzieł Izydora uwzględniający powyższe czynniki. Żeby jak najlepiej oddać charakter jego twórczości, przytoczyłam i przełożyłam we własnym zakresie wszystkie istniejące przedmowy do zachowanych pism. Ponadto starałam się zilustrować ich formę i treść wybranymi przykładami, również opatrzonymi własnym tłumaczeniem. Wydało mi się to tym bardziej istotne, że dotychczas jedynie *Reguła dla mnichów*, *Księga o herezjach* oraz *Sentencje* doczekały się całościowego przekładu na język polski, zaś z pozostałych dzieł przetłumaczono tylko nieliczne fragmenty. Szczególny nacisk położyłam na wszelkie przejawy myśli gramatycznej w tych pismach. Zresztą większość z nich w ten czy inny sposób wpisuje się w wypracowany przez starożytność schemat sztuki gramatycznej. W niektórych przypadkach (*Dyferencje*, *Synonimy* i *Etymologie*) metody gramatyczne stanowią tytuł, oś kompozycyjną i zasadę porządkującą tekstu. We wszystkich dziełach ogromna rola erudycji gramatycznej Izydora ujawnia się w sposobie opracowania materiału. W wielu przenika ona dodatkowo do sposobu rozumowania, jak choćby w dziełkach egzegetycznych (*Allegoriae*, *Quaestiones*, *Liber numerorum*), opartych na swoiście pojętej analogii. Analogia i alegoria stanowią również klucz do

opisu wszechświata w *De natura rerum*. Jednak nie tylko poszczególne metody rodem z pierwszej dyscypliny sztuk wyzwolonych były inspiracją dla tworzenia kolejnych dzieł. Można uznać, że traktaty historyczne Sewilczyka także stanowią rozwinięcie elementu obecnego w teorii literatury, zaś wspomniane wyżej prace egzegetyczne oraz *Proemia* i *De ortu et obitu Patrum* włączają się w nurt chrześcijańskiej krytyki tekstu, skupiającej się na objaśnianiu i ustalaniu tekstu Biblii. Tak więc starałam się jak najdokładniej opisać wszystkie prace Izydora pod kątem myśli gramatycznej wyrażonej *explicite* oraz *implicite*, by w ten sposób zakreślić obszar badawczy. Bowiem dopiero tak zgromadzone informacje mogły stać się podstawą dla szczegółowych rozważań w następnych rozdziałach.

Drugą część mojej książki poświęciłam sztukom wyzwolonym. Postanowiłam omówić to zagadnienie w szerokim zakresie obejmującym nie tylko jego genezę, lecz także szereg implikacji filozoficznych, ponieważ stanowisko Izydora wobec *artes liberales* stanowi niejako ukoronowanie wielowiekowego rozwoju tej koncepcji. Teoria sztuk obecna w pismach świętego staje się zrozumiała dopiero po szczegółowej analizie wątków, które się na nią składają. Na początku więc nakreśliłam pole znaczeniowe samego terminu *ars*, zwłaszcza w opozycji wobec *disciplina*, z odwołaniem do ich greckich odpowiedników. Ta para terminów zyskała znaczenie w kontekście teorii sztuk wyzwolonych w późnej starożytności, zaś w średniowieczu mianem *artes* określano już jednoznacznie dziedziny *trivium*, *disciplinae* natomiast nazywano nauki kwadrywialne. Okazało się, że Izydor nie był jeszcze tak konsekwentny w stosowaniu tego rozróżnienia w toku rozważań, niemniej definiując sztuki wyzwolone, oparł swój wywód na wyżej wymienionej antytezie. Dwie etymologie *ars* zamieszczone na początku *Origines* dają nam szczególnie wgląd w jego pojmowanie tego terminu. Po pierwsze trawestując myśl Kasjodora, powiada, że sztuka *artis praeceptis regulisque consistat* (Isid. *Et.* I 1, 2) – „opiera się na ścisłych wytycznych i wskazówkach”. Takie rozumienie sztuki jak najbardziej zgodne jest z tradycją, która przedstawia ją jako dziedzinę wiedzy oraz pewną umiejętność, którą można praktykować w oparciu o zespół reguł możliwych do wyuczenia. Po drugie wiązał pochodzenie *ars* z greckim wyrazem *ἀρετή* oznaczającym cnotę. Ta etymologia pojawia się po raz pierwszy u gramatyków okresu cesarstwa, lecz dopiero u Izydora można w pełni prześledzić jej implikacje. Umieszczona na początku wywodu o sztukach wyzwolonych w pierwszym rozdziale *Etymologii* pokazuje, w jakim kierunku rozwinęła się ta koncepcja.

Podział sztuk na wolne i niewolne zarysował się już w czasach hellenistycznych. Początkowo związany był ze statusem osób je praktykujących. Sztuki stawiane wyżej – *λογικαί*, *σεμναί*, *σόφαι* – nie wymagały wysiłku fizycznego i dlatego były bardziej godne osób o wyższym statusie społecznym, czyli osób wolnych, podczas gdy pozostałe sztuki i rzemiosła pozostawiano niewolnikom.

Z czasem jednak pojęcie ewoluowało i w miarę ustalania się kanonu godnych człowieka wolnego sztuk zaczęto uważać, że jest rzeczą właściwą, by każdy dobrze urodzony znał podstawy tych nauk. Wiązało się to z ideałem człowieka dobrego, który wytwarza każda rozwinięta kultura. W kulturze śródziemnomorskiej ideał ten zbudowany był na pojęciu cnoty – ἀρετή – *virtus*. Miała ona przede wszystkim wymiar moralny, jednak filozofowie przynosili ją na jeszcze wyższą płaszczyznę. Seneka w liście 88 do Lucyliusza, podpierając się opinią stoika Posejdoniusza, stwierdza, że cnota jest najwyższym stopniem wiedzy, ponieważ oznacza poznanie tego, co dobre i złe. Co za tym idzie, za sztuki prawdziwie wyzwolone, a nawet wolne (*liberae*), uznał te, które prowadzą do cnoty.

By jednak w pełni zrozumieć słowa Seneki, a także stanowisko Izydora wobec sztuk wyzwolonych, nie można pominąć ważnego etapu rozwoju tej idei – ἐγκύκλιος παιδεία, w obrębie której uformował się zestaw nauk nazywanych potem po łacinie *artes liberales*. Pochodzenie tego greckiego terminu nie jest do końca jasne. Wiązano go z κύκλος rozumianym jako krąg wolnych obywateli ateńskich odbierających wykształcenie chóralne w czasach najdawniejszych. Jednak już w I w. p.n.e. – prawdopodobnie pod wpływem filozofii neopitagorejskiej – zaczęto pojmować go jako wykształcenie obejmujące κύκλος nauk powiązanych ze sobą, zarówno literackich, jak i matematycznych. Co więcej, ów krąg miał stanowić podstawę dalszego kształcenia specjalistycznego w różnych dziedzinach, szczególnie w filozofii.

W związku z tym, że cykl nauk po łacinie nazwany *artes liberales* pełnił rolę propedeutyczną wobec wyższych kunsztów, z czasem zaczęto uważać go za swoiste stopnie ku mądrości. Zatem nie dziwi twierdzenie Seneki, jakoby miały one uwalniać duszę, prowadząc ją ku cnotcie, która wedle doktryny stoickiej jest wiedzą o tym, co dobre i złe, oraz stanowi najwyższe dobro. Jednak obraz ułożonych w konkretnym porządku sztuk, jako drogi wznoszącej się ku temu, co najwyższe, powstał właściwie wśród neoplatoników. W metaforyczny sposób opisują go dwaj pisarze pozostający pod wpływem filozofii neoplatonickiej – święty Augustyn oraz Marcjanus Kapella. Biskup Hippony w drugiej księdze dialogu *De ordine* przedstawia stworzenie sztuk jako kreację Rozumu. Najpierw powstały słowa, pismo i liczby, później, w wyniku odkrycia prawdziwości rządzących językiem, gramatyka, a w wyniku rozważania jej reguł dialektyka, wreszcie retoryka pomagająca przedstawiać ludziom to, co dobre. Dalej twórczy Λόγος, rozumiany nie tylko jako słowo i rozum, lecz także jako stosunek liczbowy, zapragnął wznieść się wyżej, ku kontemplacji Absolutu. Było to możliwe za pośrednictwem dyscyplin matematycznych, ponieważ liczby są wieczne i boskie. Cztery matematyki tworzą kolejne stopnie wzwyż i pomagają oczyścić Rozum z postrzegania zmysłowego. Podobną drogę opisuje prozymetryczna alegoria *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjanusa Kapelli. Również

tam sztuki – służki panny Filologii mają pomóc duszy uwolnić się z więzów ciała i osiągnąć nieśmiertelność, zaś studia stanowią drogę do nieba.

Zdaniem badaczy to właśnie filozofia neoplatońska przyczyniła się do ostatecznego uformowania kanonu siedmiu sztuk. Poszczególne ich gałęzie powstały o wiele wcześniej, nim pojawiła się koncepcja spajająca je w jedno. Najwcześniej wyłoniły się sztuki matematyczne. Tradycja głosi, że ich podziału na cztery dziedziny dokonał pitagorejczyk Archytas z Tarentu (IV w. p.n.e.), pitagorejczycy mieli też największy wpływ na ich rozwój. Na gruncie łacińskim spójność tych czterech dróg podkreślił Boecjusz, nadając im miano *quadrivium*. Sztuki słowa kształtowały się dłużej; powstanie retoryki i dialektyki związane było z działalnością sofistów, zaś gramatyka, choć wcześniej obecna w rozważaniach filozofów o języku, jako odrębna nauka pojawiła się w epoce hellenistycznej, kiedy to w szkołach pergamońskiej i aleksandryjskiej po raz pierwszy zaczęto metodycznie badać reguły rządzące mową ludzką oraz tekstem literackim. Nauczanie w Grecji okresu klasycznego nigdy właściwie nie obejmowało wszystkich sztuk zaliczonych później w poczet wyzwolonych. Dopiero z końcem epoki hellenistycznej w tzw. Nowej Akademii scalono program nauczania, włączając weń nauki matematyczne. Rzymski encyklopedysta Warron, który jako pierwszy spośród znanych nam autorów poświęcił sztukom odrębne dzieło zatytułowane *Novem libri disciplinarum*, pozostawał w tym względzie właśnie pod wpływem platoników. Jednak pełną spistość koncepcji *artes liberales* nadał neoplatonizm, czego przykładem są wspomniane wyżej prace świętego Augustyna i Marcjanusa Kapelli.

Te dzieła odcisnęły piętno na kulturze schyłku antyku i na myśli średnio-wiecznej. Niewątpliwie wpłynęły również na kształt, jaki swej wizji sztuk nadał Izydor. Jednak jeszcze większe znaczenie miał dla niego podręcznik mnicha z Vivarium Kasjodora, zatytułowany *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Prawdopodobnie również Kasjodor korzystał z neoplatońskiego komentarza do *Εἰσαγωγή* Porfiriusza. Jego dzieło ma jednak inny charakter niż prace wyżej wymienionych autorów. Widoczne jest tu dążenie do harmonijnego połączenia kultury świeckiej z chrześcijańską, co najlepiej odzwierciedla paralelizm dwóch ksiąg *Institutiones*. Pierwsza z nich stanowi poręczne wprowadzenie do studium Biblii oraz pism ojców Kościoła, druga zwięźle opisuje siedem sztuk. Choć światopogląd Augustyna i Kasjodora był taki sam, ich prace różnią się zasadniczo. U Kasjodora rzuca się w oczy przede wszystkim praktyczne nastawienie do zagadnienia. Druga księga *Institutiones* miała stanowić rodzaj krótkiego podręcznika dla mnichów z Vivarium, nie zaś punkt wyjścia do dalszych teoretycznych dywagacji. Ponadto Kasjodor posunął się znacznie dalej niż biskup Hippony w dziele desekularyzacji samej idei *artes liberales*. We wstępie do wyżej wymienionej księgi umieścił szereg nawiązań biblijnych do liczby siedem,

spośród których najbardziej nośne dla dalszego rozwoju koncepcji sztuk okazało się ich porównanie do siedmiu filarów mądrości.

U Kasjodora pojawia się jeszcze jedno ważne przewartościowanie, które Izydorowi również stało się bliskie. *Liberalis* wyprowadza on od *liber*, to jest od *arboris cortice dempto atque liberato, ubi ante copiam chartarum antiqui carmina describebant*¹⁰⁴⁵. Tak silne powiązanie sztuk z księgą i słowem pisanym wydaje się mieć dwie przyczyny. Po pierwsze w okresie późnego cesarstwa cała kultura oparta była wyłącznie na spisanim dziedzictwie antyku, które powielano, komentowano i ekscerpowano, jako niezaprzeczalny autorytet traktując pisarzy przeszłości. Po drugie nie małą rolę odegrało chrześcijaństwo skoncentrowane na lekturze i interpretacji Pisma Świętego. W tym kontekście można zrozumieć, że sztuki wyzwolone kojarzono z Księgą, w której studiowaniu były pomocne, zaś studia te miały moc uwalniającą o tyle, o ile prowadziły człowieka ku Bogu.

Pisarze chrześcijańscy różnie zresztą oceniali przydatność *artes liberales* dla człowieka pobożnego. Nie było możliwe całkowite odrzucenie dziedzictwa kultury i nauki starożytnej, dlatego starano się na różne sposoby wcielić je i przystosować do chrześcijańskiego światopoglądu. Po pierwsze więc pisarze kościelni, na przykład święty Hieronim, głosili postulat oczyszczenia tych nauk ze zbędnych i zgubnych treści. Po drugie często tłumaczono, że zostały one wynalezione przez patriarchów biblijnych lub nawet stworzone bezpośrednio przez Boga, zaś ludzie jedynie je odkryli (święty Augustyn). Znajomość literatury klasycznej dopuszczano na tyle, na ile było to niezbędne do celów apologetycznych. Same sztuki zaś w zgodnej opinii ojców Kościoła stanowią narzędzie potrzebne do badania Biblii, a jako takie służą poznaniu prawdy. Co więcej, nawet ci, którzy, jak święty Grzegorz Wielki, w ostrym tonie potępiali wszystkie pozakościelne nauki, w praktyce pisarskiej, a zapewne także predykatorskiej, nie potrafili się obyć bez takich zdobyczy kultury antycznej jak retoryka czy gramatyka.

Izydor był spadkobiercą tych wszystkich tradycji. Widać jednak wyraźnie, że urodził się w czasach, gdy kultura chrześcijańska była już mocno zakorzeniona. W jego dziełach nie dostrzega się bowiem napięcia związanego z próbami pogodzenia doktryny Kościoła z dziedzictwem przeszłości. Literaturę minionych wieków traktował jak wielki skarbiec, z którego czerpał bez uprzedzeń i w miarę potrzeby. Nie znaczy to, że pozbawiony był własnych poglądów. Obraz, który wyłania się z mozaiki fragmentów zapożyczonych od innych autorów, stanowi odzwierciedlenie światopoglądu Izydora – biskupa, miłośnika ksiąg, człowieka żyjącego na przełomie epok.

¹⁰⁴⁵ Cass. *Inst.* II praef.: „Wyzwolony nazywany jest tak od kory drzewnej puste i uwolnionej [z pnia], na której ludzie spisywali pieśni, zanim pojawiły się kartki” [tłum. A.L.].

Wywód na temat sztuk, wraz z próbą określenia, czym jest *ars*, a czym *disciplina*, zamieszczony został na początku księgi pierwszej *Etymologii*, zasadniczo poświęconej gramatyce, podczas gdy Kasjodor, na którego pracy Izydor najbardziej się opierał, porusza te zagadnienia dopiero przy omawianiu dialektyki. W przypadku Kasjodora związane to było z chęcią wyraźnego przyporządkowania wyżej wymienionej sztuki do kategorii *ars* lub *disciplinae*. Twórca *Vivarium* bowiem jako pierwszy wyraźnie oddzielał sztuki (*artes*) związane ze słowem od nauk (*disciplinae*) matematycznych. Odwołując się do ustaleń filozofów, twierdził, że sztuki traktują o rzeczach, które są zmienne i na temat których można jedynie domniemywać, natomiast nauki dotyczą przedmiotów niezmiennych. Izydor przytoczył te wszystkie opinie, jednak tak układ cytatów zaczerpniętych z Kasjodora, jak i dalsze użycie terminów dowodzą, że to rozróżnienie nie zakorzeniło się w jego świadomości. Umieścił je na początku wywodu o sztukach, żeby jak najpełniej przedstawić temat, zgodnie ze swą wiedzą płynącą z lektury, jednak już zdanie następujące po tym fragmencie zaburza klarowność rozróżnienia. Piszemy bowiem: *disciplinae artium liberalium septem sunt*¹⁰⁴⁶.

Zdanie to nie tylko pozwala na potwierdzenie wniosków odnośnie do zastosowania przez Izydora tradycyjnej terminologii dotyczącej sztuk, lecz także stanowi dowód na to, że biskup Sewilli za oczywistą przyjmował ich liczbę. Dodatkowym potwierdzeniem tego faktu jest podsumowanie, zaczerpnięte ponownie od Kasjodora, które Izydor umieścił na końcu trzeciej księgi *Etymologii*, po omówieniu nauk matematycznych. W tym ciekawym fragmencie przedstawia cykl sztuk tak, jak widzieli go filozofowie neoplatonicy – jako ułożone w specjalnym porządku stopnie, po których dusza ma się wspiąć aż do gwiazd (czyli do astronomii, w *Origines* przedstawionej jako ostatnia) i przez to porzucić sprawy ziemskie dla kontemplacji spraw niebiańskich.

Filozofia miała w oczach Izydora szczególnie związek ze sztukami. W *Dyferencjach* oraz w *Etymologiach* przedstawił klasyczny jej podział na fizykę, logikę i etykę, który wyczytał w dziełach świętego Augustyna. Ciekawe jest natomiast to, że w dalszych podziałach trzech głównych gałęzi filozofii znalazło się u Izydora sześć spośród siedmiu dziedzin zaliczanych do *artes liberales*. I tak, zgodnie z tradycją, w obrębie logiki umieścił retorykę i dialektykę, filozofię naturalną zrównał z naukami matematycznymi (z małymi dodatkami w *Dyferencjach*), zaś w ramach etyki ulokował teorię czterech cnót kardynalnych. Dwa ostatnie elementy stanowiły wynik własnej inwencji Sewilczyka i utrwaliły się w myśli średniowiecznej. Co więcej, takie przewartościowanie klasycznego schematu pociągnęło za sobą co najmniej dwa skutki. Po pierwsze skoro filozofia rozumiana była przez Izydora i jego współczesnych jako *rerum humanarum divinarumque*

¹⁰⁴⁶ Isid. *Et.* I 2, 1: „istnieje siedem dziedzin sztuk wyzwolonych” [tłum. A.L.].

*cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*¹⁰⁴⁷, to można było uznać, iż sztuki w połączeniu z cnotami kardynalnymi wyczerpują zasadniczo zakres tematów filozofii przynależnych. Sztuki stały się od tej pory integralną częścią filozofii, a nawet zaczęto je z nią utożsamiać. W *Liber numerorum* Izydor określa cztery sztuki matematyczne, z dodatkiem astrologii, mechaniki i medycyny figurującym już w podobnym układzie w *Różnicach*, jako *genera philosophiae*. Te przekonania znalazły kontynuację u późniejszych autorów.

Innym ważnym aspektem takiej konstrukcji schematu filozofii było całkowite pominięcie gramatyki. To tajemnicze przemilczenie nie stanowiło wyrazu lekceważenia jej roli. Wręcz przeciwnie – gramatyka jawi się Izydorowi jako *origo et fundamentum liberalium litterarum*¹⁰⁴⁸. To określenie zaczerpnął od Kasjodora, jednak w kontekście ogółu jego twórczości sentencja ta nabiera dużo większej mocy niż u autora *Institutiones*. Wprawdzie pisarzy łączy nabożny stosunek do słowa pisanego i autorytetu dawnych twórców oraz Pisma Świętego, a co za tym idzie – biegłość w posługiwaniu się narzędziem gramatyki dla lepszego zrozumienia spisane go dziedzictwa przeszłości, jednak dopiero u Izydora gramatyka staje się wszechogarniającą zasadą pozwalającą zrozumieć nie tylko księgi, ale i świat.

Dlatego trzeci rozdział mojej książki zdecydowałam się w całości poświęcić Izydorowej gramatyce. Najpierw pokrótce naszkicowałam tło, to znaczy przedstawiłam zarys historii gramatyki do czasów świętego z Sewilli. Szczególnie godny podkreślenia wydał mi się fakt, że sztuka owa rodziła się stopniowo. Jej początki związane były z filozoficznymi refleksjami o języku i dopiero w okresie hellenistycznym zaczęła się wyraźnie odłączać od filozofii jako odrębna dziedzina. Staralam się prześledzić najważniejsze etapy rozwoju pojęć systematyzujących wiedzę o języku, tak by stało się jasne, jaki był stan wiedzy w czasach Sewilczyka. Okazało się, że choć Izydor korzystał bezpośrednio głównie z informacji skodyfikowanych przez literaturę szkolną i naukową późnej starożytności, to równocześnie był spadkobiercą tradycji greckiej, ponieważ tradycja przekazu gramatyki nigdy nie uległa przerwaniu. Niemały wpływ na jego filozoficzne i techniczne postrzeganie języka mieli autorzy chrześcijańscy, którzy w pełni zaakceptowali pierwszą spośród sztuk wyzwolonych i uważali ją za niezbędne narzędzie do opracowania tekstu Biblii i pism ojców Kościoła oraz do egzegezy. Jednak mimo że opisany przezeń system gramatyczny wyraźnie odbija żywo obecne w kulturze chrześcijańskiej zainteresowanie pracą z tekstem, żadna z podawanych przez Sewilczyka definicji pierwszej sztuki nie uwzględnia tego tradycyjnego i bardzo ważnego elementu. Było to prawdopodobnie spowodowane

¹⁰⁴⁷ Tamże II 24, 1: „znajomość spraw boskich i ludzkich połączona z dążeniem do dobrego życia” [tłum. A.L.].

¹⁰⁴⁸ Tamże I 5, 1. Por. też: Cass. *Inst.* II praef. 4.

użytecznym podejściem i obawą przed zbytnim zagłębianiem się w estetyczne dywagacje. Jak pamiętamy, ojcowie Kościoła mieli ambiwalentny stosunek do sztuk wyzwolonych jako dziedzictwa antyku pogańskiego. Doceniali ich użyteczność, lecz zachowywali nieufny stosunek do ich czysto ozdobnych lub niejasnych pod względem moralnym elementów, a także wobec wszystkiego, co mogłoby być sprzeczne z doktryną katolicką.

Zatem w swoich definicjach sztuki gramatycznej Izydor zachowuje ostrożność właściwą pisarzom chrześcijańskim, jednak nie waha się w dalszym toku wywodu przedstawić wszystkich informacji, które zdołał zgromadzić. Bezpośredni wykład na temat gramatyki mieści się w pierwszej księdze *Etymologii*. Od innych zachowanych dzieł gramatycznych z tamtej epoki dzieło to różni się układem treści. Do pewnego stopnia oparty jest on na schemacie technicznego podręcznika funkcjonującym w czasach późnego cesarstwa. Za najważniejszy wzór trzeba tu uznać *Ars maior* Donata, jednak nie bezpośrednio, lecz w przekazie późnoantycznych komentatorów, takich jak Sergiusz i Pompejusz. Materiał został jednak poszerzony o zagadnienia prezentowane dotychczas w osobnych traktatach, to jest o opis znaków graficznych i ortografii oraz czterech kategorii gramatycznych: analogii, dyferencji, glosy i etymologii. Na końcu książki pojawił się jeszcze wywód dotyczący prozy, metrów, bajki i historii, a więc tematów zaliczanych przez starożytnych do najwyższego stopnia sztuki gramatycznej – pracy z tekstem literackim.

Taki układ tematów wynika przede wszystkim z charakteru samych *Etymologii*, które miały być kompendium całej dostępnej wiedzy, a zatem również księga pierwsza z założenia miała opisywać wyczerpująco dziedzinę gramatyki, a nie służyć jako techniczny podręcznik tej sztuki. Jednak nie tylko dlatego Izydor poruszył tak szeroki wachlarz zagadnień. Ich zestawienie oraz specyficzne cechy przedstawionych definicji stanowią odzwierciedlenie dwóch głównych czynników nadających gramatyce, a nawet całej twórczości Sewilczyka, oryginalny charakter. Była to z jednej strony chrystianizacja tematów, z drugiej zaś głęboka wiara w to, że język ma bezpośredni związek z rzeczywistością.

Chrystianizacja materiału gramatycznego polega głównie na takim doborze tematów, który miał odpowiadać potrzebom środowiska Izydora, a więc wykształconych członków hiszpańskiej socjety oraz mnichów pracujących w skrytorium sewilskim, zajmujących się egzegezą biblijną i krytyczną lekturą pism ojców Kościoła. Stąd szczegółowy opis *notae sententiarum*, dla erudycji uzupełniony opisem innych *notae*. Dodatkowo trzeba zwrócić uwagę, iż licznym spośród prezentowanych tu znaków krytycznych (np. *obolus*, *asteriscus*, *lemniscus*) Izydor przypisuje znaczenie odmienne od klasycznego, pojawiają się również nowe znaki (*cryphia*), a wszystkie te zmiany związane są z chrześcijańską praktyką krytyki tekstu. Nie inaczej ma się sprawa z opisem tropów – najwyraźniejszym tego przy-

kładem jest opis enigmy, egzemplifikowany anegdotą z Pisma Świętego. Innego rodzaju przesunięcie znaczenia widoczne jest w opisie znaków przestankowych, które w silnym powiązaniu z retorycznym podziałem wypowiedzi na periody, *cola* i *commata* zdają się w oczach Izydora służyć poprawnemu i odpowiednio akcentowanemu przemawianiu, co może mieć związek z głoszeniem kazań lub zadaniami lektora w kościele. Również wywód dotyczący prozy i poezji zawiera elementy wiążące starożytną teorię gramatyczną z owocami chrześcijańskiej myśli o kulturze. Podobnie jak święty Augustyn i Hieronim, biskup Sewilli doszukiwał się korzeni większości gatunków poetyckich w Biblii. Nie inaczej ma się sprawa z historią, opisaną na końcu pierwszej księgi *Origines*. Pośród jej wynalazców na pierwszym miejscu wymienia Mojżesza. Jednak wpływ światopoglądu Sewilczyka na operowanie materią gramatyczną był jeszcze szerszy. Poszczególne metody należące do pierwszej sztuki zostały wykorzystane do skomponowania dzieła medytacyjnego (*Synonyma*) oraz swoistego przewodnika opisującego wszechświat od Boga po stworzenie (druga księga *Differentiae*). Metoda analogii posłużyła jako oś kompozycyjna szeregu opracowań pomocnych w egzegezie biblijnej (*Allegoriae, Quaestiones, Liber numerorum*).

Cztery kategorie: analogia, etymologia, glosa i dyferencja zostały wcielone do korpusu gramatyki, opisanej w pierwszej księdze *Origines*, ponieważ miały kluczowe znaczenie dla metod pracy i sposobu myślenia Izydora, co więcej, były niezwykle pomocne w dochodzeniu do sedna znaczeń wyrazów. Ten fakt w oczach Izydora podnosił je do rangi metod poznawczych, ponieważ uważał on, że język ma bezpośredni związek z rzeczywistością. Jego stosunek do odwiecznego pytania: *φύσει* czy *θήσει* nie jest jednak naiwny. Opisując etymologię, dał wyraz przekonaniu, że nie da się odszukać początków wszystkich słów, gdyż część z nich powstała w wyniku międzyludzkiej umowy. Jednak w tym samym miejscu zarysował wyraźną linię podziału pomiędzy etymologiami ważnymi oraz nieważnymi z poznawczego punktu widzenia. Tak naprawdę interesowały go głównie te pierwsze, za pośrednictwem których można dotrzeć do *origo* słowa, a zatem do prawdy o danej rzeczy. Już same litery uważał za bezpośrednią drogę do opisywanych przez nie przedmiotów i zjawisk. Jako najmniejsze cząstki znaczeniowe przyrównywał je do atomów tworzących świat. Jego zdaniem poznanie rzeczywistości nie jest możliwe bez znajomości opisujących ją wyrazów: *nisi enim nomen scieris cognitio rerum perit*¹⁰⁴⁹. Znajomość słów jest też jedynym gwarantem komunikacji między osobami: *sunt enim verba mentis signa, quibus homines cogitationes suas invicem loquendo demonstrant*¹⁰⁵⁰. Te wszystkie

¹⁰⁴⁹ Isid. *Et.* I 7, 1: „jeśli nie poznasz nazwy, przepada poznanie [samej] rzeczy” [tłum. A.L.].

¹⁰⁵⁰ Tamże I 9, 1: „słowa są zaś znakami myśli; przy ich pomocy ludzie, mówiąc do siebie nawzajem, przedstawiają swoje poglądy” [tłum. A.L.].

przekonania zbudowane zostały na pilnej lekturze dzieł dawniejszych autorów, ze szczególnym uwzględnieniem teorii semiologicznych świętego Augustyna. U Izydora stały się podstawą obrazu świata, zaś konstrukcja tego obrazu rzutuje na treść i formę wszystkich jego dzieł.

Wobec tak doniosłej roli języka nie można się dziwić, że gramatyka stała się naczelną zasadą porządkującą nie tylko warstwę metodologiczną i kompozycyjną dzieł Sewilczyka, lecz także zaprezentowany w nich sposób myślenia. Gramatyka stanowi bowiem swoisty metajęzyk pozwalający opisać prawa rządzące językiem. Skoro jest on drogą poznania, możliwe stało się podniesienie metod gramatycznych do rangi metod poznawczych. Co ciekawe, w świadomości Izydora dotyczy to nie tylko poznania dostępnego poprzez zgłębianie wiedzy utrwalonej na piśmie. W *De natura rerum* cały kosmos został przedstawiony jako księga spisana ręką Boga. Alegoryczne odczytanie świata natury może doprowadzić człowieka do poznania prawd metafizycznych.

W związku z tym zrozumiała jest też kluczowa rola gramatyki w schemacie sztuk wyzwolonych. Skoro sztuki mieściły się w obrębie filozofii, a nawet do pewnego stopnia wyczerpywały zakres jej tematów, to wyłączenie gramatyki z tego grona ma ważne konsekwencje. Po pierwsze sposób myślenia zrodzony z dogłębnego przyswojenia jej metod w wielu wypadkach okazuje się równoznaczny z dyskursem filozoficznym. Po drugie staje się ona *origo et fundamentum liberalium litterarum*. Oznacza to, że nadaje spójność kręgowi *artes*, przenikając tak do treści, jak i do metod badawczych każdej z nich. Materia sztuk może nawet być uważana za przynależną do gramatyki, ponieważ obejmuje ona wszystkie dziedziny wiedzy, które utrwalone zostały na piśmie. Za takie Izydor niewątpliwie uważał dyscypliny *artes*, ponieważ podobnie jak Kasjodor wyprowadzał ich bliższe określenie *liberales* od *liber*, czyli od księgi. Ta etymologia ma też inne implikacje – nawiązuje do kultury chrześcijańskiej skupionej wokół ksiąg Pisma Świętego. Z tej perspektywy wszystkie sztuki stają się służkami gramatyki, ponieważ stanowią narzędzie do krytyki i egzegezy tekstu biblijnego. Widać zatem, że w oczach Izydora była gramatyka nie tylko pierwszą w kolejności *artes liberales*, ale też pierwszą co do ważności, zawierającą w sobie wszystkie inne, po prostu sztuką sztuk.

WYKAZ SKRÓTÓW

- Arist. *Eth. Nic.* – Aristoteles *Ethica Nicomachaea*
Arist. *Metaph.* – Aristoteles *Metaphysica*
Aristoph. *Nubes* – Aristophanes *Nubes*
Aug. *Conf.* – Aurelius Augustinus Hipponensis *Confessiones*
Aug. *De Civ. Dei* – Aurelius Augustinus Hipponensis *De Civitate Dei*
Aug. *De doctr. christ.* – Aurelius Augustinus Hipponensis *De doctrina christiana*
Aug. *De ord.* – Aurelius Augustinus Hipponensis *De ordine*
Aug. *De Trin.* – Aurelius Augustinus Hipponensis *De Trinitate*
Aug. *Ep.* – Aurelius Augustinus Hipponensis *Epistulae*
Aug. *Retr.* – Aurelius Augustinus Hipponensis *Retractationes*
Boeth. *Comm.* – Anicius Manlius Severinus Boethius *Commentaria in Topica Ciceronis*
Braulio *Ep.* – Braulio Caesaraugustanus *Epistula*
Braulio *Renotatio* – Braulio Caesaraugustanus *Renotatio librorum domini Isidori*
Cass. *De orat.* – Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus *Commentarium de oratione*
Cass. *Inst.* – Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*
Cic. *De inv.* – Marcus Tullius Cicero *De inventione*
Cic. *De off.* – Marcus Tullius Cicero *De officiis*
Cic. *De orat.* – Marcus Tullius Cicero *De oratore*
Greg. Magn. *Dial.* – Gregorius Magnus *Dialogi*
Greg. Magn. *Ep.* – Gregorius Magnus *Epistulae*
Greg. Magn. *Mor. in Iob* – Gregorius Magnus *Moralia in Iob*
Greg. Tur. *Hist. Franc.* – Gregorius Turonensis *Historia Francorum*
Hier. *Ep.* – Eusebius Hieronymus Stridonensis *Epistulae*
Hom. *Ilias* – Homerus *Ilias*
Hom. *Odyssieia* – Homerus *Odyssieia*
Ild. *De vir. ill.* – Ildefonsus Toletanus *De viris illustribus*
Io. Bicl. *Chron.* – Iohannes Biclarensis *Chronicon*
Isid. *All.* – Isidorus Hispalensis *Allegoriae*
Isid. *Chron.* – Isidorus Hispalensis *Chronicon*
Isid. *De diff. ver.* – Isidorus Hispalensis *De differentiis verborum*
Isid. *De eccles. off.* – Isidorus Hispalensis *De ecclesiasticis officiis*
Isid. *De nat. rer.* – Isidorus Hispalensis *De natura rerum*

WYKAZ SKRÓTÓW

- Isid. *De ortu* – Isidorus Hispalensis *De ortu et obitu Patrum*
Isid. *De vir. ill.* – Isidorus Hispalensis *De viris illustribus*
Isid. *Diff.* – Isidorus Hispalensis *Differentiae*
Isid. *Et.* – Isidorus Hispalensis *Etymologiae*
Isid. *Hist. Goth.* – Isidorus Hispalensis *Historia Gothorum*
Isid. *Lib. num.* – Isidorus Hispalensis *Liber numerorum*
Isid. *Myst. exp. sacr.* – Isidorus Hispalensis *Mysticorum expositio sacramentorum*
Isid. *Proem.* – Isidorus Hispalensis *Proemia*
Isid. *Quaest.* – Isidorus Hispalensis *Quaestiones*
Isid. *Reg. mon.* – Isidorus Hispalensis *Regula monastica*
Isid. *Sent.* – Isidorus Hispalensis *Sententiae*
Isid. *Syn.* – Isidorus Hispalensis *Synonyma*
Isid. *Versus* – Isidorus Hispalensis *Versus in bibliotheca*
Lact. *Div. inst.* – Lucius Caecilius Firmianus Lactantius *Divinae institutiones*
Leand. *De inst. virg.* – Leanader Hispalensis *De institutione virginum et contemptu mundi*
Mart. Cap. *De nuptiis* – Martianus Minneus Felix Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*
Pind. *Nemea* – Pindarus *Nemea*
Pl. *Crat.* – Plato *Cratylus*
Pl. *Leges* – Plato *Leges*
Pl. *Respubl.* – Plato *Respublica*
Quint. *Inst.* – Marcus Fabius Quintilianus *Institutio oratoria*
Rhet. ad Her. – *Rhetorica ad Herennium*
Sen. *Ep.* – Lucius Annaeus Seneca *Epistulae morales ad Lucilium*
Serv. *Comm.* – Maurus Servius Honoratus *In Vergilii Aeneidem commentarii*
Sext. Emp. *Adv. math.* – Sextus Empiricus *Adversus mathematicos*
Sis. *Ep.* – Sisebutus *Epistula*
Soph. *Aias* – Sophocles *Aias*
Tert. *De praescript.* – Quintus Septimius Florens Tertullianus *De praescriptione haereticorum*

BIBLIOGRAFIA

I. Monografie i opracowania przywoływane bezpośrednio w toku rozprawy oraz wykorzystane jako literatura pomocnicza

- Aldama de P.J.A., *Indicaciones sobre la cronologia de las obras de San Isidoro*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 57–89.
- Alfonsi L., *Cassiodoro e le sue „Institutiones”*, „Klarchos” 6 (1964), s. 6–20.
- Altaner B., *Der Stand der Isidorforschung*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 1–32.
- Altaner B., Stuibler A., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Anspach E.A., *Das Fortleben Isidors im VII bis XI Jahrhundert*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 323–356.
- Anspach E.A., *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930.
- Aparicio Juan A., Salvador Ventura F., *Astronomía y astrología en Isidoro de Sevilla, „Florentia Iliberritana”* 6 (1995), s. 55–60.
- Arévalo F., *Isidoriana*, Roma 1797–1803, przedruk w: Migne J.P., *Patrologia latina*, t. 81, Paris 1855, s. 336–365.
- Armstrong A.H., Markus R.A., *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964.
- Artes im Mittelalter*, red. U. Schaefer, Berlin 1999.
- Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge. Actes du IV^e Congrès international de philosophie médiévale, Montréal 27 août-2 septembre 1967*, Montréal–Paris 1969.
- Astarita M.L., *La cultura nelle „Noctes Atticae”*, Catania 1993.
- Atti della settimana di Studi Flavio Magno. Aurelio Cassiodoro. Cosenza–Squillace 19–24 settembre 1983*, red. S. Leanza, Soveria Manelli 1986.
- Atwill J.M., *Rhetoric Reclaimed – Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, Ithaca–London 1998.
- Augustinus Magister: Congrès international augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954*, t. 1–3, Paris 1954–1955.
- Baldwin B., *Studies in Aulus Gellius*, Lawrence 1975.
- Barwick K., *Die Enzyklopädie des Cornelius Celsus*, „Philologus” 104 (1960), s. 236–249.

- Barwick K., *Remmius Palaemon und die römische „ars grammatica“*, Leipzig 1922.
- Beaujouan G., *L'enseignement du 'quadrivium'*, w: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 22, Spoleto 1975, s. 639–666.
- Beaujouan G., *Le vocabulaire scientifique du latin médiéval*, w: *La lexicographie du latin médiévale et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge*, Colloque international du CNRS, Paris 18–21 octobre 1978, red. P. Barkan, Paris 1981, s. 345–354.
- Becker G., *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Hildesheim 1973.
- Bednarski M., *Apollonios Dyskolos i jego gramatyka*, Kraków 2000.
- Beeson Ch.H., *Isidor-Studien*, München 1913.
- Bellissima G., *Sant'Agostino grammatico*, w: *Augustinus Magister*, t. 1, Paris 1954, s. 35–42.
- Benedetto di V., *At the Origins of Greek Grammar*, „Glotta” 68 (1990), s. 19–39.
- Berschin W., *Grecko-łacińskie średniowiecze: od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno 2003.
- Bestor T.W., *Plato's Semantics and Plato's „Cratylus”*, „Phronesis” 15 (1980), 38–75.
- Biagio Conte G., *Generi e Lettori: saggi su Lucrezio, lelegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*, Milano 1991.
- Bibliographie de Jacques Fontaine*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mellanges offerts à J. Fontaine*, red. L. Holz, J.C. Fredouille, M.H. Jullien, t. 1, Paris 1992, s. XIX–XXXIX.
- Bischoff B., *Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla*, w: *Isidoriana: Colección de estudios sobre isidoro de Sevilla, publicados con ocasion del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 317–345.
- Bivium: homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, Madrid 1983.
- Boge H., *Griechische Tachygraphie und Tironische Noten*, Berlin 1972.
- Boudon V., *Art, science, conjecture chez Galien*, w: *Galien et la philosophie, Fondation Hardt XLIX*, red. J. Barnes, J. Jouanna, Vandoeuvres–Genève 2003, s. 268–305.
- Boyancé P., *Etymologie et théologie chez Varron*, „Revue des Études Latines” 53 (1975), s. 99–115.
- Brehaut E., *An Encyclopedist of the Dark Ages – Isidore of Seville*, New York 1912.
- Brugnoli G., *Il liber de differentiis rerum di Isidoro di Siviglia*, „Vetera Christianorum” 1 (1964), s. 65–82.
- Brugnoli G., *Studi sulle Differentiae verborum*, Roma 1955.
- Cadiou R., *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935.
- Cantó J., *Servio, los 'Schola Danielis' e Isidoro (Etym. 18)*, w: *Symbola Ludovico Mitxelena septuagenario oblata*, red. J.L. Melena, Vitoria 1985, s. 307–316.
- Carpin A., *Il sacramento dell'ordine: dalla teologia isidoriana alla teologia tomistica*, Bologna 1988.
- Carracedo Fraga J., *Los apócrifos en la biblioteca de Isidore de Sevilla. El testimonio del tratado „De ortu et obitu Patrum”*, „Euphrosyne” 22 (1994), s. 147–169.

- Cassiodoro: *dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace: atti del convegno internazionale di studi. Squillace 25–27 ottobre 1990*, red. S. Leanza, Soveria Manelli 1993.
- Cazier P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris 1994.
- Chadwick H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966.
- Chadwick H., *Theta on Philosophy's Dress in Boethius*, „Medium Aevum” 49 (1980), s. 175–179.
- Codoñer C., *Antecedentes del diccionario. El libro X de „Etymologiae”, w: Los Visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid–Toledo–Alcalá de Henares, 21–25 de octubre de 1985*, red. A. González Blanco, Murcia 1986, s. 351–371.
- Codoñer C., *Differentia y etymologia, dos modos de aproximación a la realidad*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mellanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 2, Paris 1992, s. 19–30.
- Codoñer C., *Fases en la edición de las „Etymologiae”, con especial referencia al libro X, „Euphrosyne” 22 (1994)*, s. 125–146.
- Codoñer C., *Historia del texto del libro I de las „Differentiae” de Isidoro de Sevilla*, „Revue d'histoire des textes” 14–15 (1984–1985), s. 77–95.
- Codoñer C., *Influence isidorienne sur l'évolution des 'artes liberales', w: L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris, 14–16 mai 1990*, red. J. Fontaine, C. Pellistrandi, Madrid 1992, s. 231–241.
- Codoñer C., *La conception de la „Differentia” dans le recueil „Inter Aptum” d'Isidore de Seville*, „Revue de Philologie” 60 (1986), s. 187–196.
- Codoñer C., *La 'etymología' en Isidoro de Sevilla*, w: *Symbola Ludovico Mitxelena septuagenario oblata*, red. J.L. Melena, Vitoria 1985, s. 275–286.
- Codoñer C., *La gramática y las artes liberales*, w: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 45, Spoleto 1998, s. 1015–1057.
- Codoñer C., „Origines” o „Etymologiae”?, „Helmántica” 45 (1994), s. 511–527.
- Collart J., *Varron grammarien latin*, Paris 1954.
- Collins R., *Merida and Toledo*, w: *Visigothic Spain. New Approaches*, red. E. James, Oxford 1980, s. 550–585.
- Congar Y.M.J., *Saint Isidore et la culture antique*, „Revue des sciences religieuses” 35 (1961), s. 49–64.
- Courcelle P., *Histoire d'un brouillon cassiodorien*, „Revue des études anciennes” 44 (1942), s. 65–86.
- Courcelle P., *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997.

- D'Alverny M.Th., *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siècle*, w: *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, red. É.A. Moé, J. Vielliard, P. Marot, t. 1, Paris 1946, s. 245–278.
- Dahlmann H., *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, Mainz 1970.
- Danek Z., *Starożytni o powstaniu mowy ludzkiej*, „Meander” 6 (1986), s. 225–234.
- Della Corte C., *Enciclopedisti latini*, Genova 1946.
- Domínguez del Val U., *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid 1981.
- Dzialowski von G., *Isidor und Ildefons als Literaturhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften „De viris illustibus”*, Münster 1898.
- Eden K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven–London 1997.
- Elfassi J., *La langue des Synonyma d’Isidore de Séville*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 62 (2004), s. 59–100.
- Elfassi J., *Les „Synonyma” d’Isidore de Séville: un manuel de grammaire ou de morale? La réception médiévale de l’oeuvre*, „Revue des études augustinienne et patristiques” 52 (2006), s. 167–198.
- Elfassi J., *Une nouvelle hypothèse sur les deux recensions des „Synonyma” d’Isidore de Séville: quelques remarques critiques*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 69 (2011), s. 197–201.
- Elorduy E., *San Isidoro: unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos. La gramática ciencia totalitaria*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 293–323.
- Engels J., *La portée de l’étymologie isidorienne*, „Studi Medievali”. Seria 3, 3 (1962), s. 99–128.
- Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 41959.
- Fehling D., *Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion. Erster Teil*, „Glotta” 35 (1956), s. 214–270.
- Fehling D., *Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion. Schluß*, „Glotta” 36 (1958), s. 48–100.
- Festugière A.J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 1950.
- Février J.G., *Histoire de l’écriture*, Paris 1948.
- Fontaine J., *Aux sources de la lexicographie médiévale: Isidore de Séville médiateur de l’étymologie antique*, w: *La lexicographie du latin medieval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge, Colloque international du CNRS, Paris 18–21 octobre 1978*, red. P. Barkan, Paris 1981, s. 97–103.
- Fontaine J., Cazier P., *Qui a chasse de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l’histoire familiale d’Isidore de Séville*, w: *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, t. 1, red. M. del Carmen Carlé, Buenos Aires 1983, s. 349–400 (przedruk w: *Tradition et l’actualité chez Isidore de Séville*).
- Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska – rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997.

Fontaine J., *Cohérence et l'originalité de l'étymologie isidorienne*, w: *Homenaje a Eleuterio Elorduy*, red. F. Rodríguez, J. Iturriaga, Bilbao 1978, s. 113–144 (przedruk w:

- Fontaine J., *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London 1988 (przedruki różnych artykułów tego autora z zachowaniem paginacji oryginałów).
- Gajda J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
- Galien et la philosophie, *Entretiens sur l'Antiquité classique. Fondation Hardt 49*, red. J. Barnes, J. Jouanna, Vandoeuvres–Genève 2003.
- Gandillac M., *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel 1966.
- Ganszyniec R., *Kolos erudycji: w 1300-letnią rocznicę śmierci św. Izydora z Sewilli*, „Filomata” 82 (1936), s. 9–13.
- Ganszyniec R., *Modi significandi*, „Myśl Filozoficzna” 6 (1956), s. 20–115.
- García Moreno L.A., *Prosopographía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974.
- Gasparotto G., *Isidoro e Lucrezio. Le fonti della meteorologia Isidoriana*, Verona 1983.
- Gasti F., *Isidoro e Tertulliano: una fonte ritrovata*, „Rendiconti dell'Istituto Lombardo” 128 (1994), s. 135–140.
- Gasti F., *L'antropologia di Isidoro: le fonti del libro XI delle „Etymologiae”*, Como 1998.
- Ghellinck de J., *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges 1948.
- Gibert R., *Antigüedad clásica en la Hispania visigótica*, w: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 22, Spoleto 1975, s. 602–652.
- Goubert P., *Byzance et l'Espagne wisigothique*, „Études byzantines” 2 (1944), s. 5–78.
- Greaser A., *On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy*, „Dialectica” 31, 3–4 (1977), s. 356–386.
- Gudeman A., *Grammatik*, w: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, VII 14, Stuttgart 1912, kol. 1780–1811.
- Gutiérrez M.A., Marco A., *Isidore de Séville, Orig. I 12: syntaxe vs. sémantique*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 29–30 (1987–88), s. 177–184.
- Hadot I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.
- Hadot P., *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, „Museum Helveticum” 36 (1979), s. 201–223.
- Hadot P., *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971.
- Hagendahl H., *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Göteborg 1958.
- Hagendahl H., *Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose*, „Eranos” 45 (1947), s. 114–128.
- Harms W., *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München 1970.
- Heinz A., *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978.
- Henderson J., *The Mediaeval Word of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge 2007.
- Holford-Stevens L., *Aulus Gellius*, London 1988.
- Holz L., *Arti liberali ed enciclopedismo da Cassiodoro a Alcuino*, w: *Giornate filologiche „Francesco della Corte” II*, red. F. Bertini, Genova 2001, s. 213–230.

- Holz L., *Le „De grammatica” des „Étymologies” d’Isidore de Séville, structure générale et traitement des sources*, w: *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico: Lisboa, 12–15 de outubro de 2005*, wyd. A.A. Nascimento, P.F. Alberto, Lisboa 2006, s. 55–68.
- Huntsman J.F., *Grammar*, w: *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, red. D.L. Wagner, Indiana 1983, s. 58–95.
- Hüttig A., *Macrobius im Mittelalter: ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der „Commentarii in Somnum Scipionis”*, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1990.
- Inglebert H., *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l’Antiquité chrétienne (30–630 après J.-C.)*, Paris 2001.
- Irvine M., *The Making of Textual Culture. „Grammatica” and Literary Theory 350–1100*, Cambridge 1995.
- Isidoriana: Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Jones L.W., *An Introduction to Divine and Human Readings by Cassiodorus senator*, New York 1969.
- Kampers G., *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster 1979.
- Kennedy G.A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill–London 1999.
- Kettner H., *Kritische Bemerkungen zu Varro und lateinischen Glossaren*, Halle 1868.
- Kettner H., *Varronische Studien*, Halle 1865.
- King P.D., *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972.
- Klussmann M., *Excerpta tertuliana in Isidori Hispalensis Etymologiis*, Hamburg 1892.
- Knowles D., *The Evolution of Medieval Thought*, London 1962.
- Koch J., *Artes Liberales von der antiken Bildung und Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden–Köln 1959.
- Koller H., *Enkuklios paideia*, „Glotta” 34 (1954–1955), s. 174–198.
- Kraemer H., *Philippus von Opus und die „Epinomis”*, w: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, red. F. Ueberweg, Basel–Stuttgart 1993, s. 103–120.
- Kristeller P.O., *The Modern System of the Arts: A study in the History of Aesthetics*, „Journal of the History of Ideas” 12 (1951), s. 496–527.
- Krokiewicz A., *Gramatyka grecka i łacińska, jej powstanie, rozwój i stan obecny*, „Kwartalnik Klasyczny” 1 (1927), s. 299–330.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Kühnert F., *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.
- Kühnert F., *Zur Reihenfolge der Artes liberales in der Antike*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock” 12 (1963), s. 249–257.

- La lexicographie du latin médiévale et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge, Colloque international du CNRS, Paris 18–21 octobre 1978*, red. P. Barkan, Paris 1981.
- Lauer Ph., *Les fouilles du Sancta Sanctorum au Latran*, „Mélanges de l'école française de Rome” 20 (1900), s. 250–287.
- Lausberg H., *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Law V., *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*, Cambridge 2003.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997.
- Ledzińska A., *Passus 1,1 „Etymologii” św. Izydora z Sewilli wobec formowania się teorii sztuk wyzwolonych*, w: *Collectanea Classica Thorunensia XIII. Studia Graeco-Latina IV Universitatis Nicolai Copernici*, Toruń 2002, s. 45–53.
- Leonardi C., *Intorno al „Liber de numeris” di Isidoro di Siviglia*, „Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” 68 (1956), s. 203–231.
- L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris, 14–16 mai 1990*, red. J. Fontaine, C. Pellistrandi, Madrid 1992.
- Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1958.
- Lindberg D.C., *The Beginnings of Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago 1992.
- Lindgren U., *Die Artes liberales in Antike und Mittelalter*, München 1992.
- López Santos L., *Isidoro en la literatura medieval castellana*, w: *Isidoriana: Colección de estudios sobre isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 401–445.
- Los Visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid–Toledo–Alcalá de Henares, 21–25 de octubre de 1985*, red. A. González Blanco, Murcia 1986.
- Lozano Sebastián F.J., *San Isidoro de Sevilla. Teología del pecado y conversión*, Burgos 1976.
- Lozano Sebastián F.J., *San Isidoro y la Filosofía clásica*, León 1982.
- Lynn C., *The Descendent of Grammar*, „The Classical Journal” 29 (1933), s. 104–116.
- Maciejewska A., *Początki greckiej terminologii gramatycznej (do Platona)*, „Meander” 9–10 (1994), s. 487–492.
- Madoz J., *De Laude Spaniae, Estudio sobre las fuentes del Prólogo isidoriano*, „Razon y Fe” 116 (1939), s. 247–257.
- Madoz J., *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941.
- Madoz J., *Escritos inéditos: Aurelio Prudencio Clemente, creador de la épica alegórica (348–1948)*, Madrid 1981.
- Madoz J., *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León 1960.
- Magallón García A.-I., *Concordanza in Isidori Hispalensis Etymologias*, t. 1–4, Hildesheim–Zurich–New York 1995.

- Magallón García A.-I., *La tradición gramatical de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza 1996.
- Mâle É., *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris 1899.
- Maltby R., *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.
- Marcos Casquero M.A., *Las „Etimologías” de San Isidoro en el siglo XX. Líneas de investigación y bibliografía*, „Tempus” 28 (2001), s. 19–63.
- Mariétan J., *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris 1901.
- Markowski M., *Artes liberales*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, kol. 956.
- Markus R.A., *Grzegorz Wielki i jego świat*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.
- Marrou H.-I., *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, „Mélanges de l'école française de Rome” 48 (1931), s. 124–169.
- Marrou H.-I., „Doctrina” et „disciplina” dans la langue des Pères de l'Église, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 9 (1934), s. 2–23.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Marrou H.-I., *L'école de l'antiquité tardive*, w: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 22, Spoleto 1975, s. 127–143.
- Marrou H.-I., *Les arts libéraux dans l'antiquité classique*, w: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du IV^e congrès international de philosophie médiévale*, Montréal–Paris 1969, s. 5–27.
- Marrou H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.
- Maselli G., *Lingua e scuola in Gellio grammatico*, Lecce 1979.
- McNally R.E., *Isidorian Pseudepigrapha in the Early Middle Ages*, w: *Isidoriana: Colección de estudios sobre isidoro de Sevilla, publicados con ocasion del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 305–316.
- Michałowska T., *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Wrocław 2007.
- Michel A., *Le philosophe et l'antiquaire: à propos de l'influence de Varron sur la tradition grammaticale*, w: *Varron: grammaire antique et stylistique latine*, red. J. Collart, Paris 1978, s. 163–170.
- Milewski T., *Językoznawstwo*, Warszawa 1965.
- Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936.
- Morgan T., *Literate education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge 1998.
- Morillon S., *Cicéron et les écoles grammaticales de son temps*, w: *Varron: grammaire antique et stylistique latine*, red. J. Collart, Paris 1978, s. 253–262.
- Muguiro I., *Teologia del pecado en San Isidoro de Sevilla*, Lima 1975.
- Mullins S.J., *The spiritual Life according to Saint Isidor of Seville*, Washington 1940.
- Mundó A., *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VII*, w: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 4, Spoleto 1957 (1956), s. 73–117.

- Murphy J.J., *Rhetoric in the Middle Ages. Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London 1974.
- Murray G., *The Beginnings of Grammar or First Attempts at a Science of Language in Greece*, w: *Greek Studies*, red. G. Murray, Oxford 1947, s. 171–191.
- Navarro L., *L'idea di Roma in Isidoro di Sevilla*, Roma 1989.
- Norberg D., *Étymologie et changement de sens*, w: *La lexicographie du latin médiévale et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge*, Colloque international du CNRS, Paris 18–21 octobre 1978, red. P. Barkan, Paris 1981, s. 77–96.
- Norden E., *Die Antike Kunstprosa. Vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, t. 2, Darmstadt 1958.
- O'Donnell J., *Cassiodorus*, London 1979.
- Paulmier-Foucart M., *Les „Étymologies” d'Isidore de Séville dans „Speculum Maius” de Vincent de Beauvais*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris, 14–16 mai 1990*, red. J. Fontaine, C. Pellistrandi, Madrid 1992, s. 269–283.
- Pérez de Urbel J., *Isidor von Sevilla: sein Leben, sein Werk, seine Zeit*, Köln 1962.
- Pérez Llamazares J., *San Isidoro de Sevilla, monje?*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 39–55.
- Pfeiffer R., *History of Classical Scholarship*, Oxford 1971.
- Pizzani U., *Il filone enciclopedico nella patristica da Sant'Agostino a Sant'Isidoro di Siviglia*, „Augustinianum” 14 (1974), s. 667–696.
- Pizzani U., *Schema agostiniano e schema varroniano della disciplina grammaticale*, w: *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia, poesia latina*, red. B. Riposati, t. 2, Rieti 1979, s. 397–411.
- Poerck de G., *Etymologia et origo à travers la tradition latine*, w: *Anamnesis. Gedenkboek Dr. E.A. Leemans*, Brugge 1970, s. 192–228.
- Poirel D., *Un manuel d'exégèse spirituelle au service des prédicateurs: les Allegoriae d'Isidore de Séville*, „Recherches Augustiniennes” 33 (2003), s. 95–107.
- Porzig W., *Die Rezensionen der Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, „Hermes” 72 (1937), s. 129–170.
- Rajna P., *Le denominazioni Trivium e Quadrivium: con un singolare accessorio*, „Studi Medievali”. Nuova series, 1 (1928), s. 4–36.
- Rand E.K., *The New Cassiodorus*, „Speculum” 13 (1938), s. 443–447.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2–3, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996–1999.
- Recaredo García B., *Espiritualidad y 'lectio divina' en las „Sentencias” de San Isidoro de Sevilla*, Zamora 1980.
- Reguła św. Leandra i św. Izydora z Sewilli*, w: *Starożytne reguły zakonne*, tłum. I. Gano, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1980, s. 263–270.

- Reydellet M., *La diffusion des „Origines” d’Isidore de Séville au Haut Moyen Âge*, „Mélanges d’archéologie et d’histoire” 78 (1966), s. 395.
- Reydellet M., *Les intentions idéologiques et politiques dans la „Chronique” d’Isidore de Séville*, „Mélanges d’archéologie et d’histoire” 82 (1970), s. 363–400.
- Richardson N., *Aristotle and Hellenistic Scholarship*, w: *La philologie grecque à l’époque hellénistique et romaine*, red. F. Montanari, Vandoeuvres–Genève 1994, s. 7–38.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie zachodniej (VI–VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.
- Rijk de M.J., *Enkuklios paideia. A Study of Its Original Meaning*, „Vivarium” 3 (1965), s. 24–93.
- Ritschl F., *Opuscula filologica*, t. 3, Leipzig 1877.
- Robins R.H., *A Short History of Linguistics*, Bloomington–London 1967.
- Robins R.H., *Ancient and Mediaeval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*, London 1951.
- Rodríguez I., *Cántico de San Isidoro a España*, „Helmántica” 12 (1961), s. 177–226.
- Rück K., *Die Naturalis Historia des Plinius im Mittelalter. Exzerpte aus der Naturalis Historia auf den Bibliotheken zu Lucca*, Paris–Leiden 1898.
- Rzyska krytyka i teoria literatury. Wybór, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1983.
- Schaerer R., *Episteme et techne. Étude sur les notions de connaissance et d’art d’Homère à Platon*, Mâcon 1930.
- Schenkeveld D.M., *Scholarship and Grammar*, w: *La philologie grecque à l’époque hellénistique et romaine*, Vandoeuvres–Genève 1994, s. 263–306.
- Schindel U., *Enargia, Metathesis, Metastasis: Figurendefinitionen bei Isidor und Quintilian*, „Glotta” 81 (1993), s. 112–119.
- Schindel U., *Zur frühen Überlieferungsgeschichte der „Etymologiae” Isidors von Sevilla*, „Studi Medievali”. Seria 3, 29 (1988), s. 587–605.
- Schmekel A., *Isidor von Sevilla, sein System und seine Quellen*, w: tegoż, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 2, Berlin 1914.
- Schmidt R., „Origines“ oder „Etymologiae“? *Die bezeichnung der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla in den Handschriften des Mittelalters*, w: *Festschrift für Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstag am 9. August 1953 dargebracht von seinen Schülern, Freunden und Fachgenossen*, red. A. Hofmeister, U. Scheil, Halle 1955, s. 223–232.
- Schreiner K., *Litterae mysticae. Symbolik und Pragmatik heiliger Buchstaben, Texte und Bücher in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*, w: *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, wyd. C. Maier, München 2002, s. 277–338.
- Schröter R., *Studien zur varronischen Etymologie 1*, Wiesbaden 1960.
- Schweickard W., *Etymologia est origo vocabulorum... Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla*, „Historiographia Linguistica” 12 (1985), s. 1–25.
- Séjourné P., *Le dernier Père de l’Église. Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l’histoire du droit canonique*, Paris 1929.

- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993.
- Shanzer D., *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's „De nuptiis Philologiae et Mercurii” Book 1*, Berkeley 1986.
- Simon M., *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der „Artes liberales” von Varros „Disciplinarum Libri”*, „Philologus” 110 (1966), s. 88–101.
- Simone F., *La „reductio artium ad Sacram Scripturam” quale espressione dell’umanesimo medievale fino al secolo XII*, „Convivium” 2 (1949), s. 887–927.
- Simone R., *Sémiologie augustinienne*, „Semiotica” 6 (1972), s. 1–31.
- Sofer J., *Lateinisches und romanisches aus den Etymologiae des Isidorus von Sevilla – untersuchungen zur lateinischen und romanischen Wortkunde*, Göttingen 1930.
- Soto Posada G., *La función de la semejanza en las „Etimologias” de san Isidoro de Sevilla*, Medellín 1980.
- Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères d’Eglise de Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*, Paris 1957.
- Stahl W.H., Johnson R., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts: The Marriage of Philology and Mercury*, London 1971.
- Stahl W.H., *Roman Science – Origins, Development and Influence to the Later Middle Ages*, Madison 1962.
- Starowieyski M., *Isidore de Séville et les apocryphes*, w: *De Tertullien aux Mozarabes: Mellanges offerts à J. Fontaine*, t. 1, Paris 1992, s. 133–139.
- Starowieyski M., *Izydor z Sewilli i apokryfy*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 40-letniej pracy naukowej i dydaktycznej prof. dr hab. M. Jaczynowskiej*, red. J. Zajac, Toruń 1992, s. 151–157.
- Starowieyski M., *Izydor z Sewilli*, „Meander” 22 (1967), s. 453–466.
- Starowieyski M., *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli*, cz. I: *Literatura grecka*, „Meander” 29 (1974), s. 357–367; cz. II: *Literatura rzymska*, „Meander” 30 (1975), s. 19–35.
- Stéfanini J., *Remarques sur l’influence de Varron grammairien au Moyen Âge at à la Renaissance*, w: *Varron: grammaire antique et stylistique latine*, red. J. Collart, Paris 1978, s. 185–192.
- Steinthal H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1863.
- Stroheker K.F., *Germanentum und Spätantike*, Zurich–Stuttgart 1965.
- Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
- Strzelecki W., *Studia Isidorea*, „Eos” 40 (1939), s. 28–48.
- Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia, poesia latina*, red. B. Riposati, t. 2, Rieti 1979.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1975.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław–Kraków 1960.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1993.

- The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, red. D.L. Wagner, Indiana 1983.
- Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1900–.
- Thompson E.A., *Goths in Spain*, Oxford 1969.
- Thompson E.A., *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982.
- Traglia A., *Etimologia e sinonimia in Nigidio Figulo*, w: *Varron: grammaire antique et stylistique latine*, red. J. Collart, Paris 1978, s. 273–289.
- Troncarelli F., *Vivarium. I libri, il destino*, Turnhout 1998.
- Tuñón de Lara M., Valdeón Baruque J., Domínguez Ortiz A., *Historia Hiszpanii*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 1997.
- Vaccari A., *Una fonte del „De ortu et obitu Patrum” di S. Isidoro*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, red. P.J.A. de Aldama, Roma 1936, s. 165–175.
- Varron: grammaire antique et stylistique latine*, red. J. Collart, Paris 1978.
- Vega A.C., *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas*, w: *Colección de estudios sobre isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 78–87.
- Verger J., *Isidore de Séville dans les universités médiévales*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris, 14–16 mai 1990*, red. J. Fontaine, C. Pellistrandi, Madrid 1992, s. 259–267.
- Vollmann B., *Priscilian*, w: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XIV, red. H. Gärtner, München 1974, kol. 485–559.
- Watson G.R., *Theta nigrum*, „*The Journal of Roman Studies*” 42, 1–2 (1952), s. 56–62.
- Weissengruber F., *Zu Cassiodors Vertung der Grammatik*, „*Wiener Studien*” 3 (1969), s. 198–210.
- Wilmanns A., *De M. Terentii Varronis libris grammaticis*, Berlin 1864.
- Wilpert J., *Il più antico ritratto di Sant'Agostino*, w: *Miscellanea Augustiniana*, red. G. Morin, t. 2, Roma 1931, s. 1–3.
- Wolanin H., *Słowotwórstwo w myśli językoznawczej starożytnej Grecji. Od Homera do Dionizjusza Traka*, Kraków 1996.
- Wolfram H., *Germanie*, tłum. R. Darda, Kraków 1996.
- Wolfram H., *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab, I. Dębek, K. Berger, Warszawa–Gdańsk 2003.
- Zelzer M., *Cassiodoro come continuatore del rinascimento del quarto secolo*, w: *Cassiodoro: dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace: Atti del convegno internazionale di studi – Squillace 2–27 ottobr. 1990*, red. S. Leanza, Messina 1993, s. 221–231.
- Zientara B., *Świt narodów europejskich: powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1996.
- Zumthor P., *Étymologie (essai d'histoire sémantique)*, w: *Festschrift Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag. 18. mai 1968*, red. K. Baldinger, Tübingen 1968, s. 873–893.

Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce, wybór i oprac. M. Cytowska, T. Michałowska, Warszawa 1999.

2. Teksty autorów starożytnych i średniowiecznych w oryginale i w tłumaczeniach

* Teksty oryginalne autorów chrześcijańskich starożytnych i średniowiecznych oraz dokumenty kościelne, o ile nie zaznaczono inaczej, cytuję według: J.P. Migne, *Patrologia latina*, Paris 1844–1855. W przypadku pozostałych autorów bibliograficzny opis wydania pojawia się jedynie przy ważniejszych pozycjach.

** Polskie tłumaczenia cytowanych tekstów greckich i łacińskich podaję za istniejącymi przekładami, co zaznaczam w tekście rozprawy poprzez nazwisko tłumacza umieszczone na końcu przytaczanego fragmentu.

Arystoteles

- *Ethica Nicomachea*, wyd. F. Susemihl, O. Apelt, Lipsiae 1912.
- *Etyka nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, t. 5, Warszawa 1996.

Augustyn

- *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, wyd. bilingwiczne, tłum. i kom. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- *O porządku*, tłum. W. Seńko, w: *Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001.
- *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998.
- *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979.

Cyceron

- *Brutus*, wyd. E. Malcovati, Leipzig 1970.
- *Brutus, czyli O sławnych mówcach*, tłum. E. Rykaczewski, Poznań 1873.
- *Brutus, czyli O sławnych mówcach*, tłum. i wstęp M. Nowak, Warszawa 2008.
- *De inventione*, wyd. E. Ströbel, Lipsiae 1915.
- *O inwencji retorycznej*, tłum. K. Ekas, oprac. B. Awianowicz, Warszawa 2013.
- *De officiis*, wyd. C.F.W. Müller, Lipsiae 1906.
- *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, t. 1–2, Warszawa 1960.
- *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, oprac. M. Plezia, Wrocław 1954.
- *De oratore*, wyd. K. Kumaniecki, Leipzig 1969.
- *O mówcy*, tłum. J. Korpanty, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1983, s. 147–161 (fragmenty).
- *O mówcy*, tłum. opr. i koment. B. Awianowicz, Kęty 2010.

- *Mowy wybrane*, tłum. J. Mrukówna, D. Turkowska, S. Kołodziejczyk, Warszawa 1960.
- De proprietate sermonum vel rerum*, wyd. M.L. Uhlfelder, Romae 1954.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. H. Diels, Berlin 1959.
- Dionizjusz Trak, w: Lallot J., *La Grammaire de Denys le Thrace*, Paris 1998.
- Epicurea*, wyd. H. Usener, Lipsiae 1887.
- Galen, *Zachęta do studiowania sztuk*, oprac. i tłum. M. Szarmach, „Meander” 7–9 (1990), s. 205–223.
- Gelliusz Aulus, *Le notti attiche*, wyd., tłum. i oprac. F. Cavazza, Bologna 1989.
- Grammaticae Romanae Fragmenta*, wyd. H. Funaioli, Leipzig 1907.
- Grammatici Latini*, wyd. H. Keil, t. 1–8, Lipsiae 1855–1880.
- Grzegorz Wielki
- *Moralia: komentarz do Księgi Hioba*, t. 1–2, tłum. T. Fabiszak, A. Strzelecka, R. Wójcik, E. Buszewicz, Kraków 2006.
 - *Listy*, t. 1–2, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954.
- Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, tłum. K. Liman, T. Richter, Kraków 2002.
- Hieronim, *Listy*, t. 1–3, tłum. J. Czuj, Warszawa 1952–1954.
- Homer
- *Ilias*, wyd. W. Dindorf, Lipsiae 1868–1869.
 - *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972.
- Horacy, *Dzieła wszystkie*, t. 1–2, oprac. O. Jurewicz (wyd. biblingwiczne), Wrocław–Warszawa–Kraków 1988.
- Ildefons z Toledo, w: *El „De viris illustribus” de Ildefonso de Toledo*, wyd. i oprac. C. Codoñer, Salamanca 1972.
- Isidorus Hispalensis – wydania:
- André J., wyd., *Isidorus: Etymologiae XII*, Belles Lettres, Paris 1986.
 - André J., *Isidorus: Etymologiae XVII*, Belles Lettres, Paris 1981.
 - Andrés Santos F.J., Yarza Urquiola V., wyd., *Etymologiae V*, Belles Lettres, Paris 2013.
 - Arévalo F., wyd., *Isidori episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia*, t. 1–7, Roma 1797–1803 (ML 81–84).
 - Bigne de la M., wyd., *Opera omnia*, Parisiis 1580.
 - Breul du J., wyd., *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi, Opera Omnia quae extant*, Paris ¹1601 (Coloniae Agrippinae ²1617).
 - Campos Ruíz J., wyd., *Regula monastica*, w: *Reglas monásticas de la España visigoda*, Biblioteca de Autores Cristianos 321, Madrid 1971, s. 90–125.
 - Cantó Llorca J., wyd., *Etymologiae XVIII*, Belles Lettres, Paris 2007.
 - Cazier P., wyd., *Isidorus Hispalensis: Sententiae*, Corpus Christianorum. Series Latina 111, Turnhout 1998.

- Chaparro Gomez C., wyd., *De ortu et obitu Patrum de Isidoro de Sevilla*, Belles Lettres, Paris 1984.
 - Chaparro Gomez C., wyd., *Etymologiae VI*, Belles Lettres, Paris 2012.
 - Codoñer C., wyd., *De differentiis liber I*, Belles Lettres, Paris 1992.
 - Codoñer C., wyd., *El „De viris illustribus” de S. Isidoro*, Salamanca 1964.
 - Codoñer C., wyd., *Isidorus Hispalensis: De differentiis I*, Belles Lettres, Paris 1992.
 - Feáns Landeira J., wyd., *Etymologiae XVI*, Belles Lettres, Paris 2011.
 - Fontaine J., wyd., *Isidore de Seville: Traité de la nature*, Bordeaux 1960.
 - Gasparotto G., wyd., *Etymologiae XIII*, Belles Lettres, Paris 2004.
 - Gasparotto G., Guillaumin J.-Y., wyd., *Etymologiae III*, Belles Lettres, Paris 2009.
 - Gasti F., wyd., *Etymologiae XI*, Belles Lettres, Paris 2010.
 - Grial J., wyd., *Diui Isidori Hispalensis episcopi, opera omnia*, Matriti 1597.
 - Guillaumin J.-Y., Monat P., wyd., *Etymologiae VII*, Belles Lettres, Paris 2012.
 - Guillaumin J.-Y., wyd., *Etymologiae XX*, Belles Lettres, Paris 2010.
 - Guillaumin J.-Y., wyd., *Isidore de Séville: Le livre des nombres*, Belles Lettres, Paris 2006.
 - Korte D., wyd., *Isidor ze Sevilly: Etymologiae I–III*, Praha 2000.
 - Lawson C.M., wyd., *Isidorus Hispalensis: De origine officiorum*, Corpus Christianorum. Series Latina 113, Turnhout 1989.
 - Lindsay W.M., wyd., *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, t. 1–2, Oxford 1911.
 - Marshall P.K., wyd., *Etymologiae II*, Belles Lettres, Paris 1983.
 - Martín J.C., wyd., *Chronica*, Corpus Christianorum. Series Latina 112, Turnhout 2003.
 - Oroz Reta J., Marcos Casquero M.A., wyd., *San Isidoro de Sevilla: Etimologías I–X*, Madrid 1982.
 - Reydellet M., wyd., *Etymologiae IX*, Belles Lettres, Paris 1984.
 - Roca Melia I., wyd., *Los tres libros de las „Sentencias” de Isidoro*, Madrid 1971.
 - Rodríguez Alonso C., wyd., *Las historias de los Godos, Vándalos y Suevos*, León 1975.
 - Rodríguez-Pantoja M., wyd., *Etymologiae XIX*, Belles Lettres, Paris 1995.
 - Sánchez Martín J.M., wyd., *Isidorus Hispalensis: Versus*, Corpus Christianorum. Series Latina 113A, Turnhout 2000.
 - Spevak O., wyd., *Etymologiae XIV*, Belles Lettres, Paris 2011.
 - Ulloa B., wyd., *Diui Isidori Hispalensis episcopi opera*, Madrid 1778.
- Isocrates, *Orationes*, wyd. G.E. Bensler, F. Blass, t. 1–2, Lipsiae 1907.
- Izydor – tłumaczenia
- *Księga o herezjach*, tłum. i oprac. M. Cholewa, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), s. 59–81.
 - *O winorośli (Etymologiae VII 5)*, tłum. wstęp i oprac. T. Krynicka, „Vox Patrum” 23 (2002), t. 40–41, s. 567–575.

- *Reguła świętego Izydora z Sewilli*, w: *Starożytne reguły zakonne*, tłum. I. Gano, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1980, s. 301–318.
- *Sentencje anielskie*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, wstęp J. Szymański, Kraków 2003, s. 27–60.
- *Sentencje*, tłum. T. Krynicka, Kraków 2012.

Kasjodor

- *Cassiodori senatoris Institutiones*, wyd. R.A.B. Mynors, Oxford 1937.
- *Le istituzioni*, tłum., wpr. i kom. M. Donnini, Roma 2001.

Kwintylijan

- *Institutio oratoria*, wyd. i tłum. J. Cousin, Paris 1975.
- *Kształcenie mówcy*, tłum. M. Brożek, Warszawa 2002 (fragmenty).

La colección canónica Hispana, wyd. G. Martínez Díez, Madrid 1953.

Laterculus regum Visigothorum, wyd. Th. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica, AA XI, Berolini 1895, s. 457–469.

Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton, wyd., tłum. i oprac. M. Armand Cassan, Paris 1830.

Makrobiusz

- *Commentarium in 'Somnum Scipionis' libri duo*, wyd., wpr., tłum. i oprac. L. Scarpa, Padova 1981.
- *Commento al 'Somnium Scipionis'*, wyd., wpr., tłum. i oprac. M. Regali, Pisa 1983.
- *I saturnalia*, tłum. i oprac. N. Marinone, Torino 1967.

Marcjanus Kapella

- *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, wyd. J. Willis, Leipzig 1983.
- *De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus. Introduzione, traduzione e commento*, wyd. L. Lenaz, Padova 1975.
- *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, wpr., tłum. i oprac. L. Scarpa, Padova 1988.
- *Le nozze di Filologia e Mercurio*, wyd. I. Ramelli, Milano 2001.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. A. Jankowski OSB, Biblia Tysiąclecia, wyd. IV, Poznań–Warszawa 1995.

Platon

- *Gorgiasz*, tłum. S. Witwicki, Warszawa 1958.
- *Kratylos*, tłum. i koment. W. Stefański, wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1990.
- *Oeuvres complètes: Cratyle*, t. 5.2, wyd. L. Méridier, Paris 1931.
- *Oeuvres complètes: Gorgias – Ménon*, t. 3.2, wyd. A. Croiset, Paris 1963.

Seneka

- *Senecas 88. Brief: über Wert und Unwert der freien Künste*, wyd. i oprac. A. Stückelberger, Heidelberg 1965.
- *Listy moralne do Lucylliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998.

BIBLIOGRAFIA

Serwiusz, w: *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina Commentarii*, wyd. H. Thilo, t. 1–2, Lipsiae 1923.

Solinus, w: *C. Iulii Solini: Collectanea rerum memorabilium*, wyd. Th. Mommsen, Berlin 1895.

Stoicorum Veterum Fragmenta, wyd. J. von Arnim, t. 1–4, Leipzig 1903–1905.

Terencjusz, *Comoediae*, wyd. A. Fleckeisen, Lipsiae 1897.

Warron

- *De lingua latina*, wyd. M.A. Marcos Casquero, Barcelona–Madrid 1990.
- *De lingua latina X*, wyd. D.J. Taylor, Philadelphia 1996.
- *La langue latine*, t. 2, livre 6, wyd. P. Flobert, Paris 1985.

Wergiliusz

- *Énéide*, t. 1–3, wyd. J. Perret, Paris 1987–1993.
- *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.

Witruwiusz

- *De l'architecture*, livre 1, wyd. P. Fleury, Paris 1990.
- *O architekturze ksiąg dziesięć*, tłum. A. Sadurska, Warszawa 1999.

STRESZCZENIE

Koncepcja *artes liberales* stanowi paradygmat, w którym skupiają się wątki kluczowe dla naszej kultury: kulturowy ideał człowieka szlacheckiego, stosunek do wiedzy i poznania, filozofia, a w końcu sam ogląd świata opisywanego przez poszczególne dziedziny sztuk. Dzieła Izydora pozwalają z kolei w doskonały sposób przyjrzeć się tej idei w kluczowym momencie, kiedy była ona już uformowana i miała wejść na stałe do średniowiecznego kanonu pojęć. Tym zaś, co nadaje niezwykle ryś Izydorowej koncepcji sztuk, jest preponderancja gramatyki. W jego oczach gramatyka była nie tylko pierwszą w kolejności *ars*, ale też pierwszą co do ważności, zawierającą w sobie wszystkie inne, *origo et fundamentum liberalium litterarum*, po prostu sztuką sztuk. Tworzy ona spójność całej idei *artes liberales* oraz przenika do treści wszystkich składających się na nią dziedzin. Dlatego to właśnie gramatyka stała się centralnym punktem rozważań. Podstawową metodą badawczą zastosowaną wobec tekstów Izydora, które tworzą bogatą tkaninę splecioną głównie z ekscerptów z dzieł innych autorów, jest *Quellenforschung* – poszukiwanie źródeł bezpośrednich zapożyczeń oraz poszukiwanie korzeni pojawiających się w jego pismach terminów, pojęć i idei. W wyniku tych poszukiwań okazuje się, że wielobarwna materia dzieł Sewilczyka utkana została wprawdzie z cytatów, lecz na podstawie jego własnej myśli, odbijającej oryginalne koncepty. Dodatkowo trzeba stwierdzić, że sposób, w jaki Izydor przetwarzał informacje, jest uderzająco „współczesny” dla dzisiejszego czytelnika i słusznie został on obwołany patronem Internetu.

SUMMARY

Grammar within liberal arts in the works of Isidore of Seville. Origo et funamentum liberalium litterarum

Isidore of Seville (560–636) lived at the turn of antiquity and the Middle Ages. His numerous works transmitting and transforming the cultural and scientific heritage of the classical world became mandatory lecture throughout Europe for centuries. The most important factors featuring our culture such as a concept of ideal man, education, philosophy and a general view of the world, is being focused in the concept of the Seven Liberal Arts. Therefore researching this through writings of the author who influenced his posterity so much gives a key to understand concepts essential for the European identity. The most distinctive characteristic of Isidore's theory of the Liberal Arts is the leading role of grammar, so this is why it will be the central point of my investigation.

The book consists of three main chapters. The first one introduces historical circumstances, draws the life of the Saint and also contains a detailed description of his works pointing out the elements important for further study. The second chapter presents the beginnings and evolution of the concept of Liberal Arts, where a starting point is a lexical analysis of Latin terms *ars*, *disciplina* and their Greek equivalents *techne*, *episteme*. Next, various distinctions between the disciplines are described – the ones considered *as logikai*, *semnai*, *sofai* – that suit noble people, and the others – *banausoi* – that require the use of physical strength, being therefore the domain of the slaves. Then, the question of the *enkyklios paideia* is analyzed, both in terms of its lexical and historical connotations. The set of the disciplines that it contains, becomes the nucleus of the Arts' canon. At this point the emergence of the terminology and order of the Liberal Arts is explored. Finally, Isidore's opinion on definition, canon and order of occurrence of the Arts is presented in context of Christian culture. The third chapter explains all aspects of the Isidore's grammar: firstly, a traditional background presented as a sketch of the development of this discipline, secondly, the personal view of the Sevillian on grammatical issues, thirdly, all philosophical and theological implications connected with the use of grammatical methods to be found in Isidore's works.

SUMMARY

Following ancient philosophers Isidore thought that language had an indissoluble relationship with the real world. That is why he was so much interested in etymology – this method allowed to discover *origo* – a deep original meaning of the word and therefore to approach the deepest nature of the thing denoted by this word. What is more, he believed that even single letters give an access to the described phenomenon, so he compared letters to the atoms forming the universe. Such a shift of focus from the language in general to the written word as a tool of cognition had at least two reasons. First of all, the culture of the times was concentrated on capturing and organizing in the written form the fragments of knowledge survived from antiquity; a great number of anthologies, commentaries, selections of writings was appearing at the fall of Empire. Moreover, Christianity was based on the Bible, which books while studied and commented gave access to the mystery of God and Universe. In this situation, it is not surprising that Isidore considered grammatical methods, enabling the exploration of the written text, as cognitive methods in general. While other arts of *trivium* (rhetoric and dialectic) and mathematical *quadrivium* (arithmetic, geometry, music and astronomy) has been incorporated by the Sevillian in the scheme of philosophy, grammar was left apart. This does not mean that the first Art is not related to the knowledge of things divine and human, but on the contrary, it was the basis and foundation of all the other Arts – *Origo et fundamentum liberalium litterarum*.



Dr Anna Ledzińska jest absolwentką filologii klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Doktorat poświęcony gramatyce i sztukom wyzwolonym w pismach Izydora z Sewilli obroniła na Wydziale Polonistyki UJ. Zajmuje się badaniami leksykalnymi oraz hagiografią polskiego średniowiecza łacińskiego. Jest również współautorką *Słownika łaciny średniowiecznej w Polsce* i uczestniczy w tworzeniu *Elektronicznego korpusu języka łacińskiego na ziemiach polskich*.

Autorka przekonała mnie [...], że jest naprawdę przejęta fascynującym zjawiskiem, jakim było budowanie przez Izydora w niewyobrażalnym trudzie pomostu pomiędzy kulturą antyczną a średniowieczem, że fascynują ją czasy zmiany i transformacji, a także osoba Świętego, którego rolę w komunikacji kulturowej potwierdził współczesny Kościół, czyniąc go patronem Internetu. Wreszcie, że sprawia jej przyjemność spolszczanie tekstów autora, którym ludzie „mówili” przez wieki. [...] Przekłady te są jasne i – co w tłumaczeniach z łaciny zawsze trudno osiągnąć – można je czytać z przyjemnością.

prof. dr hab. Jerzy Axer
(z recenzji pracy doktorskiej)

Dysertacja [...] potwierdza nie tylko imponującą erudycję autorki, gruntowne opanowanie warsztatu badawczego, znakomite operowanie perspektywą porównawczą oraz metodą cytacji i selekcji materiału, lecz również nieprzeciętny talent filologiczny (w tym: translatorski).

prof. dr hab. Albert Gorzkowski
(z recenzji pracy doktorskiej)

Książka jest dowodem wysokich kompetencji filologicznych, dowodzi perfekcyjnego opanowania bogatej i wielojęzycznej literatury przedmiotu. [...] Wypada też podkreślić liczne, stojące na bardzo wysokim poziomie doskonałe tłumaczenia tekstów łacińskich, dokonane osobiście przez dr Ledzińską.

dr hab. Elwira Buszewicz, prof. UJ
(z recenzji wydawniczej)

W Polsce nie powstała dotąd monografia poświęcona biskupowi Sewilli, a biorąc pod uwagę ilość materiału, jaki znajdujemy w pracy Anny Ledzińskiej, szczegółowe informacje biograficzne, niezwykle obszerną, dotyczącą całej twórczości biskupa bibliografię, jej praca, choć zasadniczo napisana z innym zamierzeniem, z powodzeniem rolę takiej monografii może wypełniać.

dr hab. Michał Rzepiela, prof. IJP PAN
(z recenzji wydawniczej)

ISBN 978-83-64007-11-8

