

Humanizm średniowieczny

I

Mówiąc o humanizmie, mamy zazwyczaj na myśli humanizm renesansowy. Jednak prace badaczy XX-wiecznych ujawniły tkwiące w epoce wcześniejszej korzenie tego nurtu, wykazały istnienie średniowiecznych źródeł humanizmu. Dowiodły też, że proces przechodzenia z jednej epoki do drugiej miał charakter ewolucyjny.

Myśl o przenikaniu się nurtów tradycji starożytnej i chrześcijańskiej zawarta została w dziele Ernsta Roberta Curtiusa¹. Natomiast Stanisław Łempicki stwierdzał, iż:

humanizm jest prądem wiecznym i wiecznie wracającym. Wykwitł on z pracy duchowej grecko-rzymskiego antyku i dopóki ta starożytność w świadomości naszej żyje i nie przestała na nas działać, dopóty fale humanizmu wracać będą do ludzkości. [...] Humanizm nie pojawił się w dziejach ludzkości raz, ale [...] „powracał”, tj. pojawiał się co pewien czas, co pewną epokę; mówimy przecież o humanizmie karolińskim (w IX w.), o humanizmie XII w., o wielkiej epoce humanizmu od XIV do XVI w. włącznie².

¹ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Bowerski, Kraków 1997, *passim*.

² S. Łempicki, *Renesans i humanizm w Polsce*, w: *Wiek złoty i czasy romantyzmu w Polsce*, wybór i oprac. J. Starnawski, Warszawa 1992, s. 28.

Z kolei Andrzej Borowski zauważył istnienie prądu humanistycznego, „który stopniowo, w ciągu tysiąclecia (od końca V w. po Chr.) wzrastał swą intensywność, aby już od XII w. jako tzw. humanizm średniowieczny czy też prerenesansowy dojrzewać w coraz liczniejszych ośrodkach kultury literackiej”³.

Już w 1923 r. w swojej książce *Renesans. Oświecenie. Romantyzm* Zygmunt Łempicki zwracał uwagę na wypowiedzi niektórych badaczy zachodnich, występujących jako obrońcy niedocenionego przez Jacoba Burckhardta (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860) średniowiecza i pierwiastka chrześcijańskiego w renesansie, wskazujących także na powolność procesu rozwoju odrodzenia z wieków średnich⁴. Odnotowując przedstawioną przez Zygmunta Łempickiego definicję humanizmu („pogląd na świat, który uważa za stosowne kształcić wszechstronnie siły ducha ludzkiego, głównie przy pomocy i pod wpływem kultury starożytnej”), warto przypomnieć – podzielane przez uczonego – zdanie Waltera Goetza, iż wzmożone oddziaływanie starożytności rozpoczęło się już wraz ze scholastyką i przejmowaniem prawa rzymskiego. A to właśnie scholastyka jako pierwsza przyznała starożytności autorytatywne stanowisko⁵. Znamienny jest wreszcie pogląd, który Zygmunt Łempicki powtórzył za Juliussem Kaerstem:

rozszerzenie historycznego horyzontu nie pozwala nam także widzieć w renesansie odrodzenia czegoś, co żyło, i było, i skończyło się, lecz raczej oddziaływanie czegoś, co w ogólnym rozwojowym procesie dziejów nie przestało być żywym pierwiastkiem, lecz w danych epokach silniej, w innych słabiej się ujawniało [podkr. M.W.]⁶.

W referacie wygłoszonym na kongresie w Nicei w 1935 r. Étienne Gilson⁷ również usiłował przeciwstawić się jednostronnemu

³ A. Borowski, *Renesans*, Warszawa 1992, s. 72.

⁴ Zob. Z. Łempicki, *Renesans. Oświecenie. Romantyzm*, Warszawa–Lwów 1923, s. 45–48.

⁵ *Ibidem*, s. 58, 66.

⁶ *Ibidem*, s. 68.

⁷ E. Gilson, *Filozofia średniowieczna a humanizm*, w: idem, *Heloiza i Abelard. Średniowieczne początki humanizmu*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1956, s. 276–296.

ujmowaniu odrodzenia w opozycji do średniowiecza, dowodząc, że pewne istniejące w wiekach średnich elementy mogły stanowić przygotowanie dla nadchodzącej nowej epoki. Wskazując na dwa ważne składniki, bez których nie ma prawdziwego humanizmu, tzn. filologię, służącą jako środek badania literatury antycznej, oraz wynikające z tych studiów dążenie do własnej przemiany, Gilson dowodził, że humanizm średniowieczny różnił się od renesansowego zasadniczo jedynie uboższą kompetencją filologiczną. Według niego szczególną formą humanizmu średniowiecznego był humanizm moralny, związany z myślą o zbawieniu: chrześcijańscy myśliciele zwracali się do starożytnych, by uzyskać wiedzę, czym jest człowiek. Chodziło o dogłębne poznanie natury, która, zepsuta przez grzech, miała być naprawiona dzięki łasce Odkupienia. Cycerońska definicja przyjaźni, wykorzystana przez Abelarda w doktrynie miłości i przez św. Bernarda w mistyce cysterskiej, cyceronianizm etyki św. Tomasza, stoicyzm Seneki przejęty przez etykę Rogera Bacona, tegoż uwielbienie dla stylu rzymianina, którego zniekształcone rękopisy starał się poprawiać – to fakty odsłaniające różne przejawy humanizmu u myślicieli średniowiecznych.

Oceniając średniowiecze, Gilson stwierdzał:

Niewątpliwie żadna epoka nie da się zamknąć w jednej prostej formule. W średniowieczu można znaleźć ludzi, którzy ulegli urokowi starożytności i pięknu literatury klasycznej, podobnie jak później spotyka się ich tak wielu w dobie odrodzenia; jest nawet prawdopodobne, że bardzo niewielu z tych, którzy sięgali do starożytności po idee, pozostało niewrażliwych na piękno formy, w jakiej znajdowali te idee wyrażone. Średniowiecze znało więc coś analogicznego do tego, co miało potem poznać odrodzenie. Oto co mówił już w X w., w samej jego pełni, Gerbert d'Aurillac, ówczesny papież noszący imię Sylwestra II: „Wobec tego, że filozofowie nigdy nie oddzielali sposobu wyrażania się od sposobu życia, ja także zawsze usiłowałem zarówno dobrze żyć, jak dobrze się wysławiać”. Oto jeden z tych ludzi, którzy [...] przechowali niejedną z tych mów Cyncerona, które rzekomo pierwsi odkryli dopiero w XVI w. nasi humaniści, czym się tak bardzo chlubili⁸.

⁸ *Ibidem*, s. 294–295.

W konkluzji referatu tego badacza pojawiło się dość śmiało zdanie, określające wzajemny stosunek obu epok: „tak pod względem literackim, jak i moralnym, odrodzenie polegało raczej na umożliwieniu pewnym bardzo głębokim tendencjom średniowiecza ich pełnego rozwoju [podkr. M.W.], doprowadzając niekiedy aż do przerostów, niż na przeciwstawianiu się owym tendencjom”⁹.

W latach 30. XX w. w studium *Renesans i humanizm w Polsce* przedstawione zostały wspomniane tezy Stanisława Łempickiego o humanizmie jako „prądzie wieczystym i wiecznie wracającym”, przy czym uczony tylko pokrótce zajął się tym zagadnieniem, wstępnie wyjaśniając pojęcia związane z charakterystyką renesansu. Zaznaczył natomiast, że „mówiąc o humanizmie trzeba zawsze dodawać odpowiednie określenie czasowe, które jest jego duszą i barwą; trzeba powiedzieć, czy mamy na myśli humanizm średniowieczny, humanizm renesansowy, czy humanizm zaadoptowany XVII lub XIX wieku”¹⁰.

Historią humanizmu zajął się Giuseppe Toffanin (*Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, 1933). W późniejszym wydaniu swojej książki w rozdziale poświęconym XII stuleciu do realizowanych w owym czasie wartości humanistycznych badacz zaliczył: wydobycie rękopisów z zapomnienia, pragnienie sławy, przeciwstawienie ducha naturze i tęsknotę za tradycją rzymską¹¹. Stwierdzenie to poparte zostało cytatami z dzieł Gotfryda z Viterbo, Ottona z Fryzycji, Aleksandra Neckhama czy Waltera Mapa. Toffanin zwrócił uwagę na rolę, jaką w ówczesnej filozofii moralnej i literaturze odgrywali Cyzero, Seneka, Horacy, Terencjusz, Salustiusz, Juwenalis. Na przykładzie Abelarda i Jana z Salisburypokazał, jak humaniści XII w. godzili ze sobą dialektykę i retorykę, racjonalizm dialektyczny i racjonalizm retoryczny, ukazał ich poszukiwanie współzależności myśli religijnej i świeckiej.

⁹ *Ibidem*, s. 295.

¹⁰ S. Łempicki, *op. cit.*, s. 29.

¹¹ G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, vol. 1: *Il secolo senza Roma (il duecento)*, Bologna 1950, s. 15–22.

„Humanizm średniowieczny” jako pełnoprawne pojęcie wprowadzone zostało przez Curtiusa w jego fundamentalnym dziele *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), przy czym autor nie rozpatrywał już związanych z tym terminem zagadnień teoretycznych, lecz referował fakty kojarzone z nurtem humanistycznym w XII stuleciu. Powołując się na prace Charlesa Homera Haskinsa (*The Renaissance of the Twelfth Century*, 1928) i Jeana Adhémara (*Influences antiques dans l'art du moyen âge*, 1939), niemiecki uczony przypomniał dokonania okresu zwanego „renesansem XII wieku”. Zaakcentował rozkwit szkół katedralnych (wspierany przez gramatykę i retorykę „humanistyczny platonizm Chartres”) i znaczenie „wielkich humanistów XII w., Sugera i Jana z Salisbury”, wzmacniających swym osobistym działaniem prąd starożytny¹². Curtius uznał szkołę w Chartres za jeden z głównych ośrodków studiów humanistycznych w XII w., gdzie działali zarówno Anglicy (Jan z Salisbury), jak i Francuzi. Wpływ tradycji tej szkoły zaznaczył się również w XIII-wiecznym szkolnictwie angielskim, łącząc się – zwłaszcza w Oksfordzie – z arabskim przyrodoznawstwem i „metafizyką światła”, a tamtejszymi wybitnymi myślicielami byli Robert Grosseteste i Bacon. W owym ośrodku nacisk kładziono także na studia filologiczne¹³.

W związku ze szkołą w Chartres Curtius zwrócił uwagę na przemianę, jaka zaszła ówczesnie w ideale wychowawczym: nawiązując do wzorców antycznych (Cycero, Kwintyliusz, św. Augustyn), przyjmowano retorykę za czynnik scalający całą edukację. Idea ta była szczególnie widoczna w pismach Jana z Salisbury, jednej „z najbardziej pociągających osobowości zarówno jako pisarz, jak i jako człowiek w całym dwunastym stuleciu”¹⁴. Przeciwwstawiając się niejakiemu Cornificiusowi, uważającemu retorykę za zbędną, Jan odrzucał modną wówczas dialektykę i stwierdzał, że „retoryka stanowi piękne i owocne połączenie między umysłem

¹² E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 59–60.

¹³ *Ibidem*, s. 62–63.

¹⁴ *Ibidem*, s. 83.

a wyrazem¹⁵. Wyłączenie teorii retorycznej ze studiów filozoficznych byłoby równoznaczne ze zniszczeniem całego systemu wyższego nauczania. W swojej wypowiedzi Jan odwoływał się do doktryny Cyncerona, wyrażonej w *De inventione*, „wedle której rozum i wymowa (*ratio et oratio*) razem tworzą podstawę obyczajów i społeczeństwa”. Wskazując na ten humanistyczny ideał, Curtius nie wahał się mówić o pokrewieństwie intelektualnym Jana z Salisbury i Petrarcki¹⁶.

W rozdziale poświęconym Bogini Naturze Curtius wprowadził rozróżnienie na humanizm chrześcijański, z „najczystszyim przedstawicielem” Janem z Salisbury, i humanizm pogański, reprezentowany przez Bernarda Silvestris. Wszelkie dociekania geograficzne, historyczne i botaniczne tego ostatniego mają swoje źródło w poezji rzymskiej. Jego Natura to Natura Klaudiana, uczestnicząca w istocie Bożej, ale także powiązana z materią. Bernard tworzy synkretyczny obraz wszechświata, „w którym są bóstwa wyższe i niższe, emanacje, duchy astralne i duchy natury. Wszystko to zanurzone jest w atmosferze kultu płodności, w którym mieszają się religia i seksualizm¹⁷. Uczony zauważył też, że właśnie w kołach humanistycznych XII w. występowała pozbawiona uprzedzeń erotyczna szczerość, czego dowodziła poezja tworzona przez niektórych duchownych.

Z kolei Władysław Tatarkiewicz, badając rozwój kultury filozoficznej, w podręczniku *Historia filozofii* (pierwsze wydanie w 1931 r., tom pierwszy poszerzony od szóstego wydania w 1968 r.) w rozdziale poświęconym pierwszemu okresowi filozofii średniowiecznej zatytułował jeden z podrozdziałów *Szkoła w Chartres. Humanizm wczesnego średniowiecza*. Zapewne przy wykorzystaniu istniejących już nowszych ustaleń, autor bez wahania, ale też nie udzielając bliższych wyjaśnień co do rozumienia tego pojęcia, posłużył się terminem „humanizm” w odniesieniu do XII w. Dopiero opinie składające się na charakterystykę tego okresu przyniosły więcej

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 83–84.

¹⁷ *Ibidem*, s. 120.

informacji o wyznacznikach humanizmu średniowiecznego, jakie brał pod uwagę uczoney. Pojawiły się więc: różnorodność zainteresowań, pasja zbierania materiałów, odszukiwanie starożytnych wzorów, wypracowywanie metody i terminologii, wytwarzanie i ścieranie się nowych koncepcji, postawa empiryczna i racjonalistyczna. Zdaniem Tatarkiewicza, gromadząca humanistów szkoła w Chartres reprezentowała myślenie filologiczne i retrospektywne, interesowała się zjawiskami historycznymi i zdarzeniami współczesnymi, a Jan z Salisbry był „najpierwszym humanistą swojego wieku; był człowiekiem o wykwintnej kulturze umysłowej, znawcą klasyków, [...] kronikarzem współczesnego życia umysłowego”¹⁸.

Znacznie więcej uwagi „średniowiecznym korzeniom” renesansowego humanizmu poświęcił w swoich studiach Paul Oskar Kristeller, a zwłaszcza w – opartym na wykładzie z 1944 r. – artykule *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance* (wydanym w zbiorze *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956). Zajmując stanowisko w sporze dotyczącym wymowy i znaczenia włoskiego renesansu (Hans Baron, Johan Huizinga, Wallace Klippert Ferguson), uczoney podjął się obrony tejże epoki, ale postanowił uczynić to, badając relacje między średniowieczem i renesansem. Niewątpliwie dla humanistów renesansowych niezwykle ważne było dostrzegane przez nich odradzanie się sztuk i nauk. Jednak w związku z tym Kristeller zauważał, że również w literaturze średniowiecznej można było sporadycznie znaleźć stwierdzenia odnoszące się do odrodzenia intelektualnego. Choćby takie, jak w zdaniu jednego z poetów karolińskich: „Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi” (Znowu odnowiony złoty Rzym odradza się dla świata)¹⁹. Dalej badacz zwracał uwagę na różnice regionalne i szczególną sytuację Włoch w średniowieczu: ich izolację na tle ośrodka cywilizacyjnego, jakim była Francja, a zarazem odniesienie do własnej tradycji, sięgającej czasów sta-

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 214, 238–241.

¹⁹ P.O. Kristeller, *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, tłum. G. Błachowicz, w: idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 40, 66 (przyp. 4).

rożytnego Rzymu. Dlatego też sądził, że wiele typowych wytworów włoskiego renesansu można uznać za rezultat spóźnionych, średniowiecznych wpływów francuskich.

O humanistach badacz ten mówił, że będąc spadkobiercami i następcami retorów średniowiecznych, powzięli przekonanie, iż najlepszym sposobem opanowania sztuki oratorskiej było naśladowanie wzorów klasycznych, czemu służyło studiowanie klasyków i co dało podwaliny filologii klasycznej. Kristeller dodawał też, że dostrzegał istnienie bezpośredniej więzi zawodowej i literackiej oraz podobieństwo cech osobowych między humanistami i średniowiecznymi retorami²⁰. Narodziny ruchu humanistycznego widział w obszarze studiów gramatycznych i retorycznych, w których to dziedzinach humaniści kontynuowali tradycje średniowieczne, reprezentowane np. przez *ars dictaminis*, lecz być może pod naciskiem wpływów francuskich podporządkowali je normom klasycznym. Tak więc doszedł do wniosku, że humaniści nie wynaleźli nowej dyscypliny naukowej ani nowego rodzaju działalności zawodowej, wprowadzili natomiast odmienny, klasyczny styl do tradycji średniowiecznej retoryki włoskiej²¹.

Szukając potwierdzenia swoich wniosków, Kristeller wskazywał na rozwinięte w średniowieczu gatunki literackie, które następnie uprawiali humaniści. Były to traktaty teoretyczne na temat gramatyki i retoryki, ale

równie oczywiste są więzi między humanistyczną epistolografią i średniowieczną *ars dictaminis*. Styl pisania jest wprawdzie odmienny, a średniowiecznego terminu *dictamen* nie używano już w czasach renesansu, jednak literacka i polityczna funkcja listu była z gruntu ta sama, a umiejętność napisania listu w poprawnej i eleganckiej łacinie pozostała wciąż głównym celem nauczania szkolnego w renesansie, tak jak to miało miejsce w średniowieczu²².

Podobną więź między humanistami i średniowiecznymi włoskimi retorami można było dostrzec w dziedzinie oratorstwa, i to nie

²⁰ *Ibidem*, s. 45, 69–70 (przyp. 21).

²¹ *Ibidem*, s. 49.

²² *Ibidem*, s. 50.

tylko związanego z kaznodziejstwem, ale także wymową świecką. Uczony stwierdził, że

praktycznie wszystkie rodzaje humanistycznej sztuki oratorskiej mają swe pierwowzory w literaturze średniowiecznej: mowy weselne i pogrzebowe, mowy akademickie, mowy polityczne wygłaszane przez urzędników i ambasadorów, mowy kunsztowne przeznaczone na uroczyste okazje i wreszcie mowy sądowe²³.

Niektóre z nich miały wzory klasyczne, ale np. przemowy akademickie, wygłaszane chociażby przy okazji nadawania stopni naukowych, nie miały odpowiedników przed średniowieczem. Dziedzictwem wieków średnich była także więź łącząca historię z retoryką czy filozofię moralną z retoryką. Większość traktatów filozoficznych, będących dziełem humanistów renesansowych, to w istocie traktaty moralne, zajmujące się tematyką poruszaną zarazem w literaturze moralistycznej średniowiecza.

Wspominając o skromnym średniowiecznym dorobku Włochów w zakresie komentarzy do tekstów klasyków łacińskich, Kristeller zauważał, że wiele takich komentarzy powstało ówczesnie we Francji i innych krajach zachodnich. Przy okazji przypomniał o istnieniu obfitych informacji dotyczących lektury łacińskich poetów i pisarzy w średniowiecznych szkołach francuskich, a zwłaszcza w Chartres i Orleanie w XII i XIII w., które to ośrodki zawdzięczały wiele ze swej sławy studiowaniu dzieł klasyków. Znamienne było przywołane przez niego zdanie kronikarza Landulphusa Młodszeo (1097–1137), odnotowującego, iż mniej więcej w 1100 r. do Mediolanu wezwano Jordanusa de Clivi z prowincji Św. Idziego, który czytał tam teksty autorów pogańskich („legebat lectionem auctorum non divinorum sed paganorum”)²⁴.

W konkluzji badacz stwierdzał, że rozpatrując dorobek włoskich humanistów można przyjąć, iż ruch humanistyczny zrodził się z „połączenia nowatorskich zainteresowań studiami klasycznymi, przejętych z Francji pod koniec XIII stulecia, ze znacznie

²³ *Ibidem*, s. 51.

²⁴ *Ibidem*, s. 53, 77–78 (przyp. 49).

wcześniejszymi tradycjami średniowiecznej retoryki włoskiej”²⁵. Kristeller dowodził również, iż wcześniej mylnie pojmowano termin „humanista” jako oznaczający reprezentanta nowego światopoglądu: w rzeczywistości humaniści byli nauczycielami i przedstawicielami pewnej ograniczonej tematycznie, modnej ówczesnie dziedziny wiedzy. Poza studiami humanistycznymi uprawiano równolegle inne dyscypliny nauki (prawoznawstwo, medycynę, teologię, matematykę, filozofię przyrody), stanowiące kontynuację wiedzy średniowiecznej i dlatego można je było określić mianem scholastyki. Istotny byłby zatem wniosek:

powszechnemu mniemaniu, jakoby scholastyka, będąca starą filozofią, została wyparta przez nową filozofię humanizmu, znów przeczą oczywiste fakty. Scholastyka włoska bowiem powstała pod koniec XIII stulecia, tj. mniej więcej w tym samym czasie co humanizm włoski, i obie te tradycje rozwijały się obok siebie [podkr. M.W.] przez cały okres renesansu, a nawet później²⁶.

Tradycje te skupiały się jednak w dwóch różnych dyscyplinach nauki: humanizm w dziedzinie gramatyki, retoryki, poezji i filozofii moralnej, natomiast scholastycyzm w obszarze logiki i filozofii przyrody. Mimo to ich wzajemne spory były znacznie mniej zażarte i gwałtowne niż to się zazwyczaj przedstawia.

Drugi, równie ważny, artykuł Kristellera ukazał się jako *The Humanistic Movement* w zbiorze jego studiów *The Classics and Renaissance Thought* (Cambridge Mass. 1955). Już w początkowych uwagach autor deklaruje, iż mógłby przyznać, „że przemiany, które dokonały się w XII i XIII czy też XVII i XVIII wieku, były głębsze niż przemiany w XIV i XV wieku”²⁷. Nie dostrzegając zatem gwałtownych zmian zwiastujących początek lub koniec renesansu. Przypomniawszy również o różnicach w wyborze i interpretacji dzieł literatury starożytnej w zależności od okresu, dowodził w ten spo-

²⁵ *Ibidem*, s. 54.

²⁶ *Ibidem*, s. 58.

²⁷ P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, tłum. G. Błachowicz, w: idem, *Humanizm i filozofia...*, s. 14.

sób, iż stanowisko renesansu wobec klasycznego antyku musiało pod wieloma względami różnić się od stanowiska średniowiecza. Przyznając, że w okresie od połowy XI do końca XIII w. w kulturze intelektualnej Europy Zachodniej zaszły głębokie zmiany oraz rozwijało się profesjonalne zainteresowanie filozofią i naukami ścisłymi, rozbudzone przez wpływy arabskie, Kristeller wyrażał jednak opinię, iż renesansowe stanowisko wobec studiów klasycznych znacznie odbiegało od podejścia średniowiecznego, chociaż charakteryzowało się kilkoma rysami odziedziczonymi po średniowieczu. Zwracał uwagę na odmienność celów, jakie stawiali przed sobą uczeni renesansowi, kontynuujący prowadzone wcześniej przez gramatyków średniowiecznych studia nad pracami autorów łacińskich (znacznie je poszerzając i wzbogacając): chodziło o uniezależnienie nauki świeckiej od doktryn religijnych, wprowadzenie badań nad językiem i literaturą grecką, bardziej wszechstronne podejście do literatury²⁸.

Kristeller przeciwstawiał się używaniu terminu „humanizm” w odniesieniu do innych epok niż renesans, jeśli było to czynione w sposób w niewielkim stopniu odnoszący się do podstawowego klasycystycznego znaczenia humanizmu renesansowego („program kulturalny i edukacyjny, który akcentował i rozwijał ważny, ale ograniczony obszar badań: klasyczną literaturę łacińską i grecką”²⁹). Dlatego – zdaniem badacza – „humanistami” wypadałoby nazwać tylko tych spośród autorów średniowiecznych, których zainteresowania naukowe wykazywałyby pokrewieństwo ze sferą badań włoskich humanistów renesansowych. Trudno np. określić mianem „humanisty” św. Tomasza z Akwinu z racji jego zobowiązań wobec Arystotelesa, należałoby bowiem w takim wypadku zastosować to określenie w stosunku do wszystkich średniowiecznych autorów wykazujących zależność od starożytnych autorytetów³⁰.

Opisując charakterystyczne aspekty oddziaływania humanizmu renesansowego, Kristeller wymieniał: uwydatnienie roli człowie-

²⁸ *Ibidem*, s. 16–17.

²⁹ *Ibidem*, s. 18.

³⁰ *Ibidem*, s. 18–20.

ka, jego godności i uprzywilejowanego miejsca we wszechświecie, tendencję do wyrażania i do uznawania za godne wyrażenia konkretnych ludzkich przeżyć, poglądów, doświadczeń i warunków życia, zamiłowanie do elegancji, staranności i jasności stylu oraz formy literackiej, wszechobecność w myśli renesansowej klasycznych źródeł, cytatów i idei, próby ożywienia i odnowienia doktryn filozoficznych poszczególnych starożytnych myślicieli i szkół³¹. Należy jednak zauważyć, że przynajmniej część z tych dążeń, w większym lub mniejszym stopniu, była również obecna w dokonaniach humanistów średniowiecznych.

Niektóre z omówionych wyżej zagadnień przywołane zostały (wraz z innymi problemami) także w kolejnym studium Kristellera *The Moral Thought of Renaissance Humanism*, wydanym po raz pierwszy w pracy zbiorowej *Chapters in Western Civilization* (New York 1961). Referując w swoim artykule poglądy na temat odrodzenia, uczony wyraźnie już informował o odnalezionych przez historyków „średniowiecznych odpowiednikach lub precedensach zjawisk uważanych dotąd za odrębne cechy renesansu”³². Przekonanie humanistów, że mówca i prozaik to nauczyciel moralności, który powinien ozdabiać swoje utwory zaczerpniętymi od poetów celnymi sentencjami, stanowiło odzwierciedlenie starożytnej, ale także i średniowiecznej teorii i praktyki. Podobnie humaniści podzieliali pogląd wielu autorów antycznych i średniowiecznych, iż jednym z zadań historiografii było wychowanie moralne³³. Kristeller zwrócił uwagę na popularność, jaką przez całe średniowiecze cieszyli się moralisci, tacy jak Cycero, Seneka czy Boecjusz, i na działalność średniowiecznych gramatyków, usiłujących dorabiać interpretację moralną do dzieł poetów starożytnych, np. Owidiusza bądź Wergiliusza. Otóż zauważał, że tradycję tę przyswoił sobie humanizm renesansowy w początkach XIV stulecia³⁴. Wreszcie uczony podkreślał znaczenie indywidualizmu renesansowego, po-

³¹ *Ibidem*, s. 29–30.

³² P.O. Kristeller, *Myśl moralna humanizmu renesansowego*, tłum. M. Szymański, w: idem, *Humanizm i filozofia...*, s. 92.

³³ *Ibidem*, s. 99.

³⁴ *Ibidem*, s. 101–102.

legającego na wyrażaniu osobistych, subiektywnych sądów, uczuć i przeżyć³⁵. Można się z nim zgodzić co do tego, że zjawisko to wystąpiło w stopniu niespotykanym wcześniej w średniowieczu, ale zarazem nie było czymś zupełnie obcym tej epoce, o czym świadczył przykład autobiografii Abelarda i korespondencji, jaką prowadził z Heloizą.

W latach, gdy ukazywały się prace Kristellera, ogłoszono również inne książki dotyczące zagadnienia „humanizmu średniowiecznego”. W 1947 r. Eugenio Garin wydał w przekładzie niemieckim dzieło *Der italienische Humanismus* (tytuł późniejszej edycji oryginału włoskiego *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*), w którym zajął się, wypracowanym w znacznej mierze właśnie przez humanistów, typem kultury związanym z życiem miast włoskich w XV i XVI w. Włoski uczyony, zgadzając się z ocenami wskazującymi na świetność myśli rozwijającej się w wiekach średnich i ówczesne szerokie wykorzystanie dorobku starożytności, przeciwstawił się jednak przenoszeniu początków humanizmu do stulecia XII czy do czasów Karolingów. Jego zdaniem, w średniowieczu „jedynym przedmiotem poznania był tekst napisany przez kogoś, kto jest autorytetem, a to zwalnia od badań na własną rękę”, tymczasem

istotę humanizmu jasno określa postawa wobec przeszłości i jej kultury. Postawę tę charakteryzuje nie tyle podziw i umiłowanie kultury klasycznej, czy też lepsza jej znajomość, lecz wyraźna świadomość historyczna. „Barbarzyńcy” zasłużyli na miano barbarzyńców nie dlatego, że nie znani im byli autorzy klasyczni, lecz dlatego, że nie potrafili umiejscowić ich w historii. Humanisci odkrywają klasyków dzięki temu, że zachowują wobec nich dystans i starają się ich określić, nie narzucając swojej własnej interpretacji. Dlatego to dopiero humanizm naprawdę odkrył starożytnych, nawet Wergiliusza i Arystotelesa, w średniowieczu bardzo znanych. Przywrócił bowiem Wergiliusza jego epoce i jego światu i starał się wytłumaczyć Arystotelesa w oparciu o wiedzę o Atenach z IV w. przed Chrystusem³⁶.

³⁵ *Ibidem*, s. 144.

³⁶ E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 23, 26–27.

Dlatego Garin – powołując się na opinie Roberto Weissa (*The Dawn of Humanism in Italy*, 1947) – podkreślał odrębność humanizmu renesansowego, z którym humanizm wcześniejszy, „nie będący rezultatem ani reakcji na określoną formę spekulacji filozoficznej, ani świadomego dążenia do *renovatio studiorum*, nie był spokrewniony”³⁷. Jak będziemy mogli jednak przekonać się w toku dalszych wywodów, odmawianie bez wyjątku uczonym XII-wiecznym krytycyzmu czy zmysłu filologicznego niekoniecznie oddawało stan faktyczny.

Z kolei Hans Liebeschütz w książce *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury* (London 1950) stosunkowo chłodno ocenił humanizm reprezentowany przez Jana z Salisburii. Jego miejsce w historii humanizmu próbował ściślej określić w szóstym rozdziale, poświęconym zagadnieniom edukacyjnym. Stwierdził, że Jana uważano za humanistę przede wszystkim z tego względu, że w dużym stopniu korzystał z klasycznych źródeł. Podobnie jak późniejsi renesansowi humaniści, nie wahał się przywoływać starożytne pogańskie autorytety obok autorów religijnych i ojców Kościoła. Łączył przykłady biblijne ze starożytnymi, dając przewagę antycznym. Tworzył jako późny uczeń wielkiej literackiej tradycji antyku, a jego poczucie członkostwa w tym dziedzictwie oparte było na wspólnocie wiedzy i edukacji. Język łaciński traktował jako pośrednika między przeszłością i współczesnością, a Platona i Arystotelesa poznawał tylko z łacińskich relacji i przekładów. Odróżniał też „naszych” autorów łacińskich od pisarzy greckich. W interpretacji państwa i społeczeństwa szczególnie ważna była dlań starożytna i patrystyczna doktryna prawa naturalnego. Liebeschütz zwrócił też uwagę na chrześcijański charakter humanizmu Jana z Salisburii z ważną rolą, jaką odgrywała w nim edukacja moralna, zaś pisarzami, u których chętnie poszukiwał on opinii, byli Seneka i Cyncero. Zdaniem badacza, pisarstwo Jana służyło budowaniu wizji związanej z tym, jaką rolę ma pełnić chrześcijaństwo w świecie podlegającym sekularyzacji³⁸.

³⁷ *Ibidem*, s. 23 (przyp. 12).

³⁸ H. Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950, s. 63–94.

W 1953 r. we Francji wydano książkę Paula Renucciego *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen-Age (IV^e–XIV^e siècle)*. Rozdział drugi autor poświęcił „renesansowi średniowiecznemu”, a w nim trzeci podrozdział humanizmowi XII wieku. Za oznaki już w 2. połowie XI stulecia zapowiadające odnowienie kultury klasycznej uznał pojawiające się „akty wyznania wiary humanistów” (nieomyślność Wergiliusza, wiarygodność legend pogańskich porównywalna z prawdą Ewangelii), bardziej wyraźne naśladowanie stylu twórców antycznych, zainteresowanie sztuką starożytną, przekłady z języka arabskiego i greckiego³⁹. Szczególne znaczenie przypisał Renucci dwóm zjawiskom: skupieniu się poszukiwań intelektualnych między Renem i Loarą (komentarze) oraz powrotowi dzieł greckich na Zachód (przekłady).

Badacz zwrócił m.in. uwagę na znaczącą obecność w pismach Hildeberta z Lavardin motywów literackich, filozoficznych i moralnych, wywodzących się ze starożytności (w swoich wierszach łączył historie biblijne i pogańskie), zaznaczając jednak, iż nie był on odosobniony – rozkwitało wówczas w Chartres niezwykle pokolenie, wyrażające podziw dla antyku i naśladowujące dzieła dawnych mistrzów⁴⁰. Przypomniał „humanistyczną” metodę egzegezy patrystycznej Abelarda, a także synkretyzm (Biblia, *Timajos*) w budowanej przez Bernarda Silvestris kosmogonii poetyckiej⁴¹. Zdaniem Renucciego ważna dla tego okresu była popularność dzieł Owidiusza: *aetas ovidiana* dostarczała imitacji, reminiscencji, powtarzanych tematów, florilegiów, brewiarzy miłości, podręczników dworności, ale uczony wskazał także na inne tematy z historii starożytnej, stanowiące materiał literacki dla XII-wiecznych autorów⁴².

Rozprawy dotyczące humanizmu średniowiecznego, szkoły w Chartres, korespondencji Abelarda i Heloizy oraz Piotra z Blois znalazły się w książce Richarda Williama Southerna *Medieval*

³⁹ P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen-Age (IV^e–XIV^e siècle)*, Paris 1953, s. 54.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 56–57.

⁴¹ *Ibidem*, s. 60, 69.

⁴² *Ibidem*, s. 70–73.

Humanism and Other Studies (Oxford 1970). Autor za istotną cechę w spojrzeniu na „uczony”, akademicki, humanizm uznał studia nad starożytną literaturą łacińską i grecką oraz wyraził „deklarację wiary”, że na lata 1100–1320 przypadł jeden z wielkich okresów humanizmu w historii Europy⁴³. Ważnym dokonaniem stało się wówczas wypracowanie analitycznej, introspektywnej metody, dostrzeżono znaczenie rozumu i godności ludzkiej natury. Badacz zwrócił też uwagę na religijny charakter humanizmu średniowiecznego, zajmującego się człowiekiem i naturą oraz poszukującego drogi do Boga, gdzie rozum stawał się instrumentem współpracy ze Stwórcą w odrodzeniu natury⁴⁴.

Southern poruszył problem krytyki i oceny dostępnych dzieł, stwierdzając zdolność uczonych tego okresu do zajmowania się tekstami sprzecznymi ze sobą, w intencji oczyszczenia ich z błędów i przywrócenia klarowności ich myśli. Badacz dostrzegał w tym posiłkowaniu się myśleniem sposób na przeciwstawienie się autorytetom. Inną z ważnych przemian upatrywał w przeniesieniu nacisku ze sfery nadprzyrodzonej na sferę naturalną, co dokonało się zarówno w prawie, jak i polityce, np. w rządzeniu nastąpiło przejście od rytuału do administrowania⁴⁵.

Dość sceptycznie uczony podszedł do oceny szkoły w Chartres przyznającej jej rolę promieniującego na Europę centrum kulturalno-naukowego. Jego zdaniem, w owym czasie była to tylko jedna z wielu szkół katedralnych w północnej Francji, a przypisywanie jej szczególnej roli w krzewieniu humanizmu nie jest prawomocne, ponieważ reprezentatywne dla XII-wiecznego humanizmu utwory powstawały również poza Chartres. Także dzieła czołowych przedstawicieli tej szkoły: Wilhelma z Conches, Teodoryka z Chartres czy Gilberta de la Porrée nie powstawały wyłącznie w Chartres⁴⁶. Jednakże inni badacze (Nicholas M. Häring, Édouard Jeuneau, Peter Dronke) podkreślali szczególnie wysoki poziom nauczania w szko-

⁴³ R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, s. 30–31.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 35–41.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 45, 51.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 73–85.

le chartryjskiej (bardziej zaawansowany niż w Paryżu) i doskonale zaopatrzenie tamtejszej biblioteki. Za istotny uznali też dokonujący się tam rozwój platonizmu i recepcję „nowej logiki” Arystotelesa⁴⁷.

Polską wersją humanizmu średniowiecznego u progu XIII wieku zajęła się Brygida Kürbis (referat zamieszczony w pracy zbiorowej *Sztuka i ideologia XIII wieku*, 1974). Rozprawa poświęcona została *Kronice Polskiej* mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, ale pierwszą część wypełniły rozważania dotyczące pojęcia „humanizm” i różnych aspektów humanizmu XII-wiecznego. Przypominając poglądy Zygmunta Łempickiego, autorka wyjaśniła zarazem, jak rozumie podjęcie dziedzictwa starożytnego, bo

nie o jego odrodzenie chodzi, lecz o podjęcie na nowo w celu dalszego przetwarzania. Wiadomo, że już przed owym twórczym spotkaniem z antykiem czytano dawne utwory, przypatrywano się dziełom architektów i rzeźbiarzy starożytnych. Nie zdołano jednak tych dzieł włączyć do współczesności w taki sposób, aby ją one dalej – wspólnie z nowymi dziełami – współtworzyły⁴⁸.

Po nawiązaniu do badań Burckhardta, Haskinsa i Curtiusa, uczona przedstawiła definicję humanizmu („prąd umysłowy i pogląd, który w ośrodku uwagi stawia człowieka i apoteozuje jego miejsce w świecie”⁴⁹), i wskazała na bodźce, oddziałujące na humanizm w jego XII-wiecznym wydaniu: scholastykę chrześcijańską, antyk pogański i historię własną społeczeństwa feudalnego. Humanizm chrześcijański w XII stuleciu interpretował człowieka jako mikrokosmos i odbicie wiecznego porządku świata. Autorka zwróciła uwagę na zaufanie żywione przez ówczesnego intelektualistę do sił poznawczych człowieka (neoplatonizm chartryjski stawiał go pośrodku natury, propagował zaufanie do rozumu, uznał historię za kategorię związaną z kondycją ludzką), przypo-

⁴⁷ A. Kijewska, *Chartres*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*: <http://ptta.pl.pef/pdf/c/chartres.pdf> (7 X 2008), s. 5.

⁴⁸ B. Kürbis, *Polska wersja humanizmu średniowiecznego u progu XIII wieku. Mistrz Wincenty Kadłubek*, w: *Sztuka i ideologia XIII wieku*, red. P. Skubiszewski, Wrocław 1974, s. 10.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 11–12.

mniała subtelności spekulacji moralistycznej (Abelard) i znaczenie rozwoju nauk prawnych⁵⁰.

Rozpatrując aspekt antykizujący, Kürbis stwierdziła, że humanistyczne odrodzenie starożytności polegało na stawianiu autorytetów pisarzy pogańskich obok autorytetów Biblii i ojców Kościoła. W XII w. nastąpiło rozszerzenie listy znanych wcześniej pisarzy klasycznych, rozpowszechniano florilegia ułożone z sentencji mędrców pogańskich, wątki antyczne pojawiły się w różnych gatunkach ówczesnej literatury. Obcowanie z literaturą starożytnych pomagało w budowaniu modelu społeczności dworskiej, przyszło też zrozumienie dla antycznych formuł określających sprawy publiczne i państwo: *bonum publicum*, *res publica*, *ius civile*. Starożytna kodyfikacja norm prawnych okazała się przydatna do urządzania społeczności miejskich i monarchii. Badaczka dostrzegła również znaczenie dokonującej się wówczas zmiany poglądów na historię (i rolę, jaką w tym odegrał Jan z Salisbur): studiowanie wydarzeń z czasu przedchrześcijańskiego okazało się przydatne dla ówczesnej doczesności (pozwalało poznawać przyczyny spraw, dostarczało znakomitych przykładów). Istotną sprawą było wreszcie docenienie możliwości języka jako sprawnego instrumentu rozumu. „Myśliciele i pisarze XII wieku posługiwali się klasyczną niemal łaciną tak swobodnie, że zdolni ją byli już sami formować dalej i wzbogacać”⁵¹.

Za trzeci element XII-wiecznego humanizmu uczona uznała wzrost świadomości własnej w warstwie rycerskiej. W epice pojawił się bohater spoza kategorii chrześcijańskich i tradycji rzymsko-greckiej, bohater świecki, liczący się tylko z kodeksem zwyczajowym. Zmyślane podania narodowe, oddające ustną tradycję pokoleń, stawały się formułą poetycką. Dydaktyka, na usługach dworu charakteryzującego się już nowym stylem życia, przybierała lekką i przyjemną formę, bliską tworzącej się nowej świeckiej mentalności⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, s. 12.

⁵¹ *Ibidem*, s. 13–14.

⁵² *Ibidem*, s. 14–15.

W dalszej części rozprawy Kürbis zajęła się dziełem mistrza Wincentego, starając się pokazać, które z omówionych atrybutów XII-wiecznego humanizmu znalazły wyraz w jego *Kronice*. Podała długą listę autorów klasycznych, z których dzieł skorzystał (sugerując oddziaływanie neoplatońskiej szkoły w Chartres), zwróciła uwagę na ujęcie dziejów jako wykładni moralnej, nawiązanie do retoryki starożytnej. Dostrzegła pomysł przedstawienia świetnej przeszłości narodowej zaczerpnięty z dzieła Galfreda z Monmouth *Historia regum Britanniae*, definicję cnoty i systematykę cnót przejęte od mistrzów chartryjskich (Wilhelma z Conches, Gilberta de la Porrée, Jana z Salisbury), szeroką realizację formuły *amor patriae* czy *bonum publicum*⁵³.

W latach 1969–1974 powstawały studia Stefana Zabłockiego, które wydano w 1976 r. w książce *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*. We Wstępie autor przedstawił swój punkt widzenia na specyfikę polskiego „prerenesansu”. Jego zdaniem, pojawił się on u nas później niż w łacińskiej kulturze Europy zaalpejskiej, „gdzie zainteresowania tradycją antyczną widoczne w XII i XIII wieku oddzielone zostały od renesansu humanistycznego epoką scholastyki i mistycyzmu w XIV i XV wieku”. W Polsce w stuleciach XIV i XV nastąpiło połączenie inspiracji humanizmem średniowiecznym i początków wpływów renesansu włoskiego⁵⁴.

W rozdziale poświęconym „genezie i rozwojowi pojęć średniowiecza i renesansu jako przeciwstawnych sobie epok” Zabłocki m.in. omówił wcześniejsze badania nad renesansem i humanizmem XII w. Przypomniał prace wydane w latach 30. XX w.: Haskinsa i zbiorową *La Renaissance du 12^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, w których badacze wykazali silne związki średniowiecza z tradycją antyczną (odrodzenie się znajomości antycznej poetyki i retoryki). Z prac powojennych przywołał dzieło Curtiusa, a także studia Richarda Newalda *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis*

⁵³ *Ibidem*, s. 15–23.

⁵⁴ S. Zabłocki, *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*, Warszawa 1976, s. 6.

zum Beginn des Humanismus (Tübingen 1960) i Josepha de Ghel- lincka *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* (Paris–Bruxelles 1946), przynoszące wiele szczegółowych obserwacji związanych z żywotnością tradycji starożytnej w XII w. A także monografie Toffanina i Renucciego czy Christophera Brooke'a (*The Twelfth Century Renaissance*, London 1969), konstatającego istnienie ścieżki prowadzącej od XII-wiecznego humanizmu do twórczości Dantego, Petrarcki, Geoffreya Chaucera i ich następców⁵⁵.

Natomiast rozdział *Prerenesans w polskiej literaturze w XV i XVI wieku na tle europejskim* przyniósł rozważania o odrodzeniu zainteresowań antykiem na Zachodzie Europy pod wpływem tłumaczeń arabskich z literatury greckiej, kulcie platonizmu w szkole w Chartres, szerokim zakresie lektur autorów klasycznych i erudycyjnym cytowaniu ich dzieł, o popularności pism Cycerona i zainteresowaniu Owidiuszem. Wskazując na rozległe odczytanie w dziełach autorów starożytnych, w czym humaniści XII- i XIII-wieczni dorównywali pisarzom renesansowym, Zabłocki zwracał zarazem uwagę, że ulubionymi pisarzami wczesnego renesansu byli ci sami twórcy, których wielbili humaniści średniowieczni. Badacz przypomniał także o dokonującym się wówczas rozwoju studiów gramatyki, stylistyki i retoryki (Jan z Salisbury był znawcą Kwintyliana) oraz budzącej się admiracji dla pogańskiego Rzymu (twórczość Hildeberta z Lavardin świadczyła nie tylko o podziwie dla stolicy pogańskiego świata, ale wręcz dla samego pogaństwa)⁵⁶. Jeśli chodzi o Polskę, to Zabłocki z XII-wiecznym humanizmem łączył (znany dziś jedynie w postaci zrekonstruowanej) poemat *Carmen Mauri* i *Kronikę* mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Jednakże wskazywał także na poezję i prozę XV w., w której – jego zdaniem – doszło do osobliwego przemieszania humanizmu średniowiecznego z humanizmem renesansowym proveniencji włoskiej (np. mowa Jana Ostroroga do papieża Pawła II czy Adama Świnki *Epitafium Zawiszy*)⁵⁷.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 23–28.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 34–54.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 74–87.

Odmienny od wcześniejszych sposób podejścia do humanizmu, traktowanego jako zjawisko uwarunkowane historycznie, przedstawił Walter Ullmann w swojej monografii *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (1977). Odnosząc się do fundamentów humanizmu renesansowego, autor wyraził przekonanie, że „jest on wręcz niezrozumiały bez eklezjologicznego podłoża. Właśnie dlatego, że wyrósł ze średniowiecza, mógł humanizm kształtować oblicze społeczeństwa, rozstrzygać o procesach umysłowych, wpływać na poglądy i filozofię”⁵⁸. Dodał także, iż „humanizm literacki, kulturalny, oświatowy, był w istocie pochodną politycznej [podkr. M.W.] koncepcji humanizmu”. Dokonująca się w wiekach średnich sekularyzacja struktur ustrojowych prowadziła do wykształcenia się poczucia obywatelskiego (edukacja uświadamiała ludziom ich możliwości jako członków państwa). Zdaniem badacza, humanizm renesansowy stanowił rozwinięcie eklezjologicznego wątku nauczania św. Pawła z *Listu do Rzymian* (6, 4) o odrodzeniu człowieka przez chrzest. Przywracając bowiem jego naturalne cechy, humanizm wskrzeszał człowieka grzesznego sprzed chrztu, a tym samym odradzał jego *humanitatem*, oddawał człowiekowi „naturalnemu” utraconą wcześniej na rzecz Kościoła autonomię, niezależność, swobodę działania na polu państwowym i społecznym. Załączka takiego humanizmu dopatrywał się Ullmann w sytuacji historycznej u schyłku XI stulecia⁵⁹.

Wskazując na dokonującą się sekularyzację społeczeństwa, badacz zwrócił m.in. uwagę na przemiany zachodzące w historiografii: w wyniku wstrząsów, jakim uległ w XII w. świat wskutek sporu o inwestyturę, przy próbach wyjaśniania sytuacji zaczęto uwzględniać motywy, cele i aspiracje rozpatrywane z perspektywy czysto ludzkiej. Jako przykład nowej orientacji historiograficznej przypomniał postać Ottona z Fryzycji, dla którego człowiek był motorem zmieniającym bieg ziemskich zdarzeń, ponoszącym zarazem za nie odpowiedzialność. Drugą zmianą było zastąpienie

⁵⁸ W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź 1985, s. 6.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 19–21.

literatury hagiograficznej utworami biograficznymi, koncentrującymi się na osobowości (ważne były także pierwsze próby auto-biograficzne)⁶⁰.

Z dążeniami tymi Ullmann powiązał rozpowszechnianie się literatury pisanej w językach lokalnych, budzenie się w 2. połowie XII stulecia postawy krytycznej i wzrost zainteresowania Biblią ze strony osób świeckich, dostrzeżenie różnic narodowych, rozwój wiedzy przyrodniczej, a zwłaszcza medycznej, dochodzenie do głosu naturalistycznych tendencji w sztuce i odejście w niej od typologii (zastąpiło ją przedstawianie rzeczywistości – załączek malarstwa pejzażowego oraz indywidualizacja i naturalność w ukazywaniu człowieka)⁶¹. W XIII w. przyjęto myśl Arystotelesa, oddzielając politykę od etyki, wskazując na różnicę między „dobrym człowiekiem” a „dobrym obywatelem”. Porządek społeczny wewnątrz państwa ustanawiany był zgodnie z mierzonymi miarą czysto naturalną potrzebami ludzkimi. Św. Tomasz z Akwinu, przejmując Arystotelesową koncepcję wiedzy politycznej, odgrywającej kierowniczą rolę w odniesieniu do spraw ludzkich, stworzył nową naukę: *scientia politica*. Zdaniem Ullmanna, „św. Tomasz rehabilitował naturalnego człowieka i właśnie dlatego bez obawy o przesadę można powiedzieć, że jego doktryny były otwarciem wrót do humanizmu renesansowego”⁶².

Uczony twierdził, że chociaż w średniowieczu dostępne były liczne dzieła starożytnej literatury, to jednak ówczesnie jedynie służyła ona przygotowaniu do zawodu, była wykorzystywana w programie kształcenia w sztuce pisania listów, układania dokumentów i dostarczała wzorców stylu. Pełniła też funkcję ilustracyjną w stosunku do zagadnień poruszanych w traktatach, ale najczęściej bywała po prostu dekoracją, np. dla tematyki religijnej, bowiem treść owych dzieł niewiele obchodziła czytelników, wykorzystujących lekturę do nauki władania piórem. Jeśli nawet nie w pełni zgodzilibyśmy się z tym spostrzeżeniem w odniesieniu do

⁶⁰ *Ibidem*, s. 98–105.

⁶¹ *Ibidem*, s. 105–125.

⁶² *Ibidem*, s. 146–147.

średniowiecznych uczonych, to niewątpliwie dalsze uwagi badacza wyjaśniały, w czym upatrywał odmienność podejścia renesansowego: dzieła antyczne nabrały znaczenia praktycznego, zaczęto je traktować jako instrument edukacji obywatelskiej, „nowa była świadomość, jak przydatni są starożytni autorzy w odniesieniu do spraw życia społecznego”⁶³.

Na końcu tego przeglądu badań należy wymienić pracę Juliusza Domańskiego *Początki humanizmu* (1982), wydaną w serii „Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce”, poświęconą głównie doktrynalnej twórczości mistrzów krakowskich w XV w. Tak więc zagadnienie humanizmu średniowiecznego pojawia się w niej jedynie przy okazji zarysowywania nurtów i stylów charakterystycznych dla kultury intelektualnej w rozpatrywanej epoce. Omawiając scholastykę i humanizm renesansowy (choć autor raczej nie posługiwał się tym epitetem), uczony wyróżnił też trzeci element ówczesnej kultury, określony jako „pozascholastyczne nurty «jesieni średniowiecza»”. Dostrzegł wśród nich zjawiska ważne dla tego, co poprzedza humanizm, a co nazywane bywa „prehumanizmem”, „wczesnym humanizmem” bądź „prerenesansem”. Zaznaczył jednak, że do kategorii „prerenesansu” i „prehumanizmu” należą również zjawiska znamienne dla kryzysu scholastyki, a także te związane z życiem społecznym i religijnym, jak wzrost znaczenia mieszczaństwa, budzenie się poczucia narodowego, dążność do zeświecczenia wielu dziedzin życia, postulat reformy Kościoła. W przyczynowo-skutkowym związku z tymi elementami życia społecznego, intelektualnego, duchowego pozostawała też „wzmoczona recepcja antyku (pogańskiego i chrześcijańskiego), traktowanego jako wzorzec i podnieta przemian postulowanych i realizowanych we wszystkich owych dziedzinach”⁶⁴.

W rozważaniach dotyczących „pozascholastycznych nurtów «jesieni średniowiecza»” Domański zwrócił uwagę na znaczenie neoplatonizmu (wierność stylowi uformowanemu jeszcze przed powstaniem scholastyki) i żywotność formy dialogu. Za łącznik

⁶³ *Ibidem*, s. 220–221.

⁶⁴ J. Domański, *Początki humanizmu*, Wrocław 1982, s. 40–41.

między pisarstwem średniowiecznym a renesansowym uznał twórczość Mikołaja z Kuzy. Posługiwał się on gatunkami i stylami filozoficznymi nawiązującymi nie tylko do wzorów starożytnych, ale także do przedscholastycznych średniowiecznych, tworzonych przez reprezentantów XII-wiecznego humanizmu szkoły w Chartres: Gilberta de la Porrée i Jana z Salisburys. Zdaniem Domańskiego, bliskie humanizmowi było też stanowisko Bacona w sprawie Biblii, traktującego „historię świętą” jako zachodzące w czasie i związane z konkretnymi osobami „pojedyncze fakty, które się dokonały w ramach Bożej ekonomii zbawienia i tworzą jej ciąg zdarzeniowo-czasowy”⁶⁵.

Niejako przy okazji badacz poruszył też sprawy związane z humanizmem renesansowym, mające zarazem odniesienie do humanizmu średniowiecznego. Wspominał więc o odchodzeniu od scholastycznych gatunków i zrywaniu ze scholastycznym stylem, o znanej już humanistom średniowiecznym (Jan z Salisburys) idei antropomorfizacji piśmiennictwa, kształtowaniu się krytycznej postawy badawczej, początkach filologii i nowoczesnej historii⁶⁶. Natomiast zasadniczą część swojej pracy poświęcił przedstawieniu recepcji tekstów humanistycznych i problematyki filozoficznej w pisarstwie krakowskich uczonych XV w. oraz pokazaniu, jak wpływy humanizmu renesansowego splatają się w ich dziełach z nastawieniem scholastycznym.

Dokonany wyżej przegląd prac, dotyczących zagadnień związanych z pojęciem „humanizmu średniowiecznego”, pozwolił wydobyć najistotniejsze spostrzeżenia badaczy, usiłujących określić charakter i zakres tego zjawiska kulturowego, ujmowanego historycznie. Zwrócono uwagę na zaznaczające się w kulturze intelektualnej ewolucyjne przechodzenie od średniowiecza do renesansu i elementy istniejące w wiekach średnich, stanowiące przygotowanie dla nowej epoki, czy też tradycje średniowieczne, znajdujące odbicie w humanizmie włoskim. Wskazane zostały główne wyznaczniki humanizmu średniowiecznego, kryjące się za

⁶⁵ *Ibidem*, s. 30–34.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 17–18, 25, 27–28.

nim wartości, znaczenie nurtu neoplatonizmu i fakty kojarzone z humanizmem XII stulecia. Podkreślono znaczenie odnowienia kultury klasycznej i chrześcijański aspekt XII-wiecznego humanizmu. Pokazano rolę indywidualizmu, rozwoju filozofii moralnej, sekularyzacji społeczeństwa i zmiany poglądu na historię.

Pora zatem podjąć próbę w większym stopniu całościowego ujęcia zagadnienia, czym był „humanizm średniowieczny”, próbę ogarnięcia zjawisk, moim zdaniem, pozwalających na posługiwanie się tą kategorią w odniesieniu do epoki przedrenesansowej.

2

Zanim przedstawię bliżej zagadnienie humanizmu średniowiecznego, winienem raz jeszcze dokładniej określić, jak rozumiany bywa termin „humanizm”, z czym najczęściej kojarzy się on w badaniach naukowych. Owo (wykształcone w XIX w.) pojęcie odnożono przede wszystkim do prądu kulturalno-literackiego w epoce renesansu, jako istotny dlań pewien pogład na świat i człowieka, a zarazem przejęty od starożytności ideał wychowawczy⁶⁷. Tak więc podstawową sprawą była w tym wypadku recepcja antyku, połączona z nowym spojrzeniem na życie, poszukiwaniem wiedzy o człowieku zawartej w pismach antycznych twórców i myślicieli. Wiązała się z nimi odnowa starożytnej filozofii, rozwój badań nad naturą człowieka i świata (fizyka, botanika, medycyna), a także rozkwit sztuki. Charakterystycznymi aspektami „humanizmu renesansowego” były, zdaniem Kristellera: uwydatnienie roli człowieka, jego godności i uprzywilejowanego miejsca we wszechświecie czy też tendencja do wyrażania i uznawania za godne wyrażenia konkretnych ludzkich przeżyć (indywidualizm)⁶⁸.

W trosce o zbawienie, które dla średniowiecza było sprawą zasadniczą, należało przede wszystkim poznać naturę, mającą podlegać działaniom zbawiennym. Chrześcijanin nie mógł więc odnosić się z pogardą do starożytnych mędrców, którzy tak do-

⁶⁷ S. Łempicki, *op. cit.*, s. 28.

⁶⁸ P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny...*, s. 29.

głębnie studiowali naturę. Przeciwnie: jeśli pisarze ci ukazywali nędzę człowieka bez Boga, to równocześnie pozwalali zrozumieć, czym ów człowiek – nawet w swojej nędzy – mógłby stać się przez łaskę, do czego jest zdolny i czym usiłuje być. Według Gilsona, szczególną formą humanizmu, jaką posługiwało się średniowiecze, był humanizm moralny, „który doprowadził chrześcijańskich myślicieli do zwracania się do starożytnych w celu pouczenia się, czym jest człowiek”⁶⁹. Niektórzy moralści, jak np. Cyccero, Seneka czy Boecjusz, byli popularni w okresie całego średniowiecza, a uczeni tego czasu dorabiali także interpretację moralną do dzieł poetów antycznych, zwłaszcza Owidiusza i Wergiliusza. Pierwszym traktatem moralnym, pozostawionym przez średniowiecze, była rozprawa Abelarda (1079–1142) *Scito te ipsum*, w której dla poznania samego siebie jako człowieka autor wykorzystał wskazówki pisarzy antycznych, zwłaszcza Cyccerona (w kwestii przyjaźni), a także Horacego, Owidiusza, Wergiliusza, Persjusza i Seneki. Gilson podkreślał jednak, że nie tylko racjonalista Abelard, ale także św. Bernard (1090–1153) w swojej metodzie mistycznej punktem wyjścia uczynił zasadę „poznaj samego siebie”. Znamienne są jego słowa zawarte w rozprawie *De consideratione* (II 3):

Zacznij od zastanawiania się nad sobą samym, na próżno bowiem byłoby ci rozważać resztę, zaniedbując siebie. Tak samo jeżeli jesteś mądry, brakuje czegoś twojej mądrości, o ile cię ona nie oświeca co do siebie. Czy dużo więc jej brakuje? Moim zdaniem, brakuje wszystkiego. Możesz znać wszystkie tajemnice, przeniknąć oblicze świata, zgłębić wysokość niebios, przemierzyć głębiny morza – jeżeli jednak nie znasz samego siebie, jesteś jak ten, kto buduje bez fundamentów; to, co wznosisz, jest ruiną, nie gmachem. Wszystko, czego nie opierasz na sobie samym, jest jak garść popiołu, którą rozproszy wiatr. Nie jest więc mędrce ten, którego mądrość nie rozciąga się na niego samego. Mędrzec wypróbuje więc mądrości na sobie i pierwszy będzie pił wodę z własnej studni. Niech więc twoje badanie zacznie się od ciebie; więcej, niech kończy się również na tobie. Jesteś dla siebie pierwszym i ostatnim⁷⁰.

⁶⁹ E. Gilson, *Filozofia średniowieczna...*, s. 280–281.

⁷⁰ Bernardus Claraevallensis, *De Consideratione libri quin-que ad Eugenium Tertium*, cyt. za: *ibidem*, s. 283.

Również św. Bernard włączył Cycerońskie pojęcie przyjaźni bezinteresownej, zawarte w *De amicitia*, do swojej definicji czystej miłości. Podobnie uczynił jego cysterski uczeń Aelred z Rievaulx (XII w.) w traktacie *De spirituali amicitia*, przejmując owo czysto stoickie określenie przyjaźni: „Amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et charitate consensus” (przyjaźń jest pogodzeniem spraw ludzkich i boskich z zyczliwością i miłością). Gilson dodawał też, że mistyka chrześcijańska XII w. nie tylko Cyncerona złączyła z poświęconą miłości *Pieśnią nad Pieśniami*, ale podobnie postąpiła z Sokratesem, który ponad wszystko „przedkładał studium nad człowiekiem”⁷¹. Teoria przyjaźni zajmowała ważne miejsce w etyce Arystotelesa, Epikura i Cyncerona, a znaczenie tego uczucia bywało często podkreślane w listach i innych pismach humanistów. Z kolei w XIII w. św. Tomasz (1225–1274) poruszając problem cnót moralnych, przede wszystkim odwoływał się do Cyncerona i Makrobiusza. Bacon (ok. 1214–1292) zaś, przygotowując dla papieża Klemensa IV projekt odnowienia nauk (*Opus maius*), w zakresie etyki po prostu skopiował pisma Seneki. Na marginesie Gilson zaznaczył, że „renesans stoicyzmu rozpoczął się nie w wieku XVI, lecz o wiele wcześniej, a Bacon odegrał w nim rolę prekursora”⁷².

Jedną z cech humanizmu, pojmowanego jako poszukiwanie wiedzy o naturze i człowieku, było podkreślanie przez twórców roli godności natury ludzkiej i przypomnianie o godności samej natury. Towarzyszyło temu uznanie wartości rozumu i rozumnego porządku we wszechświecie. Cały wszechświat okazał się dostępny dla ludzkiego rozumu. Jedną z tych głoszonych w ówczesnych szkołach mówiła o godności naszego umysłu związanej ze zdolnością do poznawania wszystkich rzeczy. Natura stanowi widzialny i uporządkowany system, a człowiek w odkrywaniu jej praw poznaje siebie samego jako główną część tejże⁷³. Southern zaznaczał jednak, że bardzo charakterystyczne dla tego okresu

⁷¹ E. Gilson, *Filozofia średniowieczna...*, s. 284–286.

⁷² *Ibidem*, s. 289–292.

⁷³ Zob. R.W. Southern, *op. cit.*, s. 31–32.

było zaczynać rozważania od człowieka i natury, by na końcu odnajdywać drogę do Boga. Naturę i jej prawa uznawano za instrument Bożego działania w świecie, a wiedza o naturze miała doprowadzić do poznania Stwórcy i przyczynić się do wzrostu pobożności. Rozum zaś pełnił rolę instrumentu służącego do współpracy z Bogiem w odrodzeniu natury. Badacz zwracał też uwagę na religijny charakter humanizmu, związany z towarzyszącym człowiekowi w drodze do Boga doświadczaniem przyjaźni. „Ludzkość” Stwórcy była też wówczas dominującym tematem modlitw czy innych przejawów pobożności⁷⁴. Także wyobrażenie Chrystusa zyskiwało coraz więcej cech ludzkich. Uznanie potęgi ludzkiego rozumu i jego możliwości owocowało rozwojem wiedzy empirycznej i myślenia abstrakcyjnego. Z problemem godności człowieka wiązało się jego prawo do wolności, a to sprzyjało kształtowaniu się postaw krytycznych.

Ważnym wyróżnikiem sięgającego do źródeł starożytnych humanizmu był aspekt filologiczny: poszukiwanie, wydobywanie z zapomnienia, badanie, poprawianie, rekonstruowanie, interpretowanie i krytyczne opracowywanie antycznych rękopisów. Charakterystyczne stało się zainteresowanie językiem łacińskim i naśladowanie stylu pisarzy starożytnych. W wypadku humanistów włoskich dochodziła jeszcze tęsknota za tradycją rzymską. To oczywiście tylko wybrane składniki zjawiska określanego mianem „humanizmu”, ale niewątpliwie ważne, wyznaczające kościec tego doniosłego w dziejach prądu kulturalno-literackiego, a tym samym będące punktem odniesienia dla rozważań nad wcześniejszymi przejawami podobnych postaw.

Curtius, stwierdzając, iż pojęcie „renesansu XII wieku” wprowadził do obiegu Haskins w 1928 r.⁷⁵, godził się na używanie tego terminu pod warunkiem uwzględnienia odrębności tej formacji, jej właściwego miejsca w historii. Myślę, że podobnie możemy mówić o „humanizmie średniowiecznym” XII stulecia, zwracając uwagę

⁷⁴ *Ibidem*, s. 35–40.

⁷⁵ Ch.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge Mass. 1928; por. E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 259.

na specyfikę wyróżników łączących go z humanizmem renesansowym. Zbieżne z tym wydaje się stwierdzenie Kristellera:

jeśli chcemy zastosować termin „humanista” do epoki średniowiecza, kiedy to nie używano go, możemy sobie pozwolić na nazwanie „humanistami” pewnych uczonych karolińskich, takich jak Alcuin, Lupus de Ferrières, lub pewnych autorów dwunastowiecznych, jak Jan z Salisbury, czy też gramatyków z Orleanu i Chartres, ze względu na pokrewieństwo ich zainteresowań naukowych [podkr. M.W.] z zainteresowaniami włoskich humanistów renesansowych⁷⁶.

Można chyba przyjąć, że głównym wyznacznikiem humanizmu średniowiecznego była recepcja twórczości literackiej autorów starożytnych. Pisarze XII stulecia doskonale znali i stale czytali dzieła najważniejszych poetów i prozaików starożytności łacińskiej. Według Zabłockiego „prerenesansowi humaniści z XII i XIII wieku dorównywali pisarzom renesansowym czytaniem w autorach starożytnych, niekiedy zaś ich z pewnością przewyższali, zwłaszcza humanistów czternastowiecznych”⁷⁷. Tenże badacz przedstawił całą listę często cytowanych i czytanych autorów antycznych. Za przykład mogła posłużyć twórczość Jana z Salisbury (ok. 1110–ok. 1180), biskupa Chartres, w którego traktatach z pierwszej ręki przytaczani są tacy pisarze rzymscy, jak Terencjusz, Cyncero, Salustiusz, Wergiliusz, Horacy, Owidiusz, Valerius Maximus, Stacjusz, Seneka, Lukan, Persjusz, Petroniusz, Pliniusz Starszy, Marcjalis, Juwenalis, Swetoniusz czy Apulejusz. Jan nie unikał też ryzykownych zestawień, np. łącząc w cytatach liberalnego Horacego z surowym Eklezjastem. Z kolei Bernard Silvestris (ok. 1085–ok. 1178) w *De mundi universitate* odwołał się do *Timajosa* przy interpretowaniu Księgi Rodzaju, a w tej poetyckiej kosmogonii śmiały synkretyzm ujawnił się w wymieszaniu najad z aniołami⁷⁸. Odpowiadało to humanistycznym założeniom, by dokonywać reintegracji kultury antycznej i wiary chrześcijańskiej. Le Goff zauważał, że również w dziele *Eruditio regum et principum*

⁷⁶ P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny...*, s. 20.

⁷⁷ S. Zabłocki, *op. cit.*, s. 43.

⁷⁸ P. Renucci, *op. cit.*, s. 69.

Gilberta z Tournai, ułożonym w 1259 r. dla króla Ludwika Świętego, nawiązania do starożytnej literatury pogańskiej były prawie tak samo liczne jak odniesienia do Biblii i pism ojców Kościoła. Toffanin zauważał zaś, że Hildebert z Lavardin (1056–1133) korzystał z tekstów klasyków z pewnością w nie mniejszym stopniu niż późniejsi humaniści włoscy⁷⁹. Heloiza (1101–1164), uczennica i kochanka Abelarda, słynęła w Paryżu jako intelektualistka i miłośniczka literatury antycznej, gruntownie знаła literaturę starożytnego Rzymu, będącą dla niej źródłem odniesień i skarbnicą słów. Pisząc o niebezpieczeństwach zagrażających ksieni, mającej obowiązek przyjmowania przy jednym stole gości klasztoru raczących się winem, Heloiza powoływała się na opisy zawarte w *Ars amandi* Owidiusza. Jej nauczyciel, Abelard, nawet w chrześcijańskim wyznaniu wiary, zamieszczonym w ostatnim znanym liście, skierowanym do ksieni Parakletu, nie zrezygnował z odniesień do występujących w *Eneidzie* motywów mitologicznych. Wspominał o „ujadaniu Scylli”, którego się nie obawia, „ziewającej gardzieli Charybdy”, z której się śmieje, i „śmiercionośnych pieśniach Syren”, których się nie boi, skoro dotarł do „przystani zbawienia”⁸⁰. Oczywiście znaczna część z tych odwołań pełniła funkcję dekoracyjną, była ozdobnym przybraniem, np. dla tematyki religijnej, ale w dziełach starożytnych szukano też dotyczących życia wskazówek praktycznych bądź argumentów wspierających poruszane w pracach zagadnienia. Jeśli chodzi o sentyment do tradycji rzymskiej, to również i w tym względzie znaleźć można przykłady wskazujące na zafascynowanie XII-wiecznych uczonych materialnymi pozostałościami kultury antycznej w Wiecznym Mieście. Wrażenia wyniesione z wycieczki do Rzymu w 1116 r., które w swoich elegiach zawarł Hildebert z Lavardin, były zadziwiająco bliskie późniejszym o kilka stuleci wypowiedziom Joachima Du Bellaya w *Antiquités de Rome*⁸¹.

⁷⁹ J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007, s. 201; o Gilbertcie z Tournai: *ibidem*, s. 156–157; G. Toffanin, *op. cit.*, s. 26.

⁸⁰ J. Burge, *Abelard i Heloiza*, tłum. M. Szubert, Warszawa 2005, s. 28, 85; E. Gilson, *Heloiza i Abelard...*, s. 141, 170–171.

⁸¹ P. Renucci, *op. cit.*, s. 56.

Zaznaczający się od IX w. popyt na dawnych autorów był czynnikiem wspierającym upowszechnienie się oświaty. Curtius zauważał, że humanizm XII w. rozkoszował się światem i książką⁸², a Tatarkiewicz podkreślał bujność intelektualną tego stulecia, wieku „różnorodnych zainteresowań, filozoficznych, teologicznych, humanistycznych, wieku zbierania materiałów, odszukiwania starożytnych wzorów, wyrabiania metody i terminologii”⁸³. Doszło wówczas do masowego napływu utraconych źródeł starożytnych ze szkół tłumaczy w Toledo, Palermo i Neapolu, co przyczyniło się do faworyzowania filozofii ze stratą dla teologii⁸⁴. Ważną rolę w rozwoju humanizmu XII-wiecznego odegrały klasztor św. Wiktora pod Paryżem i szkoła w Chartres. Nastawiona filologicznie i retrospektywnie szkoła w Chartres wydatnie podniosła ogólną kulturę średniowiecza, a działający w niej uczeni – jak zaznaczał Tatarkiewicz – „byli na ogół ludźmi mającymi temperament bardziej krytyczny i bardziej naukowy niż metafizyczny; byli to humaniści, zamiłowani w starożytności i czerpiący ze źródeł starożytnych wiedzę przyrodniczą i matematyczną”⁸⁵. Odzyskane przez nich dzieła starożytne znacznie poszerzyły zakres wiedzy także w takich dziedzinach, jak astronomia, fizjologia czy medycyna. Istotne było zarazem, iż w czasach, gdy sprawy zasadniczo oceniano z perspektywy wieczności, szkoła chartryjska interesowała się zjawiskami historycznymi i zdarzeniami współczesnymi, co szczególnie uwidocznili się w pracach Jana z Salisbury⁸⁶. Odnowiony w Chartres kult platoizmu sprzyjał przywróceniu autorytetu starożytnym pisarzom. Głównym źródłem wiedzy o naturze dla tamtejszych uczonych był tekst Platońskiego *Timajosa*. Nauka zawarta w tym dialogu, „wskazując na piękno i porządek dostępnego zmysłom świata oraz podkreślając, że każde zdarzenie w świecie ma swoją przy-

⁸² E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 321.

⁸³ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 214.

⁸⁴ P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 97; P. Renucci, *op. cit.*, s. 54–55.

⁸⁵ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 238.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 240.

czynę, którą rozum ludzki może odkryć”, stanowiła podbudowę dla swego rodzaju racjonalizmu, a równocześnie inspirowała do podejmowania prób pogodzenia jej z Ewangelią⁸⁷. Głosy do tekstu *Timajosa* tworzyli Bernard z Chartres (zm. ok. 1130) i Wilhelm z Conches (ok. 1080–1145). Wiedzę o naturze czerpano także z *Historii naturalnej* Pliniusza, *Problemów przyrody* (*Quaestiones naturales*) Seneki czy Makrobiuszowego *Komentarza do Snu Scypiona*. Gorącym zwolennikiem nauki racjonalnej był Hugo (1096–1141) z podparyskiego opactwa św. Wiktora, głoszący hasło: „Ucz się wszystkiego, zobaczysz potem, że nic nie jest zbędne”. Za Arystotelesem przyjmował, że podstawa nauk jest empiryczna, a zatem wiedzę należy oprzeć na doświadczeniu, a później rozwijać przez abstrakcję⁸⁸. Drugim wielkim „wiktorianinem”, uczniem Hugona, był Ryszard od św. Wiktora (zm. 1173), który doceniając potęgę rozumu, starał się wszelkie dogmaty uzasadniać racjonalnie, pragnąc wiarę zastąpić przez wiedzę⁸⁹. Tatarkiewicz uważał, że w Chartres dokonał się zwrot od Platona schrystianizowanego do czystego platonizmu, jednak obecnie zachodni historycy przyjmują, iż panował tam platonizm w pełni schrystianizowany. Kluczem do interpretacji np. *Timajosa* była koncepcja *integumentum*, czyli ukrytej za zasłoną słów prawdy zgodnej z nauką Biblii. Jak ujęła to Agnieszka Kijewska:

Dzięki poznaniu integumentalnemu został wyodrębniony obszar filozofii naturalnej jako odrębnej nauki, której przedmiotem była Natura, traktowana jako tekst zadany do odczytania. Pociągało to za sobą przekonanie o racjonalności procesów zachodzących w świecie. Skoro Księga Natury jest dziełem mądrości Stwórcy, to może być zrozumiana przez człowieka przynajmniej częściowo⁹⁰.

Za wybitnego platonika uchodził Bernard z Chartres, a jednym z czołowych humanistów tamtego wieku, wybitnym znawcą

⁸⁷ A. Kijewska, *op. cit.*, s. 3.

⁸⁸ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 229.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 231.

⁹⁰ A. Kijewska, *op. cit.*, s. 4–5.

klasyków był Jan z Salisbury, jak wspomnieliśmy, interesujący się także zjawiskami historycznymi i zdarzeniami współczesnymi. W opinii Curtiusa, był on humanistą chrześcijańskim, podczas gdy Bernard Silvestris z Tours miał reprezentować humanizm pogański. „Jego geografia, historia i botanika wynikają z poezji rzymskiej”. W dziele *De universitate mundi (O wszechświecie)* zawarł „synkretyczny obraz wszechświata, w którym są bóstwa wyższe i niższe, emanacje, duchy astralne i duchy natury. Wszystko to zanurzone jest w atmosferze kultu płodności, w którym mieszają się religia i seksualizm”⁹¹. Zdaniem Tatarkiewicza, poemat ten „posiadał już same tylko znamiona starożytnego poglądu na świat, a żadnych specjalnie chrześcijańskich”⁹². Curtius zauważał też, że na przełomie XI i XII w. pojawiła się poezja łącząca pobożność i świeckie rozkosze, a w kołach humanistycznych powstawały utwory epatujące pozbawioną uprzedzeń erotyczną szczerością, co być może wpłynęło na atmosferę dzieł Bernarda Silvestris⁹³. Taka otwartość była niewątpliwie cechą erotyków powstających pod piórem humanistów renesansowych (np. Kallimacha czy Krzyckiego).

Wśród racjonalistów wyróżniał się Piotr Abelard, który w swoich badaniach do perfekcji doprowadził wykorzystanie dialektyki. Stosując ją w filozofii i teologii, nie dążył do jałowych dysput, lecz przeszedł od dawniejszej metody badań teologicznych, polegających na ścisłym trzymaniu się tekstu (*lectio*), do techniki *questio*, otwierającej możliwości badań niezależnych, coraz bardziej odległych od komentowanego tekstu, a zarazem przeciwstawiających się autorytetom⁹⁴. Abelard zajął się uzasadnianiem podstawowych prawd wiary za pomocą racji rozumu. Stosując metodę przeciwstawiania i uzgadniania pogaw, w rozprawie *Sic et non*, zestawiającej pozornie sprzeczne wypowiedzi zawarte w pismach ojców Kościoła i w księgach biblijnych, wyraził myśl, iż

⁹¹ E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 120.

⁹² W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 239.

⁹³ E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 124–125.

⁹⁴ Zob. P. Chaunu, *op. cit.*, s. 95–96.

„najważniejszym kluczem do przybytku mądrości jest ciągle, to znaczy częste stawianie pytań”, i dalej: „przez wątpienie rozpoczynamy badanie, przez badanie – poznajemy prawdę”⁹⁵. Zdaniem Jamesa Burge’a: „optymistyczne przekonanie, że w świecie idei ciągle dokonać można nowych odkryć, należało do typowych przejawów XII-wiecznego humanizmu”⁹⁶. Reprezentujący stanowisko realistyczne Abelard sądził, że rozum może obejść się bez wiary, lecz nie odwrotnie, bowiem to właśnie dialektyka pozwala rozumieć prawdy wiary. Humanści renesansowi zerwali później z prymatem dialektyki na rzecz sztuki wymowy, a więc takich przedmiotów jak gramatyka i retoryka. Jednak swoboda w stawianiu pytań i niezależność w poszukiwaniu odpowiedzi, odejście od doktrynalizmu, niewątpliwie wiązały się z postawą humanistyczną, postawą człowieka otwartego na nowe idee czy przekonania. Takie otwarcie było też zaczynem krytycyzmu, chociaż w pełni mógł się on rozwinąć dopiero wówczas, gdy zrodziło się poczucie dystansu wobec starożytności; dla średniowiecza antyk był nadal bardziej terażniejszością niż epoką zamkniętą i dlatego uczonym trudniej było obalać narosłe legendy i fałszerstwa⁹⁷. W wypadku Abelarda racjonalna interpretacja Biblii sprawiała, że wiara zmieniała się w osobiste doświadczenie jednostki, uczony nie odwoływał się do pojęcia kary za grzech, lecz uznawał czynienie dobra i zła za właściwą lub niewłaściwą odpowiedź na miłość, jaką Bóg obdarza ludzi⁹⁸. Jego krytyka tekstu Pisma Świętego polegała na porównywaniu ksiąg, posługiwał się zatem metodą literacką. Renucci, opisując jego metodę egzegezy patrystycznej, nazywał ją „humanistyczną”. Zakładała ona rozważenie różnorodności cech, stosownie do epoki i autora, poprawianie manuskryptów przy eliminowaniu z nich wstawek apokryficznych, interpolacji czy błędów kopistów, porównywanie tekstu z innymi pismami tego samego autora, oddzielanie myśli głównych od spraw po-

⁹⁵ P. Abelard, *Tak i nie*, w: idem, *Rozprawy*, tłum. i oprac. L. Joachimowicz, Warszawa 1969, s. 286–287.

⁹⁶ J. Burge, *op. cit.*, s. 146.

⁹⁷ Zob. J. Domański, *op. cit.*, s. 28.

⁹⁸ Zob. J. Burge, *op. cit.*, s. 36.

bocznych, w wypadku niezgodności wybieranie lepszej lekcji⁹⁹. Ullmann podkreślał natomiast znaczenie przekładów biblijnych w procesie budzenia się postawy krytycznej również wśród ludzi świeckich, poddających ocenie wcześniejsze wnioski wyciągane z lektury Pisma Świętego¹⁰⁰.

Przyjęło się obejmować pojęciem *humanitas* całego człowieka, jego naturalne cechy, wrodzone zdolności, osobowość. Humanisci renesansowi nadawali faktom i wytworom kultury antycznej nowe znaczenie: pragnęli nie tyle naśladować pisarzy starożytnych, ile raczej, szukając w odkrytych rękopisach wzoru i autorytetu, chcieli przekształcać się wewnątrz, a zwłaszcza usprawniać swój umysł¹⁰¹. Dopuszczali możliwość, że człowiek zdolny jest skutecznie formować samego siebie, do czego jednak potrzebna jest samowiedza¹⁰². Ale to właśnie – jak wspomnieliśmy już wcześniej – Abelard, św. Bernard czy Bacon postulowali gruntowne poznanie samego siebie, z czego mogło wynikać pragnienie doskonalenia się. Tak samo w odniesieniu do „najpierwszego humanisty swojego wieku”, Jana z Salisburys, Tatarkiewicz zauważał, że „filozofię rozumiał nie tylko jako poznanie naukowe, ale też jako życie zgodne z tym poznaniem [podkr. M.W.]”¹⁰³. Oczywiście w wypadku tych uczonych sprawa nie była jednak tak radykalnie ujęta, jak w późniejszych wypowiedziach Petrarki, uchodzącego za „ojca duchowego humanizmu”. Dążąc do efektywnego kształtowania moralno-psychicznej rzeczywistości człowieczej stwierdzał on, iż „większą wartość ma to, że się chce dobra, niż że się zna prawdę” (praktycyzm etyczny)¹⁰⁴. Abelard w rozprawie *Ethica, sive Scito te ipsum* (*Etyka, czyli Poznaj samego siebie*) położył nacisk na intencję jako miernik moralnej wartości czynu, twierdził, że intencja i przekonanie decydują o wartości działania („opus bonum ex

⁹⁹ P. Renucci, *op. cit.*, s. 60.

¹⁰⁰ W. Ullmann, *op. cit.*, s. 110.

¹⁰¹ Zob. J. Bartyzel, *Humanizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 8, Radom 2002, s. 100.

¹⁰² Zob. J. Domański, *op. cit.*, s. 21.

¹⁰³ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 239.

¹⁰⁴ J. Domański, *op. cit.*, s. 19–20.

bona procedat intentione”), w czym Burge dopatrywał się jednego z przejawów kształtującego się wówczas humanizmu, zauważał też, że wspomniana już Heloiza miała silnie przejawiającą się w jej listach do Abelarda umiejętność samoanalizy. Gilson zaś zwracał uwagę na wyraźny wpływ Cycerońskiego traktatu *De amicitia* na jej pojmowanie miłości, której istotą miała być absolutna bezinteresowność. Stwierdzał, że problemem moralnym dla Heloizy, który rozpatrywała z różnych możliwych punktów widzenia, było to, iż godząc się na małżeństwo, stała się odpowiedzialna za nieszczęście ukochanego. Obwiniała się więc za przestępstwo popełnione w stosunku do Abelarda, a nie potępiała za nielegalny stosunek miłosny, będący grzechem ciężkim¹⁰⁵. Jeśli jedną z często wymienianych cech odrodzenia był rozkwit silnych indywidualności, osiągających pełnię swego rozwoju, zdolnych do autoanalizy, to – zdaniem Gilsona – gdy porównuje się korespondencję Abelarda i Heloizy (początek XII w.) z *Vita Nuova* Dantego (koniec XIII w.), w tej pierwszej „opis sylwetki moralnej wypada z bardziej bezpośrednią prostotą, pozbawioną jakiegokolwiek sztuczności”¹⁰⁶.

Wczesny przykład nowego sposobu myślenia o roli i odpowiedzialności człowieka przedstawił w swojej monografii Ullmann, przywołując dzieła Ottona z Fryzyngi (ok. 1112–1158). Otto twierdził, iż „historia rodzi się dzięki temu, że zwykli śmiertelnicy korzystają ze swoich ludzkich możliwości”¹⁰⁷ (posługiwał się terminem *mundialis dignitas*), czyli za inicjatora wydarzeń uznawał człowieka i tylko jego obarczał odpowiedzialnością za następstwa podejmowanych decyzji. W rozumieniu pisarza człowiek pełni rolę siły napędowej, zmieniającej bieg zdarzeń ziemskich, ale też sam staje się ośrodkiem owych zdarzeń.

Z poczuciem indywidualności wiązało się też dążenie do przetrwania w pamięci potomnych. Domański nazwał to „antropomorfizacją piśmiennictwa”, potrafiącego ludziom wcielonym w teksty własne lub cudze zrekompensować nieuchronne skutki

¹⁰⁵ J. Burge, *op. cit.*, s. 87, 101; E. Gilson, *Helioza i Abelard...*, s. 82–84.

¹⁰⁶ E. Gilson, *Helioza i Abelard...*, s. 161.

¹⁰⁷ W. Ullmann, *op. cit.*, s. 99.

biologicznego przemijania. Ideę taką głosił w XII w. Jan z Salisburry w dziele *Policraticus*¹⁰⁸. Z kolei Albert Gorzkowski w rozprawie *Początki humanizmu w jagiellońskiej wszechnicy* wspominał o „topice uobecnienia”, czyli traktowaniu tworzenia dzieł literackich jako sposobu uzyskania nieśmiertelności i możliwości prowadzenia swoistego dialogu z pisarzami starożytnymi przez interpretowanie ich dzieł¹⁰⁹. Na temat sławy uczonego, zapewniającej mu życie po śmierci, wypowiedzieli się pisarze XII-wieczni. Nawiązując do Biblii, Raginald z Canterbury (ok. 1100) konstatował:

Flos, decor omnis abit – docti sapientia stabit;
Ut firmamentum stabilis vigor est sapientum

(Kwiat i wszelka piękność przeminą – ocaleje mądrość uczonego;
Autorytet mędrców jest trwały jak firmament).

Wtórował mu Abelard w utworze zwróconym do syna *Monita ad Astralabium*:

Qui pereunt in se, vivunt per scripta poetae;
Quam natura negat, vita per ista manet

(Umarli żyją w utworach poety;
Życie, które odbiera natura, dzięki nim pozostaje)¹¹⁰.

Również wypowiedzi innych, np. arcybiskupa Tours Hildeberta z Lavardin (1056–1133) czy Waltera z Châtillon (ok. 1135–1201), świadczyły o tym, iż XII-wieczni twórcy mieli już wyraźną świadomość tego, że są rozdawcami sławy, a nawet nieśmiertelności. Zabłocki wspominał o występującym u Hildeberta horacjańskim motywie triumfu sztuki nad upływem czasu, a także podziwie dla

¹⁰⁸ J. Domański, *op. cit.*, s. 25.

¹⁰⁹ A. Gorzkowski, *Początki humanizmu w jagiellońskiej wszechnicy*, w: „Nie w blasku kamieni, ale w pokorze i łagodności...”. *Wokół duchowości św. Jadwigi Królowej*, red. K. Panuś, Kraków 2007, s. 66.

¹¹⁰ Cyt. za: E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 496–497.

Rzymu, stolicy pogańskiego świata¹¹¹. Podobnie angielski filozof i teolog Aleksander Neckham (1157–1217) w swojej encyklopedii *De naturis rerum* zamieścił znamienne słowa, nawiązujące do Horacego:

Non moriar totus, dum tu servaris in esse,
Cum sis ingenii gloria magna mei¹¹².

(Nie umrę cały, dopóki ty zachowasz swój byt,
Ponieważ będziesz wielką chwałą mojego talentu.
tłum. M.W.)

Włoski badacz Toffanin zauważał, że nawet w pięknej łacinie XVI w. trudno znaleźć cieplejszą, bardziej płomienną zachętę do dbałości o sławę i cnotę, uwieczniane piórem dziejopisa, niż wypowiedź, jaką w kronice *De gestis Friderici* zamieścił Otto z Fryzjngi:

Omnium qui ante nos res gestas scripserunt, haec ut arbitror fuit intentio: virorum fortium clara facinora ob movendos ad virtutem animos extollere; ignavorum vero obscura facta vel silentio suppressere, vel ad lucem trahantur, ad terrendos eorundem mortalium mentes, promendo, ponere (Ottone di Frisinga, *De gestis Friderici*, Basilea 1596, s. 193)¹¹³.

(Jak sądzę, wszyscy, którzy przed nami pisali dzieje, mieli taki zamiar: wysławiać wspaniałe czyny dzielnych mężów, aby pobudzały ducha do cnoty, natomiast ciemne sprawki tchórzcy albo ukryć w ciszy, albo wydobycy na światło, przedstawić, aby działały odstraszająco na umysły tychże śmiertelników.

tłum. M.W.)

Kolejnym zagadnieniem związanym z charakterystyką humanizmu średniowiecznego jest jego aspekt filologiczny. Nie tylko humaniści renesansowi (począwszy od Petrarcki) byli zaintereso-

¹¹¹ S. Zabłocki, *op. cit.*, s. 53.

¹¹² Cyt. za: G. Toffanin, *op. cit.*, s. 18.

¹¹³ Cyt. za: *ibidem*, s. 18, przyp. 1.

wani odnajdywaniem, poprawianiem i ogłaszaniem antycznych rękopisów – zjawisko to, oczywiście na mniejszą skalę, nie było obce uczonym kręgom XII stulecia. Kronikarz Gotfred z Viterbo (1120–1191) tak jak Petrarca widział powód do sławy w ogłaszaniu „ukrytych dotąd Muz” i rzeczywiście – jak zauważał Toffanin – zapoczątkował przenoszenie rękopisów z „lochów” klasztornych w ręce laików¹¹⁴. Tatarkiewicz przypominał, iż wyrazem humanistycznej kultury sławnej szkoły w Chartres było właśnie podejmowanie starań o zdobycie rzadkich i nieznanych manuskryptów oraz o dokonanie przekładów naukowych dzieł starożytnych. Młodszy brat Bernarda z Chartres, Teodoryk, kanclerz szkoły od 1141 r., znacznie powiększył tamtejszą bibliotekę, pozyskawszy dla niej nieznanie wcześniej antyczne dzieła naukowe. W ten sposób, np. w zakresie logiki, szkoła znacznie poszerzyła znajomość pism Arystotelesa¹¹⁵. Gilson zauważał, że „średniowiecze doskonale знаło tego Arystotelesa, którego miało później poznać odrodzenie, był to bowiem ten sam Arystoteles, którego przekazał wiekowi XVI trzynastowieczny awerroizm”¹¹⁶. Również Pierre Chaunu, zwracając uwagę na masowy w owym czasie napływ utraconych źródeł starożytnych ze szkół tłumaczy w Toledo i Neapolu, podkreślał wysiłek wkładany w to, by „nadać łacinie pewną elegancję, aby dzięki pracom w skrytoriach szkół zakonnych czy katedralnych uzyskać dobre manuskrypty, oczyszczone z błędów i naleciałości przekazu”¹¹⁷. Ze skażenia rękopisów błędami kopistów dobrze zdawał sobie sprawę Piotr Abelard, diagnozujący w rozprawie *Sic et non* to zjawisko i wskazujący metodę interpretowania dawnych tekstów. Pisał on:

Nic więc dziwnego, że jeśli w Ewangeliach znajdujemy niektóre miejsca sfałszowane przez ignorancję kopistów [podkr. M.W.], coś podobnego zdarza się w pismach późniejszych Ojców Kościoła.

¹¹⁴ G. Toffanin, *op. cit.*, s. 15–16.

¹¹⁵ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 238–239.

¹¹⁶ E. Gilson, *Filozofia średniowieczna...*, s. 288.

¹¹⁷ P. Chaunu, *op. cit.*, s. 97.

I dalej:

Jeżeli czasem w pismach świętych Ojców jakaś rzecz wydaje nam się niezgodna z prawdą, wtedy [...] [należy] albo przyjąć za pewne, że dane miejsce w tekście zostało błędnie przepisane, albo szczerze się przyznać, że tego miejsca nie rozumiemy¹¹⁸.

Warto wreszcie przypomnieć, że humanizm średniowieczny, zwracając się ku antykowi, przyniósł także zwiększone zainteresowanie językiem i stylem łacińskim. Oczywiście podejście do wzorców starożytnych było inne, niż w wypadku humanistów renesansowych, z pietyzmem naśladowujących styl pisarzy rzymskich. Jednak – jak stwierdził Zabłocki – warunkiem koniecznym, by narodziły się nowe formy prozy (proza rymowana, *cursus* rytmiczny) było odrodzenie się zainteresowań językiem i gramatyką łacińską¹¹⁹. W XIII stuleciu Bacon, sam posługujący się ułomną łaciną swoich czasów, uważał, iż aby nauki moralne zapadły w serca czytelników, trzeba o cnocie pisać w sposób wykwintny (*Opus Tertium*, 162):

et haec docentur per rationes vivas... et per exempla pulchra, et per elegantem modum scripturae [podkr. M.W.], ut delectatio magna oriatur in cordibus eorum qui legunt hanc partem huius scripturae¹²⁰.

Wyrażał w ten sposób zarazem swoje uwielbienie dla stylu Seneki, którego skopiowane rękopisy sam poprawiał.

Warto też odnotować pojawienie się w XII w. jednego z gatunków, często podejmowanego później przez humanistów renesansowych, a który niewątpliwie wiązał się z wyrobionym poczuciem własnej wartości, koncentrował się na osobowości, służył wyrażaniu własnych subiektywnych sądów, uczuć i przeżyć (nasta-

¹¹⁸ P. Abelard, *op. cit.*, s. 270.

¹¹⁹ S. Zabłocki, *op. cit.*, s. 88.

¹²⁰ Cyt. za: E. Gilson, *Filozofia średniowieczna...*, s. 290: „uczy się o nich za pomocą żywych dowodów... i używając pięknych przykładów, i korzystając z wytwornego sposobu pisania [podkr. M.W.], aby w sercach tych, którzy czytają daną część tego dzieła, zrodziło się wielkie ukontentowanie” (tłum. M.W.).

wienie indywidualistyczne). Mowa tu o autobiografii, której wybitnym przykładem w schrystianizowanym antyku były *Wyznania* św. Augustyna (354–430). W dobie średniowiecza autorem opowieści o dramatycznych kolejach własnego życia był Abelard, a jego dzieło nosiło tytuł *Historia calamitatum mearum* (*Historia moich niedoli*, 1132–1136), wcześniej zaś Guibert z Nogent napisał historię swojego życia *De vita sua* (1115). Stulecie XIII wydało *De rebus a se gestis* (*O własnych czynach*, 1205) Geralda z Walii, *Mémoires* (*Pamiętniki*, 1218–1243) Filipa z Nowary czy wreszcie *Vita nuova* (*Nowe życie*, 1292–1293) Dantego.

Jeśli chodzi o sytuację w Polsce, to przed XV w. oddziaływanie tradycji antycznej było raczej słabe (choć w piśmiennictwie łacińskim nawiązywano do obecnych w literaturze europejskiej tekstów Wergiliusza, Owidiusza, Horacego czy Liwiusza, a także wykorzystywano niektóre starożytne formy metryczne, to jednak zasadniczo odbywało się to na innych zasadach, niż te wypracowane później przez humanistów)¹²¹. Odbicie związanych z XII-wiecznym renesansem wzmożonych zainteresowań dziełami twórców antycznych widoczne było zwłaszcza w liście biskupa krakowskiego Mateusza (zm. 1166) do św. Bernarda z Clairvaux, a przede wszystkim w *Kronice* mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem (ok. 1150–1223). List biskupa powstał zapewne wiosną 1147 r. i dotyczył sprawy podjęcia misji religijnej na Rusi, a także zawierał zaproszenie Bernarda do Polski. Mateusz w swojej wypowiedzi epistolarnej posługiwał się zwrotami zaczerpniętymi z *Tristiów* i listów poetyckich Owidiusza, parafrazował też fragment *Ars poetica* Horacego, mówiący o oddziaływaniu muzyki Orfeusza i Amfiona, zdolnych swą grą ugłaskać lasy i kamienie, i nawiązywał do sformułowań zawartych w zbiorze *Carmina* tegoż poety¹²².

W wypadku *Kroniki Polskiej* (ok. 1190–ok. 1208) mistrza Wincentego jej wybitny badacz Marian Plezia zauważył, że uderza

¹²¹ Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 779.

¹²² M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 130–132; idem, *Najdawniejsze echa poezji Horacego w literaturze polskiej*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” R. 24, 1987, s. 35.

w niej „niespotykana u nas przedtem obfitość cytatów z pisarzy starożytnych”¹²³. Natomiast Kürbis, autorka opracowania w serii „Biblioteka Narodowa”, dodawała, iż „Wincentyńska lista autorów dobrze się mieści w kręgu humanistów XII w. we Francji i odpowiada erudycji najambitniejszych”¹²⁴, do których można zaliczyć mistrzów z Chartres (Wilhelma z Conches, Bernarda Silvestris, Teodoryka z Chartres, Bernarda z Clairvaux, Jana z Salisbury i in.). Mistrz Wincenty cytował, parafrazował czy też przejmował fragmenty tekstów prozaików i poetów antycznych takich jak Cyzero (*Mowy*) i Seneka (*Listy do Lucylusza*), Horacy (*Listy*), Wergiliusz (*Bukoliki* i *Eneida*), Owidiusz (*Metamorfozy*, *Sztuka kochania*, *Listy z Pontu*), Stacjusz (*Tebaida*), a trzeba powiedzieć, że to tylko wybrane przykłady. Definicję cnoty zaczerpnął od Alana z Lille (1128–1202), który przejął ją od Wilhelma z Conches i Gilberta de la Porrée (1076–1154): „Virtus est habitus mentis bene constitutae, habitus vero est qualitas difficile mobilis” (Cnota jest postawą dobrze uporządkowanego umysłu, postawa zaś jest jakością mało podatną na zmiany – tłum. M.W.), a systematyka cnót oparta została na tekście Jana z Salisbury i *Somnium Scipionis* Makrobiusza¹²⁵. Uczona zauważyła też, że mistrzowskie opanowanie przez Kadłubka klasycznych reguł gramatyki, retoryki, dialektyki oraz zasad metrycznych świadczyło o tym, iż mógł się ich nauczyć jedynie czytając i komentując całe utwory pisarzy starożytnych, nie zaś korzystając z popularnych wówczas florilegiów¹²⁶.

Wpływy antyku dają się również zauważyć w łacińskiej liryce religijnej. Zdecydowana większość utworów pisana była wierszem rytmicznym, sylabicznym, charakterystycznym dla średniowiecza. Pojawiały się jednak również sekwencje czy hymny odwołujące się do schematów metrycznych przejętych ze starożytności, takich jak heksametr czy „uzupełnione” rymami strofy wierszy antycznych.

¹²³ Idem, *Kronika Kadłubka na tle renesansu XII wieku*, „Znak” R. 14, 1962, nr 7–8, s. 984–985.

¹²⁴ B. Kürbis, *Wstęp*, w: Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika Polska*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 1992, s. XCIX (Bibl. Nar. ser. I nr 277).

¹²⁵ B. Kürbis, *Polska wersja...*, s. 20.

¹²⁶ Eadem, *Wstęp...*, s. CI.

Przykład tego można znaleźć w anonimowym hymnie poświęconym św. Jadwidze śląskiej *Exultent hodie iugiter* (2. połowa XIII w.), napisanym strofą asklepiadejską mniejszą, znaną też z twórczości Horacego. Trzeba wszakże dodać, że pod względem metrycznym (i nie tylko) ten polsko-łaciński utwór wzorował się na hymnie Hrabana Maura (IX w.) *Festum nunc celebre magnaue gaudia*. W słownictwie hymnu zwracają uwagę terminy wzięte z łaciny klasycznej, a odnoszące się do metafizyki chrześcijańskiej (*ad ethera* – ‘do nieba’, *celicolae* – ‘święci’), i określenie żyjących wiernych rzeczownikiem *terrigenae* – ‘synowie ziemi’¹²⁷.

Podobne zjawiska spotkamy także w poezji XV-wiecznej. Np. w pieśni Stanisława Ciołka *Stupet Averni feritas* (1. ćwierć XV w.) pojawiają się także terminy o proveniencji antycznej, a więc wergiliański *avernus* na oznaczenie ‘piekła’, *ethera* jako odpowiednik ‘nieba’ i, obok tradycyjnej nazwy ‘proroków’ *prophete*, klasyczne określenie *vates*, odnoszące się do ‘wieszczów’. Można zauważyć, że takie łączenie terminologii pogańskiej i chrześcijańskiej znalazło szersze zastosowanie w twórczości religijnej renesansowych poetów humanistycznych, np. u Pawła z Krosna. Ciołek stosował też wyrazy greckiego pochodzenia, jak *theothocos* (‘Bogurodzica’), *unithocos* (‘jednorodzona’), *phalanx* (‘zastęp’), a warto przypomnieć, że sporo terminów greckich wprowadził do swojej *Kroniki* mistrz Wincenty¹²⁸. Oczywiście, powstaje pytanie, na ile obecność u autorów średniowiecznych wyrazów greckich i grecko-łacińskich hybryd była zwiastunem humanizmu, ponieważ greka, jako jeden z *tres linguae sacrae*, cieszyła się uznaniem przez całe średniowiecze, chociaż Walter Berschin stwierdził, że „średniowiecze grekę bardziej uwielbiało aniżeli studiowało”¹²⁹. To prawda, że terminy greckie chętnie wplatywano w traktaty łacińskie, którym też często nadawano greckie tytuły (np. u Jana

¹²⁷ Zob. M. Włodarski, *Latin Religious Poetry in Medieval Poland as Predecessor of Humanist Poetry*, w: *Pietas Humanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, ed. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 25, 30.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 27, 30.

¹²⁹ W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. i oprac. K. Liman, Gniezno 2003, s. 41–42.

z Salisbury *Metalogicon, Policraticus, Entheticus*), ale równocześnie badacze zauważyli, iż właśnie w XII w. zaznaczył się szczególnie „patronat” retorów związany z nauczaniem greki. Dla Kürbis zainteresowanie językiem greckim u Kadłubka łączyło się z dwiema szkołami: jego „moda na grekę, przypuszczalna niewielka znajomość greki oraz subtelności retoryczne są zaczerpnięte od mistrzów orleańskich”¹³⁰, a jego greczyzmy „wiążą się z jego formacją filozoficzną i prowadzą do mistrzów w Chartres”¹³¹. Dodajmy, że wspomniany Jan z Salisbury, będący jednym z reprezentantów szkoły w Chartres, „pobierał naukę języka greckiego u pochodzącego z południa Italii Greka, stając się w tym względzie w pełni prekursorem humanistów XIV wieku”¹³². Być może zatem wyrazy greckie u polskich autorów miały coś wspólnego z, bliską dążeniom humanistów, XII-wieczną odnową studiów klasycznych.

Również Adam Świnka w *Epitafium Zawiszy Czarnego* (*Arma tua fulgent, sed non hic ossa quiescunt*, ok. 1428) porównywał męznego rycerza do bohaterów wojny trojańskiej Achillesa i Ajaksa, wspominał zbroję Wulkana i „otchłanie Orku”, metonimią „srożącego się Marsa” określał ferwor bitewny. W sformułowaniach Świnki można dopatrzeć się nawiązania do poetów rzymskich: Wergiliusza (*Eneida*), Owidiusza (*Metamorfozy*) czy Horacego (*Pieśni*), a wykorzystane przezeń metrum to heksametr, niekiedy przeplatany pentametrami¹³³. Z kolei anonimowy *Wiersz na śmierć Andrzeja Odrowąża* (*O funesta dies nostri miserabilis evi*, 1465) zawierał wypowiedź wzorowaną na mowie Eneasza nad ciałem młodego Pallasa (*Eneida*, XI), badacze zaś podkreślają wzorową poprawność metryczną zastosowanego tam heksametru¹³⁴. Jednak można postawić pytanie, czy zjawiska wskazane w utworach Ciołka, Świnki, w *Wierszu na śmierć Andrzeja Odrowąża* wiązały się jeszcze z przejawami humanizmu średniowiecznego, czy też

¹³⁰ B. Kürbis, *Polska wersja...*, s. 16.

¹³¹ Eadem, *Wstęp...*, s. CIII, CV.

¹³² W. Berschin, *op. cit.*, s. 361.

¹³³ Zob. M. Włodarski, *Wstęp*, w: *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*, oprac. M. Włodarski (Bibl. Nar. ser. I nr 310), Wrocław 2007, s. XLVIII.

¹³⁴ Zob. T. Michałowska, *op. cit.*, s. 706–709.

były już zapowiedzią nowych tendencji, dochodzących do głosu w renesansowej poezji humanistycznej. Myślę, iż znamienita jest w tym kontekście wypowiedź Zabłockiego, stwierdzającego, że

inaczej niż w łacińskiej kulturze Europy zaalpejskiej, gdzie zainteresowania tradycją antyczną widoczne w XII i XIII wieku oddzielone zostały od renesansu humanistycznego epoką scholastyki i mistycyzmu w XIV i XV wieku, w Polsce prerenesans pojawia się później i płynnie przechodzi w renesans humanistyczny w XV wieku [...]. Wieki XIV i XV tworzą więc u nas pod wielu względami osobliwe połączenie inspiracji humanizmem średniowiecznym z początkiem wpływów renesansu włoskiego¹³⁵.

Na koniec warto dodać, że wśród wyróżników humanizmu średniowiecznego mieścił się jego charakter chrześcijański, co w niniejszych rozważaniach nie zostało szczególnie podkreślone i rozwinięte, bo też nacisk położony został przede wszystkim na wpływy antyku, ale co w istotny sposób określało jego odrębność od humanizmu renesansowego. Neoplatonizm szkoły w Chartres stawiał człowieka pośrodku natury, ale też uznawał służebność natury wobec człowieka¹³⁶. Uczni interesowali się przyrodoznawstwem i rozpatrywali wyrażoną w *Timajosie* kosmologię Platona w celu wyjaśnienia związku natury z jej Stwórcą. Dostrzegali godność natury i człowieka, jednak jej źródła upatrywali w akcie kreacyjnym Boga. Lektura dzieł starożytnych dawała XII-wiecznym myślicielom narzędzia do rozumienia wiary, a akcent dociekań położony został na zagadnienia moralne. Dominikanin ojciec Paweł Krupa stwierdził, że „humanizm XII wieku jest humanizmem eschatologicznym”¹³⁷.

¹³⁵ S. Zabłocki, *op. cit.*, s. 6.

¹³⁶ Zob. B. Kürbis, *Polska wersja...*, s. 12.

¹³⁷ P. Krupa, *W poszukiwaniu prawdziwej przyjaźni (2)*, „W drodze” 2001, nr 9: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr337/11-wdr.htm> (7 X 2008).