

Rozdział IV.

Lectio ad sententiam.

Zadaniem tej części mojej pracy będzie odtworzenie pewnej wizji świata, jaka zawarta jest w dziele mistrza Wincentego. Trudności w wykonaniu tego zadania są następujące: Dzieło Wincentego jest opowieścią historyczną o czynach władców Polski. Dotyczy zatem tylko pewnej części rzeczywistości. Z tych czynów, zgodnie z zasadami *genus demonstrativum* wybrano przede wszystkim te, które podlegają *laudatio*, bądź *vituperatio*. Z drugiej zaś strony - obraz autora, jaki uzyskaliśmy w wyniku żmudnych badań tekstu Kroniki wskazuje na to, że taką wizję rzeczywistości miał zarówno sam Wincenty, jak i krąg pierwszych odbiorców jego Kroniki.

Praeliminaria: Mit i baśń w Kronice.

Jeżeli zestawimy obraz dziejów Polski u Gala i u mistrza Wincentego to niewątpliwie największe różnice treściowe znajdziemy już na samym początku obu dzieł. Opowieść o dziejach Polski przedpiastowskiej jest u Wincentego znacznie szersza niż w Kronice Gala.

Pytania jakie stawiali sobie badacze księgi pierwszej można podzielić na dwie grupy. Pierwsza odnosi się do sprawy referencjonalności tekstu - jego relacji do rzeczywistości historycznej. Druga natomiast grupuje problemy dotyczące znaczenia fabuły i ich motywów. Mamy tu dwa typy stanowisk. Jedno odnosi całe fabuły lub poszczególne motywy do tradycji miejscowej

- pierwotnej; drugie łączy je z uczonością autora lub krakowskiego środowiska intelektualnego, na ogół sprowadzając je do *res fictae*. Nie jest moim zamiarem zajmować się tu problemami pierwszej grupy. Ponieważ relacja świat przedstawiony : świat rzeczywisty nie jest w rzeczywistości nigdy bezpośrednia, nie da się odpowiedzieć na to pytanie bez uprzedniego rozwiązania problemów drugiej grupy. Rozróżnienie opowiadanie tradycyjne : fikcja literacka - wymaga odniesienia się do samego tekstu Kroniki. Otóż replika Jana ze wstępu do drugiej księgi wyraźnie przeciwstawia wypowiedzi dotyczące fikcyjnej rzeczywistości i wypowiedzi uznane za prawdziwe: *Procul vero, procul absistat a vero falsi assertio, ne modicum fermenti totam massam corrumpat*. Mamy tu, jak się zdaje, odwołanie do tradycji retorycznej. Otóż narracja ma dwa jakby główne rodzaje: *eius narrationis duo sunt genera: unum quod in negotiis, alterum quod in personis positum est*. W ramach pierwszej grupy wyróżniamy trzy rodzaje opowiadania: *id quod in negotiorum expositione positum est tres habet partes: fabulam, historiam, argumentum*. Historia określana jest jako *res gesta* w przeciwieństwie do *res ficta probabilis - argumentum* i do *fabula, quae neque veras neque veri similes continet res*. W przytoczonym wyżej fragmencie Kroniki znajdujemy tedy opinię, że włączenie opowiadań fikcyjnych do narracji historycznej popsułoby tę ostatnią. Z drugiej strony opinia ta może dotyczyć tylko replik Jana i tym samym nie odnosić się do właściwej narracji historycznej. Za odnoszące się do niej mogłoby natomiast być uważane ostatnie zdanie Księgi trzeciej: *Ideoqoe, quod superest, erratorum venia ineptiarum indultione a convivis expetita, obdormiscamus in Domino*. Znajdujące się tu słówko

ineptiarum - ineptiae tłumaczono zwykle jako "niedorzeczności". Tymczasem poprzedzające słowa - *linguae officium* jak również *erratorum - errata* uprawniają nas do zgoła innej interpretacji. Owe *ineptiae* odnoszą się, jak się zdaje, do tego, co Cicero określał jako *ineptum: quem enim nos "ineptum" vocamus, is mihi videtur ab hoc nomen habere ductum, quod "non" sit "aptus (...); nam qui aut tempus quid postulet non videt aut plura loquitur aut se ostentat aut eorum quibuscum est vel dignitatis vel commodi rationem non habet aut denique in aliquo genere aut inconcinnus aut multus est, is "ineptus" esse dicitur (...)"¹. Jest to zatem rodzaj błędu w obec retorycznej zasady *aptum*. *Errata* i *ineptiae* są tu dwoma rodzajami błędów. Podsumowując te uwagi trzeba powiedzieć, że Wincenty idąc w tym, jak się zdaje, za klasyczną tradycją retoryczną rozróżniał *res gestae* i *res fictae*. Dlatego nie należy mu przypisywać zamiaru świadomego fałszowania dziejów. Sam Wincenty odwołuje się do tradycji: *Narrabat itaque grandis natu quidam (s.252); bądź do źródeł antycznych: Nihil hic fictum, nihil simulatum, sed quidquid asseris, verum ac serium, ex antiqua praesumitur historia (s.254)*. Kronikarz notując tradycję musiał liczyć się z odbiorcą, który jakąś ogólną świadomość tej tradycji musiał też posiadać. Do tej wierności zdają się odnosić słowa: *Hic universas convivii pensiones fidelissime compendio cautionis annotabat*. Naturalnie teoria retoryczna dopuszcza amplifikację. Nie oznacza to jednak wprowadzania istotnych zmian do opisu przebiegu procesu dziejowego. Dlatego, jak się zdaje, należy ograniczyć stosowanie koncepcji fikcji literackiej przy badaniach Kroniki Wincentego. Czego możemy się natomiast spodziewać, to obecności wątków i*

motywów pochodzących z tradycyjnych opowieści o dziejach. Ta tradycja jest dwojakiego rodzaju pod względem genetycznym. Jeden wywodzi się z przekazów ustnych, częściowo z pisanych już przez Galla; drugi łączy się z tradycją uczoną. Badając tradycyjne opowiadania w Kronice Wincentego będę się posługiwał starymi terminami. Terminy te to motyw i sjużet. Oba terminy przejąłem od Wiesiołowskiego z jego Poetiki sjużetov. Motyw jest terminem dobrze zdomowionym w naszej tradycji naukowej. Tą samą nazwą posługują się uczeni kręgu anglosaskiego i niemieckiego, dlatego pozostanę przy tej formie. Sjużet próbowano wprowadzić do naszego słownictwa naukowego, jednakże termin ten nie został zaakceptowany². Z drugiej zaś strony pojęcie fabuły ma zbyt szerokie konotacje z badaniami nad powieścią. Zastępuję je tedy określeniem - schemat fabularny, bez zmiany znaczenia. W związku z tym odróżniam dwa rodzaje pytań, które należy sobie postawić: pytania o tradycyjne motywy i pytania o tradycyjne schematy fabularne. To przede wszystkim motywy są wędrowne, schematy fabularne zaś cechuje pewna statyczność. Pozostając przy tradycyjnej stosowanej tu terminologii wymienimy te partie fabuły, które będą nas interesowały przede wszystkim. Mamy tu trzy grupy. Pierwszą tworzą opowieści związane z Grakchem i jego potomstwem, drugą historie obu Lestków, trzecią historia Popiela. Mamy jeszcze czwartą grupę - historię początków dynastii Piastów, której różne partie przez jednych badaczy są traktowane jako częściowo należące do historii, a jako całkowicie mityczne przez drugich.

Grakch i Grakchidzi.

Grakch pierwszy jest jedynym obok Mieszka władcą, którego nie przedstawiono w roli wodza. Pewną przesłanką tego, że taka możliwość jednak istniała jest zdanie: *Igitur Polonia florentissimis per Graccum aucta successibus*, które może być rozumiane również w sensie duchowym. Drugą nietypową cechą opowieści o Grakchu jest sposób wprowadzenia tej postaci do akcji oraz niejasna informacja o jego śmierci. Tę nietypowość podkreśla ponadto fakt, że znaczenie Grakcha jest dodatkowo eksponowane przy opowieści o Wandzie. Postać Grakcha jest wprowadzona zdaniem: *quendam nomine Graccum principem creant*. Następne zdanie: *sed tandem illius gentis luxu segniter dissoluti (...)* nie dotyczy już Grakcha. Dalszą wzmiankę o nim przynosi dopiero zdanie z rozdziału piątego: *Unde a Carintia rediens Graccus, ut erat sententioso beatus sermone, agmen omne in concionem vocat (...)*. Owo *sententioso beatus sermone* wydaje się wynikać z toku akcji - motyw krasomówstwa jest tu wyraźnie potrzebny ze względów fabularnych. O śmierci Grakcha ojca informuje nas pośrednio wiadomość o objęciu tronu przez Grakcha Młodszego i podana w siódmym rozdziale informacja o uroczystościach pogrzebowych. To niepełne przedstawienie zdaje się być spowodowane odwołaniem się do wiedzy czytelniczej na temat pochodzenia i losów tego władcy. Ta nietypowa metoda zdaje się rozciągać również na jego synów. Wprowadzeni zostają do akcji *fili* Grakcha. Starszy pozostaje anonimowy przez całą opowieść. Imię młodszego pojawia się tylko raz: *Sic iunior Graccus paterno succedit imperio, heres nefarius!* Zauważmy, że imię to pojawia się w kontekście ojciec - syn. Grakch Młodszy zostaje władcą i

później dopiero jest *exsili perpetuitate damnatus*, co w kontekście następnego zdania (należącego już do repliki Jana): *nec enim lex iustior ulla est, / quam necis artifices arte perire sua*, wydaje się karą niewspółmierną. Wróćmy teraz do zdania, w którym pojawia się imię młodszego syna. Mamy tu kilkakrotne podkreślenie relacji ojciec - syn. I tak *iunior Graccus* w domyślnej opozycji do *senior Graccus*, dalej podobnie *paterno imperio succedit i heres*, ale *nefarius*. Jeżeli teraz usuniemy z tekstu rozmowę Grakcha z synami i niewspółmierną karę wygnania, to zostanie nam jeden bohater walczący ze smokiem i zabijający swojego brata. Uzyskamy wtedy jeden przynajmniej wyczyn rycerski Grakcha. Drugi motyw - bratobójstwo również wydaje się przynależeć do tradycyjnego opowiadania. Jednakże przyjmując tę rekonstrukcję, trzeba ją zestawić ze śmiercią samego Grakcha: *nec prius ab exsequialibus cessatum est obsequiis, quam urbis consummatione clauderentur*. Jeżeli przyjmie się obecność w tradycji braci Grakchów, to wtedy *minor Graccus* musiałby mieć odpowiednik w *maior Graccus*, a ponieważ *minor* jest również *minor victoriae* całe opowiadanie można by tak zrekonstruować: starszy z braci zabija smoka, po czym sam zostaje zabity przez Młodszego Grakcha, który zostaje później jakoś usunięty. Na smoczym wzgórzu budują miasto *a nomine Gracci dicta Graccovia*. Za motywy tradycyjne uznaje: dwóch braci, walkę ze smokiem, bratobójstwo, połączenie śmierci jednego z braci z budową miasta. Motywami późniejszymi wydają się być: motyw dwóch Grakchów - ojca i syna oraz wygnanie bratobójcy.

Wanda i Lestkowie

W przeciwieństwie do ojca i braci postać Wandy została wprowadzona dosyć starannie. Mamy nie tak znowu częstą w Kronice charakterystykę osoby bohatera, podkreślającą jego zalety fizyczne i duchowe. Centralnym punktem tego opowiadania jest opis spotkania z "tyranem lemańskim i jego armią". Przy opisie tego wydarzenia został podkreślony aspekt sakralny w Wandzie: *transhumanam in homine revereri maiestatem*. Jest to kolejna cecha odróżniająca to opowiadanie od poprzedniego, w którym *holophagus* jest po prostu *monstrum atrocitatis immanissimae*. Samobójstwo księcia lemańskiego zostało określone jako złożenie ofiary: *sollennem in feris hostiam devoveo*. Ofiara ma swój cel: *ut tam vestra, quam vestrarum successionum perpetuitas sub femineo consenescat imperio!*. Motywacją tego czynu jest *amor i indignatio*. Po tym opowiadaniu mamy dwie dodatkowe informacje o Wandzie. Pierwsza dotyczy pochodzenia od jej imienia nazwy rzeki: *Ab hac Wandali fluvii dicitur nomen secutum (...)*. Owo *dicitur* wskazuje, że jest to pogląd powtórzony za jakimś źródłem. Następną informacją wyjaśnia, jaki był skutek decyzji Wandy: *Immo quia connubio praetulerat caelibatum, sine successore decesit, diuque post ipsam claudicavit sine rege imperium*. Ta informacja zdaje się być wyprowadzona z wcześniejszej opowieści o spotkaniu z władcą lemańskim. Mamy tu zatem dwie sprawy: motyw bitwy do której nie doszło i ofiary oraz etymologia Vanda - Vandalus - Vandali³. W tym ostatnim wypadku, jak się zdaje, tekst odsyła do wcześniejszej tradycji (*dicitur*) opartej na zrównaniu *Wandali* = *Poloni*. Jednak wątpię, czy Wandę da się wyprowadzić od Wandali. Inaczej rozumieć to musiał chociażby kronikarz wielkopolski,

który przetłumaczył to imię na hamus - wędka. Uznawał więc imię Wanda za polskie przydomko. Z drugiej zaś strony nasza wiedza na temat polskiej mitologii jest niewielka, stąd też negatio ex silentio nie może mieć tu decydującego znaczenia. Wydarzeniem centralnym historii o Wandzie jest bitwa. Gdybyśmy mieli rzeczywiście do czynienia z uczoną rekonstrukcją, wtedy bardziej naturalnym byłby związek Wandy z rzeką *Vandalus* - ten motyw pojawia się zresztą w literaturze późniejszej. Rozumowanie zawarte w Kronice, które wywodzi nazwę rzeki od imienia królowej, nie wydaje się dobrze uzasadnione. Dlaczego nazwa rzeki ma pochodzić od imienia władczyni, tylko dlatego, że była to centralna rzeka jej państwa, właściwie nie wiadomo. Brak również dostatecznego uzasadnienia walki z królem lemańskim. Motyw ten należy do tradycji antycznej. *Rex Lemnorum* zdaje się bardziej łączyć z naszą tradycją niż *Aleksander Magnus* lub *Iulius Caesar*. Sądzę, że tekst o Wandzie nie daje podstaw do potraktowania go jako *res fictae*. Związek zaś Wanda - *Vandalus* równie dobrze może być wywiedziony z podobieństwa obu nazw, istniejących niezależnie. Sama historia spotkania Wandy z władcą lemańskim nie da się odnieść do tradycji uczonej, lecz także nie wykazuje związku z opowiadaniem mitycznym.

Nie jest to jednak cecha tego tylko opowiadania. Również obie historie o Leszkach, a raczej ich centralne motywy - podstęp Lestka I i zwycięstwo w wyścigach Lestka II odznaczają się zbyt małym stopniem złożoności, by można je było odnieść do jakichś kompletnych mitycznych schematów fabularnych. Historia Leszka I przez skojarzenie z tradycyjnymi opowieściami o Aleksandrze Wielkim należy do tradycji uczonej - przynajmniej genetycznie.

Jeszcze bardziej wiąże to opowiadanie z tradycją uczoną powołanie się w następującej dalej replice Jana na księgę listów Aleksandra Wielkiego i Arystotelesa. Podejmowane próby potraktowania trzech Lestków z Kroniki mistrza Wincentego jako jednej postaci⁴ trzeba niestety uznać za chybione, gdyż nieposiadające oparcia w tekście. Należy tu przyjąć tak, jak to zrobił W. Propp w swej Morfologii baśni⁵, że znaczenie poszczególnych motywów wynika z ich miejsca w fabule i nie jest na ogół wartością przysługującą im immanentnie. Postać na przykład kota pełni inną funkcję w baśni o Kocie w butach, inną zaś w Jasiu i Małgosi, czy nawet w popularnym serialu animowanym o Smerfach. Te fabuły mityczne czy baśniowe nie zostały stworzone przez Wincentego.

Metoda zastosowana w pierwszej księdze polega na sprowadzeniu *fabulae* do historii. I tak np. *transhumana maiestas* Wandy oddziałuje tylko na *omnis exercitus*, król zaś działa *amoris* lub *indignationis languore*. Przypuszczam, że mamy tu zapisane pewne oddzielne motywy przejęte z tradycyjnych opowiadań, wywodzących się bądź z mitu i baśni, bądź z kultury pisanej. Również do tradycji zdaje się należeć opowieść o wyścigach. Zastrzegając się, że całe prezentowane tu rozumowanie jest hipotetyczną interpretacją, muszę jednak odrzucić twierdzenie o tym, że jest to literacki pomysł Wincentego. Gdyby to była fikcja, to trudno by było uzasadnić ją tu funkcjonalnie, tym bardziej, jeżeli przyjmiemy groteskowy charakter tego opowiadania. Trzeba by też wyjaśnić potraktowanie podków jako narzędzia podstępu. Fakt, że użycie podków przynosi śmierć ich użytkownikowi, zdaje się nawiązywać raczej do jakiejś opowieści tradycyjnej, nieuczonej, niż do tradycji uczonej⁶.

Pierwsi Piastowie.

Pytanie, które należy sobie postawić przy analizie opowieści o pierwszych Piastach, nie dotyczy problemu opowieść fikcyjna / opowieść prawdziwa, lecz jest pytaniem o miejsce tych opowieści w imaginarium ówczesnej tradycji, a również ich stosunek do sfery pogańskiego sacrum. Mamy tu dwie grupy opowieści, do jednej należy historia postrzyżyn w chacie Piasta, do drugiej krótka wzmianka o trzech poprzednikach Mieszka I: Siemowicie, Leszku i Ziemomyśle. Opowieść o Piaście została zaopatrzona w stosunkowo długi komentarz historyczno - prawny. Wydaje się, że autor widział tu dwojakiego rodzaju trudności: jedne wiązały się z niskim pochodzeniem dynastii, drugie z samym charakterem pogańskiego w końcu obyczaju postrzyżyn. Konieczność wyjaśnienia niskiego pochodzenia dynastii może być, jak się zdaje, jednym ze źródeł szczególnej uwagi, jaką obdarza autor *humilitas* w sensie niskiej kondycji społecznej. Samo wydarzenie uzyskuje w tekście Wincentego chrześcijański ton. Temu celowi służą cytaty z listu św. Pawła do Rzymian i z dzieła św. Ambrożego - O powinnościach duchownych. Jednakże następujące dalej zestawienie wyniesienia Piastów na tron z losem Gordjusza czy Ptolemeusza na powrót przenosi tę opowieść w kontekst pogański. Te trudności wyraźnie potwierdzają przynależność tej opowieści do tradycji, co poświadcza naturalnie i Kronika Galla. Jednak brak nowych w stosunku do Galla motywów zdarzeniowych uniemożliwia włączenie tej opowieści w szersze schematy fabularne, bądź to mityczne, bądź to baśniowe. Mamy tu wyraźnie do czynienia z

pojedynczym motywem, który, jak się zdaje, nie należał nigdy do większego układu fabularnego. Byłby to zatem wywodzący się z tradycji przekaz o początkach przejęcia władzy przez Piastów, który przez tę swoją niezłożoność mógł ulec zaciemnieniu.

Drugim problemem jest łączenie trzech poprzedników Mieszka rekonstruowanym dla mitologii europejskiej schematem trzech głównych bogów. Schemat ten dla Polski jest oddworzany przez J. Banaszkiewicza w oparciu przede wszystkim o Kronikę Galla z przywołaniem również zapisu Wincentego. Taka interpretacja wydaje się być ryzykowna. Myślenie w kategoriach trzech funkcji społecznych nie musi mieć swojego źródła w mitologii. Jeżeli przyjrzymy się temu, jak przedstawia Wincenty, trzech polskich pierwszych władców chrześcijańskich, to z łatwością stwierdzimy i tu obecność trójpodziału. W takim odczytaniu tych dziejów Mieszko I jako władca, który przyjął chrześcijaństwo reprezentowałby funkcję kapłańską i władzy zwierzchniej, Bolesław w schemacie G. Dumézil'a reprezentowałby funkcję drugą, związaną z działalnością militarną, a Mieszko II reprezentowałby funkcję trzecią - zachowawczą. Charakterystyka tego ostatniego u Kadłubka bardzo do takiej interpretacji przystaje. Te zbieżności jednak nie podważają historyczności tych władców. Podobnie w opowieści o upadku Troji, mimo historyczności samego faktu, spotykamy się z mitycznymi w swojej genezie schematami fabularnymi. Obecność takiego schematu w tradycji dziejowej nie musi się, jak się zdaje, łączyć z koniecznością istnienia na tym terenie samego mitu. Ubogość źródeł zmusza nas tu do zawieszenia sądu.

1. Dusza i ciało.

W trzeciej księdze Kroniki w usta Piotra Włostowica włożono wypowiedź, której fragment brzmi: *Non insipienter, inquit, a sapiente dictum est: sapientiam clamitare in plateis. Facillimum enim est homini viam nosse prudentiae, si se ipsum homo ante cognoverit. En siquidem in homine duo sunt, scilicet anima et corpus. Ad quid anima? industriae saniori. Ad quid corpus? virtutum vehiculo. Tolle alterutrum hominem interimis.* Tekst Sallustiusza w Catilinae coniuratio, z którego miał zaczerpnąć Wincenty brzmi: *Sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est*⁷(1,2). Jest jeszcze jedno, niezauważone dotąd miejsce u Sallustiusza - podobne do przytoczonego fragmentu z Kroniki. W drugim rozdziale Bellum Iugurthinum czytamy: *nam uti genus hominum compositum ex corpore et anima est, ita res cunctae studiaque omnia nostra corporis alia, alia animi naturam secuntur. Igitur praeclara facies, magnae divitiae, ad hoc vis corporis (...)*(2,1 - 2). Swoją myśl ujął Sallustiusz w zdaniu: *nam et prius quam incipias consulto, et ubi consulueris maturo facto opus est. Ita utrumque alterius auxilio eget.* W tej koncepcji, która została przedstawiona w pierwszych rozdziałach obu dzieł, chodziło Sallustiuszowi, nie o to czym jest człowiek, lecz o wskazanie dwóch czynników ludzkiego działania. Mamy tu to, co potocznie zwykle określa się jako sprawy ducha i ciała. Charakterystyczne, że Sallustiusz przyjmuje możliwość działania w ramach jednego z dwóch czynników: *igitur initio reges (...) divorsi pars ingenium, alii corpus exercebant*, (Catilinae coniuratio, 2, 1), co w Kronice w ramach tej wizji świata jest niemożliwe.

Przeciwnie myśl Wincentego opiera się na koniecznej współobecności obu czynników. Sallustiusz zaś dalej powiada, że *in bello plurimum ingenium posse*. Wynik rozumowania jest taki, że duch ma przewagę nad siłą fizyczną. U Wincentego natomiast można zauważyć pewną współrzędność. Podobne myśli można znaleźć u św. Augustyna i u Tertuliana. Jednak tak mocno akcentowana współrzędność nie jest czymś typowym.

Z drugiej strony sam tekst Wincentego nie ogranicza się do prostego stwierdzenia. Zaczyna się podwójnym wprowadzeniem w formie sentencji. Mamy tu łatwo rozpoznawalny cytat z Biblii i drugą sentencję pochodzącą ze świata pogańskiego. Zwróćmy uwagę, że te dwie sentencje tworzą pewien ciąg myślowy podkreślony przez *enim* w drugim zdaniu. Dalej mamy - wraz z wydzieleniem w człowieku duszy i ciała przedstawienie funkcji tych dwóch części. Ich równość jest zarówno warunkiem istnienia człowieka, jak i prawidłowej jego działalności. Otóż warto, jak się wydaje, zwrócić uwagę na pracę przyjaciela sławnego Bernarda z Clairvaux - Wilhelma od św. Teodoryka *De natura corporis et animae*. Prolog do tego dzieła zaczyna się tak: *Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: Homo scito te ipsum. Hoc et Salomon imo Christus in canticis: Si non, inquit, cognoveris te, egredere*⁸. Jest to, podobnie jak u Wincentego, zestawienie cytatu pochodzącego z pogańskiego antyku z biblijnym. Inaczej jednak niż poprzednio mamy tu stylistyczny paralelizm. Dalej pisze Wilhelm: *miserrime errat et desipit, qui extra se in alienis intellectum suum dispergit (...) cui natura, imo auctor naturae Deus, tantum intra se indixit operationis negotium*. Jak widać zarówno u Wincentego jak i u Wilhelma - pierwszym warunkiem

wszelkiego poznania jest znajomość samego siebie. Ponadto *operationis negotium* zdaje się odpowiadać tej funkcji, która w Kronice została przyznana duszy: *Ad quid anima? industriae saniori*. Sam człowiek jest tak określony u Wilhelma: *Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore*. Jak sądzę, udało mi się pokazać zbieżność myśli u obu autorów. Trzeba podkreślić również pewną odrębność. Myśl przytoczona przez Piotra ma cel praktyczny. W dziele Wilhelma zaś chodzi ostatecznie o to, *ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilium omnium surgamus auctorem*. Motyw *corpus - vehiculum virtutis* nie jest popularny w tej epoce. Ciało jako *carcer, vas* - jednak coś poniżającego - ten motyw przejęty z późnego antyku wydaje się być dominujący. Takim takim wyraźnym wyjątkiem jest wywodząca się od Bernarda z Clairvaux koncepcja Alchera z jego Liber de spiritu et anima: *Ex carne et animo constat homo, et utrumque bonum suum habet, in quo gaudet et exultat*⁹. Samo jednak wyrażenie *vehiculum virtutis* znajdujemy w anonimowym traktacie wywodzącym się z kręgu Alana z Lille zatytułowanym Quinque digressiones cogitationis: *quoniam, sicut asserit philosophica veritas, anima virtuali defertur vehiculo, cuius due rote sunt velud antecedarie, et duos subsequentes vel sequaces (...)*¹⁰. Skoro ciało jest *vehiculum virtutis* a w przytoczonym traktacie *anima virtuali defertur vehiculo* to znowu, jak się zdaje, mamy myśl zbieżną z takim rozumowaniem Wincentego. Jednocześnie myśli te należą do Kroniki, w której *virtutes et vitia* są kluczowym zagadnieniem.

Zajmę się teraz wybranymi aspektami relacji państwo/ społeczność : człowiek - w Kronice mistrza Wincentego. Interesować mnie będzie głównie jej treść, a nie geneza lub stosunek do innych tego rodzaju koncepcji. Jednakże, ponieważ perspektywa ergocentryczna jest, zwłaszcza w ramach ujęcia historycznego, nie do utrzymania, będę się posługiwał w trakcie analizy również innymi tekstami.

Nieczęsta w Kronice metafora *corpus humanum : res publica* pojawia się jednak w miejscach, które nadają jej większe znaczenie niżby wskazywała na to czysta statystyka. Po raz pierwszy znajdujemy ją w mowie Grakcha *in concione*, przed wyborem króla: *Ait: ridiculum esse pecus mutilum, hominem acephalum; idem esse corpus exanime, idem sine luce lampadem, idem mundum sine sole, quod sine rege imperium*. Mamy tu oczywiście gradację, choć nie wszystkie jej elementy biorą udział w dalszym rozumowaniu.

W następnej części zdania *rex* jest zestawiony z trzema ważnymi czynnikami: *anima, lux, sol*. Zestawienie *rex - anima*, jest jak się zdaje, nietypowe. U Jana z Salisbury, naszego podstawowego źródła tej koncepcji w tym okresie, *anima* przyporządkowana jest stanowi kapłańskiemu: *Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt et Dei (...) cerimonias tradunt, vicem animae in corpore rei publica obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suscipere et venerari oportet.* (540 a,b). Koncepcję zestawiającą funkcjonowanie państwa z życiem organizmu ludzkiego przejął Jan z Salisbury z traktatu pseudo-Plutarcha Institutio Traiani. To, co

nam zachował w swoim Polikratyku jest najstarszym i jedynym świadectwem znajomości tego tekstu. Miejsce głowy w tak rozumianym organizmie państwowym zajmuje *princeps: Princeps vero capitis in re publica obtinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur.* (540 b). Przyjmuje się zwykle, że Wincenty znał dzieła Jana z Salisbury - skąd więc ta różnica.

Otóż należy pamiętać, że Wincenty pisze o pogańskim władcy i o pogańskim państwie i nie chce być może wyróżniać pogańskich kapłanów. Zwłaszcza, że swój sąd na temat relacji *ecclesia - res publica* wyrażał już bez odwołania się do metafory ciało : duch Jana z Salisbury:" Atoli prawo boskie ma przewagę nad prawem ludzkim, bowiem prawo Pana nienagane jest, prawo nienaruszone, które nawraca dusze"¹¹. W dwóch innych miejscach określił Wincenty stosunek władca : poddani również przy pomocy metafory ciała. Komentując pierwszy okres rządów Mieszka Starego mówi: *Nam deliramentum capitis membra saepe luunt, membrorumque lapsus in capite nonnumquam redundat; quasi enim consentire videtur, qui cum prohibere possit non prohibet.* Najpierw skomentujmy sam tekst. W ks.VI, cap.25 Polikratyka czytamy: *Laesio capitis (...) ad omnis membra refertur et cuiusque membri vulnus (...) ad capitis spectat iniuriam.* Zbieżność wyrażna, choć nie dosłowna, potwierdza jak myślę tezę, że przytoczone wyżej fragmenty Kroniki mistrza Wincentego odzwierciedlają znajomość koncepcji, której pełne omówienie mamy w Polikratyku, a nie stanowią tylko retorycznej ozdoby. Wincenty nie rozwija tej koncepcji szczegółowiej, daje jednak przemyślenia, których w tej formie nie znalazłem u Jana z Salisbury. Ponieważ tekst jest dłuższy, posłużę

się cytatem polskim, a następnie przytoczę krótszy łaciński fragment. Jest to opowiadanie zawarte w komentarzu Jana do opowieści Mateusza o walce Kazimierza Odnowiciela z Masławem z drugiej księgi Kroniki:" Podobnie, gdy król Macedonów działał (z dala) od kraju, domownik jego Hippander, syn pospolitego grabarza, zajął zamek i nakazał, aby z czcią nazywano go królem. (...) A oto król posłał do jego zwolenników za pierwszym razem z takim pytaniem (...). Na koniec posyła postać ludzką ze złota, bez głowy, sztuką najprzedniejszą przyozdobioną klejnotami i ukoronowaną głowę osła wraz z takim pismem: "Wizerunek ten wyobraża wasze dostojęństwo, zdobne w klejnoty cnót. A ta głowa - to wasz król. Osłem jest bowiem samozwaniec, koronowany niewolnik. Jeżeli więc te członki dobrze przystają do tej głowy miejcie z waszego króla pociechę. Jeżeli jest inaczej to nie." (*Novissime humanam sine capite mittit effigiem ex auro et gemmis artificiosissime expolitam, et asini caput coronatum cum hoc scripto: Haec imago vestra est generositas, gemmis virtutum distincta; caput hoc rex vester est: asinus enim insessor, servus coronatus. Si haec ergo membra huic bene conveniunt, bene vobis de rege vestro conveniat; sin aliter, sit aliter.*). Mamy tu więc przykład państwa niewłaściwego, w którym władza jest odwrotnością tego, czym być powinna i nie przystaje do korpusu państwowego. Oto bowiem jakimi klejnotami powinien być ozdobiony diadem królewski:" Tymi promieniami niby klejnotami wysadzany jest diadem na królewskiej głowie: tak, iż na czole jaśnieje wielkoduszność, na potylicy oględność, po bokach z obu stron hojne blaski śle brylant dzielności". Mistrz Wincenty jest konsekwentnym krytykiem kosztownych klejnotów: "wszystko bowiem,

co obcą lśni wartością, obce jest." - należy pamiętać, że słowa te znajdują się w komentarzu do czynów Bolesława Chrobrego. W Polikratyku Jana z Salisbury znajdujemy następujące słowa: *rex illiteratus est quasi asinus coronatus. Si tamen ex dispensatione ob egregie virtutis meritum, principem contigat esse illiteratum, eundem agi litteratorum consiliis, ut ei res recte procedat, necesse est* (524 d). Pojęcie władcy niezgodnego z naturą zostało dalej rozwinięte w replice Jana, której fragment już przytaczałem: " A on w tym samym zamku morzy głodem Hippandra zakutego w kajdany, tłumacząc, iż kto sprzeniewierzył się naturze, ten nie ma potrzeby brać posiłków z natury. Sługa rzucając mu kamień zamiast pożywienia, mówił: Nie sięgaj granic, których przejścia wzbrania natura! Podobnie, zamiast napoju wysypując popiół mówił: Nie sięgaj po to, czego słuszną nie zważysz miarą! Naturę przekroczyłeś, z naturą nie masz nic wspólnego!" Hippander znalazł się w ten sposób poza naturalnym porządkiem społecznym, poza światem naturalnym. Syn prostego garbarza opuszczając swoje miejsce w strukturze społecznej znalazł się poza tą strukturą. Hippander próbując zająć miejsce żyjącego władcy godzi w sam porządek społeczny, narusza jego strukturę. Cała ta opowieść jest zawarta w komentarzu z repliki Jana do sprawy Masława. Zestawienie Masława z synem prostego garbarza ma oczywiście na celu poniżenie tego pierwszego. Czyni to zresztą sam autor we właściwym opowiadaniu o Masławie określając go jako pochodzącego "z podłego rodu służebnego z dziada tubylca". Lecz, że nie chodzi tu o samą pogardę dla jego niskiego pochodzenia, wskazuje na to dalszy ciąg zdania: " sam zaś był mężem i pełnym swady i bitnym". Zwrócić tu należy uwagę na to, co jest ważne w

Kronice, a co przy zwykłej lekturze uchodzi uwagi. Otóż Masław kieruje się *principandi ambitione* - "żądzą panowania". Za komentarz niech tu posłuży zdanie z repliki Jana, która następuje po opisie niefortunnej wyprawy młodych Grakchów na smoka - wyprawy dodajmy zakończonej bratobójstwem: "Cóż więc dziwnego, jeśli smutna żądza smutno się kończy (...)" itd. Mamy tu znowu wywrócenie porządku społecznego - świat na opak. Potwierdzone to jest również dalej w uwadze o wojsku Masława: "którzy tam napływali zwabieni nadzieją zysku, za losem idąc nie za człowiekiem". To odwrócenie porządku widoczne jest też w tym, jak skończył Masław: "Ów zaś dumny książę ucieka do Getów, gdzie go wynoszą na wyższy stopień godności. Albowiem Geci, poniosłszy dotkliwie straty w swoich zabitych, wszyscy na niego zrzucają winę, na nim mszczą się za śmierć wszystkich: po wielu dopiero mękach wieszają go na bardzo wysokiej szubienicy i mówią: "W górę dążyłeś, góry się trzymaj" - po to, aby nawet umierającemu nie brakowało szczytu upragnionej wysokości." Właściwe zrozumienie tego tekstu wymaga pewnych wyjaśnień. "Dumny książę" to *ambitionis princeps* w tekście łacińskim Kroniki - określenie to zawiera wewnętrzną sprzeczność na gruncie Kroniki. Wyższy stopień godności to w Kronice rex - król (tak w przypadku Grakcha i Leszka II), a szubienica oznacza osiągnięcie tej godności. Dopiero w tym odwróconym świecie jest Masław na swoim miejscu.

VIRTUTES.

VIRTUS.

Słowo *virtus*¹² występuje w Kronice w dwóch znaczeniach. W

takich wyrażeniach jak: *propria virtute calcavit*¹³, *ignea virtute*¹⁴ itd. oznacza moc, siłę działania czegoś. Jednak daleko częściej występuje to słowo w Kronice w znaczeniu cnoty moralnej. Osobista cnota wydaje się być w Kronice ważnym czynnikiem umożliwiającym osobisty sukces bohatera. Jej brak wiąże się na ogół z klęską, a nadmiar z sukcesem. Najwięcej cnót miał posiadać Kazimierz Sprawiedliwy. Słowo *virtus* pada w odniesieniu do tego władcy aż 19 razy. Dla porównania rywal Kazimierza - Mieszko nie został ani razu w podobny sposób wyróżniony jeśli nie liczyć tego jednego razu w mowie przed bitwą: *Libeat, quaeso, tam fortunae munus, quam virtutis robur experiri*. Charakterystyczne, że i tu *fortunae munus* położono przed cnotą. Jak się zdaje rozróżnić trzeba użycie subiektywne od obiektywizującego. To pierwsze jest szczególnie wyraźne w mowach. I tak określenia tego użył trzy razy w odniesieniu do Zbigniewa Magnus. Podobnie w mowie Aleksandra Wielkiego pada słowo *virtus*, lecz nie ma go w charakterystyce najeźdźcy. W hierarchii bohaterów stoi Kazimierz obok Bolesława Krzywoustego, wobec którego użyto słowa *virtus* 20 razy.

IUSTITIA.

Ta cnota¹⁶ jest u Wincentego związana najpierw z porządkiem prawnym państwa. W prezentacji kronikarskiej mamy wydzielone dwa momenty istotne dla ustanowienia porządku prawnego w państwie. Pierwszym jest koronacja Grakcha i początek *iuris civilis*, drugim przyjęcie chrztu przez Mieszka. Działalność Grakcha została ujęta w dwa zwarte zdania: *iura instituit, leges promulgat*. Określono to jako *civilis iuris conceptio* - narodziny prawa

cywilnego. Jego treść stanowi *iustitia: et dicta est iustitia, quae plurimum prodest ei, qui minimum potest*. Ta nietypowa definicja sprawiedliwości pochodzi według wszelkiego prawdopodobieństwa od Placentinusa, który w swojej Summa Institutionum (I.1)¹⁷ przytoczył taką jej definicję: *Justitia est secundum Platonem virtus quae plurimum potest in his, qui minimum possunt, nempe in personis miserabilibus evidentius clarescit justitia*. Sam Placentinus był przyjacielem Jana z Salisbury, co czyni bardziej prawdopodobnym znajomość Wincentego z jego pracami. Tak rozumiana *iustitia* musi być odróżniana od *aequitas*. Sformułowanie *dicta est* oznacza pewne ograniczenie *iustitia*, którą należy rozumieć szerzej. Wynika to ze zdania: *Licet autem iustitiae rigor non statim coeperit imperare, extunc tamen violentiae desiit subesse potestati*. Druga część tego zdania przedstawia treść zaprowadzonej, ograniczonej jeszcze *iustitia*. Tę wyższą sprawiedliwość uosobiają *aequitas* i *libertas*, które poprzednio ulegały niesprawiedliwości: *Nam ante hunc strenuitati ancillari libertas et aequitas pedissequari iussa est iniuriae*. Reformy Grakcha zapoczątkują proces zaprowadzania sprawiedliwości. Nowe zasady prawne, jakie zostały wprowadzone wraz z przyjęciem chrześcijaństwa przedstawił Wincenty na początku opowiadania o Bolesławie I. Charakterystyczna odmiana systemu wartości została przedstawiona nie jako zniesienie dotychczasowego lecz raczej jako jego wzbogacenie poprzez dodanie wspólnego punktu odniesienia: *Digna, inquit, vox est maiestate regnantis, legibus alligatum principem se profiteri; adeo de iuris auctoritate, principum pendet auctoritas. Ius vero divinum humano praeiudicat: lex namque*

Domini irreprehensibilis, lex immaculata, convertens animas. (...) Nam re vera omni maius est imperio, legibus ecclesiae omnem submittere principatum. Podobnie w Polikratyku Jana z Salisbury: *Digna siquidem vox est, ut ait Imperator, maiestate regnantis se legibus alligatum principem profiteri. Quia de iuris auctoritate principis pendet auctoritas.* i parę wierszy dalej: *Nec in eo sibi principes detrahi arbitrentur, nisi iustitiae suae statuta praeferenda crediderint iustitiae Dei (...).* W obu tych przypadkach posłużono się cytatem z Kodeksu Justyniana i mimo różnego charakteru tekstów Jana z Salisbury i Wincentego sens przytoczonych wypowiedzi jest taki sam. Porządek prawa świeckiego zachowuje swoją ważność w obu dziełach. Jednak są wyższe zasady, którym władca powinien być posłuszny. Zasady te są niepodważalne. W tekście Wincentego jest to *lex irreprehensibilis*, u Jana zaś *iustitia (Dei) in evum est*.

Zapowiadana na początku Kroniki *aequitas* znajduje swoje wypełnienie dopiero w osobie Kazimierza Sprawiedliwego, który jako jedyny został określony jako *aequitatis princeps: Igitur ne talia de cetero fiant, iubet aequitatis princeps sub anathematis interminatione inhiberi* (s. 399). Miejsce, w którym umieszczono to zdanie nie jest również przypadkowe. Zjazd łęczycki przedstawiony został jako jedno z ważniejszych wydarzeń panowania Kazimierza mające w planie fabularnym znaczenie zaprowadzania sprawiedliwości. Jest to, z jednej strony, przedstawienie działań odwrotnych w stosunku do tych, które przypisano Mieszkowi Staremu.

Z drugiej zaś rola opiekuna Kościoła, jako wypełnianie zaleceń wyższej sprawiedliwości, należy do zadań władcy i

przypisano ją Bolesławowi Chrobremu, Bolesławowi Krzywoustemu i właśnie Kazimierzowi jako cechę wyróżniającą. Rzadkie występowanie w Kronice pojęcia *aequitas* jest szczególnie wyraźne wobec jego roli w pracach myślicieli tej epoki, szczególnie zaś u Jana z Salisbury.

SCHEMAT CNÓT W MOWIE NA CZEŚĆ KAZIMIERZA.

Najpełniejszy wykład cnót moralnych znajdujemy w mowie pochwalnej na cześć Kazimierza. W podstawowym rozróżnieniu *virtutes politicae* i *virtutes purgatoriae* wskazane zostały źródła tych dwóch rodzajów cnót: *Nam politicis illum virtutibus natura stagnavit, purgatoriis vero gratiae diligentia expolivit.* Następujący dalej wykład odnosi się do cnót kardynalnych pierwszego rodzaju: *Quidquid enim ad naturalem seu politicam iustitiam, temperantiam, fortitudinem, prudentiamve spectare dignoscitur, et verbo praeceptionis aperit et operis exemplo demonstrat.* Podane tu cztery cnoty kardynalne powstają za sprawą natury. Jako pierwsza omawiana jest *iustitia* częściowo razem z cnotą *temperantia*. Stwierdzenie *Nemo siquidem unicuique, quod suum est, fidelius dispensare novit (...)* odwołuje się do starej definicji sprawiedliwości: *Iustitia est aequitas ius uni cuique re tribuens pro dignitate cuiusque.* (Rhetorica ad Herennium, III,2,3). Dalsza część pochwały Kazimierza przynosi dalsze dystynkcje: *nec in aliquo umquam infalibilibus viguit aut aequitatis virtus aut iudicationum ratio.* Wyróżniono tu dwa działy *iustitia*: *aequitas* i *iudicatio*. Sądzę, że możemy odnieść do *aequitas* samą wymienioną wyżej zasadę: *unicuique, quod suum est.* Czym jest natomiast *iudicatio* pokazuje dalsza część tekstu

Kroniki: *Nam quod (...) duo sunt in causa: odium scilicet calumniae et amor concordiae*. Z dwóch wymienionych tu czynników *odium calumniae* należy do *iustitia*, *amor concordiae* zaś do *temperantia: Quorum alterum opus est iustitiae, reliquum vis temperantiae*. To *odium calumniae* jest motywacją dla *iudicatio*, która zostało dalej przedstawione jako *iustitia* (jest to chyba synekdocha - *(pars pro toto): Est enim iustitia calumniarum ultrix (...)*). O *iudicatio* mówi również autor w uwadze na temat czynów Bolesława Krzywoustego: *Non iniuste ergo Boleslai severitas, in sacrilegos idolatras incanduit, nec iniuste ultionem adiecit ultioni* (III,14, s.340). Widzimy tu więc coś w rodzaju *iusta ultio*. Podobną uwagę znajdujemy również wcześniej: *Laudo animositatem, truculentiam non laudo, nisi forte zelo iustitiae factum sit, non odii animo vel typo superbiae. Non est peccatum, ex officio hominem occidere (...)*. Tego aspektu *iustitia* dotyczy również uwaga: *Nemo tamen misericors, nisi iustus; nemo iustus nisi misericors: nam iustitia sine misericordia, crudelitas et misericordia sine iustitia fatuitas est*. Sentencja ta została przez A.Bielowskiego uznana za pochodzącą z dzieła Jana Złotoustego, które zostało określone jako: sup. Math. Odnosi się to, jak sądzę, do 90 homilii o ewangelii św. Mateusza. Są one zawarte w Patrologii Greckiej w tomach 57 i 58. Tekst grecki zaopatrzone w dawne tłumaczenia. Otóż we wstępie poświęconym *misericordia*, w kolumnach 524-526 nie ma niczego, co by przypominało sentencję Wincentego. Ma ona, jak uważam, inne źródło. W dziele Radulfa Ardensa Speculum universale¹⁸ znajdujemy taką oto sentencję: *quoniam iustitia sine clementia crudelitas est sicut et clementia sine iustitia*

TEMPERANTIA.

Cnota ta została zdefiniowana w opozycji do *iustitia*: *Est enim iustitia calumniarum ultrix, est temperantia concordiarum imperatrix; quae quanti sit penes hunc, eius probat modestia, astruit mansuetudo, docet humilitas.* (s. 387 - 388). Końcowa partia zdania wyróżnia trzy części tej cnoty: *modestia, mansuetudo, humilitas*. Tę ostatnią Alan zalicza do *fortitudo* (s. 56). Spróbujmy zastanowić się nad przyczyną tego przesunięcia. W ks.I,5 ukazano koronę królewską jako ozdobioną różnymi cnotami. Wymieniono tu: *magnanimitas*, która odpowiada *fortitudo*; *circumspectio*, będące częścią *prudentia* i *serenitas*. Ta ostatnia jest trudniejsza do zinterpretowania dlatego, że pojęcie to rzadko występuje w tekstach etycznych. Jednak w tej samej kolumnie Kroniki mamy wcześniej zestawienie *animositas, circumspectio, munificentiae*. Jeżeli *animositas* i *circumspectio* pasuje do naszego wzoru (jako odpowiadające kolejno *fortitudo* i *prudentia*), to powinna pasować również *munificentia*. W takiej interpretacji powinna to być *pars iustitiae*²⁰. Tak też trzeba zaklasyfikować *serenitas*. Brak *temperantia* w wykazie cnót królewskich uzewnętrznia w następnym opowiadaniu *ambitio Gracchi minoris*. *Temperantia* pojawia się w związku z *humilitas* obu Lestków. Podobnie Mieszko I, w swym pogańskim okresie utrzymując wiele żon pozostaje w sprzeczności z taką częścią *temperantia* jak *pudicitia coniugalis* (Alan 57).

HUMILITAS.

Przy określeniu stosunku autora do *humilitas* potrzebna jest szczególna ostrożność. Określenie to razem z przymiotnikiem *humilis*, takimż rzeczownikiem i przysłówkiem *humile* występuje w Kronice 26 razy (również w formach stopniowanych) w różnych znaczeniach. Mamy tu więc znaczenie czegoś nisko położonego: *adj.: carectum humile; nomen: in humili aspernatur quiescere sepona*. Mamy również określenie *humilis* jako odnoszące się do kondycji społecznej: i tak *humilium dedignata tuguria* tłumaczymy: gardząc chatami ubogich. Również do kondycji społecznej odnosi się sentencja: *omnium enim est nutrix virtutum humilitas* skoro wcześniej mamy: *nec ego admiratione dignam duco in humili virtute* a potem: *sed eas (sc. virtutes) in humilibus saepius reprimi solere, quam repremiari* itd. Wszędzie tu mowa o kondycji społecznej a nie o stanie ducha. *Humilitas* jako pokora występuje w trzech zasadniczo przypadkach. Ma ona charakteryzować Lestka II: *Solertior illi cura plus animi placere dotibus, quam corporis. In quo illud inter ceteras virtutes enituit humilitatis insigne.* Otóż *dots animi* to są m.in. *virtutes*. Wydzielenie pokory jako ważnej cnoty zostaje podkreślone w następującej dalej replice Jana: *Et hoc sane perdocuit, regem plus humilitate decorum, quam purpura conspicuum; immo nec hominem censerem, nedum principem, quem ab aliis non secernit humilitas.* Właściwie cała replika Jana zawarta w 16 rozdziale księgi pierwszej została poświęcona *humilitas*. Drugi raz pojawia się cnota pokory w odniesieniu do czynów Bolesława Chrobrego. Zakończenie opowiadania Mateusza skłania bardziej do mówienia o *miseriordia* władcy (*miserum, inquit, est miseris insultare*). Jednak komentarz Jana dotyczy całego

opowiadania. Ponownie jak poprzednio pochwała *humilitas* zaczyna całą replikę Jana i tym samym zapowiada jej treść: *Exitus iactantiae casus est; finis humilitatis in gloria. Nihil enim displicentius, nihil Deo infestivius, quam cervicosus arrogantiae tumor, qui multos subvertit, qui nonnullos vertit in belluas. Humilitas* zyskuje tu nowy aspekt teologiczny. Wcześniej mieliśmy tę cnotę ukazaną tylko w stosunku do wartości ludzkich. Tu mamy ją odniesioną do Boga. Trzeci przypadek odwołania się do cnoty *humilitas* mamy w *laudatio* Kazimierza II zawartej w rozdziale piątym księgi czwartej. Dwa razy wspomniano tu *humilitas*: *quae quanti sit penes hunc, eius probat modestia, astruit mansuetudo, docet humilitas. Qui suae interdum quasi oblitus dignitatis, minimorum sese ingerit et contemperat consortio, non levitatis prurigine, sed beneficio virtutis* (s. 388), i trochę dalej: *inter simpliciores tamen simplicissimus videri studet, tum ut arrogantiae periculum declinet, tum ne humilitatis deserat vestigia, tum ut de simplicitatis palea uberius eliciat grana sapientiae* (s. 392). Aby znaleźć źródło tej koncepcji odwołamy się ponownie do Polikratyka Jana z Salisbury (IV, XI 536b-d): *et impossibile est ut diu regno gaudeat qui populi humiliatione et proprio fastigio superbe nimis exulat. Sed illius dicebat protendi principatum, qui apud se de conscientia humilitatis semper in se angitur quasi regnet invitus*. Słowa te przypisuje Jan jakiemuś: *Placentinus hospes*, którego Mieczysław Boczar kojarzy z prawnikiem działającym w tych czasach - Placentynem²¹. Rzeczywiście połączyć obu myślicieli można by może przez mistrza Wincentego, który wydaje się być czytelnikiem prac ich obu. Samo wyrażenie *Placentinus hospes*

pozostaje niejasne. Jan przytacza poglądy swojego gospodarza w księdze czwartej Polikratyka, w której omawia stosunek władcy do prawa świeckiego i boskiego, o czym już wcześniej wzmiankowałem w części poświęconej *iustitia*. Można tu jeszcze wskazać inne zbieżności pomiędzy tekstem Wincentego i czwartą księgą traktatu Jana²². Ważniejszym jednak wydaje się fakt, iż w obu dziełach znajdujemy podobną koncepcję roli *humilitas* władcy i że słowa owego *Placentinus hospes* najlepiej tłumaczą myśl Wincentego.

UWAGI KOŃCOWE.

Problem koncepcji moralności u Wincentego jest sprawą złożoną. Najpierw mamy pewną teorię moralną, która mieści się wśród koncepcji wypracowanych przez teoretyków problemu w drugiej połowie XII wieku. Wśród uczonych najbardziej zbliżonych do Wincentego trzeba wymienić Jana z Salisbury i Alana z Lille. Prawdopodobny jest wpływ Radulfa Ardensa i Piotra Cantora. Dzieła ich ciągle jednak nie zostały dostatecznie przebadane pod tym kątem. Spośród mistrzów starożytnych opracowano jedynie wpływ Makrobiusza. Brak pełnych analiz stosunku Wincentego do myśli teoretycznej Cicerona, Seneki i św. Augustyna. Z drugiej strony koncepcja działań moralnych jest zależna od aktualnie panujących poglądów na miejsce człowieka w społeczeństwie. To jest, jak się zdaje, wadą dotychczasowych badań powiązań dzieła Kadłubka z myślą cysterską, w których uwzględniano raczej teksty teologiczne.

¹

.Cicero, De or. 2,4,17 i Heinrich Lausberg, Handbuch der

².R. Zimand, "Siuzet" - co to za zwierz?, w: Teksty, 1972, z.6.

³.H. Łowmiański, Początki Polski, t.V, s.323.

⁴.J. Banaszkiewicz, Podanie o Piaście i Popielu, s.106.

⁵.W. Propp, Morfologia bajki, s.58 - 59.

⁶.Problem tradycji wraz z literaturą przedmiotu został przedstawiony przez B. Kürbis we wstępie do nowego tłumaczenia s. LXXXII - XCI.

⁷.Cytaty z Salustiusza wg. C. Sallusti Crispi Catilina. Iugurtha. Fragmenta ampliora, ed. A. Kufress, Lipsk 1981.

⁸.P.L. 180, kol.695 - 696.

⁹.P.L. 40, kol. 791.

¹⁰.M.-T.d'Alverny, Alain de Lille, s. 314.

¹¹.Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), Kronika polska, s.53.

¹².J. B. Korolko, Ideał władcy w Kronice mistrza Wincentego, 76 - 77.

¹³.s.257, kol.I, w.24 - tłumaczenie całej frazy brzmi: "własną mocą depcze karki pysznych i wyniosłych".

¹⁴.s. 269, kol.I, ww. 2 - 3 - tłumaczenie pol. od mocy ognia (s.36 u dołu).

¹⁵.por Słownik Łacińsko-Polski pod red. Mariana Plezi t.V s.v. II, 4.

¹⁶.J. B. Korolko, Ideał władcy w Kronice mistrza Wincentego, s.80 - 82.

¹⁷.R. W. Carlyle, A. J. Carlyle, A History of Mediaeval Political

¹⁸.Streszczenie dał M. Grabmann w swojej *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Berlin 1957, s. 246-257.

¹⁹

.Cod. 7.09, Bibliothēque Mazarine, f. 205v (na podstawie notatek udostępnionych mi przez panią prof.B. Kürbis).

²⁰

.W traktacie Wilhelma z Conches, *Moralium Dogma Philosophorum iustitia* jest podzielona na *severitas* i *liberalitas*. Częścią tej ostatniej jest *beneficientia (benignitas) operae et pecuniae* (s. 20 - 22), ed. J.Holmberg, Uppsala 1929.

²¹

.Mieczysław Boczar, *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Warszawa 1987, s. 17, 27. Tymczasem wydawca Polikratyka C.C.I.Webb odnosi przytoczony fragment do gospodarza jakiegoś *hospitium Placentiae* dla Anglików udających się do Rzymu (por. wydanie s. 274).

²²

.por. tłumaczenie Kroniki, s.69. przyp. 100.

²³

.J. B.Korolec, *Ideał władcy w Kronice mistrza Wincentego*.