

Juliusz Domański (Warszawa)

Metafilozoficzne aspekty tak zwanej *disputa delle arti*

1. Arystotelesowsko-scholastyczne źródła pojęć rudymenarnych

Studiując wydane przez E. Garina teksty z zakresu tzw. *disputa delle arti*, a także inne pokrewne¹, łatwo dojść do wniosku, że w równej co najmniej mierze jak wypowiedzi *explicite* metafilozoficzne nadają się one do śledzenia losów praktycyzmu i teoretyzmu w rozumieniu specyficznym dla humanistów. W poniższej próbie zrelacjonowania dysputy zwrócimy uwagę na tę właśnie sprawę. Posłużymy się do tego celu porównaniem medycyny i prawa, niemal całkowicie pomijając milczeniem inne umiejętności. Te zaś dwie wybieramy zarówno z uwagi na częste ich występowanie w owych tekstach (co może spowodowane jest tym, że medycyna i prawo są dyscyplinami najdawniej uprawianymi na włoskich uniwersytetach), jak i dlatego, że one właśnie w sposób najczystszy reprezentują typowo renesansowe ścieranie się praktycyzmu i teoretyzmu. Pomijając tę specyficzność, trzeba zresztą pamiętać, że sama „dysputa sztuk” wywodzi się z tradycji jeszcze przedrenesansowej i że renesansowa topika dysputy tę starszą tradycję w wielu szczegółach kontynuuje².

¹ *La disputa delle arti. Testi editi ed inediti di Giovanni Baldi, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Giovanni d'Arezzo, Bernardo Illicino, Nicoletto Vernia, Antonio de' Ferrariis detto il Galateo*, a cura di E. Garin, Firenze 1947. Z tego zestawu autorów dwu pomijam w poniższym przedstawieniu problematyki metafilozoficznej, ponieważ traktują oni o sztukach luźno tylko wiążących się z tym jej ujęciem, które próbowałem przeprowadzić tutaj. Dodaję natomiast teksty autorów wcześniejszych i późniejszych od wymienionych w tytule antologii Garina, a mianowicie: Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae* (wyd. cyt. w przyp. 12); Francesco Petrarca, *Invectiva contra medicum quendam* (wyd. cyt. w przyp. 12); Marsilio Ficino, *Apologia, in qua de medicina, astrologia, vita mundi atque praeterea de magis Christum salutantibus agitur*, w: *Opera omnia*, Basileae 1556, t. 1, s. 573; Erazm z Rotterdamu, *Encomium medicinae*, LB I 537—544, ostatnio też w ASD, t. I 4, ed. J. Domański, s. 164—186.

² Zob. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, s. 113—119; *Renaissance Thought II*, rozdział: *Modern System of Arts*.

Najogólniejszej formuły konstytuującej kryteria oceny „umiejętności” trzeba szukać w przeszłości znacznie bardziej odległej — w filozoficznej (a bodaj i przedfilozoficznej jeszcze) myśli greckiej, mianowicie w polaryzowaniu lub, przeciwnie, w próbach godzenia „szlachetności” (τὸ καλόν) i „pożytku” (τὸ χρήσιμον)³. Zobaczymy niebawem, że pośród wielu zmieniających te dwie kategorie, niezależnie od przekształceń różnych ich równoważników terminologicznych, zachowały stałość aż po czasy, które obejmuje niniejsze roztrząsanie. Przedmiot oceny nie wykazuje może takiej stałości, niemniej przeto i on — daleki jeszcze od późniejszej „szkolarskiej” postaci — ma swoje pierwociny, i to poddane właśnie od razu jak najściślejszemu spojeniu z wymienionymi dopiero co kryteriami, już u Arystotelesa. Stamtąd w każdym razie wywodzi się widomie ta nie tradycji filozoficznej i naukowej, która nas będzie interesować tutaj.

Myślę, że dla celów niniejszych rozważań konieczne jest zacząć od niej właśnie, od tej tradycji wszechobecnej w scholastyce klasycznej i — nie kusząc się o uchwycenie wszystkich jej odmian — poprzestać na niewielu przykładach. Nadto — co trzeba podkreślić tutaj ze szczególnym naciskiem — będzie rzeczą konieczną zadowolić się zasygnalizowaniem jedynie tych początków, bo nie o średniowiecznych sporach i ocenach będzie tu zasadniczo mowa.

Scholastyczne pochwały *artes* i spory o ich pierwszeństwo — a trzeba tu z naciskiem podkreślić, że chodzi o scholastyczne właśnie, a nie o te, które same uosobione sztuki toczą ze sobą czy to u Alana z Lille, czy w *Bataille des arts* Henri d'Andelli, czy w dziesiątkach innych bądź to platonizujących, bądź to „literackich” i pozbawionych ambicji ujęcia filozoficznego tekstach — operują zawsze dwoma kryteriami oceny, sprowadzalnymi do wspomnianych na samym początku τὸ καλόν i τὸ χρήσιμον. Są to: *dignitas* lub *nobilitas* lub *praestantia*, odpowiadające pierwszemu wyrazowi greckiemu, i *utilitas* lub *necessitas*, będące odpowiednikiem drugiego wyrazu. Zilustrujmy ich sens na przykładzie najwcześniejszego bodaj i będącego wzorem dla scholastyków *Commentarium magnum in De anima* Awerroesa, poprzedzonego samym tekstem Arystotelesa.

Arystoteles zaczyna swoje dzieło *O duszy* od stwierdzenia właśnie „godności” czy też „przedniości” wiedzy, którą w nim wyklada: „Chociaż wszelką wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu. Dla obu tych racyj musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk”. Owej „rzeczy pięknej i wartościowej” w oryginale odpowiadają urzeczownikowione przymiotniki (τὰ) καλὰ i (τὰ) τίμια, oba należące do kategorii „szlachetności”. Dalszy ciąg wywodu Arystotelesa mówi o kategorii „pożytku”:

³ Por. np. C y c e r o n, *De off.* 3, 2, 7 nn, zwłaszcza 3, 3, 11—12.

„Ponadto wiadomo ogólnie, że jej znajomość wzbogaci w wysokim stopniu zespół prawd, a w szczególności przyrodoznawstwo; ona bowiem stanowi jakby podstawę istnienia zwierząt”⁴.

Nie wchodząc w skomplikowaną konstrukcję tych dwu zdań i wynikłe stąd rozliczne rozbieżności w łacińskich przekładach średniowiecznych, jeszcze bardziej tę konstrukcję komplikujących, zatrzymamy się nad obecnymi tu, a w późniejszej tradycji wyprecyzowanymi i skodyfikowanymi dwoma dodatkowymi kryteriami, które się niejako krzyżują ze „szlachetnością” i „pożytkiem”. Są to „subtelność” — lub może, w nomenklaturze bliższej współczesnym pojęciom o cechach wiedzy naukowej, „ścisłość”, której odpowiednikiem w oryginale jest ἀκριβεια, i „wzniosłość” oraz zasługiwanie na podziw cechujące jej przedmiot, wyrażone w oryginale za pomocą zwrotu τὸ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιότερων [mianowicie εἶδησιν] εἶναι; łacińskie przekłady oscylują między *res digniores et nobiliores* Wilhelma z Moerbecke a *res praestabiles magisque admirabiles* Argyropulosa.

Awerroes w komentarzu do cytowanych wyżej dwu pierwszych zdań tłumaczy, dlaczego to nauka o duszy, będąca przedmiotem Arystotelesowskiego traktatu, znajduje się „na pierwszym miejscu” przed innymi naukami przyrodniczymi, do których kręgu należy⁵. Eksplikacja jest — jeśli tak można powiedzieć — raczej ilościowym niż jakościowym rozwinięciem skondensowanej formuły Arystotelesa. Nadaje ona mianowicie formułom Arystotelesowskim większą jednoznaczność i ostrość już w samym przekładzie. Otóż „łaciński Awerroes” tłumaczy, że nauka o duszy zajmuje wśród innych czołowe miejsce właśnie na mocy tego, że przewyższa je zarówno ścisłością lub raczej przenikliwością metody, jak i „szlachetnością” czy też „dostojnością” lub „wyniosłością” jej przedmiotu z jednej, a „pożytkiem” z drugiej strony. Komentarz Awerroesa wskazuje między innymi na pożytek wiedzy o duszy dla etyki i teologii. W pierwszym wypadku polega to na tym, że wiedza o duszy dostarcza etyce jej pierwszych pryncypiów ucząc, czym jest człowiek i jaki jest jego cel ostateczny. W drugim — pozwala ona poznać „substancję” podmiotu metafizyki (teologii)⁶. W jednym i w drugim zawierają się pewne akcenty praktyczystyczne. Zwłaszcza jeśli idzie o etykę, można zasadnie przyjąć, że teoretyczna wiedza „fizyczna” (a nauka o duszy należy właśnie do niej) jest koniecznym punktem wyjściowym do uprawiania praktycznej etyki, choć

⁴ Arystoteles, *De anima* 402a 1—9, przekład P. Siwka.

⁵ Awerroes, *Commentum magnum in De anima*, ed. W. Crawford, s. 3—5.

⁶ *Ibidem*, s. 5: „Secundum [mianowicie iuvamentum scientiae animae ad alias scientias] est quia dat pluribus scientiis plura principia, ut scientiae morali, scilicet regendū civitates, et divinae. Moralis enim suscipit ab hac scientia ultimum finem hominis in eo quod est homo, et scientiam suae substantiae quae sit. Divinus autem suscipit ab ea substantiam sui subiecti”.

zresztą nic tu nie upoważnia nas, abyśmy się w tych rozdzielonych między fizykę i etykę funkcjach mogli dopatrywać jakiejś gradacji. Jakkolwiek jest, średniowieczni scholastycy łacińscy, przejąwszy zawartą w Awerroesowym komentarzu do tego miejsca aparaturę pojęciową i terminologię, głosili nader konsekwentnie — i w zgodzie z sugestiami samego Arystotelesa⁷ — wyższość umiejętności teoretycznych, spekulatywnych nad praktycznymi. O wyższości stanowiła większa „godność” czy też „szlachetność” (*dignitas, nobilitas*) przedmiotu, konstytuując tym samym hierarchię poszczególnych dyscyplin teoretycznych, z reguły w całkowitej zgodzie z Arystotelesową ich gradacją według stopnia abstrakcji. „Subtelność”, czyli ścisłość i pewność metody była również ceniona wysoko, ale nie stanowiła kryterium równoważnego tamtemu. Powszechnie głoszone poglądy, że więcej jest warta wiedza mniej ścisła i pewna, ale dotycząca przedmiotu „godniejszego” niż ściślejsza i pewniejsza o przedmiocie mniej „godnym”⁸.

Porządek ten odwrócony został dopiero w XVI wieku, a i wtedy jeszcze wyrażało się to w zgodzie z arystotelesowsko-scholastycznym teoryzmem, za najwyższą wartość przyjmującym będącą przedmiotem bezinteresownej kontemplacji prawdę. „Kłamstwo — pisze Leonardo da Vinci — jest tak wstrętne, że gdyby nawet dobrze mówiło o rzeczach boskich, nie znalazłoby łaski u Boga; prawda natomiast posiada taką wzniosłość, że udziela swego dostojęstwa najdrobniejszym nawet rzeczom, gdy o nich mówi. Prawda, nawet gdy przedmiotem jej są rzeczy nikle i przyziemne, nieskończenie wyżej stoi od opinii niepewnych o problemach najwznioslejszych. Ty jednak, który żyjesz marzeniami, znajdujesz przyjemność raczej w sofizmatach, gdy tylko odnoszą się one do rzeczy wzniosłych, choć niepozornych, niż w konkluzjach pewnych i naturalnych, które nie wnoszą się do tej wysokości”⁹. Takie są aksjologiczne podstawy współczesnej nauki w tym sensie, w jakim się ona przeciwstawia scholastycznej spekulacji filozoficznej i w jakim uprawiali ją jej pierwsi twórcy¹⁰. Humanieści XV wieku nie byli już scjentyistami w stylu scholastycznym, ale też nie byli jeszcze uczonymi reprezentującymi w swych dysputach o „sztukach” w pełni świadomą postawę przyznającą najważniejsze miejsce ścisłości i pewności, choć praktyczne uprawianie przez nich nauk, zwłaszcza zaś filologii, tymi cechami odznacza się faktycznie¹¹. W zakresie *disputa delle arti* ich humanistyczny praktycyzm był burzycielem scho-

⁷ Np. *Metaph.* 1026a 7—32.

⁸ Zob. E. G a r i n, *La disputa delle arti*, Introduzione, s. XIII—XV.

⁹ Leonardo da Vinci, *Literary Works*, ed. J. P. Richter, London 1883, nr 1168; cytując za: M. H e i t z m a n, *Istota renesansu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. VIII 1930, s. 72.

¹⁰ *Ibidem*, s. 72 nn.

¹¹ Zob. E. G a r i n, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, s. 29.

lastycznego scjentyzmu raczej w granicach ustalonego przezeń porządku i wewnątrz tego porządku, gdzie „godność” i „szlachetność” była kategorią wyższą zarówno od pożytku, jak od ścisłości. W pierwszej połowie stulecia próbują oni odwrócić ten porządek godności i pożytku, ale około roku 1450 dysputa jakby na nowo wraca do dawnych gradacji scholastyczno-arystotelesowskich z ontologią na szczycie. Poniższa relacja ma za zadanie przedstawić zarówno ów scholastyczny punkt odniesienia, jak i piętnastowieczne osobliwości humanistycznej dysputy.

2. Od Petrarcki do Leonarda Bruniego: kształtowanie się praktycystycznego wartościowania artes jako symboli życia etycznego

Petrarcki *Inwektywa przeciwko pewnemu lekarzowi* jest w istocie obroną poezji¹². Jako taka reprezentuje punkt widzenia, wedle którego o wyższości jakiejś umiejętności decyduje nie jej pożytek, a tym mniej niezbędność (*necessitas*), lecz jej szlachetność. Zagadnienie „subtelności”, to znaczy ścisłości metody nie znalazło tu żadnego w ogóle zastosowania, co zresztą jest zrozumiałe w piśmie będącym obroną poezji. Przyznając słuszość argumentom przeciwnika, że poezja nie jest „niezbędna” (*necessaria*), Petrarcka broni właśnie jej „szlachetności” (*nobilitas*): koronnym jej dowodem jest to właśnie, że poezja nie jest „niezbędna”. W przeciwnym razie bowiem za największego artystę, czyli za przedstawiciela najważniejszej umiejętności, trzeba by uważać rolnika, a za umiejętności najbardziej szlachetne — sztuki mechaniczne. Porównanie przybiera czasem formy anegdotyczne, a zarazem — zgodnie z naturą inwektywy — obraźliwe: Osioł, wywodzi Petrarcka, jest bardziej potrzebny niż lew, a kura bardziej niż orzeł, nic to jednak nie ma do „godności” tych zwierząt. Otóż z poezją jest właśnie tak, jak to Arystoteles powiada o metafizyce: „Bardziej niezbędnych umiejętności jest wprowadzić wiele, ale żadna nie ma większej niż ona godności”¹³. Ten cytat z Arystotelesa został tu użyty jako *argumentum ad hominem*, w istocie bowiem żadna z cech metafizyki — „godność” przedmiotu i „subtelność” metody — nie jest tu rozważana. Cały ciężar dowodu merytorycznego i przekonaniowego za wyższością poezji, a właściwie w jej obronie, leży w tym, że poezja jest jedną z *artes liberales*, że należy do ich kręgu, medycyna zaś należy do *artes mechanicae*. W swej klasyfikacji Petrarcka — choć nie wymienia go imiennie — powołuje się na Hugona ze Świętego Wiktora, na jego identyczną klasy-

¹² Petrarca, *Invectiva contra medicum*, [w:] Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti [i in.], Milano [br.], s. 648: „subito furore correptus, sine ulla causa irruis in poetas”.

¹³ *Ibidem*, s. 654; por. Arystoteles, *Metaph.* 983a 10—11.

fikację i hierarchizację sztuk¹⁴. Nawiązanie do tej dwunastowiecznej tradycji przedscholastycznej jest ważniejsze jako przykład pokrewieństwa poglądów humanistów wczesnego średniowiecza z poglądami pierwszych humanistów renesansowych we Włoszech i zarazem jako przykład przeciwstawienia się w imię wczesnośredniowiecznej tradycji systemowi pojęć i wartości intelektualnych skodyfikowanych przez scholastykę niż jako przykład tych aspektów filozoficznych, o które nam w niniejszym artykule idzie. Przypomniawszy zatem ten fakt łatwy do przeoczenia w imię utrwalonego dychotomicznego podziału na epoki, stwierdźmy, że pismo Petrarcki zasługuje tu na uwagę z tego przede wszystkim powodu, że jest atakiem na medycynę, która stać się miała niebawem jedną z dwóch umiejętności spoza kręgu *artes liberales*, nieomal stale obecnych w piętnastowiecznej *disputa delle arti*.

Drugą z nich, mianowicie prawo, wprowadził do tej dysputy, jak się zdaje, człowiek, który napisał replikę na *Inwektywę* Petrarcki. Jest to niejaki Bernardo da Firenze, osobistość mało znana, a nadto autor pisma nie wydanego nigdy dotąd drukiem a i odnalezonego stosunkowo niedawno w jednym, jak dotąd, egzemplarzu w Bibliotece Uniwersyteckiej w Würzburgu. O ile stwierdzić można bez lektury samego tekstu i tylko na podstawie cudzej relacji¹⁵, replika owego Bernarda posługuje się tymi samymi kryteriami oceny poszczególnych umiejętności, którymi posłużył się Petrarcka. Wedle tych kryteriów sformułowana została obrona medycyny przed *incivile dictum* Petrarcki i zarazem jej pochwała jako wiedzy przyrodniczej, która też z tego właśnie powodu wyższa jest od wszystkich „sztuk” zależnych od praktyki, jak właśnie prawo. Mamy tu zatem, podobnie jak u Petrarcki, utożsamienie „szlachetności” sztuki z jej niepraktycznym, spekulatywnym charakterem. Można to uznać za kontynuację — identyczną u obu autorów niezależnie od licznych antyarystotelesowskich akcentów w *Inwektywie* Petrarcki — arystotelesowskiego ideału wiedzy, który próbowałem tu zrelacjonować do problematyki *disputa delle arti* na samym początku niniejszego rozdziału.

Może też obecnością prawa w tym porównaniu Bernarda da Firenze (nie było go jeszcze, jak pamiętamy, u Petrarcki) należy tłumaczyć zestawienie prawnika z mówcą u Boccaccia. Boccaccio, wielbiciel Petrarcki, bierze tu w obronę — przeciwko medycynie — najwznioślejszą ze sztuk nieprzyrodniczych, mianowicie tę, która nie zależy od życia praktycznego, jak zależy od niego prawo. Wyższość mówcy nad prawnikiem, a jego sztuki nad sztuką-umiejętnością tamtego polega na tym, że pierwsza nie służy potrzebom doraźnym i zmiennym, a przez to jest bezinteresowna i nie-

¹⁴ *Ibidem*, s. 654—656.

¹⁵ Zob. E. Garin, *La letteratura degli umanisti* (odbitka — z osobną paginacją — z: *La grande letteratura italiana*, t. 3, Firenze 1967), s. 20—21.

podatna na korupcję¹⁶. Jest to zatem, tak samo jak u Petrarcki, pochwała szlachetności niepragmatycznie ukierunkowanej sztuki słowa przeciwko nieuzasadnionemu wywyższaniu sztuk mających cel praktyczny, a raczej użyteczny, podjęta zarazem w imię kryteriów moralnych, nieobecnych raczej w tej funkcji w *Inwektywie* Petrarcki. Jeśli tedy motyw bezinteresowności i niepragmatyczności kontynuuje u Boccaccia linię „spekulatywną”, to zarazem wspomniane akcenty moralistyczne zdają się być czymś nowym. Tak samo nowe jest wprowadzenie porównania między prawem i retoryką, które zaowocuje w dalszym ciągu tej dysputy.

Rozprawa Coluccia Salutatiego *O szlachetności praw i medycyny* jest repliką na pismo owego Bernarda da Firenze, do którego Salutati zwraca się bezpośrednio¹⁷. Treść i intencję dziełka dobrze charakteryzuje list samego autora do Mastro Giovanni di Ser Buccio da Spoleto. Coluccio Salutati tak oto pisze o tym swoim dziełku: „Napisałem książkę, w której w długiej dyspucie roztrząsałem zagadnienie szlachetności praw i medycyny i w którym zarazem nader trafnie, jak sądzę, określiłem szlachetność życia aktywnego i życia spekulatywnego przyznając woli wyższość nad intelektem”¹⁸.

Na podkreślenie zasługuje tu wyraźnie „szlachetność życia aktywnego i życia spekulatywnego”, albowiem pismo Coluccia istotnie dotyczy tego przede wszystkim problemu. Jest to bardzo ważna dla naszych roztrząsań praktycystyczna nowość w stosunku do pism omówionych dotychczas, albowiem tam przedmiotem była „szlachetność” umiejętności—sztuk, tutaj zaś one są tylko formą czy umownymi symbolami, w których zawiera się właściwy przedmiot porównania. Intencją Salutatiego jest gloryfikacja życia aktywnego, którego symbolem są prawa, jako doskonalszego niż życie kontemplatywne, czyli czysto poznawcze, którego symbolem staje się tu przyrodnicza medycyna, a zarazem rewaloryzacja aktywnej roztropności (*prudencia*) w stosunku do kontemplatywnej mądrości (*sapientia*), co również jest w świetle przykładów omówionych dotychczas nowością. Nie znaczy to jednak, że ta nowość pojawia się we wczesnohumanistycznej tradycji włoskiej jak *deus ex machina*. Przesunięcie akcentu z problemu „sztuki” na problem „życia” jest rzeczywiście nowe w zakresie tematyki i konwencji samej *disputa delle arti*, bo w tych konwencjach nieobecne było — jak to już sygnalizowałem — ani u Petrarcki, ani u żadnego z dwu pozostałych omówionych dotąd pisarzy. Jest natomiast obecne

¹⁶ Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, XIV, 4.

¹⁷ Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*. W *La disputa* nie ma fragmentów tego dzieła, a wydanie Garina (razem z *De verecundia*, 1947) było mi niedostępne. Szczupłe, ale ważne fragmenty w *Filosofi italiani del Quattrocento*, ed. E. Garin, Firenze 1942, s. 60—65, a obszerniejsze, w opracowaniu tegoż Garina [w]: *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, München 1966, t. 2, s. 146—160.

¹⁸ *Filosofi italiani del Quattrocento*, s. 60.

poza tym kręgiem tematycznym w postaci tendencji wyraźnie już uzewnętrzonych u Petrarcki właśnie, w takich pismach jak *De sua ipsius et aliorum ignorantia*, *Secretum*, *De remediis utriusque fortunae*, w szeregu listów¹⁹. Łączy się ono tam niekiedy z obroną czy gloryfikacją poezji, przeciwstawianej „uczoności” przyrodniczej, i wtedy zdradza związek z problematyką „sztuk”, kiedy indziej natomiast ogranicza się do kręgu zagadnień czysto moralistycznych i wtedy przeciwstawia aktywność (rozumianą etycznie, nie pragmatycznie) uczoności w ogóle, minimalizując znaczenie tej ostatniej niezależnie od tego, do jakiego rodzaju sztuk-umiejętności ona należy²⁰. Ta dwoistość postawy będzie się odzywać czasem i w samej *disputa delle arti*, odżyje jednak i nabierze cech koncepcji dojrzałej dopiero u Erazma. Należy ona do innego niż „sztuki” wątku i dlatego nie będę starał się jej wydobyć tutaj²¹.

Nowatorska w uczynieniu ośrodkiem dysputy ideału życia i w powiązaniu tego ze sporami o godność sztuk rozprawa Salutatiego przynosi też zaczątki pewnej topiki, która się utrwali i będzie odtąd — niezależnie od doraźnych modyfikacji — stale towarzyszyć tym sporom. Jeden z takich utrwalonych później wątków zawiera się we fragmencie następującym:

„Celem czynności prawej nie jest kara lub nagroda tego czy owego człowieka, tak jak celem waszej medycyny jest leczenie jakiejś ludzkiej jednostki, lecz dobro i zachowanie w stanie nienaruszonym miast, republik i królestw oraz całego rodzaju ludzkiego, który jest właściwym przedmiotem praw. Nadto zaś — abym myśl moją uczynił wyraźniejszą — medycyna dba o człowieka niezależnie od tego, czy dobry on, czy zły i zgubny, a to nie może uwzględniać w żadnej mierze dobra powszechnego miasta, królestwa czy społeczności ludzkiej. Prawa natomiast, biorąc w opiekę dobrych, zarazem ze względu na dobro powszechne ścigają złych”²².

Obok tych tematów szczegółowych porównania „sztuk”, przejętych potem przez innych humanistów, mamy w rozprawie Salutatiego także takie, które pozostały swoiste dla jego filozofii i jako takie zgodne są z autocharakterystyką jego rozprawy z listu do Giovanniego di Ser Buccio. I tak, przedmiotem porównania nie jest tu prawda, lecz dobro moralne:

„Celem spekulacji jest wiedza, a jej przedmiotem prawda; prawa mają za cel kierowanie ludzkim życiem. A zatem przedmiotem prawa jest dobro, jest to jednak dobro mające charakter boski, takim zaś dobrem

¹⁹ *De remediis utriusque fortunae*, 1, 108 (Martellotti, s. 636—642); *De vita solitaria* (Martellotti, s. 340—342); *De sui ipsius et aliorum ignorantia* (Martellotti, s. 744 nn); *Secretum* (Martellotti, s. 34 nn).

²⁰ Zob. wyżej, s. 9—10.

²¹ Zob. o tym J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „*Studia Mediewistyczne*” t. XIX (1977), 1 (w druku).

²² *Filosofi italiani del Quattrocento*, s. 62.

jest dobro wspólne. [...] Nadto dobro ogółu, będące przedmiotem prawa, to nie takie dobro, dzięki któremu jesteśmy dobrzy, lecz takie, dzięki któremu dobrzy dopiero się stajemy. Tamto zatem dobro to dobro natury i za nie nie wypada nas chwalić. [...] Zasługujemy natomiast na pochwałę za dobro, którego sami jesteśmy sprawcami, [...] kiedy Bóg czyni nas godnymi tego, abyśmy działali i dobrymi uczynkami się zasłużyli”²³.

Jest to zarazem humanistyczna, „obywatelska” wersja sformułowanej najpierw w filozofii Platona, potem też przez teologię patrystyczną, a wreszcie w różnych odmiankach humanistycznego praktycyzmu powtarzanej tezy o braku zasługi tam, gdzie dobro jest rezultatem naturalnych ku niemu skłonności człowieka („quod naturae est, non imputatur ad meritum”)²⁴. Jej sens praktycystyczny i humanistyczny wyraża się przede wszystkim w tym, że wprawdzie uzdolnienie, konieczne do dobrego działania, przypisywane tu jest Bogu i przeto jest czymś od ludzkiej woli niezależnym, ale mimo to działanie (*agere*) jest dobrem większym w społecznej skali ludzkiej nie tylko od poznania i teoretycznej mądrości (*sapere*), ale też, aby boskie dobro ontyczne stało się dobrem ludzkim, musi się dopełnić niejako w moralnym zaktualizowaniu potencjalnie dobrego w aspekcie ontycznym człowieka.

Nie znaczy to jednak, że rozprawa Salutatiego odeszła od topiki pochwały sztuk. Jest rzeczą znamioną, że nie pomija ona również tego kryterium oceny, jakim jest ścisłość czy subtelność metody każdej z porównywanych umiejętności i że — co ważniejsze — to kryterium ścisłości i niezawodności poznawczej podporządkowane tu zostało wartościowaniu praktycystycznemu, które wydaje się bliższe interioryzmowi Petrarki niż obywatelskiemu humanizmowi samego Coluccia. Oto zasady praw kryją się w nas samych, wszczępione nam przez Boga. Każdy człowiek może dzięki temu bez trudu odnaleźć je w sobie, podczas gdy wiedza przyrodnicza musi ich pracowicie i nie zawsze skutecznie szukać na zewnątrz. To, co nam dane bezpośrednio, bo się znajduje w nas, pewnością przewyższa nieporównanie to, co poza nami i co musi być przedmiotem naszych zabiegów poznawczych. Stąd eksteriorystyczna wiedza przyrodnicza, będąca celem i dziedziną kontemplacji, nie posiada tego rodzaju pewności, jaką ma zinterioryzowana — przynajmniej co do swoich zasad — wiedza etyczna, zapewniająca prawe i słuszne działanie i będąca podstawą praw²⁵.

Jeszcze inne przekształcenia wprowadził do *disputa delle arti* — pozostając zresztą całkowicie zgodny z praktycyzmem Coluccia — Leonardo Bruni. W liście do Nicolao Strozzi, będącym zachętą do podjęcia przez adresata studium literatury i odradzającym mu studiowania prawa, po-

²³ *Ibidem*.

²⁴ Zob. np. E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, t. 1, s. 91; t. 2, s. 96.

²⁵ Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, rozdz. 4, § 1 i 2.

równuje on nie prawo i medycynę, lecz prawo i literaturę, w czym przypomina Boccaccia, a literaturę rozumie jako *studia humanitatis*, moralnie doskonalące człowieka. Tendencja pisma jest więc tak samo moralistyczna jak w Salutatiego *De nobilitate legum et medicinae*, a jednak Bruni sprzeciwia się swemu mistrzowi w bardzo istotnym punkcie jego teorii, nie uznając równoznaczności ani nawet związku prawa z etyką.

O wyższości literatury — tak rozumianej, jak to przed chwilą sygnalizowałem — w tym porównaniu jej z prawem organizującym życie obywatelskie (*ius civile*) decyduje kilka momentów. Po pierwsze, literatura kształtuje człowieka dobrego, prawo natomiast tylko karze złego: „Zajmowanie się literaturą [tj. *studia humanitatis*] całe zmierza ku formowaniu zacnego człowieka, a nic nie można od tej czynności wymyślić bardziej pożytecznego; natomiast prawo państwowe nie ma nic wspólnego z kształtowaniem dobrych”, całe bowiem nastawione jest na karanie złych²⁶. Jest to niejako odwrócenie tego, co o prawach twierdził Coluccio, gdy ich istotną rolę upatrywał w ochronie „dobra wspólnego”, a nie w samym tylko nagradzaniu dobrych członków społeczności i ściganiu złych, w medycynie natomiast kładł nacisk na zupełny brak rozróżnień moralnych. Po wtóre, człowiek dobry (a zatem także człowiek już ukształtowany przez *studia humanitatis*) prawa właściwie nie potrzebuje: „Człowiek szlachetny — powiada Bruni — zarówno uści zapisy testamentowe, jak i spełni polecenia testamentariusza, nawet jeżeli zabraknie testamentowi uroczystego świadectwa siedmiu świadków; atoli prawo cywilne do czego innego ludzi usposabia”²⁷. Jest to formuła bardzo jeszcze oględna. Rozwinie się ona niebawem, jak zobaczymy, w zarzuty pod adresem prawa o wiele ostrzejsze i bardziej zdecydowane. Po trzecie wreszcie, dobro i cnota są stałe, niezienne, wszędzie i zawsze jednakie, prawo natomiast zmienne, zależne od czasu i miejsca: „Dobroć i cnota są stałe, natomiast prawo zmienia się zależnie od miejsca i czasu, tak że nieraz to, co jest prawomocne we Florencji, jest sprzeczne z ustawą w Ferrarze”²⁸.

Takim oto przemianom w stosunku do *De nobilitate legum et medicinae* Coluccia Salutatiego uległa nie tylko topika *disputa delle arti* w pierwszej połowie XV wieku, ale i sama jej tendencja. Bruni jest bliższy Boccacciowi, niż Salutatiemu zarówno dlatego, że podobne jak Boccaccio „sztuki” porównuje ze sobą, jak i dlatego, że deprecjonuje prawo i kwestionuje jego związek z *virtus*, a jednocześnie, podobnie jak Boccaccio, dopatruje się istotnego jej związku ze studiami literackimi, w czym zresztą nie przestaje być zgodny z obydwoma poprzednikami, a tak samo wszyscy trzej reprezentują etyczny praktycyzm. Po trzecie wreszcie, zamiast dwu

²⁶ *La disputa delle arti*, s. 8,10—12.

²⁷ *Ibidem*, s. 8, 15—17.

²⁸ *Ibidem*, s. 8, 17—20.

kryteriów oceny — pożytku i pewności — stosuje pierwsze, przez co praktycyzm Coluccia zubaża filozoficznie. Jakkolwiek bowiem i u Bruniego istnieje — w postaci stałości i pewnej absolutności cech moralnych kształtowanych przez literaturę element zdolny zapewnić poznaniu, jakie dają *studia humanitatis*, pewność (to, co stałe, stanowiłoby wtedy przedmiot wiedzy pewniejszej niż wiedza, której przedmiotem jest to, co zmienne), to jednak ten motyw w ogóle nie został rozwinięty w tym najbardziej może „humanistycznym”, ale i najmniej ze wszystkich omówionych dotąd „filozoficznym” piśmie.

3. Od Poggia Braccioliniego do Antonia de' Ferraris: rewaloryzacja ontologicznych podstaw humanistycznej etyki

W dużo większej zgodzie z tamtą konwencją filozoficzną — choć też i w mocniejszej niż ta, na którą odważył się Brunni, opozycji do sformułowanych w jej ramach wartościowań — przedstawia się problematyka wartości *artes* u Poggia Braccioliniego. Przeciwwstawiając się gradacji medycyny i praw nawiązuje on też ściślej do topiki i do kategorii, którymi posługiwał się w *De nobilitate legum et medicinae* Coluccio Salutati.

Mamy dwie grupy pism, w których Poggio podejmuje ten temat. Pierwsza zawiera dwie mowy ku chwale praw, chronologicznie wcześniejsze, a tematycznie podejmujące jedynie tradycyjny temat ich „godności”²⁹. Poggio dowodzi tej godności inaczej, niż to czynił Salutati. Nawiązuje mianowicie do starożytnej idei „pierwszeństwa wynalazcy”, którą zarazem przekształca w kategorię „rangi wynalazcy”³⁰, i stąd wywodzi rangę praw. Jako dowód ich wyższości traktuje Poggio następujące fakty: prawa, po pierwsze, są od wszelkich w ogóle „sztuk” starsze, a więc tym samym od nich godniejsze; najwięksi filozofowie spisali prawa (np. Platon, Cyceeron), a zatem ich prestiż oraz autorytet jest dowodem na wielkość („godność”) praw samych. Motyw „wynalazców” w obu wariantach będzie odtąd stanowić prawie stały element topiki *disputa delle arti* i powtórzy się nie tylko u Erazma, na którym tutaj zakończymy nasz przegląd, ale jeszcze w XVI wieku będzie stosowany nieomal powszechnie. Więcej zbieżności z Colucciem i w ogóle z całą dotychczasową czternastoi piętnastowieczną tradycją *disputa delle arti* jest w późniejszej, napisanej dokładnie w roku 1450, i zawartej w *Historia tripartita, Drugiej rozprawie biesiadnej na temat, która z umiejętności, medycyna czy prawo, ma wyższą rangę (Secunda convivalis disceptatio, utra artium, medicinae an iuris civilis, praestet)*³¹. Ta podejmująca nieobcy i scholastykom zwyczaj

²⁹ *Ibidem*, s. 11—15.

³⁰ *Ibidem*, s. 13, 16 nn.

³¹ *La disputa delle arti*, s. 15—33.

pisania *in utramque partem* dysputa, ujęta w formę dialogu, nawiązuje do Salutatio już przez samo sformułowanie tematu, a nadto powtarza też za nim równoległe stosowanie do porównywanych ze sobą *artes* obu kryteriów ich wartości, tj. kryterium „godności” i kryterium „pożytku”. Zarazem jednak wprowadza do całej bogatej już tradycji porównania elementy całkowicie nowe i — nie waham się tego stwierdzić — czyniące z *disputa delle arti* zagadnienie w pełni filozoficzne. Staje się ona odtąd jedną z form renesansowej dysputy na temat życia kontemplacyjnego i życia aktywnego. *Secunda convivalis disceptatio* Poggia stawia przy tym zagadnienie nie tyle na płaszczyźnie etyki (bo jest, koniec końców, płaszczyzną etyki zagadnienie „sposobu życia”, który zapewnić ma szczęście, i na tej płaszczyźnie, nie dotykając lub dotykając tylko mimochodem ontologii, toczyły się omówione w poprzednim rozdziale dociekania poprzedzające temat *dignitas hominis*), ale na płaszczyźnie ontologii i zarazem teorii wiedzy i poznania. Z tego powodu przede wszystkim, ale także ze względu na trwałość tej formuły, jaką dysputa o godności sztuk nadał Poggio, poświęćmy analizie jego *Drugiej dysputy biesiadnej* znacznie więcej miejsca, niż daliśmy go tutaj każdemu z poprzednio omówionych autorów.

Na samym początku dysputy, w której biorą udział osoby historyczne, mianowicie prawnik Benedetto Accolti i lekarz Nicolò Tognosi da Foligno, i która nawet może być w jakiejś mierze traktowana jako odbicie rzeczywistych poglądów tych osób³², Poggio przypomina, że napisał już dwie mowy, na chwałę jednej i drugiej umiejętności, atoli czeze one”, bo nie był pewny, której z umiejętności ma przyznać pierwszeństwo, przekonany o pożytku obydwu³³. Nie jest to ściśle, bo w rzeczywistości zajmował się tam raczej godnością niż pożytkiem, a w każdym razie na godność kładł nieporównanie silniejszy akcent, jak to stwierdziłem przed chwilą. Teraz zresztą stosuje obie kategorie jakby *promiscue*, nie przeciwstawiając godności pożytku. Na takiej wspólnej płaszczyźnie rozpatruje na przykład taki argument za wyższością medycyny, który już widzieliśmy u Bruniego, użyty tam do gloryfikacji przeciwstawionej prawu literatury, to znaczy argument jej niezmienności i powszechności, u Bruniego zresztą operujący nie nazywanym wprawdzie, ale logicznie jedynym możliwym kryterium „godności”. Prawa, stwierdza u Poggia lekarz Nicolò Tognosi, są zmienne i nie wszędzie takie same, „toteż (zwraca się do prawnika Benedetto Accolti) w niewielu miejscach jesteście znani i pożyteczni, natomiast we wszystkich krajach i w całym świecie szuka się i przyzywa pomocy lekarzy”³⁴. Mimo jednak tego akcentu praktycystycznego położonego na stałe i niezmiennie wartości medycyny, w dalszej dyskusji cały ciężar ar-

³² Zob. o nich *La disputa delle arti*, Introduzione.

³³ *La disputa*, s. 15, 23—25.

³⁴ *Ibidem*, s. 17, 36—38.

gumentacji przesuwają się na bardzo swoiście ujętą „godność”, która, zgodnie z formułą tytułu, nazywa się tu „przednością” — *praestantia*. Jest to, jak już wspominałem, ujęcie zupełnie inne niż u Coluccia, inaczej niż u niego ufilozoficznione. Zilustruję je tutaj cytatami, które lepiej niż relacja odsłonią nam sens argumentów i ich dialektyczny układ.

Mówi lekarz Nicolò Tognosi:

„Niczyczej wątpliwości budzić nie może, że nauka i umiejętność, która zajmuje się byciem [*esse*] człowieka, jest przedniejsza od tej, która do dobrego bycia [*bene esse*] usposabia. Otóż nasza zajmuje się tym, co dotyczy utrzymania człowieka w istnieniu; wasza ma na celu, aby *był dobrze*, to znaczy aby żył sprawiedliwie bez szkody drugiego, i nie około tego się trudzi, co ma na względzie zdrowie ciała, lecz około tego, co zdaje się należeć do sprawiedliwości; jakóż im bardziej substancja góruje nad tym, co nazywamy przypadłościami, tym bardziej, mniemać należy, nasza umiejętność góruje nad waszą”³⁵.

Oto spełnienie postulatu Arystotelesa i scholastyków, aby godność nauki wyznaczać wedle godności jej przedmiotu, spełnienie, które, przełożone na nazwy poszczególnych dyscyplin filozoficznych, oznacza wyższość ontologii nad etyką. Nie praktyka zatem i kontemplacja rywalizują tu ze sobą, jak w rozprawie Coluccia Salutatiego. Obie dyscypliny porównywane ze sobą są jednakowo „kontemplatywne” i „aktywne” zarazem, jednakowo teoretyczne i praktyczne, mają tylko różne przedmioty, a raczej dotyczą różnych warstw tego samego zawsze przedmiotu. W obydwu swych płaszczyznach — teoretycznej i praktycznej — jedna z nich zajmuje się substancją, druga akcydensami. Ontologiczna gradacja tych dwu elementów tego samego bytu wyznacza im miejsce w porównaniu.

Na tę wypowiedź replikuje prawnik Benedetto Accolti, przyjmując nie teoretyczno-praktyczny punkt widzenia obrońcy medycyny, lecz zgodnie ze swoją orientacją czysto praktyczny, i z tego praktycznego stanowiska tak określa „godność” przedmiotu obu nauk:

„Choćbym ci przyznał, że my dbamy o to, by rodzaj ludzki żył dobrze, sprawiedliwie, powściągliwie, godnie, to przecież i wy temu samemu staraniu, w inny jeno sposób, poświęćcie siły. Boć usiłowania wasze nie temu służą, aby człowiek był, lecz aby żył higienicznie i w dobrym zdrowiu. Wy staracie się, aby ciało miało się dobrze; my — aby lepszą stawała się dusza. Toteż w takim stopniu, w jakim dusza przewyższa ciało, nasza umiejętność przewyższa waszą. [...] Zresztą nasze staranie dotyczy również bycia człowieka. Wszak składa się on z duszy i ciała. Kto tedy o pierwszej dba, ten chyba podejmuje dbałość i o drugie”³⁶.

Replika przyrodnika-lekarza, pozostając na tej samej praktycyistycznej

³⁵ *Ibidem*, s. 25, 7—17.

³⁶ *Ibidem*, s. 27, 5—18.

płaszczyźnie, wprowadza z kolei znany nam już z Leonarda Bruniego motyw zbędności prawa dla człowieka, którego moralność jest ugruntowana: „Ludzie poważni, roztropni, opanowani praw nie potrzebują. Sami sobie nałożyli prawo dobrego życia, przez naturę i staranie własne wykształceni do cnoty i dobrych obyczajów”. Są to ludzie naprawdę potężni, a prawa są dla słabych, „którzy też w istocie bardziej siłą i strachem niż prawami się kierują”. Toteż w rzeczywistości prawem jest dla nich decyzja i wola władcy. Ona też, a nie sprawiedliwość, tworzy prawa. I państw tak samo nie tworzą prawa, lecz siła ³⁷.

Dysputa pozostaje ostatecznie nie rozstrzygnięta. Poggio nie wypowiada się wyraźnie — ani wprost (bo dialog jest diegematyczny), ani przez usta wprowadzonych do dialogu osób — za wyższością którejkolwiek z umiejętności. Ale powraca ona później u Giovanniego z Arezzo w *De legum et medicinae praestantia ad Laurentium Mediceum*. Pismo ma tytuł będący jakby kontaminacją tytułów Poggia i Salutatiego i podejmuje dokładnie ten sam co oni temat. Ale — i to zasługuje tutaj na szczególnie silne podkreślenia — porównanie przeniesione zostało na płaszczyznę wypracowanej już przez Poggia antropologii filozoficznej, a trzymając się ustalonej dla niej terminologii, pozostaje całkowicie w granicach teoretycznego, ontologicznego sposobu widzenia i wartościowania *esse* i *bene esse*. Rozwiązanie zagadnienia jest diametralnie różne niż u Salutatiego, bo wyższość przyznaje się ostatecznie medycynie. Osobliwością, swoistą zabawą literacką jest to, że rzecznikiem tej wyższości jest u Giovanniego d'Arezzo właśnie Leonardo Bruni ³⁸. Uzupełniając tak czy korygując Poggia moralistycznym i praktycystycznym „autorytetem” Bruniego, Giovanni d'Arezzo był świadomy, że kontynuuje bogatą już i zróżnicowaną tradycję, na tyle przy tym — mimo upływu stosunkowo niewielu lat — dawną, że mógł ją wykorzystać przeinaczając gruntownie argumentację Bruniego przeciwko wyższości prawa. Sam całkowicie przyjął punkt widzenia Nicolò Tognosiego z *Secunda convivalis disceptatio* Poggia i broniąc przewagi medycyny wywodził ją z wyższej godności jej przedmiotu będącego „istotą”, podczas gdy przedmiotem prawa jest „przypadłość”.

„Jeśli się sprawie uważnie przypatrzeć, w prawach zawiera się zasada przyznawania każdemu tego, co mu się należy, a to jest rzecz wielkiej godności, bo oznacza to dobre i szlachetne życie. Celem medycyny zaś jest chronić zdrowie ciała i umysłu bądź utracone przywracać, a są to rzeczy o godności nie mniejszej niż poprzednia; albowiem do praw należy tylko dobre życie, do medycyny zaś dobre życie i zarazem życie, a przecież nie ma dobrego życia bez życia. To pierwsze jest czymś słabszym i niesamoistnym, natomiast łatwo znaleźć życie bez dobrego życia. Ponadto »żyć«

³⁷ *Ibidem*, s. 30, 4—9.

³⁸ *Ibidem*, s. 40, 25.

i »dobrze żyć«, mają takie samo znaczenie jak »być« i »być dobrze«. Lecz bycie, ponieważ jest czymś należącym do istoty, ma większą godność niż dobre bycie, bo to ostatnie jest przypadłościowe; podobnie tedy żyć ma większą godność niż dobrze żyć. [...] A zatem [...] moim zdaniem przyjąć należy, że medycyna jest górą”³⁹.

Od Giovanniego d’Arezzo przenieśmy się aż do Nicoletta Vernii, do jego *Quaestio, an medicina nobilior atque praestantior sit iure civili* z 1482 roku. Przyjmuje ona — w stylu scholastycznym i wedle doktryny arystotelesowsko-awerroistycznej, której trzyma się ściśle w tym, co dotyczy koncepcji człowieka — tę samą płaszczyznę, na której budowali swoją argumentację Poggio Bracciolini i Giovanni d’Arezzo. Nicoletto Vernia podejmuje w szczególności obecny w cytowanych wyżej słowach prawnika z *Secunda convivalis disceptatio* Poggia argument za wyższością prawa wynikającą stąd, że jego przedmiotem jest dusza ludzka, i odpiesza ten argument za pomocą racji ontologiczno-przyrodniczych, które potem wejdą na stałe do repertuaru humanistycznych pochwał medycyny i będą wykorzystywane nawet przez ludzi wyznających platońskie poglądy antropologiczne. Oto konkluzja ściśle wedle reguł scholastycznych zbudowanej kwestii Vernii:

„W związku z punktem trzecim mówi się, że choć cnota [przedmiot prawa] bardziej zasługuje na wybór niż samo bycie i życie [przedmiot medycyny] w porządku obyczajów — albowiem w porządku obyczajów bardziej godne wyboru jest umrzeć niż żyć haniebnie, na większą bowiem chwałę zasługuje, kto umiera dla cnoty niż kto żyje niecnie — to jednak w porządku natury rzecz ma się całkowicie przeciwnie, ponieważ w tym porządku bardziej godne wyboru jest bycie i życie niż cnota, skoro jedno jest substancją, drugie przypadłością. Skoro tedy dla każdego bardziej istotny [tj. należący do istoty, do substancji] jest porządek natury niż porządek obyczajów, wynika stąd, że samo przez się lepsze jest bycie i życie, stanowiące cel medycyny, niż bycie cnotliwym, co jest celem prawa.

„W związku z punktem czwartym powiada się, że przedmiotem prawa cywilnego jest cnota osiągalna bądź zachowywalna przez dobrowolne postanowienie, przedmiotem zaś medycyny jest ciało ludzkie, przy czym przez ciało rozumie się nie tylko jedną z dwóch części złożenia, ale całe złożenie. Albowiem zdrowie i choroba nie mają swego podłoża gdzie indziej jak tylko w istocie żywej. [...] Nadto człowiek uzdrawialny i zachowywalny w bycie zawiera w sobie pojęcie bycia duszą, skoro jeden i ten sam jest byt obojga, mianowicie duszy i ciała; a byt duszy jest znamienitszy od jakiegokolwiek jej przypadłości; dlatego itd.”⁴⁰.

Zatrzymajmy się wreszcie na chwilę nad pismem Antonia de’ Ferrariis,

³⁹ *Ibidem*, s. 90, 4—18.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 122, 31—123, 13.

zwanego il Galateo. Nosi ono tytuł *De dignitate disciplinae ad Pancratium* i jest późniejsze o dziesięć lat mniej więcej od *Quaestio Vernii*⁴¹. Jest to — po stu latach — polemika z Colucciem Salutatim, i to polemika, w przeciwieństwie do tej, którą widzieliśmy w piśmie Giovanniego d'Arezzo, najzupełniej jawna, bo imienna. Świadome kontynuowanie tradycji wyrażające się w kojarzeniu i modyfikowaniu motywów i pomysłów polega tu również na tym, że pismo Antonia de' Ferrariis porusza incydentalnie — podobnie jak to było u Leonarda Bruniego — sprawę wyższości nad prawem literatury (rozumianej, rzecz jasna, w tak samo szerokim moralistycznym sensie, tj. jako *studia humanitatis*)⁴². W przeciwieństwie jednak do praktycystycznej i etycznej płaszczyzny, na jakiej stawiał sprawę Bruni, punkt widzenia Antonia de' Ferrariis jest teoretyczno-kontemplacyjny i scjentyistyczno-przyrodniczy. Wprowadzony bowiem do *disputa delle arti* przez Poggia Braccioliniego pomysł wartościowania według kryterium „substancji” i „akcydensu” utrwalił się i uniezależnił niejako od wyboru porównywanych dyscyplin. I tak u Antonia de' Ferrariis medycyna ma przewagę nad prawem dlatego właśnie, że ona jest terenem kontemplacji, ono zaś praktyki. Ważne jest wreszcie, że Antonio de' Ferrariis mimo rozlicznych przekształceń pierwotnej topiki trzyma się dwu podstawowych kryteriów oceny, mianowicie „godności” i „pożytku”. W tym punkcie najwyraźniej może pismo jego ujawnia, że jest próbą podsumowania z górą stuletniego sporu, którego doraźne cechy „deklamatorskie” i „sofistyczne” nie są zdolne przysłonić faktu, że starano się w nim rozstrzygnąć kwestie o istotnym znaczeniu dla filozofii i nauki. Antonio de' Ferrariis próbuje spolaryzować i jasno określić dwie postawy filozoficzne, o czym świadczy dobitnie fragment poniższy:

„Dwie są rzeczy, Pankracjuszu, które należy rozpatrzyć w tej sprawie, albowiem od nich zawisł cały sens pytania, godność i pożytek. [...] Perypatetycy wyżej stawiają nie to, co pożyteczniejsze, lecz co szlachetniejsze. Stąd też i nauki, im mniej są służebne i pożyteczne, za tym szlachetniejsze uważają: one bowiem istnieją dla samych siebie, a nie dla jakichś innych. Atoli metafizyka przedniejsza jest od wszystkich, ponieważ nie służy żadnej, a nad wszystkimi panuje; inne są ze względu na nią, ona nie jest ze względu na żadną inną. Stąd też przenośnie zwie się ona mądrością, bo ma ją albo tylko Bóg sam, albo Bóg w stopniu najwyższym. Ci tedy, którzy wyżej stawiali życie czynne, mieli na uwadze pożytek rzeczypospolitej oraz dobre i szczęśliwe życie. Ci zaś, co wyżej stawiali życie kontemplacyjne, mieli na uwadze szlachetność rzeczy samej oraz doskonałą szczęśliwość człowieka. [...] Kontemplacja jest własnością doskonałych, działalność zaś własnością ogółu”⁴³.

⁴¹ *Ibidem*, *Introduzione* s. XVIII.

⁴² *Ibidem*, s. 126, 14—26, zwłaszcza 18—22.

⁴³ *Ibidem*, s. 144, 21—146, 16.

Jakkolwiek medycyna sprawia wrażenie czegoś wprowadzonego dodatkowo do tego porównania prawa i literatury, jest ona dla tematyki niniejszych rozważań ważna dlatego, że wewnątrz niej przeprowadzone zostało doniosłe z punktu widzenia wcześniejszych dziejów *disputa delle arti* — jakkolwiek bynajmniej nienowe — dodatkowe rozróżnienie, które wyostreza jeszcze kontrast między praktyką i kontemplacją i podnosi niepomierne rangę kontemplacji. Otóż autor, idąc za starożytną jeszcze, a potem żywą i w średniowieczu tradycją, dzieli medycynę na dwa działy, mianowicie na teoretyczną (*scientia*) i praktyczną (*opus*). Choć również jako praktyka (*opus*) medycyna ma za przedmiot rzecz bardzo szlachetną, mianowicie ciało ludzkie, „które między bytami zradzalnymi i śmiertelnymi zajmuje najwyższe miejsce”⁴⁴, ustępuje jednak — ciągle jako praktyka, jako rzemiosło, jako ów dział zatem, który w obrębie samej medycyny stoi niżej — godności prawa: lekarze-praktycy dbają o ciała, prawnicy, będący z natury praktykami i tylko praktykami, dbają o ciała jednocześnie i o dusze, bo jedno i drugie jest przedmiotem ich aktywnej troski w obrębie miast, republik, królestw i imperiów. Zupełnie inaczej jednak przedstawia się sprawa, gdy idzie o stosunek wzajemny wartości prawa i owej drugiej, teoretycznej części medycyny:

„Druga część, która za przedmiot swych rozważań ma żywioły i krainy, położenie miast, właściwości naturalne regionów i pór roku, właściwości ziół, metali i zwierząt, a wreszcie i budowę ciała ludzkiego, o wiele wyżej stoi od samych praw. Tamto bowiem są dzieła Boga i natury, to zaś — dzieła ludzkie. Ta część medycyny należy w jakiejś mierze do dziedziny kontemplacji. Prawo cywilne całe należy do dziedziny praktyki. [...] W takiej zatem mierze, w jakiej dziedzina kontemplacji przewyższa dziedzinę praktyki, owa część medycyny przewyższa dyscyplinę prawa cywilnego”⁴⁵.

Tym *distinguo* w zakresie medycyny kończy się — nawiązując polemicznie do swych początków — piętnastowieczny spór na temat rangi prawa i medycyny na terenie Włoch. Znikła z niego niepostrzeżenie — tak ważna od czasu *Secunda convivalis disceptatio* Poggia — ontologiczna problematyka substancji i akcydensu, aby całkowicie ustąpić miejsca zagadnieniu wartości życia kontemplacyjnego i życia aktywnego, którą się pasjonowali humaniści włoscy około połowy stulecia, a która zresztą nie stała się bynajmniej mniej żywa wskutek nawrotu do maksymalizmu i teoretyzmu i wskutek zapanowania w drugiej połowie stulecia tej gradacji teorii i praktyki, jaką wyraża na przykład *Oratio* Pica. Ale ontologiczny „szyfr” substancji i akcydensu dalej był żywotny i nadawał się

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 146, 30—148, 13.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 148, 6—13.

do symbiozy nie tylko z maksymalistycznym platonizmem Ficina, ale i z wątkami platońskimi w skrajnie minimalistycznym praktycyzmie Erazma, jeśli tylko miał okazję zmanifestować się w topice pochwały sztuk.

4. Ficino i Erazm: pochwała medycyny w służbie etyki

Mając trochę porządek chronologiczny, którego trzymaliśmy się dotychczas, oraz wykraczając także poza teren Włoch, skąd pochodziły wszystkie omówione dotąd teksty, zajmiemy się dwoma okazami pochwał samej tylko medycyny. Pierwszy z nich, proveniencji włoskiej, jest wcześniejszy o kilka lat od *De dignitate disciplinae* Antonina de' Ferrariis, drugi pochodzi dokładnie z 1499 roku i powstał w Paryżu. Ta sytuacja specyficzna obu tekstów stanowi o ich odrębności — także w kategoriach gatunku literackiego — od tekstów omawianych dotychczas, a tworzących jeden dość zwarty blok również z powodów merytorycznych, a nie tylko dlatego, że większość z nich wydana została wspólnie w jednej książce. Nie będziemy się zajmować szczegółowo tą odrębnością sytuacyjną i formalną i zarazem podobieństwem — mimo to — a nawet identycznością w stosunku do wypracowanej przez *disputa delle arti* topiki i chwytów erudycyjno-filozoficznych w obu nie należących do owego bloku tekstach. Wystarczy na zakończenie tej relacji zwrócić uwagę tylko na dalszy ciąg tego naturalistycznego motywu ontologicznego, który do porównania sztuk wprowadził Poggio Bracciolini.

W swojej *Pochwale medycyny* platonik Ficino — zarazem też duchowny chrześcijański i lekarz — reprezentuje ten sam punkt widzenia, który reprezentowali arystotelizujący uczestnicy *disputa delle arti*, przyznający pierwszeństwo czy wyższość takiej umiejętności, która zachowuje przy życiu i utrzymuje w istnieniu, nad taką, która istnienie niejako dane i gotowe formuje i doskonali moralnie⁴⁶. Że nie jest to tylko czysta konwencja, innymi słowy, że nie idzie tu Ficinowi o ówczesne niejako i czysto „literackie” zgromadzenie jak największej ilości argumentów na rzecz doskonałości sztuki, którą aktualnie chwali, dowodem taki sam punkt widzenia w innym tekście, poświęconym obronie medycyny i astrologii: *Apoloogia, in qua de medicina, astrologia, vita mundi atque magis Christum salutantibus agitur*⁴⁷. Ze względu na uprawiany osobiście przez Ficina zawód filozofa i lekarza piśmiennictwo to staje się bardzo osobiste: jest nie tylko apologią określonych profesji i sztuk, ale i autoapologią autora. W takim to kontekście Ficino głosi, że najszczytniejszym zadaniem, jakie można postawić przed działalnością ludzką, jest zdrowie duchowe w połączeniu ze

⁴⁶ Zob. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, rozdz. 5, § 3.

⁴⁷ *Opera omnia*, t. 1, s. 573.

zdrowiem cielesnym i że zadanie to może spełnić tylko połączenie kapłaństwa z medycyną⁴⁸. Niezwykle to, jak na chrześcijańskiego platonika, zaakcentowanie nierozdzielności ludzkiego *compositum*, tak bardzo przypominające głos Nicoletta Vernii w *disputa delle arti*, powtórzy się w postaci identycznego związku medycyny i kapłaństwa u Erazma, przybierając tam swoiste konotacje dzięki podkreśleniu problematyki przyrodniczo-ontologicznej przez tego niechętnego ontologii moralistę.

Erazm w swojej pochwalie medycyny stwierdza rzecz dość, być może, banalną, mianowicie że moralność można zaszcześcić tylko w duszy znajdującej się w żywym i zdrowym ciele oraz że również podobne pod wieloma względami do zabiegów lekarza czynności kapłańskie, w szczególności zaś związane z sakramentem pokuty, mają sens tylko wtedy, gdy dotyczą człowieka żywego i zdrowego⁴⁹. Banalne czy nie, stwierdzenia te żywo przypominają zasadę wyższości *esse* nad *bene esse* konsekwentnie utrzymującą się w *disputa delle arti* przez całą drugą połowę stulecia. Erazmowa pochwała medycyny, pismo z lat młodzieńczych jeszcze, o niepewnym, to prawda, statusie przekonaniowym, bo zostało napisane jako inauguracyjna mowa uniwersytecka dla kogo innego i świadomie, jak się wydaje, ujęta w konwencjonalne ramy topiki *disputa delle arti*⁵⁰, mimo to jednak, zestawiona z wahaniem i wewnętrznymi sprzecznościami w wypowiedziach Erazma o charakterze ontologicznym, nie pozwala się potraktować w kategoriach literackiej jedynie konwencji i odrzucić jako całkowicie nieprzydatna do charakteryzowania Erazmowych przekonań⁵¹. Zdaje się raczej, że konwencje i przekonania nałożyły się tu na siebie i że w rezultacie tego skomplikowanego procesu powstało pismo w twórczości Erazma osobliwe przez to, że formułuje wyraźniej i śmieiej tezy, do których gdzie indziej Erazm uważał za potrzebne stosować formuły oględniejsze i bardziej wieloznaczne. Tak czy owak, mamy u tego antyontologicznego moralisty te same twierdzenia wypowiedziane na pochwałę medycyny, które głosili uczestniczący w *disputa delle arti* arystotelizujący naturaliści. Naczelną wśród nich jest ta, że ciało, i to ciało zdrowe, zapewniając nie zakłócone i nie zamażone działanie duszy i umysłu, jest tym niezbędnym podłożem, na którym może się dokonywać moralne doskona-

⁴⁸ *Ibidem*: „[...] efficere videlicet, ut hominibus sit mens sana in corpore sano”.

⁴⁹ Erazm z Rotterdamu, *Encomium medicinae*, ed. J. Domański, ASD t. I 4, s. 170, 132—144; „Theologus efficit ut homines a vitiis resipiscant; at medicus efficit ut sit qui possit resipiscere. Frustra ille medicus sit animae, si iam fugerit anima, cui paratur antidotus. [...] Pietas ceteraeque virtutes, quibus Christiana constat felicitas, ab animo potissimum pendent, haud infitior; ceterum quoniam is corpori illigatus corporeis organis velit nolit utitur, fit ut bona pars bonae mentis a corporis habitu pendeat”.

⁵⁰ *Ibidem*, Introduction, s. 155.

⁵¹ *Ibidem*, s. 149—154.

lenie się człowieka, a w konsekwencji i jego zbawienie⁵². Oto jak w antropologii chrześcijańskiego humanisty, już we wczesnym i najbardziej może „antyspekulatywnym” okresie jego twórczości, przełamuje się z jednej strony problematyka i rozwiązania proponowane przez uczestników *disputa delle arti* poczynając od połowy XV wieku, z drugiej strony — Ficiniańska idea medycyny jako pomocnicy kapłaństwa i sprzymierzeńcy filozofii⁵³.

Na przykładzie tych dwu humanistycznych pochwał medycyny, a w szczególności na przykładzie pochwały erasmiańskiej, obserwujemy przemiany, jakim uległ humanistyczny praktycyzm. Spróbujmy tedy na zakończenie podsumować te przemiany korelując je z problematyką *disputa delle arti*.

Jej rozwój rozpatrywany z punktu widzenia humanistycznej koncepcji filozofii, jest ewolucją skierowaną od minimalizmu i praktycyzmu — jeśli nie do maksymalizmu — to w każdym razie bardziej zdecydowanie do rewaloryzacji ontologii oraz, siłą rzeczy, kontemplacji i spekulacji. Momentem zwrotnym było, jak się zdaje, wprowadzenie do dysputy przez Poggia Braccioliniego problematyki substancji i przypadłości. Stało się to, jak pamiętamy, dokładnie w połowie stulecia, co stanowi kapitalny, a przez samego wydawcę i interpretatora stanowiącego *disputa delle arti* korpusu pism nie wykorzystany argument na rzecz jego dawniejszej i wiele szczegółowych zagadnień doktrynalnych wyjaśniającej periodyzacji humanizmu włoskiego, dzielącej go na społeczno-obywatelski, praktycystyczny humanizm pierwszej połowy XV wieku i spekulatywno-ontologiczny drugiej⁵⁴. Tok *disputa delle arti* koresponduje z takimi zjawiskami, jak zmiana postaw i samego ujęcia przedmiotu w rozprawach „o godności człowieka”, jaka się dokonała między *De dignitate et excellentia hominis* Manetiego a *Oratio Pica*. Koresponduje też z przemianami, jakim uległo humanistyczne pojęcie filozofii, a które próbowałem opisać gdzie indziej⁵⁵. Jest to zresztą periodyzacja zgodna nie tylko z przemianami postaw i zainteresowań wewnątrz humanizmu, ale także w nurtach doktrynalnych pozahumanistycznych, co wyraźnie wykazały nowsze zwłaszcza badania⁵⁶. Jest to wreszcie czynnik, który mógłby być pomocny w ustalaniu chronologii — a tym samym też autentyczności i oryginalności — wczesnej recepcji humanizmu w Polsce. Dla wszystkich tych powodów warto było tutaj, jak sądzę, zająć się tą marginalną może, ale posiadającą liczne związki z humanistycznym rozumieniem filozofii dysputą.

⁵² *Ibidem*, s. 168, 119 nn.

⁵³ Tymi uwagami uzupełniam wstęp do cyt. 49 edycji.

⁵⁴ Zob. *Filosofi italiani del Quattrocento*, Introduzione.

⁵⁵ Zob. pracę cyt. w przyp. 21.

⁵⁶ Zob. np. S. Świeżawski, *Filozofia w Europie w XV wieku*, [w]: *Filozofia polska XV wieku*, pod redakcją R. Palacza, Warszawa 1972, s. 451.

Certains aspects métaphilosophiques de la dispute humaniste dite *disputa delle arti*

Résumé

Les étapes successives de la dispute concernant la supériorité de la loi sur la médecine ou, au contraire, celle de la médecine sur la loi — dispute datant des XIV^e et XV^e siècles — constituent le reflet fidèle de la problématique métaphilosophique de cette période. Les textes, édités par M. E. Garin dans le volume intitulé *La disputa delle arti nel Quattrocento* (1947), démontrent que c'est précisément à la moitié du XV^e siècle qu'apparaît la formule limitant la dispute à l'appréciation et à la gradation des deux domaines philosophiques principaux, à savoir: ceux de l'ontologie et de l'éthique. En fait, la question si *esse* et *vivere* (domaine de la médecine et des sciences naturelles) est plus important (plus „noble” ou plus „digne”, comme s'exprimaient les humanistes) que *bene esse* et *bene vivere* (domaine de la loi et de l'éthique) n'est qu'une autre formule de la question sur les rapports réciproques entre la théorie et la pratique. Elle constitue à la fois la topique, désormais dominante, des louanges des *arts*. Ainsi, lorsqu' Erasme de Rotterdam rédige, en 1499, son *Encomium medicinae*, il met nettement en valeur la supériorité de *esse* sur *bene esse*, bien que toute son axiologie demeure contradictoire à une telle gradation.