

IV  
d  
w  
p  
I

IGNACY ZARĘBSKI

## Długosz a Poggio Bracciolini

(W sporze o Długosza argument)

Wydawałoby się, że żaden chyba godny uwagi stosunek nie mógł łączyć pobożnego kanonika krakowskiego Jana Długosza ze słynnym humanistą florenckim Poggio Bracciolinim, tak źle notowanym w sferach duchownych, autorem wielu kąśliwych ataków skierowanych zwłaszcza przeciw obserwantom. Należałoby przypuszczać, że dla tego pisarza Długosz, gdy będzie miał okazję go wspomnieć, znajdzie jedynie wyrazy potępienia, ujawni w jakimś stopniu swoje zastrzeżenia do humanizmu jako kierunku, który rzekomo opatrzył wieloma pytajnikami wątpliwości, że ostatecznie zastosuje metodę „przemilczania”. Tak by należało rozumować, wychodząc z tezy o średnio-wieczności Długosza.

Stosunek Długosza do humanizmu stanowi sporną w nauce kwestię, obarzoną wielu zadawnionymi sądami. Sformułowana najjaskrawiej przez Szujskiego teza oceniała Długosza zdecydowanie jako „reprezentanta średnio-wieczny”, uwypuklając zwłaszcza jego rzekomo świadomie negatywny stosunek do humanizmu. Negacja ta miała się wyrazić między innymi w metodzie przemilczania zjawisk związanych z tym ruchem, co szczególnie wystąpiło przy okazji kontaktów Długosza z Kallimachem. Dla Szujskiego bowiem Kallimach jest „typem tej nagłej potwornej, prawie satanicznej degeneracji humanizmu, która we Włoszech pod koniec XV w. się piętrzy, zamienia dwory książąt na sympozjony platońskie, napęnia umysły frenezijnym dla starożytności entuzjazmem, oddziaływa potężnie na zepsute już i tak obyczaje...”<sup>1</sup>. Omawiając problem Kallimacha jako wychowawcy synów królewskich, zetknięcie się przy tej okazji z Długoszem, formułuje swój sąd na temat symbolicznego niemal znaczenia tego zbliżenia: „Prawdziwie! Spotkanie się dwóch światów, pełne skutków dla elewów królewskich”. Światy to oczywiście wrogie.

To rozstawienie Długosza i Kallimacha na przeciwstawnych sobie biegach ideologicznych, przeprowadzone w naukowych szkicach poświęconych Odrodzeniu i reformacji, popularyzował Szujski w swoich dramatach, ubie-

---

<sup>1</sup> J. Szujski, *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, Kraków 1881, s. 17—18. Por. J. Garbacik, *Kallimach jako dyplomata i polityk*, Kraków 1948, s. 5.

rajac wątpliwą co najmniej tezę naukową w sugestywną formę obrazu scenicznego, przedstawionego w 400-setną rocznicę śmierci Długosza, dnia 19 maja 1880 r. przez młodzież akademicką. Wyimaginowaną „walkę o duszę” przyszłego świętego, królewicza Kazimierza, dramatyzuje Szujski, określając reprezentowany przez Kallimacha kierunek humanistycznego wychowania jako narzędzie szatana, któremu Włoch chce postawić świątynię w duszy królewicza. Sataniczność Kallimacha wyraża się, najoczywiściej dla Szujskiego, tak w jego spiskowej przeszłości wymierzonej przeciw papieżowi Pawłowi II, jak i w popieraniu Ostrorogowej koncepcji wzajemnych stosunków Kurii rzymskiej i Polski. W usta Długosza wkłada tak wyraźnie ultramontańską ocenę Kallimacha:

wiem, że go proces z Kurią z Italii wytracił,  
wiem, że znalazł gościnność — ażeby tu macił  
przeciw stolicy świętej, przeciw papieżowi,  
ażeby tam gdzie ogień — dolewał oliwy.

Kallimachowi zaś, świadomemu przeciwnikowi ideologicznemu Długosza, każe mówić:

umiem cenić twą bystrość odwagę i cnotę,  
zgniółtyś mnie, gdybyś zdołał, ja, gdy zdołam, zgniotę  
twoja myśl, twe dążenie, twój w Polsce kierunek<sup>2</sup>.

Konfrontacja znanych poglądów Długosza tak na Kallimacha, jak i na papieżstwo daleko odbiega od tej poetyckiej fikcji. „Ziemską otoczkę” Kościoła, jego materialne i polityczne cele, jakżeż często również w pojęciu Długosza sprzeczne z interesami Polski, odróżniał nasz historyk doskonale od spraw wiary i moralności, od obowiązku doktrynalnego podporządkowania się Stolicy Apostolskiej. Atmosfera Ostrorogowego *Monumentum* nie była mu bynajmniej obca. Daleki był natomiast od późniejszej, papistowskiej, atmosfery kontrreformacji.

Krańcowe stanowisko Szujskiego w ocenie stosunku Długosza do humanizmu zostało nieco stuszowane przez Bobrzyńskiego i Smolkę w monografii poświęconej Długoszowi. Pozostał i tu Długosz człowiekiem o poglądach średniowiecznych, połączenie jednak „średniowiecznego gruntu z pewnym otarciem się o humanizm” stanowić miało o wartości Długosza jako historyka. To „otarcie się o humanizm” to przede wszystkim entuzjastyczny stosunek do dzieł klasycznych autorów, przejęcie właściwej im formy rozumowania, dbałość o styl, bez zmiany jednak przekonań i poglądów na świat i nawet bez „świadomego ocenienia dwóch sprzecznych sobie poglądów”<sup>3</sup>. Długosz według autorów monografii „stanął w pół drogi” do humanizmu. Również według A. Semkowicza „w dziełach humanistów włoskich nie mógł... zasmakować” nasz historyk<sup>4</sup>.

Teza ta o niezmienności przekonań i postawy średniowiecznej Długosza, przy aprobacie formalnych walorów humanizmu, wyraziła się później w analogicznych sformułowaniach, że autor *Dziejów Polski* „przyjmując wiele zewnętrznych cech humanizmu pozostał w sposobie myślenia i przekonaniach człowiekiem bliższym dawnego porządku, stanął na przejściu od scholastyki,

<sup>2</sup> J. Szujski, *Dzieła*, S. I. t. IV, *Długosz i Kallimach*. Kraków 1887, s. 237—9.

<sup>3</sup> M. Bobrzyński, St. Smolka, *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*. Kraków 1893, s. 197, 63.

<sup>4</sup> A. Semkowicz, *Krytyczny rozbiór „Dziejów Polski” Jana Długosza*, Kraków 1887, s. 9.

która mu nie wystarczała, do humanizmu, który mu, w tym czasie już człowiekowi dojrzałemu, nie imponował”<sup>5</sup>.

Tezie tej służyć mają również ostatnio formułowane argumenty zaczerpnięte z analizy opartego na Biblii elaboratu Długosza o pochodzeniu Słowian, którego pomieszczenie w dziele Długosza „nie upoważnia bynajmniej do zaliczenia Długosza w szeregi naszych wczesnych humanistów wbrew tendencjom ujawniającym się w ostatnich czasach u badaczy jego dzieł”<sup>6</sup>. Słuszniejszy zapewne będzie umiarkowany sąd o Długoszu, „że główny zrąb *Dziejów* stanowi domenę średniowiecznego piśmiennictwa”, że oczywiście „napór humanizmu natrafiał jednak na opór, jaki wytworzyło już jego środowisko, w którym Długosz wyrósł i kształcił się”<sup>7</sup>. Nie był to jednak programowy, indywidualny „opór” Długosza. Gdyby starczyło sił i życia, *Dzieje* osiągnęłyby nie tylko o wiele wyższy formalny poziom humanistyczny, lecz dopiski redakcyjne w autografie w o wiele wyższym stopniu odzwierciedlałyby również ideologiczne przemiany autora. Ujawniana przez Długosza tendencja do uwzględnienia w swych *Dziejach* rezultatów współczesnej produkcji humanistycznej historiografii była tu doskonałym punktem wyjścia.

Chemiczna niemal — z koncepcji Szujskiego i, mimo pewnych stuszowań, również następców — średniowieczna czystość ideologiczna Długosza, monolityczna jednolitość poglądów „człowieka innego wieku”, pozbawiona jakichkolwiek cech „zdeprawowania” przez humanizm, z którego jedynie zaczerpnięta została platoniczna w zasadzie aprobata dla literatury antycznej, jest oczywistym następstwem statycznego ujmowania postaci naszego historyka.

Wiek, w którym żył Długosz, nie był jednak statyczny. Dokonywały się właśnie w ciągu jego trwania zasadnicze przemiany, nie tylko typu ekonomicznego i społecznego, ale również polityczne oraz nieuniknione przemiany ideologiczne. Już sama długotrwałość wysiłku dziejopisarskiego Długosza, realizowanego w tymże właśnie podlegającym przemianom wieku, musiała się nieuchronnie łączyć nie tylko z ewolucją poglądów historycznych naszego dziejopisarza, z doskonaleniem się warsztatu naukowego, z coraz lepszą formą stylistyczną w redakcji wiekopomnego dzieła, ale również z wyraźną

<sup>5</sup> J. Dąbrowski, *Wstęp do „Bitwy Grunwaldzkiej”*. Kraków 1925, Bibl. Nar. S. I., nr 31, s. XVIII—XIX.

<sup>6</sup> K. Pieradzka, *Genealogia biblijna i rodowód Słowian w pierwszej księdze „Annales” Jana Długosza*. „Nasza Przyszłość” 1958, VIII, 116. Tendencje te, jak to zresztą wynika z przypisu, ujawnia właśnie autor niniejszego artykułu i nie zamierza ich bynajmniej poniechać. Biblijny rodowód Polaków to nie rezultat niedokształcenia humanistycznego, lecz niemal świadome stanowisko naszego historyka. Wiedział on doskonale, choćby z dzieł Sylwiusza, o ośmieszaniu przez włoskich humanistów powoływania się na Biblię przy pisaniu dziejów młodych, konkretnie słowiańskich, narodów, które szukały konkurencyjnej a starożytnej paranteli, godnej Grecji czy Rzymu. Szczegółowe potraktowanie rodowodu Słowian od Jafeta nie może być bynajmniej kardynalnym argumentem za średniowieczną Długosza. Dla swego stanowiska mógł nasz historyk znaleźć doskonałą aprobatę w dziełach humanistów. Od Biblii zaczyna przecież i Boccaccio np. w *De casibus*, pomieszczający Adama czy Ewę, Nemroda itd. jako postacie historyczne w jednym rzędzie z bezspornymi postaciami jak Katylina, Neron itd. Szczegółowe zresztą zbadanie problemu Biblii oraz mitologii potraktowanej jako źródło w dziełach humanistycznych dorzuci zapewne dodatkowe argumenty w tej mierze.

<sup>7</sup> W. Semkowicz-Zarembina, *Elementy humanistyczne redakcji Annalium Jana Długosza*. „Mediaevalia”, 1960, s. 252—3.

i stałą ewolucją ideologiczną. Nie tylko nie było u Długosza wrogości w stosunku do humanizmu, nie było także „stanięcia w pół drogi”. Była natomiast powolna z natury rzecz, ale stała ewolucja, której uwzględnienie wprowadza mocny retusz w oficjalny obraz średniowiecznego Długosza. Teza, że nie da się naszego historyka pomieścić w uproszczonej schematycznej formule, zyskuje i zyskiwać na pewno będzie nowe argumenty. Inteligencja Długosza, jego duża wrażliwość kulturalna, daleka oczywiście od humanistycznej elastyczności etycznej, jego ciekawość badawcza oraz krytycyzm stanowiły dostateczną podstawę do krystalizowania się pod wpływem humanizmu nowego stosunku do szeregu problemów. Mnożyć się będą argumenty, że humanizm Długoszowi „imponował”.

Przypisywanie Długoszowi programowej, odpornej postawy w stosunku do nowych zjawisk ideologicznych posługiwało się w zasadzie jedynym niemal argumentem „ex silentio”. Według Szujskiego przyjął Długosz zasadę przemilczania tych zjawisk, które na terenie Polski wiązały się z rozwojem humanizmu i „aby nie dawać pobłogi psującemu się pokoleniu... wykluczył z swojej historii najstaranniej to wszystko, co mu się wydało początkiem kierunku, tak bolesne na jego starość wydającym owoce”.

Argumentacja „ex silentio”, stosowana obficie przez Szujskiego zwłaszcza przy omawianiu stosunku Długosza do Kallimacha, okazuje się szczególnie zawodna, także jeśli chodzi o ustosunkowanie się naszego dziejopisarza do humanizmu. Może zaś z powodzeniem służyć wręcz tezie przeciwnej. Nie korzysta bowiem nigdy Długosz z narzucających się okazji, by ujawnić swoją rzekomo negatywną opinię o nowym kierunku. Nie czyni tego nawet wtedy, gdy np. wrogie do humanizmu stanowisko papieża Pawła II po Kallimachowym spisku usprawiedliwiałyby ostre sformułowania. W krótkiej, w pełni jednak pozytywnej, wzmiance poświęconej Kallimachowi na kartach *Historii*<sup>8</sup> brak oczywiście podstawy do wyciągania szerszych wniosków, tak o jego stosunku do Kallimacha, jak zwłaszcza jego ocenie sprawy spisku na życie papieża i banicji Włocha. Zastanawia jednak całkowicie „przemilczenie” problemu Kallimacha przy omawianiu przebiegu sejmku piotrkowskiego w r. 1470, na którym ta sprawa była głośna. Zwalniało go może od jej omówienia faktyczne niewykonanie zdezaktualizowanej przez śmierć Pawła II uchwały tego sejmku w sprawie wydania Kallimacha, istnieje jednak dostateczna podstawa, by przyjąć, iż ocena jej przez Długosza zgodna była ze stanowiskiem i kryteriami Kallimacha sformułowanymi w memoriale do Dersława Rytwiańskiego<sup>9</sup>.

Jeśli już operować argumentem „ex silentio”, to pomijając powiązanie sprawy Kallimacha ze sprawami polskimi, które powinny być zainteresować Długosza, szczególnie dziwi pominięcie spisku na życie Pawła II, mającego te właśnie powiązania polskie. Analogiczne wypadki z dziejów papiestwa, nie związane nawet z Polską, Długosz bardzo chętnie zapisywał. Opisuje np. obszernie pod r. 1453 o wiele mniej mu znany współczesny spisek Stefana Porcaro, przywódcy Rzymian, którzy „przypomniawszy sobie starodawną chwałę

<sup>8</sup> Przy omawianiu śmierci Grzegorza z Sanoka pisze: „cuius vita a Philippo Callimacho, Italo Florentino, egregie descripta est”. J. Długosz, *Opera omnia*, wyd. Przeździeckiego, XIV, 654.

<sup>9</sup> Por. J. Garbacik, o. c., s. 32; K. Kumaniecki, *Twórczość poetycka Filipa Kallimacha*, Warszawa 1953, s. 78. Problem opinii współczesnej o roli Kallimacha w spisku na Pawła II omawia J. Zathej, *W sprawie badań nad Kallimachem*. Odrodzenie i Reformacja w Polsce, 1958, II. 53—78.

i potęgę, którą nie tylko nad Włochami, ale nad Azją i Afryką panowali, ożywili w sobie ducha i zapragnęli odzyskać tę dawną wielkość”<sup>10</sup>. Mimo takiej genezy spisku, pozytywnie w zasadzie przez Długosza ocenianej, spiszek ten jednak był przeciwko papieżowi Mikołajowi V „mężowi cnotliwemu, szczerzej i pobożnej duszy”. Został też wykryty, jak pisze Długosz, raczej „za boską niż za ludzką sprawą”. Przywódcę spisku Stefana Porcaro, mimo dezaprobaty spisku jako wymierzonego przeciw papieżowi będącemu na chwalebny poziomie, charakteryzuje Długosz pozytywnie jako „sprawnego przywódcę, doktora obojga praw, nie tylko rodem znakomitym, ale nauką, wymową i niepospolitą odznaczającego się zręcznością i obrotnością”. O ileż więcej szczegółów o spisku, jego przywódcach i uczestnikach mógł Długosz podać z czasów Pawła II. Miał do dyspozycji bezpośrednich świadków i uczestników spisku, miał dokładne relacje ze strony papieskiej, domagającej się wydania Kallimacha. Ale też o tym papieżu, wrogu humanistów i studiów antycznych, ma Długosz zupełnie odmienne zdanie niż o mecenasie nauk Mikołaju V. O Pawle II poza częstym podkreśleniem jego nieprzyjaznego stanowiska w stosunku do Polski w sprawie pruskiej, poza przedstawieniem negocjacji w sprawie stosunku Polski do Jerzyka z Podiebradu podaje tylko pod r. 1471 krótko szczegóły jego śmierci, że „w osobnej komnacie, nagle apopleksją tknięty umarł, nie dokończywszy spowiedzi”<sup>11</sup>. Nic więcej Długosz nie ma do powiedzenia przy okazji śmierci papieża, którego pontyfikatu był świadkiem, unika jakiegokolwiek charakterystyki, której nie szczędził papieżom pozytywnie przez siebie ocenianym. Podanie szczegółów śmierci (bez rozgrzeszenia), będących zwykle w relacji Długosza objawami kary Bożej, ma tu specyficzną wymowę. O wieleż pozytywniej wychodzi Kallimach, wróg Pawła II, w krótkiej, lecz zaszczytnej wzmiance. Nie wykluczone, że między lakonicznością obydwóch wzmianek istnieje konkretny związek.

O wiele jaśniej i bez niedomowień, wynikających przy okazji Kallimacha nie tyle z przemilczenia, lecz zapewne z niedochowania się wielu dodatkowych źródeł, kształtuje się obraz ustosunkowania się Długosza do twórczości nie mniej „satanicznego” niż Buonaccorsi osławionego humanisty włoskiego Poggia Braccioliniego. Nowe argumenty na „humanizowanie się” Długosza, nawet w ostatnim dziesiątku lat jego życia, przychodzą tutaj w sukurs zwolennikom tezy o ewolucyjnym przechodzeniu Długosza na pozycje humanistyczne. Dowodzą one nie tylko aprobaty dla humanizmu, ale nawet — jeśli już użyć ultramontańskich pojęć — niejakiej „deprawacji” poglądów Długosza przez humanizm.

W swoich *Dziejach Polski* wspomina Długosz Poggia krótko, lecz zaszczytnie, gdy pod rokiem 1478 dość obszernie relacjonując przebieg wojny domowej we Włoszech między rodem de Pacis a Medyceuszami wymienia stronnika de Pacis, Poggiowego syna, Jakuba, ocenionego jako *oratoris famosi filius, orator et ipse non vulgaris*”. Wzmianka ta ma charakter wywołanej przez wspomnienie ojca i jest wyrazem uznania dla jego twórczości. Lakoniczność jej — podobna jak przy ocenie Kallimacha, o której Morawski mówi, że dokonana została „jakby przypadkiem”<sup>12</sup> — nie może w tym wypadku służyć bynajmniej tezie o metodzie przemilczania, analiza bowiem dochowanych innych źródeł dowodzi, że opinia Długosza o artyzmie pisarskim Poggia nie była gołosłowna, że z jego twórczością nie tylko się zapoznał, ale ją aprobował

<sup>10</sup> J. Długosz, *Opera omnia* VI, 125, wg tłum. Mecherzyńskiego.

<sup>11</sup> J. Długosz, *Opera omnia*, VI, 526.

<sup>12</sup> K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1900, II, 131.

także pod względem treści budzącej tyle zastrzeżeń w ówczesnych sferach duchownych.

Już na kilka lat przed pomieszczeniem opinii o Poggii w *Dziejach Polski* przechodzi przez ręce Długosza jedno z ważniejszych i głośniejszych dzieł Włocha, dialog *De miseria conditionis humanae*. Dziełko to zostało w starannym, rękopiśmiennym odpisie przesłane do Krakowa w r. 1470 przez zaprzyjaźnionego z Długoszem kanonika wrocławskiego Mikołaja Merbota, często pośredniczącego w zdobywaniu dzieł potrzebnych Długoszowi czy to przy uzupełnianiu jego dzieła historycznego, czy też dla zaznajomienia się z literacką produkcją humanistyczną. Przeznaczał je Merbot dla królewicza Władysława i jego braci, typując na jedną z lektur w procesie ich humanistycznego wychowania<sup>13</sup>. Pisze o tym Długosz w liście do Merbota z Krakowa z daty przed 28 października r. 1470. List ten nazwany słusznie przez Aleksandra Semkowicza<sup>14</sup> jednym z najciekawszych i najbardziej literackich listów Długosza, ujawnia m.in. rolę Merbota i Długosza w akcji sprowadzania dzieł humanistów na teren Polski. O dziełku Poggia pisze w liście Długosz, że wręczył go królewiczom, a Władysław przyjął go jak najmiłszy podarunek, „włączył do swojej prywatnej biblioteki i na lekturę jego, jak również innych przesłanych dzieł poświęcił wiele ukradkowych godzin, wolnych od innych zajęć”.

Między tymi „innymi” dziełami przesłanymi przez Merbota budzi szczególną uwagę tytuł *De ingenio amore*. Według wszelkiego prawdopodobieństwa — wykazy bowiem incipitów nie uwzględniają takiego tytułu — należy je zidentyfikować ze słynnym dziełkiem pedagogicznym *De ingenuis moribus* znanego humanisty Pier Paolo Vergeria. Jeszcze jeden byłby to dowód, że w procesie wychowania królewiczów przez Długosza właśnie wzorzec wychowawczy humanizmu miał być praktycznie realizowany. Dalsze badania nad problemem znajomości dzieła Vergeria w Polsce pozwolą zapewne potwierdzić tę hipotezę.

Dziełku Poggia poświęcił Długosz w swym liście szczególnie dużo uwagi. Na karb frazeologii epistolograficznej należy zapewne częściowo zapisać słowa Długosza o zapale, z jakim królewicz czytał Poggiowe *De miseria*. Nie zmieni to jednak faktu, że dzieło to stanowiło zaaprobowaną w pełni przez Długosza lekturę królewiczów, że z wielu innych dzieł, o jakie powiększyła się wówczas biblioteka zamkowa, temu właśnie Długosz przypisał szczególną atrakcyjność.<sup>15</sup>

Kim był autor tak bez zastrzeżeń zaaprobowanej lektury, jaka była jej treść, z takim zapalem przyjęta?

<sup>13</sup> Rkp B. J. 515, s. 333—379, „Opusculum domini Poggii Florentini de miseria conditionis humanae, Prohemium incipit transmissum Illustrissimo Principi domino Wladislao Serenissimi domini Regis Polonie primogenito per N. Merboth Canonicum Wratislaviensem”.

<sup>14</sup> „Kwart. Hist.” 1888, s. 121—2.

<sup>15</sup> „Opusculum Poggii de miseria conditionis humanae a tua Paternitate missum de manu exhibitoris litterarum accepi, illudque illustrissimo domino praememorato et suis germanis cum Paternitatis tuae officiosissima commemoratione praesentavi, qui illud in acceptum retulit et pro gratissimo munere acceptavit, in suam quoque privatam resulit bibliothecam lectione illius iuxta ac caeterorum a te missorum furtivis temporibus et dum a certis occupationibus abest, usus, memoriter retinens singulas historias, et de ingenio amore, et de belli gallici et anglicani exortu a te missas, caeterorum librorum missionem a tua Paternitate pollicitam interim aequo animo operiemur”. Codex epistolaris s. XV, t. I, cz. II, s. 243—6. Por. Kwart. Hist. 1888, s. 121—2.

Poggio Gian Francesco Bracciolini (1380—1459) to jeden z czołowych, najbardziej głośnych humanistów Odrodzenia włoskiego, entuzjastyczny znawca literatury antycznej, autor wielu świetnych mów, listów oraz rozpraw<sup>16</sup>. W utworach tych wykazał nie tylko niezwykłą odwagę przekonań, ale również umiejętność posługiwania się zjadliwym szyderstwem w stosunku do przeciwników. Cięty polemista, chętnie szukał okazji do sporów, w których bezpardonowo atakował wrogów, posługując się niewybrednymi nieraz obelgami i insynuacjami bardzo podłego gatunku. Słynne były jego długie spory z czołowymi humanistami współczesnymi jak z Franciszkiem Filelfem, Wawrzyńcem Valla czy Guarinem (niekiedy dawnymi przyjaciółmi), na których pisał liczne zjadliwe inwektywy. Ulubionym przedmiotem ataków Poggia byli zwłaszcza duchowni, głównie mnisi, przeciwko którym często występuje do słownej walki. Jego *Facecje* zbiór anegdot, dowcipów i fraszek, sprawiedliwie zasłużyły na to, że dostały się na indeks dzieł zakazanych. Z upodobaniem bowiem na bohaterów swoich pikantnych powiastek dobiera obok obywateli Rzymu czy Florencji przedstawicieli duchowieństwa, szczególnie mnichów, których hipokryzję, pychę, ciemnotę czy niemoralność obyczajów ostro atakuje. Głośny traktat *Contra hypocritas* szczególnie utrwalił opinię o Poggiu jako „wrogu” zakonów. Sam będąc duchownym bez wyższych święceń szczycił się licznym potomstwem z nieprawego związku, odpowiadając na zarzuty w tym względzie, że naśladuje jedynie stare obyczaje kleru.

Jako sekretarz kilku papieży poznał dobrze tajemnice Kurii rzymskiej oraz posiadał znajomość spraw publicznych, które u schyłku życia wyzyskiwał jako kanclerz Florencji. Za młodych lat odegrał Poggio niepoślednią rolę jako niez mordowany poszukiwacz rękopisów dzieł antycznych, przyczyniając się do stworzenia realnych warunków dla „odrodzenia starożytności”. Wpływ odkrytych przez niego dzieł okazał się szczególnie doniosły pod względem ideologicznym. Jako współpracownik słynnego florentyńczyka Niccolo Niccoliego, należącego do grupy uczonych wyznawców humanizmu i entuzjastów literatury antycznej skupionych wokół Kosmy Medyceusza, okazał się Poggio bardzo szczęśliwym łowcą antycznych rękopisów. W czasie trwania soboru w Konstancji przetrzebił zwłaszcza z rękopisów klasztory niemieckie, nie wahając się użyć nawet drastycznych środków, byle uwolnić umiłowane skarby z klasztornych „więzień”. Zwiedzając klasztor w St. Gallen odkrył tam w ziemi z r. 1415 na 1416 rękopis z kompletnym tekstem dzieła Kwintyliana *O wykształceniu mówcy*, stając się bezpośrednim sprawcą kariery, jakiej to dzieło dostąpiło w ówczesnym, tak żywym procesie przekształcania się zasad wychowania na modłę humanistyczną. Szereg mów Cycerona, dzieła Statiusa, Lucretiusa, Val. Flaccusa czy Priscianusa obok wielu innych zawdzięcza swe odkrycie Poggiowi.

Wielką sławę zyskał sobie Poggio jako autor głównie dzięki licznym mówom i listom, a zwłaszcza rozprawom, w których w formie dialogów zaślanał zręcznymi sformułowaniami wyznawanych przez siebie zasad. Utwory te rozszerzały się przez liczne kopie, zyskiwały uznanie dla Poggia także i na terenie Polski.

Między wczesnymi listami Poggia szczególnie zwraca uwagę jego słynny list do Leonarda Aretino poświęcony opisowi procesu herezjarchy husyckiego

<sup>16</sup> Imię Poggio to zitalizowana forma imienia św. Podiusa, biskupa Florencji. Obszerną monografię Poggia opracował Ernst Walser, *Poggius Florentinus, Leben und Werke* („Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance”, Heft 14), Leipzig-Berlin 1914. Z nowych prac o Poggiu por. popularne ujęcie P. Domenico Bacci, *Poggio Bracciolini nella luce dei suoi tempi*. Firenze 1959.

Hieronima z Pragi, spalonego wraz z Husem wyrokiem soboru w Konstancji. List ten jest wręcz panegirkiem na cześć heretyka, którego świętą obronę przed sądem soborowym szczegółowo a entuzjastycznie relacjonuje Poggio na podstawie własnych obserwacji. Zastrzegł się oczywiście przed zarzutem dzielenia poglądów dogmatycznych Hieronima. Pod tym względem nie zabiera głosu „non enim mea est tantam rem iudicare. Aquiesco eorum sententiis qui sapientiores habentur”<sup>17</sup>. Zostawiając te sprawy do rozstrzygnięcia „mądrzejszym”, z tekstu jednak listu pozwała wyczytać, co sądzi o tych „sapientiores”, którzy wydali wyrok śmierci na Hieronima. Z Poggiowej relacji procesu Hieronim wychodzi przede wszystkim jako doskonały mówca, „który niemal posiadał sztukę wymowy starożytnych autorów, tak przez nas podziwianych”. Pełne ognia wywody Hieronima, zbijające wszystkie — jak twierdzi Poggio — zarzuty przeciwników, miały według niego olbrzymią siłę przekonującą. Hieronim wykazał niewiarygodną wręcz umiejętność argumentacji, lotność a zarazem ścisłość myśli oraz zabiłysną celnością ripost, którymi zaskakiwał przeciwników. Szczególnie wiele gorących słów aprobaty poświęca Poggio obrończej mowie Hieronima, zawierającej m. in. również pochwałę Husa i jego nauki. Z wyraźną satysfakcją notuje zwłaszcza, jak pokonywał w pojedynku słownym przeszkadzających mu mówić, przerywających tok jego wywodów, „nikogo z nich nie zostawiając nietkniętym, natychmiast celnie odparowując uderzenia, zmuszał albo do rumienienia się ze wstydu, albo do zamilknięcia”.

Na antyczną wręcz miarę upozował w swoim liście Poggio heretyka. „Stabat impavidus, intrepidus, mortem non contemnens solum sed appetens, ut alterum Catonem dixisses” — formułuje w słowach swój podziw. Cała sprawa Hieronima ma dla niego niezwykły posmak — „res paulum similes historiis priscorum” — który odczuć mógł jedynie zamilowany w literaturze antycznej humanista. Toteż wciąż cisną mu się porównania czy do postawy stoików, czy do wytrzymaniałości na ból Mucjusza, czy wreszcie, jako finałowy akcent panegirku, do śmierci Sokratesa. „Neque Socrates tam sponte venenum bibit, sicut iste ignem susceperit”.

Relacja Poggia z obserwowanego przez siebie procesu w Konstancji w istocie jest entuzjastycznym protestem przeciw śmierci filozofa skazanego przez prześladowcze duchowieństwo. Protest ten dobrze znany był również w Polsce. Pochwała Hieronima z Pragi, starannie przepisana i skorygowana, bez żadnych opuszczeń znalazła jeszcze w r. 1467 uznanie polskiego kopisty kodeksu Biblioteki Jagiellońskiej nr 2499. Charakterystyczny pogłos opinii Poggia o Hieronimie dostał się nawet za pośrednictwem Eneasza Sylwiusza na karty Długoszkowych *Dziejów Polski*, w których opis śmierci heretyka przechował szczątek podziwu Poggia dla nieugiętości Hieronima i Husa<sup>18</sup>.

Właściwy talent Poggia zabłysnął szczególnie w jego dialogach jak *De avaritia*, atakującym w ostry sposób chciwość m. in. także mniszą, czy *De nobilitate* zawierającym polemiczne poglądy Poggia na szlachectwo, całkowicie odmienne od uznawanych przez sfery feudalne. Pisze m. in.: „jest bowiem szlachectwo zaszczytem wywodzącym się jedynie z posiadania cnoty bez względu na pochodzenie”. Cnoty przodków według jego przekonania, zaszczyty i urzędy, sława wojenna stanowią jedynie dobro i ozdobę tych przodków, którzy własną pracą i wysiłkiem je zdobyli. Sławę i szlachectwo zdobywa się jedynie własnymi zasługami.

<sup>17</sup> Cytuję wg wydania: *Poggii Florentini... opera*. Basileae, 1538, s. 301—305.

<sup>18</sup> Por. moją recenzję z *Ruchu husyckiego w Polsce* w opr. R. Hecka i E. Malczyńskiej. „Kwart. Hist.” 1954, LXI, 4., s. 279—80.



Najbardziej interesującym dialogiem ze względu na jego znajomość w Polsce jest lektura wychowanków Długosza, dialog o nędzy ludzkiej *De miseria conditionis humanae*<sup>19</sup>. Jest to ostatni traktat moralny Poggia, ukończony w r. 1455 na parę lat przed śmiercią. W dziele tym przebija powszechny pesymizm, jaki ogarnął ówczesny Zachód po świeżym upadku Konstantynopola. Rozważania na temat kruchości i niestałości szczęścia ludzkiego, ułomności towarzyszących człowiekowi od urodzenia do śmierci motywują naczelną tezę dzieła składającego się z dwóch ksiąg. Tezę tę, uwidocznioną już w tytule, sformułował w dyskusji jeden z rozmówców, Mateusz Palmieri<sup>20</sup>: „fundamentum vitae mortalium existimo miseriam esse”. W dialogu prowadzonym przez Kosmę Medici oraz Poggia i Palmieriego, jedynie Medyceusz występuje jako wyznawca optymizmu.

Cel pracy Poggia, według słów przedmowy, to kontynuacja działalności tych autorów, którzy według niego są najużyteczniejsi dla ludzi, gdyż dzieła ich służą „do powściągnięcia zbytecznych namiętności ludzkich, do okiełzania ambicji i zgubnego dążenia do zdobywania rzeczy przemijających”. Chce również Poggio — jak pisze — przysłużyć się ludzkości przez ukazanie wrodzonej ułomności ludzkiej natury, nędzy istnienia człowieczego, której poznanie może przyczynić się do złagodzenia nieprzyjaznego losu. Tezę tę uzasadnia szeroko opiniami filozofów oraz nie tylko przykładami losów poszczególnych ludzi, na których we wszystkich etapach życia czyhają przeróżne niebezpieczeństwa, ale również argumentami z dziejów ludzkości, przepełnionych ustawicznymi wojnami, katastrofami całych państw i narodów. Ciekawe uwagi poświęca zwłaszcza Poggio wojnom między narodami. Powstanie wielkich imperiów — dowodzi — wiązało się ze szczególnym skoncentrowaniem zła, wojen, nienawiści i łupiestwa. Zdecydowanie brzmi taka np. historiozoficzna, negatywna ocena działalności Aleksandra Wielkiego: „Universum eius Imperium orbis totius spoliis, rapinis, incendiis, caedibus provinciarum et urbium vastitate est comparatum”. Niesprawiedliwości związane z powstaniem i rozwojem państwa rzymskiego każą Poggiowi sformułować również negatywny osąd dziejów Rzymu. Zestawia w syntetycznym opisie ujemne strony władztwa rzymskiego w świecie, operując długim szeregiem przykładów, zdarzeń i osób uzasadniających podstawową tezę o kruchości losów narodu, o nędzy ludzkiej tkwiącej już w samym podłożu wypadków historycznych. Rzym według tej — nieoryginalnej oczywiście — oceny może być nazwany biczem nie tylko Italii, ale i całego świata. Wzrósłszy na ruinie, nieszczęściach i krzywdzie wielu narodów, sam przeszedł burzliwe dzieje pełne zawichrzeń i nieszczęść, by wreszcie runąć pod własnym ciężarem.

Było więc w dziele Poggia dostatecznie dużo elementów pozytywnych, wysoko etycznych, by mogło uzyskać aprobatę Długosza. Umoralniająca w zasadzie treść dzieła została jednak w sposób godny Poggia charakterystycznie

<sup>19</sup> Pod takim samym tytułem *Liber de miseria conditionis humanae* znane było dzieło papieża Innocentego III, drukowane parokrotnie już od r. 1468. Porównanie tych dwóch dzieł znamienne ujawnia ateologiczną, w pełni świecką koncepcję postraktowania przez Poggia identycznego tematu lektury królewiczów.

<sup>20</sup> Palmieri Matteo (1406—1475), polityk i pisarz, autor wielu dzieł o charakterze historyczno-biograficznym m. in. *Historia florentina*. Jego poemat *La città di vita*, będący późnym naśladownictwem *Boskiej Komedi* Dantego został potępiony, po śmierci autora, przez Kościół z powodu nieortodoksyjnej koncepcji o genezie duszy ludzkiej (neutralni aniołowie, którzy nie wzięli udziału w walce zbuntowanych aniołów z Bogiem, weszli w ciała ludzkie).

zakłócona. Stare urazy Poggia, polemiczne nawyki notorycznego zakonozercy ujawniły się aż nadto wyraźnie, by nie powstały wątpliwości co do celowości przeznaczenia takiej lektury dla młodego, wychowywanego nie tylko w pobożności, ale i prawowierności chłopca.

Tak jak w innych dialogach chętnie przeciw mnichom zwracał Poggio swój gniew i szyderstwo, jak w innych swych dziełach, listach czy mowach wyzyskiwał okazję wystąpienia „*contra hypocritas*”, którym to mianem przede wszystkim obdarzał mnichów, tak i w tym dziele gorące napaści przeciw mnichom godnym piekła, a mimo to pozornym ubóstwem i pokorą oszukującym naiwnych, grają poczesne miejsce. Nawet w tym moralizującym dziele mającym wykazać nędzę życia ludzkiego jest dostateczny ładunek kąśliwych ataków skierowanych przeciw tradycyjnym już przeciwnikom Poggia. Gdy dyskusja na temat zmienności i kruchości rzeczy ludzkich sprowadza rozmowę na problem ułomności ludzkich, od których nikt śmiertelny nie jest wolny, znalazł Poggio okazję do sformułowania tak znanych już poglądów swoich na temat rzekomej „szczęśliwości” życia zakonnego. Sprowokowany przekornie przez Kosmę dowodzącego, że zakonnicy jako żyjący dla Boga i gardzący marnościami świata mają pod tym względem wyższość nad ludźmi świeckimi, że są wolni od „nędzy życia”, zabiera głos Poggio, uchylając się — występować do walki z tymi, których określasz jako służących wierze, oddanych religii. Ten gatunek ludzi jest bardzo liczny i gotowy do zaczepiania, zwłaszcza w stosunku do mnie, ponieważ uważają się za obrażonych moimi wystąpieniami *contra hypocritas*”. Nie wytrzymuje jednak Poggio w tej neutralnej pozycji i przez usta Palmieriego daje odpowiedź swoją na argumenty Kosmy, dowodzącego, że jednak życie zakonne i zakonnicy godni są szacunku i mniej podlegają ułomnościom ludzkim, czego dowodem są święci wywodzący się z ich grona. Nie wierzy w „szczęśliwość” mnichów, ani w ich cnotę: „Jedna jaskółka, jak mówi Arystoteles, nie oznacza jeszcze lata. I jak astronomowie uważają naszą ziemię za pyłek w stosunku do wszechświata, tak i ci, których gotowi jesteśmy uznać za szczęśliwych, mniej jeszcze znaczą niż pyłek w stosunku do liczby innych. Albowiem tych, których nazywasz oddanymi religii i którzy siebie uważają za pozbawionych ułomności ludzkich, dlatego właśnie uważam za ułomnych biedaków, ponieważ nie odczuwają swojej nędzy. Najgorszą bowiem jest taka choroba, która czyni członki odretwiąłymi i nie czującymi. Przyznaję oczywiście, że i między nimi są tacy, których z powodu świętości życia, zdolności i nauki nigdy nie nazwałbym nędznymi”.

Uznaje Poggio, że zakonnicy są potrzebni dla strzeżenia i utrwalania wiary, przyznaje nawet, że trafiają się między nimi pobożni i ubodzy. Tym ostrzej uderza jednak zaraz w obfitujące w dostatki masy zakonników, ostro atakuje ich chciwość i pychę. „Widzimy jednak — pisze — wielu z nich, jak do kurii rzymskiej przyjeżdżają na świetnych koniach, szeroką ręką czynią wydatki, śpią obietnicami i darami byle tylko za każdą cenę powiększyć swoje posiadłości, które im mają zapewnić dostatniejsze życie pozbawione jakichkolwiek niewygód”. Szczególnie ostro występuje Poggio przeciw zakonom żebraczym, zwłaszcza obserwantom-bernardynom. Wyraźnie nawiązując do głośnego wówczas rozłamu w zakonie franciszkanów, drasytycznie formułuje swoje ataki. „Jest inny rodzaj zakonników, którzy nazywają się żebrzącymi, chociaż wydaje się, że raczej z innych umieją robić żebraków, żyją bowiem z potu innych, unikając sami jakiegokolwiek pracy. Niektórzy z nich nazwali nawet siebie obserwantami, a tych szczególnie, nie wiem, na jakiej zasadzie mógłbym nazwać szczęśliwymi. To jedno wiem, że olbrzymia część tych, któ-

rzy się nazywają minorytami i którzy sobie specjalnie usurpują miano obserwacji, rekrutują się z leniwych parobków i najemników, którzy wcale nie mieli zamiaru oddać się w zakonie życiu świętobliwemu. Chcieli jedynie uniknąć pracy. Zgraja to nadęta i pyszna, bardziej dbająca o przepych i pozory niż o prawdziwą cnotę, trzoda, która siebie za tak świętą uważa, tak nie skazona, o tak doskonałym życiu, że mieni siebie w pełni godną miana szczęśliwej. Sami siebie jednak tylko potrafią cenić, innymi gardzą, a tak wyniesieni są pychą, że nawet zwracają się przeciw swej władzy zakonnej, od tyłu wieków ustanowionej, nie uważając jej za godną tego, by się jej podporządkować”.

„Sądzą oni — pisze dalej Poggio o minorytach — że licha, niechlujna szata, brudne odzienie, drewniane trepy na nogach, opuszczona głowa, skrzywiona szyja i blada twarz są oznakami cnoty i świętości”. Tymczasem to wszystko stanowi jedynie podniecie do próżnej chwały — „inanis gloriae irritamenta”. Byliby mnisi — przyznaje Poggio — istotnie godnymi miana szczęśliwych, gdyby naprawdę byli takimi, jakich chcą udawać. Faktycznie ich postępowanie bardzo jest dalekie od tych cnót na pokaz. Zjadliwość Poggia ujawnia się tu w niezbyt wybrednej formie. Nie szczędi epitetów i wyzisk. Kończy swoją wycieczkę przeciw bernardynom takimi np. słowami: „Lecz po co ta niepotrzebna walka z tymi włóczykijami! Lepiej ich nie prowokować do złośliwych napaści na siebie. Zostawmy ich w spokoju, niech gniją w tej swojej ubrdanej szczęśliwości”.

Nie zatrzymał się krytycyzm Poggia, ujawniony w *De miseria conditionis humanae*, tylko na zakonach żebraczych. W drugiej księdze kontynuującej dyskusję na temat nędzy ludzkiej poświęca obszernie uwagi przedstawicielom wyższej hierarchii kościelnej od papieży począwszy. Sprowokował jego wypowiedź w tej sprawie ponownie optymistyczny sąd Kosmy, który ich jako cieszących się szczególną łaską Boga, obdarzonych i duchowną, i ziemską władzą nad wiernymi, korzystających ponadto obficie z dóbr ziemskich należnych do Kościoła określał jako wyjętych z powszechnej zasady ułomności i nędzy. Ocenivszy te poglądy Kosmy, jako oparte na powszechnym, lecz błędnym mniemaniu ludu, konfrontuje je przekornie Poggio z własnym długoletnim doświadczeniem z Kurii rzymskiej, z własnymi rozmowami z głowami Kościoła. Wynikało z nich, że ciężar władzy papieskiej, okoliczności jej spełniania, pełne niebezpieczeństw i zawiści, były bardzo uciążliwe, zwłaszcza ze względu na wielką odpowiedzialność łączącą się z duchowym kierownictwem świata, z którego niewiele papieży wywiązało się w pełni chwalebnie. „Wielu było takich papieży — czytali młodzi królewicze, a wśród nich późniejszy święty, Kazimierz — którzy interes chrześcijan, czy troskę o wiarę na ostatnim kładli miejscu. Takich papieży najślusniej ludzie winni uważać za nieszczęśliwych, jak nieszczęśliwym był też lud chrześcijański, podległy takiemu pasterzowi czy raczej wilkowi. Iluż znamy takich papieży, którzy zajęci byli głównie sprawami popierania i wzbogacenia swych krewniaków, których sposób myślenia był poziomy, pozbawiony głębszej treści. Rzadko okazywali zainteresowanie dla spraw nauki czy wiary, jeszcze rzadziej umieli docenić prawdziwą cnotę, tak że, gdybym nie uważał, że to ze zrządzenia boskiego tak się dzieje, płakałbym chyba z powodu tego, całkowitego niemal, braku troski o lud i o wiarę. Tak więc podlegają papieże również nędzy życia, czy to, jeśli są dobrzy, z powodu ciężaru odpowiedzialnego urzędu, wielu udręk i zmartwień, które bez przerwy ich nękają, czy też, i to w większym stopniu, jeśli są źli i niegodni takiej władzy. Wielu bowiem z nich do tego stopnia obarczonych jest ułomnościami, że nie sługami Boga, lecz wręcz sługami jego wrogów się okazali, a to jest najgorszym nieszczęściem i nędzą”. „Z łatwością mógłbym —

wywodzi dalej Poggio — obnażyć błędy i rany naszych współczesnych papieży, ich nędza wyszłaby wtedy w pełni na jaw, gdyby nie należało mieć wzgląd na tak wysoką godność. Niektórzy z nich z wszelką pewnością nie tylko nie są godni pochwał, lecz właściwie nie powinno się ich tolerować, a jedynie cierpliwość Boga, którego zamiary są ukryte, ich znosi” (Nonnulli certe nedum laudandi sunt, sed ne tolerandi quidem nisi a Dei patientia, cuius iudicia sunt occulta).

Niemal aprobata dla spisku przeciw papieżowi pobrzmiwa w tej „lekturze” królewiczów, której treść jakżeż odbiegła od sugerowanej przez Szujskiego, ultramontańskiej rzekomo, atmosfery wychowawczej na dworze królewskim. Czy nie w tej postawie tkwiła przyczyna przemilczenia przez Długosza „zbrodni” udziału Kallimacha w spisku na życie Pawła II?

Nie zostawia też Poggio bez krytycznej oceny współczesnych mu kardynałów i biskupów, których postępowanie jakżeż często kłóciło się z powołaniem duchownym i wysoką godnością. Stwierdziwszy, że w każdym stanie najlepsze pomieszane jest z najgorszym, poświęca parę zwięzłych określeń kardynałowi Angelotti, zupełnie niegodnemu dostojnej purpury. „Nam fuit — pisze — avarus, rapax, subdulus, maleficus, invidus, lingua procaci et in aliorum contumeliam prompta”. Umarł też w sposób godny życia, zamordowany podczas drzemki popołudniowej przez młodego pokojowca.

Zbyt znaną i uznaną kategorią w Polsce był wówczas Poggio, by aprobata tej, co najmniej drastycznej, lektury wiązać się miała jedynie z jakimś ideologicznym potknięciem się wychowawczym Długosza, niedopatrzaniem czy wręcz niezajomością rzeczy. Ocena twórczości Poggia pomieszczona na kartach *Dziejów Polski* usuwa jakiegokolwiek w tej mierze wątpliwości.

W procesie recepcji humanizmu w Polsce dzieła Poggia bardzo wczesnie stanowiły element, reprezentujący nie tylko nowy styl retoryczny, ale i nową, właściwą humanizmowi, treść ideologiczną. Znajomość dzieł Poggia w Polsce, ich wpływ na kształtowanie się postawy humanistycznej, to nie uwzględniany dotychczas w nauce problem godny szczegółowych badań przy ustalaniu faktycznego przebiegu recepcji humanizmu w Polsce XV w., zwłaszcza w najwcześniejszym, przedkallimachowskim okresie kształtowania się zainteresowań humanistycznych. Ustosunkowanie się Długosza do twórczości tego humanisty, aprobata jego dzieł jako przydatnych w tak delikatnym procesie jak wychowanie młodych królewiczów szczególnie aktualizuje ten problem.

Znany od dawna i zaznaczony już ogólnikowo przez K. Morawskiego był fakt, że „traktaty i listy Poggia przychodziły także do Polski”<sup>21</sup>. Wyraźnie określony, bojowy charakter tych dzieł każe zwrócić uwagę na problem treści zaaprobowanej przez kopistów na użytek Polski, ewentualnej selekcji dokonywanej w procesie kopiowania. Tylko wtedy będzie można stwierdzić, czy kopiowanie miało na celu jedynie pomnożenie wzorców stylistycznych — cbok Guarina, Leonarda Aretina czy Piccolominiego — na użytek polskich entuzjastów humanistycznej retoryki, czy stosowało też treściowe kryteria doboru.

Już wstępne wyniki badań dowodzą, że kryterium treści odgrywało nie małą rolę, że w konsekwencji wpływ postawy ideologicznej Poggia na polskich zwolenników humanizmu zasługuje na szczególną uwagę badaczy.

Dziesiątek kodeksów rękopiśmiennych dochowanych do dziś w Bibliotece Jagiellońskiej<sup>22</sup> kopiowanych przeważnie w latach sześćdziesiątych XV w. —

<sup>21</sup> K. Morawski, *Historia UJ*. I, 433, wymienia przy tej okazji zaledwie 3 kodeksy B. J. (515, 2038, 2499), zawierające kopie dzieł Poggia.

<sup>22</sup> Rkp. B. J. 42, 126, 173, 482, 515, 1956, 1961, 2038, 2232, 2499.

to zapewne część zaledwie powstałych w tym wieku odpisów dzieł cieszącego się taką popularnością autora. Zwłaszcza listy i mowy Poggia znajdowały wielkie uznanie, wyrażane często przez kopistów w pochwalnych ocenach jego twórczości. Kopista np. kodeksu B. J. nr 2499 (per manus Iohannis Leczevitani), mieszczącego w sobie m. in. omówiony wyżej panegiryk na cześć Hieronima z Pragi, kończy swą pracę entuzjastyczną oceną, dowodzącą zapału, z jakim dokonywał kopiowania on sam lub kopista wzorca, którym się posługiwał: „Explicit liber variarum Epistolarum Poggii Florentini, rhetoris mirifici, et sententiarum gravitate refertus et verborum maximo ornatu et nitore respersus”. Podobnych epitetów jak „rhetor mirificus”, „orator disertissimus”, uzupełnianych oceną stylu i wartości utworów Poggia, nie brak w innych kodeksach, jak np. rkp. B. J. 2038, czy 126.

Od tak wyraźnej aprobaty dla utworów Poggia przez polskich zwolenników humanizmu tego wczesnego okresu, dziwnie odbija stanowisko polskiego autora traktatu-plagiatu pedagogicznego, powstałego około roku 1467, a więc w okresie, w którym zainteresowanie dla dzieł Poggia szczególnie wzrosło, sądząc choćby z dochowanych odpisów<sup>23</sup>. Nie mógł niemal nie znać nazwiska Poggia ten, kto zetknął się z listami Leonarda Aretina czy Guarina, których Poggio jest bardzo częstym adresatem. Tymczasem autor traktatu, wymieniając Aretina i Guarina, chyba najwyraźniej świadomie pomija w przeznaczonym dla królewicza Kazimierza traktacie nazwisko Poggia (pomiął również gre cystę Giovanniego Aurispę oraz komentatora dzieł Cyncerona Antoniego Vincentina — co łatwo tłumaczy się grecką specjalnością filologiczną jednego i mniejszą atrakcyjnością i sławą drugiego). Fakt ten dowodzący najprawdopodobniej dezaprobaty dla twórczości Poggia celem wyłączenia jego dzieł z listy lektur młodego królewicza ma tu szczególną wymowę w zestawieniu z pełną aprobatą Długosza<sup>24</sup>. Widocznie nazwisko to miało w sobie coś szokującego albo dla adaptatora traktatu, albo dla jego kopisty.

Nie miał natomiast oporów w stosunku do Poggia nasz historyk. Z wszelką pewnością z nazwiskiem jego zetknął się bardzo wcześnie, korzystał z dostępnych mu odpisów jego utworów, znał nawet ludzi zaprzyjaźnionych z Poggiem.

„Stara znajomość i niepowszednia przyjaźń” łączyła przecież Poggia — według jego własnego oświadczenia w liście do Hunyadego z r. 1448 — z tak cenionym przez Długosza dziekanem krakowskim Mikołajem Lasockim<sup>25</sup>. W tej przyjaźni zapewne i podziwie Lasockiego dla twórczości Poggia wzięły

---

<sup>23</sup> I. Zarębski, *Najwcześniejszy humanistyczny polski traktat pedagogiczny* (ok. 1467), w: *Dziesięciolecie Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie*, Kraków 1957, s. 151—178.

<sup>24</sup> Szczegół pominięcia w traktacie nazwiska Poggia pozwala dodatkowo naświetlić jego genezę oraz bliżej, hipotetycznie na razie, określić osobę autora-adaptatora. Być może, że był nim ktoś z kręgu bernardynów krakowskich, tych właśnie tak przez Poggia poniewieranych obserwatorów, dla których nazwisko Poggia bezwzględnie było szokujące. Być może, że właśnie w skryptorium bernardyńskim, w którym według niejakich danych kopiowano, może z polecenia Stanisława Szydłowskiego, traktat dla królewicza Kazimierza, dokonano dodatkowej cenzury jego treści. Dalsze zbadanie tej sprawy pozwoli zapewne dorzucić nowe argumenty dla tej prawdopodobnej hipotezy.

<sup>25</sup> *Spicilegium Romanum*, Romae 1844, X, s. 247—9. Por. H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie*, Kraków 1938, s. 24—5.

początek najwcześniejsze — być może, że już z lat trzydziestych XV w. — nie dochowane kopie jego utworów w polskich bibliotekach.

Dobrze znał utwory Poggia Jan z Ludziska, jeden z pierwszych zwolenników humanizmu w Polsce. Być może, że już on, przed autorem traktatu pedagogicznego, wysunął pod adresem twórczości humanisty pewne zastrzeżenia, których nie widzimy u Długosza<sup>26</sup>.

Znajomości również i doceniania dzieł Poggia o zupełnie innym już charakterze dowodzą także zasoby inkunabułów Biblioteki Jagiellońskiej, wśród których dochowały się aż dwa egzemplarze wczesnych wydań jego tak złośliwych i pikantnych *Facecji*<sup>27</sup>. Brak dokładniejszych zapisek proveniencyjnych z XV w. nie pozwala określić, kiedy i u kogo ujawniły się wówczas w Polsce zainteresowania dla tego typu twórczości Poggia, tak zbliżonego charakterem do Boccacciowego *Dekameronu*.

Nie brak również wśród inkunabułów Biblioteki Jagiellońskiej dzieła historycznego Diodora z Sycylii w tłumaczeniu Poggia we wczesnym wydaniu weneckim z r. 1476<sup>28</sup>. Być może, że inny, nie dochowany dziś egzemplarz tego wydania sprowadził Długosz (podobnie jak sprowadził o rok wcześniej wydane dzieła Boccaccia)<sup>29</sup> celem wyzyskania go w swej *Historii*. Na to właśnie dzieło skierowuje uwagę marginalny dopisek na egzemplarzu *De miseria conditionis humanae* w rękopisie B. J. nr 515. Być może, że znajomość przedmowy Poggia do dzieła Diodora przydała się Długoszowi w redakcji humanistycznego Prohemium przy omawianiu korzyści ze studiowania historii, wątpliwości co do wyboru adresata dedykacji, itd.

Aprobata Długosza dla twórczości humanistycznej Poggia, zwłaszcza analiza treści *De miseria* budzą w pełni usprawiedliwione wątpliwości co do określanego dotychczas jednoznacznie w literaturze naukowej kierunku wychowawczego Długosza, polegającego rzekomo na wpajaniu swym wychowankom prymitywnych zasad katechizmowej ideologii, pobożności a zwłaszcza prawowierności, nie dopuszczającej żadnych wahań. Wydaje się, że Długosz dostatecznie rozumiał i aprobował humanistyczny ideał „wykształconego władcy” z wszystkimi jego konsekwencjami. Przeznaczenie na lekturę dla królewiczów szerokiego wachlarza autorów humanistycznych dowodzi, że planowym niemal elementem tego wychowania było również wyrabianie krytycyzmu w stosunku do uznanych powag, nawet takich, jak papieństwo. Jakże doskonale krytycyzm ten przygotowywał królewiczów do pełnej aprobaty dla stanowiska *Memoriału* Ostrogora postulującego przeprowadzenie ścisłej granicy między sprawami wiary a sprawami polityki. W świetle dzieła Poggia rozumieł sformułowanie pomieszczone na wstępie *Memoriału*: „Odwiedzić nowo obranego papieża, powinnować mu tego wyniesienia, napomnieć i pobudzać, aby sprawiedliwie i świątobliwie i świątobliwie kościołem Chrystusa rządził, także oświadczyć i wyznać, że król z całym królestwem wiarę katolicką zachowuje — nie znajduję w tym nic złego”.

<sup>26</sup> B. Nadolski, *Rola Jana z Ludziska w polskim Odrodzeniu*, „Pam. Lit.” 1929, s. 198—211. Sprawa krytyki Poggia przez Jana z Ludziska wymagać będzie bardziej szczegółowego zbadania celem wyciągnięcia ścisłych wniosków.

<sup>27</sup> *Facetiarum liber* (Norimbergae) 1475 oraz późniejsze z r. 1500 wydanie weneckie.

<sup>28</sup> *Diodori Siculi Historiarum Priscarum a Poggio in latinum traductum liber...*, Venetiis 1476. Inc. B. J. nr 929, współprawnny z *Facecjami* tegoż Poggia.

<sup>29</sup> Por. I. Zarębski, *Problemy wczesnego Odrodzenia w Polsce*. Grzegorz z Sannoka — Boccaccio — Długosz. W: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 1957, II s. 5—52.

Wykształceniu królewiczów, przyszłych władców, również w zakresie spraw politycznych na pewno Długosz poświęcił dostateczną uwagę. Być może, że odpowiednią w tym względzie wagę należy przypisać faktowi, że w r. 1466 kopiuje się w Polsce *Cyropedię* Ksenofonta, właśnie w tłumaczeniu Poggia (Rkp. B. J. 482), której lekturę według traktatu *De institutione regii pueri* miał dopiero Kallimach zalecać królewiczowi Olbrachtowi<sup>30</sup>. Czy nie stało to w związku z rozpoczętymi przygotowaniem do zorganizowanego w r. 1467 wychowania królewiczów?

Dalsze szczegółowe badania pogłębią zapewne ten intrygujący problem humanistycznej infekcji, jakiej podlegał nasz historyk i za jego aprobatą młodzi królewicze. Czy nie krytycyzmowi Długosza, analogicznym jak u Poggia kryteriom świętości, należy przypisać, że dzieła jego stanowią tak nikłe źródło dla hagiografii XV w.? Istnieją poszlaki, że niektórymi poglądami swymi był Długosz bliższy Kallimachowi czy Grzegorzowi z Sanoka niż np. znanemu mu dobrze z dworu królewskiego bernardynowi Szymonowi z Lipnicy, wyniesionemu później przez Kościół na ołtarze. Świętości jego, podobnie zresztą jak i innych przedstawicieli tego „wieku świętych”, nie zdołał zauważyć w tym stopniu, by uznać za stosowne odnotować ją na kartach swoich *Dziejów*.

W dziełach humanistów włoskich, wbrew sądowi A. Semkowicza, Długosz wyraźnie „zasmakował”. Nie tylko usiłował osiągnąć ich poziom stylistyczny — według własnej oceny w „Przedmowie”, z pełnym powodzeniem — ale nawet, w świetle źródeł, trudno mówić o „oporze” jakimkolwiek, a już chyba najmniej świadomym, w stosunku do tych treści humanizmu, z jakimi się zetknął.

### *Długosz et Poggio Bracciolini*

(Argument dans la controverse sur Długosz)

#### RÉSUMÉ

L'attitude de Długosz à l'égard de l'humanisme est une question encore très discutée par les savants polonais. L'auteur s'oppose aussi bien à l'ancienne opinion de J. Szujski qui voyait en Długosz „un représentant du moyen âge”, qu'à la thèse selon laquelle Długosz serait „à mi-chemin” de l'humanisme, ou même que ce courant „n'en improviserait pas” au chroniqueur. Il n'y avait chez Długosz ni hostilité ni résistance consciente à l'humanisme, mais bien une lente et constante évolution qui se manifestait par son approbation des valeurs formelles de la création antique et humaniste ainsi que de ses éléments idéologiques. L'argumentation „ex silentio” suivant laquelle Długosz aurait délibérément passé sous silence tout ce qui tenait à l'humanisme en Pologne, est extrêmement trompeuse; elle pourrait même soutenir la thèse contraire, comme dans le cas de Callimaque.

La critique positive que fit Długosz (dans l'Histoire de Pologne jusqu'en 1478) de l'oeuvre d'un humaniste tel que Poggio Bracciolini est une preuve encore inconnue de son „humanisation” idéologique. Et notamment le fait qu'il ait conseillé, dès 1470, aux jeunes princes la lecture du petit ouvrage de Poggio „De miseria conditionis humanae” — lequel contenait de nombreux éléments du célèbre traité „Contra hypocritas” — est une preuve évidente de „l'infection” idéologique humaniste du processus d'éducation que prônait Długosz. Il faut donc particulièrement souligner l'influence idéologique de Poggio lorsqu'on désire présenter le

<sup>30</sup> Por. J. Skoczek, *Legenda Kallimacha w Polsce*, Lwów 1939, s. 17.

véritable cours de la réception de l'humanisme en Pologne à l'époque la plus ancienne, avant Callimaque. Ainsi qu'il ressort des copies conservées à la Bibliothèque Jagellonne, les oeuvres de Poggio étaient fort bien connues et estimées en Pologne au XV-e siècle. Elles n'étaient pas seulement un modèle de rhétorique, mais constituaient un apport idéologique nouveau, propre à l'humanisme.

Длугош и Поджо Браччолини  
(К спору о Длугоша аргумент)

РЕЗЮМЕ

31

Отношение Длугоша к гуманизму до настоящего времени является в польской науке спорным вопросом. Автор не соглашается как с выраженными ранее взглядами Шуйского, который определял Длугоша как „представителя средневековья” так и с тезисами о его „остановке на полпути” к гуманизму или мнением, что гуманизм Длугошу не импонировал. У Длугоша не только не замечалось враждебное отношение к гуманизму, но не было даже и сознательного противодействия. Фактически это была постоянная медленная эволюция, проявляющаяся в признании как формальных ценностей античного и гуманистического творчества, так и его идеологических элементов. Аргументация „ex silentio”, что Длугош якобы сознательно умолчал о явлениях гуманистического движения в Польше, является исключительно ненадёжной, она может быть использована даже для доказательства совершенно противоположной теории, как, например, в случае с Каллимахом.

Новым, только теперь ставшим известным, доказательством идеологической „гуманизации” Длугоша является положительная оценка, данная Длугошем (В „Истории Польши” год 1478) творчеству такого гуманиста, как Поджо Браччолини, опирающаяся на знание его трудов. Особенно рекомендация ещё в 1470 г. молодым королевичам в качестве материала для чтения работ Поджо „De miseria conditionis humanae” содержащей значительное количество элементов известного трактата „Contra hucscritas”, является ясно выраженным доказательством „инфекции” гуманистической идеологии в руководимом Длугошем воспитательном процессе. При установлении фактического процесса рецепции гуманизма в Польше в наиболее ранний (ещё перед Каллимахом) период идеологическое влияние. Поджо заслуживает особого внимания. Его труды, как свидетельствуют сохранившиеся до сих пор в Ягеллонской библиотеке копии, были хорошо известны в Польше в половине XV в. и принимались с одобрением. Кроме выполняемой ими функции риторического образца, они вносили новое, свойственное гуманизму идеологическое содержание.