

Juliusz Domański

Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka¹

Kiedy w Polsce pod zaborami zaczęto intensywniej badać nowoczesnymi metodami odległą przeszłość, zdarzało się niekiedy, że scjentyzm dziewiętnastowiecznego i dwudziestowiecznego pozytywizmu nie był zdolny rzeczowo i bezstronnie ocenić Kadłubkowej *Kroniki Polaków*. Nie tylko dlatego, że cechował go swoisty metodologiczny aprioryzm, ale i dlatego, że nie dysponował dostateczną wiedzą o średniowiecznych nurtach umysłowych i o średniowiecznej literaturze. Pogardliwy epitet „plemię Kadłubka”, jakim Tadeusz Wojciechowski w swoich błyskotliwych *Szkicach historycznych jedenaściego wieku* obdarzył przedstawicieli idącej za relacją Kadłubka interpretacji konfliktu króla Bolesława Śmiałego z biskupem krakowskim Stanisławem Szczepanowskim, wyrażał nie tylko negatywną ocenę zwolenników Kadłubkowej

relacji w tej kwestii, ale i samego mistrza Wincentego jako kronikarza. Mimo że pochodziła od wytrawnego znawcy epoki i źródeł, było w tej ocenie coś z nagany i pogardy dla zmyślającego fakty bazarza, który jeszcze do tego przedstawia swoje zmyślenia w sposób tyleż pompatyczny, co niezrozumiały. Dopiero z czasem, w miarę rozeznawania dwunastowiecznej kultury umysłowej i jej literackich form wyrazu i w miarę wolnych od jakiegokolwiek aprioryzmu żmudnych badań nad samym tekstem i nad kontekstem kulturowym *Kroniki*, w ogólniejszym też klimacie rehabilitacji, a nawet i pewnego kultu średniowiecza, zaczęto coraz lepiej rozeznawać się w Kadłubkowych manierach i szyfrach i coraz skuteczniej „wyinterpretowywać” z nich nie tylko i nie tyle realne dzieje, ale także i bodaj nade wszystko

¹ Wykład wygłoszony 12 marca 2002 na zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego sesji mediewistycznej. W cytatach z *Kroniki* Kadłubka korzystam z przekładu Brygidy Kürbis w wydaniu Biblioteki Narodowej, z *Listów* Seneki z przekładu Wiktora Kornatowskiego.

Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka

Juliusz Domański

bogaty podkład kulturowy, na którym, oraz tworzywo, z którego budowana była zarówno sama relacja, jak zwłaszcza moralne i polityczne przesłanie kronikarza, i przesłanie to należyście doceniać jako przejaw wysokiej kultury umysłowej. Miarą zmiany diagnoz i ocen, jaka nastąpiła w ciągu niespełna półwiecza, było uznanie Kadłubka przez historyków tej rangi, co Aleksander Gieysztor, w latach pięćdziesiątych wydawca *Szkiców historycznych* Tadeusza Wojciechowskiego, czy Brygida Kürbis, tłumaczka i interpretatorka jego *Kroniki*, za jednego z najlepiej, a może wręcz najlepiej wykształconego intelektualistę swojej epoki.

Po tak fundamentalnych zresztą pracach wcześniejszych, jak *Studium o Kadłubku* Oswalda Balzera, wydane pośmiertnie w latach trzydziestych i pokazujące przede wszystkim formację umysłową kronikarza, już w ostatnim trzydziestoleciu dwudziestego wieku powstały prace edytorskie, translatorskie i interpretacyjne, które ukazały ogromne bogactwo problematyki z zakresu różnych dziedzin dwunastowiecznej

europiejskiej kultury umysłowej, zamaskowane niejako nie tylko narracyjną i wręcz bajarską, ale też anegdotyczną i przypowieściową, pełną trudno czytelną aluzji formą literacką samej kroniki, a zarazem osadziły to wszystko głęboko w o wiele rozleglejszym niż kiedykolwiek przedtem kontekście dwunastowiecznej kultury. Myślę głównie o pracach zmarłych niedawno trojga uczonych: filologa klasycznego i mediewisty Mariana Plezi, któremu zawdzięczamy nowe wydanie Kadłubkowej *Kroniki Polaków*, historyka–mediewisty Brygidy Kürbis, tłumaczki i komentatorki *Kroniki*, autorki też szeregu studiów nad jej zawartością ideową

oraz powiązaniem tej zawartości z kulturą umysłową epoki, zsyntetyzowanych w obszernym wstępie do ostatniego wydania przekładu, wreszcie historyka filozofii średniowiecznej Jerzego Bartłomieja Korolca, który niejako przy okazji i na marginesie swoich prac nad średniowieczną filozofią moralną zajął się doraźnie w dwu tylko niewielkich studiach przede wszystkim dwunastowiecznymi domniemanymi źródłami filozoficznymi pomysłów Kadłubka składających się na jego obraz idealnego władcy i próbował te pomysły złożyć w koherentną na tle doktryn etycznych epoki całość. Są to –

to nietrudne do przeoczenia – *Ideał władcy w „Kronice” Mistrza Wincentego. Rola cnót moralnych w legitymizacji władzy*² i *Les vertus de la vie publique*.³

W niniejszej wypowiedzi nawiążę – oprócz zsyntetyzowanych we wstępie do jej własnego przekładu *Kroniki Polaków* licznych studiów Brygidy Kürbis – przede wszystkim do tych dwu prac Jerzego Bartłomieja Korolca, wykorzystując zarazem własny niedawno opublikowany przyczynek do pewnej bardzo szczegółowej kwestii źródłowej. Dotknę – właśnie ledwie dotknę, ograniczając się raczej do ogólnikowych sugestii, niż dochodząc do jakiegokolwiek, choćby hipotetycznej konkluzji – pewnego aspektu formacji umysłowej Kadłubka, jak mi się zdaje, nie dość intensywnie branego dotąd pod uwagę. Można może wstępnie określić go jako teologiczny element tej formacji. Nie ukrywam, że to, co powiem w tej kwestii, będzie tylko pochodną wspomnianego własnego przyczynku, w którym zająłem się ledwie jednym bardzo efektownym, ale i nieco oso-

„Umiał on surowo karcić winy przestępców i z dobrocią ich powściągać: ani bowiem nie był tak dobry, żeby nie karał, ani tak surowy, żeby zapominać o dobroci. Tak dalece dzięki połączeniu sprawiedliwości i łagodności promieniowała z niego pogoda, jakby z czystego jakiegoś stopu złota ze srebrem, że ani surowość nie była nieugięta, ani łagodność słaba”.

² W: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, praca zbiorowa pod redakcją Teresy Michałowskiej, Warszawa 1989.

³ W: *Société et l'Eglise dans les Universités d'Europe centrale pendant le Moyen Âge tardif*, Actes du Colloque international de Cracovie 1993, édités par Sophie Włodek = *Rencontres de philosophie médiévale*, 4, Tournhout 1995.

bliwym zdaniem z wypowiedzi jednego z Kadłubkowych narratorów dziejów polskich, czyli jednego z uczestników narracyjnego dialogu, w jaki się kronikarzowi podobało ująć trzy pierwsze księgi swego dzieła. Wykorzystam również odpowiedni *passus* wydanego kilkanaście lat temu własnego zarysu filozofii średniowiecznej w Polsce, gdzie Kadłubkowi poświęciłem niewiele ponad jedną stronę. Czy to dość jako punkt wyjścia i czy tak nikły punkt wyjścia do czegoś interesującego może doprowadzić, to pozostawiam ocenie obecnych na tej sesji, dla której celów *quod potui feci*. Tym skwapliwiej tedy – zamykając to nieco przydługie wprowadzenie – zaczynam od próby możliwie zwięzłego zsyntetyzowania tego, co o Kadłubkowym układzie cnót politycznych (celowo posługuję się tym mniej od ‘systemu’ zobowiązującym terminem ‘układ’) znajduje się we wspomnianych wyżej pracach cudzych.

Zacznę od uwagi, że w przeciwieństwie do starszej o mniej więcej sto lat *Kroniki* tzw. Galla Anonima, gdzie mamy do czynienia wyłącznie z narracyjnym przedstawieniem czynów (*gesta*) władcy (wraz z poprzedzającą je historią kraju i narodu), *Kronika* Kadłubka jest czymś więcej niż tylko narracyjnym, skupionym jedynie na samej zdarzeniowej materii dziejów ich przedstawieniem. Zawiera również swoiście już uogólnione refleksje moralistyczne, wywiedzione z tej materii lub przynajmniej pozostające w mniej lub bardziej wyraźnym z nią związku i stale jej towarzyszące. Wyrażają się one w kategoriach bądź prawniczych (poczynając od przedwojennych jeszcze studiów Oswalda Balzera przyjmuje się za pewnik Kadłubkowe wykształcenie prawnicze), bądź rzadziej – i mniej wyraźnie – także w kategoriach filozofii moralnej i politycznej (przy czym odczytanie Kadłubka w tekstach filozoficznych jest mniej oczywiste i trudniejsze do wykazania niż fakt, że korzystał z dwunastowiecznego prawa kanonicznego), niekiedy także być może w kategoriach teologicznych (tutaj bodaj najtrudniej jest uzyskać takie świadectwa, które by wykazywały już nawet nie formalne jego wykształcenie teologiczne, ale choćby odczytanie w tekstach

teologicznych – z wyjątkiem obficie cytowanej wprost lub w trybie kryptocytatów Biblii). Przy tym ważnym łącznikiem pomiędzy narracją i owymi uogólnieniami moralistycznymi jest nie tyle anegdotyczna, ile przypowieściowo–sentencjonalna stylistyka dominująca w całym Kadłubkowym dziele. Ten status literacki *Kroniki* nie jest, rzecz jasna, niczym osobliwym, jeśli się weźmie pod uwagę funkcje, jakie w średniowiecznej kulturze umysłowej pełniło dziejopisarstwo. Jak to stwierdzają zgodnie autorzy nowoczesnych prac o średniowiecznym rozumieniu istoty i roli dziejopisarstwa – na przykład Laetitia Boehm, Bernard Guenée, Bogdan Lapis – traktowane jako rodzaj literacki podobny do baśni, ale jednak od niej różny, bo będący „opowiadaniem prostym i prawdziwym”, służyło ono kształceniu językowemu i literackiemu oraz dostarczało wiedzy o moralnych i pragmatycznych zachowaniach ludzi, która by mogła służyć za przykłady kształtujące postawy moralne, a nadto pomagać w rozpoznawaniu „w biegu czasów”, czyli w dziejach stworzenia, działań Bożych. Ma jednak status literacki Kadłubkowej *Kroniki Polaków* pewne swoistości również zewnętrzne i formalne. Jeśli idzie o te ostatnie, to obok wspomnianej stylistyki przypowieściowo–sentencjonalnej należy do nich przede wszystkim dialogowe ujęcie trzech ksiąg pierwszych, może inspirowane jakoś przez uprawiany nierzadko w wieku XII dialog filozoficzny.

Ale to byłoby pokrewieństwo z filozofią dalekie i mało zapewne istotne. O wiele bliższe filozofii i o wiele bardziej istotne jest co innego. Obok samych nazw cnót i osnutych wokół nich egzemplifikujących je narracji, charakterystyk podejmowanych wprost lub służących narracjom i charakterystykom ilustracji anegdotyczno–sentencjonalnych zdarzają się w *Kronice* Kadłubkowej także ich mniej lub bardziej nieformalne definicje. Dotyczy to nie tylko cnót poszczególnych, ale i samego, by tak rzec, pojęcia cnoty, *rara avis*, jak mi się zdaje, w tym gatunku literackim. To określenie podlega, rzecz jasna, wymogom gatunku i przeto nie jest potraktowane autonomicznie: pojawia się

Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka

Juliusz Domański

w trakcie nie narracji wprawdzie, lecz raczej charakterystyki jednego z bohaterów narracji. Oto w rozdziale 24 księgi drugiej biskup Mateusz rysuje kontrast między synami Władysława Hermana, krnąbrnym, choć darzonym mimo to przez ojca wielkimi względami Zbigniewem i ponad wiek rozumnym oraz umiejącym udaremnić intrygi wojewody Sieciecha, a ojca z kolei darzącym serdecznym przywiązaniem Bolesławem Krzywoustym. To on, Bolesław, *non minus in paternam religionem quam in patriae commoda propensus*, podległy jest tylko cnocie – i w dłuższym opisie tej niewyspecyfikowanej cnoty, cnoty jako takiej, pojawia się to, co nazwać można jej definicją. Kontekstem owej definicji, też, jak mi się zdaje, filozoficznie ważnym, jest opowieść o tym, jak to Bolesław zawiesił sobie na szyi tabliczkę z wrytym imieniem ojca, która „miała mu często przypominać: »Tak mów, jak gdyby ojciec zawsze słyszał, tak postępuj, jak gdyby ojciec zawsze widział. Szpetną jest bowiem rzeczą, aby pod okiem ojca bądź działo się coś szpetnego, bądź mówiono błazeństwa!« Przywiązał się do niego z tak wielkim poważaniem, że mniemałbyś, iż nie ojca czci, lecz bóstwo wielbi. [...] A ponieważ cnota jest sprawnością umysłu dobrze ukształtowanego, sprawność ta zaś jest właściwością prawie niewzruszalną, całą przeto miłość synowską, którą winien był ojcu, przeniósł na brata, chociaż nieprawego, tak iż z niemniej szczerą miłością trzymał w tajemnicy zuchwałość brata, acz wiedział, że on czyha na jego piętę”.

Badacze Kadłubka odnaleźli dwunastowieczne źródła tej definicji cnoty, a także ich Ciceronowe inspiracje, same z kolei zakorzenione w stoicyzmie. Kadłubkowa definicja cnoty – „*virtus est habitus mentis bene constitutae*”, opatrzona dodatkowo przez Kadłubka objaśnieniem terminu *habitus: habitus vero qualitas est difficile mobilis* – ma swoje bezpośrednie źródło w traktacie Alana z Lille *De virtutibus, vitiis et donis Spiritus Sancti* z roku około 1170 (tak pisze Brygida Kürbis, stwierdzając dosłowność zapożyczenia), a wcześniejszy o czterdzieści lat swój odpowiednik u Anzel-

ma z Laon lub w stworzonej przez niego szkole, gdzie ma bliźniaczy niejako wariant w formule *virtus est quaedam qualitas mentis rationi undique consentientis*, oba zaś warianty, zwracając uwagę na związek cnoty z rozumem, prowadzą do pierwotnej formuły Cyncerona, zawartej w będącej przecież w powszechnym użyciu szkolnym przez całe średniowiecze *Rhetorica vetus*, czyli *De inventione* (II, 53, 159), i podanej tam jako część składowa rozważań na temat *honestum: virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*, co jest definicją stoicką (według Jerzego Bartłomieja Korolca). Dodajmy, że ten stoicki rodowód podpowiada – czego badacze dotychczasowi chyba nie spostrzegli – aby odwołać się do jeszcze jednej stoickiej (i może dzięki pośrednictwu jakiegoś wczesnośredniowiecznego autora mogącej być Kadłubkowi znaną) źródłowej analogii. Myślę o zawartej w jednym z listów Seneki i wprawdzie opatrzonej etykietą epikurejską, ale też i wyraźną aprobatą samego Seneki (tego dla ludzi średniowiecza „świętego Seneki”, czyli filozofa, który korespondował, jak wierzono, z Pawłem Apostołem) radzie, aby chronić się przed wszelkimi występkami wyobrażając sobie, że stale patrzy na nas jakiś człowiek szlachetny i czcigodny (*Epist. 25, 5*):

„Mówi [...] Epikur, którego [...] wypowiedź zawinę również w list niniejszy: »Czyń – powiada – wszystko tak, jakby przyglądał się temu Epikur [to, rzecz jasna, rada założyciela szkoły dla uczniów, fragm. 211 według *Epicurea Usenera*]. Bez wątpienia pożyteczne jest ustanowić dla siebie i mieć stróża, na którego byś się oglądał i o którym byś sądził, że zna wszystkie twoje zamysły. I choć daleko wzniosłej jest żyć w ten sposób, jak gdyby się znajdowało pod okiem jakiegoś szlachetnego i zawsze obecnego męża, ja jednak poprzestałbym nawet na tym, byś – cokolwiek czynisz – czynił tak, jakby przyglądał się temu ktoś pierwszy lepszy: to samotność skłania nas do wszystkiego złego. Gdy już osiągniesz tyle, wolno ci będzie oddalić wychowawcę. Do tego czasu niech cię strzeże powaga innych;

może to być bądź Kato, bądź Scypio, bądź Leliusz, bądź ktoś taki, za którego ukazaniem się powstrzymują się od występków nawet całkiem nikkzemni ludzie; i niech to trwa tak długo, póki sam nie przekształcisz się w tego, wobec którego sam nie śmiałyś popełniać występków».

Dwanaście jawnych zapożyczeń Kadłubka z dzieła tak popularnego w całym średniowieczu jak Seneki *Listy do Lucyliusza*, odnotowanych w wydaniu Plezi (przy jednym tylko z *Dialogów* i dwu z pseudosenecjanów), czyni prawdopodobnym to samo źródło również tego pomysłu, nawet jeżeli dodane do motywu epikurejsko-senecjańskiego „stróża sumienia” zapisanie imienia ojca *pro memoria* na noszonej na szyi tabliczce przejęte zostało skądinąd.

Ale Bolesław Krzywousty, który tak chce się chronić przed moralnym upadkiem, nie jest jeszcze władcą, zaledwie jest tym, któremu władza przypaść może w udziale, więc ta cnota niekwalifikowana, cnota *in universali*, nie jest jeszcze cnotą polityczną: mogłaby być cnotą każdego człowieka. Prześledźmy zatem teraz cnoty wyspecyfikowane, cnoty, które mają własne nazwy.

Jest rzeczą naturalną – i niewartą przeto dłuższego rozważania – że zarówno samo pojęcie cnoty w ogóle, jak i zestaw owych cnót poszczególnych i wyspecyfikowanych musi siłą rzeczy nosić na sobie piętno tego okresu średniowiecza, w którym zdobywał swoją formację Kadłubek i w którym oprócz zasygnalizowanego dopiero co stoicyzmu (reprezentuje go nie tylko Seneka, ale i Ciceron) trzeba brać pod uwagę przede wszystkim platonizm i neoplatonizm, czy to przekazany w bardziej rodzimej postaci przez takich późnoantycznych autorów jak Makrobiusz i Martianus Capella, czy zmodyfikowany na sposób chrześcijański przez św. Augustyna i Dionizego Pseudo-Areopagite. Jakoż studia Korolca wykazały, że Kadłubkowi obce było – przynajmniej jeśli sądzić po użytych przezeń formułach definicyjnych czy bodaj opisowych – Arystotelesowe pojęcie cnoty ja-

ko rozumnego i roztropnego wyboru pomiędzy kwalifikowanymi jako wady skrajnościami (*habitus electivus*, czyli *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὐσα καὶ ορισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ορίσειεν*), podobnie formalnie, ale treściowo różne od kładącego wprawdzie nacisk na rozumność, ale na rozumność kosmiczną, określenia stoickiego. Na rozumność kładło nacisk zresztą i platońskie – za nim zaś także neoplatońskie – pojęcie cnoty. Lecz zarówno dla platonizmu, jak i dla neoplatonizmu charakterystyczne jest przede wszystkim wyróżnienie i ustopniowanie bądź cnót poszczególnych (platonizm), bądź specjalnych grup cnót (neoplatonizm). Jak wiadomo, łatwo da się z refleksji moralnej (i moralno-politycznej) Platona „wyinterpretować”, że spośród czterech cnót zwanych później kardynalnymi, roztropności (*φρόνησις*), powściągliwości (*σωφροσύνη*), męstwa (*ἀνδρεία*) i sprawiedliwości (*δικαιοσύνη*), sprawiedliwość jest dla niego cnotą naczelną, a zarazem jakby sumą tamtych. Rozróżniał poszczególne rodzaje cnót, a w pewien swoisty sposób także zaznaczał gradację tych rodzajów również Arystoteles, stwierdzając wyraźnie wyższość cnót noetycznych, czyli intelektualnych (*ἀρεταὶ νοητικαὶ*), nad cnotami moralnymi (*ἀρεταὶ ἠθικαὶ*). Można więc powiedzieć, że samo grupowanie, a nawet układ gradacyjny – poza stoicyzmem, który chętnie uznawał tożsamość cnót poszczególnych i ich niejako syntezę w jednej jedynej cnotie jako takiej – było cechą dość powszechną antycznej myśli etycznej. W *Kronice* Kadłubka ta ogólna cecha grupowania i gradacji cnót pozostawiła ślady jedynie cząstkowe, ale same nazwy cnót poszczególnych i formuły wyrażające ich wartościowanie wyraźnie wskazują na swój, jak już napomknąłem, platońsko—neoplatoński rodowód.

Przede wszystkim Kadłubek – jak zawsze przy okazji konkretnej, tu zaś charakteryzując głównego bohatera swojej *Kroniki*, Kazimierza Sprawiedliwego – pokazuje, że jest mu znane Plotynowe rozróżnienie cnót politycznych i cnót katartycznych, oczyszczających. Znał je zapewne raczej poprzez pośrednictwo któregoś z fi-

Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka

Juliusz Domański

lozofów wczesnośredniowiecznych niż ze wskazywanego najczęściej jako źródło Makrobiusza. Jerzy Bartłomiej Korolec odsyła do *Summa aurea in quattuor libros Sententiarum* współczesnego Kadłubkowi Wilhelma z Auxerre i przekonująco to uzasadnia zarówno przypisaniem pierwszym cnotom cechy działania na zewnątrz, a drugim działania wewnętrznego, jak zwłaszcza nałożeniem na to rozróżnienie Plotynowe chrześcijańskich pojęć natury i łaski. Można by dodać jeden jeszcze argument za tym pośrednictwem: poniechanie przez Kadłubka w dalszym ciągu wywodu obecnych u Makrobiusza wyższych jeszcze cnót neoplatońskich, właściwych człowiekowi już przez cnoty katartyczne oczyszczonego. Kadłubkową specyfikę ujęcia relacji wzajemnej cnót przezeń wymienionych stanowi, jak się zdaje, pomysł ich współzawodniczenia, tak bardzo harmonijnie spleciony z biograficzno–epidejtyczno–parenetyczną poetyką jego dzieła. Chwaląc mianowicie – za pomocą przytoczonej mowy pewnego „przed innymi prześwietnymi znakomitego męźa” (*quidam virorum illustrium praeinsignis*) – cały zespół zalet najrozmaitszych bohatera swojej książki czwartej, tak oto mówi o tych dwu cnotach neoplatońskich (IV, 5, 4–5, Plezia, s. 138–139):

„Komuż to tak niezbadany schowek duszy, tak wspaniałe skarby serca, tak nieocenione wyposażenie umysłu i natura dała, i łaska utwierdziła? Nie wiadomo, czy w nim natura przewyższa łaskę, czy łaska naturę. Tak ze sobą w siostrzanym sporze współzawodniczą, że każda z nich usiłuje przewyższyć drugą, żadna jednak drugiej nie zazdrości zwycięstwa. Natura bowiem utwierdziła go w cnotach politycznych, troskliwa zaś łaska wydoskonaliła w cnotach oczyszczających”.

Dalszy ciąg tej pochwały Kazimierza Sprawiedliwego mówi o czterech pielęgnowanych przez niego cnotach kardynalnych, czyli o układzie, który jest genetycznie Platoński, ale w rozmaitych zastosowaniach już starożytnych stał się własnością powszechną, spopularyzowany zaś został w średniowieczu dzięki przypisywanemu

Senece, naprawdę zaś pochodzącemu od Marcina z Bracary dziełku *De quattuor virtutibus* i stamtąd, jak przypuszcza Korolec, przejęty powszechnie już w XII wieku, znany był zapewne i Kadłubkowi. Uważa on wszystkie te cztery cnoty za cnoty polityczne, czyli – logicznie biorąc – za te, które jego bohater zawdzięcza swojej naturze. W długiej pochwalie swego bohatera – znów odwołam się do studium Jerzego Bartłomieja Korolca – Platoński układ, stawiający sprawiedliwość na czele trzech pozostałych cnót kardynalnych, przekształca Kadłubek w taki, w którym cnotą naczelną staje się roztropność, *prudentia*. Kazimierz Sprawiedliwy został wręcz nazwany „synem roztropności” (IV, 5, 20) – i to podkreślenie roztropności jako cnoty w nim dominującej, będące z pewnością odstępstwem od układu Platońskiego, prowadzi w stronę wysoko ją wartościującego Arystotelesa. Że jednak mało prawdopodobne jest, iżby Kadłubek mógł czytać jego *Etykę nikomachejską* (choć istniał zapewne już w jego czasach przekład zwany *translatio antiquior*, tj. przekład starszy od przekładu Wilhelma z Moerbeke), przeto źródło tak wysokiego wartościowania, w układzie czterech cnót kardynalnych, właśnie roztropności wolno może znów – poprzez pośrednictwa wczesnośredniowieczne lub nawet bez nich – upatrywać w tym samym miejscu *De inventione* Cyncerona, które wskazane już zostało jako pierwotne źródło definicji cnoty w ogóle. Wolno zaś zarówno dlatego, że pojawia się tam ona (II, 53, 159–162) w kontekście stoickiego wariantu czterech cnót kardynalnych, jak w szczególności dlatego, że jest odniesiona do – przeciwstawionej przez Cyncerona użytkowi czy też praktyce (*usus*) – natury oraz jej jakby wyższej u Cyncerona instancji, *religio*, co może nie jest bez znaczenia w świetle początkowej Kadłubkowej dystynkcji cnót na polityczne, będące dziełem natury, i katartyczne, będące dziełem łaski.

Jakiegokolwiek jednak byłoby źródło owego wyróżnienia i wyniesienia roztropności, ważniejsze jest coś innego: to, że początkowa neoplatońska dystynkcja cnót i ich dystrybu-

cja pomiędzy łaską i naturę zdaje się nie mieć w dalszym ciągu charakterystyki i pochwały Kazimierza Sprawiedliwego żadnych – przynajmniej werbalnych – konsekwencji, tak jakby Kadłubek o tym podziale zapomniał. Czy istotnie o nim zapomniał? Stawiając takie pytanie jestem świadomy, że w *Kronice* Kadłubka nie mamy do czynienia z rygorystycznym logicznie wywodem naukowym i że przeto wolno się w jego opowieści dopatrywać struktury luźniejszej, wskutek której w toku opowiadania jakiś element narracyjnego wątku mógł zostać przez zapomnienie lub nawet z rozmysłem porzucony. Niemniej spróbujmy rozważyć, czy i co w dalszym toku charakterystyki Kazimierza Sprawiedliwego mogłoby być kontynuacją owego podziału na naturalne (i działające na zewnątrz) cnoty polityczne oraz uwarunkowane łaską – a więc niejako teologiczne – i kształtujące wewnątrz działającego cnoty katartyczne. Próba ta będzie zarazem moim skromnym przyczynkiem, którym może uda mi się choć trochę wzbogacić dotychczasową relację z konstatacji prawie wyłącznie cudzych.

Wykazawszy najpierw (IV, 5, 10–13), na czym polegają zalety bohatera uzewnętrzniające się w hartowaniu i usprawnianiu siły fizycznej, Kadłubek czyni uwagę (IV, 6, 14), że jednak „silnego zaleca nie tyle siła cielesna, ile nieskazitelność ducha” (*virum fortem non tam robur corporis quam animi commendat gravitas*) i że przeto „Kazimierz nie mniej usiłuje pokonać potwory w duszy, jak dzikie leśne zwierzęta” (*non minus pectoris monstra quam bestias studet Casimirus domuisse*). Wolno może widzieć na razie w tym przejściu od zewnętrzności do wewnętrzności przynajmniej połowiczną kontynuację zarysowanego wyżej podziału na zewnętrzne i będące rzeczą natury cnoty polityczne i wewnętrzne oraz będące darem łaski cnoty katartyczne. Połowiczną, bo do pojęcia łaski ani tu, ani dalej już Kadłubek nie wraca, poprzestając na samej tylko kategorii wewnętrzności. Na ową wewnętrzność składa się wielka, niezwykła wspaniałomyślność, wielka odwaga, „a nawet w samych porwach odwagi cierpliwość” (*cuius quanta sit*

magnanimitas, quanta constantia, quae animositas, quae in ipsa etiam animositatis torrente patientia, non est promptum expedire). Pierwszą głównie cnotę, Arystotelesowską *magnanimitas*, ilustruje anegdota (IV, 5, 15–20) o odbytym przez Kazimierza z jakimś gemajnem o imieniu Jan „pojedyńku w kości” (*aleae duellum*), o wygranej Kazimierza i o pobiciu go przez owego Jana rozwścieczonego przegraną, a wreszcie o reakcji księcia, który nie tylko nie ukarał zuchwalca uznając jego reakcję za zrozumiałą i usprawiedliwioną, ale jeszcze i dla siebie wyciągnął ze zdarzenia taką naukę (IV, 5, 19), że nie godzi się władcy narażać na przypadek, że przeto „przezornie [...] powinni władcy władać, nie ślepym trafem” (*prudencia [...] principandum est principibus, non fortuna*), i ostatecznie do serdecznego podziękowania i do obdarowania nieopanowanego towarzysza gry (IV, 5, 20). Anegdotę kończy charakterystyczna eksklamacja: „O mira in viro forti tam patientiae constantia quam prudentiae industria” – a to z kolei przywołuje opowieść o uosobionych Roztropności i podległych jej władzy Cierpliwości oraz Męstwie względnie Dzielności (IV, 5, 21–24):

„Wszystkie córki wszystkich cnót, cała ich rodzina, jakkolwiek pełnią obowiązek, cokolwiek czynią, odnoszą to do sądu Roztropności. Na przykład Cierpliwość, która jest córą Dzielności, w jednym worze niesie trzy grudy: grudę znużenia, grudę trudu, grudę zniewagi i krzywd. Zobaczywszy ją Roztropność pyta: »Co niesiesz, córko?« Na to ona utyskując pod ciężarem: »Pospiesz, matko, ulżyj ciężko objuczonej! Do ciebie siostra twoja wór ten kazała tu przynieść«. Na to Roztropność: »Poznaję słodczyce mojej siostry. Nakazuję, abyśmy jej służyły. Z tobą jednak, Cierpliwości, współczujemy. Zdzierżij troszkę, uczynię, czego żąda«. Potem surowe grudy rzuca do pieca pragnień, przetapia, warzy, próbuje i wytwarza giętkie blaszki, przedziwną sztuką złote kształtuje ozdoby. Tak oto mistrzostwo Roztropności z odrzuconego tworzywa nieszczęść wykuwa arcydzieła cnót. – Z tego to słynie syn Roztropności Kazimierz, o którym mówię”.

Sprawiedliwość i miłosierdzie w systemie cnót politycznych Wincentego Kadłubka

Juliusz Domański

W obu tych anegdotyczno–alegorycznych *passusach* – zrelacjonowanym wyżej i wycytowanym teraz – książęcej cnotie roztropności towarzyszy przede wszystkim cnota cierpliwości i szereg zachowań, nienazwanych wprawdzie żadnymi imionami cnót, lecz w sposób oczywisty pokrewnych przede wszystkim cierpliwości. Można by je nazwać i powściągliwością, i pokorą, i być może litością, a także – miłosierdziem. Miłosierdzie nie jest tym samym, co okazana po pojedynku owemu Janowi wspaniałomyślność, ale niekiedy jedna i druga cnota zdaje się wywoływać zachowania podobne do opisanej reakcji książęcej na przygodę w grze w kości. Podobny zestaw zachowań, najczęściej wraz z towarzyszącymi im nazwami, mamy również w epizodach dotyczących dwu innych, dawniejszych wielkich władców, Bolesława Chrobrego i Bolesława Krzywoustego. Przypatrzmy się kolejno tym epizodom. Czytamy (II, 10, 5–6) o Bolesławie Chrobrym, który przybrał sobie dwunastu doradców, aby „z ich serc jakby z boskich jakichś źródeł wydobywać wszelkie zarodki cnót” (*de quorum pectoribus velut divinis fontibus omnimoda virtutum elicebat rudimenta*):

„Umiał on surowo karcieć winy przestępców i z dobrocią ich powściągać (*et districte noverat percellere et pie resecare*): ani bowiem nie był tak dobry, żeby nie karał, ani tak surowy, żeby zapominać o dobroci. Tak dalece dzięki połączeniu sprawiedliwości i łagodności (*ex iustitia et mansuetudine*) promieniowała z niego pogoda, jakby z czystego jakiegoś stopu złota ze srebrem, że ani surowość nie była nieugięta, ani łagodność słaba (*ut nec rigor esset rigidus nec mansuetudo dissoluta*)”.

Czytamy o walczącym z Pomorcami Bolesławie Krzywoustym, jak postąpił z nimi po zdobyciu Białogardu mając do wyboru albo ukarać but-

nych mieszkańców grodu, albo przychylić się do ich błagań o darowanie winy (III, 2, 6):

„[...] łaskawa [...] życzliwość księcia wszystkich oszczędza, wszystkim przebacza; uznał bowiem, że słusniejsza jest miłościwa łaskawość i ludzkość niż zemsta surowej sprawiedliwości” (*iustitorem enim censuit piam humanitatis indulgentiam quam districtam iustitiae ultionem*).

Na to zaś stwierdzenie opowiadającego o zdarzeniu biskupa Mateusza odpowiada drugi komentujący je rozmówca (III, 3, 1):

„Nikt jednak nie jest miłosierny prócz sprawiedliwego, nikt sprawiedliwy prócz miłosiernego, albowiem sprawiedliwość bez miłosierdzia

„Nikt jednak nie jest miłosierny
prócz sprawiedliwego, nikt
sprawiedliwy prócz miłosiernego,
albowiem sprawiedliwość
bez miłosierdzia jest okrucień-
stwem, a miłosierdzie
bez sprawiedliwości głupotą.”

jest okrucieństwem, a miłosierdzie bez sprawiedliwości głupotą.” (*Nemo tamen misericors nisi iustus, nemo iustus nisi misericors. Nam iustitia sine misericordia crudelitas est et misericordia sine iustitia fatuitas.*)

Ten paradoks, jak go przed paru laty nazwałem (w „Studiach mediewistycznych” XXXIV–XXXV 2000) próbując – bez powodzenia – ustalić jakieś jego konkretne źródło, dostatecznie wyraźnie, choć tylko pośrednio, wskazuje na teologiczną ideę tożsamości sprawiedliwości i miłosierdzia w Bogu. Nie musimy się zbytnio przejmować Kadłubkową zamiennością terminów, np. *miseri-cordia* obok *masuetudo*, *miseri-cordia* obok *humanitas* itp. Odpowiada mu bowiem – po drugiej stronie tej pary pojęć – synonimiczność ‘sprawiedliwości’ i np. ‘sądu’, a także wręcz ‘prawdy’ (*iustitia* synonimiczna z *iudicium* i *veritas*) w łacińskim słownictwie Biblii, a także np. św. Augustyna i w ogóle w refleksji teologicznej o tożsamości niejako obu tych pojęć w działaniach Bożych, co można syntetycznie zilustrować wypowiedzią św. Tomasza z Akwinu z *Summy teologii* (I, q. 21): *ne-cesse est, quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas*

[synonim *iustitia*] *inveniatur* [..]. *Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae*. Cały tok każdego z osobna opowiadania Kadłubkowego o trzech niewątpliwie dla niego największych władcach dawniejszej Polski – wśród nich zaś również i nade wszystko głównego bohatera jego Kroniki, wcielającego cnoty polityczne płynące z natury i cnoty katarskie będące skutkiem łaski – wykazuje, że za największą cnotę każdego z nich uznaje on miłosierdzie i jego synonimiczne odpowiedniki, łagodność, cierpliwość, wyrozumiałość, wielkoduszność, tak jak za największą zdobycz – dla nas legendarnego, dla niego zaś tego, który reprezentuje *primordia* i *antiquitates Poloniae* – Grakcha–Kraka uznaje, że w miejsce dawnej wolności, będącej faktycznie w służbie niewoli, i dawnej sprawiedliwości, najbardziej pomocnej możliwym, wprowadził bliższe bodaj miłosierdziu niż sprawiedliwości takie prawo i taką sprawiedliwość, które by brały w opiekę najsłabszych (I, 5, 3): *ante hunc servituti ancillari libertas et aequitas pedissequari iussa est iniuriae, eratque iustitia, quae plurimum prodesset ei, qui plurimum posset [...] extunc tamen violentiae desit subesse potestati et dicta est iustitia, quae plurimum prodesset ei, qui minimum potest*. Cytowanemu wyżej paradoksovi – biorąc pod uwagę to powszechne Kadłubkowe wartościowanie cnót po ludzku opozycyjnych, a tworzących jedność w Bogu – najbliższy jeszcze, ze względu na preferencję dla miłosierdzia, wydaje się wśród ksiąg biblijnych list św. Jakuba Apostoła. Próbowałem to nieco szerzej wyjaśnić w przywołanym wyżej artykule (w „Studiach Mediewistycznych”) o domniemanym (a przyjmowanym dotąd za pewne) źródle Kadłubkowego paradoksu o sprawiedliwości i miłosierdziu z księgi trzeciej. Teraz, kończąc tę przydługą i nieco może zbyt zawiłą wypowiedź, chciałbym dojrzeć w całym analizowanym tu kompleksie wypowiedzi o łagodności i miłosierdziu polskich władców nieeksplicywnie wprowadzić, ale faktyczne dopełnienie przez Kadłubka podziału cnót na polityczne i katar-

tyczne. Dopełnienie, w którym wolno może widzieć mało dotąd brany pod uwagę teologiczny składnik bogatej formacji umysłowej polskiego kronikarza.

Czy trzeba sobie wyobrazić, jakoby musiało tu wchodzić w grę gruntowne wykształcenie uniwersyteckie lub raczej otrzymane w jakimś studium zakonnym, nie umiem powiedzieć. Może raczej myśleć należy o tendencji żywej w XII wieku w kulturze bardziej literackiej niż naukowej, a przez to też powszechniejszej i trwalszej. Wiek XII, a także przełom wieków XII i XIII były to czasy bardzo wszechstronnego bogactwa kultury umysłowej i literackiej, nacechowanej zarazem filozoficznie i humanistycznie, wyrażającej się jednocześnie w stylu dwunastowiecznego humanizmu i precedensów rygorystycznej trzynastowiecznej scholastyki. Pewne oznaki wskazują, że owa dwunastowieczna kultura literacka, żyjąca w harmonijnej symbiozie na przykład z wysublimowaną i jednocześnie wysoce profesjonalną filozofią ówczesnych szkół (przykładem takiej symbiozy może być twórczość pisarska luminarzy tak znakomitych jak Piotr Abelard i Jan z Salisburys), od połowy wieku XIII była już uprawiana tylko na bardziej popularnym poziomie, choć i tam dalej czerpała inspiracje z owego wysoce profesjonalnego myślicielstwa filozoficznego i teologicznego. W kwestii obecności tego, o czym tu mowa, także na tym poziomie, a więc poza teologią szkół, wolno może powołać się na pewien wątek trzynastowiecznej już *Powieści o Róży* (*Roman de la Rose*) Wilhelma de Lorrise i Jana z Meun, traktowanej przez znawców jako – choćby z racji swego wernakularnego języka – należąca do bardziej popularnej warstwy kultury średniowiecznej. Wątek ten jest obecny w drugiej, późniejszej części tego dzieła, a przypomniała go niedawno współtłumaczka *Roman de la Rose*, Małgorzata Frankowska–Terlecka, w osobnym, studium poświęconym zawartej tam koncepcji filozofii *Pojęcie filozofii u Jana z Meun: druga część „Powieści o Róży”*⁴. Jest to właśnie refleksja

⁴ „Analecta” VII 1998, z. 2.

