



GENIUSZ
EUROPY

cykl poświęcony cywilizacji europejskiej

prelekcje



wystawa fotograficzna pt. *Konstantynopol, Akwizgran, Kordoba – śladami geniusza*



turnieje szachowe



wystawa pt. *Geniusz Europy*

Poznań 2019

Redaktor naczelny wydawnictw muzealnych:
Marzena Szmyt

Redaktor tomu:
Agnieszka Stempin

Fotografie z reportażu pt. *Konstantynopol, Akwizgran, Kordoba – śladami geniusza;*
z prelekcji; z turniejów szachowych; motywów szachowych; zabytków:
Kateriny Zisopulu

Redakcja językowa:
Mieczysława Makarowicz

Koncepcja i projekt graficzny:
Paweł Bleja

Wydawca:
Muzeum Archeologiczne w Poznaniu



rezerwat archeologiczny
Genius loci
przekrój poznania

POZnań*

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

„Geniusz Europy” – projekt realizowany w Rezerwacie Archeologicznym „Genius loci”
dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z funduszu promocji kultury.

ISBN: 978-83-60109-68-7

Opis fotografii na wewnętrznych stronach okładki

KONSTANTYNOPOL – STAMBUŁ: Bosfor – cieśnina oddzielająca Europę od Azji.

Most spinający oba brzegi Stambułu nosi nazwę Yavuz Sultan Selim (na część sułtana Selima I Groźnego), a jego budowę rozpoczęto 29 maja 2013 roku w rocznicę zdobycia Konstantynopola przez wojska osmańskie w 1453 roku.

AKWIZGRAN: sklepienie kaplicy pałacowej w katedrze.

Obecna, pochodząca z XIX w., dekoracja sklepienia przedstawia Starców Apokalipsy i tematycznie nawiązuje do oryginalnej mozaiki z czasów Karola Wielkiego.

Astrolabium z Seville, 1210 r. eksponowane w Muzeum Sztuki Tureckiej i Islamskiej w Stambule.

Astrolabium – przyrząd astronomiczny używany do wyznaczania położenia ciał niebieskich nad horyzontem. Bizantyński uczonec Jan Filoponos z Aleksandrii (VI w.) jest autorem najstarszego zachowanego opisu konstrukcji *astrolabium* i sposobu jego użycia. Były one, na masową skalę, produkowane w krajach kultury islamu.

KORDOBA: widok miasta nocą.

Na pierwszym planie kamienny most nad rzeką Gwadalkiwir zbudowany przez Rzymian w I w. przed Chr. (Puente Romano). W oddali widok na Mezkitę – dawny Wielki Meczet z VIII w. – z wbudowaną w jej bryłę katedrą z XVI w. pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny.

Istniejący od 2012 r. Rezerwat Archeologiczny „Genius loci” na Ostrowie Tumskim, będący częścią Muzeum Archeologicznego w Poznaniu, jest miejscem, w którym przeszłość spotyka się z przyszłością. Kolejnym pokoleniom, które będą budować nasze jutro, opowiadamy tu o odległych dziejach: o początkach polskiej państwowości, o ludziach, którzy ją tworzyli, o ich dniu codziennym i świątecznym, o zwycięstwach i porażkach. Sięgamy jednak i dalej: patrzymy na nasz rodzimy kontynent, niewielki w skali globu, a przecież tak nam bliski. Zagłębiając się w przeszłość Europy, by bardziej świadomie kształtować jej przyszłość.

Kilka lat temu w Rezerwacie zainicjowano wykłady przybliżające współczesne oblicze archeologii i historii, utrwalone w książce „966. Pamięć w dębie zachowana” (Poznań 2016). Z biegiem czasu przekształciły się one w cykliczne spotkania, których tematyka jest odległa od gorączki dnia codziennego. Piątkowe wieczory na Ostrowie Tumskim gromadzą tych, którzy w ramach Akademii Genius Loci zagłębiają się w archeologię myśli. Zaproszeni do udziału wybitni goście – archeolodzy, filozofowie, historycy – przedstawiają wybrane problemy z dziejów kultury europejskiej. Dotyczyły one np. filozofii Arystotelesa („Spacer z Arystotelesem”, Poznań 2017), procesu formowania się chrześcijańskiego oblicza Europy („Blask Christianitatis”, Poznań 2018), a także źródeł i ducha naszej cywilizacji. Niniejszy tom zawiera odpowiedzi na pytania o „Geniusza Europy” – różnicowane i nieoczywiste, warte poznania oraz przemyślenia.

Zasadą „Genius loci” jest łączenie wielu form aktywności. Tak jest i w przypadku „Geniusza Europy”: spotkaniom, na których słuchano wykładów i dyskutowano – często bardzo gorąco – o ich treści, towarzyszyły: wystawa fotograficzna, działania artystyczne oraz turnieje szachowe. Było to możliwe dzięki pomocy Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz władz Miasta Poznania, za którą jesteśmy wdzięczni.

Zapraszamy do lektury!

prof. Marzena Szmyt

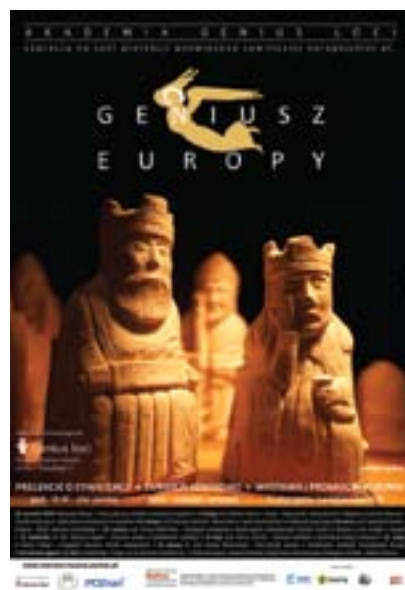




Drodzy Czytelnicy,

rok 2019 okazał się dla nas niezwykle zaskakujący. Idea Akademii Genius Loci, którą powołaliśmy przy realizacji tematu „Blask Christianitatis”, otrzymała nagrodę główną – Grand Prix, w konkursie na *Wydarzenie Muzealne Roku w Wielkopolsce*. Nagroda ta, będąca źródłem wielkiej satysfakcji organizatorów, to podziękowanie dla wszystkich zapraszanych prelegentów oraz słuchaczy i tych, którzy dają się zainspirować, czyli wspaniałej publiczności przybywającej na spotkania w siedzibie Rezerwatu Archeologicznego „Genius loci”.

W roku 2019 podjęliśmy temat cywilizacji europejskiej pt. Geniusz Europy. Okazał się on fascynujący i trudny, budził kontrowersje, a obejmował prelekcje, wystawę fotograficzną oraz turnieje szachowe. Książka, którą trzymacie



Plakat cyklu „Geniusz Europy” realizowanego w roku 2019, z figurami szachowymi pochodzącymi ze Szkocji z przeł. XII i XIII wieku.

Państwo w rękach, jest zwieńczeniem wszystkich działań oraz swoistym katalogiem ekspozycji finałowej. Wybitni polscy humaniści, z różnych punktów widzenia opisywali, czym jest Europa jako cywilizacja i na czym polega jej geniusz. W kolejności wystąpień byli to: prof. Marian Wesoły – hellenista i bizantolog wraz z dr Magdaleną Jaworską-Wołoszyn, prof. Katarzyna Pachniak – arabistka, prof. Agnieszka Kijewska – filozof, prof. Hanna Kóčka-Krenz – archeolog, dr hab. Katarzyna Stępień – filozof, dr hab. Dariusz Sikorski – historyk, dr Maciej Przybył – historyk, ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB – filozof. Grono to świadczy o tym, że projekt „Geniusz Europy” jest wspólnym przedsięwzięciem archeologów, historyków i filozofów. Taki komplementarny dobór, jak się wydaje, lepiej opisuje rzeczywistość. Dziękujemy wszystkim za chęć uczestnictwa i podzielenie się własnymi badaniami. Podjęta problematyka, dotycząca zdarzeń z okresu pomiędzy IV a XV wiekiem, jest bowiem złożona i wymagająca.

Naszą książkę tworzą teksty prelegentów i obrazy fotograficzne autorstwa Kateriny Zisopulu, ilustrujące trzy historyczne centra kulturowe Europy: Kordobę, Konstantynopol i Akwizgran. Rozważania naukowców to kobierzec różnych, bogatych wątków, wśród nich zaś znajdziemy motywy: bizantyński, muzułmański oraz łaciński, w tym także horyzonty lokalnej perspektywy, jaką przyjmowali włodarze wielkopolscy – Piastowie. Poszczególne części wyróżnione są kolorami oraz figurami szachowymi z różnych kultur

IZABELLA 2018 – Grand Prix
w konkursie na *Wydarzenie Muzealne Roku w Wielkopolsce*
dla Akademii Genius Loci.



zenia na reguły szachowe. Mamy jednak nadzieję, że metafora gry jako nietatwego, intelektualnego przedsięwzięcia, pomoże w przybliżeniu zagadnień cywilizacji europejskiej zarówno grającym w szachy, jak i tym, którzy ich nie praktykują. Spróbujmy spojrzeć na Europę jak na niezwykle rozgrywkę, w której do królewskiej gry zasiadali różni „gracze”, angażując swoje talenty i ambicje, wnosząc na trwałe wkład w obecny wygląd „szachownicy”. Wielcy szachiści XIX wieku, z dumą podkreślając rodowód gry, powiadali: „Ex oriente lux, et ludus scaccorum”, parafrazując łacińską myśl, że ze Wschodu nadchodziło światło wiedzy i kultury, a wraz z nimi gra w szachy. Sentencja ta wybrzmi także na kartach tej książki, jednak ma ona ciąg dalszy: „ex occidente lex”, dzięki któremu pojawia się rola zachodniego prawa i wprowadzany w życie człowieka ład, zarówno ziemski, jak i duchowy. Tak też najprościej można ująć zbieżność, jaka istnieje pomiędzy szachami i Europą – w obu przypadkach na ich obecny kształt miała wpływ kultura i nauka docierająca wraz z przybyszami ze Wschodu i nowa definicja cywilizacji, jaką na tej bazie budował Zachód.

W projekcie obserwowaliśmy prawdziwe, szachowe emocje dzięki organizacji turniejów gry. Szczególnie dziękujemy sędziom prowadzącym te spotkania – Państwu Hannie i Markowi Zboroniom, mistrzowi międzynarodowemu Pawłowi Stempinowi za udział w symultanie oraz wszystkim uczestnikom rywalizującym w różnych kategoriach wiekowych, którzy licznie odpowiedzieli na zaproszenie. Te szlachetne rozgrywki, odbywające się w otoczeniu fotografii ukazujących wspomniane trzy główne centra cywilizacyjne, zwieńczone zostały niezwykleymi pucharami dla zwycięzców, wykonanymi przez Pana Tomasza Pokorskiego.

Osobną część książki stanowi forum osób zainspirowanych tematyką spotkań, które miały odwagę podzielić się swoją refleksją. Dziękujemy zatem Ewie Kleczewskiej-Witt, Katarzynie Słuchockiej, Magdalenie Siejko i Miłoszowi Pobiedzkiemu, a Janowi Słuchockiemu oraz archeologom z Rezerwatu Archeologicznego „Genius loci” za organizację warsztatów i działań edukacyjnych w trakcie turniejów.

Pragniemy również wyrazić wdzięczność Radiu Poznań, które wsparło nas przy propagowaniu naszego cyklu na falach eteru.

Intencją organizatorów jest ukazanie tożsamości europejskiej z jej swoistością i geniuszem. Spory, różne podejścia prezentowane w książce i na wystawie mają na celu uświadomienie nam, współczesnym, że przeszłość ma znaczenie. To ona kształtuje nas – Europejczyków. Kultura grecka z filozofią, Imperium rzymskie (wraz z Bizancjum), chrześcijaństwo, a nawet kultura muzułmańska miały wpływ na kształt naszej cywilizacji, którą warto znać i pielęgnować. W przeciwnym wypadku «Europa» jako cywilizacja może zniknąć.

Na stronach wewnętrznych okładki ukazujemy mosty, gdyż uważamy, że zdrowa i mądra cywilizacja musi żyć w kontakcie z innymi, choć nie zawsze jest wskazane, aby była otwarta na wszystko, co przynosi świat.

Agnieszka Stempin

Paweł Bleja



Plakat wystawy obrazów fotograficznych Kateriny Zisopulu, prezentującej trzy historyczne centra cywilizacyjne w Europie.

Cesarz [Karol Wielki] weseli się, rad jest z siebie. Zdobył Kordowę, mury zrównał z ziemią, zwałił kamienne wieże. Znaczny łup wzięło jego rycerstwo: złoto, srebro, szacowne zbroje. Nie został w mieście ani jeden poganin; wszyscy ubici albo ochrzczeni. Cesarz siedzi w wielkim sadzie; koło niego Roland i Oliwier, (...). Na białych jedwabnych dywanach zasiedli rycerze; dla rozrywki najstarsi i najmędrsi grają w warcaby i w szachy, a płocho młodź bije się w szable. Pod sosną, wpodłe krzaku głogu, ustawiono tron, cały z szczerego złota – tam siedzi król władzący słodką Francją. Broda jego jest biała, a głowa całkiem siwa; ciało piękne, postać dumna; kto by go szukał, temu nie trzeba go wskazywać. I postowie z siedli z mułów, i pokłonili mu się we czci i miłości.

Pieśń o Rolandzie

Grę tę [szachy] wynaleziono w czasach Ewilmerodaka króla Babilonu, człeka rozpustnego, nieprawego i okrutnego (...) Król ów bowiem między innymi wadami miał i tę najgorszą, że upominających go zabijał i nienawidził ganiących (...). Wynalazcą tej gry był pewien wschodni filozof, zwany przez Chaldejczyków Ksersesem, a przez Greków Filometorem, co u łacinników znaczy tyle co miłujący miarę lub sprawiedliwość. Był tak wielkiej prawości, że wolał raczej umrzeć niż, idąc za obłudą, wzgardziwszy sprawiedliwością, skończyć życie w królewskich rozkoszach. Wspomniany król gdy zobaczył tę grę, urzeczony jej pięknem i mądrością, chciał w niej uczestniczyć i się jej nauczyć (...) Filozof na to odparł, że król nie może tego uczynić, jeśli naprzód nie przybierze postaci uczącego się (...) Filozof opisując postać tablicy i szachów oraz obyczaje króla, figur i pionków i ich powinności zachęcił [króla] do poprawy, doskonalenia obyczajów i cnót.

Jakub de Cessolis, *Księga figur szachowych*

PRELEKCJE

- Agnieszka Stempin**
Szachy jako gra i metafora cywilizacji europejskiej **8**
- Marian Wesoły**
Europa – droga wschodniorzymska (bizantyńska) **21**
- Magdalena Jaworska-Wołoszyn**
Filozofia w Bizancjum – biała plama w świadomości europejskiej **31**
- Katarzyna Pachniak**
Co średniowieczna Europa zawdzięcza muzułmanom? **43**
- Dariusz Sikorski**
Renesans karoliński a przetrwanie tradycji antycznej **57**
- Agnieszka Kijewska**
Eriugena – filozof renesansu karolińskiego **69**
- Hanna Kóčka-Krenz**
Cywilizacja europejska w świetle badań archeologicznych (Ostrów Tumski w Poznaniu a inne ośrodki w Europie) **79**
- Maciej Przybył**
Europejskie horyzonty Piastów wielkopolskich **88**
- Katarzyna Stępień**
Znaczenie prawa w kształtowaniu cywilizacji **99**
- Andrzej Maryniarczyk**
Rola filozofii greckiej w budowaniu chrześcijańskiej cywilizacji Europy **109**
- Paweł Bleja**
Europa – już się zmierzcha, nadchodzi noc? **120**

WYSTAWA FOTOGRAFICZNA

- Kateriny Zisopulu**
Konstantynopol, Akwizgran, Kordoba – śladami geniusza **131**

TURNIEJE SZACHOWE

- Marek, Hanna i Marcin Zboroń**
Turnieje szachowe „Geniusz Europy” **133**
- Paweł Stempin**
„Wszyscy szachiści są artystami” **137**

ZAINSPIROWANI

- Ewa Kleczewska-Witt**
Krótka refleksja na temat pieśni „Już się zmierzcha” **138**
- Katarzyna Słuchocka**
Tożsamość codzienności **140**
- Miłosz Pobiedziński**
Obraz I z cyklu Życiorysy **142**
- Magdalena Siejko**
Bez tytułu **143**

- PIEŚŃ WAGANTÓW** **144**
- BIBLIOGRAFIA** **145**



Szachy jako gra i metafora cywilizacji europejskiej

Agnieszka Stempin
(Rezerwat Archeologiczny „Genius loci”)

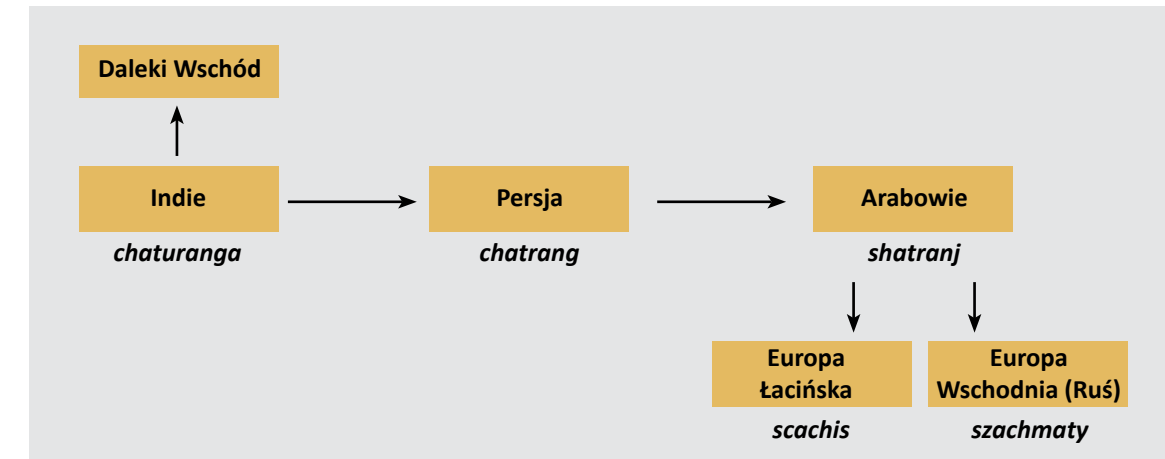
„Szachy przedstawiają wszelką władzę i cały świat... i tak zwycięstwo rycerzy, roztropność sędziów, powaga wikariuszy, stałość królowej i zgoda pionków winny być przypisane czci i sławie króla... Pionki są koroną figur, cóż bowiem uczyniłby wikariusz królewski bez rolnika, którego troską jest dostarczać doczesny pokarm? Cóż uczyniłby rycerz gdyby nie miał przed sobą kowala, który robi ostrogi, uzdy i siodła? Jakże można żyłoby bez szat, gdyby zabrakło tego co sukno robi i je sprzedaje? Cóż poczęliby królowie i królowe bez lekarzy?”

Jakub de Cessolis, ok. 1300

Szachy są kojarzone przez współczesnego człowieka z intelektualną rozrywką, symboliką kontrastu czarno-białych pól, czasami ze znanymi i podziwianymi arcymistrzami lub z analogiami do poszczególnych figur – każdy bowiem woli być „królem” niż przysłowiowym „pionkiem”. Nawet jeśli nie gramy czynnie w szachy, nie znamy ich reguł, rozpoznajemy je automatycznie i rozumiemy ich funkcję. Wszyscy zgodzimy się, że to gra, ale czy ktokolwiek z pytanych odpowiedziałby, że szachy to metafora cywilizacji europejskiej?

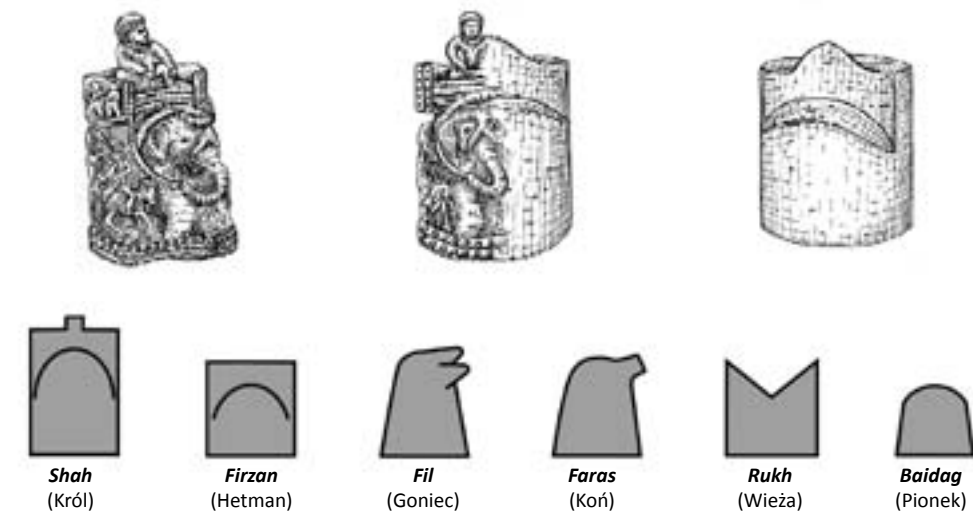
W swej klasycznej formie szachy, jako jedyna gra, posiadają przybory, które tworzą system sześciu różnych, ściśle określonych pojęć związanych z miejscem figury na wyznaczonym polu oraz jej siłą taktyczną. Różnorodność ta stała się ważnym czynnikiem, decydującym o uniwersalności gry, o jej elastyczności w dostosowywaniu do potrzeb interpretacyjnych różnych społeczności, co sprzyjało akulturacji, przy jednoczesnym bardzo wysokim poziomie wymagań intelektualnych. Szachy powstały dość dawno temu, najczęściej wskazuje się okres V-VI wieku, mają więc około półtora tysiąca lat, choć należy zaznaczyć, że nie są nestorami gatunku – wiele gier jest starszych. Obecna, nowożytna postać reguł tej gry, znana jest zaledwie od końca XV wieku, co oznacza, że przez większość swojej historii szachy rozgrywane były według zasad i w formie stworzonej na przełomie starożytności i średniowiecza. Już w 1694 roku angielski orientalista Thomas Hyde zidentyfikował Indie jako wyjściowy obszar szachów i od tego czasu ta hipoteza nie budzi większych zastrzeżeń (ryc. 1). *Czturanga* (tak brzmi najstarsza nazwa szachów) była grą wojenną, w której figury stanowiły odpowiedniki formacji wojskowych, a siła bojowa, jaką dysponowały na 64-półowej desce, odzwierciedlała rzeczywistą moc taktyczną analogicznych jednostek. Pierwsza wzmianka o szachach pochodzi z dokumentu pt. *Życie Harshy (Harshacharita)*, monarchy władającego północnymi Indiami pomiędzy 606 a 648 rokiem (Grandet, Goret 2012:23). Armie¹ dysponowały identyczny-

¹ Cztery lub dwie armie. Na ewentualność pierwotnie czwórkowego ustawienia figur wskazuje relacja z ok.1030 r. uczonego i podróżnika arabskiego Al-Biruniiego szczegółowo opisującego taką grę Hindusów. Z opisu nie wynika jednak, czy jego obserwacja dotyczyła jedynej znanej w Indiach formy szachów, czy tylko zaskakującej go odmiany (Eales 2001:29).



Ryc. 1
Schemat prezentujący kolejne etapy rozpowszechniania gry w szachy.
opr. Agnieszka Stempin

mi bierkami. Wśród nich najważniejszą stanowił władca – szach (dzisiejszy król), a następnie wezyr, czyli dowódca wojsk (dzisiejszy hetman lub królowa). Obie figury wyobrażano jako mężczyzn siedzących na specjalnych tronach, dźwiganych przez słonie (ryc. 2). Miejsca obok zajmowali wojownicy walczący na słońiach bojowych, następnie konni, a na skraju szachownicy stały rydwany bojowe. Pionki zaś wyobrażały piechotę. Poszczególne ruchy były ograniczone do mniejszej niż dziś liczby pól, istnieje również duże prawdopodobieństwo, że wówczas kolejność ruchów figur ustalano poprzez rzuty kośćmi² (Stempin 2012:74). Persowie, którzy szybko zainteresowali się szachami (tu o zmienionej nieco nazwie jako *chatrang*), włączyli je do sfery edukacji arystokratycznej, a na ich podstawie uczono także zarządzania wojskiem.



Ryc. 2
Ewolucja stylizacji figuratywnej (indyjsko-perskiej) do przedstawień abstrakcyjnych, geometrycznych (arabskich).
rys. Jolenta Kędelska

² Figury miały przyporządkowane cyfry i w ten sposób ustalano kolejność ruchów.

Drugi, bardzo istotny etap historii gry rozpoczyna się wraz z ekspansją arabską. W nowym, muzułmańskim środowisku nastąpił twórczy rozwój szachów, co było konsekwencją włączenia ich w struktury szeroko rozumianej nauki. Al-Adli, jeden z pierwszych znanych z nazwiska arabskich szachistów, zapisał: „trzy rzeczy zostały stworzone w Indiach, których żaden inny kraj nie znał, to są: księga *Kalila wa Dimna*, dziewięć cyfr, którymi można policzyć do nieskończoności i szachy” (Eales 2001:27-29; Golladay 2007:102)³. Na dworze Abbasydów praktyka szachów była częścią *âdâb*, czyli obowiązku człowieka wykształconego. To Arabowie stworzyli szachy jako czysto intelektualne wyzwanie, pozbywając się elementów losowych, i wypracowali pierwszą specjalistyczną literaturę problemistyczną, czyli formę zadań szachowych wykorzystywaną do dziś (tzw. *mansuby*). Jedną z najważniejszych modyfikacji dokonała się w dziedzinie stylistyki figur. Zmiana, jaka wówczas nastąpiła, zadecydowała o dalszych losach gry – z pierwotnych form realistycznych, a więc 32 sztuk minirzeźb, bierki przekształcone zostały do konwencji abstrakcyjno-geometrycznej (ryc. 2). Powodem tego zabiegu był obowiązujący w ortodoksyjnym islamie zakaz przedstawiania oblicza Boga oraz postaci ludzkich i zwierzęcych (czyli ożywionej rzeczywistości), co traktowane było (i jest) jako bałwochwalczy akt konkurencyjny do boskiego stworzenia⁴ (Wąs 2008:7-13). Dzięki strukturze geometrycznej figur arabskich osiągnięto uniwersalizm przekazu, a to niewątpliwie



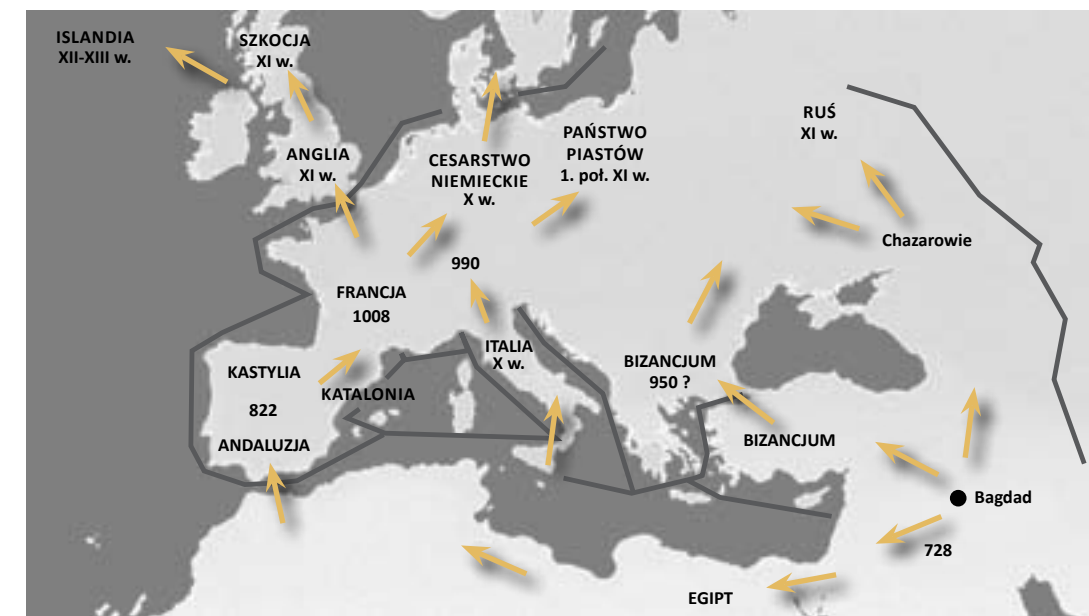
Ryc. 3
Najstarsze figury szachowe dwóch głównych nurtów stylistycznych.
 1 – Afrajab VII wiek styl realistyczny, figuratywny. (wg Eder 1994:72-74, ryc. 17-22)
 2 – Nishapur, VIII-IX wiek styl abstrakcyjny, muzułmański. (wg Fahid 2018:23)

pomogło w upowszechnieniu znajomości gry w sferach mniej zamożnych. Styl figuratywny, który generował znacznie większe nakłady pracy i wymagał wyspecjalizowanych umiejętności, uznawany był za ekskluzywny i pozostał zarezerwowany dla elity. W ten sposób, już na bliskowschodnim etapie rozwoju szachów, wykształcił się podział na dwa nurty kształtów figur. Potwierdzają to również znaleziska archeologiczne. Siedem figur z kości słoniowej, odkrytych w 1977 roku na uzbeckim grodzisku w Afrajabie (dawna Samarkanda), wykonanych zostało w stylu figuratywnym, indyjsko-perskim. Pochodzą one z okresu preislamskiego, z VII wieku i są uznawane za najstarsze, znane dotychczas figury szachowe (ryc. 3.1; Buriakow 1980:162-172; Contadini 1995:111; Fahid 2018:14). Z kolei w 1939 roku, w północno-wschodnim Iranie, w miejscowości Nishapur, znaleziono 12 najstarszych figur, wykonanych w stylu abstrakcyjno-arabskim, datowanych pomiędzy VIII/IX wiekiem (ryc. 3.2). Odkrycia te stanowią podstawowy zakres form dla najstarszej gry i źródło odniesień dla innych, późniejszych znalezisk. Pierwszą odmianę określa się stylem figuratywnym lub realistycznym, a drugą abstrakcyjnym – arabskim, geometrycznym albo muzułmańskim.

³ Najslyniejsi arabscy gracze X w., to Al-Suli, lider rozgrywek szachowych na dworze kalifa Al-Muktafiego (†946) i jego uczeń Al-Lajlaj (†970). Ten ostatni wzbudzał taki podziw, że przypisywano mu nadprzyrodzone zdolności, a nawet wynalezienie gry. Obie postaci są autentycznymi osobami, Al-Suli był członkiem tureckiej rodziny książęcej, autorem historii kalifatu Abbasydów, oraz napisał pracę o szachach. Przed nimi znanych było dwóch mistrzów szachowych Al-Adli i ar-Razi (Eales 2001:20).

⁴ Pierwsza wzmianka o ikonoklazmie w islamie zawarta jest w edykcji wydanym przez kalifa umajjadzkiego Jazida II z roku 724 (Wąs 2008:8).

Szachy w wersji geometrycznej-muzułmańskiej jako pierwsze dotarły do Europy wraz z ekspansją arabską, rozpoczynając kolejny etap rozwoju królewskiej gry. W 2. połowie IX wieku szachy znane były w emiracie Ummajadów w Kordobie i mniej więcej w tym samym czasie pojawiły się na Sycylii (Nedoma 2014:243). W Cesarstwie Bizantyńskim gra mogła być znana nieco wcześniej, bo od początku IX wieku, chociaż nigdy nie stała się tam popularna (Eales 2002:41). Źródła pisane w XI wieku potwierdzają powszechne praktykowanie gry w Italii (Bubczyk 2009:204). W Czechach znajomość szachów zarejestrowana została w 2. połowie XI wieku w anonimowej legendzie o męczeństwie św. Wojciecha, *Quatuor immensi*, (Iwańczak 2001:454). W Polsce źródła pisane o szachach wspominają bardzo późno, bo dopiero w XIV wieku, ale już z 1. połowy XI wieku znane są z wykopaliisk bierki szachowe, a jeden z najsłynniejszych europejskich kompletów figur średniowiecznych pochodzi z Sandomierza⁵ (Gąssowska 1964:148-168; Stempin 2018:31-54; 81-93). Gra przenikała na Zachód Europy przez dwie strefy transferowe: Półwysep Iberyjski i południowe Włochy (ryc. 4) i tą drogą zajmujemy się w bieżących rozważaniach, choć należy wspomnieć, że adaptacja szachów nie przebiegała w Europie jednakowo. Tereny Rusi Kijowskiej zapoznały się z szachami poprzez bezpośredni kontakt z Bliskim Wschodem, dzięki prężnie działającemu szlakowi kaspijsko-wołżańskiemu i wzdłuż Dniepru, gdzie dochodziło do relacji z Arabami, Persami i Chazarami w okresie VIII-IX wieku (Linder 1975; 1994:25). Szachy nie przeszły też na tym terenie takich zmian jak w Europie łacińskiej i do dziś, co widać w warstwie terminologicznej, kontynuują dawną formę persko-arabską (tabela 1).



Ryc. 4
Kierunki napływu znajomości gry w szachy i najstarsze jej świadectwa w poszczególnych regionach.
 (opr. A. Stempin na podstawie J.L. Cazaux 2012:56, ryc. 3)

⁵ Tematyka tego artykułu nie pozwala na szersze rozwinięcie kwestii adaptacji szachów na terenie Polski, ale jest to ciekawa i bogata problematyka, a śladów znajomości gry na tych terenach w średniowieczu zachowało się wiele. Zatem w bibliografii wskazane zostaną publikacje odnoszące się do tego zagadnienia.



| Język perski | Język arabski | Znaczenie ówczesne | Termin dzisiejszy Europa Łacińska | Termin dzisiejszy Europa Wschodnia |
|-----------------|----------------------------------|--------------------|-----------------------------------|------------------------------------|
| <i>chatrang</i> | <i>shatranj</i> | <i>szachy</i> | <i>szachy</i> | <i>szachmaty</i> |
| shah | shah | król | król | korol |
| farzin | firzan oraz firz (później vizir) | doradca | królowa | vizir (hetman) |
| pil | fil | słoń | goniec/biskup | słoń (słoń) |
| asp | faras | koń/jeździec konny | rycerz/skoczek | koń |
| rukh | rukh | wóz bojowy | wieża | ładja (tódź) |
| pujada | baidag | pieszy wojownik | pionek | pieszka |

Tabela 1
Słownictwo stosowane w poszczególnych językach na tle ówczesnego znaczenia i terminologii dzisiejszej.
Opracowano na podstawie: Eales 2001:23

Utwór *Einsiedeln Poem* inaczej określany jako *Versus de scachis*, odnaleziony w klasztorze Einsiedeln w Szwajcarii, jest najstarszym literackim świadectwem obecności szachów w Europie (Gamer 1954:739-740; Eales 2001:31-40; Bubczyk 2009:7) i datowany jest na schyłek wieku X (ok. 997 roku). Następny poemat zatytułowany *Ruodlieb* pojawia się w bawarskim klasztorze Tegernsee ok. 1050 roku i jest autorstwa tamtejszego mnicha (Eales 2001:43, 50). Teksty odkrywane w opactwach wskazują na docieranie tam ksiąg, których kompilacje i tłumaczenia dały impuls nie tylko do poznania gry w lokalnym środowisku, ale jednocześnie do budowania odmiennej od pierwowzoru arabskiego, bliższej realiom europejskim nomenklatury poszczególnych figur, a tym samym nadania jej innego charakteru, jaki gra zaczęła tu przyjmować (Eales 2001:52). Dotychczas bowiem szachami toczono wyłącznie wojnę, w Europie stanęły one z czasem odzwierciedleniem społeczeństwa. Klasztory zasłużyły się także przechowaniem w skarbcach katedralnych najstarszych i najbardziej spektakularnych okazów samych figur. Trafiły one tam dzięki donacjom, co potwierdzają katalońskie testamenty, pojawiające się w XI wieku, z których najstarszy został sporządzony przez Ermengola I z Urgell (Bubczyk 2009:116-117; Duran-Porta 2017:173) i datowany jest na lata 1007/1008. Zwyczaj darowania ekskluzywnych szachów z kryształu górskiego lub z kości słoniowej obserwujemy na trasie pielgrzymek do Santiago de Compostella (ryc. 5). Do dziś te piękne okazy rzeźbiarskie zachowały się w opactwach: Świętego Idziego (Saint-Gilles-du-Gard we wschodniej Langwedocji), benedyktyńskim klasztorze św. Piotra w Cluny (Francja) oraz kościele św. Piotra w Ager (ryc. 5) (Sant Pere d'Àger, Hiszpania)⁶. Kryształ górski zachwycał, dostrzegano jego właściwości fizyczne, świetlne i symboliczne. Pisał o nim św. Augustyn, tak tłumacząc pochodzenie: „Jest to śnieg stwardniały na lód przez wiele lat, do tego stopnia, że przez słońce ani ogień łatwo nie daje się stopić” (Kobielius 2012:121). Minerale ten przyrównywano do Trójcy Świętej lub – jeszcze częściej – do

⁶ Jest to w rzeczywistości najbardziej kompletna grupa szachów z kryształu górskiego, jaką znamy, część bierek przechowywana jest w Museum of Lleida, reszta w Muzeum Narodowym Kuwejtu (Duran-Porta 2017:180).



Ryc. 5
Trzy rodzaje figur wykonywanych z kryształu górskiego, Sant Pere d'Àger.
1 – Bez zdobnictwa, proste cięte fragmenty w kształtach abstrakcyjnych, arabskich.
2 – Rzeźbione ornamentem palmetowym i arabeską.
3 – Rzeźbione ornamentem palisadowym.
(wg Kluge-Pinsker 1991: 35-40; Fahid 2018:163)

Najświętszej Marii Panny: „Kryształ cały jest czysty i przejrzysty, nie ma w sobie żadnego cienia, żadnej ciemności. Podobnie i Najświętsza Dziewica Matka, lecz w o wiele większym stopniu błyszcząca jasną wielkością oraz dobrocią, bez zepsucia i bez skazy” (Kobielius 2012:118-119). Szachy spotykały się w ostrą krytyką Kościoła (Bubczyk 2018:160-166), ale same przybory w przypadku donacji klasztornej przestawały być elementem gry. Dzięki wtórnemu wykorzystaniu w roli *spolium*, czyli w zmienionej funkcji jako kamieni szlachetnych zdobniczych np. relikwiarze, były widoczne i podziwiane. Najbardziej znanym przykładem jest relikwiarz św. Felicjana w San Milan de la Cogolla z osadzonymi w nim kryształowymi szachami. Nie dziwi też, że eksponowanie szachów znalazło się w kręgu zainteresowań Cesarstwa Niemieckiego i tradycji nawiązującej do Karola Wielkiego. Zachowało się kilka ekskluzywnych kompletów średniowiecznych, których posiadanie przypisuje mu tradycja. Były to dary, które otrzymał od abbaszdzkiego kalifa Haruna al-Rashida. Żaden z nich nie mógł być w rzeczywistości użytkowany przez cesarza Franków, a faktyczne ich wykorzystanie nastąpiło w okresie rządów młodego cesarza Ottona III, w czasie 996-1002 roku i w nawiązaniu do idei renowacji *Imperium Romanorum*. Liczne kościelne fundacje cesarskie, wymagające relikwii, sprawiały, że tego typu drogocenne przedmioty (znajdujące się prawdopodobnie w skarbcach wcześniej) wykorzystywane były do dekorowania i wzbogacania powstających obiektów. Zespół 14 figur ze skarbcza katedry w Osnabrück to do dziś ozdoba kolekcji tamtejszego Muzeum Diecezjalnego. Niewykluczone, że stanowiły posąg cesarzowej Teofano, a po jej śmierci mogły zostać ofiarowane katedrze przez syna – Ottona III (Fahid 2018:316). Kryształowe figury szachowe użyte jako pojemniki relikwiarzowe znajdują się też w skarbcach katedralnych Halberstadt i Münster. To także donacje kościelne tego władcy, dokonane w końcu X wieku (Fahid 2018:316). Otton III znany jest z zainteresowania gram tablicowymi, co potwierdza jeden z ciekawszych epizodów dotyczących rozgrywek, jaki wydarzył się w akwizgrańskim pałaciu (Banaszkiwicz 2000:375-386). Jego następcą, Henryk II już w pierwszej swojej fundacji dokonanej w latach 1002-1014 w związku z koronacją królewską w katedrze w Akwizgranie (Aachen) użył figur szachowych w wystroju słynnej złotej ambony (ryc. 6), nakreślając przy ich udziale bogaty program ideologiczny swoich rządów (Fahid 2018:317-318).

Kolejnym miejscem, w którym figury szachowe odegrały dużą rolę, jest opactwo Saint-Denis pod Paryżem, miejsce pochówku i kultu św. Dionizego, apostoła Galii. Jeden z najważniejszych średniowiecznych zespołów figur szachowych z kości słoniowej, będący własnością tamtejszego skarbcza katedralnego⁷, dzięki imponującemu wyglądowi, eks-

⁷ Przechowywany jest obecnie w Département des Monnaies, Médailles et Antiques z Bibliothèque Nationale de France w Paryżu.



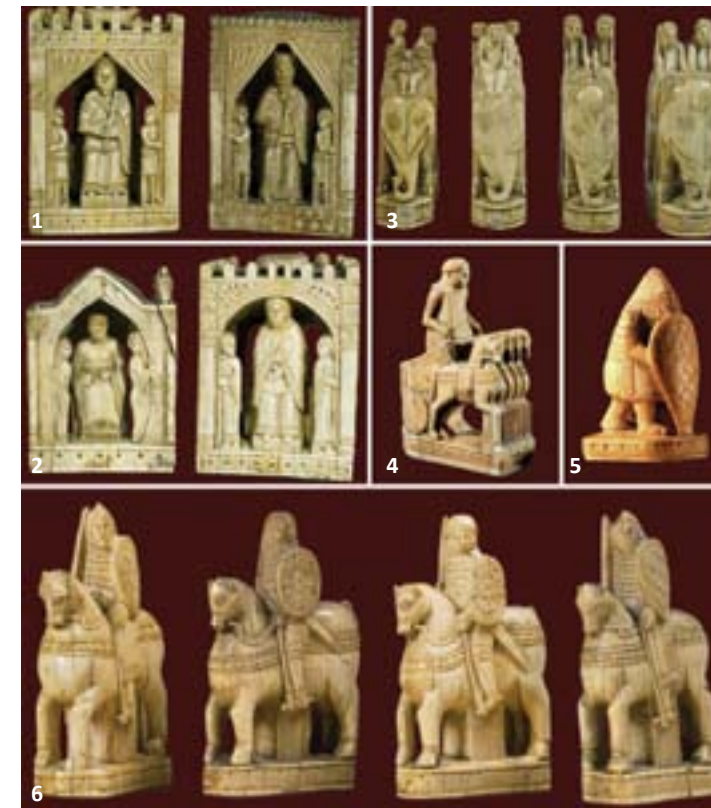
Ryc. 6
Figury szachowe jako spolia. Ambona Henryka II, Akwizgran. Kame-
ryzowana szesnastoma figurami szachowymi i jedenastoma pion-
kami, wykonanymi w stylistyce abstrakcyjnej z agatu i chalcedonu,
ułożonymi w formie krzyża, ich układ uważa się za intencjonalny.

kluzynemu surowcowi i tradycji wiążącej go z własnością Karola Wielkiego, został dołączony do innych „insygniów i ozdób królestwa”. Stało się to najprawdopodobniej za sprawą opata Sugera w okresie 1124-1129 podczas tworzenia z Saint Denis królewskiej nekropoli władców Francji (Pastureau 1990; Cortez 2011:104-112; Grandet, Goret 2012:28-29). Komplet ma formę figuratywną, choć w kilku elementach widać nawiązania do tradycji arabskiej, abstrakcyjnej. Został on wykonany w Italii, w środowisku normañskim, w warsztacie obróbki kości słoniowej w miejscowości Amalfi, nieopodal Salerno. Figury wyrażają szczególną sytuację polityczną tego regionu i stanowią kompilację postaci ze świata bizantyńskiego (król i królowe), Indii i islamu (rydwan i słonie), ale także obszaru anglo-normañskiego (rycerze konni i piechurzy) (ryc. 7). Wśród bierek pojawia się nowa osoba – królowa. Po raz pierwszy na szachownicy staje obok króla (szacha) kobieta, zajmując miejsce persko-arabskiego *vizira*, czyli królewskiego doradcy. W Europie nie obowiązywał ikonoklast, dlatego też droga powrotu do figuratywnych, realistycznych kształtów figur była otwarta, tym bardziej że

szachy doskonale nadawały się do tworzenia rozbudowanych wątków narracyjnych dzięki wielości bierek i ich gradacji. Najbardziej znanym przykładem tego nurtu jest znalezisko ze szkockiej wyspy Lewis, gdzie odkryto 93 figury szachowe wykonane w większości z kłów morsa (ryc. 8) i datowane na koniec XII lub 1 połowę XIII wieku (Caldwell, Hall 2014; 2018). Figury szachowe przedstawiające postaci określonych stanów społeczeństwa średniowiecznego są niewątpliwym wkładem Europy w rozwój gry królewskiej. W zbiorze tym znajdujemy cały przekrój społeczny od króla, królowej poprzez biskupów⁸, (którzy zastąpili perskie słonie) oraz rycerzy konnych i bardzo charakterystyczną formację pieszych wojowników skandynawskich określanych *bersserkerami*. Ich miejsce szybko zajęła wieża zamku – symbol średniowiecznego świata do dziś stojący na szachownicy. Te ekskluzywne komplety produkowane były nieopodal norweskiego Trondheim (Caldwell, Hall 2014; 2018). Od końca XII wieku rozwija się maniera podobnych przedstawień, a analogiczne bierki, znajdujące się na terenie Niemiec, Francji, Danii, Anglii, Skandynawii, jak również Polski (Holländer 2005:54-64; Niemiec 2011:171-195). Figury te będą towarzyszyły nam na kartach tej książki.

Szachownice wraz figurami są ważnym elementem fabuły literatury arturiańskiej. Pojawiają się jako gra magiczna, w której plansza służy rozgrywaniu losów bohaterów i sterowaniu rzeczywistością (Bubczyk 2009:72). Od XII wieku szachy były przede wszystkim tajemnicze, zadziwiające, znajdowały się na nich złote i srebrne figury. Utrwały wśród rycerstwa etos, w którym stanowiły bardzo ważny punkt w zakresie zajęć elitarnych. Jak czytamy w *Pieśni o Rolandzie* „[...] w wielkim sadzie; koło niego Roland i Oliwier, [...], i z nimi tylu innych: jest ich ze słodkiej Francji piętnaście tysięcy. Na białych jedwabnych dywanach zasiedli rycerze; dla rozrywki najstarsi i najmędrsi grają w warcaby i w szachy,

⁸ Obecnie tak samo określani na Wyspach Brytyjskich jako *bishops* (gońce).



Ryc. 7
Szachy kompilacyjne z opactwa Saint Denis, tzw. „Szachy Karola Wielkiego”. Kość słoniowa, XI wiek, warsztat w Amalfi.
1 – królowie; 2 – królowe; 3 – gońce (wojsko na słoniach); 4 – wieża (rydwan, wóz bojowy); 5 – pionek (piechur); 6 – skoczki (konnica).
Wg National Library of France. <http://classes.bnf.fr/echechs/explo/index.htm>
(dostęp: 12.04.2019)

a płocha młodź bije się w szable”. Kultura rycerska przejawiała się w odrębnych obyczajach, takich jak: pasowanie na rycerza, posiadanie herbu i zawołania, odpowiedniego wychowania i kierowania się wzorcami utrwalanymi w literaturze (Bubczyk 2009:19-50). Już na przełomie XI/XII wieku Petrus Alfonsi, nadworny lekarz angielskiego króla Henryka I, w dziele *De disciplina clericalis* (opartym na arabskim przekładzie perskiego VI-wiecznego poematu *Kalila wa Dimna*), sformułował szereg postulatów dotyczących umiejętności, jakie powinny cechować każdego rycerza. Jedną z nich, zaliczoną do praktycznych, była gra w szachy (Bubczyk 2009:34-35). Wśród licznych bohaterów powieści, należących do kanonu literatury europejskiej, a których nieodłącznym atrybutem były szachy, są Roland, Tristan i Izolda oraz sam król Artur czy Karol Wielki (ryc. 9; Bubczyk 2009:28-29, 86, 127, 171-172). Wzmianki o wspaniałych kompletach szachowych podziwianych również przez rycerstwo znajdujemy w literaturze. Z omawianymi powyżej szachami „Karola Wielkiego” z opactwa Saint Denis, wiązany jest ustęp w utworze *Romance de Persival* Chretien de Troyes z ok. 1181-1191 roku, w którym rycerz Gauvain używa szachownicy jako tarczy, upuszczając ogromnych rozmiarów figury szachowe z kości słoniowej (Cordez 2011:114).



Ryc. 8
Szachy ze szkockiej wyspy Lewis. XII/XIII wiek.



Ryc. 9
Manuskrypt *Romans of Aleksander*, fragment bordiury.
 (<http://bibliodysey.blogspot.com/2009/09/romance-of-alexander-great.html>) (dostęp: 07.07.2019)

Historia szachów to również w dużej mierze historia koloru, jego rozumienia i symboliki. Pozornie problematyka jest oczywista, trudno bowiem o bardziej sugestywny obraz niż czarno-biała szachownica. Jednak poczucie takiego kontrastu, jednoznaczne dla dzisiejszego odbiorcy, ukształtowało się dopiero na przełomie XII i XIII wieku. Podłoże, na którym odbywały się rozgrywki szachowe, rejestrowane przede wszystkim w ikonografii oraz wyobrażeniach towarzyszących architekturze (witrażach, polichromiach, zdobieniach posadzkowych), zawierało się w trzech barwach: czerwieni, bieli oraz czerni, a także w czwartym wariacie, szczególnie często obecnym w najstarszym okresie, mianowicie szachownicy monochromatycznej. I tak – czerwień – to symbol koloru w sensie nadania barwy (każdej, nie tylko czerwonej), biel to brak barwy w znaczeniu czystości, naturalności, natomiast czerń w starszych okresach była oznaką zbrukania (Pastoureau 2013:18). Nadawanie przedstawieniom wczesnych szachownic kontrastu czerwono-białego nie było czym innym, jak informacją o podziale na pola barwione i bezbarwne. W okresie jednego stulecia – od połowy XII do połowy XIII wieku takie postrzeganie opozycji kolorystycznej się kończy (ryc. 10). Najczęściej przyczyna tej zmiany upatrywana jest w zwiększonym dostępie do starożytnych traktatów dotyczących kolorów; teksty te wprowadzono do dyskursu intelektualnego dzięki intensywnie rozwijającemu się ruchowi translatorskiemu głównie dzieł Arystotelesa⁹. Nowe definiowanie i klasyfikacja kolorów skutkowało odczytaniem czarnego jako barwy ascezy i pokory, a biel i czerń stają się skrajnymi biegunami postrzegania kontrastu, charakterystycznymi do dziś (Pastoureau 2006:312). Swoje odzwierciedlenie znalazły szachy w symbolice gry ze śmiercią (ryc. 10.4) w malarstwie, a w bliższych nam czasach również w filmie (*Siódma pieczęć* Ingmara Bergmana). Zmiany w postrzeganiu barw królewskiej gry czytelne są także w miejscach odwiedzanych powszechnie-

⁹ Traktat *De coloribus*, który zdobył dużą popularność w średniowieczu, nie był autorstwa Arystotelesa ani Teofrasta, jak wówczas sądzono, a jedynie któregoś z późniejszych uczniów Stagiryty, ale przyczynił się do upowszechnienia linearnej klasyfikacji kolorów (Pastoureau 2013:37)



Ryc. 10
Barwa szachownic.
1 – Pałac królów normańskich na Sycylii – Capella Palatina w Palermo, konsekracja 1140 r., scena dwóch muzułmanów grających w szachy – najstarsze malowidło poświęcone tej grze w Europie. (wg Chicco 1981:7)
2 – San Savino, Piacenza, mozaika podłogowa. W lewym, dolnym rogu umieszczono scenę gry w szachy symbolizującej sprawiedliwość. (Tronzo 1977:15)
3 – Otranto, mozaika podłogowa z szachownicą symbolizującą walkę dobra ze złem. (fragment, wg Wikimedia Creativ Comons [dostęp 10.07.2019 r.])
4 – Kościół w Täby (Szwecja) Polichromia Alberta Pictora, śmierć grająca w szachy (ok. 1480). (wg Domena publiczna: <http://digitalmuseum.se/011013840748> [dostęp: 07.07.2019])

nie i dostępnych dla ogółu, jak na przykład we włoskich kościołach. Z kaplicy pałacowej normańskich władców Sycylii w Palermo (1130-1143) pochodzi polichromia ze sceną przedstawiającą muzułmanów grających w szachy na jednobarwnej szachownicy (ryc. 10.1). Deska czerwono-biała wykonana z okresie 1163-1165, wyobrażona jest na mozaice podłogowej katedry w Otranto, gdzie pozbawiona figur stanowi symbol ścierania się dobra i zła (ryc. 10.3). Wspaniały przykład opozycji czarno-białej prezentuje tematyka przedstawiona na posadzce kościoła San Savino z Piacenzy (ryc. 10.2). Mozaika zdobiąca chór świątyni ukazuje świat ziemski i cechy warunkujące panujący w nim ład. Umieszczono tam scenę gry w szachy, stanowiącą alegorię życia zgodnego z prawem, w przeciwieństwie do gry w kości będącej przyczyną zła. W ten sposób gry zostały włączone w system ukazywania postaw etycznych, obrazowania dekalogu, dzięki metaforze *Discordie* (niezgody) oraz *Concordie* (zgody i braterstwa), czyli odwiecznej walki cnót i wad (Smoláková 2011:574). Wykorzystanie gry w intelektualnym nurcie nauki Kościoła potwierdza nieliczna grupa figur szachowych, wykonywanych w specjalistycznych pracowniach obróbki kości słoniowej (i kłów morsa) w Kolonii i Paryżu, w połowie wieku XII (ryc. 11). Okazy stylistyki abstrakcyjnej arabskiej, pochodzące z terenów bliskowschodnich, datowane na VIII-IX wiek wykorzystywano wtórnie, wykonując na nich serie rzeźb przedstawiających sceny biblijne (Camber 2005:38-58).



Ryc. 11
Opis na stronie 18



3

Ryc. 11 c.d.

Narracyjne figury szachowe o treściach biblijnych, rzeźbione wtórnie w połowie XII wieku na okazach bliskowschodnich.

1 – Wieża, Frankfurt, kość słoniowa. Sceny z życia Hioba i celebrowanie Eucharystii, str. 17

(wg Camber 2005:40)

2 – Goniec, Kolonia, 3. ćwierć XII wieku, kiel morsa, głowy Adama i Ewy wykonane na symbolicznych kłach, str. 17

(wg Camber 2005:41)

3 – Wieża, Paryż-Luwr, kość słoniowa, XII wiek. Scena kuszenia w raju oraz wojna jako konsekwencja grzechu pierworodnego

(fot. Muzeum w Luwrze)

W środowisku zakonnym powstał również jeden z najbardziej znanych moralitetów średniowiecznych, *Liber de moribus hominum ac officiis nobilium sive super ludo scaccorum* (tzw. *Księga figur szachowych*; Hojdis 2000:77-110; Karłowska-Kamzowa 2000). Napisany został około roku 1300 przez genueńskiego dominikanina Jakuba de Cessolis i doczekał się ponad 200 odpisów¹⁰, co oznacza, że jego popularność w kopiowaniu była konkurencyjna z Biblią. Angielska wersja tego dzieła wydana przez Williama Caxtona, *The Booke and Playe of Chess* (1474), była jedną z pierwszych książek drukowanych w języku angielskim (Hojdis 2000:80). Figury szachowe w funkcji miniaturowego obrazu społeczeństwa, odgrywały rolę dydaktyczną i wpisane zostały w dominikański wykład teorii pamięci, gdyż *memoria* służyć miała w tym wypadku etyce, budując mądrość – jedną z czterech cnót kardynalnych (Hojdis 2000:81). Księga służyła dominikanom w pracy kaznodziejskiej, stanowiąc osnowę wątków kazań ukazujących wiernym wzorce relacji społecznych, w których każdy znajduje swoje miejsce i każdy jest ważny. Porównania między społeczeństwem, a szachami były znane wcześniej, łatwo odnajdywano analogie między głównymi mieszkańcami zamków, ale brakowało średniowiecznych *laboratores*, czyli świata pracy. Cessolis rozszerzył polityczną metaforę i chociaż wszystkie pionki w szachach wykonują ten sam ruch, to scharakteryzowano każdy z nich osobno, aby mogły reprezentować różne profesje (O’Sullivan 2012:3-4).

Literatura szachowa rozwijała się w średniowieczu bardzo dynamicznie, przy czym niektóre pozycje były powszechnie kopiowane jak wspomniana *Księga figur szachowych*, inne były pojedynczymi egzemplarzami tworzonymi na potrzeby jednego władcy. Przykładem tego ostatniego gatunku jest *El Libro de los juegos: acedrez, dados y tablas* (*Księga o grze w szachy, kości i tabula*), manuskrypt króla Kastylii i Leonu Alfonsa X Mądrego, ukończony w Sewilli w 1283 roku (ryc. 11; Golladay 2007; Schädler 2009). Jest to najcenniejsza średniowieczna pozycja zawierająca opisy znanych wówczas gier, z bogatą stroną ikonograficzną i rozwiniętą problematyką szachową. Hierarchię rozgrywek, będących alegorią ludzkich wyborów, zaprezentowano w formie legendy. Opowiada ona o królu, który chcąc poznać, co w życiu człowieka jest najcenniejsze, poprosił różnych mędrców o wyjaśnienie. Pierwszy uznał za gwarancję szczęścia intelekt, drugi – sprzyjający los, a trzeci połączenie tych dwóch elementów. Król nakazał sporządzenie gier, które zobrazują te odpowiedzi. I tak

¹⁰ Znanych do dziś nie tylko w wersji łacińskiej, ale także z licznych przekładów na języki narodowe (Iwańczak 2001:623-634)

powstały szachy jako gra rozumowa, kości zależne wyłącznie od kaprysu fortuny oraz *tabula*, czyli gry tablicowe łączące spryt i los. Alfons X, uznawany za pierwszego króla humanistę, szachy umiłował sobie w szczególny sposób, postrzegając je jako odbicie realiów politycznych i alegorię wyzwań stojących przed władcami przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, widząc w nich nie grę, a „zwierciadło rzeczywistości” (Fajardo-Acosta 2015:489).

U podstaw powstania szachów legła potrzeba zobrazowania głębokich i rozbudowanych metafor. Reprezentowały one początkowo świat zmagania wojennych, później obrazowały społeczeństwo i jego hierarchiczne struktury, stanowiąc „teatr świata w miniaturze” (Wollesen 1990:282). Benjamin Franklin w 1786 roku przekonywał, że „życie jest formą szachów, mamy wiele do zdobycia, a także mamy wielu konkurentów lub przeciwników, z którymi trzeba się zmagać, spotyka nas wiele dobrych i złych wydarzeń, które często są skutkami naszej roztropności lub wręcz przeciwnych cech. Grając w szachy, możemy się uczyć żyć” (Standage 2002:39). Garry Kasparow w swojej książce przewrotnie konstatuje, że to „życie naśladuje szachy” (Kasparow 2008).



Ryc. 12

Gra w szachy prezentowana królowi. *Libro de los Juegos*. Ms F17v. Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.

(wg Schädler, Calvo 2009:106, problem 18)



Europa – droga wschodnio-rzymska (bizantyńska)

prof. Marian A. Wesoły
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Wbrew temu, w co można by wierzyć na podstawie pobieżnego wejrzenia w historię, nigdy nie istniała jedna Europa znakomicie prosperująca i druga skazana na ubóstwo: w pierwszym tysiącleciu naszej ery to Europa Wschodnia była spadkobierczynią sławnej przeszłości Rzymu. Była najbardziej wykształcona i rozwinięta, podczas gdy Europa Zachodnia – którą historia ostatnich stuleci każe nam uważać za miejsce najbardziej rozwiniętej gospodarki, najpotężniejszych państw i cywilizacji o największym oddziaływaniu – tkwiła w opóźnieniu barbarzyństwa i prymitywizmu.

René Rémond

A co najważniejsze, chcę wszystkim uzmysłwić, że współczesny świat Zachodu, który wziął swój początek w Europie, nie mógłby zaistnieć bez osłony i inspiracji ze strony tego, co działo się dalej na wschód, w Bizancjum.

Judith Herrin

Europejska historia kultury jest historią odwrotnej adopcji: Europa zaadoptowała sobie przodków, postąpiła tak, jak gdyby jej rodzicami byli Grecy i Rzymianie. A była to tylko półprawda, a właściwie całkowita nieprawda. Prawowitym następcą starożytnej Grecji było Bizancjum. Drzewo genealogiczne Europy zostało po prostu zmyślane. Jednak przybrani przodkowie stali się dla Europy szansą.

Rémi Brague

W trzech powyższych cytatach, zaczerpniętych z nowszych opracowań (zob. załączoną Bibliografię), wyrażone są pewne tezy historyzoficzne, które tutaj zwięźle rozwiniemy w aspekcie dziedzictwa kulturowego Europy. Pierwszy z tych cytatów pochodzi z Przedmowy do świetnej syntezy *Historii Europy* pod red. Jeana Carpentiera i François Lebruna (1994). Oprócz tej syntezy podstawowa jest dla nas książka Christophera Dawsona, *Tworzenie się Europy* (2000), zwłaszcza jej Część druga: *Przewaga Wschodu*, z której polecamy rozdz. VI *Cesarstwo chrześcijańskie i powstanie kultury bizantyjskiej*, oraz rozdz. X *Renesans bizantyjski i odrodzenie cesarstwa wschodniego*.



Drugi wymowny nasz cytat pochodzi z nader instruktywnej poznawczo książki Judith Herrin, *Bizancjum. Niesamowite dziedzictwo średniowiecznego imperium* (2009), którą tu szczególnie polecamy, ukazując wiekopomny wkład Bizancjum w ocalenie i kulturę humanistyczną zachodniej Europy.

Równie istotny jest dla nas sens trzeciego cytatu z artykułu *Europa i barbarzyństwo*, zamieszczonego w zbiorze pt. *Nowa jedność Europy?* (2001:13-22), którego autorem jest francuski historyk filozofii Rémi Brague. Otóż inspiracją do niniejszego ujęcia kwestii jest oryginalna w swej wymowie książka tegoż autora pt. *Europa, droga rzymska* (1992; polski przekład 2012). Droga rzymska Europy była w swej istocie ekscentryczną, czyli przejętą z zewnątrz i wtórną kulturą, której się nie dziedziczy, a którą można wypracowywać z dorobku tradycji i pamięci kulturowej.

Wszelako uczonego francuski nie uwzględnił w tym drogi wschodniorzymskiej (bizantyńskiej) ani w ogóle prawosławnej i słowiańskiej, a historiozoficzna świadomość takiej byłaby dla nas alternatywnym wyznacznikiem europejskości. W takiej perspektywie właściwie brak nowszych opracowań. W minionym wieku wybitnym badaczem stosunków kościelnych Rzymu i Konstantynopola oraz Bizancjum i Słowian w historii i cywilizacji europejskiej był czeski katolik Francis Dvornik (zob. Bibliografię). W prawosławnym wymiarze traktuje o tym ks. archimandryta Warsonofiusz (Doroszkiewicz) w książce pt. *Dzieje Wschodnich Rzymian* (2015).

Mnóstwo jest publikacji zachwalających Europę jako zachodnią cywilizację techniki i dobrobytu, wszelako niewiele w tym refleksji nad wartościami pamięci kulturowej i filozofii wschodnich Rzymian. Szkicując tę tytułową kwestię: „Europa – droga wschodniorzymska”, za oś dramatyczną przyjęliśmy odwieczną kontrawersję łańskiego Zachodu i bizantyńskiego Wschodu, co kładzie się cieniem na obliczu Europy do dzisiaj. Rzecz przedstawimy zwięźle w kilku zaledwie wątkach historiozoficznych, z odesłaniem w szczegółach do ważniejszej literatury przedmiotu. Wpierw trzeba wspomnieć o niebywałej mistyfikacji w samej nazwie, z którą trzeba się jakoś uporać.

Bizancjum, bizantyński – przeinaczenie i pogarda już w samej nazwie

Potoczne rozumienie nazw „Bizancjum”, „bizantyński”, skażone było ideologiczne i podwójnie nieadekwatne. Po pierwsze, dotyczy trwającego ponad tysiąc lat Cesarstwa Wschodniorzymskiego, które nigdy nie istniało pod taką nazwą: Bizancjum, a – po drugie – do nazwy tej przyłgnęły w językach nowożytnych zgoła pejoratywne konotacje. Pogardliwe nastawienie do Bizancjum nie jest czymś nowym, ale pochodną tego, jak już w zachodnim średniowieczu postrzegano Cesarstwo Konstantynopola. To było Imperium Romanum (Orientale), zwane po grecku Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων. Jego obywatele zwali się Rzymianami (Romaioi) i tak też, a nie „Bizantyńczykami”, nazywały ich ludy ościenne: Persowie, Saraceni, Arabowie, Turcy i Słowianie.

Natomiast zachodnioeuropejskiej mentalności trudno było przyswoić istnienie Cesarstwa Rzymskiego, i to chrześcijańskiego, stąd w średniowieczu nazywano ich „Grekami”, co było podówczas pogardliwym określeniem. Od czasów zaś nowożytnych przywołano dawną pogańską nazwę Konstantynopola, czyli Βυζάντιον (grodu założonego nad Bosforem w VII wieku przed Chr.), aby to upadłe cesarstwo tak określać, zastępując nazwę całości przez część (*pars pro toto*). Gród Bizancjum nazwany został Konstantynopolem (IV wiek po Chr.) od imienia cesarza neofity, za którego sprawą chrześcijaństwo stało się oficjalne. Nośną i skuteczną mistyfikacją był powrót do pogańskiej nazwy dla określenia tego Rzymskiego Cesarstwa, aby dalej z pogardą traktować jako „bizantyńskie” wszystko to, co najgorsze w historii i polityce: walkę

o władzę, intrygi, despotyzm, korupcję, nikczemność, zniewieściałość, ceremonialność i przepych, wschodnią przeklętą i zgniłą cywilizację, której należał się marny koniec. Takie pejoratywne konotacje nadało Bizancjum zachodnie Oświecenie (Gibon, Wolter), urabiane i później (Hegel, Lecky), a nawet w czasach nowszych, gdy naukowa historiografia dokonywała już zadziwiającej rewizji w tej dziedzinie, dawne przesady i oceny jeszcze bywały powtarzane, zwłaszcza obłądne spekulacje Feliksa Konecznego (zob. Dąbrowska 2015:313-330).

Na podstawie wielu ostatnich publikacji możemy obecnie korygować dawny i odkrywać nowy obraz dziejów i kultury Bizancjum. Niezależnie od wspomnianych przeinaczeń nie sposób wyzbyć się dziś tych określeń „Bizancjum”, „bizantyński”, które weszły już na trwałe także do naukowej historiografii w tym umownym i pozytywnie zrewidowanym sensie.

Bez Bizancjum nie byłoby chrześcijańskiego Zachodu Europy

Wskutek barbarzyńskich inwazji oraz ekspansji islamu nastąpił dramatyczny podział późnoantycznego świata na trzy nierówne i skonfliktowane z sobą części. Podbijana wciąż i niestabilna część zachodnia upadłego Cesarstwa Rzymskiego z Italią, Galią i Germanią przyjmie w następstwie nazwę Europy. Wschodnia część Cesarstwa Rzymskiego ze stolicą w Konstantynopolu przetrwała przez całe średniowiecze, tracąc z czasem terytoria zagarniane najpierw przez Arabów i Latynów, a później ostatecznie przez Turków (1453). Trzecią ogromną częścią był muzułmański Wschód, Południe i Zachód, rozciągający się od Persji, Syrii i Egiptu poprzez wybrzeże Afryki daleko w głąb Hiszpanii. Dla ludzi średniowiecza ziemia dzieliła się na te trzy napierające na siebie części (Azję, Afrykę, Europę) i każda z nich postrzegana była jako obszar religijny.

W takiej konfiguracji geopolitycznej powstanie i niezwykle dynamiczna ekspansja islamu stanowiła ogromne zagrożenie dla chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu. Bez osłony ze strony Bizancjum północno-zachodniej części świata śródziemnomorskiego nie byłoby chrześcijańskiego Zachodu Europy w takiej postaci, w jakiej przetrwał w średniowieczu. Gdyby już w ósmym wieku po zajęciu Aleksandrii, Jerozolimy, Damaszku i Bagdadu, także Konstantynopol został zdobyty przez muzułmanów, otworzyłoby im to drogę do szybkiego podboju i islamizacji Bałkanów, Italii wraz z Rzymem i zapewne reszty zachodniej Europy. Konstantynopol stanowił bastion przeciwko islamowi, zapewniając przetrwanie łańskiego chrześcijaństwa, sam z czasem zewsząd oblegany nie doczekał się pomocy zachodniej i uległ nawale tureckiej.

Konstantynopol był najwspanialszym, najbogatszym i najbardziej cywilizowanym miastem w ówczesnym świecie. Cesarstwo to stanowiło największą potęgę gospodarczą, militarną i kulturową w południowo-wschodniej Europie, z pałacami Italii i Sycylii, w Azji Mniejszej i na Bliskim Wschodzie. Hagia Sophia i inne kościoły, hipodrom, pałace, kolumnady, rynki, porty, cysterny, potężne mury i fortyfikacje wzbudzały zachwyt i zazdrość wrogich sąsiadów atakujących „królową miast” ze wszystkich stron. To była chrześcijańska twierdza skazana przez los na obronę przed napierającymi hordami najeźdźców – Wizygotów, Hunów, Persów, Arabów, Normanów, Latynów i Turków, a także Bułgarów, Słowian i Rusów.

Wiekopomną zasługą Bizancjum było nie tylko ocalenie przed islamem zachodniej Europy, ale też kulturowe i cywilizacyjne jego oddziaływanie, o czym dalej wspomnimy.

Dramat rozłamu Cesarstw i Kościołów

Rozdział Imperium Romanum na Zachodnie i Wschodnie oraz późniejszy rozłam ich Kościołów (prawosławie –



katolicyzm) – wszystko to różnicowało i z czasem nieprzyjaźnie nastawiło do siebie obydwie cywilizacje chrześcijańskie z konsekwencjami trwającymi do dzisiaj. Zarzewie tego rozłamu i nieprzewyciężenie schizmy wschodniej należą do najsmutniejszych kart europejskiej historii.

Wschód był bardziej schryścianizowany niż łaciński Zachód i pozostawał pod wpływem myśli greckiej, pasjonującej się teologicznymi spekulacjami. Stosunki polityczne i kościelne między starym i nowym Rzymem stawały się napięte wskutek różnic kulturowych, językowych i etnicznych. Ukształtowanie i ugruntowanie chrystianizmu nastąpiło dzięki jego hellenizacji i soborom powszechnym odbywanym na Wschodzie. Za sprawą cesarza Konstantyna chrześcijaństwo stało się oficjalne (od 313) i dookreślone w dogmacie Trójcy Świętej na soborze Chalcedońskim (451). Wypracowano oryginalny nurt greckojęzycznego chrystianizmu jako ortodoksję – prawosławie: wiarę w Trójcę Świętą, biblijne objawienie, Ewangelię i naukę Kościoła. Kolejne sobory odbywane po grecku, zwykle z niewielkim przedstawicielstwem łacińskiego Zachodu, zmagaly się przez stulecia z wieloma herezjami chrystologicznymi, ikonoklazmem, a później z antagonizmami między Kościołem rzymskim i greckim, choć dążono do jedności całego chrześcijaństwa (zob. Cunningham 2006). Wystąpiły też językowe różnice w podejściu do chrystianizmu; od połowy IV wieku Kościół zachodni przeszedł na łacinę, stąd jedni i drudzy już niewiele się rozumieli, gdyż greka poszła w zapomnienie (o znajomości greki w łacińskim średniowieczu zob. Berschin 2003).

W teokratycznym cesarstwie Konstantynopola w organizację Kościoła była prawnie wkomponowana świecka kura-tela. Wszelako z gruntu nietrafne jest nazywanie tego „cezarpapizmem”; cesarz bowiem był osobą świecką bez święceń kapłańskich i nie mógł oficjalnie kierować Kościołem, a w sprawach spornych decydował zwykle patriarcha i duchowni. Natomiast upadłe Cesarstwo Rzymskie na Zachodzie przeszło we władanie barbarzyńców, którzy przyjmowali arianizm potępiany przez sobory ekumeniczne. Biskup Rzymu miał znacznie mniejsze poparcie władzy świeckiej i zmuszony był do negocjacji z najeźdźcami, nie mówiąc już o dotkliwym konflikcie germańskiego cesarstwa z papieżem.

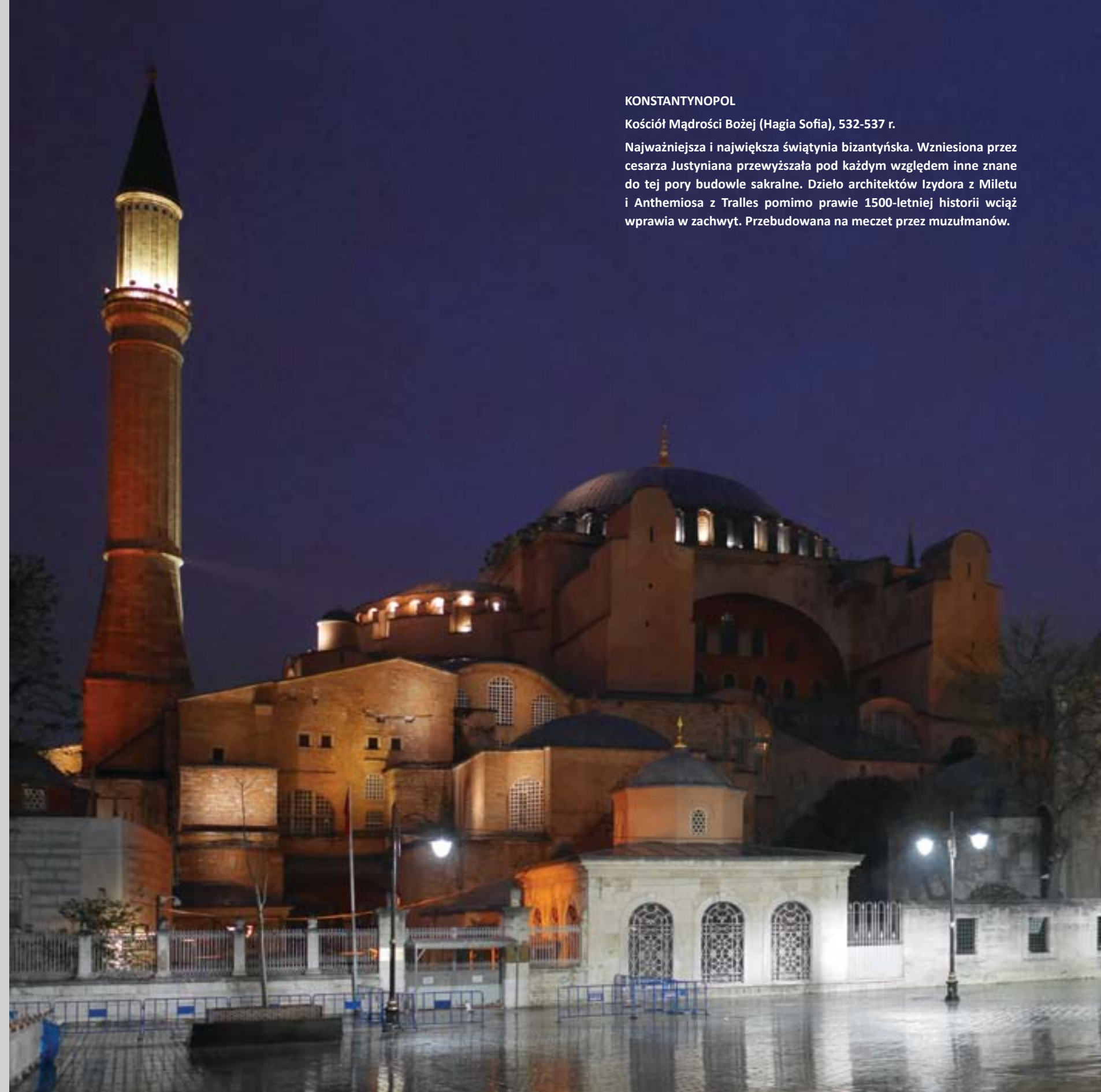
Szczególnie od połowy IX wieku wskutek rywalizacji o dominację kościelną w Italii i na Bałkanach (chrystianizacja Bułgarii i Moraw) między Rzymem i Konstantynopolem uwidoczniły się antagonizmy i konflikty wyznaniowe, nazwane w pierw schizmą Focjusza (867), a później schizmą Kelulariosa (1054). Przedmiotem sporów była dodana na Zachodzie do wyznania wiary formuła *Filioque* (Duch Święty pochodzi nie tylko od Ojca, ale i od Syna), jakość chleba w Eucharystii (przaśnego czy zakwaszanego), celibat księży, a także pentarchia, czyli uznanie oprócz Rzymu i Konstantynopola patriarchatów Jerozolimy, Aleksandrii i Antiochii. Zasadniczym jednak zarzewiem schizmy wschodniej nie były różnice teologiczne i rytualne, ale rywalizacja i zatargi polityczne wraz z rosnącą dominacją Zachodu i kurczącym się terytorialnie Bizancjum (zob. Runciman 1963; Chadwick 2009).

Szczególnie zaś zachodnie wyprawy krzyżowe spotęgowały napięcia i wzajemną nieufność chrześcijan obydwu Kościołów. Bizantyńczycy, których łączyły wciąż więzi duchowe z Ziemią Świętą, nie potrafili zrozumieć intencji religijnych krzyżowców dążących do jej militarnego zdobycia. Krzyżowcy napotkali podejrzliwość i chłodne przyjęcie, traktując to jako zlekceważenie ich pobożnych intencji. W czwartej krucjacie zdradziecko napadli oni na Konstantynopol (1204), dokonując rzezi mieszkańców, świętokradztw, grabieży relikwii i skarbów, palenia ksiąg. Naoczny świadek i ofiara tych wydarzeń, dziejopis Niketas Choniates, stwierdził, że „Sami Saraceni są dobrzy i litościwi w porównaniu z tymi ludźmi, którzy noszą krzyże Chrystusowe na ramieniu” (zob. Gregory 2008:290).

KONSTANTYNOPOL

Kościół Mądrości Bożej (Hagia Sofia), 532-537 r.

Najważniejsza i największa świątynia bizantyńska. Wzniesiona przez cesarza Justyniana przewyższała pod każdym względem inne znane do tej pory budowle sakralne. Dzieło architektów Izydora z Miletu i Anthemiosa z Tralles pomimo prawie 1500-letniej historii wciąż wprawia w zachwyt. Przebudowana na meczet przez muzułmanów.





W szczegółach odsyłamy do dramatycznej relacji Roberta de Clari ze zdobycia Konstantynopola, cytując tutaj jedynie wymowny fragment, jakie święte relikwie złupione zostały z przepięknej marmurowej kaplicy (m.in. Korona Ciernio-wa i Całun nazwany później Turyńskim).

„Wewnątrz tej kaplicy znaleźli wiele bogatych relikwii, tam znaleźli dwa kawałki Krzyża Pana grubości ludzkiej nogi, a długiej około pół tuaza [ok. 1 m.], a potem znaleźli żelazne okucie od kopii, którą przebito bok Naszego Pana, i dwa gwoździe, jakimi były przybite jego ręce i nogi; a potem w jednym kryształowym naczyniu znaleźli wielką część jego krwi; tam znaleźli także tunikę, w jaką był odziany [Pan] i którą ze niego zdjęli, kiedy wiedli na górę Kalwarii; znaleźli błogosła-wioną koronę, jaką był ukoronowany, a miała tak ostre kolce z morskiej trzciny jak żelazne szydło. I znaleźli część odzienia Naszej Pani, i głowę świętego Jana Chrzciciela, i tyle innych bogatych relikwii, że nie mógłbym wam ich przeliczyć ani opowiedzieć po prawdzie.” (Rober de Clari 2017:77-78).

Ponadpółwieczne panowanie łacinników (1204-1261) doprowadziło do gospodarczej i politycznej degradacji Kon-stantynopola, przyspieszając jego ostateczną klęskę w nawale tureckiej (1453), a także pogrążając we wzajemnej zawiści i wrogości dwa chrześcijańskie światy. Negocjacje i próby zawarcia unii następnych dwustu lat spełzły na niczym (zob. Chadwick 2009). Nawet w obliczu tureckiego jarzma nie doszło do zrealizowania unii florenckiej (1439) z Kościołem Rzymskim. Przysłowiowe stało się do dzisiaj powtarzane w Helladzie powiedzenie: „Lepszy turban turecki niż tiara papie-ska” (zob. Herrin 2009: 348-359).

Typową postawą dla ludzi Zachodu była podejrzliwość i zawiść wobec bogactw i duchowości prawosławnej, uzna-wanej za schizmatyczną i heretycką. Zapewne postawa ta wynikała też ze skłonności Bizantyńczyków do uważania się za Rzymian kulturowo i obyczajowo lepszych. W obliczu zagrożeń i zagłady powracali oni do helleńskiej przeszłości w literaturze i filozofii, zwłaszcza za dynastii Paleologów (zob. *Paleologowie* 2011). Rekompensaty za niewolę, wyzysk i prześladowania szukali w rozpamiętywaniu swego dziedzictwa kulturowego, w oryginalnym zgłębianiu antycznych tekstów, znanych łacinnikom tylko częściowo i co najwyżej za pośrednictwem przekładów.

Graecum est, non legitur – To po grecku, tego się nie rozumie

Poziom kultury elitarnej odróżniał Bizancjum od średniowiecznego Zachodu w sferze edukacyjnej, prawnej i religij-nej. Ta najbardziej żywotna i doniosła, a zarazem najslabiej znana kultura łączyła w sobie elementy antyczne i chrześci-jańskie. Cesarstwo to rozkwiatało w okresie, gdy Europa Zachodnia pogrążyła się w barbarzyństwie, gdzie zniknęła na kilka stuleci cywilizacja pisma, czemu towarzyszyło zatracenie greki i związanej z tym świeckiej edukacji.

Tymczasem w Bizancjum istniała ciągłość kulturowa z późnym antykiem. Świecka edukacja (*enkyklios paideia*) słu-żyła kształceniu administracji cesarskiej i kościelnej. Podstawą były tradycyjne dyscypliny (*trivium*: gramatyka, retoryka, dialektyka; *quadrivium*: arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka), a na wyższym poziomie prawo, medycyna i filozofia. Dzięki temu zachowano tam prawo rzymskie, i to w formie na nowo skodyfikowanej. Wyższe wykształcenie dawała wszechnica Konstantynopola, w której nauczali światli mistrzowie zwani „konsulami filozofów”, jak Psellos, Italos i Eustratios. Cesarstwo teokratyczne, głęboko pobożne i natchnione teologicznie, utrzymało tam nauczanie w całości świeckie, które nie kolidowało z nauką Kościoła, jeśli nie naruszano prawosławnego odróżnienia mądrości wewnętrznej (duchowej) od wiedzy zewnętrznej i użytecznej o świecie.



Prawosławie wycisnęło piętno na całej cywilizacji, zwłaszcza w sztuce i literaturze. Choć wszyscy byli chrześcijana-mi, wielu zajmowało się naukami świeckimi, łącznie z filozofią, której nie traktowano, jak na Zachodzie, jako „służebnicę teologii”. Było to społeczeństwo ludzi wykształconych z przywiązaniem do rzymskich tradycji, prawosławia i helleńskiego dziedzictwa, krzewiące i przechowujące tym samym antyczne piśmiennictwo. Trwanie Cesarstwa w czasach wojen i prze-wrotów możliwe było dzięki edukacji, która wykształciła światłych obywateli i urzędników, wspierała ludność na duchu.

Bizancjum miało charakter wieloetniczny, lecz grecka kultura i język uchodziły za najważniejsze. Wschodnich Rzy-mian ukształtowanych przez ortodoksję od średniowiecznego Zachodu odróżniały żywe pozostałości kultury antycznej. Prawie przez całe średniowiecze byli oni bogatsi, bardziej wykształceni i cywilizowani niż zachodni Europejczycy, którzy długo nie rozumieli języka greckiego i ducha prawosławia z zapleczem antycznym.

Europa Zachodnia dopiero od XIII wieku dzięki powstałym uniwersytetom i scholastyce nauczającej sztuk wyzwolonych (*artes liberales*) wykształciła ludzi światłych sięgających w przekładach do antycznej myśli filozoficznej, głównie do Arystotelesa, zresztą nie bez wielokrotnych potępień z oficjalnej strony Kościoła. Znakomitym przykładem była dzia-łalność filozoficzna Tomasza z Akwinu, docenionego dopiero w następnych epokach. Niektórzy pozdrawiali to światło płynące ze Wschodu (*ex Oriente lux*), jak Alain z Lille, według którego „łacińskość jest uboga” (*latinitas penuriosa est*), czy franciszkanin Roger Bacon (1265), który postulował papieżowi Klemensowi IV gruntowną reformę całego szkolnictwa: „Mądrość łacinników została przejęta z innych języków. Albowiem całe Pismo Święte i cała filozofia pochodzą z języków obcych” (cytuję za Brague 2001:18).

Taką świadomość i potrzebę studiów nad dziedzictwem i językiem Greków miał też papież Innocenty III, który uznając Imperium Romaniae za nawrócone pod zwierzchnictwem Rzymu, skierował w 1205 roku postanie do profesorów i uczonych Paryża, aby udali się po nauki do Konstantynopola, by odnowić sztuki wyzwolone, których kolebką była Grecja.

„My przeto usilnie was prosimy i radzimy, abyście starannie rozważyli liczne i wiele trudności, jakich doświadczyli wasi przodkowie zdobywając w młodości podstawy nauk wyzwolonych. I nalegamy: udajcie się licznie do tej krainy pełnej srebra i złota, i drogocennych kamieni, zasobnej w zboże, opływającej w wino i oliwę, i wszelką obfitość, żeby przyspo-rzyć korzyści sobie oraz innym na chwałę Temu, od którego wszelki dar wiedzy pochodzi, i to nie tylko dla zaszczytów doczesnych, ale dla nagrody wiekuiestej chwały” (cytuję za Southern 1967:69-70).

Niestety te plany edukacyjne nie zostały podjęte. Nikła więc na Zachodzie znajomość grecki nie umożliwiała łacin-nikom sięgania w pełni do inspirującego źródła filozofii helleńskiej. Znane podówczas teksty pisarzy rzymskich nie były wystarczające do zainspirowania nowych dociekań. Wyraził to wymownie Étienne Gilson w zakończeniu swego dzieła o filozofii średniowiecznej, w znamienym podrozdziale: *Filozofia grecka a chrześcijaństwo* (1966:525; 525):

„Zawsze gdy wykształceni chrześcijanie wchodzili w kontakt z greckimi źródłami filozoficznymi, rozwijała się teo-logiczna i filozoficzna myśl chrześcijańska. Rzym starożytny nie stworzył filozofii. Nie ma wszakże takiej doktryny filozo-ficznej, której początki wywodziłyby się od jakiegoś autora rzymskiego. [...] Praktycznie każde godne uwagi wydarzenie w historii średniowiecznej myśli Zachodu łączy się z kimś, kto bądź studiował w Grecji, bądź znał grecki język i tłumaczył greckie pisma filozoficzne, bądź wreszcie miał dostęp do tych przekładów”.



KONSTANTYNOPOL

Chrystus Pantokrator, mozaika w kościele Mądrości Bożej, XIII w.

Fragment Deesis (błaganie, prośba) ukazujący centralną postać – Chrystusa. W tego rodzaju przedstawieniach Chrystusowi towarzyszą Matka Boska i Jan Chrzciciel, którzy orędują o łaskę dla wszystkich grzeszników.

Trzy drogi dziedzictwa kulturowego Bizancjum

Pierwszymi odbiorcami kultury intelektualnej Bizancjum od połowy VII wieku byli Arabowie, którzy na zajętych terenach Syrii, Egiptu i Persji przejęli zainteresowania nauką i filozofią grecką. Jej transmisja wiodła z Aleksandrii do Damaszku i dalej do Bagdadu, a następnie także w drugą stronę do Kairu i Kordoby. Ta właśnie arabska wersja greckiej filozofii, czyli *falsafa*, wyłożona w racjonalny sposób przez Awerroesa w muzułmańskiej Andaluzji, w przekładach z arabskiego na łacinę wywarła wpływ na Zachodzie (zob. Adamson, Taylor 2015). Zachód nauczył się najpierw wiele od muzułmanów w Hiszpanii i na Sycylii, a od uczonych Konstantynopola dopiero na progu jego zagłady. W przekładach arabskich włączono pisma Arystotelesa do nauczania, co dało asumpt do niebywałej adaptacji w kulturze islamu. Bizancjum inspirowało wpierw świątłych myślicieli arabskich, a później świątłych przedstawicieli scholastyki, którzy od XIII wieku poprzez przekłady z arabskiego mieli pośredni dostęp do myśli greckiej.

Drugim spadkobiercą kultury Bizancjum były kraje i ludy ościenne, głównie Bułgaria i Wielkie Morawy, które przejmowały z Konstantynopola misje chrystianizacji, jak dzisiaj mówimy, Apostołów Słowian, Świętych Cyryla i Metodego, nie bez zatargu z rzymskim papieżstwem (zob. Dvornik 1970). Święty Cyryl (+869), twórca alfabetu dla Słowian (głagolicy) i tłumacz pism liturgicznych, przez swe szczególne zamiłowania zwany był za życia Konstantynem Filozofem, co było znamienym wyrazem kultury greckiej. Dało to Słowianom, także na Rusi Kijowskiej, cywilizację pisma w ich rodzimej twórczości religijnej i literackiej. Wszelako nastąpiło też rozbieżności Słowian na prawosławnych i rzymskokatolickich, co było fatalne dla ich tożsamości kulturowej z dramatycznymi konsekwencjami do dzisiaj (zob. Dvornik 1962). Zresztą rozwój kultury bizantyńsko-słowiańskiej został przedwcześnie ograniczony wskutek ekspansji germańskiej na Zachodzie, a mongolskiej i tureckiej na Wschodzie i na Bałkanach, podczas gdy kulturze rzymsko-frankońsko-germańskiej dane było rozwinąć się w tzw. cywilizację zachodnią.

Wreszcie trzecim i stosunkowo późnym odbiorcą kultury greckiej byli humaniści włoscy, którzy od uchodźców z ginącego Konstantynopola nauczyli się greki i przejęli liczne antyczne teksty filozoficzne, literackie, naukowe i prawnicze (zob. Wesoly 1998). Dopiero wtedy uświadomiono sobie niepowetowaną utratę, jak to wymownie stwierdził humanista Sylwiusz Piccolomini (papież Pius II), że z upadkiem Konstantynopola „Europa straciła drugie oko”. Z kolei niemiecki humanista i reformator edukacji, Filip Melanchton, nazwał „największym dobrodziejstwem dla całej Europy” – należne docenienie greckich uchodźców we Florencji propagujących swój język i literaturę. Wiadomo ogólnie, jakie sztuki i nauki Europa zawdzięcza Hellenom, ale niewielu ma świadomość tego, że gdyby nie pośrednictwo Bizancjum, nie udałooby się odzyskać tego antycznego dziedzictwa. Bizancjum bowiem było prawowitym następcą Grecji, stąd renesans zachodni można przyrównać do odwróconej adopcji, gdy młodzi Europejczycy zaadaptowali sobie antycznych przodków (zob. na wstępie *motto* – cytat z Rémi Brague’a).

Zachodni humaniści pobierali nauki u greckich uchodźców z antykwarycznym nastawieniem na ducha Grecji klasycznej. Później już, bez kontaktu z rodowitymi Grekami, świat zachodni odizolował się od bizantyńskiej kultury, nie zgłębiając jej dzieł literatury, teologii i filozofii. Zainteresowania bizantyńską literaturą nastąpiły dopiero z końcem XIX wieku, a filozofią dopiero od 2. połowy XX wieku, głównie za sprawą uczonych greckich (zob. Wesoly 2012). Także teologia bizantyńska ucierpiała w pamięci Zachodu najpierw z powodu ograniczonej perspektywy teologii łacińskiej, jak też z powodu obojętności czy lekceważenia jej osiągnięć jako myśli chrześcijańskiej. Zgłębienie jej bogatej tradycji i doktryny nie jest łatwą sprawą (zob. Meyendorff 1984).

**Bizancjum – druga Europa, alternatywny Zachód**

Dla dzisiejszego badacza Bizancjum fascynujące jest odkrywanie zapomnianej i zanegowanej przez europejski Zachód cywilizacji, w której ukształtowane chrześcijaństwo było ostoją i patriotyzmem wschodnich Rzymian, w której utrzymano wykształcenie świeckie, tradycję naukową i filozoficzną, w której oparte na prawie cesarstwo nie wytworzyło narodu ani nacjonalizmu czy szowinizmu ani kolonializmu, ani ideologii totalitarnych.

W świetle nowszych studiów jawi się nam zrewidowana historycznie i dowartościowana wizja Bizancjum, którą można za amerykańskim badaczem nazwać odpowiednio „drugą” Europą bądź „alternatywnym” Zachodem (Gregory 2008:363):

„W szerszym wymiarze dzieje Cesarstwa Bizantyńskiego mogą (a sędzę, że powinny) służyć Zachodowi za zwierciadło: Bizancjum to «druga» Europa, jak kto woli – drugie oblicze, zachodniej cywilizacji, pomagające Zachodowi lepiej dostrzec, czym jest i czym nie jest. Bizancjum jest Zachodem «alternatywnym», ukazującym, jak w innych okolicznościach losy Europy Zachodniej potoczyłyby się odmiennie, udzielającym cennej lekcji sposobów spoglądania na tradycję europejską oraz tego, jak owa tradycja może «skreślać» w innych kierunkach. Komuś, kto nie jest bezpośrednim «dziedzicem» Cesarstwa, studia nad Cesarstwem Bizantyńskim mogą zatem użyczyć odmiennego sposobu rozumienia Zachodu (mam tu na myśli tradycję zachodnią, której nieodłączną częścią jest Bizancjum), sposobu, który co najmniej rodzi konieczność poszerzenia definicji tego, czym jest właściwie Zachód. Rzecz to niezwykle istotna w chwili, gdy zewsząd padają pytania o rolę technologii w naszej kulturze, o dehumanizację, która wydaje się wszechobecnym składnikiem zglobalizowanego świata, o kierunek i los takich instytucji, jak Unia Europejska”.

Co w takim razie począć ze Wschodem w kontekście Europy i Zachodu? Nasuwa się nam następujące spostrzeżenie Małgorzaty Dąbrowskiej (2015:54).

„Dziś, w czasie wielu dyskusji nad wizerunkiem Europy, głos zabierają Grecy, którzy czują się spadkobiercami Bizancjum, choć trudno je nazwać średniowieczną Grecją. To wschodni Rzym i Rzymianie mówiący po grecku. Rzymianie różnych nacji”.

Faktycznie Grecy w największym stopniu okazują się spadkobiercami intelektualnego dziedzictwa Bizancjum i obecnie są tym najbardziej zainteresowani (zob. Kaldellis, Siniosoglou 2017). Na drugim miejscu w grę wchodzi Słowianie, którzy z wysoce rozwiniętej kultury materialnej i duchowej Konstantynopola przejęli cywilizację pisma, prawosławie, ikony, teologię mistyczną i odmienną od zachodniej duchowość. O tym jednak nie zdołamy tu wspomnieć.

Zaledwie bowiem naszkicowaliśmy drogę wschodniorzymską jako „alternatywną Europę” wartości kulturowych i duchowych. Wprawdzie Bizancjum zniknęło ponad pięć wieków temu, ale w kulturze chrześcijańskiej i intelektualnej Europy pozostawiło trwałe ślady, które dają nam jeszcze wiele do zbadania i myślenia w dzisiejszym wciąż niestabilnym i skonfliktowanym świecie Wschodu i Zachodu.

**Filozofia w Bizancjum – biała plama w świadomości europejskiej**

dr Magdalena Jaworska-Wołoszyn
(Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim)

Trzeba wiedzieć, że jest sześć określeń filozofii, ani więcej ani mniej; dwa pochodzą z jej przedmiotu, dwa z jej celu, jeden z jej przewagi i jeden z etymologii... Pierwsze głosi, że filozofia jest „poznaniem bytów jako bytów”; drugie, że jest „poznaniem spraw boskich i ludzkich”; trzecie z tym głosi, że jest „medytacją nad śmiercią”; czwarte, że jest ona „upodobnieniem do boga podług ludzkiej możliwości”; piąte zaś, które z przewagi powiada, że jest „sztuką sztuk i wiedzą wiedz”; szóste ze swej etymologii mówi, że jest „umiłowaniem mądrości”.

Elias, *Prolog. Philos.* 26

O tym Cesarstwie Bizantyjskim powszechny werdykt historii jest taki, że stanowi ono, bez żadnego wyjątku, najbardziej podłą i nikczemną formę, jaką cywilizacja kiedykolwiek przyjęła... Nie było dotąd żadnej innej trwałej cywilizacji tak absolutnie pozbawionej wszelkich form i elementów wielkości, i do której można by odnieść epitet „marna”.

W. Lecky, *A History of European Morals*, 1869, t. 2, s. 13.

Oryginalna i naprawdę owocna działalność w dziedzinie filozofii mogła w czasie trwania Bizancjum tak samo mało rozkwitnąć jak na Zachodzie. Do tego tutaj jak i tam brakowało ogólnych uwarunkowań duchowych... Jednak w produkcji filozoficznej Bizancjum jest niewątpliwie biedniejsze od Zachodu.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897, s. 428.

Filozofia bizantyńska jest jeszcze dzisiaj źle rozumiana, dość często pogardzana i w ogóle nie tłumaczona.

A. De Libera, *La philosophie medievale*, 1993, s. 9.

tłum. M. Wesoły

Takie były niemal do końca XX wieku ogólne wyobrażenia o Bizancjum i jego nikłej kulturze filozoficznej, która nadal stanowi „białą plamę” w potocznej świadomości polskiej i zachodnioeuropejskiej. „Biała plama” oznacza celowe



zignorowanie, przemilczenie i pominięcie czegoś nader znaczącego, zwykle z racji ideologicznych czy światopoglądowych. Zachodzi tu niemała trudność fachowego badania ze źródeł większości bizantyńskich tekstów, a także wymóg gruntownej znajomości języka greckiego i tradycji prawosławnej, stąd inicjatorami i wybitnymi kontynuatorami prac nad tekstami filozofii i nauki bizantyńskiej są uczeni greccy bądź pochodzenia greckiego (B. Tatakis, L. Benakis, N. Matsoukas, M. Cacouros, K. Ierodiakonou, K. Viglas, L. Couloubaritsis, G. Zografidis, C. Niarchos, G. Arabatzis, J.A. Demetracopolos, A. Kaldellis, P. Golitsis, N. Siniosoglou, P. Riewko-Linardato).

Na drugim miejscu w tej dziedzinie znajdują się uczeni słowiańscy – głównie wyznania prawosławnego (G. Kapriev, V. Łurje, J. Zozułek, P. Milko, F. Ivanović). Zauważmy, jak nieliczni są dotąd badacze filozofii bizantyńskiej innych nacji, którzy jako helleniści współpracują odpowiednio z uczonymi greckimi w tym zakresie (B. Bydén, D. O'Meara, M. Trizio, M. Wesoły).

W Polsce badania indywidualne i zbiorowe nad historią powszechną Bizancjum są od wielu lat znaczące, czego świadectwem jest wydany ostatnio „Pomocnik Historyczny” (Nr 1/2019) pt. *Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo*. Niestety, w tym popularnym i instruktywnym opracowaniu pominięcie nauki i filozofii bizantyńskiej jest wyzywającą „białą plamą”. Dlaczego zamieszczając słynną miniaturę Jana Skylitzesa (s. 56) ilustrującą nauczanie filozofii, nie podano tam choćby skromnego zarysu postaci i dzieł filozofów? Filozofia przecież stanowi jedno z najbardziej wiekopomnych osiągnięć Wschodnich Rzymian.

Filozofię uprawiali w Bizancjum mnisi, teologowie, erudyci i egzegeci Arystotelesa, Platona i neoplatonizmu. Filozofia ta przypada na czasy historyczne zwane umownie średniowieczem. Dopiero od połowy XIX wieku zaczęto na Zachodzie uprawiać naukowo historiografię filozofii, głównie tę dotyczącą wieków średnich z tradycji łacińskiej i scholastycznej. Z czasem badano także średniowieczną filozofię arabską i żydowską, natomiast bizantyńskiej jeszcze nie rozpoznano. Karl Krumbacher (1897:428) stwierdził, że w Bizancjum brakło uwarunkowań duchowych dla rozwoju filozofii. Tak samo sądził Herbert Hunger (1958:15), lecz pod wpływem Tatakisa zmienił swój negatywny pogląd. Jednak pomimo to w 2. połowie XX wieku filozofię w Bizancjum traktowano raczej marginalnie. Nadal dominowały w świadomości zachodniej nader niepocholebne opinie w ogóle o dekadentckiej cywilizacji bizantyńskiej.

Początek dociekań nad filozofią bizantyńską zawdzięczamy fundamentalnej rozprawie Bazylego Tatakisa pt. *La philosophie byzantine* (Paryż 1949; polski przekład z 2012 r.). Tatakis jako pierwszy ujął tę filozofię w sposób systematyczny, w porządku chronologicznym postaci i dzieła od VI do XV wieku. Swoistość filozofii bizantyńskiej wiązał on z chrześcijańskim charakterem, choć nie pełniła ona służebnej funkcji względem teologii. Po wielu latach monografia ta doczekała kilku przekładów na języki obce (hiszpański, nowogrecki, słoweński, serbski, angielski, rumuński, polski i rosyjski).

W tym miejscu dla ogólnego wglądu w katalog postaci filozofów w Bizancjum przytoczmy za najnowszym opracowaniem ich imienne zestawienie, sporządzone przez słowackiego uczonego Jána Zozuľaka (2016:54-56):

KONSTANTYNOPOL

Mozaika w narteksie kościoła św. Zbawiciela na Chorze, XIV w.

Przedstawienie ukazuje Teodora Metochitę (ok. 1270-1332) wręczającego Chrystusowi model odnowionej z własnych funduszy świątyni św. Zbawiciela na Chorze.

Teodor opracował w duchu neoplatońskim wiele komentarzy do dzieł Arystotelesa.



**Przedstawiciele filozofii greckiej w Bizancjum:**

I. Zderzenie antycznej filozofii i chrześcijańskiego myślenia

Arystydes z Aten (II wiek)
 Justyn Filozof (110-165)
 Tacjan Syryjczyk (II wiek)
 Atenagoras z Aten (II wiek)
 Ireneusz z Lyonu (130/140-202)
 Filon Aleksandryjski (30 przed Chr.- 45 po Chr.)
 Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215)
 Orygenes (185-253/254)
 Ammoniusz Sakkas (ok. 175-242)

II. Epoka patrystyczna (IV-VIII w.)

Atanazy Wielki (295-373)
 Bazyl Wielki (ok. 329/330-378)
 Grzegorz z Nazjanzu (329/330-390)
 Grzegorz z Nyssy (335-394)
 Nemezjusz z Emesy (ok. IV-V w.)
 Pseudo-Dionizy Areopagita (V-VI w.)

Szkoła w Gazie:
 Eneasz z Gazy (460-536)
 Zachariasz Scholastyk (ok. 468-przed 533)
 Prokopiusz z Gazy (ok. 460/465-530)

Jan Filopon (ok. 475/490-567/580)
 Stefan (ok. 600)
 Leoncjusz z Bizancjum (480/485-ok. 540)
 Maksym Wyznawca (ok. 580-662)
 Jan Damasceński (ok. 650-749)
 Teodor Studyta (759-826)

III. Bizantyński humanizm (IX-X w.)

Leon Filozof lub Matematyk (ok. 790-869)
 Focjusz (820-891)
 Konstantyn (Cyril) Filozof (ok. 827-869)
 Arethas z Cezarei (ok. 850-932)

IV. Epoka Komnenów (XI-XII w.)

Jan Mauropus (ok. 1000- ok. 1075)
 Jan Ksifilinos (1005-1075)
 Michał Psellos (1018-1078)
 Jan Italos (ok. 1025-1082)
 Eustratios z Nikei (ok. 1050-1120)

Michał z Efezu (ok. 1050-1129)
 Teodor Prodromos (ok. 1100-1170)
 Teodor ze Smyrny (koniec XI w.)
 Mikołaj z Methone (†ok. 1165)
 Michał Italikos (†ok. 1160)

V. Cesarstwo w Nikei (1. połowa XIII wieku)
 Nikefor Blemmydes (1197-1272)
 Jerzy Akropolita (1217-1282)
 Teodor II Laskarys (1233-1258)
 Manuel Holobolos (ok. 1249-po 1284)

VI. Epoka Paleologów (XIII-XV w.)

Jerzy Pachymeres (1242-ok. 1310)
 Sofonias (XIII/XIV w.)
 Maksym Planudes (ok. 1255-1305)
 Nikefor Chumnos (ok. 1250-1327)
 Teodor Metochites (1270-1332)
 Leon Magentinos (XIII w.)
 Jan Pediasimos (†1341)
 Józef Filozof (ok. 1280-1330)
 Jan Chortasmenos (ok. 1370-1436)
 Barlaam z Kalabrii (ok. 1290-1348)
 Nikefor Gregoras (ok. 1290-1360)
 Grzegorz Palamas (ok. 1296-1359)
 Jan VI Kantakuzen (ok. 1295-1383)
 Grzegorz Akindynos (ok. 1300-1348)
 Mikołaj Kabasilas (†ok. 1371)
 Filoteos Kokkinos (ok. 1300-1379)
 Demetrios Kydones (ok. 1324-1397)
 Prochoros Kydones (ok. 1333-1369/70)
 Józef Filagrius (koniec XIV w.)
 Józef Bryennios (ok. 1350-1430)
 Jerzy Gemistos Plethon (1360-1452)
 Jerzy Gennadios Scholarios (1400-1472)

VII. Uchodźcy w Italii (XV w.)

Jerzy z Trapezuntu (1395-1472)
 Teodor Gazis (1400-1476)
 Andronik Kallistos (1400-1486)
 Bessarion z Trapezuntu (1403-1472)
 Jan Argyropulos (1393-1487)
 Michał Apostolis (ok. 1420-1480)

Słowacki badacz o usposobieniu teologicznym początki filozofii bizantyńskiej wywodzi od chrześcijańskich apologetów i ojców Kościoła. Podobnie rzecz ujmują Łurje, Matsoukas, Riewko-Linardato, Ivanović, Milko, Niarchos. Inni badacze proponują traktowanie o tej filozofii w sensie bardziej autonomicznym, począwszy od humanizmu IX wieku, odkąd nawiązywano do myśli antycznej (zob. zestawienia postaci filozofów podane przez K. Ierodiakonou [2002:5-6] oraz M. Wesołego [2012:277-278]). Upadek Konstantynopola (1453) uznaje się najczęściej za schyłek filozofii greckojęzycznej, choć nadal po części uprawiano ją tam (Scholarios), a także w Italii (Bessarion). Tak czy inaczej powyższe zestawienia nie stanowią ostatecznej i zamkniętej listy myślicieli bizantyńskich, gdyż wiele ich tekstów jest nadal niewydanych i nierozpoznanych właściwie jako filozofów.

Nietrafne jest potoczne przeświadczenie, że w Bizancjum dominującym filozofem był Platon, tak jak w zachodniej scholastyce Arystoteles. Platon wprawdzie znany był tam i czytany, lecz głównie w ujęciu sprofilowanym przez takich neoplatońskich autorów, jak Plotyn, Jamblich i Proklos. W związku z tym jawne szerzenie takiego platonizmu spotykało się z oficjalnym potępieniem, jakie spotkało Psellosa i Italosa. Filozoficznie rzecz ujmując, Bizantyńczycy byli znawcami i egzegetami dzieł Arystotelesa, którego czytali w oryginale, a nie – jak na Zachodzie – tylko wtórnie w przekładach arabskich na łacinę. Jeśli w późnym antyku starano się dopasowywać arystotelizm do neoplatonizmu, to w Bizancjum pomiędzy tymi nurtami powstawały ciągłe tarcia i z czasem otwarte kontrowersje, o czym świadczy polemika Scholariosa z Plethonem, przeniesiona do Italii, gdzie na uchodźstwie kwestię tę łagodził kardynał Bessarion.

Nie sposób przedstawić tutaj ważniejsze tytuły dzieł powyższych teologów i filozofów. W tej kwestii odsyłamy do opracowania Oktawiusza Jurewicza (2007) i Bazylego Tatakisa (2012). Podobnie jak w późnym antyku, także w Bizancjum dominująca była w edukacji retoryka, co uwidoczniło się w wielości form literackich. Przejęte z tradycji były wnikliwe komentarze, parafrazy i kompendia z dziedzin logicznych, fizycznych i etycznych. Przeważały komentarze do *Kategorii* Arystotelesa i do *Isagogi* Porfiriusza (jeden z ciekawszych Arethasa z Cezarei). Jednak wnikliwie komentowali różne księgi Arystotelesa Psellos, Italos, Eustratios z Nikei, Michał z Efezu, Leon Magentinos, Scholarios. Przykładem dydaktycznego kompendium jest *Epitome z logiki i z fizyki* Nikefora Blemmydesa, *Quadrivium* oraz *Philosophia* Pachymeresa, *O zespoleniu wszystkich pism fizycznych Arystotelesa* Teodora Metochitesa, *Encyklopedia* Rakendytesa czy *Wszechnauka* Michała Psellosa. Tworzono też wyciągi i parafrazy, jak np. pismo Sofoniasa *O duszy*, Metochitesa *Wprowadzenie do studiów nad astronomią Platona* czy anonimowa parafraza z XIV wieku *Etyki nikomachejskiej*. Tworzono też teksty w formie pytań i odpowiedzi, czego najdoskonalszym wyrazem są *Aporie i rozstrzygnięcia* Jana Italosa.

Oddzielną formą literacką były dialogi, mowy, memoriały i listy o treści refleksyjnej. Dialogiem był *Florentios* Nikefora Gregorasa, *Ksenedemos*, czyli o *pięciu wyrażeniach*, *Predykabilia* i *O wielkim i małym* Teodora Prodromosa, a także anonimowa satyra *Timarion*. Plethon napisał *Memoriał do cesarza Manuela o sprawach na Peloponezie* oraz *Memoriał do despoty Teodora o sytuacji Peloponezu*. Pisanie listów stosowano powszechnie, ważne filozoficznie są epistoły Focjusza, Psellosa, Jana Italosa i Plethona.

Oryginalne były traktaty filozoficzne o wymowie polemicznej, np. *O kosmosie i jego naturze*, *O materii i o ideach*, *O duszy przeciw Plotynowi* Nikefora Chumnosa, *Zapiski gnomiczne* Metochitesa, *O cnotach*, *O różnicach*, *Zapis praw* Plethona, *Rozstrzygnięcia* Nikefora Gregorasa czy *Odparcie elementów teologii* Proklosa Mikołaja z Methone.



KONSTANTYNOPOL

Wnętrze kościoła Mądrości Bożej (Hagia Sofia)

Mozajkowy wizerunek Matki Boskiej z Dzieciątkiem (tronująca Hodegetria) na sklepieniu absydy świątyni. Ten typ przedstawień był w Bizancjum otoczony najwyższą czcią, stanowiąc znak prawowierności, a zarazem symbol Bożej opieki nad państwem. Jest to jedna z nielicznych mozaik w Hagia Sofia, której nie przykryto warstwą tynku po zdobyciu Konstantynopola przez Turków w 1453 roku i zamienieniu kościoła na meczet. Na filarze widoczny, pochodzący z czasów osmańskich, jeden z drewnianych medalionów z kaligrafowanymi imionami Mahometa i kalifów.

Na wstępie jako *motto* podaliśmy, jak wielorako pojmowali filozofię neoplatonicy egzegeci, do których nawiązywali bizantyńscy myśliciele. Dla ogólnej orientacji streszczamy tu podług dzisiejszych rozróżnień (w zakresie logiki, metafizyki, epistemologii, fizyki, etyki i estetyki) ważniejsze tematy, które podejmowali krzewiciele filozofii w Bizancjum (zob. odnośne hasła w encyklopedii: Lagerlund 2011).

Logika odgrywała ważką rolę w bizantyńskiej edukacji, zwłaszcza od IX wieku będąc podstawowym przedmiotem nauczania. Wykładano kategorie Arystotelesa wraz z *Isagogą* Porfiriusza, rozważając nośny problem rodzajów i gatunków (tzw. powszechników). Dodatkowe były pisma *Organonu*, jak: *O wyrażeniu zdaniowym*, *Analityki* i *Topiki*.

W przeciwieństwie do zachodniej scholastyki kwestia uniwersaliów nie stała się zarzewiem licznych kontrowersji i sporów. Obok niej jako interesujące jawiły się też takie zagadnienia, jak: stosunek pomiędzy językiem, myślą i rzeczywistością, teoria nazw, homonimy i synonimy oraz typy zdań i sylogizmów i relacje modalne między nimi.

Najwięcej zajmowano się czytaniem i komentowaniem pism logicznych Arystotelesa, przez co celem nie było poszukiwanie innowacyjnych rozwiązań, a raczej pisanie kompendiów, streszczeń, parafraz i komentarzy. Dowodzą tego liczne pisma poświęcone logice takich autorów, jak: Focjusz, Arethas, Psellos, Italos, Eustratios z Nikei, Prodrimos, Michał z Efezu, Magentinos, Pachymeres, Blemmydes czy w końcu Scholarios. Nie zarzucono encyklopedycznego modelu nauczania, nawiązując do wcześniejszych dokonań w tej dziedzinie. Nadrzędnym źródłem inspiracji były logiczne rozprawy neoplatoników egzegetów, po które często sięgano i na które się wprost powoływano (Ammonios, Simplicios, Olimpiodora, Jana Filopona). Niekiedy korzystano z pism ojców Kościoła (zwłaszcza Jana z Damaszku i Grzegorza z Nazjanzu), by wykazać pełną zgodę między antyczną logiką i chrześcijańską doktryną. W ostatniej fazie logika pozostawała pod niemałym wpływem zachodniej scholastyki, czego świadectwem są pisma egzegetyczne Scholariosa. Ocalałe z Bizancjum traktaty logiczne stanowią dla nas ważne źródło informacji na temat antycznych teorii. Dają nam również pogląd na zastosowanie metod logiki do rozstrzygnięcia kwestii natury teologicznej, choć z racji potencjalnego zagrożenia nie zdarzało się to nader często. Przykładowo Jan Italos (XI w.) został oskarżony za herezję i publicznie potępiony za stosowanie argumentacji logicznej w kwestiach teologicznych. Podobny los spotka później Eustratiosa z Nikei.

Na poglądy filozofów o naturze, celach i źródłach ludzkiej wiedzy duży wpływ miała zarówno neoplatonika, jak i chrześcijańska tradycja. Kwestie poznawcze zwykle podejmowano w kontekście rozważań o duszy ludzkiej i jej poznawczych zdolnościach, o platońskiej anamnezie oraz Arystotelesowej teorii dowodzenia. Tradycja neoplatonika i arystotelesowska zakładała możliwość poznania realistycznego. Nie dotyczyło to jednak sposobności poznania Boga, który stanowił wyłączny przedmiot wiary. Jego istota jest bowiem nie do opisanie i nie do zgłębienia. Nie akceptowano jako sprzecznej z chrześcijańskim pojęciem platońskiej anamnezy sugerującej preegzystencję ludzkiej duszy ani Arystotelesowego ujęcia ludzkiej *psyche* jako *tabula rasa*.

W Bizancjum kwestie ostatecznej natury rzeczywistości były zależne od teologii chrześcijańskiej, chociaż w dociekaniach filozofów nie zabrakło istotnych pytań ontologicznych, jak np. o status powszechników, naturę boskiej istoty czy pochodzenie stworzeń z pierwszej zasady. W kwestii powszechników podążano za ich realistyczną neoplatoniką wykładnią Ammoniosa podług tego, jak uniwersalia ujmowane są przed (*pro*), w (*en*) i po (*epi*) wielości rzeczy (*ta polla*). Traktowali o tym, począwszy od Focjusza i Arethasa, kolejno Psellos, Italos, Eustratios z Nikei, Blemmydes,



Pachymeres, Nikefor Gregoras, Barlaam z Kalabrii i Grzegorz Palamas. Powszechnikom przed rzeczami jednostkowymi odpowiadają Platońskie idee w boskim umyśle, tym w rzeczach jednostkowych – immamentne formy Arystotelesa, a tym po rzeczach jednostkowych – pojęcia w ludzkich umysłach. Starano się godzić rozwiązanie Platona i Stagiryty w kwestii powszechników w duchu konceptualnego tudzież umiarkowanego realizmu, a nie nominalizmu.

Na temat Istoty Najwyższej dominuje koncepcja Boga aktywnego. Bóg jest osobową hipostazą zarówno własnej substancji, ale także innych bytów. Sam zaś proces kreacji, za którym stoi Demiurg i Stworzyciel świata zmysłowego, jest świadectwem boskiej miłości. Wiedza czy poznanie istoty Boga nie są dostępne dla rozumu, gdyż tym, co poznajemy, są Jego działania, a nie Jego istnienie. Mimo racjonalistycznej orientacji Psellosa i Italosa na ogół wierzone, że wiedza o Istocie Najwyższej wymyka się ludzkiemu rozumowi i sytuuje poza wszelkim dowodzeniem. W Bizancjum jedną z ważniejszych dróg przejętych od greckich ojców Kościoła a umożliwiającą poznanie Boga była teologia mistyczna i apofatyczna (niezgłębiona).

Etyka w Bizancjum nie była autonomiczną, systematycznie uprawianą i nauczaną dyscypliną. Refleksja etyczna ściśle wiązała się z teologiczną, dotycząc kwestii wynikających z praktyki i egzegezy biblijnej. Ukształtowała się ona pod wpływem ojców Kościoła (Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Cyryla Aleksandryjskiego, Jana Chryzostoma, Bazylego z Cezarei) oraz teorii antycznych, głównie Arystotelesa, stoików i neoplatoników. Od XII wieku podejmowano egzegezę *Etyki nikomachejskiej* (Michał z Efezu, Eustratios z Nikei).

Etyka bizantyńska to etyka chrześcijańska, w obrębie której człowiek (na obraz Boga) i jego działania zależne są od woli Najwyższego. Upatrywano w niej pewien wzorzec i sposób życia, u podstaw którego leżało naśladownictwo Chrystusa i kształtowanie człowieka z Bogiem i w relacji z innymi ludźmi. Jako ostateczny cel człowieka jawi się tutaj przebóstwienie, upodobnienie do Boga oraz zbawienie.

W literaturze często sięgano po żywoty ascetów pouczające, jak można osiągnąć etyczną doskonałość jeszcze w tym życiu oraz po wyrosły z antycznej tradycji ideał mędrca, który był symbolem wewnętrznej harmonii i zachęcał do życia opartego na cnocie i wiedzy, a nie występku i ignorancji. Najczęściej w bizantyńskich tekstach etycznych mamy do czynienia z promowaniem wzorców religijnej postawy, czyli osiąganego poprzez umartwienie ciała i pustelnicze życie ideału ascetycznego oraz opartego na cnocie pokory i wspólnocie ideału życia monastycznego (Maksym Wyznawca, Symeon Nowy Teolog, Jan Klimak, Palamas, Mikołaj Kabasilas). Pojawiały się także poglądy kwestionujące owe wzorce, niekiedy o wymowie antyreligijnej (Eustathios z Tesaloniki, Plethon) albo względnie niezależne od ortodoksji inspirowane filozofią antyczną (Psellos, Italos, Metochites).

Do często podejmowanych problemów należały dylematy codziennego życia, ludzkiej cnoty i występków, dobra i zła, namiętności, ćwiczeń duchowych, roli przykazań i obowiązku ich przestrzegania, małżeństwa i rodziny, współżycia, śmierci, zmartwychwstania i przebóstwienia. Bóg jest twórcą świata podług Jego własnej woli, która znajduje swój wyraz w moralności danej jednostce ludzkiej w tym świecie. W zgodzie z naturą jednostki pozostaje cnota, a nie wada. Tę pierwszą bizantyńscy autorzy nierzadko wiązali z wiedzą i środkiem pomocnym w dotarciu do Boga (m.in. Psellos, Blemmydes). Zestawienie samych cnót i wad przejęto ze wcześniejszych tradycji, tj. platońskiej, ze stoicyzmu, jak również z Biblii.

Jedną z kluczowych kwestii moralnych stanowił problem zła i ludzkiej wolności. Sprawcą zła nie jest ani Bóg, ani materia, lecz wynika ono z wolnej woli i czynów człowieka. Działania człowieka ujmowano jako zależne od powszechnie akceptowanej w Bizancjum nauki o Bożej opatrności i wszechwiedzy, stąd też myśliciele, mając Bożą opatrność za istotną i niejako ograniczającą ludzkie życie, nie rezygnowali z wolnej woli człowieka (m.in. Jan z Damaszku, Psellos, Mikołaj z Methone, Teodor Metochites, Grzegorz Scholarios) lub akcentowali naukę o wolnej woli, uznając ideę Bożej predestynacji za analogiczną do pogańskiego przeznaczenia (m.in. Focjusz, Józef Bryennios). Wyjątkiem był Plethon, który optował za skrajnym determinizmem obejmującym samego Boga.

Podobnie jak etyka, bizantyńska refleksja w sferze estetyki nie była niezależna i systematyczna, stąd odtworzenie jej wymaga sięgania do różnych rozpraw nie tylko filozoficznych, ale i retorycznych oraz teologicznych. Trzeba ją traktować raczej w ujęciu koncepcji sztuki, statusu jej dzieł i funkcji, odbioru czy odbiorcy, a nie jako teorię piękna jako taką. Zauważalny jest w tym wpływ późnej tradycji platońskiej przypisującej sztuce rolę kierunkowskazu w stronę duchowego piękna, a także oddziaływanie tradycji patrystycznej, w której odnajdowano słuszną chrześcijańską postawę wobec sztuki i piękna.

Klasycznej koncepcji piękna używano w opisach, ale nie miała ona znaczenia w sporze o obrazy (ikonoklazm). Piękno widzialne w rzeczach ziemskich odzwierciedla duchowe piękno Boga, a zatem prócz wydziwisku estetycznego miało ono także ontologiczne konotacje. To Bóg jest najwyższym pięknem, które tworzy wszelakie piękne rzeczy, zarazem je przewyższając. Czasem w pogańskich dziełach sztuki dostrzegano źródła zagrożenia i niemoralności. Zasadność sztuki chrześcijańskiej też bywała kwestionowana z racji starotestamentowego zakazu wobec rytualnych obrazów i z obawy



Prelekcja w Rezerwacie Archeologicznym „Genius loci” – 1 lutego 2019 r.



przed idolatrią. Jednakże rozwój tej ostatniej i kult ikon przyczyniły się do odparcia ikonoklazmu i uznania kultu obrazów. Od wieku XI (m.in. dzięki Psellosowi) doznania estetyczne przestały być krępujące i zaczęto je odbierać zgoła pozytywnie.

W nowszych pracach dyskutuje się kwestie historiografii filozofii bizantyńskiej, periodyzacji, wielu różnych postaci i form literackich. Zamiast wiązać je z konkretnymi nurtami myśli antycznej, bardziej przydatne jest studiowanie tych pism w poszukiwaniu różnych dla nich źródeł inspiracji. Etykietowanie bizantyńskich filozofów jest niesłuszne, gdyż na podobieństwo swych późnoantycznych poprzedników wykazywali oni raczej skłonność do eklektyzmu, aniżeli identyfikowania się z jedną z pradawnych szkół. Tym samym rozpoznaje się „wiele twarzy” (*many faces*) lub „wiele dróg” (*many ways*) filozofii bizantyńskiej (zob. tytuły publikacji: Ierodiakonou 2012; Knežević 2015).

Studium filozofii bizantyńskiej wymaga nadal rozpoznania teologicznej i naukowej myśli wcześniejszych stuleci, by ustalić zasięg wpływu, jaki odegrały w niej poprzednie tradycje. Odmienne bowiem były postawy filozofów względem patrystyki i jej roli w tradycji bizantyńskiej. Filozofia w Bizancjum nigdy nie odgrywała służebnej roli względem teologii (*ancilla theologiae*), jak w zachodniej scholastyce, wszak trudno mówić o jej absolutnej niezależności. Świadczą o tym jej racjonalny sposób dowodzenia oraz brak jej nauczania w szkołach pod patronatem Kościoła. Wszelako w filozofii upatrywano źródło rozstrzygnięć dla problemów wyrosłych z chrześcijańskich przekonań, przez co nie można pomijać i ignorować jej relacji z wiarą i stojącego u jej podstaw objawienia.

Monografia Tatakisa pozostaje nadal całościowym ujęciem filozoficznej tradycji Bizancjum, choć istnieje potrzeba nowego opracowania tego typu. Mimo wzrostu zarówno liczby uczonych w tej dziedzinie w ostatnich latach, jak i liczby wydawanych tekstów – wciąż wiele pism pozostaje niezbadanych. Luki w naszej wiedzy o greckiej filozofii w Bizancjum są na tyle duże, że nie sposób stworzyć na razie syntetycznego opracowania na jej temat. Potrzeba w tym nie tylko indywidualnych, ale i zespołowych dociekań. Nowe edycje krytyczne i egzegetyczne tekstów mogą przynieść tu nowe rezultaty.

Filozofię bizantyńską uwzględnia się w nielicznych wykładniach filozofii średniowiecznej. Ogólny diachroniczny wgląd w daty, postaci i dzieła daje nam kompendium Dominique’a Folscheida (2000), chociaż o filozofii w Bizancjum niewiele znajdujemy tam danych. Także lapidarnie Loris Sturlese (2013) w swym instruktywnym kompendium zestawiał średniowieczną myśl greckojęzyczną z łacińską i islamską z mapami jej wpływów i przemieszczeń.

Marian Wesoły w obszernym *Posłowiu* do polskiej edycji dzieła B. Tatakisa (2012) stwierdza, co następuje:

„Dziedzina, jaką jest filozofia w Bizancjum, warta jest nowych badań i rozpoznania. Jest ona wprawdzie niełatwa i zaniedbana, ale już w pewnym stopniu pierwsze szlaki zostają przetarte na tej *terra incognita* [...]. Najważniejsza zaś do wykonania pozostaje jeszcze praca translatorska, przygotowanie przynajmniej antologii tekstów, jeśli już nie dzieł ważniejszych filozofów. Chodzi nam głównie o to, aby filozofia Bizancjum nie pozostawała białą plamą w naszej świadomości badawczej i edukacyjnej. Czyż może być bardziej doniosłe i aktualne residuum przeszłości helleńskiej i bizantyńskiej niż właśnie filozofia i teologia, wiekopomne dziedzictwo kultury europejskiej rozpoznane w nowej miarodajnej wizji na miarę naszych czasów i możliwości?” (Wesoły 2012:300).

Podobnie ubolewa dziś wielu innych badaczy filozofii bizantyńskiej. W Polsce niestety niewielu się nią zajmuje (zob. wydaną niedawno monografię o Janie Italosie – Jaworska-Wołoszyn 2019).

KONSTANTYNOPOL

Mozaika z perystylu Wielkiego Pałacu, V-VI w.,
w Muzeum Mozaiki w Stambule.





Co średniowieczna Europa zawdzięcza muzułmanom?

prof. Katarzyna Pachniak
(Uniwersytet Warszawski)

W rozwoju różnych cywilizacji jest normalne, że wpływają one na siebie nawzajem: te rozkwitające przejmują elementy starszych i bardziej złożonych, przystosowując je do nowego kontekstu religijnego, społecznego i kulturowego. Niekiedy adaptuje się rytuały starszej kultury, nadając im tylko nowy wydźwięk religijny w ramach nowej cywilizacji. Nie jest to, oczywiście reguła, gdyż zdarza się również tak, że cywilizacja zwycięska stara się zniszczyć wszelkie pozostałości tej podporządkowanej. Ja jednak skupię się na przypadku, w którym swobodny przepływ myśli zapewnił imponujący rozwój intelektualny. Głównym punktem mojego zainteresowania będzie nauka arabska, która dała grunt do rozwoju nauki europejskiej w średniowieczu, chociaż często sobie tej spuścizny nie uświadamiamy.

Rozwój nauki arabsko-muzułmańskiej i jej źródła

Na początku należy poświęcić parę zdań rozwojowi i źródłom nauki arabsko-muzułmańskiej. Używam takiego zwrotu, aby podkreślić, że jej twórcami byli nie tylko Arabowie, lecz również poddani kalifatu muzułmańskiego innych narodowości: Persowie, Aramejczycy itp. Jednak językiem ich twórczości był głównie arabski. Należy też pamiętać, że w tym środowisku nie brakowało żyjących pod patronatem muzułmańskich kalifów chrześcijan i Żydów, a ich wkład również jest nie do przecenienia. Islam powstał na początku VII wieku wśród Arabów z terenów dzisiejszej Arabii Saudyjskiej, którzy żyli w specyficznym środowisku kulturowym i nie mieli tradycji naukowych. Jednak kiedy wyszli poza Półwysep, podbili ogromne tereny od Hiszpanii do Chin, zetknęli się z kulturami starszymi i bardziej wyrafinowanymi niż ich własna, przede wszystkim grecką i perską. Nie zniszczyli ich, tylko przyswoili sobie wiele ich elementów, o ile nie stały w sprzeczności z islamem, który zresztą w owym okresie dopiero się kształtował pod względem dogmatycznym. Niestety, Arabowie byli społecznością przyzwyczajoną do tradycji oralnej, nie mieli zwyczaju spisywania swojej historii, zatem zarówno okoliczności powstania islamu, jak i początki transmisji nauki greckiej, najważniejszej dla późniejszego rozwoju nauki arabskiej, giną w mroku dziejów. Zapisy, które posiadamy, pochodzą w większości dopiero z wieku IX. Nie wiemy przede wszystkim, jaki impuls skłonił Arabów, zapewne świadomych swojej odmienności kulturowej w stosunku do narodów podbijanych, do uruchomienia złożonej akcji, jaką było tłumaczenie greckich dzieł nauko-

wych na język arabski, w pierwszym okresie za pośrednictwem aramejskiego. O ile muzułmanów nie interesowała literatura grecka, to ogrom nauki z różnych dziedzin oraz różnych okresów został w kilku fazach przełożony na język arabski i przyswojony arabskiej kulturze. Tłumaczono zatem dzieła medyczne, filozoficzne, astronomiczne, matematyczne, fizyczne, optyczne, botaniczne, inżynierskie itd. Ponadto muzułmanie korzystali z dorobku Persów, którzy wcześniej również przyswoili sobie dzieła greckie; należy też wspomnieć o trudniejszym do identyfikacji dorobku kultury indyjskiej. W tych dwóch ostatnich przypadkach ważną rolę odegrała droga przekazu ustnego. Jeśli chodzi o tłumaczenia z greki, najbardziej wstąpił się tutaj bagdadzki ośrodek zwany Bajt al-hikma (Dom mądrości), który działał szczególnie aktywnie w 1. połowie IX wieku. Obecnie nie jesteśmy w stanie stwierdzić z niezbitą pewnością, czy ruch przekładowy był zupełnie spontaniczny, czy też wybór tłumaczeń wynikał z pewnego przyjętego z góry planu. Wydaje się, że brać należy pod uwagę obydwie te ewentualności. W pierwszej kolejności przekładano traktaty medyczne, a później te wszystkie, które mogły zostać wykorzystane do tworzenia toczących się wówczas w kalifacie sporów wewnętrznych, np. dzieła logiczne.

Na ogół tłumaczenia były dziełami zbiorowymi, przygotowanymi przez grupę autorów, chociaż z reguły podpisuje się pod nimi jedna osoba, główny tłumacz. Pierwsze dzieła były trudne ze względu na niedoskonałość języka: w arabskim brakowało rozwiniętej terminologii na oddanie całej złożoności greckich terminów naukowych z różnych dziedzin. Ten nowy język tworzone na potrzeby translacji i stopniowo go udoskonalano, gdyż wiele dzieł greckich miało kilka wersji tłumaczeniowych. Arabowie nie ograniczali się do przekładów. Po tym pierwszym okresie zaczęto pisać komentarze do tłumaczonych dzieł, a potem dzieła własne, które twórczo rozwijały naukę starożytnych. Mieszkańcy kalifatu, zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie oraz Żydzi, stworzyli zatem potężny ruch naukowy, którego głównym językiem, niezależnie od języka rodzimego ich twórców, był arabski – oficjalny język kalifatu.

Przekaz kultury arabskiej do Europy

Kalifat muzułmański utrzymywał z Europą różnego typu kontakty: polityczne, gospodarczo-handlowe, naukowe. Obydwie domeny były sobie wrogie pod względem religijnym, jednak w punktach styku cywilizacji dochodziło do wymiany kulturowej, niekiedy nieświadomej. Takimi punktami był Półwysep Iberyjski, podbity przez Arabów w VIII wieku, gdzie powstała wspaniała, barwna kultura Al-Andalus, mieszanka elementów arabskich, żydowskich i rodzimych, Sycylia i południowe Włochy, a także Bliski Wschód w okresie wypraw krzyżowych, gdzie obydwie kultury przez pewien czas egzystowały obok siebie. Co prawda, Frankowie przybyli na Bliski Wschód nie po kulturę i naukę, ale w celu prowadzenia wojny i „odbicia grobu Chrystusa z rąk niewiernych”, jednak mieszkając tam przez dziesiątki lat, mimowolnie przyjmowali niektóre zwyczaje miejscowych, korzystali z ich rękodzieła itp.

Przekaz nauki muzułmańskiej do Europy dokonał się podobną drogą, jak przekaz nauki greckiej do świata islamu: przez ruch tłumaczeniowy. Najważniejsze szkoły tłumaczeniowe powstawały w miejscach styku cywilizacji: w Toledo, ale również w Barcelonie, na południu Włoch w Salerno, gdzie powstała szkoła medyczna oraz ośrodek translacji traktatów medycznych z arabskiego na łacinę. Podobnie jak wcześniej, również ruch tłumaczeniowy na łacinę odbywał się w kilku etapach, zależnych od napływających traktatów oraz potrzeb społeczeństwa. Najwcześniej przekładano traktaty medyczne w szkole w Salerno, z którą związany był słynny tłumacz Konstan-

tyń Afrykańczyk. Oprócz tekstów greckich tłumaczono także teksty napisane w używanym przez Żydów mieszkających w kalifacie języku judeo-arabskim, czyli języku zbliżonym do arabskiego zapisywanym w piśmie hebrajskim. Taka potrzeba zaistniała, gdy pod koniec XII wieku wspólnoty żydowskie z kalifatu zaczęły się przenosić na południe Europy, a znajomość judeo-arabskiego zaczęła w nich zanikać, zatem traktaty z tego języka przekładano na hebrajski oraz łacinę. Oprócz tego na hebrajski tłumaczono również prace naukowe pisane w języku arabskim. W wyniku tego procesu drogi przenikania muzułmańskiej spuścizny naukowej do Europy były wielorakie.

Również w tym przypadku można zadać istotne pytanie o przyczyny powstania ruchu tłumaczeniowego z arabskiego na łacinę. Z pewnością ważnym powodem była chęć poszerzenia wiedzy o dokonaniach starożytnych Greków, które Europa знаła bardzo słabo, jednak nie był to jedyny powód. Wpływ miało również powstanie kaznodziejskiego zakonu dominikanów na początku XIII wieku, którzy, chociaż powstali do walki z katarami i albigensami, chcieli też rozszerzyć swoją działalność kaznodziejską na świat islamu. Jednak ich głównym orężem miał tu być nie miecz, lecz wiedza o islamie. Ponadto w Europie nie brakowało osób takich jak XIII-wieczny władca Alfons X Mądry (†1284), którym kierowała pasja naukowa. Był słynnym mecenasem nauki i sztuki, wspierał szkołę przekładową w Toledo oraz tłumaczenia na kastylijski. Szczególnym punktem jego zainteresowania była astronomia.

Podobnie jak w przypadku kalifatu, z czasem do przekładanych dzieł naukowych uczeni łacińscy zaczęli pisać komentarze, a potem własne traktaty naukowe. Bardzo ważnym elementem w tym ruchu tłumaczeniowym były dzieła filozoficzne, które przekładano w trzech wielkich falach. Wpływy arabskich dzieł filozoficznych pojawiają się u Alberta Wielkiego z zakonu dominikanów, Arnolda z Saksonii, nie były też obce samemu św. Tomaszowi. Idee filozoficzne przenikały również przez dzieła medyczne, a także tradycje alchemiczne, gdyż alchemia łacińska wiele zawdzięcza „naukom tajemnym” przejętym od Arabów, podobnie jak magia. Przekładane dzieła były starannie studiowane i interpretowane, weszły do *curriculum* na europejskich uniwersytetach. W XV wieku nastąpiła fala ponownego zainteresowania źródłami greckimi i arabskimi, wówczas korygowano wcześniejsze tłumaczenia, pojawiła się także kolejna fala przekładów komentarzy Ibn Ruszda do Arystotelesa, tłumaczona głównie z hebrajskiego, gdyż w owym czasie w Europie znajomość hebrajskiego była bardziej powszechna niż arabskiego. Ruch tłumaczeniowy traktatów filozoficznych zaczyna wygasać w XVI wieku, lecz pojawia się zainteresowanie językiem arabskim i kulturą islamu.

Z kolei dzieła medyczne przekładano w dwóch wielkich falach: w 2. połowie XI wieku w południowych Włoszech oraz stulecie później w Hiszpanii, jednak w tym przypadku nie można wykluczyć pewnego wpływu kontaktów bezpośrednich. Tu również stopniowo odchodzono od tłumaczeń do pisania komentarzy, a także do tworzenia samodzielnych dzieł medycznych. Wspomniany już Konstantyn Afrykańczyk, związany ze szkołą medyczną w Salerno w południowych Włoszech, przyczynił się do wzbogacenia niezbyt obfitego dorobku europejskiego w dziedzinie medycznej. Najprawdopodobniej pochodził on z terenów dzisiejszej Tunezji, gdyż jego dzieło znane jako *Pantegni* to łacińska kompilacja prac arabskich medyków z Al-Kajrawanu. Dzięki przekładom Konstantyna Europa zapoznała się z teorią humorálną. Konstantynowi zależało jednak, aby jego dzieło uchodziło za „greckie”, i nie przyznawał się do jego arabskiego rodowodu. W szkole w Salerno pracowano także nad zastosowaniem w praktyce porad udzielanych w teorii. Świetność szkoły datuje się na okres XI-XIII wieku, kiedy chorzy przybywali tam po poradę, a medycy z całej Europy po naukę, w której greckie tradycje medyczne połączono z arabskimi oraz żydowskimi.



W Europie niezwykłą popularnością cieszył się *Kanun fi at-tibb*, czyli „Kanon medycyny” Ibn Siny, do którego odwoływano się na włoskich uniwersytetach jeszcze w XVIII wieku, a także traktat medyczny Ibn Ruszda *Urdżuza fi at-tibb* („Poemat o medycynie”), znany w Europie pod tytułem *Colliget*.

Alchemia w średniowiecznej Europie powstała niemal w całości pod wpływem alchemii muzułmańskiej. Tłumaczenia tekstów alchemicznych zaczęły się ok. 1144 roku, kiedy Robert z Chester przełożył nieznaną nam arabski tekst alchemiczny, znany pod łacińskim tytułem *Morienus*. Teksty alchemiczne przekładał sam Gerard z Cremony, najśłynniejszy tłumacz ze szkoły w Toledo. Na łacinę przetłumaczono słynny korpus Dżabira Ibn Hajjana (†ok. 815), uznawanego za ojca chemii doświadczalnej, znanego pod łacińskim mianem Geber. Ponadto świat łaciński zainteresował się nurtem alchemii hermeneutycznej, czyli operującej ezoteryką, tekstem niejasnym i pełnym niedomówień. Na łacinę przełożono arabski tekst o niezidentyfikowanym pochodzeniu zatytułowany *Tabula smaragdina*; być może jego greckim autorem był Apolonios z Tiany. W tłumaczeniu na arabski *Tabula* została włączona do korpusu Dżabira Ibn Hajjana, więc tekst arabski można datować na wiek IX lub nawet VIII. W połowie XII wieku *Tabulę* przełożył na łacinę Hugon z Santalli. Oprócz tego na łacinę tłumaczono inne teksty hermetyczne. Jednak w ich przypadku ustalenie źródła nie jest łatwe, gdyż zwyczajowo ich autorstwo przypisywano postaciom mitycznym, domniemanie związanym z tradycją alchemiczną. Ta tradycja zainspirowała renesansowych astrologów, magów i alchemików, których licznie spotykano również w Polsce.

Astronomia muzułmańska w znaczącym stopniu opierała się na greckiej, zwłaszcza na Ptolemeuszu, i dzieliła się na teoretyczną oraz praktyczną. Jej przekaz okazał się niezwykle ważny dla rozwoju astronomii łacińskiej, gdyż wcześniej takowa w Europie pozostawała na zupełnie podstawowym poziomie, bez modeli planetarnych i obliczeń matematycznych. Przez Półwysep Iberyjski do Europy docierały również instrumenty astronomiczne, np. astrolabia i inne, a także *zidże*, czyli tabele współrzędnych astronomicznych, które za przykładem muzułmanów kazał przygotować Alfons X Mądry. Rzecz jasna, nie sposób uznać ich za tłumaczenia, były wzorowane i przystosowane dla miast europejskich, np. Toledo, Pizy, Londynu.

Muzułmanie rozwinęli opisy modeli planetarnych, szczególne zasługi miała tutaj szkoła w Maradze na terenie dzisiejszego Iranu. Uznaje się, że pod ich wpływem w Europie powstał gatunek *Theoricae planetarum* (teorie planetarne), w którym opisywano modele odtwarzające ruchy ciał niebieskich. Sami muzułmanie inspirowali się w tej kwestii modelami Ptolemeusza, które w Europie stały się znane dzięki tłumaczeniom na arabski, zaś Europejczycy korzystali zarówno z modeli greckich, jak i tych przygotowanych przez muzułmanów. Wspomnijmy twórczość dwóch słynnych astronomów europejskich: George’a Peurbacha oraz Johanna Müllera, znanego jako Regiomontanus.

Ten pierwszy w swojej pracy *Theoricae novae planetarum* („Nowe teorie planetarne”) odwoływał się do Ibn al-Hajsama, Sabita Ibn Kurry oraz Al-Farghaniego. Zamierzał też przygotować poprawne streszczenie *Almagestu* Ptolemeusza na podstawie przekładu z arabskiego na łacinę autorstwa Gerarda z Cremony. Ponieważ w czasie prac zmarł, jego dzieło dokończył Regiomontanus. Jego streszczenie Ptolemeuszowego *Almagestu*, zatytułowane *Epitoma in Almagesti* („Streszczenie Almagestu”) zawierało dodatkowo analizę teorii muzułmańskich astronomów, na przykład Al-Battaniego i Az-Zarkalego. Jest to szczególnie interesujące ze względu na domniemany wpływ tych uczonych na Kopernika.



KORDOBA

Wielki Meczet (Mezquita)
Zdobienie mihrabu wzniesionego w latach 962-967
za panowania kalifa Al-Hakama II.



W dziedzinie matematyki wpływ muzułmański ujawnił się dość późno, dopiero w 2. połowie XI wieku, lecz o tym okresie mamy bardzo fragmentaryczne wiadomości, głównie ze względu na braki w źródłach łacińskich. Najprawdopodobniej do pierwszych dzieł tłumaczonych na łacinę należały traktaty algebraiczne, gdyż w przekładach można znaleźć odwołania do słynnego matematyka Al-Chuwarizmiego oraz użycie arabskich terminów, widoczne jest też pośrednictwo tekstów hebrajskich. Traktaty te, podobnie jak w innych dziedzinach, były zatem nie tyle dokładnymi tłumaczeniami, ile raczej kompilacjami, a poza podobieństwami uwidaczniają się także różnice. Oprócz tego wpływ muzułmański można dostrzec w geometrii, gdyż świat łaciński odkrył przez pośrednictwo wschodnie geometrię Euklidesa, a także Archimedesesa.

Jeśli chodzi o muzułmańską optykę, to dwaj uczeni, Ibn Sahl oraz Ibn Hajsam, wynieśli ją na wyżyny. Ten drugi znany jest na łacińskim Zachodzie jako Alhazen i zainspirował dział optyki zwany optyką fizjologiczną. Zajmował się nią także filozof Al-Kindi, który w swoim traktacie skrytykował teorię widzenia opracowaną przez Euklidesa. Jego kontynuatorem był Ar-Razi, łaciński Razes, który jako słynny lekarz zainteresowany był również okulistyką (popularną i ważną w arabsko-muzułmańskiej medycynie ze względu na dużą liczbę chorób oczu spowodowanych klimatem). Do tego czasu w Europie optyka nie była traktowana jako oddzielna nauka, lecz rozważania na jej temat włączano do większych traktatów. Podobnie jak w innych przypadkach, dzięki tłumaczeniom traktatów optycznych Europa poznała zarówno dzieła greckie, jak i pisane w języku arabskim. Pierwsze przekłady dotyczyły fizjologii oka i znalazły się już w najwcześniejszych pracach medycznych tłumaczonych (kompilowanych) w szkole w Salerno. Oprócz tego przekładano też traktaty z optyki matematycznej. Prace muzułmańskie znali wybitni uczeni łacińscy, Roger Bacon i Robert Grosseteste w XIII wieku, którzy odwoływali się do Al-Kindiego i Euklidesa w greckich tłumaczeniach, ponadto na tego pierwszego szczególnie wpływ wywarł Ibn Hajsam i jego teoria widzenia. Badacze uznają, że znał on dzieło Ibn Hajsama funkcjonujące pod łacińskim tytułem *De aspectibus*, chociaż do teraz nie ustalono, gdzie mógł się z nim zetknąć.

Podsumowując, warto podkreślić, że najważniejsze ośrodki translatorskie znajdowały się w punktach styku dwóch cywilizacji, gdzie przepływał ideał, jak na terenie Hiszpanii stopniowo odzyskiwanej przez katolickich władców, najswobodniejszy i najbardziej naturalny. Tłumaczone dzieła, zarówno traktaty greckie, jak i własna twórczość Arabów, napłynęły w momencie, kiedy nauka w łacińskiej Europie była w powijakach, jednak budziła się ciekawość badawcza, podobna do tej, jaka kilka stuleci wcześniej zainspirowała falę przekładów z greki na łacinę. Europejczycy dążyli do poznania nauk starożytnych, stąd duża różnorodność tłumaczeń: na łacinę bezpośrednio z greki, a także z arabskiego i hebrajskiego, z których przekładano dzieła własne, jak i wcześniejsze tłumaczenia na te języki z greki. Z powodu takiej złożoności tłumaczeń nie sposób niekiedy ustalić, z jakich konkretnie przekładów korzystał dany łaciński uczyony, ponadto powstawały kompilacje translatorskie kilku tradycji jednocześnie. Nie można też wykluczyć równoległych odkryć, do których uczeni w świecie islamu i w katolickiej Europie dochodzili niezależnie od siebie.

Wpływ kultury islamu na średniowieczną Europę nie ograniczał się bynajmniej do traktatów naukowych, lecz dotyczył też mniej uchwytnych dziedzin: architektury, sztuki, a nawet stylu życia, chociaż w tej dziedzinie mamy znacznie mniej oczywistych dowodów naukowych. Jednak wystarczy przypomnieć wspaniałe budowle wznoszone na Sycylii po odzyskaniu władzy przez Normanów, budowane w stylu arabsko-normańskim z wyraźnymi wpływami architektury bizantyńskiej, co doprowadziło do powstania bardzo charakterystycznego połączenia wzorów i elementów. Zamek Normanów z kaplicą Palatyńską, zamki Cuba i Aisa do dzisiaj zachwycają turystów. Z kolei od XII do XVI wieku w chrześcijańskich państwach Półwyspu Iberyjskiego rozwijała się sztuka mudejar, stanowiąca

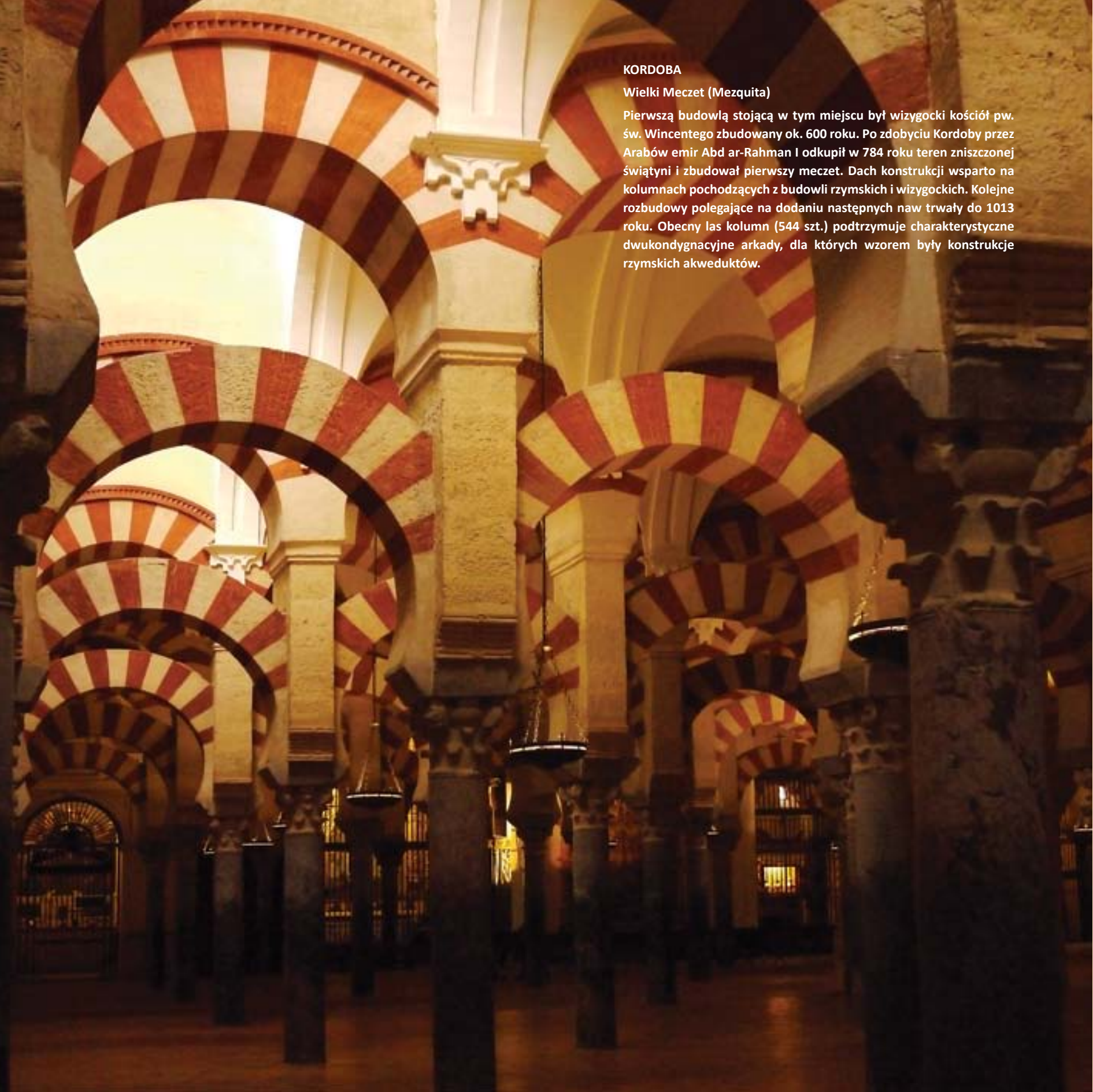


Dyskusja w trakcie prelekcji w Rezerwacie Archeologicznym „Genius loci” – 15 lutego 2019 r.

połączenie elementów chrześcijańskich, muzułmańskich i żydowskich. Przykładem wpływu rozwiniętej w islamie sztuki kaligrafii jest tak zwane pismo pseudokufickie, naśladujące styl kuficki, pojawiające się w sztuce średniowiecznej i renesansowej. Silny był też wpływ islamu w sztuce użytkowej: naczynia, dywany, kilimy i stroje powstawały pod wpływem kontaktu z Bliskim Wschodem i Turcją.

Wpływy nauki muzułmańskiej w Polsce

Na zakończenie warto dodać kilka słów na temat ewentualnego wpływu muzułmańskich dzieł naukowych w Polsce. Ze względu na położenie geograficzne i brak rozwiniętych ośrodków naukowych Polska nie znajdowała się w pierwszym szeregu państw, na które bezpośrednio oddziaływałaby nauka arabsko-muzułmańska. Jednak przyjmowano ją i przyswajano nie tylko na zasadzie wpływów bezpośrednich, których autorzy byli świadomi, kogo kopiują lub kto ich inspiruje, lecz również nieświadomie. Jeśli patrzeć na ogólny wzorzec transferu nauki muzułmańskiej do Europy, to nie ulega wątpliwości, że uczeni związani z Polską nie musieli wyjeżdżać na Bliski Wschód, aby się z nią zetknąć. Od pewnego czasu idee zaczerpnięte z dzieł muzułmanów krążyły w łacińskim świecie naukowym, przerabiane i twórczo rozwijane, podobnie jak wcześniej wątki greckie rozchodziły się po kalifacie. Te elementy kontynuowano i dyskutowano w europejskich ośrodkach naukowych, które nie były liczne i ściągały spragnionych nauki ludzi z całej Europy. Musimy też pamiętać, że w okresie średniowiecza i pewnym stopniu również renesansu były to najczęściej osoby związane z Kościołem, które tworzyły specyficzne środowisko i poza uniwersytetami czy zakonami spotykały się też na wielkich zgromadzeniach kościelnych. W ówczesnej Europie istniał ponadnarodowy układ uczonych stanu duchownego, którzy przyswajali sobie różne idee podczas spotkań naukowych i kościelnych, przyczyniając się do ich przenikania. Językiem ich twórczości, niezależnie od pochodzenia, była łacina, jak wcześniej w kalifacie arabski.



KORDOBA

Wielki Meczet (Mezquita)

Pierwszą budowlą stojącą w tym miejscu był wizygocki kościół pw. św. Wincentego zbudowany ok. 600 roku. Po zdobyciu Kordoby przez Arabów emir Abd ar-Rahman I odkupił w 784 roku teren zniszczonej świątyni i zbudował pierwszy meczet. Dach konstrukcji wsparto na kolumnach pochodzących z budowli rzymskich i wizygockich. Kolejne rozbudowy polegające na dodaniu następnych naw trwały do 1013 roku. Obecny las kolumn (544 szt.) podtrzymuje charakterystyczne dwukondygnacyjne arkady, dla których wzorem były konstrukcje rzymskich akweduktów.

a) Witelon

Pierwszym uczonym, którego wymieniamy, jest pochodzący ze Śląska Witelon, postać, o której życiu niewiele wiadomo. Urodził się ok. 1230 roku na Dolnym Śląsku, być może w Legnicy. Jego matka była Polką, zaś ojciec prawdopodobnie Niemcem, ponieważ pochodził z Turynii. Początkowo Witelon uczył się w klasztorze w Legnicy, potem został wysłany do Paryża, gdzie studiował sztuki wyzwolone (*artes liberales*), a następnie do Padwy, gdzie w latach 60. XIII wieku uczył się nauk ścisłych, filozofii oraz prawa kanonicznego. W tym czasie przebywał już w otoczeniu księcia Władysława wrocławskiego, syna Henryka II Pobożnego, późniejszego biskupa Pasawy, który również studiował w Padwie.

Po studiach w Padwie Witelon, udał się do Viterbo, w owym czasie siedziby papieża, gdzie zetknął się z Wilhelmem z Moerbecke, słynnym tłumaczem i również wpływowym człowiekiem Kościoła. Witelon właśnie w tym okresie napisał swoje wielkie dzieło zadedykowane Wilhelmowi, pod długim tytułem *Vitellionis Mathematicii Doctissimi Peri Optikis id est de natura, ratione et proiectione radiorum visus, luminum, colorum atque formarum quam vulgo Perspectivam vocant Libri X* („Witelona Matematyka Wielce Uczonego o Optyce, to jest o naturze, przyczynie i padaniu promieni wzroku, światła, barw oraz kształtów, którą powszechnie nazywają Perspektywą, ksiąg dziesięcioro”). Ten potężny traktat funkcjonował pod nazwami *De Perspectiva* i *De Optica*, zaś po raz pierwszy został wydany drukiem w 1535 roku w Norymberdze. Witelon w 1274 roku brał udział w soborze powszechnym w Lyonie wraz z Wilhelmem z Moerbecke. Później otrzymał stanowisko kanonika we wrocławskiej kapitule katedralnej, być może uczył też w szkole parafialnej w Legnicy. Niestety, na temat jego dalszej działalności nie wiadomo niczego pewnego z powodu braku źródeł. Przyjmuje się, że zmarł po 1280 roku, kiedy w dokumentach ginie po nim ślad.

W dziedzinie optyki Witelon inspirował się arabskim uczonym Ibn al-Hajsamem (Alhazenem) i w swoim traktacie opisywał rozmaite kwestie związane ze światłem, jego rozchodzeniem się po linii prostej, załamaniem, rozproszeniem, odbijaniem, a także problemami fizjologicznymi dotyczącymi postrzegania. Starał się również wyjaśnić związek między postrzeganiem a umysłowym przetwarzaniem wrażeń wzrokowych, zajmował się zatem złudzeniami optycznymi (których znaczenie dostrzegli już i Grecy, i Arabowie). Jest też autorem traktatu napisanego przed *De perspectiva*, zatytułowanego *Tractatus de primaria causa poenitentiae et de natura daemonum* („Traktat o najgłówniejszej przyczynie skrucy i o naturze demonów”). Pisał w nim, że oko otrzymuje informacje o kształcie, barwie itd. przedmiotu, jednak dalszy proces należy już w całości do umysłu, który na podstawie wcześniejszych doświadczeń przetwarza te wrażenia.

W *De perspectiva* Witelon zgromadził teorie optyczne, znane mu z przełożonych na łacinę traktatów Euklidesa, Ptolemeusza, a przede wszystkim wspomnianego wyżej Ibn al-Hajsama, którego twórczość znacząco przyczyniła się do rozwoju optyki łacińskiej. Praca Witelona jest z pewnością zręczną kompilacją, jednak takie podsumowania często powstawały w nauce. Witelon wymieniał nazwiska autorów, do których się odwoływał i których streszczał, co nie było w owych czasach częste. Omawiany traktat składa się z 10 ksiąg poprzedzonych wstępem zawierającym wyjaśnienia o celu napisania dzieła, których ze względu na brak miejsca nie będziemy opisywać.

Podręcznik *Perspectiva* był podstawą do wykładów na uniwersytetach w Oksfordzie, Cambridge oraz w Krakowie. Niewykluczone, że korzystał z niego sam Leonardo da Vinci, opracowując *Traktat o malarstwie* (*Trattato della pittura*). *De Perspectiva* znał także Mikołaj Kopernik, któremu w 1539 roku przywiózł to dzieło z Norymbergi niemiecki matematyk o bogatym życiorysie, gorący propagator teorii heliocentrycznej, Georg Joachim Retyk (Rheticus).





Kordoba. Katedra pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny z XVI wieku, pod jej budowę usunięto 63 kolumny dawnego meczetu.

b) Mikołaj Kopernik

Mikołaj Kopernik jest postacią powszechnie znaną w Polsce i na świecie, uznawaną za geniusza, którego odkrycie okazało się kluczowe dla nauki. Jest to z pewnością słuszne przekonanie, lecz nie można zapomnieć o rzeczy mniej znanej: jego długu u muzułmańskich uczonych.

Mikołaj Kopernik urodził się w 1473 roku w Toruniu, w rodzinie kupieckiej, w której posługiwano się językiem niemieckim. Jako typowy uczyony renesansowy znał łacinę i w tym języku pisał. Uznaje się, że mówił również po polsku, chociaż żadne jego zapisy w tym języku się nie zachowały. W 1491 roku zaczął wraz z bratem Andrzejem studia w Krakowie, koncentrując się na matematyce i astronomii. Wśród jego nauczycieli znalazł się na przykład Marcin Bylica (Marcin z Olkusza), który opracował tablice współrzędnych mające swoje korzenie we wspomnianych wyżej arabskich *zidżach*, oraz Jan z Głogowa, matematyk, astronom i filozof-tomista, który był wykładowcą Kopernika na uniwersytecie w Krakowie. Ten drugi uczyony pisał traktaty z zakresu astronomii i astrologii, m.in. *Introductorium in tractatum sphaerae Johannis de Sacrobusto* („Wprowadzenie do Traktatu o sferach Jana Sacrobosco”). Jan Sacrobosco z kolei (†ok. 1256) był związany z Uniwersytetem w Paryżu zwolennikiem astronomii Ptolemeusza

i napisał krótki podręcznik *Tractatus de sphaera*. Jan znał teksty Ptolemeusza z arabskiej wersji *Almagestu* tłumaczonej na łacinę, przygotowanej w latach 70. XII wieku przez Gerarda z Cremony w szkole tłumaczeniowej w Toledo. Ta wersja szybko rozpowszechniła się w Europie, a na pewno szybko dotarła do Paryża, gdzie zapoznał się z nią Sacrobosco. Uczony ten znał też innych astronomów arabsko-muzułmańskich, Sabita Ibn Kurrę i Al-Biruniego, a także Al-Urdiego i Al-Faghanię ze szkoły w Maradze, która okaże się ważna dla Kopernika.

Ten dość złożony wywód pokazuje drogi, którymi uczeni łacińscy przyswajali sobie naukę arabską, korzystając z kilku tłumaczeń lub kolejnych komentarzy do tych przekładów. Niekiedy były to arabskie tłumaczenia traktatów greckich, a zatem łańcuch „pośredników” jeszcze się wydłużał, a świadomość, że muzułmanie byli pierwszymi autorami danego odkrycia, się zacierała. Chociaż trudno nam będzie to stwierdzić z niezbitą pewnością, czy i na ile Kopernik inspirował się szkołą w Maradze, czy też były to całkiem niezależne odkrycia naukowe, podobieństwo modeli planetarnych tworzonych w Maradze do heliocentrycznego modelu Kopernikańskiego nie ulega wątpliwości. Obserwatorium w Maradze, położone w północno-zachodniej części dzisiejszego Iranu, w XIII wieku ściągało wybitnych astronomów muzułmańskich tamtych czasów, a jak sugerują badacze, niemal wszyscy muzułmańscy astronomowie, którzy proponowali nieptolemejskie modele astronomiczne, byli w jakimś czasie z Maragą związani. Jeden z nich, Damasceńczyk Ibn asz-Szatir (†1375), opracował zbiór nowych modeli, które można uznać za bardzo bliskie modelom Kopernika, zaś w przypadku modelu dla Księżyca podobieństwo jest wręcz uderzające.

Badacz Henri Hugonnard-Roche sugeruje, że podstawowym źródłem, z którego Kopernik poznawał wyniki badań astronomów arabskich, w tym Al-Battaniego i Az-Zarqalego, było dzieło *Epitome in Almagestum*, którego pisanie rozpoczął Peurbach, a zakończył Regiomontanus. Kopernik jest autorem traktatu *De hypothesibus motuum caelestium a se constitutis commentariolus*, zwanego w skrócie *Commentariolus* i uznawanego za najważniejszy traktat, w którym wyłożono teorię heliocentryczną. Wykład poprowadzono w nim w sposób krótki i zwięzły, przywodzący na myśl wspomniany już wyżej popularny w późnym średniowieczu gatunek łacińskiej literatury astronomicznej – teorii planet. Był on odpowiednikiem traktatów o teoriach planetarnych, licznie pisanych przez uczonych z Maragi. Treścią traktatu Kopernika i jego związkiem z wcześniejszymi teoriami astronomicznymi zajmował się wybitny polski historyk astronomii, Jerzy Dobrzycki. Kopernik nie odżegnywał się bynajmniej od odkryć swoich muzułmańskich poprzedników i w swoim najważniejszym sześciotomowym dziele *De revolutionibus orbium coelestium* („O obrotach ciał niebieskich”), wydanym po raz pierwszy drukiem w Norymberdze w 1543 roku, podaje wyliczone przez Az-Zarqalego oraz Al-Battaniego wartości dla precesji, nachylenia ekliptyki, ekscentryczności oraz pozycji apogeum słonecznego. Od Az-Zarqalego Kopernik mógł zapożyczyć, za pośrednictwem traktatu *Epitome Regiomontanus*, opis mechanizmu, który dowodził zmienności ekscentryczności i nieregularności linii ruchu absyd. Natomiast od Nasir ad-Dina at-Tusiego (†1274) mógł przejąć opis połączenia dwóch oscylacji, tak aby zachodziły w kierunkach pionowych i pożądanym okresie. Ponadto Kopernik wykorzystał i rozwinął twórczo tak zwaną „parę At-Tusiego”, czyli układ dwóch jednakowych kół krążących wokół swoich środków. Kopernik mógł też korzystać z modeli innego uczonego muzułmańskiego, Ibn asz-Szatira. Dwoje współczesnych wybitnych polskich badaczy: Grażyna Rosińska (†2013) oraz Jerzy Dobrzycki (†2004), historycy nauki specjalizujący się w astronomii, poświęcili Kopernikowi część swojego dorobku, wskazując na podobieństwa w jego wiekopomnych teoriach do badań uczonych muzułmańskich. Takie bowiem inspiracje i zapożyczenia w niczym nie umniejszają geniuszu Kopernika, lecz są przykładem doskonałego rozwoju nauki, w której twórczo korzysta się z prac poprzedników.



c) Inspiracje alchemią, magią i astrologią u uczonych renesansowych

Na zakończenie kilka słów o polskich uczonych z okresu renesansu, którzy inspirowali się muzułmańską alchemią i astrologią, które, jak wspomniano wyżej, dały impuls do rozwoju tych dziedzin w europejskim średniowieczu. Do Europy trafiły także traktaty poświęcone magii, np. słynny *Picatrix*. Ten bardzo stary grymuar, czyli księga wiedzy magicznej, jest tłumaczeniem arabskiego traktatu *Kitab ghajat al-hakim* („Księga celu mędrca”), której autorstwo jest przypisywane Maslamie al-Madżritiemu (†1007). *Picatrix* bez wątpienia był znany polskim alchemikom. Polska badaczka Ewa Śnieżńska-Stolot opisała łaciński egzemplarz *Picatrixu*, pochodzący z ok. 1470 roku, który znajduje się w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej. Ponieważ łaciński egzemplarz jest iluminowany, autorka skoncentrowała się przy tym na ikonografii planet. Jest zatem faktem niezbitym, że polscy późnośredniowieczni i renesansowi alchemicy mieli dostęp do wycinka arabskiej wiedzy tajemnej, przeniesionego za pośrednictwem łacińskim.

Ta sama badaczka poświęciła też wiele uwagi ikonografii znaków Zodiaku i gwiazdozbiorów w różnego typu manuskryptach średniowiecznych. Udowodniła, jak ważna jest dla astrologii europejskiej twórczość Albumasara, czyli arabskiego Abu Maszara al-Balchiego (†886), astrologa, matematyka i astronoma pochodzenia perskiego, który w swoim dziele astrologicznym *Kitab al-mudchal al-kabir ila ilm ahkam an-nudżum* („Księga wielka o astrologii”) połączył babilońską, perską, grecką i indyjską wiedzę astrologiczną. To dzieło zostało w XII wieku trzykrotnie przełożone na łacinę, a pierwsze wydanie drukowane ukazało się w 1485 roku i nosiło tytuł *Introductorium maius in astronomia*. Polscy astrologowie mieli dostęp nie tylko do różnych typów traktatów tłumaczonych z arabskiego na łacinę, lecz korzystali też z traktatów przekładanych z greki, przede wszystkim z *Corpus Hermeticum*, dzieła wydanego w 1471 roku przez Marsilia Ficina. Poza tym wśród osiadłych w Krakowie astrologów można wymienić dwóch Włochów z pochodzenia, którzy przybyli do Polski, przywożąc ze sobą znajomość łacińskich manuskryptów hermetycznych, astrologicznych i magicznych. Jednym z nich był Filippo Buonaccorsi de Tebadis Experiens, czyli Filip Kallimach (†1496). Po ucieczce z Rzymu znalazł schronienie w Polsce w Dunajewie na dworze Grzegorza z Sanoka, zaś w Krakowie uczestniczył w życiu naukowym. Polski badacz Jerzy Zatchey sugeruje, że jako znajomy Marsilia Ficina Kallimach znał *Corpus Hermeticum* i zainteresowanie nim przeniósł do Polski. Drugim Włochem był Pietro Illicino, który w latach 1547-1551 mieszkał w Krakowie. Pozostawał on pod wpływem włoskiego humanisty Pica della Mirandoli, który interesował się hermetyzmem oraz filozofią islamu. Sam Illicino wspominał Hermesa Trismegistosa w swoim wydanym w Krakowie traktacie *Carmina et praefationes*.

Słynny polski alchemik renesansowy, Michał Sedziwój (†1636), w czasie studiów zetknął się z ideami hermeneutycznymi propagowanymi przez Paracelsusa, a w czasie studiów na europejskich uniwersytetach kontynuował zainteresowania alchemią i hermetyzmem. Był też jednym z tych europejskich alchemików, którzy poszukiwali kamienia filozoficznego oraz próbowali przemiany metali w złoto. W tekstach Sędziwoja o kamieniu znać echa arabskich traktatów poświęconych tej kwestii. W 1604 roku wydał on swoje pierwsze dzieło, niezwykle popularne w całej Europie: *Novum Lumen Chymicum – De Lapide Philosophorum*.

Wspomnijmy również włoskiego zakonnika z zakonu bernardynów, Hannibala Rosselliego (†1593), który w 1581 roku zaczął wykłady w Akademii Krakowskiej, o których jednak niewiele wiadomo. Natomiast napisał sześciotomowy komentarz do dzieł Hermesa Trismegistosa, wydany w Krakowie oraz w Kolonii; komentował dwa korpusy tekstów hermetycznych: *Pimander* oraz *Asclepius*, które znalazły się w *Corpus Hermeticum*.

KORDOBA

Pomnik Awerroesa (Ibn Rushd) na tle murów obronnych miasta.

Urodzony w 1126 roku w Kordobie arabski filozof, lekarz, prawnik i matematyk. Uznany komentator dzieł Arystotelesa. Jego przekłady na język arabski dzieł greckiego filozofa zostały następnie przetłumaczone przez hiszpańskich i sycylijskich uczonych na łacinę, co wywarło ogromny wpływ na rozwój filozofii scholastycznej.

Zmarł w 1198 roku w Marakeszu, jego ciało zostało sprowadzone do Kordoby. Miejsce pochówku nieznanne.





Renesans karoliński a przetrwanie tradycji antycznej

prof. UAM Dariusz Andrzej Sikorski
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Wprawdzie postać Karola Wielkiego zarówno w średniowieczu, jak i później cieszyła się nieustannym zainteresowaniem i była powszechnie znana, to podziwiano go przede wszystkim jako wojownika i wzorcowego władcy chrześcijańskiego. Mimo że w 1661 roku ogłoszono go patronem Uniwersytetu Paryskiego (nawiązując do legendy o karolińskich początkach paryskiej wszechnicy), przez wieki nie widziano w nim człowieka, który w sposób szczególny przyczynił się do rozwoju kultury europejskiej. Dopiero w Oświeceniu dostrzeżono jego zasługi dla kultury. Monteskiusz (*O duchu praw* 1748), który upatrywał szczyt barbarzyństwa w porzymskiej Europie w okresie panowania Merowingów, Karolowi Wielkiemu przypisał powrót do wzorców kultury rzymskiej. W latach 30. XIX wieku termin renesans uzyskał mniej więcej to samo znaczenie, jakie ma dzisiaj, i został użyty do określenia jednocześnie trzech różnych zjawisk w zakresie kultury: renesansu karolińskiego (VIII w.), renesansu ottońskiego (X w.) i włoskiego (XIV-XV w.). Ten ostatni, m.in. dzięki wielce wpływowej książce Jacoba Burkharda z 1854 roku, na tyle zdominował pozostałe, że to właśnie z nim wiąże się nieopatrzoną przymiotnikiem termin „renesans”. Wszystkie trzy renesanse miały odznaczać się tymi samymi cechami:

- ożywieniem zanikającej kultury umysłowej i dbaniem o rozwój sztuki;
- podniesieniem poziomu języka łacińskiego, dla którego wzorem była łacina z przełomu er;
- powrotem do antyku jako intelektualnego i artystycznego wzorca dla kultury.

W XX wieku uczeni dostrzegli w innych miejscach i czasach zjawiska, które miały przypominać te trzy pierwotne renesanse. Ograniczając się do kręgu kultury łacińskiej, warto przypomnieć, że padały następujące propozycje: renesans ostrogocki i wandalski (oba V/VI w.), wizygocki/izydoriański (VI/VII w.), northumbryjski w Anglii (VII/VIII w) oraz renesans XII wieku (głównie w północnej Francji i północnych Włoszech). Tylko dwie ostatnie propozycje rzeczywiście można uznać za zjawiska zasługujące na miano renesansu w szerszym znaczeniu tego terminu; pozostałe za efemerydy ożywienia kultury ograniczone w czasie i terytorialnie do wąskiego kręgu i znikomego oddziaływania. Nawet renesans ottoński bliższy jest pod tym względem tym ostatnim.

Pod pojęciem odrodzenia karolińskiego rozumie się właściwie trzy różne zjawiska. Przekłada się to również na trzy różne oceny jego dziejowych skutków. Żadna z propozycji nie dominuje i głosy badaczy rozłożyły się





mniej więcej po równo, a obecnie często stanowią ich kompilację. W pierwszym ujęciu widzi się w renesansie moment, w którym zostało ocalone to, co dzisiaj uznajemy za fundamenty cywilizacji łacińskiej, a przede wszystkim sama znajomość łaciny. W okresie karolińskim miano utrzymać, a właściwie podtrzymać zanikający we wczesnym średniowieczu wąski, ale wystarczająco skuteczny kanał komunikacyjny między antykiem, a czasami następującymi po renesansie. Drugi sposób postrzegania omawianego zjawiska kulturowego podkreśla w renesansie karolińskim przede wszystkim jego zdolność do imitowania wcześniejszego dorobku antyku, zwłaszcza w mocno przesiąkniętej wpływami chrześcijańskimi wersji późnoantycznej. Oba stanowiska podkreślają wtórny charakter renesansu karolińskiego, który nie miał wnieść niczego nowego do dorobku kulturowego. Rzeczywiście, poza Janem Szkotem Eriugeną nie znajdziemy wśród luminary karolińskiego renesansu postaci, których dorobek – z dzisiejszej perspektywy – mógłby być uznany za trwały wkład w filozofię, teologię, naukę czy literaturę na miarę osiągnięć postaci znanych nam np. z czasów renesansu XII wieku (Abelarda, Jana z Salisbury i wielu innych) czy jeszcze liczniej reprezentowanych w czasach późniejszych. Niewiele znajdziemy dzieł oryginalnych.

Zwolennicy trzeciego ujęcia są zgodni w dużym stopniu z tym, co zostało podkreślone w dwóch poprzednich. Zasadnicza różnica między nim, a dwoma pierwszymi polega na tym, że inaczej widziane są cele inspiratorów, głównych decydentów oraz reprezentantów renesansu karolińskiego. Wszystkie działania jego twórców i ich skutki, które my ujmujemy w kategoriach odnowy kulturowej, były podporządkowane zupełnie czemuś innemu. Tym celem zasadniczym była idea reformy Kościoła jako instytucji oraz równoważny plan uregulowania życia wszystkich ludzi poddanych władzy Karolingów wedle porządku wymaganego przez prawo i tradycję chrześcijańską. Należy dodać, prawdziwej tradycji, którą należało przywrócić. W tym sensie renesans karoliński jest pierwszą z wielu podejmowanych prób odnowienia życia religijnego i środki, jakie ku temu podjęto, także w sferze kultury, były jak najbardziej właściwe.

Z tej perspektywy rozszerza się znaczenie karolińskiego renesansu również na przemiany w zakresie polityki i stosunków społecznych, a nawet gospodarki, z uwagi na to, że nie da się oddzielić zmian w kulturze od innych gwałtownych przemian, które zaszły w tym okresie. To stanowisko nie jest pozbawione podstaw, gdyż wprowadzenie autentycznych chrześcijańskich zasad życia społecznego z założenia musiało wpłynąć na przemodelowanie dotychczasowych stosunków społecznych i politycznych. Niezależnie od tego, czy przyjmie się węższe czy szersze znaczenie terminu „renesans karoliński”, panuje całkowita zgodność co do tego, że był on tylko środkiem mającym umożliwić takie urządzenie ówczesnego społeczeństwa, które odpowiadałoby wymogom Pisma Świętego, tradycji i nauczania ojców Kościoła oraz prawa kanonicznego. Wszystko to w celu doprowadzenia jak największej części poddanych Karolingów do zbawienia. Renesans karoliński był z zasady programem o charakterze religijnym, który miał objąć wszystkie dziedziny życia. Wszystkie renesanse były w jakimś stopniu skoncentrowane na podobnych celach religijnych, ale odrodzenie karolińskie najdobitniej i najkonsekwentniej próbowało ten plan wcielić w życie. Zainteresowanie antykiem, jakie się wówczas pojawiło, było podyktowane właśnie koniecznością przywrócenia tradycji patrystycznej z okresu późnoantycznego i życia kościelnego nawiązującego do tego czasu tak, jak je sobie wyobrażano.

W pewnym sensie dla wszystkich trzech ujęć renesansu karolińskiego można znaleźć dość szeroką wspólną płaszczyznę, mianowicie cele, jakie przyświecały twórcom tego fenomenu kulturowego, były tylko częściowo zrealizowane, natomiast pojawiły się nieprzewidywane skutki, które – jak się okazało – w dłuż-

szej perspektywie czasu jednak współgrały z tymi założeniami. Przykładem może być rozbudowa szkolnictwa. W okresie poprzedzającym renesans karoliński późnoantyczna sieć szkół, w północnej Galii nawet niezbyt gęsta, bardzo się przeczepiła, grożąc zerwaniem tradycji w nauczaniu, kiedy kolejne pokolenia nie były w stanie zastąpić nawet nauczycieli. Gwałtowny rozwój sieci szkół przykatedralnych i klasztornych, jaki nastąpił w 1. połowie IX wieku, miał przede wszystkim podnieść stan wykształcenia duchowieństwa (były dostępne również dla świeckich) na potrzeby reformy Kościoła. Choć już pod koniec tego stulecia nastąpił równie gwałtowny ich upadek, to niewielka część, która dotrwała aż do XI i XII wieku, umożliwiła kontynuowanie w kilku ośrodkach nauczania na takim poziomie, że w nowych warunkach tzw. refor-



Główne ośrodki kulturotwórcze w okresie karolińskim.

my gregoriańskiej w XII w., był możliwy ponowny rozwój szkół oparty na dobrze przygotowanej kadrze, a w końcu również powstanie uniwersytetów.

Początki renesansu najczęściej wiąże się z działalnością Karola Wielkiego i lokuje mniej więcej na lata 80. VIII wieku. Jego schyłek przypada na dwie ostatnie dekady IX stulecia – tuż po ostatnim małym rozkwicie na zachodniofrankijskim dworze Karola Łysego (†877). O ile cezura końcowa nie budzi dyskusji, to początek jest coraz chętniej przesuwany nawet na ostatnie lata panowania dziadka Karola Wielkiego, Karola Młota (†741),



a przede wszystkim jego synów: Karlomana i Pepina III (+768). Ma to szczególne uzasadnienie, jeśli opowiemy się za ostatnim z wyżej omówionych sposobów pojmowania renesansu karolińskiego, ponieważ pierwsze poważne kroki w kierunku reformy Kościoła i życia chrześcijańskiego zostały podjęte około połowy VIII wieku. Za panowania Karola Wielkiego program ten został znacznie wzbogacony oraz wzmocniony kadrowo i organizacyjnie siłą królewskiego, a potem cesarskiego autorytetu i z wielką skutecznością wprowadzany w życie.

Dawniejsi historycy widzieli ogromną przepaść między stanem kultury i Kościoła w czasach poprzedzających renesans, a czasami Karola Wielkiego i jego bezpośrednich następców. Dzisiaj historycy dostrzegają znacznie więcej elementów kontynuacji i różne źródła inspiracji dla twórców renesansu. Przede wszystkim trzeba wspomnieć o dwóch renesansach wcześniejszych: wizygockim, który związany był głównie z działalnością sławnego encyklopedysty Izydora z Sewilli na przełomie VI i VII wieku, a którego efekty nagle się skończyły wskutek najazdu arabskiego na wizygocką Hiszpanię na początku VIII wieku, oraz o renesansie northumbryjskim (nazwa od położonej na północ od rzeki Umber części anglosaskiej Anglii) z 2. połowy wieku VII i początku VIII stulecia. Widzimy nie tylko wpływy i inspiracje, ale również powiązania personalne. Do czołowych postaci renesansu karolińskiego należeli Wizygoci przebywający w otoczeniu Karola Wielkiego jak Teodulf z Orleanu (+818) i reformator monastycyzmu karolińskiego, Benedykt z Aniane (+821, nie mylić z twórcą reguły benedyktyńskiej Benedyktem z Nursji). Znacznie liczniej byli reprezentowani Anglosasi. Obok najbardziej blizkiej w otoczeniu Karola Wielkiego postaci, jakim był Alkuin z Yorku (+804), od początku VIII wieku z Karolingami współpracowali jako misjonarze i nauczyciele św. Willibrord (+739) i św. Bonifacy (+754). Z nimi przybyło na kontynent ok. 200, jeśli nie więcej, najczęściej dobrze wykształconych współpracowników, a obecność tej grupy wśród twórców renesansu karolińskiego była – przynajmniej w początkowym okresie – decydująca. Zasadnicze elementy typowe dla renesansu karolińskiego były wcześniej obecne na Wyspach Brytyjskich. To tam, m.in. pod wpływem Iryjczyków, poświęcano się studiom nad łaciną. Zdawano sobie sprawę, że właściwe zrozumienie Biblii wymaga nauczania się odpowiednich technik interpretacyjnych (egzegezy biblijnej). Na Wyspach odkryto (ponownie) użyteczność znajomości świeckiej i pogańskiej literatury antycznej dla studiów biblijnych. Żeby zrozumieć Pismo Święte, należało rozumieć – tak trafnie zinterpretowali Wyspiarze przesłanie św. Hieronima – epokę i otoczenie kulturowe historii biblijnej, zarówno starotestamentowej, jak i opisanej w Nowym Testamencie. Ponieważ Kościół anglosaski założony został przez misjonarzy wysłanych przez papieża, to w papieżstwie i w Rzymie (a ogólnie w Italii) Anglosasi upatrywali źródło prawdziwej wiary, wzorów dla ksiąg liturgicznych i innych tekstów kościelnych. W Italii najłatwiej również było o stare kodeksy z dziełami pogańskich autorów starożytności. Zresztą wśród tych ostatnich znajdowali się filozofowie bliscy etyce chrześcijańskiej, np. Seneka, w późniejszym czasie uznawany nawet za kryptochrześcijanina.

Anglosasi działający na kontynencie stawiali za przykład Karolingów, a zwłaszcza Karola Wielkiego, jako władców umiających wcielić w życie ideały, które zrodziły się nieco wcześniej w ich ojczyźnie, a których nie udało się tam zrealizować. Nawiasem mówiąc, stan Kościoła i życia kulturalnego w karolińskiej Europie stał się wzorcem dla wielu królów anglosaskich, którzy z niemałym sukcesem wprowadzali go we własnych królestwach, ale również, choć w mniejszym zakresie dla innych władców. Nie można nie wspomnieć o pozostałych źródłach inspiracji dla renesansu. Po zdobyciu na Longobardach północnej Italii, królestwo Italii (774) włączyło w krąg karoliński cały szereg miast włoskich z ich żywymi ośrodkami kulturowymi. Z nich wywodzili się późniejsi doradcy

AKWIZGRAN

Relikwiarz hermowy Karola Wielkiego z 1349 r.

Według tradycji relikwiarz mieści głowę Karola Wielkiego – *Pater Europae* – kanonizowanego w 1165 rok. Zabytek jest obecnie przechowywany w skarbcu katedry akwizgrańskiej. Czy wyidealizowany wizerunek władcy odpowiada rzeczywistości? Einhard tak scharakteryzował Karola Wielkiego:

Król był obfitej i silnej budowy ciała, wysokiego wzrostu, ale nie ponad słuszną miarę – mierzył bowiem siedem własnych stóp – czaszkę miał okrągłą, oczy duże i żywe, nos nieco więcej niż średni, piękne siwe włosy, twarz wesołą i pogodną.

Einhard, *Życie Karola Wielkiego* (tłum. J. Parandowski)





Karola Wielkiego, jak np. Piotr z Pizy i historyk Paweł Diakon. Wprawdzie renesans northumbryjski powstał przy wydatnym wkładzie Iryjczyków, ale przybywali na kontynent jako pokutujący w oddali od ojczyzny peregryni, zostając na nim często do końca życia. Wielu z nich odegrało ważną rolę w rozwoju kultury karolińskiej. W początkowym okresie renesansu karolińskiego wiodącą rolę odgrywali cudzoziemcy, ale już w połowie IX wieku najwięksi luminarze renesansu karolińskiego wywodzili się z Franków oraz (co zaskakujące) świeżo schryścianizowanych Sasów.

Chrześcijański kult religijny wymaga odpowiedniej oprawy materialnej oraz przestrzegania usankcjonowanych tradycją rytuałów. Te ostatnie, opisane w księgach liturgicznych starano się ujednoczyć dla całego państwa według wzorów rzymskich, które uważano za najbliższe tradycji wczesnochrześcijańskiej.

Ogromny boom budowlany w czasach karolińskich spowodowany był głównie potrzebą zaspokojenia potrzeb religijnych i podkreślenia prestiżu monarchii. Wzniesiono wówczas ok. 1700 budowli kamiennych, w tym 27 nowych kościołów katedralnych, 420 klasztorów i ok. 100 rezydencji monarszych. Dla wielu z nich wzorcem były budowle antyczne. Starano się naśladować np. bazylikę św. Piotra w Watykanie wzniesioną przez cesarza Konstantyna (+337) czy inne znaczące kościoły. Wiele karolińskich założeń pałacowych nawiązywało do reprezentacyjnej auli recepcyjnej w Trewirze zbudowanej przez tego samego cesarza. Bezpośrednim wzorcem dla sławnej kaplicy przypałacowej w Akwizgranie był kościół, który powstał w Rawennie za czasów Teodoryka Wielkiego, króla osiadłych w Italii na przełomie V i VI wieku germańskich Ostrogotów, znanego z popierania kultury i sztuki. Część wyposażenia akwizgrańskiej kaplicy, np. kolumny, pochodziła z różnych antycznych budowli w Galii. Dla Karolingów antyk był antykiem chrześcijańskim we wszystkich aspektach. W ten sposób, może niekiedy nawet nieudolnie, starano się nawiązać do tradycji antycznej.

Ożywienie zainteresowania literaturą antyczną w okresie karolińskim miało daleko idące skutki dla jej przetrwania. W czasach, kiedy książki funkcjonowały wyłącznie w postaci rękopiśmiennej, liczba dostępnych egzemplarzy była ograniczona. Wynikało to w dużej mierze z kosztów samych kodeksów. Powszechny w czasach antycznych i stosunkowo tani papirus, bardzo dobrze przechowujący się w warunkach suchych, w wilgotniejszym klimacie terenów położonych na północ od strefy śródziemnomorskiej był bardzo nietrwały. Od czasów późnoantycznych zastępowano go drogim pergaminem z wyprawionych skór wołowych, owczych bądź kozich. Z tego powodu kopiowano przede wszystkim najbardziej potrzebne księgi. Dlatego wśród ok. 10 tys. rękopisów zachowanych z czasów karolińskich (całość produkcji szacuje się na ok. 50 tys.) przeważają takie dzieła jak: Pismo Święte, komentarze biblijne, księgi liturgiczne, żywoty świętych oraz dzieła o charakterze dydaktycznym. Świecka literatura antyczna, zwłaszcza pogańskich autorów, aż do czasów renesansu karolińskiego znajdowała się na końcu potrzeb. Natomiast papirusowe zwoje lub kodeksy napisane jeszcze w czasach antycznych niszczyły się. Nawet ich kopie na pergaminie nie były wieczne. Poza tym najtańszym sposobem pozyskania go



Alkuin prezentuje św. Marcinowi, patronowi biskupstwa w Tours swojego ucznia Hrabana Maura z Fuldy.

[Rzym Biblioteka Watykańska Reg. lat. 124 f.2v z ok. 850]



było wytarcie pierwotnego, mniej użytecznego tekstu na starym pergaminie i zastąpienie go tekstem bardziej potrzebnego dzieła (tzw. palimpsesty). Jeśli nie było czytelników zainteresowanych starożytną literaturą, to nie było powodu, by rozpadające się kodeksy kopiować lub ratować przed swoistym recyklingiem. To zjawisko prowadziło do postępującego ograniczenia dostępności pogańskiej literatury antycznej. Karoliński zwrot w kierunku chrześcijańskiej literatury antycznej ojców Kościoła miał uboczny skutek: wzbudził zainteresowanie całością literatury tego okresu. Popularnością zaczęły się cieszyć utwory poetyckie, zwłaszcza Wergiliusza, dzieła historyków rzymskich oraz pisma wybitnych rzymskich oratorów i retorów, które służyły do nauki stylistyki. Na przykład jedna z najwybitniejszych biografii średniowiecznych, *Żywoć Karola Wielkiego* autorstwa Einharda (+840), naśladuje biografie cesarzy rzymskich spisane przez historyka Swetoniusza (+ok. 130). W tej nowej sytuacji kodeksy z dziełami autorów antycznych stały się ponownie obiektem zainteresowania i troski. Kopiowano je i starano się pozyskać ich jak najwięcej. Trudno oszacować w liczbach skalę tego zjawiska. Nie wystarczy przeliczyć zachowane egzemplarze m.in. dlatego, że często karolińskie kodeksy uległy zniszczeniu, ale zachowały się ich późniejsze kopie. Badacze zajmujący się zgłębianiem losów poszczególnych dzieł, analizując tzw. tradycję rękopiśmienną, czyli wszystko to, co dotarło w postaci rękopiśmiennej do naszych czasów, oraz to, co o dziejach poszczególnych dzieł jesteśmy na tej podstawie w stanie wydedukować, zauważyli, że znaczna część dzieł łacińskiej literatury antycznej musiała przejść przez wąskie gardło, jakim był okres na styku późnego antyku i wczesnego średniowiecza (VI-VIII w.). Niektóre dzieła mają poświadczony w swojej rękopiśmiennej historii tylko jeden rękopis z tego okresu i jest to najczęściej manuskrypt karoliński. Zatem dotrwanie wielu dzieł do naszych czasów zależało od karolińskiego unikatku, często dzisiaj już zaginionego, który był wzorcem dla późniejszych kopii. Dla utrwalenia tego dziedzictwa wystarczyło doczekanie do czasu renesansu XIV i XV wieku, kiedy znowu wzmożło się zainteresowanie literaturą antyczną. Wynalezienie druku wielokrotnie szansa na przetrwanie tekstu. Przykładem takiego szczęśliwego losu jest niestety cenne pod względem poznawczym niewielkie dzieło, wybitnego historyka rzymskiego z I wieku n.e., Tacyta, zatytułowane *Germania*. Jest to etnograficzno-historyczny opis ziem położonych na północ od rzymskiego limesu (granicy) przebiegającej mniej więcej z biegiem Dunaju i terenami między Renem a Wisłą, które w czasach Tacyta nazywane były Germanią (nie w sensie etnicznym). Informacje zawarte w *Germanii* stanowią fundament naszej wiedzy o dziejach tych ziem (w tym polskich) w okresie rzymskim. Łatwo możemy sobie wyobrazić, jaką ponieśliśmy stratę, gdyby dziełem tym nie zainteresował się Rudolf z Fuldy, uczonego karoliński z 1. połowy IX wieku.

foto: B. Wener, domena publiczna: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trier_Konstantinbasilika



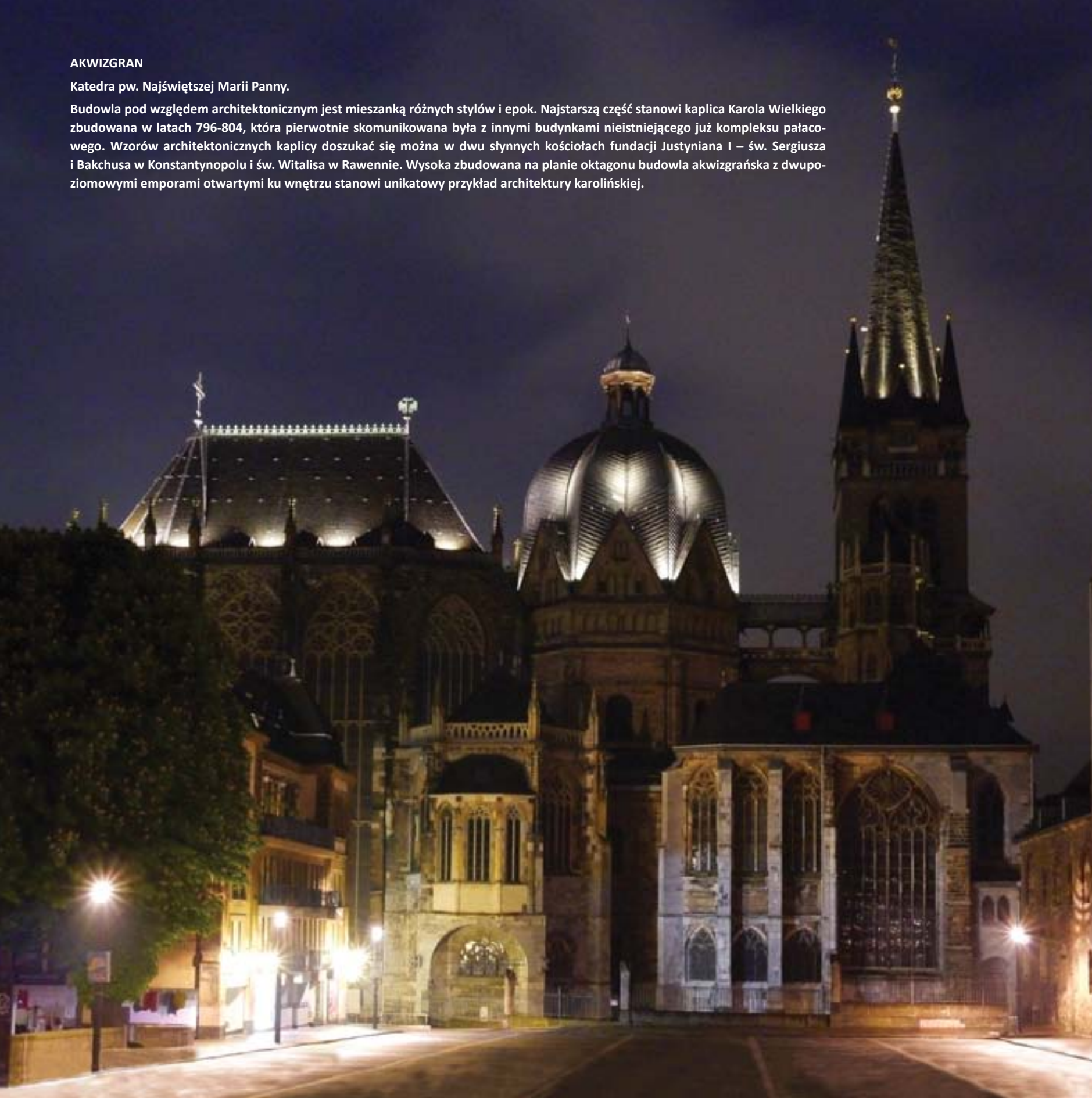
Za jedno ze szczytowych osiągnięć karolińskiego renesansu uchodzi powszechnie wynalezienie minuskuły karolińskiej, pisma, które na tle wcześniejszych form odznaczało się dużą czytelnością oraz pozwalało na szybki zapis. Długi czas historycy upatrywali w Karolu Wielkim inspiratora dla tej reformy pisma. Dzisiaj wiemy, że minuskuła karolińska wprawdzie powstała w jednym z klasztorów związanych z Karolingami, jednak z pewnością wynalezienie jej nie miało nic wspólnego z Karolem Wielkim. Najstarszy pisany minuskułą karolińską rękopis powstał wcześniej (ok. 768 r.), niż

Aula cesarza Konstantyna Wielkiego (+337) w Trewirze (Niemcy).

AKWIZGRAN

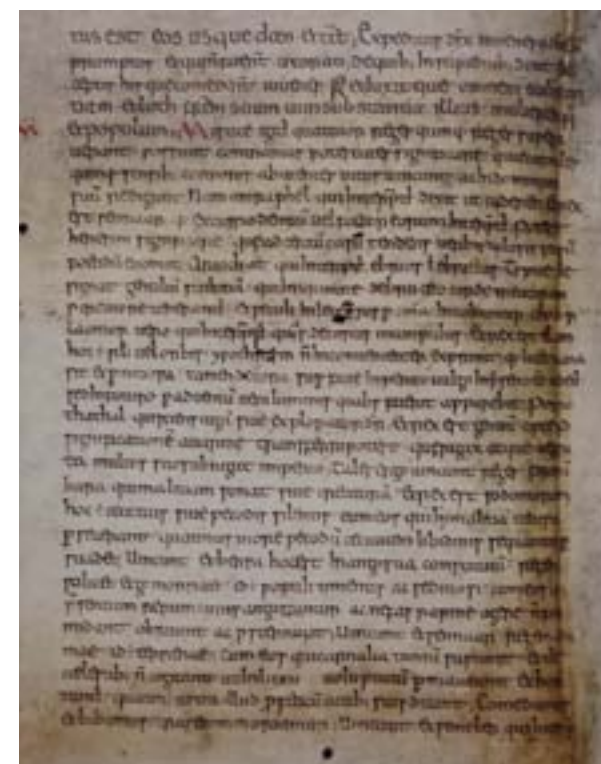
Katedra pw. Najświętszej Marii Panny.

Budowla pod względem architektonicznym jest mieszanką różnych stylów i epok. Najstarszą część stanowi kaplica Karola Wielkiego zbudowana w latach 796-804, która pierwotnie skomunikowana była z innymi budynkami nieistniejącego już kompleksu pałacowego. Wzorów architektonicznych kaplicy doszukać się można w dwu słynnych kościołach fundacji Justyniana I – św. Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu i św. Witalisa w Rawennie. Wysoka zbudowana na planie oktagonu budowla akwizgrańska z dwupoziomymi emporami otwartymi ku wnętrzu stanowi unikatowy przykład architektury karolińskiej.



Karol zajął się odnową kultury. Jest jednym z dowodów na wcześniejsze datowanie początków renesansu. Minuskuła karolińska dotrwała do XII wieku i była naśladowana również w krajach niebędących pod bezpośrednim wpływem Karolingów. Patrząc na starannie napisane minuskułą karolińską kodeksy, możemy spostrzec, jak bardzo jest to pismo podobne do współczesnego. Wszystkie litery – poza „g” i „t” – są identyczne ze współczesnymi. Nie jest to rezultat jakiejś kontynuacji z czasów karolińskich, ale ponownego odkrycia minuskuły karolińskiej przez humanistów w XV i XVI wieku. Czytając kodeksy napisane pismem zupełnie innym od tego, jakie było w użyciu w ich czasach, a często zawierające

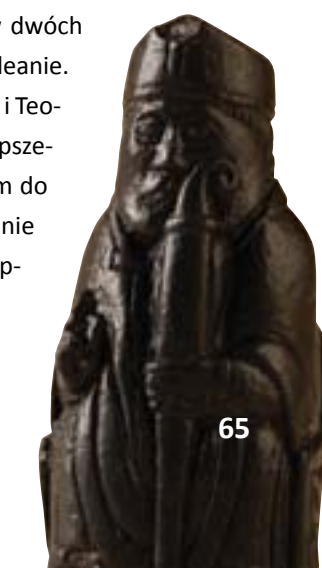
dzieła autorów antycznych, sądzili, że mają do czynienia z autentycznymi rękopisami antycznymi (nie potrafiono wówczas datować kodeksów). Uważano, że tak uporządkowane pismo mogło powstać jedynie w antyku i odpowiada jego duchowi. Pragnąc naśladować kulturę antyczną, zaczęli je stosować w piśmie i druku, najpierw zastrzegając je wyłącznie dla tekstów łacińskich, a później również stosując do pozostałych.



Hrabanus Maurus (†856): Komentarz do Księgi Rodzaju. Przykład anglosaskiej minuskuły używanej w klasztorze w Fuldzie (Niemcy) w 2. ćwierci IX w.

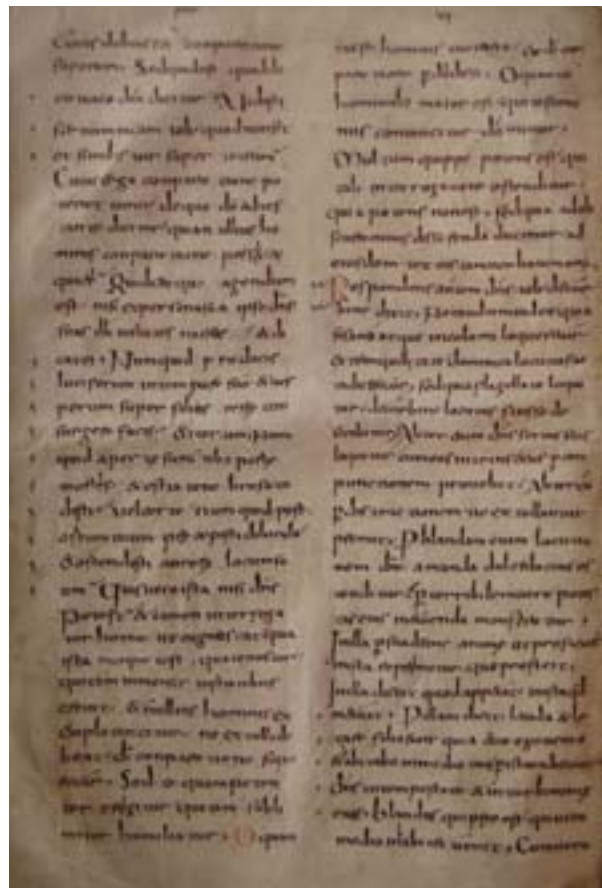
[Leipzig, Universitätsbibliothek, Fragm. lat. 395, f.2']

Dopiero w okresie renesansu karolińskiego dostrzeżono wagę problemu i próbowano wypracować jakiś wzorcowy tekst dla Biblii. Prace nad tym podjęto w dwóch ośrodkach położonych nad Loarą: w Tours i Orleanie. Przewodzili im tamtejsi biskupi: Alkuin z Yorku i Teodulf z Orleanu. Wprawdzie nie udało im się osiągnąć zamierzonego celu, ale ich prace przyczyniły się do polepszenia i skorygowania łacińskiej wersji Pisma Świętego i były niedoścignione aż do XII wieku, a przede wszystkim do „zwyęstwa” tłumaczenia św. Hieronima. Przypomnę tylko, że aż do końca XVI stulecia w Kościele łacińskim nie było wzorca tekstu Pisma Świętego mającego obowiązywać w całym Kościele. Zatem dając chrześcijaństwu lepszą wersję łacińską Biblii, walenie przyczyniono się do podtrzymania wyższego poziomu samej łaciny.





Od czasu powstania głównego zrębu chrześcijańskiego piśmiennictwa późnoantycznego w IV i V wieku łacina, jak każdy język, nieustannie się zmieniała. Wprawdzie zmiany w łacinie pisanej przebiegały wolniej niż w mówionej, ale jej jakość w porównaniu do okresu klasycznego, za jaki uznawany jest stan z I wieku p.n.e., ulegała stopniowemu pogorszeniu. Obserwowana w literaturze późnego antyku i wczesnego średniowiecza tzw. barbaryzacja łaciny pisanej wynikała



Grzegorz Wielki (†604), *Moralia*. Najstarszy znany rękopis z karolińską minuskułą, napisany w Corbie, pl. Francja, ok. 765 r. [Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Theol. lat. f. 1']

z potrzeby utrzymania łączności (przez zrozumienie) z ludźmi posługującymi się szybciej ewoluującą łaciną mówioną. W VIII wieku rozdzwięk między łaciną mówioną a łaciną biblijną i pismami ojców Kościoła był już na tyle znaczący, że prowadził do błędnych interpretacji. Na przykład formuła chrztu *baptizo te in nomine patris et filii et spiritus sancti* dokonana w formie *baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti*, co znaczy: *chrzczę cię w imię ojczyzny i córki i ducha świętego*. W zdaniu jednego z psalmów znajdziemy przyczynę ewentualnej konfuzji teologicznej: *bibo ego dicit Dominus, Amen* („piję, powiedział Pan, Amen”), zamiast *vivo ego dicit Dominus, Amen* („żyję, powiedział Pan, Amen”). W innym przypadku zdanie z Ewangelii Łukasza (10,16) *qui vos audit, me audit* („kto was słucha, mnie słucha”), prze-



Ewangeliarz, pl. Francja, koniec VIII w., pismo przedkarolińskie. [Montpellier, Bibliothèque de la Ville, MS 3]



kształciło się w *qui vos odit, me odit* („kto wam jest niechętny, mnie jest niechętny”). W jednej z formuł liturgicznych znajdziemy zapis *idionus menime famoli tue*, który jest całkowicie niezrozumiały, ale którego zapis odzwierciedla sposób wymowy właściwej formy łacińskiej: *ideo nos minimi famuli tui* (my również, Twoi najbliżsi słudzy).

Gdyby proces ten trwał, to z czasem mógłby doprowadzić do całkowitego zerwania z tradycją łacińską, gdyż zmia-



Św. Hieronim (†420), *Komentarz do Księgi Izajasza*. Rękopis napisany pismem typu „ab” w Corbie, pl. Francja w 2. poł. VIII w. [Paryż, Bibliothèque Nationale, lat. 11627, f. 180']

nigdy nie była językiem mowy. Przyjęcie chrześcijaństwa przez Iryjczyków w V wieku, a w VII stuleciu przez germańskich Anglosasów wymusiło nauczanie się przez nich łaciny, która od początku była dla nich językiem obcym, uczonym, znanym wyłącznie z tekstów pisanych. Wyspiarze uczyli się łaciny na podstawie najlepszych późnoantycznych podręczników gramatyki tego języka. W efekcie ich znajomość łaciny była o wiele lepsza od tej, którą mogli poszczycić się mieszkańcy kontynentu, którzy sądzili, że nadal mówią po łacinie. Gdy Karol Wielki sięgnął po wybitnych przedstawicieli elit intelektualnych z Irlandii i Wielkiej Brytanii, to ci bez problemu przekonali innych intelektualistów z kręgu karolińskiego do

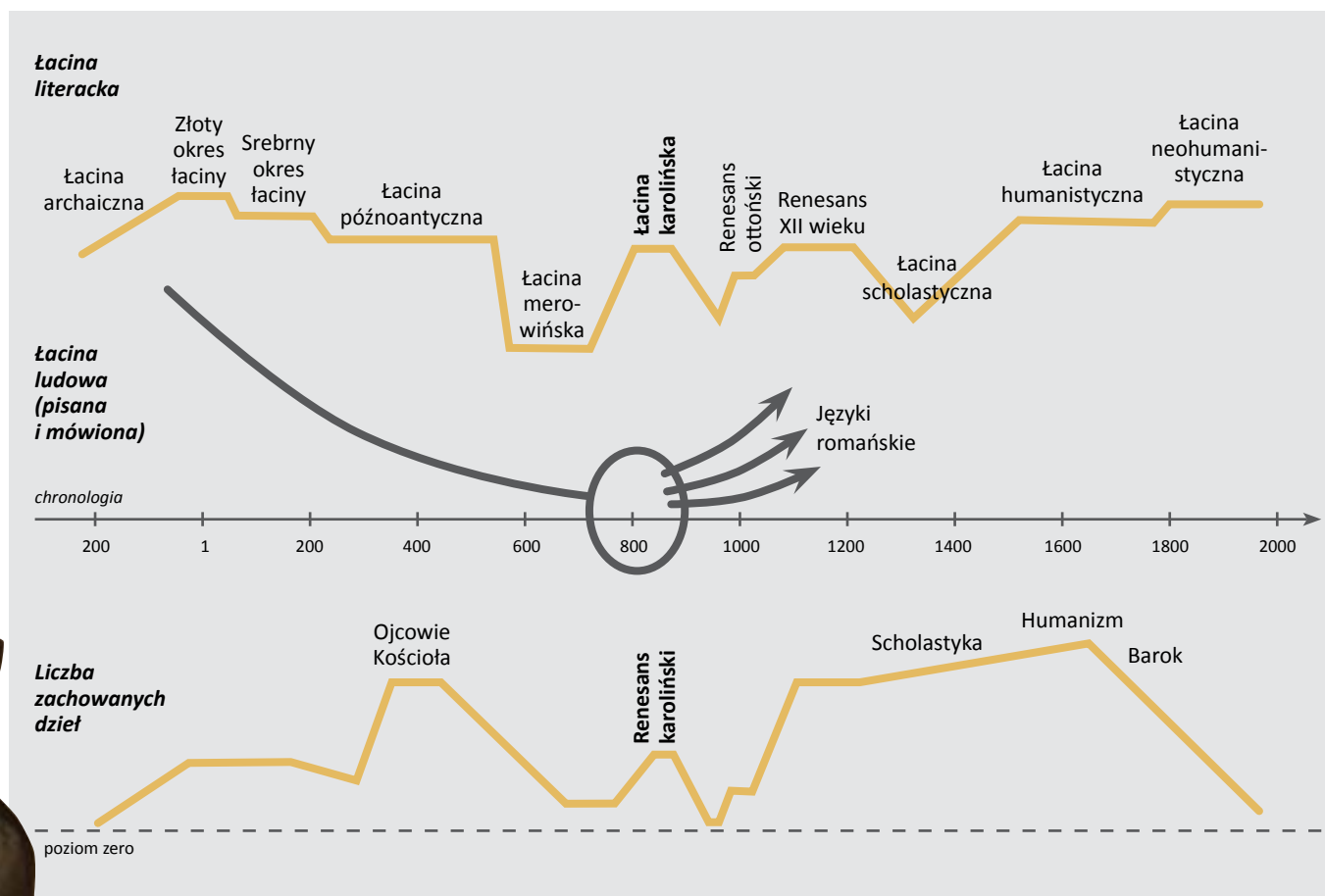
wyewoluowania z tego języka licznych języków romańskich. Wówczas zarówno Biblia łacińska, jak i cała patrystyka, byłyby całkowicie niezrozumiałe. Pojawiłaby się konieczność tłumaczenia tego dziedzictwa na języki rodzime. Pamiętajmy, że fundament Kościoła rzymskiego, łacińska Wulgata, jest właśnie tłumaczeniem, a nie oryginalnym tekstem, a chrześcijańskie Kościoły wschodnie funkcjonowały właśnie na podstawie tłumaczeń Biblii i ojców Kościoła na lokalne języki. Łatwo sobie można wyobrazić, że gdyby łacina przestała być językiem tekstów religijnych, to jako niemająca większego znaczenia niż np. greka na łacińskim Zachodzie, stałaby się rzeczywiście językiem martwym (prawie).

Podjęte w okresie renesansu karolińskiego kroki spowodowały, że znajomość łaciny została podtrzymana. Jednak kosztem tego było stworzenie z łaciny języka martwego w tym sensie, że funkcjonował on przede wszystkim w wersji pisanej i przestał być w tym kształcie rozumiany przez ludzi mówiących którymś z powstających języków romańskich. Odtąd łaciny należało się nauczyć.

Wszystko to zaczęło się nieco wcześniej i gdzie indziej. Imperium rzymskie nigdy nie dotarło do Irlandii, a romanizacja podbitej przez Rzymian Wielkiej Brytanii była powierzchowna i nietrwała. Na tych terenach łacina

potrzeby podniesienia własnych umiejętności językowych do poziomu łaciny świętych ksiąg. Wzorcem była łacina patrystycka. Był to proces dość nagły, a przy postępującej ewolucji łaciny mówionej w stronę późniejszych języków romańskich prowadził do takiego spiętrzenia się różnic, że łacina patrystycka przestała być w okresie renesansu karolińskiego zrozumiała dla romańskojęzycznej ludności zarówno ze względu na ewoluujące słownictwo, jak i zmiany w wymowie i gramatyce. O skali tej transformacji świadczy fakt, że ¾ zachowanych kodeksów z późnoantycznymi gramatykami łacińskimi pochodzi z czasów karolińskich.

Opisane tu w skrócie zjawisko rozstrzygnęło na wiele stuleci kierunek rozwoju cywilizacji w zachodniej i środkowej Europie. Bez wspólnego dla całego kręgu języka znacznie utrudniona byłaby szersza wymiana kulturowa, w tym także naukowa. Znajomość łaciny dawała nie tylko dostęp do tekstów autorów antycznych, ale budowała fundament pewnej szerszej wspólnoty kulturowej. Bez tego najważniejszego elementu kultury antycznej dzieje naszego kontynentu byłyby zupełnie inne.



[powyżej] Zmiany jakości łaciny pisanej od starożytności do epoki nowożytnej. (Berschin W., Einleitung, s. 111)

[poniżej] Liczba zachowanych dzieł napisanych po łacinie. (Berschin W., Einleitung, s. 111)

Eriugena – filozof renesansu karolińskiego



prof. Agnieszka Kijewska
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Jeszcze nie tak dawno sam tytuł mojego wystąpienia budziłby liczne protesty i kontrowersje. Jak bowiem można połączyć termin renesans, który jest synonimem odzicia i odnowienia najlepszych tendencji literackich i humanistycznych starożytności, z epoką, która reprezentuje, jak się zdaje, „ciemne” średniowiecze (*Dark Middle Ages*)? Uważam jednak, że dzisiaj, na skutek lepszego i głębszego poznania tego okresu możemy śmiało mówić o renesansie karolińskim, choć jego charakter, zakres i „renesansowość” pozostają wciąż kwestią do dyskusji (Kijewska 1999: 41). Niewątpliwie za panowania Karola Wielkiego i jego następców doszło do odnowienia edukacji, a przez to, ogólnie, kultury, i to w ramach programu podjętego przez samych władców. Tę reformę miały podjąć i kontynuować szkoły klasztorne i katedralne, realizując program nauczania odziedziczonych ze starożytności sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), w którego centrum stała lektura Pisma Świętego. Odpowiednia interpretacja Biblii była punktem środkowym, miejscem świętym świętych w świątyni Bożej Mądrości, do której prowadził portyk wzniesiony na kolumnach sztuk, zgodnie z tym, co mówiła Księga Przystów (9,1): „Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn”. Karol Wielki natomiast, jak biblijny król Jozasz, czynił starania, aby przywrócić w swoim państwie znajomość Prawa Pańskiego (por. 2 Krl 22,1-3).

Ten akcent położony na odnowę edukacji w ramach określonych struktur instytucjonalnych wymagał dostarczenia odpowiednich podręczników, stąd na nowo zaczęto odkrywać i odczytywać autorów starożytności zarówno pogańskiej, jak i chrześcijańskiej, realizując tym samym renesansowy postulat „odnowienia starożytności” (*renovatio antiquitatis*). W procesie kształcenia ważne jest nie tylko to, czego się naucza, ale także, kto podlega temu kształceniu. Z tego względu w tym okresie nastąpił istotny wzrost zainteresowania człowiekiem i wszystkim tym, co się z nim wiąże, a co zwykle określano mianem *renovatio hominis*. Bardzo ważną rolę w ustaleniu i rozwinięciu tych dwóch obszarów zainteresowań odegrał Eriugena (†po 877), którego aktywność przypadła na czasy panowania Karola Łysego, wnuka Karola Wielkiego.

Jan Szkot Eriugena urodził się w Irlandii, na co podwójnie wskazuje jego imię, gdyż Eriugena – to ktoś urodzony na wyspie Eriu – to jest w Irlandii, której mieszkańców nazywano wówczas Szkotami, a zatem Szkot Eriugena to pleonazm. Nie wiadomo, z jakich powodów Jan Szkot przywędrował na Kontynent, ale Irlandczycy



należeli do bardzo ruchliwej nacji i Europa przeżywała wówczas kolejną falę migracji iro-szkockiej (Strzelczyk, 1987:247 i n.). Eriugena zapewne wkrótce po przybyciu do państwa Franków został przełożonym szkoły pałacowej na dworze Karola Łysego, a jego zaangażowanie w życie dworu znalazło odzwierciedlenie w poezji, którą pisał ku czci władcy czy jego żony Ermintrudy, z okazji różnych ważnych, dworskich wydarzeń. To właśnie tutaj przybysz z Irlandii znalazł doskonałe warunki do rozwoju swoich zdolności: królewska biblioteka była doskonale zaopatrzona m.in. w dzieła Boecjusza, a niedaleko, przy szkole katedralnej w Laon, znajdował się silny ośrodek kierowany przez Marcina z Laon, w którym pielęgnowano wytrawną znajomość greki. Biegłość w języku greckim wkrótce okazała się Eriugenie niezwykle pożyteczna. Kiedy w roku 850 Jan Szkot, na prośbę króla Karola, monitowanego przez arcybiskupa Hinkmara z Reims, włączył się w dyskusję na temat predestynacji, jego dzieło *O Bożej predestynacji* (Eriugena 2018:121-224), spotkało się z niezrozumieniem i potępieniem. Król, aby odsunąć nieco w cień nieszczęsnego uczestnika tej kontrowersji, zlecił mu przełożenie na łacinę dzieł Dionizego Areopagity, które w roku 827 zostały подарowane ojcu Karola, Ludwikowi Pobożnemu, przez cesarza bizantyńskiego Michała II Paleologa. Pisma te otaczano niezwykłym szacunkiem, gdyż ich autora utożsamiano z Dionizym, pierwszym biskupem Aten, o którym wspominają Dzieje Apostolskie (17,16-34), a zarazem z Dionizym męczennikiem, patronem Francji, którego relikwie spoczywały w królewskim opactwie świętego Dionizego.

Praca nad tłumaczeniem pism Areopagity stała się początkiem wielkiej intelektualnej przygody Eriugeny: zainicjowała kontakt z patrystyką grecką, zwłaszcza z pismami tych ojców, którzy byli mocno przesiąknięci myślą neoplatońską, jak właśnie Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy czy Maksym Wyznawca. Przygotowane przez Jana Szkota tłumaczenia pism tych ojców wprowadziły ich dzieła w obieg myśli zachodniej, a na jego własnej filozofii odcisnęły niezatarte piętno. Widać to wyraźnie w jego najważniejszym, oryginalnym dziele zatytułowanym *Periphyseon* (*O naturach*), znanym także pod mniej właściwym tytułem *De divisione naturae* (*O podziale natury*). Tekst ten, nad którym Eriugena rozpoczął pracę około roku 864, jest monumentalnym dialogiem w pięciu księgach, który rozgrywa się między Wychowawcą (*Nutritior*) a Uczniem (*Alumnus*). Dialog rozpoczyna się słowami:

Często rozmyślam nad tym i, na ile pozwalają mi zdolności, wnikliwie rozważam to, że pierwszym i zasadniczym podziałem wszystkich rzeczy – tych, które mogą być pojęte przez umysł lub przekraczających jego możliwości poznawcze – jest podział na to, co jest i to co nie jest, widzę, że to wszystko zwane jest po grecku słowem *physis*, po łacinie zaś słowem *natura*. Czy wydaje ci się, że jest inaczej? (Eriugena 2009:441A, 59)

Podstawowym pojęciem systemu Eriugeny jest pojęcie „natury”, które zaczerpnął on z pism Mariusza Wiktorina i Boecjusza. Natura obejmuje to, co jest (byt) i co nie jest (niebyt), które należy interpretować w ścisłej relacji do ludzkich zdolności poznawczych: bytem jest to, co człowiek w jakiś sposób może poznać, niebytem zaś to, co wymyka się ludzkim zdolnościom poznawczym. Wzajemną relację bytu i niebytu można interpretować wielorako, ale to rozumienie, które odnosi je do obszaru ludzkiego poznania, jest dla Jana Szkota fundamentalne:

I tak to zasadnicze zróżnicowanie, które oddziela wszystkie rzeczy, wymaga pięciu sposobów interpretacji. Wydaje się, że pierwszym z nich jest ten, za którego sprawą rozum przekonuje (*ratio suadet*), że o wszystkim, co podpada pod cielesny zmysł albo ujęcie inteligencji, prawdziwie i zgodnie z rozumem orzeka się, że jest. To zaś, co z racji wzniosłości swojej natury wymyka się nie tylko ujęciu zmysłu, ale i intelektu i rozumowi, słusznie wydaje się nie być, a co w sposób właściwy pojmuje się jedynie w odniesieniu do samego Boga i materii oraz racji i istot wszystkich rzeczy, które przez Boga zostały stworzone. (Eriugena 2009:443A-B, 63)

A zatem niebytem – z racji braku – jest materia, gdyż nie dostaje do ludzkich możliwości poznawczych. Podobnie niebytem, ale z racji doskonałości (*nihil per excellentiam*), jest Bóg, który wymyka się – z powodu swej transcendencji – wszelkim ujęciom poznawczym człowieka. Tę wieloraką Bożą transcendencję widać jeszcze wyraźniej w słynnym czwórpodziale natury zaproponowanym przez Jana Szkota:

Wydaje mi się, że podział natury przybiera cztery formy z powodu czworakiego zróżnicowania. Pierwszym z nich jest zróżnicowanie na tę formę, która stwarza i nie jest stworzona, drugim na tę, która stwarza i jest stworzona, trzecim na tę, która jest stworzona i nie stwarza, czwartym na tę, która ani nie stwarza, ani nie jest stworzona. (Eriugena 2009:441B, 59)

Pierwszą formą, niestworzoną i stwarzającą, jest Bóg ujęty jako Pierwsza Przyczyna rzeczywistości, natomiast czwartą formą, niestworzoną i niestwarzającą, jest ten sam Bóg rozumiany jako cel, ku któremu cała rzeczywistość zmierza. Cała „odyseja” rzeczywistości stworzonej rozgrywa się pomiędzy naturą drugą a trzecią. Natura druga, stworzona i stwarzająca, obejmuje obszar Bożych idei, wzorów rzeczy, ustanowionych w odwiecznej Bożej Mądrości – Słowie Bożym (*Logos*). Jeśli te idee rozpatrujemy od strony Słowa, w którym zostały ustanowione, to są one wieczne tak, jak samo Słowo. Gdy natomiast rozpatrujemy te idee od strony tego, czego są wzorami, czyli od strony rzeczywistości stworzonej, to są one *factae*, tj. stworzone, gdyż w nich, w formie jedności, zawiera się całe dzieło stworzenia. W jaki sposób? Zanim odpowiem na to pytanie, muszę uczynić jeszcze inną dygresję.

Periphyseon Eriugeny można także odczytać jako komentarz do pierwszych wersetów Księgi Rodzaju mówiących o stworzeniu świata. Takie komentarze nazywano heksaameronami od greckiej nazwy sześciu dni dzieła stwórczego. Jan Szkot prezentuje swoją wizję powstania świata właśnie w kontekście niezwykle oryginalnej, niedosłownej egzegezy sześciu dni stworzenia, która zarazem jest wykładnią jego poglądów na powstanie świata (Kijewska 1999:79 i n.). Szczególne miejsce w dziele stworzenia zajmuje człowiek. Filozofia Eriugeny jest zdecydowanie antropocentryczna, a to stanowisko ma głębokie metafizyczne uzasadnienie. Uczeń zadaje Wychowawcy pytanie o to, dlaczego człowiek został stworzony szóstego dnia wraz z innymi istotami żywymi: Czy tym samym człowiek jest, czy nie jest zwierzęciem? Wychowawca tak odpowiada:



A gdyby ktoś wnikliwie zbadał cudowne i absolutnie niewypowiadalne ustanowienie ludzkiej natury, jasno zobaczy, że tenże człowiek jest pewną formą w rodzaju zwierzę, a zarazem istnieje ponad wszelką formą zwierzęcości [...]. Kiedy bowiem ujmuje się człowieka w aspekcie jego ciała, tej formy życia, która odpowiada za odżywianie, zmysły, pamięć [...], to jest on całkowicie zwierzęciem. To wszystko jest bowiem wspólne człowiekowi i pozostałym zwierzętom. W aspekcie zaś swojej wyższej części, na którą składa się rozum, intelekt i zmysł wewnętrzny [...], człowiek w ogóle nie jest zwierzęciem. To wszystko bowiem jest właściwe człowiekowi i istotom niebieskim, które wzniosłością swojej substancji przewyższają wszystko, co zawiera się w naturze zwierzęcej. Słusznie więc, jak powiedzieliśmy, mówi się o człowieku, że jest zwierzęciem i nie jest zwierzęciem. (Eriugena 2012:752C-753A, 89-91)

Człowiek został stworzony szóstego dnia, aby pokazać, że w nim zawiera się i dopełnia całość dzieła stworzenia, gdyż dzień szósty, to dzień ostatni pracy stwórczej Boga, dzień, który jest spełnieniem i domknięciem dni poprzednich. Ten człowiek, wciela w sobie całość natury zmysłowej i anielskiej, a tym samym stoi na przecięciu rzeczywistości inteligibilnej i zmysłowej, stanowiąc zarazem łącznik pomiędzy tymi obszarami. Za Grzegorzem z Nyssy Eriugena powtarza, że człowiek jest „mikrokosmosem, to znaczy małym światem, składającym się z tych samych elementów, z których składa się wszechświat” (Eriugena 2012:793C, 215). Innymi określeniami, które Jan Szkot odnosi do człowieka, to „uporządkowana całość” (*ornatum*) albo „warsztat/tygiel stworzenia” (*officina omnium*). Te określenia nie mają charakteru wyłącznie metaforycznego, ale Eriugena uważa, że człowiek jest istotnie „drugim stwórcą” świata, co widać wyraźnie w egzegezie tego fragmentu Księgi Rodzaju, w którym Adam nadaje rzeczom nazwy. Nadanie rzeczy nazwy, to wyodrębnienie jej, odgraniczenie spośród szeregu innych rzeczy, które dopiero w ten sposób otrzymają swoje miano. Wychowawca zapytuje:

Cóż więc dziwnego, że pojęcie rzeczy, które posiada ludzki umysł, ponieważ w nim zostało stworzone, traktuje się jako substancję samych tych rzeczy, których jest pojęciem, na podobieństwo Bożego Umysłu, w którym pojęcie całości stworzonego wszechświata stanowi niezmienną jego substancję? (Eriugena 2012:769 A, 141)

Ludzki umysł ustanawia zatem rzeczy poprzez fakt, że ma ich pojęcie, co zostało tutaj wyrażone przez proces nadawania rzeczom nazw. Jediną naturą stworzoną, której pojęcia człowiek nie ma, jest on sam, gdyż jego pojęcie zawiera się odwiecznie w Bogu (Eriugena 2012:768B, 139). Człowiek, nadając nazwy, ustanawia zatem rzeczy jako czasowe i zmienne, podczas gdy w Bożym Umysle istnieją one na sposób jedności. Ludzki umysł, który zawiera pojęcia wszystkich rzeczy stworzonych, Eriugena określa mianem raju, gdyż raj nie jest – jego zdaniem – miejscem, ale stanem doskonałości natury ludzkiej, która „ogłada” w sobie bezpośrednio wszystkie rzeczy. Odwołując się do słów Grzegorza z Nyssy, Jan Szkot zauważa:

AKWIZGRAN

Wnętrze katedry pw. Najświętszej Marii Panny.

Ambona fundacji Henryka II, zbudowana w latach 1002-1014 jest jednym z ważniejszych dzieł sztuki ottońskiej.





Każdy, kto z uwagą przeczyta słowa wspomnianego Teologa, nie znajdzie tam nic oprócz przekonania, że Pismo Święte w obrazowy sposób określa naturę ludzką, stworzoną na obraz Boży, mianem raju. Ta natura bowiem jest prawdziwą sadzonką Bożą (*plantatio Dei*), którą Bóg zasadził w ogrodzie „Eden”, czyli w rozkoszach wiecznej szczęśliwości i błogosławieństwie Bożego podobieństwa, na swój obraz i podobieństwo, to jest [...] jako obraz całkowicie Jemu podobny, ale jako podmiot odrębny. Jest ona większa i lepsza od całego świata zmysłowego nie z powodu swojej wielkości, lecz godności natury. Jej żywną ziemią było ciało, które mogło być nieśmiertelne [...]. Wodą tego raju był zmysł należący do niezniszczalnego ciała, zdolny do przyjmowania form i ukształtowany – bez cienia błędu – przez obrazy rzeczy zmysłowych. Jego powietrzem, oświetlonym promieniami Bożej Mądrości, był rozum, którym pojmował naturę wszystkich rzeczy. Jego eter, czyli duch, krążyłby wokół Bożej Natury wiecznym i niezmiennym ruchem. (Eriugena 2012: 822A-B, 297-299)

Stan rajski jest zatem stanem, w którym człowiek w najdoskonalszy sposób realizuje swoje podobieństwo do Boga, czyli pojmuje bezpośrednio wszystkie rzeczy stworzone oraz ich źródło – samego Stwórcę. W tym stanie obecna jest także materia jako istotny komponent bytów stworzonych, ale sprowadza się tam ona do swoich czynników idealnych, które nie podlegają zniszczeniu. Raj, czyli natura druga, jest bowiem rozumiany tu – poza czasem i miejscem – jako stan źródłowej doskonałości ludzkiego intelektu, w którym, jak w warsztacie (*officina*), zawierają się pojęcia wszystkich rzeczy stworzonych. Konsekwencją takiego rozumienia raju jest to, że nie bardziej można o nim powiedzieć, że był, niż że będzie: raj jest dla człowieka raczej czymś do osiągnięcia, choć wszelkie kategorie czasowe z trudem mają tu jakieś zastosowanie.

Ta doskonała natura ludzka została jednak skażona przez grzech, który spowodował, że całe ustanowione w niej stworzenie ze stanu doskonałości i względnej jedności, jaką miało w naturze drugiej, przeszło w stan „rozproszenia” i podziałów, których znakiem jest czas i przestrzeń. Pierwszym, zasadniczym podziałem, który został wprowadzony do doskonałej natury ludzkiej, jest podział na płci. Z niego wynikają wszelkie dalsze podziały, które są zarazem skutkiem grzechu, jak i lekarstwem nań:

Te zaś rzeczy, które są skutkiem grzechu, i w człowieku, z człowiekiem i jakby poza człowiekiem zostały dodane ze względu na grzech, zanim grzech zaistniał, przez Tego, którego przedwiedza nie zawodzi, są następujące: zwierzęce, ziemskie, zniszczalne ciało, dwojaka płeć męska i żeńska, zwierzęcy sposób rozmnażania, potrzeba pokarmu i napoju, wzrost i ubytek ciała, nieunikniona konieczność naprzemiennego czuwania i snu oraz temu podobne, od których natura ludzka byłaby całkowicie wolna, gdyby człowiek nie zgrzeszył, i od których jakoś będzie wolna. (Eriugena 2012:807C-808A, 255)

Podział na płci, materialne, przestrzenne ciało, które jest zmienne i podlega zniszczeniu, oraz cała gama fizjologicznych potrzeb jest zatem skutkiem, ale i lekarstwem na grzech. Eriugena w zaskakujący sposób, choć niewątpliwie zgodny z logiką jego systemu, interpretuje ten fragment Księgi Rodzaju, w którym Bóg wypowiada słowa: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Jego zdaniem, w tych słowach zawiera się Boża ironia: Bóg bowiem wie, że lepiej jest dla człowieka zachować swoją naturę w integralności, bez podziałów:

...człowiekowi, którego stworzyłem na Mój obraz i podobieństwo, nie wydaje się dobre, że jest sam, to znaczy, że jest prosty i doskonały, oraz że na podobieństwo natury anielskiej pozostaje całkowicie wolny od podziału natury na płci [...]. Uczynimy zatem podobną mu pomoc, dzięki której będzie mógł dokonać tego, czego pożąda, a mianowicie kobietę... (Eriugena 2012:846B-C, 369-371)

Ta upadła natura ludzka, naznaczona grzechem i podziałami jako jego skutkami, została wygnana z raju, czyli ze stanu swojej pierwotnej doskonałości i integralności. Patrząc na to z systemowego, metafizycznego punktu widzenia, można powiedzieć, że w ten sposób dokonało się przejście od natury drugiej do trzeciej. Owo przejście dokonuje się w Słowie Bożym, które jest „powszechnym celem całego stworzenia”: „Przeto początek i kres świata istnieją w Słowie Bożym, i wyrażając się jaśniej, są samym Słowem, które jest wielorakiem kresem bez kresu i początkiem *anarchon*, czyli bez żadnego początku oprócz Ojca” (893A) (Kijewska 2005:102). W ten sposób Eriugena wskazuje na fundamentalną rolę Chrystusa-Logosu, Bożego Słowa i Mądrości w procesie stwarzania całej rzeczywistości i jej powrotu do źródła. Wcielenie Słowa Bożego (*incarnatio*) wyznaczyło bowiem naturze trzeciej kres rozproszenia, kres przyjmowania podziałów, natomiast przyjęcie przez to Słowo natury ludzkiej (*inhumanatio*) stało się początkiem powrotu całego świata do Boga (Kijewska 2005:102 i n.). Każdy proces, który ma swój początek, powinien także mieć koniec, a zatem porzucenie przez naturę ludzką stanu rajskiego powinno zakończyć się powrotem do raju. W tym procesie powrotu Eriugena wyróżnia dwa zasadnicze typy: powrót powszechny (*reditus generalis*) oraz powrót wybranych (*reditus specialis*). Powrót powszechny dotyczy całej rzeczywistości stworzonej, w tym wszystkich ludzi, i jego początkiem jest stan największego rozproszenia, czyli śmierć ciała i rozpad materii na cztery elementy. Drugi etap powrotu powszechnego zostanie zainicjowany w momencie powszechnego zmartwychwstania, gdy każdy otrzyma własne ciało wskrzeszone z elementów. Trzecim etapem będzie przemiana tego, co cielesne, w to, co duchowe, a następnie duch powróci do sfery przyczyn, czyli nastąpi powrót wszystkiego do natury drugiej, to jest powrót do raju (Kijewska 1994:175). Odnowienie natury ludzkiej w jej pierwotnej doskonałości, a poprzez nią odnowienie wszystkich rzeczy określane mianem powrotu do raju, będzie dotyczyło wszystkich ludzi, ponieważ gdyby tak nie było, dzieło zbawcze Chrystusa nie byłoby powszechne. Ta odziedziczona po ojcach greckich koncepcja powrotu wszystkiego do źródłowej doskonałości nie jest jednakże tożsama z przekonaniem o powszechności zbawienia. Powrót powszechny zostaje bowiem uzupełniony jeszcze jednym etapem, w którym intelekt człowieka powróci do Boga, zostanie przeniknięty Bożym światłem, choć będzie od Niego czymś podmiotowo różnym, a stan ten został określony mianem przeobóstwienia/deifikacji.



AKWIZGRAN

Witraże w prezbiterium katedry pw. Najświętszej Marii Panny.

Gotyckie prezbiterium katedry dobudowane, w latach 1355-1414, do dawnej kaplicy pałacowej Karola Wielkiego. Dzięki przechowywanym w katedrze Wielkim Relikwiom Akwizgrańskim (pieluszcze i przepasce biodrowej Chrystusa, sukience Matki Bożej i chuście, w którą owinięta była głowa Jana Chrzciciela) Akwizgran stał się jednym z największych w Europie centrów pielgrzymkowych. Wystawiane co 7 lat relikwie przyciągały tłumy pątników z odległych krajów, tradycja ta jest kontynuowana do dziś.

Oryginalne witraże zostały zniszczone podczas II wojny światowej.

Ów stan przebóstwienia jest celem powrotu wybranych (*reditus specialis*) i ten właśnie rodzaj powrotu jest ściśle uzależniony od tego, czy człowiek zaopatrzył się, jak ewangeliczne panny mądre, w oliwę dobrych czynów i poznania. Wzorem wstępowania ku Bogu zwieńczonego przebóstwieniem jest dla Eriugeny św. Jan Ewangelista, którego nazywa on Teologiem i mistycznym ptakiem:

Przeto mistyczny ptak o szybkim locie, Boga oglądający – mówię o Teologu Janie – przewyższa wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przenika wszelkie znaczenie i przebóstwiony wstępuje ku Bogu, który go przebóstwia. (Eriugena 2010:188-189)

Ten stan może i powinien stać się udziałem nas wszystkich, jeśli tylko wstąpimy na drogę wiary, działania, wiedzy i kontemplacji. Wejdziemy na tę drogę pociągnięci przez Światłość wieczną, Słowo-Logos, które dla nas stało się człowiekiem:

Światłość wieczna zatem na dwa sposoby ukazuje się światu: mianowicie przez Pismo i przez stworzenie. Albowiem Boskie poznanie odnawia się w nas jedynie przez słowa Pisma Świętego i formy widzialne rzeczy stworzonych. Badaj słowa Boże, a w swoim duchu pojmij ich sens, w którym rozpoznasz Słowo. Cieleśne zmysły ukażą ci formy rzeczy zmysłowych i ich piękno a w nich rozpoznasz Słowo Boże. I w tym wszystkim Prawda nie pokaże ci nic innego poza Tym, który wszystko stworzył, poza którym nie znajdziesz nic godnego kontemplacji, ponieważ On jest wszystkim. (Eriugena 2010:198)

Czy można zatem powiedzieć, że w myśli Jana Szkota znalazły odzwierciedlenie tendencje renesansowe? Myślę, że odpowiedź na to pytanie może być twierdząca. Eriugena był uczonym zafascynowanym myślą starożytności, zarówno pogańskiej, jak i chrześcijańskiej; to pisarz i tłumacz rozmiłowany w języku, który kształtował on stosownie do potrzeb swojej filozoficznej doktryny. Przede wszystkim jednak był on odważnym i oryginalnym myślicielem, który w centrum nauczania postawił człowieka: godność osoby ludzkiej jest z niczym nieporównywalna, gdyż to w umyśle człowieka został ustanowiony cały wszechświat i to człowiek ma za zadanie przyprowadzić rzeczywistość stworzoną z powrotem do Stwórcy.

Dwunastowieczny kronikarz Wilhelm z Malmesbury, zafascynowany twórczością Eriugeny napisał, że pod koniec swojego życia, znudzony dworem, Jan Szkot przybył do Anglii i osiadł w opactwie Malmesbury. Uczył tam w miejscowej szkole, ale uczniowie pewnego razu zaczęli się na niego i zakłuli go rylcami do pisania. Zapytani, dlaczego to uczynili, mieli odpowiedzieć: „Bo zmuszał nas do myślenia!” (Kijewska 2005:29-30)





Cywilizacja europejska w świetle badań archeologicznych (Ostrów Tumski w Poznaniu a inne ośrodki w Europie)

prof. Hanna Kóčka-Krenz
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Wieloletnie badania wykopaliskowe prowadzone od 1938 roku na poznańskim Ostrowie Tumskim ujawniły szczególną rolę wczesnośredniowiecznego grodu położonego w rozlewiskach Warty, jednego z naczelných ośrodków państwa pierwszych Piastów (Kurnatowska 2002:62 i n.; Kara 2009:290-298; Kóčka-Krenz 2012; 2015). Charakterystykę takich ośrodków przedstawiła Zofia Kurnatowska, pisząc: „W obrębie tych grodów i na ich zapleczu skupione były owe najważniejsze siły państwa, tam ściągano i chroniono bogactwa z łupów, danin i trybutów. Zarazem grody stanowiły punkty obrony centrum państwa, a ponadto m.in. poprzez kontrast w stosunku do wcześniejszych niewielkich gródków – manifestację potęgi nowej władzy. [...] Grody te są często wielocłonowe, z czym wiąże się zróżnicowanie funkcji poszczególnych członów grodu. Jednocześnie ma miejsce organizacja zaplecza osadniczego, osadzanie ludności usługowej a także trudniejszej się różnymi działaniami wytwórczości” (Kurnatowska 1994; 2000:11, 12). Należy dodać, że grody centralne, poprzez inwestycje w nich podejmowane przez członków rodu panującego, pełniły istotne funkcje kulturotwórcze, przejawiające się adaptacją wzorców artystycznych z terenów ościennych.

Znaczenie Poznania pod tym względem zaznaczyło się wyraziście od początku panowania Mieszka I, który w sposobie organizacji przestrzeni grodu naśladował główne siedziby władców niemieckich z czasów karolińsko-ottońskich (Kóčka-Krenz 2012; 2016). Wznoszono w nich kamienne palatia z wydzielonymi przedsionkami prowadzącymi do komnat wyposażonych w kominki, a także z piwnicami na wina i loggiami. Do części świeckich rezydencji przylegały kamienne kaplice, zaś na terenie dziedzińca lokowane były pomieszczenia o gospodarczym przeznaczeniu (Metz 1966:598-617). Cechami takimi, w formie przystosowanej do ówczesnych możliwości i potrzeb, odznaczał się gród w Poznaniu. Obserwowane przez pryzmat źródeł archeologicznych materialne przejawy funkcji pełnionych w jego obrębie dają wyraźne podstawy do sądu, że był on ważnym miejscem sprawowania władzy we wczesnopiastowskim organizmie politycznym jako jeden z kilku grodów w środkowej Wielkopolsce, będących „specyficznym rodzajem «miejsca centralnego» [...], które spełniały cały kompleks funkcji charakterystycznych dla danego okresu [...]: ośrodka produkcji, wymiany, kultu, władzy, obrony, informacji” (Moździoch 1999:23, 24). Istotną cechą piastowskich władców było podejmowanie szeroko zakrojonych kontaktów kulturowych, uchwytanych zarówno poprzez recepcję monumentalnej architektury – zwłaszcza w ich poznańskiej rezydencji, jak i poprzez – na pozór drobne – znaleziska, świadczące o powiązaniach z elitarnymi ośrodkami zachodniej i wschodniej Europy.





Cechą wyróżniającą poznański gród spośród pozostałych grodów centralnych wzniesionych lub rozbudowanych w czasach panowania Mieszka I był jego układ przestrzenny. Było to jedyne wówczas tak specyficznie ukształtowane miejsce warowne, składające się z czterech osobnych, wydzielonych wałami części. Taki podział zajętego przez gród terenu wynikał zapewne z niejednolitej powierzchni wyspy uformowanej z rzecznych piasków w rozlewiskach Warty. Zaznaczające się na niej wyniesienia, włączane kolejno w obręb rozbudowywanej fortalicji (Kóčka-Krenz 2015), w naturalny sposób wyznaczały jej czteroczłonowy układ. Można jednak wysunąć tezę, że idea wydzielania osobnych przestrzeni w obrębie jednego grodu została zaczerpnięta ze sposobu organizacji siedzib cesarskich środkowej Europy. Podział na wyodrębnioną w terenie część rezydencjonalną i gospodarczą był w nich stosowany co najmniej od przełomu VIII i IX wieku, o czym świadczy struktura grodu „Höfe” koło Dreihausen, Kr. Marburg-Biedenkopf w Hesji i kontynuowany w X wieku, czego przykładem jest wydzielona część pałacowa w grodzie Werla koło Wolfenbüttel w Dolnej Saksonii (Streich 1984:87, ryc. 27, s. 153-155, ryc. 47; Binding 1996:70). Gród ten był ważnym miejscem za panowania Ottonów, na co wskazują wzmianki o czternastokrotnym pobycie w nim władców z tej dynastii między 924 a 1013 rokiem (Beumann 1987; Schulze 1991; Eickhoff 1996; Althoff 2000). Nie można więc całkowicie wykluczyć przypuszczenia, że Mieszko I znał tę ottońską rezydencję¹ – jeżeli nie osobiście, to z relacji – i wprowadził zasadę otaczania osobnym wałem zespołów pałacowo-sakralnych w swych głównych wielkopolskich siedzibach, od poznańskiego grodu poczynając (Kóčka-Krenz 2010).

Wyrazistym śladem kontaktów kulturowych państwa Piastów z cesarstwem Ottonów jest recepcja form architektury monumentalnej. Rezydencje wczesnopiastowskie, podobnie jak siedziby władców z czasów karolińsko-ottońskich w środkowej Europie, składały się zazwyczaj z różnorako powiązanych ze sobą członów – pomieszczeń mieszkalnych, budowli salowej o funkcjach reprezentacyjnych i połączonej z nią kaplicy (Binding 1996:64, 168-178). Takie rozwiązanie – w formie zredukowanej do palatium i kaplicy – zastosowano w rezydencji zbudowanej w książęcej partii grodu poznańskiego. Świecka jej część była prostokątnym budynkiem, którego ściany obwodowe z kamieni łamanych w płytki były pokryte zaprawą gipsową, z której wykonano także posadzki (Kóčka-Krenz 2012). Przy południowo-wschodnim narożniku palatium wprowadzono przelotową sień, szeroką na 2,20 m. Mieściła się w niej także klatka schodowa prowadząca na piętro. Na parterze budynku wyodrębniono kilka pomieszczeń: sień poprzedzającą środkową, dużą salę o funkcjach reprezentacyjnych. Do sali tej prowadziło osobne wejście, umieszczone w ścianie wschodniej palatium. Z jej wnętrza, przez przejścia w północnej ścianie działowej, dostawano się do wąskiego korytarzowego pomieszczenia – zapewne skarbczyka. Przylegająca do niego od wschodu ostatnia sala była kancelarią, na co wskazują odkryte w jej obrębie dwa tłoki pieczętny: mocno zużyty ołowiany i brązowy, należący do brata Jakuba z zakonu dominikanów (Dębski, Marciniak 2005), oraz ołowiana bulla księcia Bolesława (Dębska, Dębski, Sikora 2008). Pomieszczenia na parterze pełniły więc funkcje administracyjno-reprezentacyjne, zaś na piętrze mieściły się zapewne prywatne pokoje władcy. Przy wschodniej ścianie palatium – w jej południowym odcinku, na osi przelotu bramnego – zbudowano orientowaną kaplicę grodową (Kóčka-Krenz 2016). Kaplica ta była niewielkim kościołem salowym, zamkniętym od wschodu absydą, oświetlanym dwoma wąskimi, wysokimi oknami, umieszczonymi w południowej i północnej ścianie, zapewne też górnym rzędem okienek. Do ściany absydy dostawiony był stół ofiarny, którego prostokątną podstawę ozdobił (niestety niezachowaną) okładziną. Kaplica była otynkowana, jej ściany pokrywały malowidła, zaś absydę – mozaika ze szklanych kostek. Świątynię wyposażono w relikwiarz skrzynkowy, zapewne także w inne przedmioty niezbędne do sprawowania liturgii.

¹ Przypuszczenie to wzmacnia podobieństwo kaplicy pałacowej w Werli do kaplicy przy palatium na Ostrowie Lednickim. Wobec braku możliwości precyzyjnego wskazania czasu budowy obydwu obiektów pozostaje rzeczą dyskusyjną kwestia, czy Werla stanowiła wzorzec dla Ostrowa Lednickiego, czy też odwrotnie; por. Binding 1996:70.



Kamienna rezydencja wznosząca się w poznańskim grodzie była pierwszą monumentalną budowlą w państwie Piastów. Można sądzić, że Mieszko I sprowadził w tym celu specjalistów z cesarstwa Ottonów, od których jego podwładni mogli nauczyć się konstruowania nowego typu założeń, łączących funkcje mieszkalno-reprezentacyjne z liturgicznymi. Jednak nie można wskazać obiektu, który byłby bezpośrednim wzorcem dla rozwiązania zastosowanego w Poznaniu. Wynika to po części z faktu, że także cesarskie rezydencje z tego czasu były wielokrotnie przebudowywane. Ich pierwotne bryły są rekonstruowane na podstawie relikwów rozpoznawanych zazwyczaj podczas badań architektoniczno-archeologicznych (por. *Vorromanische Kirchenbauten* 1966; 1991). Niemniej jednak można stwierdzić, że architekturę karolińsko-ottońską cechuje odmiennosc rozwiązań formalnych stosowanych w każdej z cesarskich siedzib i fundacji sakralnych. Najbardziej zbliżony układ zastosowano w bawarskim opactwie benedyktynek na Fraueninsel, Chiemsee (IX w.; Dannheimer 1995:15-21), którego dwupoziomową kaplicę z prostokątnym prezbiterium wzniesiono po wschodniej stronie przelotowej bramy, prowadzącej do wnętrza opactwa. W opactwie benedyktynek od zachodu do przejścia bramnego przylega południowe skrzydło klasztoru, w rezydencji poznańskiej – południowa partia pałacu książęcego. Byłaby to zatem pośrednia wskazówka, że strzecha budowlana zatrudniona przy budowie zespołu pałacowo-sakralnego w Poznaniu pochodziła z Bawarii. Być może jednak władca nie musiał sięgać po budowniczych aż tak daleko, gdyż podobnymi rozwiązaniami technicznymi cechują się obiekty sakralne wznoszone we wschodniej części Cesarstwa Ottonów. Wśród nich na uwagę pod tym względem zasługuje fundacja grafa Lotara II², który założył klasztor rodowy w swym grodzie w Walbeck (Börde, Sachsen-Anhalt; Cramer, Breitling 2002). Co istotne, zbudowany około 942 roku kościół klasztorny pod wezwaniem św. Marii, Pankracego i Anny był pierwotnie budowlą salową z transeptem i absydą, której mury zostały wyciągnięte w technice *opus emplectum* z surowców skalnych łamanych w różnej grubości płyty, w tej samej technice, w jakiej zbudowano poznańską rezydencję. Ważną wskazówką co do pochodzenia strzechy budowlanej sprowadzonej do Poznania byłaby identyfikacja obiektów architektury, w których – podobnie jak to miało miejsce we wczesnopiastowskim budownictwie monumentalnym głównych ośrodków wielkopolskich – jako surowca do sporządzania zapraw murarskich używano gipsu. Stosowanie takich spoiw wymagało dostępności do jego złóż i odpowiedniej wiedzy technicznej, która musiała być przekazywana w sposób bezpośredni podczas prac budowlanych. W architekturze wczesnopiastowskiej wykorzystywano miejscowe wychodnie gipsu, których złoża eksploatowano w pobliżu dzisiejszego Wapna koło Konina (Skoczylas 2014), ale znajomość ich przetwarzania w celu spajania elementów budowlanych musiała być zaczerpnięta z zewnątrz.

Z kwestią powyższą łączy się próba odpowiedzi na pytanie o recepcję form architektury sakralnej wzniesionej w obrębie poznańskiego grodu³. Wnętrze tutejszej kaplicy pałacowej ma formę zbliżoną do krzyża łacińskiego. Jako przykład tego typu rozwiązań przytoczyć można datowany na 2. połowę VIII wieku kościół w Molzbichl (Karyntia) (*Vorromanische Kirchenbauten* 1991:287), pochodzący z przełomu VIII i IX wieku kościół w Uznach koło St. Gallen (*Vorromanische Kirchenbauten* 1966:358-359), a zwłaszcza zaopatrzone w dwa aneksy w absydzie kościół w Eldagsen koło Hildesheim, zbudowany przed 1000 rokiem (*Vorromanische Kirchenbauten* 1966:404). Z uwagi na – oprócz liturgicznego – także zapewne sepulkralne przeznaczenie⁴ należy przywołać jeszcze jeden obiekt – kaplicę wzniesioną około 800 roku po zachodniej stronie katedry w Halberstadt⁵. Zarys tej budowli stanowi niemal lustrzane odbicie poznańskiej kaplicy pałacowej, choć jej wnętrze w partii zachodniej rekonstruuje się jako uformowane w *trikonchos*⁶.

² Graf Lotar II był dziadkiem biskupa merseburskiego Thietmara, którego kronika jest najważniejszym źródłem do dziejów państwa pierwszych Piastów.

³ Budynki świeckie w rezydencjach tego czasu są w generalnych zarysach podobne, zakładane zazwyczaj na planie prostokąta; różni je sposób rozwiązania partii wejściowej i podziału wnętrza; por. Kóčka-Krenz 2016.

⁴ Wskazuje na to głęboki wkop w jej wnętrzu, stanowiący zapewne ślad po translacji szczątków pochowanej w tym miejscu osoby; por. H. Kóčka-Krenz 2016.

⁵ W środku nawy tej kaplicy został wybudowany grobowiec (Leopold, Schubert 1984).

⁶ Zamieszczona w wyżej cytowanej pracy dokumentacja rysunkowa nie przesądza takiej rekonstrukcji; równie dobrze boczne ramiona tej kaplicy mogły być zamknięte prosto także w jej wnętrzu.



Pod koniec życia Mieszka I – na co wskazują źródła archeologiczne (Kurnatowska, Kara 2004)⁷ – rozpoczęto budowę najstarszej w jego państwie katedry pod wezwaniem św. Piotra, ulokowanej na poznańskim grodzie w bezpośrednim sąsiedztwie rezydencji. Relikty jej najstarszych faz były przedmiotem intensywnych badań, prowadzonych od 1951 do 1956 roku (Józefowiczówna 1963:7-9). Zbudowano ją na fundamentach z dużych naturalnych głazów granitowych związanych zaprawą wapienną, na których wyciągnięto ściany z płytek kamiennych pokryte wapiennym tynkiem, zaś posadzkę uformowano z twardej, gładkiej płyty wapiennej. Była to trójnawowa bazylika długości 49 m, z nawą główną szerokości 8,4 m, zaś nawami bocznymi – 4,2 m. Nawa główna była prawdopodobnie wydzielona arkadami wspartymi na filarach, a wszystkie trzy nawy nakrywał płaski strop. Otwory okienne i portale znajdujące się w północnej i południowej ścianie miały zapewne starannie opracowane ościeża. W centrum nawy głównej zainstalowano wydzielone murkiem mauzoleum, zawierające dwa pochówki, identyfikowane z miejscem spoczynku Mieszka I i Bolesława Chrobrego (Kóčka-Krenz 2006). Zaproponowany przez Krystynę Józefowiczównę zarys katedry tej fazy został ostatnio zweryfikowany przez Anetę Bukowską, która w efekcie gruntownej analizy reliktyw odkrytych podczas badań zaproponowała odmienną rekonstrukcję partii wschodniej i zachodniej tej budowli (Bukowska 2013:165-171). Według niej kwadratowemu prezbiterium zakończonemu absydą towarzyszyły dwa prostokątne pomieszczenia, wysunięte o grubość muru obwodowego poza linię przebiegu murów trójprzęsłowego korpusu nawowego. Układ partii wschodniej został powtórzony w części zachodniej kościoła, ze zwieńczonym wieżą kwadratowym przęsłem na przedłużeniu nawy głównej i flankującymi je dwoma pomieszczeniami. Masyw zachodni zawierał piętro emporowe, wsparte na podporze w osi kościoła. W efekcie najstarsza bazylika była kościołem dwutranseptowym, z prostym zamknięciem od zachodu i wejściem od południa, umieszczonym w środkowym przęśle korpusu nawowego (Bukowska 2013:166, ryc. 149). Istotną różnicą w stosunku do dotychczasowych ujęć w organizacji przestrzeni chóru wschodniego katedry jest konstatacja A. Bukowskiej, że prezbiterium było dwupoziomowe, z kryptą halową wspartą na czterech filarach, do której dostęp prowadził przez boczne pomieszczenia (Bukowska 2013:210, ryc. 189). Pierwszy kościół katedralny w grodzie poznańskim był monumentalną bazyliką, której program budowlany i zawarte w nim treści symboliczne wskazują na związki z niemiecką architekturą monumentalną, zaś bezpośrednim dla niego wzorcem był zapewne kościół klasztorny w Memleben, Sachsen-Anhalt. Zdaniem A. Bukowskiej, która przeprowadziła wnikliwą analizę rozplanowania bazyliki poznańskiej na tle porównawczym „katedra w Poznaniu przedstawia się jako jedyna dotychczas rozpoznana wśród najstarszych budowli wczesnopiastowskich budowla o ottońskim programie architektonicznym bezpośrednio inspirowanym pierwowzorem cesarskim. [...] jej forma, inspirowana artystyczną myślą twórców związanych ze środowiskiem cesarskim, miała te cechy, które pozwala-

ją stwierdzić, że projekt ukończono wedle ówczesnych nowinek architektonicznych realizowanych dla domu cesarskiego” (Bukowska 2013:256). Nie znamy wystroju i wyposażenia pierwszej poznańskiej katedry, lecz można odnieść do tej kwestii opinię Piotra Skubiszewskiego: „Zachowanych fragmentów architektury pierwszych katedr i dzieł, które mogły do nich należeć, jest zatem bardzo mało [...]. Jest to stan zachowania bez wątpienia gorszy od tego, co przetrwało z architektury, urządzenia, sprzętu i ksiąg innych katedr europejskich w tym samym czasie od nowa wznoszonych albo przebudowywanych i wyposażanych. Pozostało więc niewiele, lecz to, co znamy, pozwala sądzić, że swym zasadniczym kształtem i wyposażeniem nasze pierwsze katedry nie odbiegały wcale albo nieznacznie od tego, co mieli ówczynie do dyspozycji w swych siedzibach inni biskupi europejscy. [...] Próbując wyobrazić sobie dzisiaj wnętrze i sprzęty katedry polskiej tamtych lat,

⁷ Natomiast S. Skibiński (2001:20, 21), przesuwając początek budowy katedry na czas po 1000 r.; na temat podstaw datowania ostatnio A. Bukowska (2013:160-164, 255).

AKWIZGRAN

Empora kaplicy pałacowej w katedrze pw. Najświętszej Marii Panny.

Tron cesarski, który dotychczas łączono z osobą Karola Wielkiego według najnowszych ustaleń powstał później – najprawdopodobniej – z okazji koronacji Ottona I.





mamy zatem prawo odnieść do niej to, co na podstawie źródeł pisanych i zachowanych dzieł wiemy o katedrach karolińskich i przedromańskich” (Skubiszewski 2001:151). Konstatację P. Skubiszewskiego wspierają zachowane fragmenty wyposażenia kaplicy pałacowej poznańskiego grodu. Jej ściany zostały starannie wygładzone gipsowymi tynkami, na które naniesiono dekoracje malarskie, z użyciem typowych dla malarstwa ściennego pigmentów – bieli wapiennej, czerwieni żelazowej i błękitu. W wyniku specjalistycznych analiz⁸ ustalono, że były to warstwowo nakładane kremowo-białe tynki wapienne z domieszką włókien roślinnych. Mokry tynk został pomalowany farbą o spoiwie organicznym zawierającym białko, ewentualnie z dodatkiem kleju roślinnego. Biel i czerwień uzyskano z surowców dostępnych na miejscu, natomiast błękit wydobywano z lazurytu, którego najbardziej znane złoża znajdują się w Badachsanie (Afganistan) (Maślankiewicz 1983:223-224). Niestety fragmenty tynku są zbyt małe, by dać podstawy do odtworzenia tematyki dekoracji malarskiej. Mogły to być zarówno motywy geometryczne, jak i ujęte w ramy przedstawienia figuralne, gdyż widoczne na kilku fragmentach białe i czerwone pasma zapewne wyznaczały pola dekoracji. Pokrywanie ścian przedromańskich świątyń scenami o tematyce zaczerpniętej ze Starego i Nowego Testamentu, umieszczanymi w polach ograniczonych geometrycznymi lub roślinnymi bordiurami, było zabiegiem często stosowanym, czego dobrym przykładem są malatury w kościele św. Jerzego na wyspie Reichenau-Oberzell w Badenii-Wirtembergii (Skubiszewski 1973:22-224; Jakobs 2000).



Ostrów Tumski w Poznaniu. Fragment tynku z osadzoną w nim kostką mozaikową.

Szczególną uwagę zwraca wystrój świątyni pałacowej w postaci dekoracji mozaikowej (Kóčka-Krenz 2005). Sporządzono ją z przezroczystego szkła o licu zdobionym złotą folią zabezpieczoną cienką warstwą szklawa w formie sześciątów o boku 0,5-1,2 cm. Jedynie kilka spośród zachowanych tesserów zrobiono z czarnej, ciemnozielonej i ceglasczerwonej masy szklanej. Te elementy wystroju mozaikowego dostały się do warstw kulturowych po zniszczeniu kompozycji. Miejsce ich zalegania w ziemi wskazuje, że obraz skomponowany ze szklanych kostek został wykonany pod koniec X wieku. Wobec znalezisk części jego gipsowego podłoża nie ulega wątpliwości, że szklane kostki były wkomponowane w dekorację ścienną. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że została nią ozdobiona absyda kaplicy grodowej, gdyż dwie takie kostki znaleziono na jej posadzce. Pokrywanie ścian kompozycjami mozaikowymi było i jest sztuką wymagającą wielkich umiejętności i współdziałania kilku wykonawców, począwszy od artysty-malarza po mozaikarzy osadzających kostki na podkładzie z odpowiednio przygotowanej i umocowanej zaprawy (Nowicka 1977:719 i n.). Ta technika zdobnicza była często stosowana w sztuce Bizancjum i w egzarchatach bizantyńskich w Italii (Skubiszewski 2001:163-170), zwłaszcza w kościołach Rawenny, oraz na obszarach objętych wpływami kultury bizantyńskiej we wschodniej Europie. W Rusi Kijowskiej mozaiki ścienne wykonywali mistrzowie sprowadzani z Bizancjum, choć w Kijowie poświadczona jest tego typu działalność w warsztatach szklarskich z XI-XII wieku (Lazarev 1973:12). Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że poznańska kaplica pałacowa została ozdobiona mozaiką z inicjatywy Bolesława Chrobrego przez zatrudnianych w Kijowie „mistrzów greckich”, których prace miał zapewne okazję poznać⁹. Dodatkowym argu-

⁸ Analizy wykonała Anna Michnikowska z Muzeum Narodowego w Poznaniu i Jerzy Langer z Wydziału Chemii UAM.

⁹ Nieznana z imienia córka Bolesława Chrobrego była żoną księcia kijowskiego – Światopelka, co czyni to przypuszczenie prawdopodobnym; por. K. Jasiński 2004:120-122.

mentem co do proveniencji tej dekoracji jest sposób sporządzania tesserów, polegający na dwu- lub trójwarstwowym wylewaniu szklanych tafli, które następnie dzielono na poszczególne elementy. Warstwowość ta, widoczna w przekroju kostek z poznańskiej kaplicy, jest także wyraźnie czytelna w elementach mozaik ze świątyń kijowskich.

W chrześcijańskiej świątyni nie mogło zabraknąć przedmiotów niezbędnych podczas sprawowania liturgii. W trakcie badań wykopaliskowych na Ostrowie Tumskim pozyskano jedynie fragmenty kościanych okładzin, które pierwotnie zdobiły dwa, różnie wykonane schowki na relikwie. Z relikwiarza skrzynkowego, który stanowił wyposażenie kaplicy pałacowej, zachowało się kilkanaście ułamków kościanych listewek (Kóčka-Krenz 2003). Przykłady komponowania zewnętrznego wystroju skrzynek z takich listewek obrazują zachowane w całości relikwiarze z Nadrenii. Najbliższy poznańskiemu w typie dekoracji jest relikwiarz z kościoła św. Andrzeja w Kolonii wykonany z drewna dębowego, datowany na koniec XI-XII wieku (*Das Reich der Salier* 1992:351-353). Zbliżoną formą cechuje się stosunkowo duża skrzynka na relikwie z kościoła św. Gereona w Kolonii, sporządzona z drewna orzechowego i ozdobiona ażurowanymi kościnymi płytkami nałożonymi na złocony podkład. Spajające skrzyneczkę żelazne okucia o rozwidlonych końcach wskazują na jej wykonanie na przełomie XI i XII wieku (*Das Reich der Salier* 1992:348, 353). Fragmenty płytek kościanych zarejestrowano także w południowej części Ostrowa Tumskiego w Poznaniu – na tzw. Zagórze. One także są pozostałością relikwiarza, który został zapewne ozdobiony kilkoma prostokątnymi płytkami o powtarzalnym module, otoczonymi bordiurą z listewek zdobionych plecionką. Ich ażurowany motyw stanowił okrąg z wyciętym środkiem, od którego rozchodziło się promieniście pięć ramion połączonych z zewnętrznym okręgiem, dekorowanym podwójną linią punktowanych kótek. Był to zapewne pojemnik zbliżony swą formą do zachowanego w całości relikwiarza skrzynkowego z kościoła św. św. Kosmy i Damiana w Wunstorf w Dolnej Saksonii. Relikwiarz ten jest stosunkowo dobrze datowany – na jego pokrywie, w dwóch kolistych wycięciach zostały umieszczone monety Ottona I (936-937) lub Ottona III (983-1002), co pozwala określić czas jego wykonania na 2. połowę X – początek XI wieku (*Das Reich der Salier* 1992:350-351). Odpowiednikiem poznańskiej skrzyneczki z Ostrowa Tumskiego – Zagórza mógł być także relikwiarz domkowy z Oldenburga Wągrzyjskiego. Okładziny kościane tej skrzynki zostały odsłonięte w warstwie datowanej na połowę XI – połowę XII wieku, co pozwala ją uznać za wytwór z 1. połowy XI wieku (Gabriel 1991:284-287). Takie schowki na relikwie, ze względu na niewielkie rozmiary i charakter dekoracji, mieszczą się w nurcie wczesnośredniowiecznego rzemiosła artystycznego, zaś zachowane ich przykłady wskazują, że mogły zostać sporządzone w 2. połowie X – XI wieku w jednym z zachodnioeuropejskich ośrodków rzemiosła artystycznego (Elbern 1973:96).

Z przedmiotami związanymi z liturgią można też zapewne łączyć znaleziska gemm – jednej szklanej (dziś niestety zaginionej) i drugiej karneolowej z wyobrażeniem lwa (późnorzymskiej, antycznej) (Kóčka-Krenz 2008), których we wczesnym średniowieczu używano do wykładania relikwiarzy, krzyży, kielichów czy okładzin ksiąg liturgicznych (*Ornamenta Ecclesiae* 1985). Te drobne elementy wystroju są przekonującym świadectwem, że świątynie poznańskiej rezydencji książęcej były zaopatrywane w przedmioty kultu chrześcijańskiego pochodzące z wyspecjalizowanych warsztatów złotniczych zachodniej Europy. Zdaniem P. Skubiszewskiego (2001:162, 164, 165), przedmioty kultu napływały do państwa Piastów przede wszystkim z Niemiec jako dary dla katedry biskupiej lub fundacje książęce. Ich relikty są potwierdzeniem informacji zawartych w kronice Thietmara z Merseburga, Kosmasa z Pragi i Anonima tzw. Galla i pozwalają na wysunięcie tezy, że tutejsze świątynie nie różniły się zasadniczo swym wyposażeniem od kościołów zachodniej Europy (Skubiszewski 2001:150-151).





AKWIZGRAN

Kościół pw. św. Wojciecha (Adalberta).

Tablica informująca o patronie i kościele założonym w latach 1000-1005.

Święty Wojciech (ok. 956-997), benedyktyn, biskup Pragi, patron Polski.

Związki z kręgiem cywilizacji łacińskiej są uchwytne także poprzez znaleziska o charakterze świeckim: tłoka pieczętnego (Dębski, Marciniak 2005), ołowianej bulli (Dębska, Dębski, Sikora 2008) i stylusów/rylców do pisania na powoskowanych tabliczkach, świadczące o funkcjonowaniu kancelarii przy książęcej siedzibie (Kóčka-Krenz 2001). Studia historyczne nad początkami państwa piastowskiego pozwalają pośrednio wnioskować, że wkrótce po akcie chrztu zaistniało tu środowisko intelektualne związane z biskupem Jordanem, który jest uznawany za opiekuna pierwszego polskiego rocznika dworsko-kościelnego. Katedra poznańska musiała posiadać niezbędny w liturgii i nauczaniu księgozbiór, z którego do dziś zachowały się jedynie trzy kodeksy, dwa homiliarze i jeden ewangeliarz, pochodzące z XI wieku. Zapewne księgozbiór ten zawierał księgi liturgiczne, prawne, podręczniki i lektury szkolne do wykładania nauk wyzwolonych (Kürbis 1988:102). Można jedynie przypuszczać, że księgi te były dziełami skrytoriów zachodniej Europy przywiezionymi do państwa Piastów jako własność duchownych lub w charakterze darów. Kontakty z południową Europą ilustruje obecność amfory służącej do przechowywania płynów z półkuliście ukształtowanym dnem (Antowska-Gorączniak, Sikorski 2012)¹⁰, zaś z państwem Przemysłidów – naczynia gliniane z domieszką grafitu (Wenzel 2008) i kamienie ozdobne sprowadzane do dworskiej pracowni złotniczej (Kóčka-Krenz 2006; Kóčka-Krenz, Sachanbiński, Skoczyła, Girulski 2014).

Wymowa źródeł archeologicznych pozwala bez wątplenia stwierdzić, że poznańska rezydencja była miejscem, w którym zbiegały się ścieżki dalekosiężnych kontaktów pierwszych piastowskich władców. Najbliższe z nich wiodły do południowych sąsiadów – państwa Przemysłidów, skąd pozyskiwano metale szlachetne i kamienie ozdobne, przetwarzane w pałacowej pracowni złotniczej w ozdoby dla książęcego dworu i w sprzęty liturgiczne dla kaplicy dworskiej i kościoła katedralnego. Te prowadzące w stronę cesarstwa Ottonów skutkowały zmianami w organizacji przestrzeni tego ważnego politycznie i gospodarczo ośrodka, przekształconego z niewielkiego, jednoczłonowego gródka w czteroczłonową fortyfikację z wyodrębnioną częścią książęcą, zabudowaną monumentalną architekturą świecką i sakralną. Wzorce dla ich brył, struktury wnętrza i technik budowlanych – jak można sądzić – zostały zaczerpnięte z budowli zrealizowanych w zachodniej lub środkowej Europie. Wyposażenie części świeckiej poznańskiej rezydencji zapewne też nawiązywało do urządzeń pałaców zachodnioeuropejskich (Kóčka-Krenz 2004). Nie znamy zasobu ksiąg niezbędnych do sprawowania liturgii, ale zapewne, sądząc po autorstwie kodeksu ofiarowanego Mieszkowi II przez księżną lotaryńską Matyldę (Michałowska 2011), należy także im przypisać pochodzenie z ośrodków zachodnioeuropejskich.

Natomiast w zdobieniach wnętrza kaplicy pałacowej ujawnił się – w odpowiedniej proporcji – przepych dekoracji kręgu bizantyńskiego, w obficie stosowanej technice układania wzorów ze szklanych sześciaków. Być może także kielichy i pateny używane w poznańskich świątyniach miały pochodzenie bizantyńskie, choć niekoniecznie bezpośrednie. Śladem przenikania wytworów rzemiosła artystycznego na ziemię polską przez zachodnią Europę jest tzw. kielich św. Wojciecha, którego czara była bizantyńskim agatowym pucharkiem z IX – X wieku – jak przypuszcza P. Skubiszewski – дарowanym przez Ottona III podczas jego pielgrzymki do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie, wtórnie zaopatrzonym w złotą stopę z nodusem (Skubiszewski 1978). Biorąc pod uwagę uchwytne w źródłach archeologicznych elementy kultury świeckiej i sakralnej w poznańskim grodzie, należy stwierdzić, że pierwsi piastowscy władcy czerpali wzorce dla swych realizacji z czołowych, znanych im ośrodków elitarnych ówczesnej Europy.

¹⁰ Tam zebrane przykłady przedmiotów importowanych do Poznania we wczesnym średniowieczu; por. s. 322.





Europejskie horyzonty Piastów wielkopolskich

dr Maciej Przybył
(Muzeum Archeologiczne w Poznaniu)

Mówiąc o „europejskich horyzontach” będę miał na myśli recepcję określonych wartości i zdobyczy łacińskiego kręgu cywilizacyjnego, na podstawie których stworzona została we wczesnym średniowieczu Europa Zachodnia i które ukształtowały następnie oblicze Polski, Czech, Węgier oraz państw skandynawskich (Kłoczowski 1998). Owa recepcja, rozpoczęta już w naszym państwie wraz z przyjęciem chrześcijaństwa, znalazła na ziemiach polskich szczególny wyraz w wieku XIII i stanowiła odbicie, zapoczątkowanych na zachodzie Europy w XI stuleciu, dynamicznych przemian społeczno-kulturowych, które doprowadziły do największego rozkwitu średniowiecza. Do zaszczepienia tych przeobrażeń na naszym gruncie przyczynili się władcy piastowscy doby rozbitcia dzielnicowego, wśród nich także książęta wielkopolscy¹.

Kształtowanie się „europejskich horyzontów” Piastów wielkopolskich uzależnione było od kilku czynników, które umożliwiały czerpanie przez władców różnych wzorców kulturowych. Możliwości te wynikały z ich polityki dynastycznej, wykształcenia, odbytych podróży zagranicznych oraz poziomu intelektualnego najbliższych doradców książąt, tworzących wokół nich tzw. elitę władzy.

Koligacje rodzinne Piastów wielkopolskich miały przede wszystkim znaczenie polityczne i ujawniały tendencje oraz kierunki polityki zagranicznej poszczególnych książąt (Jasiński 1975:135-148). Poprzez mariaże nawiązywano kontakty z sąsiadami: zawierano przymierza, tworzone koalicje, a także uciekano się do rozmaitych kombinacji i zabiegów dyplomatycznych w celu uzyskania określonych, doraźnych lub dalekosiężnych korzyści. W kontekście poszukiwań europejskich horyzontów książąt wielkopolskich szczególną uwagę przykuwają związki małżeńskie, tworzące koligacje rodzinne ze znaczącymi dynastiami ówczesnej Europy. Dobrymi kontaktami w tym zakresie mógł pochwalić się zwłaszcza założyciel linii Piastów wielkopolskich Mieszko III, który dzięki licznemu potomstwu prowadził bardzo aktywną politykę dynastyczną (Mistrz Wincenty 1992:176-177). Władca ten skoligacony był zarówno z węgierskimi Arpadami, poprzez swoją pierwszą żonę Elżbietę (†ok. 1150) – córkę Stefana II (†1131) (Jasiński 1992:237), jak i z czeskimi Przemysłidami, poprzez córkę Elżbietę (ok. 1152-1209), wydaną za księcia Sobiesława II (1128-1180). Z punktu widzenia

¹ Artykuł ten stanowi okrojony wariant wykładu, który wygłosiłem w ramach cyklu prelekcji „Geniusz Europy”. Ze względu na wymaganą przez redakcję objętość tekstu zmuszony byłem zrezygnować z omówienia ważnych przemian społecznych i gospodarczych, jakie w XIII wieku wpłynęły na oblicze kulturowe Wielkopolski, a skupiłem jedynie swoją uwagę na osiągnięciach Piastów wielkopolskich w zakresie kultury, które stanowią najbardziej spektakularne świadectwo „europejskich horyzontów” naszych władców. Szersza wersja wykładu zamieszczona została na stronie internetowej Rezerwatu Archeologicznego „Geniusz loci”.

dalekich kontaktów zachodnioeuropejskich najbardziej znaczące było małżeństwo córki Mieszka – Wierzchosławy Ludmiły (ok. 1153-1223), która poślubiona została księciu lotaryńskiemu Fryderykowi (1152-1206) (Przybył 2002:71-72).

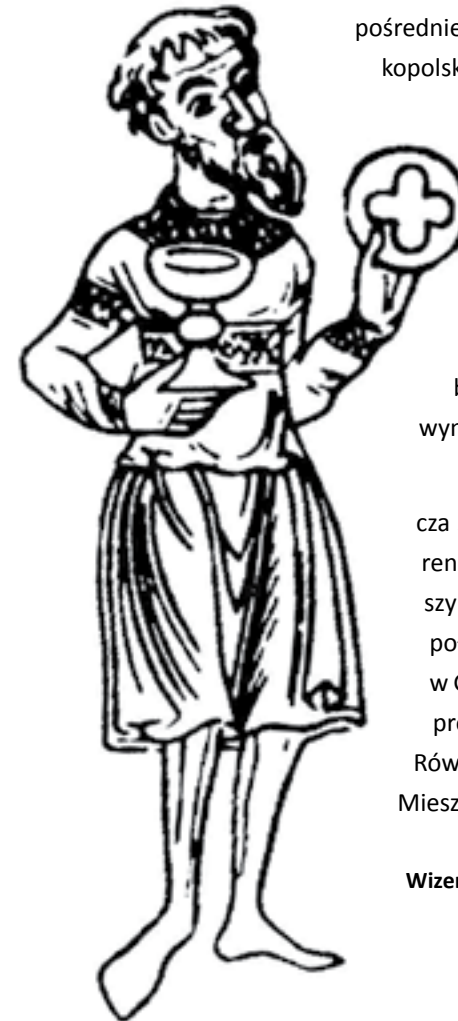
Kolejne związki rodzinne ze znanymi dynastiami środkowej Europy odnotowane zostały w następnych generacjach Piastów wielkopolskich (Jasiński 1995:34-66). Bolesław Pobożny, prawnuk Mieszka III, pojął za żonę Jolentę (†po 1304) – córkę króla węgierskiego Beli IV (1206-1270), a jego bratanek Przemysł II ożenił się z księżną Ryksą (†ok. 1293), córką króla szwedzkiego Waldemara (†1302).

W rodzie Piastów wielkopolskich liczne były też mariaże z władcami saskimi i brandenburskimi. Córka Mieszka III – Judyta (ok. 1154-1201) wydana została za hrabiego Anhaltu – Bernarda (1140-1212), córka Przemysła I – Konstancja (†1281) wyszła za mąż za margrabiego Konrada (ok. 1240-1304), natomiast trzecią żoną Przemysła II była Małgorzata (1270-1315), córka margrabiego Albrechta III (ok. 1250-1300). Mówiąc o mariażach Piastów wielkopolskich z najbliższymi sąsiadami, warto pamiętać o tym, że umożliwiały także drogą pośrednią kontakty z dworem cesarskim, czego najlepszym przykładem jest polityka zagraniczna Mieszka III, która wpłynęła wyraźnie na kształt organizacyjny księstwa i dworu tego wybitnego władcy.

Truizmem jest stwierdzenie, że podróże poszerzają horyzonty człowieka, umożliwiając mu bezpośrednie poznanie świata, ludzi i idei. Tak było zapewne w przypadku niektórych Piastów wielkopolskich, którzy odwiedzali zagraniczne dwory i nawiązywali kontakty z władcami i elitą społeczną ówczesnej Europy. Źródła na ten temat mówią niewiele. Większość książąt dzielnicowych rzadko przekraczała granice swych księstw i ograniczała się jedynie do kontaktów z sąsiadami. Władcy wielkopolscy, podobnie jak ich panujący krewni, przemieszczali się głównie w ramach podzielonej na dzielnice (potem na odrębne księstwa) Polski piastowskiej, odwiedzając też tereny należące do spowinowacanych z nimi książąt pomorskich. Byli wśród nich jednak tacy, którzy realizując, czy to szeroko zakrojony program swej polityki, czy to odpowiadając na polityczną potrzebę chwili, odbywali nieco dalsze podróże zagraniczne, przy czym były to często wędrowki wymuszone, spowodowane utratą władzy i wygnaniem.

Najczęściej spośród Piastów wielkopolskich przebywał za granicą Mieszko III. Przypuszcza się, że jako syn Salomei – hrabianki Bergu (1093-1144) mógł w młodości gościć w Nadrenii. W świetle źródeł władca ten na pewno dwukrotnie był na terenie Niemiec: pierwszy raz w roku 1147 w okolicach Magdeburga, w związku z wyprawą niemiecką na ziemię połabsko-pomorskie (Przybył 2018a:93-101 – tam dalsza literatura), drugi raz w roku 1180 w Gelnhausen, gdzie stanął przed obliczem cesarza Fryderyka Barbarossy (ok. 1122-1190), prosząc go o pomoc w odzyskaniu tronu (Smolka 1881:346-347; Przybył 2002:98-99). Również w konsekwencji wygnania z kraju przebywał na zagranicznej tułaczce wnuk Mieszka III – Władysław Odonic. Najprawdopodobniej znalazł on na jakiś czas schronienie

Wizerunek Mieszka III na tzw. patenie kaliskiej.





Tak zwany kielich królewski.

fot. Piotr Namiota

na Węgrzech u króla Andrzeja II (1176-1235), a nawet – jak utrzymuje część historyków – udał się z tym monarchą w 1217 roku na wyprawę krzyżową do Palestyny (Witkowski 2012:64-66; Pelczar 2013:173-182). Nie ulega wątpliwości, że odnotowane w źródłach peregrynacje Mieszka III i Władysława Odonica, choć spowodowane wygnaniem, umożliwiły im poznanie skrawka ówczesnej Europy i mogły wyrzec istotny wpływ na ich horyzonty myślowe, dworskie zwyczaje, kulturę polityczną i organizację władzy we własnych księstwach.

Horyzonty Piastów wielkopolskich kształtowane były nie tylko poprzez bezpośrednie kontakty władców ze światem zewnętrznym, ale również dzięki ich najbliższemu otoczeniu, jakie stanowiła elita władzy, skupiająca różnego szczebla dostojników świeckich i duchownych. Były to najczęściej osoby pochodzące ze znamienitych rodów możnowładczych (Pałuków, Nałęczów, Łodziów, Grzymalitów, Zarembów, Doliwów), służące księżętom radą i pomocą, a poprzez sprawowanie wysokich urzędów, mające okazję w codziennej służbie stykać się, pewnie nierzadko, z zagranicznymi gośćmi na dworach swych władców. Ważną rolę w otoczeniu panujących odgrywali biskupi, często dawni kanclerze, a także tworzący kapitułę katedralną – prałaci i kanonicy. Warto podkreślić, że już od XIII wieku byli to ludzie wykształceni, po ukończeniu europejskich studiach uniwersyteckich, zaszczipiający na gruncie polskim rozpowszechniane na zachodzie Europy nowe idee, czy to w organizacji władzy, czy w różnych dziedzinach życia społecznego i gospodarczego. Mówiąc o ówczesnej elicie intelektualnej, nie można zapomnieć także o przełożonych zgromadzeń zakonnych, którzy studiowali w zagranicznych kolegiach oraz odbywali dalekie podróże. Dobrym tego przykładem są opaci klasztorów cysterskich, zobowiązani do corocznego brania udziału (14 września – dzień Podwyższenia Krzyża Świętego) w Kapitułach Generalnych we francuskim Citeaux, pramacierzy „szarych mnichów”. Niemałą rolę, jeśli chodzi o przybliżanie księżętom wielkopolskim wiedzy na temat stosunków i zwyczajów panujących na dworach europejskich, odgrywali odwiedzający Polskę legaci papiescy. „[...] kontakty z uczonymi prawnikami, którzy przybywali w orszaku legatów, pobudzały zainteresowania naukowe kanoników gnieźnieńskich, którzy z kolei coraz częściej jeździli do kurii rzymskiej i szkół zagranicznych” (Krzyżaniakowa 1969:330). Wszyscy ci dostojnicy, w mniejszym lub większym wymiarze, wpływali na horyzonty myślowe władców, na podejmowane przez nich decyzje i praktyczne działania.

Najwyraźniej „europejskie horyzonty” Piastów wielkopolskich zauważalne są w kulturze intelektualnej, artystycznej i dworskiej omawianego okresu. Znajdują one odbicie zarówno w promowanej w kręgu władców twórczości piśmiennej, jak i powstających często z ich inicjatywy dziełach architektonicznych i ikonograficznych.

Wybitną rolę w dziedzinie mecenatu kulturalnego odegrał już protoplasta Piastów wielkopolskich – Mieszko III (Przybył 2002:156). Siedziba tego księcia mieściła się początkowo w Poznaniu, a następnie ulokowana została również

w Gnieźnie. Dwór Mieszka zorganizowany został prawdopodobnie na wzór dworu cesarskiego Fryderyka Barbarossy (Smolka 1881:289; Krzyżaniakowa 1969:330; 1975:184). Elitę intelektualną otoczenia księcia tworzyli jego kanclerze: Pean, Radwan i Cherubin, współpracował on też z arcybiskupami gnieźnieńskimi: Janem, Zdzisławem i Piotrem, oraz występującymi w ich kręgu kanonikami. Dostojnicy ci wspomagali go nie tylko w zarządzaniu państwem, ale jako ludzie wykształceni i bywalcy na różnych dworach europejskich doradzali mu w podejmowaniu rozmaitych inicjatyw kulturalnych. W otoczeniu Mieszka III przebywali też sami twórcy. Należał do nich przede wszystkim mistrz złotnictwa Konrad, który – jak się przypuszcza – przybył do Polski z dalekiej Lotaryngii, za sprawą córki księcia Wierzchosławy-Ludmiły, żony Fryderyka lotaryńskiego (Krzyżaniakowa 1975:184). Istnieje też domysł, że artysta ten był mnichem cysterskim z Altenbergu pod Kolonią – fundacji rodu hrabiów Bergu, z którego pochodziła matka Mieszka III – Salomea (Świechowski 1990:100) Najprawdopodobniej zorganizował on przy dworze Mieszka swój warsztat, z którego wychodziły znakomite wytwory metalurgii i sztuki złotniczej, przekazywane przez władcę w formie darów różnym instytucjom kościelnym.

Jednym z największych przedsięwzięć Mieszka III w dziedzinie kultury artystycznej było jego aktywne uczestnictwo w ufundowaniu, wraz z arcybiskupem gnieźnieńskim, słynnych Drzwi Gnieźnieńskich – najwybitniejszego dzieła sztuki plastycznej i ikonograficznej w średniowiecznej Polsce. W ich wyjątkowym wykonaniu widoczny jest wyraźny wpływ warsztatów zachodnioeuropejskich, który promieniował wówczas na rozległe obszary cesarstwa, a także na ziemie polskie, Węgry i Czechy. Wśród historyków sztuki panuje przekonanie, że *Porta Regia* były wynikiem owocnej współpracy rodzimych rzeźbiarzy i brązowników z artystami z nad Mozy (Morelowski 1956:90; Świechowski 1990:90-96).

Z inicjatywy Mieszka III i jego doradców powstały wysokiej klasy dzieła sztuki złotniczej, które wytwarzane były w warsztacie wspomnianego mistrza Konrada. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza tzw. patena kaliska, ofiarowana przez księcia w 1193 roku klasztorowi cysterskiemu w Łądzie (Skubiszewski 1963:158-213; *Sztuka polska* 1971:279-280; Woziński 1991:142, 143). Ukazana została na niej scena donacji, w której występuje Mieszko III w towarzystwie opata Szymona, wręczający patenę i kielich św. Mikołajowi. Co ciekawe, na patenie, u dołu przedstawienia, widnieje też podobizna jej twórcy – Konrada, z młoteczką złotniczą w ręku. Przypuszczalnie z warsztatu mistrza lotaryńskiego wyszedł też kielich ufundowany dla klasztoru kanoników regularnych z Czerwińska. Umieszczone na nim ryty figuralne zdradzają wyraźne podobieństwo do techniki zastosowanej przez gnieźnieńskiego złotnika na patenie łódzkiej (*Sztuka polska* 1971:280). Szczególnym arcydziełem sztuki złotniczej, ale o dość problematycznej proveniencji, jest tzw. kielich królewski z Trzemeszna – dar Mieszka III dla katedry gnieźnieńskiej. Dzieło to wykonane zostało na zamówienie księcia w latach 90. XII wieku i było dowodem wdzięczności władcy dla arcybiskupa Piotra za wstawiennictwo w uwolnieniu syna władcy Bolesława po wydarzeniach związanych z próbą odzyskania przez Mieszka tronu senioralnego w Krakowie w 1191 roku. Przypuszcza się, że twórcą kielicha był artysta wykształcony w kręgach sztuki nadreńsko-westfalskiej względnie w jednym z warsztatów Dolnej Lotaryngii (*Sztuka polska* 1971:280).

Mówiąc o mecenacie artystycznym Mieszka Starego, warto wspomnieć o warsztacie ceramicznym, który funkcjonował w Gnieźnie w czasach panowania tego władcy. Pracownia ta zajmowała się produkcją wysokiej klasy artystycznej ceramiki, przeznaczonego dla wystroju wnętrza monumentalnych budowli architektury murowanej (Soroka 1990:59-101; Sawicki 2018:301-319). W latach 1983-1984, podczas badań archeologicz-

AKWIZGRAN

Wnętrze kaplicy pałacowej z widokiem na empore i świecznik podarowany przez Fryderyka I Barbarosę.



nych prowadzonych w północno-wschodniej części Góry Lecha, odkryto zespół bardzo licznych, regularnie ułożonych w stopy płytek ceramicznych o różnych kształtach i wymiarach. Wśród wielu obiektów ornamentowanych znalazły się również płytki zdobione dekoracją figuralną, zawierające zarówno treści religijne, jak i nawiązujące do symboliki władzy. Widnieją na nich wyobrażenia pojedynczych zwierząt (orła, gryfa, byka), zwierząt w układzie antytetycznym (lwa – niedźwiedzia, orła – smoka) oraz ludzi (wojowników, jeźdźców, człowieka z lwem). Szczególnie bogate w treść ikonograficzną, w kontekście naszych rozważań, wydają się sceny z przedstawieniami



Płytkę ceramiczną ze sceną walki zwierząt, Gniezno-Góra Lecha.
(ze zbiorów MPP w Gnieźnie)

ludzi i zwierząt. Według Jacka Wiesiołowskiego należy je łączyć z przekazami eposów i romansów rycerskich, które opiewane były na dworze Władysława Odonica. Płytki te – zdaniem uczonego – przeznaczone zostały do wybudowanego przez tego władcę zamku, który stanął w Gnieźnie w latach 30. XIII wieku (Wiesiołowski 2005:194-195; 2006:60-61). Dokonana przez archeologów analiza kontekstu stratygraficznego wykazała jednak, że gnieźnieński warsztat ceramiczny zakończył swoją działalność pod koniec XII wieku, a przyczynił się do tego prawdopodobnie pożar grodu gnieźnieńskiego, odnotowany pod rokiem 1192 w *Roczniku kapituły gnieźnieńskiej* (Sawicki 2018:306-307). Nie wchodząc w szczegóły związane z treściami symbolicznymi przedstawień na płytkach, należy stwierdzić, że sięgają one szerokiego horyzontu europejskiego, tak w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym. Przyjmuje się, że źródłem inspiracji dla tych wyrobów mogły być północne Włochy (Lombardia), sąsiednie Czechy i Ruś, a także rodzime wytwory rzemiosła artystycznego. Według Tomasza Sawickiego, „łączą one w sobie dorobek ogólnoeuropejski (zarówno z Zachodu, jak i ze Wschodu)” (Sawicki 2018:320). Różne motywy na płytkach pozwalają przypuszczać, że mogły mieć one zastosowanie zarówno w budowlach o charakterze świeckim, jak i sakralnym. Organizacja tak świetnie wykwalifikowanego warsztatu świadczy z pewnością o roli Gniezna jako niezwykle ośrodku kultury w XII-wiecznej Wielkopolsce oraz o dużych aspiracjach i szerokich, europejskich horyzontach ówczesnego władcy.

Niezwykłą aktywność, zwłaszcza w zakresie krzewienia w Wielkopolsce kultury rycerskiej, przejawiał Władysław Odonic. Jak wykazał Jacek Wiesiołowski, książę ten należał do władców piastowskich, którzy starali się żyć zgodnie z europejskimi standardami i którym nieobca była wielka kultura europejskiego rycerstwa (Wiesiołowski 1995:133). Pośrednikami w jej przekazywaniu były zakony rycerskie: templariuszy i joannitów, objęte przez tego władcę wyjątkową opieką i protekcją. Rycerzom Świętyni nadał Odonic znaczne włości w Wielkopolsce i na pograniczu z ziemią lubuską, zaś w przypadku rycerzy św. Jana troszczył się zwłaszcza o ich poznański szpital, zatwierdzając dobra, jakie otrzymali w przeszłości. Niewykluczone, że bliższe kontakty z rycerzami zakonnymi mógł nawiązać książę osobiście w czasie pobytu za granicą.

Miejscem, z którego promieniowała kultura rycerska, był zapewne dwór Władysława Odonica. Wiele wskazuje na to, że po objęciu przez niego rządów w całej Wielkopolsce centrum władzy książęcej mieści-





**Płytk ceramiczna z wyobrażeniem wojowników,
Gniezno-Góra Lecha.**

(ze zbiorów MPP w Gnieźnie)

to się w Gnieźnie, gdzie z inicjatywy panującego – jak podaje *Rocznik kapituły gnieźnieńskiej* – wybudowano zamek (*Roczniki wielkopolskie* 1995:104). Według Wiesiołowskiego na dworze księcia znane były romanse rycerskie m.in. z cyklu *Opowieści Okrągłego Stołu*, a wybrane ich wątki znalazły wyraz w późniejszej *Kronice wielkopolskiej* (Wiesiołowski 1995:133; 2005:195). O recepcji opowieści rycerskich świadczą też imiona niektórych rycerzy i urzędników wielkopolskich tego czasu, czego najlepszym przykładem jest komes Tristan, ojciec Jakuba – proboszcza kapituły poznańskiej. Władysław Odonic miał swojego nadwornego trubadura o imieniu Jurzyk. Najprawdopodobniej nabył on umiejętności jokulatora w trakcie dłuższego pobytu we Francji, gdzie nauczył się też języka francuskiego (Wiesiołowski 2006:66). Jurzyk z pewnością w dużym stopniu przyczynił się do spopularyzowania romansu rycerskiego na dworze księcia, a być może też za jego pośrednictwem przywędrowały do Wielkopolski jakieś inne zwyczaje dworskie, o których wiedzę przywiózł ze sobą z dalekiej Francji.

Śladami Odonica w dziedzinie rozmaitych inicjatyw kulturalnych poszli jego synowie: Przemysław I i Bolesław Pobożny. Pierwszy z książąt – jak zaświadcza kronikarz – był władcą światłym, wykształconym i rozmiłowanym w księgach. Z kart *Kroniki wielkopolskiej* dowiadujemy się, że Przemysław „siedząc ze świecą [...] trzymał psalterz i czytał niektóre psalmy i modlitwy, które miał lub mógł mieć pod ręką; a czynił to często i chętnie” (*Kronika wielkopolska* 1965:258). Mieszący się w Poznaniu dwór tego księcia stanowił ośrodek, w którym rozwijało się życie intelektualne i artystyczne oraz kwitła kultura rycerska. Przemysław I otwarty był zwłaszcza na nowiny kulturalne propagowane na dworach Piastów śląskich, z którymi utrzymywał kontakty poprzez swoją żonę, księżniczkę śląską Elżbietę (†1265) oraz siostrę Salomeę (†1267-1271), żonę księcia głogowskiego Konrada (†1273/1274). Wiadomo, że ten ostatni miał nawet wykształcenie uniwersyteckie i zapewne, jako człowiek bywały w świecie zachodnim (studiował w Paryżu), mógł wywrzeć niemały wpływ na mentalne horyzonty swego szwagra. Okazję do tego stwarzały rozmaite zjazdy i uroczystości rodzinne, którym towarzyszyły ucztę, polowania i turnieje rycerskie; wszechobecna była też muzyka oraz opowieści o bohaterskich czynach książąt i rycerzy. Dzięki przekazom źródłowym wiemy przynajmniej o kilku nacechowanych kulturą rycerską uroczystościach, które miały miejsce w XIII wieku na dworach wielkopolskich. W 1245 roku w Gnieźnie Przemysław I pasował na rycerza swego brata Bolesława, a w 1252 roku z kolei pas rycerski przyjął od niego w Poznaniu książę głogowski Konrad. Szerokim echem odbiła się też ceremonia ślubna siostry Przemysława – Salomei ze wspomnianym Konradem głogowskim, która miała miejsce w 1249 roku na Ostrowie Tumskim z udziałem rodziny książęcej i licznych dostojników (*Roczniki wielkopolskie* 1995:73, 74-75, 107). Wszystkie te uroczystości odbyły się zapewne z pełnym ceremoniałem kościelnym i dworskim przepychem. Przemysław I, podobnie jak jego ojciec, zafascy-



**Płytk ceramiczna z wyobrażeniem człowieka prowadzącego
lwa na arkanie, Gniezno-Góra Lecha.**

(ze zbiorów MPP w Gnieźnie)

nowany był prawdopodobnie zachodnią epiką rycerską, a zwłaszcza literaturą z kręgu *Opowieści Okrągłego Stołu*, o czym świadczą m.in. jedna z pieczęci księcia zawierająca pewne symboliczne treści, nawiązujące do opowieści o rycerzu króla Artura – Lancelocie (Wiesiołowski 1995:129-131; Nowacki 2003:175; Wiesiołowski 2005:196-197).

Poznański dwór Przemysława I był również ośrodkiem, w którym rozwijało się piśmiennictwo historyczne i prawnicze. Główną inicjatywę w tych dziedzinach przejawiali przede wszystkim, wykształceni na zagranicznych uniwersytetach, kanclerze i kapelani książęcy, biskupi oraz scholastycy szkoły katedralnej, którzy tworzyli ówczesną elitę intelektualną. Jedną z najbardziej światłych postaci z tego grona był biskup Boguchwał II (†1253). Dostojnik ten, mając za sobą doświadczenie i wiedzę scholastyka, doprowadził do rozwoju poznańskiej szkoły katedralnej. Jako miłośnik książek zgromadził na swoim dworze całkiem spory księgozbiór, a następnie przekazał go w testamencie bibliotece katedralnej. Boguchwał (Jurek 2018:294) był też prawdopodobnie rzecznikiem rozwoju rodzimej historiografii na dworze Przemysława; zainicjował spisanie *Rocznika kapituły poznańskiej*, noszącego cechy rocznika dworskiego (Nowacki 2003:171). Przypuszcza się, że Boguchwał, znając świat intelektualny ówczesnej Europy łacińskiej, udzielał wsparcia sprowadzonym do Poznania dominikanom, którzy odegrali wybitną rolę w rozwoju nauki i szkolnictwa, a ich konwenty stały się nosicielami średniowiecznej kultury scholastycznej. Otoczenie księcia poznańskiego dbało też o rozwój kultury prawniczej, czego świadectwem jest kancelaria książęca. Osiągnęła ona wysoki poziom organizacji szczególnie za sprawą kanclerza Boguchwałowa z Czerlejna – późniejszego biskupa poznańskiego, znanego jako Boguchwał III (†1264; Krzyżaniakowa 1975:191; Nowacki 2003:173; Jurek 2018: 296-297).

Europejskie horyzonty Przemysława I manifestowały się też w kulturze artystycznej, a zwłaszcza w architekturze. Zapewne pod baczny okiem księcia biskup Boguchwał II rozpoczął przebudowę chóru katedry poznańskiej, wprowadzając do Wielkopolski wzorce stylu gotyckiego. Przy udziale tego hierarchy realizowano także budowę kościoła klasztornego poznańskich dominikanów, który stanął na lewym brzegu Warty w rejonie osady św. Gotarda. Forma architektoniczna tej świątyni zbliżona była prawdopodobnie do kościołów braci kaznodziejów z dalekiej Francji (Krzyżaniakowa 1975:189-190; Karłowska-Kamzowa, Witkowski 1997:287; Skibiński 2001:32-40). Przypuszcza się, że zarówno przy budowie chóru katedry poznańskiej, jak i przy kościele dominikańskim działał ten sam warsztat (Skibiński 2001:36-37).



Wizerunek Przemysła I w katedrze poznańskiej.

Mniej rozpoznany jest mecenas kulturalny Bolesława Pobożnego. Wiemy, że dwór tego księcia znajdował się w Kaliszu, ale niewiele możemy na jego temat powiedzieć. Uważa się, że Bolesławowi, mimo że nosił przydomek *Pius*, nieobca była elitarna kultura rycerska, charakteryzująca się specyficzną obyczajowością i dworskim ceremoniałem. Zdaniem Marcina Hlebionka, przedstawienia umieszczone na pieczęciach i jednej z monet władcy ukazują księcia jako „światowca, znającego romanse rycerskie” (Hlebionek 2010:211). Wizerunek księcia walczącego ze smokiem nawiązuje do legendy o Tristanie, znanej pośród *Opowieści Okrągłego Stołu*. Warto zaznaczyć, że istotny wpływ na horyzonty władcy mogły wyrzeć jego kontakty z królewskim dworem węgierskich Arpadów, w których pośredniczyła żona Jolenta – córka Beli IV. Z księżną tą kojarzony jest wysokiej klasy artystycznej złoty diadem, który należy do kompletu przechowywanych na Wawelu tzw. diademów turniejowych pozostałych po Kindze, siostrze Jolenty, i księciu krakowskim Bolesławie Wstydliwym. Diademy te wykonane zostały przez działającego na Węgrzech złotnika weneckiego i użyto ich na turnieju, który odbył się w 1264 roku z okazji ślubu brata Jolenty i Kingi, królewicza Beli. Na diademie Jolenty przedstawiona jest opowieść o przygodach jednego z rycerzy Okrągłego Stołu – Erecy i jego wybranki Enidy, opartej na fabule francuskiego romansu Chretien de Troyes (Karłowska-Kamzowa, Witkowski 1997:294-295; Sawicki 2014:23).

Niezwykle zainteresowanie kulturą artystyczną i intelektualną przejawiał odnowiciel Królestwa Polskiego – Przemysław II. Zarówno nauka, jak i sztuka służyły temu władcy jako znakomite narzędzia ideowe dobitnie wyrażające forsowany przez niego monarchiczny program odnowy Królestwa Polskiego. Mecenas Przemysła wspierany był przez słynący wówczas z uczości dwór metropolitalny w Gnieźnie, na którego czele stał wykształcony w zakresie prawa arcybiskup Jakub Świnka (†1314). Za czasów panowania wspomnianego władcy, dzięki temu środowisku intelektualnemu, nastąpiło wyraźne ożywienie kultu św. Wojciecha, czego najlepszym przykładem jest dzieło hagiograficzne *Miracula sancti Adalberti*, będące reakcją środowiska

wielkopolskiego na małopolską ideologię zjednoczeniową, zawartą w żywotach św. Stanisława (Nowacki 1995:48). Wybitnym świadectwem dziejopisarstwa, będącym również przejawem koncepcji odnowienia Królestwa Polskiego, jest napisana na zamówienie księcia *Kronika wielkopolska*. W dziełach tych wyraźna jest recepcja kultury rycerskiej, co – jak już wspominałem – stanowi świadectwo oddziaływania zachodnich opowieści i romansów. Do tego typu narracji zawartych w naszej kronice należą opowieści o Piotrze z Dacji, Walterze i Helgundzie, Kazimierzu Mnichu czy opowiadanie o oblężeniu Poznania z 1146 roku (Kürbis 1959:141-160). Szerokie horyzonty Przemysła II ujawniły się poprzez kontakty z dominikanami, propagatorami średniowiecznej scholastyki (Nowacki 1995:49). Władca ten ufundował dla braci-kaznodziejów klasztor we Wronkach, czynnie wsparł założenie konwentu dominikanek w Poznaniu, a także zapisał się jako dobrodziej istniejącego już klasztoru poznańskiego, w którym działała szkoła na czele z mistrzem Teodorykiem. Wspomniany zakonnik był prawdopodobnie spowiednikiem Przemysła II, który – jak przypuszcza jego biograf Bronisław Nowacki – „miał na niego duży wpływ i był nie tylko... doradcą w sprawach duchowych, ale i budowniczym jego postawy intelektualnej” (Nowacki 1995:45).

Pieczęć konna Przemysła I

fot. Piotr Namiota



Oceniając panowanie Piastów wielkopolskich pod kątem ich „europejskich horyzontów”, należy zauważyć, że rozważane były one na miarę indywidualnych zdolności i aspiracji poszczególnych władców. Recepcja pewnych wzorców zależała od ukształtowanej przez nich wizji państwa czy aktualnych możliwości, podyktowanych często niezależnymi od nich czynnikami politycznymi. Chyba najbardziej spektakularnym świadectwem otwartości książąt wielkopolskich na zdobycze europejskiej cywilizacji jest kultura intelektualna i artystyczna ich czasów. Najtrafniej, w takich oto słowach, podsumowany został ów dorobek w artykule poświęconym fundacjom artystycznym Piastów wielkopolskich: „Czasz panowania w Wielkopolsce omawianych książąt [...] to okres bardzo owocny gospodarczo i kulturalnie. Skala rozwiązań urbanistycznych, fortyfikacyjnych, budowa rezydencji w Poznaniu i Kaliszu, a także rozmiary i poziom artystyczny budowli wznoszonych dla świeżo sprowadzonych zakonów żebraczych są widowym znakiem horyzontów myślowych Piastów wielkopolskich oraz ich otoczenia, a także możliwości finansowych władców i mieszkańców tej dzielnicy. [...] Wbrew opinii [...] nie ustępowały one kreacjom Piastów małopolskich, a w niektórych przypadkach dorównywały fundacjom Piastów śląskich [...]” (Karłowska-Kamzowa, Witkowski 1997:296).



AKWIZGRAN

Krzyż Lotara (rewers)

Znakomity przykład *crux gemmata* z około 1000 roku, zrobiony z drewna dębowego pokrytego połączoną blachą srebrną i wysadzany kamieniami szlachetnymi. Na przecięciu ramion krzyża umieszczono kameę z sardonyksu z wizerunkiem cesarza Oktawiana Augusta. Imperator ukazany jest w wieńcu laurowym – symbolu zwycięstwa, a w prawej ręce trzyma oznakę cesarstwa – laskę zwieńczoną orłem. Otton III, przypuszczalny fundator krzyża, chciał dzięki nawiązaniu do tradycji *Imperium Romanum* dokonać legitymizacji sprawowanej władzy.



Znaczenie prawa w kształtowaniu cywilizacji

dr hab. Katarzyna Stępień
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II;
Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu)

Powyższy temat jest bardzo ogólny i szeroki, wymaga niemałej historycznej erudycji, możliwości jego zrealizowania jest wiele, a wybór każdej z nich z konieczności pociąga negację innych wątków. Tekst niniejszy jest tylko propozycją spojrzenia na tytułowe zagadnienie relacji prawa do życia społecznego, a właściwie skupia się na pierwszej części tytułu – na samym prawie, i to nie tyle na jego bezpośrednim wpływie na cywilizację, ile na specyfice europejskiego postrzegania prawa, które jest – jak się wydaje – dla rozwoju cywilizacji bardzo ważne. Chodzi tu przy tym o wątki bardzo ogólne – raczej wykaz podstawowych wyznaczników prawa w cywilizacji Zachodu i historyczne konteksty ich wyodrębniania się. Cykl tegorocznych wykładów w Rezerwacie Archeologicznym „Genius loci” dotyczy bowiem „Geniuszu Europy”, więc nie chodzi o analizę roli prawa w innych, pozaeuropejskich cywilizacjach, co mogłoby być interesujące, ale o specyficzny dla cywilizacji europejskiej rozwój podstawowych ujęć i oczekiwań względem prawa. Nie chcę też wikać się w różne koncepcje prawa i dyskusje szkół cywilizacji, poprzestając na zdroworozsądkowym ich ujmowaniu, przy czym perspektywa będzie częściowo historyczna, a częściowo systematyczna – filozoficznoprawna raczej niż prawnicza.

U genezy prawa w cywilizacji Europy

Gdy sięgamy do podstaw cywilizacji zachodniej, wśród jej trzech głównych wyznaczników czy filarów wymieniana jest najczęściej: po pierwsze, grecka filozofia i postawa naukowa, po drugie, prawo rzymskie, po trzecie, kultura chrześcijańska. To one w specjalny sposób fundują specyfikę cywilizacji europejskiej zarówno od jej dostępnego w spisanej historii powstania, jak i w czasie jej trwania, aż po dziś dzień. W tym wyliczeniu jako osobną kategorię znajdujemy prawo Rzymian i właściwie jej można by poświęcić uwagę, jednak temat ten będzie podjęty w stopniu bardzo ogólnym. Najpierw jednak należy wskazać kilka wątków dotyczących rozumienia prawa w myśli greckiej, są one bowiem po dziś dzień ważne, można powiedzieć, że wręcz wieczyście aktualne.

GRECKI GENIUSZ FILOZOFICZNY I USTROJOWY

1. Jak wiadomo, starożytni Grecy mieli wysoki zmysł ustrojowo-państwowy i organizacyjny, stąd znajdujemy u nich znakomitą refleksję na temat życia społecznego i obywatelsko-politycznego: analizę różnych typów ustrojów (dobrych i zwyrodniałych), kryteria ich wyodrębnienia i oceny, warunki rozwoju – czy to bardziej idealne (Platon), czy to bardziej realistyczne (Arystoteles). Historycznego kontekstu dla tej po dziś dzień ważnej refleksji politycznej dostarczało życie





fot. Katarzyna Stępień

Anglia. Biblioteka w zamku w Dunster.

ówczesnej Grecji, które występowało pod postacią ogromnej liczby odrębnych państw państwowych, właściwie państw–miast zwanych *polis* (*poleis*). Ich istnienie było bardzo dawne, dla Greków wręcz odwieczne, ich różnorodność ustrojowa była bardzo wielka, za to trwałość danego ustroju politycznego – bardzo niska i nieustannie zagrożona, stąd pojawiająca się refleksja była motywowana praktycznie, by obronić suwerenność miast greckich i wskazać warunki trwałości ustrojowej (Davies 2003). Częste zmiany bowiem powodowały zaburzenia w życiu społecznym.

2. Niejako na marginesie refleksji politycznej występował namysł nad prawem. I tu znajdujemy kilka niezwykle ważnych elementów (Kelly 2006:26-38).

- Po pierwsze, dostrzeżenie, że prawo i życie pod prawem jest koniecznym elementem życia ludzkiego, życia społecznego – cyklopi, czyli mityczne potwory (dzicy, okrutni kanibale, zwani *athemistoi*), nie mają prawa (*anomia*), a więc i ładu społecznego, wspólnoty, państwa, czci dla bogów.

- Po drugie, że prawo Greków różni się od prawa barbarzyńców, że dla Greków prawo wiąże się z wolnością – jest właściwie wolnością poddaną prawu (wolnością w granicach prawa), w przeciwieństwie do ówczesnych despotii wschodnich (nieograniczona władza despoty i całkowite podporządkowanie jednostki państwu); odrębność od innych ludów zachodzi dzięki odmiennemu prawu.

- Po trzecie, że jest także prawo jedno dla całego świata – bogów i ludzi, jest ono aktywnym elementem porządku kosmicznego, ładu–kosmosu.

- Skoro przenika kosmiczny porządek (*Logos* Heraklita), to musi być rozumnym ładem, a nie arbitralną wolą władcy (Antygona i jej sprzeciw przeciw naruszeniu prawa boskiego).

- Jednak mimo jednego kosmicznego prawa boskiego, jest też prawo ludzkie różne w poszczególnych państwach (*nomoi*), a skoro różne, to znaczy nie jest ono koniecznie takie samo z natury rzeczy (*physis*). Istnieje więc też prawo ludzkie, umowne (konwencjonalne) obok przyrodzonego (naturalnego); względność i konwencjonalność prawa ludzkiego dostrzegli sofisci, a podstawy teorii prawa naturalnego rozwinęli Arystoteles i stoicy.

- Prawo powinno być spisane, w sensie: ustalone, utrwalone, muszą to być jakieś konkretne reguły, a nie – nieokreślone – ten akurat element jest wspólny dla ówczesnych starożytnych kultur (w Luwrze możemy obejrzeć stałą z kodeksem Hammurabiego), ale to w Grecji doszło do działalności słynnych prawodawców (Drakona i Solona w Atenach, Likurga w Sparcie, Charondasa w Katane, Zaleukosa w Lokrach).

- Prawo musi być niezmiennie – niezwykle istotna jest stabilność i trwałość raz uchwalonego prawa. Grecy nie akceptowali wprowadzania łatwych zmian w prawie – stare prawo jest lepsze niż nowe (przytaczany jest przez Demostenesa ekstremalny przykład tego przywiązania do prawa dawnego doryckiego ludu Lokrów, który miał pierwszy wśród Greków spisany kodeks. Każdy kto zaproponował zmianę w prawach, musiał przedstawić swoją propozycję z liną wokół szyi, która – jeśli odrzucono jego propozycję reformy – była zaciskana).



fot. Katarzyna Stępień

Anglia. Opactwo w Wells.

- W państwie chodzi o rządy prawa, o zwierzchnictwo prawa raczej niż rządów – urzędnicy, władcy mają być sługami, strażnikami praw (podstawowy warunek idealnego państwa Platona z dialogu *Prawa*).

- Państwo i prawo musi być sprawiedliwe – tu mamy znakomitą, o wieczystym znaczeniu i bardzo aktualną, wnikliwą dyskusję nad sprawiedliwością u Platona (dialog *Państwo*), u Arystotelesa korektę i rozwinięcie koncepcji sprawiedliwości jako jedynej w zasadzie cnoty społecznej uzupełnianej przez cnotę słuszności – *epikeia*, oraz rozróżnienie sprawiedliwości przyrodzonej i umownej (*to physikon dikaion* – *to politikon dikaion*).

- Oprócz wspomnianej wolności pod prawem (*eleutheria*) ustrojowość grecka wspierała się na dwóch jeszcze zasadach: równości wobec prawa (*isonomia*) i równego prawa do przemawiania obywateli na Zgromadzeniu (*isegoria*). Wprawdzie w ustrojach starożytnej Grecji istniały „bardzo ograniczone zespoły równości (*isótes*), które współcześnie zwano by raczej równościami «formalnymi», tj. równość wobec prawa wraz z równą ochroną przez prawa ogólne” (Bartyl 2002:26), a także znaczenie *isonomia* pokrywało się z *isopoliteia* (równe obywatelstwo), ograniczając pojęcie równości do pojęcia obywatelstwa; ale z czasem *isonomia* zaczęła oznaczać równość będącą skutkiem prawa, czyli równość praw politycznych wszystkich obywateli osiągniętą dzięki reformom ustrojowym i prawu (Stępień 2004:151-152).

- Wreszcie, co najważniejsze, dostrzeżono celowościowy charakter prawa – nie ono samo jest celem, ale narzędziem – celem praw jest realizacja powszechnego dobra w państwie, stanu powszechnej doskonałości, szczęścia społecznej całości, wspólnego pożytku, szczęścia ludzi.

RZYMSKI GENIUSZ PRAWNY

Rzymianie podbili Greków militarnie, ale zarazem przejęli grecką kulturę, zwłaszcza w zakresie nauki i filozofii, do której sami nie mieli predyspozycji, a zwłaszcza nie mieli predylekcji do filozofii spekulatywnej, lecz jeśli już rozwijali refleksję, to o charakterze praktycznym (jak stoicyzm – filozofia życia i działania).

Natomiast cała oryginalność i geniusz rzymski skupia się w prawie i organizacji życia społecznego, i to do tego stopnia, że po upływie tysiącleci korzystamy z prawa rzymskiego, odnosimy się do niego – stanowi ono wieczysty skarbiec mądrości prawniczej i niezbywalny element europejskiej cywilizacji.

Nie sposób omówić bogactwa problematyki prawa rzymskiego, można jedynie poczynić kilka uwag o specyfice mentalności rzymskiej, ważnej dla kształtowania się prawa w cywilizacji europejskiej:

1. Rzymianie, co odmienne względem Greków, mieli bardziej praktyczne niż spekulatywne nastawienie – nie znajdujemy u nich traktatów o prawie, analiz istoty prawa, jego podstaw, rozbudowanych klasyfikacji i definicji. Co więcej uważali, że wszelka definicja w dziedzinie prawa jest niebezpieczna (*Omnis definitio periculosa est*). Prawo jest więc



przede wszystkim elementem życia ludzkiego i działania, a nie teorii i idei – jak to znajdujemy u Greków chętnie konceptualizujących prawo. Właściwie Rzymianom zawdzięczamy kilka podstawowych określeń odnoszących się do tego, czym jest prawo w ogólności, jakie ma źródła i jakie są jego rodzaje. Przywołały je teraz:

- *Ius est ars boni et aequi* – prawo jest sztuką [stosowania] tego, co dobre i słuszne (Celsus, a za nim powtarza Ulpian).

- U podstaw prawa leży zasadniczo *naturalis ratio* – naturalny rozum (zapytamy zaraz co z wolą – znajdujemy stwierdzenie o woli władcy u Ulpiana 215 po Chr. – które, jak stwierdza John M. Kelly, było nie do pomyślenia u Cyncerona (106 przed Chr.-43 po Chr.) [Kelly 2006:89]. Chętnie w późniejszych wiekach przytaczana zasada dla poparcia woluntaryzmu prawnego *quod principi placuit, legis habet vigorem* (wola cesarza ma moc ustawy) została jednak wyrwana z kontekstu, bo dalej jest, że lud mu oddał tę moc; w późnym cesarstwie cesarz jawi się już jako jedyny *legis lator*).

- Mamy prawo jako *lex* i prawo jako *ius* – rozróżnienie po dziś dzień dyskutowane. Etymologię tych terminów znajdujemy np. u Tomasza z Akwinu – *lex* od *legere* – ‘czytać’, *eligere* – ‘wybierać’, *ligare* – ‘wiązać’, bo prawo jako norma jest odczytywane z natury rzeczy lub z ustawy, jest wyborem określonego sposobu działania i wiąże – zobowiązuje nas do działania lub powstrzymania się od niego. *Ius* zaś łączy się z *iustitia* – ‘sprawiedliwością’, pochodzi od *iustare* – ‘domierzenia’ czy ‘wymierzania wedle jakiejś miary tego, co komuś jest należne’.

- Z ogólnych pojęć znajdujemy także już charakteryzowaną przez Greków sprawiedliwość – *iustitia* rozumianą podobnie jako stała i niezmienna wola oddania każdemu tego, co z prawa mu się należy (*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*) i najważniejsze nakazy prawa, jak *honeste vivere* – ‘żyć uczciwie’, *alterum non laedere* – ‘nie krzywdzić innych’, *suum cuique tribuere* – ‘oddawać każdemu, co mu się należy’. U Cyncerona znajdujemy przekonanie, że sługami praw są urzędnicy, tłumaczami praw sędziowie, na koniec wszyscy jesteśmy niewolnikami praw, żebyśmy wolnymi być mogli (Kelly 2006:91).

- Ważnym rozróżnieniem – dla rozwoju dalszych europejskich refleksji nad prawem – jest podział na *ius civile*, *ius gentium*, który spotykamy u prawnika Gaiusa (II w. po Chr.): *ius civile* to prawo cywilne, prawo ustanowione dla siebie przez określony naród (prywatne prawo rzymskie); *ius gentium* – tj. prawo tworzone dla wszystkich ludzi na podstawie zasad naturalnego rozumu i przez to powszechnie przez wszystkie ludy przyjmowane (prawo narodów). Przedmiotem prawa narodów były takie sprawy, jak: małżeństwo, ochrona własności, wojna, pokój, odszkodowanie za wyrządzoną krzywdę, nietykalność posłów itd.

Interesujący jest kontekst powstania tej kategorii prawa: ujawnia się tu praktycyzm i elastyczność Rzymian (Litewski 1990:5-21; Kupiszewski 1988). W ówczesnej kulturze obowiązywała zasada personalizmu prawa (dziś zasada terytorialności prawa: kiedy pojedziemy do Anglii czy Francji, obowiązuje nas prawo tamtych krajów, nie zaś prawo polskie). Zaś w starożytności personalizm prawa oznaczał podległość prawu urodzenia – urodzeni w prawie cywilnym rzymskim podlegali mu aż do śmierci, zaś barbarzyńcy – prawu barbarzyńskiemu, plemiennemu, i to niezależnie od tego, że tymczasem dostali się pod władanie imperium (czyli władzy rzymskiej). Jak więc regulować obroty między obywatelami rzymskimi i cudzoziemcami – peregrynami pozostającymi wprawdzie w imperium rzymskim, ale mającymi własne prawo prywatne? Do uporządkowania tych relacji istniał urzędnik – pretor dla cudzoziemców, tzw. *pretor peregrinus*, a należący do niego wymiar prawa w sytuacji konfliktu prawnego między Rzymianinem i cudzoziemcem uwzględniał normy cywilne rzymskie



AKWIZGRAN

Ratusz, który skrywa w swoich murach relikty dawnej *aula regia* – sali audyencyjnej Karola Wielkiego.





oraz cudzoziemskie, zależnie od ich efektywności dla rozwiązania sporu. Wyłoniła się w ten sposób odrębna masa prawa, zwana prawem pretorskim, a z czasem *ius gentium* – prawem ludów, narodów. Miało ono elastyczny i praktyczny charakter, wydawałoby się, że było tym, co wspólne dla wielu odrębnych społeczności, co powstało na podstawie naturalnego rozumu, więc z czasem utożsamiano je z *ius naturale* – prawem naturalnym, czyli prawem o charakterze powszechnym, odczytywanym z natury bytów (juryści średniowieczni; z czasem w XVII wieku termin ten oznaczał prawo regulujące stosunki między niepodległymi państwami).

2. Inna uwaga ogólna do prawa rzymskiego dotyczy stanowienia, spisywania prawa – o ile u Greków mamy przekonanie o wyższości prawa spisane nad niespisanym, nieokreślonym bliżej, czyli ustawowego nad zwyczajowym, to u Rzymian w zasadzie znajdujemy przewagę prawa niespisanego, nieskodyfikowanego. W zasadzie niechęć Rzymian do abstrakcji, teoretyzowania, konceptualizowania, definiowania, idealizowania prawa odpowiada ich niechęć do kodyfikacji – może nie tyle niechęć, ile niedostrzeżenie takiej potrzeby. W zasadzie przez okres prawie 1000-letnia prawa rzymskiego znajdujemy tylko dwie „kodyfikacje” – na początku państwa – Ustawa XII tablic (*Lex duodecim tabularum*, 451-449 przed Chr.) i na końcu kodyfikacja czy raczej kompilacja, lub konsolidacja cesarza Justyniana (bo nie była to w nowoczesnym rozumieniu kodyfikacja), zwana z czasem w średniowieczu *Codex Iuris Civilis* dla odróżnienia od prawa kanonicznego Kościoła (*Codex Iuris Canonici*). Przez cały ten czas stanowienie prawa odnosiło się właściwie do *leges* – konstytucji cesarskich – tworząc przestrzeń prawa publicznego, zaś wymiar prawa prywatnego dokonywał się przy pomocy uczonych prawników (*iurisprudentes*), których rola była bardzo duża. Stąd termin współczesny od łacińskiej *iurisprudentia* – czyli ‘mądrości, roztropności w prawie’.

Wydaje się, że grecki duch był duchem prawo kodyfikującym, spisującym, analizującym, drobiazgowym, skłonny do abstrakcji, ogólności w prawie, zaś rzymski duch był praktyczny, elastyczny, konkretystyczny, oszczędny w tworzeniu zawitych konstrukcji teoretycznych, unikający ogólności. Pierwszy – skłonny do odrywania się od rzeczywistości, zaś drugi – reprezentujący bardziej życie pod prawem, jak to teraz czasem się mówi: prawo w działaniu, a nie w książkach¹.

Odmienność ta, jak się wydaje, przeradza się z czasem na odrębność cywilizacyjną. Na przykład w jednym z podziałów cywilizacji znajdujemy wyodrębnienie cywilizacji bizantyńskiej – greckiej czy raczej hellenistycznej (czyli grecko-orientalnej), od łacińskiej (rzymskiej). Różnica między nimi wypływa prawdopodobnie m.in. z odmiennej mentalności prawnej, czyli zależy od wpływu prawa na kształt cywilizacji. Oto cesarz Justynian, stojący za kodyfikacją prawa rzymskiego, był władcą potężnego Konstantynopola (niegdyś Bizancjum) – stąd wydaje się, że ta druga z dwóch wielkich kodyfikacji rzymskich, dokonana w latach 528-534 po Chr. wyrasta w istocie z ducha hellenistycznego (grecko-orientalnego), a nie z zachodniego, łacińskiego, chociaż dotyczy prawa rzymskiego.

Podsumowując tę część rozważań, należy wskazać podstawowe intuicje na temat prawa pozostałe po antyku grecko-rzymskim: odkrycie, że prawo jest racjonalne i celowe, że prowadzi do celu: dobra ludzi i ładu w społeczności, że ma podstawę przede wszystkim w naturze rzeczy, czy to kosmicznej, czy to w ludzkiej (racjonalnej), a drugorzędnie w ustaleniach ludzkich, że jest niezmiennym i trwałym, czci-godnym elementem życia społecznego, że powinno być sprawiedliwe i słuszne (prawo nie jest dla prawa,

¹ Liczne uwagi o mentalności rzymskiej oraz aktualności rzymskich rozwiązań w: (Longchamps de Bérier 2017).

ale dla wymierzania sprawiedliwości). Stoicka nauka o powszechnej – kosmopolitycznej (*kosmopolites* – ‘obywatele kosmosu’), a nie tylko polityczno-obywatelskiej (*polites*) naturze człowieka podjęta przez Rzymian (*humanitas, honestas, dignitas*) jako twórców imperium odnajduje następnie w uniwersalizmie chrześcijaństwa specjalny wymiar. Do skarbcza cywilizacji europejskiej oprócz tego przechodzi zebrany i utrwalony w kodyfikacji Justyniana genialny system prawa rzymskiego z jego terminologią łacińską, rozwiązaniami, nastawieniem na cnoty moralne (grecka *paideia*) i obywatelsko-republikańskie. Przetrwala on dewastację Rzymu zachodniego przez kolejne fale germańskich barbarzyńców, tragiczny w skutkach upadek klasycznej kultury, a jego odkrycie w średniowieczu spowoduje rozkwit zarówno badań nad prawem, jak i rozwój młodych suwerennych państw narodowych (ale i z czasem późnej idei cesarstwa rzymskiego i imperializmu przejętej przez ludy germańskie).

Wkład kultury chrześcijańskiej w rozumienie prawa

Ten podstawowy wkład to przede wszystkim przechowanie i uchronienie przed zniszczeniem kultury klasycznej i jej przekazanie Europie po okresie wędrówek ludów. Natomiast jaki nowy rys wnosi kultura chrześcijańska do kultury klasycznej?

Oto wyposaża ją w wymiar transcendentny (przekraczający ten świat) – relację do Boga osobowego, który jest stwórcą całego świata i człowieka-osoby, a którego Opatrzność jest wzorem dla opatrzności–prowidencji (roztropności) ludzkiej, a ponadto który jest celem ostatecznym życia ludzkiego i całej kultury, który jedynie może trwale człowieka spełnić, uszczęśliwić i wybawić z różnych postaci doświadczanego nieustannie zła i braku (potrójne przyczynowanie: sprawczo-stwórcze, wzorcze, celowe).

1. Dla rozumienia prawa ważne jest przechowanie myśli prawniczej i jej wspaniałe uporządkowanie w scholastyce: o ile starożytność nie przekazuje jakiegos systemowego wyjaśniania czy myślenia o prawie jako takim, a jedynie poszczególne elementy, to w scholastyce znajdujemy ich syntezę i systemowy namysł nad nimi – jego owocem są wielkie koncepcje prawa, np. Tomasza z Akwinu czy Jana Dunsza Szkota, stanowiące do dziś punkt odniesienia dla refleksji nad prawem.

2. Scholastycy za św. Augustynem wyodrębniają, oprócz prawa ludzkiego i prawa naturalnego, prawo odwieczne – prawo Boże, będące dla tamtych podstawą. Dziedziczymy więc przeświadczenie, że istnieje hierarchia praw: prawo ludzkie (ustawowe lub zwyczajowe) opiera się na ważniejszym prawie naturalnym, zaś samo naturalne jest – tj. u Akwinaty – partycypacją prawa odwiecznego w naturze rozumnej człowieka czy – szerzej biorąc – w świecie całej przyrody, co jest szczególnie widoczne w uporządkowanych i celowych działaniach przyrody ożywionej. Zasadniczo prawo jest porządkiem dobra i słuszności (*ordo boni ac recti*), porządkiem ustanowionym przez prawy rozum (łac. *recta ratio*, gr. *orthos logon*) i prawą wolę człowieka (*recta voluntas*), sama zaś prawość rozumu i woli pochodzi z rzeczywistości, w której obecne jest, wcześniejsze od prawa ludzkiego – prawo naturalne (*ius naturale, lex naturalis*), mające swe źródło w prawie odwiecznym (*lex aeterna, lex divina*).



Anglia. Katedra w Wells.

foto: Katarzyna Stepien



fot. Katarzyna Stępień

Anglia. Katedra w Wells.

Czy jest to nowy element w stosunku do kosmicznego prawa-rozumu-logosu starożytnych Greków? Wydaje się, że tak, gdyż kosmiczne prawo Greków było immanentną zasadą kosmicznego ładu, zaś Boże prawo odwieczne Augustyna i scholastyków jest zasadą transcendentną (przekraczającą porządek naturalny).

3. Przeformułowaniu i rozwinięciu ulega nauka o prawie naturalnym – inklinacje naturalne stoickie (do zachowania życia, do przekazywania życia, do poznania prawdy) rozumiane na sposób biologiczny, nabierają specjalnego osobowego wymiaru (wraz z nową koncepcją człowieka jako osoby – bytu-podmiotu duchowo-cieleśnego).

4. Również u Tomasza z Akwinu (*Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3) znajdujemy powtórzone za Izydorem z Sewilli (560-636) warunki sprawiedliwości prawa ludzkiego, nadal bardzo aktualne. Prawem jest wszystko to, co rozum ustanowił, byleby tylko było zgodne z religią, sprzyjało wychowaniu czy karności i służyło zbawieniu. Prawo ma być: czcigodne, sprawiedliwe, możliwe do wykonania zgodnie z naturą i zwyczajem kraju, dostosowane do miejsca i czasu, konieczne, użyteczne, jasne, żeby przez niejasność nie prowadziło do wykrętów, ma być nie dla prywatnej korzyści, ale dla wspólnego pożytku obywateli.

5. Co jest jeszcze nowego? Oto: zwrócenie większej uwagi na wolność (w związku z odkryciem specyfiki woli jako odrębnej władzy działania i decyzji) i miłość jako szczególny akt woli względem drugiej osoby – ludzkiej i Bożej, na wartość pracy i twórczości, na szczególną godność osoby ludzkiej jako stworzonej przez Boga, przekraczającej ziemski zniszczalny i materialny wymiar, a ostatecznie przeznaczonej do radowania się życiem „w łonie Boga” i prawdziwym szczęściem, czyli nigdy nieutralnym i niczym niezagrożonym. To, czego nie możemy dostąpić w życiu „w łonie ziemi”, gdzie każda radość, spełnienie i szczęście nie są trwałymi stanami, lecz ciągle zagrożonymi zmianą i brakiem, ma stać się udziałem człowieka na wieki².

6. W wymiarze społecznym chrześcijaństwo przez nową koncepcję człowieka jako osoby (jednej powszechnej natury ludzkiej), względem którego właściwym nastawieniem jest miłość społeczna (solidarność, miłosierdzie), a nie wyłącznie sprawiedliwość prawna, doprowadza z czasem do oporu względem niewolnictwa i ostatecznie do jego formalnego zniesienia w nowożytności, do złagodzenia barbarzyńskiego okrucieństwa kar i w ogóle do humanitaryzacji prawa karnego, proklamowania pokoju Bożego, rezygnacji z zemsty rodowej na rzecz sankcji prawnej wymierzonej przez państwo, opracowania koncepcji wojny sprawiedliwej, do głoszenia i obrony praw narodów – tu zasługuje chociażby na wzmiankę specjalny, oryginalny i wyjątkowy wkład polskich myślicieli, tzw. krakowskiej szkoły *ius gentium* (Paweł Włodkiewicz, Stanisław ze Skarbimierza). Można długo wymieniać, a i tak nie wyczerpać tego gigantycznego wkładu kultury chrześcijańskiej zarówno w rozwój instytucji prawnych, jak i w przepracowanie samej mentalności koniecznej dla ich fundowania. Z chrześcijańskiego ducha miłości bliźniego wyrasta współczesna idea ochrony naturalnych praw człowieka, rodziny, narodu (usiłuje się jej powstanie związać z oświeceniowym francuskim duchem rewolucyjnym, ale wydaje się, że nie jest to trafna identyfikacja genezy).

² Określenie o potrójnym stanie życia ludzkiego: „w łonie matki”, „w łonie ziemi”, „w łonie Boga”, pochodzi z metafory o. M.A. Krąpca.

Inne cechy prawno-ustrojowe cywilizacji Zachodu

Wraz z kulturą chrześcijańską przejmujemy większość powyższych elementów greckich, rzymskich i chrześcijańskich składających się na łacińskie myślenie o prawie.

Z innych właściwości, wyżej niewspomnianych, charakterystycznym dla dawnej cywilizacji Europy, zwanej zachodnią czy łacińską, jest: spojrzenie historyczne, zdolność budowania kultur narodowych (wymiar duchowy) w miejsce rodowych i plemiennych (wymiar biologiczno-materialny), stawianie wyżej treści niż formy (inaczej w cywilizacjach orientalnych), supremacja sił duchowych nad fizycznymi, prawne oddzielenie sfery państwowej i sfery religijnej, duchownej, odrębność prawa publicznego i prawa prywatnego w miejsce monizmu prawa, ale za to podporządkowanie obu moralności, w tym podporządkowanie państwa wymaganom etyki, oparcie państwa i polityki na społeczeństwie, a nie przeciwko niemu, społeczeństwie rozumianym jako zespół relacji międzyosobowych dla dobra wspólnego, pielęgnowanie w życiu zbiorowym poszanowania indywidualności osoby ludzkiej (personalizmu), przekładające się na rozumienie społeczności jako żywego organizmu (zamiast mechanizmów), z zachowaniem autonomii i swoistości województw czy hrabstw, samorządów ziemskich i stanowych, czyli związków terytorialnych i zawodowych (więzi wynikających z pracy). Jedność płynie w tej cywilizacji z różnorodności i różnaitości, z naturalnej hierarchii osobistych talentów i zasług, pracy i wkładu w życie społeczne, z kultem świętych i bohaterów. Nie dąży się w niej do omnipotencji, totalizmu państwa, utrzymuje znikomą biurokrację – przeważa państwo obywatelskie nad urzędniczym (Kiereś 2007; Skrzydlewski 2018:103-127).

Najważniejsze jednak dla łacińskiego rozumienia prawa jest jego wywodzenie z etyki, z moralności – oddziedziczone po dawnych wiekach, podważane w dwóch ostatnich.

Odczuwamy nawet niechęć po starożytnych do reformowania prawa. Wśród wielu interesujących, często zaskakujących przysłów polskich, które przekazują mądrość poprzednich pokoleń, znajdziemy te dotyczące związku prawa z czasem, z tradycją. Oto okazuje się, że „Stare ustawy, świeże potrawy są najlepsze”, czy więcej: „Stara prawda, stare prawo, starzy przyjaciele, stara księga – najlepsze”, a nawet, że „Nowe prawo psuje stare”. Opisują one niezwykle ważne przekonanie całych pokoleń, że to, co dawne, stare, wielokrotnie sprawdzone, jest dobre, w tym i prawo pozostaje takie, jeśli nosi czcigodną patynę dawności. Przekonanie to w Europie obalają dopiero filozofowie oświeceniowi, na czele z Wolterem i jego słynnym wezwaniem: „Chcecie mieć dobre prawa? Spalcie istniejące i napiszcie nowe”³.

Chęć reformistyczna nie opuszcza już w czasach porewolucyjnych dziejów Europy i za nią świata. Ów zapał przemiany wszelkich stosunków społecznych, dawnych instytucji, zwłaszcza tych, które mają z istoty hierarchiczną strukturę, widać w pooświeceniowych liberalizmach i socjalizmach. Widzimy dążenie tych nurtów w ostatnich dwóch wiekach do przekształcenia poszczególnych elementów chrześcijańskiej cywilizacji dawnej Europy. Jednak cywilizacja europejska zachowuje wciąż duchowe bogactwo, różnorodność, żywotność i nieustanną (choć ewolucyjną) zdolność do autokorekty, można mieć zatem nadzieję, że i w przyszłości utrzyma swoją specyfikę i ją twórczo rozwine.

³ O tej rewolucyjnej postawie oświeceniowej wspomina K. Sójka-Zielińska, mówiąc o postulatcie całkowicie nowego, oderwanego od spuścizny dawnych wieków, porządku prawnego, budowanego „z niczego” (*ex nihilo*) (1981:208, 210).



fot. Katarzyna Stępień

Anglia. Krużganki w Wells.





AKWIZGRAN
Krzyż Lotara (awers)
z wizerunkiem Ukrzyżowanego Chrystusa.



Rola filozofii greckiej w budowaniu chrześcijańskiej cywilizacji Europy

ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II;
Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu)

Spotkanie się chrześcijaństwa z filozofią grecką okazało się tak dla filozofii, jak i chrześcijaństwa bardzo twórcze i inspirujące. Chrześcijaństwo ocaliło filozofię od zapomnienia i popadnięcia w samozniszczenie przez wewnętrzny sceptycyzm, stawiając przed nią zadania, które ujawniały moc i potęgę rozumu ludzkiego. Z kolei filozofia grecka, ukazująca potęgę ludzkiego rozumu, uczyła czytać i poznawać świat, otworzyła przed chrześcijaństwem drugą księgę, księgę świata, z której chrześcijanin mógł odczytywać prawdę nie tylko o sobie, świecie, ale i o Bogu. Filozofia grecka włączona w krwioobieg rodzącej się cywilizacji chrześcijańskiej sprawiła, że chrześcijaństwo stało się religią dwóch ksiąg: księgi objawienia i księgi świata.

W artykule tym zostanie zwrócona uwaga na dwa etapy wzajemnego współistnienia filozofii i chrześcijaństwa: etap pozytywny, w którym filozofia była na usługach odkrywania i czytania księgi świata, oraz etap negatywny, w którym zamknęła przed chrześcijaninem księgę świata i przestała go uczyć czytać ją i odkrywać prawdę sobie i o Bogu.

1. Filozofia w służbie sztuki odkrywania i czytania księgi świata

Wraz z narodzinami filozofii greckiej pojawił się w kulturze nowy typ poznania, a mianowicie poznanie teoretyczne (*theoria*) i wpisał się w triadę, charakteryzującą podstawowe rodzaje ludzkiej działalności: *theoria – praxis – poiesis*. Poznanie teoretyczne (*theoria*) ma za cel prawdę, poznanie praktyczne (*praxis*) – dobro, a poznanie wytwórcze (*poiesis*) – piękno (doskonałość). Poznanie teoretyczne (*theoria*), choć występuje w różnych typach nauk, to jednak – w czystej swej postaci – jest charakterystyczne dla filozofii, której cel poznawczy określano jako: *scire propter scire*, w odróżnieniu: *scire propter uti* czy *scire propter amare* itp. Filozofia była pojmowana jako sztuka budzenia rozumu i ducha ludzkiego, zaś dla chrześcijaństwa stała się „przedmurzem wiary” (Leon XIII 1879: I, 50; Jan Paweł II 1998: 24-48).

W tytule artykułu pojawiają się trzy ważne słowa-klucze: filozofia grecka, cywilizacja i chrześcijaństwo. Spróbujmy je na początek wyjaśnić.

1.1. Czym była i jest filozofia w jej pierwotnym znaczeniu?

Definicję filozofii jako takiej podał Arystoteles w IV księdze *Metafizyki*: *philosophia „est in episteme tis he teo-rein to on he on kai ta taouto hyperhonta kat’ auto”*. Trzy wyrażenia zawarte w tej definicji odsłaniają istotę filozofii





w rozumieniu Greków. Filozofia to *episteme* – czyli określony typ poznania. Są różne rodzaje poznania: matematyczne, historyczne, teologiczne, artystyczne itp. Stąd mówimy o różnych zdolnościach: matematycznych, historycznych, teologicznych, biologicznych itd. Filozofia zatem to nie tyle jakaś nauka czy dyscyplina naukowa, lecz to przede wszystkim określony typ poznania, w którym winniśmy się usprawniać, ćwiczyć, doskonalić. Drugim słowem-kluczem, charakteryzującym filozofię, jest słowo *theorein*. Oznacza ono umiejętność oglądania, kontemplowania, czytania. Jest to więc poznanie, które – jak powie Platon – polega na oglądaniu oczami duszy prawdy rzeczy¹. Trzecim słowem-kluczem jest wyrażenie *to he on*. Wyrażenie to oznacza przedmiot, który czyta i kontempluje filozof. Jest nim to, co istnieje (*to onta on*), a więc realny świat, czyli pierwszorzędna rzeczywistość (Myśli czy idee o świecie, wypowiedzi o świecie to drugorzędna i wtórna rzeczywistość). Celem zaś tego czytania rzeczy jest odkrycie ostatecznej prawdy, która ukryta została w znajomości przyczyn, oraz uchwycenie istoty rzeczy. Dlatego – jak powie Arystoteles – ten odkrył prawdę, kto stawiając pytanie: *dia ti?* (dlaczego?) dotarł do ostatecznych przyczyn istnienia bytów i całego świata (Arystoteles 2017:982 a 4-982 b 4).

Już na samym początku rodzenia się w Grecji filozofii uformowały się trzy nośne paradygmaty jej rozumienia i uprawiania, które z niewielkimi zamianami dotrwały do czasów współczesnych. Pierwszy paradygmat, który ufundowali tzw. *filosofesentes* – czyli tak zwani filozofujący fizycy (przyrodnicy), wyrażał się w tym, że filozofię pojmowano jako uogólnianie poznania empirycznego. Dziś powiemy: uogólnianie wyników nauk szczegółowych. Drugi paradygmat uprawiania filozofii pochodzi od Platona, zgodnie z którym filozofia to soteriologia, czyli droga wyzwolenia i zbawienia człowieka. Człowiek przez poznanie prawdy zbawia się i wyzwala. Tak narodził się typ filozofii gnostycznej, dążącej do zdobycia wiedzy tajemnej, dzięki której człowiek osiąga wyzwolenie. Filozofia w ramach tego typu paradygmatu redukowana jest najczęściej do szeroko pojętej etyki. I wreszcie spotykamy trzeci paradygmat filozofii sformowany przez Arystotelesa – jako *theoria*, a więc specyficznego poznania naukowego, mającego autonomiczny przedmiot, metodę oraz cel. Synonimem tak rozumianej filozofii była i jest metafizyka. Tak oto narodził się w Grecji etos filozofa jako wiecznego poszukiwacza prawdy².

1.2. Czym jest cywilizacja?

Idąc za naszym wielkim historykiem i historiozofem Feliksem Konecznym, rozróżniamy pomiędzy cywilizacją a kulturą (szerzej: Skrzydlewski 2004: 778-781). Kultura to materializacja ludzkiego ducha (umysłu). Odśłania się i ujawnia w czterech podstawowych dziedzinach życia ludzkiego w: nauce, etyce (indywidualnej, społecznej i ekonomicznej), sztuce i technice oraz religii. Kultury mogą się nawzajem przenikać i ubogacać (stąd proces inkulturacji). Z kolei cywilizacja to ściśle określona forma życia zbiorowego (społecznego) człowieka³. Dla badań cywilizacji Koneczny opracował tzw. *quincunx* – pięciomian, ukazujący pięć elementów, które charakteryzują cywilizację. Są nimi (1) moralność (umownie nazwana dobrem); (2) poznanie, czyli czytanie rzeczywistości (nazwane prawdą); (3) zdrowie i sprawy z nim związane (zdrowie i życie); (4) dziedzina własności prywatnej, czyli majątku (dobrobyt); (5) harmonia i ład życia społecznego (piękno). Oprócz tego *quincunx-a* jest jeszcze tzw. trójprawo, które dotyczy życia indywidualnego, rodzinnego i spadkowego. Specyfiką cywilizacji jest to, że nie mogą się one przenikać i w zgodzie współistnieć. Z natury swej są skazane na walkę. Cywilizacje się znoszą (szerzej: Koneczny 1935: 265-277; Skrzydlewski 2001: 343-347 nn). Najczęściej

¹ „Trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty” (Platon 2009:518 c).

² Do tego moglibyśmy dodać inne paradygmaty: Kartezjański – analizę idei, Kantowski – analizę warunków poznania; Hegłowski – analizę dziejów ducha; Husserłowski – analizę danych poznawczych (fenomenów); Wittgensteinowski – analizę języka i. in. Tego typu paradygmaty porzucają filozofię jako *theoria*, redukując ją do sztuki (*poiesis*) lub etyki (*praxis*) (etyka) lub historii idei.

³ Termin upowszechniony w Oświeceniu. Zob. szerzej (Skrzydlewski 2001:339 nn).



jest tak, że niższa cywilizacja pokonuje wyższą. Cechą wyróżniającą cywilizację chrześcijańską jest jej personalistyczny charakter. Całość organizacji życia społecznego jest więc podporządkowana dobru osoby ludzkiej: jej rozwojowi i spełnieniu się we wszystkich wymiarach. Cywilizacja chrześcijańska afirmuje człowieka „zarówno w życiu indywidualnym, jak i rodzinnym oraz publicznym; człowiek ma prawo i realną możliwość do realizacji dobra prawdziwego, godziwego, jest traktowany jako wolny i rozumny podmiot, zdolny do realizacji dobra. Podmiotowość człowieka wyraża się przez rozumne i dobrowolne akty decyzyjne, które są spełniane w życiu indywidualnym, rodzinnym, narodowym i państwowym” (Skrzydlewski 2004:779).

1.3. Czym jest chrześcijaństwo?

Chrześcijaństwo – jak wyjaśnia Mieczysław A. Krąpiec – to „forma życia osobowego (indywidualnego i społecznego) oparta na objawionej przez Jezusa Chrystusa religii (prawdzie o Bogu i człowieku), przyporządkowującej ludzkie życie (w poznaniu i działaniu) udoskonaleniu człowieka w perspektywie uszczęśliwiającego życia wiecznego, przez uczestniczenie w wewnętrznym życiu Boga. Ch[rześcijaństwo] akcentuje stan ludzkiej osobowej natury rozumnej i jej więzi z Bogiem jako: Sprawcą, Wzorem, Celem, co pociąga za sobą upowszechnienie znaczących jakości kulturowych w organizowaniu ludzkiej społeczności, które dostrzegane są w wielowiekowym trwaniu ch[rześcijaństwa] w zmiennym świecie ludzkości. Człowiek bowiem, realnie istniejący jako byt przygodny, potrzebuje swego uzupełnienia i udoskonalania, przejawiającego się w ludzkim działaniu. [...] W ch[rześcijaństwie] ludzkie, osobowo-kulturowe działania poznawcze, moralne i twórcze są prześwieclane religią, co pozwala przekraczać doczesność biologicznego życia człowieka” (Krąpiec 2009:99)

Na chrześcijaństwo składa się: wiara w Tójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Boga, który objawia się w Jezusie Chrystusie jedynym Zbawicielu człowieka, który umarł i zmartwychwstał, a także powołał Kościół dla sprawowania sakramentów, które pozostawił jako środki do zbawienia człowieka. Chrześcijaństwo zatem to pełna świadomości i wolności budowa „oazy życia człowieka” i miejsce jego doskonalenia się, odzyskiwania utraconej godności, boskości i szczęśliwości. „Kościół katolicki – jak wskazują badacze cywilizacji – wpłynął na życie społeczne człowieka w czterech ważkich momentach, bowiem każda misja katolicka niesie ze sobą 4 postulaty: (1) dożywotnie monogamiczne małżeństwo; (2) dążność do zniesienia niewolnictwa przez poszanowanie i moralny nakaz pracy; (3) zniesienie pomsty rodowej; (4) niezawisłość Kościoła od władzy państwowej, w imię niezawisłości w człowieku czynnika duchowego od siły fizycznej. [...] Specyficznym zrzeszeniem ludzi, istniejącym tylko w cywilizacji łacińskiej, jest naród; jego podstawa tkwi, zdaniem K[onecznego], w życiu osobowym człowieka, w ludzkiej kulturze nadbudowanej na dobrowolnych i rozumnych aktach człowieka” (Skrzydlewski 2004:779-780).

1.4. Cywilizacja chrześcijańska a filozofia

Chrześcijańscy myśliciele od początku widzieli w filozofii sprzymierzeńca teologii. Nic więc dziwnego, że postrzegano Platona jako wielkiego filozofa, który odkrywał świat niematerialny, a człowieka identyfikował z niematerialną duszą, co nie było do końca zgodne z przesłaniem chrześcijańskiego objawienia. „Stąd – jak wyjaśnia Krąpiec – neoplatonizm Nemezjusza z Emezu czy św. Augustyna był korygowany prawdą objawioną. Rozpowszechniona była myśl Arystotelesa, chociaż głównie postrzegano go jako twórcę logiki oraz teoretyka struktury substancjalnej i związanych z tym kategorii bytowych. Także stoicyzm, akcentujący zagadnienie etyki i koncepcje cnót, był uwzględniany przy formułowaniu zasad etyki chrześcijańskiej i wyjaśnianiu ludzkiej moralności [...]. Syntezy racjonalnego poznania filozoficznego dokonał w średniowieczu Tomasz z Akwinu” (Krąpiec 2009:105)



Tomaszowi zawdzięczamy ową wielką syntezę myśli filozofów starożytnych i ojców Kościoła oraz oddzielenie filozofii od teologii, lecz nie przeciwstawienie ich sobie w myśl zasady, że prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie. Dzięki temu rozróżnieniu filozofia stała się dla teologii narzędziem racjonalizacji i miejscem ukazywania uniwersalizmu chrześcijaństwa. Prawdy bowiem, dotyczące świata, człowieka i Boga, mogą być potwierdzone ludzkim rozumem. Filozofia grecka uczyniła teologię chrześcijańską racjonalną nauką i uwolniła do mitologii i irracjonalizmu. W miejsce *credo quia absurdum* weszło *credo ut intelligam, intelligam ut credam*. Pozwoliło to nadać teologii chrześcijańskiej walor nauki, ukazując możliwość racjonalnego objaśniania, a niekiedy i uzasadniania prawd objawionych, oraz podkreślając niesprzeczność pomiędzy rozumem i wiarą.

Chrześcijaństwo jako nowy typ cywilizacji jest syntezą filozofii greckiej i wiary biblijnej spełniającej się w Jezusie Chrystusie, wcielonym Bogu oraz kultury łacińskiej przejawiającej się w prawie rzymskim. Istotą tej cywilizacji jest to, że w jej centrum postawione zostało dobro człowieka jako osoby, który jest suwerennym bytem. Stąd poszanowanie człowieka jako osoby, dualizm prawa prywatnego i państwowego, co potwierdza prymat narodu nad państwem, rodziny nad społeczeństwem, osoby na rzecz.

Młody chrześcijański Kościół – wyjaśnia Krąpiec – rozwijając się w imperium rzymskim, które od IV wieku zaczęło się chylić ku upadkowi wskutek upadku życia moralnego, wędrówki ludów oraz walk plemiennych, zmuszony był przyjąć „zdobycze starożytnej kultury humanistycznej greckiej, rzymskiej, i ludów tworzących dawne imperium rzymskie. Celem bowiem religii chrześcijańskiej jest naturalny i nadprzyrodzony rozwój człowieka [...]. Stąd wszystko to, co jawiło się jako wartościowe dla rozwoju i udoskonalenia człowieka, pilnie przechowywano, przekazywano wiernym i rozwijano w atmosferze wiary i moralności chrześcijańskiej. Tworzono biblioteki, nauczano w przyzakonnych i katedralnych szkołach wykorzystując zdobycze odziedziczonej kultury humanistycznej i wzbogacając nową chrześcijańską, objawioną prawdą o człowieku, jego bytowaniu, działaniu i przeznaczeniu” (Krąpiec 2009:106).

Cała jednak specyfika cywilizacji chrześcijańskiej odbija się we wprowadzeniu w krwioobieg kultury rzymsko-greckiej rozumienia człowieka jako osoby. Stąd cywilizacja chrześcijańska jest cywilizacją personalistyczną. Jest to największy wkład chrześcijaństwa w cywilizację europejską, który wyraża się w tym, że zasadą organizowania życia społecznego, politycznego, naukowego, kulturowego czy ekonomicznego jest zasada osoby. Osobę zaś ludzką wyróżniają takie właściwości, jak: zdolność do poznania, zdolność do miłości, zdolność do wolności, zdolność do religijności oraz godność, podmiotowość wobec prawa i zupełność.

Cechy te odślaniają transcendencję bytu ludzkiego tak w stosunku do świata przyrody, jak i do społeczeństwa. I choć człowiek żyje w świecie przyrody, a także w społeczeństwie, to równocześnie ten świat przekracza i poddaje prawom ducha. Człowiek jako istota cielesno-duchowa, dzięki usprawnieniu swego działania przez cnoty, może osiągnąć pełnię doskonałości przez dotarcie do Najwyższego Dobra, Prawdy i Piękna. Cywilizacja chrześcijańska wypracowała wspierające się i twórcze współdziałanie filozofii i teologii, rozumu i wiary, natury i kultury – a wszystko dla dobra człowieka i ludzkich społeczności.

„W czasach, gdy filozofowie wykonywali pracę filozoficzną z należąną czcią wobec prawd podtrzymywanych przez wiarę – jak wyjaśnia o. Santiago Ramirez OP – Magisterium Kościoła nie musiało koniecznie bronić przyrodzonego rozumu i samej filozofii” oraz teologii (Ramirez 2016:66). Naruszenie tej jedności legło u podstaw

AKWIZGRAN

Mozaika z XIX wieku z przedstawieniem Państwa Bożego – Civitas Dei, wewnątrz kaplicy pałacowej.





kryzysu cywilizacji chrześcijańskiej. Kryzys ten dotknął nie tylko dziedzinę wiary człowieka, ale i rozumu, nie tylko teologię, ale i filozofię, i odbił się w całej kulturze (nauce, etyce, sztuce i religii) oraz cywilizacji.

2. Źródła kryzysu cywilizacji chrześcijańskiej

Od casusu tzw. Renesansu, a zwłaszcza od reformacji, rozpoczyna się kryzys cywilizacji chrześcijańskiej. Jego pierwszorzędnym przejawem będzie rozbitcie jedności między filozofią a teologią, wiarą a rozumem, księgą świata a księgą objawienia. „Od tej pory – jak pisze Ramirez – filozofia stopniowo przekształciła się w szkołę błędów, a sami filozofowie – w mistrzów argumentacji wymierzonej w prawdziwą wiarę. Szlachetna ta dyscyplina popadała w takie poniżenie, że w końcu zwróciła się przeciw samemu rozumowi i w ten sposób filozofia – jeśli można tak powiedzieć – zaczęła pożerać samą siebie” (Ramirez 2016:66). Podobny los podzieliła i teologia.

2.1. Rozum przeciw wierze

Marcin Luter przed uderzeniem w teologię katolicką, a także cywilizację chrześcijańską, uderzył w rozum i filozofię scholastyczną, aby wylansować swoją zasadę: *sola scriptura, sola fide, sola gratia*. Zerwał on więź pomiędzy księgą świata a księgą objawienia, z których możemy odczytać pełną prawdę o człowieku, świecie i Bogu oraz dzięki którym możemy prawdę te konfrontować, co legło u podstaw cywilizacji chrześcijańskiej. Między światem a Bogiem – zdaniem Lutra – „zienie nieprzekraczalna przepaść”, a nie harmonia, jak uczyli Arystoteles czy św. Tomasz z Akwinu. Dlatego agresja Lutra skierowała się przeciw nim. Według Lutra – jak objaśnia Paweł Lisicki – Arystoteles i św. Tomasz są „smarkaczami, komediantami, bezwstydnymi oszustami. Uczyli przecież, że do Boga, choćby niewyraźnie, może dotrzeć naturalny ludzki rozum” (Lisicki 2017:101). Tymczasem „nie ma przejścia między poznaniem rozumowym a Bogiem. Najważniejsza istota, do której dociera rozum, to ułuda. Rozum jest «najdzikszym wrogiem Boga», «ślepotą i ciemnością» [...]. «Rozum jest największą k... diabelską», «jest prostytutką» [...]. «Rozum [...] zasługiwałby na to, ohydny, aby go wyrzucono w najbrudniejszy kąt domu, do wychodka»” (Lisicki 2017:101). Dowiadujemy się też od Lutra, że rozum jest sprzeczny z wiarą. Jest on [rozum] „bezpośrednio przeciwstawny wierze, toteż należy go poniechać; u wierzących musi być zabity i pogrzebany” (Lisicki 2017:102). Zamiast rozumu miał pojawić się wyłącznie jeden prosty akt woli – „chcę”. Luter przekonywał, że „Cały Arystoteles w stosunku do teologii jest jak ciemność wobec światła” – teza 50 przeciwko scholastyce. Studiowanie Arystotelesa zatem nie tylko nie jest konieczne dla studiów teologicznych, ale wręcz szkodliwe. Był to policzek dla profesorów uczących Arystotelesa. A także tego, który uważany był za jego wielkiego ucznia, świętego Tomasza z Akwinu” (Lisicki 2017:102).

Luter domagał się radykalnego odrzucenia całej tradycji średniowiecznej scholastyki: „Nikt nie może zostać teologiem, chyba że odrzuci Arystotelesa” – pisał (Lisicki 2017:102). Konsekwencją tego radykalizmu była deformacja obrazu, świata, człowieka i Boga. Nic więc dziwnego, że także cała współczesna „filozofia niemiecka – jak wyjaśnia prof. Alma Schockhausen założycielka katolickiej Akademii Gustawa Siewertha – pozostaje nie tylko pod wpływem Lutra, ale ma w nim swoje źródło. Tak mówi Heidegger o sobie samym: «Nie robię nic innego, jak odsyłam do koncepcji Lutra. Hegel także się z tym zgadza». [...] Hegel mówi: «Jeśli teologii dojdą do rozpacz, widząc zło w samym Bogu, pozostaje tylko ucieczka w filozofię». Luter widzi w Bogu zło. Hegel chce wykazać filozoficznie, że zło w Bogu jest tylko «tak zwanym złem»” (Stockhausen 2019:16-17). Pozostaje więc konieczność opowiedzenia się: albo filozofia, albo teologia; albo rozum, albo wiara.

2.2. Filozofia przeciw wierze

Kolejny cios zadała cywilizacji chrześcijańskiej rewolucja filozoficzna dokonana przez Kartezjusza. Odrzucił on filozofię, która jest sztuką czytania świata osób i rzeczy, a zaproponował filozofię jako analizę idei jasnych i wyraźnych. Zrezygnował z tego, co było najważniejsze dla filozofii greckiej i chrześcijańskiej, a mianowicie obiektywizmu i realizmu poznawczego, zabsolutyzował natomiast subiektywizm i idealizm poznawczy. Rozum filozofa już nie spotykał się z „rozumem Stwórcy” zapisanym w świecie bytów, ale z ideami, które są wytworami człowieka.

Skutkiem przewrotu Kartezjańskiego, który odbił się także w chrześcijaństwie, było pozbawienie chrześcijaństwa drugiej księgi, a mianowicie księgi świata, z której człowiek mógł odczytywać prawdę o Bogu i sobie. Stało się to na skutek zmiany przedmiotu filozofii. Przestał nim być realnie istniejący byt, który był postrzegany jako nośnik prawdy. Ogłoszono, że poznanie realnych bytów jest niemożliwe, to samo stwierdził Kant. Kartezjusz zainaugurował wielki zwrot antropologiczny w filozofii. „Myślę więc jestem” – to zasada streszczająca program nowożytnego racjonalizmu. „Cały racjonalizm ostatnich stuleci, czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX wieku i XX wieku razem z Husserlem i Heideggerem – zauważa Jan Paweł II w rozmowie z Vittorioem Messoriem – to wszystko jest poniekąd dalszy ciąg i rozwój poglądów Kartezjańskich. Autor *Meditations philosophiques* ze swoim dowodem ontologicznym odsunął nas od filozofii istnienia, a także od tradycyjnych «dróg» św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest «istnieniem samoistnym», *ipsum Esse subsistens*. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku «czystej świadomości», Absolutu, co jest czystym myśleniem. Taki Absolut nie jest samoistnym istnieniem, ale poniekąd samoistnym myśleniem. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Ważna jest nie tyle obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegokolwiek w ludzkiej świadomości

Znajdujemy się u progu nowoczesnego *immanentyzmu* i *subiektywizmu*. Kartezjusz oznacza zarazem początek wielkiego rozwoju nauk ścisłych, przyrodniczych, a także nauk humanistycznych w ich nowym wydaniu. Oznacza też odwrót od metafizyki, a zwrot w kierunku filozofii poznania, Kant jest największym wyrazicielem tej właśnie orientacji” (Jan Paweł II 1994:55-56).

Wprawdzie sam Kartezjusz nie odszedł od chrześcijaństwa, jednak – jak zauważa Jan Paweł II – „stworzył on klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić. Mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak wyłączono poza nawias to wszystko co jest istotowo chrześcijańskie w tradycji myśli europejskiej. Protagonistą staje się tutaj epoka oświecenia we Francji. Oświecenie to definitywna afirmacja czystego racjonalizmu. Rewolucja francuska podczas terroru, zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu. Na gruncie tego kultura deklarowała wolność, równość i braterstwo. W ten sposób duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba je znów doprowadzić, by odnalazło swą pełną żywotność. [...] Oznaczało to, że człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał. [...] Racjonalizm oświeceniowy mógł się zgodzić na Boga pozaświatowego, zwłaszcza, że jest to tylko pewną niesprawdzalną hipotezą. Konieczne jednak było, by ludzkiego Boga wyeliminować ze świata” (Jan Paweł II 1994:55-56).

AKWIZGRAN

Wnętrze katedry pw. Najświętszej Marii Panny.

Pala d'Oro – złote antependium ołtarzowe z 1. ćw. XI wieku,
w głębi relikwiarz Karola Wielkiego.

2.3. Ateizacja świata natury

Konsekwencją etapu ateizacji i laicyzacji kultury i filozofii jest etap ateizacji świata natury – w ramach cywilizacji chrześcijańskiej. Rozpoczął ten etap Darwin swoją teorią ewolucji. Rok 1859 zapisał się w historii nauki jako rok narodzin teorii ewolucji. Wtedy bowiem została wydana praca Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków*. Od tego czasu teoria ta przemierzyła różne dziedziny nauki i kultury. Uzyskała przeróżne interpretacje i generalizacje. Teoria ewolucji była często ogłaszana jako „nowe objawienie”. W roku 1909(10) w setną rocznicę urodzin Darwina i 50 wydania „O pochodzeniu gatunków”, znany polski działacz, publicysta i typowy dla tego okresu scjentyista pisał: „Teoria Darwina [...] stała się swego rodzaju nowym objawieniem dla tej prostaczki, manowcami idącej, a zwolna ogarniającej tłumy filozofii codziennej. Doniosłość jej w kształtowaniu myśli naukowej była wielką, ale bodaj nie mniejszem (!) było jej znaczenie społeczne” (Darwinizm... 1910:X). Samo zaś przestanie ewolucji i jej funkcję ateizacji świata natury wyrażają dalsze słowa Krzywickiego charakteryzujące rewolucję teorii Darwina: „Człowiek jest jednym z ogniw rozwoju nieustającego, który począł się w nieskończoności czasu wśród mgławicy pierwotnej, doprowadził do wyłonienia się układu słonecznego, a w nim globu ziemskiego, powołał na ziemi do istnienia organizmy najprostsze, jednokomórkowe, ażeby kiedyś wytworzyć obecną złożoność i różnorodność życia” (Darwinizm... 1910:X). Nic więc dziwnego, że w kontekście tych zapowiedzi wykrzyknął Krzywicki „i wiara w postęp nie jest więc marzeniem czczem i jałowem! Człowiek, który wyszedł z kształtów niższych, otrząsnął się z zwyczajów brutalnych, ten człowiek nie stanie w doskonaleniu swoim” (Darwinizm... 1910:X). W miejsce Boga Stwórcy zostanie wprowadzony bóg-Ewolucja. Wraz z teorią ewolucji pojawią się jednak dla chrześcijanina takie aporie jak: problem powstania świata, pochodzenie życia w ogóle, a ludzkiego w szczególności, źródła racjonalności i celowości tak poszczególnych bytów, jak i całego świata itp. Świat przestanie być księgą, z której człowiek może odczytywać prawdę o Stwórcy, lecz materiałem wydanym w „ręce” ślepego boga-Ewolucję, kierującego się zasadą przypadku. Thomas H. Huxley i Ernst Haeckel uczynią teorię ewolucji „rodzajem świeckiej religii”, nazywając ją „ewolucyjnym humanizmem”. Nic więc dziwnego, że konflikt z teistycznym obrazem, który ukazywała filozofia klasyczna (metafizyka), stanie się nieunikniony. Świat – ogłosili „misjonarze” ewolucjonizmu – jest a-teistyczny, laicki, a zatem nie jest też księgą, z której człowiek mógłby odczytać prawdę o sobie i Bogu.

3. Potrzeba obrony realistycznej filozofii, by obronić wiarę

Papież Leon XIII, zachęcając do powrotu do filozofii św. Tomasza, a zwłaszcza jego metafizyki oraz włączenia jej w krwiociąg teologii, zwracał uwagę na upadek samej filozofii, która zwróciła się przeciwko samej sobie, a także i teologii, która nie potrafiła ukazać prawdziwości i racjonalności wiary. Nic więc dziwnego, że tak oto spełniły się owe wielkie słowa Akwinaty, który ostrzegał, że filozofia „tak długo jest mądrością, jak długo pozostaje poddana mądrości Bożej; lecz gdy odchodzi od Boga, staje się głupotą” (*In I Epist. Ad Corinthios*, cap. 15, lect. 5; cyt. za Ramirez 2016:66). Nic więc dziwnego, że w ramach teologii chrześcijańskiej pojawiły się błędy: fideizmu i przesadnego tradycjonalizmu z jednej strony oraz racjonalizmu, ontologizmu i panteizmu z drugiej.

Papież Leon XIII, by temu zaradzić, całą swą uwagę poświęcił sprawie przywrócenia, rozpowszechniania i zalecania mocą apostołskiego autorytetu zdrowej ugruntowanej filozofii, gdyż „ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem, przeto jeśli rozum w czymś zbłądzi, to i za nim wola może łatwo

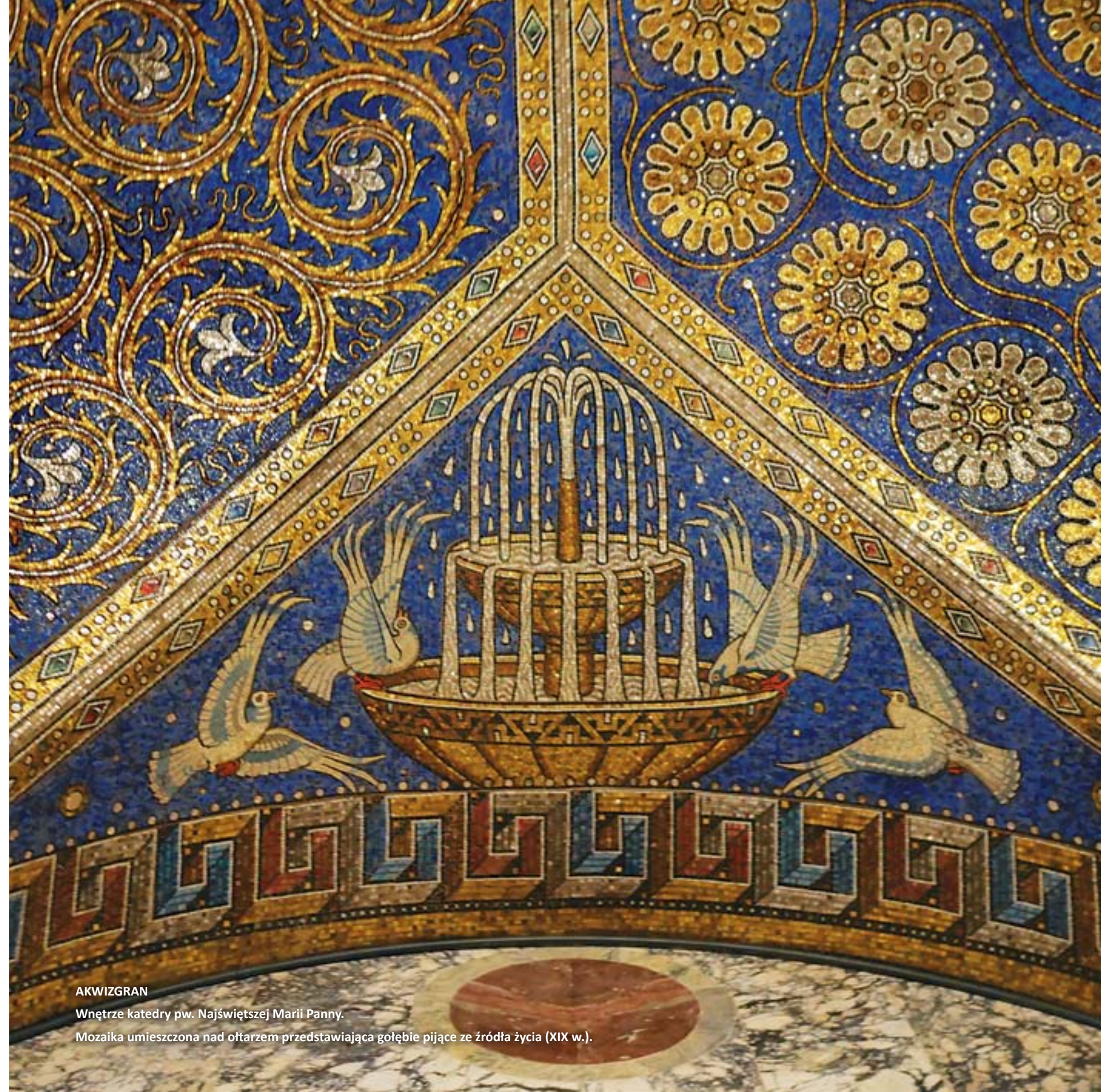




w tym upaść” (Leon XIII 1879:I, 44). „Prawdziwa i zdrowa filozofia – jak pisał Ramirez – może zaś zaoferować religii katolickiej trzy środki pomocnicze. Po pierwsze, może przygotować dla niej drogę poprzez ukazanie tego, co stanowi wstęp do wiary, a mianowicie istnienie jednego, osobowego Boga, oddzielnego od świata, wszechmogącego, niebłądzącego i niewprowadzającego w błąd oraz rozumowej wiarygodności Bożego objawienia [...]. Po drugie, po przyjęciu objawionych tajemnic przez wiarę filozofia pomaga je na wszelki sposób zrozumieć i wyjaśnić. Dlatego jest też nazwana narzędziem nauki wiary, czyli świętej teologii. W istocie teologia, używając słów samego papieża, «wymaga nieustannego wielostronnego wykorzystania filozofii – tak dalece, aby na niej się spierając, nabyć dzięki temu wsparciu charakteru i twórczego ducha prawdziwej wiedzy naukowej» [...] Wreszcie po trzecie «do dyscyplin filozoficznych należy także to, by strzegły one sumiennie prawd przekazywanych do wierzenia z natchnienia Bożego i dawały odpór tym, którzy ośmieliliby się je zwalczać. Wielkiej chwały przysparza filozofii właśnie to, iż jest ona uważana za PRZEDMURZE WIARY I JAKBY MOCNĄ PODPORĘ RELIGII (podkr. A. M.)” (Leon XIII 1879:I, 50).

Dzisiaj z perspektywy zawirowań kulturowych, a także i chrześcijańskich możemy dopowiedzieć, że potrzebna jest edukacja w mądrościowej filozofii, by człowiek wierzący, a także i niewierzący, mógł się w pełni rozwinąć jako osoba przez odkrycie prawdy, dobra i piękna świata, w którym żyje i którego sam jest częścią. Z nauk zaś tę za mądrość uważamy, jak pisał Arystoteles w *Metafizyce*: „która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa [...]”. I bardziej słuszna do nauczania jest wiedza teoretyczna, która przede wszystkim odnosi się do przyczyn. Bo uczą ci, którzy wskazują przyczyny poszczególnych rzeczy [...]” (Arystoteles 201 982 i 15 nn). Ogólny zaś zwyczaj sprawił – jak z kolei pisał Tomasz w pierwszej księdze *Summy filozoficznej*, że: „mędrkami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Arystoteles także wprowadzanie ładu. Jest zaś, rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego przyporządkowane jest to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu – celem bowiem każdej rzeczy jest jej dobro [...]. Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub Poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i Poruszyciel wszechświata jest intelektem [...]. Ostateczny cel wszechświata musi więc być dobrem intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi więc być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość” (Tomasz z Akwinu 2003:I, c. 1).

Filozofia mądrościowa, do studiowania której zachęca w *Encyklice Fides et ratio* papież Jan Paweł II, uczy odkrywania ostatecznych prawd i przyczyn wszechrzeczy i wznosi umysł do poznania ostatecznej i naczelnej zasady kierującej całym światem (Jan Paweł II 1998:43-44). W filozofii tej jedynym autorytetem, sędzią i arbitrem jest realnie istniejąca rzeczywistość, w której zapisana jest myśl i zamysł Stwórcy. Jeśli w wyjaśnianiu tej rzeczywistości przywołujemy Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i innych, to nie po to, by powoływać się na ich autorytet, ale by odkryte przez nich prawdy o realnym świecie samemu dostrzec i potwierdzić w konfrontacji z istniejącym światem osób i rzeczy. Ponadto, by dzięki odkrytym przez nich prawdom zapisanym przez Stwórcę w bytach dostrzec jeszcze inne, których oni nie dostrzegli, i w ten sposób włączyć się w wielkie dziedzictwo ludzkiego myślenia i poznania. I dlatego tego typu nauczanie filozofii jest najbardziej racjonalne, zasadne i wolne od ideologizacji, i jest drogą od odbudowy dostępu do drugiej księgi, księgi świata, z której chrześcijanin może odczytywać prawdę o świecie, człowieku i Bogu, i dopełniać ją prawdą z księgi objawienia.



AKWIZGRAN

Wnętrze katedry pw. Najświętszej Marii Panny.

Mozajka umieszczona nad ołtarzem przedstawiająca gołębie pijące ze źródła życia (XIX w.).





Europa – już się zmierzcha, nadchodzi noc?

dr Paweł Bleja

*Już się zmierzcha,
nadchodzi noc,
Poprośmy Boga o pomoc,
Aby On naszym stróżem był,
Od złych czartów nas obronił,
Którzy najwięcej w ciemności
Używają swej chytryści.*

Skąd taki, może nawet nazbyt, enigmatyczny tytuł? Już spieszę z wyjaśnieniem. W roku 2018, w ramach projektu „Blask Christianitatis”, został zorganizowany koncert zespołu *Anonymus*, który odbył się w katedrze poznańskiej. W trakcie tego muzycznego wydarzenia słuchaliśmy m.in. utworów Wacława z Szamotuł, wybitnego polskiego kompozytora doby renesansu. Jedną z jego najbardziej znanych pieśni jest utwór – *Już się zmierzcha nadchodzi noc*, do słów Andrzeja Trzecieckiego (1530-1584)¹. Właśnie podczas tego koncertu przyszedł mi do głowy tytuł niniejszego artykułu odnoszący się nie tylko do treści, ale do wielogłosowej formy tej kompozycji. Uważam, że Europę – jako cywilizację – należy rozpatrywać w kontekście pojęcia *Christianitas* oraz w jego wielorakości i wielogłosowości, stąd nawiązanie do cyklu „Blask Christianitatis”. Zagadnienie cywilizacji wydaje się podobne do polifonicznej kompozycji, w której poszczególne głosy uzupełniają się, prowadzą dialog, ulegają dramaturgii w czasie, tworzą różnorodną harmonię, stąd także odniesienie muzyczne.

Obecny cykl pt. *Geniusz Europy* ma również taki wielogłosowy charakter. Nie tylko wsłuchiwałem się w „kompozycję” cywilizacji o nazwie «EUROPA», ale ponadto mogłem się zapoznać z cywilizacją bizantyńską i kordobańską – to jakby odmienne „kompozycje” – jakże inspirujące, o czym już za chwilę będzie mowa.

Niniejszy tekst ma charakter swoistego autorskiego *résumé* tego, co mieliśmy sposobność wysłuchać w trakcie cyklu prelekcji, który ma aspiracje filozoficzne i historiozoficzne. Ponadto treść rozważań będzie odwoływać się do metafory szachowej, która stanowiła *leitmotiv* w warstwie wizualnej całego cyklu.

Mottem filozoficznym dla moich rozważań niech będą słowa filozofa – Arystotelesa ze Stagiry, wyraźnie wskazujące na rolę duszy w poznaniu:

[...] akt ma podwójne znaczenie: jedno odpowiada [...] **wiedzy**, drugie [...] **roztrząsaniu problemu** [w konkretnym wypadku]. Jest oczywiste, że dusza jest aktem w podobnym znaczeniu, jak jest nim wiedza; bo **sen** i **stan czuwania** zakładają obecność duszy; otóż **stan czuwania** odpowiada roztrząsaniu naukowego problemu, **sen** zaś posiadaniu wiedzy bez jej aktualnego użytku. *O duszy*, ks. II, 412a, tłum. Paweł Siwek (pogrubienia P.B.)

¹ Autor artykułu dziękuje pani Ewie Kleczewskiej-Witt uczestniczące prelekcji, która wskazała na twórcę tekstu; w opracowaniach partytur często widnieje informacja, że autor słów tej pieśni jest nieznan, co – jak się okazuje – jest błędem.

W obliczu tego dociekania Arystotelesa można ukazać następujące zestawienie w kontekście tekstu pieśni zawartej w tytule:

| | |
|---|------------------------|
| STAN CZUWANIA (DZIAŁANIE) [np. o zmierzchu] | SEN [zazwyczaj w nocy] |
| ROZSTĄSANIE PROBLEMU (DOCIEKANIE) | WIEDZA |

Doprecyzowany tytuł moich rozważań właściwie powinien brzmieć: **«Europa» (jako cywilizacja) – dociekamy czy wiemy (czym jest)?**

Wydaje się, że «Europa» (jako cywilizacja) wymaga ciągłego dociekania, roztrząsania, co jest jedną z jej cech charakterystycznych, skrótowo rzecz ujmując – «Europa» musi pielęgnować to, co jest dla niej swoiste, przy zachowaniu roztropnej otwartości.

Jak rozumieć słowo „europa”?

Słowo *europa*, jak pisał francuski filozof Rémi Brague w książce *Europa, droga rzymska*, można rozumieć na trzy sposoby: (1) jako kierunek, etymologicznie oznacza „kraj zachodzącego słońca”, to najmniej istotne określenie dla naszych dociekań; (2) jako miejsce, czyli nazwa geograficzna – w niniejszym artykule na określenie miejsca, kontynentu będę stosował tradycyjny zapis tego słowa z dużej litery – Europa; oraz (3) jako kultura. To trzecie określenie jest dla naszych rozważań kluczowe. Konieczne jest jednak wprowadzenie i wyjaśnienie pewnego rozróżnienia między słowem „kultura” i „cywilizacja”. Amerykański badacz cywilizacji Samuel Huntington pisał w książce *Zderzenie cywilizacji*, że cywilizacja „jest największą jednostką kulturową” i „jest najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerzą płaszczyzną kulturowej tożsamości”. Z tego względu nie ma potrzeby przeciwstawiania sobie pojęć kultura i cywilizacja. (Kategoryczne rozróżnienie między cywilizacją a kulturą wprowadzili myśliciele niemieccy w XIX wieku, jednakże nie należy utożsamiać tych dwóch pojęć). W tych rozważaniach dla wyróżnienia i odróżnienia będę stosował zapis w cudzysłowie ostrym dla oznaczenia cywilizacji – «Europa». Nie zwlekając, podam definicję cywilizacji, jaką będę się posługiwał w artykule – cywilizacja to metoda organizacji życia zbiorowego. Taką definicję zaproponował polski badacz, prekursor badań nad cywilizacjami – Feliks Koneczny (1862-1949). Mało tego, twierdził on również w książce pt. *O wielości cywilizacji*, że „synteza możliwa jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, lecz między cywilizacjami żadną miarą” (Koneczny 2015:402). Mając sprecyzowany przedmiot rozważań, okreśmy ramy czasowe. W tekście, jak i całym projekcie „Geniusz Europy”, staraliśmy się koncentrować na okresie 313-1453 po Chr. Takie ramy czasowe zaproponowali też autorzy książki *Historia świadomości europejskiej* w rozdziale pt. *Europa Christianitas*, z czym w pełni się zgadzam. W związku z tym – słowo „europa” – w tytule oznacza cywilizację, dlatego używam zapisu «Europa», w odróżnieniu od określenia miejsca, czyli zachodniej i środkowej części kontynentu europejskiego – Europa.

Autorskim pomysłem na ukazanie zmieniających się, burzliwych dziejów cywilizacji jest wykorzystanie elementów gry w szachy.



SZACHY – JAKO METAFORA CYWILIZACJI W EUROPIE



EUROPA
jako terytorium,
miejsce
[SZACHOWNICA]

«EUROPA»
jako cywilizacja –
metoda organizacji życia społecznego
[FIGURY, PIONY oraz ZASADY GRY]
SPOŁECZEŃSTWO **PRAWO**

KOŚCIÓŁ/PAPIESTWO
jako niezawisła
władza duchowa
[SĘDZIA SZACHOWY]

W Europie (szachownica) w wyżej wskazanym okresie można wyróżnić trzy cywilizacje: (1) BIZANCJUM, (2) «KORDOBE» (to autorskie określenie cywilizacji muzułmańskiej, arabskiej, która rozwinęła się na Półwyspie Iberyjskim) oraz (3) «EUROPE». Poszczególne społeczeństwa można oznaczyć figurami i pionami szachowymi: król i królowa – władza świecka; biskup – władza duchowa; koń – rycerstwo, coś na wzór rzymskich ekwitów; wieża – zakonnicy, teologowie, filozofowie; pion – lud. Ruch figur i pionów określony jest przez zasady gry – odpowiednik prawa w społeczeństwie ludzkim. W tej metaforze tylko w «Europie» władza duchowa (Kościół wraz z papieżem) z uwagi na swoją niezawisłość odpowiada roli sędziego szachowego.



Spójrzmy na ramy czasowe i najważniejsze wydarzenia z perspektywy «Europy». Wszak najlepiej poznajemy innych, gdy znamy siebie. Paradoksalnie, poznając bliźnich – obcych – poznajemy lepiej również samych siebie. Poniższe kalendarium określa kluczowe momenty dla tworzenia się «Europy» oraz przynależności Polski do tej cywilizacji w kontekście zarówno wydarzeń w Bizancjum, jak i «Kordobie», która stanowiła odmienną cywilizację, przez wiele stuleci wrogą, lecz inspirującą.

Prelekcja w ramach cyklu „Geniusz Europy” z wykorzystaniem metafory szachowej.



Kalendarium cywilizacji łacińskiej «Europy» na tle wydarzeń w Bizancjum i «Kordobie» (Kalifacie Kordobańskim)

313 – Edykt mediolański – ustanowienie przez Konstantyna (cesarz 306-337) tolerancji dla religii chrześcijańskiej w Cesarstwie Rzymskim.

330 – Założenie miasta KONSTANTYNOPOL [tzw. drugi Rzym] w miejscu miasta Byzantion przez cesarza Konstantyna.

380 – Edykt cesarza Teodozjusza – chrześcijaństwo religią panującą w Cesarstwie Rzymskim.

395 – Trwały podział Cesarstwa na część Wschodnią i Zachodnią z dwoma cesarzami.

410 – Zdobycie Rzymu przez Alaryka – króla Wizygotów.

428 – Święty Augustyn (354-430) – *Państwo Boże (De Civitate Dei)*.

476 – Koniec Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie.

529 – Założenie klasztoru na Monte Cassino przez św. Benedykta z Nursji (480-547).

Zamknięcie szkół pogańskich przez cesarza Justyniana (cesarz 527-565) w Cesarstwie Wschodnim.

540 – Święty Kasjodor (484-583) zakłada według reguły św. Benedykta klasztor w Vivarium, w którym kultuwyje zdobycze cywilizacji rzymskiej.

590-604 – Pontyfikat św. Grzegorza Wielkiego (benedyktyna) – reformatora Kościoła.

610-641 – Rządy cesarza Herakliusza w Cesarstwie Wschodnim, wojny z Persami. Podkreślanie greckości i nabywanie cech orientalnych. Początki Bizancjum, Herakliusz uznawany jest za pierwszego cesarza bizantyńskiego. Zastąpił używany dotąd łaciński tytuł cesarski CAESAR IMPERATOR AUGUSTUS greckim terminem BASILEUS oraz zastąpił łacinę używaną jako język urzędowy greką.

636 – Śmierć św. Izydora z Sewilli (ur. 560) – autor encyklopedii wiedzy: *Etymologiarum sive Originum libri XX*.

673-677 – Blokada Konstantynopola przez Arabów (muzułmanów).

710 – Ostatnia podróż papieża [Konstantyna] do Konstantynopola [aż do wieku XX].

711 – Podbicie Półwyspu Iberyjskiego przez Arabów (muzułmanów).

732 – Zwycięstwo Karola Młota (chrześcijanina) nad muzułmanami pod Poitiers.

756 – Darowizna Pepina Małego (utrwalenie Państwa Kościelnego – stolica RZYM).

756 – Kordoba stolicą niezależnego emiratu utworzonego przez Abd ar-Rahmana I, ostatniego potomka Umajjadów, który uciekł w czasie przewrotu z Bagdadu. Za jego panowania i jego następców z dynastii Umajjadów rozpoczął się okres intensywnego budownictwa i wielkiego rozkwitu miasta.

782 – Działalność bł. Alkuina (730-804) w Akwizgranie – renesans karoliński.

800 – Koronacja Karola Wielkiego (742/747-814) na cesarza zachodniego Cesarstwa Rzymskiego. [AKWIZGRAN (Aachen) główna siedziba cesarza].

810-877 – Jan Szkot Eriugena – teolog filozofujący działający na dworze króla Franków Karola II Łysego (wnuka Karola Wielkiego).

863-885 – Misja św. Cyryla (Konstantyna Filozofa) i św. Metodego na Morawy (chrystianizacja Słowian).

910 – Założenie opactwa benedyktyńskiego w Cluny – reforma – powrót do reguły św. Benedykta.

929 – Abd ar-Rahman III ogłosił Al-Andalus osobnym kalifatem, niezależnym od Bagdadu (Kalifat Kordoby). Za jego czasów Kordoba była największym miastem w basenie Morza Śródziemnego, ważnym ośrodkiem nauki i sztuki.

962 – Koronacja cesarska Ottona I (912-973) w Rzymie.

965 – Ślub Mieszka i Dobrawy (księżniczki czeskiej).

966 – Chrzest Mieszka.

968 – Pierwsze biskupstwo w Polsce – Poznań (biskup Jordan).

990 – Oddanie Polski w opiekę Stolicy Apostolskiej – *Dagome iudex*.

997 – Śmierć biskupa św. Wojciecha (benedyktyna).

1000 – Zjazd gnieźnieński – cesarz Otton III pielgrzymuje do grobu św. Wojciecha i spotyka się z księciem Bolesławem w Gnieźnie.

1054 – Wielka schizma wschodnia.

1073-1085 – Pontyfikat Grzegorza VII – papieża, który ogłosił prymat władzy duchowej nad świecką.

po 1116 – Śmierć Galla Anonima (łac. Gallus Anonimus), benedyktyna – anonimowego autora *Kroniki polskiej*.

1126-1198 – Awerroes – arabski filozof i komentator dzieł Arystotelesa (pochodził z Kordoby).

1135-1204 – Majmonides – żydowski teolog i filozof (pochodził z Kordoby).

1200 – Początki uniwersytetów w Paryżu, Oksfordzie i Cambridge.

1204 – Zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców.

1225-1274 – Święty Tomasz z Akwinu – filozof i teolog, który przyswoił dla katolików filozofię Arystotelesa.

1236 – Zdobycie KORDOBY przez katolików (św. Ferdynanda III Kastylijskiego).

1261 – Koniec Cesarstwa łacińskiego w Konstantynopolu.

1453 – Zdobycie Konstantynopola przez Mehmeda II, który uczynił miasto stolicą imperium osmańskiego.

Wyróżnione pogrubieniem fakty dotyczą «Europy» i wydarzeń, które wpłynęły na jej swoistość.

Na podstawie takiego zestawienia będę próbował odpowiedzieć na następujące pytania: (1) Kiedy narodziła się «Europa»: cywilizacja łacińska, zachodnia, klasyczo-chrześcijańska? (2) Jakie są źródła cywilizacji – skąd «Europa» czerpała metodę swojej organizacji, swojego ustroju? (3) Kto tworzył «Europę», jaki żywioł ludzki? (4) Co jest najgenialniejszą myślą tej cywilizacji (szczytem rozwoju)?

Ad. 1. W wymiarze duchowym «Europa» narodziła się wraz z działalnością zakonu św. Benedykta z Nursji, nie bez przyczyny został on ogłoszony w 1964 roku przez papieża Pawła VI patronem Europy. Reguła życia zakonnego miała wpływ zarówno na umacnianie wiary chrześcijańskiej, jak i na przechowanie i kultywowanie zdobyczy cywilizacji (staro) rzymskiej. Szczególnie postać św. Kasjodora i jego działalność w Vivarium jest warta przypominania. Zaś w wymiarze polityczno-militarnym to symboliczne znaczenie ma zwycięska bitwa pod Poitiers w 732 roku, w której starły się siły chrześcijańskie pod wodzą Karola Młota (dziadka Karola Wielkiego) z wojskami muzułmańskimi pod dowództwem Abd ar-Rahmana, który zginął w trakcie tej bitwy. Kluczową datą dla utworzenia instytucjonalnego zrębu cywilizacji jest 25 grudnia 800 roku, kiedy to papież Leon III koronował Karola Wielkiego na cesarza rzymskiego i w ten sposób zostało reaktywowane Cesarstwo Rzymskie na Zachodzie.

Ad. 2. Można wskazać kilka źródeł dla «Europy», to przede wszystkim Rzym (antyczny), który wchłonął i zachował, klasyczne zdobycze Ateńczyków. Jerozolima – wraz z dziedzictwem chrześcijańskim rozpowszechnionym przez nawracających się Żydów. Konstantynopol – tzw. „drugi Rzym”, stolica cesarstwa wschodniorzymskiego, tzw. Bizancjum, który miał stanowić wzorzec chrześcijański dla świata i przez wieki stanowił inspirację dla ludów w Europie, Azji i Afryce. Kordoba – miasto, które swój rozkwit osiągnęło za panowania Abd ar-Rahmana III (889-961) i stanowiło jeden z najważniejszych ośrodków kultury na świecie.

Ad. 3. Odpowiedź na trzecie pytanie może wydać się zaskakująca. Mianowicie twórcami «Europy» byli barbarzyńcy. Barbarzyństwo stanowi przeciwieństwo cywilizacji, a jednak to głównie barbarzyńcy tworzyli nowo-starą cywilizację (tzw. „adopcja odwrócona” – młodsze generacje adaptują dokonania starszych, np. wiedzę Greków, w tym filozofię; wiarę w jednego Boga Żydów). Umiejętność uczenia się, przyswajania tego, co najlepsze, nawet od wrogów, twórcze rozwijanie dziedzictwa przeszłości, własne wynalazki stanowiły o sile «Europy». Pod względem etnicznym tworzyli «Europę», oprócz potomków Rzymian, najeźdźcy – Germanowie, a także Słowianie (południowi i zachodni).

Ad. 4. Szczytem «Europy», a zarazem *Christianitas* (łacińskiego chrześcijaństwa), jest „niezawisłość czynnika duchowego od siły fizycznej” – Feliks Koneczny w swojej pionierskiej książce z roku 1935 *O wielości cywilizacji* napisał: „W stosunku do życia zbiorowego niesie etyka katolicka wszędzie z sobą cztery postulaty, wiecznie te same i niezmiennie od początków do dnia dzisiejszego i jednakże dla wszystkich rodzajów i szczebli cywilizacji. Czterema klinami wbija się w każdą cywilizację, a są to: małżeństwo monogamiczne dożywotnie, dążenie do zniesienia niewolnictwa, zniesienie zemsty i przekazanie jej sądownictwu publicznemu, wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej. Teza o zasadniczej wyższości siły duchowej nad materialną wzbogaciła się dzięki szkole kluniackiej nadbudową etyczną dalszą, jako w pewnych razach należy sprzeciwiać się ściśle materialnej w imię duchowej. Czyż to nie szczyt cywilizacji łacińskiej, czy nie najgenialniejsza myśl, na jaką zdobył się człowiek?” (s. 348). Niestety cywilizacja, podobnie jak człowiek, choruje. Główną chorobą, dodajmy zakaźną, a nawet śmiertelną, jest pycha. Jej przejawem może być skandaliczne zachowanie się łacinników np. po zdobyciu Konstantynopola w 1204 roku, kiedy zapomnieli o prymacie ducha.

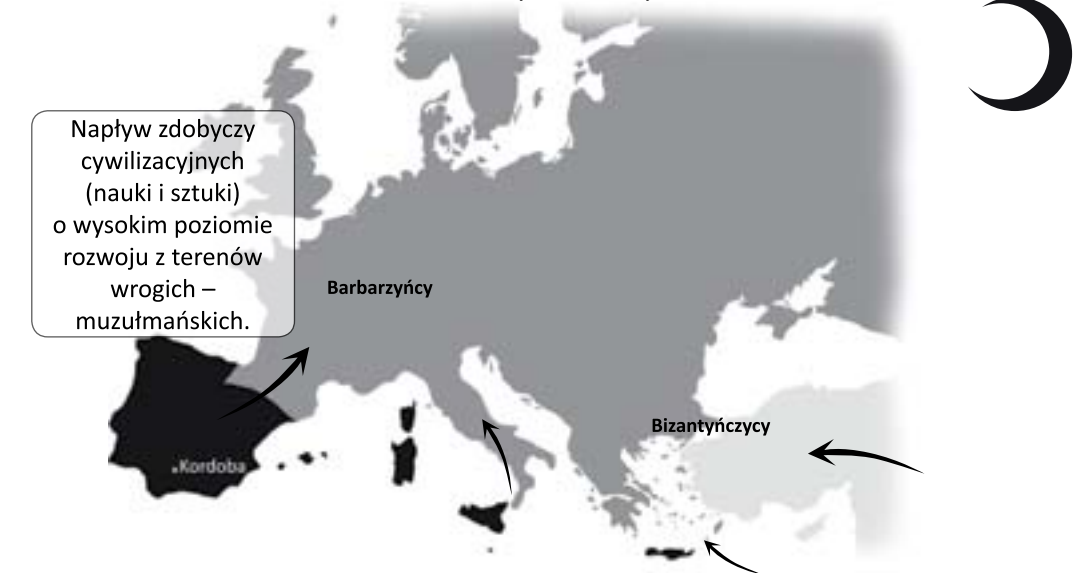
Przedstawmy w kilku mapkach zasięg terytorialny poszczególnych cywilizacji w Europie.

CYWILIZACJA WSCHODNIORZYMSKA, BIZANTYŃSKA (GRECKA)



■ Najdalszy zasięg cywilizacji (pre)bizantyńskiej na kontynencie europejskim. Cesarstwo wschodniorzymskie (bizantyńskie) – dziedzic cywilizacji (staro)rzymskiej – w VI wieku za Justyniana. [Cesarstwo chrześcijańskie na mocy: edyktu Konstancyna (Mediolan, 313) – chrześcijaństwo religią legalną; edyktu Teodozjusza (Tessaloniki, 380) – chrześcijaństwo religią państwową.]

CYWILIZACJA KORDOBAŃSKA, ARABSKA, MUZUŁMAŃSKA



■ Najdalszy zasięg cywilizacji muzułmańskiej na kontynencie europejskim. Obszar Kalifatu kordobańskiego (na Półwyspie Iberyjskim) i wysp (Korsyka, Sycylia, Kreta) zajętych przez muzułmanów w X-XI wieku.

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA, «EUROPA»

Karol Wielki cesarz restytuowanego Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie nazywał siebie *Pater Europae*

Łacina – językiem urzędowym Kościoła rzymskiego, papieżstwa (CHRISTIANITAS) i cywilizacji. Podział na władzę duchową i świecką.

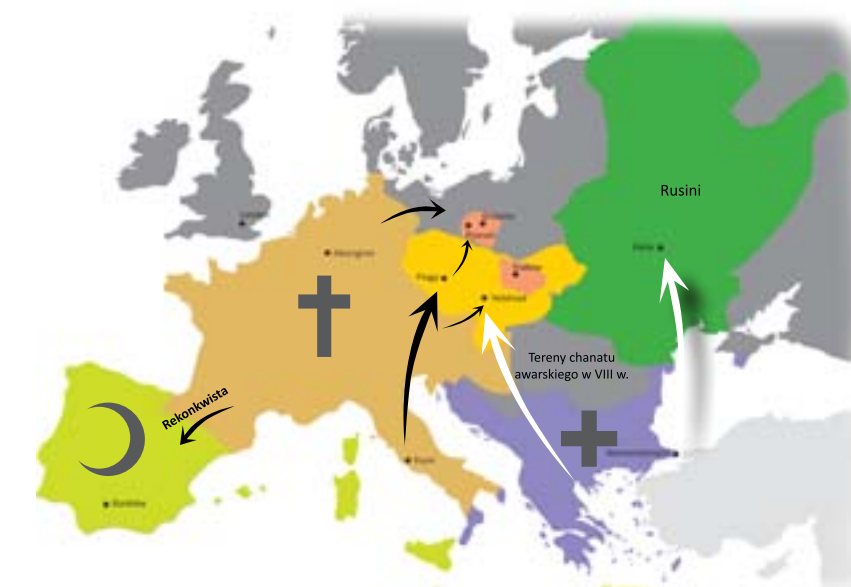


Zaczyn cywilizacji łacińskiej: Obszar państwa Karola Wielkiego (oraz tereny uznające jego zwierzchnictwo) na przełomie VIII i IX wieku + Państwo Kościelne. 25 XII 800 papież Leon III włożył diadem cesarski na głowę Karola, krzyżując jego plany małżeństwa z cesarzową bizantyńską Ireną.

Zastanówmy się, do jakiej cywilizacji należą ziemie polskie, zasiedlane przez Polan – Słowian zachodnich. Sytuacja jest tu złożona i związana z rywalizacją między Cesarstwem Bizantyńskim a światem łacińskim. (Jesteśmy jeszcze przed schizmą z roku 1054, choć stosunki z Patriarchatem Rzymu ulegały ochłodzeniu przez wieki – ostatni wspólny sobór [VII] odbył się 757 w Nicei). Ziemie słowiańskie na północ od Dunaju ewangelizowało dwóch braci – Bracia Sotnińscy (od słowiańskiej nazwy Salonik) – św. Cyryl (Konstantyn) [c. 827-869] i św. Metody (Michał) [c. 815-885] nazywani apostołami Słowian. Spełniali oni misję w imieniu Cesarstwa Bizantyńskiego, ale do końca wykazywali obojętność wobec papieża. Sam Cyryl został pochowany w Rzymie. Papież Jan Paweł II uznał ich za współpatronów Europy. Przynależność Polski do kręgu cywilizacji łacińskiej zainicjował nieco później akt chrztu Polski i wydarzenia z roku 966 (choć data ma charakter symboliczny) oraz Mieszko i jego żona Dobrawa. W skrócie i ogólnie można powiedzieć, że tereny te były obszarem rywalizacji i zderzenia cywilizacji. Ostatecznie ukształtowała się, przez wieki, tradycja łacińska. Czy było to dzieło Opatrzności, czy geniuszu ludzkiego naszych przodków – Piastów Wielkopolskich – pozostawiam do taskawego rozważenia czytelników. Omawianą sytuację przedstawia mapka na następnej stronie.

Przechodząc do charakterystyki «Europy», zadajmy sobie jeszcze jedno pytanie. Jaka filozofia dominowała, kształtowała omawiane cywilizacje. Oczywiście jest, że zarówno cywilizacja bizantyńska, jak i łacińska były chrześcijańskie, choć niestety Kościół uległ podziałowi. W tym momencie jednak chodzi o czynniki rozumowe, które kształtowały te kręgi. Filozofia w swej różnorodności jest skarbem dziedziczonym po antycznych Grekach, z perspektywy chrześcijańskiej – poganach. Kościół rzymski nie przystosowywał się do świata klasycznego, brał z przeszłości to, co było dobre i zgodne z Ewangelią, zaś to, co było sprzeczne – odrzucał. W takiej sytuacji filozofia grecka (nurt platoński i arystotelesowski) musiała się dostosować do Ewangelii. Ze zrozumiałych powodów inaczej kształtowały się relacje (religia – filozofia) w cywilizacji muzułmańskiej. Poniższa mapka obrazuje zmienną sytuację, jaka panowała na poszczególnych terytoriach.

CYWILIZACJE A SŁOWIANIE, IX-X WIEK – ZDERZENIE CYWILIZACJI?



Prawdopodobny obszar oddziaływania Państwa Wielkomorawskiego (stolica Velehrad) – IX wiek

Polanie i Wiślanie, IX wiek

Rusini – obszar oddziaływania Rusi Kijowskiej w X wieku

CYWILIZACJE A FILOZOFIA GRECKA



Cywilizacja kordobańska

Cywilizacja łacińska – «Europa»

Cywilizacja bizantyńska

Przejdźmy teraz do charakterystyki poszczególnych cywilizacji na kontynencie europejskim. Cechy «Europy» przedstawimy za pomocą tabelki w sposób komparatystyczny (łac. *compare* – porównywać) w stosunku do innych cywilizacji.

Trzy główne cywilizacje w Europie¹ (313-1453)

| | CYWILIZACJA BIZANTYŃSKA (WSCHODNIORZYMSKA, GRECKA) BIZANCJUM | CYWILIZACJA ŁACIŃSKA (ZACHODNIA, CHRZEŚCIJAŃSKA) «EUROPA» | CYWILIZACJA KORDOBAŃSKA (ARABSKA, MUZUŁMAŃSKA) «KORDOBA» |
|--|--|--|---|
| 1. centrum cywilizacji | KONSTANTYNOPOL | RZYM i ośrodki władzy świeckiej np. AKWIZGRAN | KORDOBA |
| 2. język cywilizacji | łaciński i grecki / grecki | łaciński / języki narodowe | arabski |
| 3. religia | chrześcijaństwo (ortodoksja) | chrześcijaństwo (katolicyzm, CHRISTIANITAS) | islam |
| 4. relacja państwo – Kościół | prymat władzy świeckiej (państwa) [cezaropapizm] | prymat władzy duchowej (od papieża Grzegorza VII [1073-1085]) | – |
| 5. stosunek do Boga | niesakralny | niesakralny | niesakralny / półsakralny |
| 6. filozofia | platonizm (wraz z logiką Arystotelesa) | platonizm [św. Augustyn] i od XII-XIII w. arystotelizm [św. Tomasz] | arystotelizm [Awerroes] |
| 7. stosunek do ludzi (etyka) | podwójny (odrębna etyka dla państwa i odrębna dla jednostek) | jednolity (ta sama etyka chrześcijańska dla wszystkich jednostek i grup) | podwójny (odrębna etyka dla „swoich” i dla „obcych”) |
| 8. system prawny | monizm prawny (prawo publiczne) | dualizm prawny (prawo prywatne i publiczne) | monizm (prawo oparte na Koranie) |
| 9. pochodzenie prawa | państwo [kolektywność] | społeczeństwo [personalizm] | kalif [emir] (tam, gdzie nie krępuje go Koran) |
| 10. prawo małżeńskie | monogamia (władca może stanowić inaczej) | monogamia (dożywotnia) | poligamia |
| 11. etap rozwoju społecznego | „wymancypowane rodziny tworzą niezróżnicowane społeczeństwo” | „wymancypowane rodziny tworzą zróżnicowane społeczeństwo” – pluralizm społeczny | ustrój rodowy (częściowa emancypacja rodziny w zeuropeizowanych miastach – Półwysep Iberyjski) |
| 12. stosunek do dziejów (opanowanie czasu) | era / historyzm [tradycja grecka] | historyzm [tradycja rzymsko-grecka, żydowska] | era |
| 13. forma organizacji społecznej | państwo | narody | kalifat / emirat |
| 14. cel | omnipotencja państwa | zbawienie ludzi przez próby zrealizowania na ziemi Civitas Dei | zbawienie prawowiernego poprzez przestrzeganie zasad Koranu |
| 15. nauka | „wykorzystywana w celu wzmocnienia państwa” [szkoła pałacowa] | „wolna i wszechstronna (obejmująca coraz więcej zakresów) – poszukująca prawdy” [szkoły katedralne, uniwersytety] | „spekulatywna i dedukcyjna w zakresach i obszarach zainteresowania Koranu” [uniwersytet kordobański] |

¹ Europa jako miejsce, czyli kontynent. «EUROPA» (pisana w cudzysłowie) jako nazwa cywilizacji.

Zestawienie zostało przygotowane na podstawie: prac Feliksa Konecznego, jego komentatorów (szczegóły w bibliografii) oraz prelekcji w ramach cyklu „Geniusz Europy”. Powyższy schemat nie ma być odzwierciedleniem poglądów Feliksa Konecznego, ale próbą twórczego rozwinięcia jego koncepcji. Przy takiej kompilacji uwidacznia się bliskość cywilizacji bizantyńskiej (greckiej) i łacińskiej («Europy»). To te dwie cywilizacje – prawdopodobnie – mogą stanowić bazę dla kształtowania cywilizacji chrześcijańskiej w duchu miłości i rozumienia rzeczywistości, przy zachowaniu świadomości, że nawet obcy może być dla nas pomocnym nauczycielem.

Na zakończenie przywołajmy jeszcze komentarz genialnego syna «Europy» – Tomasza z Akwinu do nie mniej genialnego syna Hellady – Arystotelesa. Fragment dotyczy już cytowanego traktatu *O duszy*.

„[...] I mówi «Arystoteles», że akt *orzeka się dwojako, jeden jak wiedza, inny jak rozpatrywanie, (...)*. A jasne jest, że dusza jest aktem tak, jak aktem jest wiedza. Przez to bowiem, że jest dusza, zwierzęciu przysługuje *sen i czuwanie. Czuwanie podobne jest do rozpatrywania*, bo jak rozpatrywanie jest używaniem wiedzy, tak czuwanie jest używaniem zmysłów. *Sen zaś podobny jest do sprawności wiedzy*, kiedy ktoś nie korzysta z tej sprawności w sposób czynny, bo w czasie snu władze zwierzęce są w spoczynku. A spośród tych dwóch aktów *w jednym i tym samym* podmiocie *wiedza jest wcześniejsza pod względem powstawania*, ponieważ *rozpatrywanie ma się do wiedzy jak akt do możliwości*; akt zaś – jak czytamy w IX księdze *Metafizyki* – jest z natury wcześniejszy od możliwości, jest bowiem celem i dopełnieniem możliwości. Również w porządku powstawania i w porządku czasu akt w ogólności jest wcześniejszy od możliwości (bo to, co jest w możliwości, sprowadza się do aktu przez coś, co jest w akcie). Ale w jednym i tym samym podmiocie możliwość jest wcześniejsza od aktu, bo coś jest najpierw w możliwości, a później przechodzi w akt. Dlatego Arystoteles mówi, że *w jednym i tym samym wiedza jest wcześniejsza pod względem powstawania niż rozpatrywanie*. Stąd wnioskuję, że skoro dusza jest aktem tak jak wiedza, to jest *aktem pierwszym ciała fizycznego mającego życie w możliwości*. Trzeba zaś wiedzieć, że Filozof nazywa duszę aktem pierwszym nie tylko po to, by odróżnić duszę od aktu, którym jest działanie, ale i po to, by odróżnić ją od form żywiołów, które zawsze wykonują swoje czynności, jeśli tylko nie napotykają przeszkody”. (tłum. Marcin Beściak, pogrubienia P.B.)

Refleksja nad tymi cytatami dwóch genialnych filozofów – Arystotelesa ze Stagiry (Hellena, poganina) i Tomasza z Akwinu (chrześcijanina) – może pomóc w ustaleniu tego, co stanowi geniusz, ducha «Europy» i gdzie należy szukać jej zdrowego oblicza, do jakich myślicieli należy się zwrócić, aby w pełni poznać i zrozumieć, na czym polega cywilizacja europejska, również w jej współczesnym rozumieniu.

Jaka jest ostatecznie odpowiedź na postawione w tytule pytanie? Zmierzch czy noc? Czuwanie czy sen? Rozpatrywanie czy wiedza? Obawiam się, że obecnie «Europa» pozostaje w neurotycznej bezsenności, co gorsza bez próby rozumnego namysłu. Mam nadzieję, że jednak powyższe rozważania pomogą umocnić się w pokonywaniu przeszkód stawianych przez tych, którzy „używają swej chytryści”.



fot. Malwina Bleja



fot. Malwina Bleja

Konstantynopol, Akwizgran, Kordoba – śladami geniusza (wystawa fotograficzna)

Kateriny Zisopulu
(Muzeum Archeologiczne w Poznaniu)

Wystawa fotograficzna *Konstantynopol, Akwizgran, Kordoba – śladami geniusza* pokazuje trzy historyczne centra kulturowe, których oddziaływanie miało decydujący wpływ na kształtowanie się cywilizacji europejskiej. Próba uchwycenia przeszłości w świetle współczesności nie jest łatwa. Wymaga wyostrenia spojrzenia, uchwycenia perspektywy i kontekstu. Wybrane fotografie są relacją z podróży do miejsc ważnych dla naszej historii, a których znaczenia nie zawsze jesteśmy świadomi. Zabytki, budowle, postacie utrwalone w obrazie poznajemy dzięki wiedzy o nich i to na tej płaszczyźnie dokonuje się swoisty dialog prezentowanych fotografii z cyklem wykładów. W tej optyce symbolicznego znaczenia nabiera zdjęcie zabytkowego *astrolabium*, oglądając je możemy poprzestać jedynie na podziwianiu pięknej formy i precyzji wykonania, ale zagłębiając się w temat odkrywamy wspólną myśl starożytnych Greków, Bizantyńczyków, Arabów i uczonych Europy Zachodniej. Ukazane w formie fotoreportażu zdjęcia opatrzone komentarzem pozwalają lepiej zrozumieć wpływy i zależności kulturowe leżące u podstaw kształtowania się naszej cywilizacji. Kwadratowy format prezentowanych zdjęć jest nieprzypadkowy w figurze tej bowiem kryje się tajemnica mocnego fundamentu, właściwych proporcji, harmonii i – pola szachownicy.



fot. Malwina Bleja



fot. Malwina Bleja

Wystawa prac fotograficznych Kateriny Zisopulu w przestrzeni Rezerwatu Archeologicznego „Geniusz loci” w Poznaniu – 29 czerwca 2019 r.



Turnieje szachowe „Geniusz Europy”

Marek, Marcin, Hanna Zboroń – sędziowie szachowi

Szachy są jedyną grą, która należy do wszystkich czasów i ludów.

Stefan Zweig

Szachy, mimo ogromnej konkurencji związanej z bardzo szybkim rozwojem technologii elektronicznych, są aktualnie w szczytowym okresie popularności i rozwoju. Dotyczy to praktycznie wszystkich państw na świecie – również przodujących technologicznie (np. Stany Zjednoczone czy Chiny). Komputery szachowe, rozgrywanie turniejów i transmisje partii szachowych „na żywo” w internecie, czy aplikacje do telefonów komórkowych, nie tylko nie przeszkadzają, ale wręcz wspierają upowszechnianie szachów.

Nadal jednak, gwarancją prawdziwej, sportowej rywalizacji oraz najważniejszym elementem rozwoju szachów pozostaje rozgrywanie partii przez 2 zawodników, bezpośrednio przy szachownicy, głównie poprzez udział w turniejach szachowych. Corocznie, już od ponad 100 lat, organizowanych jest na całym świecie, tysiące takich spotkań, rozgrywanych na różnych szczeblach szachowego zaawansowania – dla początkujących, zaawansowanych, super arcymistrzów, najmłodszych dzieci, młodzieży, dorosłych, a także dla seniorów.

Motto szachów – GENS UNA SUMUS (jesteśmy jedną rodziną) – wybrzmiewa w aranżowaniu życia szachowego wokół powszechnej i dostępnej dla wszystkich zainteresowanych, sportowej rywalizacji, będącej priorytetem organizacji FIDE i członkostwa w największych, światowych strukturach sportowych MKOL.



Skupienie turniejowe – niezależnie od grupy wiekowej.



Szachy to gra dla każdego – także dla seniorów.



1. TURNIEJ SZACHOWY „GENIUSZ EUROPY”

POZNAŃ, 27 lipca 2019

| m-ce | uczestnik | klub |
|----------------------------------|----------------------|------------------------------|
| GRUPA A – do III klasy SP | | |
| 1 | Mateusz Różański | Wielkopolski Klub Szachowy |
| 2 | Feliks Nowak | NASZACH Nowy Tomyśl |
| 3 | Igor Śliwowski | GAMBIT ŚWIDNICA |
| 4 | Aleksandra Łukasik | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 5 | Michał Wolak | KKSz Kraków |
| 6 | Paweł Korbacz | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 7 | Jan Wolak | KKSz Kraków |
| 8 | Leon Szeszycki | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 9 | Igor Hałuja | Wielkopolski Klub Szachowy |
| 10 | Mateusz Soroczyński | POZNAŃ |
| 11 | Michał Górecki | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 12 | Maria Bros | MIĘDZYCHÓD |
| 13 | Aleksander Adamski | Goniec KOSTRZYN |
| 14 | Aleksandra Bros | MIĘDZYCHÓD |
| 15 | Eugene O'Riley | POZNAŃ |
| 16 | Mikołaj Soroko | SP Gaudium et Studium POZNAŃ |
| 17 | Aleksander Stefański | POZNAŃ |
| 18 | Antoni Rura | SP BARANOWO |
| 19 | Stanisław Jachnik | SP LUBOŃ |
| 20 | Bartosz Banaszak | Goniec KOSTRZYN |
| 21 | Anthony O'Riley | POZNAŃ |
| 22 | Kamil Ciszewski | SP Perfekt POZNAŃ |
| 23 | Timur Szymczak | POZNAŃ |
| 24 | Ewka Szeszycka | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 25 | Karol Bartkowiak | SP Gaudium et Studium POZNAŃ |
| 26 | Paweł Zuziak | RADZIECHOW |

| GRUPA B – od IV do VI klasy SP | | |
|---------------------------------------|--------------------|----------------------------|
| 1 | Szymon Podlewski | MKS EMDEK Bydgoszcz |
| 2 | Gracjan Bromirski | MKS EMDEK Bydgoszcz |
| 3 | Karol Stanisławski | LKS Chrobry Gniezno |
| 4 | Maciej Wolak | KKSz Kraków |
| 5 | Tobiasz Walkowski | UKS ZSO Włoszakowice |
| 6 | Paweł Borkowski | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 7 | Gustaw Piotrowski | KTS Kalisz |
| 8 | Kornel Garwacki | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 9 | Kacper Majewski | KS KORONA Zakrzewo |
| 10 | Szymon Banaszak | Goniec KOSTRZYN |
| 11 | Dominik Zuziak | RADZIECHOWY |
| 12 | Roksana Bromirska | MKS EMDEK Bydgoszcz |
| 13 | Patryk Stronka | KOMORNIKI |
| 14 | Laura Maćkowska | Wielkopolski Klub Szachowy |
| 15 | Igor Andrzejewski | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 16 | Jan Rura | SP BARANOWO |

| GRUPA C – VII i VIII klasy SP i ponadpodstawowe | | |
|--|-------------------|------------------------|
| 1 | Olaf Jagodziński | LKS Chrobry Gniezno |
| 2 | Alan Jagodziński | LKS Chrobry Gniezno |
| 3 | Mateusz Dokowicz | KSz LECH-WSUS Poznań |
| 4 | Jakub Szczepaniak | NASZACH Nowy Tomyśl |
| 5 | Maciej Bużyk | UKS przy SP 8 Chrzanów |
| 6 | Piotr Podobirski | POZNAŃ |
| 7 | Tomasz Grygiel | Raszyn POZNAŃ |

| GRUPA D – dorośli | | |
|--------------------------|----------------------|---------------------------|
| 1 | Andrzej Stempin | POZNAŃ |
| 2 | Dariusz Tadzik | Raszyn Poznań |
| 3 | Mirosław Sobczak | LKS Chrobry Gniezno |
| 4 | Jacek Wolak | KKSz Kraków |
| 5 | Jolanta Wolak | KKSz Kraków |
| 6 | Olgiard Stefański | POZNAŃ |
| 7 | Wojciech Wróblewski | Raszyn Poznań |
| 8 | Samir Chakkar | POZNAŃ |
| 9 | Patryk Soroczyński | POZNAŃ |
| 10 | Tomasz Zuziak | RADZIECHOWY |
| 11 | Janusz Woda | KSz LECH-WSUS Poznań |
| 12 | Kordian Adamczyk | KOSTRZYN |
| 13 | Daniel Piotrowski | KSz Gryf Szczecin |
| 14 | Grzegorz Podlewski | BYDGOSZCZ |
| 15 | Tomasz Bagrowski | POZNAŃ |
| 16 | Włodzimierz Garbarek | Raszyn Poznań |
| 17 | Eliza Kubiak | KKS Lechia Kostrzyn Wlkp. |
| 18 | Włodzimierz Nowak | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 19 | Marcin Misiak | POZNAŃ |
| 20 | Krzysztof Bartkowiak | POZNAŃ |
| 21 | Wiesław Wegner | Tęcza Poznań |
| 22 | Piotr Szczepaniak | Nowy TOMYŚL |



2. TURNIEJ SZACHOWY „GENIUSZ EUROPY”

POZNAŃ, 31 sierpnia 2019

| m-ce | uczestnik | klub |
|----------------------------------|--------------------|----------------------------|
| GRUPA A – do III klasy SP | | |
| 1 | Mikołaj Breliński | ŻTMS Baszta Żnin |
| 2 | Julia Włodarczyk | UKS ZSO Włoszakowice |
| 3 | Jakub Woś | UKS Szach WOLSZTYN |
| 4 | Lena Michalska | Wielkopolski Klub Szachowy |
| 5 | Aleksandra Łukasik | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 6 | Michał Górecki | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 7 | Igor Hałuja | Wielkopolski Klub Szachowy |
| 8 | Tomasz Cholewa | UMKS Na Pięterku POZNAŃ |
| 9 | Igor Tarajkiewicz | SSP1 POZNAŃ |
| 10 | Samuel Nowak | SP DĄBRÓWKA |
| 11 | Oliwier Markuc | MKS Wicher ZBASZYŃ |
| 12 | Jerzy Gólski | Szkołka Lech WSUS POZNAŃ |
| 13 | Antoni Kuchta | NASZACH NOWY TOMYŚL |
| 14 | Stanisław Długosz | SSP 3 WRZEŚNIA |
| 15 | Mateusz Rubelek | Wieża KÓRNICKA |
| 16 | Stanisław Jachnik | SP im. Neri LUBOŃ |
| 17 | Eugene O'Riley | SSP1 POZNAŃ |
| 18 | Kamil Ciszewski | SP Perfekt POZNAŃ |
| 19 | Franciszek Comber | Szkołka Lech WSUS POZNAŃ |
| 20 | Anthony O'Riley | SSP1 POZNAŃ |
| 21 | Ignacy Łukaszewicz | ROBAKOWO |

| GRUPA B – od IV do VI klasy SP | | |
|---------------------------------------|---------------------|----------------------------|
| 1 | Bruno Stachowiak | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 2 | Karol Stanisławski | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 3 | Jan Cholewa | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 4 | Marcelina Brelińska | ŻTMS Baszta Żnin |
| 5 | Paweł Borkowski | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 6 | Cyprian Zwoliński | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 7 | Bartłomiej Nowak | SP DĄBRÓWKA |
| 8 | Anna Oszutowska | LKS Chrobry GNIEZNO |
| 9 | Jacek Gólski | Lech WSUS POZNAŃ |
| 10 | Anielka Długosz | SSP 3 WRZEŚNIA |
| 11 | Laura Maćkowska | Wielkopolski Klub Szachowy |
| 12 | Jadwiga Gólska | Lech WSUS POZNAŃ |
| 13 | Dominik Włodarczyk | UKS ZSO Włoszakowice |
| 14 | Igor Andrzejewski | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 15 | Tomasz Grygiel | Raszyn POZNAŃ |
| 16 | Kamil Andrzejewski | UMKS Na Pięterku Poznań |

| GRUPA C – VII i VIII klasy SP i ponadpodstawowe | | |
|--|------------------|---------------------------|
| 1 | Alan Jagodziński | LKS Chrobry Gniezno |
| 2 | Adam Dopierała | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 3 | Jan Kaczmarek | Korona ZAKRZEWO |
| 4 | Olaf Jagodziński | LKS Chrobry Gniezno |
| 5 | Filip Łąkowski | UKS Goniec Kostrzyn Wlkp. |
| 6 | Mateusz Dokowicz | KSz LECH-WSUS Poznań |
| 7 | Jagna Smolińska | UKS Goniec Kostrzyn Wlkp. |
| 8 | Antoni Długosz | SSP 3 WRZEŚNIA |

| GRUPA D – dorośli | | |
|--------------------------|----------------------|----------------------------|
| 1 | Mikołaj Nowak | RYBNIK |
| 2 | Andrzej Stempin | POZNAŃ |
| 3 | Mirosław Sobczak | LKS Chrobry Gniezno |
| 4 | Karol Michalski | KSz LECH-WSUS Poznań |
| 5 | Piotr Łukaszewicz | MUKS Wieża Kórnicka Kórnik |
| 6 | Piotr Konieczny | ŻTMS Baszta Żnin |
| 7 | Janusz Woda | KSz LECH-WSUS Poznań |
| 8 | Włodzimierz Garbarek | Raszyn Poznań |
| 9 | Piotr Smoliński | UKS Goniec Kostrzyn Wlkp. |
| 10 | Bartłomiej Perekitko | POZNAŃ |
| 11 | Bartosz Kolenda | ASSz Lipno Stęszew |
| 12 | Samuel Kostecki | UKS Goniec Kostrzyn Wlkp. |
| 13 | Krzysztof Łąkowski | KSz LECH-WSUS Poznań |
| 14 | John Comber | Tęcza Poznań |
| 15 | Wiesław Wegner | UMKS Na Pięterku Poznań |
| 16 | Włodzimierz Nowak | UMKS Na Pięterku Poznań |

Wyniki turniejów szachowych
i wzór pucharu.



W czasie turnieju warsztaty z szachów historycznych prowadził Jan Stuchocki (po prawej).



Rozgrywki szachami figuratywnymi i arabskimi w trakcie warsztatów.

Olbrzymią popularność szachów w Polsce, wzmacnia wdrażanie Oświadczenia Parlamentu Europejskiego z 2012 r., realizowanego dzięki programowi „Edukacja przez Szachy w Szkole”. Duża ilość turniejów dla dzieci, w zróżnicowanym wieku oraz dobór uczestników po względem podobnych umiejętności szachowych, nie zniechęca ich do dalszej gry i pozwala stopniowo rozwijać poziom sportowy. Wybitny XIX-wieczny szachista – Paul Morphy powiedział: „Nauczcie dzieci grać w szachy, a o ich przyszłość możecie być spokojni”. Dlatego też warto dbać o wysoki i organizowany w profesjonalny sposób, przez sędziów i trenerów, poziom przekazywanej wiedzy szachowej.

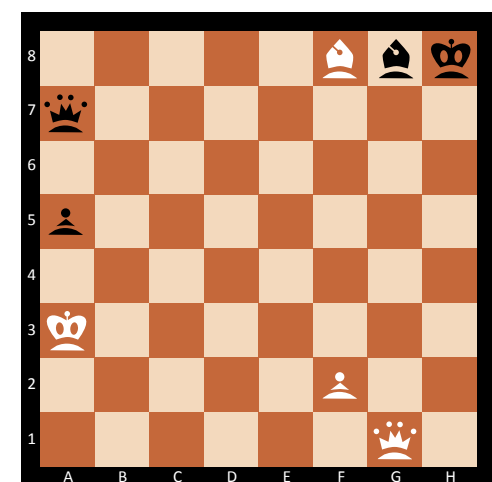


Warsztaty plastyczne przygotowane przez pracowników Rezerwatu Archeologicznego „Genius loci” okazały się atrakcją dla młodszych uczestników turnieju i dla całych rodzin.



„Wszyscy szachiści są artystami”¹

Paweł Stempin
(Mistrz Międzynarodowy w Szachach)



Etiuda szachowa Leonida Kubbela.²

Spektakularne pokazy gry wielkich szachistów, znane są od wieków. W nowożytnych szachach, tradycja ta jest rozwijana, dzięki tzw. SYMULTANOM czyli meczom, w których mistrz szachowy gra jednocześnie z wieloma przeciwnikami (łac. *simultaneus* „jednoczesny”) rozgrywając osobne partie z każdym z nich, na innej szachownicy. W projekcie „Geniusz Europy”, Paweł Stempin – polski szachista i trener szachowy, a od 1984 roku, mistrz międzynarodowy, stoczył taki pojedynek z siedmioma zawodnikami, którzy stanęli z nim w szachowe szranki.

Intelektualne piękno królewskiej gry, można odkrywać dzięki *kompozycjom szachowym*, wśród których wyróżnia się tzw. etudy, zadania i studia. Polegają one na układaniu takich sytuacji na szachownicy, w których należy poszukiwać rozwiązań poprzez danie mata: w określonej liczbie ruchów (dwóch, trzech lub wielu), bądź wygraniu, czy zremisowaniu partii bez ograniczania posunięć. Jedną z takich kompozycji, stworzoną w 1935 roku, przez Rosjanina – Leonida Kubbela, kompozytora szachowego, proponujemy czytelnikom jako ciekawe wyzwanie.

¹ Marcel Duchamp (1887-1968) – francuski artysta, malarz, twórca filmowy i szachista.

² Rozwiązanie: 1. Ha1, Kh7 2. Hb1, Kh8 3. Hb2, Kh7 4. Hc2, Kh8 5. Hc3, Kh7 6. Hd3, Kh7 7. Hh3, Gh7 8. Hc3, Kg8 9. Hc8!, Kf7 10. Gc5! z wygraną.



Symultana – to okazja gry z mistrzem.



Uczestnicy symultany po zakończeniu wymagającej rozgrywki.

Forum osób zainspirowanych

Ewa Kleczewska-Witt

Krótką refleksją na temat pieśni „Już się zmierzcha”

Jej twórca Wacław z Szamotuł (urodzony ok. 1524 – zmarł ok. 1560) uważany jest za najwybitniejszego polskiego kompozytora przed Chopinem, a przynajmniej za jednego z najwybitniejszych polskich kompozytorów epoki Odrodzenia (obok Mikołaja Gomółki i Mikołaja Zielenieckiego). Jest również absolwentem Akademii Lubrańskiego, w której murach mieści się obecnie Poznańskie Muzeum Archidiecezjalne.

Wykształcenie muzyczne otrzymał najprawdopodobniej podczas studiów w Akademii Krakowskiej. Przez jakiś czas był sekretarzem kasztelana Hieronima Chodkiewicza w Trokach na Litwie. W 1547 r. został przyjęty do kapeli królewskiej Zygmunta II Augusta jako śpiewak i nadworny kompozytor. Od listopada 1555 r. prawdopodobnie do śmierci pracował w wileńskiej kapeli dworskiej księcia Mikołaja Radziwiłła.

Szymon Starowolski, pisarz polityczny epoki baroku, napisał o nim, że: „gdyby losy pozwoliły mu żyć dłużej, z pewnością nie potrzebowaliby Polacy zazdrościć Włochom Palestriny”.

Szamotulczyk przeżył zaledwie 36 lat – mniej więcej dziesięć lat przed śmiercią związał się z ruchem reformacyjnym, zmieniając wyznanie z katolicyzmu na kalwinizm. Zaprzyjaźnił się wówczas z Andrzejem Trzeciekim, dworzaninem i poetą królewskim, współtłumaczem pierwszego protestanckiego przekładu Pisma Świętego na język polski i autorem licznych pieśni religijnych, m.in. „Już się zmierzcha”.

Utwór „Już się zmierzcha” znany jest także pod tytułem „Modlitwa, gdy dziatki spać idą”.



Publiczność w trakcie prelekcji pt. *Europa – już się zmierzcha, nadchodzi noc?* i otwarcia wystawy inspirowanej pt. *Konstantynopol, Akwizgran, Kordoba – śladami geniusza*. 29 czerwca 2019.



KONSTANTYNOPOL

Baza obelisku Teodozjusza stojącego na Hipodromie (389 r.). Scena przedstawia cesarza ze swą świtą w łożu cesarskiej oraz uczestniczących w widowisku muzyków i tancerzy. W dolnym lewym narożniku reliefu są widoczne organy. W 757 roku król Franków – Pepin Mały otrzymał organy jako dar od cesarza bizantyńskiego Konstantyna V Kopronima. Na terenie Europy Zachodniej instrument ten został udoskonalony, dzięki czemu przybrał znaną nam formę i charakterystyczne brzmienie.



Katarzyna Słuchocka

Tożsamość codzienności

Dłonie są krajobrazem serca (JPII) i niezależnie od cywilizacji, poglądów, stanu posiadania wyrażają stan naszej duszy oraz umysłu. Są końcowym elementem układu, który w mniej czy bardziej sprawny sposób materializuje nasze idee, czyniąc świat bogatszym.

Dłonie pomagają przetrwać, dają ciepło, okazują wsparcie, budują, otulają, trzymają nas w ramionach. Ich dotyk sprawia, że nie czujesz się samotny. Potrafią zadać cios, ranić, ale i godzą przeciwników. Retuszują skazy, są komunikatorem, kierunkowskazem, dla niektórych jedynym. Głównie kobiecie odgrywają rolę ambasadora biżuteryjnych ozdób, wypracowanych przez inne dłonie, dłonie rzemieślników. To za sprawą dłoni wydobywają się dźwięki z instrumentów muzycznych, tworząc linię melodyjną, by innymi została zapisana na nośnikach, odtwarzających ją w ciągu dnia i nocy. Dłonie prowadzą ołówek, obrazując konteksty naszej rzeczywistości czy pędzel malujący kolorami kompozycje wyobraźni. Kreślą plany przyszłości, dodają i odejmują zapisywane cyfry, mnożą i dzielą. Piszą wiersze i nakazy, ogłoszenia, poematy, skargi i pochwały, listy...

To nimi zasuwasz zamek błyskawiczny, zapinasz guziki koszuli i gasisz światło przed snem. Dłoń nakrywa Cię kołdrą, by z rana wyłączyć zapraszający do działania budzik.

Młode i delikatne, stare i naznaczone liniami zdarzeń, zadbane czy te już spracowane, stanowią świadectwo naszego życia. Symbolicznie przesuwając bierki na szachownicy, prowadzą raz na szczyty, innym razem do upadku.

Ale o tym, czy upadniesz, decydować już będzie Twoje serce i umysł...



AKWIZGRAN
Relikwiarz
Karola Wielkiego
z 1481 roku,
mieszczący
kości ręki.





Miłosz Pobiedziński

Obraz I z cyklu Życiorysy

ołówki, deska 100 x 70 cm

Przepisywanie tekstu źródłowego na liczne kopie praktykowane było od wieków. Jeszcze przed wynalezieniem druku i wszelkich metod mechanicznego powielania, praktyka ta służyła zachowaniu w pamięci i przekazywaniu kolejnym pokoleniom dziedzictwa kulturowego. Sam proces tworzenia kopii stanowił również istotną rolę w dydaktyce. Był żmudnym i pracochłonnym zadaniem, w czasie którego należało poświęcić wiele uwagi dziełu źródłowemu.

Obraz *I z cyklu Życiorysy* odnosi się wprost do postaci Jana Sebastiana Bacha. Powstała praca to nic innego, jak poświęcenie uwagi genialnemu kompozytorowi, poprzez przepisanie słowo po słowie tekstu z encyklopedii muzycznej. Powstała struktura pisma odręcznego (pisanego ołówkiem na desce) ma swoje inspiracje zarówno w starożytnych inskrypcjach, jak również we współczesnej sztuce typograficznej. Ciemna tonacja obrazu nawiązuje do koloru dębu, znanego nam z prezentacji muzealnej Rezerwatu Archeologicznego „Genius loci” w Poznaniu.



Magdalena Siejko

Bez tytułu

Technika mieszana; tusz, akryl, kredka, węgiel, ołówki, karton
320 cm x 150 cm

ciało

cielesność

tradycja

duchowość

obrazowanie

kult

W tradycji sztuki ciało jest umiejscowione na samym początku drogi. To ono opowiada, ono tworzy czyli jest podmiotem sprawczym, ale też ono staje się przedmiotem obrazowania. Niewątpliwie jest w centrum. Ciało nierozzerwalnie związane z duchem czyli człowiek, który stanowi o początku. Jest źródłem postępu, ale również prowadzi do destrukcji. Jest pierwiastkiem sacrum, który ulega profanum. Podlega rozwojowi, przeobrażeniom i przemijaniu. Od zarania w ten sam sposób pojawia się i opuszcza tę rzeczywistość. Jest w niej na chwilę. Z punktu widzenia fizyki nasza obecność stanowi zaledwie znikomy ślad wobec wszechświata. Przemijamy niepostrzeżenie. Pozostawiając zaledwie nieistotne zdawać by się mogło strzępy życia, które wraz momentem naszego odejścia stają się bezimienne i niczyje. I przechodzą na własność Rezerwatu pamięci, który z pieczołowitością jednak chronimy i kultywujemy, gdyż stanowi o naszym tu i teraz.



Pieśń wagantów

t. i m.: Paweł Bleja
(zwrotka 1 i 6 na podstawie
Archipoety, XII w., tłum. Z. Reiss)

vivo



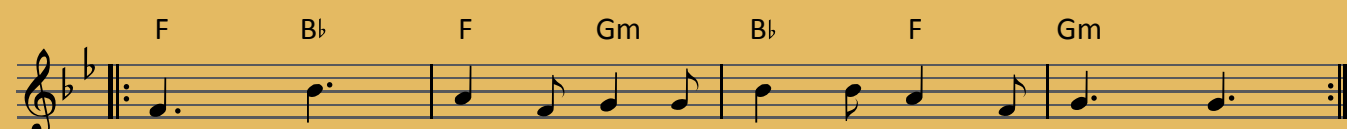
1. Lam- pę du- cha wznie- ci nam zaw- sze ne- ktar z dzba- na,



gdyś go wchłó- nął w nie- bo mknie du- sza nim wez- bra- na.



Bo- ski na- pój mi- ły jest, ciecz nie- sfał- szo- wa- na,



Wi- no są- czyć wszak, ra- do- ści nie- sły- cha- na.

- Lampę ducha wznieci nam zawsze nektar z dzbana, gdyś go wchłonął w niebo mknie dusza nim wezbrana. Boski napój miły jest, ciecz niesfałszowana. Wino sączyć wszak, radości niesłychana.
- Geniusz ludzki męczy się, oddać Najwyższego. Aniołowie mają straż, spraw bytu ziemskiego. Z winy człecznych pragnień, żądz – nic z Transcendentnego? „Christus imperat!” to odzew ludu Jego.
- Europy formę znać, to jest me pragnienie. Szczęście Zeus porwał Ją na zachodnie ziemie. Rzymian poznać wiedzy dukt, rzecz jest po łacinie. Filozofia i Grek nas nie ominie.

- Pieśń wlatuje nutą swą w czasy już minione, gdy «u źródle» kąpał się Król i pachotkowie. Najmądrzejsi wtedy z nich wiedli gry szachowe. Szach-mat partii kres i sławy Karolowe.
- Ducha miejsca odkryć blask, trud niewysłowiony. Świata obraz w zmysłach tkwi, rozumem ruszony. W prochu ziemi kryje się stary gród Mieszkowy. Genius loci w Poznaniu ożywiony.
- Chcę, gdy śmierć ma po mnie przyjść, tutaj paść nieżywy. Z winem jak najbliżej ust, to mi zgon szczęśliwy. Tym weselszą wzniesie pieśń chór z anielskiej niwy: „Boże, bądź wagantom zawsze miłościwy”.



Pozycje bibliograficzne wskazane przez autorów:

- **Agnieszka Stempin**
Banaskiewicz J.
2000 Jak Ezenfried Ezzo wygrał od Ottona III jego siostrę Matyldę, [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane prof. Henrykowi Samsonowiczowi w 70-tą rocznicę urodzin*: 375-386. Warszawa
- Bubczyk R.
2003 *Gry w szachy i kości w średniowiecznej Polsce, jako element europejskiej kultury rycerskiej*. „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego” 6(17): 9. Warszawa
- 2003a *Gry w szachy i kości jako rozrywki duchowieństwa w średniowiecznej Polsce*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, 58: 25-33. Lublin
- 2005 *Szachy i rycerze*. Lublin
- 2009 *Gry na szachownicy w kulturze dworskiej i rycerskiej średniowiecznej Anglii na tle europejskim*. Lublin
- 2010 *Rex ludens ad tabulam – gry na szachownicy a rzeczywistość*, [w:] *Średniowiecze w rozjaśnieniu*, red. Skupieński: 51-63. Warszawa
- 2018 *Ludus Inhonestus et Illicitus, or Why the Game of Chess Came in for Criticism in Medieval Europe*, [w:] *The Cultural Role of Chess in Medieval and Modern Times. The jubilee of the 50th anniversary of the discovery of the Sandomierz chess*. „Bibliotheca Fontes Archeologici Posnanienses” 18: 159-165.
- Buriakov U. F.
1980 *K datirovke i atributsii nekatorykh shakhmatnykh naborov (v svete nakhodok 1977 g. na Afrasiabe)*. „Sovetskaya Arkheologiya” III: 162-172.
- Caldwell D., Hall M. A., Wilkinson M.
2009 *The Lewis Hoard of Gaming Pieces: A Re-examination of their Context, Meanings, Discovery and Manufacture*. „Medieval Archaeology” 53: 155-204.
- 2014 *The Lewis Chessmen. New Perspectives*. Edynburg
- Camber R.
2005 *Egregium scaccorum ludum: a romanesque ivory from Cologne rediscovered and the decline of ecclesiastical opposition to chess in the twelfth century*. „Wallraf-Richartz-Jahrbuch” 66: 39-58.
- Chicco A.
1981 *Gli scacchi in Sicilia*. Contromossa
- Contadini A.
1995 *Islamic Ivory Chess Pieces, Draughtsmen and Dice*, [w:] *Islamic Art in the Ashmolean Museum*: 111-155. Oxford
- Cordez P.
2011 *O jogo de xadrez: imagem, poder e igreja (fim do século X - início do século XII)*. „Revista de História” 165: 93-119. (www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022065006 [dostęp: 10.07.2019])
- Duran-Porta J.
2017 *Nuevos datos sobre la temprana difusión del ajedrez en los Pirineos, y una reflexión sobre las piezas de Áger*, „Espatio, Tiempo Y Forma. Serie VII Historia del Arte Revista de la Facultad de Geografía e Historia” 5: 171-187.
- Eales R.
2001 *Chess. The History of a Game*. Scotland
- Fahid D. F.
2018 *Chess and other games pieces from islamic lands*. London
- Fajardo-Acosta F.
2015 *The King is Dead, Long Live the Game: Alfonso X, el Sabio, and the Libro de açedrex, dados e tablas*. „eHumanista” 31: 489-523.
- Gamer H. M.
1954 *The Earliest Evidence of Chess in Western Literature: The Einsiedeln Verses*. „Speculum” 20: 739-740.
- Gąssowska E.
1964 *Wczesnośredniowieczne szachy z Sandomierza*, „Archeologia Polski” IX, z. 1: 148-168.
- Golladay S. M.
2007 *Los Libros De Acedrex Dados E Tablas: Historical, Artistic And Metaphysical Dimensions of Alfonso X's Book of Games*. The University Of Arizona 2007 Publikation: P Art & Culture Magazine, Fernando Pedró of Metajedrez (http://www.metajedrez.com.ar [dostęp: 10.07.2019])
- Grandet M., Goret J.-F.
2012 *Echecs et Trictrac, Fabrication et usages des jeux de tables au moyen age*. Paris
- Hall M. A.
2011 *Playtime Everyday: The Material Culture of Medieval Gaming*, [w:] *A history of everyday lives in medieval Scotland, 1000-1600*, red. E. J. Cowan, L. Henderson: 145-168. Edynburg
- Haug W.
1990 *Das Mosaik von Otranto: Darstellung, Deutung und Bilddokumentation*. Wiesbaden
- Hojdis B.
2000 *O współstnieniu słów i obrazów w kulturze polskiego średniowiecza*. Gniezno-Poznań
- Holländer B i H.
2005 *Schachpartie durch zeiten und welten*. Hamburg
- Iwańczak W.
2001 *Tomasza Śtignego traktat o szachach*, [w:] *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*: 623-634. Poznań
- Karłowska-Kamzowa A.
2000 *Spółczesność średniowieczna na szachownicy życia. Jakuba de Cessolis Traktat o powinnościach o obywateli szlachty na podstawie gry w szachy*. (Fragmenty w tłumaczeniu polskim T. Jurek, E. Skibiński). Poznań
- Kobielus S.
2012 *Lapidarium christianum*. Kraków
- Kluge-Pinsker A.
1991 *Die Salier. Schachspiel und Trictrac. Zeugnisse mittelalterlicher Spielfreunde aus salischer Zeit*. Sigmaringen
- Nedoma R.
2014 *Old West Norse chess terminology and the introduction of chess into Scandinavia*, [w:] *The Lewis Chessmen. New perspectives*, red. D. Caldwell, M.A. Hall: 243- 259. Edynburg
- Niemiec D.
2011 *Czy Konrad Mazowiecki grał w szachy na Wawelu?* [w:] *Po drugiej stronie... Raporty przyjaciół archeologów dla Wojtko Cholewy „Jonesa”*, red. K. Dziegielewska, L. Oleszczak: 171-195. Pękowice
- O'Sullivan D. E.
2012 *Chess in the Middle Ages and Early Modern Age. A Fundamental Thought Paradigm of the Premodern World*. „Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture” 10. Berlin/Boston
- Pastoureaux M.
2006 *Średniowieczna gra symboli*. Warszawa
- 2013 *Niebieski. Historia koloru*. Warszawa
- Pieśń o Rolandzie,
1932 *Pieśń o Rolandzie*. tłum. T. Boy-Żeleński, oprac. J. Bedier. Warszawa
- Radzikowski P.
1997 *U źródeł współczesnego uniwersytetu. Pierwszy humanista hiszpański król Alfons X i jego ustawodawstwo szkolne*, [w:] *Nauczanie w dawnych wiekach*. red. W. Iwańczak, K. Bracha: 247-258. Kielce
- Schadler U., Calvo R.
2009 *Alfons X „der Weise”: Das Buch der Spiele*. „Ludographie” I. Salzburg
- Smoláková M.
2011 *K ikonografii zobrazenia Bitka dvoch mužov (hráčov)*. „Archeologia Historica” 36: 573-581.

- Standage T.
2002 *The Turk: The Life and Times of the Famous Eighteenth-Century ChessPlaying Machine*. New York
- Stempin A.
2012 *Szachy*, [w:] *Magia gry, sztuka rywalizacji*. Poznań
- 2018 *An archaeology of chess pieces from medieval Poland: problems and possibilities*, *The Cultural Role of Chess in Medieval and Modern Times. The jubilee of the 50th anniversary of the discovery of the Sandomierz chess*. „Bibliotheca Fontes Archeologici Posnanienses” 18: 61-73.
- Tronzo W.
1977 *Moral Hieroglyphs: Chess and Dice at San Savino in Piacenza*. „Gesta” 16/2: 15-26.
- Wąs A.
2008 *Anikoniczny obraz Boga w islamie*. „Arteria. Rocznik Katedry Sztuki Wydziału Nauuczycielskiego Politechniki Radomskiej” 6: 7-13.
- Wiesiowski J.
1993 *Hołub z Bordeaux herbu Wczele*. „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego” I (XII): 13-23.
- Wollesen J. T.
1990 *Sub specie ludi...: Text and Images in Alfonso El Sabio's Libro de açedrex, dados e tablas*. „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 53: 277-308.

- **Marian A. Wesoly**
Adamson P., Taylor R.C.
2008 *Historia filozofii arabskiej*. Kraków
- Berschin W.
2003 *Grecko-lacińskie średniowiecze*. Gniezno
- Brague R.
2012 *Europa, droga rzymska*. Warszawa
- 2001 *Europa i barbarzyństwo*, [w:] *Nowa jedność Europy? Rozważania filozoficzne*: 13-22. Poznań
- Carpentier J., Lebrun F. (red.)
1994 *Historii Europy*. Warszawa
- Chadwick H.
2009 *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego*. Kraków
- Cunningham M.
2006 *Włara w świecie bizantyjskim*. Warszawa
- Dąbrowska M.
2015 *Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu*. Wrocław
- Dvornik F.
1962 *The Slavs in European History and Civilization*. New Brunswick
- 1970 *Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Brunswick
- 1985 *Bizancjum a prymat Rzymu*. Warszawa
- Gajek J. S., Górka L. (red.)
1991 *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. I-II. Lublin
- Gilson É.
1966 *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa
- Gregory T.
2008 *Historia Bizancjum*. Kraków
- Herrin J.
2009 *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*. Poznań
- Kaldellis A., Siniossoglou N. (red.)
2017 *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge
- Koneczny F.
1973 *Cywilizacja bizantyjska*. Londyn
- Кривов М. В.
2017 *Византийская культура*. Санкт-Петербург
- Meyendorff J.
1984 *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Warszawa
- Olszewski D.
1996 *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków
- Opracowanie albumowe
2014 *Splendor Bizancjum*. „Historia. National Geographic” 16.
Opracowanie zbiorowe
2019 *Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo*. „Pomocnik Historyczny” 1.
- Runciman S.
1963 *Schizma wschodnia*. Warszawa
- Runciman S.
1973 *Wielki Kościół w niewoli*. Warszawa
- Siemianowski A.
1993 *Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa*. Wrocław
- Southern R.W.
1967 *Kształtowanie średniowiecza*. Warszawa
- Szlezák Th.A.
2010 *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tübingen
- Wasilewski T.
1972 *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*. Warszawa
- Warszonołusz A. (Doroszkiewicz)
2015 *Dzieje Wschodnich Rzymian*. Białystok
- Wesoły M.
1998 *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie*. „Eos” 85: 285-303.
- 2012 *Posłowie*, [w:] B. Tatakis, *Filozofia bizantyjska*. Kraków: 255-301.
Konstantyn Filozof, czyli kto? [w opracowaniu]
- **Magdalena Jaworska-Woloszyn**
Benakis L.G.
2017 *Byzantine Philosophy: An Introductory Approach*. Saarbrücken
- Couloubaritsis L.
1998 *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris
- Folscheid D.
2000 *Wielkie daty filozofii starożytnej i średniowiecznej*. Warszawa (francuski oryginał z 1996 roku)
- Gutas D., Siniossoglou N.
2017 *Philosophy and 'Byzantine Philosophy'*, [w:] *The Cambridge Intel-lectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis, N. Siniossoglou: 271-295. Cambridge
- Hunger H.
1958 *Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstan-tinopoles*. Baden Baden
- 1978 *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1: 3-62. München
- lerodiakonou K.
2012 *Byzantine Philosophy Revisited (a decade after)*, [w:] *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, red. K. lerodiakonou, B. Bydén: 1-21. Athens



- Ierodiakonou K. (red.)
2002 *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford
- Ierodiakonou K., Bydén B.
2012 *Greek philosophy*, [w:] *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, red. J. Marenbon: 29-57. Oxford
- 2014 *Byzantine Philosophy*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. H. Lagerlund.
Online: <https://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/> (dostęp: 10.07.2019).
- Ierodiakonou K., Bydén B. (red.)
2012 *The Many Faces of Byzantine Philosophy*. Athens
- Ierodiakonou K., O'Meara D.
2008 *Byzantine philosophy*, [w:] *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys: 711-720. Oxford
- Ierodiakonou K., Zografidis G.
2010 *Early Byzantine Philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, red. L.P. Gerson: 843-868. Cambridge
- Ivanović F.
2010 *Byzantine Philosophy and its Historiography*, „Byzantinoslavica Revue Internationale des Etudes Byzantines”, nr 1-2: 369-380.
- Jaworska Woloszyn M.
2017 *Mariana Wesolego grecka filozofia w Bizancjum*, „Peitho. Examina Antiqua” 1(8): 447-458.
- 2018 *Filozofia w Bizancjum: znaczenie, autonomia, ramy czasowe, periodyzacja*, „Ięzyk. Religia. Tożsamość”, nr 2 (18): 215-230.
- 2019 *Joannes Italos: „konsul filozofów”. Aporie i rozstrzygnięcia*. Gorzów Wielkopolski
- Jurewicz O.
2007 *Historia literatury bizantyjskiej*. Wrocław
- Kapriev G.
2005 *Philosophie in Byzanz*. Würzburg
- 2006 *The Modern Study of Byzantine Philosophy*, „Bulletin de Philosophie Médiévale” 48: 1-13.
- Knežević M. (red.)
2015 *The Ways of Byzantine Philosophy*. Alhambra CA
- Krumbacher K.
1897 *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des ost-römischen Reiches (527-1453)*. München
- Kukszewicz Z.
1982 *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, sławiarska, arabska i żydowska: 17-253*. Warszawa
- Lagerlund H.
2011 *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Dordrecht–New York
- De Libera A.
1993 *La philosophie médiévale*. Paris
- Лурье В. М.
2006 *История Византийской философии. Формативный период*. СПб
- Milko P.
2009 *Úvod do byzantské filosofie*. Červený Kostelec
- Palusińska A.
2012 *Filozofia bizantyjska*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska: 79-96. Kraków
- Ревко-Линардато П.
2012 *Византийская философия: генезис и особенности развития*. Таганрог
- Rigo A. (red.)
2011 *Byzantine Theology and its Philosophical Background*. Turnhout
- Sturlese L.
2013 *Philosophie im Mittelalter*. München
- Tatakis B.
2012 *La philosophie byzantine*, Paris 1949 (polski przekład: *Filozofia bizantyjska*). Kraków
- Trizio M.
2007 *Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project*, „Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales” 74 (1): 247-294.
- Viglas K.
2010 *Zarys historyczny filozofii bizantyjskiej i jej podstawowe zagadnienia*, „Peitho. Examina Antiqua”, 1 (1): 121-144.
- Wesoly M.A.
2012 *Posłowie*, [w:] B. Tatakis, *Filozofia bizantyjska: 255-301*. Kraków
- Zozulak J.
2018 *Byzantská filozofie*, Plzeň 2016 (przekład angielski: *Inquiries into Byzantine Philosophy*) Berlin
- **Katarzyna Pachniak**
Birkenmajer A.
1918 *Studia nad Witelonem*, (kolejne wydania: 1920, 1922, 1925). Warszawa
- 1936 *Witelo, Najdawniejszy Śląski Uczony*. Katowice
- Block F. B. J., Mossler F. K. (red.)
2011 *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages*. London
- Bugaj J.
1981 *Chemia i alchemia w Polsce w dobie Odrodzenia*, „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej” 25 C: 23-38. Warszawa
- Bugaj R.
1986 *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*. Ossolineum. Wrocław
- 1991 *Hermetyzm*. Wrocław
- Burchard J.
1979 *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim: Problematyka teoriopoznawcza, kosmologiczna i medyczna*. Wrocław
- 1984 *Witelo: Filosofo Della Natura Del XIII Sec. Una Biografia*. Wrocław
- 1986 *La Psicopatologia Nei Concetti Di Witelo: Filosofo Della Natura Del XIII Secolo*. Wrocław
- 1991 *Kosmologia i psychologia Witelona*. Wrocław
- Czerkawski J.
1967 *Hannibal Rosselli jako przedstawiciel hermeneutyki filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” XV, 1: 119-140.
- 1969 *Hannibala Rossellego koncepcja „Pia philosophia”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 15: 107-124.
- Górski K.
2012 *Mikołaj Kopernik. Środowisko społeczne i samotność*. Toruń
- Gutas D.
1975 *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Haven
- 1988 *Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden
- 1998 *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society. (2nd-4th / 8th-10th centuries)*. London, New York
- 2000 *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Ashgate
- 2014 *Orientalions of Avicenna's Philosophy: Essays on his Life, Method, Heritage*. Ashgate

- Hartner W.
1974 *Ptolemy, Azarqiel, Ibn al-Shāṭir, and Copernicus on Mercury: A study of parameters*, „Archives internationales d'histoire des sciences” 24: 5-25.
- 1975 *The Islamic astronomical background of Nicolaus Copernicus*, „Studia Copernicana” Gingerich Owen, red. J. Dobrzycki, 13 Colloquia Copernicana, 3: 7-16. Warszawa
- Kopernik M.
2015 *O obrotach ciał niebieskich*, tłum. J. Baranowski. Warszawa
- De revolutionibus*: http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image%2Fxdjvu&sec=false&handler=djvu_html5&content_url=%2FContent%2F2000%2Fdirectory.djvu&p=5 (dostęp: 10.07.2019)
- Kraus P.
1986 *Jābir ibn Hayyān - Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Jābir et la science grecque*. Paris
- Lindberg D.C.
2001 *Recepcja optyki arabskiej na Zachodzie*, [w:] *Historia nauki arabskiej. 2. Nauki matematyczne i fizyka: 347-286*. Warszawa
- Sędziwój M.
1971 *Traktat o kamieniu filozoficznym*, R. Bugaj (przekład z łaciny, wstęp, komentarz). Warszawa <http://czytelnia.za.pl/34400.html>. (dostęp: 28.XI.2017).
- Murawiec W.
1989 *Hannibal Rosselli – profesor Akademii Krakowskiej i autor „Pymandra”*, Folia Historica Cracovia, nr 2 (18): 215-230. <http://czasopisma.upjg2.edu.pl/foliahistoriacracoviensia/article/viewFile/1370/1266> (dostęp: 10.07.2019)
- Pachniak K.
2010 *Nauka i kultura muzulmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*. Warszawa
- Rashed R., Morelon R.
2000 *Historia nauki arabskiej I: Astronomia teoretyczna i stosowana*. Warszawa
- 2001 *Historia nauki arabskiej II: Nauki matematyczne i fizyka*. Warszawa
- 2005 *Historia nauki arabskiej III: Technika, alchemia, nauki przyrodnicze, medycyna*. Warszawa
- Rosińska G.
1973 *L'École astronomique de Cracovie et la révolution Copernicienne*, [w:] red. Blanchard Albert, XXX^e semaine de synthèse. Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques. Paris
- 1974 *Nasir al-Din al-Tūsī i Ibn Shāṭir in Cracow?*, Isis, 65: 239-243.
- Saliba G. A.
1994 *History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*. New York
- 2007 *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Boston
- Savage-Smith E. (red.)
2004 *Magic and Divination in Early Islam*, Ashgate Publishing Company, Burlington szczególnie rozdziały 5 (The Decipherment of Arabic Talismans: 125-179); 8 (Islamic Geomancy and the Thirteenth-Century Divinatory Device: Another Look: 211-277); oraz 10 (The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society: 341-371)
- Shank M.
2017 *Regiomontanus and Astronomical Controversy in the Background of Copernicus*, [w:] red. Feldhay Rivka, Rager F. Jamil: *Before Copernicus. The Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century*. Toronto
- Snieżyńska-Stolot E.
1997 *Ikonografia znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w rękopisach Albumasara*. Kraków
- 1998 *Ikonografia znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w rękopisie monachijskim Abrahama ibn Ezry*. Kraków
- 2002 *Astrological Iconography in the Middle Ages. The Zodiacal Grades*, współ. i tłum. ang. J. Komorowska. Kraków
- 2003 *Astrological Iconography in the Middle Ages. The Decanal Planets*, współ. i tłum. ang. J. Komorowska. Kraków
- 2009 *Ikonografia znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w średniowieczu*. Kraków
- 2009a *Picatrix Latinus. Ikonografia planet i planet dekanicznych w rękopisie krakowskim*. Kraków
- 2015 *Zamek piękny na wzgórzach... Horoskopy – zapomniane źródło historyczne*. Kraków
- Stemaschuk A.
2001 *The School at Salerno: Origin of the European Medical University*, [w:] red. Whitelaw W.A. *Proceedings of the 10th Annual History of Medicine Days*: 63-89. Calgary
- Swerdlow N. M., Neugebauer O.
1984 *Mathematical Astronomy in Copernicus's De revolutionibus*, 2. New York
- Witelon
2000 *Witelon O naturze demonów, św. Anzelm z Canterbury, O upadku diabła*, tłum. B. Burliga, A. Szlakiewicz. Niebiańskie Sfery
- 1991 *Witelona Perspektywy*. Księga II i III, tłum. L. Bieganowski i inni, „Studia Copernicana”, Ossolineum. Wrocław
- 1994 *Witelona Perspektywy*. Księga IV, tłum. L. Bieganowski i inni, „Studia Copernicana”, Ossolineum. Wrocław
- 2003 *Witelona Perspektywy*. Księga V, VI i VII, tłum. A. Bielski, W. Wróblewski, „Studia Copernicana”, Wydawnictwo UMK. Toruń
- 2009 *Witelona Perspektywy*, Księga IX, tłum. A. Bielski, W. Wróblewski, „Studia Copernicana”, Wydawnictwo UMK. Toruń
- Witelona Perspektywy*, Księga X, tłum. A. Bielski
- Wróblewski W., Strobel A.
2015 *„Studia Copernicana”*. Toruń
- Zambelli P.
2007 *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden
- Zathey J.
1975 *Włoscy przyjaciele Filipa Kallimacha i Mikołaja Kopernika*, [w:] *Renesans. Sztuka i ideologia*, red. T. Jąroszewski: 128-130. Warszawa
- **Dariusz Andrzej Sikorski**
Ogólne wprowadzenie do problematyki renesansu karolińskiego
Contreni J. J.
1995 *Carolingian Renaissance: Education and Literary Culture*, [w:] *The New Cambridge Medieval History*, 2 c. 700-900, red. R. McKitterick: 709-757. Cambridge
- Guerreau-Jalabert A.
1980 *La Renaissance carolingienne: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales*, „Bibliothèque de l'École des Chartes”, 138: 5-35.
- Patzld E.
1925 *Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters*. Wien
- 1984 *Renaissance before the Renaissance: The Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, red. W. T. Treadgold. Stanford
- Trompf G. W.
1973 *The Concept of the Carolingian Renaissance*, „Journal of the History of Ideas”, 34: 3-26.
- W języku polskim literatura jest bardzo skromna**
Falkowski W.
2004 *Wielki Król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*. Warszawa



- McKitterick R.
2011 *Królestwo Karolingów. Władza – konflikty – kultura 751-987*, tłum. B. Hlebowicz, M. Wilk. Warszawa
- Riché P.
1995 *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa
- 1996 *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś. Warszawa
- Różne aspekty renesansu ujmują prace zbiorowe**
Berndt R. red.
1997 *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 1-2. Mainz
- McKitterick R. red.
1994 *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge (najbardziej reprezentatywny przegląd problematyki)
- 1995 *The New Cambridge Medieval History*, 2: c. 700-c. 900. Cambridge
- 1997 *Karl der Grosse und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa*, 1-2. Turnhout
- Stiegemann C., Wemhoff M. red.
1999 *799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn*, 1-3. Mainz
- Wpływ tradycji antycznej**
Innes M.
1997 *The Classical Tradition in The Carolingian Renaissance: Ninth-Century Encounters with Suetonius*, „International Journal of the Classical Tradition” 3:3: 265-283.
- Nees L.
1989 *A Tainted Mantle: Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court*. Philadelphia
- Rola Biblii, Kościoła oraz egzegezy biblijnej w idei renesansu**
McKitterick R.
1977 *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*. Oxford
- Ladner G.B.
1983 *Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance*, red. G.B. Ladner, „Images and Ideas in the Middle Ages, Selected Studies in History and Art” 2: 559-93. Roma
- 2012-2013 *The New Cambridge History of the Bible*, 1-2. Cambridge
- Biografia najwybitniejszego przedstawiciela renesansu Alkuina z Yorku**
Bullough D.A.
2004 *Alcuin: Achievement and Reputation*. Leiden (książka wybitna, tamie wiele mitów historiograficznych)
- O zmianach w łacinie**
Banniard M.
1992 *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*. Paris
- Berschin W.
2012 *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*. Heidelberg
- Law V.
1997 *Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages*. London-New York
- Sidwell K.
1996 *Reading Medieval Latin*. Cambridge
- Wright R.
1982 *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Liverpool
- **Agnieszka Kijewska**
Eriugena
2009 *Periphyseon*. Księga pierwsza, tłum. A. Kijewska. Kęty
- 2010 *Homilia do Prologu Ewangelii Jana*, [w:] *Komentarz do Ewangelii Jana (z homilii)*, tłum. A. Kijewska. Warszawa
- 2012 *Periphyseon*. Księga czwarta, tłum. A. Kijewska. Kęty
- 2018 *O predestynacji*, tłum. A. Kijewska, [w:] *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka, a hipoteza teistyczna. Wybór tekstów*, red. A. Stefańczyk: 121-224. Lublin
- Kijewska A.
1994 *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*. Lublin
- 1999 *Księga Pisma i Księga Natury: Heksaemeron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*. Lublin
- 2005 *Eriugena*. Warszawa
- Strzelczyk J.
1987 *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*. Warszawa
- **Hanna Kóčka-Krenz**
Althoff G.
2000 *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*. Stuttgart
- Antowska-Gorącznaik O., Sikorski A.
2012 *Amfora z zespołu pałacowo-sakralnego na Ostrowie Tumskim w Poznaniu*, [w:] *Z najdawniejszych dziejów. Gregorzowi Domańskiemu na pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. A. Jaszewska: 321-327. Zielona Góra
- Beumann H.
1987 *Die Ottonen*. Stuttgart
- Binding G.
1996 *Deutsche Königspfalzen. Von Karl dem Großen bis Friedrich II (765-1240)*. Darmstadt
- Bukowska A.
2013 *Najstarsza katedra w Poznaniu. Problem formy i jej genezy w kontekście architektury około roku 1000*. Kraków
- Cramer J., Breittling S.
2002 *Die Stiftskirche in Walbeck*, [w:] *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, red. K.G. Beuckers, J. Cramer, M. Imhof: 273-278. Petersberg
- Dannheimer H.
1995 *Thorhalle auf Frauenchiemsee*. Regensburg
- Das Reich der Salier*
1992 *Das Reich der Salier 1024-1125. Katalog zur Ausstellung des Landes Rheinland-Pfalz*. Sigmaringen
- Dębska I., Dębski A., Sikora M.
2008 *Wczesnośredniowieczna pieczęć ołowiana odkryta na poznańskim Ostrowie Tumskim*, [w:] *Poznań we wczesnym średniowieczu*, VI, red. H. Kóčka-Krenz: 99-110. Poznań
- Dębski A., Marciński I.
2005 *Średniowieczny tłok pieczętny odkryty na stanowisku Poznań-Ostrów Tumski 9/10*, [w:] *Poznań we wczesnym średniowieczu*, V, red. H. Kóčka-Krenz: 161-168. Poznań
- Eickhoff E.
1996 *Theophanu und der König: Otto III. und seine Welt*. Stuttgart
- Elbern V.H.
1973 *Das Beinäkstchen im Essener Münsterschatz*, „Aachener Kunstblätter des Museumsvereins”, 44: 87-100
- Gabriel I.
1991 *Christentum und Heidentum*, [w:] *Starigard/Oldenburg. Ein slawischer Herrscherstz des frühen Mittelalters in Ostholstein*, red. M. Müller-Wille: 279-297. Neumünster
- Jakobs D.
2000 *Sankt Georg in Reichenau-Oberzell. Der Bau und seine Ausstattung*, cz. 1. Stuttgart
- Jasiński K.
2004 *Rodowód pierwszych Piastów*. Poznań
- 2004 *Genealogia Piastów wielkopolskich. Potomstwo Władysława Odanica*, „Kronika Miasta Poznania” 63/2: 34-66.
- 1963 *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*. Wrocław–Warszawa–Kraków

- Kara M.
2009 *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*. Poznań
- Kóčka-Krenz H.
2001 *Archeologiczne świadectwa o początkach szkolnictwa w Poznaniu*, „Kronika Miasta Poznania” z. 4: 7-13.
- 2003 *Relikwiarze z Ostrowa Tumskiego w Poznaniu*, [w:] *Res et Fontes*, red. T. Galiński i E. Wilgocki: 211-221. Szczecin
- 2004 *Wyposażenie palatium w Europie Środkowej*, „Archaeologia Historica Polona”, 14: 11-27.
- 2005 *Kostki mozaikowe z Ostrowa Tumskiego w Poznaniu*, „Archaeologia Historica Polona”, 15/2: 187-200.
- 2006 *Pracownia złotnicza na poznańskim grodzie*, [w:] *Świat Słowian wczesnego Średniowiecza*, red. M. Dworaczyk, A.B. Kowalska, S. Możdżoch i M. Rębkowski: 257-272. Szczecin–Wrocław
- 2008 *Antyczna gemma z Ostrowa Tumskiego w Poznaniu*, [w:] *Wielkopolska w dziejach. Archeologia o regionie*, red. H. Machajewski: 231-236. Poznań
- 2010 *Palatia wczesnopiastowskie*, [w:] *Średniowiecze w rozjaśnieniu*, red. K. Skupieński: 119-132. Warszawa
- 2012 *Na wyspie Ostrów, przy której dzisiaj jest Poznań....* Poznań
- 2015 *Poznań – od grodu do miasta*, „Archeologia Historica Polona”, 23: 121-138.
- 2015 *Poznań w czasach panowania pierwszych Piastów*, [w:] *Ziemia, człowiek, sztuka*, red. U. Mazurczak: 71-98. Lublin
- 2016 *Najstarsze kościoły poznańskiego grodu*, [w:] *Kościoły w dobie chrystianizacji*, red. M. Rębkowski: 117-135. Szczecin
- 2016 *Palatium poznańskie na tle wczesnośredniowiecznych zespołów rezjdencyjnych*, [w:] *Archeologiczne tajemnice palatium i katedry poznańskiego Ostrowa*, red. M. Przybył: 21-46. Poznań
- 2006 *Pochówki królewskie w katedrze poznańskiej*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski”, 2: 39-55.
- Kóčka-Krenz H., Sachanbiński M., Skoczyła J., Girulski R.
2014 *Gemstones from the ducal part of the fortified settlement of Poznań (10th/11th century) in the light of geological studies and micro-Raman spectroscopy*, „Slavia Antiqua”, 55: 145-169.
- Kurnatowska Z.
1994 *Rola grodów wczesnopiastowskich w organizacji osadnictwa i państwa polskiego*, [w:] *Historia prawa historyka kultury. Liber Memorialis Vitaldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagińska, H. Olszewski: 63-74. Poznań
- 2000 *Wczesnopiastowskie grody centralne. Podobieństwa i różnice*, [w:] *Gniezno i Poznań w państwie pierwszych Piastów*, red. A. Wójtowicz: 9-31. Poznań
- 2002 *Początki Polski*. Poznań
- Kurnatowska Z., Kara M.
2004 *Początki architektury sakralnej na grodzie poznańskim w świetle nowych ustaleń*, [w:] *Początki architektury monumentalnej w Polsce*, red. T. Janiak, D. Stryniak: 47-70. Gniezno
- Kürbis B.
1988 *Kultura wczesnego Poznania: twórcy, opiekunowie, uczestnicy*, [w:] *Dzieje Poznania*, red. J. Topolski, I: 101-133. Warszawa–Poznań
- Lazarev V.N.
1973 *Drevnerusskie mozaiki i freski XI-XV vv*. Moskwa
- Leopold G., Schubert E.
1984 *Der Dom zu Halberstadt bis zum gotischen Neubau*. Berlin
- Maślankiewicz K.
1983 *Kamienie szlachetne*. Warszawa
- Michałowska T.
2011 *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*. Warszawa
- Metz W.
1966 *Die Königshöfe der Brevium Exempla*, [w:] *Deutsches Archiv* 22: 598-617, rozdz. 32. seria wydawnicza Możdżoch S.
- 1999 *Miejsca centralne Polski wczesnopiastowskiej. Organizacja przestrzeni we wczesnym średniowieczu jako źródło poznania systemu społeczno-gospodarczego*, [w:] *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. S. Możdżoch: 20-51. Wrocław
- Nowicka M.
1977 *Mozaika*, [w:] *Kultura materialna starożytnej Grecji*, red. K. Majewski, II: 695-727. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk
- Ornamenta Ecclesiae*.
1985 *Ornamenta Ecclesiae. Kunst Und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle*. Köln
- Schulze H.K.
1991 *Hegemoniales Kaisertum – Ottonen und Salier*, Das Reich und die Deutschen 3. Berlin
- Skiński S.
2001 *Katedra poznańska*. Poznań
- Skoczyła J.
2014 *Gipsowe zaprawy murarskie w początkach państwa polskiego*, „Slavia Antiqua” 55: 171-178.
- Skubiszewski P.
1973 *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*. Warszawa
- 1978 *Tzw. Kielich św. Wojciecha – pamiątka Zjazdu Gnieźnieńskiego*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S.K. Kulczyński: 521-536. Warszawa
- 2001 *Katedra w Polsce około roku 1000*, [w:] *Polska na przełomie I i II tysiąclecia*, red. S. Skiński: 139-196. Poznań
- 2001 *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*. Lublin
- Streich G.
1984 *Burg und Kirche während des deutschen Mittelalters. Untersuchungen zur Sakraltopographie von Pfalzen, Burgen und Herrensitzen*, cz. 1: *Pfalz- und Burgkapellen bis zur staufischen Zeit*. Sigmaringen
- Vorromanische Kirchenbauten*.
1966 *Vorromanische Kirchenbauten Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen*, opr. F. Oswald, L. Schaefer, H. R. Sennhauser. München
- 1991 *Vorromanische Kirchenbauten Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen*. Nachtragsband, opr. W. Jacobsen, L. Schaefer, H.R. Sennhauser oraz M. Exner, J. Mertens, H. Stvepker. München
- Wenzel J.
2008 *Ceramika grafitowa z Ostrowa Tumskiego w Poznaniu*, [w:] *Poznań we wczesnym średniowieczu*, VI, red. H. Kóčka-Krenz: 139-178. Poznań
- **Maciej Przybył**
Ginter T.
2001 *Wątki hagiograficzne świętego Wojciecha w ikonografii Drzwi Gnieźnieńskich*, „Kwartalnik Historyczny” 108/4: 17-45.
- 2008 *Działalność fundacyjna księcia Mieszka III Starego*. Kraków
- Hlebionek M.
2010 *Bolesław Pobożny i Wielkopolska jego czasów*. Kraków
- Jasiński K.
1975 *Powiązania genealogiczne Piastów (Małżeństwa piastowskie)*, [w:] *Piastowie w dziejach Polski*, red. R. Heck: 135-148. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk
- 1992 *Rodowód pierwszych Piastów*. Warszawa–Wrocław
- 1995 *Genealogia Piastów wielkopolskich. Potomstwo Władysława Odanica*, „Kronika Miasta Poznania” 63/2: 34-66.



- Jurek T.
2018 *Biskupstwo poznańskie w wiekach średnich*. Poznań
Karlowska-Kamzowa A., Witkowski J.
1997 Fundacje artystyczne Piastów wielkopolskich, [w:] *Przemysł II. Odnowienie Królestwa Polskiego*, red. J. Krzyżaniakowa: 281-297. Poznań
- Kłoczowski J.
1998 *Młodsza Europa*. Warszawa
Kronika wielkopolska
1965 *Kronika wielkopolska*, tłum. K. Abgarowicz. Warszawa
Krzyżaniakowa J.
1969 Rozwój kultury w XII-XV w., [w:] *Dzieje Wielkopolski*, red. J. Topolski: 328-370. Poznań
1975 Rola kulturalna Piastów w Wielkopolsce, [w:] *Piastowie w dziejach Polski*, red. R. Heck: 167-195. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk
- Kürbis B.
1959 *Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII-XIV wieku*. Warszawa
Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek)
1992 *Kronika polska*, tłum. i oprac. B. Kürbis. Wrocław–Warszawa–Kraków
- Morelowski M.
1956 Drzwi gnieźnieńskie, ich związki ze sztuką obcą a problem rodzimości, [w:] *Drzwi Gnieźnieńskie*, 1, red. M. Walicki: 42-100. Wrocław
- Nowacki B.
1995 *Przemysł II*. Poznań
2003 *Przemysł I*. Poznań
- Pelczar S.
2013 *Władysław Odonic. Książę wielkopolski, wygnaniec i protektor Kościoła (ok. 1193-1239)*. Kraków
- Przybył M.
1998 *Władysław Łaskonogi*. Poznań
2002 *Mieszko III Stary*. Poznań
2009 „Stare i nowe” w systemie władzy książęcej Mieszka III, [w:] *Stare i nowe w średniowieczu. Między innowacją a tradycją, spotkania bytomskie*, VI, red. S. Możdżich. Wrocław: 51-69
- 2018a Kontekst polityczny zjazdu w Kruszycy w 1148 roku, [w:] *Od Popiela do Kazimierza Wielkiego. Księga dedykowana Wojciechowi Dzieduszyckiemu*, red. M. Brzostowicz, T. Kasprzowicz, M. Przybył, J. Wrzesiński: 93-101. Poznań
- 2018b Poznań w czasach Mieszka III Starego, [w:] *Blask Christianitatis*, red. A. Stempin: 73-81. Poznań
- Roczniki wielkopolskie
1995 *Roczniki wielkopolskie*, „Kronika Miasta Poznania” 63/2: 67-122.
- Skubiszewski P.
1963 *Patena kaliska*, „Rocznik Historii Sztuki” 3: 158-213.
- Sawicki J.
2014 *Średniowieczne świeckie odznaki w Polsce na tle europejskim*. Wrocław
- Sawicki T.
2018 Pracownia ceramiki architektonicznej z końca XII w., [w:] *Gniezno. Wczesnośredniowieczny zespół grodowy*, red. T. Sawicki, M. Bis: 301-319. Warszawa
- Skibiński Sz.
2001 *Katedra poznańska*. Poznań
- Smolka S.
1881 *Mieszko Stary i jego wiek*, (1959 - reprint). Warszawa
- Soroka E.
1990 Romańskie płytki ceramiczne z Gniezna, [w:] *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, III, Warszawa–Poznań
- Sztuka polska
1971 *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, 1: cz. 1-2, red. M. Walicki: 279-280. Warszawa
- Świechowski Z.
1990 *Sztuka romańska w Polsce*. Wiesiołowski J.
1995 *Przemysł-Lancelot, czyli strażnica radości nad Wartą*, „Kronika Miasta Poznania” 63/2: 123-135.
2005 Kultura literacka, szkolna i dworska trzynastowiecznego Poznania, [w:] *Civitas posnaniensis. Studia z dziejów średniowiecznego Poznania*, red. Z. Kurnatowska, T. Jurek: 193-206. Poznań
- 2006 Repertuar Jurzyka, jokulatora księcia Władysława Odonic, [w:] *Wielkopolska – Polska – Europa. Studia dedykowane pamięci Alicji Karłowskiej-Kamzowej*: 59-67. Poznań
- Witkowski K.
2012 *Władysław Odonic. Książę wielkopolski (ok. 1190-1239)*. Kraków
- Wozniński A.
1991 Patena tzw. kaliska, [w:] *Cystersi w średniowiecznej Polsce, kultura i sztuka*. Katalog wystawy: 142-143. Warszawa–Poznań
- **Katarzyna Stępień**
Bartyzel J.
2002 *Demokracja*. Radom
2004 *Polska doktryna ustrojowa*, „Cywilizacja” nr 8: 76-92.
Davies J.K.
2003 *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński. Warszawa
Gościński W.
2000 *O senatorze doskonałym księgi dwie, w których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność państwa*, tłum. T. Bieńkowski, oprac. i wstęp M. Korolko. Kraków
- Jan Paweł II
1996 Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku 5 października 1995 roku, pkt 6, „Człowiek w Kulturze” nr 8: 7-21.
2005 Sollicitudo rei socialis, nr 38, [w:] *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*. Wybór tekstów, wyboru dokonała i przedmową opatrzyła A. Rynio: 23. Lublin
- Jedynak B.
1996 *Obyczaje domu polskiego w czasach niewoli 1795-1918*. Lublin
- Kelly J.M.
2006 *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves i in: 26-38. Kraków
- Kiereś H.
2007 *Człowiek i cywilizacja*. Lublin
- Krąpiec M.A.
2004 *Rozważanie o narodzie*. Lublin
- Kupiszewski H.
1988 *Prawo rzymskie a współczesność*. Warszawa
- Longchamps de Bérier F.
2017 *Powtórka z Rzymu*. Bielsko-Biała–Kraków
Polska jest jedna.
2009 *Polska jest jedna. Pokoleniem naszych przodków w hołdzie...*, wybór i oprac. A. Dąbska, G. Płoszajski, Niepokalanów „Presje” (2007) nr 10-11: 18.
- Rynio A.
2011 Solidarność społeczna w ujęciu Jana Pawła II, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, 2: 582-587.
- Skrzydłowski P.
2018 Cywilizacyjne podstawy niepodległości Polski. Uwagi nie tylko filozoficzne, [w:] *Państwo – Kościół – Naród*, red. S. Kowalik: 103-127. Tarnowskie Góry
- Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II
2005 *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*. Wybór tekstów, wyboru dokonała i przedmową opatrzyła A. Rynio. Lublin
- Sójka-Zielińska K.
1981 *Historia prawa*. Warszawa
- Stępień K.
2004 Isonomia, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, 5: 151-152. Lublin
2018 *Wierność ideom*, „Cywilizacja” 67: 32-42.
- Wielgus S.
1996 *Polska średniowieczna doktryna „Ius gentium”*. Lublin
2011 *Polska szkoła prawa narodów*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, 2: 399-400.
- **Andrzej Maryniarczyk**
Arystoteles
2017 *Metafizyka*, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Zeleznika. Lublin
- Darwinizm...
2010 *Darwinizm a wiedza współczesna*. Warszawa–Lwów
- Jan Paweł II
1994 *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*. Lublin
1998 *Encyklika Fides et ratio*. Rzym
- Koneczny F.
1935 *O wielości cywilizacji*. Kraków
- Krąpiec M.A.
2009 Chrześcijaństwo, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, 10, red. A. Maryniarczyk. Lublin
- Leon XIII
1879 Encyklika Aeteni Patris, [w:] *Acta Leonis XIII*. I, tłum. K. Pawłowski
- Lisicki P.
2017 *Luter. Ciemna strona rewolucji*. Warszawa
- Platon
2009 *Państwo*, tłum. W. Witwicki. Kęty
- Ratzinger J.
1994 *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, tłum. Z. Włodkowska. Kraków
- Ramirez S.
2016 *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak. Warszawa
- Skrzydłowski P.
2001 Cywilizacja, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t 2, red. A. Maryniarczyk. Lublin
2004 Koneczny Feliks, Karol, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, 5, red. A. Maryniarczyk: 779-780. Lublin
- Stockhausen A.
2019 *Zródła destrukcji Europy i Kościoła*. „Nasz Dziennik”, (30 kwiecień-1 maja 2019): 16-17.
- Tomasz z Akwinu
2003 *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami* 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega. Poznań
- **Paweł Bleja**
Arjakovsky A. (red.)
2019 *Historia świadomości europejskiej*. Kraków
- Banaszak M.
1986-87 *Historia Kościoła Katolickiego*, 1, 2. Warszawa
- Bezat P.
2004 *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*. Krzeszowice
- Brague R.
2001 Europa i barbarzyństwo, [w:] *Nowa jedność? Rozważania filozoficzne*, red. A. Przyłębski, L. Romani. A. Speer. Poznań
2001 Zezowata Europa, [w:] *Nowa jedność? Rozważania filozoficzne*, red. A. Przyłębski, L. Romani. A. Speer. Poznań
- 2012 *Europa droga rzymska*. Warszawa
- Dakowski M.
http://www.dakowski.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=49 (dostęp: 07.07.2019)
- Hitti P.K.
1969 *Dzieje Arabów*. Warszawa
- Huntington S.P.
2001 *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa
- Kijewska A. (red.)
2012 *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*. Kraków
- Koneczny F.
brak daty *O cywilizację łacińską*. Krzeszowice
2011 *Etyki a cywilizacje*. Krzeszowice
2015 *O wielości cywilizacji*. Warszawa
- Manteuffel T.
1990 *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa
- Powszechna encyklopedia filozofii
2000-09 *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk. Lublin
- Wolski J. (red.)
1986 *Atlas historyczny świata*. Warszawa-Wrocław
- Viglas K.
2010 *Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia*. „Peitho. Examina Antiqua” red. M. Wesoły. Poznań