

# Miejsce korespondencji w humanistycznym projekcie filozoficznym na przykładzie listów Justusa Lipsjusza do Polaków i Hiszpanów — I<sup>1</sup>

Małgorzata WOJTYNIAK

Uniwersytet Warszawski  
wojtyniak@gmail.com

Recibido: Diciembre de 2008

Aceptado: Enero de 2009

## Streszczenie

Praca jest analizą późnorenansowej korespondencji humanistycznej naczelnego reprezentanta neostoicyzmu, Justusa Lipsjusza, w kontekście jego projektu filozoficznego. Bada jak podstawowe pojęcia neostoicyzmu i obowiązującej w XVI w. teorii epistolografii realizują się, zgodnie z ideałem humanistycznym, w korespondencji jednego z najważniejszych przedstawicieli ówczesnej *république des lettres*.

**Słowa kluczowe:** epistolografia renesansowa, neostoicyzm, Justus Lipsius

## Resumen

*El lugar de la epistolografía en el proyecto filosófico humanista: el ejemplo de la correspondencia de Justo Lipsio con polacos y españoles — I y II*

El trabajo analiza la correspondencia humanista de Justo Lipsio, el máximo representante del neostoicismo renacentista, en el contexto de su proyecto filosófico. Investiga cómo las nociones fundamentales del neostoicismo y de la teoría epistolar del siglo XVI se ponen en práctica—de acuerdo con el ideal humanista—en la correspondencia de uno de los representantes más significativos de la *république des lettres* de la época.

**Palabras clave:** epistolografía renacentista, neostoicismo, Justo Lipsio

## Abstract

*The place of epistolography in the humanist philosophical project: the example of Justus Lipsius' correspondence with Poles and Spaniards — I and II.*

This work analyses the humanist correspondence of Justus Lipsius, the highest representative of Renaissance neo-stoicism, within the context of his philosophical project. It investigates how the fundamental notions of neo-stoicism and of sixteenth-century epistolar theory are carried out — according to the humanist ideal — in the correspondence of one of the most relevant representatives of the *république des lettres* of those times.

**Key words:** Renaissance epistolography, neo-stoicism, Justus Lipsius

**SUMARIO:** 1. Wstęp; 2. *Proteus Lipsius* — skomplikowana biografia intelektualna; 3. Renesansowa teoria listu; 4. Bibliografía

---

<sup>1</sup> Artykuł jest częścią pracy magisterskiej z historii filozofii, która opublikowana zostanie w dwóch częściach w kolejnych numerach czasopisma.

Este trabajo está dedicado a José García Roca y Neus Marín Garrigós, mis primeros y más maravillosos guías por el mundo hispánico.

## 1. Wstęp

Niniejsza praca podejmuje analizę miejsca późnorennesansowej korespondencji Justusa Lipsjusza w jego projekcie filozoficznym. Punktem wyjścia jest milcząca przesłanka, że humanistyczna korespondencja jest nie tylko zapisem zdarzeń i materialnym wyrazem pewnych idei epoki (w terminach historycznych źródłem bezpośrednim), ale także — stając się jednym z najbardziej uprzywilejowanych (oprócz np. dialogu czy autobiografii) gatunków tego okresu — jest nieodłącznym elementem humanistycznego programu. Lektura listów niderlandzkiego filozofa, którą zaproponuję w pracy, będzie zatem dwupoziomowa — analiza zawartości (z konieczności łącząca warsztat filologa i historyka filozofii z wiedzą historyczną) i jej ideowa interpretacja (listy jako praktyczna wykładnia głoszonych idei filozoficznych), oraz poddanie pod refleksję fenomenu renesansowego listu jako takiego, niezależnie od swojej treści obciążonego semiotycznie. Tak ujęty temat nie był do tej pory dogłębnie studiowany, nie ma żadnej monografii ani artykułu, który podejmowałby interesującą mnie tematykę.

Materiałem źródłowym, przyjętym dość arbitralnie, jest korespondencja Lipsjusza z Hiszpanami i Polakami. Trzeba zaznaczyć, że wybór ten jest arbitralny. Przede wszystkim, ze względu na obfitość potencjalnego materiału, należało ograniczyć ilość branych pod rozwagę listów. Inwentarze podają liczbę ponad 4300 listów do 700 korespondentów. Adresatami w większości są wiodące figury życia intelektualnego (a więc również i politycznego) Europy, zatem właściwe zrozumienie poszczególnych listów każdorazowo wymagałoby komentarza biograficznego, uniemożliwiając niniejszą analizę, która ma na celu jedynie wyznaczenie pewnej linii interpretacyjnej, a nie wnikliwą lekturą korpusu tekstów lipsjuszowych. Tak więc kwestią otwartą pozostawał jedynie dobór materiału. Korespondencję „hiszpańską” znałam już wcześniej, gdyż zbierałam materiały dotyczące literackiej recepcji Lipsjusza w kraju Cervantesa. Istnieje w dodatku druk zwarty, będący edycją korespondencji z Hiszpanami i tę właśnie publikację tutaj wykorzystuję<sup>2</sup>. Wtórnie niejako wobec niej zainteresowałam się listami do Polaków, a raczej podjęłam próbę ustalenia, czy takowe istnieją. Dobór ten, będąc zatem jednostronną decyzją autorki, respektuje jednak zasadę *diversitas* — opierając się na wybranych tekstach jednego korpusu, zapewnia różnorodność materiału. Pierwsza lektura pozwala powiedzieć, że treściowo i duchowo listy są tak odległe, jak Polska od Hiszpanii. Niezależnie od podejmowanych w nich kwestii, zawsze widać tę podstawową różnicę — Lipsjusz jest poddany Filipa II, zatem Imperium Habsburgów jest mu z wielu względów bliskie, choć w ambiwalentny sposób. Polska natomiast jest „odległym krajem”, do którego „droga daleka”. Że dystans ten jest w pewnym stopniu jednak kulturowy i psychologiczny okaże się w dalszym ciągu analizy.

Z różnych wariantów *dispositio* wybrałam model klasyczny, a więc pierwsza część jest prezentacją życia i dzieła Lipsjusza (omawiam tu także i tłumaczę kluczowe pojęcia *contubernium* i *amicitia* oraz konfesyjne perturbacje scholara i to, jak się sam do nich odnosił, kreując swoją literacką autobiografię), druga wprowadza

<sup>2</sup> RAMÍREZ (1966)

elementy teorii listu, by przygotować podstawy właściwej analizie lipsjuszowej korespondencji — część trzecia. Części druga i trzecia nie są jednak odnośnie „teoria” i „praktyka”. Jak już wspominałam w renesansie list jest gatunkiem znaczącym, obciążonym treścią niezależnie od zawartości na poziomie słów i zdań. Jest elementem pewnej filozofii, a pisanie listu jako takie jest czynnością humanistyczną. Gdyby nie drugi człon tematu niniejszej pracy, wskazujący na materiał egzemplifikacyjny, analiza mogłaby zakończyć się na tej części. Można paradoksalnie zaryzykować stwierdzenie, że „miejsce korespondencji w humanistycznym projekcie filozoficznym” jak i rolę tej korespondencji można wskazać nie odwołując się do treści żadnego konkretnego listu, a jedynie zestawiając pewien ogólny ideał humanistyczny z renesansową teorią listu.

## 2. *Proteus Lipsius* — skomplikowana biografia intelektualna

Życiorys Justusa Lipsjusza — gdyby chcieć go w tym miejscu dokładnie przedstawić — byłby pasjonującym wprowadzeniem do epoki, w której nas sytuuje. Druga połowa wieku XVI i początki XVII znane są w historiografii jako tak zwany „późny renesans” czy „humanizm krytyczny”. Jest to moment dziejowy, w którym ideały renesansu załamują się w świetle rzeczywistych wydarzeń — reformacji, wojen religijnych, odkryć naukowych, a także pracy samym filologów, którzy odkrywają utopijne oblicze ideału przywrócenia starożytności współczesnym. Lipsjusz, w opinii niektórych jest ostatnim filologiem, który podejmuje tę próbę w systematyczny sposób — przez tłumaczenia, wydania krytyczne i popularyzatorskie (jak np. *De constantia*), ale także swoje studia nad historią i kulturą antyczną, zawsze nakierowane na wskazanie doraźnych nauk z nich płynących.

Przychodzi na świat w roku 1547, w katolickiej rodzinie zwolenników Filipa II. Początkowo uczył się w Brukseli, a później w jezuickim kolegium w Kolonii (1559-1564), by następnie rozpocząć studia na nowoczesnym uniwersytecie w Louvain. Odbywa podróż do Rzymu (1568-1570), gdzie zgłębia skarby Biblioteki Watykańskiej, przebywa w Wiedniu poznając członków humanistycznego koła na dworze cesarza Maksymiliana, a w październiku 1572 przenosi się do Jeny, by tam wykładać na luteranśkim uniwersytecie. W 1578 przenosi się z kolei na kalwiński uniwersytet w Lejdzie; o lejdeńskim okresie swojego życia będzie mówił jako o najbardziej produktywnym. Rzeczywiście tu powstają dwa najsłynniejsze jego dzieła *De constantia in publicis malis* i *Politicorum sive Civilis doctrinae libri sex*. Na skutek kontrowersji powstałych wokół *Polityk*, w roku 1591 opuszcza Lejdę i udaje się do Niderlandów. By powrócić na uniwersytet lowański ponownie przyjmuje katolicyzm, przy którym pozostanie do śmierci. W ostatnim etapie swojego życia oddawał się tej samej pasji filologicznej i klasycznej, której najwybitniejszymi owocami są wydania dzieł Tacyta (1574) i Seneki (1605).

Lipsjusz jako profesor klasyki chciał być wychowawcą młodzieży i jako *magister vitae* przygotowywać nowe elity intelektualne, ucząc, że ostateczny cel studiów nad starożytnością nie jest *stricte* naukowy, lecz praktyczny; historia Rzymu miała być źródłem zrozumienia teraźniejszości i inspiracją w podejmowaniu działań z zakresu etyki i polityki. Opublikował liczne studia szczegółowe z zakresu historii Rzymu,

które należy interpretować w ich kontekście ideowym — stanowią część programu przywrócenia starożytności czasom mu współczesnym.

### *De constantia*

Sławę europejską przynosi Lipsjuszowi dzieło *De constantia*, która jest w pewnej mierze humanistycznym manifestem odnalezienia w filozofii Seneki nie tylko pociechy, ale i rozwiązania palących politycznych problemów i zagrożeń. Zarówno jednak *De constantia* jak i *Politica* są książkami dość specyficznymi jeśli chodzi o budowę. Są one splotem cytatów i kryptocytatów, które praktycznie całkowicie wypełniają oba dzieła. Stąd w dzisiejszych czasach tę specyficzną oryginalność określamy wyrażeniem „styl mozaikowy”. Choć zbudowane niemal wyłącznie z cudzych słów, *opera lipsiana* są dziełem konsekwentnym i — mimo heterogeniczności źródeł — przejrzystym w wymowie. Mają one bowiem uzgodnić filozofię stoicką z chrześcijaństwem i wyłożyć jej praktyczne zastosowania. „Stalość umysłu” jest jedynym remedium na otaczający chaos, ale — i to ważne — nie jest ona w żadnym wypadku formą eskapizmu, wycofania się z aktywnego przeciwstawiania się naocznemu rozpadowi świata:

Lipsius' *De constantia* expounded the new humanist creed of Neostoicism, which should be understood as a direct response to the chaos, danger and instability consequent on the religious wars ravaging Northern Europe. It amounted to the intelligent individual's survival guide in a hostile political environment but it did not, as we may assume, preach Stoic withdrawal (according to Lipsius 'the true Stoicks never professed such doctrine'). On the contrary it promoted 'constancy' as a justification for civic and political action.<sup>3</sup>

Dzieło zawiera pewne odniesienia autobiograficzne, ale płynnie łączą się one z kreacją literacką. Traktat o stoickiej cnotcie stałości napisany jest w formie dialogu między uciekającym z opętanych wojną Niderlandów Lipsjuszem, a przyjmującym go gościnnie w swoim domu Langiuszem. W drugiej połowie XVII wieku Hiszpania prowadziła wyniszczające wojny o utrzymanie dominacji w Niderlandach, łącząc je jednocześnie z bieżącą krwawą polityką dominacji. Najbardziej zniechęconym namiestnikiem tych terenów z ramienia Hiszpanii był Książę Alba (duque de Alba), którego haniebna działalność pacyfikacyjna trwale wpisała się w świadomość narodową tych terenów tak, iż „czarna legenda” do dziś znajduje odbicie we frazeologii języka niderlandzkiego. Były to więc czasy z jednej strony wojny domowej, a z drugiej Europy pochłoniętej wojnami religijnymi. Dla uczonego jakim był Lipsjusz te nieszczęścia międzynarodowe miały też wymiar osobisty, pragmatyczny — utrudniały umiłowaną pracę pedagogiczną oraz filologiczno-edytorską. Kolejne przeprowadzki świadczą o poszukiwaniu „spokojnego portu”, w którym mógłby osiąść. W roku 1571, po powrocie do Louvain z trzyletniej wyprawy do Biblioteki Watykańskiej, Lipsjusz decyduje się opuścić ogarnięte konfliktem tereny. Po drodze, w Liege, odwiedza swojego przyjaciela Carolusa Langiusa (Charles de Lange), który w *De constantia* staje się jego mistrzem i przewodnikiem na drodze ku cnotce.

Dzieło otwiera właśnie „utyskowanie niejaki o zamieszaniu niderlandzkim” młodzieńca, który uciekając szuka wolnego od wojen i turbacji schronienia:

<sup>3</sup> HEALY (2004): 339.

O pokój mi idzie i o odpoczynek. Przeszkadzają mi trąby i chrzęst zbrojenny, a z ogrodów i folwarków częsty hajduk i landsknecht do miasta zagania. A tak postanowiłem, Langi, opuściwszy tę zamąconą i nieszczęsną niderlandzką ziemię (niech mi anioł ojczyzny odpuści!), ziemię za ziemię odmienić i tam się udać, gdzie bych ani o sprawach, ani o nazwisku tych Pelopidów słychał.<sup>4</sup>

Skarga ta otwiera wielkie możliwości retoryczne dla drugiego rozmówcy i tak zaczyna się wykład starca Langiusza o stałości wobec przeciwności, zaufaniu do Opatrzności i innych cnotach, które powinien wykształcić w sobie młodzieniec:

O nędzny młodzieńcze, co to za pieszczota albo co za umysł twój, iż zdrowia w uciekaniu szukasz?! Zeznam, że twoja ojczyzna pała, ale która część Europy wolna od tego? Prawdziwie się to dziś dzieje, co Aristophanes pisze:

*Pan Bóg, który gromami włada wysokimi,*

*Wszystkie rzeczy wysokie pomieszał z spodniemi.*

A tak nie ojczyznę, Lipsi, masz opuścić, ale afekty, a umysł tak ma być zmocniony i wyprawiony, żebyśmy mogli mieć odpoczynienie w trwogach, a pokój w pośrodku zbroj.<sup>5</sup>

Dalej wprowadza stoickie rozróżnienie między rozumem (ten łączy z duszą) i mniemaniem, które jest źródłem wszelkiego fałszu i błędów w ocenie rzeczywistości (a więc w dualistycznym podziale znanym z Platona, z konieczności związane jest ono z ciałem), by *virtus* powiązać z rozumem:

A zowią tu Stałość, że jest prawa i nieporszona moc umysłu, który się nie wynasza z powierzchownych albo przypadkowych rzeczy, ani upada. Nazwałem mocą i rozumem siłę przyrodzoną umysłowi, która jest nie z *Mniemania*, ale z *Rozsądku* i prawego *Rozumu*.

Ale prawdziwa matka stałości jest cierpliwość i pokora umysłu, i opisuję ją, że jest: dobrowolnie i bez utyskiwania wytrwale rzeczy, którekolwiek na człowieka zinać przychodzą albo przypadają.

*De constantia* nie jest systematycznym wykładem filozofii neostoickiej, jakiego dokona Lipsjusz w *Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres*, ale próba stworzenia dzieła przystępnego, księgi życiowej mądrości, opartej na stoickim przekonaniu, że tego, kto posiadał cnotę nie można zwieźć „Ni nadzieją, ni strachem” — *nec spes nec metu*. Ale, co ważniejsze, wpisuje się idealnie we wspomniany już plan przywrócenia mądrości starożytnej współczesnym, a sposób przedstawienia w niej idei neostoickich pozwala twierdzić, że droga cnoty i stałości nie była ograniczoną do kręgu uczonych propozycją elitarną, ale — ogólnoludzką.

### **Renesansowa amicitia**

Przedstawione pokrótce idee najbardziej znanego w Europie dzieła Lipsjusza, wprowadzają w zagadnienia neostoicyzmu, ale figurę autora *De constantia* trzeba rozumieć jako połączenie filozofa i nauczyciela, wykładowcy, pedagoga. Projekt renesansowego mędrca był ze swej natury nastawiony dydaktycznie — z jednej strony studium języków starożytnych, a z drugiej przekazywanie zdobytej wiedzy i kształtowanie człowieka zgodnie z odkrywanymi, dzięki znajomości tych języków i pracom filologicznym, ideałami. W listach wymienianych z najznamienitszymi umysłami epoki często pojawia się pojęcie *amicitia*, w kontekstach nie zawsze dziś

<sup>4</sup> LIPSIUS (1600): 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*

oczywistych. Dlatego należy je poddać wnikliwej analizie, której wyniki z jednej strony wprowadzą kolejny element do badanego renesansowego projektu filozoficznego, a z drugiej, pozwolą lepiej zrozumieć znaczenie określenia *amicus* w konkretnych listach.

Badacze twierdzą, że podstawową poglądów Lipsjusza i jemu współczesnych na przyjaźń była doktryna średniej szkoły stoickiej, szczególnie w wersji przekazanej przez Cyncerona w dialogu *De amicitia*<sup>6</sup>. Jednak idee tam przedstawione są nierozłącznie związane z podstawowymi pojęciami filozofii platońskiej, jak i tradycją arystotelesowską. Dlatego analizę Cyncerona poprzedzić należy rekapitulacją poglądów Arystotelesa na przyjaźń, przedstawionych głównie w księdze VIII i IX *Etyki nikomachejskiej*<sup>7</sup> i powtórzonych w *Etyce eudemejskiej*, księga VII.

Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje przyjaźni: „jedna (...) z uwagi na doskonałość, druga na to, co pożyteczne, a trzecia na to, co przyjemne”<sup>8</sup>. Jednak sam za prawdziwą uznaje tylko przyjaźń ze względu na dobro, a więc między ludźmi dobrymi. Pozorna sprzeczność tych dwóch stanowisk wynika z nieodróżniania analizy deskryptywnej od normatywnej w dziele, a więc najpierw Arystoteles analizuje znaczenia φίλειν i φίλια istniejące w języku, potem przechodzi do dalszych rozważań na temat przyjaźni, w których wyraża już własne przekonania, a więc na przykład te dotyczące „prawdziwej” przyjaźni. Oba bowiem słowa — i czasownik i rzeczownik — wprowadzają nas w rozległe pole semantyczne, wiążą się bowiem tak z miłowaniem, jak i odczuwaniem przyjemności, życzliwością (byciem życzliwym) i użytecznością (byciem użytecznym)<sup>9</sup>. Ta wieloznaczność każe Arystotelesowi wyróżnić „możliwe” rodzaje przyjaźni, choć ostatecznie tylko jedną uznaje za prawdziwą<sup>10</sup>. Jest ona trwałą dyspozycją<sup>11</sup>, nie jest cnotą, ale się do niej zbliża<sup>12</sup>. Wymaga zaufania i czasu<sup>13</sup>. Występuje zasadniczo między ludźmi równymi<sup>14</sup>, a tam, gdzie nie ma równości zaleca proporcjonalność<sup>15</sup>. Przyjaźń polega na pewnej wspólnotcie, gdyż jest rzeczą naturalną, że ludzie łączą się z innymi, celem dzielenia niektórych spraw i dóbr<sup>16</sup>.

<sup>6</sup> Por. MORFORD (1991): 14 (“We can be certain that the doctrines of the Middle Stoa (transmitted by Cicero, were fundamental to the views of Lipsius and his contemporaries upon friendship”).

<sup>7</sup> Posługiwałam się tłumaczeniem z: ARYSTOTELES (1996), ale w dalszym ciągu pracy podaję odsyłacze bibliograficznie zgodnie w konwencji wydania Pruskiej Akademii Królewskiej — dzieło, rozdział, a następnie strona, kolumna i wiersze (*Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Editio Altera quam curavit Olof Gigon. Berolini, apud W. de Gruyter et socios, MCMLX*).

<sup>8</sup> *Etyka eudemejska* VII, 2, 1236a31-33.

<sup>9</sup> Sokrates wieloznaczność tę wykorzysta mówiąc do swoich młodych interlokutorów — konstruując paradoksy będzie wyzyskiwał wieloznaczność greckiego słowa przyjaciel φίλος — z jednej strony znaczenie aktywne „przyjaciel”, „kochanek”, a z drugiej pasywne „godny bycia kochanym”.

<sup>10</sup> „To jest więc owa pierwsza przyjaźń, którą wszyscy uznają. Natomiast co się tyczy innych form przyjaźni, to w porównaniu z nią inne budzą one wątpliwości, bo przyjaźń, jak się zdaje, jest czymś stałym, ale jedynie ta pierwsza przyjaźń taka jest” (*Etyka eudemejska* VII, 2, 1237b7-10).

<sup>11</sup> Jako trwała dyspozycja, przyjaźń przewyższa miłość, która jest namiętnością, może dotyczyć przedmiotów martwych i nie wymaga odwzajemnienia (*Etyka nikomachejska* VIII, 5, 1157b28-31).

<sup>12</sup> *Etyka eudemejska* VII, 2, 1237a9-10.

<sup>13</sup> *Etyka eudemejska* VII, 2, 1237b12-13, 1238a1-2.

<sup>14</sup> „Przyjaźń to równość i podobieństwo, zwłaszcza zaś podobieństwo pod względem dzielności etycznej” (*Etyka nikomachejska* VIII, 8, 1159b2-4).

<sup>15</sup> *Etyka nikomachejska* IX, 1, 1163b32-33.

<sup>16</sup> *Etyka nikomachejska* VIII, 12, 1161b11, 1162a19-22.

Dopiero po tym wprowadzeniu, możemy analizować znane zdanie Leliusza o przyjaźni z *De amicitia*: *Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse*<sup>17</sup>. Dostępne polskie przekłady (Kornatowskiego i Korpantego) tłumaczą tekst w sposób poprawny, ale tu niesatysfakcjonujący, przyjmę więc następujący przekład: „Po pierwsze chcę powiedzieć, że przyjaźń możliwa jest tylko pomiędzy ludźmi dobrymi”. Łacińskiemu *bonus* odpowiada w języku polskim „dobry”, ale to także odpowiednik greckiego *γαθός* uwikłanego w całą tradycję refleksji arystotelesowskiej i stoickiej nad tym słowem, a z czasem pojęciem. Stąd tłumacze przyjęły tłumaczenie interpretujące, wprowadzając odpowiednio przymiotniki „prawy” i „cnotliwy”. Ale zanim przejdziemy do analizy afirmacji Cycerona przyjmujemy jako podstawowe założenie, że przyjaźń może istnieć jedynie między ludźmi dobrymi. Filozof jednak uściśla:

*Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse; neque id ad vivum reseco, ut illi qui haec subtilius disserunt, fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum; negant enim quemquam esse virum bonum nisi sapientem.*

[Przede wszystkim jednak myślę, iż przyjaźń może istnieć tylko pomiędzy ludźmi cnotliwymi. Nie posuwam się w tym twierdzeniu do ostateczności tak jak owi, którzy rozprawiają o przyjaźni bardziej wnikliwie i może zgodnie z prawdą, ale z małym pożytkiem dla ogółu; przeczą bowiem, by ktokolwiek prócz mędrca był człowiekiem cnotliwym.]<sup>18</sup>

Wyrażna jest tu krytyka tej restrykcyjnej wersji stoicyzmu, według której mądrość jest właściwa tylko bóstwu, a cnota staje się praktycznie niedostępna człowiekowi. Pojawiają się idee platońskie i arystotelesowskie. Ortodoksyjna Stoa starsza ustępuje eklektycznej szkole z Rodos:

This quotation is sufficient to show how Roman Stoicism, under the teaching of Panaetius, was adapted to the practical requirements of the Roman senatorial class. The abstractions of the early Stoics, with the focus upon virtue and wisdom as ideals hardly to be attained by ordinary human beings, clearly could not satisfy the practical needs of Romans burdened with the vast responsibilities of administering the state. Similarly, a Renaissance teacher who, like Lipsius, was concerned with the education of future leaders in church and state found the doctrines of Panaetius—as they were developed by Cicero and Seneca—both intellectually satisfying and practical.<sup>19</sup>

*De amicitia* nie jest jednak jedynie kompilacją stoicyzmu, oraz idei wcześniejszych, oferuje pewien — dostępny każdemu człowiekowi — projekt moralny, w którym przyjaźń zajmuje centralne miejsce:

*Virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut, quoniam solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire, coniuncta et consociata cum altera perveniret. Quae si quos inter societas aut est aut fuit aut futura est, eorum est habendus ad summum naturae bonum optimum beatissimusque comitatus.*

[Natura dała nam przyjaźń jako współzycielkę cnót, a nie jako współtowarzyszkę przywar, aby — skoro cnota nie może dojść samotnie do najwyższego celu — dotarła doń w połączeniu i przymierzu z przyjaźnią. Jeżeli przymierze takie istnieje, istniało lub ma dopiero zaistnieć pomiędzy jakimiś ludźmi, stowarzyszenie ich poczytać należy za najlepszy i najszcześniejszy krok ku najwyższemu w świecie dobru.]<sup>20</sup>

<sup>17</sup> CYCERON: *De amicitia*, 18.

<sup>18</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytuję przekład Kornatowskiego.

<sup>19</sup> MORFORD (1991): 15.

<sup>20</sup> *De amicitia*, 83.

Idea ta doskonale odpowiadała lipsjuszowemu projektowi dostosowania rzymskiego neostoicyzmu do potrzeb jego własnych czasów. Powtórzmy: „Natura dała nam przyjaźń jako wspomóżycielkę cnót, a nie jako współtowarzyszkę przywar, aby — skoro cnota nie może dojść samotnie do najwyższego celu — dotarła doń w połączeniu i przymierzu z przyjaźnią.” — przyjaźń jawi się teraz jako niezbywalny element filozofii neostoickiej.

### **Contubernium**

*Contubernium* było właśnie jednym z elementów neostoickiego programu, można by rzec, najwyższym jego praktycznym wyrazem; ideał przyjaźni połączony z pedagogicznym obowiązkiem wychowywania wysokich urzędników w służbie państwa i kościoła. Ciekawa jest ewolucja samego terminu; pierwotnie o znaczeniu wyłącznie wojskowym (‘namiot polowy’), następnie rozciągnięty na relację młodej, niedoświadczonej osoby, żyjącej i uczącej się pod okiem starszego wojskowego, a później — wśród rzymskich intelektualistów — ciągły kontakt podlegających moralnemu i intelektualnemu doskonaleniu członków *contubernium*. Mamy świadectwa takich relacji uczeń-nauczyciel u Cycerona, Pliniusza, Seneki — ukazują oni ideę zmiany (uszlachetniania) charakteru pod wpływem autorytetu nauczyciela i jego ojcowskiej miłości, która następuje dzięki przebywaniu w jego obecności, współżyciu (*Nulla res magis animis honesta indult dubiosque et in pravum inclinabiles revocat ad rectum quam bonorum virorum conversatio*). Znamy też filozoficzne stanowisko Lipsjusza, dzięki jego komentarzom listów Seneki:

*Velle se cum eo, ut vero amico, omnia communicare, quae sint utilia: idque propium sapientis. Consuetudinem bonorum valde efficacem, & supra ipsa praecepta videri.*

[[Seneka mówi, że] Chce dzielić wszystko, co może być przydatne [z Leliuszem], jako dobrym przyjacielem, gdyż jest to odpowiednie mędrcom. Poufałe obcowanie z dobrymi ludźmi jest wielce owocne i większą ma wartość, niż rady wielu [filozofów]].

Ten ideał Lipsjusz wcielał w życie w swoim domu, przyjmując pewną liczbę studentów pod swój dach, by zapewnić im intensywne doskonalenie się w cnocie, pod własną — intelektualną i duchową — opieką. Ale także dla samego filozofa praca ta była niezwykle potrzebna, możemy zakładać, że — jak pisze o tym Seneka w liście 6 — pragnął swą wiedzą służyć ludzkości:

*Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid Gaudo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sic eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum... nullius boni sine socio iucunda possessio est.*

[Wszystko pragnę Ci przekazać i cieszę się, gdy mogę się czegoś nauczyć, by potem móc [to] przekazywać. Nic jednak, jakkolwiek wybitne czy pożyteczne, nie zachwyci mnie, jeśli wiedza ta miałaby pozostać moją jedynie. Posiadanie żadnej rzeczy nie jest przyjemne bez dzielenia.]

Przyjaźń jest — jak u Seneki, a wcześniej Arystotelesa — dzieleniem pomiędzy równymi sobie. Nie zmienia tej równości relacja mistrz-uczeń, gdyż chodzi tu o wspólnotę na drodze do cnoty tych, którzy zwać się chcą *sapientes*. Rozciąga się też ona (wbrew opiniom filozofów starożytnych, że prawdziwa przyjaźń może zachodzić jedynie między niewielką liczbą osób sobie bliskich i dzielących wspólne sprawy) na znacznie szersze grono osób, potencjalnie wszystkich ludzi, którzy chcą kroczyć drogą *virtus*:



*Thus Stoic friendship was literally appropriate to the humanist, for it reminded its practitioners of their involvement with all humanity. Lipsius and his circle felt that they had a duty to use the wisdom and virtue that they had achieved through friendship for the greater good of society.*

[Dlatego stoicka przyjaźń była dosłownie odpowiednia dla *humanisty*, ponieważ przypominała tym, którzy ją praktykowali o ich obowiązkach wobec ludzkości. Lipsjusz i jego koło czuli się zobowiązani do użycia swojej wiedzy i *virtus*, którą osiągnęli przez przyjaźń, dla większego dobra społeczeństwa.]<sup>21</sup>

### **Kontrowersje religijne**

Omówiwszy istotne wymiary renesansowej interpretacji filozofii stoickiej, wrócić możemy do zagadnienia, które dało tytuł tej części artykułu. Określenie *Proteus Lipsius* jest tytułem broszury polemicznej, wydanej przeciw Lipsjuszowi przez profesora uniwersytetu w Jenie, Tomasa Sagittariusza (*Lipsius Proteus ex Antro Neptuni Protractus et Claro Soli Expositus*, Frankfurt 1614) i wyraźnie odnosi się do łańcuchowości, jaką — zdaje się — miał autor *De constantia* do zmieniania przynależności religijnej, kiedy tylko wymagały tego okoliczności. Tak więc na podczas pobytu w Jenie przyjął luteranizm (wymóg uczelni wobec swoich profesorów), a w Lejdzie — kalwinizm. Na koniec powrócił do katolicyzmu. Badacze mają dziwną tendencję do schematycznego ujmowania tego problemu w swoich pracach. Zarówno Morford, jak i Grafton najpierw przedstawiają biografię, potem doktrynę, a niejako na końcu, podsumowując, tłumaczą wszystkie zmiany konfesji, przynależnością do sekty Dom Miłości, która głosiła równość wszelkich wyznań, hasła bliskie stoicyzmowi oraz ideę osiągnięcia stanu, który nazywali *homo deificatum*. Tak więc to przynależność do tej grupy tłumaczyłaby, dlaczego Lipsjuszowi zależało przede wszystkim na warunkach odpowiednich do nauczyciela i uczonego, ponad religijną ortodoksją. Problematyczne wydaje się jednak takie ujęcie historiograficzne, które wprowadza fakty *ad hoc*, by uspołnić teorię. Brakuje biografii Lipsjusza, która uwzględniając przynależność do owej ponadwyznaniowej sekty, łączyłaby ten fakt z resztą *curriculum vitae* ale w sposób naukowo ważny, a nie na zasadzie *post hoc, ergo propter hoc*. Zabieg, który zastosowali Morford i Grafton można podważyć przez analogię. W ten sam sposób można wytłumaczyć tajemnice proteuszowych zmian religijnych filozofa, wyprowadzając je z samego faktu przynależności do świata uczonych, *respublica litteraria*. Przyjmujemy określenie tej wspólnoty intelektualnej, jakie proponuje K. Pomian w rozprawie *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*:

*République des lettres* jawi się uczonym jako społeczność, do której należy się na mocy swobodnego wyboru, polegającego na podporządkowaniu wszystkich własnych poczynań i zamierzeń dążeniu do bycia użytecznym dla społeczeństwa ludzkiego — rozumianego globalnie, bez uwzględniania podziałów narodowych, stanowych czy konfesjonalnych — oraz dla samej *république des lettres*, która stanowi reprezentację tego społeczeństwa. Innymi słowy, wybór, którego trzeba dokonać, aby wstąpić do *république des lettres* polega na opowiedzeniu się za wartościami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi, przeciwko wszelkim partykularnym wspólnotom; uczoney powinien identyfikować się z całą ludzkością<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> MORFORD (1991): 25.

<sup>22</sup> POMIAN (1992): 158.

W ten sposób wprowadzenie dowolnych pojęć, czy faktów, zawsze jeśli odbywa się *a posteriori*, a definicja będzie odpowiednia, wytłumaczyć może rzeczy powiązane ze sobą, aczkolwiek z siebie nie wynikające.

Można byłoby liczyć, że sprawę wyjaśni nieco list autobiograficzny Lipsjusza, pisany Woveriusa (członka *contubernium*, którego mistrz wybrał na swojego przyszłego biografa i wykonawcę ostatniej woli), ale list ten więcej mówi nam o tym, czym jest kreowanie biografii intelektualnej za życia i o roli samych listów, niż na interesujący nas temat. Z analizy przeprowadzonej przez Morforda, wynika, że listy, które przygotowywał Lipsjusz do publikacji (a takim był autobiograficzny list ulubionego ucznia), są świadomie interpolowane, tak by stworzyć jednolity obraz filozofa i odeprzeć wszystkie możliwe zarzuty (w tym liczne, jeśli nie głównie, na tle religijnym). Owo retuszowanie biografii przez interpolacje własnych tekstów nie jest niczym wyjątkowym w epoce, wcześniej i później, ale badacz, którego jedyną drogą do informacji są źródła (tu: listy) musi mieć świadomość, jakiego typu procesom były poddawane ze względu na ich ostateczne przeznaczenie — obraz człowieka przekazywany *ad posterioritatem*.

Skomplikowaną biografiją intelektualną Lipsjusza pozostawiamy bez prób naiwnego wyjaśniania elementów szczególnie trudnych, czy pozornie domagających się wytłumaczenia, z pełną świadomością, że miejsca enigmatyczne (tak w biografii, jak i w twórczości) są tymi, które przy dalszych studiach okazują się najbardziej wymowne, dostarczając wiedzy na temat osoby i epoki. Być może jest też tak, że sam stoicyzm, choć jako doktryna posiadał pewne elementy, które dawało się uzgodnić z etyką chrześcijańską (lub były z nią tylko niesprecyzne), w rzeczywistości był filozofią, której kluczowym elementem była etyka obowiązku. Jeśli zatem obowiązkiem nauczyciela jest przekazywać swoją wiedzę i doświadczenie, to dla ocalenia tej roli — zgodnie z owym założeniem — godzi się podejmować decyzje takie, na przykład, jak zmiana konfesji, jeśli jest to wymagane przy obejmowaniu posady na danym uniwersytecie. Jest to jedynie interpretacja, ale pamiętać trzeba, że stoicyzm — wbrew projektom neostoików — nie jest całkowicie zgodny z chrześcijaństwem. W tej sytuacji wybór filozofa polega na zdecydowaniu, czy nadrzędne są dla niego wartości jego filozofii, czy religii.

### 3. Renesansowa teoria listu

Niniejszy rozdział wprowadza elementy teorii listu, począwszy od starożytności po renesans, których eksplikacja jest nam potrzebna do poprawnej i osadzonej w kontekście macierzystym (a nie anachronicznej) analizy samych listów. Podstawą mojej wiedzy na ten temat jest opublikowana w roku 2005 przeszło sześćsetstronicowa monografia hiszpańskiego badacza Pedra Martín Baños *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600*, natomiast informacje na temat skomplikowanych relacji między filozofią i retoryką zawdzięczam profesorowi Garcii Roce, który uprzejmie udostępnił mi swój maszynopis *Retórica y filosofía*, rozjaśniając tym samym moje rozliczne wątpliwości.

Dla teorii listu ma znaczenie jedynie pośrednie, jak rozumiano relację filozofii i retoryki. Ważniejsze było bowiem, jak sam list sytuowano i rozumiano w ramach teorii retorycznej (o tych zmiennych w czasie przyporządkowaniach i ocenach trak-

tuję poniżej). Jednak badacz-filozof nie może uniknąć wyjaśnień, gdy wprowadza w tok swoich rozważań retorykę jako przedmiot zainteresowania. Tym bardziej, że od starożytności ciąży na pierwszych filozofach zainteresowanych bardziej sposobem argumentacji, niż samym argumentem, sokratejska krytyka. Ocena sofistów przez Sokratesa i kontynuatorów jego myśli, deprecjonowała również rolę retoryki. Jednak — jak podkreśla García Roca<sup>23</sup> właściwy spór między filozofią sokratejską i sofistyką, nie dotyczył — jak głosi jego uproszczona wersja — przeciwstawienia filozofii retoryce, ale relacji między retoryką a dialektyką wewnątrz samej filozofii. Filozofia, która za zadanie stawia sobie wychowanie moralne i polityczne, powinna nie tylko wskazać racje dialektyczne (λόγον διδόναι), ale konieczne staje się również dobrze je wyrazić retorycznie (ελέγειν), gdyż w koncepcji sofistycznej prawda nie jest absolutna, a powiązana z przekonaniem i perswazją (πειθώ). Tak więc spór o retorykę sofistów, w rzeczywistości jest pochodną sporu o koncepcję prawdy. Platon, broniąc filozofii przed wpływem demagogów i sofistów, próbuje podporządkować retorykę dialektyce<sup>24</sup>. Myśli tej nie podtrzymuje już jego uczeń Arystoteles. Kolejnym krokiem staje się uznanie przez stoików retoryki za jedną z dwóch — obok dialektyki — części logiki. W ten sposób *ars rhetorica* zyskuje rangę dyscypliny filozoficznej<sup>25</sup>.

Dla Cycerona dobry mówca jest też dobrym człowiekiem, co u Kwintyliana znajdzie wyraz w słynnej afirmacji:

*Oratorem autem instituiimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem, sed omnes animi virtutes exigimus. Neque enim hoc concesserim, rationem rectae honestaeque vitae, ut quidam putaverunt, ad philosophos relegandam, cum vir ille vere civilis et publicarum privatarumque rerum administrationi accommodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis possit, non alius sit profecto quam orator. (Inst. or., Prohoemium 9-10.)*

[A celem naszym jest przedstawienie wykształcenia idealnego mówcy. Takim zaś może zostać jedynie człowiek moralnie dobry. Dlatego też wymagamy od naszego mówcy nie tylko wyjątkowych zdolności oratorskich, ale również wszelkich zalet charakteru. Bo nie mogę się zgodzić na to, że zagadnienie moralności życia należy pozostawić — jak niektórzy uważają — filozofom, skoro przecież człowiekiem owym, prawdziwym obywatelem, powołanym do kierowania sprawami publicznymi i prywatnymi, który mógłby rozsądnie rządzić państwami, zasadzać je na prawach, wyzwalając z błędów wyrokiem sądowym, jest naprawdę nie kto inny jak tylko mówca.<sup>26</sup>]

Nie dziwi więc, że humaniści w reakcji przeciw scholastycznemu nauczaniu, przyjmują ten właśnie model retoryki jako narzędzia idealnego dla celów edukacji, reformy moralnej (i religijnej). „Obroń takiej retoryki filozoficznej, jako sztuki ludzi wolnych, szczególnie wyraźna jest u Lorenza Valli, głównie w dziele

<sup>23</sup> GARCÍA ROCA (2006): 2.

<sup>24</sup> Cf: GARCÍA ROCA (2006): 3.

<sup>25</sup> „Dwie postacie, które uświęcają koncepcję retoryki, jako dyscypliny filozoficznej, obdarzonej zdolnościami edukacyjnymi i [siłą] moralną, są Cyceron i Kwintylian. Często przeciwstawiało się koncepcję τέχνη drugiego, koncepcji filozoficznej pierwszego, ale wynika to bez wątpienia w głównej mierze z szerszego rozwinięcia w *Institutio oratoria* Kwintyliana studiów nad aspektami technicznymi retoryki (zajmując dziesięć z dwunastu ksiąg), niż aspektów moralnych i edukacyjnych. Ale Kwintylian podaje za swój główny model Cycerona, nie tylko w kwestii języka i techniki oratorskiej, ale także celu i przedmiotu retoryki.” GARCÍA ROCA (2006): 3 (tłumaczenie moje).

<sup>26</sup> KWINTYLIAN (1951): 9-10; tłum. Mieczysława Brożka.

*Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* (1499) i u Mariusa Nizoliusa (Mario Nizzoli) w *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos* (1553)<sup>27</sup>.

Z tego krótkiego przeglądu wynika, że retoryka ze zmiennym szczęściem włączana była w obręb dyscyplin filozoficznych i choć status jej był wciąż dyskutowany, nie poddawano nigdy w wątpliwość ścisłego związku retoryki z działalnością filozoficzną — już to dlatego, że argumenty dobre potrzebują jeszcze dobrego wytłumaczenia, już to dlatego, że prawda jest pojęciem relatywnym i dlatego główną rolę w jej przekazywaniu stanowi perswazja (sofiści). Renesansowy zwrot w stronę retoryki był w rzeczywistości poszukiwaniem języka adekwatnego opisu rzeczywistości, której scholastyczne abstrakcje i sofizmaty, zdaniem humanistów, nie opisywały:

Sprzeciw humanistów wobec arystotelizmu scholastyków, w imię nowej *ars dicendi* i *ars disserendi* nie może być przedstawiony wyłącznie jako tożsamy z substytucją filozofii przez retorykę, według nich chodziło o zamianę złej filozofii, filozofii pustej, nieużytecznej i błędnej („pseudofilozofie”, jak w tytule dzieła Nizoliusa) na filozofię dobrą, która pozwoli poznać lepiej człowieka i świat, naturę i państwo. Tę filozofię widziano jako reprezentowaną przez retorykę wielkich moralistów, historyków i polityków starożytności greckiej i rzymskiej: jej wzory znajdowały się w Plutarchu i Senecie, Tukidydesie i Tacycie, Demostenesie i Cyceronie. A jeśli chodzi o filozofów o głębokiej inspiracji religijnej, ich wzorem dla *philosophia christiana* nie mogły być średniowieczne komentarze *Sentencji*, czy autorzy *quaestiones, summae* czy *summulae*, ale starożytni Ojcowie greccy i łacīnscy, jak święty Augustyn, święty Hieronim, czy święty Jan Chryzostom.<sup>28</sup>

Dzięki rozwojowi nowej retoryki filozoficznej, gatunkami szczególnie uprzywilejowanymi w renesansie stają się dialogi (*colloquia*) i listy<sup>29</sup>.

### **Teoria listu w starożytności**

Tradycja grecka nie jest przedmiotem naszego zainteresowania ponieważ jedynie cywilizacja grecka wykształciła gatunek wypowiedzi zwany listem (zachowały się listy ze starożytnej Babilonii, Syrii, Egiptu, Persji<sup>30</sup>, etc.), lecz z powodu żywotności refleksji teoretycznej autorów antycznych (greckich, później rzymskich i bizantyjskich) oraz ich dzieł literackich, które stały się szczególnym źródłem inspiracji dla uczonych epoki odrodzenia, przekonanych o wyższości tej myśli nad spuścizną scholastyczną. Według wybitnego badacza historii retoryki europejskiej, Marca Fumarolio, to właśnie odkrycie przez Petrarke kolekcji listów Cycerona jest pierwszym punktem zwrotnym w rozwoju epistolografii renesansowej<sup>31</sup>. Dlatego w pierwszej kolejności zreferujemy główne punkty refleksji nad epistolografia, pochodzące z tradycji greckiej i tę tradycję kontynuujących.

<sup>27</sup> GARCÍA ROCA (2006): 5

<sup>28</sup> GARCÍA ROCA (2006): 5; tłumaczenie moje.

<sup>29</sup> Więcej na ten temat por. GRASSI (1976), BULLARD (2005).

<sup>30</sup> Cfr. MARTÍN BAÑOS (2005): 28-29.

<sup>31</sup> FUMAROLI (1978). Dla badacza francuskiego istnieją trzy kluczowe momenty w rozwoju renesansowej myśli epistolograficznej: listy Petrarke i odkrycie przez niego listów Cycerona, *Opus de conscribendis epistolis* (1522) Erazma oraz *Epistolica institution* (1591) Lipsjusza

List w swych początkach sytuuje się pomiędzy sferą pisma a przestrzenią oralną. W czasach, w których nieznaną była lektura w myśli, list stanowił wersję zapisaną, wiadomości, którą herold recytował lub czytał na głos<sup>32</sup>. Retoryka zaś, jako *ars bene dicendi*, była sztuką nie tylko z dziedziny wymowy, ale i poprawnego pisania (jako warunku *sine qua non* elokwencji). Nie ma tu miejsca na wyjaśnienia skomplikowanych relacji retoryki z tekstem, ale skonkludować należy, iż w pewnym momencie swojego rozwoju, retoryka staje się dziedziną badającą (obok wypowiedzi) tekst i podającą zasady jego tworzenia. Tłumaczy to obecność refleksji nad listem w traktatach retorycznych, z których pierwszym nam znanym jest *De elocutione* Demetriusza.

Definicje zwracają głównie uwagę na dwa aspekty — z jednej strony określają list jako „konwersację na piśmie” (Pseudo-Libanius), a z drugiej radzą pisać list tak, jak się pisze dialogi, gdyż jest on połową dialogu<sup>33</sup>. Często pojawiają się topoty obecności/nieobecności (*παρουσία/ παρουσία*), wynikające ze specyficznej sytuacji komunikacyjnej pomiędzy korespondentami. List jest elementem jednoczącym rozłączonych, który uobecnia nieobecnych — *imago presentiae* (*φαντασία παρουσία*).

Autorzy renesansowi często przywoływać będą wypowiedź św. Ambrożego na ten temat:

*Interludamus epistulis, quarum eiusmodi usus est, ut disiuncti locorum intervallis affectu adhaereamus, in quibus inter absentes imago refulget praesentiae et collocutio scripta separatos copulat, in quibus etiam cum amico misceamus animum et mentem ei nostram infundimus.*

[Rozweselamy się nawzajem wymieniając listy, których użyteczność polega na tym, że rozdzieleni przez odległość, złączyć się możemy przez uczucie, w nich bliższy pomiędzy nieobecnymi iluzja obecności i łączy rozłączonych rozmowa na piśmie; w nich łączymy nasz duch z [duchem] przyjaciela i przekazujemy nasze myśli<sup>34</sup>.]

Jak widać, fundamentem relacji, dającej swój wyraz w liście, jest przyjaźń, a zatem adekwatny stylistycznie jest w korespondencji ton przyjazny, nawet między osobami należącymi do różnych grup społecznych. Baños utrzymuje, że ten względny egalitaryzm charakterystyczny jest dla całej tradycji epistolarnej greckiej, bizantyjskiej i rzymskiej<sup>35</sup>.

Choć list klasyczny charakteryzowała trójdzielna budowa, niewiele miejsca poświęcają temu zagadnieniu traktaty retoryczne — wyodrębniamy część otwierającą (z typowym pozdrowieniem w rodzaju *si vales, bene est, ego valeo*), część zasadniczą i zamknięcie z formułą pożegnania (np. *vale, cura ut valeas*) z lektury samych listów, na przykład Cyceroną. Od Arystotelesa ugruntowała się doktryna „cnót wymowy” (*ρεταλέξεως, virtutes elocutionis*), z których w liście szczególnie zalecane są czystość/poprawność (*λληνισμός, latinitas*), jasność (*σαφήνεια, perspicuitas*), zwięzłość (*συντομία, brevitatis*), elegancja/urok/słodycz (*χάρις, suavisitas*), charakter (*σθός*), oraz specyficznie rozumiane *decorum* (*πρέπον, aptum, accomodatum*)<sup>36</sup>. Jeśli wzgląd na adresata lub przedmiot listu nie nakazuje inaczej, zalecana jest struktura rytmiczno-syntaktyczna spokojna, swobodna i prosta, zbliżająca do codziennego języka mówionego<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Cfr: MARTÍN BAÑOS (2005): 30. Tu i poniżej referuję ustalenia autora monografii.

<sup>33</sup> DEMETRIUSZ, *De elocutione* 4.223.

<sup>34</sup> AMBROSIUS, *Epistulae*, 37.4; tłumaczenie moje.

<sup>35</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 45.

<sup>36</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 64-77.

<sup>37</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 88-89.

## Średniowiecze i ars dictaminis

Powstanie sztuki dyktowania dokumentów kancelaryjnych jest fenomenem oryginalnym, gdyż nie można mówić o ciągłości tradycji retorycznej i nieprzerwanej transmisji źródeł. Listy greckie, poza listami apostołskimi, są w średniowieczu zupełnie nieznanymi, a jedynym szeroko znanym autorem starożytnym jest Seneka, zresztą w dużej mierze dzięki apokryficznej, przypisywanej mu korespondencji ze św. Pawłem. Wybiórczość źródeł nie wpływa jednak na obfitość korespondencji, która rozwija się bogato, szczególnie zaś licznie od wieku XI, w postaci listów wszelkiego rodzaju (osobistych, historycznych, miłosnych, religijnych, dydaktycznych, etc.)<sup>38</sup>. Niemniej na poziomie refleksji teoretycznej na przestrzeni wieków średnich następują istotne zmiany. Ugruntowanie się filozofii scholastycznej oraz narodziny i rozwój uniwersytetów powodują zniknięcie retoryki w jej klasycznym kształcie z programów nauczania. Wraz z zanikiem *trivium* i zastąpieniem tego modelu nauczania innym, wywodzącym się od Arystotelesa, retoryka zostaje podporządkowana gramatyce i dialektyce<sup>39</sup>. I chociaż znika z planów nauczania<sup>40</sup>, w gruncie rzeczy ulega jedynie transformacji sposób jej studiowania. W rozwijających się instytucjach średniowiecznych uniwersytetów spadkobiercami systemu retoryki klasycznej stają się głównie<sup>41</sup> *artes dictaminis* i *artes poetriae*, co oznacza przede wszystkim, że głównym przedmiotem zainteresowania staje się tekst, a nie jak w starożytności dyskurs wygłaszany. Traktaty poświęcone *ars dictaminis*<sup>42</sup> są głównym źródłem rekonstrukcji myśli retorycznej XI, XII i XIII wieku.

List, który w starożytności nie był przedmiotem szczególnego zainteresowania teoretyków, zyskuje uprzywilejowaną pozycję w traktatach wieków średnich, porównywalną z osnową teoretyczną tworzoną wokół mów (*oratio*)<sup>43</sup>. Nie ma wątpliwości, że jest to gatunek całkowicie zretoryzowany, a wszelkie pozory stylistycznej prostoty są wypracowane (tzw. *negligentia diligens*). Elementy nowe i oryginalne średniowiecznych zasad kompozycyjnych, to przede wszystkim wprowadzenie rytmu (*cursus*) i metryki do prozy dyktowanej oraz adaptacja klasycznych retorycznych pięciu części (*partes*) dyskursu (*salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio*, *conclusio*) do teorii listu. Co ciekawe, największą wagę przywiązywano (a w konsekwencji poświęcano najwięcej uwagi teoretycznej) pozdrowieniu (*salutatio*), ale też była to jedyna *pars*, którą dyskutowano pod kątem jej przynależności, lub nie, do listu. Wzgląd na odpowiednie tytułowanie adresata (nie tylko podręczniki dyktamenów określały adekwatną tytulaturą, ale

<sup>38</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 92.

<sup>39</sup> Trzeba mieć też na uwadze transformacje, jakie przeżywają i te dziedziny. Na przykład gramatyka poddana abstrakcyjnym analizom średniowiecznych filozofów-logików, oddala się całkiem od starożytnych *auctores* i przemienia w dyscyplinę podporządkowaną nurtowi scholastycznemu. Powstaje *grammatica speculativa*.

<sup>40</sup> Emblematyczny jest tu przykład uniwersytetu paryskiego, którego statut z roku 1252 nie uwzględnia już retoryki w planie studiów; *cf.* MARTÍN BAÑOS (2005): 102-103.

<sup>41</sup> Oczywiście można mówić też o roli retoryki w kazaniach średniowiecznych (*ars predicandi*) oraz w tworzeniu tekstów prawnych i dyplomatycznych (*ars arengandi*, *ars notaria*), ale najistotniejszy dla rozwoju retoryki jest fenomen zwany *ars dictaminis*; *cf.* MARTÍN BAÑOS (2005): 103

<sup>42</sup> Nie ma wyczerpujących studiów poświęconych analizie systematycznej powstania i rozwoju *ars dictaminis*, stąd nie jest pewne, czy dyscyplina ta powstała rzeczywiście we Włoszech pod koniec XI wieku, czy też brakuje wcześniejszych źródeł (MARTÍN BAÑOS (2005): 115).

<sup>43</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 193.

także rozporządzenia królewskie) nie tylko spowodował przesadny rozrost formuły pozdrowienia, ale także w końcu doprowadził do jej ośmieszenia, dopiero jednak przez humanistów<sup>44</sup>.

### Od Petrarki do Lipsjusza

W 1345 roku w Weronie Petrarka odkrywa trzy kolekcje listów Cycerona. Trudno uniknąć pokusy uznania tej daty za początek renesansu w dziedzinie epistolografii. To cenne nowe źródło (a później i kolejne odkryte listy filozofów starożytnych — greckich i łacińskich) wpływa natychmiast na weryfikację poglądów filologów-humanistów na temat formy gatunku u autorów klasycznych. Idea *imitatio antiquorum* wzmocniona zostaje nowymi bodźcami<sup>45</sup>, a list — jako środek wyrażania poglądów — przejmując (obok innych uprzywilejowanych form renesansowych jak mowa, dialog) funkcje scholastycznych spetryfikowanych retorycznie form, jak *disputatio*.<sup>46</sup> Niektórzy badacze łączą rozkwit tego rodzaju wypowiedzi pisemnej z renesansowym indywidualizmem; list byłby wedle tej interpretacji gatunkiem preferowanym ze względu na możliwość ekspresji autorskiego *ja*, jaką dawał.<sup>47</sup> Powody jego popularności są jednak wielorakie, ale bezspornie odkrycie Petrarki przyczyniło się w sposób decydujący do ugruntowania pozycji listu w świecie zmierzchu scholastyki i poszukiwania nowych form i języka opisu rzeczywistości. *Studia humanitatis* wprowadzają retorykę do swojego programu, ale trzeba pamiętać, że jest ona nie tylko nauką rzemiosła — retoryka to nie tylko *ars/τέχνη*, to także narzędzie analizy (tekstów), a więc i narzędzie poznania. Te dwa wymiary należy też połączyć z trzecim: retoryka to także całościowy program edukacyjny (przypomnijmy starożytny ideał *paidei*, wychowywania obywatela — przez kształcenie, edukację — na pełnowartościowego obywatela, oraz późniejsze, wspomniane powyżej koncepcje iż tylko *vir bonus* może być doskonałym mówcą), który humaniści chcą przywrócić. Nie chodzi o naukę sztywnych zasad<sup>48</sup>, a o kształtowanie człowieka samego. U podstaw tego leży głęboko filozoficzne przekonanie, że wyróżnikiem człowieka (istotą jego *humanitas*) jest zdolność mowy (*λόγος*), a więc studiowanie *bonae litterae* czyni prawdziwie „ludzkim” człowieka.

<sup>44</sup> Niniejsze uwagi na temat zróżnicowanej (również ze względu na wielką rozpiętość czasową omawianego okresu) teorii średniowiecznej nie mają charakteru kompendialnego. Chodziło nam o wskazanie tych elementów, które są w jakiś sposób ważne dla kształtu, jaki zyskuje teoria listu w renesansie. Tak na przykład nie ma potrzeby analizowania skomplikowanego systemu metrycznego prozy średniowiecznej, bo istotne jest jedynie, że w korespondencji renesansowej zanika on całkowicie (tak w listach pisanych po łacinie, jak i w językach wernakularnych).

<sup>45</sup> Najlepiej ilustrują to listy samego Petrarki, w których zwracając się w drugiej osobie do Cycerona, relacjonuje, jak odnalazłszy wspomniane kolekcje, odkrył w nich innego Marka Tulliusza; „usłyszał”, jak się on skarży, jak często zmienia zdanie, słowem „poznał go”: *Epistolas tuas diu multumque perquisitas atque ubi minime rebar inventas, avidissime perlegi. Audivi multa te dicentem, multa deplorantem, multa variantem, Marce Tulli, et qui iampridem qualis preceptor aliis fuisses noveram, nunc tandem quis tu tibi esses agnovi.*

<sup>46</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 201 *et passim*.

<sup>47</sup> MESNARD (1967).

<sup>48</sup> Stosunek twórców renesansowych do norm jest zmienny (podobny zresztą do przekonani starożytnych) — reguły uczą, kierują i orientują, ale nie mogą zniewalać (ERAZM, *Ecclesiastes* V.4.250: *Ad bene dicendum expedit artem contemnere, sed posteaquam ex eius usu parata est dicendi facultas.* — korzystne jest, by dobrze mówić, lekceważąc reguły, ale dopiero, gdy dzięki ich stosowaniu zdobyliśmy już zdolność mówienia).

Idee te oddalają nas od teocentrycznego ideału edukacyjnego uniwersytetów średniowiecznych, ale nie pozwalają wskazać momentu zerwania, gwałtownej zmiany światopoglądu. Kierunek rozwojowy *ars epistolandi* od XIV do XVI wieku oczywiście prowadzi od odejścia od *ars dictaminis* ku „rehabilitacji teoretycznego horyzontu starożytności”<sup>49</sup>, ale jest to transformacja powolna, która powoduje, że myśl renesansu charakteryzuje hybrydyczność, zawieszenie między tradycją średniowieczną a projektowanym przyswojeniem na nowo odkrywanej spuścizny starożytnej.

Przykładem współistnienia dwóch źródeł myśli teoretycznej są prace Erazma, które nie odrzucają tak stanowczo, jak obiegowe opinie o odrodzeniu by sugerowały, spuścizny scholastycznej, ale reinterpretują ją zgodnie z intencjami Rotterdamczyka. *Opus de conscribendis epistolis* z 1522 roku jest nie tylko typową renesansową *ars epistolandi*, ale przede wszystkim dziełem, które wyparło praktycznie wszystkie wcześniejsze podręczniki i mimo że w 1559 roku papież Paweł IV umieszcza w spisie ksiąg zakazanych wszystkie prace Erazma, wiek XVI jest czasem ogromnego oddziaływania *Opus de conscribendis epistolis*, choć od zakazu papieskiego, cyrkuluje on mniej jawnie, przynajmniej na poziomie cytowania wraz ze wspominaniem autora. Jednak już do roku 1559 dzieło to było ogromnie rozpowszechnione, o czym świadczy fakt, że od 1522 do 1540 znamy 44 edycje traktatu rozsiane po całej Europie<sup>50</sup>. Podstawowe postulaty Erazma, to — wbrew tradycji redukującej list do jednej gatunkowej odmiany, *carta familiaris* — traktowanie listu jako gatunku różnorodnego stylistycznie i tematycznie, którego poprawność (niezależnie od wielości odmian) zapewnia zachowanie *decorum* rozumianego jako traktowanie danego tematu językiem stosownym zarówno do sytuacji (o czym się mówi) jak i wobec osoby (do kogo się mówi). Traktat zawiera pewne elementy polemiczne, jak na przykład odrzucenie średniowiecznego *pluralis reverentiae*, ale jak dowiedli badacze nie jest głównym celem tego podręcznika przedstawienie propozycji, która zastąpiłaby przestarzały system *ars dictaminis*<sup>51</sup>. Erazm ma na uwadze przede wszystkim rehabilitację retorycznego statusu listu i niewątpliwie to najważniejszy punkt *Opus de conscribendis epistolis*, szczególnie biorąc pod uwagę nurt, który zainspirował (protestancka tradycja hermeneutycznej interpretacji listu reprezentowana przede wszystkim przez Rudolfa Agricolę i Filipa Melanchtona).

Na koniec wspomnieć jeszcze należy traktat samego Lipsjusza — *Epistolica Institutio* — który był w wieku XX interpretowany jako główne dzieło „antycyconiańskie” niderlandzkiego filozofa<sup>52</sup>. Ostatnie studia jednak, w tym wielokrotnie cytowana tu monografia Pedro Baños, przychylają się do tezy, że jeśli w ogóle daje się utrzymać podział na dwie tendencje „cyceroniańską” i „antycyconiańską” w XVI wieku, to podział ten dotyczy głównie wyboru *auctor imitandus*, autora, którego należy naśladować. Oczywiście zwolennicy Cicerona doradzali wyłącznie

<sup>49</sup> MARTÍN BAÑOS (2005): 610.

<sup>50</sup> ERASMUS (1971) 173-177.

<sup>51</sup> Chodzi przede wszystkim o prace Judith Rice Henderson.

<sup>52</sup> Przede wszystkim prace M. W. Crolla (studia pt. *The Anti-Ciceronian Movement: 'Attic' and Baroque Prose Style*), w których prezentuje *Institutio* Lipsjusza jako obronę stylu prostego, zwięzłego — czyli „attyckiego”, antycyconiańskiego rzekomo, ale także o częściowe rewizje tych poglądów prezentowane przez jego uczniów Fumarolię i Moucheta.



Marka Tulisza, ale „antycyconianie”<sup>53</sup>, wbrew mylącej nazwie, nie rezygnowali z tego doskonałego wzoru, proponując eklektyczną różnorodność. Według Lipsjusza biegłość w łacinie osiąga się przez stopniowe naśladownictwo różnych autorów. Na pierwszym etapie — *imitatio puerilis* — wystarczający i dobry jest jeden autor — Ciceron, *imitatio iuuenilis* powinna prowadzić do wzbogacenia słownictwa przez naśladowanie Plauta, Terencjusza i Pliniusza, na koniec — *imitatio adulta* — zaleca Salustiusza, Senekę i Tacytę<sup>54</sup>. Proponowany eklektyzm ma uchronić przez brakiem oryginalności i niemożnością wyrażenia swojej własnej osoby za pomocą cudzych słów i konstrukcji, na co skazani są wierni naśladowcy Cicerona. Lipsjusz stawia na autentyczność wypowiedzi, ekspresję geniuszu ponad dowody znajomości techniki, ale zarazem *simplicitas* — prostotę.

Pewne informacje o założeniach teoretycznych Lipsjusza zawarte są *implicitie* również w jego wstępie do zbiorowego wydania listów:

*Epistolae enim meas meras damus: id est, diales nostras nugas, ocios, lusus et cum amicis garritus. Quid serium hic magno opere, aut cultum? Quin epistolae esse desinunt, si nimis tales. Ordinem aut dilectum in materia, curam aut limam in stilo, quispiam expectat? A me frustra, quia in blandiente illa haeresi sum, ut epistolae sub manu debere cessant, et sub acumine ipso stili. Atque adeo (dicam vere) bis non scribo, bis vix eas lego. [...]*

*Detegimur enim in epistolis, et subiicimur oculis paene nudi. Nosse me, aut alium vis? Epistolae lege, quae depingunt. Ingenii mei adfectus, iudicii, imo et vitae, non vana imago istic. Alibi fucus et simulatio habitat: hic candor, hic veritas, et non nisi natus ille color. Qui simulet in subita illa, et saepe calida scriptione animus? Non potest. Qui apud amicum et se alterum? Non vult, non debet.*

[Publikujemy zatem te listy moje obnażone, to jest nasze bagatele, żarty, gry i codzienne rozmowy z przyjaciółmi. Cóż w nich poważnego czy wyszukanego? Ależ listy przestają być nimi, gdy zbyt się takie stają! Któżby oczekiwał porządku albo przemyślenia materii, dbania o styl lub poprawek? Ode mnie na próżno, gdyż tkwię w milej herezji, iż listy mają płynąć bezpośrednio z ręki i pióra. I więcej — powiem szczerze — nie piszę ich dwa razy i prawie nie czytam ponownie.[...]

Obnażamy się bowiem w listach i niemal nadzy pokazujemy się przed oczyma innych. Chcesz mnie poznać, jak kogokolwiek innego? Czytaj moje listy — one mnie opisują, są odbiciem, bez ułudy, mojej natury, stanu ducha, inteligencji, życia zasadniczo. W innych miejscach znajdziesz fałsz i udawanie, tu — prostotę, prawdę i wygląd, który jest przyrodzony. Jak może duch innego udawać w piśmie tego rodzaju, improwizowanym i często pilnym? Nie może. I jakże przed przyjacielem, przed „drugim ja”? Nie chce. Nie może.]<sup>55</sup>

Potwierdzenie znajdują tu wspomniane już wcześniej cechy epistolografii łacińskiej, dążącej do swobodnej ekspresji indywidualium, osiągalnej gdy raz zdobyte dominium zasad i reguł pozwala je przekraczać i lekceważyć, by styl sprawiał wrażenie lekkiego, nie — wypracowanego. Kwestie stylistyczne przedstawione jak powyżej, łatwo dają się pomylić ze znacznie późniejszym, romantycznym indywidualizmem i oryginalnością, dlatego podkreślić należy, iż zdaniem przeciwników monotonnego naśladowania Cicerona, również swobodę wypowiedzi osiąga się poprzez *exercita-*

<sup>53</sup> Konsekwentnie biorę w cudzysłów te dwa określenia, żeby podkreślić, iż sama nie używam ich jako terminów.

<sup>54</sup> *Institutio epistolica, passim*. Por. także MARTÍN BAÑOS (2005): 430-438.

<sup>55</sup> Dedykacja *Epistolarum miscellanearum Centuriaae quinque* (strona nienumerowana), w: LIPSIUS (1613).

tio, ćwiczenia, a także spisywanie co cenniejszych fraz w zeszytach z excerptami. Lipsjusz przywołuje również topikę rozmowy z nieobecnym przyjacielem, który jest *alter ego* nadawcy listu, jak i idearium listu jako niezniekształcającego odbicia — *speculum*, które przekazuje wierny, niezakłamany obraz przyjaciela, jego spraw i stanu ducha.

Ze wskazanych w tym rozdziale humanistycznych poszukiwań języka nośnego i adekwatnego wynika, że do tradycji antycznej i średniowiecznej dodano niewiele, gdyż najwięcej miejsca zajmowała stopniowa emancypacja od zbyt restrykcyjnie pojmowanych reguł naśladowania starożytnych, a w pierwszej fazie także od *ars dictaminis*, które mocno utrzymywały pewne sztuczne podziały (gatunków listu, części listu, etc.). Ostatni z przedstawionych autorów, jak już zostało powiedziane przy innej okazji, jest przedstawicielem późnego renesansu, w pełni czerpiącym z dokonań pierwszych włoskich humanistów, myśli Erazma, a także duchowego klimatu ożywionej debaty religijnej z jej światopoglądowo-filozoficznymi implikacjami. Nie dziwi więc, że choć w traktatach swych nie jest wcale oryginalny, prezentując kolejne ogniwo rozwoju koncepcji renesansowych, dla badaczy jest ważny, jako przedstawiciel tego właśnie momentu rozwoju i transformacji idei początków renesansu w czasach zupełnie już innych historycznie, politycznie i intelektualnie.

## Bibliografia

### Literatura źródłowa

- ARYSTOTELES (1966): *Dzieła wszystkie*, t. V, przekłady, wstępy i komentarze: Daniela Gromska, Leopold Regner, Witold Wróblewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- CYCERON, M. T. (1963): "De amicitia", tł. Wiktor Kornatowski, w.: *Pisma Filozoficzne*, t. 4, *O starości. O przyjaźni. Topiki. Fragmenty*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków.
- ERASMUS, D. (1971): "De conscribendis epistolis" (1522), ed. J. C. Margolin, w: *Opera Omnia*, vol. I.2., North Holland Publishing Co., Amsterdam.
- KWINTYLIAN, M. F. (1951): *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, przełożył i opracował Mieczysław Brożk, Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”, Wrocław.
- LIPSIUS J. (1600): *O Stałości / Księgi dwoje, / barzo rozkoszne y użyteczne. / Teraz świeżo z łacińskiego na rzecz / polską przełożone y annotacyjami / krótkimi objaśnione / przez JANUSZA PIOTROWICZA*, Wilno.
- LIPSIUS, J. (1613): *Opera, quae velut In partes ante sparsa, nunc In certa classes digesta; atque In gratami et utilitatem legentium, In novum korpus redacta et II Tomis comprehensa. Quorum operum seriem et ordinem, ad lektorem epistolam subsequens pagina exhibebit. Accuratae instructionis et novae formae edition: nec quoad mentem Auctoris, typosque figurarum elegancia omni.. edita*, Lugduni Batavorum.
- RAMÍREZ, A. (1966): *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Castalia, Madrid.

### Literatura pomocnicza

- BULLARD, M. M. (2005): „The Renaissance Project of Knowing: Lorenzo Valla and Salvatore Camporeale's Contributions to the Querelle between Rhetoric and Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 4., s. 477-481.

- DOMAŃSKI, J. (2001): *Erazm i filozofia*, Aletheia, Warszawa.
- DUNN, C. (1956): „Lipsius and the Art. Of Letter-Writing”, *Studies in the Renaissance*, Vol. 3, s. 145-156.
- FUMAROLI, M. (1978): „Genèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse”, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, nov.-déc. 1978, s. 886-900.
- GARCÍA ROCA, J. (2006): *Retórica y filosofía*, Walencja (maszynopis).
- GRAFTON, A. (1987): „Portrait of Justus Lipsius”, *American Scholar*, Vol. 56, Issue 3, s. 382-390.
- GRASSI, E. (1976): „Rhetoric and Philosophy”, *Philosophy and Rhetoric*, 9, s. 200-216.
- GRUCHAŁA, J. (2002): *Iucunda familia librorum. Humanisci renesansowi w świecie książki*, „Universitas”, Kraków.
- HEALY, M. (2004): „Curing the ‘Frenzy’: Humanism, Medical Idiom and ‘Crises’ of Counsel in Sixteenth-Century England”, *Textual Practice* 18 (3), s. 339-350.
- HOPCHET, S. (1942): *Le stoïcisme de Juste Lipse*, Université de Louvain, Louvain.
- JOACHIMOWICZ, L. (2004): *Seneka*, Wiedza, Warszawa.
- MARTÍN BAÑOS, P. (2005): *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- MESNARD, P. (1967): „Le commerce épistolaire comme expression sociale de l'individualisme humaniste”, *Individu et société à la Renaissance*, Actes du colloque de Bruxelles (avril 1965), Paris/Bruxelles, „Travaux de l'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'humanisme”, s. 17-31.
- MORFORD, M. (1991): *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton University Press, Princeton.
- PALKIJ, H. (2000): „Listy jako element obyczaju i życia codziennego na przykładzie korespondencji do kanclerza wielkiego koronnego Jana Szembeka”, w: *Między barokiem a oświeceniem*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 2000, s. 66-73.
- PEETERS, H. (1999): „Le *Contubernium* de Lipse à Louvain à travers sa correspondance”, w: *Iustus Lipsius Europae Lumen et Columen. Proceedings of the International Colloquium Leuven 17-19 September 1997, Supplementa Humanistica Lovaniensia* — vol. 15, Editors: Gilbert Tournoy, Jeanine De Landtsheer, Jan Papy, Leuven University Press, Leuven, s. 141-168.
- POMIAN, K. (1992): *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Aletheia, Warszawa.
- SKWARCZYŃSKA, S. (1937): *Teoria listu*, Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, Lwów.
- TUNBERG, T. O. (1999): „Observations on the Style and Language of Lipsius's Prose: A Look at Some Selected Texts”, w: *Iustus Lipsius Europae Lumen et Columen. Proceedings of the International Colloquium Leuven 17-19 September 1997, Supplementa Humanistica Lovaniensia* — vol. 15, Editors: Gilbert Tournoy, Jeanine De Landtsheer, Jan Papy, Leuven University Press, Leuven, s. 169-178.