

Wiesław Pawlak

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Przyjaźń uczonych

Dla uczonych jako uczonych przyjaźń nie jest i nie powinna być najważniejsza. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Za prof. Stefanem Sawickim warto przypomnieć, że w tekście ślubowania, jakie składają doktoranci w trakcie uroczystej promocji, wprowadzającej w krąg ludzi „uczonych”, mowa jest nie o przyjaźni, tylko o prawdzie: *quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur, clarius effulgeat*. Zawarty w tym łacińskim sformułowaniu postulat, jak zauważa w swoim komentarzu uczony,

posiada wyraźny imperatyw społeczny. Chodzi o prawdę, która ma rozjaśniać nasze rozumienie świata i człowieka i do której poznawania oraz głoszenia jesteśmy zobowiązani. Wydaje się, że słaba jest obecnie pamięć o tym dobrowolnym przyrzeczeniu i że warto się nad nim [...] zastanowić. Zwłaszcza że samo pojęcie prawdy, szczególnie w swym klasycznym sformułowaniu, jest od dłuższego czasu w nurcie antyaksjologicznej fali silnie kwestionowane, a nawet kontestowane. [...] Formuła *quo magis veritas propagetur*, dawniej przypominająca oczywistość, może wzywać do odważnej, niekoniunkturalnej postawy.¹

Implikowany przez tekst ślubowania „imperatyw społeczny” oznacza, że opozycji: *amicitia – veritas* nie należy uważać za rodzaj logicznej dysjunkcji, tylko za alternatywę, dopuszczającą współlistnienie, chociaż niekonieczne, obu rzeczywistości określanych za pomocą tych łacińskich pojęć. Wierność prawdzie nie musi wykluczać przyjaźni, z kolei można (chyba) wyobrazić sobie przyjaźń osób, których poglądy w takiej czy innej kwestii są diametralnie różne i w związku z tym przez stronę przeciwną uważane za fałszywe. Oczywiście, trudno dokładnie rozważać

¹ S. Sawicki, ...*Quo magis veritas propagetur*, Toruń 2010, s. 10, 22.

relacje między prawdą a przyjaźnią bez zdefiniowania obu, w każdym razie można przyjąć, że sugerowany przez tekst ślubowania doktorskiego prymat prawdy w hierarchii wartości, jakie powinny wyznawać i respektować uczeni, bynajmniej nie wyklucza pielęgnowania rozmaitych relacji międzyludzkich, w tym również przyjaźni, tylko sytuuje je w pewnym porządku aksjologicznym, wyznaczonym przez takie najwyższe wartości, jak prawda, dobro i piękno.

Tego zdania byli, jak się wydaje, dawni, to znaczy żyjący w epoce wczesnonowożytnej, uczeni, przy czym mianem tym chciałbym objąć nie tylko osoby *ex professo* zajmujące się dociekaniem tak czy inaczej rozumianej prawdy, ale wszystkich obywateli wspólnoty, którą zwykło się określać jako *res publica litteraria*². O tym, jak bardzo cenili sobie przyjaźń humaniści począwszy od Petrarki³, wiadomo nie od dziś, pisała zresztą o tym niedawno Barbara Milewska-Ważbińska, a nieco wcześniej Peter Burke, by wymienić tylko dwa spośród wielu nazwisk uczonych zajmujących się tym zagadnieniem⁴. Dla humanistów, jak zauważył Roman Krzy-

² Zob. zbiór studiów *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter de Konfessionalismus. The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*, hrsg. H. Jaumann, Wiesbaden 2001 (tu zwłaszcza artykuł wstępny redaktora tomu: „*Respublica litteraria/Republic of letters*”. *Concept and Perspectives of Research*, s. 11-19); A. Grafton, *A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters*, „*Republics of Letters*” 1 (2009), nr 1, s. 1-18; S. Graciotti, *Polska humanistyczna i europejska Respublica Litterarum*, przeł. A. Kuciak, [w:] *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 253-269.

³ Zob. D. Ch. Wojciechowski, *Francis Petrarch: First Modern Friend*, „*Texas Studies in Literature and Language*” 47 (2005), nr 4, s. 269-298; E. Fenzi, *Petrarca e la scrittura dell'amicizia (con un'ipotesi sul libro VIII*, [w:] *Motivi e forme delle „Familiari” di Francesco Petrarca*, a cura di C. Berra, Milano 2003, s. 549-590.

⁴ B. Milewska-Ważbińska, *Przyjaźń humanistów – wzorce, postawy, ekspresja literacka*, [w:] *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Cieński, współpraca A. Pawlak, Warszawa 2008-2009, s. 63-74; P. Burke, *Humanism and Friendship in Sixteenth-Century Europe*, „*Groniek*” 134 (1996), s. 91-98 (wersja poszerzona [w:] *Friendship in Medieval Europe*, ed. J. Haseldine, Stroud 1999, s. 262-274). Więcej o przyjaźni w kulturze wczesnonowożytnej w zbiorach studiów: *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, ed. A. Classen, M. Sandige, Berlin-New York 2010 (tu zwł. syntetyczny artykuł A. Classena, *Introduction: Friendship – The Quest for a Human Ideal and Value. From Antiquity to the Early Modern Time*, s. 1-183); *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500-1700*, ed. D. T. Lochman, M. López, L. Hudson, Ashgate 2010. Zob. także: B. Weller, *The Other Self: Aspects of the Classical Rhetoric of Friendship in the Renaissance*, Yale 1974; A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*, Warszawa 1988, s. 263-277; Ch. Tremblay, *Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neues Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit*, Hildesheim-Zürich-New York 1989, s. 81-98; U. Langer, *Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy*, Geneva 1994; R. Hyatte, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden [et al.] 1994; D. Kent, *Friendship, Love, and Trust in Renaissance Florence*, Cambridge, Mass. 2009.

wy, więc oparta na wspólnocie intelektu i podobnych wartościach była jednym ze sposobów wyrażania swojej *humanitas*⁵, nic więc dziwnego, że organizowali oni konkursy literackie na najlepszy poemat o przyjaźni, zakładali stowarzyszenia skupiające przyjaciół (jak wenecka *Compania degli Amici*, której członkiem był Pietro Bembo) i rządzące się specjalnymi prawami (*leggi*)⁶, czy też tworzyli specjalne sztambuchy, znane jako *album (liber, hortus) amicorum*, których liczne okazy zachowały się do chwili obecnej⁷.

Świadectwem znaczenia, jakie przypisywano przyjaźni w humanistycznej społeczności uczonych, są liczne edycje i przekłady dzieł autorów klasycznych, przede wszystkim *De amicitia* Cyserona, ale także mniej znanych, jak *Toxaris (Τόξαρις ἡ φίλια)* Lukiana, przełożony w początkach XVI w. na łacinę przez Erazma⁸, a sto lat później (wierszem) na język polski przez Jana Danieckiego⁹, oraz mniej lub bardziej oryginalne traktaty i dialogi (by wspomnieć tylko *Dell'amicizia* Leona Battisty Albertiego, *Amicitia* z Erazmowych *Kolokwiów*, Kochanowskiego *Wykład cnoty* lub esej Montaigne'a *O przyjaźni*)¹⁰, utwory poetyckie (o których pisała m.in. Jadwi-

⁵ R. Krzywy, *Podróż do nowej Arkadii. Wizja Włoch w elegiach Klemensa Janicjusza*, „Terminus” 13 (2011), s. 96.

⁶ P. Burke, *op. cit.*, s. 95; D. Kent, *op. cit.*, s. 17-31.

⁷ P. Burke, *op. cit.*, s. 97-98; M. Rosenheim, *The Album Amicorum*, „Archaeologia” 62 (1910), nr 1, s. 251-308; W. Klose, *Corpus alborum amicorum: CAAC: Beschreibendes Verzeichnis der Stammbücher des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988.

⁸ *Toxaris sive de amicitia Luciani dialogus*, wydany w zbiorze *Luciani viri quam disertissimi compluria opuscula longe festivissima ab Erasmo Roterodamo et Thoma Moro interpretibus optimis in latinorum linguam traducta* (Paryż 1506 i liczne wznowienia). W liście dedykacyjnym adresowanym do Richarda Foxe'a Erazm podnosił znaczenie przyjaźni, którą uznał za rzecz świętą (*res sancta*) i właściwie tożsamą z chrześcijaństwem, które jest niczym innym, jak prawdziwą i doskonałą przyjaźnią z Chrystusem: „Est autem dialogus Luciani, cui titulus Toxaris sive de amicitia, quem nos paucis his diebus Latinum fecimus. Qui quidem (uti spero) non omnino futurus est ingratus tuae excellentiae, vel ob id quod quod amicitiam praedicat, rem adeo sanctam ut barbarissimis etiam nationibus olim fuerit veneranda. Nunc Christianis usque adeo in desuetudinem abiit, ut non dicam vestigia, sed ne nomen quidem ipsum extet; quum enim aliud sit Christianismus quam vera perfectaue amicitia, quam commori Christo, quam vivere in Christo, quam unum corpus, una anima esse cum Christo; hominum inter ipsos talis quaedam communio qualis est membrorum inter se corporis” (*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, vol. 1, Oxonii 1906, s. 417). Por. C. R. Thompson, *The Translations of Lucian by Erasmus and S. Thomas More*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 18 (1939), fasc. 4, s. 870-871.

⁹ *Historyje abo przykłady szczerzej i statecznej miłości sprzysiężonego towarzystwa, wzięte z Lucjana, którymi się pokazuje, jako żadna najgwałtowniejsza przygoda nie może rozrywać przyjaźni, kto kogo szczerze i prawdziwie miłuje*, Kraków 1610. Zob. Z. Leśnodorski, *Lucjan w Polsce*, Kraków 1933, s. 20-22; J. Czerniatowicz, *Z dziejów grekystyki w Polsce w okresie Odrodzenia*, Wrocław 1965, s. 68.

¹⁰ Na temat Albertiego i Montaigne'a zob. R. Hyatte, *op. cit.*, s. 140, 172-194; B. Weller, *The Rhetoric of Friendship in Montaigne's Essais*, „New Literary History” 9 (1978), nr 3, s. 503-523.

ga Kotarska¹¹), a może jeszcze bardziej epistolografia, którą z takim upodobaniem i zapalem uprawiali dawni uczeni¹². Zdumiewające niekiedy rozmiary tej korespondencji – jak o tym świadczy ok. 3000 zachowanych listów Erazma, 7000 Dantyszka, 9000 Melanchtona¹³ – nie pozwalają zredukować jej funkcji do „wymiany zdań między nieobecnyymi przyjaciółmi” (*colloquium absentium amicorum*)¹⁴, niemniej jednak, jak zauważył Wilfried Barner, korespondencja ta jest nie do pomyślenia bez sformalizowanej, ale skutecznie oddziałującej idei „uczzonej” przyjaźni¹⁵.

Zdaniem Christine Treml, przyjaźń humanistów należy traktować jako szczególny fenomen socjologiczny, którego nie można utożsamiać ze współczesnym pojmowaniem przyjaźni jako relacji w wysokim stopniu zindywidualizowanej i niesformalizowanej¹⁶. Mimo to nie należy sądzić, że była ona całkowicie pozbawiona pierwiastków subiektywnych i uczuciowych. Jako przykład, zapewne jeden z wielu, można tu wskazać młodzieńcze listy Erazma do jego przyjaciela z cza-

¹¹ J. Kotarska, *Staropolskie wiersze o przyjaźni*, [w:] *Corona scientiarum. Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. J. A. Chróścicki [i in.], Warszawa 2004, s. 289-302.

¹² B. Milewska-Ważbińska, *op. cit.*, s. 66. Rolę humanistycznej korespondencji w budowaniu i podtrzymywaniu przyjaźni między uczonymi oraz w wymianie informacji naukowej przybliżają także: Ch. Treml, *op. cit.*, s. 77-81, oraz M. U. Ferber, „Scio multos te amicos habere”. *Wissensvermittlung und Wissenssicherung im Späthumanismus am Beispiel des Epistolariums Marx Welsers d.J. (1558-1614)*, Augsburg 2008.

¹³ A. Skolimowska, *Przysłowia i wyrażenia przysłowiowe w łacińskich listach Jana Dantyszka*, [w:] *Łacina jako język elit*, koncepcja i red. nauk. J. Axer, Warszawa 2004, s. 177-178.

¹⁴ Cyceon, *Filipiki. Mowy przeciwko Markowi Antoniuszowi*, przeł. K. Ekes, Warszawa 2002, s. 46 (*Phil.* 2,4,7). Formuła ta okazała się, jak wiadomo, niezwykle atrakcyjna dla renesansowych oraz późniejszych teoretyków epistolografii. Zob. np. J. Lipsius, *Epistolica institutio*, Antverpiae 1614, s. 4: „Definio autem Epistolam: SRIPTUM ANIMI NUNTIIUM AD ABSENTES, AUT QUASI ABSENTES”. Por. I. Krasicki, *Listy*, [w:] idem, *Uwagi*, wstęp i oprac. Z. Libera, Warszawa 1997, s. 71: „Powszechna, przyzwoita i dobrze rzecz wyłuszcza ją jest listu definicja, iż jest rozmową nieprzytomnych”.

¹⁵ W. Barner, *Gelehrte Freundschaft im 18 Jahrhundert. Zu ihren traditionellen Voraussetzungen*, [w:] *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, hrsg. W. Mauser, B. Becker-Cantarino, Tübingen 1991, s. 29.

¹⁶ Ch. Treml, *op. cit.*, s. 82. Por. F. H. Tenbruk, *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 16 (1964), s. 447: „O ile do tej pory była mowa o przyjaźni, to zawsze pod tym pojęciem rozumiana była wysoce zindywidualizowana relacja, która wyrasta z niezależnych uczuć i spełnia się, koncentrując się na drugiej osobie, w taki jednak sposób, że przyczynia się jednocześnie do integracji własnego Ja. Nie jest to jednak jedyna forma przyjaźni [...]. Tak np. temat przyjaźni odżył na nowo w okresie humanizmu. Znamcy tematu zwrócili uwagę, że więzy przyjaźni łączące uczonych humanistów sprawiały wrażenie wyjątkowo nieautentycznych. Świadczy o tym nazbyt wyraźnie kopiowanie antycznych wzorów. Niezależna, osobista i rzeczywiście przeżywana przyjaźń najwyraźniej nie wyszła w tym okresie poza stadium początkowe” (wszystkie przekłady, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od Autora artykułu).

sów pobytu w klasztorze augustianów w Steyn, Servatiusa Rotgera z Rotterdamu. W jednym z nich pisał: „Takiego jestem ducha, że w tym życiu nic wyżej przyjaźni nie stawiać, niczego gwałtowniej nie pożądać ani też pilniej dochować nie chcę”¹⁷. Komentując te wynurzenia, Johan Huizinga zwracał uwagę na ich wyjątkowość: z listów tych „wyłania się obraz Erazma taki, jakiego nigdy już później nie znajdziemy: młodego człowieka o większej niż kobieca wrażliwości, przepełnionego tęskną potrzebą sentymentalnej przyjaźni”¹⁸. Oczywiście, rodzi się pytanie o szczerść tych wylewów serdeczności. „Często – pisze Huizinga – uważano owe listy jedynie za ćwiczenia stylistyczne”, jednak zdaniem holenderskiego uczonego jest to niesłuszne: „Taka egzaltowana przyjaźń wydaje się doskonale zgodna z naturą Erazma, a ponadto pasuje też do epoki”, w której panował swoisty kult tkliwej przyjaźni¹⁹. Był on ważnym elementem ówczesnej arystokratycznej kultury dworskiej, ale jego ślady można odnaleźć także w korespondencji klasztornej. Zdaniem Huizingi należał on też do specyficznych cech *devotio moderna*²⁰.

Do przywołanych świadectw humanistycznego kultu przyjaźni można dorzucić jeszcze jedno: mowę pogrzebową Poggia Braccioliniego z 1444 r. ku czci Leonarda Bruniego Aretina. Jest ona jednym z wielu tego rodzaju wystąpień, w któ-

¹⁷ Cyt. za: J. Huizinga, *Erazm*, przeł. M. Kurecka, wstęp M. Cytowska, konsult. nauk. L. Kołakowski, Warszawa 1964, s. 31 (por. K. Janicjusz, *Elegia VII. O sobie samym do potomności*, [w:] Z. Kubiak, *Medytacje Janicjusza*, Warszawa 1993, s. 53: „W przyjaźni byłem wybredny i stały, / Wiedząc, że ona jest największym skarbem”).

¹⁸ *Ibidem*, s. 29.

¹⁹ *Ibidem*, s. 30 (por. D. Kent, *op. cit.*, s. 58-59, który zwraca uwagę, że bardzo trudno stwierdzić, w jakim stopniu obecna w dawnej epistolografii retoryka przyjaźni odzwierciedla rzeczywiste stosunki między nadawcą i odbiorcą, przestrzega jednak przed zbyt łatwym redukowaniem jej do „czystej formy”).

²⁰ *Ibidem*. O znaczeniu, jakie Erazm przypisywał przyjaźni, świadczyć może fakt wysunięcia na pierwsze miejsce w wydaniach *Adagiów*, poczynawszy od 1508 r., przysłówia, które w paryskiej edycji z 1500 r. znajdowało się na 94 pozycji: *Amicorum communia omnia*. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Opera omnia emendatiora et auctiora*, t. 2, Lugduni Batavorum 1703, kol. 13-14. Więcej na ten temat K. Eden, „Between Friends All is Common”: *The Erasmian Adage and Tradition*, „Journal of the History of Ideas” 59 (1998), nr 3, s. 405-419. O przyjaźniach Erazma w świetle jego korespondencji pisała Y. Charlier, *Erasmus et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris 1977. Sprawą otwartą pozostaje sygnalizowany przez Huizingę wpływ, jaki na Erazma (i innych humanistów) wywarła tradycja przyjaźni pielęgnowanej w kręgu późnośredniowiecznej kultury monastycznej oraz w środowiskach zbliżonych do *devotio moderna*. Zob. A. Classen, *op. cit.*, 30-37, 68-69, oraz J. Constantine-Jackson, *Sapienter amare poterimus: On Rhetoric and Friendship in the Letters of Heloise and Abelard*, i J. P. Haseldine, *Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century*, [w:] *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, s. 247-279, 349-393; J. Haseldine, *Friendship and Rivalry: The Role of Amicitia in Twelfth-Century Monastic Relations*, „Journal of Ecclesiastical History” 44 (1993), s. 390-414; B. P. McGuire, *Jean Gerson and the End of Spiritual Friendship: Dilemmas of Conscience*, [w:] *Friendship in Medieval Europe*, s. 229-250.

I. N. 7.
DISSERTATIO ACADEMICA
DE
^{32.}
AMICITIA
ERUDITORUM

ad Ideam Plinii Secundi
præsertim delineata,

Quam
in incluta Argentoratensi Universitate
Adspirante Divina Gratia

SUB PRÆSIDIO
DN. JOHANNIS CASPARI
KHUNII

Philosoph. Pract. Prof. Publ.

Solenni Eruditorum Examine

d. 3. Mens. Novembr. ann. 1696!

horis locq, solitis
exponit

JOHANNES SCHRAGIUS, Argentinensis,
Philos. Cultor.

ARGENTORATI,
Literis JOH. FRIDERICI SPOOR.

rych humaniści dawali wyraz swojemu przywiązaniu do przyjaciół²¹. Zgodnie z konwencją tego gatunku jest ona pochwałą zmarłego, ale jednocześnie czymś w rodzaju parenetycznego *speculum*, odzwierciedlającego ideał uczonego-humanisty. W katalogu cnót, zalet i zasług zmarłego, takich jak *probitas*, *prudentia*, *continentia*, *integritas vitae*, *modestia*, *iustitia*, *gravitas*²², nie mogło więc zabraknąć także wzmianki o jego wierności wobec przyjaciół, których wspierał w rozmaitych potrzebach²³. Mowa Poggia ma przy tym walor osobistego świadectwa, bowiem za przykład, a pośrednio za wzór przyjacielskich stosunków między uczonymi, stawał własne relacje ze zmarłym:

Chociaż cnota Leonarda nie wymaga wcale, by ją przyozdabiać czyimiś pochwałami, jako że żyjąc na tym świecie, sam zapracował na nieśmiertelną chwałę, muszę wywiązać się z obowiązku, jaki nakłada na mnie przyjaźń, która zadzierzgnięta przed ponad czterdziestu i czterema laty, w czasie, kiedy oddawaliśmy się podobnym studiom, zawsze kwitła nienaruszona, bez żadnej skargi ani przerwy we wzajemnej życzliwości. Zdarza się, że między przyjaciółmi dochodzi do nieporozumień, sprzeczek i rywalizacji, tak iż może się wydawać, że wzajemna sympatia ustaje. Lecz związek naszych dusz, których miłości nie rozerwała żadna niezgoda, pozostał zawsze nienaruszony. A przydarzyło się to między nami bynajmniej nie bez powodu. Albowiem ta przyjaźń jest prawdziwa i trwała, której zwornikiem są studia naukowe i podobieństwo dobrych obyczajów, którą podtrzymuje wzajemna życzliwość i pomoc – taka przyjaźń z konieczności musi być mocna i odporna na działanie czasu.²⁴

Fundamentem tych relacji były więc wspólne zainteresowania (*optimarum artium studium*) i dobre obyczaje (*bonorum morum similitudo*). Jest to zgodne z humanistyczną (a zarazem cycerońską) koncepcją przyjaźni opartej na solid-

²¹ Zob. P. Burke, *op. cit.*, s. 95 (z odesłaniem do pracy G. W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1991).

²² *Oratio Poggii Bracciolini in funere Leonardi Aretini dicta Florentiae An. 1443*, [w:] Leonardo Bruni Aretino, *Epistolarum libri VIII*, Hamburgi 1724, k. a₆r, b₆r.

²³ *Ibidem*, k. b₆r: „Amicis praesto erat, si quid eius opera uti vellent. [...] Quod ei tempus a literis supererat et a Reipubl. negotiis, tum privatae rei impartiebat, tum coetui amicorum, quibus admodum delectatus, domi severus, foris humanus est”.

²⁴ *Ibidem*, k. a₆v: „Quamvis autem Leonardi virtus nullius externa laudationis opera egeat ad se ornandam, quippe qui sibi vivens laudem peperit immortalem, tamen praestandum est a nobis debitum officium amicitiae nostrae, quae iam amplius annis quatuor et quadraginta inter nos similium studiorum cursu coepta, semper viguit sanctissime absque ulla querela aut benivolentiae intermissione. Solent quandoque inter amicos, dissensiones, iurgia et contentiones exoriri, ut intermissio quaedam benivolentiae fieri videatur. Sed nostra semper inviolata permansit animorum coniunctio, quorum amorem nullius unquam dissidii causa distraxit. Et id quidem iure inter nos contigit. Ea namque vera est ac stabilis amicitia, quam optimarum artium studium et bonorum morum similitudo contraxit; quae quoniam mutua benivolentia et officiis fovetur, necesse est, ut ita sit firma ac diuturna”.

nych podstawach etycznych, którą zwięźle przypomniał i wyłożył Kochanowski w swoim *Wykładzie cnoty*, a który należałoby raczej nazwać „wykładem przyjaźni”²⁵. Do tej koncepcji nawiązał też pośrednio Bracciolini, zwracając delikatnie uwagę na to, że zmarły miał charakter nieco trudniejszy, niż można by tego oczekiwać od uczonego-humanisty: „Morosior paulum difficiliorque habitus est, quam studia humanitatis doctissimi viri ratio postulare viderentur”²⁶. Podstawą przyjacielskich relacji – nie tylko między uczonymi zresztą – są więc *humanitas* i *ratio*, ludzkość i rozum, które w kontekście całej mowy Poggia można chyba interpretować jako metonimiczne określenia wartości etycznych i intelektualnych, *virtutis* i *veritatis*. Dla zbudowanej na ich fundamencie przyjaźni bezpośrednia znajomość czy fizyczny kontakt są być może ważne, ale niekonieczne: „Sama cnota zmusza nas do tego, byśmy miłowali tych, których nigdy nie widzieliśmy” – pisał Konrad Celtis²⁷. Dla tak pojmowanej przyjaźni korespondencja stawała się czymś równie ważnym, lub nawet ważniejszym niż spotkanie twarzą w twarz. „Chcesz poznać mnie lub kogoś innego? Czytaj listy, które nas portretują” – zwracał się Lipsjusz do czytelników pierwszej centurii swoich listów²⁸. Za deklaracjami tego rodzaju kryje się oczywiście idea tekstu jako uobecnienia²⁹, w świetle której nie dziwią słowa Christopha Scheurla, skierowane do niewidzanego wcześniej adresata:

Cieszę się, że nadarzyła się okazja, abym napisał do ciebie, ale cieszę się jeszcze bardziej, że mogłem zaprzyjaźnić się z tobą. Albowiem często się zdarza, że ze względu na nie-
zwyczajną cnotę musimy kochać tych, którzy są od siebie oddaleni i nigdy się nie spotkali.³⁰

²⁵ J. Kochanowski, *Wykład cnoty*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. VII, cz. 2: *Proza*, oprac. B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, Wrocław 1997, s. 221: „Ale że fundament przyjaźni cnota jest, niech się człowiek naprzód stara, aby co najlepszym był; potym, będąc sam dobrym, u dobrych przyjaźni szukał”. Por. Cicero, *Lael.* 6, 20: „haec ipsa virtus amicitiam gignit et continet, nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest” (cyt. za komentarzem M. Szymańskiego, *ibidem*, s. 375). Por. B. Milewska-Ważbińska, *op. cit.*, s. 65; A. Classen, *op. cit.*, s. 8-14. Więcej na temat Cycerońskiej (i Arystotelesowskiej) koncepcji przyjaźni J. Steinberger, *Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero*, München 1955.

²⁶ Poggio Bracciolini, *op. cit.*, k. b.r.

²⁷ „Licet enim ipsa virtus, quos nunquam vidimus, nos amare compellat”. Cyt. [za:] Ch. Tremml, *op. cit.*, s. 218.

²⁸ „Nosse me aut alium vis? epistolas lege, quae depingunt”. Cyt. [za:] J. Machielsen, *Friendship and Religion in the Republic of Letters: the return of Justus Lipsius to Catholicism (1591)*, „Renaissance Studies” 27 (2013), nr 2, s. 164. Niektóre z przyjaźni Lipsjusza (np. z botanikiem Carolem Clusiumem) miały wyłącznie „korespondencyjny” charakter (*ibidem*, s. 169-170).

²⁹ Zob. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1992.

³⁰ „Gaudeo mihi oblatam esse ad te scribendi occasionem; magis gaudeo argumentum mihi datum esse constituendae tecum amicitiae: saepe enim fit, ut vel quos nunquam vidimus amare cogamus absentes propter incredibilem virtutem” (cyt. [za:] Ch. Tremml, *op. cit.*, s. 218). Z kolei Justus

Spółeczny wymiar życia naukowego nie uszedł też uwadze najwybitniejszego przedstawiciela humanistycznej myśli pedagogicznej, Juana Luisa Vivesa. Zaliczany jest on (obok taki osobistości, jak Tomasz Morus, Beatus Rhenanus, Peter Gillis) do elitarnego „klubu” przyjaciół Erazma, którego sam nazywał *amicus probatissimus*³¹. Również i on uważał przyjacielskie relacje między uczonymi nie tylko za ekspresję *humanitas*, ale także za czynnik sprzyjający pracy naukowej. W parnetycznym *Zwierciadle prawego uczonego* (*De vita et moribus eruditi*), wydanym jako aneks do traktatu *De tradendis disciplinis* z 1531 r., w rozdziale drugim, zatytułowanym „O postępowaniu uczonego w stosunku do bliźnich” (*Doctor quomodo versabitur inter homines*)³², pisał on:

Uczeni żyć winni ze sobą w zgodzie i przyjaźni. Hańbą jest dla nas, że zbóje i włóczędzy lepiej się nawzajem znoszą niż uczeni. Zgody tej między uczonymi na pewno nie zabraknie, o ile nauki uprawiać będą w duchu prawości i powagi, nie dla próżnej chwały i zysku. Albowiem gdy żądze wezmą górę, niepodobna mówić o zachowaniu koleżeństwa.³³

Podobnie jak dla Braccioliniego i innych humanistów, również dla Vivesa było rzeczą oczywistą, że owo „koleżeństwo” (w oryginale mowa jest o *sancta societas*) między uczonymi musi mieć podstawę w solidnej formacji moralnej i intelektualnej, która czyni przyjaźń odporną na tak charakterystyczny element życia naukowego, jak spory i polemiki.

Jasne i rozumne krytyki we wszystkich gałęziach studiów – pisał walencki humanista – są bardzo użyteczne, pod warunkiem, że wypowiedane są – tak jak to każe Tacyt – bez żadnej namiętności. Nie ma bowiem nic gorszego od pomieszania sądów, [...]

Lipsjusz, na wieść o śmierci Janusa Gulielmusa, z którym korespondował przez wiele lat, napisał: „Nie znałem go z widzenia, ale dobrze poznałem jego umysł” („De vultu aut facie non eum noveram, optime de animo”). Cyt. [za:] J. Machielsen, *op. cit.*, s. 170.

³¹ P. Burke, *op. cit.*, s. 92-93. Poglądy Vivesa (i Erazma) na temat przyjaźni i małżeństwa przybliży (z perspektywy *gender studies*) C. M. Furey, *Bound by Likeness: Vives and Erasmus on Marriage and Friendship*, [w:] *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500-1700*, s. 29-43.

³² Właściwie nie jest to tytuł rozdziału, tylko treść pierwszej notki marginalnej w tym rozdziale. Zob. J. L. Vives, *De vita et moribus eruditi*, [w:] idem, *Opera omnia*, t. VI, Valentiae Edetanorum 1785, s. 424.

³³ J. L. Vives, *Zwierciadło prawego uczonego*, [w:] idem, *O podawaniu umiejętności*, przeł. A. Kempfi, Wrocław 1968, s. 248 (por. *De vita et moribus eruditi*, s. 427: „Docti inter se concorditer ac humane conversentur; enimvero turpissimo est nobis, latrones ac lenones maiore inter se consensu vivere, quam eruditos; sed nec eruditus unanimitas ac benevolentia deerit si disciplinas integre ac sancte coluerint, non ad gloriam, vel quaestum, nam ubi harum rerum cupiditas invaluit, difficile est sanctam servare societatem”).

tak iż przestaje się wiedzieć, co trzeba, a czego nie trzeba chwalić. Niebezpieczeństwo to jest szczególnie palące w naszych czasach. Ludzkie umysły są tak podniecone, tak zawzięte, że w mimochodem nawet rzuconych uwagach trzeba być bardzo ostrożnym. Delikatne i słabe sumienia ludzkie natychmiast poczynają się czuć dotknięte, tak jak od wrzodów cierpiące konie przerażone są na sam dźwięk zgrzebla.³⁴

Tendencja religijna i moralistyczna, przenikająca cały traktat Vivesa, nie przysłoniła mu negatywnych konsekwencji, jakie ponosi sama nauka z powodu nieprzyjaźni uczonych:

Lecz co więcej – pisał dalej – przy takim rozpanoszeniu się nienawiści, jakże wielką szkodę ponoszą nauki! Dla tych, co się z nienawiścią sprzeczą i traktują nawzajem jak śmiertelni wrogowie, przestają mieć znaczenie jakiekolwiek autorytety. Najwartościowsze jednostki tracą ochotę na zajmowanie się nauką, bo na ciągle sprzeczki patrzeć mogą z głębokim jeno obrzydzeniem. Zaprzepaszczonego zostaje wszelki postęp w naukach, a prawda jest zaciemniona, bo większość uczonych wołałaby, aby nauki w ogóle zginęły, niżby przez ich osobistych wrogów posunięte zostały naprzód.³⁵

Nie trzeba dodawać, że dla hiszpańskiego pedagoga niedomagania życia naukowego wynikające z niewłaściwych relacji między uczonymi mają swoje źródło w zachwianiu ładu aksjologicznego. „Nauki nasze zwie się humanistycznymi, czyż zatem nie powinny nas one uczyć? Nauki dane nam zostały przez dobrego Boga, czyż zatem nie powinny nas czynić lepszymi?”³⁶ Od odpowiedzi – dla Vivesa oczywistej – na te pytania zależą więc nie tylko prywatne relacje między uczonymi, ale pośrednio także losy nauki jako takiej.

Rozważania hiszpańskiego pedagoga, choć osadzone głęboko w historycznym kontekście współczesnych mu poglądów i ideałów naukowych, nie wydają się całkowicie pozbawione walorów uniwersalności i aktualności. Warto przy tej okazji wspomnieć, że jeszcze Julian Krzyżanowski w swojej *Nauce o literaturze* poświęcił nieco uwagi rozmaitym „idolom”, które, jak pisał, „paraliżują pracę zbiorową, a niejednokrotnie uniemożliwiają również jednostkową”³⁷. Niektóre z tych idoli, nienależące bynajmniej do czynników materialnych i organizacyjnych, a mające źródło czy to w cechach charakteru (np. zazdrość zawodowa, nieumiejętność pracy zespołowej, „dzikie sobiepaństwo” czy niesłowność), czy to w niewłaściwym rozeznaniu uczonego (fałszywe hierarchizowanie prac naukowych, niezrozumienie

³⁴ *Ibidem*, s. 249 (por. *De vita et moribus eruditi*, s. 428).

³⁵ *Ibidem*, s. 250 (por. *De vita et moribus eruditi*, s. 429).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J. Krzyżanowski, *Nauka o literaturze*, Wrocław 1969, s. 395.

istoty nauki i wymaganej przez nią postawy naukowej)³⁸, można uznać za bliskie opisywanym przez dawniejszych autorów wadom i występkom, które sprzeciwiają się przyjacielskim relacjom między uczonymi lub przynajmniej je utrudniają.

Zostawiając na boku kwestię aktualności rozważań Vivesa, należy stwierdzić, że mieszczą się one w nurcie refleksji nad, jak to określił jeden z badaczy, moralną ekonomią nauki³⁹. W XVII w. nurt ten reprezentują zwłaszcza traktaty, które w sposób usystematyzowany przybliżały różnego rodzaju patologie życia naukowego. Jednym z najbardziej znanych spośród nich był *Dell'uomo di lettere difeso ed emendato* (1645) włoskiego jezuita Daniella Bartolego. Opisane w nim zostały takie choroby trapiące ówczesną społeczność uczonych, jak plagiatyzm (*ladro-neccio, literaria plagiariorum furta*), rozwiązłość (*lascivia, libri obsceni*), oszczerstwo (*maldicenza, maledicentia*), wyniosłość (*alterezza, praefidentia eruditionis*), nieudolność (*dapocaggine, ignavia et error*), nieroztropność (*imprudenza, imprudentia*), ambicja (*ambitione, ambitio*), chciwość (*avaritia*) i niejasność (*oscurità, obscuritas*)⁴⁰. Mniej znane dzieła tego rodzaju to: *Dissertatio de vitiis eruditorum* Ahasvera Fritscha z 1676 r., w której opisano piętnaście wad uczonych (*fastus et arrogantia, aucupium famae et ambitio clarificandi nominis, luxuria in titulis, carpendi libido, cavillandi libido et acerbitas in refutandis aliorum dictis et scriptis, scribendi pruritus, plagium literarium, latrocinium in scriptores publicos, lucri et quaestus cupiditas, inanis curiositas, studium novitatis, neglectio studii divinae sapientiae, invidentia et aemulatio, dissimulatio nominis, segne otium literarium*), *Dissertatio moralis de peccatis eruditorum* Philippa Antona Lauba i Wilhelma Schwartz z 1696 r., w której tytułowe grzechy uczonych podzielono według przykazań Dekalogu, i wreszcie *Schediasma historico-literarium de vitiorum inter eruditos occurrentium scriptoribus* Johana Gottfrieda Büchnera z 1718 r., traktat będący nie tylko katalogiem, ale także rozumowaną bibliografią wad i występków ludzi nauki. Bardzo wiele z opisywanych przez wymienionych autorów patologii dotyczy społecznych aspektów życia naukowego. Patologie te można więc uznać, jak już wspomniano, za czynniki utrudniające lub wręcz wykluczające przyjaźń uczonych.

We wspomnianym nurcie refleksji nad moralną ekonomią nauki mieści się też niewielka (licząca 30 stron) rozprawa, przedstawiająca w sposób pozytywny ideał

³⁸ *Ibidem*, s. 395-398.

³⁹ Zob. L. Forster, „Charlataneria eruditorum” zwischen Barock und Aufklärung in Deutschland. Mit dem Versuch einer Bibliographie, [w:] *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, hrsg. S. Neumeister, C. Wiedemann, Teil I, Wiesbaden 1987, s. 221.

⁴⁰ Korzystam tu z oryginalnej i łacińskiej wersji dzieła: D. Bartoli, *Dell'huomo di lettere difeso et emendato*, Roma 1650; idem, *Character hominis literati* [...] a P. Ludovico Janino [...] redditus, Coloniae Agrippinae 1674.

uczonego i przyjaciela zarazem. Jest nią *Dissertatio academica de amicitia eruditorum ad ideam Plinii Secundi praesertim delineata*, sygnowana nazwiskiem Johanna Schraga (Johannes Schragius) i wydana ok. 1696 r. O jej autorze nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć poza tym, że był jakoś związany ze Strasburgiem (*Argentinen-sis*), gdzie też została wydana jego dysertacja, jedna z niezliczonych tego rodzaju, jakie drukowano wówczas w celu uzyskania cenzusu naukowego⁴¹. Nie należy więc uważać jej za jakieś dzieło szczególnie ważne; jedyny walor tej rozprawy polega chyba na tym, że można ją uznać za wyraz poglądów i opinii dość rozpowszechnionych w ówczesnych kręgach intelektualnych.

Zgodnie z zapowiedzią umieszczoną na stronie tytułowej, ideał przyjaźni między uczonymi został przedstawiony na przykładzie Pliniusza Młodszego, którego sylwetka została zrekonstruowana na podstawie jego listów. Dysertację poprzedza w związku z tym krótki wstęp mówiący o wartości epistolografii w ogóle. Może ona stanowić nie tylko pomoc w doskonaleniu umiejętności językowo-literackich, ale także źródło mądrości praktycznej, „cui vitae honestas curae est”, a więc która uczy godnie żyć. Doskonałym tego przykładem są właśnie listy Pliniusza, dlatego autor stawiał swojej dysertacji podwójny cel: miała ona zachęcić młodzież do ich lektury jako ćwiczenia się w wymowie i cnocie („ad hauriendam ex Plinio non eloquentiam tantum sed virtutem”), a ponadto do rozmiłowania się nie tylko w nauce, ale także w uczonych („ad colendas ardore Pliniano non literas tantum, sed etiam literatos”)⁴².

Właściwą część rozprawy rozpoczął autor od rozważań teoretycznych, w których omawianą tu przyjaźń zdefiniował jako „amicitiam inter eruditos per studia maxime conciliatam, et studiorum communicatione potissimum excultam”⁴³, a więc jako „przyjaźń między uczonymi zadzierzgniętą głównie poprzez studia i pielęgnowaną przede wszystkim w formie współpracy naukowej”. Po zwięzłym przypomnieniu klasycznych wypowiedzi Arystotelesa i Cyserona na temat przyjaźni oraz po uwagach na temat erudycji Schragius podkreślił, że przedmiotem jego rozważań jest jedynie przyjaźń między mężami odznaczającymi się wysokimi kwalifikacjami moralnymi: „amicitia enim nostra bonorum virorum est”⁴⁴. Krótki paragraf poświęcił, żeby uzasadnić jej konieczność i potrzebę. Odwołał się

⁴¹ Niewykluczone, że jest on identyczny z autorem odnotowywanej przez bibliografię dysertacji *De melancholia*, wydanej w 1695 r. w Lejdzie (zob. http://www.worldcat.org/title/disputatio-medica-inauguralis-de-melancholia/oclc/26640676&referer=brief_results)p (dostęp z dn. 15.06.2013)

⁴² J. Schragius, *Dissertatio academica de amicitia eruditorum ad ideam Plinii Secundi praesertim delineata*, Argentorati [1696], s. 1.

⁴³ *Ibidem*, s. 2.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 4.

przy tym do *Etyki Nikomachejskiej* i szóstego listu Seneki do Lucyliusza, w którym mowa o przyjemności czerpanej z dzielenia się wiedzą z przyjacielem⁴⁵. *Amicitia* ułatwia więc komunikację i przepływ informacji między ludźmi nauki.

W kolejnych paragrafach autor stwierdził, że przyjaźń jest darem Bożym i ponownie przypomniał, że wymaga ona od uczonych pielęgnowania wszelkich cnót⁴⁶. Przykładem i wzorem takiej postawy był właśnie Pliniusz: uczony wszechstronny a przy tym cnotliwy, chętnie dzielący się swą wiedzą i troszczący się o upowszechnianie nauki⁴⁷. Do pielęgnowania przyjaźni między ludźmi nauki nie wystarczy, by byli gruntownie wykształceni i celowali w swoich dyscyplinach. Erudycji nie należy zamykać w czterech ścianach: trzeba ją upowszechniać i miłować także u innych⁴⁸. Warunkiem przyjacielskich relacji między uczonymi jest więc nie tylko *ardor studendi*, gorliwe oddawanie się własnym studiom, ale także *amor eruditionis alienae* – afirmacja cudzej uczoności⁴⁹. Przejawem tej postawy jest nakłanianie przyjaciół do studiowania – *incitatio aliorum ad studendum*⁵⁰, a nawet wspieranie ich materialnie – *sumptus in studia aliorum impensi*⁵¹. Wszystkie te warunki spełniał Pliniusz, dlatego miał przyjaciół wielu (*plures*) i w dodatku reprezentujących różne dziedziny wiedzy (*variae eruditionis*)⁵². Fundamentem tych więzi były jednak przede wszystkim kwalifikacje moralne – podobieństwo godziwych obyczajów i cnót⁵³, takich jak poczucie obowiązku (*pietas*), sprawiedliwość (*iustitia*), posłuszeństwo (*obsequium*), miłe usposobienie (*candor*), pragnienie sławy (*cupido gloriae*) – ale prawdziwej, opartej na solidnych podstawach i nieśmiertelnej („sed veram, sed solidam et immortalem”), skromność (*modestia*), umiejętność cieszenia się sukcesami przyjaciół (*delectatio ex gloria amicorum*), dalej – urok osobisty (*suavitas morum*), łagodność (*lenitas*), wyrozumiałość (*indulgentia*), współczucie (*misericordia*), życzliwość w sądach wypowiedzianych o przyjaciółach (*benignitas in iudicando de amicis*), gotowość do niesienia pomocy (*promptitudo in iuvandis amicis*), hojność (*liberalitas*), wdzięczność (*gratus animus*), troska o przyjaciół znajdujących się w niebezpieczeństwie (*sollicitudo in periculis amicorum*), stałość

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 4-5.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 5-8.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 8: „Sed ad colendam cum eruditis amicitiam non sufficit eruditum praeditum esse et excellere in literis. [...] Non habenda est tantum domi eruditio, sed proferenda, amanda, etiam in aliis, fovenda, provehenda. In hoc certe genere quos cum Plinio conferre possis, paucos invenies”.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 8-9, marg.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 9.

⁵¹ *Ibidem*, s. 10.

⁵² *Ibidem*, s. 11-13.

⁵³ *Ibidem*, s. 14.

i wierność (*constantia et fides*)⁵⁴. Przyjaźni między uczonymi sprzyja też podobieństwo charakterów i intelektów (*similitudo ingenii*) oraz sytuacji życiowej i pełnionych obowiązków (*similitudo in vitae genere et officio*)⁵⁵.

Poczesne miejsce w tej relacji zajmuje *omonoia*, zjednoczenie woli i umysłów (*voluntatum animorumque consensio*), *idem velle et idem nolle*, o czym pisał Cycero w *De amicitia*. Nie obejmuje ona jednak *omodoksji*, wspólnoty poglądów (*opinionum consensus*), która nie jest warunkiem koniecznym przyjaźni⁵⁶. To wykluczenie „omodoksji” oznacza nic innego, jak prymat i autonomię prawdy w stosunku do przyjaźni i innych więzi międzyludzkich. W związku z tym Schragius zadaje pytanie niezwykle aktualne w jego czasach: czy różnica w wierze jest przeszkodą w przyjacielskich relacjach między uczonymi? „Quid si *dissensus sit de religione et rebus divinis*? Num et inter ita discordes amicitia constare poterit?” Zdaniem autora rozstrzygnięcie tej kwestii należy właściwie do teologów, ale generalnie zaprzecza on, jakoby podziały religijne wykluczały przyjaźń⁵⁷. Podobnie jest w przypadku różnych poglądów politycznych (*de Republica dissensus*), jednak obowiązki wobec ojczyzny powinny mieć pierwszeństwo przed więzami przyjaźni⁵⁸.

W końcowych partiach rozprawy autor wskazał na konkretne formy okazywania i pielęgnowania tych więzi między uczonymi (*studium in exercitio amicitiae eruditae*): spotkania przypadkowe i zaplanowane, wspólne czytanie książek, wymiana korespondencji, przesyłanie książek do oceny lub jako darów, dedykowanie dzieł przyjaciołom, udostępnianie biblioteki, wspólne przebywanie w miejscach przyjemnych z natury lub będących takimi dzięki sztuce („*conversations suas et congressus eruditos maxime celebrare [...] locis seu natura, seu adiuvante insuper arte amoenis*”)⁵⁹. Dalej pisze autor, że „uprzyjemniają tę przyjaźń *convivia*, przyjemne przez to tylko, że są to *convivia* erudytów, którzy poświęcają większą ich część na uczone rozmowy”⁶⁰. Ostatnie trzy paragrafy poświęcił Schragius na korzyści (*utilitas*) płynące z przyjaźni między uczonymi. Nie różnią się one zasadniczo od tych, jakie z utrzymywania podobnych relacji czerpią inni śmiertelnicy. Z punktu widzenia nauki szczególne znaczenie ma wymiana doświadczeń i dzielenie się wiedzą (*erudita conversatio*), która nie pozostaje bez wpływu na poziom pu-

⁵⁴ *Ibidem*, s. 15-20.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 20-21.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 22-23.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 23 (por. J. Machielsen, *op. cit.*, s. 161-182).

⁵⁸ *Ibidem*, s. 24.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 25-29.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 29: „Ad iucunditatem porro huius amicitiae faciunt *convivia*, quae hoc ipso iucunda, quia *Eruditorum*, ubi docti sermones potiore partem faciunt [...]”.

blikacji naukowych⁶¹. Jak zauważył na koniec autor, pożytki z posiadania uczonych przyjaciół nie kończą się wraz ze śmiercią. Więzy te zobowiązują bowiem m.in. do troski o potomstwo (*praesidium superstitibus liberis*) oraz dobre imię (*defensio famae*) zmarłych przyjaciół⁶². Wątek korzyści, zamykający rozprawę Schragiusa, można uznać za zapowiedź osiemnastowiecznego pragmatyzmu i utylitaryzmu, który odcisnął piętno także na propagowanym wówczas modelu przyjaźni (*amicitia utilis*)⁶³.

Z przedstawionego streszczenia nietrudno wyciągnąć wniosek, że koncepcja przyjaźni przedstawiona przez nieznanego bliżej miłośnika filozofii (*philosophiae cultor*), tak bowiem określił się na karcie tytułowej rozprawki, jest bardzo mocno zakorzeniona w tradycji humanistycznej. Świadczy o tym cała argumentacja, odwołująca się niemal wyłącznie do autorów klasycznych, przede wszystkim Arystotelesa, Cyserona i Pliniusza Młodszego, choć wśród autorytetów przywoływanych przez Schragiusa znalazł się także jeden z twórców „nowej filozofii”, Francis Bacon⁶⁴. U schyłku XVII w., kiedy coraz wyraźniej słychać było głosy kontestujące humanizm w postaci wypracowanej w XV i XVI w., taka postawa autora wydaje się mocno konserwatywna. Nie przeceniając wartości jego dysertacji, można stwierdzić, że dość sprawnie i w sposób klarowny zbiera ona poglądy humanistów na przyjaźń między uczonymi. Można ją też uznać za wdzięczny przedmiot konfrontacji z nieco późniejszymi, reprezentującymi już oświeceniową fazę kultury europejskiej, wypowiedziami na ten sam temat, takimi jak rozprawa Marie-Geneviève-Charlotte Thiroux d'Arconville *De l'Amitié* (1761), z osobnym rozdziałem poświęconym przyjaźni między uczonymi⁶⁵.

⁶¹ *Ibidem*, s. 30: „*Duobus pariter euntibus, de quo egregie Baco de Verul. Sermon. fidel. c. 27. postquam de eruditae conversationis utilitate quaedam praemonuisset, assequitur, inquit, horula magis unius sermone, quam diei integrae meditationibus. [...] Nec privata tantum amicorum ipsorum haec utilitas est: Res quoque publica fructus non vulgares capit ex operibus mutua amicorum opera scriptis examinatis, emendatis, publicatis*” (por. obszerny rozdział *De conversatione erudita* [w:] D. G. Morhof, *Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus*, t. 1, Lubecae 1747 [1. wyd. 1688], s. 150-169).

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Zob. W. Barner, *op. cit.*, s. 42-43.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Zob. *De l'Amitié*, Amsterdam-Paris 1764, s. 125-134 („*De l'Amitié des Gens de Lettres*”); por. *Des Herrn Diderot Moralische Wercke. Erster Theil oder dessen Abhandlung von der Freundschaft*, Frankfurt und Leipzig 1770, s. 114-123 („*Von der Freundschaft der Gelehrten*”). Na temat osiemnastowiecznych koncepcji przyjaźni uczonych i literatów zob. W. Barner, *op. cit.*, oraz B. Becker-Can-tarino, *Zur Theorie der literarischen Freundschaft im 18. Jahrhundert am Beispiel der Sophie La Roche*, [w:] *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, s. 23-45, 47-74.

