

Mikołaj Olszewski  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

## Ludzie – nieludzie? Średniowiecze o pigmejach

Niniejszy tekst powstał na marginesie lektury kwestii Piotra z Owernii zatytułowanej *Czy pigmeje są ludźmi*, toteż do jego pełnego zrozumienia i weryfikacji poczynionych w nim spostrzeżeń przydatna będzie lektura zamieszczonego poniżej przekładu<sup>1</sup>.

Piotr z Owernii  
*Quodlibet VII*  
Kwestia 14  
*Czy pigmeje są ludźmi*

Przystępujemy do kwestii dotyczącej substancji obdarzonej duszą i cielesnej, mianowicie, czy pigmeje<sup>2</sup> są ludźmi.

### Argument za

Twierdzono, że tak, ponieważ rzeczy, które zgadzają się co do kształtu, zgodne są co do natury. Kształt bowiem przez się jest następstwem natury, gdyż, jak powiada Komentator<sup>3</sup> w I księdze *Komentarza do O duszy*, „członki lwa różnią się od członków jelenia tylko dlatego, że dusza różni się od duszy”<sup>4</sup>. Pigmeje zaś odpowiadają człowiekowi co do kształtu całej postaci i poszczególnych członków, odpowiadają mu zatem również co do ludzkiej natury.

---

<sup>1</sup> Podstawą przekładu kwestii Piotra jest edycja Kocha: Koch 1931, s. 209–213, a następnie przedrukowana z przekładem niemieckim w: Gusinde 1962, s. 18–20. Zgodnie z najnowszymi ustaleniami cały *Quodlibet VII* powstał w adwencie 1301 r.

<sup>2</sup> W całym przekładzie i komentarzu do niego piszę „pigmej” małą literą, co jest zgodne z intencjami Piotra, który, pytając o pigmejów, ma na myśli raczej nie nazwę własną oznaczającą jakąś społeczność ludzką, ale gatunek biologiczny.

<sup>3</sup> W ten sposób w scholastycznej literaturze średniowiecznej nazywano Awerroesa, podkreślając wagę jego komentarzy do Arystotelesa.

<sup>4</sup> Averroes, In De anima, I, com. 53, wyd. Crawford, s. 75, 17–19.

## Argument przeciw

Rzeczy, które nie mają z natury tej samej wielkości, nie są tej samej natury. Ale pigmeje i człowiek nie mają tej samej naturalnej wielkości, ponieważ w pełni dojrzałe pigmeje nie osiągają nawet wysokości łokcia, co znacznie odbiega od naturalnej wysokości dojrzałego człowieka. Zatem pigmeje nie mają natury ludzkiej, a więc nie są ludźmi.

## Odpowiedź

Najpierw należy wiedzieć, że istnienie pigmejów jest oczywiste dlatego, że z kraju Indów [Indii – M.O.], w którym wzrastają po urodzeniu, trafiają oni, choć martwi i częściowo nadjedzeni przez robaki, do regionów nam bliższych, a z nich do nas, gdzie są często wystawiani na pokaz dla wielu ludzi. Augustyn w XVI księdze *O państwie Bożym*, rozdział 5, pisze o pewnych istotach o wzroście łokciowym, których Grecy nazywają pigmejami, od słowa 'łokieć'<sup>5</sup>. Opowiedziawszy wiele o stworzeniach, które wydają się monstrami, tak samo jak pigmeje, podaje w wątpliwość ich istnienie: „By zaś tę kwestię ostrożnie i rozważnie zamknąć, twierdzą, że wszystkie takie wiadomości przekazane na piśmie o pewnych ludach albo są całkiem nieprawdziwe, albo, jeżeli są prawdziwe, nie są oni ludźmi; bądź, jeżeli są ludźmi, pochodzą od Adama”<sup>6</sup>. Poza tym jest jasne, że są istotami obdarzonymi duszą, ponieważ jest oczywiste, że mają zmysły i za ich sprawą poruszają się, przechodzą z miejsca w miejsce. Rzecz zaś mająca duszę różni się od rzeczy jej pozbawionej zmysłem i ruchem, jak powiada się w II księdze *O duszy*<sup>7</sup>.

Co do tego zaś, czy pigmeje są ludźmi, czy nie, co jest przedmiotem tej kwestii, niektórym wydawało się, że tak. Po pierwsze, dlatego że odpowiadają człowiekowi co do kształtu, tak całego ciała, jak i poszczególnych członków. Kształt zaś przez się jest następstwem natury, jak głosi argument przytoczony na rzecz twierdzącej odpowiedzi na główne pytanie. Po drugie, dlatego że gdy wschodzi słońce w ich kraju, poruszają się, radując z niego i jakby oddając mu cześć przez adorację, co wydaje się należeć do kultu religijnego, do którego konieczny jest rozum, a nim człowiek różni się od nieczłowieka. Po trzecie, dlatego że walczą z żurawiami i obsiewają ziemię, wspomagając naturę, co wydaje się dziełem sztuki<sup>8</sup>; a ona zapewnia to, czego nie jest w stanie dać natura. Sztuka zaś zakłada znajomość powszechników [pojęć ogólnych – M.O.], jak powiada się w I księdze *Metafizyki*<sup>9</sup>, powszechnikami zaś zajmuje się rozum, który wyróżnia człowieka.

<sup>5</sup> Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, XVI, 8, 1. Grecki termin *pygme* oznacza w istocie pięść, a jako miara odpowiada polskiej piędźci, czyli odległości między końcem kciuka i palca środkowego rozpostartej dłoni.

<sup>6</sup> Tamże, XVI, 8, 2.

<sup>7</sup> Arystoteles, *O duszy*, II, 2, 413a 22n.

<sup>8</sup> Łaciński termin *ars* ma tu szerokie znaczenie obejmujące naszą sztukę, ale też wszelkie rzemiosło, umiejętność rozumianą jako zdolność wykonania pewnych działań czy przedmiotów zakładającą konieczne do tego wyposażenie intelektualne, co byłoby znowu bliskie polskiej zmysłności.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1, 981a 5n.

Te argumenty jednak wydają się fałszywe i nierozumne. Po pierwsze, dlatego że człowiek, będąc zwierzęciem rozumnym, z powodu intelektu i rozumu jest tym, czym jest, i różni się od nieczłowieka. Człowiek różni się jednak od nieczłowieka nie rozumem szczegółowym<sup>10</sup>, który wydaje się należeć do zmysłowej części duszy, ale rozumem powszechnym, ponieważ przedmiotem rozumnej części duszy jest istota rzeczy oraz powszechnik. Od rozważania powszechnika przechodzi się do budowania twierdzeń i przeczeń, a dalej do wywodzenia rzeczy kolejnych z poprzedzających je oraz wniosków z wcześniejszych przesłanek zgodnie z różnymi rodzajami rozumowań. Z nich z kolei bierze się chcenie tego, co z istoty dobre, a nie tylko tego czy owego, co jest dobre w danej chwili, jak też dążenie do tego, co godziwe, odraza do szpetoty oraz wstyd z jej powodu. Żadnego jednak z wyliczonych elementów nie dostrzegamy u pigmejów, zatem nie są oni ludźmi w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Poza tym człowiek zgodnie ze swoją naturą ma określoną wielkość, najmniejszą i największą: najmniejszą, ponieważ według Komentatora w *Komentarzu do I księgi Fizyki*<sup>11</sup>, najmniejszy ogień w zgodzie ze swoją naturą gaśnie, tak samo też giną najmniejszy kawałek ziemi i najmniejszy człowiek oraz każda z rzeczy naturalnych; największą natomiast dlatego, że według Filozofa<sup>12</sup>, II księga *O duszy*<sup>13</sup>, wszystkie rzeczy z natury stałe mają kres i miarę (*ratio*) wielkości oraz wrastania. Dowód tego jest następujący: doskonałość i kres wielkości jest następstwem formy, a dla określonej natury wielkość jest określona co do największego i najmniejszego rozmiaru. Prawdziwość tego twierdzenia widać najwyraźniej w przypadku natury w pełni rozwiniętej, wszystko jest bowiem takie z natury, jakie jest, gdy się w pełni rozwinie, I księga *Polityki*<sup>14</sup>, czyli kiedy nie zaszło nic przeciwnego naturze, mianowicie żadna ułomność czy zwyrodnienie. Na tej podstawie wydaje się, że to, co nie osiąga w zgodzie z naturą wielkości przysługującej rozwiniętemu człowiekowi, któremu nic w tym nie przeszkodziło, nie należy do jego gatunku, ponieważ natura ludzka ma określoną największą i najmniejszą wielkość, jak już zostało wykazane.

Pigmeje zaś znacznie odbiegają od najmniejszej wielkości. Jeżeli bowiem weźmiemy dla porównania człowieka o przeciętnym naturalnym wzroście, to odbiegają oni od niego bardziej niż ośmiokrotnie. Pigmeje bowiem mają pół łokcia wzrostu lub coś koło tego, człowiek zaś średniego wzrostu ma cztery łokcie i więcej. Tak więc odbiegają oni od człowieka bardziej niż osiem razy. Bardziej także odbiegają od przeciętnego wzrostu człowieka *in minus* niż największy gigant przekraczający przeciętny wzrost człowieka, ponieważ żaden nawet największy gigant nie jest

<sup>10</sup> Na temat tego pojęcia zob. *Komentarz*, poniżej.

<sup>11</sup> Awerroes, *In Physicam*, I, com. 36–38, fol. 24r–25v.

<sup>12</sup> Filozofem – na tej samej zasadzie jak Awerroesa Komentatorem – nazywano w średniowieczu Arystotelesa.

<sup>13</sup> Arystoteles, *O duszy*, II, 4, 416a 16.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 1252b 32.

trzy- lub czterokrotnie wyższy niż człowiek. Toteż, jak się zdaje, pigmeje nie należą do gatunku ludzkiego. Człowiek bowiem należy do swojego gatunku z uwagi na intelekt i rozum poznający powszechniki. Jako pierwszy pojawia się w człowieku rozum szczegółowy, związany w człowieku z władzą zmysłową, dzięki któremu przysługuje mu rozeznanie co do rzeczy szczegółowych. W nim wydają się mieć udział pigmeje przez pewną analogię. Natura bowiem łączy cele rzeczy pierwszych z zasadami wtórych. Proklos także powiada w 29. tezie swojej księgi<sup>15</sup>, że każde pochodzenie bytów dokonuje się przez podobieństwo rzeczy wtórych do pierwszych. Podobnie też pewne stworzenia obdarzone duszą – jedne bardziej, inne mniej – są podobne do człowieka, jak powiada Filozof w *Zoologii*<sup>16</sup>, blisko początku: „jak w człowieku jest umiejętność, mądrość i rozeznanie, tak w pewnych zwierzętach jest pewna inna podobna władza naturalna”.

Tak więc należy odpowiedzieć, że pigmeje nie są ludźmi, i zgodzić się z argumentem przytoczonym powyżej na rzecz tej tezy.

Na argumenty przeciwnie należy odpowiedzieć, że – gdy twierdzi się, że zgadzają się oni z człowiekiem co do kształtu – odpowiedniość jedynie kształtu nie dowodzi natury gatunku. Widzimy bowiem, że wilk, lis i pies zgadzają się co do kształtu, a jednak nie twierdzimy, że są jednej natury. Podobnie koń, muł i osioł mają podobnie ukształtowane członki i ciało, a jednak należą do różnych gatunków. Oprócz bowiem podobieństwa postaci potrzebne jest podobieństwo innych cech, na przykład wielkości i wyprostowanej lub skrzywionej albo pochylonej postawy ciała i wiele innych, których nie odnajdujemy u pigmejów. By jednak dowieść, że jakieś rzeczy nie należą do tego samego gatunku, wystarczy odmienność postaci lub wielkości naturalnej, jak twierdzi Komentator w *Komentarzu do 7 księgi O duszy*: „członki lwa różnią się od członków jelenia tylko dlatego, że dusza różni się od duszy”, gdyż więcej potrzeba, by coś wykazać, niż by coś obalić.

Na twierdzenie zaś, że przy wschodzie słońca poruszają się, radując, jakby oddawali cześć, należącą do kultu religijnego, do którego z kolei konieczny jest rozum, odpowiadam, że przy wschodzie słońca w owym kraju moc słońca tak ogrzewa ich ciała i poszerza duchy ożywcze<sup>17</sup>, że z powodu odczuwanego zadowolenia poruszają się jakby z radości – przysługuje to także wielu innym zwierzętom, jeżeli nie wszystkim. Obserwujemy także rośliny, które, gdy słońce stanie w zenicie, ogrzane otwierają kwiaty, czego przykładem jest heliotrop, a gdy słońce schodzi z zenitu, zamykają się szczelnie. I jeśli dokonuje się w nich jakieś wnioskowanie w tej kwestii, to nie jest ono dziełem rozumu ani intelektu, lecz tego, co mieści się we władzy zmysłowej podobnej w jakiś sposób do rozumu szczegółowego w człowieku.

<sup>15</sup> Por. *Księga o przyczynach*, XXIX(XXX), par. 203–209 (s. 188–191).

<sup>16</sup> Arystoteles, *Zoologia*, VIII, 1, 588a 29.

<sup>17</sup> *Spiritus* w znaczeniu krążących razem z krwią w organizmie tchnień transportujących pożywienie do poszczególnych organów. Piotr sądzi, że wysoka temperatura pobudza je do szybszego ruchu, przez co całe ciało zyskuje na energii.

To z kolei, że walczą, nie dowodzi w nich obecności rozumu, który jest właściwy tylko człowiekowi, ponieważ walczą też inne zwierzęta, które w sposób oczywisty nie są ludźmi, o pożywienie i o samice, jak czytamy w VIII księdze *Zoologii*<sup>18</sup>.

Na twierdzenie zaś, że sieją, zaopatrując się na przyszłość i jakby pomagając naturze, odpowiadam, że u wielu innych zwierząt stwierdza się pewną troskę o przyszłość, a są one o wiele mniej doskonałe niż pigmeje. Na przykład mrówki i pszczoły troszczą się w lecie o rzeczy konieczne do spożycia w zimie, robiąc zamknięte komórki za sprawą naturalnej przemyślności. W taki sam sposób również pigmeje mogą powierzać nasiona ziemi. Mogą też czynić to dzięki temu, że mają udział w pewnym rozumie szczegółowym, który – jak się powiada – posiadają. Nie jest jednak pewne, czy tak czynią, ponieważ kupcy, którzy ich przywożą, złowiwszy, do krain nam bliższych, zmyślają na ich temat wiele rzeczy, które – jak się powiada – nie są prawdziwe. Wiele też czynią z nimi, pozbawiając ich włosów, podmalowując, upiększając, by lepiej się sprzedawali, jak słyszałem od ludzi, którzy kupują i przywożą towary z tych regionów.

## Komentarz<sup>19</sup>

### Kontekst źródłowy

Więc gdy już wojska w ordynku wokół swych wodzów stanęły,  
z krzykiem ruszyli Trojanie, z pogwarem głośnym jak ptaki –  
z takim klangorem podniebnym lecą odlotne żurawie,  
co uciekając przed zimą i od nawałnic śnieżystych,  
z krzykiem ogromnym wędrują nad bystry prąd Okeanu,  
zły los i krwawą zagładę ludowi niosąc Pigmejów,  
wczesnym świtaniem zjawione jak wróżba wojny złowrogiej<sup>20</sup>.

W tym właśnie ustępie *Iliady* zrodzili się Pigmeje<sup>21</sup> wraz z przypisaną im walką z żurawiami, która oprócz miernego wzrostu stanowiła jedną z ich cech definicyj-

<sup>18</sup> Arystoteles, *Zoologia*, IX, 1, 608b 19.

<sup>19</sup> Dwa powstałe dotychczas artykuły na temat kwestii Piotra mają zupełnie odmienny charakter. Koch (1931) traktuje ten tekst jako istotny głos w średniowiecznej antropologii filozoficznej, ważny szczególnie z punktu widzenia problemu definicji człowieka. Gusinde (1965) zaś włącza dzieło Piotra w ciąg świadectw śladów znajomości w dawnych epokach niskorosłych ludów Centralnej Afryki, czyli naszych współczesnych Pigmejów. Waga tego problemu dla Gusiniego jest tym większa, że przyjmuje on założenia Wilhelma Schmidta dotyczące znaczenia badań nad Pigmejami dla całej teorii kultury. Podstawowe założenie tego podejścia do tekstu Piotra i innych wcześniejszych źródeł, mianowicie postrzeganie ich jako relacji o kontaktach z przodkami dzisiejszych Pigmejów, wydaje się mocno wątpliwe.

<sup>20</sup> Homer, *Iliada*, III, 1–7 (przeł. K. Jezewska, s. 64).

<sup>21</sup> Za polskim przekładem *Iliady* i wszystkimi innymi pracami z zakresu filologii klasycznej posługują się, pisząc o Pigmejach mitycznych i antycznych, dużą literą, co zresztą oddaje intencje pisarzy starożytnych, uznających ich za odrębny lud.

nych. W literaturze antycznej po Homerze, zapewne też pod jego wpływem, Pigmeje na trwałe zagościli w świecie istot mitycznych. Większość przekazów na ich temat rozbudowywała wątek ich konfliktu z żurawiami, wzajemną niechęć tłumacząc opowieścią o królowej Pigmejów Geranie (Elian, *O zwierzętach*, XV, 29), która z powodu swojej urody cieszyła się niemal boską czcią pośród Pigmejów, a zaniedbywała kult bogiń, Hery oraz Artemidy. Zazdrosne o jej urodę i rozgniewanie lekceważeniem boginie zamieniły ją w żurawia niedługo po urodzeniu przez nią syna, Mopsosa. Gerana nie chciała opuścić swojego dziecka i krążyła nad domostwem, Pigmeje jednak, uzbroiwszy się, przegrali ją, co było początkiem konfliktu. Inne rozbudowane świadectwo o Pigmejach to opis obrazu *Pigmeje walczący z Heraklesem* sporządzony przez Filostrata (*Obrazy*, II, 22). Poza przedstawieniem samych podchodów Pigmejów do ataku, przypisuje on im zamieszkiwanie pod ziemią, jak mrówki, oraz rolnicze zatrudnienia, barwnie przedstawiając ich żniwa: muszą z uwagi na swój wzrost ścinać każde źdźbło osobno siekierami.

Na Pigmejów bardzo szybko zwrócili uwagę też uczeni starożytni. Jednym z pierwszych był Hekatajos z Miletu (fragment 266), geograf i historyk, który ulokował ich w Afryce. U niego też po raz pierwszy pojawia się motyw żęcia siekierami, z czego wywodził on rolniczy charakter ludu. Umieszczanie Pigmejów w odległych regionach Afryki znalazło swoje potwierdzenie u Herodota wspominającego o wyprawie w głąb Afryki Nasamonów, którzy „skoro tak przewędrowali wiele ziemi piaszczystej, ujrzeli po wielu dniach wreszcie raz drzewa, które rosły na równinie. Przystąpili więc i zrywali owoce, rosnące na drzewach, a kiedy je zrywali, zaskoczyli ich mali mężowie, mniej niż średniego wzrostu, którzy ich schwytali i uprowadzili”<sup>22</sup>. Nasamonowie zostali następnie zaprowadzeni przez rozległe bagna do miasta położonego nad rzeką zamieszkaną przez krokodyle – Herodot domyślał się, że był to Nil. Za Hekatajosem i Herodotem wielu późniejszych autorów łączyło mitycznych Pigmejów z niskorosłymi plemionami Afryki. O Pigmejach wspomina też Arystoteles, który w *Zoologii* pisze tak: „Te ptaki bowiem [żurawie] odlatują z równin Scytii do bagnistych krajów Egiptu górnego, skąd wypływa Nil; mówią, że tam żurawie atakują Pigmejów. Istnienie tych ostatnich nie jest bynajmniej bajką; istnieje rzeczywiście, jak mówią, rasa ludzi małego wzrostu i konie małe; prowadzą życie w jaskiniach”<sup>23</sup>. Później u Ktezjasza<sup>24</sup> pojawia się odmienna wizja Pigmejów, ludu zamieszkującego w Indiach, niskorosłych (półtora-, dwułokciowych, co czyni ich bliższym nam pod względem wzrostu niż Pigmejom homeryckim), ciemnoskórych i długowłosych myśliwych, łuczników. Te i podobne informacje na temat Pigmejów zostały skrytykowane przez największego geografa antyku Strabona (*Geographika*, I,

<sup>22</sup> Herodot, *Dzieje*, II, 32 (przeł. S. Hammer, s. 113).

<sup>23</sup> Arystoteles, *Zoologia*, VIII, 12, 597a 3–9 (przeł. P. Siwek).

<sup>24</sup> *Opis Indii* Ktezjasza znamy ze streszczenia autorstwa Focjusza (*Biblioteka*, 72, s. 97–106; o Pigmejach por. s. 100).

2, 30; XVII, 2, 1), który odrzucił istnienie Pigmejów, uznając ich za istoty czysto mityczne.

Pigmeje weszli też do literatury łacińskiej, i pięknej, i naukowej. Wspomina o nich Owidiusz (*Metamorfozy*, VI, 90), który powtarza mit o Geranie. Nieco uwagi poświęca im też Pliniusz. W *Historia naturalis* wspomina o Pigmejach wielokrotnie, lokując ich zarówno w Afryce (VI, 187), jak w Tracji (IV, 44), Karii (V, 109) oraz w Indiach (VI, 70; VII, 26). W ostatnim fragmencie Pliniusz racjonalizuje też Homerycki konflikt z żurawiami, twierdząc, że Pigmeje przez trzy miesiące w ciągu roku żywią się jajami oraz pisklętami gniazdujących w ich kraju żurawi. O Pigmejach napomykają też geografowie rzymscy, Pomponiusz Mela (*De chorographia*, III, 81) oraz Solinus, którzy umieszczają ich w Indiach oraz wiedzą o ich konflikcie z żurawiami. Solinus dodatkowo z Gerany czyni miasto, z którego przegnały ich żurawie (*Collectanea rerum mirabilium*, X, 11), i twierdzi, że nie znają oni władzy królewskiej (LII, 15).

Kolejny szczególnie ważny dla pisarzy średniowiecznych ustęp na temat Pigmejów, cytowany zresztą przez Piotra, znajduje się w *O państwie Bożym* Augustyna<sup>25</sup>, który, podążając śladem Strabona, zaleca rozwagę i krytycyzm w uznawaniu relacji na temat różnych dziwów natury, a jednocześnie stawia na ostrzu noża kwestię ich człowieczeństwa.

Pisarzom średniowiecznym z wymienionych wyżej dzieł znane były bezpośrednio tylko fragmenty z Arystotelesa oraz pisarzy łacińskich. Znaczną popularnością cieszyły się zwłaszcza przekazy Pliniusza i Solinusa, których dzieła stanowiły istotne źródło dla partii encyklopedii średniowiecznych poświęconych dziwom różnych regionów świata. Mimo przestróg Augustyna informacje na temat Pigmejów, mieszające mit z nauką, znalazły się u ojca średniowiecznych encyklopedystów, Izydora z Sewilli. Poza powtórzeniem za Augustynem etymologii ich nazwy<sup>26</sup> pisze on: „Jest też tam [w Indiach – M.O.] ród o wzroście łokciowym, który Grecy nazywają od łokcia pigmejami [...]. Zamieszkują oni góry w Indiach, w pobliżu Oceanu”<sup>27</sup>. Informacje podane przez Solinusa i Izydora powtarza też największy encyklopedysta XIII wieku, Wincenty z Beauvais<sup>28</sup>.

Jak widać z powyższego przeglądu, dwie spośród cech przypisanych przez Piotra pigmejom, mianowicie walka z żurawiami i uprawa roli, mają swoje źródło w literaturze antycznej. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, jaką drogą trafiły do jego dzieła. Nieznane pozostaje zaś źródło świadectwa o specyficznej religii pigmejów. Frapujący z punktu widzenia źródeł wykorzystywanych w kwestii *O pigmejach* jest brak odniesienia do przytoczonego wyżej fragmentu *Zoologii* Arystotelesa,

<sup>25</sup> Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, XVI, 8, 1–2.

<sup>26</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, XI, 3, 7.

<sup>27</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, XI, 3, 26.

<sup>28</sup> Wincenty z Beauvais, *Speculum historiale*, 90, 93 (s. 33b, 34b).

choć Piotr cytuje to dzieło w swojej kwestii – tłumaczyć go może częste w średniowieczu korzystanie z florilegiów, zastępujące bezpośrednią lekturę tekstów.

## Treść

Piotr z Owernii jest autorem bez wątpienia drugoplanowym w dziejach myśli średniowiecznej, aczkolwiek niepozabawionym znaczenia. Jego działalność przypadła na ostatnią ćwierć XIII w. i była związana z Uniwersytetem Paryskim. Argument na rzecz człowieczeństwa pigmejów wsparty jest w kwestii Piotra autorytetem Awerroesa, który w swoim *Komentarzu wielkim do O duszy* Arystotelesa uznał, że podobieństwo zewnętrzne dwóch istot świadczy o podobieństwie ich dusz. A skoro dusza jest naturą danej istoty, to jestestwa podobne kształtem, czyli wyglądem zewnętrznym, mają tę samą naturę. Tej argumentacji przeciwstawione jest rozumowanie dowodzące, że różnica w wielkości, dziś powiedzielibyśmy w skali, wyklucza tożsamość natury, pigmejów zaś i ludzi dzieli znaczna różnica wielkości.

Właściwe rozstrzygnięcie kwestii rozpoczyna się od potwierdzenia rzeczywistego istnienia pigmejów przez odwołanie się do naoczności zmysłowej: do Europy docierają z Indii zakonserwowane ciała pigmejów. Fakt ten pozwala odsunąć wątpiwości co do ich istnienia wysuwane przez św. Augustyna – wątpiwości ważne ze względu na wagę, jaką przywiązywano do jego twórczości przez całe średniowiecze. Wątpiwości Augustyna kończą się jednoznaczną dysjunkcją: albo relacje o pigmejach i podobnych stworzeniach są nieprawdziwe, albo jeżeli są one prawdziwe, nie są oni ludźmi, co oznacza w konsekwencji, że o każdej grupie istot można jednoznacznie stwierdzić, czy należy do gatunku ludzkiego, czy nie. Ta konieczność jednoznacznego zdefiniowania człowieka jest motywowana teologicznie: człowiek i tylko człowiek, ze stworzeń tego świata, jest powołany do zbawienia, toteż konieczność jednoznacznego zaliczenia do gatunku ludzkiego bądź wykluczenia z niego danej istoty wyznacza nieprzekraczalny dla autora średniowiecznego teologiczny horyzont rozstrzygania kwestii człowieczeństwa. Pisarz średniowieczny musi umieć jednoznacznie powiedzieć, czy dane jestestwo jest człowiekiem, czy nie: całkowicie wykluczone jest cokolwiek pośredniego między światem zwierząt i ludzi<sup>29</sup>.

Następnie Piotr formułuje dwie opinie: za człowieczeństwem pigmejów i przeciw niemu. Pierwszą opinię wspierają trzy argumenty: podobieństwo kształtu postaci, argument przytoczony już na samym początku, występowanie u pigmejów przejawów religii, obecność form wyżej zorganizowanej działalności, takiej jak prowadzenie wojen oraz rolnictwo. Dla dalszego toku rozumowania szczególnie ważne są argumenty drugi i trzeci. Zgodnie z tradycją myśli starożytnej, uosabianej dla autorów średniowiecznych przez Arystotelesa, człowieka definiuje się jako zwierzę rozumne, dzięki czemu dowód człowieczeństwa określonej istoty sprowadza się do

---

<sup>29</sup> Obszerniejsza interpretacja tego fragmentu z podkreśleniem znaczenia dla antropologii średniowiecznej, zob. Olszewski 2007, s. 23–26.

dowodu jej rozumności; o niej zaś w sposób oczywisty świadczą takie zachowania jak kult religijny czy złożone działania, jak prowadzenie wojen czy uprawa roli.

Żeby zatem obalić człowieczeństwo pigmejów, trzeba dowieść ich nierozumności. Jednak przywołane zjawiska wydają się niewątpliwie potwierdzać rozumność pigmejów. W tej trudnej sytuacji z pomocą Piotrowi przychodzi rozróżnienie zasygnalizowane przez Arystotelesa, a szerzej opracowane przez autorów średniowiecznych, w szczególności przez Tomasza z Akwinu, którego tekst prawdopodobnie był tutaj źródłem inspiracji dla Piotra, mianowicie rozróżnienie na rozum właściwy i rozum szczegółowy, *ratio particularis*. Pojęcie rozumu szczegółowego pojawia się u Tomasza jako wątek poboczny, ale istotny w kontekście jego analizy władz poznawczych człowieka. Tomasz uznaje, że istnieje pewna, poprzedzająca właściwy rozum, władza poznawcza właściwa zarówno zwierzętom, jak i człowiekowi, którą określa on jako władzę oceniania (*vis aestimativa*). W zwierzętach władza ta pozostaje całkowicie w obrębie sfery poznania zmysłowego, ostatecznie można ją utożsamiać z instynktem. W człowieku zaś przyjmuje specyficzną formę określaną jako *ratio particularis*, którą od zwierzęcej *vis aestimativa* odróżnia proste kojarzenie pojęć. Mimo różnic między zwierzęcą i ludzką władzą oceniania funkcjonalnie są one sobie bliskie i działają wedle podobnego mechanizmu. Zatem człowiek tak samo jak owca ucieka przed wilkiem, ale ona czyni to instynktownie, co nie zakłada żadnego rozumowania, a człowiek w wyniku rozumowania. W pewien sposób zatem *ratio particularis* jest czymś, co choć właściwe człowiekowi, łączy go funkcjonalnie ze światem zwierząt<sup>30</sup>.

Piotr nie definiuje dokładnie rozumu szczegółowego ani właściwego, a jego rozumienie tych pojęć wydaje się dość bliskie Tomaszowemu. Według Piotra rozum właściwy odpowiada za człowieczeństwo i sprowadza się do umiejętności tworzenia i korzystania z pojęć ogólnych, czyli konstruowania rozumowań sylogistycznych złożonych ze zdań ogólnych. Ich pochodną, jak pisze Piotr, są też oceny moralne. Rozum szczegółowy z kolei jest niższą władzą poznawczą, której skutkiem są działania podobne do rozumowych, ale pozbawione ogólności charakterystycznej dla rozumu właściwego. Rozum szczegółowy pozwala zdobyć jakieś rozeznanie w świecie jednostkowych rzeczy materialnych i podejmować określone działania na ich podstawie, nawet o charakterze zbiorowym i dość złożonym, jednak nie pozwala na formułowanie praw ogólnych i ujmowanie poszczególnych czynności podejmowanych w świecie jako ich egzemplifikacji. Piotr jest ostatecznie skłonny przyznać pigmejom jakąś władzę analogiczną do władzy rozumu szczegółowego i w ten sposób tłumaczyć ich działania, ale odmawia im rozumu w znaczeniu właściwym, ponieważ nie znajduje u nich niewątpliwych przejawów rozumowania ogólnego oraz ocen moralnych.

Dalszą część rozważań zajmuje kontynuacja wątku poruszonego w argumencie „przeciw” z początku kwestii, mianowicie wątku różnicy w rozmiarze człowieka

<sup>30</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, 78, 4, corp. (s. 255) oraz 81, 3, corp. (s. 380); także Swieżawski 1995, s. 170–171.

i pigmeja. Piotr zakłada, że w naturę danego jestestwa jest wpisana określona wielkość, a więc rzeczy znacznie różniące się rozmiarem, nawet jeżeli mają podobną budowę i skutkiem tego wygląd zewnętrzny, nie należą do tego samego rodzaju. Rozumowanie to jest wsparte powagą uczoności Awerroesa i Arystotelesa, która pewnie ma równoważyć powagę cytatu z Awerroesa przytoczonego w argumencie „za”.

Kwestię kończy odparcie argumentów za człowieczeństwem pigmejów. I tak przeciw argumentowi pierwszemu, wychodzącemu od podobieństwa kształtu, Piotr wskazuje na istnienie wielu zwierząt podobnych zewnętrznie, a mimo to nie-tożsamy, takich jak: wilk, lis i pies oraz koń, muł i osioł. Z kolei argument o występowaniu religii u pigmejów nie przekonuje, ponieważ mniemany kult słońca można objaśnić czysto fizykalnie, jako pobudzenie wywołane światłem i ciepłem słonecznym. Pigmeje mieliby w istocie przypominać kwiaty, które otwierają się ogrzane i oświetlone przez słońce. Wojowanie też nie dowodzi rozumności, gdyż jest właściwe wielu zwierzętom. Podobnie troska o zaopatrzenie w żywność nie wyróżnia człowieka, gdyż przysługuje wielu zwierzętom, na przykład pszczołom i mrówkom, które są o wiele mniej doskonałe niż pigmeje. Podsumowując refutacje argumentów na rzecz człowieczeństwa pigmejów, Piotr raz jeszcze wraca do pojęcia *ratio particularis* i przyznaje, że pigmeje mogą mieć jakąś jej formę czy też coś do niej analogicznego.

Całą kwestię kończy powątpiewanie w prawdziwość wiadomości o pigmejach (w duchu przytaczanego na początku kwestii cytatu z Augustyna), które mają być podstawą przypisywania im posiadania religii, prowadzenia wojen i uprawiania ziemi. Piotr na podstawie relacji innych osób zaznajomionych z odległymi krainami i praktykami kupców przyznaje, że handlujący zakonserwowanymi pigmejami okraszają swój towar niestworzonymi historiami, a ponadto zafałszowują ich wygląd, poddając ich ciała różnym uatrakcyjniającym zabiegom. Uwaga ta koresponduje ze zdaniem rozpoczynającym *Odpowiedź*, w którym Piotr utyskuje nad kiepskim stanem spreparowanych pigmejów trafiających do Europy. W tym wątku kwestii Piotra doskonale widać konflikt między charakteryzującą średniowiecze miłością do kolekcjonowania osobliwości z duchem racjonalnej krytyki równie dla niego ważnym.

Kończąc omówienie kwestii Piotra z Owernii, chciałbym zwrócić uwagę na tkwiące w niej napięcie. Wynika ono z łączenia przez obydwu myślicieli dwóch tradycji myślenia o człowieku i odróżniania go od pozostałych stworzeń, mianowicie tradycji filozofii antycznej, w której jest miejsce na łączenie rozumności zwierząt i człowieka oraz wpisanie go w naukową analizę człowieka, oraz tradycji chrześcijańskiej, której dobitnym wyrazem jest cytowany przez Piotra fragment z Augustyna. Piotr musi za Augustynem wykluczać cokolwiek pośredniego między człowiekiem a zwierzętami, choć w widoczny sposób pigmeje, tak jak byli przez niego postrzegani, wydawali się właśnie czymś takim. To wahanie przy określaniu rozumności pigmejów jest dobrze widoczne u Piotra. Piotr – inaczej niż Tomasz,

u którego rozum szczegółowy przysługuje wyłącznie człowiekowi i pełni tylko funkcję analogiczną do zwierzęcego instynktu – ma trudność z jednoznacznym przypisaniem *ratio particularis* wyłącznie człowiekowi. A przecież przyznanie jej pigmjom otwiera, skądinąd niemożliwą dla średniowiecznej i *ipso facto* chrześcijańskiej wizji świata, możliwość istnienia czegoś pośredniego między człowiekiem a zwierzęciem. Jest to szczególnie wyraźne na sam koniec kwestii, gdzie widać, że Piotrowi sprawia intelektualny problem konsekwentna negacja obecności kultury jako objawu rozumności i człowieczeństwa, toteż łagodzi on swoje stanowisko, przypisując pigmjom ograniczony rozum, co tłumaczy ich kulturowe zachowania. Jednocześnie jednak nadal odmawia im człowieczeństwa, co właśnie jest wyrazem wspomnianego napięcia.

### Interpretacja

Z pozoru wydaje się, że walory poznawcze dla dziejów antropologii są tu znikome, jeżeli w ogóle są. Tak jednak nie jest, ponieważ dziełko Piotra pomaga zrozumieć jedno z najbardziej frapujących zagadnień dziejów antropologii, mianowicie milczenie średniowiecza w kwestiach antropologicznych. Średniowiecze wydaje się epoką uwiadu antropologii, regresu wyraźnej już u kresu antyku, na marginesach historii i geografii, etnografii oraz rodzącej się refleksji teoretycznej nad człowiekiem w kulturze<sup>31</sup>. W zgodzie z paradygmatem „mroków średniowiecza” znaczna część historyków antropologii sądzi, że izolacja geograficzna (nieznaczne kontakty *christianitas* z ludami zamieszkującymi odleglejsze regiony świata) i mentalna ludzi średniowiecza (negacja walorów innych kultur – czytaj: religii – spowodowana silnym jak nigdy wcześniej i nigdy potem przeświadczeniem o wartości własnej, w perspektywie zarówno politycznej, jak religijnej) zamknęła ich całkowicie, zwłaszcza scholastyczne elity intelektualne, uznawane za swoisty bastion izolacjonizmu ideowego, na jakąkolwiek odmienność. Ocena taka przynosi w ostatecznym efekcie w historiografii antropologicznej postawę, jaką prezentował Hegel w stosunku do filozofii średniowiecznej, radząc po obszernym omówieniu w swoich *Wykładach z historii filozofii* myśli starożytnej, założyć siedmiomilowe buty, by jak najszybciej przebyć tysiąc lat średniowiecznego zastoju<sup>32</sup>. Świadectwem tej postawy są prawie wszystkie historie antropologii.

Z jednej strony taki obraz stanu rzeczy jest w jakiś sposób uzasadniony – chociażby relatywnie nieznaczną w stosunku do całości literatury średniowiecznej liczbą tekstów etnograficznych i prawie całkowitą nieobecnością teorii antropologicznej, co zauważają również autorzy nieuprzedzeni wobec średniowiecza<sup>33</sup>. Z drugiej strony jednak tłumaczenie milczenia średniowiecza w kwestiach antropologicznych

<sup>31</sup> Müller 1997, Caro Baroja 1983.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii III*, s. 3 (przeł. F. Nowicki).

<sup>33</sup> Por. Hogden 1964, s. 12–107, por. 49–52; Petermann 2004, s. 43–60, por. 50–51.

jako składowej paradygmatu „mroków średniowiecza” wydaje się nazbyt uproszczone.

Innego głębszego wyjaśnienia szczególnego rodzaju banicji antropologii w średniowieczu dostarcza właśnie kwestia o pigmejach Piotra z Owernii. Jeżeli spojrzeć na jej treść w pewnym oderwaniu od zasadniczego toku rozumowania, można odczytać ją właściwie jako spór fakultetów, próbę ustalenia, jaka dyscyplina, posługująca się określonego rodzaju argumentami i opierająca na szczególnego typu danych, jest władna rozstrzygać jedną z fundamentalnych kwestii antropologii kulturowej, mianowicie odpowiedzieć na pytanie, co przesądza o tym, że się jest człowiekiem. Znaczna część argumentacji na rzecz człowieczeństwa pigmejów – dwa z trzech argumentów przytoczone w głównej części kwestii na rzecz opinii uznającej ich za ludzi – uważa za świadectwa ich człowieczeństwa występowanie zjawisk kulturowych, charakterystycznych dla ludzi: religii, prowadzenia wojen oraz uprawy roli. Wszystkie one zakładają pewną formę racjonalności, urzeczywistniającą się odpowiednio w zjawiskach z zakresu kultury duchowej, umiejętności technicznych i rozumienia mechanizmów naturalnych oraz organizacji społecznej.

Piotr jednakże neguje wartość argumentacji opartych na zjawiskach kulturowych, których obecność, bądź też obecność ich zewnętrznych przejawów, uznaje za niewiążące. Sam na rzecz nieczłowieczeństwa pigmejów przedstawia argumenty z zakresu dziedziny określanej w średniowieczu jako *philosophia naturalis*, co najlepiej chyba oddaje współczesne zbiorcze określenie: przyrodoznawstwo. Milcząco przyjmowane założenie całej jego argumentacji jest następujące: o człowieczeństwie bądź nie danej grupy istot rozstrzygają nie zjawiska z dziedziny kultury, ale biologia, ponieważ ona jest prawdziwą nauką, przynoszącą niepodważalne rozstrzygnięcia, a nie wiedza o kulturze, której ustalenia są wątpliwe, ponieważ to, co wygląda na kulturę, może być w istocie wynikiem zjawisk czysto fizjologicznych – tak jak mniemany kult słońca u pigmejów, lub też może świadczyć zaledwie o ograniczonej rozumności (czy może lepiej powiedzieć: zmyślności), właściwej również zwierzętom, a nie o pełnej, będącej cechą definicyjną człowieka. Ujmując rzecz skrótowo, ale – jak sądzę – adekwatnie: istotą rozumowania Piotra jest teza głosząca, że do wypowiedania się o człowieku powołane są nauki przyrodnicze, a spostrzeżenia, które my dziś zaliczamy do antropologii, nie są wiążące ani nie mają charakteru naukowego. Jeżeli chcemy określić, czym jest człowiek, współcześnie zwracamy przede wszystkim uwagę na kulturę jako jego wyróżnik spośród innych istot, o niej zaś mówi antropologia, stąd jest ona ważna dla budowania wiedzy o człowieku. Badaczowi średniowiecznemu natomiast na pytanie, czym jest człowiek, odpowiada przyrodoznawstwo, ono definiuje człowieka w kategoriach biologicznych, i to dopiero prawdziwość definicji sformułowanej przez nauki przyrodnicze uprawomocnia fenomeny kulturowe jako kulturowe w mocnym tego słowa znaczeniu, to znaczy jako twory istoty rozumnej – człowieka. Sama wiedza o kulturze nie może przedstawić wiążących rozstrzygnięć.

Dzieje się tak dlatego, że dla uczonego scholastyka przyrodoznawstwo i antropologia nie są równoważnościowe heurystycznie, stąd też przy jakiegokolwiek dyskusji między nimi ta druga skazana jest na porażkę. Pierwsze jest pełnoprawną nauką kulturowaną z powodzeniem na ówczesnych uniwersytetach, a druga, właściwie razem z całą humanistyką (choćby z historią), została wygnana z uniwersytetu i przez to skazana na istnienie w drugim obiegu: w encyklopediach<sup>34</sup> oraz w literaturze podróźniczej, balansującej między faktografią a fikcją z bogatą literacką topiką opisu dalekich stron i ich mieszkańców oraz rozmaitym poziomem realizmu i wynikającej z niego wiarygodności<sup>35</sup>. Nauka w sensie średniowiecznym i antropologia funkcjonują zatem w dwóch różnych światach, przy czym świat nauki jest położony wyżej, nauką zajmuje się ścisła elita intelektualna – scholastycy skupieni na uniwersytetach. Skoro zaś w twórczości umysłowej całego średniowiecza dominuje pisarstwo scholastyczne (dominacja ta przybiera formę czysto ilościową – liczba tekstów scholastycznych przewyższa wielokrotnie wszystkie pozostałe, jak i symboliczną – pisarstwo scholastyczne uchodzi za właściwy wyraz ducha i myśli epoki), nieobecność wątków antropologicznych u takich pisarzy jak Tomasz z Akwinu bądź taka ich forma, jaką znajdujemy u Alberta Wielkiego czy choćby Piotra z Owernii, stają się powodem negacji istnienia antropologii w średniowieczu. Popęlnia się tu jednak błąd *pars pro toto*, redukując myśl średniowieczną do myśli scholastycznej. I choć wtórność encyklopedystów wobec pisarzy antycznych oraz niski poziom realizmu części literatury podróźniczej pogłębiają pesymizm w kwestii antropologii średniowiecznej, to jednak nie znaczy, że nie istniała zupełnie, co jest jednak tematem na odrębne studium<sup>36</sup>.

Lektura nawet tak dość antyantropologicznego pisarza jak Piotr z Owernii przekonuje przynajmniej o jednym: że średniowieczna banicja antropologii ze świata prawdziwej (czytaj: scholastycznej) nauki nie jest w istocie efektem ciasnoty umysłowej i izolacjonizmu, ale świadomej akceptacji określonego ideału nauki – ideału, który ówczesnie był najatrakcyjniejszy, ale genetycznie nie był średniowieczny, lecz został przejęty od poprzedniej epoki<sup>37</sup>. Oczywiście, to nie Piotr osobiście skazał

<sup>34</sup> Znakomitym przykładem jest wspomniane *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais z dość pokaznymi dygresjami etnograficznymi.

<sup>35</sup> Dwa klasyczne przykłady z czasów bliskich Piotrowi to *Opisanie świata* Marco Polo oraz *Podróż* Johna Mandeville'a, z których pierwsze można określić z naszego punktu widzenia jako opis faktograficzny z elementami literackimi, a drugie jako utwór literacki z elementami faktograficznymi, co nie przeszkadzało funkcjonować im podobnie w odbiorze czytelnicy.

<sup>36</sup> Pozytywne i obiecujące przykłady to choćby relacje związane z misjami franciszkańskimi do Mongołów, zob. Olszewski 2007 oraz Strzelczyk 1993.

<sup>37</sup> W kwestii nikłej naukowości historii, co wynika z tych samych powodów, które przesądziły o niskim statusie antropologii u Arystotelesa, ważne są spostrzeżenia Domańskiego (2008) dotyczące fragmentu *Poetyki*, w którym dowodzi się, że utwory literackie są bardziej filozoficzne, a tym samym bardziej naukowe, niż dzieła historyczne, ponieważ literatura piękna umie dźwignąć się na wyższy poziom ogólności niż czysto opisowe dziejopisarstwo.

antropologię czy też całą humanistykę na wygnanie z uniwersytetu średniowiecznego. Jego tekst jest w tej mierze znakiem swoich czasów i umysłowości średniowiecznej, która odziedziczyła po wielbionym przez siebie Arystotelesie rezerwę wobec nauk humanistycznych.

## Bibliografia

- Caro Baroja J.  
1983 *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos*, Madrid
- Domański J.  
2008 *Dlaczego poezja jest bardziej filozoficzna od historii? Głosa do dziewiątego rozdziału Poetyki Arystotelesa*, w: *Philosophica, paraophilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków, s. 96–80
- Gusinde M.  
1962 *Kenntnisse und Urteile über Pygmäen in Antike und Mittelalter*, Leipzig, Nova Acta Leopoldina. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina, Neue Folge 162, Bd. 25
- Hogden M.T.  
1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia
- Koch J.  
1931 *Sind die Pygmäen Menschen? Ein Kapitel aus der philosophischen Anthropologie der mittelalterlichen Scholastik*, „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 40, s. 194–214
- Müller K.F.  
1997 *Geschichte der Antiken Ethnologie*, Hamburg
- Olszewski M.  
2007 *Meandry średniowiecznej etnologii*, przeł. M. Olszewski, w: *Wilhelm z Rubruk, Opis podróży*, Kęty, s. 5–69
- Petermann W.  
2004 *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal
- Strzelczyk J. (red.)  
1993 *Spotkanie dwóch światów. Stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Pian di Carpiniego do Mongołów*, Poznań
- Swieżawski S.  
1995 *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań

Wüst E.

1959 *Pygmaioi*, w: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, Bd. 23, Stuttgart, k. 2064–2074

## Źródła

Aelianus Claudius

1864 *De natura animalium*, red. R. Hercher, Lipsiae

Aristoteles

1562–1574 *Opera cum Averrois Commentariis, Venetiis*

1990–1995 *Dzieła wszystkie*, t. 1–7, Warszawa

Augustyn

1977 *O państwie Bożym*, t. 1–2, przeł. W. Kornatowski, Warszawa

Averroes

1953 *Commentarium magnum in Aristotelis libros De anima*, red. S.C. Crawford, Cambridge Massachussets

Filostrat Starszy

2004 *Obrazy*, przeł. R. Popowski, Warszawa

Socjusz

1986 *Biblioteka 1: Kodeksy 1–150*, przeł. O. Jurewicz, Warszawa

Hecataeus Milesius

1831 *Fragmenta, Scylacis Caryandensis Periplus*, red. R.H. Klausen, Berolini

Hegel G.W.F.

2002 *Wykłady z historii filozofii III*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa

Herodot

2002 *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa

Homer

1999 *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Warszawa

Isidorus Hispalensis

1911 *Etymologiarum sive originum libri XX*, red. W.M. Lindsay, Oxford

*Księga o przyczynach. Liber de causis*

1970 *Księga o przyczynach. Liber de causis*, przeł. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa

Owidiusz

1995 *Metamorfozy*, przeł. A. Kamińska, S. Stabryła, Wrocław–Warszawa–Kaków

Pomponius Mela

1880 *De chorographia libri tres*, red. K. Frick, Lipsiae

Ptolomaeus de Lucca

1727 *Historia ecclesiastica*, w: L.A. Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XI, Milano

Solinus Caius Iulius

1895 *Collectanea rerum mirabilium*, red. Th. Mommsen, Berlin

Strabo

1866 *Geographica*, red. A. Meineke, Lipsiae

Tomasz z Akwinu

1956 *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań

Vincentius Belovacensis

1626 *Speculum historiale*, Douaci