



PRUDENCJA, LUNETA I RZECZY OSTATECZNE. WOKÓŁ *EMBLEMATU 96* ZBIGNIEWA MORSZTYNA*

JACEK KOWZAN

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, Siedlce

Abstract

Prudence, Telescope and Eschata. Around *Emblem 96* by Zbigniew Morsztyn

The paper is an attempt at analysis and interpretation of *Emblem 96* by Zbigniew Morsztyn. The author presents the text against a broad comparative background and argues that the work is a particular study of the virtue of prudence, for which anticipating future (or more strictly speaking: last) things is a key issue.

To date, the ninety-sixth emblem by Zbigniew Morsztyn, although relatively frequently studied by scholars of old-Polish literature, has not yet been comprehensively interpreted. Models of such analyses are provided in articles by Janusz Sławiński or Maria Renata Mayenowa on *Emblem 102*, complemented by the works of Janusz Pelc and the recent studies in the subject of emblems by Radosław Grześkowiak and Jakub Niedźwiedz.

In the beginning, the author shortly outlines the history of the notion of the virtue of prudence in classical and biblical aretology as well as in Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*, which significantly influenced the definition of the virtue of prudence in Christianity. Later, in a detailed analysis of Morsztyn's text the author tracks references to various elements of Prudence. It seems that (according to Morsztyn) the most important element of this virtue among those distinguished in aretology is providence,

* Niniejszy artykuł powstawał częściowo w ramach prac Centre for Emblem Studies Uniwersytetu w Glasgow pod opieką prof. Alison Adams, a niektóre z zawartych tu tez wygłosiłem w referacie „Respite finem: Looking at the Four Last Things in Etchings, Emblems and Engravings of Early Modern Times” podczas 9. konferencji emblematycznej the Society for Emblem Studies, Glasgow, 27.06.–01.07.2011. Zob. sprawozdanie z tej konferencji w: „Barok” XX/1 (39), 2013, s. 264–266.

that is, the ability to anticipate future things, since this is what the posthumous fate of a man's soul depends on. Morsztyn illustrated sensible providence using the metaphor of a telescope. This optical instrument, apparent in the iconographical schema of the original print as presented by Morsztyn, supports the cognitive abilities of man and allows him to discern future things that are crucial for his salvation, that is the last things, which he often forgets when carrying on his worldly matters.

In order to show the uniqueness and originality of Morsztyn's presentation of the subject, the author compares his works with emblem XIV from book I of Herman Hugon's *Pia desideria* in the translation of Aleksander Teodor Lacki, the adaptation of Mikołaj Mieleszko and the English version of Hugon's emblems by Francis Quarles. All these variants differ from each other in that they contain differently detailed deliberations on prudence and the last things, as well as in diverse application of the telescope metaphor. Thus Quarles shaped his emblem as a dialogue between Soul and Body in which Soul is trying to convince her interlocutor of the superiority of the telescope over the prism in the thoughtful cognition of the truth about eschata. Mieleszko, by contrast, built his emblem on the concept of a telescope that is turned over and so distances the eschatological vision. Lastly, in the subscription of Hugon-Lacki's emblem there is no mention of the telescope whatsoever.

Such comparative juxtaposition of Morsztyn's emblem with other adaptations of the Belgian Jesuit's work exposes not only the artistry of the synthetic presentation of the subject by the Old-Polish poet, but also his aretological awareness.

Key words: prudence, last things, emblem studies, Zbigniew Morsztyn

*Emblema 96 z cyklu emblematycznego Zbigniewa Morsztyna należy do częściej wzmiankowanych utworów autora Muzy domowej w opracowaniach z różnych zakresów problemowych literatury i kultury staropolskiej*¹.

¹ Przykładowo wymienić tu można m.in.: K. Mrowcewicz, *Wstęp*, [w:] *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku*, Warszawa 1993, s. 41; J.K. Goliński, *Sarmaci i Urania. Kilka uwag o staropolskim niebie, planetach i gwiazdach*, [w:] *Poezja i astronomia*, red. B. Burdziej, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006, s. 79; M. Wydrych-Gawrylak, *Gwiazdarze i horoskopy, słońca, gwiazdy, księżycy oraz akcesoria astronomiczne, czyli staropolskie fascynacje niebieskie*, [w:] *Poezja i astronomia, op.cit.*, s. 97; D. Künstler-Langner, „*Maty świat człowiek żywy*”. *Obrazy makro- i mikrokosmosu w barokowej poezji polskiej i angielskiej*, [w:] *Poezja i astronomia, op.cit.*, s. 117; B. Cieszyńska, *Okna duszy. Pięć zmysłów w literaturze barokowej*, Bydgoszcz 2006, s. 97; B. Pfeiffer, „*Świat okrągły*” i *padół „człeka śmiertelnego*”. *Wizja przestrzeni w utworach Zbigniewa Morsztyna*, [w:] *Człowiek w literaturze polskiego baroku*, red. A. Borkowski, M. Pliszka, A. Zióntek, Siedlce 2007, s. 25. Nieco szerzej *Emblema 96* omawia E. Cybulska-Bohuszewicz, nie wiążąc jednak problematyki tego utworu z cnotą roztropności i błędnie opisując ikon, o czym dalej: „*On utwierdził na*

Zazwyczaj jednak badacze ograniczali się dotąd jedynie do kilkudziesięciu omówień tekstu, co nie dawało sposobności do jego kompleksowego oglądu². Znamienna w tym względzie wydaje się propozycja interpretacyjna Anny Krzewińskiej o perspektywie „długiego widzenia”, nawiązująca metaforycznie do instrumentu optycznego wymienionego w emblemacie, rozmyta jednak w mnogości drobnych rozmaitych innych utworów i ostatecznie niezrealizowana³.

W niniejszym artykule chciałbym podjąć ten niewykorzystany pomysł interpretacyjny i wykazać, że *Emblema 96* jest swego rodzaju studium cnoty roztropności, w przypadku której owo „dalekie widzenie”, czy raczej „przewidywanie”, stanowi kwestię fundamentalną. Jednocześnie, zgodnie z postulatami Janusza Pelca⁴, znawcy twórczości miecznika mozyrskiego, podejmę próbę ulokowania *Emblematu 96* na szerokim porównawczym tle myślowym oraz ikonograficznym, będącym *sui generis explanandum* dla tego utworu, sytuującym go w kontekście tradycji aretologicznej i emblematycznej, ale też pokazującym oryginalność i swoistość tego poetyckiego opracowania.

wieki niebo niestanowne”. *Chrześcijańska wizja kosmosu w poezji polskiej (od połowy XVI do połowy XVIII w.)*, Warszawa 2010, s. 293–294.

² Spośród emblematów Morsztyna osobnego omówienia doczekały się dotąd jedynie dwa utwory: 102 (M. Głowiński, *Zbigniew Morsztyn: Emblema 102*, [w:] *Liryka polska. Interpretacje*, red. J. Prokop, J. Sławiński, Kraków 1966 s. 45–52 oraz M.R. Mayenowa, *Zbigniewa Morsztyna „Emblema 102” – próba ujawnienia znaczeń*, [w:] *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language and History. Presented on the Occasion of his 65th Birthday*, The Hague–Paris 1975, s. 285–291, przedruk [w:] eadem, *Studia i rozprawy*, wybór i oprac. A. Axer i T. Dobrzyńska, Warszawa 1993, s. 179–184) i ostatnio 103 (H. Markowska, „*Emblemata*” i „*Aviarium*”, czyli czego bocian uczy nas o miłości. Analiza „*Emblematu 103*” *Zbigniewa Morsztyna*, [w:] *Ut pictura poesis / ut poesis pictura. O związkach literatury i sztuk wizualnych od XVI do XVIII wieku*, red. A. Bielak, opieka naukowa P. Stępień, Warszawa 2013, s. 65–69).

³ Zob. A. Krzewińska, *Perspektywy eschatologiczne w poezji polskiego baroku*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 289. Do tej koncepcji krótko nawiązuję w artykule: J. Kowzan, *O przyszłości w przeszłości. Perspektywa eschatologiczna w literaturze staropolskiej*, „*Prace Kulturoznawcze*” XV, 2013, „*Acta Universitatis Wratislaviensis*” no 3487.

⁴ O komparatystycznym problematyzowaniu badań nad emblematami miecznika mozyrskiego zob. J. Pelc, *Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 1973, s. 328; idem, *Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, s. 268–269.

Wzorem przywołanych tu analiz zacytujmy tekst utworu Morsztyna w całości:

Emblema 96

Śmierć na ziemi kosi ludzi kosą, a człowiek w niebo patrzy przez perspektywę.

Napis: „O, bodajże ludzie uważali ostatnie rzeczy” (*Deuter.* 32, 29).

Kto tak roztropny z śmiertelnego gminu,
 Żeby nie tylko bliższego terminu
 Wzgląd miał, lecz dalsze upatrował rzeczy,
 Jako znikomy żywot jest człowieczy?
 Wszyscy jako śnieg od słońca tajemny,
 Wszyscy tak, jako kwiat wędniemy,
 Śmierć przed oczyma zawija się z kosą,
 Niejednego w tym momencie wyniosą,
 A przecie jakbyśmy na wieki mieli
 Żyć, coraz sobie poczynamy śmielęj;
 Bezpiecznie Boga grzechem obrażamy,
 Afektom ciała wodze wyrzucamy,
 Które z szatanem ma przewodnią swoją
 I z nim na duszę sprzysięgło się moje.
 Weź perspektywę, człeczce zaślepiony,
 Pojrzy na świetne niebieskie tryjony,
 A sam to uznasz, jak wiele ten traci,
 Który nie z niebem, lecz z ziemią się braci⁵.

Dziewięćdziesiąty szósty emblemat autora *Muzy domowej* nawiązuje do emblematu 14 z księgi I zbioru Hermana Hugona. Jak wiadomo, Zbigniew Morsztyn, tworząc swój cykl, opierał się na *Les Emblemes d'Amour Divin et Humain ensemble* kapucyna Ludwika z Lowanium (właśc. Phillipe de Vilers), które z kolei były kompilacją utworów z *Amoris Divini et Humani Antipathia sive effectus varii* oraz jezuickich dzieł: anonimowego *Typus mundi* oraz *Pia desideria* Hermana Hugona⁶. Prawdopodobnie zatem za pośrednictwem zbioru ojca kapucyna Morsztyn przejął od Hugona pomysł na *Emblema 96*, choć wykluczyć nie można bezpośredniej znajomości przez

⁵ Z. Morsztyn, *Emblemata*, oprac. J. i P. Pelcowie, Warszawa 2001, s. 199.

⁶ Zob. J. i P. Pelcowie, *Wstęp*, [w:] *Miłości boskiej i ludzkiej skutki różne wraz z siedemnaście polską wersją tekstów do „Amoris Divini et Humani effectus varii”*, oprac. J. i P. Pelcowie, Warszawa 2000, s. 10–11.

miecznika mozyrskiego bardzo popularnych i wielokrotnie wznawianych w owym czasie *Pobożnych pragnień*⁷. W zasadzie jednak utwór belgijskiego jezuita jest zarówno dla Morsztyna, jak i przywoływanych tu dalej kontekstowo emblematów Mikołaja Mieleszki czy choćby Francisca Quarlesa⁸,

⁷ W ciągu stu lat od pierwszego antwerpskiego wydania w roku 1624 *Pia desideria* były zarówno wznawiane w oryginalnej wersji łacińskiej, jak i tłumaczone na języki wernakularne kilkadziesiąt razy. W Polsce znane były już w I poł. XVII w., występują w inwentarzach książek i są podstawą dekoracji malarskich. Ich przekładu dokonał Aleksander Teodor Lacki (wyd. 1673, 1697 i 1737; zob. B. Pfeiffer, „Pobożne pragnienia” Aleksandra Lackiego – pierwszy polski przekład utworu emblematycznego Hermana Hugona „Pia desideria”, „Zę Skarbcza Kultury” 1987, z. 44, s. 9–43). W 1657 r. jezuita Mikołaj Mieleszko przełożył łacińskie inskrypcje z *Pia desideria* i dopisał do nich autorskie subskrypcje na ryciny. O wersji z rękopisu Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu, będącej odpisem pierwotnej redakcji tej adaptacji, zob. m.in. S. Szczęsny, *Pia desideria Hermana Hugona w bibliotece benedyktynek sandomierskich. Nieznany przekład polski*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995 oraz częściowe prace edycyjne tego autora: „Barok” 1996, z. 1 i „Ogród. Kwartalnik Humanistyczny” 2003, nr 3–4 (23–24), a także J. Hałoń, *W poszukiwaniu źródeł inspiracji czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria” Hermana Hugona*, „Roczniki Humanistyczne” 50, 2002, nr 1. Pełną edycję krytyczną *Nabożnych westchnień* zob. M. Mieleszko, *Emblematy*, wyd. i oprac. R. Grześkowiak, J. Niedźwiedź, Warszawa 2010. Ponadto w 1744 r. Jan Kościusza Żaba wydał swój przekład *Pia desideria*. Na temat samego dzieła Hugona, spośród obfitej i stale przyrastającej literatury przedmiotu, zob. m.in. obszerny artykuł przeglądowy G.R. Dimlera, *Herman Hugo’s „Pia desideria”*, [w:] *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*, ed. K.A.E. Enenkel, A.S.Q. Visser, Turnhout, 2003, s. 351–379. Por. także E.M. Dietz, E. Stronks, K. Zawadzka, *Rooms-katholieke „Pia desideria” – bewerkingen in internationaal perspectief*, „Internationale Neerlandistiek” 47, 2009 nr 3; E. Stronks, *Negotiating Differences. Word, Image and Religion in the Dutch Republic*, Leiden 2011 czy R. Grześkowiak, J. Niedźwiedź, *Nieznane polskie subskrypcje do emblematów Ottona van Veen i Hermana Hugona. Przyczynek do funkcjonowania zachodniej grafiki religijnej w kulturze staropolskiej*, „Terminus” 14, 2012, z. 25.

⁸ Janusz Pełc (*Słowo i obraz...*, *op.cit.*, s. 268–269), proponując dalsze kierunki badań nad emblematami Morsztyna, zestawiał je m.in. z utworami Francisca Quarlesa (1592–1644), angielskiego poety religijnego, rojalisty i anglikanina, pozostającego także pod wpływem purytanizmu, twórcy zbioru *Emblemes* (London 1635) wzorowanego na *Pia desideria*. Oprócz wskazywanej już przez Pełca wspólnej dla Morsztyna i Quarlesa różnorodności formalnej poetyckich adaptacji emblematów Hugona obu poetów łączy też odmienna od autora pierwowzoru konfesja i daleko idące przekształcenia prototekstu. Quarles zlecił również Johnowi Payne’owi wprowadzenie zmian do ryciny emblematu III, 14, a *Emblemes* przyćmiły swoją popularnością angielskie tłumaczenie *Pia desideria* Edmunda Arwaker’a. Por. K.J. Höltgen, *Francis Quarles and the Low Countries*, [w:] *Anglo-Dutch Relations in the Field of the Emblem*, ed. B. Westerweel, Leiden, New York, Köln 1997, s. 123–148; G.S. Haight, *The Sources of Quarles’s Emblems*, „The Library” 1935, 4th Series, XVI, s. 188–209.

swego rodzaju prototekstem stanowiącym punkt wyjścia do oryginalnego opracowania poetyckiego. Utwory różnią rozmiar, rozłożenie akcentów tematycznych, wspólny jest im natomiast ikonograficzny schemat ryciny oraz lemma, która nawiązuje do fragmentu z Księgi Powtórzonego Prawa 32, 28–29: „Naród bez rady jest i bez roztropności. Daj, Boże, aby mądrzy byli i rozumieci, i ostateczne rzeczy opatrowali”⁹, i wokół której osnute zostały analizowane utwory oraz która zgodnie ze swoją funkcją pełnioną w emblematkach już na początku wprowadza w wieloraką problematykę i osadza zestawiane dzieła w kontekście tradycji eschatologicznej. Wszak z tego biblijnego passusu oraz z fragmentu księgi Eklezjastyka 7,40: „We wszystkich sprawach twoich pamiętaj na ostatnie rzeczy twoje, a na wieki nie zgrzeszysz”, wywiedzione zostało przekonanie o doniosłym znaczeniu rzeczy ostatecznych człowieka, które już od wczesnego średniowiecza znalazły się w centrum teologicznej agendy. Na podstawie tych fragmentów teologowie potwierdzali, że nie ma skuteczniejszego lekarstwa przeciw pokusie grzechu ani lepszej zachęty do cnotliwego życia niż rozmyślanie czterech rzeczy ostatecznych¹⁰. Z czasem obie perykopy stały się nie tylko podstawą doktryny eschatologicznej, ale i sygnaturą większości dzieł o czterech rzeczach ostatecznych, zarówno literackich, jak i plastycznych.

Przywołany kontekst eschatologiczny wyznaczony przez lemmę nie jest jedynym, w którym należałoby sytuować emblemat Hugona czy jego literackie pochodne. Egzegeza fragmentu z *Deuteronomium* stanowiącego motto wraz z werselem poprzedzającym w brzmieniu Wulgaty: „Gens absque consilio, utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent”, wpisuje te teksty w orbitę tradycji aretologicznej. Jak spróbuję dalej wykazać, słowem kluczem w tej perykopie i dla badanych utworów nie jest wbrew pozorom „novissima” (rzeczy ostateczne), ale – podkreślona przez jukstapozycję czasowników „sapere” oraz „intelligere” – providencja (*providere*)¹¹. Zresztą w tradycji biblijnej, głównie w księgach mądrościo-

⁹ Cytaty biblijne w języku polskim w przekładzie ks. Jakuba Wujka SJ za wydaniem: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, wyd. J. Frankowski, Warszawa 1999.

¹⁰ Zob. H. Cooper, *The Four Last Things in Dante and Chaucer: Ugolino in the House of Rumour*, [w:] *New Medieval Literatures*, 3, ed. D. Lawton, W. Scase, R. Copeland, Oxford 1999, s. 39. Por. także: J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003, *passim*.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, za Cyceronem i Makrobiuszem, zalicza providencję do roztropności (*S. Th.* q. 49, 6). Termin ten, derywowany u Akwinaty od słów „porro-videns”, oznacza przewidywanie, patrzeć w przyszłość, planowanie tego, co może być potrzebne

wych, *prudencia* i *sapientia* często są używane synonimicznie lub zamienne¹². Tym bardziej że w toku rozwoju klasycznej refleksji aretologicznej roztropność określana była właśnie jako pewna forma mądrości, która co prawda sama w sobie nie ma charakteru moralnego, ale jest cnotą intelektualną, służy bowiem poznaniu oraz rozumowi¹³. Ma też podstawowe znaczenie w podejmowaniu działania, uzdalnia bowiem rozum praktyczny do tego, by rozpoznać, co należy czynić, a czego unikać, i jakie środki dobrać, by postąpić w sposób prawy. Jest więc roztropność praktyczną mądrością, czy jak u Arystotelesa – wiedzą (*phronesis*) i zasadą działania¹⁴.

W świetle dalszych rozważań istotne jest również to, że zgodnie z tradycją antyczną, która w trakcie rozwijania się refleksji aretologicznej uległa chrystianizacji, cnota roztropności ma trzy domeny czasowe¹⁵, a jej istota polega na przywołaniu przeszłości (*memoria*), rozumieniu terażniejszości

w toku działania. Rzecz jasna nie używamy tu określenia providencja w znaczeniu przymiotu Boga (opatrność), ale w sensie aretologicznym (przezorność). O tłumaczeniu tego terminu zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47–56*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2011, s. 88 oraz P.S. Mazur, *Providencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów*, Kraków 2009, s. 78. Z kolei Cyceron derywuje przezorność (*providentia*) od przezierania (*a providendo*; Cicero Marcus Tullius, *O prawach*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 233).

¹² Prz 8, 1; 12; Ps 49, 4; Job 12, 12; Prz 3, 19; Prz 16, 21; Mdr 1, 4. Przykłady synonimiczności leksemów „roztropność” i „mądrość” rejestruje także *Słownik staropolski*, t. 8: *Rozpróchnieć–Rzec*, Wrocław 1977, s. 17.

¹³ Roztropność (gr. *phronesis*) obecna jest w rozważaniach najważniejszych filozofów starożytności, m.in. Platona (*Państwo* IV, VIII, *Prawa* I, 631) i Arystotelesa (*Etyka nikomachejska* VI 5, 1140). Pojmowana była jako cnota intelektualna, tj. praktyczna wiedza prowadząca do świadomego wyboru pomiędzy dobrym, złym lub neutralnym (adiafora Chryzypa z Soloi i stoików): „Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia” (Cicero, *De inventione* II, 53.160). Podobnie rzecz ujmował autor *Retoryki ad Herennium*, dodatkowo łącząc cnotę roztropności z pamięcią: „Prudentia est calliditas quae ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum. Dicitur item prudentia scientia cuiusdam artificii; item appellatur prudentia rerum multarum memoria et usus conplurium negotiorum” (*Rhetorica ad Herennium* III, 3).

¹⁴ Por. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.

¹⁵ Cicero, *De inventione*, II, 53.160 Od Cycerona taki podział dziedzin roztropności stał się również bardzo popularny w średniowiecznej scholastyce, m.in. u Alberta Wielkiego i Akwinaty. Dlatego też Roztropność często ukazywana była alegorycznie jako trzy twarze zwrócone w różnych kierunkach, np. w słynnej alegorii Tycjana, lub jako „trójczasta przodownica” (Dante, *Czyściciel*, XXIX, 130–132). Por. także G. Chaucer, *Troilus i Kresyda*

(*intelligentia*) oraz przewidywaniu (*providere*) przyszłości¹⁶. Czerpiąc zatem naukę z przeszłości, w terażniejszości należy działać roztropnie, tj. tak, by nie zniweczyć przyszłości. Są to jednak postulaty normatywnego zachowania z zakresu aretologii teoretycznej. Tymczasem istotą cnoty roztropności jest jej aplikacja jako zasady działania do *praxis* życia. Zgodnie więc z przyjętą przez scholastykę średniowieczną schrystianizowaną klasyfikacją Cyserona trzem wymienionym wymiarom temporalnym roztropności miały odpowiadać kolejno: pamięć o grzechu (*memoria*), umiejętność odkupienia grzechów przez skruchę i pokutę (*intelligentia*) oraz skierowanie myśli ku niebu (*providentia*)¹⁷.

I właśnie providencja jako część roztropności podkreśla antycypacyjny charakter tej cnoty i jej wektor zwrócony w stronę przyszłości. Człowiek powinien być zdolny do przezornego przewidzenia tego, co może się stać w przyszłości¹⁸, zarówno tej bliższej, jak i – przede wszystkim – tej dalszej. Jest ona co prawda niepewna, ale daje się do pewnego stopnia kształtować przez podejmowanie rozsądnych i zapobiegliwych działań oraz przewidywanie ich skutków. Dlatego Morsztyn stawia to zagadnienie już w inicyjalnej części tekstu, formułując je jako retoryczną interogację (w. 1–4).

W lapidarnym ujęciu Morsztyna najważniejszą częścią cnoty roztropności jest właśnie providencja, przezorne przewidywanie rzeczy przyszłych, tu oczywiście w wymiarze eschatologicznym („*respice finem*”)¹⁹.

(V, 744–749). Ta sięgająca egipskich hieroglifów tradycja znalazła również swe miejsce w renesansowej emblematyce Pierio Valeriano (*Hieroglyphica* 1556).

¹⁶ Jak wskazują Saxl i Panofsky (*A LateAntique Religious Symbol in Works by Holbein and Titian*, „Burlington Magazine”, XLIX [1926], s. 178), w będącym w powszechnym użyciu leksykonie filozoficzno-teologicznym ułożonym w XIV w. przez Petrusa Berchoriusa pod tytułem *Repertorium morale* sub voce „*Prudentia*” czytamy: „in praeteritum recordatione, in presentium ordinatione, in futurorum mediatione”. Należy jednak wskazać, że wraz z rozwojem aretologii cnoty roztropności przypisywano także inne władze, jak *consilium*, *caution*, *solertia*, *ratio*, *circumspectio* czy *docilitas*.

¹⁷ Na ten temat zob. m.in. F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977, s. 105. Por. też J. Sokolski, „*Miejsce to zowią żywot...*” *Staropolskie romanse alegoryczne*, Wrocław 1988, s. 30.

¹⁸ „Dicendum, quod providentia est pars prudentiae, iuvans electionem operabilium ex consideratione futurorum possibilium accidere, propter quae etiam consiliumus” (Albertus Magnus, *De bono* 4.2.4). Zob. P.J. Payer, *Prudence and the Principles of Natural Law: A Medieval Development*, „*Speculum*” 54, (1979), 1, s. 64.

¹⁹ „Quid quis agis, prudenter aga et respice finem”. To pouczenie, które Kupiec miał dla Cesarza w jednej z przypowieści *Gesta Romanorum* (103), przywołuję tu nie tylko, by ze-

Z kolei Hugo w swojej obszerniej zaprojektowanej i bardziej dyskursywnej subskrypcji wywód o przezorności z inicjalnej części tekstu²⁰ wzbogaca o katalog przykładów zachowań roztropnych. Dotyczą one jednak nie tyle przezorności, ile mieszczącej się w niej troskliwości (*sollicitudo*), która jest baczeniem i czujną reakcją na symptomy zagrożenia lub utraty jakiegoś dobra. Trafna ocena sytuacji dokonana na podstawie dostępnych przesłanek wiąże się z przystąpieniem do koniecznego działania bez zbędnej zwłoki. Ilustrują to kolejno przykłady czujnego żołnierza, przezornego żeglarka i skrzętnego oracza (w. 5–10):

Na odgłos wojny żołnierz przeciera pancerze,
a na trąby pobudkę pałasz w rękę bierze.
Wieszczy żeglarz uważa po aspektach srodze,
który wiatr styra panem w żaglólotnej drodze.
Oracz też pracowity wprzód pomyślić woli,
gdzie co ma siać, miarkując skutek z sprawnej roli²¹.

Hugo sięga także do świata fauny i jako egzemplifikację przywołuje pracowitą i zapobiegliwą mrówkę z bajek Ezopa (w. 11–14):

stawić je z fragmentem Eklezjastyka 7, 40: „In omnis operibus tuis memorare novissima tua” i wydobyć jego znaczenie eschatologiczne, ale także by wskazać, że najważniejsze w rozumieniu roztropności zaproponowanym przez Morsztyna jest owo „p a r z e n i e ku końcowi” ostatecznemu, *nb.* głęboko zakorzenione w tradycji żywej polskiej mowy. Zob. *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, t. II, Warszawa 1970, s. 112–113 s.v. *koniec (2)*.

²⁰ „Pro pudor! usque adeo est homini mens coeca futuri, / Ut nisi quae videat, nulla pericla putet? / Scilicet hoc sapere est, tantum praesentibus angī, / Nec procul aspectis consuluisse malis!” (H. Hugo, *Pia desideria emblematis, elegiis et affectibus S[ancit]i Patrum illustrata*, Antverpiae 1624, s. 107. W przekładzie Lackiego: „Wstyd, zaprawdę, że dotąd człowiek ślepo błądzi, / gdy to tylko, co w oczach bezpiecznie być sądzi, / i gdy mniema, że dosyć znać się tylko na tym, / co dziś kogo dolega, nie, co przydzie za tym” (A.T. Lacki, *Pobożne pragnienia*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1997, s. 67). Na niedoskonałości tej edycji wskazywali: P.M. Daly, G.R. Dimler, *The New Edition of Herman Hugo's „Pia Desideria” in Polish and Recent Hugo Scholarship*, „*Emblematica*” 12 (2002), s. 351–360 oraz J. Hałoń, *Wobec obrazu*, „*Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*” 46 (2003), 1–2, s. 38, przyp. 26.

²¹ Cyt. według polskiego tłumaczenia Lackiego (A.T. Lacki, *op.cit.*, s. 67–68). Być może jest to także odprysk teorii Akwinaty o roztropności „zawodowej”, prawdziwej, lecz niedoskonałej (*prudencia vera sed imperfecta*, *S. Th.* q. 47, 13), zarezerwowanej dla roztropnie wykonujących swoje obowiązki moralnie niedoskonałych rzemieślników.

Wtęż i mrówka opatrzona, gdy już zima grozi,
w skrytą swoją stodółkę wcześniej ziarnka zwozi.
Czemuż tedy, narodzie, nie pomyślisz sobie,
że czas przyszedł zostawi pamięć na twym grobie?²²

Roztropność jest więc pewną formą wiedzy, która pochodzi nie tylko z przywoływania przeszłości i rozpoznania terażniejszości, ale także innych działań operacyjnych, takich jak diagnoza własnego położenia, ocena sytuacji i określenie okoliczności²³. A diagnoza sytuacji egzystencjalnej w subskrypcji Morsztyna jest jednoznaczna: *vanitas vanitatum* – „znikomy żywot człowieczy” (w. 5–8).

W tym fragmencie Morsztyn, podobnie zresztą jak Hugo w swoim emblemacie, posługuje się konwencjonalnymi motywami wanitatywnymi topniejącego śniegu i więdnącego kwiatu oraz onnipotentnej Śmierci²⁴

²² Motyw skrzętnej, zapobiegliwej mrówki zaczerpnięty jest z 373. (wg indeksu Perry'ego) bajki Ezopa (*nota bene* wydawca w/w edycji nie odnotowuje tego w komentarzu), gdzie jej antytezą jest gnuśny i leniwy konik polny, a roztropność jest cnotą ocalającą w ostatecznym rozrachunku życie. Zresztą zaradność (*eubulia*) i skrzętność (*eustochia*) są elementami roztropności u Arystotelesa, rozprawia też o tym Akwinata (*S. Th.* q. 47–56). Por. także: „Idź do mrówki, o leniwcze, a przypatruj się drogom jej i ucz się mądrości! Ona nie mając wodza ani nauczyciela ani przełożonego, gotuje w lecie pokarm dla siebie i gromadzi we żniwa, co by jadła” (Prz 6, 6–8).

²³ Zob. P. Bloomfield, *Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. 60, (2000), nr 1, s. 29.

²⁴ Hugo rozszerza rozważania o powszechności śmierci o refleksję nad jej egalitarnością. W myśl średniowiecznej formuły „*Mors omnis aequal*”, wszyscy umrzemy: „Hic pueros, alibi configit arundo puellas; / Hic iuuenes, illic funerat illa senes. / Strataque iam nullo discrimine, funera miscet / Militis atque Ducis corpora mixta iacent” (w. 33–36). W tłumaczeniu Lackiego: „Biała pleć i mężczyźni jej się boją strzały, / polec musi na placu i stary, i mały, / a gdy wszystkich porazi, pana i żołnierza / jednym oraz strychulcem w ziemny korzec mierza” (w. 33–36). Zachęca także do zajrzenia do grobów, nie można już w nich rozpoznać doczesnych dystynkcji, bogactw i powabów, których zmarli byli nosicielami za życia: „Nec micat aurata tibi Crose cadauer arena / Pulcrior aut tuus est, pulcra Rebecca, cinis. / Aspice, quid cineres sit Caesaris inter et Iri? / Omnibus en color est vnus, et vnus odor” (w. 37–40). W przekładzie Lackiego: „Ani twój trup, Krezusie, złoty piasek nieci, / ani popiół Rebeki bardziej nad ciebie świeci. / Otwórz zgniłe dwa groby, uznaj po kolorze, / kto w bisiorach wiek skończył, a kto w grubym worze” (w. 37–40). O motywie *respic sepulchra* zob. J. Kowzan, *op.cit.*, s. 64, 192–193. Por. także R. Grześkowiak, *Cmentarz jednego nagrobka. Zarys dziejów pewnego czterowersu Hieronima Morsztyna*, „Litteraria Copernicana” 1(9)/2012.

wywijającej kosą²⁵. Paralelizm składniowy i anaforyczne „wszyscy” podkreślają ich uniwersalność i powszechność. Te marnościowe oczywistości przynależą do *sui generis* praw naturalnych. Człowiek jest podmiotem tych przemian i nieodwołalnie im podlega, bo „życie w śmiercią zawsze w jednej chodzi mierze” (Lacki, w. 20)²⁶. Zgodnie zatem z tą instancją praktycznego rozumu, jaką jest *synderesis*, powinien pogodzić się z przemianami unicestwiającymi go w wymiarze doczesnym („tajemy”, „więdniemy”, „umieramy”) i na podstawie tych przesłanek dobrać środki i dostosować działania, które mają zmierzać do osiągnięcia celu wykraczającego poza doczesność. Postępuje jednak wbrew tym oczywistościom (w. 9–14).

Partykuła „przecie”, będąca w kodzie języka unaocznieniem wewnętrznej dialogizacji wypowiedzi²⁷, niejako przełamuje tekst na dwie części:

²⁵ Jeśli chodzi o ryciny, to Morsztyn, pisząc swe emblematy, prawdopodobnie nie miał miedziorytów przed oczami, a ich opisy odtwarzał z pamięci nie zawsze zgodnie z konkretnymi przedstawieniami (J. Pełc, *Słowo i obraz...*, *op.cit.*, s. 263). Stąd można przypuszczać, dlatego miecznik mozyrski pisze w swoim utworze o Śmierci z kosą, podczas gdy na rycinie znajduje się jej wyobrażenie z mieczem w jednej dłoni i gałązką palmową w drugiej. Myli się więc Cybulska-Bohuszewicz, pisząc, że: „ilustracja przedstawia śmierć, która kosi ludzi. [...] Obok uwijającego się z kosą i siejącego spustoszenie wśród ludzi strasliwego żniwiarza została naszkicowana jeszcze jedna sylwetka” (E. Cybulska-Bohuszewicz, *op.cit.*, s. 293–294). Tymczasem Śmierć z kosą wymieniona jest w motcie i tekście epigramatu Morsztyna, nie ma jej zaś na rycinie ani w zbiorze Hugona, ani kapucyna. Ponadto badaczka łączy to wyobrażenie z tańcami śmierci, gdy kosa jako atrybut typowa jest nie dla *danse macabre*, ale raczej dla triumfów Śmierci. Można założyć, że różnica między treścią epigramatu a ryciną nie ma większego znaczenia, zresztą swobodne traktowanie relacji tekst-ikon było w emblematyce częste. Morsztyn w tekście posługuje się skonwencjonalizowanym wyobrażeniem śmierci, gdy tymczasem widoczne na rycinie atrybuty szkieletu tradycyjnie odnoszą się do ikonografii sądu ostatecznego, gdzie karzący miecz sprawiedliwości symbolizował boski wyrok skazujący na wieczne potępienie, a gałązka palmowa byłaby nagrodą wiecznego szczęścia (zob. np. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 121, 167–168). W tym sensie kościotrup kieruje myśl odbiorcy ku kolejnej z rzeczy ostatecznych i w ten symboliczny sposób unaocznia Duszy patrzącej przez lunetę pośmiertną alternatywę w wymiarze eschatologii indywidualnej – potępienie lub zbawienie.

²⁶ Hugo: „Omnia letifero late Mors subiugat arcu, / Quidquid et hoc Phoebi vescitur igne, rapit. / Nemo venenatæ vitavit arundinis ictum, / Omnis ab hæc ceruix, cuspidè, vulnus habet” (w. 27–30). Lacki: „Cokolwiek ożywiają słoneczne promienia, / wszystko to śmierć swą mocą w perzynie przemienia, / żaden się od jej kosy nigdy nie uprosi, / każdy ranę śmiertelną na karku odnosi” (w. 27–30).

²⁷ Zob. M.R. Mayenowa, *Próba eksplikacji wyrazu „przecież”*, „Pamiętnik Literacki” 74 (1983), z. 2, s. 175–182.

wbrew zarysowanemu wyżej oczywistemu i powszechnemu prawu naturalnemu, według którego człowiek jest istotą przemijającą i śmiertelną, lekceważy on ten aksjomat i podejmuje działania przeciwne do tych, których domaga się roztropność. Taka postawa jest nieroztropnością (*imprudencia*), którą można rozumieć jako pewien stopień głupoty, tu rzecz jasna niebędącą upośledzeniem umysłu, ale miarą moralnego postępowania człowieka²⁸. Jako antyteza cnoty mądrości i cnoty roztropności głupota jest dysharmonią między takim myśleniem i działaniem, jakiego wymaga obiektywna rzeczywistość (*omnes morimur*), a subiektywnym rozumowaniem i faktycznym postępowaniem człowieka, który uzurpuje sobie nieśmiertelność („jak byśmy na wieki żyć mieli”), co prowadzi wprost do grzechu pychy. Pycha zaś w tradycji chrześcijańskiej, podobnie jak *hybris* w tradycji klasycznej, jest rezultatem zepsucia ludzkiej natury i lekceważenia dla ustanowionego porządku. Roszczeniu własnej nieśmiertelności towarzyszą też swoista arogancja i zarozumiałość, objawiające się tym, że „coraz sobie poczynamy śmieiej”²⁹. Tak rozumiana głupota, mogąca doprowadzić do wiecznego nieszczęścia, jest przeciwieństwem roztropności.

Także grzeszność (*aversio a Deo*) i folgowanie ciału (*conversio ad creaturas*), które zawarło niebezpieczny sojusz z szatanem „i z nim na duszę sprzysięgło się moje”, stanowią zaprzeczenie cnoty roztropności. Skoro według Tomasza z Akwinu jest ona ustosunkowaniem się do jakiegoś pożądanego celu, a tymczasem celem nęcącym naszą pożydlivość stają się dobra światowe i dobra ciała, to mamy do czynienia z roztropnością fałszywą, która za przedmiot dążenia obiera sobie złe cele życia i wypacza właściwy

²⁸ Zob. E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 91–92. W ikonografii i traktatach aretologicznych *stultitia* i *prudencia* tradycyjnie przeciwstawiane były sobie, chociażby jak na freskach Giotta w kaplicy Scrovegnich w Padwie. O ikonografii cnót i występków zob. np. E. Zapolska, *Cnoty teologalne i kardynalne*, Kraków 2000; A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art, from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, New York 1964, s. 80.

²⁹ Również to śmiałe poczynanie sobie, pochopność i lekkomyślność są antytezą roztropności. W *Ikonologii* Ripy remora zatrzymująca – według starożytnych naturalistów – statki jest alegorią wstrzymywania pośpiechu, pochopnego działania, „bo człowiek mądry i roztropny niczego nie powinien robić pochopnie, lecz łączyć swe działania wedle rozumu” (C. Ripa, *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków 2009, s. 364).



1. P. Capucin, *Les Emblemes d'Amour Divin et Humain ensemble*, Paris 1640

stosunek do rzeczywistego celu ostatecznego, którym przecież nie są dobra doczesne³⁰.

³⁰ Jest to tyle interesujące w kontekście lektury porównawczej, że Hugo właściwie nie wzmiankuje wątku konfliktu ciała i duszy w subskrypcji swojego emblematu. Spór ten ek-sponuje za to Quarles, który emblemat 14 z księgi III swoich *Emblemes*, opatrzone lemmą: „O that they were wise, than they would understand this, that they would consider their latter end!” (Deut. XXXII. 29), ujmuje w formie dialogu Duszy i Ciała. Na towarzyszącym

A zatem istotą providencji jest skierowanie myśli ku właściwemu celowi. I mimo że jest on czymś odległym, to do jego osiągnięcia prowadzi to, co dzieje się obecnie. W tym sensie właściwą siedzibą roztropności jest rozum, ponieważ tylko rozum może deliberatywnie wyciągać wnioski z przeszłości, roztrząsać przyszłość i motywować działania w teraźniejszości³¹. Ostatecznym jednak katalizatorem działania, o którym rozstrzyga rozum, jest wola, a rolą roztropności jest zsynchronizowanie obu tych władz. Dlatego autor *Emblematu 96* w finalnej części subskrypcji zretoryzowanym apelem stara się oddziaływać na wolę człowieka i skierować jego myśli ku celowi ostatecznemu (w. 15–16).

Morsztyn, podobnie jak Hugo, tak rozumianą aktywność rozumu praktycznego wiąże z procesem widzenia. Zresztą zmysłowi wzroku od starożytności przypisywano szczególną rolę w procesach poznawczych³². Procesy te mogą być jednak obciążone błędem, związanym zarówno z sugestywnością pozorów, które zwodzą oczy i tym samym umysł³³ (jak w emblemacie Quarlesa), jak i z niedoskonałością aparatu poznawczego człowieka, co wiek XVII zaakcentował dobitnie, kwestionując absolutyzowanie danych pozyskiwanych przez zmysły. Rzecz jasna, mamy tu do czynienia z tym zakresem penetracji poznawczej, który obsługiwany jest nie przez oko cielesne (*oculus carnis*), ale oko umysłu (*oculus intellectus*,

tekstowi miedziorycie Johna Payne'a odzianej Duszy, siedzącej i patrzącej przez lunetę na rzeczy ostateczne, towarzyszy dodatkowa postać nieobecna na rycinie Boetiusa a Bolswert – nagie Ciało dzierżące w rękę pryzmat. Quarles dokonuje więc istotnej zmiany w stosunku do pierwowzoru, akcentując zmaganie Duszy z Ciałem. O przetworzeniu jezuickiego wzoru emblematycznego przez Quarlesa zob. G.S. Haight, *op.cit.*, s. 197 oraz E.B. Gilman, *Words and Image in Quarles' Emblems*, „Critical Inquiry” vol. 6, nr 3 (Spring 1980), s. 396–397.

³¹ „Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul in quantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu” (*S. Th.* q. 47, 1).

³² Na ten temat zob.: B. Cieszyńska, *op.cit.*, s. 73–132; G. Raubo, *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006, s. 164–167.

³³ Por. „szumno ubraną” Pani Świat z *Emblematu 75* oraz *Emblematu 105* Zbigniewa Morsztyna, nawiązujących do fragmentu psalmu: „Odwróć me oczy, niech na marność nie patrzą” (Ps 119 (118), 37). Por. także Syr 9, 8. O zgubnej dla człowieka komunikacji z nastającym na jego duszę światem, przebiegającej na linii poznania wzrokowego, zob. B. Cieszyńska, *op.cit.*, s. 108.



2. Boetius z Bolswert, H. Hugo, *Pia desideria*, Antwerp 1628, ks. I, XIV

oculus rationis)³⁴. A zatem ten zmysł wewnętrzny, zinterioryzowane trzecie oko, jest metaforą poznania duchowego, chrześcijańskiej mądrości i przenikliwości.

Na drodze postulowanemu patrzeniu ku istotnym sprawom dalszej przyszłości i rozpoznaniu ich znaczenia w życiu człowieka staje przeszkoda, którą stanowi duchowa ślepotą („człecze zaślepiony” Morsztyn; „wstydy,

³⁴ S. Th. q. 47, 1. O trychotomii oka (*oculus carnis*, *oculus intellectus* i *oculus rationis*) wg Hugona od św. Wiktora zob. J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Wrocław 1993, s. 121–123; B. Cieszyńska, *op.cit.*, s. 75.

zaprawde, że dotąd człowiek ślepo błądzi” Hugo-Lacki) i krótkowzroczność. Wzgląd na „to tylko, co w oczach [...], co dziś kogo dolega”, przypisywanie wartości jedynie rzeczom jawiącym się w bliskim horyzoncie, skutkuje niedowidzeniem spraw dalszych, a istotnych, gdyż ostatecznych. Taka postawa jest wynikiem nieroztropności, beztroski i niedbalstwa³⁵ oraz oznacza deficyt mądrości moralnej, tj. cnoty roztropności³⁶.

Dlatego człowiek roztropny, by dostrzec rzeczy ważne, choć oddalone czasowo i przestrzennie, potrzebuje metaforycznego przedłużenia zmysłów, swoistej „hiperboli oczu”. I w tym właśnie miejscu utworu Morsztyna ta część cnoty roztropności, która odpowiedzialna jest za przewidywanie spraw dalszych, czyli providencja, nadaje przyrządowi optycznemu uwidocznionemu na rycinie towarzyszącej literackiemu pierwowzorowi *Emblematu 96* sens nieomal aretologiczny i wpisuje się w konstatację św. Tomasza z Akwinu, według której „roztropny jest człowiek, który widzi jak gdyby z daleka, ma bowiem przenikliwy wzrok i przewiduje, jaki obrót wezmą niepewne wypadki”³⁷. Stąd, zgodnie z ikonem, Morsztyn zachęca do sięgnięcia po lunetę, o której – co ciekawe – Hugo w swoim emblemacie w ogóle nie wspomina.

Ten przyrząd optyczny w myśl motto: „et remotissima prope” impresyj³⁸ poświęconej kardynałowi Maffeowi Barberiniemu³⁹, a pochodzącej z *Teatro d'impresa* Giovanniego Ferro (Venezia 1623)⁴⁰, jednego z pierw-

³⁵ Niedbalstwo (*negligentia*) to u Akwinaty brak niezbędnej troskliwości i dbałości o wybór tego, co należy. A ponieważ poprawny wybór tego, co prowadzi do celu, należy do roztropności, dlatego niedbałość w tym należy do nieroztropności (*S. Th.* q. 54, 2).

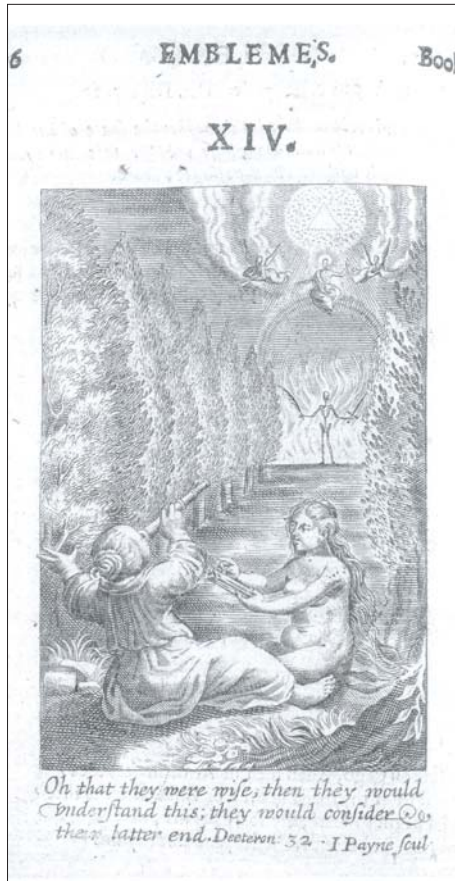
³⁶ „Imprudence is a kind of blindness which prevents the exercise of a moral virtue because one cannot see how to apply it in a specific area of morality” (*The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, transl. by R.E. Houser, Toronto 2004, s. 15).

³⁷ *S. Th.* q. 47, 1. Doktor Anielski nawiązuje tu do słów św. Izydora: „Prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus” (*Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum*, X, Patrologia Latina, 82, kol. 388).

³⁸ Emblemat heroiczny pozbawiony epigramatu, a składający się jedynie z obrazu i lemmy.

³⁹ Maffeo Barberini (1568–1644) jako papież przyjął imię Urban VIII (pontyfikat od 1623 do śmierci). Notabene to właśnie jemu Herman Hugo zadedykował w 1624 r. swój zbiór emblematyczny *Pia desideria*.

⁴⁰ Zob. L. Konecny, *Young Milton and the Telescop*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” vol. 37 (1974), s. 369. Por. też: A.-E. Spica, *Dispositif optiques et art de la conversion dans un choix de recueils d'emblématique religieuse au XVIIe siècle*, [w:] *Le point de vue de l'emblème*, ed. P. Choné, Dijon, 2001, s. 97–100; Ch. Bouzy, *Les Ombres*



3. J. Payne, F. Quarles, *Emblemes*, London 1635, ks. III, XIV

szych zbiorów emblematycznych wzmiankujących ten instrument, przybliży rzeczy odległe⁴¹, tu rzecz jasna nie w sensie przestrzennym, ale czasowym. Spolszczona nazwa tego instrumentu optycznego, derywowana od

de la vérité ou l'illusion d'optique dans l'emblématique espagnole (1580–1562), [w:] *Le point de...*, *op.cit.*, s. 43–45.

⁴¹ Akcentuje to także Francis Quarles: „FL[esh] What means my sister's eye so oft to pass / Through the long entry of that optic glass? / Tell me; what secret virtue doth invite / Thy wrinkled eye to such unknown delight? Sp[irit]. It helps the sight, makes things remote

łacińskiego *perspecto* oznaczającego ‘ogłądać aż do końca, patrzeć w głąb’, nadaje temu doświadczeniu także walor wewnętrzny. Takie metaforyczne wykorzystanie tego powiększającego przyrządu w służbie poznania, uściślijmy – poznania wzrokowego, którego celem jest ujawnienie prawdy, wynika z typowej dla poezji medytacyjnej tego czasu zasady *applicatio sensuum* wywiedzionej z *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli. A sam gest spojrzenia ku górze, ku „niebieskim tryjonom”, będących u Morsztyna metonimią wieczności niebieskiej, a epitomą rzeczy ostatecznych w ogóle, wskazuje na przestrzenny charakter ludzkich czynności poznawczych, ukierunkowanych na sprawy boskie⁴². W emblemacie Morsztyna luneta jest oczywiście instrumentem chrześcijańskiej mądrości⁴³, poszerzającym zdolności poznawcze i kierującym wzrok człowieka, czy raczej wewnętrzny wzrok duszy ku kontemplacji czterech rzeczy ostatecznych⁴⁴, schematycz-

appear / In perfect view; it draws the objects near” (F. Quarles, *Emblemes*, London 1635, s. 177).

⁴² Por. Z. Morsztyn, *Emblema 101*: „W niebie me wszystkie myśli utopione, / Gdzie oczy wnoszą łzami opojone” (w. 19–20). Podobnie rzecz ujmuje Klemens Bolesławiusz: „Podnieś człowiecz, kmiciu oplakany, / Oczy ku górze, na kraj pożądany, / a obacz niebów dziwne wysokości / i szerokości” (K. Bolesławiusz, *Przeźrażliwe echo trąby ostatecznej*, wyd. J. Sokolski, Warszawa 2004, s. 122; *Echo VI*, w. 33–36). Zob. B. Cieszyńska, *op.cit.*, s. 98. Por. także J. Kotarska, „*Ad caelestem adspirat patriam*”. *Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, „Ogród” 1993, nr 1–4, s. 102–109. Na znaczenie naoeczności w emblematyce wskazują autorzy wstępu do edycji dzieł M. Mielezki, *op.cit.*, s. 67.

⁴³ Morsztyn, wprawiony w żołnierce, mógł się z lunetą zetknąć np. w czasie działań wojennych, w których brał udział. Astronomia budziła także spore zainteresowanie w kręgu braci polskich. Zob. T. Przytkowski, *Zainteresowania matematyczno-astronomiczne braci polskich*, [w:] *Studia nad arianizmem*, red. L. Chmaj, Warszawa 1959, s. 391–419. Znajomość lunet w Polsce niedługo po ich opatentowaniu potwierdza także Karolina Targosz, *Polski wątek w życiu i sprawie Galileusza „Galileo Galilei e il mondo Polacco” Bronisława Bilińskiego (1669) z uzupełnieniami*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 32, 2003, s. 45–90. Por. także E. Chojecka, *Dawny instrument naukowy jako dzieło sztuki*, [w:] *Sztuka a technika*, red. M. Bielska-Łach, Warszawa 1991. Obecność lunet polowych należących do Jana III Sobieskiego poświadcza inwentarz ruchomości króla. Zob. *Materiały źródłowe do dziejów kultury i sztuki XVI–XVIII w.*, oprac. M. Gębarowicz, Wrocław 1973, s. 161–162.

⁴⁴ Wśród przykładów przedstawień obserwatorów patrzących przez lunetę na rzeczy ostateczne, będących pochodną rycin zbioru Hugona, wymienić można m.in. frontispisy dzieła Wilhelma Stanihursta, *Nieuwe Afbeldingbevan de Vier Uytersten*, Antwerp 1680, czy J.M. Dilherra, *Freudenblick des ewigen Lebens*, Nurnberg 1652.



4. J.M. Dilherr, *Freudenblick des ewigen Lebens*, Nurnberg 1652

nie przedstawionych na końcu topolowej alei, także będącej metaforą drogi wiodącej do poznania⁴⁵.

Inny element flory obecny na rycinach w zbiorach Hugona i ojca kapucyna, a zastąpiony postacią nagiego Ciała (*Flesh*) w emblemacie Payne'a Quarlesa, to – jak identyfikuje Ernest B. Gilman – nagietek⁴⁶, roślina heliotropiczna, której kwiaty otwierają się i zwracają ku światłu słonecznemu. Oko, by dostrzec i poznać prawdę, także potrzebuje światła. Taka identyfikacja rośliny towarzyszącej Duszy na rycinie jako *calendula* jest o tyle uzasadniona, że według szesnato- i siedemnastowiecznych

⁴⁵ Tworzące aleję drzewa jako topole identyfikuje Günter Ott (*Die vier letzten dinge in der Lyrik des Andreas Gryphius*, Frankfurt am Main, 1985, s. 293). Na schematycznej i pozbawionej wielu szczegółów rycinie z kompilacyjnego *Les emblemes...* ojca kapucyna brak tego detalu.

⁴⁶ Zob. E.B. Gilman, *op.cit.*, s. 397.

herbariów niektóre zioła i rośliny lecznicze swoje terapeutyczne właściwości zawdzięczały charakterystycznym cechom zewnętrznym. I tak skalnice rosnące na skałach lub między kamieniami miały pomagać w kruszeniu kamieni moczowych, czerwone róże miały się wiązać z chorobami krwi, żółty szafran miał być stosowany jako antidotum na żółtaczkę, a trójliść ze względu na trójkątny kształt przypominający serce miał wspomagać terapię schorzeń kardiologicznych⁴⁷. Podobnie rzecz wyglądała z roślinami, których groniasty kwiatostan typu koszyczek przypominał oko. Właściwości łagodzące choroby oczu, przynoszące im ulgę i wyostrające wzrok, przypisuje się właśnie nagietkowi⁴⁸. Stąd jego obecność na rycinie obok Duszy starającej się dostrzec przez lunetę rzeczy ostateczne nabiera znaczenia.

Wspomagające wzrok właściwości nagietka zdadzą się na nic, gdy lunetą posłużymy się w sposób nieumiejętny, odwracając tubus niewłaściwą stroną i patrząc nie przez okular, ale przez obiektyw. Wtedy zobaczymy elementy rzeczywistości w pomniejszeniu. Zarówno na sztychu z *Pia desideria*, jak i na rycinie z *Les Emblemes* Dusza patrzy przez odwróconą lunetę. Hugon, jak już wskazaliśmy, o tym przyrządzie w swoim tekście w ogóle nie wspomina. Z kolei u Morsztyna nie jest podnoszona kwestia odwrócenia lunety. Tymczasem właśnie wokół tego zagadnienia buduje koncept emblematu 14 z ks. I zbioru *Nabożne westchnienia* Mikołaj Mieleczko:

Rzecz perspektywa lepiej pokazuje
I osłabiały wzrok barzo ratuje;
[...]
Aleś, niebogo Duszo, pobłądziła,
Żeś perspektywę, widzę, obróciła.
Takie patrzanie mało w tobie sprawi:
Śmierć, piekło, Niebo, Sąd z daleka-ć stawi
I srodze twoje zawiedzie sumnienie,
Skoro cię wprawi w takie rozumienie,
Żeć jeszcze wieku pozwala długiego,
A on się może dnia skończyć jednego.
Więc inszą stroną obróć ją koniecznie,
Tak z bliska poznasz każdą rzecz statecznie.

⁴⁷ D.I. Macht, *Calendula or Marigold in Medical History and in Shakespeare*, „Bulletin of the History of Medicine” vol. 29, nr 6 (1955), s. 494–495.

⁴⁸ *Ibidem*.



5. W. Stanihurst, *Nieuwe Afbeeldinghe van de Vier Uystersten*, Antwerp 1695

[...]

Bo gdy z pilnością uważysz te rzeczy,
Na większej będziesz zbawienie miał pieczy⁴⁹.

Niewłaściwe użycie lunety, wynikające z nieumiejętnego obchodzenia się z tym instrumentem, prowadzi do braku możliwości poznania prawdy⁵⁰. A wspólną prawdą w tekstach Hugona, Morsztyna, Quarlesa i Mie-

⁴⁹ Cyt. za: M. Mielezsko, *op.cit.*, s. 105.

⁵⁰ Czasem takie zafalszowanie było wynikiem działania sił nieczystych, zainteresowanych oszukaniem władz poznawczych człowieka i zaskoczenia go w godzinę śmierci, jak w *Decymce myśli świętych* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. „Kładł mi na oczy, gdym żył, czart auktywa, / A teraz wszytko w oczach mych ubywa. / Przeciwnie kiedym na końcu

leszki, bez względu na przynależność konfesyjną autorów⁵¹, jest nieuchronność śmierci, srogość sądu ostatecznego, groza piekła i niepewność nieba. Oddalanie tej prawdy od siebie, co metaforycznie obrazuje patrzenie przez odwróconą lunetę, może prowadzić do opłakanych rezultatów w przyszłości. Brak poczynienia stosownych przygotowań duchownych i uporządkowania życia wewnętrznego przed śmiercią skutkować może utratą wiekui-stego szczęścia.

Oczywiście każdy z autorów w innym zakresie odnosi się do zagadnienia czterech rzeczy ostatecznych, które niechybnie czekają człowieka w przyszłości. W elegijnej subskrypcji Hugona dyskurs o kwestiach eschatologicznych jest dość rozwinięty (w. 27–30; 61–62; 79–84):

[...]
 Cokolwiek ożywiają słoneczne promienia,
 wszystko to **śmierć** swą mocą w perzyny przemienia,
 żaden się od jej kosy nigdy nie uprosi,
 każdy ranę śmiertelną na karku odnosi;
 [...]

żywota / Patrzył, chciał liczyć, jak dni mała kwota, / Dał perspektywę, przez którą z daleka / Widziałem co mię tak blisko już czeka; / I com rozumiał, że sto żyć mało, / W godzinie prawie jednej przybieżało” (6, w. 39–46; cyt. za: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, wyd. A. Karpiniński, *Adverbia moralia*, oprac. M. Mejer, t. 1, Warszawa 1995, s. 316–317). Zob. też G. Trościński, *Wczasy wielkiego człowieka. Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Sandomierz 2005, s. 167. U Quarlesa to Ciało próbuje odwieść Duszę od rzeczy ostatecznych poprzez skierowanie jej wzroku i uwagi ku sprawom barwnym jak w przymacie, lecz nietrwiałym: „Fl[esh]: Look in this glass triangular; look here. / Here’s that will ravish eyes. Sp[irit]: What seest thou there? / Fl[esh]: The world in colours; colours that distain / The cheeks of Proteus or the silken train / Of Flora’s nymphs; such various sorts of hue, / As sun-confronting Iris never knew” (F. Quarles, *op.cit.*, s. 178).

⁵¹ Można tu mówić o swoistej ponadwyznaniowości emblematyki, gdzie wzorce jezuickie adaptowane były przez autorów różnych konfesji. Por.: K.J. Höltingen, *Catholic Pictures adaptus Protestant Words? The Adaptation of the Jesuit Sources in Quarles’s Emblemes*, „Emblematika” vol. 9 (1995) 1; A. Visser, *Neither Protestant nor Catholic: Augustine and Confessional Neutrality in Humanist Emblem Books*, „Emblematika” vol. 16 (2008); E. Stronks, *Literature and the Shaping of Religious Identities: the Case of the Protestant Religious Emblem in the Dutch Republic*, „History of Religions” 49 (3), 2010. W zakresie ikonografii rzeczy ostatecznych por. J. Kowzan, „Memorare Novissima Tua”. *The Iconography of the Four Last Things as a Representation of the Religious Identity*, [w:] *Art and Identity: Visual Culture, Politics and Religion in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. S. Cardarelli, E.J. Anderson, CSP, Newcastle upon Tyne 2012, s. 109–110.

Tam w strasznym majestacie srogi **Sędzia** siedzi,
któremu słusznej zemsty z oczu ogień leci;

[...]

Ale to nie jest jeszcze koniec tych boleści,
drugiej śmierci z żywotem wszczynają się wieści:
życie wieku przedłuży **szczęśliwej wieczności**,
śmierć zaś końca nie uzna w swojej surowości.
Jedna będzie w rozkoszach dusza opływała,
druga **mękom niezośnym** będzie podlegała⁵².

Z kolei w skondensowanym ujęciu Morsztyna rzeczy ostateczne, a właściwie niebo, zostały zredukowane do metonimicznych Tryjonów. Tu gwiazdozbiory okołobiegunowe Małej i Wielkiej Niedźwiedzicy⁵³ jako *pars pro toto* północnego nieba astronomicznego stały się podstawą metafory kierującej myśl czytelnika ku niebu w sensie nadprzyrodzonym⁵⁴. Ma to także pewien walor perswazyjny. W tej zretoryzowanej, finalnej części subskrypcji zarysowana została nadzieja na osiągnięcie korzyści w postaci szczęścia niebieskiego. Wspaniałość roztaczanej domyślnie wizji, odwołującej się zapewne do powszechnej wiedzy o nagrodzie wiecznej, należy rozważyć w kategorii zysku i straty (w. 17–18).

Sprowadzenie czterech rzeczy ostatecznych do szczęśliwości niebieskiej powoduje, że ta obiecana nagroda stanowi jedynie wzmocnienie pozytywne

⁵² Tłumaczenie polskie według: A.T. Lacki, *op.cit.*, s. 68–70 (podkr. – J.K.). U Quarlesa to Dusza szczegółowo relacjonuje Ciało, jakie sprawy ostateczne widzi przez lunetę na końcu topolowej alei: „Fl[esh]. What sense-delighting objects dost thou spy? / What doth that glass present before thine eye? / Sp[irit]. I see thy foe, my reconciled friend, Grim death, e'en standing at the glass's end: His left hand holds a branch of palm; his right Holds forth a two-edg'd sword. Fl[esh]. A proper sight. / And is this all? doth thy prospective please Th' abused fancy with no shapes but these? / Sp[irit]. Yes, I behold the darken'd sun bereav'n / Of all his light, the battlements of Heav'n Swelt'ring in flames; / the angel-guarded Son of glory on his high tribunal-throne; / I see a brimstone sea of boiling fire, / And fiends, with knotted whips of flaming wire, / Tor'tring poor souls, that gnash their teeth in vain, / And gnaw their flame-tormented tongues for pain. / Look, sister, how the queasy-stomach'd graves / Vomit their dead, and how the purple waves / Scald their consumeless bodies, strongly cursing / All wombs for bearing, and all paps for nursing” (F. Quarles, *op.cit.*, s. 177–178).

⁵³ *Poezi polskiego baroku*, oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska, t. I, Warszawa 1965, s. 1001.

⁵⁴ O metaforyzacji leksyki astronomicznej zob. A. Stoff, „Literacka astronomia”: *Wiedza? Przeżycie? Metafora*, [w:] *Poezja i astronomia*, *op.cit.*, s. 28–29.

bodźca zachowania moralnego⁵⁵. W bilansie zysków i strat konkuruje z korzyściami o doczesnym charakterze, bliskimi na wyciągnięcie ręki. Dokonania takiego rozrachunku na podstawie dostępnych przesłanek wymaga synderezja, władza rozumu praktycznego. Roztropność, przynależna rozumowi praktycznemu, jako cnota antycypacyjna zakłada więc także pewien element niepewności i ryzyka. Trudno bowiem dokładnie przewidzieć to, co się wydarzy⁵⁶. Z drugiej strony, nie można żyć chwilą, „bliższym terminem” i tym, „co tylko w oczach”. Stąd istotne nie są jedynie przenikliwość i przewidywanie, ale wiara, cierpliwość czy też raczej długomyślność (*longaminitas*)⁵⁷, rozumiana jako cierpliwe wyczekiwanie na obiecany zysk. Ponieważ nie zawsze należy dążyć do przyjemności najkrótszą drogą, roztropność nie jest cnotą chwili i pośpiechu, ale zgadza się na zyskanie korzyści pewnej, choć odłożonej w czasie. Odroczone termin wypłaty zaprocentuje w przyszłości. Skoro każde dążenie ludzkie zawsze ma na celu jakąś korzyść, to należy roztropnie dobrać środki do jej osiągnięcia⁵⁸.

Jak zatem widać, roztropność stanowi dominantę treściową *Emblematu 96*. Morsztyn niezwykle sprawnie przetwarza wzorzec emblematyczny i w syntetycznej formie nakłania do „uważania ostatnich rzeczy”. Związek ze schematem ikonograficznym ryciny wzoru nie jest tak ścisły, jak w emblemacie Mieleszki, ale nie został zupełnie zerwany. Morsztyn waloryzuje tu widzenie jako metodę poznania i wyzyskuje metaforyczny potencjał instrumentu optycznego, jakim jest luneta. Subskrypcja Morsztyna spełnia swą medytacyjną i budującą funkcję, wzmocnioną perswazyjnością bezpośredniego zwrotu apelatywnego w części końcowej. *Emblema 96*, obok

⁵⁵ Z psychologicznego i perswazyjnego punktu widzenia niebo w połączeniu z piekłem byłoby wzmocnieniem także negatywnym, ponieważ wstąpienie do nieba wyzwała jednocześnie od strącenia do piekła. Przeciwstawienie jednej wartości innej może mieć walor perswazyjny w tym sensie, że nakłaniając do dobra, jednocześnie odciąga od zła. Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 129.

⁵⁶ Kwestia ta była przedmiotem rozważań Boecjusza w *De consolatione philosophiae* (A.M.S. Boethius, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, przypisaniami opatrzył L. Joachimowicz, wstępem poprzedził J. Legowicz, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1962, s. 128–143.

⁵⁷ Por. figurę alegorii Prudencji z lunetą i zegarem na attykach wschodniej strony Złotej Bramy w Gdańsku w duchu manieryzmu niderlandzkiego według projektu holenderskiego rytownika Jeremiasza Falcka.

⁵⁸ Por. F. Quarles: „Foresight of future torments is the way / To balk those ills which present joys betray. / As thou hast fool'd thyself, so now come hither. / Break that fond glass, and let's be wise together” (F. Quarles, *op.cit.*, s. 178).

tekstu Mielezki czy Quarlesa, wpisuje się tym samym w serię dzieł różnorodnych autorów twórczo przetwarzających jezuicki wzorzec, a zogniskowanie poetyckich rozważań na problematyce roztropności poświadcza znaczną świadomość aretologiczną miecznika mozyrskiego.

Bibliografia

- Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, wyd. J. Frankowski, Warszawa 1999.
- Boethius A.M. Severinus, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, przypisami opatrzył L. Joachimowicz, wstępem poprzedził J. Legowicz, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1962.
- Bouzy Ch., *Les Ombres de la vérité ou l'illusion d'optique dans l'emblématique espagnole (1580–1562?)*, [w:] *Le point de vue de l'emblème*, ed. P. Choné, Dijon 2001.
- Cieszyńska B., *Okna duszy. Pięć zmysłów w literaturze barokowej*, Bydgoszcz 2006.
- Cooper H., *The Four Last Things in Dante and Chaucer: Ugolino in the House of Rumour*, [w:] *New Medieval Literatures*, 3, ed. D. Lawton, W. Scase, R. Copeland, Oxford 1999.
- Cybulska-Bohuszewicz E., „On utwierdził na wieki niebo niestanowne”. *Chrześcijańska wizja kosmosu w poezji polskiej (od połowy XVI do połowy XVIII w.)*, Warszawa 2010.
- Daly P.M., Dimler G.R., *The New Edition of Herman Hugo's „Pia Desideria” in Polish and Recent Hugo Scholarship*, „*Emblematica*” 12 (2002).
- Dietz F.M., Stronks E., Zawadzka K., *Rooms-katholieke „Pia desideria” – bewerkingen in internationaal perspectief*, „*Internationale Neerlandistiek*” 47, 2009, nr 3.
- Dimler G.R., *Herman Hugo's „Pia desideria”*, [w:] *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*, ed. K.A.E. Enenkel, A.S.Q. Visser, Turnhout 2003.
- Gilman E.B., *Words and Image in Quarles' Emblems*, „*Critical Inquiry*” vol. 6, nr 3 (Spring 1980).
- Głowiński M., *Zbigniew Morsztyn: Emblemata 102*, [w:] *Liryka polska. Interpretacje*, red. J. Prokop, J. Sławiński, Kraków 1966.
- Goliński J.K., *Sarmaci i Urania. Kilka uwag o staropolskim niebie, planetach i gwiazdach*, [w:] *Poezja i astronomia*, red. B. Burdziej, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.
- Grześkowiak R., Niedźwiedz J., *Nieznane polskie subskrypcje do emblematów Ottona van Veen i Hermana Hugona. Przyczynek do funkcjonowania zachodniej grafiki religijnej w kulturze staropolskiej*, „*Terminus*” 14, 2012, z. 25.
- Haight G.S., *The Sources of Quarles's Emblems*, „*The Library*” 1935, 4th Series, XVI.

- Hałoń J., *W poszukiwaniu źródeł inspiracji czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria” Hermiana Hugona*, „Roczniki Humanistyczne” 50, 2002, nr 1.
- Hałoń J., *Wobec obrazu*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 46 (2003), 1–2.
- Höltgen K.J., *Catholic Pictures versus Protestant Words? The Adaptation of the Jesuit Sources in Quarles’s Emblems*, „Emblematica” vol. 9 (1995), 1.
- Höltgen K.J., *Francis Quarles and the Low Countries*, [w:] *Anglo-Dutch Relations in the Field of the Emblem*, ed. B. Westerweel, Leiden, New York, Köln 1997.
- Hugo H., *Pia desideria emblematis, elegiis et affectibus S[ancti] Patrum illustrata*, Antverpiae 1624.
- Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive Originum*, X, Patrologia Latina.
- Katzenellenbogen A., *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art, from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, New York 1964.
- Konecny L., *Young Milton and the Telescope*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” vol. 37 (1974).
- Kornatowski W., *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960.
- Kowzan J., „*Memorare Novissima Tua*”. *The Iconography of the Four Last Things as a Representation of the Religious Identity*, [w:] *Art and Identity: Visual Culture, Politics and Religion in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. S. Cardarelli, E.J. Anderson, CSP, Newcastle upon Tyne 2012.
- Kowzan J., *O przyszłości w przeszłości. Perspektywa eschatologiczna w literaturze staropolskiej*, „Prace Kulturoznawcze” XV, 2013 („Acta Universitatis Wratislaviensis” no 3487).
- Kowzan J., *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.
- Künstler-Langner D., „*Mały świat człowiek żywy*”. *Obrazy makro- i mikrokosmosu w barokowej poezji polskiej i angielskiej*, [w:] *Poezja i astronomia*, red. B. Burdziej, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.
- Lacki A.T., *Pobożne pragnienia*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1997.
- Lubomirski S.H., *Poezje zebrane*, wyd. A. Karpiński, *Adverbia moralia*, oprac. M. Mejor, t. 1, Warszawa 1995.
- Macht D. I., *Calendula or Marigold in Medical History and in Shakespeare*, „Bulletin of the History of Medicine” 1955, vol. 29, nr 6 (1955).
- Markowska H., „*Emblemata*” i „*Aviarius*”, czyli czego bocian uczy nas o miłości. *Analiza „Emblematu 103” Zbigniewa Morsztyna*, [w:] *Ut pictura poesis / ut poesis pictura. O związkach literatury i sztuk wizualnych od XVI do XVIII wieku*, red. A. Bielak, opieka naukowa P. Stępień, Warszawa 2013.
- Mayenowa M.R., *Próba eksplikacji wyrazu „przecież”*, „Pamiętnik Literacki” 74 (1983), z. 2.
- Mayenowa M.R., *Studia i rozprawy*, wybór i oprac. A. Axer i T. Dobrzyńska, Warszawa 1993.

- Mayenowa M.R., *Zbigniewa Morsztyna „Emblema 102” – próba ujawnienia znaczeń*, [w:] *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language and History. Presented on the Occasion of his 65th Birthday*, The Hague–Paris 1975.
- Mazur P.S., *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów*, Kraków 2009.
- Mieleszko M., *Emblematy*, wyd. i oprac. R. Grześkowiak, i J. Niedźwiedz, Warszawa 2010.
- Morsztyn Z., *Emblemata*, oprac. J. i P. Pelcowie, Warszawa 2001.
- Mrowcewicz K., *Wstęp*, [w:] *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku*, Warszawa 1993.
- Nowa księga przysłów polskich*, t. 2, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1970.
- Ott G., *Die vier letzten dinge in der Lyrik des Andreas Gryphius*, Frankfurt am Main 1985.
- Ozorowski E., *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007.
- Payer P.J., *Prudence and the Principles of Natural Law: A Medieval Development*, „Speculum” 54, (1979), 1.
- Pelc J., *Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002.
- Pelc J., *Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 1973.
- Pelcowie J. i P., *Wstęp*, [w:] *Miłości boskiej i ludzkiej skutki różne wraz z siedemnastowieczną polską wersją tekstów do „Amoris Divini et Humani effectus varii”*, oprac. J. i P. Pelcowie, Warszawa 2000.
- Pfeiffer B., „Pobożne pragnienia” Aleksandra Lackiego – pierwszy polski przekład utworu emblematycznego Hermana Hugona „*Pia desideria*”, „Ze Skarbcza Kultury” 1987, z. 44.
- Pfeiffer B., „Świat okrągły” i padół „człeka śmiertelnego”. *Wizja przestrzeni w utworach Zbigniewa Morsztyna*, [w:] *Człowiek w literaturze polskiego baroku*, red. A. Borkowski, M. Pliszka, A. Zióntek, Siedlce 2007.
- Poezja i astronomia*, red. B. Burdziej, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.
- Quarles F., *Emblemes*, London 1635.
- Raubo G., *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006.
- Ripa C., *Ikonomia*, przeł. I. Kania, Kraków 2009.
- Saxl F., Panofsky E., *A Late Antique Religious Symbol in Works by Holbein and Titian*, „Burlington Magazine”, XLIX [1926].
- Sokolski J., „*Miejsce to zowu żywot...*” *Staropolskie romanse alegoryczne*, Wrocław 1988.
- Spica A.-E., *Dispositifs optiques et art de la conversion dans un choix de recueils d’emblématique religieuse au XVIIe siècle*, [w:] *Le point de vue de l’emblème*, ed. P. Choné, Dijon 2001.
- Stronks E., *Literature and the Shaping of Religious Identities: the Case of the Protestant Religious Emblem in the Dutch Republic*, „History of Religions” 49 (3), 2010.
- Stronks E., *Negotiating Differences. Word, Image and Religion in the Dutch Republic*, Leiden 2011.

- Szczęsny S., *Pia desideria Hermana Hugona w bibliotece benedyktynek sandomierskich. Nieznany przekład polski*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995.
- The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, transl. by R.E. Houser, Toronto 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47–56*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2011.
- Tomkowski J., *Mistyka i herezja*, Wrocław 1993.
- Trościński G., *Wczasy wielkiego człowieka. Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Sandomierz 2005.
- Visser A., *Neither Protestant nor Catholic: Augustine and Confessional Neutrality in Humanist Emblem Books*, „*Emblematica*” vol. 16 (2008).
- Wulff D.M., *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.
- Wydrych-Gawrylak M., *Gwiazdzarze i horoskopy, słońca, gwiazdy, księżycy oraz akcesoria astronomiczne, czyli staropolskie fascynacje niebieskie*, [w:] *Poezja i astronomia*, red. B. Burdziej, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.
- Yates F.A., *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.
- Zapolska E., *Cnoty teologalne i kardynalne*, Kraków 2000.

