

---

---

# TERMINUS

---

---

ROCZNIK XII (2010)

ZESZYT 2 (23)

Czasopismo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego



© Copyright by Uniwersytet Jagielloński & Autorzy  
Wydanie I, Kraków 2011  
All rights reserved

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Polonistyki

Na okładce wykorzystano fragment przedmowy w edycji:  
P. Ovidii, *Metamorphosis cum luculentissimis Raphaelis Regii enarrationibus*,  
Venetiis 1517.

Na karcie tytułowej: Hans Holbein mł., *Erazm z Rotterdamu* (ok. 1538).

Redaktor odpowiedzialny za numer	<i>Jakub Niedźwiedź</i>
Projekt okładki	<i>Paweł Sepielak</i>
Redaktor wydawnictwa	<i>Lucyna Sadko</i>
Adiustacja językowo-stylistyczna	<i>Marta Stęplewska</i>
Korekta	<i>Damian Piechaczek</i>
Skład i łamanie	<i>Hanna Wiechecka</i>

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISSN 2082-0984  
ISBN 978-83-233-3135-3

Nakład 200 egz.

WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
JAGIELLOŃSKIEGO

[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83  
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98  
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)  
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SUMPTIBUS UNIVERSITATIS JAGELLONICAE CRACOVIAE MMXI

## SPIS TREŚCI

Od redakcji .....	9
-------------------	---

### ROZPRAWY I PRZYCZYNKI

1. David Frick, „Słowa uszczypliwe”, „słowa nieuczciwe”. <i>Język sporów sądowych i ruska polemika</i> , przeł. Magdalena Ryszka-Kurczab .....	15
2. Jan Baron, <i>O siedemnastowiecznym kazaniu maryjnym Columba gemens et dolens... Sylwestra Rodkiewicza</i> .....	37
3. Dorota Rojszczak-Robińska, „ <i>O łotrze przekłętym, o zdrajca niewiernym, o wilku chwatającym...</i> ” – zwroty do postaci w Rozmyślaniu przemyskim jako inny obszar tekstu .....	63
4. Wojciech Ryczek, <i>Justusa Lipsjusza Epistola erudita</i> .....	79
5. Hanna Szabelska, <i>Filozofia moralna w Polsce i jej lingwistyczne podstawy w świetle debat humanistów i scholastyków</i> .....	95

### RECENZJE I OMÓWIENIA

1. Piotr Borek, <i>Дмитро Вирський, „Річпосполитська історіографія України (XVI – середина XVII ст.)”</i> , Інститут історії України НАН України, Київ 2008, ч. 1–2: 503+466 с. ....	125
2. Justyna Kiliańczyk-Zięba, Magdalena Komorowska, <i>L.D. Reynolds, N.G. Wilson, „Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów”</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008 („Communicare. Historia i Kultura”) .....	131

- 
3. Katarzyna Krzak-Weiss, *Józef Marecki, Lucyna Rotter, „Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych”*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2009 ..... 135
  4. Aneta Kliszczyk, *Nowości wydawnicze* ..... 143

## EDYCJE I PRZEKŁADY

1. Michał Czerenkiewicz, *Szymon Starowolski, Vitae antistitum Cracoviensium (fragment: Petrus Vissus, episcopus Cracoviensis XXXII)* ..... 157
2. Szymon Starowolski, *Żywoty biskupów krakowskich. Piotr Wysz, 32. biskup krakowski*, przeł. Michał Czerenkiewicz ..... 161
3. Monika Wójcik-Cifoletti, *Muza Alberta Inesa. Maryjny cykl ód w Lyricorum centuria I (1655)* ..... 177
4. Albert Ines, *Ody*, wyd. i przeł. Monika Wójcik-Cifoletti ..... 199
- O Autorach ..... 227

## TABLE OF CONTENTS

Editorial Note .....	11
----------------------	----

### DISSERTATIONS AND ESSAYS

1. David Frick, <i>'Biting Words', 'Dishonest Words'. The Language of Litigation and the Ruthenian Polemic</i> , translation Magdalena Ryszka-Kurczab.....	15
2. Jan Baron, <i>On the Seventeenth Century Marian Sermon 'Columba gemens et dolens...' by Sylwester Rodkiewicz</i> .....	37
3. Dorota Rojszczak-Robińska, „ <i>You Scoundrel, You Unfaithful Traitor, You Biting Wolf...</i> ” – ways of addressing the characters in the <i>'Przemysł Meditations'</i> as a different dimension of the text ....	63
4. Wojciech Ryczek, <i>Justus Lipsius' Epistola erudita</i> .....	79
5. Hanna Szabelska, <i>Moral Philosophy in Poland and Its Linguistic Foundations in the Light of Humanists' and Scholastics' Debates</i> .....	95

### REVIEWS AND ANALYSES

1. Piotr Borek, <i>Historiography of the Ukrainian Commonwealth – XVI – mid-XVII century</i> , Institute of Ukrainian History HAH, Kiev 2008, part 1–2: 503+466 p.....	125
2. Justyna Kiliańczyk-Zięba, Magdalena Komorowska, <i>L.D. Reynolds, N.G. Wilson, 'Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature'</i> , ('Communicare. History and Culture') .....	131

- 
3. Katarzyna Krzak-Weiss, *Józef Marecki, Lucyna Rotter, 'How to Interpret the Images of the Saints. Lexicon of attributes and hagiographic signs'*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2009 ..... 135
  4. Aneta Kliszczyk, *New Publications*..... 143

#### EDITIONS AND TRANSLATIONS

1. Michał Czerenkiewicz, *Szymon Starowolski, Vitae antistitum Cracoviensium (excerpt: Petrus Vissus, episcopus Cracoviensis XXXII)* ..... 157
  2. Szymon Starowolski, *The Lives of Krakow Bishops. Piotr Wysz, the 32<sup>nd</sup> Krakow Bishop*, translation: Michał Czerenkiewicz..... 161
  3. Monika Wójcik-Cifoletti, *The Muse of Albert Ines. A Marian Cycle of Odes in Lyricorum centuria I (1655)* ..... 177
  4. Albert Ines, *Odes*, ed. and transl. Monika Wójcik-Cifoletti..... 199
- Notes on Authors ..... 227

## OD REDAKCJI

W przypadku numeru czasopisma „Terminus” dedykowanego problematyce retorycznej być może należałoby oczekiwać wyjątkowo zretoryzowanego wstępu. Niech jednak wolno nam będzie naczelną zasadą tego wprowadzenia uczynić *praeteritio*, użyteczną figurę pozwalającą uchylić się od obowiązku uzasadniania powodów wyboru takiej właśnie tematyki oraz umożliwiającą – po ostatnich dziesięcioleciach studiów neoretorycznych – pominięcie argumentów na rzecz pożyteczności tej dyscypliny dla współczesnej humanistyki, a tym bardziej wyjaśniania jej głębokiego znaczenia dla kultury dawniejszej. Mając ponadto w pamięci komentarze Arystotelesa, który w *Retoryce* praktykę stosowania wstępów przez współczesnych mu oratorów skłonny był wiązać z ułomnością słuchaczy, zdecydujemy się postąpić tak, jak radzi Stagiryta w przypadku odbiorców pozbawionych wszelkiej ułomności: ograniczyć wstęp do wytyczenia wyłącznie „głównych punktów sprawy”.

Artykuły prezentowane w dziale Rozpraw i Przyczynków niniejszego tomu podejmują w perspektywie retorycznej zagadnienia z gruntu filologiczne, ale również historyczno-społeczne i historyczno-filozoficzne, co dobrze obrazuje rozliczne związki retoryki z innymi dziedzinami wiedzy. Dorota Rojszczak-Robińska prześledziła pojawiające się na poziomie narracji zwroty autora *Rozmyślenia przemyskiego* do postaci Judasza (apostrofy), próbując ustalić, czemu służą i jak uzupełniają obraz bohatera w warstwie perswazyjnej tekstu. Dwa kolejne artykuły omawiają konkretne realizacje gatunków prozy retorycznej – listu i kazania. Wojciech Ryczek przybliżył krótki utwór Justusa Lipsjusza, *Epistola erudita*, skierowany do Andrzeja Schoena i wydany w 1602 roku w Oficynie Łazarzowej. Autor artykułu omawia list w świetle renesansowej teorii epistolograficznej oraz koncepcji samego Lipsjusza wyłożonej w *Epistolica institutio*. Jan Baron natomiast przy użyciu instrumentarium retorycznego wieloaspektowo analizuje sie-

demnastowieczne kazanie maryjne Sylwestra Rodkiewicza *Columba gemens et dolens*, ze szczególnym uwzględnieniem konsekwencji widowiskowego charakteru kaznodziejstwa. Uwagę Davida Fricka przyciągnęła tym razem retoryka sporu sądowego. Badacz prześledził zachowane teksty protestacji, które na przestrzeni XVII wieku mieszkańcy Wilna składali do sądów różnych jurysdykcji, identyfikując specyficzną topikę i jej funkcje. Okazuje się, że retoryka protestacyjna z powodzeniem służyła również Melecjuszowi Smotryckiemu w jego publicystyce wyznaniowej. Hanna Szabelska natomiast przedstawiła obszerny i niezwykle erudycyjny artykuł naświetlający złożony i wciąż słabo dostrzegany problem zależności etycznych koncepcji humanistów od teorii lingwistycznych.

Zachęcamy również do lektury wybranych ód Alberta Inesa (ze zbioru *Lyricorum centuria I*) w transkrypcji i tłumaczeniu Moniki Wójcik-Cifolletti oraz żywotu biskupa krakowskiego Piotra Wysza, pióra Szymona Starowolskiego, w przekładzie Michała Czerenkiewicza.





## EDITORIAL NOTE

In the case of the 'Terminus' which is devoted to rhetorical issues, maybe one should expect an introduction which is exceptionally rhetorical in character. However let us turn *praeteritio*, the magnificent rhetorical figure of speech which allows one to shirk the obligation to justify the reasons for such a choice of the topic, into the chief principle of this introduction; furthermore, following the last few decades of neo-rhetorical studies, the choice of such a figure allows one to evade the arguments in favor of the usefulness of this discipline for contemporary humanistic studies, and especially for explaining its profound significance for older cultures. Moreover, bearing in mind the commentaries of Aristotle, who in his *Rhetoric* tended to associate the practice of using introductions by his contemporary orators with the shortcomings of the listeners, we shall act in accordance with the advice of this Stagirite, who teaches that in the case of listeners who are deprived of all weaknesses, one should limit oneself to an introduction which merely outlines the „main points of the issue at hand”.

The articles presented in the section entitled Treatises and Contributions of the current issue of 'Terminus', present in a rhetorical perspective some purely philological problems, as well as some historical-social and historical-philosophical issues; this illustrates very well the numerous links that exist between rhetoric and the other disciplines of knowledge. Dorota Rojszczak-Robińska traces the expressions used by the author of *Rozmyślanie przemyskie /Przemysł Meditations/* which appeared at the level of narration addressed to the character of Judas (apostrophes), in an attempt to find out what purpose they serve and how they complement the image of the main hero on the persuasive plane of the text. The two subsequent articles discuss concrete realizations of the rhetorical prose genres – namely that of the letter and sermon. Wojciech Ryczek analyzes the letter of Justus Lipsjusz entitled *Epistola erudita* which was addressed to

Andrzej Schoen and was subsequently published in 1602 in the Łazarz /Lazarus/ Publishing House. The author of the article discusses the letter in the light of the Renaissance epistolographic theory and the conception of Justus Lipsjusz himself who presented it in his work *Epistolica institutio*. Whereas by resorting to the use of rhetorical instruments, Jan Baron analyzes the multifaceted content of a seventeenth century Marian sermon by Sylwester Rodkiewicz *Columba gemens et dolens*, with particular emphasis on the consequences of the spectacular dimension of preaching. David Frick's attention, on the other hand, is drawn this time to the rhetoric of a court dispute. The scholar analyzes the existing texts of the protest letters which the residents of Vilnius had submitted to the courts of various jurisdictions in the course of the seventeenth century and he identifies their specific toposes as well as their functions. It turns out that the protestation rhetoric had also successfully served Melecjusz Smotrycki in his religious journalism. Whereas Hanna Szabelska presents an extensive and extremely erudite analysis of the complex and still rarely perceived problem of the dependence of the humanists' ethical conceptions on the linguistic theories.

We also invite readers to become acquainted with the selected odes by Albert Ines (from the collection *Lyricorum centuria I*) in the transcription and translation by Monika Wójcik-Cifoletti as well as the biography of the Krakow bishop, Piotr Wysz by Szymon Starowolski, translated by Michał Czerenkiewicz.

## ROZPRAWY I PRZYCZYNKI



DAVID FRICK (University of California, Berkeley)

„SŁOWA USZCZYPLIWE”, „SŁOWA NIEUCZCIWE”.  
JĘZYK SPORÓW SĄDOWYCH I RUSKA POLEMIKA<sup>1</sup>

Drugiego grudnia 1675 roku mieszczanin wileński Jerzy Gross „w nieznośnej krzywdzie i obeldze swej” przybył do tamtejszego magistratu ze skargą na Dorotę Zebertowską, wdowę po Hrehorze Tomkowidzie, również mieszczaninie wileńskim. Twierdził on:

[...] iż gdy obżałowana pewnym kontraktem nająwszy mieszkanie w kamienicy Pana Andrzeja Hoffmana, mieszczanina wileńskiego a teścia *protestantis* [skarżącego], i tam mieszkając przez czas niemały, zapomniawszy bojaźni Bożej i surowości prawa pospolitego oraz poczciwości stanu wdowiego, nierządne życie prowadzić poczęła, tedy *protestans*, postrzegając potciwości domu ojca swego, aby się takowe w nich mieszkaniu nie działy egzorbitancyje, prosił różnych przyjaciół, osobliwie szlachetną Panią Rychterową, burmistrzową wileńską a siostrę rodzoną obżałowanej, tudzież sławetnego Pana Jakuba Leszczewicza, mieszczanina i kupca wileńskiego, jako kuratora onej, aby *confidenter* [w zaufaniu] o złe a nierządne onej pożycie upomnieć raczyli. A obżałowana, zawziąwszy stąd rankor przeciwko protestantowi, niejednokrotnie lżyła i sromociła, na honorze i dobrej reputacyjej ujmowała. O co lubo nieraz przez przyjaciół upomniona była, jednak nie przestała, ale jeszcze bardziej, *postpositis legum poenis* [nie zważając na kary prawne], trwając w swej zawziętości, w roku terażniejszym tysiąc sześćset siedemdziesiąt piątym dnia pierwszego miesiąca decembra, dowiedziawszy się o przybyciu do kamienicy

<sup>1</sup> Artykuł pod tytułem: *Słowa uszczypliwe, słowa nieuczciwe: The Language of Litigation and the Ruthenian Polemic* ukazał się pierwotnie w: *XPYZAI ΠΥΛΑΙ – ЗЛАТАЯ ВРАТА. Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students*, ed. P. Schreiner, O. Strakhov, „Palaeoslavica” 2002, vol. 10, nr 1, s. 122–138.

Pana ojca swego protestanta, chcąc go bardziej zdespektować i subordynowane na to osoby mając, przyszła do izby pomienionego Pana Hoffmana, kędy bez dania żadnej namniejszej przyczyny, nic sobie niewinnego protestanta, wyuzdawszy się na słowa wszeteczne, tegoż protestanta lżyła, sromociła i słowa nieuczciwemi, sławie dobrej szkodzącemi, zdespektowała. A nie dosyć na tym mając, jeszcze co większa wstyd swój wszytek na stronę uchylwszy, suknie podniawszy (*si licet cum venia dicere*) [jeśli wolno się tak wyrazić], ciało swe aż do pasa odkrywała z wielkim urąganiem i naśmiewaniem. A nadto odpowiedź i pochwałkę na zdrowie, obiecując to przez pewne osoby, kędy zastąpiwszy na drodze, sprawić, uczyniła.

Czując się zatem „zelżony, zdespektowany i zesromocony”, nie chcąc też znosić dalszego „despektu i zhańbienia”, pragnąc ponadto zachować dla siebie pełne prawo wniesienia oskarżenia (*salvam actionem*) w sprawie łajdaczenia się wdowy po Tomkowiedzie, powód podał swą skargę do wpisu w księgach sądu ławniczego wileńskiego<sup>2</sup>.

Powyższy dokument jest typowym przykładem protestacji (zwanych inaczej manifestacjami albo po prostu żałobami), którymi procesująca się ludność Rzeczypospolitej Obojga Narodów w obronie honoru, majątku czy zdrowia zapełniała rejestry sądów wszystkich właściwości. Podobnie jak wiele innych, stanowi on ciekawe połączenie mocno uschematyzowanego języka oraz śladów konkretnych spraw i osób, właściwych im detali oraz społecznego kontekstu. Język i cele były wszędzie te same – począwszy od właściwych dla szlachty sądów grodzkich i ziemskich, przez magistrat miejski, aż po liczne kościelne jurydyki, składające się na mozaikę systemów prawnych i sądowniczych we wczesnonowożytnych miastach polsko-litewskich.

Niniejszy artykuł zawiera spostrzeżenie, że zespół retorycznych formuł oraz strategii, po które sięgali procesujący się małżonkowie, krewni i znajomi, kiedy popadali w konflikt z sobą wzajem, mieścił się w ramach wyznaczonych przez retorykę, do której uciekali się Rusini prowadzący polemikę wyznaniową po zawarciu unii brzeskiej (1596). Sięgnąłem przy tym z jednej strony do dokumentów różnych jurysdykcji siedemnastowiecznego Wilna, z drugiej zaś do spuścizny Melecjusza Smotryckiego. Z pewnością

<sup>2</sup> *Lietuvos centrinių valstybinių istorijos archyvas* (Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne; dalej: LVIA) SA 5337: 76r.–77r.; zob. też *Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne*, oprac., wstęp i komentarz D. Frick, Warszawa 2008 („Bibliotheca Europae Orientalis”, t. XXXII: *Fontes* 2), s. 40–41.

spojrzenie mogłoby być szersze: retoryka protestacyjna nie ograniczała się bowiem do sądów wileńskich ani Smotrycki nie był jedynym, który odwoływał się do retoryki sądowej<sup>3</sup> (tak jak i Rusini nie byli jedynymi wśród polemistów). Jednakże węższa perspektywa może rzucić nieco nowego światła na dwa porównywane obszary: życie w siedemnastowiecznym Wilnie oraz strategię głównego polemisty prawosławnego w tym decydującym okresie. W pierwszej części znalazło się trochę wiadomości na temat protestacji, ich retoryki i zastosowania, w drugiej zamieściłem kilka spostrzeżeń na temat Smotryckiego-polemisty i wykorzystywanego przez niego języka sporu sądowego.

#### „Z wielkim a nieutulonym żalem”

Obywatele Wilna wyrażali swój „wielki a nieutulony żal” – jakkolwiek bywał on różny w poszczególnych sprawach – językiem pełnym utartych zwrotów (toposów). W zasadzie już wstęp do skargi sam w sobie zwięźle ujmował sprawę i miał na celu oddanie całej powagi sytuacji. Jerzy Gross skarżył się „w nieznośnej krzywdzie i obeldze swej”<sup>4</sup>. W 1671 roku wileński kupiec Afanas Iwanowicz, gdy poczuł się znieważony przez swą

<sup>3</sup> Odnośnie do bibliografii o Smotryckim zob. D. Frick, *Meletij Smotrycki*, Cambridge 1995. Na temat studiów o retoryce literatury polemicznej i politycznej w kontekście polsko-litewskim zob. V.N. Peretc, *Bran' kak priem u pol'skix polemistov XVI–XVII vv.*, „Issledowanija i materialy po istorii starinnoj ukraińskiej literatury XVI–XVIII vekov” 1929, vol. 3, s. 56–72; D. Frick, *Meletij Smotrycki's Threnos of 1610 and Its Rhetorical Models*, „Harvard Ukrainian Studies” 1987, vol. 11, s. 462–86; idem, *The Uses of Authority and the Authority of Use (Philological Prasié and Blame in Early Modern Rus')*, „Harvard Ukrainian Studies” 1994, vol. 18, s. 76–93; E. Kotarski, *Polska polityczna proza publicystyczna XVI i XVII wieku wobec tradycji retorycznej*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. B. Otwinowska, Wrocław 1984 („Studia staropolskie”, t. 50), s. 57–76; A. Naumow, *Inwektywy w ruskich utworach polemicznych z początku XVII wieku. Nad „Palinodią” Zachariasza Kopysteńskiego*, [w:] *Między kulturą „niską” a „wysoką”. Zjawiska językowe, literackie, kulturowe. Pamięci T. Dąbek-Wirgowej*, red. M. Korytkowska, Z. Darasz, G. Minczew, Łódź 2001, s. 103–112; T. Chynczewska-Hennel, *„Do praw i przywilejów swoich dawnych”. Prawo jako argument w polemice prawosławnych w pierwszej połowie XVII w.*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1993, s. 53–60.

<sup>4</sup> LVIA SA 5337: 76r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 40.

szwagierkę, wniósł protestację „z wielkim a nieutulonym żalem”<sup>5</sup>. Ale większość żalących po postu „skarżyło się i protestowało *solenissime*”<sup>6</sup> czy „*quam solenissime*”<sup>7</sup> lub „żało się i wносиło oficjalną manifestację”<sup>8</sup>. Miało to oczywiście na celu wyjaśnienie, że protestant stawiał się przed sądem, ponieważ rzekomy uszczerbek na honorze, zdrowiu czy majątku (a najczęściej była to „tylko” kwestia honoru) jest tak poważny, że po prostu nie można było w tej sprawie milczeć. Reszta protestacji służyła uzasadnieniu właściwej skargi. Wyróżniłem kilka toposów wykorzystanych przez Jerzego Grossa, którym przyjrzymy się bliżej.

### 1. „Zapomniawszy bojaźni Bożej i surowości prawa pospolitego”

Wiele z protestacji rozpoczyna się jakąś wersją sformułowania „zapomniawszy bojaźni Bożej i surowości prawa pospolitego”. Stwierdzano w ten sposób, że w opinii powoda opisane czyny były zbrodniami przeciwko ludzkiemu i Bożemu prawu. Oczywiście były one przestępstwami wyłącznie w mniemaniu protestanta – niekoniecznie zaś sądu czy choćby nawet opinii publicznej, na które skarżący usiłował dopiero wpłynąć za pośrednictwem swojej protestacji.

Kilka przykładów pomoże wyznaczyć status tych miejsc wspólnych. Dorota Zebertowska Tomkowidowa zapomniała „bojaźni Bożej i surowości prawa pospolitego oraz poczciwości stanu wdowiego”, kiedy zaczęła wieść życie nierządne<sup>9</sup>. Dwaj bracia, Tatarzy, kniaziowie Roman i NN<sup>10</sup> Dawidowicze nie baczyli na „bojaźń Bożą i srogość prawa pospolitego na takowych zaufałych i lekkomyślnych opisanego”, kiedy w roku 1680 napadli biednego Tatara Jana Bohdanowicza w jego tymczasowym lokum na przedmieściach Wilna<sup>11</sup>. Stanisław Szwabowicz, mieszczanin wileński i rzeźnik, „nie dbając nic na srogość prawa pospolitego na zuchwałych i występnych opisanego”, w 1676 roku oskarżył swego sąsiada Bartłomieja Strokowskiego, mieszczanina i stolarza wileńskiego, o kradzież psa, co

<sup>5</sup> LVIA SA 5105: 454r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 131.

<sup>6</sup> LVIA SA 5108: 256r.

<sup>7</sup> LVIA SA 5337: 159r.

<sup>8</sup> LVIA SA 5112: 357r.

<sup>9</sup> LVIA SA 5337: 76r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 40.

<sup>10</sup> Puste miejsce w dokumencie.

<sup>11</sup> LVIA SA 5112: 498r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 256–257.

następnie wykorzystał jako pretekst do wszczęcia sąsiedzkiej bijatyki<sup>12</sup>. Kazimierz Barszczewski i Paweł Czajkowski, roczni starsi cechu szaro- i białoścórników, zapomnieli „bojaźni Bożej i srogości prawa pospolitego na zuchwałych, lekkomyślnych i swawolnych ludzi opisanego”, kiedy w 1675 roku wszczęli w szynku bijatykę z członkiem cechu czarno- i czerwonoścórników Tomaszem Gajdziewiczem, który, „chcąc ciotką swoją wódką traktować”, pechowo wybrał właśnie tę izbę szynkową. Bijatyka miała dość dramatyczny finał („gdyby sam Pan Stroczyński i drudzy ludzie, także ciotka żałującego, nie odratowali, pewnie by onego skałeczył”) i stała się przyczyną ulicznych zamieszek między członkami obu cechów<sup>13</sup>. Podobne przykłady można by mnożyć.

Nie mamy wcale pewności, czy zażalenia na czyny przestępcze były w jakikolwiek sposób adekwatne; tak naprawdę – o czym będzie dalej mowa – tylko w bardzo niewielu przypadkach dowiadujemy się, czy odbiorcy protestacji zostali przekonani o konieczności podjęcia działań odnośnie do rzekomych czynów. Często intencją powoda było wpłynięcie na opinię sądu i opinię publiczną (księgi sądowe pełniły funkcję podobną do dzisiejszych gazet) na zasadzie uderzenia uprzedzającego, ponieważ sam powód mógł stać się wkrótce obiektem reprotestacji złożonej przez oskarżanego.

## 2. „Snać mając z dawna jakiś rankor”

„Snać mając z dawna jakiś rankor”: istotne było zwrócenie uwagi na motyw działań oskarżonego; winny być one nieuzasadnione albo przynajmniej niewytłumaczalne – w każdym razie zwiększające jego winę. Dorota Zebertowska Tomkowidowa powzięła urazę względem Jerzego Grossa, ponieważ ten zganił jej rozwiążłość („stąd rankor”)<sup>14</sup>. Zazwyczaj jednak czyny oskarżonych były po prostu pozbawione powodów. Bartłomiej Strokowski żalił się, że Stanisław Szwabowicz oskarżył go o kradzież psa, „nie mając żadnej do nas sąsiadów swych przyczyny, tylko szczególnie z zawziętego nie wiedzieć jakiegoś rankoru”<sup>15</sup>. W 1678 roku Szymon Romanowicz, członek wileńskiego sądu, pomógł o czary pana Jana Gielewicza, wileńskiego mieszczanina i kupca, „nie wiedzieć z jakiej przyczyny”<sup>16</sup>. I tak dalej.

<sup>12</sup> LVIA SA 5108: 573r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 112–113.

<sup>13</sup> LVIA SA 5108: 256r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 102–104.

<sup>14</sup> LVIA SA 5337: 76r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 40.

<sup>15</sup> LVIA SA 5108: 573r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 112.

<sup>16</sup> LVIA SA 5112: 244r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 199.



Skarżący – ofiary przemocy słownej i fizycznej – częstokroć przedstawiali zajście jako jedną z największych niespodzianek, a siebie jako nieoczekiwane (i oczywiście zupełnie niewinne) ofiary. Biedny Tatar, Jan Bohdanowicz, spokojnie siedział w swej gospodzie tuż za Bramą Ostrą, „nie spodziewając nic na się złego i nie dając nikomu żadnej namniejszej ansy i przyczyny do zwady”, kiedy go napadnięto<sup>17</sup>. A Dorota Zebertowska zdespektowała Jerzego Grossa „bez dania żadnej namniejszej przyczyny”<sup>18</sup>.

### 3. „Słowami uszczypliwemi, sławie dobrej i honorowi szkodzącemi, lżyli, sromocili”

„Słowami uszczypliwemi, sławie dobrej i honorowi szkodzącemi, lżyli, sromocili”: tak pisał biedny Tatar, Jan Bohdanowicz, w protestacji przeciw tatarskim kniaziom, braciom Romanowi i NN Dawidowiczom. Tekst skargi pełen był utartych zwrotów, które w najróżniejszych kombinacjach spotykamy w protestacjach dotyczących uszczerbku na honorze. Słowa „lżyć i sromocić” bardzo często pojawiały się w duecie. W rzeczy samej odnajdujemy je ponownie w kolejnym zdaniu wspomnianej protestacji: „A obżalowani Dawidowiczowie, nie mając na tym dosyć, dufając w bogactwo swe, żałobliwego człowieka ni-w-czym sobie niewinnego lżywszy, sromociwszy [...] bili [...]”<sup>19</sup>. Jan Engler, cukiernik, najęty w roku 1678 przez pana Jana Krzysztofa Donata, mieszczanina i kupca wileńskiego, do pomocy przy wyrobie cukrów i marcepanów, miał czelność zakwestionować dokładność wagi swego pracodawcy, na co Donat „z tego rankoru, że wagi postrzegał, onego słowy uszczypliwemi tak sam jako i sama lżyli, sromocili swe <...> takiej <ow>akiej matki synem nazywając. Mało na tym, jeszcze czyniąc na kontemp<t> wiary św. rzymskiej katolickiej i z niej pośmiewając się, papieskim psem nazwali”<sup>20</sup>. W 1663 roku, kupiec wileński Daniel Hartman, „snadź mając z dawna jakiś rankor”, spotkawszy innego wileńskiego kupca, Jakuba Desausa, zupełnie niewinnego, „zaraz słowy wielce szkodzącemi dobrej sławie począł lżyć i sromocić”<sup>21</sup>. Cyprian Gawłowski, wileński patrycjusz i sekretarz wagi miejskiej, w 1663 roku przybył pod nieobecność Kazimierza Leszkiewicza, kupca i mieszczanina wileńskiego, do jego

<sup>17</sup> LVIA SA 5112: 498r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 256.

<sup>18</sup> LVIA SA 5337: 76r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 41.

<sup>19</sup> LVIA SA 5112: 498r.–v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 256.

<sup>20</sup> LVIA SA 5112: 325r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 111.

<sup>21</sup> LVIA SA 5333: 314r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 28.

domu i „słowy uszczypliwiemi dobrej sławie szkodzącemi zelżył, zesromocił i wszelkiej dobrej reputacyjej odsądził” zarówno żonę, jak i teściową Leszkiewiczza, „zadawając niepotściwe życie” i „czarodziejstwo”<sup>22</sup>.

A oto ostatni spośród licznych przykładów, które można by przytoczyć w tym miejscu. W styczniowy dzień roku 1664 około godziny dziesiątej rano Jan Żarnowski, student jezuickiej Akademii, wracał do domu ulicą Szklaną, którą niejaka pani Barczyńska, nie mając żadnego baczenia na przechodniów, jechała w saniach, „zacinając mocno konia”. Kiedy mijala Żarnowskiego, „nic się nie spodziewającego tak dyszłem w piersi trąciła, że, na ziemię upadszy, niemal chwilę na ulicy leżeć bez siebie musiał, a potym, pokrzepiwszy się, wstał i szedł do obżałowanego [tj. męża Barczyńskiej], chcąc ekspostulować o uczynienie sprawiedliwości”. Nie zastawszy go w domu, udał się tam ponownie, tym razem w towarzystwie kompana studenta, a gdy zaczął Barczyńskiemu, złotnikowi z zawodu, skarżyć się na „obelgę i dyshonor swój oraz uderzenie”, ów, „nie czekając końca «kwerymonijej», do słów uszczypliwych i dobrej sławie szkodzących udał, nazywając obu IMPP akademików hultajami, inwazorami, niepocziwej matki synami i innemi, łącz i despektując”. Kiedy studenci zdali sprawę z zajścia prefektowi Akademii, ojcu Jerzemu Inkiewiczowi SI, ksiądz postanowił podnieść kwestię *bona fama* studentów, a szerzej całej Akademii, wobec gniewliwego złotnika. Podczas rozmowy Barczyński „tak JM księdza Inkiewicza, jako i żałujących, lżyć, sromocić, kalumnijami i imposturami (których *ob reverentiam* [przez szacunek] uszu zacnych wstydz wyrażać nie dopuszcza) narabiać począł”. Protestujący spostrzegli nagle, że uchylają się przed miotanym przez Barczyńskiego kałamarnem oraz cierpią inną fizyczną i werbalną przemoc:

[...] każę którego z was tu kijami ubić abo obiesić, zwłaszcza kiedy od tego kałamarnia po łbie nie wzięliście. A co mi uczynicie, któremu nie nowina z senatorami i Panami zasiadać i konwersować. Dawałem się znać lepszym, a wam niemasz komu. A gdy odchodzili, Barczyński lżył, sromocił, despektował, jako chciał i co mu ślina do gęby przyniosła<sup>23</sup>.

„Co ślina na język przyniesie” to nadal obecny w polszczyźnie frazeologizm znaczący „cokolwiek przyszło na myśl”<sup>24</sup>. Intencją było tu ukazanie

<sup>22</sup> LVIA SA 5096: 624r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 237–238.

<sup>23</sup> LVIA SA 5339: 3r.–4r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 284–285.

<sup>24</sup> Zob. przykłady w: J. Krzyżanowski, *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowio- wych polskich*, t. 3, Warszawa 1972, s. 435–436.

oskarżonego jako winnego słownego wszeteczeństwa (by przywołać „słowa wszeteczne” Doroty Zebertowskiej)<sup>25</sup>. Kupiec wileński Afanas Iwanowicz wniósł w 1671 roku skargę przeciw swojej szwagierce Mariannie Safianowiczównie, żonie Aleksandra Ihnatowicza, za słowa uszczypliwe, którymi „jako się jej podobało lżyła, sromociła” powoda i jego małżonkę, „co ślina do gęby przyniosła” (łącznie z konkretniej przywołaną przymówką pod adresem żony Iwanowicza: „tobie w łaźni wieniki przedawać, a nie w kamienicy Safijanowiczowskiej rozpościerać się należy”)<sup>26</sup>.

„Słowa uszczypliwe” wzięły nazwę stąd, że „szczypały” czyjąś cześć. Inni skarżący (jak Jerzy Gross) pisali, na zasadzie swoistej rymowanej paraleli, o „słowach nieuczciwych”<sup>27</sup>. Kilku z nich weszło w detale odnośnie do treści owych słów uszczypliwych czy nieuczciwych; niektórzy przechodzili nawet na łacinę – nie po to wszak, by przekładać obraźliwy język, ale by wyjaśnić odbiorcy, że oszczędzono jego czy jej delikatne uszy. Niekiedy jednak oskarżyciele byli nieco bardziej precyzyjni. Mężczyzn nazywano „synami takiej owakiej matki”<sup>28</sup> albo „niepotściwej matki”<sup>29</sup>. Zarówno mężczyzn, jak i kobiety pomawiano o czary, ale można było też udać się do sądu ze skargą na sąsiada, że to on zarzuca nam czary (w ten sposób despektując)<sup>30</sup>. Mężowie skarżyli się w imieniu żon, których głowy odkryto<sup>31</sup> albo którym sąsiad ubliżył słowem „murwa” (eufemizm na popularne w staropolszczyźnie określenie kobiety lekkich obyczajów)<sup>32</sup>.

Warto odnotować, że rzekome szyderstwo Donata ze swego pracownika jako „papieskiego psa” to praktycznie *unicum* w protestacjach w wielowyznaniowym siedemnastowiecznym Wilnie. Chrześcijańskie strony sporu przed sądem identyfikowano za pośrednictwem przynależności do danego stanu (na przykład „mieszczanin wileński”) oraz profesji (na przykład „zamesznik”), ale nigdy przez wyznanie. Inne typy dokumentów

<sup>25</sup> LVIA SA 5337: 76v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 41.

<sup>26</sup> LVIA SA 5105: 545r.–v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 131.

<sup>27</sup> LVIA SA 5337: 76v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 41.

<sup>28</sup> LVIA SA 5112: 325r.

<sup>29</sup> LVIA SA 5339: 3v.

<sup>30</sup> Odnośnie do oskarżeń o czary zob. LVIA SA 5333: 287–89; 5337: 397r.–v.; *Lietuvos mokslų akademijos biblioteka* (tj. Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk, dalej: LMAB), F43–590: 32v., 33v.–34r., 36r. Na temat oskarżeń o oskarżenia o czary: LVIA SA 5112: 244r.–v.; LMAB F43–590: 32v., 33v.–34r., 36r.

<sup>31</sup> LVIA SA 5105: 454r.–v.

<sup>32</sup> LVIA SA 5337: 293r.–v.

(jak testamenty, zapisy i różnorakie kościelne rejestry) umożliwiały niekiedy ustalenie wyznania: Hoffman, Donat i Hartman byli luteranami; Desaus kalwinistą; Barczyński, Romanowicz czy Gawłowicki wyznawali prawdopodobnie katolicyzm; Aleksander Ihnatowicz był unitą (choć jego żona, Maryjanna Safianowiczówna, równie dobrze mogła być prawosławną); Afanas Iwanowicz wyznawał albo prawosławie, albo grekokatolicyzm. Jednakże wyznanie (z wyjątkiem przypadku Donata) nie stawało się jawną częścią skargi. Jak zobaczymy, wiele protestacji dotyczyło „kręgu rodzinnego” (skargi między Tatarami wolno włączyć do tej ogólnej kategorii), co może być jednym z powodów ogólnego braku wyznaniowych szyderstw.

#### 4. „Pochwałkę i odpowiedź na zdrowie uczyniła”

„Pochwałkę i odpowiedź na zdrowie uczyniła”: przemoc słowna prowadziła zwykle co najmniej do groźby przemocy fizycznej, która z kolei stawała się argumentem za przyjęciem protestacji przez sąd. Pod tym ogólnym hasłem Bazyl Zawiski wniósł 1 grudnia 1676 roku protestację przeciw własnej żonie Agacie Ginielowiczównie, twierdząc, że sprzysięgła się ze swymi rodzicami, by zawłaszczyć jego majątek, „na zdrowiu zgubić” i dom zrujnować:

[...] nie kontentując się i tym a chcąc tylko ze świata zgładzić, pomieniona córka onych, Agata Ginielowiczówna, małżonka swego a protestanta terazniejszego, dwakroć trucizny, raz w gorzałce, drugi raz w bigosu, podała, i gdyby wprzódy nie Pan Najwyższy i nie Pan Ubryk, aptekarz ratował, pewnie by z tego świata wraz z dziećmi swemi szzedł<sup>33</sup>.

Skargi osiągały często swój kulminacyjny moment w sformułowaniach typu „nie będąc bezpiecznym zdrowia”, które służyły jako koronny argument przy akceptowaniu protestacji przez sąd. Przykładowo, 13 listopada 1654 roku pani Regina Weselówna złożyła skargę przeciw swemu mężowi, panu Jacyntowi Strzałkowskiemu, za ukrywanie przed nią swego majątku i za to, że „pochwałki na zdrowie jej samej i dzieci jej częstokroć czyni”; „nie będąc bezpieczna zdrowia”, podała to wyjaśnienie do wpisu do ksiąg sądowych. Czternaście dni później, 27 listopada 1654 roku, jej mąż stwierdził przed tym samym sądem, że „nie chcąc się białogłowskim hałasom sprzeciwiać”, poczuł się zmuszony ustąpić z domu żony i „po cudzych

<sup>33</sup> LVIA SA 5337: 159r.–v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 361–362.

kątach” szukać schronienia. A nade wszystko „zdrowia swego żałujący od małżonki swej nie będąc bezpiecznym”, przedłożył to wyjaśnienie do wpisu do ksiąg wielebnej Kapituły Wileńskiej<sup>34</sup>.

Odpowiedź to ówczesny termin prawny, który oznaczał oświadczenie złożone przez skrzywdzonego, wraz z rodziną i „przyjaciółmi”<sup>35</sup>, że domaga się on wyegzekwowania prywatnej kary na krzywdzicielu. Odpowiedź wpisywana była przez rozżalonego szlachcica do akt sądu grodzkiego i była sygnałem dla oponenta, by „strzegł się «odpowiadającego przeciwnika» w domu, kościele, łaźni, na otwartym polu, jedząc, śpiąc, na drodze i w każdym innym miejscu, ponieważ weźmie on na nim odwet i siądzie mu na kark”. Jakkolwiek w XVI i XVII wieku był to usankcjonowany i praktykowany aspekt systemu prawnego demokracji szlacheckiej, takie „chełpienie się przeciw zdrowiu” przeciwnika nie gwarantowało nigdy legalności w sądach miejskich prawa magdeburskiego i odpowiedź z czasem zniknęła z ksiąg sądów grodzkich i ziemskich<sup>36</sup>. Jednak na przestrzeni XVII wieku koncept zdążył rozprzestrzenić się na niższe warstwy społecznej drabiny, tak że terminy „odpowiedź”, „szyderstwo” czy „chełpienie się” stały się standardowymi elementami protestacji.

##### 5. „Przyszła do izby pomienionego Pana Hoffmana”

Kiedy Dorota Zebertowska szukała sposobności, by znieważyć Jerzego Grossa, „przyszła do izby pomienionego Pana Hoffmana” (teścia Grossa). Sceneria występu opisywana była zwykle z niejaką precyzją: często zajście miało miejsce w konkretnym domu lub w jego pobliżu, a uczestnicy kłótni byli nierzadko „sąsiadami” (sąsiedzi to według źródeł najemcy lokali w tej samej kamienicy), często spokrewnionymi lub skoliigaconymi

<sup>34</sup> LMAB F42–590: 61r., 63v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 429–430.

<sup>35</sup> W tym kontekście „przyjaciele” to termin oznaczający grupę bliskich osób wspierających pomocą i radą na przykład wdowy i sieroty czy jako rodzinne gremium służących radą w innych ważnych chwilach. Por. skarga Jerzego Grossa, gdzie wspomina, że prosił o pomoc „przyjaciół” – tu najwyraźniej Doroty Zebertowskiej – podczas nieudanych prób wpłynięcia na jej zachowanie bez odwoływania się do sądu.

<sup>36</sup> Na temat „odpowiedzi” zob. A. Brückner, *Encyklopedia staropolska*, t. 2, Warszawa 1990, s. 28–29; W. Łoziński, *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku*, t. 1: *Czasy i ludzie*, Kraków 1957, s. 46–76; Z. Kaczmarczyk, B. Leśnodorski, *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, Warszawa 1966, s. 338, 356.

przez małżeństwo. W tym konkretnym przypadku Zebertowska była lokatorką w domu pana Hoffmana, gdzie rzekomy występki miał mieć miejsce, a powód był zięciem właściciela kamienicy. Wiele skarg miało zatem charakter „domowy”. Często spotykamy małżonków oskarżających siebie wzajem o zniewagę i pobicie, mężów broniących żon znieważonych przez sąsiadów i krewnych, właśnie między dalszymi członkami rodziny, kłótnie „sąsiadów” z ich gospodarzami albo pomiędzy „sąsiadami” z jednego domu itp. Zdarzało się niekiedy, że w przypadku konfliktu między pozornie niespokrewnionymi obywatelami przypadkowa informacja z zupełnie innego źródła ujawniała nagle łączące ich więzy rodzinne<sup>37</sup>.

#### 6. „Zwłaszcza kiedy honor et vita pari passu ambulat”

„Zwłaszcza kiedy honor i życie w równej są cenie”<sup>38</sup>: skarżący często wskazywali, że utrata honoru jest tak samo straszna, jak utrata zdrowia i życia. Można niekiedy odnieść wrażenie, że do skargi zasadniczo dotyczącej przemocy fizycznej powód dodawał uszczerbek na honorze, dlatego że fizyczna szkoda mogła faktycznie nie zagrażać życiu. Skargi dotyczące przemocy fizycznej często kończyły się w trybie warunkowym: gdyby nie pewne zdarzenie, oskarżony bez wątpienia wyrządziłby powodowi wielką krzywdę<sup>39</sup>. Nie znaczy to, że skargi dotyczące przemocy fizycznej były zawsze wyolbrzymiane ani że ludzie nie byli na co dzień na taką przemoc narażeni. Należy raczej zwrócić uwagę, że niektórzy autorzy protestacji zdradzają w tej materii pewnego rodzaju brak pewności i – co najważniejsze – że w rzeczywistości skargi te w równym stopniu dotyczyły słów, co czynów,

<sup>37</sup> Roman Kołczan skarżył się na złe potraktowanie w publicznym miejscu, na schodach miejskiego ratusza, przez nowo przybyłego do Wilna Stanisława Dziedzińskiego (LVIA SA 5105: 459r.–560r.). Tylko dzięki lekturze na pozór niezwiązanych dokumentów – aktu podziału domu między spadkobierców rodziny Minkiewiczów (LVIA SA 5104: 511v.–513v.), innego aktu dotyczącego tej samej nieruchomości (LVIA SA 5105: 539r.–540r.) oraz ostatniej woli i testamentów Anastazji Dziedzińskiej (LVIA SA 5108: 349r.–350r.; 5105: 358r.–v.) – udało się odkryć powiązania powoda z oskarżonym (i dowiedzieć się nieco o samej „sprawie”): żona Romana Kołczanowicza (znanego również z innych dokumentów) była ciotką żony Dziedzińskiego, wygląda więc na to, że prawdziwą przyczyną sporu była rywalizacja o schedę. W każdym razie waśń wyglądająca w pierwszej chwili na publiczny zatarg między wileńskimi mieszczanami kolejny raz okazała się kłótnią rodzinną.

<sup>38</sup> LVIA SA 5112: 244r.–v.; zob. też *Wilmianie...*, s. 200.

<sup>39</sup> LVIA SA 5108: 256r.–v., 573r.–574v.; 5333: 241r.–242r.

oraz że uszczerbek na honorze był często jedynym lub głównym powodem udania się do sądu z protestacją<sup>40</sup>.

### 7. „Chcąc o to wszystko *criminaliter* czynić”

„Chcąc o to wszystko *criminaliter* [zgodnie z procedurą karną] czynić”<sup>41</sup>: takim i podobnymi sformułowaniami żalący kończyli swoje protestacje, sygnalizując, że powód, dla którego przyszedł do sądu, ma otworzyć drzwi do przyszłego procesu (zob. *salva actio* Jerzego Grossa<sup>42</sup>). W rzeczywistości jednak tego rodzaju stwierdzenie dla większości z nich wiązało się z zakończeniem procesu. Wygląda na to, że często chodziło nie tyle o zaprowadzenie sąsiada (albo współmałżonka czy krewnego) do sądu, ale o wcześniejsze złożenie deklaracji niewinności (dzięki twierdzeniu, że zostało się zranionym). Sceptyk znajdzie tu niejednokrotnie świadectwo pewnej współwiny samych żalących albo przynajmniej pewne poczucie podatności na oskarżenie o winę.

12 marca 1623 roku, rozpoczynając długą serię skarg wzajemnych przed prałatami Altarii Monwidowskiej – rzymskokatolickiego kościoła katedralnego (subjurysdykcji Kapituły Wileńskiej<sup>43</sup>) – Jakub Ścigielski, krawiec, wniósł oskarżenie o pobicie swojej żony Anny, którego dokonała dnia poprzedniego Zofia, żona Hendrysa Helmera, lutnisty. Jeszcze tego samego dnia wspomniana Anna Ścigielska pojawiła się przed sędzią kościelnym, by wnieść identyczną skargę również w imieniu swojej córki Maryny, która razem z mężem Janem Kostromskim, krawcem, wynajmowała pokoje w domu Helmera. Helmerowie szybko pojęli, że matka i córka Ścigielskie zatriumfowały, i następnego dnia para dostarczyła własny, znacznie bardziej szczegółowy opis przebiegu wypadków. Między wieloma innymi przewinami pani Ścigielska „nie wiedzieć dla który przycynej, bezwinnie

<sup>40</sup> Na temat sporów sądowych dotyczących honoru we wczesnej nowożytności w Wielkim Księstwie Moskiewskim zob. N.S. Kollmann, *By Honor Bound. State and Society in Early Modern Russia*, Ithaca–London 1999, które oprócz przełomowego opracowania tematu studium zawiera bogatą bibliografię dotyczącą Wielkiego Księstwa Moskiewskiego i Zschodu (z pominięciem Korony i Litwy).

<sup>41</sup> LVIA SA 5339: 111r.

<sup>42</sup> LVIA SA 5337: 77v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 41.

<sup>43</sup> Na temat fundacji Altarii Monwidowskiej w 1420 roku przez wojewodę wileńskiego i hetmana wielkiego Wojciecha Monwida (Alberta Monvydas) zob. J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli Katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, Wilno 1910, s. 14, 276 (cz. 1) i s. 267 (cz. 2).

ją, Panią Hendrysovą, słowami także uszczypliwemi, dobrej sławie jej dotkliwemi, lżyła i sromociła”. W tym miejscu córka (opisana jako „biała głowa opiła”), „wskrzomo hamując” matkę (również „białą głowę opiłą”; według relacji Helmerów sam krawiec także nie stronił od kieliszka), usiłowała odwieść ją od drzwi domostwa, a ponieważ przed wrotami była gołoledź, a jedna drugą szarpała, obie przewróciły się na śliski lód i prawdopodobnie w ten właśnie sposób się poraniły<sup>44</sup>.

Ta seria skarg jest interesująca, ponieważ pochodzi ze znacznie mniejszej, bardziej peryferyjnej i biedniejszej jurysdykcji niż większość pozostałych materiałów pozyskanych z wileńskiego magistratu<sup>45</sup>. Po pierwsze, te i inne dokumenty ze wspomnianej jurysdykcji pokazują powszechne wykorzystywanie omawianych formuł i strategii w szerszym spektrum procesów sądowych. Po drugie, uświadamiają, że właściwie wszyscy (nie tylko szlachta, ale również mieszczenie, biedni krawcy, ubodzy Tatarzy, Żydzi) mieli poczucie, że posiadają honor oraz że koniecznie należy go bronić na stosownym dla nich forum. Dokumenty tej jurysdykcji są interesujące również dlatego, że tylko w ich przypadku jesteśmy w stanie śledzić spory do samego końca.

Wygląda na to, że nawet w przypadku powyższej właściwości sądu, gdzie relacjonowano całe sprawy, tylko kilka postępowań zakończyło się wyraźnym zwycięstwem jednej ze stron. Procesujący się byli często nakłaniany – za pośrednictwem porządku prawnego, obowiązku składania przysięg sądowych (których większość starała się unikać) albo opłat pieniężnych (*walata*) nakładanych na stronę, która ponownie wniesie sprawę – do znalezienia środków „amnestyj”, zgody na wybaczenie i zaniechanie sporu sądowego, a wszystko po to, by przywrócić pokój i honor. Tak czy inaczej prawdopodobnie albo z braku pieniędzy na dalszy proces<sup>46</sup>, albo

<sup>44</sup> LMAB F17–280: 4r.–6v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 392–396.

<sup>45</sup> Dwa zachowane rejestry notują skargi sąsiedzkie: LMAB F17–280 (lata 1623–1655) i LMAB F43–590 (lata 1648–1655). Drugi z nich określa siebie jako rejestr skarg z całej jurysdykcji katolickiej Kapituły Wileńskiej (*Capitula*) i zawiera listę dwudziestu czterech mieszczan zamieszkujących obszar teje jurysdykcji. Ich domy skupiały się w dwóch niewielkich sąsiedztwach ulicy Skop i ulicy Bernardyńskiej, po obu stronach ulicy Wielkiej Zamkowej i tuż poniżej zamku. Przynajmniej połowa z tych domów (w sąsiedztwie ulicy Skop) należała równocześnie do subjurysdykcji Altarii Monwidowskiej, a skargi ich właścicieli odnajdujemy w obu rejestrach sądowych.

<sup>46</sup> Skrawek papieru tkwiący w LAB F17–280 (65r.) notuje kilka szczegółów z „Rejestru kosztów sporów sądowych z Ambrożym Tkaczem za rok 1646”. Ambroży mieszkał na ulicy Skop i często stawał przed sądem, raz jako powód, raz jako pozwany.



dzięki umiejętnościom sędziów zwykle udawało się przywrócić pewien rodzaj pokoju na początkowym etapie procesu.

Podczas lektury ksiąg sądowych rady miejskiej wileńskiej i sądu ławniczego wileńskiego z całego XVII stulecia spotkałem tylko jedną protestację, o której zakończeniu coś wiadomo. 28 czerwca 1646 roku Polonia Siemionówna, żona rajcy wileńskiego Stefana Krasowskiego, przybyła do sądu ławniczego wileńskiego ze skargą w imieniu swego małżonka, który leczył rany w domowych pieleszach. Dzień wcześniej Krasowski brał udział w czymś na kształt prozowego obiadu w domu burmistrza Bogdana Zakrzewskiego na przedmieściu Wilna zwanym Łukiszki (niedaleko murów staromiejskich), gdzie znajdowały się podmiejskie domy członków elity wileńskiej. Podczas gdy Krasowski siedział sobie spokojnie razem z burmistrzem i innymi gośćmi, niejaki Jan Korzenkowski, również rajca wileński, ze swymi pomocnikami Bazylim Sielawą i Janem Ohurcewiczem napadli na niego „bez dania sobie żadnej przyczyny wprzód słowy uszczypliwemi, sławie i honorowi jego szkodzącemi”, później bijąc dotkliwie. Sielawa ścigał Krasowskiego przez pole od Łukiszek do samego Wilna, chcąc go ze świata zgładzić, i byłby niechybnie spełnił swój zamysł, „gdyby nie pospolity człowiek na przedmieściu mieszkający takowe jego *conatus* nie zahamował”.

Jak to było w zwyczaju w przypadku rzekomej przemocy fizycznej, sąd ławniczy wysłał swoich delegatów do domu Krasowskiego, by dokonali *conspectio* ran ofiary. Dokument z oględzin dołączono później do pisemnej protestacji:

Widzieliśmy leżącego w łożu Pana Stefana Krasowskiego, stękającego, u którego na łokciu samym prawej ręki ranka sztychowa, oko sino zbito, także u drugiej ręki lewej na łokciu sino zbito, wedle oka prawego na czele znaki <...> czyli też uderzenia, sam się uskarżał, iż wszytek na ramionach zbito, mienił to zbicie stałe od Pana Bazylego Sielawy, zięcia Pana Korzenkowskiego i samego Pana Korzenkowskiego<sup>47</sup>.

W tym przypadku, nietypowo, dowiadujemy się czegoś o finale procesu. Z decyzji sądu ławniczego z 25 września 1646 roku wynika, że poraniony Korzenkowski wniósł podobne oskarżenie przeciw Krasowskiemu (protestacji tej nie znalazłem w zachowanych dokumentach) i że sąd orzekł na korzyść Korzenkowskiego. W swojej decyzji ława wileńska nakazała

<sup>47</sup> LVIA SA 5333: 241r.–242r.; zob. też *Wilnianie...*, s. 175–176.

Krasowskiemu przeprosić Korzenkowskiego na publicznej sesji magistratu; dalej, zobowiązała go, by udał się do domu pokrzywdzonego „z dobremi ludźmi” i tam w obecności „przyjaciół” (prawdopodobnie Korzenkowskiego, ale możliwe również, że z własnego kręgu) dokonał *deprecatio* przed Korzenkowskim i jego małżonką; ponadto sąd nakazał Krasowskiemu, że na ćwierć roku, licząc od daty wydania dekretu, „siądzie” w Ratuszu (tj. w jego lochach), a na czas odbywania kary zrzeknie się funkcji rajcy miejskiego; dalej, zapłaci 200 złotych cyrulikowi za leczenie ran Korzenkowskiego oraz dodatkowo 50 złotych zadośćuczynienia; i koniec końców, że – pod karą (*walata*) 100 talarów (z czego połowa urzędowi, a połowa stronie) – nie będzie się chełpił swym niecnym uczynkiem<sup>48</sup>.

Ta sprawa uwydatnia kilka ważnych kwestii: wydaje się, że – na zasadzie wyjątków potwierdzających regułę – niewiele spraw wychodziło poza początkowy etap rejestracji skargi; że w przypadku wielu protestacji prawdopodobnie istniała też i druga strona czy strony procesowe; że prawdziwa kwestia często bywała zaciemniana przez skarżącego, być może programowo; że celem sądu była ugoda, przywrócenie pokoju między zwaśnionymi stronami. Najbardziej uderzające było jednak przywracanie „ukaranych zbrodniarzy” do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym. Po odbyciu kary Krasowski wrócił do wileńskiego magistratu, obejmując w 1650 roku – cztery lata po popełnieniu przestępstwa – urząd burmistrza<sup>49</sup>. Kontynuował też pomnażanie majątku, który szczęśliwie ocalał z moskiewskiego najazdu i okupacji (1655–1662), stając się w 1660 roku przedmiotem intensywnych sporów sądowych między drugą żoną Krasowskiego, Katarzyną Maszańską, i jego synem Heliaszem<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> LVIA SA 244r.-v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 177.

<sup>49</sup> LVIA SA 5324: 17v.

<sup>50</sup> LVIA SA 5333: 408r.–409r.; 5097: 94r.-v. i *passim*. *À propos* „drugiej strony” przywoływanych protestacji warto odnotować, że Bazyli Zawiski, kiedy w 1689 roku zabierał się do spisywania swej ostatniej woli i testamentu, jakieś trzynaście lat po tym, jak jego żona rzekomo usiłowała pozbyć się go za pomocą zatrutego bigosu i wódki, zostawił swe doczesne dobra tejże żonie właśnie (LVIA SA 5340: 202r.–203v.). Odwrotnie Andrzej Hoffman, który, kiedy w 1681 roku spisywał testament, sześć lat po sprawie Zebertowskiej pozwolił sobie na kilka gorzkich słów pod adresem niegdysiejszego obrońcy jego honoru, zięcia Jerzego Grossa (LVIA SA 5113: 131r.–32r.).

Smotrycki *protestans*

Co wspólnego mają małżeńskie, rodzinne czy sąsiedzkie spory sądowe z ruską polemiką? Na początek przywołam kilka przykładów, które pokazują, jak język procesowy w bardzo naturalny sposób nasuwał się polemiście Melecjuszowi Smotryckiemu. W swojej *Apologii perygrynacji do krajów wschodnich* (1628) Smotrycki, świeżo upieczony unita, osądzał herezje – i *modus operandi* – prawosławnych „nowych teologów”, uwzględniając niektóre z własnych wcześniejszych wcieleń. Pisał:

Przypatrzmy się przy tym temuż Ortologowi, jak jest w słowach uszczypliwy, przykry i nieznośny. Który z przeciwną stroną, jeśli jest przeciwna, tak się obchodzi, jakoby pocziwymi słowy krzywdy swej, jeśli jest jaka, domówić się nie mógł. Ludzie sanowite obojogo stanu, wszelakiej czci i poszanowania godne łaje, sromoci, lży, wiary i czci odsądza<sup>51</sup>.

Rozpoznajemy już wydźwięk i niektóre ze sformułowań użytych w tym fragmencie, demaskującym autora *Threnosu albo lamentu na Święty Kościół Wschodni* (1610) (Theofil Ortholog alias sam Melecjusz Smotrycki). Nawet fraza „wiary i czci odsądzać” pochodzi z języka protestacji. Weźmy, by ograniczyć się do jednego przykładu, skargę Konstancina Hawryłkiewicza skierowaną przeciw własnej córce, która małżonkę skarżącego „czci i wiary odsądziła i jako chciała lżyła, łajała, despektowała”<sup>52</sup>. Zauważmy jednak, że w retorycznej przeróbce Smotryckiego termin „wiara” przybrał nowe znaczenie, odnosząc się już nie tylko do kwestii czci i zaufania, ale również religii.

A oto drugi przykład. W *Przedmowie do Prawosławnego Czytelnika Narodu Ruskiego z Exaethesis abo Expostulatia* (1629) Smotrycki unita winą za ogólne rozpowszechnienie wszetecznych i uszczypliwych słów obarczył brak cenzury i porządku po stronie prawosławnej:

Zaczym mówią, co im *spiritus vertiginis* [„duch obłądzenia”, Iz 19,14] na myśl podaje, a odpowiadają [na krytyki unickie], co jadowita ślinka do niewyparzo-

<sup>51</sup> M. Smotrycki, *Apologia peregrinaty do Kraiow Wschodnych*, Kijów 1628, s. 62 [edycja faksymile: M. Smotryc'kyj, *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj*, with an introd. by D. Frick, Cambridge 1987, („Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts”, vol. 1), s. 554].

<sup>52</sup> LVIA SA 4339: 110r.

nych ust niepowściągliwy ich język przyniósł. Ludzie poczciwe i pobożne lżą, sromocą, niewinność ich potwarzają<sup>53</sup>.

Na koniec jeszcze jeden cytat – w *Paraenesis* z 1629 roku Smotrycki twierdzi, że prawosławni „usłuchali, ulubili i przyjęli” go („jak Anioła Bożego”) tak długo, jak podawał im do wiadomości „szczere błędy i herezje luterskie i kalwińskie”, ale gdy tylko zaczął głosić „szczerą prawdę”, wszyscy oni, duchowni i świeccy, nienawidzą, łają, lżą, sromocą<sup>54</sup>.

Jeżeli sformułowanie „lżyć, sromocić” łatwo wychodzi spod pióra Smotryckiego unity, to Smotrycki prawosławny w latach 1621–1623 odkrył w protestacji prawdziwie kongenialny retoryczny tryb. Wiosną 1621 roku ze swej siedziby w prawosławnym monasterze Świętego Ducha w Wilnie, na początku pamphletowych wojen na temat legalności niedawno wyświęconej prawosławnej hierarchii, arcybiskup i archimandryta uskarżał się na „krzywdy i dolegliwości, które nas od odstępców naszych [tj. unitów] obchodzą”:

[...] jak nas słusznie mandatami i swemi zapozwy turbują, uniwersalami czci odsądza, fałszywie zmyślonej zdrady tureckiej potwarzają, uczciwe, zacne i niwczym niepodejrzane osoby mażą, lżą, bezecnią. Nas zakonniki duchowne, i wszytek pospolity miasta wileńskiego nabożeństwa naszego lud, słowami uszczypliwiemi po domach, na ratuszu, z katedr, na rynku i po ulicach jak naśmiewcy sromocą i łają, jak dziki jaki zwierz ciurają się nami i ubiegają, rozmów z nami i wszelkiej zwykłej przed tym conversatij, jakoby nie chrześcijanie, zakazują.

I kontynuuje wyliczanie innych przykładów nękania „słowem i czynem” przez unitów: płonące strzały z siarkowymi knotami i inne pociski zapalne miotane w budynki prawosławnego kompleksu Świętego Ducha w Wilnie; odmowa przyjęcia prawosławnych protestacji w sądach grodzkich i magdeburskim; oszczercza kampania wymierzona w prawosławny kler i świeckich<sup>55</sup>.

W swoich polemicznych pismach z lat 1621–1623 Smotrycki częstokroć zmieniał optykę z szerokiej na węższą: w tym okresie jego słowa

<sup>53</sup> M. Smotrycki, *Exaethesis albo Expostulatia*, Lwów 1629, k. A1r.-v. [edycja faksymile: M. Smotryc'kyj, *Collected Works...*, s. 699–700].

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 16 [s. 653].

<sup>55</sup> *Idem*, *Verificatia niewinności*, Wilno 1621, k. 41r.-v. [edycja faksymile: *idem*, *Collected Works...*, s. 365–366].

służyły za rodzaj „narodowej” trybuny, informując o wydarzeniach na Rusi i narzekając na nie; niekiedy czytano jego pisma trochę jak dzisiejsze doniesienia prasowe z obleganej duchowej i kulturalnej stolicy Rusi, jaką było Wilno w 1621 roku. W ramach obu tych optyk jego skargi dotyczyły przemocy „domowej” wobec honoru, sumienia i zdrowia – w takim właśnie porządku i z głównym naciskiem na honor. Była to przemoc „domowa”, bo miała miejsce wśród „sąsiadów”, mieszkańców jednego „domu”. Pamiętajmy, że prawosławny kompleks Świętego Ducha mieścił się *vis à vis* unickiego centrum na tak zwanej Górze Świętotrójeckiej, a unicy i prawosławni naprawdę żyli w wielkiej zażyłości w tym wczesnonowożytnym wielonarodowościowym mieście. Dlatego kiedy Smotrycki donosił o tej „Tragedii, która się dzieła w mieście wileńskim nad wiernymi, za instancją apostatów”, pisał publiczną protestację, pełną nazwisk prawosławnych obywateli więzionych wiosną 1621 roku<sup>56</sup>.

Poczynając od cytatu z Justusa Lipsiusa na stronie tytułowej dzieła *Verificatio niewinności* – „nic nigdy tak ostrożnie i całe wyrzec się nie może, czegoby złość szczytać nie mogła” (*vellicare* Smotrycki przełożył na polski jako „szczytać”) – arcybiskup oferował pogłębiony teoretyczny i praktyczny namysł nad naturą potwarzy, która „szczypała” honor (prawosławnego) narodu ruskiego.

Barokowy tytuł zamieszczony powyżej motta określa cel dzieła: *Verificatio niewinności i omylnych po wszytkiej Litwie i Białej Rusi rozsianych, żywot i uczciwe cnego narodu Ruskiego o upad przyprawic zrzadzonych nowin, pod miłościwą Pańską i ojcowską, nawyższej i pierwszej po Panu Bogu narodu tego zacnego zwierzchności i brzegu wszelkiej sprawiedliwości obronę poddane chrześcijańskie uprzątnienie*<sup>57</sup>.

Retoryczna strategia i sposób rozumowania Smotryckiego były w większości podobne do tych, z których korzystali wileńscy protestanci, kiedy bronili własnego honoru, donosząc do sądu, że zostali (niesłusznie) oskarżeni, na przykład o czary. Była to logika w rodzaju: zostałem spotwarzony, dlatego jestem niewinny; a zatem chociaż jestem niewinny, nie mogę milczeć, ponieważ milczenie byłoby równoznaczne z utratą honoru, który znaczy tyle, co życie (czy jak to ujął Jan Gielewicz, oskarżając Szy-

<sup>56</sup> *Ibidem*, k. 44r.–46v. [s. 368–371]. Podczas kwerend natrafiałem na nazwiska w dokumentach z różnych prawnych jurysdykcji wileńskich. To rzadkość, gdy literatura polemiczna przynosi bezpośrednie świadectwo dotyczące bieżącej historii społecznej.

<sup>57</sup> *Ibidem*, [s. 313].

mona Romanowicza o pomówienie go o czary: „Honor et vita pari passu ambulat”<sup>58</sup>). Smotrycki poświęcił sporo uwagi naturze potwarzy. W kluczowym i programowym fragmencie czytamy:

[...] każdy i najobłudniej, jakośmy rzekli, spotwarzony, radzić o niewinności swej jest powinien, aby w oczy postawiona niewinność, przynajmniej bacznych ludzi po sobie zdanie pociąwszy, intentowanemu przez nie złemu wstręt uczynić mogła. Bywać abowiem to niegdy zwykło, że i prawdę po sobie mający a milczący, przegrywa, a wielomowny i jawny fałszem wygrawa<sup>59</sup>.

Kłamstwo głoszone przez przeciwników uderzyło w honor i wiarę członków nowej „nielegalnie” przywróconej prawosławnej hierarchii, a za ich pośrednictwem w honor całego „narodu”. W raniących wyznawców prawosławia „nieznośnych [...] i uszczypliwych przykrościach” unicy „na ohydę niepokalanej wiary naszej schizmatykami, a na hańbę czystej narodu naszego sławy Nalewajkami [Nalyvajkos] nas lżą i sromocą”<sup>60</sup>.

Pisma Smotryckiego rodzą te same pytania, na które w ówczesnych protestacjach nie było jasnych odpowiedzi. Każda ze stron oskarża oponenta, że jest on – jak mówi przysłowie – tym, który „bije, a płacze”<sup>61</sup> (wersja Smotryckiego zupełnie zmieniła sens przysłowia: „[przeciwnik] pobiw-szy nas, płakać nam nie daje”<sup>62</sup>). Smotrycki starał się określać obiekt swojej skargi: była to unicka hierarchia i kilku świeckich u władzy, wykonujących jej polecenia. To oni naruszali domowy mir w Rzeczypospolitej poprzez opresję prawosławnych. Walka – tak jak to dyktowała retoryczna strategia – nie toczyła się z posiadającym silniejszą pozycję Kościołem katolickim i z całą pewnością nie była wymierzona przeciw porządkowi i władzy, do których w rzeczywistości skierowany był apel. Gdyby sąd najwyższy (tj. król) orzekał na korzyść protestanta i nakazywał oskarżonemu, by zaprzestał prześladowań, wtedy

[...] ustaną zatym z apostazje pochodzące naścicia, najazdy, utyskiwania, mordstwa, krwi rozlanie i excessy niesłychane, ustaną potwarzy, podstępki

<sup>58</sup> LVIA SA 5112: 244r.–v.; zob. też *Wilnianie...*, s. 200.

<sup>59</sup> M. Smotrycki, *Verificatia...*, k. 2r.–v. [s. 320–321].

<sup>60</sup> *Ibidem*, k. 43r. [s. 367].

<sup>61</sup> Zob. przykłady w: J. Krzyżanowski, *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. 1, Warszawa 1969, s. 87 (nr 29: „Bije, a płacze”), s. 88 (nr 42: „Bity płacze”), s. 86–87 (nr 24: „Bija, a płakać nie dają”).

<sup>62</sup> M. Smotrycki, *Obrona...*, s. 2 [s. 400].

i wszelkie z nienawiści pochodzące jednego ku drugiemu niechęci, każdy abowiem z swego własnego dobra cieszyć się będzie. Ustaną skargi, protestacje, zakazy, instigacje, gajenia sądów, a zatym ustaną pozwy, mandaty, bannicje, umilkną w sprawach religiej ruskiej wszelkie sądy. Nie będzie dalej w tym molestowan Pomazaniec Boży, nie będą zatrudniane i sprawy Rzeczypospolitej. Wszystko spokojnie pójdzie, wszystko stanie w pokoju; brat bratu wilkiem być przestanie. Pokój w cerkwiach, pokój w domach, pokój w ratuszach, w grodach, w ziemstwach, w trybunałach, w sądach nadwornych, i komisarskich, na sejmikach i sejmach, wszelkie abowiem i wszystkie niepotrzebne, z ubliżeniem i wnątrznym i zewnątrznym dóbr naszych, wszystkiemu narodowi naszemu dziejące się od apostatów naszych prawne processy ustaną. A zatym państwa Jego Królewskiej Miłości w zupełny się pokój przyodziana, a prawie pożądanym pokojem ukoronowane staną<sup>63</sup>.

Oczywiście oponenci natychmiast wskazali problematyczne kwestie. Czy Smotrycki i jego hierarchowie reprezentowali „szlachetny naród ruski”? Czy jako domniemani plebejusze posiadają oni jakikolwiek honor do obrony? Czy było winą unii, że prawosławni zdecydowali się pogwałcić pokój w Rzeczypospolitej swymi protestacjami i innymi „molestowaniami”<sup>64</sup>?

Mimo to Smotrycki nadal będzie się starał wnieść skargę pod sąd opinii publicznej, ponieważ – jak twierdzi – normalny dostęp do magistrackich i grodzkich sądów został dla prawosławnych zablokowany<sup>65</sup>. Mogło być w tym trochę prawdy. Sędziowie sądu grodzkiego bywali niekiedy stronniczy w swoich decyzjach, czy dopuścić protestacje motywowane wyznaniowo do wpisu do ksiąg w ich jurysdykcjach. Trzeba jednak zauważyć, że Smotrycki unita już po soborze kijowskim w sierpniu 1628 roku miał takie same pretensje: twierdził, że „upublicznił” swą *Protestację*, ponieważ sąd grodzki Łucka znalazł się pod kontrolą prawosławnych i nie chciał przyjąć jego skargi<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Idem, *Verificatia...*, k. 58r.–v. [s. 382–383].

<sup>64</sup> Odnośnie do debaty na temat „szlachetnego urodzenia” Smotryckiego zob. D. Frick, *Meletij Smotryc'kyj...*, s. 25–29, a na temat roli Smotryckiego w przywróceniu prawosławnej hierarchii *ibidem*, s. 75–88.

<sup>65</sup> M. Smotrycki, *Verificatia...*, k. 41r.–v. [s. 365–366].

<sup>66</sup> Zob. list z 28 września 1628 roku do podczaszego wołyńskiego i prawosławnego adwokata Lavrentija Drevynskiego, ogłoszony w: S. Golubev, *Kievskij Mitropolit Petr Mogila i ego spodviżniki. (Opyt istoričeskago issledovanija.)*, t. 1: *Priloženija (=Materialy dlja istorii Zapadno-russkoj Cerkvi)*, Kijów 1883, s. 317–322. Na temat *Protestacji* (Lwów 1628) zob. M. Smotrycki, *Protestatija przeciwko Soborowi*, Lwów 1628 [edycja faksymile: M. Smotryc'kyj, *Collected Works...*, s. 627–642].

W każdym razie, debata ruska prowadzona była na obu forach – forum jurysdykcji różnorodnych sądów oraz na forum „publicznej” polemiki uprawianej za pośrednictwem naprędce publikowanych pamfletów. W obu instancjach była to wojna prowadzona między innymi za pomocą środków dostarczanych przez polsko-litewskie sądy, formułowana w języku tych instytucji. Cel był taki, jaki tego rodzaju postępowanie mogło przynieść: narzucenie przez sędziego (w tym przypadku króla Zygmunta III Wazę) domowego miru, *pax ruthenica*, dwustronnej „amnistyjej” przywracającej wiarę i honor oczernionej stronie. Widzimy tu rodzaj kontinuum między sąsiedzkimi sporami oraz strategiami obrony honoru i przypisywania różnego typu urazy a wciąż „lokalnym” współzawodnictwem między pretendentami do praw i przywilejów narodu ruskiego. Często „dziecinny” ton skarg – pobrzmiwający we wszystkich typach protestacji – ma źródła w podporządkowaniu tej samej patriarchalnej władzy arbitrażowej. To właśnie język sporów sądowych dostarczył Smotryckiemu strategii i środków do zaprotestowania przeciw „uszczypliwym” słowom i pismom, które godziły w honor i dobre imię cnego narodu ruskiego. Nieco inną kwestią jest to, że również w przypadku tej skargi istniała druga strona procesowa oraz że sędzia ten nie był jeszcze gotów, by usłyszeć argumenty prawosławnych.

przeł. Magdalena Ryszka-Kurczab

### Summary

This is a Polish translation of an article by David Frick entitled: ‘Słowa uszczypliwe, słowa nieuczciwe: The Language of Litigation and the Ruthenian Polemic’ published in: *ΧΡΥΣΑΙ ΠΥΛΑΙ — ЗЛАТАЯ ВРАТА. Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students* [P. Schreiner, O. Strakhov (ed.), Cambridge, Mass. 2002, „Palaeoslavica” vol. 10, no. 1, pp. 122–138]. The author – an eminent expert in the Polish–Lithuanian Commonwealth culture and literature – analyses the protestations of the citizens of seventeenth-century Vilnius and explores thoroughly the language of litigation of the time. Frick focuses also on the writings of Meletij Smotryckij – the most outstanding seventeenth-century Orthodox polemicist. The author’s analyses lead to the conclusion that special formulas and rhetorical strategies typical of the language of litigation were familiar to the Orthodox polemicist (after the Union of Brest of 1596) as well as widely used in their writings.



JAN BARON (UŚ, Katowice)

O SIEDEMNASTOWIECZNYM KAZANIU MARYJNYM  
*COLUMBA GEMENS ET DOLENS...* SYLWESTRA  
RODKIEWICZA<sup>1</sup>

Barokowa proza kaznodziejska długo uchodziła za niezasługującą na uwagę. Zarzuty wysuwane wobec siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych kazań dotyczyły przede wszystkim przynależności do retorycznego rodzaju popisowego (*genus demonstrativum*) przejawiającej się między innymi w panegiryzmie, będącym dominantą stylistyczną nie tylko mów pogrzebowych lub wygłaszanych z okazji ślubów, ale również – tak jak w wypadku utworu *Columba gemens et dolens albo Gołębica stękająca i bolejąca Bolesna Panna Maryja...*<sup>2</sup> – kazań *de sanctis* oraz w dążeniu autora do zaskakiwania odbiorcy „dowcipnością” argumentacji.

Za świadectwo rozpowszechnienia się przekonania o niewielkiej wartości barokowej wymowy religijnej można uznać krótką wierszowaną krytykę *Kaznodzieja rzadki co by mówił prawdę* pochodzącą z wydanego w 1751 roku zbioru przysłów:

Nie usłyszysz kazania albo rzadko kędy,  
Żeby grzechy i ludzkie wytykało błędy,

<sup>1</sup> Artykuł jest nieco zmienioną wersją fragmentu wstępu do edycji krytycznej kazania *Columba gemens et dolens...*, powstałej jako praca magisterska na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; autor kieruje wyrazy wdzięczności pod adresem opiekuna naukowego Pana profesora Janusza Gruchały oraz recenzentki Pani doktor Justyny Kiliańczyk-Zięby.

<sup>2</sup> S. Rodkiewicz, *Columba gemens et dolens albo Gołębica stękająca i bolejąca Bolesna Panna Maryja...*, Kraków 1688.

Samemi brzmią koncepty do upodobania  
Ludzkiego, same herby dzisiejsze kazania<sup>3</sup>.

Wymienione wady zauważali również dziewiętnastowieczni historycy kaznodziejstwa, nierzadko na ich podstawie oceniając negatywnie twórczość większości siedemnastowiecznych kaznodziejów, co przyczyniło się do jej zapomnienia<sup>4</sup>.

Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wzrasta wśród badaczy zainteresowanie barokową prozą kaznodziejską<sup>5</sup>. Dlatego nie wydaje się konieczne przekonywanie o słuszności sformułowanego przez Mirosława Korolkę postulatów odrzucenia apriorycznych, przez co krzywdzących, sądów i podjęcia próby wyjaśnienia motywów stosowania kontrowersyjnych zabiegów retorycznych<sup>6</sup>.

Wątpliwości natomiast może wzbudzać wybór jako przedmiotu rozważań utworu autora nienależącego do – by posłużyć się określeniem księdza Józefa Pelczara – „celniejszych kaznodziejów”<sup>7</sup>. Kazaniu krakowskiego kanonika od pokuty Sylwestra Rodkiewicza *Columba gemens et dolens...* warto poświęcić uwagę chociażby z tego powodu, iż wyraźnie są w nim widoczne charakterystyczne cechy gatunku. Zdaje się to znamienne właśnie

<sup>3</sup> A. Żeglicki, *Adagia ex celeberrimis scriptoribus tam latinis quam polonicis*, Warszawa 1751, s. 110. Podobne uwagi krytyczne pojawiały się w literaturze polskiej już na początku XVII wieku (zob. W. Pawlak, *Koncepty kaznodziejskie w oczach krytyków*, [w:] *Koncept w kulturze staropolskiej*, red. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, s. 266–270).

<sup>4</sup> Zob. np. J.S. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, Kraków 1896, s. 186–192.

<sup>5</sup> Stan badań nad staropolską prozą kaznodziejską przedstawiła Anna Nowicka-Struska. Zob. A. Nowicka-Struska, *Ex fumo in lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008, s. 5–8.

<sup>6</sup> M. Korolko, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań*, [w:] *Proza polska w kręgu inspiracji religijnych*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Warszawa 1993, s. 69.

<sup>7</sup> Twórczości Sylwestra Rodkiewicza nie uwzględniano zazwyczaj w opracowaniach monograficznych prozy kaznodziejskiej zarówno dziewiętnastowiecznych, jak i współczesnych. Ksiądz Józef Pelczar w *Zarysie dziejów kaznodziejstwa w Polsce* ograniczył się do wymienienia Rodkiewicza pośród kaznodziejów tworzących pod koniec XVII wieku i wyliczenia tytułów kazań jego autorstwa (zob. J.S. Pelczar, *op. cit.*, s. 231–232). Najwięcej uwagi utworom Rodkiewicza poświęcił autor monografii dziejów krakowskich kanoników regularnych od pokuty (zob. A. Bruzdziński, *Kanonicy regularni od pokuty na ziemiach polskich*, Kraków 2003, s. 201–203).

dla dzieł drugorzędnych, w których elementy typowe – powstałe w wyniku naśladowania (*imitatio*) wzoru – przeważają nad elementami będącymi wytworem swobodnej wyobraźni autora (określanej jako *ingenium*)<sup>8</sup>.

## I „Żywe słowo” a druk

### *Kazanie jako spektakl*

Sylwester Rodkiewicz w 1688 roku podał do druku kazanie *Columba gemens et dolens...*, które wcześniej – co zaznaczono na stronie tytułowej – wygłosił w kościele Świętego Marka w Krakowie. Informacje dotyczące okoliczności wystąpienia można odnaleźć również w początkowej części tekstu:

Pokazała się prędko, *Columba cito volans*, kiedy uroczystość Nawiedzenia Panny Przenaświętszej Kościoł Święty nabożnie obchodzić począł. Pokazała się *Columba renata*, kiedy dzień Narodzenia Panny Przenaświętszej w Kościele Bożym został dorocznie uroczysty. Pokazała się *Columba coronata* [...] Zawitałaś dzisiaj [...] do Rzymu polskiego – Krakowa, do ubogiego kościoła naszego Marka ewangelisty z mieczem w serce twoje utkwionym, [...] usławszy sobie miłe z kwiecica wonnego gniazdeczko w pośrodku róż Giedrojciovych, [...] przy cudownej tutejszej passyjej sama boleści pacjentka, przy ukrzyżowanym Chrystusie sama krzyżem boleści zapieczętowane i mieczem przebite mająca serce. *Stabat iuxta crucem mater Iesu* [...] w uściech kazania mego stoisz mi ranionym sercem twoim<sup>9</sup>.

Autotematyczny komentarz, któremu nadano formę rozwinięcia konceptu opartego na metaforze, jest istotną częścią wstępu określanego w retorykach mianem nadzwyczajnego (*exordium ex abrupto*). Wśród wydarzeń ukazanych jako towarzyszące pojawieniu się Maryi pod postacią gołębicy

<sup>8</sup> Wypada zastrzec, iż na kształt prozy kaznodziejskiej – co zauważył Janusz A. Drob – w większym stopniu niż indywidualność twórcza wpływało czerpanie przez kaznodziejów ze wspólnego zespołu tekstów i formułowanie wypowiedzi zgodnie z zasadami retoryki (zob. J.A. Drob, *Trzy zegary: obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998, s. 37). Tak więc przewaga tego, co wspólne, nad tym, co indywidualne, charakterystyczna dla kazań w ogóle, w drugorzędnych utworach kaznodziejskich jest jeszcze większa.

<sup>9</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 3–4.

Rodkiewicz wymienił przemówienie, które (właśnie) wygłaszał w krakowskim kościele. Kaznodzieja, uwydatniając w ten sposób czy wręcz wyolbrzymiając wyjątkowość chwili, dążył do pozyskania życzliwości audytoryum (*captatio benevolentiae*). W tym celu też podkreślił ważność miejsca, obdarzając Kraków mianem polskiego Rzymu.

Przedstawienie czynności wygłaszania za pomocą metafory zjawienia się przedmiotu wypowiedzi („zawitałaś dzisiaj”) świadczy o przypisywaniu kazaniu widowiskowego charakteru. Na spektakularność wystąpienia kaznodziei wpływały dwa czynniki: po pierwsze – pokrewieństwo łączące sztukę oratorską z aktorstwem<sup>10</sup>, po drugie – udratyzowanie wypowiedzi, a także formułowanie jej przy użyciu obrazowego języka<sup>11</sup>. Już we wstępie kaznodzieja zastosował zabiegi służące do wywołania u odbiorcy wrażenia, iż jest nie tyle czytelnikiem lub słuchaczem, ile świadkiem: wprowadzenie wyrazistych opisów odwołujących się do zmysłów („miłe z kwiecia wonnego gniazdeczko w pośrodku róż”) czy użycie czasu teraźniejszego („stoisz”).

Rodkiewicz wielokrotnie powtarza, że głosi kazanie w kościele, w którym znajduje się otaczany czcią krucyfik. W przytoczonym wyżej fragmencie wspomnienie o rzeźbie przedstawiającej cierpiącego na krzyżu Chrystusa umożliwiło płynne przejście do tematu kazania – *compassionis Mariae*. Odniesienie do wizerunku pełni funkcję przesłanki w argumentacji, wchodząc w skład konstrukcji opartej na anaforze i paronomazji („przy cudownej tutejszej passyjej sama boleści pacjentka, przy ukrzyżowanym Chrystusie sama krzyżem boleści”)<sup>12</sup>. Za jej pomocą kaznodzieja przeprowadził paralelę pomiędzy Męką Jezusa a cierpieniem Maryi. Wydaje się

<sup>10</sup> Na element parateatralności w wystąpieniach krasomówczych zwracał uwagę znawca twórczości Piotra Skargi: „Ponadto kunszt oratorski, podobnie jak kunszt aktorski, opiera się w jakimś stopniu na grze dramatycznej, która powoduje, że krasomówstwo jest swoistym spektaklem” (M. Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 56).

<sup>11</sup> Drugi z wymienionych czynników, korzystając z klasyfikacji sposobów współlistnienia słowa i obrazu, wprowadzonej przez Hannę Dziechcińską, można określić jako stwarzanie „złudzenia naoczności” (zob. H. Dziechcińska, *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury*, [w:] *Słowo i obraz*, red. A. Morawińska, Warszawa 1982, s. 98).

<sup>12</sup> Nawiązanie do miejsca wygłaszania mowy mogło być również częścią konceptu rozwijanego później w całym utworze – czego przykładem jest *Piasek święty... abo kazanie o obrazie cudownym Panny Przenachwalebniejszej na miejscu Piaskiem nazwanym...* (Kraków 1656) autorstwa Szymona Wolsciusa.

prawdopodobne, że wypowiedzanym słowom towarzyszyło wskazywanie gestem na będący rekwizytem krucyfiks.

Autor monografii dziejów zakonu kanoników regularnych od pokuty dostrzegł zależność między miejscem wygłoszenia a „chrystologicznym wymiarem” kazania *Columba gemens et dolens...*<sup>13</sup>. Wypada zastrzec, iż zagadnienie współcierpienia Maryi wiąże się w sposób naturalny z wprowadzaniem wątków pasyjnych. Jednak obecność w kazaniu rozbudowanych opisów wydarzeń Męki mogła być dodatkowo spowodowana tym, iż Rodkiewicz korzystał z możliwości udowodnienia swoich słów przez odesłanie do wizerunku umieszczonego w ołtarzu.

Spektakularność wystąpienia potęgował jego parateatralny charakter przejawiający się w udratyzowaniu wypowiedzi. Wywołanie złudzenia sceniczności pozwalało kaznodziei na nawiązanie kontaktu ze słuchaczami. Sposób postrzegania Pasji i współcierpienia Maryi w dużej mierze kształtowały: ikonografia oraz – co w tym wypadku bardziej istotne – odgrywane corocznie misteria. W kazaniu Rodkiewicza można odnaleźć sformułowania będące bezpośrednimi odesłaniami do teatralnych wyobrażeń:

[...] owe oblubienice, na koronacją wesołe zaprosimy, stanęły na teatrum i żalósnej scenie. *Ecce homo!*

O boleści! o sceno! kogo ty nie poruszysz, kamień być musi nie człowiek<sup>14</sup>.

Przywołanie pojęć „sceny” czy „teatrum” służyło do wywołania wrażenia, iż to, o czym mowa, dzieje się „tu i teraz”<sup>15</sup>. Rodkiewicz, wprowadzając do wypowiedzi elementy widowiskowe, dążył do wpłynięcia na postawę odbiorcy. Nieprzypadkowo po unaoczniającym opisie następuje mocne podkreślenie, że cierpienia Chrystusa są spowodowane grzechami wiernych:

Zbawiciel twój nago, odarty z odzienia a bodaj nie twoimi rękami, na krzyżu sromotnie wisi i za to, coś ty zawinił, pokutuje<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> „Wygłoszone ono [kazanie – J.B.] zostało przed krzyżem w głównym ołtarzu w kościele św. Marka, dlatego ma wymiar chrystologiczny” (A. Bruzdziński, *Kanonicy regularni od pokuty na ziemiach polskich*, Kraków 2003, s. 201).

<sup>14</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 23.

<sup>15</sup> Teatralizacja wydarzeń Męki Chrystusa nie oznacza tu – co należy podkreślić – osłabienia ich związku z rzeczywistością.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 8.

Kaznodzieja, używając czasu teraźniejszego w opisach Męki czy współcierpienia, nie tylko nadawał sceniczny charakter ujęciom, ale również zwracał uwagę na ponadczasowość ofiary Chrystusa. Stosowanie zabiegów poruszających wyobraźnię wizualną było więc podporządkowane nadrzędnemu dydaktycznemu celowi kazania<sup>17</sup>.

Przywołanie powszechnych wyobrażeń spełniało także funkcję przesłanki w argumentacji:

Imagujcie sobie albo żywe męczenników Pańskich stawcie przed oczyma swemi obrazy, a obaczycie, jakie ich męki, jakie boleści! Ujrzycie tam, a ono świętych Pańskich rozgami, łańcuchami, sękami biją, krew się leje, skory nie zostaje, ciało od kości odpada, a jeszcze to mała boleść respektem boleści Przenajświętszej Panny<sup>18</sup>.

Rodkiewicz, ukazując tortury, którym poddawani byli święci, pośrednio dowodził wielkości cierpienia doświadczanego pod krzyżem przez Maryję. Perswazyjną moc wypowiedzi zwiększają zwroty sugerujące odbiór wzrokowy („obaczycie”, „ujrzycie”), a także wyrażona bezpośrednio zachęta do przypomnienia sobie scen męczeństwa<sup>19</sup>. Określenie „żywe obrazy” mogło odsyłać do znanych szerokiemu gronu odbiorców teatralnych opracowań opowieści hagiograficznych.

Warto dodać, iż o skuteczności obrazu jako środka oddziaływania byli przekonani nie tylko kaznodzieje i teoretycy wymowy, ale również autorzy dzieł ascetyczno-mistycznych. Benedyktynka Magdalena Mortęska w *Rozmyślaniach o Męce Pańskiej* za punkt wyjścia do rozważania wydarzeń Męki uznała przywoływanie wyobrażeń określone jako „wyrażenie”<sup>20</sup>. *Meditatio* miała prowadzić do następnych etapów zjednoczenia z cierpiącym: *imitatio* (naśladowania) i *compassio* (współcierpienia z nim)<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Na stosowanie przez siedemnastowiecznych kaznodziejów wypowiedzi „unaoczniającej” przede wszystkim jako środka perswazji zwracała uwagę Hanna Dziechcińska (zob. H. Dziechcińska, *op. cit.*, s. 100–102).

<sup>18</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 21.

<sup>19</sup> Już przedmiot wypowiedzi (cierpienie Chrystusa, Maryi czy świętych) był sam w sobie obrazowy i przez swoją drastyczność silnie oddziaływał na wyobraźnię słuchaczy.

<sup>20</sup> „[...] wyrażenie nie jest nic innego, jeno tak wyrażać w umyśle swoim tajemnicę jakobyś patrzyła na nią i działa się przed tobą, stawiając przed oczy miejsce, osoby i sprawy same” (cyt. za: H.D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII w.*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć, Lublin 1981, s. 75).

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*, s. 74–75.

Udramatyzowanie wypowiedzi kaznodziejskiej wynikało przede wszystkim z użycia form mowy właściwych utworom scenicznemu – monologu postaci, za którego retoryczny odpowiednik można uznać figurę *fictio personae*, oraz dialogu. Rozbudowana prozopopeja pojawia się dwukrotnie. W pierwszym paragrafie jako przypisane Ezechiaszowi rozmyślanie nad znikomością dóbr doczesnych<sup>22</sup>, po raz drugi w postaci przytoczenia lamentu stojącej pod krzyżem Maryi. Ponadto Rodkiewicz, wprowadzając egzempla, cytował wypowiedzi postaci w mowie niezależnej<sup>23</sup>. Jednak najbardziej interesującym zabiegiem służącym udramatyzowaniu kazania wydaje się wprowadzenie scen z podziałem na role<sup>24</sup>:

Coż na to dobrotliwy Jezu? Pytam go ja: Jezu! ach! toż cię boli? [...] Aż to cię nie boli, aż to nie dolega, o dobry Jezu? Odpowiada Jezu: „*Homo non dolet!* Człowiecze nic mię to nie boli! [...] Nic to. Ja ich kocham, od miłych to moich ponoszę, miłość we mnie przemaga boleści, nic mię to tedy nie boli”. Toć widzę, dobrotliwy Jezu, miłość twoja ku nam zatamowała bole<sup>25</sup>.

Kaznodzieja wcielał się zarówno w grzesznika – czyli każdego wiernego<sup>26</sup>, jak i w postać Chrystusa. Zmianę roli zapowiadano we wtrąceniach będących wstawkami narracyjnymi („pytam go”, „odpowiada”).

Występowanie w utworze fragmentów dialogowych po pierwsze ma związek z dążeniem kaznodziei do przekazywania treści umoralniających w sposób atrakcyjny dla odbiorców i, co za tym idzie, skuteczny, po drugie znajduje uzasadnienie w literackiej tradycji ujmowania tematu Pasji i współcierpienia.

<sup>22</sup> Chęć udramatyzowania kazania nie była – rzecz jasna – jedynym powodem zastosowania figury *fictio personae*. Przypisując wypowiedź Ezechiaszowi, kaznodzieja dodawał wagi umoralniającemu pouczeniu, dla którego okazją stało się przywołanie motywu pogardy dla świata przemijających wartości (*contemptus mundi*).

<sup>23</sup> „[...] temi go żegnała i cieszyła słowy: *Paete, non dolet!* Peto, nie boli! Jakoby rzecz chciała, mężu najmilszy! ta mię aczkolwiek żegna z tobą śmiertelna rana, jednak nic nie boli, lubo umieram [...]” (S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 71–72).

<sup>24</sup> Na stosowanie podobnych zabiegów w kaznodziejstwie pogrzebowym zwróciła uwagę badaczka kazań Andrzeja Kochanowskiego. Zob. A. Nowicka-Struska, *op. cit.*, s. 66–67.

<sup>25</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 73–74.

<sup>26</sup> O tym, iż kaznodzieja mówi w imieniu wszystkich wiernych, świadczy wskazanie na zbiorowość – „ku nam”.

„Boleści pilnie zebrane”. Kompozycja tekstu podanego do druku

Kazanie-mowa często ukazywało się w rozszerzonej postaci<sup>27</sup>. Czy podobnie było w wypadku utworu Rodkiewicza, a jeśli tak, to jak bardzo wersja znana z pierwodruku różni się od tekstu wygłoszonego w kościele Świętego Marka w Krakowie<sup>28</sup>?

Rodkiewicz, podając do druku kazanie *Columba gemens et dolens...*, nie tylko utrwał swoje przemówienie, ale również upamiętniał obchody święta<sup>29</sup>, które było ważne dla kanoników regularnych od pokuty otaczających szczególną czcią ukrzyżowanego Chrystusa i współcierpiącą z nim Maryję<sup>30</sup>. Ponadto publikacja wygłoszonego kazania, będącego świadectwem duszpasterskiej działalności zakonu, pozwalała na pozyskanie życzliwości dobrodziejów. Kaznodzieja skorzystał z tej okazji, poprzedzając tekst teologiczny listem dedykacyjnym adresowanym do Marianny Lanckorońskiej oraz panegiryczną historią rodów Lanckorońskich i Tarłów. Jednak Rodkiewicz podawany do druku utwór nie traktował wyłącznie jako zapisu przemówienia wygłoszonego z okazji święta, ale – może przede wszystkim – jako sumę rozważań poświęconych cierpieniom Matki Chrystusa. Świadczy o tym wypowiedź pochodząca z listu dedykacyjnego:

Naświetsza, bo z Boską wolą zjednoczona wola, lichą wolę moją do tego sporządziła, jakobym naświetsze jej boleści, pilnie zebrane [...] do druku podała.

<sup>27</sup> M. Korolko, *Między retoryką a teologią...*, s. 48.

<sup>28</sup> Przypuszczenie o rozszerzeniu tekstu kazania *Columba gemens et dolens...* wysunął Andrzej Bruździński: „w druku zostało ono powiększone lub też kilka kazań połączono w jedno” (zob. A. Bruździński, *op. cit.*, s. 201).

<sup>29</sup> Wągę wydarzenia podnosiło to, iż kanonicy regularni otrzymali od Stolicy Apostolskiej nadanie odpustu zupełnego na święto nieuwzględnione w kalendarzu liturgicznym Kościoła Powszechnego. Informację o tej nadzwyczajnej okoliczności można odnaleźć na stronie tytułowej („przy publikowanych na święto Siedmi Boleści Przenaświętszej Panny do cudownego krucyfiksa na to nadanych od świętej Stolicy Apostolskiej zupełnego odpustu indulgencjach”) oraz w samym kazaniu: „bo tu, kto się dziś nabożnie spowiada, komunikuje, modli się za podwyższenie Kościoła Świętego, za poniżenie heretyków, za zgodę panów chrześcijańskich zupełnego dostępuje odpustu” (S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 81).

<sup>30</sup> Kult Matki Bożej Bolesnej był istotnym elementem pobożności pasyjnej właściwej kanonikom regularnym od pokuty. Krakowscy markowie – czego potwierdzeniem są wewnętrzne przepisy – codziennie odmawiali nie tylko brewiarz, ale również *Małe oficjum o Marce Bożej* (zob. A. Bruździński, *op. cit.*, s. 100). O tej lub podobnej praktyce wspomina w kazaniu Sylwester Rodkiewicz: „kiedy w roku 1681 pacierze kapłańskie o Siedmi Boleściach Przenaświętszej Panny płci obojej duchowieństwo żarliwie odprawować poczęło” (S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 3).



Była w tym wielka część woli mojej, żebym tę pełną naświetszych boleści Iliadę ku wielu duchownej pocieszę [...] Paniej konsekrował [...]»<sup>31</sup>.

Sformułowanie „pilnie zebrane” potwierdza przypuszczenie o podaniu do druku rozszerzonego tekstu kazania-mowy. Na kompilacyjny charakter utworu *Columba gemens et dolens...* wskazuje również występowanie cytatów będących tworzywem inwencyjnym innego tematycznego kazania Rodkiewicza – *Dzień skarbu i serca Boskiego...*<sup>32</sup>. Przejęte stamtąd<sup>33</sup> fragmenty posłużyły do amplifikacji argumentów.

Rozszerzenie tekstu miało – jak można się domyślać – związek z przekonaniem kaznodziewy o odmienności funkcji spełnianej przez kazanie-mowę i kazanie w formie książki<sup>34</sup>. Potencjalnymi odbiorcami dzieła byli przede wszystkim duchowni<sup>35</sup> wzorujący się na utworach drukowanych<sup>36</sup>. Najprawdopodobniej z myślą o nich Rodkiewicz powiększył pierwotny tekst i wprowadził podział na trzy części<sup>37</sup>. Jednocześnie kaznodziewy zależało, aby druk zachował okolicznościowy charakter; wskazuje na to występo-

<sup>31</sup> Idem, *Columba...*, s. nlb., k. A<sup>2</sup>v.

<sup>32</sup> W obu kazaniach Rodkiewicz cytował fragment zaczerpnięty z dzieła św. Anzelma (idem, *Dzień skarbu i serca Boskiego, dzień Koronacji Naświetszej Panny Maryjej, Matki Boskiej...*, Kraków 1688, s. 29; por. idem, *Columba...*, s. 21) i parafrazował słowa św. Ambrożego: „*Dormiebat corpus, vigilabat animus*” (idem, *Dzień skarbu...*, s. 30; por. idem, *Columba...*, s. 36). Powtórzono zostało stwierdzenie, iż „cięższa to rodzicom patrzeć na utrapienie i męki dziatek swoich, niżeli gdyby je ponosili sami” (idem, *Dzień skarbu...*, s. 30; por. idem, *Columba...*, s. 66), a także teza o tożsamości boleści odczuwanych przez Maryję z cierpieniem Chrystusa (idem, *Dzień skarbu...*, s. 29–30; por. idem, *Columba...*, s. 27, s. 47–48).

<sup>33</sup> Oba utwory ukazały się w 1688 roku. W nocie marginesowej pierwodruku *Dnia skarbu...* zamieszczono informację o wygłoszeniu kazania w Pilicy 15 sierpnia 1687 roku. Rodkiewicz kazanie *Columba gemens et dolens...* wygłosił później. Wprawdzie ani na karcie tytułowej, ani w marginaliach nie podano daty rocznej (jedynie dzienną – 10 kwietnia), ale wskazuje na nią wzmianka: „przy publikowanych na święto Siedmi Boleści”. Kazanie wygłoszono więc w okolicach (ruchomego – przypadającego na piątek przed Niedzielą Palmową) święta Matki Bolesnej – które w 1688 roku obchodzono 9 kwietnia.

<sup>34</sup> Zob. J.A. Drob, *op. cit.*, s. 45.

<sup>35</sup> Kaznodziewy wśród odbiorców kazania widział także wiernych chcących poświęcić się pobożnej, medytacyjnej lekturze. Za modelową czytelniczkę można uznać adresatkę listu dedykacyjnego.

<sup>36</sup> Zob. M. Korolko, *Między retoryką a teologią...*, s. 53.

<sup>37</sup> W pierwodruku występuje podział na części: wstęp zakończony formułą „*Columba gemens et dolens*. W imię Pańskie” (s. 1–4), pierwszy paragraf (s. 4–18), drugi paragraf (s. 18–50), trzeci paragraf (s. 50–81).

wanie zarówno na jego początku, jak i na końcu fragmentów zawierających wzmianki o wygłaszaniu.

Trójdzielna budowa w kazaniach Szymona Starowolskiego wiązała się z występowaniem członów, z których każdy był odrębną konstrukcją i mógł zostać wykorzystany jako oddzielne przemówienie<sup>38</sup>. Także utwór *Columba gemens et dolens...* składa się z całości kompozycyjnych, nie są one jednak niezależne. W wypadku kazania Rodkiewicza można – jak się wydaje – mówić o tworzących je trzech wywodach (*narrationes*) i, co za tym idzie, trzech głównych twierdzeniach, które kaznodzieja starał się uzasadnić. W pierwszej części, nawiązując do myśli teologicznej świętej Brygidy<sup>39</sup>, Rodkiewicz dowodzi, iż Maryja cierpiała od chwili narodzenia Chrystusa z powodu przyszłej Męki Syna. Wypowiedzi nadano formę rozwinięcia konceptu opartego na metaforze Matki Boskiej-gołębiczy wdychającej (*Columba gemens*). Główne w części drugiej twierdzenie o współodczuwaniu przez Maryję cierpienie Syna kaznodzieja poparł licznymi odwołaniami do autorytetu Ojców Kościoła. Niektóre z przytoczonych argumentów mają kształt rozwinięcia konceptu zapowiedzianego w drugim członie tytułu – *Columba dolens*. Części pierwszą i drugą łączy również umieszczona pomiędzy nimi formuła przejścia (*transitus*): „Byłaś dotąd *Columba gemens*, odtąd już masz być *Columba dolens*”<sup>40</sup>. Zdanie to spełnia dwie funkcje: zakończenia (*finis*) poprzedniej części i przedłożenia tematu (*propositio*) następnej.

Podstawą do rozważań zawartych w ostatnim paragrafie stało się spostrzeżenie świętego Tomasza z Akwinu: „miłość jest pierwszym początkiem boleści”, odniesione do osoby Matki Chrystusa. Kaznodzieja kontynuował więc temat podjęty w części drugiej, jednak niemalże zaprzestał rozwijania

<sup>38</sup> Zob. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. II, cz. I, Lublin 1975, s. 423. Przyczynę rozczłonkowania kazania Starowolski wyjaśnił w przedmowie do zbioru kazań *Arka Testamentu*: „Na dwie albo trzy części jest rozdzielone, żeby to kapłan jedną cząstkę przeczytawszy i dobrze ją rozumiawszy onę samą tego roku słuchaczom swoim powiedział, a drugą cząstkę drugiego roku, trzecią trzeciego z tymże jednym *exordium* zawsze, jeśli go przez się odmienić albo innego wymyślić nie potrafi” (S. Starowolski, *Do czytelnika łaskawego. Arka Testamentu*, Kraków 1648, nlb, cyt. za: M. Korolko, *Między retoryką a teologią...*, s. 52–53).

<sup>39</sup> Zob. św. Brygida, *Skarby niebieskich tajemnic, to jest Objawienia niebieskiego świętej Matki Brygitty*, Zamość 1698, s. 15.

<sup>40</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 18.

konceptu<sup>41</sup> opartego na tytułowej metaforze. Co ciekawe, w pojawiającej się jedynie dwukrotnie metaforycznej konstrukcji Maryję-gołębicę określono już nie jako „stęskającą i bolejącą”, ale jako „Gołębicę w miłości, Gołębicę w boleści” oraz „Gołębicę kochającą i bolejącą”. Zmiana ujęcia tematu współcierpienia spowodowała inne ukształtowanie obrazu.

Każdy z wydzielonych członów zakończono – zgodnie z zasadami komponowania przemówień formułowanymi przez teoretyków wymowy<sup>42</sup> – wypowiedzią o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Najkrótsze, bo ograniczone do cytowanej już tranzycji, jest zakończenie części pierwszej. Znacznie bardziej rozbudowana konstrukcja zamyka drugi paragraf:

Gołębico, i od tejże to ręki, od której Syn zabity kona, i ty w boleściach strapiiona, nie tylko stęskasz, ale i mdlejesz! [...] O trajedyjo od wieków niesłyszana, gdzie syn i matka wraz niemal polega! [...] O czasie okrutny, który tak srodze samę niewinność obwinięś! O boleści nieporównana [...] O utarczko bez przykładu straszna, gdzie śmierć i żywot na piersiach panięskich do śmierci certować nie przestali! Na naszych by piersiach tej okazyjej odprawić się przystało, azaliby tak prędzej dotknięte ocuciło się i porwało do kompassyjej Zbawicielowi swojemu serce<sup>43</sup>.

Zastosowanie apostrof wzmocnionych powtarzaniem wykrzyknieniem miało wzbudzić gwałtowne afekty (*violentes*), takie jak rozpacz czy oburzenie ogromem cierpienia, a następnie skłonić odbiorcę do podjęcia trudu współodczuwania z Chrystusem i jego Matką.

Warto również zauważyć, iż w ostatnich akapitach trzeciej części występują dwie rozbudowane wypowiedzi szczególnie mocno nacechowane emocjonalnie<sup>44</sup>. Pierwszą z nich jest anaforyczna konstrukcja złożona z modlitewnych zwrotów kierowanych do Matki Boskiej:

<sup>41</sup> Argumenty-koncepty zawarto jedynie w ostatnich akapitach trzeciego paragrafu. Przymuszalnie kaznodzieja przeniósł fragment będący pierwotnie zakończeniem kazania-mowy (o czym świadczą wzmianki dotyczące okoliczności wygłoszenia) na koniec nowego, rozbudowanego tekstu.

<sup>42</sup> I tak na przykład w retoryce Radaua można odnaleźć zalecenie, aby w zakończeniu „stosować gwałtowne figury, silne afekty i namiętności” (zob. E. Ulčina i t. in., *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984, s. 74).

<sup>43</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 50.

<sup>44</sup> Wspomniana tranzycja i występowanie w trzecim paragrafie dwu fragmentów o silnym zabarwieniu emocjonalnym są – jak się zdaje – śladami przeprowadzonej przez kaznodzieję redakcji. Jednak na ich podstawie nie można wyrokować o kształcie wygłoszonej mowy.

O Matko miłości! o Matko boleści! o czysta Gołębico kochająca i bolejąca! ktoż się już nie podpisze na boleści twoje, kto nie przyzna wielkości utrapienia twego? Tyś to albowiem ona opoka [...] Tyś to zelantka owa [...] Tyś to owa Matka strzałem naznaczona [...] Tyś to one na ostatek zwierciadło bez zmyy [...]<sup>45</sup>.

Po przytoczonym fragmencie następują argumenty rozwijające tytułową metaforę i zawierające wzmianki o okolicznościach wygłoszenia oraz właściwe zakończenie (*peroratio*), którego ostatnim elementem, zgodnie ze średniowiecznym zwyczajem<sup>46</sup>, jest modlitwa.

Paragrafy drugi i trzeci – o czym już wspomniano – można uznać za odmienne opracowania tego samego tematu – cierpienie doznawanych przez Maryję pod krzyżem. Zbieżne są nie tylko poruszane przez kaznodziej problemy teologiczne, ale także pojedyncze przedstawienia użyte jako argumenty uzasadniające tezę. I tak na przykład w obydwu znajdują się podobne opisy Męki:

#### Część II

[...] jak wielka i straszna męka jego u słupa kamiennego, cały pułk wojennych katów na jednego Jezusa sprowadzony. [...] gniewliwe osy wpijają się w niewinne Jezusa aż do kości ciało, biją, [...] leży rana na ranie, krew płynie strumieniem, ciało przenaświętsze w sztuki się pada aż do kości, aż do wnętrzości dojmują okrutne plagi, aż już pomordowali się kaci<sup>47</sup>.

[...] wstyd obnażony, [...] zabiega temu sama nielutościwa boleść, która wstydliwą białość krwawym powlokła rumieńcem, kiedy krew jego naświetsza z ran odnowionych ryczałtem na ziemię płynie<sup>48</sup>.

#### Część III

U słupa tam rozgami usieczono, że rana na ranie leżąc aż do wnętrzości naświetszych przechodziła. Cierniem kilka tysięcy ran w jednej głowie przenaświetszej zadano, [...] szaty do krwi przyschłe odzierając, znowu wszystkie rany odnowiono, nuż jak haniebnie publicznie zawstydzono [...], aż cię Matka twoja namilsza, zdjąwszy z głowy panieńskiej *velum* nie bez konfuzyjej swojej, zasłoniła<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>46</sup> Zob. M. Brzozowski, *op. cit.*, s. 422.

<sup>47</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 21–22.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 73.

Powtarzanie myśli jest nieodłącznym elementem retorycznego dyskursu<sup>50</sup>, służy zarówno objaśnieniom, jak i przekonaniu słuchaczy, a więc pełni funkcję dydaktyczną oraz perswazyjną. Stosując zabiegi amplifikacyjne, ten sam sens przekazywano w różny sposób<sup>51</sup>. W paralelnych fragmentach części drugiej i trzeciej kazania Rodkiewicza – odwrotnie: nieznacznie różniące się obrazy występują w odmiennym kontekście.

Mimo że różnice są niewielkie, warto zwrócić na nie uwagę. Kaznodzieja, przedstawiając dwukrotnie scenę obnażenia, zaznacza, że pohańbienie Chrystusa wywołało reakcję: boleści pokrywającej ciało rumieńcem – w pierwszym ujęciu, Matki zasłaniającej nagość Syna welonem – w drugim. Zastosowanie za każdym razem innego rozwiązania fabularnego można uznać za dowód cenionej wówczas sprawności określanej jako *ingenium*, przejawiającej się między innymi w tworzeniu konceptów.

Opisu cierpień Chrystusa użyto w części drugiej jako jednego z dowodów dla wspomnianej już tezy: „co Syna boli, to i onę [Matkę] dolega”. Przedstawieniu męczarni w ostatnim paragrafie towarzyszy natomiast inny komentarz: „Przyznaje się już Chrystus, że bolały barzo bolał przez wszytkę Mękę, [...] ale jaką boleścią? boleścią Matki swojej”. Podobne obrazy służą do uzasadnienia różnych tez. Paralelizm wynika, jak można przypuszczać, nie tyle z zastosowania amplifikacji, ile z połączenia dwóch osobnych utworów.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, które fragmenty drukowanego tekstu Rodkiewicz wykorzystał w swoim wystąpieniu. Tytuł, konceptystyczne<sup>52</sup> *exordium, peroratio*<sup>53</sup> i pierwszy paragraf skłaniają do postawienia hipotezy, jakoby zamysłem autora było skomponowanie kazania będącego rozwinięciem metafory Matki Boskiej Bolesnej – „Gołębicy stę-

<sup>50</sup> Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 96.

<sup>51</sup> Zob. J.A. Drob, *op. cit.*, s. 35: „Zaś najczęściej w kazaniach spotykamy jej [amplifikacji] rodzajem było nie tyle uwznioślenie (*sublimatio*), co rozszerzenie mowy (*dilatatio*), polegające na licznych powtórzeniach tego samego sensu za pomocą różnych obrazów, motywów, *exemplów* i pozostałych figur retorycznych”.

<sup>52</sup> Zgodnie z siedemnastowieczną teorią dowcipnego argumentu określenie konceptystyczny należałoby odnosić wyłącznie do utworów, których strukturę w całości podporządkowano konceptowi (zob. W. Pawlak, *Kazania maryjne Franciszka Rychłowskiego i problem tzw. kazań konceptystycznych*, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, red. M. Hanusiewicz, A. Karpiniński, J. Dąbkowska, Lublin 2002, s. 241.

<sup>53</sup> Zarówno we wstępie, jak i w zakończeniu można odnaleźć wzmianki o okolicznościach przemawiania.

kającej i bolejącej”<sup>54</sup>. Zgodnie z takim założeniem trzecia część utworu oraz obszerne fragmenty drugiej, w których kaznodzieja zaprzestał rozwijania konceptu i w sposób „tradycyjny” wykladał treści teologiczne niezwiązane z metaforycznym tematem<sup>55</sup>, byłyby interpolacjami. Należy jednak wziąć pod uwagę i tę możliwość, iż Rodkiewicz z rozmysłem podporządkował konceptowi nie całość, a jedynie fragmenty struktury argumentacyjnej.

## II *Columba gemens et dolens...* jako kazanie konceptystyczne

### *Umysł i dusza. Retoryczne schematy dowodzenia i metafora*

W kazaniu Rodkiewicza można wskazać wiele argumentów retorycznych będących rozwinięciem zapowiedzianej w tytule metafory Matki Bożej Bolesnej – „Gołębicy stękającej i bolejącej”. Metaforyczny obraz wyprowadzono z motta składającego się z dwu fragmentów Pisma. Przytoczoną materię biblijną kaznodzieja przystosował do tematu kazania za pomocą retorycznych środków argumentacji (*topoi*). Zestawiając dwa „miejsca” biblijne, Rodkiewicz użył retorycznego toposu wynikającego z podobieństwa (*topos a simili*).

*Iuxta crucem Iesu mater eius* (J 19,25).

*Meditabor ut columba* (Iz, 38,14).

Obok tekstu w brzmieniu Wulgaty podał również parafrazę, w której złączył oba fragmenty, tym samym przypisując Maryi zdanie wypowiedziane w Księdze Izajasza przez Ezechiasza.

<sup>54</sup> Hipotetyczną mowę-koncept *Columba gemens et dolens...* można by porównać do maryjnych kazań innego krakowskiego kaznodziei Franciszka Rychłowskiego, polecanych jako wzór dla adeptów sztuki kaznodziejskiej (zob. K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1: *Od początków do czasów rozbiorów*, Kraków 1995, s. 221). Rodkiewicz znał jego utwory; cytaty zaczerpnięte z przemówienia wygłoszonego przez Rychłowskiego w czasie ceremonii pogrzebowej Mikołaja z Brzezia Lanckorońskiego *Lew ogniem palający, w osobie [...] Mikołaja z Brzezia Lanckorońskiego starosty nowomiejskiego...* można odnaleźć w panegiryku poprzedzającym kazanie *Columba gemens et dolens...*

<sup>55</sup> Należy zastrzec, iż nawet kazanie-koncept nie składa się tylko z metaforycznych konstrukcji, jednakże – jak zauważył Wiesław Pawlak – występujące w kazaniu konceptystycznym „fragmenty wypowiedzi utrzymane w konwencji «zwyczajnego» dyskursu teologicznego [...] pełnią funkcje służebne wobec metafory, są jednym z wielu argumentów uzasadniających jej użycie” (W. Pawlak, *Kazania maryjne Franciszka Rychłowskiego...*, s. 240).

Pod krzyżem Jezusowym matka jego,  
Będę smutna jako gołębicą.

Związek pomiędzy współcierpiącą z Chrystusem Matką a postacią śmiertelnie chorego proroka ustanowiono w celu uzasadnienia metafory Maryi-gołębiczy<sup>56</sup>.

Znaczną część wstępu kazania *Columba gemens et dolens...* zajmuje retoryczny argument, którego szkielet konstrukcyjny tworzy wyliczenie przymiotów Maryi poparte „dowodami” wywiedzionymi z Pisma oraz przytoczenie teologicznego świadectwa.

KONCEPT – ARGUMENT ZBUDOWANY NA METAFORZE (Maryi-gołębiczy)				
<b>LOCI TOPICI</b> (Topos z wyliczenia części)		Prawie <i>columba</i> , gołębicą, gołębicą okiem,	gołębicą sercem,	gołębicą krokiem <sup>57</sup> .
<b>LOCI THEOLOGICI</b>	<b>Pismo</b>	PnP 4,1: „czy twoje gołębie”.	PnP 4,11: Plastr miodu płynący wargi twoje”.	PnP 7,2: „Jakoż są piękne kroki twoje w trzewikach, córko książęcia!”.
	<b>Autorytet</b> (święty Ambroży <sup>58</sup> )	„Nie było w jej oczach nic ponurego,	w słowach nic zuchwałego, w postępowaniu nic nieskromnego [...] w mowie nic swawolnego; tak że sam wygląd ciała był obrazem jej ducha, figurą uczciwości	[...] w ruchach nic lekkomyślnego, w chodzie nic niedbałego [...]”.

Trójczłonowa konstrukcja z utworu Rodkiewicza wydaje się bliska kaznodziejskiemu konceptowi określanemu przez siedemnastowiecznego teoretyka jako „dowcip, o którym z lekkością napomknął umysł Boży, objaś-

<sup>56</sup> Na stosowanie przez barokowych kaznodziejów-konceptystów metody porównania równoległych „miejsc” w celach argumentacyjnych zwrócił uwagę Wiesław Pawlak (zob. W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 159).

<sup>57</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 2.

<sup>58</sup> Zob. św. Ambroży, *Wybór pism*, przeł. J. Jundziłł [i in.], Warszawa 1986, s. 176.

niony powabnie przez umysł ludzki i potwierdzony autorytetem jakiegoś świętego autora”<sup>59</sup>.

Czy definicją „dowcipnego wyjaśniania słowa Bożego” sformułowaną przez Emanuela Tesaura można posługiwać się, analizując i interpretując utwór polskiego kaznodziei? Do udzielenia twierdzącej odpowiedzi na to pytanie skłania przede wszystkim dialektyczno-logiczny rodowód konceptów Rodkiewicza oraz budowanie ich – tak jak zalecał autor *Il canocchiale Aristotelico* – na przenośni<sup>60</sup>.

O tym, że krakowski kaznodzieja uważał koncept za konstrukcję opartą na logiczno-zdaniowych wzorach, wyraźnie świadczy wypowiedź pochodząca z panegiryku dołączonego do kazania:

Tak tedy z piosnek Salomonowych mam to, że puszcza jest wiek, z objawienia Jana świętego mam, że puszcza jest pobożność, świątobliwość, w tamtej puszczy mieszka Gołębica nasza [...] tam niby zatrzymana wiekować myśli. Taką ja puszcze widzę w tobie jednej [...]<sup>61</sup>.

Pojawiające się dwukrotnie sformułowanie „tak tedy z [...] mam to, że” oznacza czynność wyszukiwania przesłanek, które utworzą łańcuch sylogizmów (*sorites*). Metaforyczne wyobrażenie można nazwać „duszą” konceptu – pełni bowiem funkcję „terminu średniego”, a więc wpływa na kształt przesłanek<sup>62</sup>. Wypada jednak podkreślić, że „zespole niezdolności i zgodności” zachodzi nie tyle w metaforze, ile w utworzonej za jej pomocą strukturze argumentacyjnej – wypowiedzeniu „zdającym się z jednej strony nie należeć do rzeczy, z drugiej zaś całkowicie należeć”<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> E. Tesaur o, *Idea argutae et ingeniosae dictionis...*, Francofurti et Lipsiae 1698 (tłum. W. Pawlak), s. 64, cyt. za: W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 82.

<sup>60</sup> Ponadto Rodkiewicz, jako doktor filozofii Akademii Krakowskiej, był dobrze obznajomiony z teorią tworzenia konceptów zajmującą istotne miejsce w barokowej nauce o inwencji. Można przypuszczać, iż zetknął się również z poglądami autora *Lunety Arystotelesowskiej*. Na Tesaura powoływali się polscy teoretycy, przede wszystkim Jan Kwiatkiewicz w (z założenia konceptystycznej) retoryce *Phoenix Rhetorum*.

<sup>61</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. nlb., k. B<sup>2</sup>v.

<sup>62</sup> Według Doroty Gostyńskiej przenośnia odgrywała w koncepcie rolę „zasady tworzenia zdań będących przesłankami” (zob. D. Gostyńska, *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej*, Warszawa 1991, s. 113).

<sup>63</sup> M.K. Sarbiewski, *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*, przeł. i oprac. S. Skimina, Wrocław 1958, s. 7.



Obraz Maryi-gołębicy nie olśniewa niezwykłością, nawiązuje do powszechnego przekonania o tożsamości Maryi z Oblubienicą, bohaterką Pieśni nad Pieśniami, zapoczątkowanego przez alegoryczną interpretację świętego Ambrożego<sup>64</sup>, na którego autorytet nieprzypadkowo Rodkiewicz się powoływał.

Wzbudzić zdziwienie miało natomiast – jak się wydaje – rozumowanie, w toku którego początkowo niezwiązane elementy łączyły się w logiczną, a właściwie paralogiczną całość. Argumentację przedłużają (amplifikują) cytaty powtarzające myśl zawartą w głównych przesłankach. Stwierdzeniu, że Matka Boska jest „prawie gołębicą krokiem”, towarzyszy nie tylko przytoczenie odpowiednich „miejsz” z Biblii i teologii, ale także legenda o świętym Ambroży i fragment świeckiego utworu (*eruditio profanum*). Redundantność można wytłumaczyć tym, że w przypadku omawianego konceptu sam mechanizm dowodzenia jest ważniejszy od wniosku. Kaznodzieja nie dążył wcale do wykazania tożsamości Maryi z gołębicą. Podtrzymując ciągłość metafory, odsyłał do właściwego tematu<sup>65</sup> – wyrażonego w sposób dosłowny w propozycji kazania:

[...] boleść twoja pożądana, Goście, kiedy lud twój ukochany do kompaszyjej przywodzi, w uściech kazania mego stoisz mi ranionym sercem twoim<sup>66</sup>.

Oksymoroniczne sformułowanie „boleść twoja pożądana” wskazuje, iż nadrzędnym celem całej kaznodziejskiej wypowiedzi jest zachęcenie słuchaczy do wzorowanego na postawie Matki Boskiej współcierpienia z Ukrzyżowanym. W praktyce religijnej *compassio* przyjmowała formę prowadzącego do żalu za grzechy i chęci poprawy rozmyślenia o Męce. Do wzbudzenia u wiernych wymienionych afektów dążył również w swoim kazaniu Rodkiewicz. Wśród najskuteczniejszych metod oddziaływania na odbiorcę Nicolaus Caussin wymieniał: „żywe opisy rzeczy, które subtel-

<sup>64</sup> Por. *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 7: *Pieśni Izraela, Pieśń nad Pieśniami, Psalm, Lamentacje*, oprac. A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 162.

<sup>65</sup> Na odsyłanie do właściwego tematu wypowiedzi jako komunikacyjne uzasadnienie użycia metafory wskazuje Teresa Dobrzyńska. Zob. T. Dobrzyńska, *Poetyka: zarys encyklopedyczny*, t. 4: *Tropy*, z. 1: *Metafora*, Wrocław 1984, s. 213. Por. W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, s. 300–301.

<sup>66</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 4.

nie dotyczą intymnych uczuć; mowa miała być obrazowa<sup>67</sup>. Z chęcią do zawładnięcia wyobraźnią słuchaczy związane jest oparcie struktury wypowiedzi kaznodziejskiej na koncepcie.

### *Koncept rozkwitający*

Zmetaforyzowanemu tematowi podporządkowane są nie tylko pojedyncze argumenty, ale całe kazanie, czego przejawy można dostrzec zarówno w kompozycji, jak i na płaszczyznach inwencyjnej i elokucyjnej.

W kazaniu Rodkiewicza obok naturalnego podziału na wstęp (*exordium*), opowiadanie (*narratio*) i zakończenie (*peroratio*) występuje także wprowadzone za pomocą symboli paragrafu rozczłonkowanie (*divisio*) na trzy segmenty. Metafora zapowiedziana w tytule, odsyłająca, o czym już wspomniano, do tematu – współcierpienia Maryi – jest dwuczłonowa (*gemens et dolens*), co znajduje swoje odbicie w kompozycji. Posługując się kryterium treściowym, możemy wyróżnić części: pierwszą – poświęconą boleściom (tytułowemu „stękanii”) Maryi spowodowanym tym, iż „wiedziała, co jej syna czeka”, i drugą (obejmującą człony oznaczone jako drugi i trzeci<sup>68</sup>), w której kaznodzieja omawia współudział Matki w wydarzeniach Męki Chrystusa. Zagadnienia te są wyraźnie rozgraniczone:

Coż na to? Byłaś dotąd *Columba gemens*, odtąd już masz być *Columba dolens*. Po wzdychaniu boleść zostaje w ręście<sup>69</sup>.

Ważną rolę w konstrukcji konceptów odgrywają cytaty z dzieł Ojców Kościoła. Po pierwsze, i tak jest w omawianym utworze najczęściej, potwierdzają, a tym samym amplifikują „dowcipne” objaśnienia Pisma. Mogą być również wykorzystane jako główne tworzywo inwencyjne.

Przywołanie fragmentu *Sumy teologicznej* będącego wyliczeniem siedmiu cech, którymi odznacza się gołąbica, posłużyło Rodkiewiczowi do rozwinięcia konceptu. Warto zaznaczyć, że w dziele Tomasza z Akwinu gołąbica, podobnie jak w Ewangelii, symbolizuje Ducha Świętego. Krakow-

<sup>67</sup> Zob. E. Ulčínaitė, *op. cit.*, s. 140.

<sup>68</sup> Jak wspomniano wcześniej – w III paragrafie zawarto tekst będący nie tyle kontynuacją rozważań z paragrafu II, ile innym opracowaniem tematu współcierpienia. Argumenty-koncepty oparte na metaforze Maryi-gołąbicy występują znacznie rzadziej i w kształcie przystosowanym do nowego ujęcia.

<sup>69</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 18.

ski kaznodzieja wypowiedź zaczerpniętą z *Sumy teologicznej* dostosował do tematu kazania. Zabieg przeniesienia był uprawomocniony przekonaniem wywodzącym się z teorii egzegetycznej świętego Augustyna wyłożonej w *De doctrina Christiana*, iż ten sam przedmiot może w zależności od kontekstu oznaczać różne zjawiska<sup>70</sup>. Wymienienie przymiotów gołębiczy było dla Anielskiego Doktora podstawą wykładu na temat siedmiu darów Ducha Świętego. Autor kazania przejął fragmenty alegorycznej interpretacji, odnosząc je do osoby Matki Chrystusa:

Poza tym – gołębicę wije swe gniazda w skalnych rozpadlinach. Wiąże się to z darem męstwa, skłaniającego świętych do obierania siedziby w śmiertelnych ranach Chrystusa, który jest niewzruszoną opoką<sup>71</sup>.

Ty najgłębiej w kawernach opoki rozbitej, w ranach Jezusowych spoczywasz i rezydujesz, i nigdzie tobie miejsca nie widać, tylko w Bogu Zbawicielu twoim<sup>72</sup>.

Tę część wykładni z *Sumy teologicznej*, która była zbyt odległa od tematu, Rodkiewicz zastąpił własną:

A także gołębicę niczego dziobem nie szarpie. Ma to związek z darem pojętności, który sprawia, że święci dobrej nauki nie szarpiają na strzępy, i nie wykładają jej wzorem heretyków w sposób przewrotny<sup>73</sup>.

Ty *non laceras rostro*, bo i by największy grzesznik był, i by główny nieprzyjaciel twój przed majestatem Boskim stanął, na żadnego nigdy nie instygujesz, ale owszem, bronisz<sup>74</sup>.

Wielokrotne powtórzenie jednego spośród określeń charakteryzujących gołębicę (*fletum pro cantu habet* – „pieśń gołębiczy to wzdychanie”) pozwoliło na złączenie – również odległych znaczeniowo – fragmentów pierwszej części kazania. Najczęściej, bo aż siedmiokrotnie, sformułowanie „pieśń gołębiczy to wzdychanie” amplifikuje metaforyczne wyobrażenie Maryi oplakującej przyszłe cierpienia Syna.

<sup>70</sup> Zob. J. Sokolski, *Symbol*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze. Renesans. Barok*, red. T. Michałowska, Wrocław 2002, s. 921.

<sup>71</sup> św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga zbawienia* (3, qu. 38–59), przeł. S. Piotrowicz, Londyn 1968, s. 33.

<sup>72</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 9.

<sup>73</sup> św. Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, s. 33.

<sup>74</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 9–10.

Bardziej interesująca wydaje się rola, jaką odgrywa przekształcony i zaktualizowany cytat z dzieła świętego Tomasza z Akwinu w kaznodziej-skim upomnieniu:

Orle polski! i ty podobno dzisiaj zstałeś się *imbellis columba*. Polacy twoi nie or-  
lęta, ale gołębięta, *fletum pro cantu habent*; płaczą dosyć w domu od podatkow,  
eksakcyj, uciskow utrapieni, płaczą na Wołyniu i Podolu spustoszeni, płaczą *inter*  
*hostes* w Krymie, w Carogrodzie, w tarassach, na galerach; panie i damy polskie,  
panowie i słudzy w ciężką niewolą zabrani, a Bog wie poki tego u nas płaczu,  
czy nie *toto tempore vitae*, poki krolestwa stanie! [...] Ten ci by sposob na was,  
o polskie gołębie, przynamniej żebyście mieli cnoty gołębie, żebyście być mogli  
gołębie Jezusowe, za grzechy pokutować; onych grzechow, za ktore Bog krole-  
stwa karze, trony wywraca, korony z głowy na głowę przenosi, poprzestali [...] <sup>75</sup>.

Dzięki utrzymaniu ciągłości metafory pouczenie łączy się z tematem i nie narusza spójnej kompozycji wypowiedzi. Rodkiewicz, przeciwstawia-jąc „gołębią” słabość ówczesnego państwa jego dawnej sile, nadał wyobra-żeniu gołębiczy negatywne zabarwienie. Sprzeczność wynikająca z użycia tego samego obrazu jako nośnika przeciwstawnych znaczeń zostaje uchylona czy wręcz zniesiona przez podanie jej *quasi*-logicznego wyjaśnienia:

[...] z orłem idących gołębicach oprócz tego, że *fletum pro cantu habent*, w nie-  
szczęściu swoim płakać umieją, bo muszą, cnoty żadnej niemasz gołębiczej <sup>76</sup>.

Omawiana przestroga wykazuje pokrewieństwo ze stylizowanymi na prorocstwo pogrózkami znanymi z prozy kaznodziej-skiej końca XVI wieku. Co więcej, Rodkiewicz, formułując „wzywianie do pokuty”, posłużył się, podobnie jak Piotr Skarga w *Kazaniach sejmowych*, określonym przez Ko-rolkę mianem „antytezy czasowej” zestawieniem gloryfikowanej przeszło-ści z zanegowaną współczesnością. Warto podkreślić, że zmetaforyzowanie nie osłabia tu przekazu treści umoralniających <sup>77</sup>.

Aby utworzyć łańcuch złożony z konceptów, kaznodzieja wykorzysty-wał nie tylko proste powtórzenie cytatu w nowym kontekście, ale stosował

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Zarzut pobłażliwości wobec grzesznych wiernych kierował przeciwko barokowym kaznodziejom-konceptystom święty Józef Sebastian Pelczar: „pod osłoną dowcipu, satyry albo allegoryi podawali upomnienia i nagany, bo szlachta miała już wówczas świerzbące uszy i nie chciała słuchać nagiej prawdy” (zob. J.S. Pelczar, *op. cit.*, s. 186).

także bardziej skomplikowane zabiegi, czego przykładem może być użycie figury antymetaboli – będącej kunsztowną odmianą antytezy:

[...] gdzie się odezwała z pieśnią tam, jako gołębnica *fletum pro cantu habens*, stękać na serce i płakać poczęła<sup>78</sup>.

[...] że ludzie nie ludzie, ale kamienie bezserdeczne, ale zmije rodzą się gniewliwe, które i kochać nie mogą i boleć, a przeto, *pro fletu cantus*, miasto płaczu płąsy słyszeć na ziemi<sup>79</sup>.

Uwydatnianie przeciwieństw – uznawane za jedną z cech stylowych prozy barokowej – umożliwiała sugestywne oddziaływanie na odbiorcę. Podobną funkcję pełniły w wypowiedzi kaznodziejskiej koncepty oparte w tym wypadku na metaforze. Kaznodzieja, pozyskawszy uwagę słuchaczy „dowcipnością” argumentacji, mógł skuteczniej kształtować ich postawę, tym samym realizując główny dydaktyczny cel swojej wypowiedzi.

#### *Emblemat a koncept*

Autorzy barokowych podręczników retoryki, wliczając źródła konceptów (*fontes conceptuum*), zwracali uwagę, iż punktem wyjścia do utworzenia dowcipnego argumentu może stać się wyjaśnienie symbolu, hieroglifiku czy emblematu<sup>80</sup>. Z takiego sposobu kształtowania akuminu skorzystał Rodkiewicz, by „powabnie” dowieść, że miłość Maryi do Boga jest doskonała.

Kształtnie to adumbrował imprezista jeden, który odmalowawszy miłość, w rękę jej liczbę położył I z takową epigrafą: *unum novit* – zna jednego, a pod nogami niezliczone kazał malować liczby, takową dając inskrypcją: *cetera calcat* – po inszych depce<sup>81</sup>.

Kaznodzieja przejął ze zbioru *Amorum emblemata* Ottona Vaeniusa<sup>82</sup> dwie części kompozycji emblematycznej: obraz, którego podał bardzo do-

<sup>78</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 12.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>80</sup> Na wymienianie hieroglifiki, symboli herbów itp. wśród źródeł konceptów zarówno w retorykach drukowanych, jak i rękopiśmiennych zwraca uwagę Eugenija Ulčinaite. Zob. E. Ulčinaite, *op. cit.*, s. 63.

<sup>81</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 59.

<sup>82</sup> Zob. O. Vaenius, *Perfectus amor non est nisi ad unum* [embl. 2], [w:] *Amorum emblemata*, Antverpiae 1608. Podobne przedstawienie występuje również w kilku wydanych

kładny opis, oraz inskrypcję, natomiast wierszowaną subskrypcję zastąpił fragmentem *Wyznań* świętego Augustyna i zaczerpniętą z dzieła hagiograficznego wypowiedzią świętego Idziego. Objaśnienie sensu emblematu posłużyło w dalszej części wywodu do antytetycznego zestawienia niedoskonałego uczucia, którym darzą swoich synów ziemskie matki, z miłością Maryi do Chrystusa:

Przenaświętsza Panna samego tylko jednego Chrystusa kochała, inne zaś matki mają męża, dziątek wiele, siostry, krewnych *et cetera* i tak podzielony w nich afekt. Panna zaś Przenaświętsza jedynie tylko samego kochała Chrystusa [...] <sup>83</sup>.

Omawiany argument różni się od konceptów biblijnych po pierwsze „materia” będącą przedmiotem retorycznych przekształceń, po drugie obraniem za termin średni nie metafory – a emblematu. Natomiast do cech łączących obie odmiany należą retoryczno-dialektyczny sposób dowodzenia i *quasi*-logiczność wywodu.

Warto zauważyć, iż kaznodzieja nie wprowadzał rozgraniczenia pomiędzy emblematami złożonymi z trzech rozbudowanych członów (inskrpcji, obrazu i subskrypcji) a konstrukcjami słowno-obrazowymi o mniej skomplikowanej strukturze, opartymi na podobieństwie dwu rzeczy czy pojęcia i rzeczy. Określenia „hieroglifik” i „symbol” używane są w kazaniu wymiennie, natomiast nie pojawia się termin „emblemat”. Przejmując elementy kompozycji z dzieła *Amorum emblemata*, Rodkiewicz nazwał jej autora „impreszistą” <sup>84</sup>. Swobodne posługiwanie się terminami było związane po pierwsze z tym, iż ówczesnie również w rozważaniach teoretycznych często nie rozgraniczano pojęć, po drugie kaznodzieja nie był zobowiązany do zachowania terminologicznej ścisłości <sup>85</sup>.

Najczęściej Rodkiewicz używał emblematów czy hieroglifików do rozszerzenia (amplifikacji) istniejących już argumentów i zwiększenia zasięgu

---

później siedemnastowiecznych zbiorach (por. embl. 36, [w:] *Emblemata Amatoria*, Antverpiae 1690; D. de la Feuille, *Devises et emblemes*, London 1691, s. 9).

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>84</sup> Termin „impreszista” rozumiany w sposób ścisły odnosi się do twórców tzw. *imprese*, dwuczęściowych kompozycji złożonych z ryciny i krótkiej sentencji. Forma ma rodowód renesansowy, zwyczaj tworzenia kolekcji *imprese* zapoczątkował Paolo Giovio zbiorem *Dialogo dell'imprese militari et amorose*. Zob. J. Sokołowski, *op. cit.*, s. 920.

<sup>85</sup> W ten sam sposób terminami „impreszista”, „hieroglifik”, „symbol” posługiwał się inny barokowy kaznodzieja wykorzystujący w swoich kazaniach kompozycje emblematyczne i formy im pokrewne – Andrzej Kochanowski (zob. A. Nowicka-Struska, *op. cit.*, s. 150).

metafory. W ten sposób wykorzystano symboliczne obrazy, przeciwstawiając Maryi grzeszników:

Precz od oczu jego ślepookie sowy, których mieszkanie w ciemnościach; precz drapieżni jastrzębowie, których pastwisko krew i zguba drugich; precz ociążali sępowie, których jest rozkosz na ścierw i trupy padać; precz smrodliwi bociani, którzy węzłem i żmiją trąćcie, niewinnych Pan dobrotliwy potrzebuje gołębi. *Estote simplices sicut columbae*<sup>86</sup>.

Ryciny zawierające przedstawienia ptaków zbieżne z podanymi w przytoczonym fragmencie krótkimi charakterystykami można odnaleźć w zbiorach emblematycznych. Symboliczny obraz bociana walczącego ze żmijami napotkamy między innymi w kompendium Pieriusa Valerianusa<sup>87</sup>, a rycinę ukazującą sępy żywiące się padliną w dziele *Emblematum Christianorum centuria*<sup>88</sup>. Tym razem kaznodzieja nie ujawnił emblematycznego rodowodu przywołanych wyobrażeń.

Bardziej istotne niż samo przejmowanie przedstawień wydaje się to, że kaznodzieja, podobnie jak twórcy kompozycji emblematycznych, stosuje metodę obrazowego przekazywania umoralniających treści. Dążenie do pobudzenia wyobraźni słuchaczy wiązało się – o czym już wspomniano – również z podporządkowaniem wypowiedzi konceptu opartego na zapowiedzianej w tytule metaforze. Znaczące, iż kaznodzieja wykorzystywał do celów dydaktycznych zarówno koncept, jak i emblemat. Wydaje się, iż można mówić, parafrazując słowa Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, o „przyjacielskim związku” konceptu i emblematu. Zależność występująca pomiędzy nimi w kazaniu Rodkiewicza ma dwojaki charakter. Po pierwsze, emblematu używano jako punktu wyjścia do utworzenia tak zwanego wolnego konceptu albo – co zdarzało się częściej – posługiwano się nim, rozszerzając „dowcipne argumenty”. Po drugie, struktura utworu będącego rozwinięciem konceptu opartego na metaforze wykazuje pokrewieństwo z kompozycją emblematyczną, na co zwróciło uwagę wielu badaczy<sup>89</sup>. Co

<sup>86</sup> S. Rodkiewicz, *Columba...*, s. 7.

<sup>87</sup> Zob. P. Valerianus, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis*, Frankfurt am Main 1678, s. 208.

<sup>88</sup> Zob. G. de Montemay, *Emblematum Christianorum centuria*, Tiguri 1584, s. 44.

<sup>89</sup> Zagadnienie wykorzystywania emblematyki w kazaniach szczegółowo omówił Janusz Pelc (zob. J. Pelc, *Słowo i obraz*, Kraków 2002, s. 46, 77, 204–209). Por. W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, s. 307.

więcej, oddziaływanie na odbiorcę zarówno przez koncept, jak i emblemat opiera się na tym samym mechanizmie – ukazywaniu w toku wywodu łączności występującej pomiędzy elementami tworzącymi kompozycję: obrazem, inskrypcją i wierszowaną subskrypcją (w emblemacie) czy (w kazaniu) zapowiedzianą w tytule metaforą pełniącą funkcję obrazu, mottem i korpusem mowy. Na to podobieństwo zwrócono uwagę już w XVII wieku, o czym świadczy wypowiedź włoskiego teoretyka stwierdzającego, iż przyjemność, której dostarcza „dowcipny argument”, wynika z dostrzeżenia „złączenia słów świętego (autorytetu) z własną myślą (wyjaśnieniem kaznodziei), podobnego do występującego w emblematkach złączenia powiedzenia (inskrpcji) z ciałem (obrazem określanym jako *corpus*)”<sup>90</sup>. Opinia Tesaura wydaje się zbieżna z poglądem Sarbiewskiego, który zdolność do „przynoszenia umysłowi rozrywki i odprężenia” wiązał z następującym w koncepcie „zjednoczeniem różnaitości”<sup>91</sup>. Konstrukcją opartą na zgodności różnych, często pozornie sprzecznych elementów jest zarówno emblemat, jak i kazanie-koncept.

### Summary

Sylwester Rodkiewicz's *Columba gemens et dolens...* is the occasional sermon from the second half of the seventeenth century, preached on the day when the indulgence was applied, the celebration day of the Suffering Virgin Mary.

Due to the question if a printed text can be treated as a recorded form of the preaching appearance, in the article, the expected function of the printed work was defined as well as the composition of the piece was analysed. A part of the article was devoted to the description of rhetorical operations used by the preacher, the role of which was to lead to the main achievement – a persuasive aim (the encouragement to the passion piety, following the model of co-suffering Virgin Mary). These operations included the construction of vivid statements and the introduction of preachable conceits.

<sup>90</sup> E. Tesaurio, *Il Canocchiale Aristotelico*, Berlin 1968, s. 539, cyt. za: Z. Hanafi, *The Monster in the Machine*, London 2000, s. 208 (tłum. J.B.).

<sup>91</sup> „[...] w poincie byśmy znaleźli w niej przyjemność, musi tkwić jakieś znanie różnaitości, czyli w jedności lub w czymś jednym, o czym piszemy, wielość przynosząca umysłowi rozrywkę i odprężenie” (M.K. Sarbiewski, *O poincie i dowcipie*, [w:] idem, *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*, przeł. i oprac. S. Skimina, Wrocław 1958, s. 15–17).



The conceit based on a metaphor presented in the title, played also an important role as an element influencing the shape of extensive passages of the sermon. The analysis of the work confirms the thesis concerning the dependence between the sermon-conceit and the emblematic form. The audience is influenced both by the conceit and the emblem, which is based on the same mechanism – in the course of the disquisition, the presence of the connection between initially contradictory elements is shown.



DOROTA ROJSZCZAK-ROBIŃSKA (UAM, Poznań)

„O ŁOTRZE PRZEKŁĘTY, O ZDRAJCA NIEWIERNY,  
O WILKU CHWATAJĄCY” – ZWROTY DO POSTACI  
W *ROZMYŚLANIU PRZEMYSKIM* JAKO INNY OBSZAR  
TEKSTU

*Rozmyślanie przemyskie*<sup>1</sup> – traktat, apokryf, narracja biblijno-apokryficzna, *summa theologica*. Tekst-zbiór, tekst-niespodzianka, tekst będący swoistym *silva rerum*. Swoistym, bo chociaż zbierającym wiedzę, gromadzącym materiał, zróżnicowanym treściowo i stylistycznie, to jednak posiadającym fabułę, narrację i bohaterów. *Rozmyślanie przemyskie* jest opowieścią o życiu Jezusa i Maryi, zawierającą w sobie duże fragmenty Pisma Świętego, komentarzy Ojców Kościoła i innych tekstów średniowiecznych (jak *Historia scholastica* Piotra Comestora czy trzynastowieczny traktat *Vita rhythmica*).

Od lat zadawano sobie pytania, skąd autor RP czerpał wiedzę. Szukano źródeł łacińskich do tego ogromnego tekstu (nie sposób przecenić tu za-

---

<sup>1</sup> *Rozmyślanie przemyskie*. Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład (dalej: RP), wyd. F. Keller i W. Twardzik, t. 1, Weiher – Freiburg i. Br. 1998; t. 2, Freiburg i. Br. 2000; t. 3 (indeksy), Freiburg i. Br. 2004. Fragmenty z RP podaję w transkrypcji za wydaniem fryburskim, po skrócie RP podając numer karty rękopisu i wersów (np. RP 144/2–5). Tytuły lokalizuję w taki sam sposób jak tekst główny. Najczęściej pomijam zaznaczone przez wydawców kursywą poprawianie pomyłek literowych czy zmian w szyku wyrazów. Nie zaznaczam podziału na wersy. Najczęściej zachowuję znak <...> oznaczający lukę w tekście rękopisu, jak i uzupełnienia wydawców. Nawiasy prostokątne [...], oznaczające wyrazy zdaniem wydawców zbędne, zachowuję wraz z zawartością, chyba że dotyczą pojedynczych liter, wówczas je opuszczam wraz z zawartością.

sług Tadeusza Dobrzeńckiego)<sup>2</sup>. Od kilku lat jednak problem ten stawiany jest z innej perspektywy: co w tekście apokryfu jest autorskie, własne, co jest indywidualnym osiągnięciem pisarza RP, a co przejęte ze źródeł<sup>3</sup>. Dodatkowo wyniki badań, pokazujących jak autor RP (autor właśnie, nie kopista czy kompilator) traktuje łacińskie źródła<sup>4</sup>, pozwalają stwierdzić, że to, co przejęte, przejęte jest jednak świadomie, więc w pewnym sensie także autorskie, ale w inny sposób, celowo wykorzystane lub zacytowane (rzadko), a nie stworzone.

Do takich całkowicie autorskich, twórczych, pozbawionych źródeł łacińskich miejsc należą między innymi – co wykazały badania nad tym, jak powstawały staropolskie apokryfy – cały sposób nazywania Maryi i Jezusa, określanie i nazywanie Judasza, a także odkryte w tekście traktatu dwa kazania, które przypuszczalnie są autorstwa pisarza RP<sup>5</sup>. O jednym z nich Tomasz Mika pisze, że jest to jedno „z najpiękniejszych kazań, jakie przekazało nam polskie średniowiecze [...]. Kazanie to jest znakomicie opracowane kompozycyjnie [...]. Zastosował tu autor schemat kompozycyjny charakterystyczny dla homilii tzw. paryskich”<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Zob. T. Dobrzeńcki, *Łacińskie źródła „Rozmyślenia przemyskiego”*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 4, red. J. Lewański, Wrocław 1969, s. 196–521.

<sup>3</sup> Zob. T. Mika, *Maryja, Jezus, Bóg w „Rozmyśleniu przemyskim”. O nazywaniu osób*, Poznań 2002; D. Rojszczak, *Wokół Judasza i Pilata, czyli jak powstawały staropolskie apokryfy* (praca doktorska, Poznań 2008; w druku).

<sup>4</sup> *Ibidem*. Zob. także: T. Mika, *Stylistyczne ukształtowanie składni imiennej w „Rozmyśleniu przemyskim”. Rekonesans badawczy*, [w:] *Studia historycznojęzykowe III*, red. K. Rymut, W.R. Rzepka, Kraków 2000, s. 229–240; T. Mika, *Tytuły w „Rozmyśleniu przemyskim”. Część I – struktura*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji. Gniezno 15–17 kwietnia 2002*, red. S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski, Poznań 2004, s. 309–317; D. Rojszczak, *Do spisu źródeł „Rozmyślenia przemyskiego”*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 276–284; D. Rojszczak, *Kontekst patrystyczny „Rozmyślenia przemyskiego”. Wokół Judasza*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, t. 18, s. 261–278; eadem, *Święty Augustyn w „Rozmyśleniu przemyskim”*, „Podteksty” 2007, nr 3 (www.podteksty.pl); eadem, *Pilat w „Rozmyśleniu przemyskim”. Przygotowanie do analizy stylistycznej tekstu*, [w:] *leksykalno-stylistyczne zjawiska w polszczyźnie ogólnej*, red. E. Skorupska-Raczyńska, J. Rychter, Gorzów Wlkp. 2007, s. 75–84.

<sup>5</sup> Zob. T. Mika, *Maryja, Jezus, Bóg...*, s. 113–124, 201; D. Rojszczak-Robińska, *Spowiedź Judasza, czyli jeszcze jedno kazanie ukryte w tekście „Rozmyślenia przemyskiego”*, [w:] *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gniezno 2010, s. 529–545.

<sup>6</sup> T. Mika, *Maryja, Jezus, Bóg...*, s. 115–116.

Badania nad autorskimi miejscami RP prowadziły w dalszej perspektywie do pytań o to, czym jest i dla kogo było pisane *Rozmyślanie przemyskie*. Oto kilka myśli pojawiających się w najnowszych badaniach:

Tekst mógł, ale nie musiał, być przeznaczony do indywidualnej kontemplacji. Jest wielce prawdopodobne, że miał służyć także kaznodziejom przy redagowaniu kazań. Świadczą o tym świetnie ustrukturalizowane egzemplia, „gotowe do użycia” wyliczenia, odsyłacze i cytaty do pism Ojców Kościoła i do Biblii. Nade wszystko zaś – obecność całego kazania (zbudowanego według wzoru paryskiego). Im bliżej pasji, tym częściej autor RP ujawnia swoje kaznodziejские zacięcie<sup>7</sup>.

Widać w staropolskich apokryfach (głównie w RP) tendencję do gromadzenia materiału, który w całości lub tylko częściowo zostaje obrobiony [...] apokryfista (i znowu dotyczy to przede wszystkim autora RP) często wyjaśniał bardzo drobiazgowo, korzystając z wielu dodatkowych źródeł, a nierzadko przedstawiając po prostu wszelkie możliwe odczytania. W tym m.in. przejawia się wspomniana tendencja do gromadzenia materiału, z którego później można budować kazania, mowy, traktaty, wyjaśnienia czy harmonie<sup>8</sup>.

Czasem – głównie w RP – pojawiają się skierowane wprost do współczesnych tekstów wiernych nauki, dotyczące np. podziału grzechów na lekkie i ciężkie, grzechów przeciwko Duchowi Św. (stąd podkreślanie przy obu postaciach [tj. Judaszu i Piłacie – D.R.-R.] rozpachy jako podstawowej i ostatecznej przyczyny upadku) czy wreszcie pouczenia, jak i u kogo się spowiadać. [...] Autor RP pisał z jednej strony traktat, z drugiej specyficzną antologię dla kaznodziejów, wraz z pouczeniami i gotowymi fragmentami tekstów. Nie tylko zbierał materiał, ale i go kształtował<sup>9</sup>.

Zadanie, które obecnie stoi przed badaczami, to wyodrębnienie i zanalizowanie wszystkich warstw chronologicznych i stylistycznych *Rozmyślania przemyskiego* oraz ich wzajemnych relacji. Wiemy już, że tekst jest niejednorodny. Kopia zachowana do naszych czasów nie odpowie nam na pytanie, które części tekstu są tekstem pierwotnym, a które glosami. Wciąż jeszcze możemy tylko przypuszczać, które glosy są autorskie, a które to dzieła kopisty, czy i gdzie w tekście pierwotnym były tytuły czcień. Jeszcze większy problem stanowi zróżnicowanie stylistyczne tekstu. Poszczególne

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>8</sup> D. Rojszczak, *Wokół Judasza i Piłata...*, s. 263–264, 266.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 266.

warstwy stylistyczne możemy wyodrębnić na podstawie cech gatunkowych. Mika pisze wprost: „Rozpoznać można wewnątrz RP kilka zintegrowanych językowo, ale dających się wydzielić niewielkich tekstów”<sup>10</sup>.

Zenon Klemensiewicz wyróżnił dwie warstwy RP: swobodną opowieść i część uczonej, komentatorsko-refleksyjną<sup>11</sup>. Zdzisława Krążyńska wskazała na dalszy podział: warstwę uczonej, dydaktyczną i perswazyjną obok narracyjnej. W warstwie perswazyjnej zauważyła konstrukcje oceniające i apelująco-pouczone. Badaczka stwierdziła, że „apele i pouczenia bazują na wykrzykniku, wołaczku, trybie rozkazującym, 1. i 2. osobie czasownika i czasownikach modalnych”<sup>12</sup>. Podziału na warstwy dokonała ze względu na odmienną perspektywę nadawczo-odbiorczą każdej z nich. Apostrofy i wykrzyknienia są wyraźnym tego znakiem.

W *Rozmyśleniu przemyskim* spośród wszelkich apostrof zwracają uwagę zwłaszcza te fragmenty tekstu, które są zwrotami narratora do postaci, niewłożonymi w usta innego bohatera, czyli takie, które nie występują w dialogu, na poziomie fabuły, świata przedstawionego, lecz na poziomie narracji. Te obszerne zwroty narratora do postaci w całości nazywać będą apostrofami.

Gdy spojrzymy na to, w jakich miejscach *Rozmyślenia przemyskiego* pojawiają się te apostrofy, okaże się, że zupełnie brakuje ich w tak zwanych częściach pierwszej i drugiej, mimo iż wiele jest scen, w których mogłyby się pojawić, jak i postaci, do których mogłyby się odnosić – jak chociażby Herod. Pojawiają się tam jedynie obszerne zwroty do Boga Ojca, zawsze jednak wkładane w usta postaci i przejmowane za źródłem łacińskim. Pierwsze zwroty narratora do bohaterów pojawiają się dopiero w tak zwanej części trzeciej, co potwierdzałoby tezę o tym, że w tej partii tekstu bardziej widać wybory i styl autora.

W trzeciej części RP zwrotów narratora do bohaterów jest ponad trzydzieści. Bardzo wiele z nich dotyczy Judasza. Spośród pozostałych apostrof ilościowo zdecydowanie wyróżniają się zwroty do Jezusa i Boga Ojca (jest ich czternaście) oraz do Maryi – sześć zwrotów niewystępujących w dialogach, z czego pięć jest związanych z działaniami Judasza. Te zwroty do Ma-

<sup>10</sup> T. Mika, *Maryja, Jezus, Bóg...*, s. 201.

<sup>11</sup> Zob. Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, wyd. 7 uzup., Warszawa 1999, s. 154–155.

<sup>12</sup> Z. Krążyńska, *Warstwy stylistyczne „Rozmyślenia przemyskiego”*, [w:] *Język polski – historia i współczesność*, red. Z. Krążyńska, Z. Zagórski, Poznań 1995, s. 51.

ryi mówiące o tym, co by uczyniła, gdyby znała prawdę o Iskariocie<sup>13</sup>, są prawdopodobnie specyfiką polskiego tekstu. Nie znalazłam ich w żadnym łacińskim źródle<sup>14</sup>. Jedyne zwroty do umiłowanego ucznia także dotyczą Judasza i tego, że Jan, poznawszy o nim prawdę podczas ostatniej wieczerzy, nie powstrzymał go: „O Janie, z którą śmiałością śmiesz podnieść oczy twoje ku dziewicy błogosławionej, a tobie powiedzian ten zdrajca? Iż-ś tego nie powiedział naświętszej dziewicy!”<sup>15</sup>.

Wraz z pojawieniem się Judasza w części trzeciej RP zaczynają też występować zwroty do niego, które są zdecydowanie bardziej rozbudowane niż zwroty do innych postaci. Apostrofy te pozostają poza fabułą. Są rodzajem komentarza narratora do opisywanych sytuacji i działań bohatera. Z trzynastu takich apostrof osiem jest całkowicie niezależnych, dwie są przez autora przypisane autorytetom kościelnym, tylko jedna jest włożona w usta Matki, a dwie są wyjaśnieniem słów Jezusa, wprowadzonym przez *jakoby rzekł*. Apostrofy do Judasza pojawiają się bardzo często w tych czceniach, które opowiadają o tym, jak Jezus uczynił coś dobrego dla Iskarioty, by go powstrzymać od złego uczynku: przy wieczerzy w Wielką Środę, podczas której Judasz siedział między Jezusem a jego Matką, później przy umywaniu nóg, przy komunii, przy podaniu chleba i wskazaniu zdrajcy czy wreszcie przy wydaniu i pocałunku.

Zdaje się, że autor RP celowo umieszczał te apostrofy tuż po opisach sytuacji, w których Judasz zaznał jakiegoś dobra czy łaski ze strony Jezusa. Dwie kwestie są poruszane w zwrotach do Judasza najczęściej. To po pierwsze przyczyna zdrady, po drugie – niewdzięczność Iskarioty wobec tak licznych łask doznanych od Jezusa. W wypadku Judasza wyprzedzanie akcji, antycypowanie zdarzeń, nie tylko w zakresie dopowiadania do jego

<sup>13</sup> Np. „by już widziała syna twego klękając a umywając nogi jego, jen ji ma przedać i takież w ręce podać nieprzyjaciela jego, wim, iżby tve serce rozkociło sie wielką boleścią” (RP 537/24–538/5) czy „O matko Jesukrystowa, by ninie przy tem była a widziała ty znamiona miłości, jaż syn twój temu zradnemu Judaszowi ukazuje, podobno, iż z rychłości przyrodzonego miłosierdzia ku twemu synowi snadź by rada tego niewiernego zdrajcę zęby twemi targała!” (RP 554/7–15).

<sup>14</sup> Z jednym wyjątkiem: zwrot „Ale tobie <mówię>, matko miłościwa Jesukrystowa, <obeźry>, coś między tobą a między twem synem; baczy, iżec Judasz zdrajca, jen już przedał żywot dusze twej. By wiedziała, krolewno miłościwa, iżec zły pośrodek, jen odłącza i oddala od ciebie syna twego miłego, natychmiast <by> była wstała <i przycisła> k sobie syna swego miłego a nigdy jego Judaszowi nie dowierzała” (RP 518/12–20) jest bardzo mocno rozwiniętą i uzupełnioną parafrazą apostrofy pochodzącej z traktatu Jakuba z Vitry.

<sup>15</sup> RP 554/15–20.

imienia formuły *ktory go zdradził*, ale i opowiadania o tym, co się stanie, i czynienie mu wyrzutów z góry, jest częstą i chętnie stosowaną praktyką pisarza RP. Widać to także w zwrotach do Iskarioty, gdy na przykład wypomina się mu, że pozwolił sobie umywać stopy, podczas gdy na poziomie akcji jeszcze owo wydarzenie nie nastąpiło. Akcja opowieści dzieje się w czasie biblijnym, jednak komentarze narratorskie i cała warstwa traktatowa już w czasie popaschalnym, zatem autor/narrator nie ukrywa świadomości tego, co się wydarzy.

Ostatni ze zwrotów do Judasza pojawia się wraz z wydaniem Jezusa kapłanom, brak ich już w scenie zwrotu pieniędzy i śmierci Iskarioty. Moment wskazania Jezusa w Ogrodzie Oliwnym to ostatni kontakt ucznia z Mistrzem, ostatnia okazja, by zmienić postępowanie. Ale zdrada się dokonała, niczego już nie można cofnąć, choć Judasz potem żałuje. Pisarz RP doskonale kontroluje tę sferę – zwroty do Judasza (te, które nie są włożone w usta pozostałych bohaterów) pojawiają się tylko w kontekście zdrady i działań prowadzących do wydania, a nie innych, choćby nawet związanych z Judaszem – nie ma ich zatem na przykład przy opisie powołania apostołów, choć już wtedy przy imieniu Judasza dodaje się sformułowanie *ktory go zdradził*, brak takich apostrof także przy opisie śmierci niewiernego ucznia.

Pierwsza apostrofa występuje przy opisie narzekania na rozrzutność Marii Magdaleny, jako że wtedy po raz pierwszy pojawia się pomysł zdrady – „od tego dnia myślił jakoby ji za trzydzieści pieniędzy sprzedał”<sup>16</sup> – ostatnia po opisie pocałunku, gdy Jezus mówi: „Przyjacielu, na co si przyszedł”<sup>17</sup>. Wówczas następuje obszerny zwrot do zdrajcy, rozbity wtrąceniem, w którym pisarz RP po raz kolejny, i ostatni, stwierdził, że Jezus coś zrobił, by odwieść Judasza od jego uczynków: „W tem, iż niewierny Judasz nie dbał miłości bożej, uciążon jest grzech i męka jego. O słodkości ukazanego miłosierdzia, iż jemu rzekł: «Przyjacielu!», bo chciał ji jeszcze ode złego umysła odezwać!”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> RP 444/5–7.

<sup>17</sup> RP 617/21–22.

<sup>18</sup> RP 620/24–621/3. Dodatkowo można się zastanowić, czy potrzebna jest w tym miejscu interwencja wydawców, którzy uznali fragment za zniekształcony. Jeśli uwzględnimy to, że zwroty do Judasza występują w miejscach, w których Jezus coś dla zdrajcy uczynił, i że to jest ostatnie, sądzę, że usprawiedliwione jest odczytanie tego fragmentu jako podsumowania kwestii łask doznanych przez Judasza i konsekwencji ich odrzucenia. Wydawcy zdecydowali się na przesunięcie całej frazy *uciążon jest grzech i męka jego*. Być może jednak kopista przepisał tylko dodatkowo *o*, które na tej karcie RP pojawia się wielokrotnie, a w wygłosie

Dalej – co znaczące – narrator nie przypomina już Judaszowi doznanych łask ani nie mówi o tym, co Jezus dlań zrobił, lecz jedynie komentuje zachowanie zdrajcy. Później pojawia się jeszcze jeden zwrot do Iskarioty, włożony w usta Maryi, będący zatem częścią dialogu. To potwierdza powyższe stwierdzenie, że pisarz doskonale kontroluje tę sferę: gdy Judasz już dopełnił swego losu, czyli zdradził Jezusa i powiesił się, nie ma potrzeby zwracania się do niego, czyni to zatem jeden z bohaterów, a nie narrator („Ach niewierny Judaszu, czemuś nie sprzedał matki z synem, aby tych, których była nierozłączona miłość, by też była obu męka jedna?”<sup>19</sup>) i służy to raczej budowaniu postaci Maryi, a nie Judasza.

Powtórzmy: ramy czasowe pojawiania się zwrotów do zdrajcy są ściśle określone – od zamysłu zdrady do jej dokonania. Pora zapytać, jak się mają omawiane apostrofy do warstwy narracyjnej, co wnoszą do tekstu, jeśli chodzi o wiedzę czytelnika (słuchacza) o Judaszu.

Wskazmy zatem najpierw fakty, które pojawiają się w zwrotach do Judasza:

1. to Jezus uczynił Judasza apostołem i rządcą;
2. Judasz stał się zwolennikiem i towarzyszem diabła;
3. cena, za którą Judasz sprzedał Mistrza, była zbyt niska;
4. Judasz dał sobie umywać nogi jako drugi zaraz po świętym Piotrze;
5. Judasz przyjął komunię świętą;
6. cechami Judasza są łakomstwo, skąpstwo, brak litości, złodziejstwo, okrutność, niewierność;
7. Judasz jest przeklęty.

Trzeba się zatem zastanowić, czego o niewiernym uczniu nie dowiedzieliśmy się bez apostrof – w jaki sposób uzupełniają one obraz Judasza w RP?

Fakt powołania Iskarioty przez Jezusa do grona apostołów znamy ze sceny pojawiającej się u wszystkich synoptyków<sup>20</sup> i przejętej głównie za świętym Mateuszem przez pisarza RP. Powołanie to jest doskonale opisane

---

*bożej* ukrywa się spójnik *i*, wobec czego fragment ten powinien wyglądać tak: „W t e m, i że niewierny Judasz nie dbał miłości bożej <i> [o] słodkości ukazanego miłosierdzia i i że jemu rzekł «Przyjacielu!»; bo chciał j i jeszcze ode złego umysła odezwać, u c i ą ż o n j e s t g r e c h i m ą k a j e g o”. Na koniec zatem zebrano przewiny. To, że Judasz nie skorzystał z sygnałów, które miały go odwieść od zdrady, jest jego główną winą i przyczyną jego późniejszej ostatecznej męki. A także to, że nie zauważył i nie docenił miłosierdzia okazanego właśnie jemu. To podsumowanie zresztą rozbiło całą apostrofę, bo po nim pisarz kontynuuje wyrzuty.

<sup>19</sup> RP 738/18–22.

<sup>20</sup> Mt 10, 1–4; Mk 3, 13–19; Łk 6, 12–16.



na poziomie fabuły w czczeniach 159 i 214–215. Podobnie jest z komunią świętą – wprawdzie dla Ojców Kościoła fakt jej przyjęcia przez Judasza był dyskusyjny, jednak autor RP opisał to z dużym przekonaniem i bez wątpliwości w czczeniu 362: „o tem, jako święci apostołowie i Judasz przyjęli Boże ciało i krew miłego Jesukrysta”<sup>21</sup>. Z umywaniem nóg jest już nieco inaczej – wprawdzie tekst RP przedstawia to wydarzenie, ale najpierw fakt ten pojawia się w zwrocie do Judasza, a dopiero potem w fabule, czyli *de facto* dowiadujemy się o nim właśnie z apostrofy. To zlanie czasu charakterystyczne jest dla średniowiecza – w epice czas narracji zazwyczaj jest późniejszy od czasu fabuły, tu jednak narrator wie, że opowiada o historii dziejącej i powtarzającej się wciąż w układzie roku liturgicznego. Wie, co się zdarzy, i tej wiedzy nie ukrywa. Przedstawia ją w sposób charakterystyczny dla dzieł średniowiecznych (na przykład misterii), gdy relacja o jakimś wydarzeniu wyprzedza jego opis, jak w *Rozmyślaniach dominikańskich*, gdy posłaniec opowiada Matce o ostatniej wieczerzy, która jeszcze nie została opisana na poziomie fabuły<sup>22</sup>.

Nie pojawia się natomiast poza apostrofami informacja, że Judasz wybrał diabła, że jest przeklęty. Co więcej, w fabule pisarz RP raczej nie podkreślał związku działań Judasza z natchnieniami szatana. W ten sposób, uwypuklając jego własne decyzje, podkreślając to, co Judasz wiedział, jak planował, co postanowił i – wreszcie – co uczynił, autor obarczył go większą odpowiedzialnością za jego czyn i tym bardziej potępił. W fabule podkreśla wszelkie samodzielne działania Iskarioty, a w apostrofach dodatkowo zaznacza, że to Judasz wybrał diabła, a nie odwrotnie: „Wszakże tego nie nalazł w szkole twego mistrza, Pana naszego Jesukrysta, ale cię nauczył nowy dyjabeł, jegożes zwolenikiem i siebrem uczynił”<sup>23</sup>.

Natomiast nazwy cech Iskarioty niezmiernie rzadko pojawiają się poza apostrofami. Twórca RP wielokrotnie mówił, że Judasz zgrzeszył, i wymieniał jego winy – leksem *grzech* pojawia się wielokrotnie w trzech warstwach tekstu: w wypowiedziach postaci, w narracji i w apostrofach do zdrajcy. Jednak konkretne nazwy cech, przywar i określenia grzechów Judasza występują przede wszystkim, a większość wyłącznie, w apostrofach: *łakom-*

<sup>21</sup> RP 543/16–19.

<sup>22</sup> Zob. *Rozmyślania dominikańskie*, wyd. i oprac. K. Górski, W. Kuraszkiewicz, t. 1, Wrocław 1965, k. 38–40.

<sup>23</sup> RP 511/8–12.

*stwo*<sup>24</sup>, *niemilość*<sup>25</sup>, *niewierność*<sup>26</sup>, *okrutność*<sup>27</sup>, *skąpość*<sup>28</sup>, *twardość*<sup>29</sup>, *żarłocztwo*<sup>30</sup>. Przykładowo: *łakomstwo* występuje trzykrotnie w apostrofach<sup>31</sup>, raz w zwrocie do słuchaczy/czytelników („Wiaruj się, o wierna duszo, nie zażegaj się ogniem łakomstwa, bo koniecznie będziesz towarzyszem Judasza zdrajcy”<sup>32</sup>), w metaforze *powroz łakomstwa* i jeden raz jako dodatek, wtrącenie, wyjaśnienie, być może odautorskie, jako że duża część konstrukcji wprowadzanych przez *czusz*, mających taką formę jak glosy, zapewne nimi nie jest („Wtore, aby podobną męką za jego grzech, *czusz łakomstwa* albo kradziejstwa, pomsta nad nim była”<sup>33</sup>).

Zapytać jeszcze należy o nazywanie zdrajcy w apostrofach do Judasza, o to, jak język tych zwrotów ma się do języka apokryfu w pozostałych fragmentach mówiących o zdrajcy.

Narrator nazywa Judasza *apostolem*, *czeladnikiem*, *rządcą*, *strożem*, *kupcem*, *łotrem*, *zdrajcą*, *wilkiem*, *synem straconym*.

Określenia typu *czeladnik*, *apostoł* i *zdrajca* występują zarówno w narracji i dialogach, jak i w zwrotach narratora do postaci. Podobnie jak biblijne *syn stracenia*, włożone w usta Jezusa, powtórzone potem w apostrofie jako *syn stracony*. Należy zauważyć, że metaforyczne, ewangelijne wyrażenie *syn stracenia* (*filius perditionis*) w bezpośrednim zwrocie zostało wyostrzone i udosłownione – *syn stracony*.

Wyłącznie w apostrofach (i wyłącznie w RP) pojawiają się określenia: *rządca*<sup>34</sup> (na przykład „Bądźże, Judaszu, przeklęty ze wszemi rządcami i też zdrajcami panow swoich”<sup>35</sup>), *łotr* i *wilk*.

<sup>24</sup> RP 511/3; 515/16; 515/18; 761/16–17; 769/9–10.

<sup>25</sup> RP 511/4; 518/7.

<sup>26</sup> RP 511/7.

<sup>27</sup> RP 515/5; 518/7.

<sup>28</sup> RP 515/16.

<sup>29</sup> RP 544/5–6.

<sup>30</sup> RP 544/7.

<sup>31</sup> RP 511/3–4, 515/13–16, 515/17–20.

<sup>32</sup> RP 761/14–17.

<sup>33</sup> RP 769/8–11.

<sup>34</sup> RP 515/7–8; 515/12.

<sup>35</sup> RP 515/5–9.

Nazywanie Judasza *łotrem* czy *wilkiem* według Ewy Woźniak<sup>36</sup> i Doroty Kozaryn<sup>37</sup> jest nawiązaniem do obrazu wilka w antyku i wiekach średnich jako uosobienia zła. Wydaje się jednak, że zwłaszcza we fragmencie „O łotrze przekłety, o zdrajca niewierny, o wilku chwatający”<sup>38</sup> autor czerpie z Księgi Ezechiela: „Principes eius in medio illius quasi lupi rapientes praedam ad effendendum sanguinem et perdendas animas et avare secunda lucra”<sup>39</sup>. Określenie *łotr* w RP występuje wyłącznie w apostrofach i widać zróżnicowanie jego użycia:

„O ganiebny łotrze”<sup>40</sup>;  
 „O łotrze przekłety, o zdrajca niewierny”<sup>41</sup>;  
 „O Judaszu, łotrze i zdrajca przekłety”<sup>42</sup>.

Za pierwszym razem z przydawką w prepozycji, za drugim już z przydawką w postpozycji i w szeregu z drugim strukturalnie identycznym wyrażeniem (rzeczownik w wołaczu z przydawką w postpozycji), za trzecim w zleksykalizowanym później wyrażeniu *łotr i zdrajca* (w SCh leksem *łotr* występuje tylko w ten sposób, podobnie w *Historii o szczęściu a o swejwoli*).

Pojawiający się wyłącznie w apostrofach leksem *kupiec* związany jest z bardzo silnie podkreślanym w apostrofach aspektem finansowym zdrady. Leksem *rządca* występuje tylko w RP i pierwotnie nie ma negatywnych konotacji. Pojawiają się one dopiero w odniesieniu do postaci zdrajcy („Bądźże Judaszu przekłety ze wszemi rządzcami i też zdrajcami panow swoich”<sup>43</sup>). Także leksem *kupiec* zmienia zabarwienie przez to, że występuje wyłącznie w zwrotach do Judasza. Negatywne znaczenie rzeczowników wywodzących się ze sfery finansowej wiąże się ze średniowiecznym pojmowaniem handlu

<sup>36</sup> Zob. E. Woźniak, *Ofiary i krzywdziciele. Studium postaci w przedtrydenckim piśmiennictwie pasyjnym. Analiza językoznawcza*, Łódź 2007.

<sup>37</sup> Zob. D. Kozaryn, *Językowy obraz Judasza w staropolskich tekstach pasyjnych*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2000, t. VII (XXVII), s. 104–116.

<sup>38</sup> RP 535/1–3.

<sup>39</sup> Ez 22, 27 podają za: *Biblia łacińsko-polska czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu podług tekstu łacińskiego Wulgaty, i przekładu polskiego x. Jakóba Wujka T.J. z komentarzem Menochiusza przełożonym na język polski*, Komorów 1997.

<sup>40</sup> 511/1–2.

<sup>41</sup> 535/1–3.

<sup>42</sup> 619/23–24.

<sup>43</sup> RP 515/10–13.

jako zajęcia niegodnego. Wskazała na to – za Aronem Guriewiczem – Ewa Woźniak:

Trzeba wiedzieć, że w średniowieczu z zawodem kupca łączone były negatywne treści. Niski prestiż zajmujących się handlem utrwał swoim stanowiskiem Kościół. Teologowie często przypominali słowa: „Zawód kupca nie jest Bogu miły” i niemal bezwyjątkowo umieszczali handel na listach zajęć nieuczciwych<sup>44</sup>.

Przypomnijmy, że wśród cech i przywar Judasza znalazły się: *łakomstwo*, *skąpość* i *żarłocwo*. Te określenia także wskazują mocno na wątek finansowy. Trzeba jeszcze podkreślić także to, że podczas gdy w fabule podaje się po prostu kwotę trzydziestu srebrników, to w zwrotach do Judasza zaznacza się niestosowność tej kwoty: „kto cie takim kupcem uczynił”<sup>45</sup>; „za tako małe myto przedawawsz mistrza swego”<sup>46</sup>; „a za takie sprosne myto sprzedałeś i podał ji”<sup>47</sup>.

Nie ma w tekście *Rozmyślenia przemyskiego* takich określeń negatywnych Judasza, które występowałyby wyłącznie w narracji i dialogu, a nie pojawiały się także w apostrofach<sup>48</sup>. Duża zaś część określeń negatywnych Judasza występuje wyłącznie w apostrofach, do których *nota bene* w większości nie odnaleziono źródeł: *nędzny człowiecze*, *przegrzeszny człowiecze*, *o zła duszo przeklęta*.

Także epitety negatywne, występujące przy imieniu Judasza lub jego określeniach, często pojawiają się jedynie w apostrofach. Dotyczy to takich słów jak: *haniebny*<sup>49</sup>, *lichotny*<sup>50</sup>, *niedostojny*<sup>51</sup>, *oślepiiony*<sup>52</sup>, *przegrzeszyny*<sup>53</sup>, *straghy*<sup>54</sup>.

Pojawiający się też często imiesłów *przeklęty* potwierdza to przypuszczenie – z jednym wyjątkiem występuje wyłącznie w zwrotach do zdrajcy. Należy do najczęściej używanych określeń Iskarioty. Określa się nim także

<sup>44</sup> E. Woźniak, *op. cit.*, s. 167.

<sup>45</sup> RP 511/2.

<sup>46</sup> RP 515/5–7.

<sup>47</sup> RP 620/5–6.

<sup>48</sup> Z jednym wyjątkiem (przejęty za Ewangelią wg św. Jana leksem *złodziej*).

<sup>49</sup> RP 511/1–2.

<sup>50</sup> RP 530/12.

<sup>51</sup> RP 738/22–23.

<sup>52</sup> RP 535/11; 550/8–9.

<sup>53</sup> RP 550/4.

<sup>54</sup> RP 535/7.

części ciała Judasza (*przeklęte nogi*) i jego winy (*twe przeklęte złodziejstwo*). Wspomniany wyjątek to zdanie: „Mowi tu święty Jan Złotousty o tem przeklętym Judaszu”<sup>55</sup>. Wprowadza ono apostrofę do Judasza, którą autor przypisuje świętemu Janowi Chryzostomowi. I choć – wyjątkowo – apostrofa przypuszczalnie nie jest autorska, a parafrazuje Złotoustego, to wprowadzenie raczej pochodzi od pisarza RP. Większość bowiem zwrotów do Judasza inspirowana była tekstami patrystycznymi (najczęściej świętych Augustyna i Jana Chryzostoma), jednak rzadkością jest, żeby były to przejęcia dosłowne, cytatywne. Najczęściej były to ledwie pożyczki sensów. Wspomnieć też można, że imiesłów *przeklęty* pojawia się także w zwrotach do innych postaci (na przykład dwukrotnie *O przekłęci Żydowie*<sup>56</sup>).

Odnoszę wrażenie, że części „Judaszowe”, pochodzące z Ewangelii i ewentualnie rozwijające kwestie ewangeliczne, na przykład za Ojcami Kościoła, są w miarę neutralne, częściej opisujące niż oceniające, natomiast stają się bardzo emocjonalne, gdy pisarz RP pisze od siebie. Takimi częściami autorskimi byłyby zatem apostrofy, wtrącenia i wyjaśnienia wprowadzane na przykład przez *czusz* lub *to jest* czy kazanie o spowiedzi i skrusze w czczeniach 502–504<sup>57</sup>. Ocena pojawia się także w warstwie językowej, gdy określeń neutralnych Judasza (typu *apostoł* czy *uczeń*) używa się tak, by wartościować negatywnie i zaznaczać różnice w użyciu ich w odniesieniu do Judasza i pozostałych jedenastu. Jako że omawiałam już ten problem gdzie indziej<sup>58</sup>, tutaj tę kwestię jedynie zaznaczam.

Podsumowując tę część rozważań: apostrofy niewiele wnoszą do fabuły, a wiele do relacji tekst–czytelnik, pełniąc funkcję ekspresywną i impresywną zarazem. Dobitnie pokazują, co pisarz myśli o Judaszu, ale i skłaniają do wyciągania wniosków – czytelnik ma się uczyć między innymi przez potępienie określonych zachowań, dodajmy, częstych, takich jak: skąpstwo, chciwość, pazerność, zatwardziałość<sup>59</sup>. Autor RP podkreśla chciwość Judasza ze względów dydaktycznych.

<sup>55</sup> RP 512/7–9.

<sup>56</sup> RP 773/10; 791/14.

<sup>57</sup> Zob. przypis 5.

<sup>58</sup> D. Rojszczak, *Nazywanie i określanie Judasza...*

<sup>59</sup> Maria Adamczyk w artykule „Przeklęty jeszcze w matce...” *Jedna ze staropolskich wersji biografii Judasza* („Roczniki Humanistyczne” 1997, z. 1, s. 69–84) stwierdziła: „Rozliczne w staropolskich apokryfach oskarżycielskie apostrofy kierowane pod adresem zdrajcy ujawniają porażenie skandalem zła; także jakąś tajemniczą aurę spowijającą bohatera i dookreślającą jego niewątpliwą ułomność duchową” (s. 73). Badaczka wskazuje też na „zagadkowe sugestie potęgujące dojmujące przeczucie jakiejś «strasznej tajemnicy» bohatera”. I stwierdza

W omawianych zwrotach pisarz/narrator zachowuje się nieco jak widz średniowiecznego misterium, bierze udział w akcji (zdarzało się przecież, że misteryjnego Judasza linczowano).

Zapytajmy zatem, jakie może być źródło omawianych fragmentów tekstu, jaką wiedzę o anonimowym autorze RP dają nam owe apostrofy. Mika wyraźnie wskazywał na to, że pisarz RP miał zapędy kaznodziejskie:

*Rozmyślanie przemyskie* jest pełną refleksji teologicznej opowieścią apokryficzną zorientowaną dydaktycznie. Kaznodzieja (a był nim zapewne także autor RP) w jednym miejscu ma opis wydarzeń, głosy teologów, a czasem – konkretne rozwiązania kaznodziejskie, przeznaczone dla własnej i cudzej pracy z wiernymi (podkr. – D.R.-R.)<sup>60</sup>.

Jako „typowe ślady ręki kaznodziei” Mika wskazuje: „uporczywe powtarzanie (często kilkakrotnie) tych samych treści nieco tylko odmiennymi słowami”<sup>61</sup>. Badacz, gdy omawia odnalezione w RP kazanie, dodatkowo jeszcze wskazuje na ukształtowanie homiletyczne fragmentów RP: „pisarz w kilku miejscach daje próbki swoich kaznodziejskich umiejętności [...]. Widać to choćby w zakończeniu czcienia poprzedniego [...] w apostrofie do Jezusa: «O miły Jesukryste...»”<sup>62</sup>.

dalej: „Są one (te sugestie, napomknienia) jakby ukryte, co powoduje efekt ich «znikalności», «niedoczytywania»” (s. 74). W *Rozmyślaniu przemyskim* nie znajdziemy jednak śladów fantastycznej opowieści o Judaszu, zabójcy własnego ojca i mężu własnej matki, której odbicie Adamczyk odnalazła w *Sprawie chędogiej i Żywocie Pana Jezusa Krysta* Baltazara Opeca. Wielokrotnie jest mowa o tym, że Jezus odpuścił Judaszowi *wielki grzech* lub że na *takim wielkim grzechu* go przyłapał, lecz zwięść nas nie mogą sformułowania typu: „O przegrzeszny człowiecze Judaszu, dobrze bacz, iżże ty jeś w ciemności grzechow położon i iżże oblicza mistrza twego nie zoglądasz w takim grzesze ubaczony” (RP 550/4–8) czy „Groz mąk piekielnych się nie oboisz a poznany w grzesze sromać się nie chcesz” (RP 550/12–15). Podobnie jak stwierdzenie „Czemu ciężkości twego grzechu nie obaczysz, a skaranim polepszenia nie przyjmiesz” (RP 550/10–12). Fragmenty powyższe pochodzą ze sceny wskazania zdrajcy przy wieczerzy. Jezus podaje niewiernemu uczniowi kawałek chleba i tym samym objawia jego zamiary. To o ten grzech chodzi, najcięższy, największy – grzech wydania Syna Bożego. Podobnie jest przy spowiedzi „iżże to czynił nie prze miłość bożą, ale prze ciężkość grzechu” (RP 759/9–11). Wielekroć powtarzane wezwania o grzechu odnoszą się do innej sfery. Grzech ciężki, najcięższy w wypadku Judasza to zdrada, wydanie, którego bezpośrednią przyczyną w tekście RP była chciwość. Czytamy bowiem: „Bo jest grzech osobny, barzo niepodobny, któryż pochodzi z przeklętego przyrodzenia twej srady, to jest łakomstwo a skąpość” (RP 515).

<sup>60</sup> T. Mika, *Maryja, Jezus, Bóg...*, s. 120.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 116–117.

Czemu służyły zwroty do postaci, zwłaszcza Judasza, w tekście *Rozmyślenia przemyskiego*?

Znawca średniowiecznego kaznodziejstwa Krzysztof Bracha wyraźnie stwierdza, że „Tekst kazania zawierał przesłanie obciążone konwencją retoryczną, zbudowaną na stylistyce emotywniej, która była kluczem dotarcia do audytorium prezentującego kulturę pamięciową opartą na przekazie ustnym”<sup>63</sup>. O najbardziej nas interesującej narracji kaznodziejskiej pisze Bracha, że

realizowała się bardziej w przedstawianiu fabuł niż faktów lub stanowiła swoistą mieszankę faktów i wartości, idei, modeli, wzorców, ocen, wyobrażeń, fobii, sympatii i antypatii; innymi słowy, dotyczyła raczej rzeczywistości postulowanej niż fizycznej, faktów mentalnych niż rzeczywistych wydarzeń. Dyskurs kaznodziejski sprowadzał się do przekonywania do właściwych postaw wobec świata, do moralnego budowania a nie do udowadniania (podkr. – D.R.-R.)<sup>64</sup>.

Wszystkie te cechy najwyraźniej widać w obszernych apostrofach do postaci – w tym do Judasza. Antywzorzec jest bardzo wyraźny, mocno wartościowany. Do tego dochodzą antypatie, fobie. Antywzorzec, jakim jest postać zdrajcy, na poziomie fabuły najczęściej dopełniany jest przez wzorzec w postaci świętego Piotra („Bo tedy święty Piotr był w takiej rozpacz, iż by nie była modlitwa, którą zań uczynił miły Jesus w ogrodzie, także by się był obiesił, jako Judasz”<sup>65</sup>). Taką opozycję świętego Piotra i Judasza buduje pisarz na poziomie fabuły. W warstwie apostrof jednak odnosi się wrażenie, że autor sięgnął po wzorzec wyższy i przeciwstawia Judasza Jezusowi. Dzięki użyciu apostrof pisarz RP próbuje wywołać w słuchaczu z jednej strony wdzięczność wobec Jezusa, a z drugiej wskazuje jej brak u Judasza. Jest uwielbienie i potępienie, jest żal i współczucie wobec gnie-

<sup>63</sup> K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. „Sermones dominicales et festuales” z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Kielce 2007, s. 19.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> RP 699/24–700/3. W wypadku *Kazań gnieźnieńskich* tym wzorcem staje się Maria Magdalena: „A toć my mamy przykładem {święte} Maryje Magdolany uczynić, iżbychom się w naszych grzeszech ocucili, abychom teże w rozpacz nie wstąpili, jakoć jest był Judasz uczynił, iżec on rozpaczywszy w swem zbawieniu i jest się on był sam obiesił”. *Kazania gnieźnieńskie (Kazanie IV na dzień św. Marii Magdaleny)*, [w:] *Biblioteka zabytków polskiego piśmiennictwa średniowiecznego*, Kraków 2006 [płyta DVD].

wu i złości. I jest niezrozumienie: niezrozumienie wielkości Boga i niezrozumienie małości jego zdrajcy.

Reasumując, *Rozmyślanie przemyskie* często określano jako „zharmozowaną opowieść o żywotach bohaterów Ewangelii”<sup>66</sup> czy „opowieść o życiu Świętej Rodziny, a zwłaszcza o dzieciństwie i męce Chrystusa”<sup>67</sup>. Apostrofy do postaci to jednak zupełnie inny obszar tego tekstu, nie są częścią fabuły, wykraczają poza główny obszar tekstowy. Są jednak ważnym fragmentem tekstu *Rozmyślania przemyskiego*. To kolejne – obok wskazywanych przez Mikę egzemplów, wyciężeń i odsyłaczy oraz cytatów<sup>68</sup> – gotowe do wykorzystania w homilii fragmenty.

### Summary

This article treats about apostrophes in *Rozmyślanie przemyskie*. In the past few years in mediaeval studies began to appear the questions about what in this biggest old Polish Apocrypha is original, written by its author, and what is taken from the Latin sources. Also began to appear the questions about the role of this text (treaty, story, mediatation) and who was its author. It was pointed out, inter alia, that some parts of the text is finished part of the sermon.

The author took a different, than previously indicated, area of the text. She selected for analyses the apostrophes. She analyzed only those apostrophes, which are addressed directly to the characters by the narrator – the independent ones, and not those, which are inserted into the mouth of the other performing character. Due to lack of Latin sources, we can assume that they were written by the Polish author.

Out of the characters, to which the narrator speaks in these complex apostrophes, Judas is distinguished by the number of apostrophes and their content. Invocations to the traitor add not much to the plot, the reader of the apocrypha can learn few about the Judas from them. They rather build the reader's attitude to this villain, cause they are very emotional. In addition, they refer to these defects of Judas, which can also concerne people of all ages – especially avarice and greed. Their language and content suggest that are the next – next to two sermons – ready, prepared rhetorically, passages of the text that can serve the work of preaching.

<sup>66</sup> A. Dąbrówka, *Średniowiecze. Korzenie*, Warszawa 2005, s. 335.

<sup>67</sup> *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wybór i oprac. W. Wydra, W.R. Rzepka, Wrocław 1984, s. 125.

<sup>68</sup> Zob. T. Mika, *Maryja, Jezus, Bóg...*, s. 201.



WOJCIECH RYCZEK (UJ, Kraków)

### JUSTUSA LIPSJUSZA *EPISTOLA ERUDITA*

*Celso gaudere et bene rem gerere Albinovano  
Musa rogata refer, comiti scribaeque Neronis.*

Horatius, *Epistulae*, I, 8, 1–2

[...] *accipe quo semper finitur epistula verbo,  
(atque meis distent ut tua fata!) „vale”.*

Ovidius, *Tristia*, V, 13, 33–34

W 1602 roku ukazał się nakładem Oficyny Łazarzowej niewielki druk liczący osiem stron *in quarto*, którego pełny tytuł brzmiał: *Iusti Lipsii, viri doctissimi ad Andream Schoneum, in Academia Cracoviensi Theologum, Epistola erudita*<sup>1</sup>. W krótkim liście dedykacyjnym, pełniącym ważną rolę pre-facji dedykacyjnej, krakowski typograf tłumaczył przyszłemu czytelnikowi druku, a w szczególności studiującej młodzieży (*Studiosae Iuventuti*), do której zwracał się bezpośrednio, motywy swej decyzji wydawniczej w następujący sposób:

Ecce habes epistolam Iustii Lipsii, viri incomparabilis, quam his diebus ad Andream Schoneum, unum ex Academicis nostris, misit. Eam ego typis mandare volui, ut intelligas, quam praeclare de nostris hominibus vir doctissimus sentiat et ut tu maiori deinceps studio ad omne decus litterarum nitaris atque incumbas. Vale et Lipsii opinioni de te conceptae respondere, satage.

<sup>1</sup> Por. A. Borowski, *Iter Polono-Belgo-Ollandicum. Cultural and literary relationships between the Commonwealth of Poland and the Netherlands in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries*, Kraków 2007, s. 115–117.

[Oto masz list niezrównanego męża, Justusa Lipsjusza, który w tych dniach wysłał do Andrzeja Schoena, jednego z naszych Akademików. Postanowiłem go wydrukować, abyś dowiedziała się o tym, jak znakomitą opinię ma ten wielce uczony mąż o naszych ludziach i abyś następnie także Ty z większą pilnością podążała i skłaniała się ku wszelkiemu pięknu literatury. Żegnaj i staraj się uczynić zadość opinii Lipsjusza o sobie<sup>2</sup>.]

List Lipsjusza miał się stać w przekonaniu drukarza zachętą (*adhortatio*) skierowaną do studentów, aby ci z jeszcze większą energią i zapałem poświęcili się studiom. Wzór do naśladowania stanowił starszy od nich wychowanek krakowskiej Wszechnicy, Jan Tęczyński, który systematyczną pracą nad zgłębianiem sztuk wyzwolonych zyskał uznanie i pochwały samego Lipsjusza. Sąd wypowiedziany o jednym z uczniów Schoena przez profesora z odległego od Krakowa Lowanium staje się tym samym zbiorowym wezwaniem adresowanym do wszystkich, którzy przekraczają próg Akademii Krakowskiej. Jednostkowa pochwała staje się zobowiązaniem dla pozostałych członków wspólnoty akademickiej. Jeśli nie można przewyższyć sławy, jaka stała się udziałem Tęczyńskiego, to trzeba się przynajmniej starać, aby jak najowocniej spędzić czas przeznaczony na zdobywanie i pogłębianie wiedzy. U podstaw decyzji o wydaniu listu skierowanego do Schoena leży zatem troska pedagoga o wskazanie swoim uczniom właściwego przykładu przedstawiającego zalecany sposób postępowania, a także rozbudzenie w nich uczciwego współzawodnictwa (uniwersyteckiego agonu) w zdobywaniu mądrości. Krakowski drukarz programuje zatem określony tryb lektury listu, którego syntetyczny opis stanowi dobrze znany wers z poezji Horacego: „mutato nomine de te fabula narratur” („pod zmienionym nazwiskiem opowieść mówi o tobie”, *Sermones* I, 1, 69–70). Parafrazując powyższe stwierdzenie, możemy powiedzieć: słowa Lipsjusza wypowiedziane o uczniu Schoena dotyczą także ciebie, czytelniku, który być może przypadkiem sięgasz po list humanisty z Lowanium.

Aby przyrzeć się bliżej owemu listowi, proponuję wykorzystanie kategorii wypracowanych przez Lipsjusza w traktacie zatytułowanym *Epistolica institutio*<sup>3</sup>, będącym zarówno ogólnym wykładem renesansowej teorii

<sup>2</sup> Podstawę niniejszej edycji listu Lipsjusza stanowi wspomniane wydanie z 1602 roku (BJ, sygn. 16942 I). Składam serdeczne podziękowania Profesor Elwirze Buszewicz za pomoc w tłumaczeniu tekstu.

<sup>3</sup> Por. M. Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et „res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980, s. 152–159; M. Morford, *Life and Letters in*

epistolografii opracowanym na podstawie wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie w Lejdzie w 1587 roku<sup>4</sup>, jak i szczegółowym wskazaniem konkretnych rozwiązań formalnych, decydujących o swoistości listu jako odrębnego gatunku prozy retorycznej<sup>5</sup>. Na próżno będziemy poszukiwać jakichkolwiek uwag dotyczących tworzenia tego typu wypowiedzi w antycznych podręcznikach sztuki wymowy. Pojedyncze spostrzeżenia o charakterze metateoretycznym odnajdziemy raczej w listach Cyserona czy Seneki niż w poświęconych retoryce dialogach Cyserona i traktacie Kwintyliana. Osobne miejsce list zajmuje w rozprawie *De elocutione* Demetriusza z Faleronu (fragment dotyczący pisania listów został przedrukowany wraz z omawianym traktatem Lipsjusza), w której autor pokazuje jednocześnie całą trudność z tematyzacją zasad *ars epistolandi* z punktu widzenia retoryki. List bowiem ujmowany jako *quasi*-dialog sytuuje się na granicy między pismem a mową, między tym, co zapisane, a tym, co wypowiedziane. Ten rodzaj sytuacji komunikacyjnej zakłada w oczywisty sposób empiryczną nieobecność adresata. Kwestia ta przedstawia się odwrotnie w antycznej retoryce, która koncentrowała się wokół bezpośredniości swego oddziaływania na słuchacza<sup>6</sup>. Akt pronuncjacji decydował o skuteczności mówcy i stanowił dowód doskonałego opanowania przez niego reguł, które wyznaczała zarówno ogólna teoria sztuki (*ars*), jak i umiejętność ich praktycznego wykorzystania (*facultas*).

Zagadnienie obecności pojawia się w definicji listu, jaką formułuje Lipsjusz zaraz po wycieszeniu nazw, które były wykorzystywane w określaniu omawianego gatunku prozy (*epistula, littera, tabula, tabella, codicillus*):

---

Lipsius's Teaching, [w:] *Iustus Lipsius. Europae Lumen et Columen. Proceedings of the International Colloquium, Leuven 17–19 September 1997*, ed. G. Tournoy, J. de Landtsheer, J. Papy, Leuven 1999, s. 107–123.

<sup>4</sup> Zob. J.R. Henderson, *Humanist Letter Writing: Private Conversation or Public Forum?*, [w:] *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, ed. T. van Houdt, J. Papy, G. Tournoy, C. Matheussen, Leuven 2002, s. 17–38.

<sup>5</sup> Wśród humanistów zainteresowanych refleksją teoretyczną nad pisaniem listów trzeba wymienić przede wszystkim Erazma z Rotterdamu jako autora traktatu *Opus de conscribendis epistolis* (1522) oraz jego przyjaciela, Juana Luisa Vivesa, twórcę rozprawy *De conscribendis epistolis* z 1534 roku. Por. J.L. Vives, *De conscribendis epistolis*, ed. with introduction, translation and annotation Ch. Fantazzi, Leiden 1989.

<sup>6</sup> Por. H. Blumenberg, *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, [w:] idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 115–117.

Definio autem epistolam: scriptum animi nuntium ad absentes aut quasi absentes. Animi nuntium dixi, quia finis epistolae duplex: aut affectui testando aut rei significandae.

[Określam list jako pisemny przekaz myśli i uczuć do osób nieobecnych albo jakby nieobecnych. Powiedziałem „przekaz myśli”, ponieważ cel listu jest podwójny: albo okazanie uczuć, albo powiadomienie o zdarzeniach<sup>7</sup>.]

Powyższe określenie Lipsjusza przywołuje bogatą tradycję myślenia o liście jako rozmowie prowadzonej na piśmie (*collocutio scripta*, by posłużyć się określeniem świętego Ambrożego z jego *Listu XXXVII*), a jednocześnie znakomicie wpisuje się w renesansową teorię epistolografii, która wyrasta z przekonania, że pismo i tekst zawieszają lub też całkowicie znoszą dystans czasowo-przestrzenny między autorem a czytelnikiem danego utworu literackiego<sup>8</sup>. List staje się tym samym nie tylko utrwaleniem na piśmie rozmowy rozpoczętej, a następnie przerwanej w oczekiwaniu na odpowiedź adresata komunikatu, ale przede wszystkim rzeczywistym uobecnieniem uczestników tego rozciągniętego w czasie dialogu. W centrum lipsjańskiej *ars epistolandi* znajduje się zatem idea, zgodnie z którą tekst umożliwia uobecnienie kogoś fizycznie nieobecnego, co jednocześnie zakłada pełną identyfikację autora ze swoim utworem, gdyż „czynnikiem prezentystycznym” jest zapisane słowo.

Powróćmy do listu Lipsjusza adresowanego do Schoena. Zdaniem lozańskiego humanisty każdy list składa się z dwóch części, treści (*materies*) i formy słownej (*sermo*), które następnie mogą okazać się przydatne w analizie tego typu wypowiedzi. Jeśli zaś chodzi o materię listu, to można w niej wyróżnić elementy stałe (*sollennes*) i zmienne (*variantes*). I tak części, które powtarzają się w niemal każdej *epistola*, to wstęp (*praeloquium*) i zakończenie (*clausula*). Ograniczają się one do zestawu określonych formuł wyko-

<sup>7</sup> Korzystam z przekładu fragmentów omawianego traktatu Lipsjusza autorstwa H. Matyi zamieszczonych w antologii *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce. Średniowiecze – Renesans – Barok*, wstęp, wybór i oprac. M. Cytowska i T. Michałowska, Warszawa 1999, s. 396. Cytaty w języku łacińskim podaję zaś za: I. Lipsius, *Epistolica Institutio, excerpta e dictantis eius ore* [...] *Adiunctum est Demetrii Phalerei eiusdem argumenti scriptum*, Antverpiae 1605 (BJ, sygn. 393590 III). Por. także J. Lipsius, *Principles of letter-writing. A Bilingual Text of Justus Lipsi Epistolica Institutio*, ed. and trans. R.V. Young, M.T. Hester, Carbondale 1996.

<sup>8</sup> Zob. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1992, s. 8–11.

rzystywanych zgodnie z konkretną sytuacją (rodzaj adresata, charakter listu *etc.*). Wstęp zamyka się dlatego na wymienieniu imion (*nomina*) nadawcy (*Iustus Lipsius*) i adresata (*Andrea Schoneus*) oraz krótkim pozdrowieniu (*salus*), zakończenie zaś obejmuje między innymi pożegnanie (*valedictio*), a także określenie miejsca i czasu (*loci et temporis adiectio*).

O wyjątkowości listu decyduje dopiero część zmienna, którą Lipsjusz charakteryzuje w następujący sposób:

At variantem materiem appello, quae diversa in quaque epistola est, ipsa occasio scribendi et causa. Ea multiplex, nec minus late patet quam haec vita. Quid enim rei divinae aut humanae est, quod non sermone communicamus? Ergo et litteris, quae alter sermo.

[Zmieniającą się treścią listu nazywam treść, która jest różna zależnie od okazji i przyczyny napisania listu. Treść jest wieloraka: daje możliwości nie mniej szerokie niż samo życie. Czy istnieje coś ze spraw boskich i ludzkich, co nie jest przedmiotem rozmowy? Podobnie więc jest w listach, które stanowią także rozmowę (s. 398).]

*Materies varians* listu zostaje zatem zrelatywizowana do kontekstu jego powstania, który określa właściwy przedmiot owej *quasi*-rozmowy. Co więcej, sytuacja dialogiczna, która stanowi naturalny punkt odniesienia dla uwag teoretycznych nad tworzeniem listu, przekłada się na sposób rozumienia tego, czym jest i jak funkcjonuje inwencja oraz dyspozycja (*ordo*) w przypadku tego rodzaju wypowiedzi. Wynajdywanie tematu ogranicza się wówczas (z wyjątkiem listów określanych jako uczone) do sprecyzowania przedmiotu listu, który zawsze jest nam niejako dany (gdy bierzemy do ręki pióro, zazwyczaj wiemy już, o czym chcemy napisać) czy wręcz narzucony z góry (gdy odpowiadamy na list). Podobnej redukcji ulega dyspozycja, która staje się otwarta do tego stopnia, że dopuszcza nierównomierne rozłożenie materii listu, a w niektórych wypadkach umożliwia usunięcie wszelkich przejawów jej uporządkowania dzięki odsłonięciu i celowemu uwydatnieniu niestaranności dyskursu epistolarnego. Owa „staranna nie-dbałość” w zakresie dyspozycji, łączona z teorią retoryczną Cyncerona (por. *Orator* 23, 78: „neglegentia diligens”), zbliża go do zapisu rozmowy, którą nie rządzi żaden obmyślony wcześniej plan:

Nec in ordine quidem admodum laboro, qui optimus in epistola, neglectus aut nullus. Ut in colloquiis incuriosum quiddam et incompositum amamus,

ita hic. Adeo ut nec in responsionibus ordine et distincte ad capita semper respondeamus, sed ut visum atque ut hoc illudve in mentem aut calamum venit.

[Najlepsze rozłożenie [materiału] jest wtedy, kiedy jest niedbałe albo w ogóle nie ma porządku. Lubimy prowadzić rozmowę w sposób niestaranny i nie trzymając się planu, podobnie jest i w liście. A nawet w odpowiedziach mówimy bez planu i nie trzymamy się ściśle punktów, lecz jak się nam podoba, i co przychodzi na myśl i pod pióro (s. 399).]

Gdyby jednak usiłować określić sposób uporządkowania materii w omawianym liście, to można przyjąć, że z powodu poruszanych spraw składa się on z trzech części. W pierwszym fragmencie o charakterze krótkiego wstępu mamy do czynienia z wykorzystaniem tradycyjnej topiki egzordialnej. Topos polegający na wyjaśnieniu przyczyny podjęcia pisania listu (*explicatio causae scribendi*) zostaje w tym przypadku połączony z zapewnieniem osoby piszącej o serdecznej przyjaźni, jaka łączy go z adresatem. Jeśli posiada ono charakter wyłącznie deklaracyjny, to i tak zakłada się, że zobowiązuje nadawcę do udzielenia odpowiedzi niczym pytanie zadane komuś w trakcie bezpośredniej rozmowy, które domaga się od drugiego uczestnika dialogu właściwej reakcji, nawet gdyby miało się nią okazać zamknięcie. Przyjmuje się ponadto *tacite*, że „ty” sytuacji dialogicznej nie ogranicza się jedynie do podmiotu, wobec którego się mówi, ale oznacza osobę, której przyznaje się prawo do swobodnej wypowiedzi, gwarantowane przemiennością ról (mówienie – słuchanie), w jakich występują poszczególni uczestnicy konwersacji (w odniesieniu do listu jako „rozmowy na piśmie” odpowiednio: pisanie – czytanie). Zamknięcie wstępu stanowi przywołanie toposu uobecnienia przez pismo, które tworzy poczucie rzeczywistej obecności (*imago praesentiae*) osób rozdzielonych wprawdzie w przestrzeni, ale pozostających ze sobą w kontakcie dzięki tekstowi.

Druga część listu zawiera uwagi Lipsjusza na temat sytuacji panującej w ówczesnej *Europa litterarum*. W przekonaniu humanisty z Lowanium początek XVII stulecia wydaje się zbiegać w czasie z zakończeniem niespodziewanego procesu *translatio studiorum*. Oto bowiem studia nad literaturą Greków i Rzymian (*studia humaniora*) rozwijały się dotychczas we Francji i Italii, a teraz rozkwitają w licznych miastach Rzeszy Niemieckiej oraz Sarmacji. Spowodowana niesprzyjającymi warunkami do prowadzenia studiów humanistycznych utrata znaczenia przez ważne centra kulturowe Europy pociąga za sobą wysunięcie na plan pierwszy ośrodków uznawanych dotąd za peryferyjne i drugorzędne zgodnie ze swoistą dia-

lektyką fundującą opozycję centrum–peryferia i głoszącą, że procesowi decentralizacji towarzyszy nieuchronnie rewaloryzacja tego, co usytuowane na obrzeżach. Wyrazy uznania dla profesora teologii w Akademii Krakowskiej mieszają się ze słowami zdumienia dla zaistniałej sytuacji, która opiera się wszelkim racjonalnym próbom eksplikacji. Jej szczegółowe wyjaśnienie mogłoby przynieść dopiero ukazanie porządku Bożej Opatrzności, który pozostaje jednak niedostępny ludzkiemu poznaniu. Niezrozumiałość owej sytuacji uwydatnia w dodatku odwołanie do sądu starożytnych Rzymian o mieszkańcach ziem leżących na zachód od Renu i na północ od Dunaju, którzy mieli prowadzić niekończące się wyprawy wojenne. Granice Cesarstwa Rzymskiego (*limes Imperii Romani*) zakreślają bowiem przestrzeń, w której panuje pokój (*pax Romana*) zapewniający dogodne warunki do zajmowania się twórczością literacką, a także studiami nad literaturą. Lipsjusz doskonale zdawał sobie sprawę z tego faktu. Był przecież jednym z najwybitniejszych znawców historii i kultury starożytnego Rzymu. Tymczasem uzasadnione wątpliwości może budzić nawet hipotetyczna transpozycja owego sądu starożytnych autorów (głównie Tacyty) na realia Europy początków XVII stulecia, w której coraz bardziej uwydatniały się antagonizmy polityczno-religijne między poszczególnymi krajami (a nawet regionami) tworzącymi niegdyś prowincje Cesarstwa Rzymskiego. Szczególnie wyraźnie dały one znać o sobie w krainie historycznej zwanej Niderlandami, w której przyszło żyć i działać Lipsjuszowi. Tereny te stały się od momentu wybuchu powstania antyhiszpańskiego w 1566 roku teatrem niekończących się działań wojennych, zmieniających zamożne miasta w obozowiska Marsa i Bellony oraz prowadzących w efekcie do trwałego podziału Niderlandów na Republikę Zjednoczonych Prowincji (której niepodległość została uznana przez Hiszpanię dopiero w 1648 roku) oraz Niderlandy Południowe. Szczęk zbroi i huk wystrzałów odstraszały Muzy, zmuszone do poszukiwania nowych siedzib. Sam Lipsjusz<sup>9</sup> wykazywał w tych niesprzyjających okolicznościach zdumiewające zdolności adaptacyjne, zmieniając bez większego problemu wyznaczenie w zależności od zajmowanych katedr uniwersyteckich (Jena – luteranizm,

<sup>9</sup> Por. A. Grafton, *Bring out Your Dead: The Past as Revelation*, Cambridge 2001, s. 227–243; M. Morford, *Stoics and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton 1991, a także idem, *Towards an Intellectual Biography of Justus Lipsius – Pieter Paul Rubens*, [w:] *The World of Justus Lipsius. A Contribution Towards His Intellectual Biography. Proceedings of a Colloquium Held under the Auspices of the Belgian Historical Institute in Rome (Rome, 22–24 May 1997)*, ed. M. Laureys et al., Brussels–Rome 1998, s. 387–403.

Lejda – kalwinizm, Lowanium – katolicyzm). Wiele osób współczesnych twórcy traktatu *Manuductio ad stoicam philosophiam*<sup>10</sup>, a zwłaszcza jego krytycy i nieprzyjaciele, dopatrywało się w tym zachowaniu humanisty raczej przejawu religijnego indyferentyzmu niż świadomego zajęcia postawy ponadwyznaniowej, której charakterystykę usiłował zarysować w dziele *De constantia*<sup>11</sup>. Znakomitym przejawem tego sposobu myślenia o Lipsjuszu była mowa polemiczna jednego z wykładowców logiki i metafizyki w Uniwersytecie w Jenie, Thomasa Sagittariusza, zatytułowana *Lipsius Proteus ex antro Neptuni protractus et claro solis expositus* (wydana w 1614 roku).

Warto pamiętać, że Europa (opisywana obrazowo za pomocą personifikacji prawdopodobnie matki tulącej do piersi swoje dziecko), o której pisze Lipsjusz, ma raczej niewiele wspólnego z kontynentem rozdzieranym licznymi konfliktami politycznymi i religijnymi u progu XVII stulecia. Autor bardzo wyraźnie odwołuje się do idei *République des lettres*, będącej wspólnotą uczonych, zwłaszcza tych, którzy zajmują się *bonae litterae*. Poszerzenie granic tak rozumianej Europy i pojawienie się na jej mapie nowych ośrodków kulturalnych (na przykład Krakowa i Akademii Krakowskiej, w której wykładał Schoen, ale także Wilna i Akademii Wileńskiej, które było najdalej wysuniętym na Wschód ośrodkiem *latinitas*<sup>12</sup>) stało się możliwe dzięki rozbudzeniu zainteresowania i studiów nad literaturą i kulturą antyczną, których poznanie łączyło się ze zdobyciem znajomości uniwersalnego kodu semiotycznego, związanego z umiejętnością rozpoznawania i odczytywania określonej topiki, aluzji literackich czy też sposobów lektury najważniejszych mitów. Ten specyficzny język ułatwiał nawiązanie kontaktu z uczonymi tworzącymi *République des lettres*, tworzył płaszczyznę wymiany idei w trakcie życzliwego dialogu i umożliwiał osiągnięcie porozumienia.

Wreszcie trzecią część listu wypełnia krótka relacja ze spotkania Lipsjusza z Janem Tęczyńskim. Trzeba wiedzieć, że Schoen wysłał w 1601 roku swego wychowanka do Lowanium, gdzie miał on uczyć się na wykłady twórcy rozprawy *De constantia*. Preceptor Tęczyńskiego miał mu wówczas

<sup>10</sup> Zob. E.H.T. Levi, *The relationship of stoicism and scepticism: Justus Lipsius*, [w:] *Humanism and early modern philosophy*, ed. J. K. Rye, M.W.F. Stone, London 2000, s. 103–104.

<sup>11</sup> Zostało ono przełożone na język polski przez Janusza Piotrowicza i wydane w Krakowie w 1649 roku pod tytułem *O stałości ksiąg dwoje, barzo rozkoszne i użyteczne*.

<sup>12</sup> Por. J. Niedźwiedz, *Latinitas w kulturze literackiej Wilna XV–XVIII wieku*, „Terminus” 2004, nr 2, s. 41–51.



ofiarować panegiryk zatytułowany *Fidus Comes*<sup>13</sup> (jego fragment zawierający pochwałę lowańskiego humanisty został wydany razem z interesującym nas listem), a także list skierowany do Lipsjusza. Spotkanie z uczniem Schoena utrwaliło pozytywną opinię wydawcy dzieł Tacyta i Seneki o wysokim poziomie nauczania w Akademii Krakowskiej. Końcowe uwagi Lipsjusza dotyczące choroby i przecucia zbliżającej się śmierci pozwalają określić charakter listu adresowanego do Schoena jako przyjacielski:

Denique familiarem dico, quae res tangit nostras aut circa nos, quaeque in assidua vita.

[Jeśli chodzi o treść listu o charakterze przyjacielskim, jest to list, który porusza sprawy nasze własne albo nas dotyczące i wszystkie sprawy codziennego życia (s. 399).]

Trzeba jednak pamiętać, że informowanie adresata o szczegółach prywatnego życia i dzielenie się z nim osobistymi przeżyciami mieściło się w milcząco przyjmowanej konwencji *scribere familiariter*, wywodzącej się z listów Cycerona (*Ad familiares*), a więc pisania do kogoś obcego jak do osoby dobrze znanej, z którą łączy nas od dawna głęboka przyjaźń. Ten typ dyskursu epistolarnego służył przełamaniu wzajemnej obcości piszących i czynił ich aktywnymi współuczestnikami sukcesów i niepowodzeń.

Dopełnieniem uwag nad materią i porządkiem listu są wskazania związane z kształtowaniem jego szaty słownej:

Sermonem appello elocutionem et stili modum epistolae aptum. Is ut talis fiat, dupliciter eum considerabo: univere et distincte. Univere, in toto habitu et conformatione epistolae, distincte, in paribus, id est phrasi et verbis. De habitu igitur sermonis epistolici, praecipio ut quinque ista serves: brevitatem, perspicuitatem, simplicitatem, venustatem, decentiam.

[Sposobem wypowiedzi nazywam wysłowienie i styl stosowny dla listu. Aby był właśnie taki, będę go rozważał według dwóch punktów, to jest ogólnie i szczegółowo. Ogólnie, to znaczy biorąc pod uwagę całą postać i cały zakres listu. Szczegółowo, to jest analizując poszczególne części, to znaczy zdania i słowa. Co do właściwości wypowiedzi listownej winienes pilnie zachować: zwięźłość, jasność, naturalność, wytworność, przyzwoitość (s. 400).]

<sup>13</sup> Zob. *Belgia w relacjach Polaków. Antologia (XVI–XX w.)*, wybór, wstęp i oprac. M.B. Styk, Lublin 1999, s. 33–35.

Przez problematykę *sermo* wprowadza Lipsjusz w obręb refleksji epistolograficznych zagadnienia, przynależące w tradycyjnej retoryce do elokucji. Co więcej, modyfikuje tylko nieznacznie najważniejsze jej pojęcia, aby mogły zostać wykorzystane w trakcie omówienia warstwy leksykalno-syntaktycznej listu. Zamiast podziału wyrażen językowych na pojedyncze słowa (*verba singula*) i połączone (*verba coniuncta*), autor proponuje dwa poziomy analizy stylistycznej: słowa (*verba*) oraz frazy (*phrases*)<sup>14</sup>. Modyfikuje także zalety wysłowienia (*virtutes dicendi*), wysuwając na pierwszy plan zwięzłość (*brevitas*) i czyniąc z niej najważniejszą cechą tego typu wypowiedzi. Szereg wskazówek formalnych, które miały pomóc w osiągnięciu owej *virtus*, układają się w charakterystykę stylu rozumianego jako określony sposób pisania (językowej ekspresji myśli), szczególnie preferowanego w listach:

Qui fiet igitur sermo brevis? Observatione triplici: rerum, compositionis, verborum. Rerum, ut supervacuum nihil admisceas, nil repetas, imprimis non capita ad quae respondes. Compositionis, ut structuram et periodum longiorem omnem fugias, membris utare et asyndetis saepe. Verborum, ut laetior omnis phrasis, allegoria, imago abdicetur, parca et pura oratio sit, necessaria suppellectile verborum contenta.

[Co więc czyni wypowiedź zwięzłą? Trzeba troszczyć się o trzy rzeczy: o treść, o układ, o słowa. Co do treści: masz nie dodawać niczego niepotrzebnego, niczego nie powtarzać, a przede wszystkim kwestii, na które odpowiadasz. Co do układu: unikaj zbytnio rozbudowanej struktury i zbyt długiego okresu, używaj członów i to często asyndetycznych. Co do słów: nie ma tu miejsca na zbyt wytworne wyrażenia, na alegorie, przedstawienie obrazowe; mowa ma być skromna i czysta, ograniczająca się do koniecznego tylko zestawu słów (s. 401).]

Kategoria stylu pełni nadrzędną funkcję w teoretycznym wykładzie zasad epistolografii Lipsjusza, ponieważ łączy dwa podstawowe poziomy organizacji wypowiedzi, zawartość semantyczną listu wraz z jej „opakowaniem” językowym. Oszczędność w doborze figur retorycznych przekłada się na konstruowanie okresów retorycznych, które nie powinny być za bardzo rozbudowane, a ich poszczególne człony powinny łączyć się bezspój-

<sup>14</sup> „Dixi universe de sermone: magis distincte ad partes eius transeo, phrasim et verba. Illam appello, voces duas aut plures in sententia iunctas. Haec voces ipsas singulas. In illis elegancia et nitor requiritur, in his latinitas et proprietates. Ea omnia hodie, vel ex auditu haurienda sunt, vel ex lectione”.

nikowo (asyndetycznie). Kwestia retorycznej *brevitas* (interesował się nią również Erazm w traktacie poświęconym *copia verborum ac rerum*) wiązała się z następującym problemem: w jaki sposób, dysponując ograniczonym zasobem środków językowych, oddać różnorodność i bogactwo znaczeniowe wypowiedzi? Uzyskaniu zwięzłości listu służą także pozostałe zalety wysłowienia. Jasność (*perspicuitas*)<sup>15</sup> zapewnia wykorzystanie słów odpowiednich dla konkretnej sprawy. Naturalność (*simplicitas*)<sup>16</sup> przejawia się w posługiwaniu słownictwem charakterystycznym dla języka codziennego, a także prostym i niewyszukanym sposobem argumentacji. Wytworność (*venustas*)<sup>17</sup>, która pozostaje w dużej mierze uzależniona od wrodzonego talentu (*ingenium*), nie dotyczy tylko poziomu językowego listu, ale raczej takiego sposobu tworzenia wypowiedzi, aby zaciekać czytelnika poruszonymi kwestiami. Stąd zalecenie, żeby urozmaicać dyskurs epistolarny przez wprowadzanie przysłów, aluzji do znanych opowieści mitycznych lub historycznych oraz sentencji w obu językach. Wyliczenie zalet wysłowienia zamyka przyzwoitość (*decentia*)<sup>18</sup>, której wyjaśnienie stanowi przywołanie przez Lipsjusza postulatu stosowności wypowiedzi, uzależnionej od indywidualnego poczucia taktu.

Powyższa szkicowa rekonstrukcja *ars epistolandi* Lipsjusza staje się okazją do postawienia pytania o związki retoryki ze sztuką pisania listów. Mimo że wydają się one oczywiste, zwłaszcza wtedy, gdy uważamy sztukę wymowy za najogólniejszą teorię tworzenia dyskursu, to aplikacja reguł re-

<sup>15</sup> „Clare ergo scribito, si potes et breviter, sed ita, ut hoc laudis esse scias, illud necessitatis. Clarus autem sermo erit praecepto triplici: si verba in eo propria, si usitata, si collocata”.

<sup>16</sup> „Tertiam virtutem posui simplicitatem: intellectu duplici, quia et in stilo eam exigo et in mente. De stilo, certum et veterum exemplo testatum est, simplicem eum esse debere, sine cura, sine cultu, simillimum cottidiano sermoni. [...] At de mente, ita intellego, ut simplex quiddam et ingenuum in tota scriptione eluceat et aperiat candorem quemdam liberae mentis. Nulla enim ex re magis natura cuiusque et certa indoles elucet (Demetrio vere scriptum) quam ex epistola”.

<sup>17</sup> „Venustatem appello, cum sermo totus alacer, vivus, erectus est et allicientem quamdam gratiam veneremque praefert. Quod natura fere dat, nonnihil tamen et duplex haec monitio. Primum, ut adagia allusionesque ad dicta aut facta vetera, versiculos aut argutas sententias utriusque linguae interdum immisceas. Secundum, ut iocis salibusque opportune condias, quos animam et vitam epistolae esse non fugiam dicere”.

<sup>18</sup> „At decentiam intellego, id quod Graeci τὸ πρέπον, quae tum in epistola, cum omnia apte et convenienter scripta. Quod fiet aspectu duplici: personae et rei. Personae dupliciter, si tuam respicis et eius ad quem scribis. Rei autem simpliciter, ut omnia pro argumento et sententiarum phrasiumque vestis apta sit corpori rerum”.

torycznych do wszelkich szczegółowych kwestii związanych z epistolografią nie jest nigdy prostym przeniesieniem owych przepisów, ale wiąże się z koniecznością przeprowadzenia ich niezbędnych modyfikacji, wymuszonych pragnieniem zachowania gatunkowej odrębności listu. Taką próbę podjął Lipsjusz, który zaproponował zestaw funkcjonalnych kategorii zaczerpniętych z terminologii retoryki (wyraźnie uprzywilejowując problematykę stylu), będących z jednej strony podstawą przystępnego wykładu sztuki pisania listów, z drugiej zaś – zestawem pojęć, niezwykle użytecznych we właściwej, to znaczy adekwatnej z historycznego punktu widzenia lekturze tego typu wypowiedzi, uważanych za Demetriuszem z Faleronu za połowę rozmowy (*pars dialogi*).

#### Summary

The paper is the presentation (as the transcription and translation of the text) of the letter written by the humanist and classical scholar, Iustus Lipsius (1547–1606), and entitled by its editor in Cracow *Epistola erudita* (1602). The rhetorical analyses of this text is based on the Lipsius's treatise *Epistolica institutio* (*The Principles of Letter-Writing*). The main problem concerns the role of traditional rhetoric in the letter writing, especially if the letter is not reduced to a formal document, prepared using repeatable formulas. Early modern epistolography (Petrarca, Erasmus, Lipsius, Vives) recovers the ancient tradition of letter writing, according to which the letter is a kind of written conversation. It gives unique opportunity to meet each other in the symbolic universe of the text.

Iustus Lipsius,  
Andreae Schoneo, Viro Clarissimo,  
salutem dicit

Languor me habebat, nec ab eo promptus eram ad scribendum, tamen me fecit tuus amor, mi Schonee, quem in litteris ita palam, quam si in ore atque oculis, ostendis. Itane procul et in illis quoque regionibus ego, id est litterae, amantur? Num quia libasse eas censeor, vos in me inclinatis? Gaudentem et libentius, quo eundum est, euntem, quod spem relinquam doctrinae in Europa haesurae, quae vos etiam in ultimo eius limite adspe- xit, imo arctiori amplexu sibi iunxit. Deus bone, quis bono et veteri aevo de vobis hoc iactasset? Cum horror illic et squalor, nec nisi Martis sedes et incolis cordi πολεμός τε κακός καὶ φίλοπις αἰνῆ<sup>1</sup>. Quam mutastis! Et humanitate, elegantia, omni cultu animi provocare audetis lectissimam quamque gentem! Mirus Providentiae ordo! Et caelestis ille agricola has illasque partes excolit et velut novalis quosdam agros alternis serit<sup>2</sup>. Quid Graeci, quid placent sibi Itali? Graecia et Italia nuper in Gallia et nunc in Germania aut Sarmatia reperiuntur. Macti estote, applaudimus et tibi pri- vatim, mi Schonee, qui utraque oratione, soluta et ligata, potes pollesque<sup>3</sup>. Vidi enim et ipse ille qui attulit, Comes Tenczinius, lumen et decorum infudit, nobili stirpe atque animo iuvenis et qui crescit in laudem vestri regni. Hac quoque parte vos beatos! Apud nos in omnia alia studia nobiles versi et involuit eos πολέμου κλόνος αἰὲν ἄπαστος<sup>4</sup>. Sed frui Comi- te vestro diutius mihi votum fuisset, lingua diserto et prompto, mente et iudicio bono, sed via eum trahebat, me languor sistit, non aliquis novus, sed ille vetus et qui in tam pertinace lucta me deiicit, vel supplantat. Bona fide ego ut me sentio ad metam – quid mali aut novi? Omnes una manet nox et calcanda semel via leti<sup>5</sup>. Tu longum longinque vale, mi Schonee, et optimas ibi artes propaga.

Lovanii, postridie Idus Martii, MDCII.

<sup>1</sup> Hom., *Ilias*, IV. 82–83: ἢ ῥ'αἴτις πόλεμός τε κακός καὶ φίλοπις αἰνῆ | ἔσσεται oraz Hes., *Oper*, 161: καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακός καὶ φίλοπις αἰνῆ.

<sup>2</sup> Verg., *Georg.*, I, 71: „alternis idem tonsas cessare novalis”.

<sup>3</sup> Liv., *Ab urbe cond.*, I, 24: „tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque”.

<sup>4</sup> Greg. Naz., *Carmina de se ipso*, 45, 65: τοῦνεκα καὶ πολέμοιο φέρω κλόνον αἰὲν ἄπαστον.

<sup>5</sup> Hor., *Car.*, I, 28, 15–16: „Sed omnis una manet nox | et calcanda semel via leti”.

Justus Lipsjusz  
przesyła pozdrowienie przesławnemu mężowi  
Andrzejowi Schoenowi

Zmogła mnie choroba i dlatego nie było mi łatwo pisać, jednak Twoja miłość, mój Schoenie, którą okazałeś mi w liście tak otwarcie, jak gdybym Cię zobaczył i z Tobą rozmawiał, skłoniła mnie do tego. A zatem aż tak głęboko miłuje się mnie, to jest literaturę, nawet w tych krajach? Czyż nie dlatego, że mniema się o mnie, iż jej co nieco uszczknąłem, skłaniając się ku mnie? Raduję się więc i tym chętniej pójdę tam, gdzie pójść się musi, gdyż pozostawię po sobie nadzieję na przetrwanie nauki w Europie, która dostrzegła także Was na swym najdalszym krańcu, a nawet przyciągnęła Was do siebie silniejszym uściskiem. Dobry Boże, w dawnej i dobrej epoce któż coś podobnego ważyłby się o Was powiedzieć! Gdy tam zgroza i ciemność, nic tylko obozy Marsa, a w sercach mieszkańców „zła wojna i walka straszliwa”. Jakże się zmieniliście! I w sztukach wyzwolonych, wytworności i wszelkim kształceniu umysłu ośmielacie się współzawodniczyć z wszelkim najznakomitszym ludem! Zadziwiający rządzenie Opatrzności! A więc ów boski Rolnik uprawia to te, to tamte krainy i co pewien czas obsiewa je niczym jakieś jałowe ziemie. Czemuż Grecy, czemu mieszkańcy Italii są zadowoleni z siebie? Grecja i Italia znalazły się niedawno w Galii, a teraz w Germanii lub Sarmacji. Wzrastajcie, przyklaskujemy Wam. Szczególnie zaś Tobie, mój Schoenie, który cieszysz się uznaniem i słyniesz w obu rodzajach mowy, wolnej i związanej<sup>1</sup>. Zauważyłem bowiem, że nawet ten, który dostarczył list, hrabia Tęczyński<sup>2</sup>, okazał się pełen blasku i wspaniałości nauki jako młodzieniec znakomity rodem i umysłem, który rośnie na chwałę Waszego Królestwa. Jakże i pod tym względem jesteście szczęśliwi! U nas szlachetnie urodzeni zwrócili się ku wszelkim innym zamiłowaniom

<sup>1</sup> Określenie *oratio soluta* (cw. *libera, prolixa*), a więc mowa swobodna, wolna (w domyśle: od rytmicznej organizacji frazy narzuconej przez przyjęte metrum) oznacza prozę, zaś termin *oratio ligata* (lub *vincta, astricta*), czyli mowa związana, ograniczona przez metrum, odnosi się do poezji.

<sup>2</sup> Jan Magnus Tęczyński h. Topór (1579–1637), wojewoda krakowski w latach 1620–1637, podczaszy wielki koronny, mecenas Piotra Kochanowskiego, który dedykował mu swoje „nowe rymy o wyzwoleniu Jerozolimy”, zwracając się do Tęczyńskiego w następujący sposób: „moja czci i ozdobo, Grabio na Tęczynie”. Utrzymywał ożywione kontakty z profesorami Akademii Krakowskiej. Jego córka Izabela została żoną Krzysztofa Opalińskiego. Fundator klasztoru karmelitów w Czernej k. Krzeszowic i kamedułów w Rytwianach.

i opanował ich „niekończący się zamęt kłótni”. Pragnąłem dłużej cieszyć się przebywaniem z Waszym hrabią, jego wymownym językiem, dobrym umysłem i sądem. Jednak jego wzywała droga, mnie powstrzymywała choroba, nie jakaś nowa, ale ta stara, która w tej ustawicznej walce powala mnie, a nawet wyniszcza. W dobrej wierze myślę o tym, że zbliżam się do kresu życia – cóż w tym złego lub nowego? „Wszystkich czeka nas ta sama noc. I trzeba będzie kiedyś wstąpić na drogę śmierci”. Żegnaj na wieki, mój Schoenie z najdalszych stron, i rozpowszechniaj tam najlepsze sztuki.

W Lowanium, 16 III 1602.



HANNA SZABELSKA (Kraków)

## FILOZOFIA MORALNA W POLSCE I JEJ LINGWISTYCZNE PODSTAWY W ŚWIETLE DEBAT HUMANISTÓW I SCHOLASTYKÓW

Celem, jaki przyświeca niniejszemu studium, jest kontrastywne przedstawienie podstaw lingwistycznych etycznego dyskursu humanistów i scholastyków w Polsce od XV do XVIII wieku. Ze względu na niesatysfakcjonujący stan wiedzy jego zakres jest węższy od pierwotnie zamierzonej syntezy, ogranicza się bowiem do nakreślenia ogólnych tendencji w teoriach języka tego okresu.

Znacznym utrudnieniem, zwłaszcza w wypadku istnienia rozbieżności między kopiami rękopiśmiennymi, jest brak wydań krytycznych kluczowych tekstów, między innymi *Komentarza do Etyki Nikomachejskiej* (1424) autorstwa Pawła z Worczyna, profesora Uniwersytetu Krakowskiego. Nie rekompensuje tego studium Jerzego Rebety, gdyż teoria języka nie znalazła się w sferze jego zainteresowań<sup>1</sup>. Ostatnio kilka rękopiśmiennych tekstów gramatycznych, pochodzących głównie ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej, wydała Krystyna Krauze-Błachowicz<sup>2</sup>. Nie zabrakło w nich również

<sup>1</sup> J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970.

<sup>2</sup> K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, Warszawa 2008, s. 341–398 (Apendyks); Anonim, *Quaestiones super Institutionibus grammaticis Prisciani*, [w:] K. Krauze-Błachowicz, *op. cit.*, s. 351: „[Prooemium] Grammatica enim est fons aliarum scientiarum. Propter quod dicit Eusebius, quod sine grammatica omnis scientia sterilis est et elinguis. [...] Est autem sciendum, quod grammatica a Prisciano et Donato diversimode dividitur. Donatus enim dividit eam in praeceptivam, permissivam et prohibitivam. Et ista correspondent tribus operationibus hominum. Quaedam enim ope-



nawiązań do filozofii moralnej. Przykładowo anonimowy autor *Quaestiones super Institutionibus grammaticis Prisciani* rozwija analogię między popularną klasyfikacją gramatyki (*grammatica praeceptiva* – normatywna, *permissiva* – dopuszczająca, *prohibitiva* – zakazująca) a podziałem czynów ludzkich na dobre, złe i dopuszczalne, podkreślając przy tym nieodzowność gramatyki we wszystkich naukach. Wkład Krauze-Błachowicz, acz bardzo cenny, jest również niewystarczający.

Kolejna trudność zasadza się na tym, że autorzy, którzy mimo problemów z ustaleniem postaci tekstu sięgają do źródeł rękopiśmiennych i starodruków, dość często traktują je zbyt wybiórczo, aby można było całkowicie polegać na ich wnioskach. Za przykład posłużyć tu może bardzo wartościowe skądinąd studium Cypriana Mielczarskiego *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną. Komentarz Jana Sommerfelda Starszego do traktatu gramatycznego Eberharda Hiszpańskiego (Strasburg 1499)*<sup>3</sup>. Mielczarski piętnuje anachronizm nawiązań do gramatyki spekulatywnej w komentarzu Sommerfelda, eksponuje natomiast jego humanistyczną erudycję, w tym elementy filozofii moralnej w formie encyklopedycznych definicji. W niewielkim stopniu badacz uwzględnia przy tym rękopiśmienny komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa (I–X i XII księga)<sup>4</sup>, ogranicza się bowiem do umieszczenia go w wykazie dzieł Aesticampianusa oraz do dość zdawkowych uwag na temat widocznego w tekście wpływu alber-

---

ra simpliciter sunt bona sicut opera virtutum, quaedam autem simpliciter sunt mala, ut opera vitiorum, quaedam autem partim sunt bona et partim mala sicut thesauri in mare proiecti propter vitandum periculum maris. Prima autem operatio est praeceptiva, secunda vero prohibitiva, tertia permissiva, sicut et in grammatica. Primo enim grammatica versatur circa congruum et haec est praeceptiva, secunda circa incongruum et haec est prohibitiva, tertio versatur circa figurativum et haec est permissiva". Na temat podziału na *grammatica praeceptiva, permissiva et prohibitiva* zob.: C.H. Kneepkens, *Linguistic Description and Analysis in the Late Middle Ages*, [w:] *An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, Part 1, ed. S. Auroux, E.F.K. Koerner, H.-J. Niederehe, K. Versteegh, Berlin 2000, s. 552. Analogiczny podział w *Graecismus* Evarde de Béthun: R. Black, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, 2nd ed., Cambridge 2001, s. 80–81.

<sup>3</sup> C. Mielczarski, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną. Komentarz Jana Sommerfelda Starszego do „Traktatu gramatycznego” Eberharda Hiszpańskiego (Strasburg 1499)*, Warszawa 2003; Pseudo-Petrus Helias, *Grammatica Petri Helie utilisima veri Prisciani imitatoris: cum magistri Johannis Sommerfeldt brevi quadam commentatione in eundem*, Straßburg 1499.

<sup>4</sup> Komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa (I–X i XII księga), BJ – rkps. 510 z roku 1499.

tyzmu<sup>5</sup>. Pomija ponadto niezwykle istotne uwagi W. Keitha Percivala, które podważają jego główne tezy. Amerykański uczony zakwestionował bowiem autorstwo Eberharda Hiszpańskiego oraz zanalizował istotne dla datacji terminy techniczne, między innymi *dependentia* używaną na oznaczenie relacji między rzeczownikiem w dopełniaczu oraz towarzyszącym mu rzeczownikiem. Termin ten, który pojawia się również u Sommerfelda, nie był powszechny przed 1200 rokiem, co jest dodatkowym argumentem przeciwko autorstwu Piotra Heliasa<sup>6</sup>. Interpretacja terminologii wydaje się generalnie słabszą stroną studium Mielczarskiego. Przykładowo uznaje on *congruitas* za termin typowo modystyczny, idzie zatem w ślady *Terrence'a* Heatha, pomijając krytykę Jennifer Ashworth<sup>7</sup>.

Inni badacze, którzy mieli możliwość skorzystania z nowszych wydań tekstów źródłowych, ograniczają się nierzadko do zonglowania mocno przestarzałymi etykietkami w rodzaju „arystotelizmu renesansowego, tj. popularnego”<sup>8</sup>. Z założenia eliminują one zagadnienia logiczne oraz teorii języka. Na przykład Agnieszka Budzyńska-Daca w książce poświęconej systemowi etycznemu Sebastiana Petrycego z Pilzna nie uwzględniła nie tylko opinii wybitnego znawcy arystotelizmu renesansowego Charlesa

<sup>5</sup> C. Mielczarski, *op. cit.*, s. 13, 16 oraz 19, przyp. 37: „Sommerfeld był także właścicielem komentarza Alberta Wielkiego do Liber de causis (BJ – rkps. 644). Orientację albertystyczną potwierdzałyby następujące cytaty z gramatyki Sommerfelda będące przykładami gramatycznymi: «...ut Albertus Magnus doctor fuit Thoma Aquinati» (k.LIv), «...ut Scoti ingenium ad Magnum Albertum videtur nihil» (k.aa8r). Takie antyszkołystyczne wyznaczenie jest interesujące w latach wzmagającej się popularności szkołystyki, propagowanego przez Michała z Bystrzykowa”.

<sup>6</sup> W.K. Percival, *On the Metrical Priscian Major. A Methodological Dilemma*, [w:] *History of Linguistics 1996, Selected Papers from the Seventh International Conference on the History of the Language Sciences, Oxford, 12–17 September 1996*, ed. D. Cram, A. Linn, E. Nowak, *Studies in the History of the Language Sciences*, 95; vol 2: *From Classical to Contemporary Linguistics*, Amsterdam 1999, s. 79–88. Por. I. Rosier-Catach, *Modisme, pré-modisme, proto-modisme: vers une définition modulaire*, [w:] *Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10–13, 1996*, ed. S. Ebbesen, R.L. Friedman, Copenhagen 1999, s. 64–65.

<sup>7</sup> C. Mielczarski, *op. cit.*, s. 101; T. Heath, *Logical Grammar, Grammatical Logic, and Humanism in Three German Universities*, „Studies in the Renaissance” 1971, vol. 18, s. 9–64; E.J. Ashworth, *Traditional Logic*, [w:] *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch.B. Schmitt, Q. Skinner, J. Kraye, 7th ed., Cambridge 2007, s. 154–155.

<sup>8</sup> Zob. I. Orchel, *Poglądy metodologiczne Sebastiana Petrycego z zakresu filozofii*, „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej”, seria E, z. 1, 1965, s. 3–18; W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, Renesans, Oświecenie*, Warszawa 1958, s. 150.

B. Schmitta, ale nawet celnych spostrzeżeń Pawła Czartoryskiego na temat orientacji filozoficznej Petrycego, zwłaszcza jego stosunku do mentalizmu i nominalizmu<sup>9</sup>. W rezultacie umknęły jej uwadze niezwykle interesujące fragmenty poświęcone „wizerunkom”, czyli ideom w umyśle<sup>10</sup>.

Powyższe uwagi krytyczne nie mają na celu deprecjonowania przytoczonych prac. Służą jedynie zasygnalizowaniu głębszego problemu metodologicznego, który ujawnia się na styku etyki i lingwistyki, a mianowicie trudności w ustaleniu korelacji między poglądami poszczególnych autorów w zakresie teorii języka a ich stanowiskiem etycznym. Jak bardzo złożone mogło to być zagadnienie, pokazuje studium Jamesa Walsha poświęcone nominalizmowi w etyce Jana Burydana, autora *Quaestiones super decem libros „Ethicorum” Aristotelis*<sup>11</sup>. Komentarz ten, wielokrotnie streszczany i przerabiany przez mistrzów uniwersyteckich, był niezwykle popularny w Akademii Krakowskiej na początku XV wieku<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. Budzyńska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Katowice 2005; Ch.B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge 1983, s. 1–33; P. Czartoryski, *Stanowisko Sebastiana Petrycego w naukach ekonomicznych*, [w:] *Sebastian Petrycy. Uczony doby Odrodzenia*, red. H. Barycz, Wrocław 1957, s. 131, 154. „To samo odnosi się do elementów nominalistycznych i mentalistycznych w teorii wartości pieniądza. Oba kierunki mają swe źródło w dość dwuznacznych w tej dziedzinie tekstach Stagiryty. Petrycy nie zdawał sobie sprawy z wagi tych zagadnień (które rozwijało już wielu autorów od XIII w. zarówno w kierunku nominalistycznym, jak i mentalistycznym) i ograniczył się jedynie do komentowania niezbyt jasnych wypowiedzi Arystotelesa...” (*ibidem*, s. 131). Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1982, V, 5, 1133, a 27–33: „Owóż [...] trzeba, by istniał jakiś jeden powszechny miernik. Jest nim w rzeczywistości potrzeba, która jest powszechnym łącznikiem. (Gdyby bowiem ludzie nie mieli potrzeb lub nie mieli potrzeb podobnych, to nie byłoby żadnej wymiany lub byłaby wymiana nie taka, jak jest); pieniądz jednak stał się umownym środkiem zastępującym potrzebę i dlatego nazywa się [po grecku] «nomisma», ponieważ jest czymś nie przyrodzonym, lecz ustanowionym przez prawo, «nomos», i w mocy naszej leży zmienić go i uczynić bezużytecznym”.

<sup>10</sup> Sebastian Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1: *Przydatki do etyki Arystotelesowej*, Warszawa 1956, s. 69: „Co ideą Plato zwał, to my zowiem wizerunkiem, postacią, formą, figurą, wyobrażeniem i powszechność; a nie tak tu bierzem powszechność, jako dialekty[ko]wie biorą; którą z wielą pojedynkowych jednakich rzeczy spajają i stanowią; ale powszechność zowiemy kształt poznania i rozumienia”.

<sup>11</sup> J.J. Walsh, *Nominalism and the Ethics: Some Remarks about Buridan's Commentary*, „Journal of the History of Philosophy” 1966, vol. 4, s. 1–13.

<sup>12</sup> J. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław 1973, s. 6–7.

Co ciekawe, Jerzy Korolec w swojej książce *Filozofia moralna Jana Burydana* artykuł ten wprawdzie uwzględnił, nie oparł jednak swej analizy na założeniach Walsh'a. Tę rezerwę łatwo zrozumieć. W sytuacji, gdy etyczne teorie nominalistów ulegały wpływom autorów takich jak realista Jan Duns Szkot, włączenie teorii języka, zwłaszcza jej aspektu epistemologicznego do badań znacznie komplikuje zadanie. Problemów nie nastęrcza, rzecz oczywista, rozpoznanie powierzchniowych cech pozwalających na identyfikację lingwistycznej orientacji danego autora. Jeśliby trzymać się przykładu Burydana, na pierwszy rzut oka widać, iż unika on mnożenia bytów, stosując zasadę brzytwy Ockhama, i odrzuca realistyczną teorię uniwersaliów, a powstające trudności przypisuje brakowi wiedzy z zakresu logiki<sup>13</sup>. W ślady mistrza idzie również Paweł z Worczyna, jego definicja przedmiotu filozofii moralnej jest bowiem wyraźnie nominalistyczna:

Zgodnie z poglądami Buridana oraz ogółu autorów nowszych odpowiada się, że jej przedmiotem jest człowiek rozpatrywany pod kątem tego wszystkiego, co przynależy mu jako istocie wolnej, lub człowiek rozpatrywany pod kątem tego, iż jest istotą zdolną do osiągnięcia szczęścia [...]. Mówi się z naciskiem: „człowiek rozpatrywany pod kątem tego, iż jest istotą zdolną do osiągnięcia szczęścia”, a to w celu wyłączenia innych nauk<sup>14</sup>.

Sedno problemu leży w ustaleniu, w jakim stopniu pojęcia etyczne *sensu stricto* są nominalistyczne bądź nie. Według Walsh'a Burydan nie był nominalistą, jeśliby nominalizm identyfikować z Ockhamowskim woluntaryzmem. W myśl tej doktryny etyka zasadza się bowiem na obligacjach, nie zaś na wiecznym racjonalnym prawie stanowiącym podstawę zasad moralnych. Rozerwaniu ulega przy tym związek między etyką a metafizyką<sup>15</sup>. Dobro nie jest własnością bytu, ponieważ prawa ustanawiającym nieskrępowana wola Boga (*potentia Dei absoluta*), który mógłby równie dobrze nakazać nienawiść do siebie. W praktyce teoria ta podpadała pod kompetencje wydziałów teologicznych, nie miała zatem praktycznego znaczenia dla filozofii moralnej na wydziałach sztuk wyzwolonych<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> J.J. Walsh, *op. cit.*, s. 5.

<sup>14</sup> Paweł z Worczyna, *Komentarz do „Etyki Nikomachejskiej”, Kwestia dziewiąta: [przedmiot filozofii moralnej]*, przeł. T. Włodarczyk, [w:] *700 lat myśli polskiej*, t. I: *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, wybrał i przypisami opatrzył J. Domański, słowo wstępne napisał W. Tatkiewicz, Warszawa 1978, s. 157.

<sup>15</sup> J.J. Walsh, *op. cit.*, s. 2.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 4.

Niewątpliwie jednak Burydan oraz jego polscy uczniowie stosowali nominalistyczną metodologię w analizie pojęć etycznych, na przykład terminu „szczęścia”<sup>17</sup>. Oto przykład metody terministycznej:

Tamen, his non obstantibus, potest dari alius modus loquendi, videlicet quod cum felicitas debeat dici quid optimum et perfectissimum eorum que innata sunt inesse felici seu felicitabili secundum speciem, optimum autem eorum que homini naturaliter innata sunt inesse potest dupliciter considerari, uno modo optimum via compositionis seu aggregationis, alio modo via divisionis seu resolutionis: et sic utroque horum modorum potest dici humana felicitas. Via ergo compositionis optimum in homine est congregatio ex omnibus virtutibus et operationibus et dispositionibus que innate sunt homini convenire spectantibus ad ipsius meliorationem, tam secundum animam et singulas potentias anime quam secundum corpus et singulas partes ad integritatem corporis pertinentes. Hoc igitur nomen felicitas istomodo supponeret pro tali congregatione, adhuc appellando sufficientem adiacentiam<sup>18</sup> extrinsecorum bonorum ad hoc quod homo valeat exercere expedite singulas operationes sibi convenientes et secundum virtutes anime et secundum virtutes corporis; [...] Via autem resolutionis, optimum in homine diceretur illa dispositio vel ille actus [...] que vel qui in predicta congregatione resoluta in suas partes esset optimum aliorum et finalissimum aliorum, ad quod singula alia finaliter ordinarentur: non quod illa resolutio fiat secundum realem remotionem partium abinvicem, sed secundum rationem distincte partes omnes considerantem. Si igitur dicamus quod illud optimum sit actus speculationis circa divinam essentiam, nos dicemus quod ille actus erit humana felicitas, ita quod hoc nomen felicitas supponit precise pro illo actu, sed tamen non absolute a connotationibus: immo connotat sive appellat omnia prerequisites ad expeditum exercitium illius actus speculationis, et naturaliter consequentia vel annexa. Et sic appellat primitus amorem dei tanquam naturaliter consequentem ex illa speculatione si sit recta et perfecta, et delectationem his actibus connexam naturaliter, deinde etiam appellat virtutem sapientie secundum quam est illa speculatio perfecta, consequenter appellat prudentiam et virtutes morales parantes locum sapientie, ut dictum est in sexto libro, deinde

<sup>17</sup> Zob. np. J. Korolec, *Anonimowy wykład „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 2643*, [w:] *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, red. Z. Kuksewicz, Wrocław 1965, s. 24: kwestia 16. k. 9v: „Utrum ad felicitatem requiratur usus virtutis delectatio bonorum exteriorum habundantia et bonorum corporis dispositio”.

<sup>18</sup> Na temat terminów *appellatio* i *adiacentia* zob. G. Klima, *John Buridan*, Oxford 2009, s. 188–202. Zob. też J. Buridanus, *Summulae de praedicabilibus*, introd., critical ed. and indexes L.M. de Rijk, Nijmegen 1995, s. 44–45; idem, *Summulae de suppositionibus*, introd., critical ed. and indexes R. van der Lecq, Nijmegen 1998, s. 12–13.

sensuum vivacitatem deservientium intellectui ad speculationem, et tandem virtutes corporis et bona exteriora, sicut satis deductum fuit in xvi questione primi huius. Et certum est quod istum modum loquendi tenuit Aristoteles. Nec contra istum modum valent rationes que prius fiebant; faciliter enim respondendum est ad eas. Ad primam ponamus quod clara dei visio sit humana felicitas in patria. Tu arguis quod tunc esset felix si clare videret deum sine delectatione, immo cum tristitia et odio dei. Ego nego, immo potius esset miser, quia tunc illa visio non esset felicitas propter defectum appellatorum, sicut simitas, que licet supponat solum pro cavitate, tamen appellat nasum: ideo magnitudo et cavitas nasi, que est simitas, si removerentur a naso et ponerentur in lapide, ipsa non amplius esset simitas, propter defectum connotati. Et ita, licet Aristoteles teneat felicitatem esse actum speculandi, tamen dicit in septimo huius quod dicentes hominem rotatum<sup>19</sup> vel infortunatum esse felicem si sit bonus, etiam licet actu speculetur, nihil dicunt [*Etyka Nikomachejska*, VII.13, 1153b 19–21], et in primo huius [*Etyka Nikomachejska*, VII.10, 1100b 28–30] similiter. Quod igitur dicebatur de albedine non est ad propositum, quia albedo significat id pro quo supponit sine connotatione aliorum<sup>20</sup>.

[Lecz mimo to można zastosować inny sposób mówienia, a mianowicie następujący. Skoro bowiem za szczęście należy uznać najlepszą i najdoskonalszą z rzeczy wrodzonych, która jako cecha gatunku przypada w udziale człowiekowi szczęśliwemu lub zdolnemu do szczęścia, oraz skoro rzecz najlepszą spośród wrodzonych człowiekowi można rozważać dwojako, albo drogą połączenia czy też gromadzenia, albo drogą rozdziału czy też rozłączenia, zatem szczęście ludzkie można scharakteryzować za pomocą każdego z tych dwóch sposobów. Jeśli więc zastosować drogę zestawienia, najlepsze w człowieku jest połączenie wszystkich cnót, operacji i dyspozycji wrodzonych, które są ukierunkowane na jego poprawę zarówno pod względem duszy oraz poszczególnych władz

<sup>19</sup> Na temat łamania kołem zob. G.R. Scott, *History of Torture Throughout the Ages*, republished, London 1949, s. 44, 69, 169–171.

<sup>20</sup> J. Buridan, *Commentary On Aristotle's Ethics, Book 10: Corrected Text*, ed. R.J. Kilcullen, 1996. Tekst dostępny w Internecie pod adresem: <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/blatcor.html>. Zob. J. Buridan, *Questions on Book X of the Ethics*, trans. R.J. Kilcullen, [w:] *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, Vol. 2: *Ethics and Political Philosophy*, ed. A.S. McGrade, J. Kilcullen, M. Kempshall, Cambridge 2001, s. 498–586. Krótszy fragment tego tekstu wraz z tłumaczeniem na angielski można znaleźć we wspomnianym artykule Walsh. Tekst łaciński jest jednak niejasny, ponieważ Walsh omyłkowo opuścił kilka słów w środku. W tłumaczeniu zostały one uwzględnione. Istniejące wydania całości: J. Buridanus, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, Paris 1489; *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, Unveränderter Nachdruck [der Ausgabe] – niezmienny przedruk wydania Paris 1513, Frankfurt 1968.

duży, jak i pod względem ciała oraz poszczególnych części współtworzących ciało jako całość. Zatem słowo „szczęście” suponowałoby w ten sposób połączenie tego rodzaju, oznaczając przy tym przez nazywanie przynależność dóbr zewnętrznych wystarczających do tego, aby człowiek był w stanie wykonywać bez przeszkód stosowne dla siebie operacje zarówno pod względem władz duszy, jak i pod względem władz ciała; [...] Jeśli zaś zastosować drogę rozłączenia, za najlepszą w człowieku zostałaby uznana owa dyspozycja lub ów akt [...], która lub który we wspomnianym połączeniu rozłożonym na części byłaby najlepsza i najbardziej celowa ze wszystkich, a której inne poszczególne byłyby celowo podporządkowane: tak, że owo rozłożenie nie pociągałoby za sobą faktycznego oddzielenia części od siebie, lecz polegałoby na rozważeniu wszystkich części oddzielnie. Jeśli zatem stwierdzimy, iż tym, co najlepsze, jest akt spekulatywnej refleksji o istocie boskiej, nazwiemy akt ów ludzkim szczęściem; a zatem słowo „szczęście” precyzyjnie suponuje ów akt, jednakże nie w sposób absolutny, [pozbawiony] konotacji, a raczej konotuje lub oznacza przez nazywanie wszystko, co niezbędne dla pomyślnego przeprowadzenia owego aktu spekulatywnej refleksji, jak również to, co wynika [zeń] w sposób naturalny lub jest [doń] dołączone. Tak więc oznacza przez nazywanie po pierwsze miłość do Boga, jako będącą naturalną konsekwencją owej refleksji spekulatywnej, jeśli jest ona właściwa i doskonała oraz radość w sposób naturalny towarzyszącą tym aktom. Następnie oznacza przez nazywanie również cnotę mądrości, która jest miarą doskonałości refleksji spekulatywnej. W konsekwencji oznacza przez nazywanie rozagę i cnoty moralne torujące drogę mądrości, jak wspomniano w księdze szóstej. W dalszej kolejności żywość zmysłów wspomagających intelekt w refleksji spekulatywnej. I na koniec, cnoty ciała oraz dobra zewnętrzne, co zostało zadowalająco dowiedzione w kwestii szesnastej księgi pierwszej. Ponadto jest rzeczą pewną, iż ten sposób mówienia był właściwy Arystotelesowi, nie podważają go [przy tym] argumenty przytoczone wcześniej, łatwo jest bowiem na nie odpowiedzieć. W odpowiedzi na pierwszy [argument] założymy, iż szczęściem człowieka w niebie jest bezpośredni ogląd Boga. Ty dowodzisz, że wówczas byłby szczęśliwy, gdyby widział Boga jasno [nie odczuwając] radości, a raczej smutek i nienawiść do Boga. Ja zaprzeczam. W istocie byłby raczej nieszczęśliwy, ponieważ wówczas ów jasny ogląd nie byłby szczęściem z powodu braku rzeczy oznaczanych przez nazywanie. Analogicznie perkatość, która choć suponuje jedynie krzywiznę, jednak oznacza przez nazywanie nos. Dlatego też gdyby wielkość i krzywiznę nosa, które składają się na perkatość, oderwać od nosa i przenieść na kamień, nie byłoby perkatości z powodu braku przedmiotu konotacji. I tak, choć Arystoteles utrzymuje, iż szczęście jest aktem refleksji spekulatywnej, jednak mówi w księdze siódmej tego dzieła, iż niczego nie oznacza twierdzenie, że człowiek łamany kołem czy doświadczany przez los jest szczęśliwy, jeśli jest dobry, choćby nawet poznawał w akcie. Podobnie w księdze pierwszej tegoż dzieła. Zatem to, co powiedziano o bieli, nie

należy do tematu, ponieważ biel oznacza to, co suponuje, niczego innego nie konotując.]

Przykład Burydana ukazuje, iż stosowanie na wyrost syntetyzujących etykietek może przyczynić się do zafałszowania obrazu. Szczególnie podatna na zniekształcenia wydaje się złożona interferencja humanistycznych i scholastycznych teorii języka w dziełach scholastyków, którzy posiadali również wykształcenie humanistyczne. Wymaga ona subtelniejszych narzędzi badawczych. Aby uniknąć skostnienia w formie podręcznikowego rozdziału, który mógłby zastąpić lekturę źródeł, dopasowując je do *a priori* przyjętej wizji historii filozofii, niniejsze studium ograniczy się do wytyczenia możliwych kierunków analizy dyskursu etycznego, a zatem zadowoli się rolą drogowskazu.

Do metodologicznego minimalizmu skłaniają krytyczne refleksje licznych współczesnych badaczy renesansu. Podkreślają oni – niezależnie od siebie – anachroniczność postkantowskiego pojęcia filozofii jako miary tekstów renesansowych i średniowiecznych. W ujęciu tym, powszechnym na dziewiętnastowiecznych uniwersytetach niemieckich, filozofia sprowadzała się do nauki *par excellence*, której punkt ciężkości padał na metafizykę i epistemologię<sup>21</sup>. Zatem *vita et mores* – etyka humanistów z reguły stoniąca od rozważań spekulatywnych musiała siłą rzeczy kojarzyć się raczej z ćwiczeniami stylistycznymi o nikłym filozoficznym ciężarze gatunkowym lub, by użyć mniej negatywnego określenia, piśmiennictwem ukierunkowanym praktycystycznie.

Te postkantowskie wpływy dają się zauważyć również w polskich opracowaniach z zakresu historii filozofii. Na przykład w klasycznym podręczniku Władysława Tatarkiewicza (wydanym po raz pierwszy w latach trzydziestych XX wieku) uderza negatywna ocena wkładu renesansu do filozofii. Zwrócił na nią uwagę Juliusz Domański w artykule *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, zestawiając ją przy tym z sądami Paula Oskara Kristellera, które cechował podobny sceptycyzm<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Ch.S. Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore 2004, s. 50–51; idem, *Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” R. 66 (2005), nr 4, s. 484 i n. Por. U.J. Schneider, *Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany*, [w:] *Teaching New Histories of Philosophy*, ed. J.B. Schneewind, Princeton 2004, s. 277–278.

<sup>22</sup> J. Domański, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 2, s. 160–184.



Natrafiamy tu na nader interesującą lukę w badaniach. Domański trafnie zdiagnozował oddziaływanie zawężonego pojęcia filozofii. Genezę tego zjawiska prześledził natomiast James Hankins w artykule *Two Twentieth Century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*<sup>23</sup>. Nosi on podobny tytuł, powstał jednak niezależnie od pracy Domańskiego. A jednak krytyczne nastawienie Tatarkiewicza wobec renesansu umknęło, przynajmniej według mojej wiedzy, uwadze badacza metahistorii filozofii. Zastanawia to tym bardziej, że wiele jego książek przetłumaczono na angielski, zaś jasność wykładu mistrza, którą przypisywano jego klasycznemu wykształceniu i wpływowi szkoły lwowsko-warszawskiej (między innymi Kazimierza Twardowskiego), wzbudzała powszechny podziw<sup>24</sup>. Przykładowo John Passmore odsyła do artykułu Tatarkiewicza *The History of Philosophy and Art of Writing It*, widzi w nim bowiem uzupełnienie swojej polemiki z Immanuelem Kantem na temat roli historyka filozofii, nie rozwija jednak tego wątku<sup>25</sup>. Podobnie Gary Hatfield ogranicza się do krótkiej wzmianki w przypisie, wymieniając Tatarkiewicza wśród autorów, którzy dostrzegali wagę historii filozofii w dociekaniach *stricte fi-*

<sup>23</sup> J. Hankins, *Two Twentieth-Century Interpreters of Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*, [w:] idem, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, vol. I: *Humanism*, Roma 2003, s. 573–590. Artykuł ten ukazał się pierwotnie w „Comparative Criticism” 2001, nr 23, s. 3–19.

<sup>24</sup> H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy: A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*, London 1967, s. 181–189; Cz. Głombik, *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*, Katowice 2005. Zob. ocena renesansu: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1983, s. 10–11; idem, *Okresy filozofii europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1936, 13, z. 4, s. 266–278; przedruk w: idem, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 56–65; wersja francuska: *Les grandes périodes de la philosophie européenne*, „Ruch filozoficzny” 1938/9, R. 12, nr 1/2. Zob. przekłady prac Tatarkiewicza: *Nineteenth Century Philosophy*, trans. Ch.A. Kisiel, Belmont, Cal. 1973; *Twentieth Century Philosophy, 1900–1950*, trans. Ch.A. Kisiel, Belmont, Cal. 1973; *History of Aesthetics*, vol. 1: *Ancient Aesthetics*, ed. J. Harrell, trans. A. Czerniawki, The Hague 1970; vol. 2: *Medieval Aesthetics*, ed. C. Barrett, trans. R.M. Montgomery, The Hague 1970; vol. 3: *Modern Aesthetics*, ed. D. Petsch, trans. Ch.A. Kisiel, J.F. Besemeres, The Hague 1974; *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*, trans. Ch. Kasperek, The Hague 1980. Zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz – bibliografia*, Wrocław 1992.

<sup>25</sup> J. Passmore, *The Idea of a History of Philosophy*, „History and Theory” vol. 5, Beiheft 5: „The Historiography of the History of Philosophy” 1965, s. 1–32; W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, cz. 1–2, „Sprawozdania PAU” 53, nr 3, Kraków 1952, s. 141–147 i 155–160 (przekład angielski: *The History of Philosophy and Art of Writing It*, trans. E.P. Halperin, „Diogenes” 1957, vol. 20, s. 52–67).

lozoficznych<sup>26</sup>. Jest to najprawdopodobniej jeszcze jeden przykład zaszłości w komunikacji między różnymi obszarami językowymi (zwłaszcza polskim i anglosaskim), które powstały między innymi z przyczyn historycznych. Nie bez znaczenia wydaje się ponadto nierówny poziom przekładów, by wspomnieć ostrą krytykę znanego historyka sztuki i poety nowołańskiego Johanna A. Gaertnera<sup>27</sup>.

Z punktu widzenia naszego szkicu trop ten wydaje się istotny również dlatego, iż pozwala dostrzec wpływ postkantowskiego pojęcia filozofii na członków żywo zainteresowanej językiem szkoły lwowsko-warszawskiej. Jak wiadomo, wielu z nich, między innymi Izydora Dąmbska czy Daniela Gromska, łączyło kompetencję w zakresie logiki ze znakomitym warsztatem filologicznym<sup>28</sup>. Wpływ ten był jednak przefiltrowany przez krytyczne refleksje Twardowskiego opublikowane między innymi w artykule *Franciszek Brentano a historia filozofii*<sup>29</sup>.

Powyższe uzupełnienia umożliwiają pogłębienie postulatów Briana Copenhavera, jednego z krytyków „kantyzującej” historii filozofii, który do-

<sup>26</sup> G. Hatfield, *The History of Philosophy as Philosophy*, [w:] *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. T. Sorell, G.A.J. Rogers, Oxford 2005, s. 88, przyp. 10. Por. Z. Kuderowicz, *Władysław Tatarkiewicz as Historian of Philosophy*, „Reports on Philosophy” 1981, vol. 5; idem, *Czy historia filozofii Władysława Tatarkiewicza należy do humanistyki rozumiejącej?*, [w:] *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, red. Cz. Głombik, Katowice 2003, s. 40–45.

<sup>27</sup> J.A. Gaertner, „*A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*” by Władysław Tatarkiewicz, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1981, 40, nr 2, s. 230–231: „Since Tatarkiewicz wrote for a Polish public, there is a constant reference to Polish authors who may have made important contributions to Polish aesthetics, but who, except for Roman Ingarden, are largely unknown elsewhere and do not seem to have influenced the general development of aesthetics. [...] In fact one is occasionally amused by a certain parochialism...”. Warto zaznaczyć, iż do autorów nieznanych na Zachodzie zaliczył Gaertner między innymi Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Sąd ten przy obecnym stanie badań wydaje się anachroniczny. Por. K. Fordoński, P. Urbański, *Introduction*, [w:] *Casimir Britannicus: English Translations, Paraphrases, and Emulations of the Poetry of Maciej Kazimierz Sarbiewski*, ed. K. Fordoński, P. Urbański, revised and expanded edition, London 2010, s. 17–29.

<sup>28</sup> Nie był on, co prawda, niezawodny, o czym świadczy niezbyt udane wydanie *Summulae logicae* Piotra Hiszpana, przygotowane przez Józefa Marię Bocheńskiego. Rijk skrytykował je jako pełne błędów. Zob. Petrus Hispanus, *Summulae logicae quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 ed. I.M. Bocheński*, Torino 1947; L.M. de Rijk, *Introduction*, [w:] Peter of Spain, „*Tractatus*”: Called Afterwards „*Summule logicae*”. *First Critical Edition from the Manuscripts*, ed. L.M. de Rijk, Assen 1972, s. C.

<sup>29</sup> K. Twardowski, *Franciszek Brentano a historia filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, zebrali i wydali uczniowie, Lwów 1927, 229–242.

ceniał użyteczność metod szeroko rozumianej filozofii analitycznej w interpretacjach tekstów renesansowych<sup>30</sup>. Uzyskana w ten sposób świadomość perspektywy historycznej, z której prowadzone są obecne badania, nie musi prowadzić do zatarcia różnic między odmianami przedheglowskiego pojęcia filozofii i przeciwstawiania ich modelom późniejszym. W szczególności zaś nie jest skazana na negowanie elementów spekulatywnych w filozofii średniowiecznej czy renesansowej. Jako szkielet pojęciowy wydaje się natomiast użyteczna do celów hermeneutycznych.

Warto w tym miejscu przywołać celne spostrzeżenia Domańskiego. Podkreśla on odrębność spekulatywnej scholastyki trzynastowiecznej, od której znacznie różniło się na przykład praktycystycznie nastawione piętnastowieczne środowisko krakowskie, bliskie w tym względzie etycznej refleksji humanistów<sup>31</sup>. Interesujące są ponadto badania Pierre'a Hadota, który w filozofii dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej wyłonił kierunki pokrewne koncepcji filozofii antycznej jako sztuki życia, na przykład filozofię Fryderyka Nietzschego, Henriego Bergsona czy egzystencjalizm<sup>32</sup>. Ponieważ jednak spekulatywne nurty scholastyki były podporządkowane teologii, co dało asumpt wątpliwościom, czy zasadne jest wyodrębnianie filozofii średniowiecznej<sup>33</sup>, zaryzykować można stwierdzenie, iż wspomniane tendencje nie podważają interpretacji Giovanniego Santinella, Christophera S. Celenzy czy Briana Copenhavera, w szczególności odrzucenia ograniczeń postkantowskiej historii filozofii<sup>34</sup>. Badania nad historią historii filozofii pozwalają przy tym na wykorzystanie osiągnięć współczesnej lingwistyki bez naginania do niej tekstów źródłowych.

Jest to tym cenniejsze, iż badacz średniowiecznych i renesansowych teorii języka staje w obliczu rozlicznych pokus, które zwodzą przekonującymi podstawami metodologicznymi. Inspirującą diagnozę tego stanu

<sup>30</sup> B.P. Copenhaver, *Valla Our Contemporary: Philosophy and Philology*, „Journal of the History of Ideas” R. 66 (2005), nr 4, s. 507–525.

<sup>31</sup> P. Czartoryski, *Ontologiczne i metodologiczne podstawy krakowskiej filozofii moralnej w początkach XV wieku*, [w:] *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, red. Z. Kuksewicz, Wrocław 1965, s. 7–21.

<sup>32</sup> P. Hadot, *Préface*, [w:] J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg 1996, s. VIII.

<sup>33</sup> J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996, s. 1–24.

<sup>34</sup> F. Bottin, *Models of the History of Philosophy*, vol. 1: *From its Origins in the Renaissance to the „Historia philosophica”*, ed. G. Santinello, for the English ed.: C.W.T. Blackwell, Dordrecht 1993.

rzeczy przedstawił Ian Maclean w podsumowaniu dyskusji na temat lingwistycznych poglądów Lorenza Valli<sup>35</sup>. Toczyła się ona na łamach prestiżowego pisma „Journal of the History of Ideas” między Johnem Monfasanim a Richardem Waswo<sup>36</sup>. Monfasani, wytknąwszy błędy translatorskie Waswo (w czym pomogły mu korekty zaproponowane przez Mikołaja Szymańskiego)<sup>37</sup>, zakwestionował zasadność klasyfikowania Valli jako lingwistycznego konstruktysty, który uważał język za medium tworzące rzeczywistość. W odpowiedzi Waswo uznał nie bez racji za nieprawdopodobne, aby Valla jedynie powielał scholastyczną teorię języka, skoro jego poglądy wzbudziły tyle kontrowersji wśród współczesnych. Maclean powstrzymał się co prawda od rozsądzenia tego sporu, wskazał jednak, że u jego podłoża leży abstrakcyjny charakter badań nad znaczeniem, którego rezultatem jest podejście ahistoryczne. U Waswo przejawiało się ono w świadomym przyjęciu jako punktu odniesienia Saussuriańskiego strukturalizmu, a zatem perspektywy nowożytnego językoznawstwa.

Również w pracach polskich badaczy można napotkać na niekiedy zakamuflowane warianty tego ujęcia. Przykładowo Aleksander Wojciech Mikołajczak słusznie stwierdza, że „za poprawną należałoby uznać taką interpretację, której tezy byłyby niesprzeczne z możliwościami odczytań towarzyszących powstaniu tekstów”<sup>38</sup>. Szkopuł tkwi w tym, iż niektóre z wniosków badacza nie spełniają tego postulatu. Rzućmy okiem na poniższy wywód, który bazuje na teorii Ferdinanda de Saussure’a:

Chodzi o ich [opisów – H.S.] potencjał konotacyjny wyrażający subiektywne wartości związane ze znakiem jako takim. Rama modalna [Mikołajczak defi-

<sup>35</sup> I. Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance. The Case of Law*, Cambridge 1992, s. 3–11.

<sup>36</sup> R. Waswo, *The Ordinary Language Philosophy of Lorenzo Valla*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 1979, 41, s. 255–271; J. Monfasani, *Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?*, „Journal of the History of Ideas” 1989, 50, nr 2, s. 309–323; R. Waswo, *Motives of Misreading*, „Journal of the History of Ideas” 1989, 50, nr 2, s. 324–332; idem, *Language and Meaning in the Renaissance*, Princeton 1987. Por. N. Hudson, *John Locke and the Tradition of Nominalism*, [w:] *Nominalism and Literary Discourse. New Perspectives*, ed. H. Keiper, Ch. Bode, R.J. Utz, Amsterdam 1997, s. 287 i n.

<sup>37</sup> M. Szymański, *Philosophy and Language*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 1982, nr 44, s. 149–152.

<sup>38</sup> A.W. Mikołajczak, *Polihymnia. Pejzaż semiotyczny*, [w:] idem, *Studia Sarbiewiana*, Gniezno 1998, s. 97.

niuje ją jako semantyczne uzupełnienia wypowiedzi – H.S.] wzbogaca bowiem opis jako *signifiant* o dodatkowe znaczenie na poziomie *signifié*<sup>39</sup>.

Interpretacja ta jest anachroniczna, ponieważ podstawą zarówno dowodzeń filozoficznych czy teologicznych, jak i metafor była u Macieja Kazimierza Sarbiewskiego Arystotelesowska triada, o której poniżej. Wystarczy zacytować fragment nawiązujący do traktatu *O duszy* Arystotelesa:

Non datur in Angelis Intellectus duplex re vel ratione Agens et Possibilis ita hic S. Thomas contra Scotum et contra recentiores. Ratio est quod ibi solum reperiri intellectus Possibilis et Agens, ubi potest intellectus sibi species intelligibiles conficere adiutus aut determinatus a Phantasmate ideoque potest dici Agens et eas in Possibili imprimere ac ijs uti ideoque dici Possibilis<sup>40</sup>.

[Anioły nie posiadają podwójnego, tj. czynnego i biernego intelektu ani faktycznie, ani pod względem funkcji, jak twierdzi św. Tomasz, sprzeciwiając się Dunsowi Szkotowi i nowszym [autorom]. Wynika to stąd, że intelekt czynny i bierny można wyróżnić tylko wtedy, gdy intelekt wspierany czy determinowany przez przedstawienie zmysłowe może tworzyć umysłowe formy poznawcze, co uzasadnia nazwę czynny, oraz wyłączać je w intelekcie biernym i się nimi posługiwać, skąd pochodzi nazwa bierny.]

Na dyskusyjną wartość heurystyczną standardów dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych, w szczególności interpretacji czysto strukturalistycznej, zwrócił uwagę między innymi Ludgar Kaczmarek<sup>41</sup>.

Innym wariantem podejścia ahistorycznego jest izolowanie zagadnień filozoficznych z kontekstu społecznego i ekonomicznego. Wykształceni na humboldtowskich uniwersytetach profesorowie filozofii uznaliby je z pewnością za wzorcowe. Wariant ten może się poszczycić nobliwymi koneksjami z filozofią analityczną mimo obiegowych opinii o jej wrogości wobec

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> M.K. Sarbiewski, *Commentarius. In Reliquam Primam. D. Thomae Aquinatis. Summae Theologiae a quaestione. L. Partem De Angelis, Tractatus primus, Disputatio II de proprietatibus vitalibus angelorum, Pars I disputationis de intellectu angelico, Articulus I*, kopia rękopiśmienna wykładów wygłoszonych przez Sarbiewskiego w latach 1632–1633, Manuscript Department, Vilnius University Library, Vilnius.

<sup>41</sup> L. Kaczmarek, *Sprach- und Zeichentheorie in der deutschen Spätscholastik. Gabriel Biel, „Ultimus scholasticorum”, Florentinus Diel, „Primus modernorum”, und die Grammatiker des 15. Jahrhunderts*, [w:] *Geschichte der Sprachtheorie*, Bd. 3: *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, hrsg. P. Schmitter, S. Ebbesen, Tübingen 1995, s. 207–236.

historii filozofii. Linia demarkacyjna między głównym nurtem filozofii analitycznej a historią filozofii jest bowiem w gruncie rzeczy płynna. Nawet jeśli, jak to ujął Tom Sorell, mówi się „nie” historii filozofii, nie zawsze wiadomo, czego to „nie” dotyczy<sup>42</sup>. By wywód na temat związków z filozofią analityczną zilustrować przykładem, warto przypomnieć charakterystyczny dobór argumentacji przez związanego ze szkołą lwowsko-warszawską filologa klasycznego Ryszarda Gansinca. W pracy „*Metrificale*” Marka z Opatowca i traktaty gramatyczne XIV i XV wieku uwzględnił on wprowadzie historyczne podejście do języka<sup>43</sup>, wyraził jednak pogląd, iż wrogość humanistów w stosunku do gramatyki spekulatywnej nie miała podłoża teoretycznego, lecz była podporządkowana celom praktycznym – reformie nauczania łaciny i literatury łacińskiej<sup>44</sup>. Wilhelma von Humboldta scharakteryzował ponadto jako kontynuatora uniwersalistycznej gramatyki Port Royal, a zatem pośrednio modystów, podczas gdy współcześnie jest on znany przede wszystkim jako twórca teorii relatywizmu językowego<sup>45</sup>.

Jednym z możliwych remediów na te metodologiczne pułapki jest przesunięcie akcentu w badaniach lingwistycznych z gramatyki czy teologii na prawo jako wytwór uwarunkowanych historycznie systemów społecznych. Nie wydaje się jednak, aby to zaproponowane przez Macleana rozwiązanie do końca przewyciężało metodologiczny impas, zwłaszcza że możliwe jest mniej lub bardziej uniwersalistyczne pojmowanie prawa. Nie bez powodu Leonardo Bruni w trakcie polemiki na temat przekładów *Etyki Nikomachejskiej* zarzucał Alonsowi, biskupowi Burgos, iż jego koncepcja prawa jest oderwana od konkretnych historycznych realiów, a zatem zbyt zależna od uniwersalnych założeń filozofii moralnej. Gwoli uzupełnienia propozycji Macleana należy zatem podkreślić, iż analiza terminologii prawniczej również zyskuje dzięki wzbogaceniu o metarefleksję nad historią filozofii.

Przechodząc do sedna zamierzonej syntezy, warto usystematyzować główne prądy wspomniane we wprowadzeniu metodologicznym. Są to: gramatyka spekulatywna, nominalizm oraz gramatyka humanistyczna.

<sup>42</sup> T. Sorell, *On Saying No to History of Philosophy*, [w:] *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, s. 46.

<sup>43</sup> Zob. K. Krauze-Błachowicz, *op. cit.*, s. 11.

<sup>44</sup> R. Gansiniec, „*Metrificale*” Marka z Opatowca i traktaty gramatyczne XIV i XV wieku, Wrocław 1960, s. 140.

<sup>45</sup> Por. R.L. Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, The Hague 1967, s. 22–23; J.W. Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburgh 2009, s. 63–73.

O ile sam ten podział nie został zakwestionowany, spotkać go bowiem można zarówno w pracach starszych, na przykład Gansińca, jak i w nowszych<sup>46</sup>, o tyle pogłębieniu uległa wiedza na temat interferencji między wyszczególnionymi prądami. Interesujące są zwłaszcza badania dotyczące asymilacji terminów modystycznych przez nominalizm mimo odrzucenia realistycznej epistemologii modystów<sup>47</sup>. Niemożliwa do utrzymania okazała się ponadto teza o zależności humanistycznej krytyki teorii *modi significandi* od nominalizmu<sup>48</sup>.

Jeśli chodzi o powierzchwniową warstwę języka, widoczny jest kontrast między scholastycznym żargonem, używanym w specjalistycznych pracach modystów i nominalistów, a mniej lub bardziej elegancką łaciną humanistów, opartą na wzorcach klasycznych. Jak słusznie zauważył Domański, zwykle bez większego wysiłku można rozpoznać, którą z odmian łaciny posługuje się dany autor. Na użytek niniejszej syntezy kryterium to okazuje się jednak niewystarczające. Scholastycy zaczęli bowiem z biegiem czasu korzystać ze zdobyczy odrodzonej filologii. Dobrze znany jest fakt, iż średniowieczne przekłady Arystotelesa budziły odrazę nie tylko humanistów, jak wspomniany Brunni, ale i renesansowych arystotelików czy szkotystów, jak Jan ze Stobnicy<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> C.H. Kneepkens, *Some Notes on the Revival of Modistic Linguistics in the Fifteenth Century: Ps.-Johannes Versor and William Zanders of Weert*, [w:] *John Buridan and Beyond: Topics in the Language Sciences, 1300–1700*, ed. R. Friedman, S. Ebbesen, Copenhagen 2004, s. 72–76.

<sup>47</sup> J. Pinborg, *Speculative Grammar*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, ed. N. Kretzmann et al., reprint, Cambridge 1997, s. 268–269; W.H. Mc Mahon, *Some Non-standard Views of the Categories*, [w:] *La tradition médiévale des Catégories (XII–XV<sup>e</sup> siècles). XIII<sup>e</sup> Symposium européen de logique et de sémantique médiévales*, ed. J. Biard, I. Rosier-Catach, Louvain 2003, s. 66–67.

<sup>48</sup> J. Ijsewijn, *Introduction*, [w:] *Alexander Hegius (+1498) „Invectiva in Modos Significandi”*. *Text, Introduction and Notes*, „Forum for Modern Language Studies” 1971, 7, nr 4, s. 304; J. Monfasani, *Review of Laurentii Valle „Repastinatio dialectice et philosophie”*. Ed. G. Zippel, „Rivista di letteratura italiana” 1984, 2, s. 191, przedruk w: idem, *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot 1994, VI; L. Nauta, *William of Ockham and Lorenzo Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction*, „Renaissance Quarterly” 2003, 56, nr 3, s. 613–651; idem, *Lorenzo Valla’s Critique of Aristotelian Psychology*, „Vivarium” 2003, 41, s. 120–143; idem, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla’s Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge 2009, s. 270.

<sup>49</sup> Por. A. Moss, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford 2003, s. 148.

Co więcej, uwadze badaczy nie umknęło drugie dno w humanistycznych inwektywach pod adresem niestrawnego scholastycznego żargonu. Nierzadko bowiem pod ostentacyjnym odrzuceniem dialektycznych subtelności kryła się mniej lub bardziej celowa kontynuacja albo przynajmniej świadomość ich trwałego wpływu<sup>50</sup>. Należy jednakże odnotować, że niektóre nowsze prace przechodzą do porządku dziennego nad tymi ustaleniami. Na przykład uwagi Mielczarskiego na temat gramatyków humanistycznych przypominają opinie Gansińca. Twierdzi on bowiem, iż przekonanie humanistów o bezużyteczności gramatyki spekulatywnej wynikało z ich filologiczno-historycznego podejścia do języka, które zastąpiło filozoficzne ujęcie scholastyków<sup>51</sup>. Przekrojowe przedstawienie procesu asymilacji elementów filologii humanistycznej przez scholastyków znaleźć można między innymi w pracy Eriki Rummel *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and the Reformation*<sup>52</sup>.

W tym stanie rzeczy użyteczne okazuje się pojęcie struktur głębokich języka, często stosowane w pracach z zakresu lingwistyki średniowiecznej i renesansowej<sup>53</sup>. Odnosi się ono do poziomu *conceptus*, do których odsyłają słowa konwencjonalne, to jest używane na mocy społecznego konsensusu. Niezbędnych jest tu kilka objaśnień. Ujmując rzecz najogólniej, wszystkie trzy nurty wymienione powyżej bazowały na modelu triady Arystotelesowskiej: rzeczy – pojęcia – słowa<sup>54</sup>. Został on skodyfikowany w słynnym początkowym fragmencie *Hermeneutyki* (*De interpretatione*), który dał asumpt do niekończących się dyskusji na temat Arystotelesowskiej teorii znaczenia. Jan ze Stobnicy, autor dziełka *Generalis doctrina de*

<sup>50</sup> E. González y González, *Juan Louis Vives. Works and Days*, [w:] *A Companion to Juan Luis Vives*, ed. Ch. Fantazzi, Leiden 2008, s. 17; J.L. Vives, *In pseudodialecticos*, ed. and trans. Ch. Fantazzi, Leiden 1979, s. 12–15. P. Mack, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden 1993, s. 333.

<sup>51</sup> C. Mielczarski, *op. cit.*, s. 30–31.

<sup>52</sup> E. Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and the Reformation*, Cambridge 1995, s. 13.

<sup>53</sup> J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter: ein Überblick*, mit einem Nachwort von H. Kohlenberger, Stuttgart – Bad Cannstatt 1972, s. 114 i n.; L.M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. 1: *General Introduction. The Works on Logic*, Leiden 2002, s. 16–17. Por. W.K. Percival, *Deep and Surface Structure Concepts in Renaissance and Mediaeval Syntactic Theory*, [w:] *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, ed. H. Parret, Berlin 1976, s. 238–253.

<sup>54</sup> Jest to oczywiście uproszczenie, które pomija wpływy platońskie czy stoickie.



*modis significandi grammaticalibus*, streścił go następująco z modystycznego punktu widzenia:

Ideo dicit Aristoteles primo Perihermeneias: Ea que sunt in voce, sunt note, id est signa, earum passionum que sunt in anima, id est conceptuum seu actuum intelligendi. Ex quo sequitur quod modi significandi sumuntur immediate a modis intelligendi, mediate vero a modis essendi<sup>55</sup>.

[Dlatego Arystoteles w pierwszej księdze *Hermeneutyki* mówi: słowa wypowiedzane są znakami, to jest symbolami, afektów duszy, to jest pojęć czy też aktów poznania. Wynika stąd, iż sposoby oznaczania pochodzą bezpośrednio od sposobów rozumienia, pośrednio zaś od sposobów istnienia.]

Niektórzy badacze renesansowej lingwistyki, między innymi Ann Moss, podkreślają zbieżność koncepcji Arystotelesa i jego scholastycznych komentatorów z kognitywizmem opartym na modelach komputerowych. Model komputerowy dąży do marginalizacji językowej różnorodności. Jest ona nieistotna, ponieważ za narzędzie myślenia służy język mentalny identyczny u wszystkich ludzi<sup>56</sup>.

Warto jednak wskazać na możliwość alternatywnej interpretacji opartej o rekonstrukcję Arystotelesowskiej teorii znaczenia. Choć jest ona zagadnieniem drugorzędym dla badań nad renesansem, dostarcza schematu użytecznego do naszkicowania lingwistycznej osi scholastyczno-humanistycznych kontrowersji. Arystoteles pisze wprawdzie, iż *παθήματα* są takie same u wszystkich ludzi, stwierdzenie to można jednak odnieść do identyczności wrażeń zmysłowych, na bazie których powstają obrazy rzeczy – *φαντάσματα*. Bez nich pojęcia nie mogą co prawda istnieć, lecz nie są z nimi tożsame<sup>57</sup>. A zatem nie wynika stąd, iż głębokie struktury semantyczne są uniwersalne. Lambert Marie de Rijk zwraca uwagę na charakterystyczne dla Greków przekonanie, iż struktury głębokie ich języka pozwalają na najdoskonalszy opis rzeczywistości, czyli – z punktu widzenia Arystotelesa – mogą posłużyć do stworzenia zadowalającej metafizyki<sup>58</sup>. Oczywiście jest, iż w jeszcze większym stopniu uwarunkowane historycznie

<sup>55</sup> Jan ze Stobnicy, *Generalis doctrina de modis significandi grammaticalibus*, [w:] R. Gansiniec, *op. cit.*, s. 150; Arystoteles, *Hermeneutika*, 16a.1–9.

<sup>56</sup> A. Moss, *Renaissance Truth...*, s. 6 i n.

<sup>57</sup> Arystoteles, *O duszy*, 432a.12–14.

<sup>58</sup> L.M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology...*, vol. 1, s. 16, przyp. 43; C.J. Ruijgh, *Sur la valeur fondamentale de εἶναι: une réplique*, „Mnemosyne” 1984, 37, nr 3–4,

musiały być Arystotelesowskie definicje cnót. Współcześni filozofowie szukający inspiracji w *Etyce Nikomachejskiej* nie mogą uniknąć konfrontacji z odmiennością semantyki języka greckiego. Bowiern jak słusznie zauważył Stephen Watt, definicje Arystotelesa oddają specyfikę społeczeństwa IV wieku p.n.e., które go ukształtowało. Na przykład dzielność jest zawężona do odwagi na polu walki, ponadto pojawiają się cnoty nieznanne współcześnie, jak wielkość duszy<sup>59</sup>.

Z tą linią interpretacji zbieżny jest inny szeroko pojęty nurt kognitywizmu, w którym przyjmuje się, iż operacje mentalne zostały wykształcone na drodze ewolucji ludzkiego ciała, nie rządzą się one zatem prawami logiki formalnej. Nawiązuje doń między innymi Mary Thomas Crane, autor studium poświęconego mózgowi Szekspira, zaznaczając jednak, iż nie wyklucza on kognitywizmu bazującego na modelach komputerowych. Badacz jest przy tym zdania, że teorie kognitywistyczne posługujące się pojęciem umysłu ucieleśnionego są w większym stopniu kompatybilne z wczesnonowozżytną lingwistyką oraz teorią humorów Galena niż na przykład koncepcja de Saussure'a. Dostarczają jednocześnie narzędzi badawczych, które ujawniają anachronizm Foucaultowskiej dekonstrukcji autora<sup>60</sup>.

Fakt, iż obydwie interpretacje – uniwersalistyczna i pluralistyczna – znajdują oparcie w koncepcji Stagiryty, skłania do przyjęcia tezy Johna Magee'ego o potencjalnej złożoności semantycznych struktur głębokich. Pojęcia można interpretować jako bliższe rzeczom (wrażeniom zmysłowym), a zatem uniwersalne, lub też w odniesieniu do konwencjonalnych struktur powierzchniowych języka<sup>61</sup>.

Co ciekawe, Magee doszedł do tego wniosku, badając pojęcie znaczenia u Boecjusza nazywanego niekiedy pierwszym scholastykiem. Dalsze niuanse scharakteryzował Claude Panaccio, wybitny kanadyjski znawca Ockhama. Punktem wyjścia jest tu rozróżnienie między obrazem (*imago*) słowa (*vox*) analogicznym do obrazów innych rzeczy postrzeganych zmysłowo a pojęciową (konwencjonalną, jak u Boecjusza, lub uniwersalną) zawartością reprezentacji lingwistycznej, którą należy odróżnić od nielingwistycznej

s. 267; przedruk w: idem, *Scripta minora ad linguam Graecam pertinentia*, edenda curaverunt J.M. Bremer, A. Rijksbaron, F.M.J. Waanders, Amsterdam 1991, s. 816–822.

<sup>59</sup> S. Watt, *Introduction*, [w:] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, transl. with notes H. Rackham, with an introduction S. Watt, Ware 1996, s. XIII–XIV.

<sup>60</sup> M.Th. Crane, *Shakespeare's Brain: Reading with Cognitive Theory*, Princeton 2001, s. 10–17.

<sup>61</sup> J. Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Leiden 1989, s. 138–141.

– bliższej rzeczom. Podczas gdy obraz słowa wraz z innymi *imagines* jest domeną wyobraźni (*imaginatio*), reprezentacja lingwistyczna bądź nielingwistyczna przynależy do porządku intelektualnego. W artykule poświęconym komentarzowi Pseudo-Roberta Kilwardby'ego do *Pryscjana Większego* Panaccio zwraca uwagę na fakt, iż uniwersalistyczna interpretacja struktur głębokich jako niezależnych od języka (jak na przykład nielingwistyczny język mentalny Ockhama) nie wyklucza poziomu lingwistycznego<sup>62</sup>. Problem pojawia się z chwilą, gdy lingwistyczne struktury głębokie zaczyna się traktować jako przedmiot nauki o myśleniu dyskursywnym – logiki. Wówczas muszą być interpretowane jako uniwersalne, aby sprostać wymogom stawianym *scientia* w sensie Arystotelesowskim. Daje to możliwość zastąpienia języka mentalnego w rozumieniu Ockhama modystyczną gramatyką wspólną wszystkim językom. Widać tu wyraźnie przyczyny, dla których teorie nominalistów i modystów były konkurencyjne.

Przedstawione powyżej rozróżnienia okazują się użyteczne w naświetleniu lingwistycznych zagadek dyskursu etycznego interesującego nas obszaru. Pewne zdziwienie Domańskiego wzbudza zacytowany powyżej Jan ze Stobnicy<sup>63</sup>, który znakomicie posługiwał się łaciną humanistyczną, używał jej jednakże w listach dedykacyjnych, nie zaś w tekście głównym. Tego rodzaju listem adresowanym do Adama z Bochynia, lekarza i filozofa, rektora Akademii Krakowskiej, poprzedził między innymi swój szkotystyczny komentarz do *Isagogicon moralis disciplinae*, dziełka Bruniego, które przez długi czas mylnie uważano za przekład Arystotelesowskiej *Etyki Eudemejskiej*<sup>64</sup>. Przyczyny nieporozumienia opisał Garin oraz niezależnie od niego

<sup>62</sup> C. Panaccio, *Grammar and Mental Language in the Pseudo-Kilwardby*, [w:] *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10–13, 1996*, ed. S. Ebbesen, R.L. Friedman, Copenhagen 1999, s. 397–413; Pseudo-Robert Kilwardby, *The Commentary on „Pricianus Maior” Ascribed to Robert Kilwardby. Selected Texts*, ed. K.M. Fredborg, introduction to the text J. Pinborg, *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 15, Copenhague 1975.

<sup>63</sup> J. Domański, *Początki humanizmu, Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. IX, Wrocław 1982, s. 123; idem, *Część I: Wieki XIII–XV*, [w:] *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, red. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, Warszawa 1989, s. 189–190.

<sup>64</sup> L. Bruni, *In morealem disciplinam introductio familiari Iohannis de Stobnicza commentario explanata*, Cracoviae 1511. Dziełko Bruniego wydał Hans Baron. Zob. L. Bruni Aretino, *Isagogicon moralis disciplinae*, [w:] idem, *Humanistisch-philosophische Schriften: mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg. H. Baron, Leipzig 1928, s. 20–41.

Gromska<sup>65</sup>. Jej interesujące studium, w którym poświęciła również nieco uwagi komentarzowi Jana ze Stobnicy, zostało, co znamienne, włączone do publikacji *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*. Myśl przewodnia Gromskiej, iż *habent sua fata libelli*, sprawdza się również w odniesieniu do jej artykułu, bowiem przypuszczalnie z powodu bariery językowej badacze Bruniego, między innymi Hanna Gerl i Paul Botley, pomijają go<sup>66</sup>.

Szczególnie zaskakujący jest fakt, iż Jan ze Stobnicy zanalizował *Isagogicon* metodą drobiazgowych *distinctiones*, uzasadniając to chęcią ułatwienia uczniom lektury, podczas gdy Bruni był zdeklarowanym przeciwnikiem scholastycznego żargonu, który jego zdaniem zaciemniał materię wykładu.

Choć lingwistyczna strategia Jana ze Stobnicy może wydawać się na pierwszy rzut oka paradoksalna, była ona raczej typowa u scholastyków poddanych wpływom kultury humanistycznej. Można w tym miejscu przywołać badania Corneille'a H. Kneepkensa nad Williamem Zendersem z Weert. Zenders przeplatał terminologię modystyczną cytataми z Lorenza Valli i innych humanistów<sup>67</sup>.

Warto jednak przyjrzeć się dokładnie założeniom, które pozwoliły Janowi ze Stobnicy niejako zaanektować tekst Bruniego, częściowo wbrew intencjom autora, na potrzeby obozu scholastyków.

Użyteczna do tego celu okazuje się polemika Alonsa, biskupa Burgos, zwłaszcza jeden z jego listów adresowany do Fernána Péreza de Guzmána<sup>68</sup>. Został on wydany przez Aleksandra Birkenmajera na podstawie rękopisu BJ cod. Crac. 3245 fol. 85r–105v<sup>69</sup>. Nie wiadomo, co prawda, czy Jan

<sup>65</sup> E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, „Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali *La Colombaria*” 1947/1950, 16, s. 55–104; D. Gromska, *Lionarda Aretina „Isagogicon disciplinae moralis” a „Etyka eudemejska”*, [w:] *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci Kazimierza Ajdukiewicza*, red. T. Kotarbiński, Warszawa 1964, s. 55–71.

<sup>66</sup> P. Botley, *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, and Desiderius Erasmus*, Cambridge 2004; H.-B. Gerl, *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*, München 1974.

<sup>67</sup> C.H. Kneepkens, *Some Notes on the Revival...*, s. 105.

<sup>68</sup> Na temat Fernána Péreza de Guzmána zob. J. Weiss, *Fernán Pérez de Guzmán. Poet in Exile*, „Speculum” 1991, 66, nr 1, s. 96–108.

<sup>69</sup> V. *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino. 2. Sequitur liber Alphonsi episcopi Burgensis*, [w:] A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen”, Bd. 20, Heft 5, Münster 1922, s. 162–186.

ze Stobnicy znał ten tekst, nie jest to jednak nieprawdopodobne. Alonso, choć sam posługiwał się elegancką łaciną, wyraził sprzeciw wobec kategorycznego odrzucenia średniowiecznego przekładu *Etyki Nikomachejskiej*. W przedmowie do swego tłumaczenia tego dzieła Bruni stwierdził bowiem, iż niepodobna uznać za przekład wersji sporządzonej przez *homo ferreus, semigraecus, semilatinus* – człowieka z żelaza, półgreckiego, półłacińskiego, który nie do poznania zniekształca oryginał<sup>70</sup>, zwłaszcza iż sam Arystoteles łączył *sapientia z eloquentia*:

Atqui studiosum eloquentiae fuisse Aristotelem et dicendi artem cum sapientia coniunxisse et Cicero ipse multis in locis testatur et libri eius summo cum eloquentiae studio luculentissime scripti declarant<sup>71</sup>.

[O tym, iż Arystoteles był biegły w retoryce i łączył sztukę wymowy z mądrością, zaświadcza w wielu miejscach sam Ciceron, dowodem na to są również jego [Arystoteles – H.S.] księgi znakomicie napisane i zdradzające żarliwe zamiłowanie do retoryki.]

W odpowiedzi Alonso przejrzyście sformułował założenia, które, mimo iż nie był modystą oraz różnił się od Stobnicy w ocenie średniowiecznych tłumaczeń, pozwalają rozszyfrować paradoksalny sposób rozumowania autora komentarza do *Isagogicon*. Biskup Burgos nie znał greki, jako punkt odniesienia pozwalający ocenić wartość przekładu wybrał zatem *ratio omnium nationi communis*. Jego ideałem była jak najściślejsza odpowiedniość między *ratio* – strukturami głębokimi – a powierzchniową warstwą języka<sup>72</sup>.

Zdaniem Alonsa dążenie do precyzji usprawiedliwia pozostawienie greckich słów niezasymlowanych przez łacinę, jak na przykład *βωμόλοχος*<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Chodzi o Roberta Grosseteste'a, którego Bruni nie wymienia z nazwiska. Zob. H. Janin, *The University in Medieval Life: 1179–1499*, Jefferso 2008, s. 148. *Ferreus* jako określenie stylu zob. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, 1, 5: „A quibus tantum dissentio, ut, cum Sophocles vel optime scripserit Electram, tamen male conversam Atilii mihi legendam putem, de quo Lucilius: 'ferreum scriptorem', verum, opinor, scriptorem tamen, ut legendus sit”.

<sup>71</sup> V. *Der Streit des Alonso von Cartagena...: 1. Leonardi Aretini in libros Ethicorum prooemium*, s. 158.

<sup>72</sup> V. *Der Streit des Alonso von Cartagena...: 2. Liber Alphonsi*, s. 166. Zob. Ch.S. Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia. Lapo da Castiglionchio the Younger's „De curiae commodis”*, Ann Arbor 1999, s. 46–48.

<sup>73</sup> Bruni dowodzi, że greckie słowo *βωμόλοχος* należałoby przetłumaczyć jako *scurna*, błazen, podczas gdy Alonso twierdzi, że określenia te nie są synonimami. Według niego

Tę część argumentacji Jan ze Stobnicy przypuszczalnie by skrytykował. Przytaknąłby jednakże postulatowi zachowania *rigor scientificus* za pomocą możliwie ścisłej terminologii tam, gdzie to konieczne, a zatem z zachowaniem zróżnicowania stylistyki w zależności od celu, któremu miałby służyć dany tekst:

Nam sicut alia principem, alia oratorem decet oratio et aliter iudicem, aliter aduocatum congruit loqui, sic textuum ac glossarum non debet similis esse locutio: nam breuiter textus nos docet, glossule uero quid textus senserit aperire solent<sup>74</sup>; quod tam in liberalibus artibus, quam in naturalibus scientiis ac iurium doctrinis saepe repertum est, ut his saepe solis uerbis plerumque contenti sint, quibus conceptus sensus includi uix ualuit, adeo quod plerique rudimenta artium amore breuitatis adinuenta duxerunt. Non ergo translationis incusandus est, qui recte intellectus breuibus uniuersa conclusit. Procul dubio enim in primis armis quodammodo translatio haec defendere se uidetur et uiolentiam legentis uiriliter propulsare; sed cum studiosi ingenio uel glossarum auxilio quod conceperit pandere cogitur, sic eius dulce fulget eloquium, ut eius maiestatem mirari cogamur et nedum uerbum aliquod, sed nec syllabam deficere arbitremur, quae obmissa uidebantur, ex industria sic conscripta cernentes<sup>75</sup>.

[Teksty i glosy powinny bowiem różnić się stylem, tak jak inna mowa przystoi księciu, inna retorowi, inaczej godzi się przemawiać sędziemu, inaczej adwokatowi. Tekst bowiem poucza nas zwięźle, zaś glosy zwykły odsłaniać znaczenie tekstu. Zarówno w sztukach godnych człowieka wolnego, jak i naukach przyrodniczych oraz naukach prawniczych nierzadko daje się zauważyć, iż przeważnie zadowolają się słowami, które ledwie są w stanie zawrzeć pojęcia czy znaczenia, do tego stopnia, iż w opinii wielu podstawy sztuk wynaleziono z zamiłowania do lakoniczności. Dzieło tłumacza, który trafnie i w całości oddał zwięzłymi słowy pojęcia, nie zasługuje zatem na potępienie. Nie ulega

*scurra* zabawia dwór żartami dla własnej korzyści, *βωμόλοχος* natomiast, dowcipkując dla rozrywki (*ad finem ridendi*), przekracza miarę i oszukuje (*superabundanter trufans*), nie kieruje się jednak pragnieniem profitów. V. *Der Streit des Alonso von Cartagena...*: 2. *Liber Alphonsi*, s. 169–171. Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon: βωμολοχία*, ή, A. mendicancy, Julius Pollux Gram., *Onomasticon*, 3.111. 2. coarse jesting, buffoonery, ribaldry. Plato, *Republic*, 606c, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1108a24, Plutarch, *Lycurgus*, 12, etc.

<sup>74</sup> Na temat użycia glos zob. N.G. Round, *Alonso de Cartagena and John Calvin as Interpreters of Seneca's „De dementia”*, [w:] *Atoms, Pneuma, and Tranquillity. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, ed. M.J. Osler, Cambridge 1991, s. 71–84.

<sup>75</sup> V. *Der Streit des Alonso von Cartagena...*: 2. *Liber Alphonsi*, s. 167.

bowiem wątpliwości, że tłumaczenie to zdaje się bronić jakby w pierwszym starciu i mężnie odpierać przemoc czytającego. Jednak skoro tylko dzięki bystrości żadnego wiedzy [czytelnika – H.S.] lub za pomocą glos zmuszone jest odślonić swoje znaczenie, blask jego pełnej słodczy wymowy świeci tak jasno, iż nie możemy się oprzeć podziwowi dla jego majestatu ani uchylić od wniosku, że wbrew pozorom nie brak nie tylko żadnego słowa, ale nawet żadnej sylaby, odkrywamy bowiem zamysł stojący za tego rodzaju sposobem pisania.]

We fragmencie tym napotykamy ciekawą charakterystykę zależności między tekstem głównym a glosami. Zwięzłość tekstu głównego stanowi barierę przeciwdziałającą jego zniekształcaniu. Interpretacja za pomocą komentarza wymaga wysiłku intelektualnego, który pozwala docenić precyzję, z jaką tekst oddaje reprezentację czysto pojęciową. W tym punkcie można jeszcze dostrzec analogię między scholastyczną a bardziej humanistyczną odmianą dyskursu etycznego. Również niektórzy humaniści, między innymi Filip Melanchton w deklamacji *De Aristotele* (1537) dodanej do wydania bazylejskiego *Opera omnia* z roku 1538<sup>76</sup>, interpretowali celową lakoniczność jako bodziec intelektualny stymulujący jedynie umysły odpowiednio przygotowane. Zasadnicza różnica ujawnia się w relacji między *sapientia* i *eloquentia*, a w konsekwencji w rozumieniu struktur głębokich. Dla Alonsa stylistyczne cyzelowanie to ostatni szlif, który czyni bardziej przekonującymi treści uprzednio sformułowane *restrictis et propriissimis verbis* (w słowach ścisłych i najbardziej odpowiednich), podczas gdy Brunni, później zaś Melanchton, a za nim, jak zobaczymy, Jakub Górski uważali filozofię moralną *per se* za wymowną, *eloquens*. Zatem Jan ze Stobnicy, komentując Bruniego, wraca do stadium tekstu niewypolerowanego stylistycznie, jego celem nie jest zaś zrekonstruowanie myśli Arystotelesa (czy Bruniego), lecz sprecyzowanie pojęć filozofii moralnej ze szkotystycznego punktu widzenia tożsamego z *ratio*. Autor wpisuje się przy tym w dobrze znaną tradycję komentowania jako sposobu uprawiania filozofii<sup>77</sup>. Ponadto staje się zrozumiałe, dlaczego szkotystyczne dystynkcje mogły zostać uznane za prostsze niż elegancka łacina Bruniego. Z punktu widzenia Jana ze Stobnicy są one bliższe *ratio*, strukturom głębokim. Tezę tę potwierdzają jego uwagi w dziełku *De modis*:

<sup>76</sup> Aristoteles, *Opera omnia*, 2 vol., Basiliae 1538; Ph. Melanchthon, *Opera omnia*, vol. XI, ed. C.G. Bretschneider, Halis Saxonum 1843, col. 349.

<sup>77</sup> B. Smith, *Textual Deference*, „American Philosophical Quarterly” 1991, 28, nr 1, 1–13; Ch.S. Celenza, *Lorenzo Valla and the Traditions...*, s. 486–487.

[...] non tamen omnino contemnendam esse considerationem modorum significandi censeo, quippe quod pleraque ad cognitionem partium orationis earumque accidentium pertinentia ex consideratione modorum significandi facilius sciri possunt. Accedit ad rem quod magni doctores quedam etiam in sacra scriptura per modos significandi grammaticales declarauere. Quo fit vt si alicui videntur minus vtilis esse modi significandi ad latine loquendum, saltem propter ea que dixi non totaliter sunt contemnendi vel negligendi<sup>78</sup>.

[Jestem jednak zdania, iż nie należy potępiać w czambuł roztrząsań poświęconych sposobom oznaczania, ponieważ mogą one ułatwić naukę większości zagadnień związanych z częściami mowy i ich akcydensami. Ponadto wielu doktorzy nawet w Piśmie Świętym wyjaśniali niektóre kwestie za pomocą grammatycznych sposobów oznaczania. Wynika stąd, iż nawet jeśli sposoby oznaczania wydają się komuś mniej użyteczne w nauce łaciny, nie należy ich całkowicie odrzucać ani lekceważyć przynajmniej z powodów, które podałem.]

Poświęćmy teraz nieco uwagi bardziej typowej dla humanistów relacji między *sapientia* a *eloquentia*. Wspomniany już Jakub Górski, inicjator reformy humanistycznej w Akademii Krakowskiej, odwołał się w jej opisie do metafory Zenona z Kition: dialektyka przypomina zaciśniętą pięść, retoryka natomiast dłoń rozwartą. Dyscypliny te uważał przy tym, podobnie jak Brunni czy Melanchton, za nierozdzielne. Tak definiowana dialektyka miała być fundamentem filozofii moralnej.

[...] neque vlla pars eius vberior esse potest: quàm ea, quae est de vita ac moribus, quae est mater omnium benefactorum, beneque dictorum: quae omnes virtutes continet, ac suo gremio complectitur: quae radicem vitiorum ex animis nostris extrahit: quae nihil nisi honestum, nihil nisi maxima cum laude coniunctum, nihil nisi et nobis et Reipublicae nostrae salutare, nos, non modò non facere, sed ne quidem cogitare patitur: in cuiusque complexu tranquilli et beati acquiescamus. Vberimos haec Philosophiae pars fructus, maximaque commoda vitae hominum affert. Cui eam partem, quae in disse- rendi subtilitate versatur<sup>79</sup>, vt natura proximam: ita secundum eam, maximi

<sup>78</sup> Jan ze Stobnicy, *Generalis doctrina de modis*, s. 149–150.

<sup>79</sup> Na temat wieloznaczności pojęcia *subtilitas* zob.: J. Styka, *La littérature grecque à la lumière de l'appréciation esthétique des auteurs romains: depuis Auguste jusqu'au II<sup>e</sup> siècle après J.-Ch.*, trad. B. Hrehorowicz, Wrocław 1987, s. 87; E.D. Craun, *Lies, Slander and Obscenity in Medieval English Literature. Pastoral Rhetoric and the Deviant Speaker*, Cambridge 1997, s. 62: „*Subtilitas* [...] conveys at once (although not in translation) keenness of argument and a pleasing slenderness, with, in the rhetorical tradition, the precision and



et vberrimi fructus feracissimam, ac homine libero et ingenio dignam esse, dubitandum non est<sup>80</sup>.

[Żadna jej [filozofii – H.S.] część nie jest zdolna do wydania dorodniejszych owoców niż ta, która traktuje o etyce, od której pochodzą wszelkie dobre czyny oraz dobre słowa, która obejmuje wszystkie cnoty i otacza je opieką na swoim łonie, która wykorzenia z naszych dusz występki, która nie pozwala nam nie tylko czynić, ale nawet pomyśleć niczego poza tym, co godne, co zasługuje na najwyższą pochwałę, co jest zbawienne i dla nas, i dla Rzeczypospolitej, w której objęciu spoczywamy spokojni i szczęśliwi. Ta część filozofii przynosi życiu ludzkiemu najdorodniejsze owoce, największe korzyści. Najbliższa jej naturą jako godna człowieka wolnego i utalentowanego, i tuż za nią, gdy idzie o obfitość i dojrzałość wydawanych owoców, jest ponad wszelką wątpliwość ta część, której domeną jest precyzja argumentacji.]

Wspomniana metafora nie świadczy jednak o tym, iż Górski nawiązywał do stoickiej koncepcji znaku językowego, odnosi się ona bowiem do płaszczyzny dyskursu nadbudowanego na znakach językowych rozumianych na sposób tradycyjnie arystotelesowski<sup>81</sup>. Natomiast przekonanie o unii *sapientia* i *eloquentia* pociągało za sobą bardziej dynamiczną aniżeli u scholastyków koncepcję struktur głębokich, czyli poziomu pojęć, do których odsyłają znaki językowe.

Nasuwa się tu pytanie, jakie konsekwencje dla pojęć etycznych mogły mieć zanalizowane powyżej różnice między strukturami głębokimi. Najlepszą ilustracją jest fenomen dwujęzyczności w jej najbardziej radykalnej postaci. Była ona wprawdzie rzadka wśród humanistów, ma jednak niewątpliwe walory heurystyczne. Jako jej modelowy przykład można przytoczyć twórczość Michela de Montaigne'a. Językiem *quasi*-ojczystym była dla niego łacina, zgodnie z zamysłem swego ojca wzrastał bowiem do lat sześciu w otoczeniu, które posługiwało się wyłącznie tym językiem. Moss

plainness of a dialectical style"; W. Keulen, *Gellius the Satirist. Roman Cultural Authority in „Attic Nights”*, Leiden 2009, s. 166–168.

<sup>80</sup> J. Górski, *Commentariorum Artis Dialecticae Libri decem*, Lipsiae [1563], *Praefatio*.

<sup>81</sup> Por. W. Wąsik, *op. cit.*, s. 115; A. Budzyńska-Daca, *op. cit.*, s. 22–24. Zob. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VIII. 11–12. Polski przekład: Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł., słowem od tł., objaśnieniami i słownikami opatrzyła I. Dąbbska, posł. M. Pąkcińska, Warszawa 1970, ks. II, s. 120–121; J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics*, [w:] *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, s. 216–219.

charakteryzuje go jako człowieka o dwóch umysłach, jego „francuski mózg bowiem wykraczać poza lingwistyczne podziały i przemawiać z pozycji kultury antycznej”<sup>82</sup>. Było to nie tyle tłumaczenie, co zanurzenie w kulturze rządzącej się niewspółmiernymi wartościami. Zdaniem Moss francuski humanista mógł dzięki temu akceptować różnice w systemach etycznych, na przykład pisać ze zrozumieniem o greckiej pederastii<sup>83</sup>. Co ciekawe, elastyczność umysłu zapewniła Montaigne’owi nieprzeciętna znajomość łaciny, grekę znał bowiem raczej słabo<sup>84</sup>. W opisie wspomnianych niuansów kulturowych świetnie sprawdza się zatem rekonstrukcja złożonych struktur semantycznych, przedstawiona przez Panaccia i Magee’ego, w szczególności zaś rozróżnienie między warstwą powierzchniową języka, która ma znaczenie drugorzędne (*vide* niedostatki kompetencji Montaigne’a jako greccysty), a wariantami warstw głębokich. Na zakończenie wypada poświęcić kilka słów epistemologicznym implikacjom radykalnej postaci dwujęzyczności u humanistów, zwłaszcza że można je w dalszej kolejności odnieść do dynamicznego wariantu struktur głębokich. Wbrew pozorom bilingwiczność nie musi pociągać za sobą relatywizmu ani radykalnego konstruktywizmu (jeśli już, to ich warianty słabe, kompatybilne z korespondencyjną teorią prawdy)<sup>85</sup>. Pozycja Montaigne’a przypomina raczej współczesną teorię pluralizmu, którą rozwinął Michael Lynch, z jej zaprzeczeniem istnienia prawdy absolutnej<sup>86</sup>. Punkt wyjścia obu myślicieli jest przy tym całkowicie odmienny. Montaigne koncentruje się bowiem na filozofii moralnej, próżno zatem szukać u niego szczegółowych dowodów ontologicznych, Lynch zaś musi określić swoje stanowisko w krajobrazie pokantowskim. Jednak koncepcja podstawowych pojęć minimalnych, w oparciu o które funkcjonują wykluczające się, acz w równej mierze prawdziwe światy, wydaje się

<sup>82</sup> A. Moss, *Being in Two Minds. The Bilingual Factor in Renaissance Writing*, [w:] *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies, Copenhagen 12 August to 17 August 1991*, ed. R. Schnur, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, vol. 120, Binghamton 1994, s. 70.

<sup>83</sup> M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac., wstępem i koment. opatrzył Z. Gierczyński, wyd. 2, Warszawa 1985, ks. I, roz. XXVIII: *O przyjaźni*, s. 295–296.

<sup>84</sup> H. Friedrich, *Montaigne*, ed. and with an introduction Ph. Desan, trans. D. Eng, Berkeley 1991, s. 45.

<sup>85</sup> Por. A. Dąbrowska, *Konstruktywizm w badaniach literatury dawnej*, „Nauka” 2009, nr 3, s. 133–154.

<sup>86</sup> M.P. Lynch, *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge 1998.

kuszącym uzupełnieniem badań nad Montaigne'em, pozwala bowiem pogodzić realizm z pluralizmem, a zatem uniknąć pułapek opisanych przez Monfasaniego. Jak to ujął Craig Walton, Montaigne gra rolę sędziego w rozprawie (*apologia*) przeciwko scholastycznemu filozofowi Raimondowi Sebondowi, którego antyczny sceptyk Pyrron oskarża o dogmatyzm. Autor *Prób* stawia się na miejscu obu adwersarzy, wydaje jednak werdykt sokratejski, wykraczający poza ich stanowiska, ponieważ prawda jest dlań obiektem niekończącego się poszukiwania<sup>87</sup>.

### Summary

This essay investigates the correlation between ethical concepts and linguistic theories as represented by mainly Polish scholastics and humanists during the Early Modern Age. The point of departure is criticism of the secondary literature and discussion of typical problems faced by researchers of this period, e.g. a lack of modern editions and the influential biased approach of previous studies of a Kantian bent. It has been argued that linguistic surface structures (in particular differences between a rigid scholastic style and an elegant humanist one) are not a reliable criterion to ascertain the correlation in question. Therefore some texts have been analysed in terms of semantic deep structures as reconstructed by L.M. de Rijk and J. Magee. By way of a conclusion, epistemological implications of radical bilingualism being a model example of humanist dynamic semantic structures are compared to a theory of pluralism developed by M. Lynch.

---

<sup>87</sup> C. Walton, *Montaigne on the Art of Judgment. The Trial of Montaigne*, [w:] *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, ed. R.A. Watson, J.E. Force, Dordrecht 1988, s. 98.

## RECENZJE I OMÓWIENIA



PIOTR BOREK (UP, Kraków)

ДМИТРО ВИРСЬКИЙ, *РІЧПОСПОЛИТСЬКА  
ІСТОРИОГРАФІЯ УКРАЇНИ (XVI – СЕРЕДИНА XVII СТ.)*,  
ІНСТИТУТ ІСТОРИЇ УКРАЇНИ НАН УКРАЇНИ, КИЇВ  
2008, Ч. 1–2: 503+466 С.

Dmytro Wyrśkyj, badacz ukraińskiej historii wczesnonowożytnej, związany jest zawodowo z kijowskim Instytutem Historii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Posiada w swoim dorobku liczne studia zogniskowane wokół kilku zasadniczych kwestii: metodologii historii, dziejów ośrodków naddnieprzańskich oraz historiografii renesansowej. W przeciągu ostatniej dekady wydał kilka książek, z których najważniejsze to monografia Krzemieńczuka<sup>1</sup> (szczegółowo rekonstruuje losy miasta do roku 1764) oraz dwutomowe opracowanie poświęcone obrazowi Ukrainy w renesansowym i wczesnobarokowym piśmiennictwie dziejopisarskim, powstałym na terenach dawnej Rzeczypospolitej<sup>2</sup>.

Już na wstępie warto zauważyć, iż omawiana w tym miejscu najnowsza pozycja Wyrśkoego stanowi rozwinięcie i dopełnienie wcześniejszych rozważań zawartych w *Okolicy renesansu...* Spostrzeżenie to potwierdza zarówno kompozycja części pierwszej, jak i drugiej, stanowiącej rodzaj antologii materiałów źródłowych „ilustrujących” wywody badacza (teksty w językach oryginalnych zaopatrzone w tłumaczenie na język ukraiński).

W podzielonym na cztery obszernie rozdziały tomie pierwszym został zebrany oraz poddany wnikliwej analizie i eksplikacji najobszerniejszy jak

<sup>1</sup> Д. Вирський, *Українне місто: Кременчук від заснування до 1764 р.*, Київ 2004.

<sup>2</sup> Idem, *Околиця Ренесансу: річпосполитська історіографія України (XVI – середина XVII ст.)*, ч. 1–2, Київ 2007.

do tej pory materiał historiograficzny z okresu od początku XVI do połowy XVII wieku, zawierający informacje o dawnej Ukrainie w dziejopisarstwie Rzeczypospolitej. Trzeba podkreślić, iż nikt spośród historyków ukraińskich, jak i polskich, nie poświęcił opisanemu przez Dmytra Wyrśkocho problemowi osobnej pracy. Oczywiście dostrzegano w kronikach spisanych na terenie Korony kwestie ukraińskie, ale ich interpretacje zazwyczaj ograniczano do prezentacji Kozaczyzny. Tak więc dysertacja ukraińskiego historyka wypełnia dotkliwą lukę w badaniach nad obrazem Ukrainy w dawnym piśmiennictwie „rzeczpospolickim”.

Za ważny atut rozprawy uznają jej przemyślaną i zwartą kompozycję. Autor problematyzuje swój wywód, ujmując go w strukturę eksplikacji diachronicznej, to znaczy na osi czasu liczącej półtora wieku (1505–1648/1654). Diachroniczna perspektywa pozwala badaczowi uchwycić ewolucję myślenia o Ukrainie w historiografii Rzeczypospolitej, poczynając od dzieł Jana Krasieńskiego aż do na przykład Szymona Starowolskiego. Na podstawie przeanalizowanego materiału okazuje się, że już w okresie drugiej połowy XVI i początku XVII stulecia na Ukrainę patrzono w sposób stereotypowy, widząc w tej krainie albo ziemię nader żyzną i z uwagi na swą urodzajność bardzo potrzebną państwu federacyjnemu, albo rodzaj „szkoły rycerskiej”, gdzie Kozacy wespół z szlachtą ukraińską (ale też polsko-litewską) stanowiąc mają *antemurale christianitatis*.

W kolejnych rozdziałach Wyrśkiy rozpatruje historiografię staropolską pod kątem obecności w niej „ukrainików” (a więc wszelkich informacji o tematyce ruskiej/ukraińskiej). Interesują go: topos Ukrainy (ujęcie geograficzne), kronikarskie narracje o zmaganiach z Tatarami na ziemiach ukraińskich oraz ewolucja obrazu Kozaczyzny. Śledząc tematykę ukraińską w dawnym piśmiennictwie historycznym, badacz analizuje kilkadziesiąt wybranych dzieł. Wśród nich znalazły się: *Polonia* Jana Andrzeja Krasieńskiego, *Polonia* Marcina Kromera, *Descriptio veteris et novae Poloniae* Stanisława Sarnickiego, *Kronika polska* Marcina i Joachima Bielskich, *Polonia* Szymona Starowolskiego, *Chronica gestorum in Europa singularium* Pawła Piaseckiego, a ponadto utwory wierszowane Mikołaja Reja, Stanisława Orzechowskiego czy Samuela Szymanowskiego.

Dla deskrypcji różnorodnych gatunkowo form piśmiennictwa historycznego (jednakowoż z przewagą materiału kronikarskiego) Wyrśkiy zastosował nowoczesną metodologię (między innymi postulat francuskiej szkoły spod znaku „Annales” i propozycje Haydena White’a). Wielorakość zastosowanych metod badawczych pozwoliła na świeże spojrzenie na nad-

rzędny temat – interpretowany jako rodzaj ewolucji idei (toposu) Ukrainy w badanych tekstach. Już we wstępie autor zasygnalizował, iż stosuje metodologię synkretyczną (a więc niejednorodną): sięga zatem do hermeneutyki i filozofii języka Paula Ricoeura, historii idei i wyobrażeń (Benedict Anderson), mikrohistorii (Ewa Domańska). Sądzę, że powinien głębiej wyzyskać narzędzia krytyki tematycznej (tematologia), która została wypracowana właśnie dla śledzenia „serii tematycznych” – taką serię w wielu analizowanych dziełach stanowi właśnie temat Ukrainy.

Doceniając słuszność i odkrywczność wniosków autora, upomniałbym się o dokładniejszą (o ile byłoby to możliwe) analizę „wpływologiczną”: czy da się stwierdzić, w jakim zakresie kronikarze-historiografowie wpływali wzajemnie na siebie w kreowaniu Ukrainy, dlaczego wybierali takie, a nie inne dominanty tematyczne (czy motywowano to samym biegiem historii, czy też konwencją literacką). W przypadku Kozaczyzny sprawa jest oczywista: od momentu wzrostu w siłę i w miarę nabierania coraz większego znaczenia tej formacji społeczno-militarnej w organizmie wieloetnicznej Rzeczypospolitej ilość poświęcanego jej miejsca musiała rosnąć. Interesująco przedstawiają się tu niuanse aksjologiczne związane z Kozakami, przez jednych kronikarzy waloryzowanych pozytywnie, przez innych negatywnie. Nie wiem, czy problem ten da się sprowadzić wyłącznie do realizowania (bądź nie) polityki dworu – tezę taką można wyczytać z analizowanych fragmentów dzieł. Kwestią dyskusyjną pozostaje również zestawianie przez Wyrśkoho przekazów poetyckich z prozatorskimi na prawach równoprawnych źródeł historiograficznych. Wydaje mi się – czego zresztą autor ma świadomość – iż trzeba mieć na uwadze konwencje literackie oraz cele przyświecające piszącym. Czym innym jest bowiem turczyka, której twórca zagrzewa do solidaryzmu chrześcijańskiego i przeciwstawienia się potędze otomańskiej, czym innym przekaz geograficzno-kronikarski, jak choćby *Polonia* Kromera, napisana dla odbiorcy zachodnioeuropejskiego, zainteresowanego realiami, ustrojem (a szerzej – specyfiką) „egzotycznej” federacyjnej Rzeczypospolitej. Krótko mówiąc, upomniałbym się o większe respektowanie konwencji literackich, które poprzez wyzyskanie czy to skostniałych schematów gatunkowych, czy też towarzyszących im ujęć topicznych (na przykład dzieło Bartłomieja Paprockiego) różniły się od klasycznej historiografii mającej spełniać przede wszystkim funkcję po-znawczą.

Problemowy jest również stosunek badacza do tworzywa językowego. Autor *Riczpospolitskoj istoriografiji Ukrajiny* analizuje bowiem różnojęzycz-

ne dzieła, skupiając uwagę na temacie Ukrainy. Sam język zbytnio go nie interesuje. Tu jednak pojawia się kolejny problem: o ile przekazy polskojęzyczne (wernakularne) w mniejszym stopniu sięgały do tradycji rzymskiej historiografii, o tyle większość analizowanych łacińskojęzycznych kronik operuje schematami retorycznymi w odniesieniu do opisu miejsc, postaci oraz sytuacji. W przypadku dzieł łacińskich świat przedstawiony jest (rzecz jasna poza warstwą faktograficzną) skonwencjonalizowany, uproszczony (zaledwie w ogólnych rysach odpowiadający rzeczywistości). Tworzywo łacińskie zazwyczaj pełniej monumentalizowało i dowartościowywało prezentowane zdarzenia. Przekucie historii Rzeczypospolitej na łacinę nie oznaczało w XVI i XVII wieku opisu „kalkowego” (lustrzanego), wprowadzało bowiem estetyzację. Sądzę, że zasygnalizowanie tego faktu przez autora mogłoby „wyostrzyć” i dookreślić jego wnioski.

Nie ma wątpliwości, że praca ukraińskiego badacza wyróżnia się na tle książek o historii wczesnonowożytnej Ukrainy. Imponuje zarówno sam trudny temat – wymagający wielorakich kompetencji (filologicznych, historycznych, kulturowych) – jak i umiejętnie sformułowane wnioski. Pracę czyta się z zainteresowaniem i szacunkiem dla wieloletniego trudu naukowego badacza.

Można założyć, że nowatorskie potraktowanie tematu Ukrainy w „rzeczpospolickiej” historiografii stanie się przedmiotem głębszej refleksji w środowisku ukraińskich i polskich uczonych. Propozycja szerokiego rozumienia terminu „ojczyzna” (Rzeczpospolita) otworzyła nowe perspektywy przed współczesnymi historykami dawnej kultury, stereotypów i mentalności. Dmytro Wyrśkyj szczęśliwie przeszczepia na grunt ukraiński zachodnioeuropejską metodologię, pozwalającą analizować temat Ukrainy w szerszym (bez uprzedzeń narodowych) kontekście historyczno-kulturowym. Ważną konstatacją badacza jest stwierdzenie, iż w dawnej Rzeczypospolitej patrzono na ziemię ukraińską jako na fragment całej federacyjnej Rzeczypospolitej. Genetycznie zatem – jak chce autor – Ukraina była scalona poprzez różnorakie powiązania z terenami koronno-litewskimi. W tej sytuacji nie należy szukać w materiale historiograficznym wyłącznie elementów dzielących (narastały one fazowo wraz ze wzmacnianiem się Kozaczyzny), ale podążać za głosem dawnych kronikarzy czy poetów, sugerujących różne możliwości wzmocnienia więzi etnicznych z Rusinami-Ukraińcami (w tym i z żywiołem kozackim). Wartościowa praca kijowskiego historyka zdaje się sugerować, iż ukraińscy badacze, kierując się



kryteriami konfesyjności, etosu lub pochodzenia narodowo-społecznego, nazbyt pochopnie wyrugowali z kręgu swoich zainteresowań renesansowych i barokowych twórców opisujących problemy ukraińskie jako część większej, „rzeczpospolickiej” całości. Należy się spodziewać, że praca Wyrśkocho – w pewnej mierze prowokacyjna względem dotychczasowych postaw badawczych – spowoduje szerszą dyskusję na temat pojmowania „ukrainików” w piśmiennictwie staropolskim.



JUSTYNA KILIAŃCZYK-ZIĘBA,  
MAGDALENA KOMOROWSKA (UJ, Kraków)

L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *SKRYBOWIE I UCZENI. O TYM, W JAKI SPOSÓB ANTYCZNE TEKSTY LITERACKIE PRZETRWAŁY DO NASZYCH CZASÓW*, PRZEŁ. PAWEŁ MAJEWSKI, WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO, WARSZAWA 2008 (SERIA: „COMMUNICARE. HISTORIA I KULTURA”)

W serii „Communicare. Historia i kultura” Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego od kilku lat pod redakcją Andrzeja Mencwela ukazują się zarówno nowo powstałe prace, jak i książki opublikowane po raz pierwszy przed wieloma laty i mające status pozycji klasycznych. W tej ostatniej grupie znajdują się prace polskich uczonych oraz dzieła badaczy zagranicznych, dopiero teraz tłumaczone na język polski, choć od dawna czytane po angielsku, francusku czy niemiecku. Jedną z takich prac jest książka L.D. Reynoldsa i N.G. Wilsona *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, opisująca dzieje recepcji literatury greckiej i rzymskiej najpierw w epoce hellenistycznej, potem w czasach republiki i cesarstwa rzymskiego, a następnie w wiekach średnich i wczesnej nowożytności.

Wedle słów jednego z autorów, Nigela G. Wilsona, patrzącego na swą pracę niemal czterdzieści lat od pierwszej edycji (1968), *Skrybowie i uczeni* są próbą opisu „procesów historycznych, w wyniku których teksty dzieł klasycznej literatury greckiej i łacińskiej przetrwały do naszych czasów”. Książkę pomyślano jako podręcznik (przede wszystkim dla studentów fi-

lologii klasycznej, historyków, teologów) wyjaśniający, jak przebiegała recepcja antycznych tekstów – czytanych, kopiowanych i komentowanych przez użytkowników żyjących w różnych epokach (od III wieku p.n.e. do XVIII stulecia n.e.) i na różnych obszarach geograficznych (od Bliskiego Wschodu po Wyspy Brytyjskie). Relację o filologicznych dociekaniach „skrybów i uczonych” autorzy połączyli z opowieścią o materialnych, kulturowych, religijnych i politycznych uwarunkowaniach pracy intelektualnej w następujących po sobie epokach, na przykład omawiając pokrótce techniczne trudności związane z ręcznym kopiowaniem tekstów, ich porządkowaniem i przechowywaniem. Bardzo ważną część książki Reynoldsa i Wilsona stanowi jej ostatni rozdział, poświęcony krytyce tekstu, a więc najstarszej i podstawowej dziedzinie filologii, zajmującej się nie tylko badaniem zapisów, za pośrednictwem których dotarł do nas utwór, ale także budującej wzorce postępowania dla naukowego wydawcy owego tekstu. Autorzy *Skrybów i uczonych* wyjaśniają tutaj między innymi, jak ocenia się wiek i wartość poszczególnych przekazów, omawiają (posługując się przykładami z Ajschylosa, Wergilusza, Kwintyliana) najczęściej występujące w dawnych przekazach błędy, piszą o metodach, jakimi posługuje się filolog, który próbuje rekonstruować postać tekstu najbliższą tej, jaką nadał mu autor. Ta część pracy Reynoldsa i Wilsona stanowi bardzo dobre wprowadzenie w problematykę krytyki tekstu (choć jest to dziedzina stale się przecież rozwijająca) i jej lektura może być pożyteczna nie tylko dla filologów klasycznych, ale i dla początkujących edytorów pracujących nad wydaniem tekstów z epok późniejszych niż starożytność.

Książka Reynoldsa i Wilsona miała trzy przerabiane i rozszerzane przez autorów edycje angielskie i liczne wydania w przekładach. Zyskała pozycję klasycznego opracowania, przystępnie napisanego wprowadzenia w dzieje tekstów najważniejszych dla europejskiej literatury. Jej główną cechą jest zwięzłość, która niekiedy jednak prowadzi autorów do nadmiernych, jak się wydaje, skrótów i uproszczeń. Choć poniekąd tłumaczy je podręcznikowy charakter opracowania, mogą one razić czytelnika. Jako przykład niech posłuży konstatacja, że unia florencka z 1438 roku była początkiem Kościoła greko-katolickiego: „zawdzięcza on zatem swoje istnienie Bessarionowi” (s. 201).

Przygotowanie polskiej wersji językowej *Skrybów i uczonych* było niewątpliwie inicjatywą ważną i potrzebną, bo ułatwiającą dostęp do bardzo cenionej przez uczonych i studentów opowieści o fundamentalnym aspekcie dziejów europejskiej kultury. Niestety, opracowanie redakcyjne pracy

budzi pewne zastrzeżenia. Niedostateczna wydaje się na przykład adiustacja przekładu Pawła Majewskiego: pozostawiono liczne kalki z języka angielskiego, szczególnie składniowe, często utrudniające uchwycenie sensu (między innymi na s. 73: „Jest to wyraźnie widoczne w utworach zawierających elementy dialektu doryckiego, do których należą na przykład chóry tragiczne albo sielanki Teokryta”; na s. 164: „W ten sposób znaczna część korpusu dzieł Stagiryty została udostępniona Europejczykom, a ich teksty zaczęły intensywnie krążyć po kontynencie”; na s. 180: „Był on sekretarzem biskupa, pod którego jurysdykcję podlegał klasztor Montecassino, a zatem miał do niego swobodny dostęp i spędził tam okres od 1355 do 1357 roku”). Kłopotliwy dla tłumacza i redaktorów okazał się również anglojęzyczny dyskurs naukowy, cechujący się większą bezpośredniością niż język polskich publikacji tego typu. Bliskie trzymanie się w tłumaczeniu tekstu oryginalnego spowodowało w wielu miejscach nadmierne obniżenie stylistycznego rejestru, co niepotrzebnie przykuwa uwagę czytelnika, odrywając ją od głównego wątku (na przykład na s. 257 pracowitość Angelo Mai określono jako „niemal bezlitosną”, na s. 244 Johann Friedrich Gronovius został przedstawiony jako „niesamowicie wrażliwy krytyk”, a Muzejon na s. 22 nazwano: „całą tą instytucją”, „całym tym zgromadzeniem”). W książce zdarzają się również dość liczne niekonsekwencje w odmianie nazwisk (na przykład Lovata Lovatiego), a także nieprzetłumaczone nazwy geograficzne (na przykład Pad pojawia się w tekście jako rzeka Po).

Wskazane niedoskonałości niestety w wielu miejscach czynią lekturę *Skrybów i uczonych* uciążliwą, ale – co trzeba podkreślić – nie podważają merytorycznych walorów przekładu. Książki o takiej randze i tematyce – poprawność tekstu jest wszak jednym z głównych wątków omawianych przez Reynoldsa i Wilsona – zasługują jednak na opracowanie z większą filologiczną pieczołowitością i troską o szczegóły.

KATARZYNA KRZAK-WEISS (UAM, Poznań)

JÓZEF MARECKI, LUCYNA ROTTER, *JAK CZYTAĆ WIZERUNKI ŚWIĘTYCH. LEKSYKON ATRYBUTÓW I SYMBOLI HAGIOGRAFICZNYCH*, TAiWPN UNIVERSITAS, KRAKÓW 2009, 850 SS.; IL.

Nieodłączną częścią kultu świętych, który swymi początkami sięga czasów wczesnego chrześcijaństwa, były niemal od zawsze nie tylko przekazywane ustnie lub w postaci zapisów opowieści o życiu lub męczeńskiej śmierci wyróżniających się głęboką wiarą niewiast i mężów, ale także ich plastyczne wyobrażenia. Najwcześniejsze pokrywały już ściany rzymskich katakumb, skrywając się w ten sposób przed oczyma prześladowców pierwszych wyznawców wiary chrześcijańskiej. Późniejszym towarzyszyły wielce ożywione dysputy nad problemem słuszności istnienia wyobrażeń świętych (i Boga), które doprowadziły do powstania dwóch skrajnych obozów: ikonoklastów – będących przeciwnikami obrazów, oraz ikonodulów – stających w ich obronie. Gdy wreszcie za sprawą synodu nicejskiego (787), którego postanowienia podtrzymało i ostatecznie utwierdziło Tridentinum (1545–1563), zwyciężyła opcja zwolenników obrazów, ich pozycja umocniła się na dobre<sup>1</sup>. W istocie zaś, niezależnie od dziejowych zawieruch, wyobrażenia świętych zawsze odgrywały dużą rolę w rozwoju kultu, bo unaoczniając ich niejednokrotnie bardzo dramatyczne losy oraz głęboką wiarę, za pomocą środków plastycznych przybliżały wiernym ich sylwetki.

<sup>1</sup> R. Knapieński, A. Witkowska OSU, *Wprowadzenie*, [w:] eidem, *Polskie niebo. Ikonografia hagiograficzna u progu XVII wieku*, Pelplin 2007. Tam również więcej o postanowieniach Soboru Trydenckiego odnośnie do obrazów i kultu świętych oraz bogata bibliografia na ten temat.

Czy to na znak przeciwstawienia się postępującej laicyzacji, czy też w ramach prób odrodzenia wiedzy kiedyś powszechnej, a dziś w dużej mierze zapomnianej, w ostatnich latach zauważyć można na polskim rynku wydawniczym wyraźną modę na książki poświęcone ikonografii hagiograficznej. Choć prezentują one nieraz bardzo różny poziom tak merytoryczny, jak i edytorski, łączy je jedna, naczelną ideą – pragnienie spopularyzowania umiejętności rozpoznawania świętych niewiast i mężów, których wizerunki oglądać można nie tylko we wnętrzach sakralnych (choć, rzecz jasna, jest ich tam najwięcej), ale również muzealnych, mieszkalnych, na ulicach, placach czy przy polnych drogach. Okazuje się bowiem, że choć często widziane, nie zawsze są prawidłowo identyfikowane. Bo jak ustalić, kim jest przepiękna kobieta, która nie wiezieć czemu łamana jest kołem bądź poddawana jeszcze bardziej wymyślnym torturom, lub przystojny mężczyzna, w którego ciele utkwionych jest wiele strzał, skoro dzisiaj umiejętność ich rozpoznawania nie jest powszechna? Ongiś bowiem na pytanie, kim jest niewiasta trzymająca w dłoniach wieżę albo odziany w habit mąż dzierzący ruszt, odpowiedzieć umiał niemal każdy, natomiast dzisiaj zdołaliby to uczynić tylko nieliczni i to należący albo do wąskiego grona specjalistów, albo hobbystów, którym znane są teksty hagiograficzne i apokryficzne oraz kompendia symboli i atrybutów.

Zatem odpowiedź na pytanie zadane przez Józefa Mareckiego i Lucynę Rotter w tytule ich wspólnej pracy: *Jak czytać wizerunki świętych?* tylko z pozoru wydaje się prosta, a w rzeczywistości może przysporzyć nie lada problemów. Szczególnie, jeśli czytający owe wizerunki nie posiada wiedzy, jaką autorzy recenzowanej książki w swym dziele zawarli. A wiedza to zaiste bardzo obszerna, bo ujęta na aż 850 stronicach.

Najpierw, za sprawą bardzo rozbudowanego wstępu zatytułowanego *Święci spoglądają z obrazów... Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, autorzy recenzowanej pracy przybliżają czytelnikowi zagadnienie początków kultu świętych oraz objaśniają poszczególne etapy procesu wynoszenia na ołtarze, obowiązujące dawniej i we współczesnym Kościele. Najwięcej uwagi poświęcają zagadnieniu atrybutów, w przypadku których nie tylko zarysowują pokrótce ich historię, ale także dokonują klasyfikacji i to zarówno pod względem formalnym, jak i tematycznym. W pierwszej z tych kategorii wyróżniają zatem atrybuty uniwersalne (takie jak nimb, aureola; s. 15), ogólne (palma, wieniec, księga; s. 16) i indywidualne (związane ściśle z konkretną postacią; s. 16–17), natomiast w drugiej tworzą takich podgrup aż dwadzieścia, wydzielając jako osobne między innymi atrybuty

trynitarne, chrystologiczne, mariologiczne, angelologiczne, astronomiczne, zoomorficzne, architektoniczne oraz muzyczne (s. 19–21). I choć podziały te na pierwszy rzut oka wydają się zbyt szczegółowe, to *summa summarum* stanowią bardzo cenny element całej pracy, wyrażający niezwykle złożoną naturę atrybutów oraz ich bogactwo. Zaskakujące jest wszelako, że we wstępie do recenzowanej pracy obok poruszonych zagadnień nie znalazło się omówienie tak istotnego dla rozwoju ikonografii hagiograficznej problemu ikonoklazmu. Poruszenie tej kwestii w książce poświęconej wizerunkom świętych wydaje się bowiem wręcz nieodzowne i na pewno wymaga więcej uwagi niż jedynie wzmianka o obrazoburstwie umieszczona w bardzo lakonicznym przypisie (przyp. 25).

Zasadnicza treść recenzowanego opracowania podzielona została na dwie części, z których w pierwszej znalazły się opisy świętych, zaś w drugiej – błogosławionych (w każdej dla ułatwienia poszukiwań zastosowano układ alfabetyczny). Duże wrażenie wywiera przede wszystkim liczba tychże opisów, bo jak podają sami autorzy, w ich pracy znalazło się „ponad 1100 sylwetek świętych i blisko 400 błogosławionych” (s. 22). Nie tylko jednak liczba jest tu imponująca, gdyż tę łatwo było uzyskać, obejmując zasięgiem pracy nie tylko świętych doskonale wszystkim znanych, bo wyniesionych na ołtarze już dziesiątki wieków temu i odtąd nieprzerwanie cieszących się ogromną popularnością (jak na przykład: święta Barbara, święta Weronika, święty Jerzy czy święty Florian), ale również tych, którzy nieco później zasilili szeregi niebiańskie, a ich kult nie zatoczył jeszcze tak szerokich kręgów, by ich imiona stały się powszechnie rozpoznawalne (na przykład: święta Łucja Filippini, święty Sosteniusz czy święty Gildo Werner z Oberwesel). Równie ważna, jeśli nawet nie ważniejsza, jest jakość każdego z opisów. Te zaś wykonane zostały według jednolitego schematu, który obejmuje wszystkie niezbędne informacje podane w zwięzłej formie. Takie opracowanie było najtrudniejszym i obarczonym największym ryzykiem zadaniem, przed jakim stanęli autorzy. Wszelako poradzili sobie z nim znakomicie. Przyjęty ostatecznie przez Mareckiego i Rotter schemat objął więc imię opisywanej postaci, krótką notkę biograficzną, datę wspomnienia w kalendarzu liturgicznym, opis stroju, alfabetycznie uporządkowane atrybuty oraz wyjaśnienie ich znaczenia. I właśnie między innymi bardzo trafny dobór elementów owego opisu oraz ich wyważone proporcje stanowią o dużej wartości recenzowanej pracy. Trudno bowiem nie zgodzić się z jej autorami w tym, iż „krótka notka biograficzna wydaje się [...] uzasadniona i pomocna w zrozumieniu wielu atrybutów indywidualnych oraz

niejednokrotnie konieczna dla identyfikacji świętego” (s. 23), bo bardziej szczegółowe można odszukać w innych opracowaniach, koncentrujących się tylko na przedstawianiu biografii; a także w tym, że zamieszczenie daty wspomnienia liturgicznego „stanowi ułatwienie w szukaniu dalszych informacji hagiograficznych o wybranej postaci” (s. 23), zaś opis stroju „stanowi [...] istotny przyczynek do poprawnej identyfikacji świętego lub błogosławionego” (s. 24).

Najistotniejszą część każdego opisu stanowią informacje dotyczące przypisanych danej postaci atrybutów, które najpierw są jedynie wymienione (dla ułatwienia w kolejności alfabetycznej), po czym omówione zostaje ich znaczenie. Skoro zatem w opisie świętej Barbary jednym z jej atrybutów jest wieża, to z objaśnienia dowiadujemy się, iż „Wieża, w której była więziona święta, wykonana była na polecenie jej ojca. Jednak pod jego nieobecność Barbara miała polecić murarzom, by zamiast planowanych dwóch wykonali trzy okna, które dla Barbary stały się symbolem Trójcy Świętej” (s. 96). Niemały wpływ na ogólną, wysoką ocenę poszczególnych opisów ma ich forma edytorska, która jest zasługą Łukasza Mazurkiewicza odpowiedzialnego za opracowanie graficzne książki. To dzięki zastosowaniu przezeń w obrębie każdego opisu takich zabiegów, jak zachodząca lekko na margines ramka z datą wspomnienia liturgicznego, wydzielona kreskami część centralna opisu zawierająca krótką charakterystykę sposobu przedstawiania danej postaci (jej kostiumu) oraz wyszczególnienie atrybutów, subtelne, lecz zauważalne różnicowanie wielkości czcionki w obrębie poszczególnych fragmentów opisu, wszystkie opisy – niezależnie od ich objętości (a różnice w niej są niejednokrotnie bardzo duże) – są równie czytelne, a cała książka zyskuje dzięki temu czysto edytorski walor.

Dodatkowo wszystkie atrybuty zebrane zostały raz jeszcze w umieszczonym na końcu indeksie, który wymienia je w kolejności alfabetycznej, przypisując do nich konkretnego świętego lub błogosławionego. To niewątpliwe ułatwienie w sytuacji, gdy spoglądając na obraz, widzimy postać z jakimś atrybutem i pragniemy ją dzięki niemu zidentyfikować, choć w przypadkach, gdy atrybutami są krzyż albo księga, czeka nas sprawdzenie ponad trzystu biogramów (*sic!*).

Tak silne zaakcentowanie kwestii atrybutów, dostrzegalne zresztą już także we wstępie recenzowanej książki, jest logiczną konsekwencją przyjętej przez jej autorów formy piśmienniczej określonej w podtytule, który precyzuje, iż praca jest *Leksykonem atrybutów i symboli hagiograficznych*. Forma to zobowiązująca i przyznać trzeba, że konsekwentnie i umiejętnie



przez Mareckiego i Rotter w obrębie całej pracy realizowana, czego dowodem jest omówiony już schemat poszczególnych opisów-haseł. Jej wybór sprawił ponadto, że spośród szeregu publikacji o tematyce hagiograficznej, które ukazały się ostatnimi laty na polskim rynku wydawniczym, propozycja TAIWPN Universitas jest najbardziej nowatorska. Trudno bowiem nawet porównywać recenzowaną pracę z niewielką książeczką Urszuli Janickiej-Krzywdy: *Patron – atrybut – symbol*<sup>2</sup>, która, co prawda, również porusza kwestię atrybutów świętych, ale czyni to na dużo mniejszą skalę i z o wiele słabszym rezultatem. Z kolei w innej publikacji poświęconej problematyce hagiograficznej *Nasi święci patroni*<sup>3</sup> znajdujemy wprawdzie wzmianki o atrybutach (głównie w tabeli zamieszczonej na końcu książki), jednak o wiele skromniejsze i nie tak silnie zaakcentowane, jak w pracy będącej przedmiotem naszej recenzji.

Przyjęcie formy leksykonu rodzi jednakowoż i pewne zastrzeżenie, które nie pojawiłoby się tutaj, gdyby inny był projekt graficzny okładki oraz obwoluty książki Mareckiego i Rotter. Ten bowiem, według którego wykonane zostały oba elementy, wskazuje wyraźnie, iż została ona pomyślana jako część swoistej serii zapoczątkowanej przez Universitas już kilka lat temu przez książkę Patricka de Ryncka *Jak czytać malarstwo. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł dawnych mistrzów*, do której później dołączyły: Jona Thompsona *Jak czytać malarstwo współczesne. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł mistrzów od Courbeta do Warhola*, Iana Jeffrey'a *Jak czytać fotografię. Lekcje mistrzów fotografii* oraz – najbliższa tematyką recenzowanej pracy i wydana w tym samym roku – znowu de Ryncka *Jak czytać opowieści biblijne i mitologiczne w sztuce. Rozwiązywanie zagadek dawnych mistrzów – od Giotta do Goi*<sup>4</sup>. Wszystkie wymienione książki, również recenzowana, mają identyczną kompozycję okładki i obwoluty, a co więcej, taki sam jest też ich format oraz pierwszy człon tytułu, co jednoznacznie nasuwa skojarzenie, iż tworzą one serię,

<sup>2</sup> U. Janicka-Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, Poznań 1993.

<sup>3</sup> *Nasi święci patroni*, red. B. Działoszyński i in., Warszawa 2009.

<sup>4</sup> P. de Rynck, *Jak czytać malarstwo. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł dawnych mistrzów*, przeł. P. Nowakowski, Kraków 2005; J. Thompson, *Jak czytać malarstwo współczesne. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł mistrzów od Courbeta do Warhola*, przeł. J. Holzman, Kraków 2006; I. Jeffrey, *Jak czytać fotografię. Lekcje mistrzów fotografii*, przedmowa M. Kozloff, przeł. J. Jedliński, Kraków 2009; P. de Rynck, *Jak czytać opowieści biblijne i mitologiczne w sztuce. Rozwiązywanie zagadek dawnych mistrzów – od Giotta do Goi*, przeł. P. Nowakowski, Kraków 2009.

którą określić można by wspólnym tytułem: *Jak czytać artefakty*. Problem jednak w tym, iż poza wymienionymi cechami wspólnymi nic więcej pracy Mareckiego i Rotter z owymi książkami nie łączy. W przeciwieństwie do nich nie opiera się ona bowiem na bogatym materiale ilustracyjnym, który opisuje i szczegółowo objaśnia. Jest wręcz odwrotnie, bo w recenzowanej pracy obraz został bardzo silnie ograniczony, by nie rzec – zmarginalizowany.

To zresztą drugi poważny zarzut pod adresem tej pracy. Bo przecież *Jak czytać wizerunki świętych*, których w książce Mareckiego i Rotter prawie nie ma? W istocie jest ich bowiem zaledwie siedemdziesiąt, co oznacza, że ilustrują niespełna 5% (*sic!*) zamieszczonych w pracy biogramów świętych i błogosławionych. Trudno zatem tym razem zgodzić się z autorami pracy, którzy deklarują we wstępie, iż „Tekst uzupełniają ilustracje, na których Czytelnik znajdzie przykłady przedstawień opisanych w leksykonie wizerunków świętych wraz z przypisanymi im atrybutami” (s. 24). To, co czytelnik w istocie znajduje, to tylko niezwykle skromny wybór przykładów, które, po pierwsze, łatwo jest przeoczyć, bo nie dość, że jest ich mało, to jeszcze w żaden sposób się nie wyróżniają, a po drugie, są mało reprezentatywne. Obecny na przedniej okładzinie oraz na obwolucie fragment pięknego wizerunku Jana Chrzciciela z Ołtarza Gandawskiego braci van Eycków rozbudza ogromne nadzieje, że w książce będzie więcej reprodukcji dzieł równie wysokiej klasy. Tymczasem rzeczywistość mocno te oczekiwania weryfikuje. Recenzowaną pracę uzupełniają bowiem tylko ilustracje będące kopiami prac graficznych i reprezentujące niestety w większości niski poziom artystyczny. Ilustracje dopełniające wyłoczone zostały na dwóch wkładkach umieszczonych w bloku książki. Jednakowoż z racji użycia w tym celu tego samego papieru, co w reszcie publikacji, wkładki te nie wyróżniają się z bloku, tym bardziej że odbite są tylko w czerni (co akurat nie jest zarzutem, lecz stwierdzeniem faktu i związane jest z technikami graficznymi – drzeworytową i miedziorytową – w jakich zostały wykonane ilustracje). Nie zmienia to wszak ogólnego wrażenia, że nie zaakcentowano partii ilustracji. Próbując dociec, co powodowało autorami, iż dla zilustrowania swego opracowania użyli akurat tych, a nie innych obrazów, trudno nie oprzeć się wrażeniu, że na ich decyzję wpływ miała przede wszystkim (o ile nie tylko) łatwość dostępu do materiału ilustracyjnego, a nie jego walory artystyczne oraz ikonografia. Jak inaczej tłumaczyć fakt, że skorzystali tylko z dwóch źródeł, z czego jednym był opracowany przez Józefa Mucz-kowskiego *Zbiór odcisków drzeworytów w różnych dziełach polskich w XVI*

*i XVII wieku odbitych, a teraz w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowanych* (Kraków 1849, reprint: Kraków 1985), a drugim siedemnastowieczny druk *Sylvae sacrae Oraculum anachoreticum* (Paris, Jean Le Clerc c. 1620; przechowywany w Krakowie, w bibliotece Zgromadzenia Księżych Misjonarzy). W przypadku pierwszego z nich zastrzeżenia budzi przede wszystkim niski poziom artystyczny większości przejętych z niego przedstawień, które – przy odrobinie większego trudu – można by zastąpić pracami o wiele lepszymi jakościowo. Warto zauważyć, że duża część drzeworytów skopiowanych z pracy Muczkowskiego pochodzi w istocie z bardzo popularnego w XVI stuleciu modlitewnika *Hortulus animae*. O ile jednak ilustracje znane ze *Zbioru odcisków...* nie były najwyższej klasy, to ryciny zdobiące inną edycję tej samej książeczki do nabożeństwa i ukazujące tych samych świętych, która przechowywana jest w zbiorach Biblioteki PAN w Kórniku, reprezentują o wiele wyższy poziom artystyczny. Skopiowanie drzeworytów z kórnickiego druku byłoby zatem znacznie korzystniejsze niżli przejęcie ich z pracy Muczkowskiego. Jednocześnie uderza fakt bardzo swobodnego podejścia do kwestii objaśnienia źródeł, z których ilustracje pochodzą, bo poza wzmianką we wstępie odsyłającą do reprintu dzieła opracowanego przez Muczkowskiego (którego nazwisko w ogóle nie pada, a *Zbioru odcisków...* nie ma w bibliografii!), to przy poszczególnych ilustracjach nie ma odsyłaczy do druków, z których faktycznie zostały zaczerpnięte, co pozbawia materiał ilustracyjny recenzowanej pracy części jego wartości naukowej.

Nieco odmienny zarzut rodzi z kolei wybór paryskiego druku, którego ryciny reprezentują wprawdzie wysoki poziom artystyczny, ale który zaskakuje za to bardzo intrygującym zestawieniem przedstawionych w nim świętych. Pewnym jest bowiem, iż święte: Dymfna, Koleta Boyletta, czy święci: Bawo, Fiakier, Maryn albo Hilarion do popularnych w Polsce nie należą i raczej trudno się spodziewać, że polski czytelnik będzie miał okazję czytać ich wizerunki. Tymczasem dzięki kopiom miedziorytów z *Sylvae...* tychże właśnie świętych rozpozna, natomiast kłopot może mieć z identyfikacją rodzimych: Jadwigi, Wacława czy Kazimierza, gdyż ich wizerunki w recenzowanej książce się nie znalazły.

To jednak, niestety, nie koniec krytycznych uwag. Kolejna związana jest z mało precyzyjnym aparatem naukowym dołączonym do recenzowanej pracy. Oprócz wzmiankowanej już niejasnej wskazówki bibliograficznej odsyłającej do źródła ilustracji w postaci dzieła Muczkowskiego, którego autorzy *Leksykonu...* w ogóle nie wspominają, trzeba odnotować kolejną nieścisłość. Odnosi się ona do jednego z najczęściej przywoły-

wanych tekstów opisujących żywoty świętych: *Złotej legendy* Jakuba de Voragine'a. W wybranej bibliografii zamieszczone zostały dwie jej edycje: starsza – warszawska, powstała w 1983 roku, i nowsza – krakowska, z 2003 roku. Z uwagi na zastosowany zapis bibliograficzny nie dowiadujemy się jednak, iż wydanie warszawskie wyszło z oficyny Pax w tłumaczeniu Janiny Pleziowej, opatrzonym obszernym posłowiem Mariana Plezi, natomiast krakowskie – wydane przez Zieloną Sowę, przetłumaczył i wstępem opatrzył Leopold Staff. Zarzut nasz nie dotyczy jednakowoż niekompletności zapisów (choć w takiej pracy wypadałoby, żeby były rzetelnie wykonane), lecz nieprecyzyjnych odsyłaczy, które do niektórych haseł-opisów dołączyli autorzy. I tak na przykład, obok cytatu z legendy o świętym Jerzym pojawia się przypis: „*Złota legenda*, s. 206” (s. 325), a obok fragmentu opisującego wydarzenie z życia św. Marcina: „*Złota legenda*, s. 639–640” (s. 427). Problem jednak w tym, iż nie zaznaczono, z której edycji tekstu Jakuba de Voragine'a przejęto każdy z cytatów, więc aby go zlokalizować, trzeba samodzielnie przedzierać się przez każdą z nich. Zapisom z *Leksykonu...* ufać bowiem niestety nie należy. Wprawdzie drogą eliminacji dociec można, że cytat odnoszący się do świętego Jerzego pochodzi ze starszej edycji (nowsza ma tylko 133 strony), ale gdzie szukać wyimka z legendy o świętym Marcynie, skoro podane strony przekraczają objętość nawet edycji wydawnictwa Pax (638, [2] s.), tego nie wiemy. Podobnie zresztą nie wiadomo, dlaczego *Kwiatki św. Franciszka* – źródło obszernego cytatu z hasła poświęconego wybitnemu świętemu z Asyżu – w ogóle nie znalazły się w bibliografii.

Wszelako nawet obecność owych bibliograficznych niedociągnięć nie jest w stanie zniszczyć ogólnego dobrego wrażenia, jakie praca Mareckiego i Rotter po sobie pozostawia. Wrażenia, które byłoby na pewno jeszcze większe, gdyby nie bardzo skromna warstwa ilustracyjna. Bo wówczas autorzy recenzowanej książki mieliby pewność, a nie tylko nadzieję, że „lektura oddanego do rąk Czytelników leksykonu okaże się pomocna zarówno dla badaczy symboliki chrześcijańskiej, jak i dla artystów, hagiografów oraz znawców duchowości chrześcijańskiej” (s. 24). Jestem przekonana, że nawet z owymi niedoskonałościami praca ta jest wartościowym uzupełnieniem podręcznej biblioteczki każdego, kto zapraśnie poświęcić się zgłębianiu tajemnic wyobrażeń świętych niewiast i mężów.

ANETA KLISZCZ (Kraków)

## NOWOŚCI WYDAWNICZE

### 1. Bibliografie, słowniki, encyklopedie

N.H., *The Ladies Dictionary (1694)*, ed. by John Considine, Sylvia Brown, Ashgate 2010, 842 pp.

*The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, trans. by Seth Cherney, Brill 2010, 811 pp.

### 2. Filozofia

#### A. Teksty

Peter Abelard, *Yes and No. The Complete English Translation of Peter Abelard's „Sic et Non”*, trans. by Proscilla Throop, 2<sup>nd</sup> ed., Charlotte, Vermont: Medieval MS 2008, 412 pp.

Awerroes (Ibn Rushd), *Long Commentary on the „De Anima” of Aristotle*, trans. with introduction and notes by Richards C. Taylor, with cooperation of Thérèse-Anne Druart, Yale University Press 2009, 608 pp.

Christianus dictus Stabulensis, *Expositio super librum generationis*, ed. by R.B.C. Huygens, Turnhout: Brepols 2008 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 224), 614 pp.

#### B. Opracowania

Robert Bartlett, *The Natural and Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press 2008, 180 pp.

Erica Benner, *Machiavelli's Ethics*, Princeton University Press 2009, 544 pp.

John J. Conley, *Adoration and Annihilation. The Convent Philosophy of Port-Royal*, University of Notre Dame Press 2009, xiv + 317 pp.

Cary Joseph Nederman, *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press 2009, xxiv + 376 pp.

- W.G. [M1]Runciman, *Great Books, Bad Arguments. 'Republic', 'Leviathan' and the 'Communist Manifesto'*, Princeton University Press 2010, 138 pp.
- Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, ed. by José R. Maia Neto, Gianni Paganini, John Christian Laursen, Brill 2009, x + 390 pp.
- Ann Talbot, *'The Great Ocean of Knowledge'. The Influence of Travel Literature on the Work of John Locke*, Brill 2010, x + 338 pp., 4 ill.
- The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by John Mareborn, Cambridge University Press 2009, 356 pp.
- The World as Active Power. Studies in the History of European Reason*, ed. by Juhani Pietarinen, Valtteri Viljanen, Brill 2009, xii + 350 pp.
- Perez Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press 2010, 176 pp.

### 3. Językoznawstwo

- John C. Leeds, *Renaissance Syntax and Subjectivity. Ideological Contexts of Latin and the Vernacular in Scottish Prose Chronicles*, Ashgate 2010, 246 pp.
- Thesaurus linguae latinae. Editus iussu et auctoritate consili ab academiis societatisque diversarum nationum electi*, ed. by Hugo Beikircher, Silvia Clavadetscher, Cornelis G. van Leijenhorst, Claudia Wick, vol. X, 2 fasc. XVI: Pubertas – pulso, Walter de Gruyter 2008, 174 pp.

### 4. Literaturoznawstwo

#### A. Teksty

- Debating the Roman de la Rose. A Critical Anthology*, ed. by Christine Webb, introduction and latin trans. by Earl Jeffrey Richards, Routledge Medieval Texts, Routledge 2007, xxvi + 446 pp.

#### B. Opracowania

- Gábor Almási, *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Brill 2009, xviii + 390 pp. + 9 ill.
- Richard Almond, *The Daughters of Artemis. The Huntress in the Middle Ages and Renaissance*, Woodbridge, Suffolk: D.S. Brewer 2009, xiv + 202 pp.
- Asaph Ben-Tov, *Lutheran Humanists and Greek Antiquity. Melanchthonian Scholarship between Universal History and Pedagogy*, Brill 2009, xii + 262 pp.
- Nina Chordas, *Forms in Early Modern Utopia. The Ethnography of Perfection*, Ashgate 2010, 146 pp.

- Early Modern Eyes*, ed. by Walter S. Melion, Lee Palmer Wandel, Brill 2010, xx + 270 pp., 56 ill.
- Gregory Heyworth, *Desiring Bodies. Ovidian Romance and the Cult of Form*, University of Notre Dame Press 2009, 376 pp.
- Daniel Hobbins, *Authorship and Publicity Before Print. Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, University of Pennsylvania 2009, 352 pp.
- How the West Was Won. Essays on Literary Imagination, the Canon and the Christian Middle Ages*, ed. by Willemien Otten, Arjo Vanderjagt, Hent de Vries, Brill 2010, xxvi + 422 pp.
- Imitation, Representation and Printing in the Italian Renaissance*, ed. by Roy Eriksen, Magne Malmanger, Fabrizio Serra Editore: Pisa–Roma 2009, 384 pp.
- La ricezione della Commedia dell'Arte nell'Europa centrale, 1568–1769. Storia, testi, iconografia*, a cura di Alberto Martino, Fausto De Michele, Fabrizio Serra Editore: Pisa–Roma 2010, 540 pp.
- Keith D. Lilley, *City and Cosmos. The Medieval World in Urban Form*, Reaktion Books 2009, 256 pp.
- Dick Miert, *Humanism in an Age of Science. The Amsterdam Athenaeum in the Golden Age, 1632–1704*, Brill 2009, 440 pp.
- New Chapters in the History of Rhetoric*, ed. by Laurent Pernot, Brill 2009, 526 pp.
- Ovide métamorphosé: les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. par Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille, Michelle Szkilnik, Presses Sorbonne Nouvelle 2009, 244 pp.
- Renaissance Food from Rabelais to Shakespeare. Culinary Readings and Culinary Histories*, ed. by Joan Fitzpatrick, Ashgate 2010, 182 pp.
- Leslie A. Sconduto, *Metamorphoses of the Werewolf. A Literary Study from Antiquity through the Renaissance*, McFarland: Jefferson NC, 2009, 228 pp.
- Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages. Papers from „Trust in Writing in the Middle Ages” (Utrecht, 28–29 November 2003)*, ed. by Petra Schulte, Marco Mostert, Irene van Renswoude, Turnhout 2008 (*Utrecht Studies in Medieval Literacy* 13), xiv + 414 pp.
- The Companion to Medieval Popular Romance*, ed. by Raluca Radalescu, Cory James Rushton, Woodbridge: D.S. Brewer 2009, xiv + 210 pp.
- The Making of Memory in the Middle Ages*, ed. by Lucie Doležalova, Brill 2010, 480 pp.

- Through a Classical Eye. Transcultural and Transhistorical Visions in Medieval English, Italian, and Latin Literature in Honour of Winthrop Wetherbee*, ed. by Andrew Galloway, R.F. Yeager, University of Toronto Press 2009, 436 pp.
- Transfert des savoirs au Moyen Âge / Wissenstransfer im Mittelalter*, ed. by Stephen Dörr, Raymund Wilhelm, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2008, 236 pp.
- Translatio or the Transmission of Culture in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. by Laura H. Hollengreen, Brepols 2008, 255 pp.
- Vengeance in the Middle Ages. Emotion, Religion and Feud*, ed. by Susanna A. Throop, Paul R. Haymes, Ashgate 2010, 242 pp.
- Kevin S. Whetter, *Understanding Genre and Medieval Romance*, Ashgate 2008, 206 pp.

#### Literatura anglojęzyczna

- Christopher Marlowe The Craftsman. Lives, Stage and Plays*, ed. by Sarah K. Scott, M.L. Stapleton, Ashgate 2010, 272 pp.
- Erin Henriksen, *Milton and the Reformation of Aesthetics of the Passion*, Brill 2010, viii + 214 pp.
- Mandy Green, *Milton's Ovidian Eve*, Farnham/Burlington, VT: Ashgate 2009, xii + 236 pp.
- Vicky Gunn, *Bede's Historiae. Genre, Rhetoric and the Construction of Anglo-Saxon Church History*, The Boydell Press 2009, 252 pp.
- José María Gutiérrez Arranz, *The Cycle of Troy in Geoffrey Chaucer: Tradition and „Moralitee”*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2009, xiii + 135 pp.
- Dinah Hazell, *Poverty in Late Medieval Literature. The Meene and The Riche*, Dublin: Four Courts Press 2009, 233 pp.
- Amanda Holton, *The Sources of Chaucer's Poetics*, Aldershot: Ashgate 2008, x + 168 pp.
- Alexander L. Kaufman, *The Historical Literature of the Jack Cade Rebellion*, Ashgate 2009, 242 pp.
- Stephen Knight, *Merlin. Knowledge and Power Through Middle Ages*, Cornell University Press 2009, xvii + 275 pp.
- The Arthurian Way of Death. English Tradition*, ed. by K. Cherewatuk, K.S. Whetter, Cambridge: D.S. Brewer 2009, (*Arthurian Studies* 74), xiv + 259 pp.



James M. Weiss, *Humanist Biography in Renaissance Italy and Reformation Germany. Friendship and Rhetoric*, Ashgate 2010, 326 pp.

Samantha Zacher, *Preaching the Converted. The Style and the Rhetoric of the Vercelli Book Homilies*, Toronto: The University of Toronto Press 2010, 348 pp.

#### Literatura francuskojęzyczna

Jane E. Burns, *Sea of Silk. A Textile Geography of Women's Work in Medieval French Literature*, University of Pennsylvania Press 2009, 264 pp.

John D. Cotts, *The Clerical Dilemma. Peter of Blois and Literate Culture in the Twelfth Century*, Catholic University of America Press 2009, 320 pp.

Laine E. Doggett, *Love Cures. Healing and Love Magic in Old French Romance*, Pennsylvania State University Press 2009, 304 pp.

Susan L. Einbinder, *No Place of Rest. Jewish Literature, Expulsion, and the Memory of Medieval France*, The University of Pennsylvania Press 2009, 268 pp.

*Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders*, ed. by Jeff Rider, Alan V. Murray, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2009, xi + 297 pp.

Suzanne Kocher, *Allegories of Love in Marguerite Porete's „Mirror of Simple Souls”*, Turnhout: Brepols 2008, 216 pp.

Amer Sahar, *Crossing Borders. Love Between Women in Medieval French and Arabic Literatures*, University of Pennsylvania Press 2008, 264 pp.

Geri L. Smith, *The Medieval French Pastourelle Tradition. Poetic Motivations and Generic Transformations*, University Press of Florida 2009, x + 322 pp.

Dick Wursten, *Clément Marot and Religion. A Re-assessment in the Light of his Psalm Paraphrases*, Brill 2010, xiv + 436 pp.

#### Literatura hispanojęzyczna

Christian Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press 2008, 290 pp.

Antonio María Martín Rodríguez, *El mito de Filomela en la literatura española*, León, Área de Publicaciones 2008, 437 pp.

#### Literatura włoskojęzyczna

Patricia H. Labalme, *Saints, Women and Humanists in Renaissance Venice*, Ashgate 2010, 270 pp.

Michael Papio, *Boccaccio's Expositions on Dante's Comedy*, Toronto: University of Toronto Press 2009, 764 pp.

#### Literatura niemieckojęzyczna

*Enduring Loss in Early Modern Germany. Cross Disciplinary Perspectives*, ed. by Lynne Tatlock, Brill 2010, xxx + 478 pp., 47 ill.

#### 5. Historia

Robert W. Barrett Jr., *Against All England. Regional Identity and Cheshire Writing, 1195–1656*, University of Notre Dame Press 2009, xviii + 306 pp.

Suzanne Bartlet, *Licoricia of Winchester. Marriage, Motherhood, and Murder in the Medieval Anglo-Jewish Community*, Vallentine Mitchell: London 2009, xiv + 160 pp.

Sara Rubin Blanshei, *Politics and Justice in Late Medieval Bologna*, Brill 2010, 672 pp.

Courtney Booker, *Past Convictions. The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians*, University of Pennsylvania Press 2009, 432 pp.

Ross Brann, *Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton University Press 2009, 212 pp.

*Byzantine Trade, 4<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries. The Archaeology of Local, Regional and International Exchange*, ed. by Marlia Mundell Mango, Ashgate 2009, xxxii + 477 pp.

Daniel K. Connolly, *The Maps of Matthew Paris. Medieval Journeys Through Space, Time and Liturgy*, The Boydell Press 2009, xii + 224 pp.

*Disability in the Middle Ages. Reconsiderations and Reverberations*, ed. by Joshua R. Eyler, Ashgate 2010, 248 pp.

Cathrine Eagleton, *Monks, Manuscripts and Sundials. The Navicula in Medieval England*, Brill 2010, xii + 292 pp., 50 ill.

Theresa Earenfight, *The King's Other Body. María of Castile and the Crown of Aragorn*, The University of Pennsylvania Press 2009, 240 pp.

*Edward the Confessor. The Man and the Legend*, ed. by Richard Mortimer, Boydell Press 2009, xii + 203 pp.

Rebecca Jean Emigh, *The Undevelopment of Capitalism. Sectors and Markets in Fifteenth-Century Tuscany*, Temple University Press 2009, xvi + 272 pp.

- Ferdinand Feldbrugge, *Law in Medieval Russia*, Martinus Nijhoff Publishers 2009, xxviii + 336 pp.
- Abigail Firey, *A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire*, Brill 2009, 328 pp. + 5 ill.
- Jan Glete, *Swedish Naval Administration, 1521–1721. Resource Flows and Organisational Capabilities*, Brill 2010, 768 pp.
- Daniel R. Headrick, *Power over Peoples. Technology, Environments, and Western Imperialism, 1400 to the Present*, Princeton University Press 2010, 412 pp.
- Cecilia Hewlett, *Rural Communities in Renaissance Tuscany; Religious Identities and Local Loyalties*, Brepols 2008, xii + 234 pp.
- Richard Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Ashgate 2008, xx + 152 pp.
- Zsolt Hunyadi, *The Hospitallers in the Medieval Kingdom of Hungary, c. 1150–1387*, Budapest: Central European University-METEM 2010, xx + 354 pp.
- Robert Irwin, *Mamluks and Crusaders. Men of Sword and Men of Pen*, Ashgate 2010, 384 pp.
- Anna Trumbore Jones, *Noble Lord, Good Shepard. Episcopal Power and Piety in Aquitaine, 877–1050*, Brill 2009, 288 pp.
- Richard W. Kaeuper, *Holy Warriors. The Religious Ideology of Chivalry*, The University of Pennsylvania Press 2009, xii + 332 pp.
- Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*, Princeton University Press 2010, 272 pp.
- Money, Morality, and Culture in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by Julian Vitullo, Diane Wolfthall, Ashgate 2010, 262 pp.
- Paul Oldfield, *City and Community in Norman Italy*, Cambridge University Press 2009, 310 pp.
- Damian J. Smith, *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon, c. 1167–1276*, Brill 2010, 256 pp.
- The Medieval Frontiers of Latin Christendom. Expansion, Contraction, Continuity (The Expansion of Latin Europe, 1000–1500)*, ed. by James Muldoon, Felipe Fernández-Armesto, vol. 1, Ashgate 2008, xxxii + 386 pp.
- Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown Of Aragon*, Cambridge University Press 2009, 310 pp.
- Robin Ward, *The World of the Medieval Shipmaster. Law, Business, and the Sea, c. 1350–1450*, The Boydell Press 2009, x + 260 pp.

Deborah Youngs, *Humphrey Newton (1466–1536). An Early Tudor Gentleman*, Boydell Press 2008, xii + 257 pp.

## 6. Historia nauki

George T. Beech, *The Brief Eminence and Doomed fall of Islamic Saragossa. A Great Center of Jewish and Arabic Learning in the Iberian Peninsula during the 11<sup>th</sup> century*, Zaragoza 2008, 396 pp.

Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, ed. by H. Hiro, Fabrizio Serra Editore: Pisa–Rome 2008, 160 pp.

Louise Hill Curth, *The Care of Brute Beasts. A Social and Cultural Study of Veterinary Medicine in Early Modern England*, Brill 2010, xii + 178 pp.

Rith Glasner, *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford University Press 2009, 240 pp.

James Hannam, *God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of the Modern Science*, London: Icon Books Ltd 2009, xii + 436 pp.

*Ibn Baklarish's Book of Simples. Medical Remedies Between Three Faiths in Twelfth-Century Spain*, ed. by Charles Burnett, Oxford University Press 2008, 216 pp.

Benedek Láng, *Unlocked Books. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*, The Pennsylvania State University Press 2008, xiv + 338 pp.

Natalie Molineaux, *Medici et Medicamenta: The Medicine of Penance in Late Antiquity*, Lanham, MD: University Press of America 2009, 334 pp.

*The Body Within. Art, Medicine and Visualization*, ed. by Renée van de Vall, Robert Zwijnenberg, Brill 2009, xvi + 224 pp.

*The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, ed. by Cynthia Kosso, Anne Scott, Brill 2009, viii + 540 pp.

## 7. Historia sztuki

Clemena Antonova, *Space, Time, and Presence in the Icon. Seeing the World with the Eyes of God*, Farnham UK, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company 2010 (*Ashgate Studies in Theology, Imagination and Arts*), xii + 194 pp.

- Courting the Alhambra. Cross-Disciplinary Approaches to the Hall of Justice Ceilings*, ed. by Cynthia Robinson, Simone Pinet, Brill 2008, vi + 254 pp.
- Keith D. Lilley, *City and Cosmos. The Medieval World in Urban Form*, London: Reaktion Books 2009, 256 pp.
- Negotiating Secular and Sacred in Medieval Art. Christian, Islamic and Buddhist*, ed. by Alicia Walker, Amanda Luyster, Ashgate 2009, 242 pp.
- Negotiating Secular and Sacred in the Medieval Art. Christian, Islamic, and Buddhist*, Farnham–Burlington: Ashgate 2009, xvii + 219 pp.
- Lucy Freeman Sandler, *Studies in Manuscript Illuminations 1200–1400*, Pindar Press 2008, 806 pp.
- Beth Williamson, *Madonna of Humility. Development, Dissemination and Reception, c. 1340–1400*, Boydell Press 2009, 212 pp.

#### 8. Historia muzyki

- Ars Antiqua. Organum, Conductus, Motet*, ed. by Edward H. Roesner, Ashgate 2009, xx + 518 pp.
- Chant and Its Origins*, ed. by Thomas Forrest Kelly, Ashgate 2009, 522 pp.
- Emma Hornby, *Medieval Liturgical Chant and Patristic Exegesis: Words and Music in the Second-Mode Tracts*, The Boydell Press 2009, xvi + 328 pp.
- Timothy J. McGee, *The Ceremonial Musicians of Late Medieval Florence*, Indiana University Press 2009, 352 pp.
- The Sounds and Sights of Performance in Early Music*, Farnham, UK: Ashgate 2009, 310 pp.
- Jonathan Willis, *Church Music and Protestantism in Post-Reformation England. Discourses, Sites and Identities*, Ashgate 2010, 314 pp.

#### 9. Religioznawstwo i teologia

- A Companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200–1500)*, ed. by Ronald J. Stansbury, Brill 2010, x + 428 pp.
- A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*, ed. by Joëlle Rollo-Koster, Thomas M. Izbicki, Brill 2009, 497 pp.
- Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60–1609)*, ed. by Th. Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin, Marijke Tolsma, Brill 2009, 320 pp.
- Alexandra Barratt, *Anne Bulkeley and her Book. Fashioning Piety in Early Tudor England*, Brepols 2009, xii + 276 pp.

- Caterina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge University Press 2009, 232 pp.
- Canon and Canoncity. The Formation and the Use of Scripture*, ed. by Einar Thomassen, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2010, 232 pp.
- Mayke De Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge University Press 2009, 340 pp.
- Greg Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologist of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*, Brill 2010, 448 pp.
- Patricia Manning, *Voicing Dissent in Seventeenth-Century Spain. Inquisition, Social Criticism and Theology in the Case of „El Criticón”*, Brill 2009, 416 pp.
- Robert Aleksander Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Brill 2009, 314 pp.
- Sarah McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010, viii + 309 pp.
- Medieval Christianity in Practice*, ed. by Miri Rubin, Princeton University Press 2009, 360 pp.
- James D. Mixson, *Poverty's Proprietors. Ownership and Mortal Sin at the Origins of the Observant Movement*, Brill 2009, xv + 260 pp.
- Donald Mowbray, *Pain and Suffering in Medieval Theology. Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Boydell Press 2009, x + 192 pp.
- Joan Mueller, *A Companion to Claire of Assisi. Life, Writings, and Spirituality*, Brill 2010, xii + 316 pp.
- David George Mullan, *Narratives of the Religious Self in the Early-Modern Scotland*, Ashgate 2010, 464 pp.
- Adriaan Neele, *Petrus van Mastricht (1630–1706). Reformed Orthodoxy: Method and Piety*, Brill 2009, 352 pp.
- Koku von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Brill 2010, xiv + 242 pp.
- David M. Whitford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications of Slavery*, Ashgate 2009, 246 pp.

## 10. Antyk

- A Companion to Late Antiquity*, ed. by Philip Rousseau, Jutta Raithel, Blackwell 2009, xxiv + 709 pp.

- Benjamin Acosta-Hughes, *Arion's Lyre. Archaic Lyric into Hellenistic Poetry*, Princeton University Press 2010, 272 pp.
- Alexander Demandt, *Alexander der Grosse: Leben und Legende*, München: C.H. Beck 2009, xiv + 655 pp. + 16 pp. (ill.)
- Allen E. Jones, *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the Non-Elite*, Cambridge University Press 2009, xi + 379 pp.
- Flora R. Lewin, *Greek Reflections on the Nature of Music*, Cambridge University Press 2009, xxiv + 340 pp.



EDYCJE I PRZEKŁADY





MICHAŁ CZERENKIEWICZ (UW, Warszawa)

SZYMON STAROWOLSKI, *VITAE ANTISTITUM  
CRACOVIENSIIUM* (FRAGMENT: *PETRUS VISSUS,  
EPISCOPUS CRACOVIENSIS XXXII*)

Szymon Starowolski (ok. 1588–1656) zapisał się na trwałe w świadomości potomnych przede wszystkim dzięki swej rozmowie, jaką miał odbyć z Karolem Gustawem w katedrze wawelskiej w październiku 1655 roku. Uwieczniony na obrazie Jana Matejki, zwraca się do butnego króla Szwecji, negującego możliwość powrotu Jana Kazimierza do Polski. W relacji Wespazjana Kochowskiego słowa te brzmią: „Quis scit? nam et Deus potens est, et Fortuna variabilis”<sup>1</sup>. Kasper Niesiecki podaje inną wersję: „Deus mirabilis et fortuna mutabilis”.

W lutym 1655 roku, dzięki poparciu biskupa Piotra Gembickiego, Starowolski otrzymał kanonię wawelską<sup>2</sup>. To właśnie z polecenia tego ordynariusza nowo mianowany kanonik opracował łacińskie *Żywoty biskupów krakowskich*. Dzieło wydano dwukrotnie: w roku 1655<sup>3</sup> oraz w roku 1658 u wdowy i dziedziców Franciszka Cezarego. U reformaty Franciszka Wolskiego czytamy, że biografie biskupów ukończył Starowolski na dwa

<sup>1</sup> W. Kochowski, *Annalium Poloniae climacter secundus* [...], Cracoviae 1688, climacter II, liber I, s. 57, r. 1655. Słów tych nie podaje S. Temberski (*Annales / Stanisława Temberskiego Roczniki 1647–1656*, oprac. W. Czermak, Kraków 1897 (*Scriptores Rerum Polonicarum XVI*), s. 321n.).

<sup>2</sup> Zob. A. Biedrzycka, J. Tazbir, *Starowolski Szymon*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XLII, Warszawa–Kraków 2003–2004, s. 358.

<sup>3</sup> S. Starowolski, *Vitae Antistitum Cracoviensium per Simonem Starovolscium C.C., Primicerium Tarnoviensem, Editae. Additis Hexastichis Excellentis olim Viri, Christophori Contscii, Philosophiae Doctoris, Cracoviae 1655*.

dni przed swoją śmiercią<sup>4</sup>. Byłoby to więc 2 kwietnia 1656 roku. Tymczasem na karcie tytułowej pierwszej edycji widnieje rok 1655. Za tą datą przemawia również inna przesłanka. W żywocie Gembickiego autor nie wspomina o wojnie polsko-szwedzkiej, która wybuchła w 1655 roku. Pisze co prawda, iż biskup ten „w bardzo ciężkich dla Rzeczypospolitej czasach wykazał swoje wrodzone zalety”, jednak ma na myśli walki z Moskwą, Szwedami i Kozakami w pierwszej połowie XVII stulecia oraz bunt Aleksandra Kostki Napierskiego. Brak w żywocie wzmianek o „potopie” oraz oblężeniu Krakowa przez Szwedów, w wyniku którego król i ordynariusz diecezji opuścili miasto. Niezależnie od oceny moralnej tego wydarzenia Starowolski jako poddany biskupa starałby się przedstawić fakt opuszczenia metropolii jako skutek działania najeźdźcy. Pomniejszałby przy tym osobistą odpowiedzialność Gembickiego. Gdyby *Vitae Antistitum Cracoviensium* ukończone zostały w roku 1656, Starowolski zapewne pisałby o diecezji pozbawionej swojego pasterza, osieroconej z powodu działań wojennych. Nie ma w tekście życzenia powrotu Gembickiego na stolicę w Krakowie. Wydaje się więc prawdopodobne, że pierwszą edycję swego dzieła ukończył Starowolski jeszcze przed najazdem szwedzkim. Jak więc wytłumaczyć relację Wolskiego? Być może w kwietniu 1656 roku redagował Starowolski swoje dzieło ponownie, a wydanie z 1655 roku nie było jeszcze powszechnie znane. Kolejna edycja ukazała się już po śmierci krakowskiego kanonika (w kształcie tylko nieco zmienionym względem wydania z 1655 roku).

Oba wydania *Żywotów biskupów krakowskich* różnią się wstępem. W pierwszym do biskupa Gembickiego (zm. 1657) zwraca się sam Starowolski. Na odwrocie strony tytułowej znajduje się fragment dotyczący pochwały, przypisany świętemu Ambrożemu, w rzeczywistości autorstwa świętego Maksyma z Turynu<sup>5</sup>. Autorem przedmowy do drugiego wydania,

<sup>4</sup> F. Wolski, *Supplement funeralnego apparatusu dla szwedzkiej oppressy nieproporcjonalnego [...] sławnej pamięci [...] X. Szymonowi Starowolskiemu [...] pogrzebionemu [...] Anno 1656 Die 6 Aprilis*, Kraków 1658: „vitam cum libro clausit. To się właśnie temu uczonemu przytrafiło Mężowi, gdy dwa dni tylko przede śmiercią pracowitey wymowney y bardzo požądaney od wielu dokończył Księgi Vitas Episcoporum Cracoviensium nazwaney” (k. D4 v.). Na karcie B2 r. czytamy, iż *Vitae* ukończył Starowolski wraz „z żywotem swym”. Wolski mówi o nich „jako jeszcze nieświadomey” odbiorcom księdze.

<sup>5</sup> Biskupowi Mediolanu przypisuje się *In festo sancti Eusebii martyns [...] I (De natali sancti Eusebii Vereellensis episcopi)* (sermo 56, *Patrologia Latina*, vol. 17, 743–745 oraz sermo 57, *De depositione ejusdem sancti Eusebii*, PL, col. 17, 745–446). Tymczasem cytaty podawa-

adresowanej do biskupa Andrzeja Trzebickiego, jest Jan Paweł Cezary. Poprzedzona jest ona już nie cytatem, ale epigramem na przedstawiony tu herb Trzebickiego.

W przedmowie adresowanej do Gembickiego autor pisze, że ukazane potomnym: „słodka woń niezwyklej dzielności” krakowskich biskupów (*eximiae virtutis eorum fragrantia*) oraz „ohydna niegodziwość” (*turpitudinis foeditas*) niektórych z nich mają prowadzić do wzrostu dobrych obyczajów. Starowolski wspomina o dwóch dziełach swego autorstwa, dedykowanych Gembickiemu, a sławiących jego poprzedników na stolicy świętego Stanisława: *Vita et miracula Servi Dei Vincentii Kadłubkonis* (1642) oraz *Magni Antistitis Iacobi Zadzicii elogium et vita* (1644)<sup>6</sup>.

Zwracając się do biskupa Trzebickiego, drukarz nazywa autora *Żywotów*... „bardzo wykształconym mężem” (*literatissimus vir*).

Po dedykacji w obu wydaniach następuje zwrot do czytelnika. Początków chrześcijaństwa na terenach współczesnego sobie państwa polskiego dopatrywał się autor już w czasach apostołskich. Warto zwrócić uwagę na użycie przez Starowolskiego nazwy *Arctous Orbis* („świat północny”) oraz *Septentrionales Nationes* („ludy Północy”). W dalszej części swego dzieła biograf biskupów opisuje diecezję krakowską. Wylicza jej kościoły i parafie, podkreśla wspaniałość katedry, wylicza zakony. Po wymienieniu wszystkich biskupów (od Prochora do Piotra Gembickiego) zamieszczona została oda gratulacyjna dla Starowolskiego, autorstwa Stanisława Józefa Bieżanowskiego. Biografie biskupów poprzedzone są bezpośrednio cytatem z Cyceronowej mowy *Pro Marcello*, która odegrała znaczącą rolę w kształtowaniu się wzorców utworu pochwalnego. Tworzone przez Starowolskiego biogramy w większości mają charakter laudacyjny; mimo to autor *Żywotów* wykazuje krytyczne nastawienie wobec części duchownych (na przykład Mateusza, Zawiszy z Kurozwęk, Fryderyka kardynała, Piotra Gamrata<sup>7</sup>).

ny przez Starowolskiego pochodzi z drugiej homilii poświęconej świętemu Euzebiuszowi, napisanej przez biskupa Maksyma: *De natali sancti Eusebii Vercellensis episcopi* (sermo 78, *Patrologia Latina*, vol. 57, 417–422, *Homiliae in quattuor classes distributae*, 419).

<sup>6</sup> Starowolski jest również autorem kazania z 1642 roku: *Wielkiego Korabiu Wielki Sternik* [...] X. Jakub Zadzick, biskup krakowski [...] czasem potomnym ukazany.

<sup>7</sup> Niechętną temu biskupowi postawę tłumaczy się zwykle protegowaniem go przez królową Bonę. Zob. I. Lewandowski, *Wstęp*, [do:] S. Starowolski, *Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2005, s. XLVI n.

Starowolski przedstawił zyciorysy pięćdziesięciu ośmiu biskupów ordynariuszy oraz wspomnienie o Tomaszu Oborskim, kanoniku i sufraganie krakowskim. Poprzedza je ponowny zwrot do czytelnika, w którym autor wyjaśnia motywy zamieszczenia w zbiorze biografii Oborskiego. Większość zyciorysów uzupełniana jest o epigram zaczerpnięty z twórczości Krzysztofa Kątskiego lub innych autorów, Janicjusza, Biezanowskiego (dla ostatnich biskupów) oraz niekiedy jedno lub więcej epitafiów.

Epigramem Kątskiego opatrzony jest żywot Piotra Wysza. Doktor filozofii na Akademii Krakowskiej przytacza określenie biskupa, jakie znalazło się w księgach kapitulnych: *Pius Pater*. Piotr Wysz (ok. 1354–1414)<sup>8</sup> był doktorem obojga praw na uniwersytecie w Padwie. W roku 1392 wybrany został na biskupa krakowskiego. Przyczynił się do założenia w Krakowie Wydziału Teologicznego. Po śmierci królowej Jadwigi był wraz z Jaśkiem z Tęczyna wykonawcą jej testamentu, walnie przyczyniając się do odnowienia podupadłego uniwersytetu. 26 lipca 1400 roku wygłosił inauguracyjny wykład z prawa kanonicznego. Opowiadał się za reformą Kościoła. W tym duchu napisał traktat *Speculum aureum*. W dziejach diecezji Wysz zapisał się jako dobroczyńca, sprawny organizator oraz przełożony zabiegający o dyscyplinę kościelną. Podczas drogi powrotnej z soboru w Pizie i podróży do Ziemi Świętej zażył w Wenecji lekarstwo, które negatywnie wpłynęło na jego zdrowie. Zarzut niezdolności do wykonywania obowiązków biskupich stał się pretekstem do przeniesienia Wysza w 1412 roku na mniej znaczące biskupstwo poznańskie. Starowolski przyjmuje, że głównym inicjatorem intrygi był Wojciech Jastrzębiec. W tłumaczonym przez nas żywocie na uwagę zasługuje moralistyczna interpretacja jego translacji na stolicę biskupią w Poznaniu. Miała być ona wynikiem żądzy zaszczytów Wysza.

Chociaż *Żywotów biskupów krakowskich* Starowolskiego nie można uznać w całości za zbiór panegirycznych biografii, to jednak są one w istocie pochwałą zarówno Sarmacji, jak i krakowskiej archidiecezji, *Almae Ecclesiae Cracoviensis*.

---

<sup>8</sup> Zob. W. Seńko, *Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło „Speculum aureum”*, Warszawa 1996, s. 287 n.

SZYMON STAROWOLSKI

ŻYWOTY BISKUPÓW KRAKOWSKICH.  
PIOTR WYSZ, 32. BISKUP KRAKOWSKI<sup>1</sup>

Po śmierci biskupa krakowskiego Jana Radlicy o przydomku Mały kapituła jednomyślnie wybrała jego następcę, Sieciecha z Chmielnika, kantora wiślickiego i kanonika krakowskiego, pochodzącego z rodu Różyców. Lecz królowa Jadwiga, urażona niewystarczającym – jak na królewską godność – zaopatrzeniem jej w niezbędne środki oraz niewłaściwym potraktowaniem przez kanoników we wsi biskupiej Jaksice podczas wakatu na stolicy, postanowiła wynieść na stolicę biskupią w Krakowie Piotra Wysza, prepozyta króla Władysława, doktora obojga praw i zarazem swojego kanclerza. Tymczasem papież Bonifacy IX, usłyszawszy, że stolica w Krakowie jest nieobsadzona, ogłosił już wybór niejakiego Maffiolo Rzymianina<sup>2</sup>, potomka swego rodzonego brata, na biskupa krakowskiego. Wobec sprzeciwu króla Władysława i królowej Jadwigi unieważnił swoją nominację i roku Pańskiego 1392, podejmując istotnie najlepszą decyzję, mianował na bi-

<sup>1</sup> Autor składa podziękowania dr. hab. Cyprianowi Mielczarskiemu z Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego za cenne uwagi na temat niniejszego przekładu. Żywot Piotra Wysza tłumaczony jest za wydaniem: S. Starowolski, *Vitae Antistitum Cracoviensium per Simonem Starovolscium C.C., Primicerium Tarnoviensem, Editae. Additis Hexastichis Excellentis olim Viri, Christophori Contscii, Philosophiae Doctoris, Cracoviae* 1658, s. 119–125. Na karcie tytułowej pierwszego wydania widnieje data 1655.

<sup>2</sup> Maffiolo z Lampugnano, synowiec Bonifacego IX, został następnie mianowany biskupem płockim; nigdy nie pojawił się jednak na terenie swojej polskiej diecezji (zob. J. Sondał, *Zawsze wierny. Uniwersytet Jagielloński a Kościół rzymskokatolicki*, Kraków 2006, s. 102 n.; L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich. Biskupi krakowscy*, t. I, Kraków 1852, s. 309–338).

skupa Piotra Wysza z Radoliny<sup>3</sup>, z pochodzenia szlachcica, herbu Bróg. Odnaczał się on hojnością względem ubogich, szczodrobliwością wobec duchownych i osób zakonnych, wspaniałomyślnością względem cierpiących niedostatek i nieszczęśliwych, miłością wobec wszystkich. Powodowany pobożnością nawiedził Ziemię Świętą. Na soborach w Sienie i Pizie bronił dobrego imienia Królestwa Polskiego. Na prośbę króla Władysława Jagiełły w wieczystym zapisie przeznaczył na rzecz prebendy Najświętszej Trójcy na zamku w Lublinie dziesięciny snopowe we wsiach Świdnik Większy i Świdnik Mniejszy, tak samo w dobrach wiejskich Krampiec, Raciborowice i Bystrzyca.

Do Kolegium Psalterzystów w katedrze krakowskiej, aby dniem i nocą nie ustawało w chwale imienia Pańskiego, dodał z własnych biskupich dóbr, za zgodą kapituły, dziesięcinę snopową ze wsi Łuczyce (jednak niecałą, ponieważ pewna jej część należy do kościoła w Luborzycy i jest przeznaczona na przygotowanie lamp). Uczynił tak, ponieważ król Władysław wraz z Jadwigą królową przekazali biskupowi krakowskiemu i kapitule katedralnej zarządzanie wszelkimi sprawami tego kolegium oraz prawo patronatu, ilekroć stanowiska te będą nieobsadzone.

Podobnie na prośbę królowej Jadwigi przeznaczył na stałe kościołowi parafialnemu w Siennie, za zgodą kapituły, najlepszą dziesięcinę w dobrach wiejskich Sienieńska Wola. Na prośbę zaś Klemensa z Moskorzewa, podkanclerza Królestwa Polskiego, przeznaczył na rzecz prebendy w zamku Kamieniec podwójną dziesięcinę ze swoich dóbr we wsiach Bratkówka i Wojkówka<sup>4</sup> w okręgu bieckim.

Na prośbę Męciny z Konina, starosty lwowskiego herbu Rawa, ufundował w Witowskiej Woli kościół parafialny pod wezwaniem Świętego Krzyża. Przeznaczył dla niego z dóbr biskupich dziesięciny snopowe ze wspomnianej Witowskiej Woli, Pożogu i Rudek. Z kolei na prośbę Michała z Chmielowa, sędziego krakowskiego, herbu Półkozic, dla nowo ufundowanego wówczas kościoła w Popkowicach zapisał dziesięcinę ze wsi Kierz.

Krakowskiej bazylice wspaniałomyślnie darował złoty kielich, ornat wraz z dalmatykami z pożądanego sukna z przedstawieniami swoich znaków herbowych, dzbany, kropielnicę, instrument na chór, misę oraz naczynie na oliwę, a także srebrne naczynie na krzyżmo. Wzniósł także chór

<sup>3</sup> Starowolski jako miejsce urodzenia Wysza podaje Radolinę, a nie Radolin. Zob. W. Seńko, *Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło „Speculum aureum”*, Warszawa 1996, s. 286.

<sup>4</sup> U Starowolskiego: *Gratkowka* i *Wojszkowka*.

kościół w Bolechowicach, a ufundowałby przepiękną budowlę, gdyby był dłużej zasiadał na stolicy biskupiej w Krakowie. Poprawił i zdefiniował w niektórych punktach jej statuty, zwłaszcza w kwestiach dotyczących przydzielania codziennych zadań<sup>5</sup>.

Pod jego rządami został wzniesiony w Tarnowie przez Jana, komesa tarnowskiego, kasztelana i starostę krakowskiego, kościół kolegiacki pod wezwaniem św. Marty. Do tej fundacji również biskup Piotr dołączył kilka dziesięcin.

Z kolei na Kazimierzu, przy poparciu króla Władysława, osadził przy kościele parafialnym Bożego Ciała kanoników regularnych, służących Bogu według reguły św. Augustyna. Sprowadził ich z Kłodzka, gdzie wówczas z niezwykłą sumiennością przestrzegali zakonnych reguł. Król Władysław, kierując się swą pobożnością, odpowiednio ich zaopatrzył.

W tym samym mniej więcej czasie zakończyła swe życie królowa Jadwiga, niewiasta o wyjątkowej świętości. Pochowano ją w lewej nawie krakowskiej bazyliki przed głównym ołtarzem. Uczczono ją niezwykle uroczystym pogrzebem, w którym udział wzięły wspaniałe poselstwa wielu królów i papieża Bonifacego IX. Według relacji Marcina Kromera<sup>6</sup> Jadwiga była obdarzona szczególną pobożnością i świętością życia, daleka od wszelkiej pychy, lekkomyślności i porywczego usposobienia, stroniąca zarówno od takiego spędzania wolnego czasu, jak i od innych zajęć, które były obce jej kobiecej godności. Cały swój czas poświęcała albo służbie Bożej, albo lekturze pism, które traktują o pobożności i kształtowaniu obyczajów, albo wreszcie słuchaniu i pocieszaniu żalących się wdów, sierot i innych nieszczęśliwych ludzi. Natomiast swój ogromny majątek, który przywiozła ze sobą z ojcowskiego domu z Węgier, szczerobliwie przeznaczała na potrzeby biednych, służbę Bożą i użytek publiczny. Za życia wyposażyła dwa

<sup>5</sup> Piotr Wysz uzależnił dochody kanoników katedralnych od ich codziennej obecności na nabożeństwach, czym wywołał sprzeciw duchownych. Zob. S. Tra w k o w s k i, *Piotr z Radolina*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXVI, Warszawa–Kraków 1981, s. 424.

<sup>6</sup> Biograf biskupa Wysza cytuje w tym miejscu niemal dosłownie fragment z dzieła M. Kromera *De origine et rebus gestis Polonorum*, Basileae [1555], ks. XV, s. 256 n. Na temat źródła do *Vitae Antistitum Cracoviensium* zob. F. Bielak, *Działalność naukowa Szymona Starowolskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1957, t. V, z. 1, s. 275 n.; I. Lewandowski, *Wstęp*, [do:] S. Starowolski, *Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2005, s. XLVI n. Kanonik krakowski jako główne swoje źródło podaje twórczość Jana Długosza. Powołuje się również na prace Macieja Miechowity, Marcina Kromera, Szymona Okolskiego, Stanisława Kobierzyckiego, Pawła Piaseckiego, Stefana Damalewicza.

ołtarze w bazylice krakowskiej. Z kolei w Pradze utworzyła bardzo wielki dom dla Litwinów, którzy mieli się zająć zacnymi naukami, oraz dołączyła ogromne posiadłości, z których miało być pokrywane utrzymanie tych Litwinów. Tenże dom, zwany potocznie Domem Królowej, jeszcze w czasach Długosza, nietknięty przez szaleństwo heretyków, stanowił całość wraz ze swoimi posiadłościami.

Umierając, Jadwiga cały pozostawiony przez siebie majątek zapisała w testamencie częściowo na hojne obdarowanie biednych, częściowo na przywrócenie w Krakowie Akademii, której początek na Kazimierzu dał Kazimierz Wielki<sup>7</sup>. Jako wykonawców swej ostatniej woli ogłosiła biskupa Piotra Wysza oraz kasztelana krakowskiego Jana Tęczyńskiego. Podarowała także krakowskiej bazylice szatę przeznaczoną do sprawowania świętych obrzędów, ozdobioną perłami i drogocennymi kamieniami. Opowiadają ponadto, że z powodu jej świętości przy jej grobie dokonywały się później pewne cuda, a gdy jeszcze żyła, dość często przemawiał do niej wizerunek ukrzyżowanego naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

Tak więc w roku 1400 odkupionego świata, dzięki nadzorowi wykonawców testamentu królowej Jadwigi i jeszcze większej hojności króla Władysława, została założona Akademia Krakowska, podzielona na dwa domy, czyli kolegia: jedno dla filozofów, teologów i medyków na ulicy, która wówczas nazywała się Żydowska, a teraz św. Anny; drugie dla prawników na ulicy, która prowadzi z miasta na zamek. To tutaj sam Piotr Wysz, biskup krakowski, w obecności wszystkich doktorów, prałatów i senatorów wygłosił pierwszy wykład z prawa kanonicznego, a w kunsztownej mowie polecił królowi Władysławowi i całemu państwu sprowadzonych z praskiej Akademii magistrów i doktorów wszelkich dziedzin.

Również w tym czasie król Władysław założył w Sączu klasztor premonstratensów<sup>8</sup> i zgodnie z zarządzeniem biskupa Piotra powierzył trosce ich opata pobliski przytułek. Następnie wyruszył na wojnę w Prusach i w krwawej bitwie rozgromił pod Grunwaldem Krzyżaków. Wróciwszy jako zwycięzca do Krakowa, powodowany pobożnością, udał się pieszo do

<sup>7</sup> W *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis* Starowolski nie wspomina o Studium Generale założonym za Kazimierza Wielkiego oraz pomija wkład Jadwigi w dzieło odnowienia Akademii Krakowskiej, czyniąc Władysława Jagiełłę twórcą odnowionej wszechnicy. Píše natomiast o Wyszu, który przydzielił uniwersytetowi pięć beneficjów kościelnych. W *Panegyricus [...]* *Principi Vladislao IV consecratus* Starowolski pisze, że Jagiełło dał w Krakowie wspierać schronienie Muzom wygnanym z Lacjum i Grecji.

<sup>8</sup> Premonstratensi – inaczej norbertanie.



bazyliki św. Stanisława i zawiesił w niej, na wieczną pamiątkę tak wspaniałego zwycięstwa, zdobyte na wrogach pięćdziesiąt jeden sztandarów i znaków wojskowych.

Z kolei Piotr Wysz, biskup krakowski, w roku 1412 po powrocie z soboru w Pizie i dość długiej pielgrzymce do grobu Chrystusa, dotknięty jakimś odretwieniem i bezwładem długo chorował (nie był jednak pozbawiony władz umysłowych). Gdy upłynęło dwadzieścia lat jego rządów na stolicy biskupiej w Krakowie, za sprawą Wojciecha Jastrzębca, biskupa poznańskiego, który podzegał króla Władysława do interwencji, w tym samym roku, w którym powrócił do ojczyzny, został w brutalny sposób przeniesiony przez papieża Jana XXIII<sup>9</sup> do Kościoła poznańskiego, jakby był nieprzydatnym szaleńcem. A przecież otoczony wielkim orszakiem przyjaciół udał się do króla sprawującego wówczas w Hrubieszowie zgromadzenie Królestwa, z zamiarem jego ułagodzenia. Nie uzyskał jednak niczego, bowiem kanclerz Jastrzębiec starał się właśnie o biskupstwo krakowskie i stał na przeszkodzie. Co więcej, sam król pochwycił własnymi rękami i kazał wtroczyć do więzienia<sup>10</sup> Mrocza z Łopuchowa, który zbyt gwałtownie wstał się za biskupem Wyszem jako swoim krewnym. Wskutek tego wszyscy pozostali biskupi i jego przyjaciele, którzy winni byli obstawać przy Wysz, zamilkli ze strachu. Wysz natomiast, usunięty z katedry krakowskiej, gdy odchodził z miasta, wylawszy strumienie łez, uskarżał się na swoje przeniesienie i życzył kary Boskiej wszystkim, którzy byli sprawcami jego usunięcia<sup>11</sup>. Ledwo upłynęły dwa lata jego posługi biskupiej w Poznaniu,

<sup>9</sup> Jan XXIII – Baldassare Cossa, antypapież w latach 1410–1415. W negatywnym przedstawieniu postaci Jastrzębca podaje Starowolski za Długoszem. Zob. G. Lichończak-Nurek, *Wojciech herbu Jastrzębiec. Arcybiskup i mąż stanu (ok. 1362–1436)*, Kraków 1996, s. 63.

<sup>10</sup> W oryginale: „Mroczkonem de Lopuchow [...] Rex ipse manibus prehensum propriis, in carcerem detruendi iussit”. O tym zdarzeniu wspomina Długosz w *Vitae episcoporum Poloniae (Catalogus episcoporum Cracoviensium oraz Catalogus episcoporum Posnaniensium, [w:] Joannis Długosza Senioris Canonici Cracoviensis, Opera, rec. I. Polkowski, Ż. Pauli, Cracoviae 1887, s. 421, 507)*.

<sup>11</sup> Długosz negatywnie ocenia przeniesienie Wysza na biskupstwo poznańskie, określając biskupa Piotra słowami *vir bonus et simplex*. Pisze również o zgorzeniu, jakie wówczas powstało zarówno wśród duchownych, jak i ludzi świeckich oraz o wzroście antyklerykalnych nastrojów: „Que quidem translacio magnum in clero et populo parturivit scandalum, laicos quoque reddidit plus solito ecclesiasticis infestiores” (*Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloni, liber IX, annus Domini 1412*). W *Libri beneficiorum dioecesis Cracoviensis* (t. I, seria *Opera omnia*, cura A. Przędziecki edita, Cracoviae 1863, s. 605) Jan Długosz pisze,

gdy zmarł dnia 26 czerwca<sup>12</sup> roku Pańskiego 1414 w rezydencji biskupiej w Ciężeniu. Został pochowany w katedrze poznańskiej.

Król Władysław, który przebywał wówczas w pobliżu, rozważył w duchu, jak wielkiej zbrodni dopuścił się na niewinnym biskupie. Przybył do Ciężenia, gdzie leżał chory Wysz, i klęcząc przed łóżem słabego biskupa, wyznawszy swą winę, poprosił go o jej odpuszczenie. Na co ów odpowiedział: „Tobie, sławny królu, odpuszczam wszelką zniewagę, skoro działałeś na rzecz mojego usunięcia nie sam z siebie, ale podburzony cudzą żądzą zaszczytów. Tego jednak, który mnie usunął, wzywam na sprawiedliwy sąd Boży”. W istocie jednak późno wymierzona kara Boska zechciała zwrócić się w ten sposób przeciwko żądzy zaszczytów również samego Wysza. Gdy bowiem biskup krakowski Jan Radlica o przydomku Mały dokonał żywota, jako jego następcę kapituła wybrała Sieciecha z Chmielnika. Lecz zgodnie z wolą królowej, jej kanclerz Piotr Wysz, po usunięciu Sieciecha, został wyniesiony na biskupstwo krakowskie – jak stwierdza Kromer – wskutek najlepszej decyzji. I tak poniósł teraz karę za tamtą swoją żądzą zaszczytów.

Niemniej biskup Wysz, jeśli tylko Pan przedłużył jego życie, byłby przywrócony do swojej dawnej godności na soborze w Konstancji, którego uczestnicy nie chcieli nazwać Wojciecha Jastrzębca biskupem krakowskim, sprzeciwiając się niegodziwemu przeniesieniu. Gdy jednak w tym czasie Wysz zmarł, król Władysław licznymi porękami z łatwością ułagodził sobór, a Jastrzębiec, wobec sporów papieży (w Kościele Chrystusowym panowała wówczas schizma) i przy poparciu króla otrzymał to, czego pragnął. Lecz kolegium kardynalskie i wszyscy ojcowie soboru w Konstancji bardzo zasmucili się, że w haniebny sposób został usunięty ze swej stolicy mąż, którego pobożność i prawość poznali na soborze w Pizie. Zaiste, już po jego śmierci sobór w Konstancji, z powodu nalegania jakiegoś angielskiego biskupa, wyznaczył Wojciechowi Jastrzębcowi dzień zrzeczenia się przez niego i pozbawienia go biskupstwa krakowskiego. Gdyby król Władysław zdecydowaną postawą nie doprowadził do tego, by nie zabiegano dalej

---

że Wysz został wygnany, co było aktem niesprawiedliwości („Petro Wysch de Cracoviensi episcopatu, perperam et iniuste, quasi lethargiam pateretur, eiecto”).

<sup>12</sup> Tę datę dzienną podaje Długosz w biogramie Wysza w *Catalogus episcoporum Cracoviensium* (s. 421). Z kolei w żywocie Wysza zamieszczonym w *Catalogus episcoporum Poznaniensium* (s. 507) Długosz pisze, że biskup ten zmarł 30 września. Najlepiej więc przyjąć stanowisko S. Trawkowskiego, który dystansuje się od dat dziennych podawanych przez Długosza (S. Trawkowski, *op. cit.*, s. 427).

w tej sprawie oraz aby zaniechano dochodzenia, sobór doprowadziłby je do skutku.

Wysz w Ziemi Świętej i na dwóch synodach  
Rozsławił bardzo imię ojczystego kraju.  
Hojny dla wdów i ubogich, świątyń i szkół,  
Przez co zyskał imię Pobożnego Ojca.  
Szczęsny, ach nazbyt szczęsny, gdyby u kresu żywota  
Los wrogi nie był odstąpił od dawnej wierności<sup>13</sup>.

Z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył Michał Czerenkiewicz

---

<sup>13</sup> Sześciowiersz autorstwa Krzysztofa Kątskiego, zamieszczony w jego *Vitae archiepiscoporum et episcoporum Ecclesiae Cracoviensis* [...], Cracoviae 1593, s. 34. W biogramie Wysza czytamy jeszcze u Kątskiego: „Assumptus Anno 1392. Sedit annos 20. translatus ad Ecclesiam Posnaniensem anno 1412. Mortuus 1414. Posnaniae sepultus. Eius tempore Vniversitas Cracoviensis fundata, et Monasterium SS. Corporis Christi Casimiriae erectum”.



*Et Episcoporum Cracouiensium.*

119

PETRVS VISSVS,  
EPISCOPVS  
CRACOVIENSIS  
XXXII.



Ianne Radlicio, cognomento Paruo, Episcopo Cracouiensi mortuo, Successor à Collegio designatus fuit vnanimiter, Setegius Chmielcius, Cantor Visliciensis, & Canonicus Cracouiensis, de gente Rosarum. Cæterùm Hedwigis Regina, offensa quod non pro Regia dignitate in pago Episcopali laxice, vacante Sede, à Canonicis fuerit necessarijs prouisa & tractata, Petrum Vissum, Præpositum Vladislaiensem, Vtriusque Iuris Doctorem, Cancellarium suum promouere ad Sedem Cracouiensem in animum induxit, cùm interim Bonifacius Papa IX audito Sedem Cracouiensem vacare, quendam Manisolum Romanum, Nepotem ex fratre suo germano, Cracouiensem Episcopum iam declarasset. Resistente autem Vladislao Rege, & Hedwigi Regina, cassata sua promotione, Petrum Vissum de Radolina, genere Nobilem, de domo & Familia Aceruorum, optimo sanè consilio Episcopum fecit, Anno Domini, 1392. Largus hic fuit in pauperes, magnificus in Clericos & Religiosos, liberalis in egenos & afflictos, pius in omnes. Et qui deuotione motus, Terram sanctam visitauit. In Senensi & Pisano Concilijs honorem Regni Poloniae tuebatur.

V 2

Hic ad

*Vitæ Archiepiscoporum*

Hic ad petitionem Regis Jagellonis, Præbendæ Sanctissimæ Trinitatis in Castro Lublinensi, Decimas manipulares in Villis Swidnik Maiori, & Swidnik Minori; item in Crampiec, Ratiborowice, & Bystrzyca, perpetua inscriptione donauit.

Collegio Pfalteritarum in Ecclesia Cracouiensi, ne cessent die ac nocte laudare nomen Domini, Decimam manipularem in Villa Luczyce, de mensâ sua Episcopali adiecit, (non tamen integram, quoniam certa pars eius pertinet ad Ecclesiam Luborzycensem pro luminaribus comparandis) de consensu Capituli, eò, quòd Rex Vladislaus, cum Hedwigis Regina, omnem dispositionem Collegij illius, & ius patronatus, quoties loca eorum vacare contigerit, in Episcopum Cracouiensem, & Capitulum Ecclesiæ transfunderent.

Item ad petitionem Hedwigis Regine, Decimam optimam manipularem in Villa Sienienska Wola, Ecclesiæ Parochiali in Sienna, de consensu Capituli perpetuò donauit.

Ad petitionem verò Clementis de Moskorzow, Regni Poloniae Vice-Cancellarij, Præbendæ in Camieniec Castro, duas Decimas mensæ suæ in Gratkowka, & Woyzkowka in districtu Biecenfi donauit.

Ad petitionem Mancinnæ de Conin, Præfecti Leopoliensis, de domo Rauitarum, Ecclesiam Parochialem in Witowska Wola sub titulo S. Crucis fundauit; eique Decimas manipulares in præfata Witowska Wola, Pozog & Rudki, de mensâ Episcopali donauit. Et ad petitionem Michaelis de Chmielow, Iudicis Cracouiensis, de domo Pulkozy, Decimam in Villa Kierz, Ecclesiæ in Popkowice tunc nouiter fundatæ adscriptit.

Basilicæ verò Cracouiensi, Calicem aureum, Casulam cum Dalmaticis de panno aureo, cum signis armorum suorum, vrceos, asperforium, stipulam choralem, peluim & infusorium, Chriftmaleque argenteum liberaliter donauit. Chorum quoque

*Et Episcoporum Cracouiensium.*

121

quoque Ecclesiæ Bolechouicensis muro erexit, consummauit  
 ferèque pulcherrima fabrica, si diutiùs in Cathedra Cracouiensi  
 præsedisset. Cuius Statuta certis in punctis, signanter verò in  
 distributionibus quotidianis faciendis, correxit & limitauit.

Sub eius regimine Ecclesia Collegiata Tamouiensis San-  
 ctæ Mariæ titulo, per Ioannem Comitem Tamouium, Ca-  
 stellanum & Capitaneum Cracouiensem erecta est, cuius doti  
 augendæ etiam Petrus Episcopus aliquas Decimas adiunxit.

Casimiriæ verò, fauente Vladislao Rege, Canonicos Re-  
 gulares, sub Regula B. Augustini militantes, Cloczko euoca-  
 tos, vbi tunc obseruantia religiosa inter eos maximè viguit, ad  
 Ecclesiam parochialem Corporis Christi collocavit: quibus  
 Rex Vladislaus pro sua pietate sufficienter prouidit.

Sub eodem ferè tempus, Hedwigis Regina, Sanctissima  
 femina, diem extremum clausit, & in læua parte Basilicæ Cra-  
 couiensis ante Aram Maximam sepulta est, elata magnificen-  
 tissimo funere, multorum Regum, & Summi Pontificis Bo-  
 nificij IX. splendidis legationibus celebrato. Fuit autem He-  
 duigis, inquit Martinus Cromerus, singulari pietate, & sancti-  
 monia vitæ prædita, ab omni fastu, leuitate, & iracundia alic-  
 na, ocij iuxta ac alienorum à suo sexu atque dignitate negocio-  
 rum fugiens, tempus omne suum vel diuino cultui, vel lectio-  
 ni eorum, quæ ad pietatem, moresque formandos pertinerent:  
 vel denique audiendis & leuandis viduarum, pupillorum, &  
 aliorum miserabilium hominum querimonijs impertiebat.  
 Facultates verò suas, quas amplissimas è paterna domo secum  
 ex Hungaria aduexerat, liberaliter in vsus egentium, & cultum  
 diuinum, & in publicas vtilitates expendebat. Vitens duas  
 Aras in Basilica Cracouiensi dotauit. Pragæ verò domum per-  
 amplam Lituanis, qui honestis disciplinis operam darent, con-  
 didit, possessionesque peramplas, vnde eis sumptus suppedita-  
 rentur, adiecit: quæ *Domus Regine* vulgò dicta, Dlugossi ad-

V 3

huc

*Vitæ Archiepiscoporum*

huc temporibus Hæreticorum furori intacta vnà cum possessionibus suis fuit.

Moriens verò Hedwigis, quicquid habuit reliquum in suppellectili, partim egenis dilargiendum, partim ad excitandam Cracouiæ Academiã, quam Casimirus Magnus Casimirie inchoauerat, legauit: nuncupatis Executoribus vltimæ voluntatis suæ, Petro Visso Episcopo, & Ioanne Tencinio, Castellano Cracouiensi. Donauit etiam Basilicæ Cracouiensi vestem ad sacra peragenda factam, margaritis & lapidibus preciosis distinctam. Ferunt autem, ob sanctitatem eius, miracula quædam ad tumulum eius postea fuisse edita; sed & viam adhuc Saluatoris nostri I E S V Christi affixi effigiem, eam sæpius allocutam fuisse.

Anno igitur Reparati Orbis, 1400. Curatoribus Testamenti Hedwigis Reginæ aduigilantibus, cumulatiorē liberalitate Vladislai Regis condita est Academia Cracouiensis, in duas domus siue Collegia diuisa. Alterum Philosophis, Theologis, atque Medicis, in platea quæ Iudæorum tunc fuit, nunc Diuæ Annæ nomine nuncupatur. Alterum Iureconsultis, quæ ex vrbe ad arcem itur. Hic primam in Iure Canonico ipse Petrus Vissus, Episcopus Cracouiensis, in præsentia omnium Doctorum, Prælatorum atque Senatorum lectionem prælegit, euocatosque è Pragensi Academia omnis generis Magistros & Doctores, Regi Vladislao atque vniuersæ Reipublicæ disertâ oratione commendauit.

Condidit autem per hoc tempus Vladislaus Rex Sandecia Monasterium Præmonstratensibus Monachis, Abbatique eius curam propinqui Prochodochij Petro Episcopo ita disponente mandauit. Deinde ad bellum Prussicum progressus, magna cæde Cruciferos ad Gruneualdum perdomuit, & victor Cracouiam reuersus, pedester religionis causa incedens, vexilla, & signa militaria, de hostibus capta, vnum & quinquaginta, ad tempi-



*Et Episcoporum Cracouiensium.*

123

ad sempiternum tam insignis victoriæ memoriam, in Basilica  
Dni Stanislai suspendit.

Petrus verò Vissus, Episcopus Cracouiensis, Anno 1412.  
reuersus ex Concilio Pisano, & longiore ad sepulchrum Chri-  
sti peregrinatione, stupore quodam & lethargo afflictus (sed  
tamen de gradu mentis dimotus non erat) diu aduersa vsus est  
valetudine, inst ganteque Alberto Iastrembecio, Episcopo Po-  
snaniensi, ad intercessionem Vladislai Regis, per Ioannem Pa-  
pam XXIII. expletis viginti annis in Episcopatu Cracouiensi,  
transfertur violenter in Ecclesiam Posnaniensem, quasi delirus  
& inutilis, anno eodem quo redierat in Patriam. Et adierat il-  
le quidem Regem exoraturus, Comitiam Regni tunc Rubesfo-  
uiæ celebrantem, magna necessariorum caterua stipatus, sed  
Iastrembecio Cancellano Episcopatum ipsum Cracouiensem  
ambiente, & impediente, nihil impetrauit. Quin imò Mro-  
czkonem de Lopuchow, feruentius pro Episcopo, Visso tan-  
quam consanguineum exoptulantem, Rex ipse manibus pre-  
hensum proprijs, in carcerem detruudi iussit: quo viso, ceteri  
Episcopi & amici eius exterriti, qui pro Visso instare debue-  
rant, subticuerunt omnes. Vissus verò deiectus Cathedra Cra-  
couiensi, cum excederet vrbe, lachrymis ybertim effusus, transf-  
lationem suam deplorauit, & diuinam vltionem omnibus, qui  
eius deiectionis authores fuerunt, imprecatus est. Vixque  
biennio in Pontificatu Posnaniensi exacto, Anno Christi, 1414.  
die 26. Mensis Iunij, in Curia Episcopali Cionzynensi obiit, &  
in Ecclesia Posnaniensi sepultus est.

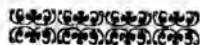
Vladislaus Rex in propinquo tum agens, & animo re-  
uoluens, quantum facinus in Pontificem immeritum admisisset,  
Cionzynum venit, vbi æger decumbebat Vissus, & flexis  
genibus ante lectum infirmi, culpam fassus, petijt sibi ab eo in-  
dulgeri. Tum ille: *Tibi, inquit, Rex inclyte,, omnem offen-  
sam indulgeo, cum non suapte vi, sed instinctu ambitionis alienæ,  
ad meam*

124

*Vitæ Archiepiscoporum*

*ad meam deiectionem pertractus fueris, eum tamen, qui me deiecit, in iudicium Diuinum iustum uoco.* Verum enim uerò sera Numinis vindicta, in ipsius etiam Vissi ambitionem, hoc pacto animaduertere voluit. Nam Ioanne Radlicio, cognomento Paruo, Episcopo Cracouiensi vita functo, Successor à Collegio designatus erat Setegius Chmielecius Canonicus, sed Regina ita volente, eius Cancellarius Petrus Vissus, Segeto reiecto, non optimo, ait Cromerus, consilio ad Episcopatum Cracouiensem, promotus fuit, atque ita illius ambitionis suæ pœnam nunc exoluit.

Fuissetque nihilominus Vissus Episcopus per Concilium Constantiense, quod facinus trãstionis abhorrendo, Albertum Iastrzembecium, Episc: Crac. nominare noluit, restitutus, si Dominus illi vitam prolongasset, sed illo interim defuncto, Vladislaus Rex frequentibus intercessionibus Concilium facile acquietauit, & Iastrzembecius in dissidio Pontificum (Schisma enim tunc in Ecclesia Christi erat) Rege fauente, quæ volebat obtinuit. Cæterum valdè dolebat Cardinalium cœtus, & vniuersi Concilij Constantinensis Patres, virum cuius pietatem & dexteritatem in Pisano Concilio perspectam habuere, sua Sede indignè motum. Imò illo iam vita functo, Concilium Constantiense, quodam Episcopo Anglicano instigante, diem Alberto Iastrzembecio dixerat ad deponendum se, & priuandum Episcopatu Cracouiensi, ni Vladislaus Rex diligenter eam in rem incubuisset, ne longius causæ cognitio procederet, & vt Concilium à quæstione hac superfederet, impetrasset.

*In terra*

*Et Episcoporum Craconiensium,*

125



**I**N terra sancta, Vissus, Synodisq̄ duabus,  
Promouit patrij nomen abundè soli.  
Prodigus in viduas & egenos, templa scholasq̄,  
Vnde Patris nomen promeruitq̄ Pij.  
Felix, heu nimium felix, nisi summa priorem  
Linea mutasset, forsq̄ inimica fidem.

X

ALBER-

MONIKA WÓJCIK-CIFOLETTI (UJ, Kraków)

### MUZA ALBERTA INESA. MARYJNY CYKL ÓD W *LYRICORUM CENTURIA I* (1655)<sup>1</sup>

Jezuici od samego początku istnienia zakonu słynęli jako wielcy czciciele Najświętszej Maryi Panny<sup>2</sup>. Wytykali im to w publicznych wystąpieniach innowiercy<sup>3</sup>. Reformatorzy nie uznawali bowiem kultu Najświętszej Maryi Panny, negowali wszelkie praktyki i obrzędy, a przede wszystkim wykpiwali maryjną pobożność prostych wiernych<sup>4</sup>, nie znajdując uzasadnienia wszystkich tych praktyk na kartach Pisma Świętego<sup>5</sup>.

Szczególna obrona czci Maryi wiązała się także z osobistym nabożeństwem do Bożej Rodzicielki założyciela zgromadzenia, świętego Ignacego Loyoli<sup>6</sup>, który zawdzięczał jej życie, a przede wszystkim swoje nawrócenie.

<sup>1</sup> Maryjne ody Alberta Inesa z *Lyricorum centuria I* przedstawiła A. Borysowska w artykule *Marian Poetry by Albert Ines*, [w:] *Pietas Umanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, ed. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 189–200. Badaczka ta jest także autorką pierwszego monograficznego opracowania twórczości jezuitę, które powstało jako praca doktorska na Uniwersytecie Szczecińskim w 2008 roku, a wkrótce ukaże się drukiem (*Albert Ines (1619–1658): jezuicki „vates Marianus”*).

<sup>2</sup> Zagadnienie jezuickiej pobożności maryjnej w kontekście maryjnej twórczości Alberta Inesa omówiły: A. Piskała, *Boże miłości i wstydlive dowcipy. Studia nad epigramatyczną twórczością Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Alberta Inesa*, Warszawa 2009, s. 280–282 oraz J. Zaborowska-Musiał, *Teologiczno-polemiczny aspekt epigramatów maryjnych Alberta Inesa (na przykładzie Classis I czwartej Centurii „Acroamatum epigrammaticorum”)*, „Terminus” 2006, 8, z. 1, s. 63–67.

<sup>3</sup> J. Tazbir, *Różnowiercy a kult maryjny*, w: idem, *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001, s. 16–17.

<sup>4</sup> Zob. J.J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI w.*, Lublin 1997, s. 15.

<sup>5</sup> Zob. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 6–9.

<sup>6</sup> Wspomina o tym sam Ines w dedykacji do *Lechiady*.

Odrzuciwszy awanturniczy rycerski żywot, jeszcze na studiach zobowiązał się on do obrony prawdy o jej Niepokalanym Poczęciu, a jako przełożony generalny zakonu wraz z pięcioma towarzyszami złożył uroczystą profesję (ślub ubóstwa, posłuszeństwa i czystości oraz poddania się woli Ojca Świętego w sprawach szczególnych misji) przed jej mozaikowym obrazem w kaplicy Najświętszego Sakramentu w bazylice świętego Pawła za Murami w Rzymie<sup>7</sup>.

Jezuitom zależało, by wszystkich wiernych zapalić miłością do Maryi. Dlatego też z taką gorliwością głosili o niej kazania, poświęcali dzieła – uczone traktaty, jak i poematy, a w kościołach specjalną czcią otaczali jej wizerunki oraz uroczyste obchodzili maryjne święta<sup>8</sup>. Jedną z form apostołskiej działalności zakonników były także zakładane i prowadzone przez nich bractwa oraz sodaliczki mariańskie<sup>9</sup>, zrzeszające uczniów, mieszczan i rzemieślników, w Polsce zwane popularnie kongregacjami Najświętszej Maryi Panny. W ramach swojej formacji duchowej sodalisci praktykowali częstą komunię świętą (zwłaszcza w święta maryjne), cotygodniową spowiedź, posty (szczególnie w wigilie świąt maryjnych), nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny, z których trzy były zalecane do codziennego odmawiania: różaniec, koronka i Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie.

Obok sodaliczki przejawem jezuickiej pobożności maryjnej było niewolnictwo mariańskie<sup>10</sup>, do którego rozpowszechnienia – zarówno w Polsce, jak i na świecie – przyczyniło się dziełko Franciszka Stanisława Fenickiego *Mariae mancipium* (1632); jego polskie tłumaczenie, zatytułowane *Pętka P. Maryjej* pióra Jana Chmętowskiego, ukazało się w roku wydania łacińskiego pierwowzoru. Propagatorem tego osobliwego kultu był Kasper

<sup>7</sup> Zob. J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, cz. I: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1969, s. 69.

<sup>8</sup> Zob. M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przeszłość” R. 20 (1964), s. 202.

<sup>9</sup> O sodaliczach mariańskich zob.: S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuitów w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, s. 404–405; M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska...*, s. 202–203; M. Nowodworski, *Encyklopedia kościelna*, t. XXVI, Warszawa 1903, s. 113–124; J.J. Kopeć, *op. cit.*, s. 362–364; J. Wojnowski, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, „Homo Dei” 1957, 26, nr 6 (84), s. 855–856.

<sup>10</sup> O niewolnictwie mariańskim zob.: E. Reczek, *Wstęp*, [do:] *Niewolnictwo mariańskie. Dwie publikacje polskich jezuitów z roku 1632*, oprac. idem, [w:] *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy, szkice, materiały historyczne*, t. X, Rzym 1964, s. 323–345; F. Bracha, *Historia mariologii polskiej*, [w:] *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 466–475.

Drużbicki<sup>11</sup>, który od najmłodszych lat doświadczał cudownej opieki Bożej Rodzicielki. Jego niewolnictwo miało specyficzny rys, łączyło się bowiem z ideą usynowienia oraz świętymi zaślubinami<sup>12</sup>.

Oprócz zakładania kongregacji oraz szerzenia niewolnictwa mariańskiego jezuita zajmowali się także opracowywaniem i wydawaniem modlitewników dla ludu. W środowisku jezuickim powstały liczne pieśni maryjne<sup>13</sup>. Zaslugą jezuitów było również rozpowszechnienie wśród wiernych „uproszczonej” wersji Godzinek o Niepokalanym Poczęciu franciszkanina Leonarda Nogarolisa, które w czasach reformacji zostały prawie zapomniane. Według tradycji miał je zresztą ułożyć prosty jezuita święty Alfons Rodriguez, a tłumaczenie długo przypisywano Jakubowi Wujkowi, myląc *Officium parvum de Immaculata Conceptione* z przetłumaczonym przez niego *Officium Beatae Virginis Mariae*, opublikowanym w 1598 roku w Krakowie.

Zwyczaj odśpiewywania Godzinek o Niepokalanym Poczęciu przed poranną Eucharystią szybko przyczynił się do ich rozkrzewienia. Wiązało się to również z popularnym w Polsce kultem Niepokalanej Poczętej, zwłaszcza w XVII wieku, w dobie wojen z Turkami. Jednym z jego przejawów był praktykowany od średniowiecza zwyczaj grawerowania na zbrojach rycerskich wizerunku Niepokalanej przedstawianej jako Niewiasta obleczona w słońce z księżycem pod stopami, opisana w dwunastym rozdziale Apokalipsy świętego Jana (Ap 12, 1)<sup>14</sup>.

W takiej właśnie atmosferze – czasów kontrreformacji, a zarazem swojego charyzmatu Towarzystwa Jezusowego – wyrastał Albert Ines (1619–1658)<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Zob. J. Wojnowski, *O. Kasper Drużbicki i jego ascetyka na tle życia polskich Wazów (1587–1668)*, „Ateneum Kapłańskie” 1963, 55, t. 66, z. 325, s. 97–113.

<sup>12</sup> Badacze nie potrafią wytłumaczyć, skąd u jezuitów idea *matrimonium spirituale*, obca duchowości jezuickiej, a związana raczej z mistyką świętej Teresy z Ávila oraz świętego Jana od Krzyża; zob. M. Bednarz, *Charakterystyczne cechy mistyki o. Kaspiera Drużbickiego SJ*, „Ateneum Kapłańskie” 1963, 55, t. 66, z. 325, s. 118–122.

<sup>13</sup> Zob. M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska...*, s. 204, 216–217.

<sup>14</sup> Zob. J. Wojnowski, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, s. 852.

<sup>15</sup> Najważniejsze źródła informacji o życiu Alberta Inesa: A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. VIII, Warszawa 1906, s. 53–54; *Dawni pisarze polscy. Od początków piśmiennictwa do Młodej Polski*, t. II: *I–Me*, red. R. Loth, Warszawa 2001, s. 6–7; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, <http://www.jezuici.krakow.pl/bibl/enc.htm> (23.12.2009); K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. IV, Lipsk 1839, s. 404; *Polska encyklopedia szlachecka*, t. VI, oprac. S.J. Starykoń–Kasprzycki,

Pochodził ze szlacheckiej rodziny Inesów, w których herbie widniał księżyc oraz trzy gwiazdy, o czym poeta pisał w jednym ze swoich epigramatów<sup>16</sup>. Inesowie wywodzili się z Hiszpanii, ale polska gałąź rodu przybyła do Polski ze Szkocji za czasów panowania Stefana Batorego. Ściągnęły ich tu interesy, trudnili się bowiem aprowizacją wojsk.

Swoją formację w jezuickich szeregach Ines rozpoczął w 1637 roku w krakowskim nowicjacie, który mieścił się wówczas przy kościele świętych Macieja i Szczepana. Tutaj odbył pierwszą probację, a po dwóch latach nauki złożył ślub ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Potem los rzucił go do Kalisza, do Kolegium Karnkowskiego, gdzie przez trzy lata studiował filozofię. Następnie przebywał w Sandomierzu jako wykładowca retoryki w tamtejszym Kolegium Gostomskiego (1644–1646). Wcześniej musiał zatem ukończyć *Seminarium nostrorum*, nazywane inaczej *Privata academia*, czyli trwające dwa lata studium pedagogiczne, przygotowujące do pracy nauczycielskiej. Była to kontynuacja studiów humanistycznych, obejmująca naukę poetyki i retoryki.

W 1646 roku rozpoczął kurs teologii. Przez dwa lata, do 1647 roku studiował w Krakowie, po czym przeniósł się do Poznania, do Akademii Poznańskiej. Tam też, zgodnie ze zwyczajem, na rok przed zakończeniem nauki, w roku 1649 przyjął święcenia kapłańskie. W Poznaniu ukazały się dwa jego dzieła: w 1648 roku krótka mowa ku czci świętego Tomasza z Akwinu, *Umbra Solis Theologici*<sup>17</sup>, a rok później *S. Franciscus Xaverius*<sup>18</sup>.

Jako absolwent teologii Ines powrócił do profesorskich obowiązków: uczył retoryki, tym razem w Lublinie (1650–1651). Nie trwało to jednak długo, bowiem wiadomo, że w latach 1652–1654 pełnił obowiązki kaznodziei w Jarosławiu. Tam też w roku 1652 roku złożył profesję czterech ślubów zakonnych, która oprócz przyznanego po ukończeniu nowicjatu trwania w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie obejmowała ślub specjalnego posłuszeństwa papieżowi w sprawach misji; uroczystość tę poprzedzał roczny okres przygotowań, tak zwana trzecia probacja.

Od 1654 roku do samej śmierci w 1658 Ines przebywał w Krakowie. Zmarł w wieku zaledwie 39 lat.

---

M. Dmowski, Warszawa 1937, s. 124; S. Rzepiński, *Kilka słów o życiu i pismach Alberta Inesa*, Wadowice 1895.

<sup>16</sup> A. Ines, *Acroamatum epigrammaticorum centuria VII*, Cracoviae 1655, centuria VI, ep. 81.

<sup>17</sup> Idem, *Umbra solis theologici*, Posnaniae 1648.

<sup>18</sup> Idem, *S. Franciscus Xaverius, Indiarum apostolus*, Posnaniae 1649.

Sam poeta swoją działalność duszpasterską oraz literacką postrzegał jako swoistą służbę wojskową. Odpowiadało to charyzmatowi zakonu jezuitów, duchowi niespokojnych czasów, a poniekąd wiązało się zapewne z atmosferą panującą w rodzinnym domu, o czym świadczy wybór drogi życiowej przez jego starszego brata Wilhelma de Eligny Inesa, który najpierw był kapitanem wojsk koronnych, a od roku 1678 pułkownikiem wojsk królewskich<sup>19</sup>.

Cała twórczość Inesa powstała niejako na marginesie jego profesorskich obowiązków. Sytuacja ta jednak dotyczyła większości członków Towarzystwa parających się literackim rzemiosłem. Sam Ines wspominał o tym w przedmowach i słowach skierowanych *ad lectorem*, którymi poprzedzał edycje swych dzieł.

Sławę polskiego Marcjalisa przyniósł poecie zbiór epigramatów *Acromata epigrammaticorum*, którego dwie centurie ukazały się w 1652 roku w Warszawie. W dwa lata później dzieło, poszerzone o następne pięć centurii, wydane zostało w Krakowie. Autor w przedmowie zaznacza, iż edycję przygotował w trosce o dobre obyczaje swych wychowanków<sup>20</sup>. O popularności zbioru świadczy liczba jego wydań oraz wzmianki, jakie o Inesie epigramatyku pojawiały się w późniejszych podręcznikach poetyki<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Ines wspomina o nim w jednym ze swych epigramatów (VI 101).

<sup>20</sup> „Nimirum mens mihi est obscenissimos aliquorum epigrammatistarum libellos e manibus si non omnium, eorum saltem, qui scholas Societatis, i<d> e<st> gymnasia Pietatis, frequentant iuvenum extrudere; eorumque calamos et ingenia ad honestiorem poesim salesque castiores revocare” [Mam zamiar wytrącić z rąk – jeśli nie wszystkich, to przynajmniej tej młodzieży, która uczęszcza do szkół Towarzystwa, to jest do gimnazjów pobożności – obsceniczne książki niektórych epigramatyków; i wezwać ich pióra oraz umysły do zacniejszej poezji i obyczajniejszych dowcipów] (k. (4) r.). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia pochodzą od autorki.

<sup>21</sup> Por. anonimowy rękopiśmienny traktat-wykład z dziedziny poetyki ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego: „Imitatio supponit lectionem Authorum quae si defuerit tam Poeta quam Orator nihil praeter nomen hebebit. Iam vero ad lectionem fructuose instituendam ante omnia supponimus eligendum esse talem Authorem qui nullis scateat erroribus. Quales sunt in Poemate Virgilius, Lucanus, Claudianus, Statius, in Elegia Ovidius [...] in Epigrammate Martialis, Ines, in Lyricis Horatius et noster Sarbievius” [Imitacja zakłada czytanie Autorów; jeśli go nie ma, wtedy tak Poeta, jak Orator, będzie nim wyłącznie z nazwy. Aby zaś czytanie było owocne i kształcące, przede wszystkim zalecamy wybranie takiego Autora, który nie obfituje w żadne wady. Tacy są w dziedzinie Poematu Wergiliusz, Lukan, Klaudian, Stacjusz; w Elegii Owidiusz, [...] w Epigramacie Marcjalis, Ines, w Liryce Horacy i nasz Sarbiewski], cyt. oraz tłum. za: E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka*, Kraków 2006, s. 83.



Podobną sławę przyniosła Inesowi wydana w 1655 roku *Lechias ducum, principum et regum Poloniae*. Autorzy podręczników retoryki oraz poetyki jednym tchem wymieniali poetę jako autora tego dzieła obok takich elogiarystów jak Emanuele Tesauro, Alojzy Juglaris, Piotr Labbé, Jakub Masen, Franciszek Strada<sup>22</sup>. *Lechiada* wpisuje się niejako w tradycję podejmowanych przez polskich autorów – między innymi przez konfratry Inesa, Macieja Sarbiewskiego – prób stworzenia eposu o polskich dziejach. Ines zrezygnował jednak z bohaterskiego heksametru, z podziału na pieśni i sięgnął po gatunek zupełnie innowacyjny, łamiący wszelkie dotychczas obowiązujące wyznaczniki gatunków zaliczanych do poezji. Wybrał elogium, hybrydyczną formę z pogranicza poezji i retoryki, stwarzając oryginalny cykl historyczno-literackich portretów polskich władców. Dzieło to powstało niejako w odpowiedzi na zapotrzebowanie jezuickich kolegów na podręczniki do nauki historii polskiej. Niestety historia jako osobny przedmiot nie została uwzględniona w *Ratio studiorum*, dlatego też aż do XVIII wieku uczono jej w ramach zajęć z poetyki i retoryki<sup>23</sup>. Nie mogły to być systematyczne wykłady, omawiano więc tylko pewne zagadnienia, skupiając się przede wszystkim na osobowościach i postawach postaci historycznych. Stąd też „portretowa” forma Inesowej *Lechiady*.

Niejako w cieniu tych dwóch literackich dokonań pozostaje zbiór, z którego wydaniem autor nosił się bardzo długo. *Lyricorum centuria I* ukazała się po raz pierwszy w Gdańsku w roku 1655. Autor świadomie zrezygnował z tradycyjnego dla tego rodzaju antologii tytułu *Lyricorum libri quatuor* i nazwał zbiór swoich ód centurią, co w wojskowej terminologii oznacza oddział składający się ze stu żołnierzy. Niepewny przyjęcia owoców swego pióra w przedmowie deklarował, iż niczym na zwiady wysyła ten zastęp do obozu uczonych, by ocenili oni jego wartość<sup>24</sup>. W słowie skierowanym do czyteln-

<sup>22</sup> Por. przedmowę Wespazjana Kochowskiego do *Hypomnema reginarum Poloniae* (Cracoviae 1672): „Imitatus sum plerosque Neotericos, Emmanuelem Tesaurum ac Albertum Ines Societatis Iesu, illum brevioris styli facile principem, hunc clarum scriptis editis ingenium ac *Lechiade* Polonorum gloriosam” [Naśladowałem wielu neoteryków, Emanuela Tesauro i Alberta Inesa SJ; pierwszy z pewnością przoduje w krótkim stylu, drugi zasłynął z wydanych pism i sławnej *Lechiady* Polaków] (k. 2 v.), cyt. oraz tłum. za: J.S. Gruchała, *Drugie oblicze Wespazjana Kochowskiego (O jego poezji łacińskiej)*, „Ruch Literacki” 1992, 194, z. 5, s. 479. O Inesie pisał także Jan Kwiatkiewicz w swojej poetyce *Phoenix rhetorum* (Calissii 1682).

<sup>23</sup> Zob. hasło *Historia (przedmiot szkolny)*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*

<sup>24</sup> Por. fragment przedmowy *Ad Lectorem z Lyricorum centuria I*: „Centuriam hanc [...] veluti exploratricem in eruditorum castra praemitto” [Wysyłam tę centurię [...] do obozu ludzi wykształconych jakby na zwiady] (k.\*8 r.).

nika zapewniał także o oryginalności swych utworów, zastrzegając, iż „ad stylum quod attinet, fateor, Horatium, Sarbievium, Poetasque alios classicos imitari volui, non expilare”<sup>25</sup> [co do stylu wyznaję, iż Horacego, Sarbiewskiego i innych klasycznych poetów chciałem naśladować, a nie okradać].

Trzy dzieła, zupełnie różne gatunki, a także konwencje i tradycje – od klasycznych *carmina* poprzez epigramaty, na których młodzi adepci szkół jezuickich ostrzyli swe pióra i umysły, po zupełnie awangardowy gatunek z pogranicza retoryki i poezji, naruszający dotychczasowe wyznaczniki delimitacyjne tekstu, sięgający po zupełnie nową, współczesną łacinę – elogium. Ponad tą *varietas* znajdowało się zaś jedno marzenie poety: zapisać się w pamięci potomnych jako *vates Marianus*.

Zapewne pierwsze literackie próby poświęcone Bożej Rodzicielce powstały, gdy poeta zaprawiał się dopiero w literackim rzemiośle, o czym nieraz napomykał w swoich odach, mówiąc o pieśni nieuczzonej liry (XVII 73–74; XLIV 10), o jękających się wersach, o tym, że pisał, gdy był jeszcze niemal dzieckiem (XVII 25–27). Odpowiadało to metodzie pracy w jezuickich szkołach: najpierw teoria, a potem ćwiczenia praktyczne po to, by nauczyć się biegle władać językiem starożytnych, ba, myśleć w tym języku. Motywacją do podejmowania trudu były regularnie nadarzające się okazje pochwalenia się swym literackim dorobkiem. Już to bowiem kolegium odwiedzał jego opiekun i dobrodziej, na którego cześć układano wiersze, już to w kalendarzu liturgicznym wypadało ważne święto, którego obchodom przydawano piękną literacką oprawę. Praktykowano również tak zwane *affixiones*, czyli swojego rodzaju wystawy prac najzdolniejszych uczniów.

Takie właśnie były początki literackiej kariery naszego poety. Oficjalnie zadebiutował prawdopodobnie *Carmen saeculare*, uroczystą pieśnią ułożoną z okazji rozpoczęcia nowego, 1643 roku. Tytułem nawiązuje ona do *Carmen seculare* napisanego w 17 roku p.n.e. przez Horacego. W związku z obchodzonym 1 stycznia świętem Bożej Rodzicielki Ines nazywa Maryję *Dia Parens* oraz *Mater Gratiae*, przedstawia jako Niewiastę z koroną splecioną z gwiazd i z planet, z księżycem u stóp. Jako władczyni przechadza się z królewską godnością po usianej gwiazdami posadzce niebieskiego pałacu. Maryja z *Carmen saeculare* to *Immaculata*, Niewiasta z Apokalipsy świętego Jana. W dobie kontrreformacji obraz Niewiasty z wężem ginącym pod jej stopami należał do najpopularniejszych przedstawień ikonograficznych. Wizerunek uwielbionej Maryi w szacie z promieni słonecznych, z koro-

<sup>25</sup> *Ibidem* (k. \*5r.).

na z gwiazd na głowie wskazywał na jej boskość; był też odpowiedzią na atak reformatorów na prawdy o Niepokalanym Poczęciu, Wniebowzięciu oraz królowaniu Maryi, których katolicy bronili w tym czasie najzacieklej<sup>26</sup>. Przypominano o nich wiernym, umieszczając wizerunki *Immaculaty* w kościołach. Maryja była Królową, Panią i Dziedziczką (*Regina, Domina et Haeres*). Poeta nie omieszczał także przyzywać ją w tytułach znanych mu zapewne ze średniowiecznych traktatów lub modlitw litanijskich: Maryja to *Domus aurea, Castra ordinata*; jest zwycięską Palmą, *Fenestra caelorum, Porta caeli, Altare cultus, Fons, Puteus*.

W tym samym, 1643 roku ukazało się broszurowe wydanie poetyckiej wersji Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, którą Ines uczenie zatytułował *Horologium Marianum*. Nazwę wyjaśniał we wstępie skierowanym do kolegów, z którymi ukończył teologię w Kolegium Karnkowskiego w Kaliszu: był to zegar (gr. *horologion*), który odmierzał nie zwykły czas, ale historię zbawienia. Utwór został zapewne publicznie wyrecytowany w czasie oficjalnej akademii na zakończenie trwającego trzy lata kursu.

Zagadkowe i metaforyczne tytuły Maryi z hymnów Małego Oficjum, śpiewane na melodię *Kyrie* z mszy o Matce Bożej<sup>27</sup>, musiały brzmieć w uszach, a przede wszystkim w sercu jezuitę od najmłodszych lat. Będąc dzieckiem, nieraz słyszał je zapewne w kościele. Potem jako członek szkolnej sodalicy mariańskiej codziennie tą modlitwą zaczynał swój dzień. Postanowił więc nadać hymnom, utkanym z biblijnych wersów przez średniowiecznych teologów, poetyckie ramy. Jak sam pisze w skreślonym prozą zakończeniu, zniżył w ten sposób niepojętą tajemnicę Niepokalanego Poczęcia do metrycznych stóp. Nie ośmielił się tego zrobić tylko z końcówką modlitwą<sup>28</sup>.

Te dwa młodzieńcze utwory weszły do wydanych dwanaście lat później liryków. *Horologium* kończy cały cykl. Ostatnia oda, zatytułowana *Dedicatio* – czyli ujęty w poetyckie miary hymn *Supplices offerimus Tibi*, którego zabrakło w pierwodruku, śpiewany na zakończenie *Parvum officium* – zamyka zarówno maryjne Godzinki, jak i całą centurię pieśni.

<sup>26</sup> Zob. W. Tomkiewicz, *Polska sztuka kontrreformacyjna*, [w:] *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970 (*Studia Staropolskie* 29), s. 76–77.

<sup>27</sup> Zob. *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, oprac. G. Mizgalski, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 178.

<sup>28</sup> „[...] ad poeticonum pedum humilitatem abiicere non sum ausus” [nie ośmieliłem się zniżyć do poetyckich stóp] (*Horologium Marianum*, [Calissiae 1643], k. [8 v.]).

Obok *Horologium* w zbiorze *Lyriconum centuria I* znalazło się piętnaście ód – wśród nich *Carmen saeculare* – których adresatka, a zarazem „temat” (*materies*), zostaje wskazana już w samych tytułach dedykacyjnych: *Ad Virginem Matrem, Dei Matri Virgini*. Oprócz nich jest także poetycka deklaracja *Se multum poesi, Mariana praesertim, delectari* (LXIX) oraz dwie ody, w których Maryja przyzywana jest w krótkich modlitwach, ułożonych przez poetę zachwyconego pięknem przyrody (XI, LXXXI). Wiersze poświęcone Maryi, mimo iż znajdują się wśród utworów o różnorodnej tematyce, zajmują miejsce szczególne w całym zbiorze. Wskazuje na to poprzedzająca całą centurię dedykacja *Dei Matri Virgini Magnae, semper Augustae, suo vivae vocis oraculo Poloniarum Reginae*, liczba ód, a także nieprzypadkowe ich rozmieszczenie<sup>29</sup>: Maryjne ody okalają cały zbiór i niczym inwokacje w epickich poematach wciąż przypominają o tej, która patronuje twórczości poety, jest jego Muzą i natchnieniem.

Ines w maryjnym cyklu podejmuje dialog z dwiema wielkimi tradycjami, pogańską i judeochrześcijańską, czerpiąc niejako z dwóch wielkich skarbów europejskiej kultury. Bierze z nich to, co najlepsze, by jako *vates Marianus* utkać ze znajdujących się w nich bogactw wspaniałą pieśń pochwalną na cześć Bożej Rodzicielki.

Zasadniczego tworzywa dostarcza poecie spuścizna judeochrześcijańska, w której można wyróżnić krąg liturgiczno-modlitewny oraz biblijny.

#### Tradycja kościelna, modlitwa i liturgia

Zafascynowanie tradycją modlitewną daje się zauważyć we wspomnianych już *Horologium* i *Carmen saeculare*, a więc w pierwszych opublikowanych przez Inesa utworach. Ponadto inspiracją były dla poety również hymny

<sup>29</sup> Zwraca na to uwagę A. Borysowska, *op. cit.*, s. 200. Maryi dedykowane są ody: I, VII, XVII, XXIII, XXVII, XXXVII, XXXVIII, XLIV, XLVII, LII, LVII, LXVII, LXXVII, LXXXVI (*Carmen saeculare*), LXXXVII. Warto tu przypomnieć znaczenie cyfry siedem w symbolice biblijnej. W Starym Testamencie siedem jest liczbą świętą; w Nowym Testamencie pojawia się przede wszystkim w Apokalipsie. Symboliczną wymowę ma również liczba czterdzieści cztery (oda XLIV, *Votum ad Matrem Virginum pro graviter laesa erumpente pyrobolo dextera manu*), zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 46–48.

brewiarzowe. Wyraźnie nawiązują do nich cztery umieszczone w centralnej części cyklu ody: *Aurora consurgens* (XLVII), *Ad Virginem Matrem, Auroram suam* (LII), *Ad Virginem Matrem, Cynthiam suam* (LVII), *Dei Matri Virgini ad Oden Ecclesiasticam Parodia* (LXVII). Dwie pierwsze mogłyby znaleźć się wśród hymnów na jutrznię, a trzecia – na nieszpory. Pod względem formalnym zwraca uwagę przede wszystkim ich długość: w porównaniu z samym *Carmen saeculare* czy parodiami *Horologium* należą one do najkrótszych w całym zbiorze. Zdaje się to nawiązaniem do długości hymnów świętego Ambrożego, których znaczna część do dziś znajduje się w brewiarzu. Jeśli chodzi o rozwiązania metryczne, w odzie LII poeta zachował właściwy temu gatunkowi dystych jambiczny. W pozostałych dwóch zastosował strofę alcejską (XLVII) oraz powszechnie używaną przez renesansowych hymnografów strofę saficką (LVII). Pojawia się w nich charakterystyczny dla utworów hymnicznych podmiot liryczny. Podobnie jak w hymnach z *Horologium* wykreowany jest on na swego rodzaju przewodnika, koryfeusza, który występuje w imieniu zbiorowości, zachęcając gorąco do wznoszenia pochwalnego śpiewu. Ta szczególna rola zaznacza się w takich zawołaniach jak: *Surgamus! Io!* (XLVII 1), *Surgamus!* (LII 7, 13), oraz zachętach: *dicamus* (LII 14). Często jednak autor zdaje się zapominać o zgromadzeniu, w którego imieniu staje przed Najświętszą Maryją Panną. Nie brakuje bowiem w tych utworach form pierwszej osoby liczby pojedynczej oraz zaimków *me*, *meus*. Bardzo osobisty jest hymn LVII, w którym poeta sam na sam staje przed Maryją, nazywając siebie *vates* i prosząc o spokojny sen przynoszący odpoczynek po trudach tworzenia. Zawiązaniu tych bliskich relacji sprzyja częste przyzywanie Maryi jako Jutrzni lub Księżycy. Maryja jako Aurora zsyła mu natchnienie, zgodnie z powiedzeniem starożytnych: *Aurora Musis amica*. Jako Luna zaś, nazywana Cyntią (LVII), staje się dla niego kimś wyjątkowo bliskim i ukochanym.

Do maryjnych tytułów znanych z Litanii Loretańskiej lub z Godzinek poeta sięga także w innych odach Centurii. Nasuwa się oczywiście pytanie, czy sposób ich wykorzystania jest inny niż w młodzieńczych utworach. Otóż trzeba zaznaczyć, iż wszystkie modlitewne ody poety wyszły spod pióra duchownego doskonale zaznajomionego zarówno z Biblią, jak i z myślą teologiczną, posiadającego właściwe narzędzia do sporządzenia komentarza do tych wcale niełatwych i bogatych w teologiczne treści modlitw. Zapewne maryjne tytuły znane były poecie od najmłodszych lat. Oprawione w poetycką ramę, „znizone do metrycznych stóp” *Horologium* oddaje jednak do rąk wykształconych kolegów, sam będąc świeżo upie-

czonym absolwentem teologii. Podobnie z *Carmen saeculare* – słuchali go zapewne profesorowie i znaczne osobistości przybyłe, by świętować Nowy Rok w kaliskim kolegium. Dlatego też piękne tytuły Maryi w poezjach Inesa nie są pustymi, zagadkowymi hasłami, ale zostają wypełnione treścią. Można powiedzieć, że jako duchowny-poeta pisze on do nich swoisty poetycki komentarz, nadając tym pięknym, krótkim, metaforycznym tytułom „rolę obrazotwórczą”<sup>30</sup>. Trudno więc powiedzieć, iż wczytując się w maryjny cykl, można prześledzić pewien proces dojrzewania Inesa jako chrześcijanina. Od samego początku relacja poeta–Muza jest bardzo osobista i oficjalne tytuły, ukazujące Maryję przede wszystkim jako Orędowniczkę i Pośredniczkę między Bogiem a ludźmi, nabierają prywatnego charakteru, układają się w niejako prywatną litanie.

Ta osobista relacja i atmosfera litanijno-godzinkowej modlitwy przenosi się także na ody, które moglibyśmy nazwać okolicznościowymi, bardziej prywatnymi właśnie. Wydaje się, że powstawały pod wpływem chwili, układając się w niewymuszoną, płynącą z serca modlitwę, co zresztą poeta sam sugeruje, zaznaczając w podtytule jednej z nich, iż jest to *carmen extemporale*, a więc pieśń improwizowana (XXXVIII).

Poeta pomny na litanijne wezwanie, w którym Maryja nazywana jest *Salus infirmorum*, nie waha się szukać u niej ratunku w chwilach szczególnie dla siebie bolesnych. Przyzywa ją w wersach przypominających starożytne modlitwy<sup>31</sup>. Zwraca się do niej z ufnością *o Mater!* (XLIV 3) i wyjawia źródło swego cierpienia; pokazuje spuchniętą dłoń, która przecież zawsze pamiętała, by oddawać należną jej cześć (*memor, memor usque laudum*, XLIV 4). W ten sposób przypomina o relacji łączącej go z przyzywaną Matką (tzw. hypomneza). Czyniąc aluzję do napisanego niegdyś *Horologium* (XLIV 9–11), zaznacza, że ta właśnie dłoń, co prawda niewprawiona wtedy jeszcze w poetyckim rzemiośle, kresliła imię Maryi. Nie na próżno Ines słynie przecież jako *laudum magister* i *vates Marianus* (XLIV 14–15). Dlatego też do Bożej Rodzicielki, która będzie najpewniejszym lekiem (*medicina*) na zranioną prawicę, zwraca się z prośbą o zesłanie ulgi w cierpieniu i o przywrócenie zdrowia, obiecując za to nieustannie bronić jej czci.

<sup>30</sup> O podobnych tendencjach w przedstawieniach Maryi w poezji barokowej pisze B. Szymański, *Wizerunek Matki Boskiej w poezji polskiej*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, t. V, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995 (*Religijne Tradycje Literatury Polskiej*), s. 39.

<sup>31</sup> Zob. J. Danielewicz, *Wstęp* [do:] *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. idem, wyd. II zmienione, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Lublin 1984 (BN II 92), s. LXXXI.

Innym razem zaś, gdy poeta podróżował małym statkiem (*navicula*) do Gdańska i nagle wokół zapieniły się odmęty Wisły, przyzywa Władczynię wiatrów i morza (*Diva ventorum pelagisque Praeses*<sup>32</sup>). Jako *Stella maris* Maryja jest pewną przewodniczką i opiekunką w czasie pełnej niebezpieczeństw żeglugi. Jako Boża Rodzicielka przewyższa swą potęgą mitycznych opiekunów żeglarzy, Polluksa i Kastora (XXXVII 1–11). Władczą prawicą poskramia wzburzone odmęty Wisły i srogie wichry (XXXVII 12–18). To ona właśnie bezpiecznie prowadzi do najważniejszego i ostatecznego portu, celu ziemskiej wędrówki każdego chrześcijanina (XXXVII 19–30). Kto, jak nie ona, może być pewniejszym ocaleniem wśród niebezpieczeństw, jeśli władna jest sprawić, że w środku lata rzymski Eskwilin pokryje się śniegiem (XXXVIII). Jest także statkiem oraz kotwicą jak dzielna niewiasta z Księgi Przysłów: „Stała się jak okręt kupiecki, z daleka przywożąc żywność swoją” (Prz 31, 14)<sup>33</sup>. Staje jako Pośredniczka między Bogiem a ludźmi, przynosząca światu z najdalszych krain (*ultima Insulae*) najpożywniejszy Chleb (*Panis*), swojego Syna, Jezusa Chrystusa (XXXVII 19–20). Niczym przy niej jest wspaniała argolidzka łódź zbudowana przez samą Palladę. Maryję napętnia bowiem Duch Święty, niesie więc nas do celu przez odmęty ziemskich niebezpieczeństw (XXXVII 24–26).

Motyw Maryi potężnej Wstawienniczki ludzi u Boga pojawia się w poezjach Inesa bardzo często. Jest ona Nadzieją człowieka, największą Nadzieją (*Summa Spei*, I 4), pociechą na ziemskim padole (*unicum solatium*, VII tytuł), przewodniczką w wędrówce przez życie (C 5–8), pełne zwykłych, codziennych, bardzo konkretnych niebezpieczeństw, jak podróż statkiem (XXXVII–XXXVIII) czy przykry wypadek (XLIV), ale też życie będące agonem, nieustanną walką z grzechem i własną słabością, której wynik do końca nie jest pewny (C 9–12). U kresu tej wędrówki i boju staje ona w jasności gwiazd i jako Cesarzowa (*Augusta*) podniebnych przestworzy otwiera przed swoim czcicielem (*cliens*) wrota niebieskiej ojczyzny,

<sup>32</sup> Zob. odę Sarbiewskiego, *Ad D. Virginem Matrem. Cum illi dicata navis in Indiam solveret* (II 14, 1).

<sup>33</sup> Motyw ten wykorzystał także i rozbudował Fabian Birkowski w *Kazaniu obozowym o Bagarodnicy* (Kraków 1623), zob. J.T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 158. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka SJ, tekst poprawili oraz wstępem i krótkimi komentarzami opatrzyli: Stary Testament – ks. S. Styś SJ, Nowy Testament – ks. W. Lohm SJ, wyd. III popr., Kraków 1962.

usianego gwiazdami pałacu (XXVII 21–24). Jako Boża Rodzicielka, trzymająca w swoich ramionach Boga, przed którym leży Księga Życia, występuje w roli poplecznika i obrońcy człowieka stojącego przed majestatem sprawiedliwego Boga. Boży wyrok nie jest kaprysem, ale sprawiedliwym osądem, od którego obciążony zmasą grzechu pierwородnego człowiek nie ma podstaw do złożenia apelacji. Pozostaje mu tylko ufać, że Matka Boga i jego Matka zmieni ostateczny zapis (XXVII 13–20), że ujęty jej prośbą Bóg okaże swemu stworzeniu miłosierdzie.

Zgodnie z programem potrydenckiej odnowy katolicyzmu, w którego centrum znajdował się Chrystus, Niepokalanie Poczęta w maryjnym cyklu Inesa nigdy nie jest sama. Źródło jej blasku stanowi Syn, trzymany przez nią w ramionach (XXIII, XXVII). Nie kwilący z zimna w betlejemskim żłóbku, ale piękny Królewicz, równie dostojny jak jego otoczona chwałą Matka, igrający z gwiazdami zaścielającymi posadzki niebiańskiego pałacu (LXXXVI 65–68), ale też przyszły Odkupiciel świata, mający cierpieć na krzyżu, czego zapowiedzią jest między innymi obrzęd obrzezania (LXXXVI 23). Maryja, choć opiewana w pieśni Oblubienica jako piękna Oblubienica (I), jest też Matką trzymającą w ramionach omdlałe, zdjęte z krzyża zakrwawione ciało Syna (I 61–76). Wizerunek Maryi ukształtowany jest więc w poezjach Inesa zgodnie z nauczaniem Kościoła. I mimo pewnych aluzji do jej ziemskiego cierpienia, jest ona przede wszystkim Królową zasiadającą po prawicy Boga (XCIX), zaś wyniesiona do niebieskiej chwały staje jako Pośredniczka między Bogiem a ludźmi. Dlatego poeta raz po raz przyzywa ją jako *non infima Spes suae praedestinationis* [Największa Nadzieja Przeznaczenia, XXVII tytuł].

## Biblia

Obok osobiście potraktowanej i twórczo przetworzonej tradycji liturgiczno-kościelnej drugim źródłem inspiracji dla poety była Biblia. Odpowiadało to sugestiom wywodzących się z jezuickich kręgów autorów siedemnastowiecznych poetyk i innych teoretycznych opracowań. Antonio Possevino w *Bibliotheca selecta* (1593), w rozdziale poświęconym urządzeniu szkolnej biblioteki, na pierwszym miejscu zalecał umieszczać Biblię, a tuż obok niej pisma Ojców Kościoła. Jedną z podstawowych umiejętności, jaką kleryk wynosił ze szkoły, była doskonała znajomość Pisma Świętego, co pozwalało



mu zabierać głos w polemikach prowadzonych wówczas z heretykami oraz uprawiać kaznodziejskie rzemiosło.

Biblia była niewyczerpanym źródłem inspiracji dla poetów i pisarzy, o wiele bogatszym i dającym więcej możliwości twórczego wykorzystania niż pogańska mitologia, niż cała bajeczna teologia (*teologia fabulosa*), o czym przekonywał Sarbiewski w swoich wykładach *De perfecta poesi...* (ks. II, rozdz. V). Zwracał on uwagę, że starożytni poeci, naśladowując w swoich utworach nieistniejący świat bogów i bohaterów, nie tworzyli prawdziwej, zgodnej z definicją Arystotelesa poezji, bo „jeśli [...] poezja jest [...] naśladowaniem tylko tego, co możliwe, to zaś, co oni uważali za fakty, co więcej, za fakty mogące się powtórzyć, na wzór których jako ogólnych możliwości kształtowali swoje pomysły, nie tylko nie istniało, ale naprawdę jest wręcz niemożliwością i zawsze nią było [...], wynika stąd oczywiście, że ci poeci zajmowali się niemożliwościami, a co za tym idzie, że nie byli poetami”<sup>34</sup>.

XVII wiek przyniósł również niesłychany rozwój egzegezy biblijnej. W centrum zainteresowania znalazł się Stary Testament, dający więcej możliwości interpretacyjnych ze względu na liczne niejasne i niewyjaśnione miejsca. Wszystko można było odczytywać w sposób metaforyczny. Szukać objaśnień, opatrywać pomysłowymi komentarzami. Za szczególnie inspirujące uważano: Księgę Rodzaju, Księgę Wyjścia, Księgę Daniela, Księgi Królewskie, Księgę Hioba. Z Nowego Testamentu sięgano przede wszystkim po Apokalipsę świętego Jana<sup>35</sup>.

Pieśń nad Pieśniami cieszyła się tak wielkim zainteresowaniem w znacznej mierze dzięki pismom dwóch wielkich mistyków XVI wieku, świętego Jana od Krzyża i jego *Pieśni duchowej* oraz świętej Teresy z Ávila. Zmysłowa miłość oblubieńców z Kantyku Salomona odczytywana była jako alegoria doskonałej, oblubieńczej miłości, jaką Chrystus darzy duszę człowieka. Dzięki nurtowi mistycznemu ciało i zmysły zostały uświęcone. Zgodnie z biblijną antropologią człowiek zaczął być postrzegany jako jedność duszy i ciała<sup>36</sup>. Te dwa elementy już nie były przeciwstawne, ale tworzyły harmo-

<sup>34</sup> M.K. Sarbiewski, *De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus. O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*, tłum. M. Plezia, oprac. S. Skimina, Wrocław 1954 (*Biblioteka Pisarzy Polskich* 4), s. 38.

<sup>35</sup> Zob. K. Obremski, *Barokowa teoria imitacji Biblii. Hozjusz – Possevino – Sarbiewski*, [w:] *Literatura polskiego baroku. W kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 56–57.

<sup>36</sup> Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 263.

nijną całość. Piękno fizyczne nie było tylko odbiciem piękna wewnętrznego, zalet i cnót duchowych, zgodnie ze słynną interpretacją Pieśni nad Pieśniami Orygenes, ale stało się pięknem samym w sobie<sup>37</sup>.

Maryja w odach Inesa łączy w sobie wizerunek Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami, *Immaculaty* z Apokalipsy świętego Jana oraz Mądrości Bożej ze starotestamentowych ksiąg: Przysłów oraz Mądrości Syracha. W ten sposób ukazuje się w pełni swej chwały (I). Na podstawie fragmentów z Eklezjastyku oraz z Księgi Rodzaju zostaje jej przydany „rodowód” Bożej Mądrości. Oblubieniec wersetami z Kantyku Salomona opisuje jej piękno fizyczne, które zgodnie z tradycją średniowiecznych *descriptions membrorum* odzwierciedla równocześnie jej piękno duchowe. Na końcu pieśni Oblubienica Maryja ukazuje się jako Niewiasta z Apokalipsy, która swą stopą miażdży szatana (I 145–152). „Dobieranie” elementów z różnych źródeł pozwala na stworzenie pełniejszego wizerunku *Immaculaty*.

W roślinnych metaforach i obrazach pojawiających się w odach oraz godzinkowych hymnach raz po raz pobrzmiewają też psalmy Dawidowe, w których cała przyroda, wszelkie stworzenie wezwane jest, by głosić chwałę swego Stwórcy. Na to biblijne obrazowanie nakładają się znane z wierszy starożytnych poetów opisy *locus amoenus*. W *Horologium* „roślinne” metafory wyzwalają poetycką wyobraźnię, w odach natomiast poeta chętnie sięga do tytułów Maryi, które pozwalają przedstawiać ją jako Panią przyrody, zarówno tej groźnej i nieprzyjaznej człowiekowi (XXXVII), jak i tej sielskiej, bukolicznej (*Horologium*, XVII). W odzie *Do czerwca (Ad Iunium)*, XI) opis letniej aury poeta kończy wezwaniem do Maryi, której zawsze towarzyszy orszak pięknych kwiatów, powiew łagodnych wiatrów, szmer poruszanych wiatrem liści; której urodzie nie dorównują ani śnieżnobiałe lilie, ani czerwone róże. Bukszpanowa lira sama wyrывa się, by wypełnić przestworza dźwiękiem wydobywającym się z jej strun (XI 106–108). Wiatr sam na chwałę Maryi upomina pieśni i struny, by pospieszyły oddać jej cześć (XI 109–112). Poeta nie jest samotnym śpiewakiem: przy szmerze poruszanych wiatrem ziół wtóruje mu upersonifikowany czerwiec, nucą rzeki, na wielu cytrach przygrywa Echo (XI 113–116). Poeta oddaje w słowach całe bogactwo pokrytej letnim kwieciami łąki. Jej piękno i przepych odbierane są wszystkimi zmysłami: skórę muska wiatr, do nozdrzy dociera zapach ziół, a przestworza wypełniają się dźwiękiem pieśni.

<sup>37</sup> Zob. eadem, „Świadectwo zmysłów” w poezji religijnej XVII wieku, [w:] *Literatura polskiego baroku...*, s. 351–357.

Maryi nie mogło też zabraknąć we wspaniałych podkrakowskich ogrodach królewskich, gdzie w otoczeniu różnobarwnych kwiatów zakwita jako *rosa Mystica* (LXXXI 91). Architektem tych ogrodów jest sam Bóg (LXXXI 185–222). Poeta, wchodząc na te usiane kwiatami łąki, przyzywa do siebie Feba, zachęca, by wraz z Muzami porzucił skaliste szczyty Parnasu i zszedł do królestwa wiosny (LXXXI 1–10). Gdy jednak autor przechadza się po ogrodach i widzi całe ich bogactwo, wdycha ich zapach roznoszony przez letnie wiatry, zwalnia bóstwo z jego obowiązków, bowiem chwałę swojemu Ojcu mają oddawać kwiaty i Chloris swym kwitnącym głosem (*florulentes voces*, LXXXI 215–218). Na koniec zaś, wyczerpany tą wędrówką, prosi o siły swą Opiekunkę, Dziewicę i Matkę (*Virgo et Parens*), stającą po posadzce niebieskiego królestwa (LXXXI 223–226).

## Antyk

Wszystkie maryjne tematy zostają ubrane w bogatą i piękną szatę dorobku pogańskiej kultury. Pierwszym, zwracającym uwagę antycznym elementem jest bogactwo zastosowanych miar metrycznych: jest ich aż dziewięć; przeważają wśród nich strofy saficka i alcejska. Niektórzy zarzucali poecie przesadne cyzelowanie swych wierszy, on jednak starał się dorównać mistrzom w tej materii, bowiem zasługiwała na to Muza i Patronka jego poezji. Zresztą, jak można się przekonać po wnikliwszej lekturze, poeta nie zatrzymuje się tylko na tej doskonałej formie. Jego poezje nie należą wcale do łatwych. Głowę zaprzętały mu nie tylko długości stóp metrycznych. Niemal każdy wyraz sprawia wrażenie odsyłacza do tradycji, już to biblijnej, już to pogańskiej. Zdaje się nieść w sobie więcej niż jedno znaczenie, zdaje się ubrany w jakiś kontekst.

Autor pełnymi garściami czerpie z bogatego skarbcza antycznej mitologii, literatury oraz historii. Czyni to między innymi w krótkich *refutationes*, których szczególnie dużo znalazło się w młodzieńczym *Carmen saeculare* (LXXXVI). Maryja jako zwycięska palma (LXXXVI 105) ocenia skronie poety. Odrzuca on wawrzynowe gałązki (*laurea brachia Daphnidis*), gałązki ze świętych dębów Zeusa w Dodonie oraz złote jabłka wykradzione z hesperyjskiego ogrodu przez Herkulesa (LXXXVI 101–104). Woli wieniec z róż i czystych lilii (LXXXVI 105–108). Nie potrzebuje źródeł wytryskujących spod kopyt Apollinowego Pegaza (LXXXVI 137–138), gdy Ma-

ryja jako źródło (*Fons*), jako studnia (*Puteus*) daje mu przystęp do źródeł żywej wody (LXXXVI 139–140).

Pierwsze słowa poety w całym zbiorze to także swoista *refutatio*: nie chce szukać laurowych wieńców, towarzystwa śmiejącego się Feba i jego zastępu Muz, nie zależy mu, by zająć miejsce na szczytach Pierii (I 5–8). Znalazł bowiem lepszą Muzę (*melior Thalia*, I 4–5), a zarazem Patronkę i Opiekunkę (nazywa się jej klientem – *cliens*).

W wielu odach jednak autor rezygnuje z tego toposu odżegnywania się od spuścizny pogan, pewny, że cała kultura chrześcijańska stoi ponad nią. Dlatego tak odważnie zestawia Maryję z mitologicznymi opiekunami żeglarzy, Polluksem i Kastorem (XXXVII), nie waha się uczynić z niej nowego Marsa (XVII 21–24, LXXXVI 81–100), a nawet nazywa Cyntią, prowokacyjnie kierując myśl czytelnika do ukochanej Propercjusza (LII)<sup>38</sup>. Motyw ożywionej przyrody każe mu przywołać opowieść o utalentowanym śpiewaku Orfeuszu, który grą na swej lutni potrafił oczarować całą przyrodę, ba, nawet siejących postrach mieszkańców niedostępnej krainy cieni. Poeta nie tylko nazywa siebie drugim Orfeuszem (*alter Orpheus*), ale niejako sam czyni się bohaterem mitu o trackim śpiewaku (XVII 69–84).

Cały maryjny cykl to także nieustanny dialog prowadzony ze spuścizną Horacego, którego *Carmina* obecne są w zbiorze nie tylko jako wzorce doskonałej formy dla pobożnych pieśń<sup>39</sup>. *Explicite* poeta ustosunkowuje się do jego twórczości w przedmowie do zbioru. Wskazuje jednak na horacjańskie inspiracje także poprzez cytaty, które wykorzystuje jako swoiste odsyłacze do konkretnych ód Rzymianina<sup>40</sup>. Najbardziej znaczące nawiązania pojawiają się jednak jakby między wierszami, nie zostają wypowiedziane na głos. Najważniejsze jest napięcie pomiędzy spuścizną Wenuzyjczyka a polskiego *vates Marianus*, który pełen szacunku i podziwu spogląda na dorobek wielkiego poprzednika, ale odważnie pokazuje, że jest lepszy, że go przewyższa. Dlaczego? Bo jest chrześcijaninem, co więcej, *vates Marianus*. Cała duma i przekonanie Inesa o wartości własnej poezji wynikają właśnie z przeświadczenia o wyższości całej kultury chrześcijańskiej nad pogańskim dziedzictwem. Nie boi się on stanąć na Parnasie w towarzy-

<sup>38</sup> Pisze o tym K. Stawecka, *La Poésie Religieuse Latine du XVII<sup>e</sup> siècle en Pologne*, „Roczniki Humanistyczne” 1978, XXVI, z. 3, s. 68.

<sup>39</sup> O horacjanizmie w twórczości Alberta Inesa zob. J. Budzyński, *Horacjanizm w literaturze polsko-lacińskiej renesansu i baroku*, Wrocław 1985, s. 199–207.

<sup>40</sup> Por. odę XXXVII oraz LXIX.

stwie Horacego czy Wergiliusza (LXIX 30–32), bowiem zdaje sobie sprawę, iż jego maryjne pienia nobilitują ojczyznę pogańskich poetów:

[...] te Castalias scribo per areas  
Parnassum titulis nobilitans tuis.  
XXVII 13–14

[piszę o tobie pośród niw Kastalii, / zaszczycając Parnas twymi tytułami]

Gdy opisuje królestwo poezji (*regia aula*) – Parnas zieleniejący się od kobierców utkanych z pieśni, miejsce, gdzie spod kopyt skrzydlatego Pegaza wytryskują dające natchnienie źródła, gdzie szemrzą wody Kastalii (LXIX 1–8) – nie omieszka wspomnieć, że ponad nim znajduje się przybytek niebian (LXIX 21–25).

Do ojczyzny poetów dostaje się niesiony na skrzydłach Nota i w powozie samego Cyntiusa-Apolla (LXIX 9–10). Stamtąd może spoglądać na ziemię, stamtąd roztaczają się przed nim widoki niedostępne zwykłym śmiertelnikom. Nie wywołują one w nim jednak zachwyty, co więcej, ze smutkiem zdaje się ogarniać wzrokiem całą nędzę świata (LXIX 11–20). Jego lutnie milczą. Poetycki talent rozbudza się dopiero na widok niebieskich przestworzy. Patrząc wysoko na niebieskie sklepienie, znajduje swą Muzę i Opiekunkę, którą tytułuje Bożą Rodzicielką. Gardzi powszechnymi wyrazami poetyckiej sławy, gardzi tłumem, który będzie go sobie pokazywał na ulicy (LXIX 46–49). Jako maryjny wieszcz zanuci prawdziwszą pieśń (*dixero verius*, LXIX 51). Prawdziwej też pragnie sławy, a ta nie brata się z ciżbą, ale uchodzi wysoko w przestworza:

Vera laus plebem fugit et remotas  
Incolit nubes.  
LXVII 5–6

[Prawdziwa sława umyka przed pospólstwem i zamieszkuje wysokie niebiosy.]

On sam i cała jego twórczość znajdują się w rękach przemożnej Opiekunki i Muzy, dlatego kieruje do niej słowa: „Quod spiro et (si placeo) tuum est” [To, że oddycham (i że znajduję uznanie), jest Twoją zasługą] (LXIX 52), powtarzając je niemal dosłownie za Wenuzyczykiem, który niegdyś wypowiedział je do pogańskiego bóstwa<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Zob. pieśń Horacego *Quem tu, Melepomene, semel...* (IV 3, 24).

Złożona w tej pieśni deklaracja raz po raz powraca we wszystkich maryjnych odach: od pierwszych wersów kantyku Oblubieńca po godzinkową *Dedicatio*. Poeta zdaje się cały czas z utęsknieniem spoglądać w niebo, na którym wypatruje swojej Muzy, swojej Jutrzenki, swojego Księżycza – Luny i Cyntii, Gwiazdy Zarannej i Słońca. Maryja patronuje jego poezji, roztaacza nad nim swą opiekę o każdej porze dnia i nocy (VII 31–38). Nazywana Księżycem nie jest zmienną Luną, symbolem niestałości, płochliwości, niezównoważenia<sup>42</sup>, bowiem źródłem jej światła i blasku jest światło samego Boga. Sama też jaśnieje jak słońce i niczym Helios wiedzie po niebieskim sklepieniu rumaki ciepła i światłości (VII 31–40). Nie ma takiego miejsca na ziemi, do którego nie dotarłby jej blask. Jaśnieje ona swymi cnotami. Dostarcza życiodajnego światła, dlatego przed jej promieniami pierzchają wszelkie troski i strapienia, cichną zwodnicze podszepty (*seditiosa suspiria*, VII 15–16), cichnie płacz, serce opuszczają niespokojne myśli, a głowa znów pełna jest twórczych pomysłów, mija czas poetyckiej posuchy (VII 13). Poety nie przerażają też apokaliptyczne wizje, zamęt panujący w świecie przyrody (VII 19–24). Staje ponad wszystkim i pomimo nachodzących go nieraz lęków pewnie używa swego pióra, bo mroki ciemnej nocy rozjaśnia mu swym światłem Maryja (VII 29–42).

Ona jest lepszą Muzą dla swoich podopiecznych (I 4–5). Czy bowiem któraś z greckich Pieryd, rzymskich Gracji może równać się z Bożą Mądrością? U kogo szukać pewniejszego źródła natchnienia? Maryja jest tą, która od dawna znajdowała się w Bożym zamyśle, która towarzyszyła Mu jeszcze przed stworzeniem świata (XCIII 34–36).

<sup>42</sup> Starożytna symbolika Księżycza (*Luna*) była zdecydowanie negatywna. W znacznej mierze przekonanie takie ukształtowało się na podstawie zmieniającej się postaci księżycza w różnych jego fazach. Matka Luny, gdy ta zwróciła się do niej z prośbą o uszycie dla niej tuniki, odpowiedziała: „jakże mogę, skoro raz jesteś w pełni, to znów zwężasz się w rogi, wreszcie stajesz się połową”. Tę mitologiczną opowiastkę przytacza Sarbiewski, opatrując takim komentarzem: „Zaiste, nie ma żadnej miary dla człowieka głupiego, który zmienia się jak księżyc, a nawet dla pochlebcy, który błyszczy cudzym światłem, podobnie dla niestałego, który na wzór księżycza już to spogląda na ziemię, już to na niebo, tak że bardzo słusznie przedstawia się głupców również z dwoma rogami” (*Dii gentium. Bogowie pogan*, oprac. i tłum. K. Sta wecka, Wrocław 1972 (*Biblioteka Pisarzy Polskich* 20), s. 372–373). Symbolika ta w kontekście słów z dwunastego rozdziału Apokalipsy świętego Jana nabiera innego znaczenia w tradycji chrześcijańskiej. Jak tłumaczy Sarbiewski: „Duch Św. umieszcza księżyc pod stopami Matki Dziewicy, gdyż nie może być żadna wspanialsza ozdoba dla stóp naszych, jak wszelkie bogactwa i to wszystko, co innych ma wielkie znaczenie, np. korony, a nawet w zestawieniu ze sprawami boskimi, same gwiazdy” (*ibidem*, s. 377).

Poeta jednak na początku jakby nie wierzył w swoje siły, nie czuł się godny opiewania tak dostojnej osoby. Zdaje się to sugerować ciekawa konstrukcja pierwszej, inwokacyjnej ody, *Dei Matri Virgini coelestis Sponsi Canticum ex Canticis Canticorum depromptum*, pieśni w pieśni. Jakby autor nie ośmielał się przemówić własnymi słowami, dlatego sięga do pięknych starotestamentowych wersetów. Co prawda najpierw decyduje się na śmiałe przedsięwzięcie, sugerując, iż zachęciła go do tego sama jego Pani, pozwoliła bowiem, by mówił o sobie „Maryjny wieszcz” (*vates Marianus*, I 11) i „poeta” (*poeta*, I 12). Dlatego – choć świadomy, że talent jego liry nie dorównuje lirze Sarbiewskiego ani Baldego (I 12–16) – postanawia zaśpiewać dla Maryi. Przyzywa Gracje, każe im przysiąc do strun i ożywić je dziewczymi pieśniami (*virginea metra*, I 20). Okazuje się jednak, że zabrakło pewności, zaczynał zbyt nieśmiało, bowiem nagle przygotowania przerwał dźwięk dochodzący z pogodnych przestworzy (*serenus aether*, I 23). Zjawia się Oblubieniec (*Sponsus*). Poeta ponagla więc Gracje, by pozostawiły lutnie, a lira zaprzestała prostych pieśni (*plebeium carmen*, I 27). Ustępuje miejsca natchnionemu śpiewakowi (*sacrum entheus*, I 29) i w milczeniu słucha jego pieśni, chłonąc wzrokiem piękno opisywanej adresatki.

Gdy w przestworzach rozlegają się ostatnie dźwięki pieśni Oblubieńca i pobrzmiwa rozgadana lira (*loquax barbiton*, I 153), pienia podejmują gwiazdy. Chwytają za liry i formują taneczny korowód światła. I mimo iż tworzą go całe kohorty gwiazd (XXVII 5–8) i ciał niebieskich (XLIV 6–8), nie są one w stanie stłumić blasku bijącego od Maryi. Wtedy dopiero do tego rozśpiewanego i jaśniejącego orszaku ośmiela się dołączyć także poeta. Jeszcze raz zaczyna swoją pieśń.

Maryja nastraja lutnię poety, jest jego nauczycielką, dzięki niej zyskuje poważanie (*reverentia*, VII 45–50). Poeta jednak wybiera ją nie tylko na patronkę swej twórczości. Nazywa *mensura Voti* (VII 6), pełnią (*totum*), spełnieniem, do którego dąży jako poeta, a przede wszystkim jako chrześcijanin; pragnie, by to ona była sensem tego, co robi, sensem całego jego życia. Nie potrzebuje niczego więcej, ona wystarcza bowiem za wszystko (*Unica pro cunctis mihi sufficis omnia, Virgo*, VII 41).

Wskazanie dwóch wielkich skarbców tradycji, z których czerpał Ines, pozwala wprowadzić pewien porządek do krótkiej charakterystyki maryjnej twórczości poety. Dokonanie tego zróżnicowania to pierwszy odruch, pierwsza refleksja czytelnika i badacza poezji jezuitów. Wraz jednak z coraz wnikliwszą lekturą okazuje się, że trzymanie się wyznaczonego schematu wcale nie jest

łatwe, że poezja ta wymyka się swoistemu rozkładaniu na czynniki pierwsze. Przypomina ona polifoniczny utwór, w którym dominuje to jeden, to znów drugi głos, zazwyczaj jednak dają się słyszeć wszystkie i śledzenie tylko jednego mija się z celem, ztraca się bowiem w ten sposób piękno i harmonię całej kompozycji. Taka właśnie jest twórczość Inesa: poeta niezwykle umiejętnie łączy elementy tradycji judeochrześcijańskiej i pogańskiej. Pod jego piórem wszystko układa się w doskonałą, ale wcale niełatwą, niezwykle erudycyjną całość – modlitwy przeplatające się z biblijnymi wersetami zostają oprawione we wspaniały dorobek pogańskiej kultury.

O Albercie Inesie i jego dziełach (wybrane pozycje):

- A. Borysowska, *Albert Ines (1619–1658): jezuicki „vates Marianus”* [w druku].
- A. Borysowska, *Antyczna pszczoła na słowiańskiej łące. XVII-wieczne poglądy na źródła poezji na przykładzie pieśni Alberta Inesa „Ad apem”*, [w:] *Świat Słowian w języku i kulturze VII. Literaturoznawstwo*, Szczecin 2006, s. 21–25.
- A. Borysowska, *Marian Poetry by Albert Ines*, [w:] *Pietas Umanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, ed. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 189–200.
- J. Budzyński, *Horacjanizm w liryce polsko-łacińskiej renesansu i baroku*, Wrocław 1985.
- E. Buszewicz, *New Wine in Old Amphoras: Traditional Christian Prayers in Polish Neo-Latin Poetry. From Paul of Krosno to Albert Ines*, [w:] *Pietas Umanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, ed. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, 41–50.
- J.S. Gruchała, *Drugie oblicze Wespazjana Kochowskiego (O jego poezji łacińskiej)*, „Ruch Literacki” 1992, 33, z. 5 (194), s. 471–483.
- J.S. Gruchała, *Poezja jezuitów czy poezja jezuicka? Od parodii horacjańskiej do elogium*, [w:] *Maciej Kazimierz Sarbiewski i jego epoka. Próba syntezy*, red. J.Z. Lichański, Pułtusk 2006, s. 29–45.
- I. Lewandowski, *Antyk w „Lechiadzie” Alberta Inesa (1620–1658)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 1977, III, s. 181–192.
- B. Milewska-Ważbińska, *Poezja polsko-łacińska czasów Sarbiewskiego*, [w:] *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, red. J. Bolewski, J.Z. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, s. 51–63.
- A. Nowicka-Jezowa, *Poezja jezuicka po Sarbiewskim – zarys dróg twórczych*, [w:] *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, red. J. Bolewski, J.Z. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, s. 165–188.



- B. Otwinowska, *Elogium – „flos floris, anima et essentia” poetyki siedemnastowiecznego panegiryzmu*, [w:] *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 148–184.
- M. Piskała, *Boże miłości i wstydlive dowcipy. Studia nad epigramatyczną twórczością Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Alberta Inesa*, Warszawa 2009.
- M. Piskała, *Autotematyczne epigramaty Alberta Inesa na tle tradycji europejskiej*, [w:] *Scripta manent. Świadomość twórcza pisarzy epok dawnych*, red. J. Gładzowski i M.M. Kacprzak, Warszawa 2007 (*Seminaria Staropolskie* 2), s. 95–135.
- M. Piskała, *Epigramatyczna twórczość Alberta Inesa i jej klasyczne wzory*, „Barok” 2003, X, nr 1 (19), s. 71–90.
- K. Puchowski, *Jezuickie kolegium i konwikt szlachecki w Kaliszu. Ze studiów nad edukacją w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Jezuici w przedrozbiorowym Kaliszu. Materiały z sympozjum poświęconego 400-leciu konsekracji kościoła pod wezwaniem świętych Wojciecha i Stanisława w Kaliszu*, red. M. Bigiel, Kalisz 1996, s. 27–54.
- S. Rzepiński, *Kilka słów o życiu i pismach Alberta Inesa*, Wadowice 1895.
- T. Sinko, *Poezja nowołacińska*, [w:] *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, cz. I, wyd. II, red. W. Bruchnalski i in., Kraków 1935, s. 121–123.
- K. Stawecka, *La Poésie Religieuse Latine du XVII<sup>e</sup> siècle en Pologne*, „Roczniki Humanistyczne” 1978, XXVI, z. 3, s. 63–72.
- K. Stawecka, *W kręgu Sarbiewskiego – liryka Alberta Inesa*, „Roczniki Humanistyczne” 1994, XLII, z. 3, s. 113–127.
- J. Zaborowska-Musiak, *Teologiczno-polemiczny aspekt epigramatów maryjnych Alberta Inesa (na przykładzie Classis I czwartej centurii „Acroamatum epigrammaticorum”)*, „Terminus” 2006, 8, z. 1, s. 63–82.

ALBERT INES

ODY

wyd. i przeł. Monika Wójcik-Cifoletti



ODE VII  
AD  
VIRGINEM MATREM  
Unicum vitae suae solatium

- Unica Virgo, meo (placidi, subscribite, soles)  
Materies gratissima plectro.  
Cui ego devotis aeterno foedere metris  
Innocuam vexabo papyrus;  
5. Cui calamos lassabo meos et nomina mille  
Ascraea meditabor arista.  
O voti mensura mei! Totumque quod opto?  
Aut levibus sequor usque fertilis?  
Cur mihi sollicitis turgescant provida curis,  
10. Immerito praecordia questu?  
Cur tetrico rigeant inconsona viscera planctu?  
Et lacrimis mergantur in ipsis?  
Cur capitis sterilescat honor? Vel corde rebelli  
Cum motae tremuere procellae,  
15. Seditiosa fremant dubii sine nube sereni  
In trepidis suspiria venis?  
Ite, graves curae, queruli, procul ite, dolores,  
I, rabido comes ira furori.  
E terris auferte diem, confundite caelo  
20. Tartarei grave sulphur Averni;  
Ite, solum miscete salo, refugasque paterno  
Stellas exspoliare nitore;  
Nil moror, aestivos undis extinguite soles;  
Nullum astris servate colorem:  
25. Laetus ago, totusque tuo, mea Virgo, sereno  
Devotas tibi recreo chordas.  
Te nostrum suspirat ebur, tibi fila loquuntur,  
Facundum tibi mussitat aurum.  
Et licet in media luctentur carmina nocte

ODA VII<sup>1</sup>  
DO  
DZIEWICY MATKI  
Jedynej pociechy mojego życia

- Panno jedyna (przytaknijcie, miłe dni),  
najwdzięczniejsza treści mojej pieśni.  
Poświęciwszy ci wiersze w zawartym na wieki przymierzu,  
będę nękał niewinną kartę;
5. dla ciebie zużyję moje pióra,  
a na askrejskich niwach tysiące tytułów obmyślę.  
O miaro mojego ślubu! Jakiejże pełni pragnę?  
Do czego wciąż dążę w lekkich treściach?  
Czemu zatroskane serce od niespokojnych myśli
10. i płaczu puchnie bez powodu?  
Czemu wzburzona dusza tężeje od srogięgo szlochu?  
Czemu we łzach tonie?  
Czemu zacny umysł jest taki jałowy? Czemu w zbuntowanym sercu  
szaleją gwałtowne burze,
15. a wrogie podszepty kłębią się w zatrwożonym wnętrzu,  
choć pogody nie mąci niebezpieczna chmura?  
Odejdźcie, ciężkie strapienia, odejdźcie precz, żalosne bóle;  
odejź, gniewie, towarzyszu wściekłego szału.  
Usuńcie z ziemi dzień; zmieszajcie z niebem
20. cuchnącą siarkę piekielnego Awernu;  
odejdźcie, pomieszajcie ziemię z morzem, ogołoćcie  
z ojcowskiego blasku uchodzące gwiazdy.  
O nic nie dbam: zagaście falami letnie słońce;  
nie pozostawiajcie gwiazdom żadnej barwy –
25. ja cały w zachwycie w twej jasności, moja Panno,  
poświęcone ci struny ożywiam.  
Do ciebie wzdycha ma lutnia; dla ciebie przemawiają struny,  
dla ciebie szepcze wymowne złoto.  
A choć pieśni w środku nocy staczają boje,

---

<sup>1</sup> Autorka składa serdeczne podziękowania za pomoc w przygotowaniu tłumaczeń prof. dr hab. Elwirze Buszewiczowej.

30. Ac furvas timet ala procellas,  
Unica tu variis vestito nomine flammis  
Illimi variaris in ore.  
Nunc gracilis Cynosura micas, vultumque modesto  
Mane meum superinduis igne.
35. Nunc medio crispata pharo, vigilataque bino  
Dispensas mihi lumina cornu;  
Nunc cava virgineis exaequas cornua gemmis  
Et pleno stas Cynthia vultu;  
Nunc lucis moderaris equos, nimiumque calorem
40. In medio suspendis Olympo.  
Una mihi supple extinctos aetheris ignes  
Docta novum simulare Phantem.  
Unica pro cunctis mihi sufficis omnia, Virgo.  
O miserae compendia vitae!
45. O nostri mensura boni! Te stante virebit  
Perpetuis mea laurea ramis,  
Te duce Pierio vernabunt tempora sero  
Et nostri reverentia plectri.  
Tu nostrum moderaris ebur, dubiosque magistro
50. Instituis conamine nervos.  
O nostrae vox, Virgo, lyrae! Mea SUAda leposque!  
Aeternum tua sim, precor, ECHO.

ODE XVII  
AD  
VIRGINEM MATREM  
Serenissimam Augustam suam  
Ex Eccl. 24

Sunt quibus, Virgo, graviore buxo,  
Martis iratas licet inter hastas,  
Illi muros placuit canoro  
Condere versu.

30. a pióro lęka się rozszalałych burz –  
ty jedna, przybrawszy imię w wielorakie płomienie,  
zmieniasz się na niepokalanym obliczu.  
Już to migoczesz jako wdzięczna Kynosura;  
rankiem odziewasz mą twarz skromnym rumieńcem.
35. Już to wygięta w łuk, o dwu rogach, jako delikatnie jaśniejąca latarnia  
udzielasz mi niegasnącego światła;  
już to dziewczymi klejnotami zapełniasz wklęsły sierp  
i stajesz jako Cyntia o pełnym obliczu;  
już to poskramiasz konie słońca
40. i gwałtowny żar zawieszasz wysoko na środku nieba.  
Ty jedna zdolna naśladować nowego Faneta  
zastępujesz mi zagasłe ognie eteru.  
Jedyna za wszystko mi wystarczasz, Panno.  
O treści tego marnego żywota!
45. O miaro mojego dobra! Gdy staniesz w pobliżu,  
me laury wypuszczą wieczne gałązki;  
gdy będziesz przewodniczką, zakwitną skronie od pieryjskiego wieńca  
a poważanie mojej lutni wzrośnie.  
Ty prowadzisz moją lirę; niepewne struny
50. pouczasz w mistrzowskim trudzie.  
O Panno, o głosie mojej liry! Moja Wymowności i dowcipie!  
Obym na zawsze, proszę, był twoim Echem.

ODA XVII  
DO  
MATKI DZIEWICY  
Najjaśniejszej mojej Cesarzowej  
Z Syr 24

Są tacy, Panno, którym, na dostojniejszej lutni z bukszpanu –  
choćby pośród zagniewanych włóczni Marsa –  
spodobało się śpiewnym wersem  
wznosić mury Troi.

5. Principum fessas levioere mentes  
Voce mulcebant alii, nec unus  
Censor humanos citharam docebat  
Carpere mores.

- Ille mordaces satiras, papyrum  
10. Ille Bellonam docet, inque chartis  
Castra metatur, calamoque vivas  
Allinit hastas.

- Una tu nostro tamen, una, plectro  
Sufficis, Mater! Placeat Latino  
15. Flaccus Augusto; placeat Pelasgo  
Hector Homero;

- O tibi, Virgo, placeam! Meaeque  
Ipsa sis numen placitum Camenae!  
Ipsa Maecenas mihi, Caesar ipsa,  
20. Hector et ipsa.

- Si mihi Mavors sapit, ipsa castra  
Explicas: quin nec renuis vocari  
Caelitum murus, superisque firma  
Moenia turmis.

25. Te rudis quondam titubante versu  
(Nam nec infantem tua spreuit olim  
Comitas vatem) resonos docebam  
Plaudere colles.

- Te pigras laetus docui paludes,  
30. Te lacus, Virgo: tibi lucus omnis  
Annuit; Matrem cecinit ter omnis  
Ripa Mariam.

Erigebaris prope Ierichanas  
Nobilis valles rosa; vel cupressus,

5. Inni delikatniejszym głosem koją  
zmęczone umysły władców,  
a niejeden cenzor uczył kitarę piętnować  
ludzkie obyczaje.

- Ten uczy papirus kąśliwych satyr,  
10. ten spraw Bellony, i na kartach  
obóz rozstawia, a piórem kreśli  
chyże włócznie.

- Lecz mojej lutni ty jedna tylko,  
jedna wystarczasz, Matko! Niech Flakkus  
15. cieszy rzymskiego Augusta, a Hektor –  
greckiego Homera;

- Ja zaś obym tobie się podobał, Panno! Ty sama  
bądź miłą mocą mej Kameny!  
Ty sama bądź mi Mecenasem, sama Cezarem  
20. i Hektorem.

Gdy Mars mi w smak, ty sama obóz  
zakładasz; nie wzbranasz nawet zwać się  
murem niebian, pewną warownią  
niebiańskich zastępów.

25. Niegdyś niewprawny, w niepewnym wersie  
(twa życzliwość nie wzgardziła bowiem niedorośłym  
jeszcze wieszczem) uczyłem oklaskiwać cię  
rozbrzmiewające echem pagórki.

- Z radością o tobie prawilem leniwym bagnetom,  
30. o tobie mówiłem jeziorom, o Panno; przed tobą  
każdy zagajnik złożył ukłon; każdy brzeg po trzykroć  
opiewał Maryję Matkę.

Jako szlachetna róża wyrastałaś  
w pobliżu jerychońskich dolin; albo jako



35. Quam Sionei coluere moto  
Vertice montes.

Inde surgebas Libano suprema  
Cedrus alatis spatiosa ramis;  
Inde stillabas liquidum fluenti

40. Nectar olivo.

Hinc triumphalis caput in Cadano  
Palma pectabas tumulo; mihi que  
Blanda odoratis procul explicabas  
Cinnama libris.

45. Nunc mihi leni famulante vento  
Balsami castas iacularis auras  
Crinium luxu, madidisque stillas  
Myrrha capillis.

Quidquid es, quidquid cupies vocari,  
50. Grator nostro nequit esse Phoebos  
Quam tuum, si quae sibi vindicavit  
Pagina, nomen.

Te sibi vernis vigiles sub umbris,  
Virgo, narrabant quoties Camenae,  
55. Tristis invito toties recessit  
Phoebus Olympo.

Audiit laetum nemus et sonoro  
Frondium plausu tibi ter clientes  
Subdidit ramos, vetulasque iussit  
60. Discere quercus.

Quidquid Ascraeo meditante buxo  
Fuderam vates: tibi ter „Triumphe!”  
Et ter applausum resono dedere  
Ore cavernae.

35. cyprys, przed którym z czią chyliły swe szczyty  
syjońskie wzniesienia.

Jako najwyższy cedr o szeroko rozpostartych  
konarach górowałaś na Libanie.

Sączyłaś przejrzysty nektar  
40. z dorodnej oliwki.

Tam jako triumfująca palma na kadańskim  
wzniesieniu czesałaś swe włosy; dla mnie  
ze zwojów pachnących z daleka rozwijałaś  
słodkie cynamony.

45. Teraz gdy lekki wietrzyk pełni swą służbę,  
ślesz mi z bujnego listowia czyste wonie  
balsamu i sączysz się jak mirra  
z wilgotnych włosów.

Czymkolwiek jesteś, jakkolwiek pragniesz być nazwana –  
50. jeśli o coś ubiegała się moja karta –  
nic nie może być miłsze mojemu Febowi  
niż twoje imię.

Ilekróć czuwające w wiosennych cieniach Kameny  
opowiadały sobie o tobie, o Panno,

55. tyle razy smutny Feb odchodził  
wbrew woli Olimpu.

Posłyszał o tym gaj wesoły i przy dźwięcznym szeleście  
listowia przed tobą po trzykróć skłonił usługne  
gałęzie; tego samego polecił nauczyć się

60. sędziwym dębom.

Na każdy dźwięk, com jako wieszcz wydobył  
z askrejskiej bukszpanowej liry, po trzykróć  
okrzyk triumfu wydały, po trzykróć zaklaskały grotty,  
których wejścia rozbrzmiewają echem.

65. Littus auritos fluvio morante  
Torsit arrecti cumulos fluenti  
Et suos iussit mea te canales  
Psallere, Virgo.

Orpheus motas velut alter ornos  
70. Tunc ego blando super arva cantu  
Lene deduxi, patriosque suasi  
Linquere colles.

Me minus culti lapides trahentem  
Pectinis cantu, scopulosque risit  
75. Ismarus retro proprias iubens de-  
scendere rupes.

Ad Marianae pia tecta laudis,  
Ad Marianae monumenta famae,  
Ad Mariani superis propinquam  
80. Nominis arcem;

Ad Marianas, mea plectra, Thebas  
Ite, festinum glomerate marmor;  
Ite, Maternae fabricate celsa  
Pergama laudis.

85. Haec ego castis mea metra cedris  
Laetus incido, meritosque honores:  
Hae cedri crescent, ubi vos, mei, cre-  
scetis, Honores.

65. Brzeg zaś przy z wolna płynącym nurcie  
załamywał zasłuchane fale spiętrzonej rzeki,  
a swoim toniom polecił w psalmach opiewać  
ciebie, moja Panno.

Wtedy ja, niczym drugi Orfeusz, poruszone jesiony  
70. miłym śpiewem ponad niwami  
powiodłem z wolna i namówiłem do opuszczenia  
ojczystych pagórków.

Gdy śpiewem niecałkiem uczonej liry  
prowadziłem kamienie i głazy, wyśmiał mnie  
75. Ismar, rozkazując swoim skałom zstępować  
w przeciwnym kierunku.

Do świętych przybytków maryjnej chwały,  
do pomników maryjnej sławy,  
do bliskiej niebianom twierdzy  
80. maryjnego imienia;

Do maryjnych Teb, pójźcie, moje lutnie,  
zgromadźcie czym prędzej marmury;  
pójźcie, zbudujcie podniebny Pergamon  
matczynej sławy.

85. Te moje wiersze i należne oznaki chwały  
na nieskalanych cedrach z radością wyryję –  
cedry te będą rosły, gdy ty będziesz rosła,  
moja Chwało.

ODE XXVII  
AD  
VIRGINEM MATREM  
Praedestinationis suae non infimam Spem

Virgo quae geminis praedita laureis  
Matrem Virgineo nomine temperas,  
Intactoque sedentem  
Gestas in gremio Deum!

5. Vincis purpureis sidera vultibus,  
Sincerique iubar solis et aureo  
Quidquid casta sereno  
Stellarum irradiat cohors.

- O famae merito maxima pars meae!  
10. Et fama melius quidquid erit mihi!  
O nostrae moderatrix,  
Nostrae gratia barbiti!

- Dum te Castalias scribo per areas  
Parnassum titulis nobilitans tuis,  
15. Nostro nomine Vitae  
A te scriptus erit Liber;

- Gestati leviter Numinis aureum  
Inclina calamum; tu digitos move,  
Cunctantemque benigna  
20. Dextram dirige dextera.

O Spes, Virgo, meae maxima patriae  
Augustalque poli! Tu mihi, nil miror,  
Occlusum reserabis  
Stellati iubar atrii.

ODA XXVII  
DO  
DZIEWICY MATKI  
Najzacniejszej Nadziei mojego przeznaczenia

Panno, obdarzona podwójnymi laurami,  
ty łączysz miano Matki z mianem Dziewicy,  
trzymasz Boga siedzącego  
na niepokalanym łonie.

5. Pięknym obliczem zwyciężasz gwiazdy  
i blask jasnego słońca, i wszystko,  
co na złotym niebie rozświetla  
czysta kohorta gwiazd.

- O słusznie uznana największą częścią mojej sławy!  
10. I lepsza od wszelkiej sławy, jaką będę miał,  
O Mistrzyni mojej lutni,  
mojej lutni wdzięku!

- Jak długo piszę o tobie pośród niw Kastalii,  
zaszczycając Parnas twymi tytułami,  
15. ty zapisuj moje imię  
w Księdze Życia;

- Lekko pokieruj złotym piórem  
niesionego Bóstwa; porusz palce,  
życzliwą prawicą poprowadź  
20. niezdecydowaną dłoń.

O Panno, największa Nadziejo mojej ojczyzny  
i Cesarzowo niebios! Ty przede mną otworzysz –  
o nic nie dbam innego – niedostępny blask  
gwiaździstego pałacu.

ODE XXXVII  
VOTUM  
AD  
VIRGINEM MATREM  
Cum Gedanum navigaturus e littore solveret  
Anno 1644

- Nam me quis potior regat  
Pollux cum socii sidere Castoris?  
Quae me stella fidelius  
Inter Sarmatici iurgia Vistulae et
5. Undarum vitreas domos  
Servet Christiparae sidere Virginis?  
O quae sole serenior  
Extinguis famuli lumina Phosphori,  
Vati, Dia parens, tuo
10. Pollucem et gemini munera Castoris  
Patrona face suppleas!  
Tu crispata trucis vellera Vistulae  
Mulcebis domina manu.  
Tu percussa suis littora fluctibus
15. Et mortis dubias vices,  
Ventorumque minas, et sibi dissoni  
Placabis furias Noti,  
Imponesque avidis fraena Aquilonibus.  
O, seu Navis ab ultimis
20. Panem ferre tuum diceris insulis!  
O, seu Argolicae ratis,  
Quam vivo irradiant sidera lumine,  
Iusto nomine scriberis!  
Tu vero potius vivida spiritu
25. Argo sis melior mihi  
Ac in portu hilarem constituas meo.  
Sic nec Portus inanibus  
Diceris titulis, sic bene consono  
Plebs devota celeusmate
30. Infractam Fidei te canet Ancoram.

ODA XXXVII  
WOTUM  
DLA  
NAJŚWIĘTSZEJ DZIEWICY MATKI  
Gdy odbijałem od brzegu, mając popłynąć do Gdańska  
W roku 1644

- Któż potężniejszy od Polluksa poprowadzi mnie  
wraz ze światłem towarzysza Kastora?  
Któraż gwiazda  
pośród waśni sarmackiej Wisły
5. i modrych gmachów fal  
pewniej może mnie ustrzec niż gwiazda Dziewicy, Chrystusa  
Rodzicielki?
- O ty, która jaśniejsza od słońca  
przyćmiewasz swym blaskiem światło służącej ci gwiazdy porannej!  
Wieszczowi twojemu, Boża Rodzicielko,
10. opiekuńczym światłem możesz zastąpić Polluksa  
i dary bliźniaka Kastora.  
Ty kędzierzawe bałwany srogiej Wisły  
uspokoisz władczą dłonią.  
Ty wstrząsane jej falami brzegi
15. i niepewnej śmierci postaci,  
i pogróżki wiatrów, i szal  
niezgodnego Nota uciszysz;  
spętasz groźne Akwilony.  
O, czy to zwiesz się Statkiem,
20. który przynosi z najdalszych wysp twój Chleb!  
O, czy to argolidzkim okrętem,  
który żywym blaskiem oświetlają gwiazdy,  
słusznie jesteś nazywana!  
Szybsza za sprawą boskiego tchnienia
25. Możesz mi być lepszą Argo  
i pomyślnie zaprowadzić do mojego portu.  
Nie na próżno zwiesz się Portem,  
słusznie lud pobożny  
w dźwięcznej cię opiewa pieśni
30. jako mocną Kotwicę Wiary.



ODE XXXVIII  
AD  
VIRGINEM MATREM

Cum in eadem navigatione periculosa tempestate iactaretur,  
ipsa die S<anctae> Mariae ad Nives, in navicula dictatum  
CARMEN  
EXTEMPORALE

O procellosi Cynosura ponti,  
Quae petulcorum rabiem Notorum  
Lene compescis, placidaque frenas  
Aeolon arte!

5. Cui modo verna nive dedicatae  
Colle Romani super Exquilino  
Adsonant aedes, adolentque festo al-  
taria thure.

Si tibi votam, mea Virgo, cumbam

10. Rite conscendi; tibi si meorum  
Vena metrorum sonat et modestae  
Fila Camenae –

Tu mihi torvas cicura procellas  
Et rebellantis nimium feroces

15. Vistulae fluctus leviter reducto  
Stringe capistro.

Sic tibi grato celeusma cantu  
Per Gadanenses resonabo ripas.

20. Sic tibi crebris cumulabo sacra al-  
taria donis.

## ODA XXXVIII

DO

## NAJŚWIĘTSZEJ DZIEWICY MATKI

Gdy w czasie tej samej żeglugi miotany byłem przez  
niebezpieczną burzę, w sam dzień Matki Bożej Śnieżnej,  
na okręciku ułożona  
Pieśń improwizowana

O Kynosuro wzburzonego morza!  
Ty delikatnie uśmierzasz gniew  
swawolnych Notów i łagodnie  
poskramiasz Eola;

5. Wysoko na Eskwilinie wśród śniegów wiosny  
w ofiarowanych ci świątyniach dla ciebie  
śpiewają Rzymianie i na ołtarzach spalają  
święte kadzidło.

- Jeśli słusznie, moja Panno, wstąpiłem  
10. na poświęconą ci łódź; jeśli dla ciebie  
w natchnieniu rozbrzmiewają moje pieśni  
i struny skromnej Kameny –

- ucisz dla mnie gwałtowną nawałnicę  
i lekko ściągnąwszy cugle,  
15. poskrom zbyt groźne odmęty  
wzburzonej Wisły.

- Tak oto dla ciebie pośród gdańskich wybrzeży  
w miłym śpiewie odpowiem na żeglarski okrzyk.  
Tak oto dla ciebie obsypię święte ołtarze  
20. licznymi darami.

ODE XLIV  
VOTUM  
AD  
VIRGINEM MATREM

Pro graviter laesa erumpente pyrobolo dextera manu

En quam molestis pressa doloribus  
Et sulphurato saucia pulvere  
Tumescit, o Mater! tuarum  
Dextra memor, memor usque laudum.

5. Illa, illa quondam virginibus tuum  
Mandare chartis nomen et igneas  
Assueta stellarum choreas,  
Et famulae pia strata Lunae.

- Heul illa, quondam quae tibi deditas –  
10. Quamvis minoris carmine tibiae –  
Distinxit horas, contumaci  
Opprimitur manus a dolore.

- At si tuarum non vacuus cani  
Laudum magister plebis ab agmine  
15. Dicor, Marianusque vates  
Pieriis geminor Camenis,

- Tibi dicatam, Dia parens, manum  
A tam molesto tubere vindica.  
Et ipsa digneris vocari  
20. Certa meae medicina dextrae.

Illam, illam honoris sollicitus tui  
Tibi sacratis versibus illicet  
Lassabo, Maternumque nomen  
Et medicam resonabo dextram.

ODA XLIV  
WOTUM  
DLA  
NAJŚWIĘTSZEJ DZIEWICY MATKI  
O uzdrowienie ciężko ranionej od wybuchającego pocisku prawicy

Oto jakże przykrym bólem dręczona,  
raniona od siarkowego prochu  
puchnie, o Matko, pomna zawsze  
na twą cześć prawica.

5. Ona niegdyś zwykła powierzać  
dziewiczym kartom twe imię  
i pełne żaru tańce gwiazd,  
i czyste łożę służącego ci Księżyca.

- Ach! Dłoń tę, która niegdyś ofiarowane godziny tobie –  
10. choć w pieśni nie tak biegłej lutni –  
podzieliła godziny, nęka  
nieznośny ból.

- Jeśli prosty lud nie na próżno głosi,  
żem mistrzem twych pochwał,  
15. i jako maryjny wieszcz wtóruję  
pieryjskim Kamenom –

- tobie ofiarowaną dłoń, Boża Rodzicielko,  
uwolnij od tak przykrej opuchlizny;  
a sama racz się nazywać  
20. skutecznym lekarstwem mojej prawicy.

Ją to, ją zatroskany o twą cześć  
zamęcę poświęconymi ci wierszami;  
i matczyne imię,  
i uleczoną prawicę rozśląwię.

## ODA VII

Metrum: strofa archilochijska I (*strophā Archilochia I*).

w. 2: *plectrum* – plektron, płytką służącą do szarpania strun, wyrabiana z kości słoniowej, drewna, a czasem z metalu; niekiedy nazywana piórkim; najczęściej w kształcie trójkąta o zaokrąglonych rogach; służyła między innymi do gry na kitarze.

w. 6: Ascrea – Askra (łac. Ascra) była małą górzystą wioską w Beocji, leżącą u stóp Helikonu, który uchodził za siedzibę Muz; miejsce urodzenia greckiego poety Hezjoda; tu chodzi prawdopodobnie o Beocję i o twórczość Pindara.

w. 19: Avernus – jezioro położone w Kampanii niedaleko Kume; wierzono, że w jego pobliżu znajdowało się jedno z wejść do podziemia; w tradycji chrześcijańskiej jedno z określeń piekła.

w. 27: *ebur* – instrument wykonany z kości słoniowej.

w. 28: *aurum* – instrument wykonany ze złota.

w. 33: Cynosura – nimfa górską mieszkająca na Krecie, która w nagrodę za opiekę nad małym Zeusem została przeniesiona po śmierci na sklepienie niebieskie i nazwana gwiazdozbiorem Małej Niedźwiedzicy.

w. 35–36: *Nunc* [...] *cornu* – księżyc w pierwszej kwadrze, gdy przypomina sierp.

w. 37–38: *Nunc* [...] *vultu* – księżyc w pełni.

w. 38: Cynthia – przydomek greckiej bogini lasów i łowów, Artemidy, którą czczono także jako boginię księżyca; utworzony od miejsca urodzenia bogini, góry Cynthus na wyspie Delos; jej odpowiednikiem w mitologii rzymskiej była Diana, bogini światła i życia.

w. 39–40: *Nunc* [...] *Olympo* – aluzja do mitu o Heliosie, bogu Słońca, który codziennie rano wyruszał w swym rydwanie i odbywał wędrówkę, przemierzając sklepienie niebieskie od wschodu ku zachodowi.

w. 42: Phanes – przydomek boga Słońca.

w. 46: Pierius – Pieria była krainą położoną na południowo-wschodnim wybrzeżu Macedonii; szczególnym kultem otaczano tam Muzy, zwane Pierydami.

w. 51: Suada – personifikacja bogini Namowy; tu ważne jest też poklasyczne znaczenie przymiotnika *suadus* ‘miły, powabny’.

## ODA XVII

Metrum: strofa saficka mniejsza (*strophā Sapphica minor*).

Tytuł: Augusta – przydomek nadany żonie cesarza Oktawiana Augusta Liwii.

Eccl. 24 – chodzi o 24 rozdział Eklezjastyku (łac. Liber Ecclesiasticus; dziś: Księga Syracha) i o przemowę uosobionej Mądrości Bożej (Syr 24, 5–31); w tradycji Kościoła fragment ten odnoszony jest do Maryi jako Oblubienicy Boga.

w. 1–4: *Sunt [...] versu* – aluzja do *Iliady* Homera oraz do mitu o Posejdonie i Apollinie, którzy wraz ze śmiertelnikiem Ajakosem mieli wznieść mury Troi.

w. 1: *buxus* – bukszpan; tu: lutnia; por. Sarb. *Lyr.* II 3.

w. 15: Pelagus – Pelazgami nazywano plemiona zamieszkujące tereny półwyspu greckiego i wybrzeża Azji Mniejszej przed ich zasiedleniem przez Greków; pojawiają się w poematach Homera, między innymi w słynnym przeglądzie wojsk (*Iliada*, ks. II).

w. 21: *Mavors* – archaiczna forma imienia Mars.

w. 33–34: *Erigebaris [...] Rosa* – Eccl. 24, 18: *quasi plantatio rosae in Iericho; Ierichanae valles* – ciągnące się wzdłuż północnego wybrzeża Morza Martwego żyzne okolice Jerycha, „miasta palm” (Wj 34, 3), położonego w dolinie Jordanu, gdzie panował tropikalny klimat, sprzyjający różnorodnej i bogatej roślinności.

w. 34–36: *cupressus [...] montes* – Eccl. 24, 17: *Quasi cupressus in monte Sion; Sionei montes* – chodzi o górę Syjon lub o łańcuch górski w północnej Palestynie, nazywany Hermonem, w starożytności porośnięty gęstymi lasa-

mi; warto zwrócić uwagę na wieloznaczność czasownika *colo* – 1. uprawiać, hodować; 2. dbać, troszczyć się; 3. oddawać cześć.

w. 37–38: *Inde surgebas [...] ramis* – Eccl. 24, 17: *quasi cedrus exaltata sum in Libano*; Libanus – pasmo górskie, przebiegające równolegle do wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego; jego nazwa pochodzi od białych, pokrytych przez cały rok śniegiem szczytów; słynęło z porastających je lasów cedrowych.

w. 39–40: *inde stillabas [...] olivo* – Eccl. 24, 19: *quasi oliva speciosa in campis*.

w. 41–42: *Hinc triumphalis [...] tumulo* – Eccl. 24, 18: *quasi palma exaltata sum in Cades*; *Cadanus tumulus* – Kadesz był miastem-oazą w starożytnej Palestynie.

w. 42–47: *mihique blanda [...] luxu* – Eccl. 24, 20: *Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi*.

w. 42–44 : *mihique [...] libris* – wysuszona kora cynamonu przypomina zwój.

w. 47–48: *madidisque sillis [...] capillis* – Eccl. 24, 20: *quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris*.

w. 62: *triumphe* – okrzyk na cześć wodza, rozlegający się w czasie jego triumfalnego pochodu.

w. 75: *Ismarus* – góra i miasto w Tracji; mieszkał tam Orfeusz.

w. 81–82: *ad Marianas [...] marmor* – według tradycji Teby, stolica Beocji, zostały obwarowane przez Amfiona, mitycznego muzyka i poetę, który swoją grą na harfie sprawił, że kamienie same ułożyły się w mur.

w. 84: Pergama – miasto w Azji Mniejszej, którego zabudowa w okresie świetności charakteryzowała się monumentalnością i przepychem; w starożytności stolica królestwa pergamońskiego, ważny ośrodek kulturalny.

w. 85–88: *Haec ego [...] Honores* – starożytni mieli zwyczaj zapisywania szczególnie ważnych treści na tabliczkach z odpornego na zepsucie drzewa cedrowego.

## ODA XXVII

Metrum: strofa asklepiadejsko-glikonejska II (*duo priores versus: choriambici Asclepiadei; tertius: Pherecrateus, quartus: Glyconeus*).

w. 9: *O famae [...] meae!* – aluzja do słynnej pieśni Horacego *Exegi monumentum*, a zwłaszcza do słów: *multaque pars mei* (III 30, 6).

w. 12: *barbitos* – barbiton, strunowy instrument muzyczny podobny do gitary.

w. 13: *Castaliae areae* – Kastalia była świętym źródłem poświęconym Apollinowi i Muzom; znajdowała się niedaleko Parnasu; jej wody miały napędzać poetów natchnieniem.

w. 15–16: *Liber Vitae* – w Apokalipsie (Ap 20, 15) lista imion osób, które zamieszkają w Świętym Mieście; inaczej Księga Życia spisywana od założenia świata, która zostanie otworzona na sądzie ostatecznym (Ap 17, 8); w Starym Testamencie w *Liber viventium* (Ps 69, 29) oraz *Liber Dei* (Ps 139, 16) zapisywane były wszystkie dobre i złe czyny człowieka.

w. 22–24: *Tu mihi [...] atrii* – niebo jako pałac; motyw znany z Psalmów (między innymi Ps 84, 3–11; 65, 5; 92, 14; 96, 8; 100, 4; 116, 18–19; 135, 1–2).

## ODA XXXVII

Metrum: strofa asklepiadejsko-glikonejska III (*primus versus: Glyconeus, alter: Asclepiadeus minor*).

Metrum oraz tematyka por. pieśń 13 z pierwszej księgi *Carmina* Horacego.

Tytuł: *Gedanus* – przymiotnik utworzony od łacińskiej nazwy Gdańska, *Gedania*.

w. 2: *Pollux cum [...] Castoris* – mitologiczni bracia bliźniacy, zwani inaczej Dioskurami, którzy po śmierci zamieszkali na Olimpie; czasem utożsamiani z konstelacją Bliźniąt; uchodzili za opiekunów żeglarzy; kojarzeni także z tzw. ogniami świętego Elma lub świętego Bartłomieja, czyli słabymi wy-



ładowaniami elektrycznymi pojawiającymi się na szczytach masztu przed burzą lub w czasie jej trwania, które żeglarze uważali za znak boskiej opieki nad statkiem.

w. 8: Phosphorus – Gwiazda Poranna, która pojawia się na niebie przed wschodem słońca.

w. 17: Notus – w tradycji greckiej mityczne uosobienie ciepłego południowego lub południowo-zachodniego wiatru przynoszącego zazwyczaj deszcz.

w. 18: Aquilones – Akwilon był zimnym i burzliwym wiatrem północno-wschodnim lub północnym; przedstawiany jako groźny brodaty mężczyzna ze skrzydłami i burzą włosów na głowie.

w. 18–19: *O [...] insulis!* – w tradycji chrześcijańskiej zakorzeniło się wyobrażenie Kościoła jako łodzi; obrazowanie to wywodzi się z Biblii; później symbolikę tę przejęli i rozwinęli pisarze wczesnochrześcijańscy oraz Ojcowie Kościoła, przenosząc ją również na Maryję. Przedstawienie Maryi-Statku, przynoszącej Chleb, nawiązuje do starotestamentowej Arki Przymierza, w której obok tablicy z Dekalogiem przechowywana była zesłana przebywającym na pustyni Izraelitom przez Jahwe manna, która typicznie oznacza Chrystusa-Chleb Życia (por. J 6, 35).

*ultimae insulae* – mitologiczne Wyspy Szczęśliwe (Wyspy Błogosławionych, Elizejskie Pola), miejsce przebywania dobrych dusz po śmierci, zwłaszcza umiłowanych przez bogów bohaterów; w chrześcijaństwie utożsamiane z rajem.

w. 21: *Argolica ratis* – Argo, łódź, na której Argonauci wyprawili się do Kolchidy po złote runo.

w. 24–25: *Tu [...] mihi* – według tradycji nad budową Argo miała czuwać sama Atena, która w przedniej części łodzi umieściła mówiącą belkę ze świętego dębu Zeusa z Dodony, mającą udzielać żeglarzom rad i przestróg.

w. 27: *Portus* – jako pierwszy do portu porównał Maryję święty Efrem Syryjczyk; w hymnie na prymę w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny Maryja nazywana jest portem i ucieczką chrześcijan (*portus et refugium sis Christianorum*).

w. 29: *celeusma* – przyśpiewka, okrzyk dowódcy wiosłarzy wydawany w celu zachowania równomiernego rytmu wiosłowania; później także rytmiczna pieśń śpiewana przez wiosłarzy.

w. 30: *Fidei Anchora* – symbol kotwicy w odniesieniu do Maryi wykorzystany między innymi święty Jan Damasceński w jednym ze swych kazań.

### ODA XXXVIII

Metrum: strofa saficka mniejsza (*strophā Sapphica minor*).

Tytuł: *Sancta Maria ad Nives* – Matka Boża Śnieżna, czczona 5 sierpnia przy okazji wspomnienia poświęcenia bazyliki Matki Bożej Większej w Rzymie, wzniesionej na szczycie Eskwilinu w miejscu wskazanym przez samą Maryję, która sprawiła, że w środku lata wzgórze pokryło się śniegiem; święto Matki Bożej Śnieżnej ustanowione zostało dla całego Kościoła w 1568 roku.

w. 4: Aeolus – władca lub bóg wiatrów zamieszkujący pałac na Wyspach Liparyjskich, zwanych inaczej Eolskimi.

w. 5–8: *Cui [...] thure* – opis uroczystości obchodzonych w dzień Matki Bożej Śnieżnej w bazylice Matki Bożej Większej na Eskwilinie.

w. 6: Exquilinus – jedno z siedmiu wzgórz, na których założony został Rzym.

w. 19–29: *Sic [...] donis* – por. Verg. *Aen.* 5, 54: *cumulat altaria donis*.

### ODA XLIV

Metrum: strofa alcejska (*strophā Alcaica*).

w. 9–11: *Illa [...] boras* – aluzja do *Horologium Marianum*, poetyckiej wersji Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, napisanej przez młodego Inesa w 1643 roku na zakończenie trzyletniego kursu filozofii.

## KOMENTARZ EDYTORSKI

## I. Podstawa wydania

Za życia Alberta Inesa zbiór *Lyricorum centuria I* ukazał się dwukrotnie w Gdańsku w 1655 roku; na karcie tytułowej jednej edycji widnieje błędna data wydania, rok 1645.

Za podstawę wydania przyjęto:

[antykw] R. P. ALBERTI INES [kursywa] Soc. Ie [antykw] LYRICORUM || [kursywa] Centuria I || Politicis, Ethicis, Poeticis axiomatibus ac Problema || instructa || DANTISCI || Sumptibus GEORGII FÖRSTERI S. R. M. Bibliop || cum Privilegio Anno MDCLV. – 120.

K. 94: knlb. 8 + slb. 1–172

Sygn. \*8, A–F 12, H 2

Ody Maryjne: I (s. 1–5); VII (s. 17–18); XVII (s. 33–35); XXIII (s. 43–44); XXVII (s. 50–51); XXXVII–XXXVIII (s. 67–69); XLIV (s. 74–75); XLVII (s. 77–78); LII (s. 94–95); LVII (s. 108); LXXVII (s. 122–124); [LXXXVI]–LXXXVII (s. 142–147); XCIII–C (s. 162–172).

Ponadto: XI (s. 24–27); LXIX (s. 111–112); LXXXI (s. 128–134).

Egzemplarz, który posłużył za podstawę wydania, pochodzi ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej; oznaczony jest sygnaturą 528 I.

## II. Zasady transkrypcji

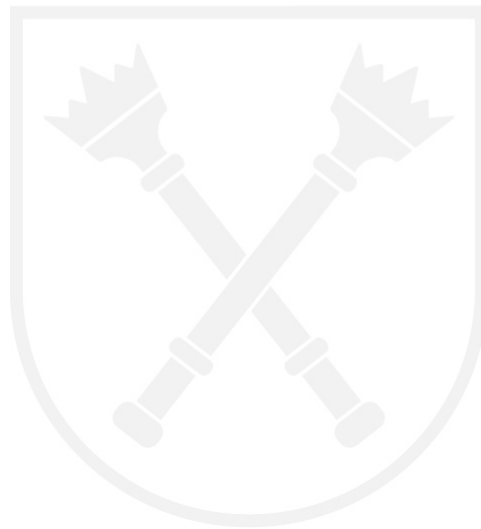
Pisownię wyrazów łacińskich ujednolicono za: *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 1–2, Warszawa 2001–2003.

## 1. Pisownia wielkich i małych liter:

- wersy zaczynają się wielką literą, z wyjątkiem przeniesień wyrazów do następnego wersu (tak w wydaniu z XVII wieku);
- nazwy własne, przymiotniki utworzone od nazw własnych, alegorie, określenia osób boskich zapisuje się wielką literą;
- zapis zaimków odnoszących się do Maryi oraz osób boskich w oryginale nie był konsekwentny, przeważa jednak minuskula, stąd też zdecydowano się na taki zapis w edycji;

- 
- zrezygnowano z majuskulnych wyróżnień w utworach, z wyjątkiem ody VII.
2. Interpunkcja:
- interpunkcja została zmodernizowana z uwzględnieniem znaków postawionych przez autora (lub siedemnastowiecznego wydawcę).
3. Skróty:
- wszystkie skróty rozwinięto, wprowadzając nawiasy ostre <>, na przykład S. Mariae ad Nives = S<anctae> Mariae ad Nives.

Wydanie, przekład i komentarz Monika Wójcik-Cifoletti



## O AUTORACH

MGR JAN BARON – absolwent edytorstwa na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Przygotował – jako pracę magisterską – edycję krytyczną kazania *Columba gemens et dolens...* Sylwestra Rodkiewicza.

MGR MICHAŁ CZERENKIEWICZ – doktorant Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, absolwent Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, stypendysta Ministra Edukacji Narodowej. Zajmuje się między innymi łacińską twórczością Szymona Starowolskiego.

PROF. DAVID FRICK – wykładowca Department of Slavic Languages and Literatures w University of California (Berkeley). Zajmuje się kulturą i literaturą ruską w obrębie dawnej Rzeczypospolitej, ze szczególnym uwzględnieniem tych wątków, które w dotychczasowych badaniach były bądź traktowane jako marginalne, bądź w ogóle niedostrzegane. Główne publikacje: *Polish Sacred Philology in Reformation and Counter-Reformation: Chapters in the History of the Controversies (1551–1632)*; Berkeley 1989; *Meletij Smotrycki*, Cambridge 1995; *Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne*, opracowanie, wstęp i komentarze D. Frick, Warszawa 2008.

DR DOROTA ROJSZCZAK-ROBIŃSKA – ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, tam też obroniła doktorat pt. *Wokół Judasza i Piłata, czyli jak powstawały staropolskie apokryfy*, napisany pod kierunkiem prof. dr hab. Marii Adamczyk. Obecnie adiunkt w Zakładzie Historii Języka Polskiego na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM. Autorka kilkunastu artykułów związanych głównie z polskojęzycznymi średniowiecznymi apokryfami (między innymi *Kontekst patrystyczny „Rozmyślenia przemyskiego”*, „*Co się stało z Barabaszem?*” *Rekonesans literaturoznawczy*, *Do spisu źródeł „Rozmyślenia przemyskiego”*, *Słowo o Judaszu*).

MGR WOJCIECH RYCZEK – absolwent Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, w ramach których ukończył filologię polską (specjalność komparatystyka) i filozofię. Doktorant na Wydziale Polonistyki UJ. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą rekonstrukcji teorii retorycznej Bartłomieja Keckermanna. Zajmuje się historią i teorią retoryki, literaturą nowołacińską XVI–XVII wieku, historią idei, związkami literatury z filozofią.

MGR HANNA SZABELSKA – absolwentka polonistyki w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ważniejsze publikacje: *Koncepcja języka u Petrarci*, [w:] *Petrarca a jedność kultury europejskiej. Materiały międzynarodowego zjazdu – Warszawa, 27–29 V 2004*, oprac. M. Febbo, P. Salwa, Warszawa 2005, s. 77–92; *Poetic Incarnations of Dialectical „Via Docendi”: Philip Melanchthon and Maciej Kazimierz Sarbiewski*, [w:] *Pietas Humanistica. Neo-latin Religious Poetry in Poland in European Context*, ed. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 115–128; *Antologies between Language and Painting in the Philosophy of Philip Melanchthon*, „Renaissance and Reformation” 2005 (published 2007), vol. 29, nr 4, s. 57–105.

MGR MONIKA WÓJCIK-CIFOLETTI – doktorantka w Katedrze Edytorstwa i Nauk Pomocniczych Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz, redaktor.