

Piotr Wilczek



Polonice et Latine

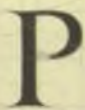
Studia o literaturze
staropolskiej



„Prof. dr hab. Piotr Wilczek jest
uznanym badaczem literatury
staropolskiej, cenionym przede
wszystkim za poważne osiągnięcia
w badaniach nad literaturą ariańską
w dawnej Polsce i polemikami
religijnymi w dobie reformacji
i kontrreformacji, za prace dotyczące
problematyki przekładu literackiego,
edukacji polonistycznej, wreszcie
za prace i działalność skutecznie
popularyzujące literaturę i kulturę
polską za granicą, zwłaszcza
w krajach języka angielskiego (...).
Polonice et Latine... jest, jak głosi
podtytuł, zbiorem studiów, gdyż
właśnie studium, szkic, rozprawa
o niewielkich rozmiarach wydaje się
ulubionym gatunkiem wypowiedzi
tego uczonego, mającego już
w dorobku kilka książek, wydawanych
zresztą nie tylko w Polsce. Ten zbiór
scala centralny temat, jakim jest
literatura polska od średniowiecza
do baroku, ukazywana tu w różnych
aspektach i perspektywach (...).
Praca Piotra Wilczka *Polonice et Latine.
Studia o literaturze staropolskiej* jest
niewątpliwie cennym zbiorem
studiów dojrzałego badacza, uczonego
o niekwestionowanej pozycji
w środowisku akademickim w Polsce
i za granicą. Formułuje niebanalne
problemy i tezy, zwłaszcza z poziomu
metodologicznego, włącza się twórczo
w ważną dyskusję na temat edukacji
polonistycznej”.

(Prof. dr hab. Mirosława Hanusiewicz,
Kierownik Katedry

Historii Literatury Staropolskiej,
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)



Polonice et Latine

Studia o literaturze staropolskiej



NR 2582



40 LAT
UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO

Piotr Wilczek

Polonice et Latine

Studia o literaturze staropolskiej

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2007

Redaktor serii: Historia Literatury Polskiej
Marek Piechota

Recenzent
Mirosława Hanusiewicz

Redaktor
Magdalena Starzyk

Projektant okładki
Zenon Dyrzka

Redaktor techniczny
Barbara Arenhovel

Korektor
Mirosława Złobińska
Lidia Szumigala

Copyright © 2007 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1732-8

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład 200 + 50 egz. Ark. druk. 12,0. Ark. wyd.
12,5. Przekazano do lamania w listopadzie 2007 r. Podpi-
sano do druku w grudniu 2007 r. Papier offset. kl. III, 80 g
Cena 20 zł

STUDIO NOA  Ireneusz Olsza
ul. Emerytalna 17c/48, 40-729 Katowice

Spis treści

Od autora	7
---------------------	---

Część pierwsza

Literatura staropolska — problemy badawcze i dydaktyczne

Najnowsze tendencje w badaniach nad literaturą staropolską . . .	13
Pisarze łacińscy w dawnej Polsce — rekonesans	31
Radykalna reformacja w Polsce — modele badań w drugiej połowie XX wieku	47
Religijna proza polemiczna w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku — rekonesans	63
Nawrócenie — konwersja — przemiana. Kilka uwag o losach pisarzy polskich w czasach reformacji i kontrreformacji	80
„Ut pictura poesis erit” — związki słowa i obrazu w poezji wizualnej	91
System kursowy, kanon lektur i standardy kształcenia w nauczaniu literatury staropolskiej	100
Sarmaci w Nowym Świecie. O obecności i nauczaniu literatury staropolskiej w Stanach Zjednoczonych	110

Część druga

**Wokół pisarzy:
Kochanowski, Otwinowski, Sęp Szarzyński**

W co wierzył Jan Kochanowski? Głos w sporze o religijność poety i jego poezji	125
Przez sen czy na jawie? Tajemnice <i>Trenu XIX</i>	137
Ewolucja przypowieści jako gatunku mowy — od słów Jezusa do <i>Przypowieści</i> Erazma Otwinowskiego	148
Czy Sęp Szarzyński przemówił po angielsku? Uwagi na marginesie tłumaczeń <i>Sonetów</i>	158
 Bibliografia	 177
Indeks osobowy (<i>Adam Urbanik</i>)	183
Summary	191

Od autora

Polonice et Latine to zbiór studiów o literaturze polskiej, które powstały w latach 2002—2007, ale wyrastają często z wcześniejszych badań i lektur autora. Wszystkie dotyczą różnych aspektów literatury zwanej tradycyjnie staropolską, która stanowiła w polskiej refleksji historycznoliterackiej zwarty, wyodrębniany w podręcznikach okres, podzielony na trzy epoki: średniowiecze, renesans i barok. Czasami dołączano do nich oświecenie, z intencją podzielenia historii literatury polskiej na dwa duże okresy, przedzielone epoką kluczową, jaką miał być dla naszej kultury romantyzm. Wydaje się jednak, że ważny dla literatury staropolskiej jest właśnie jej przedoświeceniowy, sarmacki charakter, wyznaczany przez etos szlachecki, katolicką metafizykę oraz spory zwolenników reformacji i kontrreformacji, łagodzone dzięki społecznej i religijnej tolerancji.

Oceny roli tego okresu w dziejach literatury polskiej i pisanych wtedy utworów literackich zmieniały się w kolejnych dziesięcioleciach, o czym piszę w eseju pierwszym, poświęconym najnowszym tendencjom w badaniach nad literaturą staropolską. Badania te nabrały wielkiego rozmachu w ostatnich czterdziestu latach i w nich teraz nie przypominają refleksji dawniejszej, pełnej stereotypów, wciąż pokutującej w niektórych podręcznikach szkolnych¹.

¹ Stereotypowemu traktowaniu literatury staropolskiej w opracowaniach naukowych, a zwłaszcza podręcznikach szkolnych, programach nauczania, instrukcjach programowych i poradnikach dydaktycznych poświęcona jest napisana pod moim kierunkiem praca doktorska Kazimierza M a r t y n a *Między dydaktyką a ideologią*.

Drugi esej poświęciłem stanowi badań nad poezją łacińską w Polsce, wciąż nieznaną i traktowaną po macoszemu, a przecież mającą tę samą wagę co poezja w języku polskim. Kolejne trzy teksty dotyczą staropolskiej problematyki religijnej: badań nad radykalną reformacją (czyli przede wszystkim dziejami i twórczością braci polskich zwanych arianami), religijnej prozy polemicznej przełomu XVI i XVII wieku oraz problematyki nawrócenia w literaturze staropolskiej. Następny esej traktuje o rzadkim, marginalnym, ale bardzo interesującym zjawisku dawnej poezji wizualnej, w której też widać religijne napięcia, a przede wszystkim religijną propagandę epoki kontrreformacji. Dwa następne teksty poświęcone są problemom dydaktyki i recepcji literatury staropolskiej, zwłaszcza w kształceniu akademickim w Polsce i w Stanach Zjednoczonych.

Eseje w części drugiej książki poświęcone są poszczególnym autorom: Janowi Kochanowskiemu, Erazmowi Otwinowskiemu i Mikołajowi Sępowi Szarzyńskiemu. Pierwszy esej, zatytułowany *W co wierzył Jan Kochanowski?*, dotyczy sporów o religijność poety. Nie ma oczywiście szans, by odpowiedzieć na tak postawione pytanie, ale refleksja nad tym zagadnieniem wciąż rozpala emocje badaczy literatury XVI wieku, a może mieć znaczenie również dla tych, których interesuje religijność literatury późniejszych epok. Kolejny esej traktuje o tajemnicach *Trenu XIX* — utworu, który wciąż wymyka się jednoznacznym interpretacjom. Następny tekst poświęcony jest Erazmowi Otwinowskiemu, autorowi religijnemu z kręgu braci polskich. Kończy książkę tekst o angielskich przekładach poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego.

Tytuł książki — *Polonice et Latine* — stanowi aluzję do utworu Jana Kochanowskiego *Dryas Zamchana Polonice et Latine*, napisanego przez autora w dwu językach, polskim i łacińskim — nie tylko dlatego, że ówczesny polski władca i protektor poety Stefan Batory nie znał języka polskiego. Kochanowski napisał w dwu wersjach językowych jeszcze kilka utworów. Przypominają one przede wszyst-

kim o tym, że kultura staropolska była dwujęzyczna, a łacina stanowiła język równorzędny w komunikacji literackiej. Moja książka dotyczy właśnie takiej dwujęzycznej kultury. Piszę o tych sprawach bezpośrednio zwłaszcza w pierwszym eseju o najnowszych tendencjach w badaniach nad literaturą staropolską i w kolejnym, przeglądowym tekście o pisarzach łacińskich w dawnej Polsce. Problem dwujęzyczności tej kultury obecny jest jednak w całej książce, gdyż po łacinie pisano teksty literackie i użytkowe, była ona językiem teologii katolickiej i religijnej polemiki. Dwujęzyczność literatury i kultury nie jest zatem głównym tematem tej książki, jednak tytuł nawiązujący do dwujęzycznego utworu jednego z jej głównych bohaterów, Jana Kochanowskiego, ma zwrócić uwagę na główny wyznacznik literatury staropolskiej, która jest w tym samym stopniu literaturą polską i łacińską — czy mówimy o poezjach Kochanowskiego, czy o polemikach religijnych, czy też o wierszach wizualnych. Niezrozumienie tej zasady jest tak wielkie, że w szkolnym nauczaniu literatury polskiej w ogóle pomija się obecnie literaturę w języku łacińskim, a polską literaturę nowołacińską tłumaczy się nieraz na przykład na język angielski nie bezpośrednio, a z przekładu polskiego, co się zdarzyło jednemu z tłumaczy, jak gdyby nie rozumiał on, że literaturę polską czasami trzeba przetłumaczyć z łaciny, a nie z języka polskiego.

Polonice et Latine jest zatem książką o literaturze dwujęzycznej, głęboko inspirowanej przez chrześcijaństwo w całej jego różnorodności wyznaniowej. Literatura ta jest dobrze odbierana do dziś, o czym świadczą jej przekłady na inne języki, zwłaszcza angielski, żywa recepcja krajowa i zagraniczna oraz spory o obecność we współczesnym kanonie. Mam nadzieję, że ta książka odegra swoją rolę jako głos w dyskusji o wartościach dawnej kultury.

12 listopada 2007

Część pierwsza

Literatura staropolska
— problemy badawcze
i dydaktyczne

Najnowsze tendencje w badaniach nad literaturą staropolską*

Wstęp

Prezentowany tu przegląd najważniejszych tendencji w najnowszym badaniach nad literaturą staropolską będzie miał z konieczności charakter subiektywny i wybiórczy. Nie sposób bowiem w krótkim przeglądowym eseju przedstawić wszystkich najważniejszych przykładów, a nawet nurtów badawczych, nie mówiąc już o nazwiskach, których musiałoby tu paść przynajmniej kilkadziesiąt. Proszę więc Czytelników o wyrozumiałość i akceptację faktu, że każdy badacz literatury, w tym piszący te słowa, ma swój własny pogląd na to, co i w jaki sposób należy badać, a tym samym ma własne preferencje — ulubionych pisarzy, ulubionych badaczy i ulubione metody.

Po latach zajmowania się literaturą staropolską, zwłaszcza renesansową i barokową, mam okazję, by dokonać pewnych podsumowań, a przy okazji powiedzieć, co moim zdaniem najważniejszego zdarzyło się w tych badaniach w ciągu ostatnich trzydziestu kilku

* Rozdział opracowany na podstawie wykładu wygłoszonego w roku 2005 w Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku. Inna wersja tego tekstu ukazała się drukiem w tomie: *Co i jak przepisać w historii literatury?* „Słupskie Prace Filologiczne”. Seria Filologia Polska, nr 5. Zeszyt monograficzny pod red. M. Ku z i a k a. Słupsk 2007, s. 21—34.

lat, co napisano, jakich dokonano przewartościowań, co nowego odkryto, a co wciąż na odkrycie czeka.

Literatura w języku łacińskim

Badaniom nad literaturą łacińską w dawnej Polsce poświęcony jest następny rozdział tej książki. W tym miejscu ograniczę się tylko do kilku ogólnych uwag, aby zaznaczyć, że badania nad literaturą łacińską oraz nad dwujęzycznością, a nawet wielojęzycznością literatury tworzonej na terenach dawnej Rzeczypospolitej mają podstawowe znaczenie. Już od lat sześćdziesiątych (a ze wzmożoną intensywnością w ciągu ostatnich dwudziestu lat) badania nad polską literaturą dawną zarzuciły absurdalne założenie badawcze, które można by streścić za pomocą znanego hasła reklamowego: „dobre, bo polskie”, to znaczy — w tym wypadku — dobre, bo napisane w języku polskim. Zaprzestano więc badań, które zakładały, że powstanie i rozwój literatury polskiej odbywały się pod hasłem „walki o język narodowy”. Zdaniem reprezentantów nacjonalistycznego literaturoznawstwa lat czterdziestych i pięćdziesiątych, mającego zresztą swe korzenie jeszcze w okresie międzywojennym, rozwój literatury polskiej polegał na doskonaleniu literackiej polszczyzny i walki z kosmopolityczną łaciną na rzecz coraz pełniejszej obecności języka narodowego. Rzecz cała jest bardziej złożona i bliżsi prawdy będziemy, stwierdzając, że cała literatura polska do połowy XVIII wieku była dwujęzyczna — polska i łacińska: od łacińskich wierszy w kronice Galla Anonima po ody poetów oświeceniowych.

Jak trafnie ujął to przed laty wybitny belgijski polonista Claude Backvis w świetnym studium o łacińskim poecie Polski humanistycznej Andrzeju Krzyckim:

[...] trzeba więc wyraźnie podkreślić: nie ma nic fałszywszego, nic bardziej szkolnego niż zwyczaj zapożyczony od francuskich i angielskich historyków literatury, zwyczaj poświęcania całego za-

interesowania, wiedzy, pomysłowości ciężkim zlepkom literatury tego okresu, pisanej po polsku, prawie pogardliwego natomiast odrzucania rzekomo sztucznej literatury pisanej po łacinie. Właśnie w języku łacińskim, języku krasnym — jakby się powiedziało w polszczyźnie szesnastowiecznej — tętniącym życiem, poeci tego pokolenia wyrazili swe uczucia, swą wrażliwość, koncepcję świata. Wszystko, co osobliwe i nowe dla każdego z nich, jeszcze dzisiaj trafia do naszych serc i odkrywa nam to, co najoryginalniejszego i najbardziej nieoczekiwanego stworzyła kultura polska tego okresu. Natomiast teksty polskie, z bardzo nielicznymi wyjątkami, dostarczają nam tylko rzeczy już słyszanych gdzie indziej, nie w Polsce. Stosowany na tym terenie i w tej epoce nacjonalizm językowy XIX wieku, w ogóle mało zrozumiały, doprowadza do absurdalnego obalenia istotnych wartości¹.

Cytat ten został tu przywołany jako ważny głos kompetentnego obserwatora naszej literatury, który każe nam zrewidować wciąż istniejące podręcznikowe stereotypy, głoszące, że Mikołaj Rej — z powodu swej twórczości wyłącznie w języku ojczystym — jest rzekomo „ojcem literatury polskiej”, nakazujące zachwycać się pisarzami mało wybitnymi tylko dlatego, że tak wcześniej pisali po polsku (jak Biernat z Lublina), powodujące, że zapominamy, iż Jan Kochanowski przez całe życie był wybitnym pisarzem dwujęzycznym, polskim i łacińskim, a Szymon Szymonowic, autor polskich *Sielanek*, autorem łacińskich dramatów, utworów patriotycznych, religijnych i panegirycznych.

To samo można by powiedzieć o większości pisarzy nie tylko średniowiecznych, ale i renesansowych, a w dużej mierze także barokowych. Niektórzy z nich pisali tylko po łacinie. Nie będę tu używać popularnego nieraz określenia pisarze (poeci) polsko-łacińscy, pozostając przy bardziej uniwersalnym określeniu: poeci nowołacińscy, które odróżnia ich od łacińskich poetów starożytności, ale nie przypisuje do żadnego państwa czy narodowości (pierwsi poeci nowołacińscy w Polsce nie byli wcale Polakami, ale wędrownymi

¹ C. Backviš: *Łaciński poeta Polski humanistycznej Andrzej Krzycki*. W: Idem: *Szkice o kulturze staropolskiej*. Wybór tekstów i oprac. A. Biernacki. Warszawa 1975.

humanistami przybyłymi z innych krajów). Trzeba też podkreślić, że początki humanistycznej, renesansowej poezji łacińskiej ściśle wiążą się z powrotem do klasycznych miar wierszowych łacińskiej poezji starożytnej. Zgodnie z humanistyczną zasadą imitacji starożytnych i powrotu do źródeł, poezja renesansowa wracała do korzeni łacińskiej kultury, która w tym zakresie nie zawsze była należycie pielęgnowana w średniowieczu.

Podejmując refleksję nad literaturą nowołacińską, pamiętać trzeba, że bez nowoczesnego, interdyscyplinarnego spojrzenia na polską literaturę pisaną w języku łacińskim poloniści — studenci, nauczyciele, czytelnicy, ale także autorzy podręczników — będą wciąż skazani na jednostronny obraz literatury staropolskiej, który dominował w naszym piśmiennictwie przez wiele lat.

Omówienie najważniejszych tendencji w badaniach nad literaturą łacińską w dawnej Polsce znajduje się w następnym rozdziale *Pisarze łacińscy w dawnej Polsce — rekonesans*.

Znaczenie badań nad retoryką

Badania nad literaturą polską od początku lat siedemdziesiątych XX wieku do chwili obecnej, czyli od pionierskiej monografii Mirosława Korolko na temat prozy *Kazań sejmowych* Piotra Skargi z roku 1971² aż po wydaną w roku 2004 monografię Krzysztofa Koehlera o Stanisławie Orzechowskim³, stoją pod znakiem wielkiego odrodzenia badań nad retoryką. Nie ma obecnie poważnego badacza literatury staropolskiej, który nie bierze pod uwagę retorycznego aspektu dzieła literackiego, zarówno poetyckiego, jak i prozatorskiego.

Pierwszym głosem wskazującym na konieczność szerokiego podjęcia takich studiów był opublikowany dwadzieścia lat temu artykuł

² M. Korolko: *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*. Warszawa 1971.

³ K. Koehler: *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*. Kraków 2004.

Mirosława Korolki o roli retoryki w piśmiennictwie staropolskim XVI wieku (1966 rok)⁴, zamieszczony w odmiennej wersji we wspomnianej książce o *Kazaniach sejmowych*. Tekst ten stał się punktem wyjścia pierwszej w naszym piśmiennictwie rozprawy analitycznej, która rehabilitowała retorykę jako sztukę artystycznej prozy i była jedną z prac udowadniających fundamentalną hipotezę, że — jak pisze jej autor — „poza ściśle prywatnym całe piśmiennictwo tamtych czasów [tj. XVI, ale i XVII oraz XVIII wieku — P.W.] podlegało teorii retorycznej”⁵. Oto jak ujmuje metodę Mirosława Korolki Jakub Z. Lichański: „Badając język autora *Żywotów świętych*, zajął się najpierw badacz określeniem »kultury umysłowej i literackiej Skargi«. Chodziło tu o przedstawienie tego wszystkiego, co tworzyło pisarza, co go [...] otaczało. Przechodząc do analizy retorycznej, określił najpierw Korolko topikę inwencyjną, czyli »stereotypy tematyczne *Kazań sejmowych*«. Analizując dalej sferę »elocutio«, skupił się na trzech zagadnieniach: amplifikacji, sztuce antytezy, »decorum«. Wszystkie uwagi analityczne zostały ściśle związane z problemami podległymi filozoficznemu, na jakim wyrósł Skarga (i na jakim działał)”⁶. Prace Korolki jako pierwsze pokazywały w naszym literaturoznawstwie, że retoryka to nie tylko *elocutio*, czyli — upraszczając — „stylistyka”, ale także *inventio* i *dispositio*. Analiza retoryczna umożliwiła właściwą literacką ocenę kazań wielkiego jezuitę, co zaowocowało także w ich wydaniach przeznaczonych dla większego kręgu odbiorców. W ten sposób — być może — problem rehabilitacji retoryki zaczął funkcjonować w szerszym obiegu społecznym. Warto dodać, że twórczą kontynuację książki Mirosława Korolki stanowią liczne studia nad retoryką i kaznodziejstwem staropolskim podejmowane przez takich autorów, jak Dobrosława Platt, Janusz Andrzej Drob czy Marek Skwara.

⁴ M. Korolko: *Rola „retoryki” w piśmiennictwie staropolskim XVI wieku. Przegląd badań i propozycje metodologiczne*. „Przegląd Humanistyczny” 1966, nr 5.

⁵ Ibidem.

⁶ J.Z. Lichański: *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*. W: *Problemy literatury staropolskiej*. Red. J. Pelc. Wrocław 1978, s. 267.

Jeszcze przed ukazaniem się książki o *Kazaniach sejmowych*, tuż po opublikowaniu wspomnianego przełomowego artykułu Korolki, zostały wydane dwie rozprawy specjalistyczne torujące drogę naukowym, a następnie popularnonaukowym ujęciom retoryki na gruncie polskim: *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku* (Wrocław 1967) Barbary Otwinowskiej oraz *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku* Zbigniewa Rynducha (Gdańsk 1967). Pierwszą próbą wszechstronnego opisu staropolskich teoretycznych traktatów retorycznych, nieograniczonego do zagadnień nauki o stylach, jest praca Eugeniji Ulčínaité *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego* (Wrocław 1984). Jej celem była „rejestracja rękopiśmiennych tekstów retorycznych powstałych w szkołach jezuickich w Polsce i na Litwie w XVII wieku oraz próba ich opisu, ukierunkowanego głównie na rekonstrukcję schematu retorycznego i sposób jego rozwinięcia”⁷. Litewska badaczka wykorzystała obszerny materiał egzemplifikacyjny (98 łacińskich rękopiśmiennych traktatów retorycznych) i ujęła poglądy autorów retoryk, problematyzując je (definicja retoryki, inwencja, dyspozycja, elokucja, amplifikacja, afekty, imitacja) oraz konfrontując opinie retorów starożytnych i barokowych. Autorka nie rościła sobie pretensji do głębszych uogólnień dotyczących funkcji retoryki w kulturze barokowej, ale jej wnioski mogą być cenne właśnie jako punkt wyjścia nowych badań. Druga książka tego samego roku, *Retoryka a literatura* pod redakcją Barbary Otwinowskiej, stanowiła podsumowanie polskich badań nad retoryką w ciągu 18 lat, jakie minęły od opublikowania artykułu Mirosława Korolki. W tomie tym zwracają uwagę dwa nowatorskie studia młodszego pokolenia badaczy. Adam Rysiewicz, wykorzystując między innymi osiągnięcia współczesnych teoretyków retoryki (np. Rolanda Barthes’a), dokonuje analizy sonetów szesnastowiecznych. Szczególnie interesujące są tu wnioski z retorycznej analizy religijnych sonetów Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. „Owa »perswazja autoteliczna« — pisze Rysiewicz o retorycznej »strategii» sone-

⁷ E. Ulčínaité: *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*. Wrocław 1984, s. 18.

tów Sępa — jest rodzajem autoterapii, zbawienną ucieczką w świat słów, które w ten sposób stają się jedyną zasadą wyjaśniającą i porządkującą ludzkie istnienie. Pisanie wiersza jest pisaniem życia, a może nawet i samym życiem, rodzajem jego okiełznania za pomocą słowa poetyckiego”⁸. W rozprawie o poezji ks. Baki Antoni Czyż ujawnia nowe oblicze jezuickiego poety i nowe możliwości badań nad retoryką, sugerując, że retoryka Baki jest swoistą parodią retoryki⁹. Wciąż mało jest w badaniach nad literaturą staropolską prac interpretacyjnych, które by w podobnie twórczy i niekonwencjonalny sposób podejmowały zagadnienia retoryczności dawnych tekstów.

W roku 1990 ukazały się dwa kompendia wiedzy o retoryce — pierwsze tego typu opracowania we współczesnej polskiej humanistyce. Można było oczekiwać, że swoistym podsumowaniem renesansu badań nad retoryką, jaki obserwujemy od około 25 lat, będą dzieła syntetyczne. Książki Mirosława Korolki¹⁰ i Jerzego Ziomek¹¹, bez względu na pierwotne zamierzenia autorów, będą pełnić różnorodne funkcje. Studenci zechcą w nich zapewne szukać kompetentnych objaśnień terminów retorycznych i ogólnej wiedzy na temat retoryki — sztuki zapomnianej. Badacze literatury przeczytają oba dzieła jako podsumowanie pewnego etapu polskich badań nad retoryką i początek nowej refleksji.

Obie książki są wynikiem — jak można sądzić — licznych kompromisów. Jerzy Ziomek starał się pogodzić wymogi podręcznikowego wykładu dziedziny, która nie doczekała się u nas na razie ani podręczników, ani wykładów, z pokusą przedstawienia własnej interpretacji wybranych problemów. Ponadto można z zainteresowaniem śledzić wysiłki autora pragnącego znaleźć „złoty środek” między starożytną teorią traktowaną jako w zasadzie kompletny wykład retoryki a koncepcjami współczesnymi, które na różny

⁸ A. Rysiewicz: *Sonet jako gatunek retoryczny*. Kochanowski, Szarzyński — pierwsze manifestacje. W: *Retoryka a literatura*. Red. B. O t w i n o w s k a. Warszawa 1984, s. 134.

⁹ Zob. A. C z y ż: *Retoryka księdza Baki. Wokół „Uwag”*. W: *Retoryka a literatura...*

¹⁰ M. Korolko: *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990, wyd. 2 — Warszawa 1998.

¹¹ J. Ziomek: *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990.

sposób przewartościowują „księgi kanoniczne” — dzieła Arystotelesa, Cycerona i Kwintyliana.

Pozornie bardzo tradycyjna metodologicznie książka Mirosława Korolki omawia wprawdzie w końcowych rozdziałach główne etapy historii retoryki, ale w swej zasadniczej części stanowi realizację zadania, które współcześni teoretycy uznaliby za szaleństwo. Korolko stara się mianowicie zrekonstruować na około 150 stronach w sposób encyklopedyczny (podporządkowany pięciu działom retoryki) całość terminologii i metodologii retoryczno-oratorskiej. Przyjęto tu milczące założenie, które — wypowiedziane wprost — mogłoby brzmieć jak herezja, że *Institutio oratoria* to zwieńczenie teorii retorycznej, w której po Kwintylianie nie pojawiło się w zasadzie nic nowego. Celowo tu oczywiście przesadziłem, bo nie chodzi mi o to, że Korolko nie dostrzega osiągnięć retoryki renesansowej, barokowej czy też współczesnej literatury przedmiotu. Rzecz w tym, iż jego encyklopedia retoryczna przypomina bardziej starożytny czy renesansowy podręcznik retoryki niż dzieło takie jak *Handbuch der Literarischen Rhetorik* Lausberga, nie mówiąc już o współczesnych książkach teoretycznoliterackich, ukazujących nowe perspektywy badań nad retoryką.

Książka Ziomka, który zwalnia się z obowiązku kompletnego, encyklopedycznego wymieniania i definiowania pojęć, jest w dużym stopniu próbą zmierzenia się współczesnego teoretyka literatury, doceniającego rangę i autonomię starożytnej teorii retorycznej, z „niebezpieczną” problematyką związków retoryki i poetyki. Należy zwrócić uwagę na poważne traktowanie przez autora znaczenia naukowego starożytnych traktatów i jego krytyczne podejście do współczesnych prac zagranicznych spod znaku „nowej retoryki”.

Swoistym zwieńczeniem retorycznych badań nad literaturą staropolską jest przekład wspomnianego fundamentalnego dzieła Heinricha Lausberga. Wydany w roku 2002 polski przekład nosi tytuł *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* i jest świadectwem benedyktyńskiej pracy translatorskiej Alberta Gorzkowskiego. Nie jest to oczywiście dzieło dotyczące literatury staropolskiej, ale bez jego znajomości trudno prowadzić badania retoryczne nad tą literaturą.

Gdy już o przekładach mowa — tych przekładach, które stanowią integralną część badań nad literaturą dawną — to należy wymienić dokonany przez Andrzeja Borowskiego przekład dzieła Ernsta Roberta Curtiusa *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* (1997), dzieła niezbędnego, by zrozumieć funkcjonowanie dawnej literatury.

Na koniec tego selektywnego przeglądu, który nie rości sobie pretensji do ogarnięcia całości zagadnienia, nie sposób nie wspomnieć licznych syntetycznych i analitycznych prac o retoryce staropolskiej autorstwa Jakuba Z. Lichańskiego i jego współpracowników z Uniwersytetu Warszawskiego¹² oraz Jerzego Axera i skupionego wokół niego kręgu autorów związanych z Ośrodkiem Badań nad Tradycją Antyczną Uniwersytetu Warszawskiego.

Edytorstwo staropolskie

W ostatnich latach nastąpił ogromny rozkwit badań edytorskich, mający przede wszystkim wymiar praktyczny — aż trudno uwierzyć, że w ciągu niecałych 10 lat, od roku 1995, ukazało się około 30 solidnie opracowanych tomów serii Biblioteka Pisarzy Staropolskich, wydawanej przez Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Tomy tej wyjątkowo wartościowej serii zawierają wzorowe, krytyczne wydania dzieł literatury staropolskiej — zarówno tych mniej znanych, niewydawanych od kilkuset lat lub wydanych niestarannie jeszcze w XIX wieku (np. Kaspra Twardowskiego, Hieronima Morsztyna, Erazma Otwinowskiego, Adama Korczyńskiego, Adriana Wieszczyckiego i innych) lub też znanych, ale wydanych na nowo. Jeśli chodzi o ten drugi przypadek, to edycje *Roksolanek* Zimorowica i *Poezji zebranych* Mikołaja Sępa Szarzyńskiego stano-

¹² Zob. np. dwie ostatnio wydane książki: J.Z. Lichański: *Retoryka. Od renesansu do współczesności. Tradycja i innowacje*. Warszawa 2000; I d e m: *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii retoryki w czasach I Rzeczypospolitej*. Warszawa 2003.

wią prawdziwą rewelację wydawniczą i edycji tych nie można już pominąć, wydając i komentując obecnie tych pisarzy.

Edycje Biblioteki oprócz starannie wydane go tekstu posiadają wstęp nazwany *Wprowadzeniem do lektury*, obszerny komentarz edytorski z aparatem krytycznym, objaśnienia i słownik wyrazów archaicznych. Autorzy skupieni wokół tej serii i Ośrodka Krytyki Tekstu i Edytorstwa Naukowego IBL PAN wydają też książki o problemach edytorstwa, z których szczególnie wyróżnić należy dwie: Adama Karpińskiego *Tekst staropolski. Studia i szkice o literaturze dawnej w rękopisach* (Warszawa 2003) i Radosława Grześkowiaka *Barokowy tekst i jego twórcy. Studia o edycji i atrybucji poezji „wieku rękopisów”* (Gdańsk 2003), będące zbiorami studiów przewartościowujących dotychczasowe osiągnięcia edytorstwa staropolskiego i umieszczających je w kontekście najnowszych badań tekstologicznych. Przy tej okazji nie można nie zauważyć, że wybitne edycje tekstów staropolskich ukazują się też poza wspomnianą serią Biblioteka Pisarzy Staropolskich. Na osobną wzmiankę zasługuje tu przede wszystkim pionierska edycja *Poezji zebranych* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego dokonana przez Adama Karpińskiego (T. 1—2. Warszawa 1995).

Badania nad literaturą religijną i poezją barokową

W ostatnich latach nabrały rozmachu badania nad literaturą religijną, zwłaszcza barokową. Ich wyniki publikowano między innymi w kolejnych tomach prac zbiorowych wydawanych przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, w którym badaniami tymi kieruje Mirosława Hanusiewicz, sama będąca autorką studium o Sebastianie Grabowieckim oraz dwu monografii o religijności barokowej: *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku* (Lublin 2001) oraz *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej* (Warszawa 2004). Drugim ważnym ośrodkiem badań nad barokiem jest Uniwersytet Warszawski, a najnowszy plon badań prowadzo-

nych pod kierunkiem Aliny Nowickiej-Jeżowej stanowi tom *Barok polski wobec Europy — kierunki dialogu* (Warszawa 2003).

Systematycznie badania nad literaturą barokową prowadzone są również w Uniwersytecie Wrocławskim (prace Jacka Sokolskiego, Ludwika Szczerbickiej-Słęk i Aleksandry Oszczędy) oraz Śląskim (prace zespołu kierowanego przez Renardę Ociecek — zarówno monografie, jak i prace zbiorowe, w tym trzytomowe opracowanie pt. *Sarmackie theatrum*. Katowice 2001—2006), a także w Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, gdzie powstały na przykład ciekawe książki Janusza Golińskiego o idei *vanitas* (*Vanitas. O marności w literaturze i kulturze dawnej*), fobiach, obsesjach i katastrofach w literaturze dawnej (*Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*) oraz dawnych koncepcjach grzechu i natury ludzkiej (*Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*).

Warto w tym miejscu podkreślić, że ogromne pole popisu dla badaczy, wciąż mało wykorzystywane, stanowią studia komparatystyczne nad literaturą polską i literaturami europejskimi, zwłaszcza w epoce renesansu i baroku. Najlepszym przykładem są tu prace Andrzeja Borowskiego, w tym jego ostatni zbiór studiów pt. *Powrót Europy* (Kraków 1999). W tym wypadku nieocenione są też prace zagranicznych badaczy literatury staropolskiej, którzy patrzą na nią z innej perspektywy. Dobrze zatem się stało, że poza dwoma dużymi tomami studiów belgijskiego polonisty, Claude’a Backvisa, wydanymi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, ukazało się po polsku jego fundamentalne, monograficzne dzieło wydane po raz pierwszy po francusku w roku 1995 *Panorama polskiej poezji okresu baroku* (Warszawa 2003). Mimo całego szacunku dla wszystkim nam znanego podręcznika Czesława Hernasa, potrzebne są kolejne monograficzne ujęcia polskiego baroku — *Panorama...*, autorstwa błyskotliwego i wnikliwego badacza literatury polskiej, jest szczególnie godna polecenia.

Ożyły też ostatnio badania nad sarmatyzmem, proponujące nowe, świeże spojrzenie na tę problematykę. Przykładami mogą być *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole* pod redakcją Andrzeja Borowskiego (Kraków 2001) oraz opatrzona obszernym wstępem antologia

Krzysztofa Koehlera *Słuchaj mię, Sauromatha* (Kraków 2002), prezentująca zupełnie nowe podejście do tego problemu, dzięki studiom komparatystycznym wykorzystującym obficie zagraniczną literaturę przedmiotu. Komparatystyczne ujęcie widoczne jest w poświęconych barokowi pracach Aliny Nowickiej-Jeżowej, również w stworzonej przez nią serii wydawniczej, a także w studiach wybitnych polonistów zagranicznych, takich jak Luigi Marinelli i Rolf Fieguth.

Na koniec warto zwrócić uwagę na wielką rolę opiniotwórczego półrocznika „Barok”, założonego przez profesora Janusza Pelca, który sam jest autorem cennego syntetycznego opracowania *Barok — epoka przeciwieństw*.

Nowe metody, nowe spojrzenia, nowi autorzy

W ostatnich dwudziestu latach do głosu doszła nowa generacja badaczy, która podjęła ryzyko zupełnie nowego spojrzenia na literaturę staropolską, dalekiego od tradycyjnych badań — zarówno przedwojennych, jak i powojennych — pozostających pod urokiem strukturalizmu i tradycyjnego, filologicznego podejścia do tekstu. O nowych pracach Krzysztofa Koehlera (rocznik 1963) już wspominałem. Warto tu wymienić też książki trojga autorów (wszyscy urodzeni w połowie lat pięćdziesiątych), których prace wprowadziły nowe aspekty do myślenia o staropolszczyźnie. Mam tu na myśli Aleksandra Nawareckiego i jego książkę *Czarny karnawał. „Uwagi śmierci niechybnej” ks. Baki — poetyka tekstu i paradoksy recepcji* (Wrocław 1991), Kwirynę Ziembę i jej książkę *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji* (Warszawa 1994) oraz Antoniego Czyża, autora książek: *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku* (Warszawa 1988), *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych* (Warszawa 1995; wyd. 2 — Warszawa 2003) oraz *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach* (Warszawa 1998). Tu dodać należy pionierską edycję *Poezji* ks. Józefa Baki, wydaną przez Antoniego Czyżę i Aleksandra Nawareckiego (Warszawa 1986). Tych troje autorów to swoi-

ści outsiderzy w świecie staropolskich badań literackich, ale wymienione książki zmusiły badaczy i czytelników literatury dawnej do myślenia (przeważnie polemicznego) i przewartościowań. Nieprzypadkowy jest fakt, że dwoje z tych autorów — Ziemba i Nawarecki — to uczniowie-doktoranci Marii Janion, a Antoni Czyż również przyznaje się do inspiracji pracami Janion oraz — co symptomatyczne — Stefanii Skwarczyńskiej, wypracował jednak swój własny, indywidualny styl pisanie o literaturze, który jednych drażni, innych zachwyca, ale nikogo nie pozostawia obojętnym. Najkrócej rzecz ujmując, wymienieni autorzy podeszli do literatury staropolskiej w sposób interdyscyplinarny, wielowymiarowy, czerpiąc wiele — zwłaszcza Kwiryna Ziemba i Antoni Czyż — z filozofii egzystencjalnej, fenomenologii i hermeneutyki lub też — jak Aleksander Nawarecki (i w pracy o Bace, i w najnowszej książce *Mały Mickiewicz*) — wzbogacając tradycyjną filologię o myślenie komparatystyczne i kulturoznawcze. Żadna z wymienionych książek nie osiągnęła w czytelnicznym odbiorze tej rangi, co dzieło Jana Błońskiego *Mikołaj Sep Szarzyński a początki polskiego baroku*, które stało się w połowie lat sześćdziesiątych kamieniem milowym w rozwoju badań nad literaturą staropolską, wprowadzając do badań nad tą literaturą metody francuskiej krytyki tematycznej — nieznanej i nie tłumaczonej wówczas w Polsce, a w szczególności niestosowanej do badań nad literaturą dawną. Literatura ta stanowiła do tamtego czasu domenę tradycyjnych filologów, sprawiających, że ten fascynujący i długi okres w literaturze polskiej wydawał się mało interesujący.

Peryferia i pogranicza

W ostatnich latach rozwinęły się badania nad tym, co nazwałbym peryferiami literatury, a może lepiej: obszarami pogranicza. Pierwsze pogranicze dotyczy literatury i sztuk wizualnych. W tym zakresie pionierski charakter mają badania zmarłego w roku 2005 Janusza Pelca, który bardziej znany jest jako autor licznych prac o Janie Ko-

chanowskim, w tym fundamentalnej monografii poety, oraz syntezy *Literatura renesansu w Polsce*. Największe zasługi ma jednak profesor Pelc jako autor dwu książek o emblematyce renesansowej: *Obraz — słowo — znak* oraz *Słowo i obraz*, w których wydobył z zapomnienia cały obszar pogranicza sztuk wizualnych i literatury oraz jego rolę w badaniach nad kulturą. Ogromnie ważne znaczenie w tym zakresie ma nowatorska praca Piotra Rypsona *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*, będąca podsumowaniem wieloletnich prac tego autora nad istotnym, a zapomnianym zjawiskiem, jakim była dawna poezja wizualna.

Drugi obszar owych peryferii to dzieła z pogranicza retoryki, teologii i literatury pięknej, cały ogromny dorobek literatury polemicznej renesansu i reformacji, badany w pracach literaturoznawców, teologów, historyków, ostatnio w pracach Sławomira Radonia, Krzysztofa Koehlera, Janusza Maciuszki, Wiesława Steca i piszącego te słowa. Badania te pokazują przede wszystkim, że w odniesieniu do literatury staropolskiej nie można stosować wąsko pojętej kategorii literatury pięknej, funkcjonującej u nas od czasów romantyzmu, a trzeba objąć refleksją ogromne obszary tekstów, które mają pewien artystyczny kształt i retoryczną organizację, nawet jeśli nie spełniają dzisiejszych kryteriów literackości.

Trzeci obszar pogranicza to badania nad literaturą podróżniczą, pamiątkami, rękopisami dworów szlacheckich i chorografiami, ostatnio obecne w pracach Hanny Dziechcińskiej, Joanny Partyki i Dariusza Rotta.

Mediewistyka

Na koniec — *last but not least* — chciałbym wspomnieć o dziedzinie, o której wspomnieć należało właściwie na początku, a mianowicie o mediewistyce. Badania mediewistyczne w Polsce osiągnęły bowiem ostatnio ogromny rozmach i jednym z jego przejawów jest pojawienie się ogromnej monografii Teresy Michałowskiej pt.

Średniowiecze (Warszawa 1995). Trudno powiedzieć, czy słusznie taka monografia epoki stała się obowiązującym podręcznikiem dla początkujących studentów polonistyki (jest moim zdaniem zbyt obszerna na taki podręcznik), ale z pewnością słusznie otrzymała prestiżową nagrodę Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, gdyż stanowi kamień milowy w rozwoju badań nad epoką.

Warto też wspomnieć o najnowszym podręczniku Andrzeja Dąbrówki pt. *Średniowiecze. Korzenie*, wydanym w roku 2005 w serii Mała Historia Literatury Polskiej. Podręcznik ten poprzez niekonwencjonalny układ problemowy oraz interdyscyplinarne podejście do epoki wyznacza nowy okres w badaniach nad polskim średniowieczem. Przytoczę tu dla przykładu spis treści pięciu pierwszych rozdziałów:

1

Hagiografia — źródło historyczne i gatunek literacki

Boże dopomóż

ok. 1006 Bruno z Kwerfurtu pisze w Polsce żywot pięciu kamedułów, zamordowanych w 1003 r.

2

Teksty liturgiczne jako czynnik literacki

Umiesz Boga czcić po waszemu i po łacinie

ok. 1025 Księżna lotaryńska Matylda obdarowuje Mieszka II podręcznikiem obrządku rzymskiego

3

Autorzy i autorstwo średniowiecznego dzieła sztuki

Ego Gertruda

ok. 1080 Kniahini kijowska Gertruda układa cykl modlitw w osobistych intencjach.

4

Gall Anonim: tworzenie historii

Spisać dzieje tego księcia to cel mego przedsięwzięcia

1113 Kanclerz Michał zleca francuskiemu benedyktynowi spisanie czynów polskiego władcy

5

Carmen Mauri i wczesne narracje romansowe

Gdy usłyszała, że Piotr pojmany, przedziwne gesty niczym
aktorka wyczyniała

XII 1145 — Władca Polski zleca oślepienie wojewody Piotra¹³

Wśród mediewistów literaturoznawców młodsze pokolenie należy wymienić również Romana Mazurkiewicza, którego artykuł *Bogurodzica — między pieśnią a ikoną*, opublikowany w 1984 roku w miesięczniku „Znak”, stał się swoistym przełomem w myśleniu o tej pieśni; autor usytuował utwór w bogatym kontekście ikonograficznym i kulturowym epoki. Nowością było w tym tekście przede wszystkim zastosowanie metod semiotyki szkoły tartuskiej w badaniach nad polskim średniowieczem. Wkrótce potem ukazały się dwie książki Mazurkiewicza: mniej znana *Tradycja świętojańska w literaturze staropolskiej* (Kraków 1993) i bardziej znana *Deesis. Idea wstawienictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej* (Kraków 1994, wyd. 2 — Kraków 2002), która stanowi fascynującą, kulturoznawczą analizę motywu *deesis* (w tym jego realizacji w *Bogurodzicy*) na tle epoki, w kontekście ikonografii i teologii średniowiecza. Jak napisał słusznie Andrzej Borowski, „*Deesis* jest najważniejszą (po artykule Stanisława Urbańczyka sprzed lat siedemnastu) wypowiedzią naukową na temat *Bogurodzicy*, a ponadto jest jedną z najambitniejszych prac z zakresu mediewistyki literaturoznawczej w ostatniej dekadzie”¹⁴. Dopelnieniem tych badań jest najnowsza monografia autora, rozprawa habilitacyjna pt. *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne* (Kraków 2002).

Roman Mazurkiewicz jest też pomysłodawcą i twórcą strony internetowej *Staropolska On-Line* (www.staropolska.pl). Jak pisze na tejże stronie jej redaktor,

¹³ Całość spisu treści i inne informacje o tej niezwyklej książce dostępne na stronie internetowej: <http://www.mediewistyka.net/korzenie>.

¹⁴ „Znak” 1995, nr 11.

to serwis naukowo-edukacyjny poświęcony dawnej literaturze polskiej w kontekście dziedzictwa kultury europejskiej. Jego zasadniczą częścią jest biblioteka utworów staropolskiego piśmiennictwa (ŚREDNIOWIECZE — RENESANS — BAROK) oraz towarzyszący jej wybór opracowań, materiał ikonograficzny i dźwiękowy. Dział KONTEKSTY gromadzi teksty i opracowania na temat historii, filozofii, religii i sztuki w dawnej Polsce. Dział TRADYCJA zawiera bogaty wybór materiałów z zakresu kultury starożytnej i biblijnej, europejskiego średniowiecza, renesansu i baroku. Z kolei dział LINKI oferuje dostęp do najważniejszych światowych bibliotek, portali i stron WWW o pokrewnej tematyce. DOWNLOAD umożliwia m.in. pobranie uniwersyteckiego *Przewodnika bibliograficznego* z zakresu piśmiennictwa staropolskiego. W dziale TRANSLATIONS zamieszczamy tłumaczenia najważniejszych utworów dawnej literatury polskiej, z nadzieją na ich szerszą promocję poza granicami kraju. W BIBLIOGRAFII 2000 — odnotowujemy aktualne wydawnictwa książkowe z zakresu literatury staropolskiej, zaś w dziale WYDARZENIA przekazujemy informacje o specjalistycznych konferencjach naukowych. Adresatami naszego serwisu są nie tylko studenci polonistyki oraz uczniowie szkół ponadgimnazjalnych, ale także badacze i miłośnicy dawnej literatury i kultury polskiej. Serwis STAROPOLSKA istnieje od kwietnia 2000 roku. Jest sukcesywnie aktualizowany i wzbogacany o nowe materiały (Archiwum tekstów dodanych)¹⁵.

Zakończenia

Choć nie zawsze jest to widoczne nawet w obowiązujących akademickich spisach lektur, a także w pracach niektórych starszych badaczy, literatura staropolska w badaniach ostatnich 40 lat pokazała całe swoje bogactwo i fascynujące oblicze. To tylko pozory, że o tej literaturze wszystko napisano. Wręcz przeciwnie: napisano niewiele,

¹⁵ Zob. tryb dostępu: <http://www.staropolska.pl/index.php>. Data dostępu: 22 lipca 2007.

co więcej — wciąż nowe edycje Biblioteki Pisarzy Staropolskich pokazują, że nawet niezbyt dobrze znamy dzieła tej literatury, wciąż wydobywane z zapomnienia. Losy recepcji poezji ks. Józefa Baki — nadal kontrowersyjnej — pokazują, że nadal mogą pojawiać się zapomniani poeci, których ponowne odkrycie zupełnie zmieni obraz tej literatury.

Sytuacja jest zatem dynamiczna, wiele pozostaje do odkrycia, niewiele wiemy nawet o pisarzach pozornie bardzo dobrze znanych. Dość wspomnieć, że nie posiadamy żadnej nowoczesnej monografii Mikołaja Reja. Co więcej, niewiele powstało, zwłaszcza w ostatnich latach, interesujących artykułów naukowych na temat tego pisarza. Rocznica urodzin Reja w roku 2005 zaowocowała kilkoma ciekawymi konferencjami, ukazały się też już pierwsze tomy pokonferencyjne, a mianowicie: *Mikołaj Rej — w pięćsetlecie urodzin* (red. J. Okoń przy współpracy M. Bauera, M. Kurana i M. Mieszek. Cz. 1—2. Łódź 2005), *Mikołaj Rej. W pięćsetną rocznicę urodzin* (red. W. Kowalski. Kielce 2005), *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze* (red. J. Sokolski, M. Cieński, A. Kochan. Wrocław 2007).

Zająć się należy jednak nie tylko Rejem, nie tylko Kochanowskim, nie tylko Wacławem Potockim, o którym nie powstała żadna monografia przez ćwierć wieku, czyli od wydania ważnej książki Jana Małickiego *Słowa i rzeczy. Twórczość Wacława Potockiego wobec polskiej tradycji literackiej* (1980). Trzeba zająć się pisarzami mniej znanymi, wydobyć ich dzieła z rękopisów i starodruków. Nie wspomnę już o tym, że cały sztab edytorów powinien opracować edycję krytyczną *Żywotów świętych* Piotra Skargi — do XIX wieku najpopularniejszej książki polskiej, dziś niemającej nawet porządnego opracowania monograficznego i edytorskiego. Do zrobienia jest zatem bardzo wiele, a literatura staropolska do dziś może kusić swoim często nieodkrytym blaskiem.

Pisarze łacińscy w dawnej Polsce — rekonesans*

Studiowanie literatury polskiej epok dawnych, a zwłaszcza średniowiecza, renesansu i baroku, wymaga od nas pamięci o tym, że większość piśmiennictwa tych epok została stworzona w języku łacińskim. Również w epoce renesansu stanowił on uniwersalne narzędzie komunikacji między ludźmi wykształconymi, a ci przecież pisali i czytali teksty literackie. Polska nie była tu wyjątkiem i trzeba stwierdzić od razu, że dzieła literatury polskiej były pisane wówczas w dwu językach — polskim i łacińskim. Problem ten został już zasygnalizowany w rozdziale poświęconym najnowszym tendencjom w badaniach nad literaturą staropolską.

Istnieją wielkie potrzeby w zakresie badań nad literaturą nowołacińską tworzoną w Polsce od początków piśmiennictwa do wieku XVIII. Do dziś zachowuje aktualność poświęcony charakterystyce tych badań szkic Alberta Gorzkowskiego *Neolatinitas caduca. Piśmiennictwo nowołacińskie polskiego Renesansu jako przedmiot historii literatury*. Gorzkowski w sposób krytyczny, ale obiektywny przedstawia stan rzeczy, rozpoczynając od takiej oto krótkiej refleksji:

* Zmieniona wersja odczytu wygłoszonego w roku 2004 na zebraniu naukowym Polskiego Towarzystwa Filologicznego w Katowicach, a następnie opublikowanego w zbiorze studiów „Civitas Mentis”, tom 1, pod red. Zbigniewa Kadłubka i Tadeusza Sławka. Katowice 2006.

Neolatynista dysponuje z jednej strony bezcennymi rękopisami, nierzadko pokrytymi kurzem, z drugiej zaś rozproszonymi artykułami i przyczynkami. Brak nie tylko monografii, która uporządkowałaby i zweryfikowała jednocześnie materiał historycznoliteracki, dokonując tym samym rewindykacji źródeł, lecz nawet syntetycznego szkicu, który mógłby pełnić funkcję filologicznego, krytycznego wstępu do zarysu piśmiennictwa polsko-łacińskiego, chociażby tylko do roku 1543¹.

Pozornie sytuacja nie jest zła — intensywnie pracuje neolatynistyczny Zespół do Badań nad Renesansem w Uniwersytecie Jagiellońskim, z którego wywodzi się Albert Gorzkowski, autor fundamentalnej monografii Pawła z Krosna i książki o łacińskich poezjach Jana Kochanowskiego. Prężnie rozwijają się badania neolatynistyczne w Instytucie Badań Literackich PAN, czego dowodem są choćby prace Mieczysława Mejora czy Ewy Głębieckiej oraz nowołacińskie tomiki Biblioteki Pisarzy Staropolskich. Dopełniają obrazu całości ambitne projekty Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną, jak choćby projekt Pracowni Dantyszka i prace Zofii Głombiowskiej z Gdańska. Powtórzyć by można jednak niemal wszystkie uwagi krytyczne zawarte w cytowanym artykule Alberta Gorzkowskiego:

1. Przedsięwzięcia przekładowe i wydawnicze ostatnich 200 lat skoncentrowały się przesadnie na badaniu źródeł zależności twórców nowołacińskich od autorów starożytnych i związków tych twórców z pasmem tradycji klasycznej.

2. Zaplanowany ambitnie od roku 1878 *Corpus Antiquissimorum Poetarum Poloniae Latinorum usque ad Ioannem Cochranovium* nie spełnił oczekiwań i dziś nie wytrzymuje krytyki — miała być to całość literatury łacińskiej w Polsce. Nie wyszedł tom z utworami do XV wieku włącznie, gdyż okazało się, że przerasta możliwości edytorów. Nie wytrzymują próby czasu edycje Pawła z Krosna, Jana z Wiślicy, Andrzeja Krzyckiego, Mikołaja Hussowskiego, Piotra Roizjusza i Klemensa Janickiego; nie zrealizowano projektów wydania Konrada Celtisa, Wawrzyńca Korwina, Leonarda Coxe'a, Walente-

¹ A. Gorzkowski: *Paweł z Krosna (ok. 1465—1517). Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*. Kraków 2000, s. 7.

go Ecka, Jana Hadeliusa, Jana Langusa, Piotra Rydzyńskiego, Jana Sommerfelda Młodszego, Joachima Vadiana.

3. W badaniach nad literaturą nowołacińską pomijano kontekst kulturowy renesansu europejskiego, choć już Gansiniec i Kumaniecki postulowali wnikliwe zbadanie poezji przełomu XV i XVI wieku na tle zachodnioeuropejskiego piśmiennictwa nowołacińskiego.

4. Tworzone od końca XIX wieku przyczynki o literaturze nowołacińskiej w Polsce miały dwie wady: odrywano *poesis Latina* od *litterae Polonae*; przeciwstawiano sobie twórczość polską i tzw. polsko-łacińską².

W ostatnich latach pojawił się kolejny dylemat: czy rozpatrywać poezję szesnasto- i siedemnastowieczną z punktu widzenia dwudziestowiecznej teorii literatury, przystosowując tekst do jakiejś teorii czy grupy teorii? (Typowym przykładem takiej fascynacji nowoczesnymi teoriami jest interesująca skądinąd książka Witolda Wojtowicza *Szkice o poezji obscenicznej i satyrycznej Andrzeja Krzyckiego*).

Badania nad literaturą nowołacińską stoją też przed dylematem: czy przede wszystkim rejestrować *similia* (jak chcieliby tradycyjni filologowie klasyczni), czy też uwzględniać konteksty i inspiracje literackie epoki (zgodnie ze stanowiskiem współczesnej neolatinistyki).

Literatura nowołacińska nie może stać się wyłącznie domeną działalności naukowej polonistów zajmujących się literaturą epok dawnych, gdyż wiele problemów wymaga współpracy filologów klasycznych — konieczna jest nie tylko znajomość renesansowej teorii poety i poezji, ale przede wszystkim dogłębna znajomość literatury antycznej, która pozwala badać te aspekty dzieł nowołacińskich, na które zwracał uwagę Jerzy Axer — aluzje, odwołania, kryptocyty i parafrazy, całą tę wyrafinowaną grę z odbiorcą prowadzoną zgodnie z zasadą *imitatio*. Przy badaniach intertekstualności *Tristiów* Klemensa Janickiego nie wystarczy dobra znajomość *Tristiów* Owidiusza; analizując elegie Kochanowskiego, trzeba mieć świadomość wszystkich wyrafinowanych gier, jakie ten najlepiej wykształcony filolog klasyczny wśród poetów polskich prowadził z rzymską trady-

² Zob. ibidem, s. 22—28.

cją elegijną. Zdumiewa, że w XX wieku nie ukazała się nowoczesna naukowa monografia Klemensa Janickiego, nie mówiąc już o monografii łacińskiej poezji Jana Kochanowskiego. Żaden polski autor nowołaciński (poza Sarbiewskim, dzięki książce Piotra Urbańskiego³, i Szymonowicem, dzięki książce Ewy Głębińskiej⁴) nie posiada dziś nowoczesnej, w miarę pełnej monografii.

Pytanie o przyszłość badań nad polskimi pisarzami łacińskimi to pytanie o przyszłość polskiej neolatynistyki. W odniesieniu do tej dziedziny istnieją dziś dwa sprzeczne ze sobą podejścia. Pierwsze najlepiej scharakteryzowała Maria Cytowska w swym wykładzie *Z warsztatu neolatynisty*. Stwierdziła tam, że „Dobrym neolatynistą może być tylko gruntownie wykształcony filolog klasyczny”⁵, który znacznie rozszerzył swoje studia podstawowe, zna specyfikę nowożytnej twórczości w języku łacińskim, epokę, realia, ówczesną wymowę łacińską *etc.* Tak pojęta neolatynistyka jest częścią filologii klasycznej, a neolatynista musi być filologiem klasycznym. Od czasu ogłoszenia tekstu Cytowskiej (1983 rok) okazało się, że znakomite prace i edytorskie opracowania neolatynistyczne są dziełem dobrze wykształconych polonistów: Kwiryny Ziemby z Gdańska, Piotra Urbańskiego ze Szczecina (polonisty, który uzyskał habilitację w zakresie neolatynistyki) oraz filologów polonistów z krakowskiej szkoły Andrzeja Borowskiego (który też zresztą formalnie filologiem klasycznym nie jest) — Elwiry Buszewicz, Alberta Gorzkowskiego czy Jakuba Niedźwiedzia, autorów świetnych prac i przekładów dotyczących twórczości łacińskiej w XVI i XVII wieku. Ta zmiana, której symptomem było również utworzenie w Uniwersytecie Łódzkim Podyplomowego Studium Neolatynistycznego (jego absolwentami są nie tylko filologowie klasyczni), zaowocowała przede wszystkim powstaniem w Uniwersytecie Warszawskim Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną, kierowanego przez Jerzego Axera. Axer widzi neolatynistykę nie jako filologię, ale jako nową odmianę studiów kulturoznawczych, stojącą

³ Zob. P. Urbański: *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*. Szczecin 2000.

⁴ Zob. E. Głębińska: *Szymon Szymonowicz — Poeta Latinus*. Warszawa 2001.

⁵ M. Cytowska: *Z warsztatu neolatynisty*. Maszynopis w posiadaniu autora.

na granicy między filologią, historią i historią sztuki, „wykorzystującą metodologie wielu dyscyplin i wchodzącą w skład wielu studiów: historycznych, filozoficznych, filologicznych, teologicznych, europeistycznych, *gender etc.* Neolatynistykę w tym rozumieniu uprawia zarówno ten, kto bada tekst napisany po łacinie, jak i ten, kto rozpoznaje tradycję łacińską w tekście napisanym w językach narodowych”⁶. Ta bardzo śmiała wizja z trudem toruje sobie drogę do świadomości badaczy — zarówno filologów klasycznych, którzy zazdrośnie strzegą tradycyjnie ujmowanej neolatynistyki jako części swojego terytorium, jak i przedstawicieli innych dyscyplin, którzy nie postrzegają swoich badań nad tradycją antyczną jako badań neolatynistycznych.

Trudno powiedzieć, w jakim kierunku pójdzie neolatynistyka w Polsce. Wydaje się jednak, że tradycyjnie pojęty trud edytorski i komentatorski musi iść w parze z nowoczesnymi badaniami interdyscyplinarnymi, tak jak je ujmuje Axer. Przede wszystkim należałoby uznać, że neolatynistyka to zarówno badanie tekstów łacińskich, jak i badanie tradycji łacińskiej w tekstach pisanych w innych językach. Takie podejście powinno nadać właściwy sens również badaniom nad dwujęzyczną kulturą i literaturą dawnej Rzeczypospolitej.

Warto na koniec tych rozważań o badaniach nad literaturą łacińską przekazać sygnał optymistyczny — w roku 2006 nakładem wydawnictwa Peter Lang z Frankfurtu ukazało się niezwykle ważne, obszerne dzieło zbiorowe autorstwa polskich i europejskich neolatynistów, poświęcone w całości nowołacińskiej poezji religijnej w Polsce, ukazanej w kontekście europejskim (*Pietas Hu nanistica. Neolatin Religious Poetry in Poland in European Context*, pod redakcją Piotra Urbańskiego⁷).

Inspiracją do dalszej refleksji, a przede wszystkim dalszych badań nad literaturą łacińską w Polsce niech będzie poniższa lista 126 pisarzy łacińskich tworzących w Polsce do XVIII wieku (bez względu

⁶ J. Axer: *Neolatynistyka w systemie nauk humanistycznych — specyfika polska*. W: *Studia Neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*. Red. M. Mejer i B. Milewska-Ważbińska. Warszawa 2003.

⁷ Spis treści tego tomu dostępny jest na stronie internetowej wydawnictwa Peter Lang: www.peterlang.com.

na ich narodowość), a uwzględnionych w dziele: *Dawni pisarze polscy od początku piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*. T. 1—5. Warszawa 2000—2004. W tabeli uwzględniono również znaczących autorów, których nie wymieniono w leksykonie *Dawni pisarze polscy...*, a których biogramy znajdują się w bibliografii *Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*. T. 2—3: A—Z. Warszawa 1964—1965 (ich nazwiska oznaczono kursywą). Kursywą i dodatkowo gwiazdką oznaczono pisarzy nieuwzględnionych w żadnym z wymienionych przewodników biobibliograficznych.

Nie uwzględniono autorów dzieł z zakresu nauk ścisłych czy alchemii oraz teologów, filozofów i autorów podręczników retoryki, których dzieła nie wykraczały poza wąską specjalizację tych dyscyplin lub miały charakter ściśle szkolny.

Autor	Edycje krytyczne oryginału	Przekład polski	Monografia lub artykuł monograficzny
1	2	3	4
<i>Agricola Rudolf młodszy, zm. 1521</i> — poeta, humanista, wydawca	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Aleutner Tobias, 1574—1633*</i> — poeta	?	2002	?
Anzelm Polak, XV/XVI w. — podróżnik	nie ma	1595, 1617	Rott 1995
<i>Bartochowski Wojciech, 1648—1708 SJ</i> — poeta, panegirysta	nie ma	nie ma	nie ma
Bembus Mateusz, 1567—1645 — kaznodzieja, teolog	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Benedykt z Koźmina, 1497—1559</i> — poeta, kaznodzieja	1894	nie ma	nie ma
Bielski Joachim, ok. 1550—1599 — poeta, historyk	1962	nie ma	nie ma
Burski Adam, ok. 1560—1611 — filolog, filozof, mówca	nie ma (?)	1978	Szymański 1988
Celtes Konrad, 1459—1508 — poeta	1934	przekłady nielicznych utworów poetyckich	Jelicz 1956 i kilka artyku- łów
Cichowski Mikołaj, 1598—1669 SJ — polemista religijny	nie ma	nie ma	Radoń 1993

1	2	3	4
<i>Ciołek Erazm, 1474—1522</i> — mówca	nie ma	nie ma	Folwarski 1935
Ciołek Stanisław, ok. 1382—1437 — poeta	nie ma	nie ma	Kowalewicz 1977
Dantyszek Jan, 1485—1548 — poeta	1950	1987 i wcześniejsze	Skimina 1948, Nowak 1982
Dąbrówka Jan, zm. 1472 — filozof, teolog, prawnik	nie ma	nie ma	Zwiercan 1969
Decjusz Jodok Ludwik, ok. 1485—1545 — historyk, ekonomista	nie ma	nie ma	Hirszberg 1873, Dziuba 2000
Długosz Jan, 1415—1480 — historyk	1964—1985	pol., ang., ros.	liczne opracowania
Eck Walenty, ok. 1494—1556 — poeta, teoretyk poezji	nie ma	nie ma	Głomski 1997
<i>Exner Balthasar, 1576—1624*</i> — poeta	nie ma	2000	?
Fredro Andrzej Maksymilian, ok. 1620—1679 — paremiograf, moralista, historyk, pisarz polityczny i wojskowy	1999	1999	Tarnowski 1876 i liczne artykuły
Frycz Modrzewski Andrzej, ok. 1503—1572 — pisarz polityczny, publicysta, teolog	1953—1960	1953—1960	Kot 1919, Voise 1975, Korolko 1978, Starnawski 1991, liczne artykuły
Gall Anonim, XI—XII w. — kronikarz	1952	1923 i wydania następne	Plezia 1947, liczne artykuły
Gaszowiec Piotr, zm. 1474 — mówca, astronom	nie ma	nie ma	nie ma
Gertruda Mieszkówna, ok. 1025—1108 — poetka	1955	1998, 2003	2002, 2003
Gliczner Erazm, ok. 1535 lub 1541—1603 — teolog-polemista, pedagog, tłumacz	nie ma	nie ma	1912
Goślicki Wawrzyniec, ok. 1530—1607 — pisarz polityczny, mówca	nie ma	pol. fragmenty — 1978, ang. — 1598, 1607, 1773	Jarra 1931, Bałuk-Ulewiczowa 1988 i liczne artykuły

1	2	3	4
Górski Jakub, ok. 1525—1585 — pisarz teologiczny, polemista, stylista, tłumacz	nie ma	nie ma	Morawski 1893, Werpachowska 1987
Grzegorz Paweł z Brzezin, ok. 1525—1591 — polemista-teolog arianski	nie ma	fragmenty 1972	Górski 1929
Grzegorz z Sambora, ok. 1523—1573 — poeta, sielankopisarz, panegirysta	nie ma	nie ma	nie ma
Grzegorz z Sanoka, ok. 1407—1477 — poeta	nie ma	nie ma	praca zbiorowa 1980, liczne artykuły
Gwagnin Aleksander, 1534—1614 — historyk	nie ma	1611	nie ma
Hegendorfin Krzysztof, 1500—1540 — pedagog, pisarz humanistyczny	nie ma	1959	Kossowski 1905
Heidenstein Reinhold, 1553—1620 — historyk	nie ma	pol. 1894, niem. 1590, ros. 1889	Nehring 1862, Barycz 1981
Herbest Benedykt, ok. 1531—1598 — pisarz pedagogiczny, teologiczny, polemista, retor	nie ma	nie ma	Mazurkiewicz 1925, Werpachowska 1987
Hozjusz Stanisław, 1504—1579 — teolog, polemista, pisarz humanistyczny	nie ma	1562 (edycja krytyczna 1999), w XVI w. przekłady ang., czes., franc., niem.	Umiński 1928 i 1948, liczne artykuły
Hussowski Mikołaj, ok. 1480—po 1533 — poeta	1894	pol. 1913, białorus. 1973, litew., ros. 1855	Pelczar 1900, Backvis 1968, Poreckij 1984
Ines Albert, 1619—1658 — poeta	nie ma	nie ma	Stawecka 1994, Piskala 2003
Jan z Ludziska, ok. 1400—przed 1460 — retor, pisarz humanistyczny	1971	1961	liczne artykuły
Jan z Wiślicy, ok. 1485—ok. 1520 — poeta	1887, 1933	1932	Krókowski 1933 i liczne artykuły

1	2	3	4
Janicki Klemens, 1516—1543 — poeta	1930, 1966	1966, 1975	Ćwikliński 1893, liczne artykuły
Janko z Czarnkowa, ok. 1320—1386/1387 — kronikarz	1872	1905, 1996	Sieradzki 1959 i liczne artykuły
Kadłubek Wincenty, ok. 1150—1223 — kronikarz	1872, przedruk 1961	1974	Grodecki 1923, liczne artykuły
Kallimach Filip, 1437—1496 — poeta, teoretyk literatury, historyk	1963 i wcześniejsze	od 1880	Skoczek 1939, Kumaniecki 1953
<i>Kanon Andrzej, 1613—1685*</i> — poeta	nie ma (?)	nie ma (?)	nie ma (?)
Klonowic Sebastian, ok. 1545—1602 — poeta	1995, 1996	1952/1953, 1996	Wiśniewska 1985, liczne artykuły
Knapski (Knapiusz) Grzegorz, 1564—1639 — dramaturg, paremiograf, leksykograf	nie ma	nie ma	nie ma
Knobelsdorf Eustachy, 1519—1571* — poeta	1995	?	Starnawski 1995, 2001
Kobierzycki Stanisław, ok. 1600—1665 — historyk	nie ma	nie ma	nie ma
Kochanowski Jan, ok. 1530—1584 — poeta	1886	1886, 1953—1956	Głombiowska 1981, 1988, Gorzkowski 2003
Kochowski Wespazjan, 1633—1700 — poeta	1859	1853, 1966	Czubek 1901
Kojałowicz Wojciech, 1609—1677 — historyk, polemista religijny	nie ma	nie ma	nie ma
Konarski Stanisław, 1700—1773 — poeta, retor, pisarz polityczny	nie ma	1778	liczne artykuły
Kordecki Augustyn, 1603—1673 — pamiętnikarz	nie ma	1858	liczne artykuły
Korwin Wawrzyniec, ok. 1465—1527 — poeta	nie ma	nie ma	Rott 1997
Kromer Marcin, ok. 1512—1589 — historyk, pisarz humanistyczny	1885, 1892, 1901	1977	Walewski 1874, Finkel 1883

1	2	3	4
<i>Krzycki Andrzej, 1482—1537 — poeta</i>	1888	1962	Backvis 1947, Wojtowicz 2002
<i>Kwiatkiewicz Jan, 1629—1703 — teoretyk wymowy, poeta, historyk</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Langus Joannes* — poeta</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Leszczyński Rafał, 1579—1636 — pisarz filozoficzny i polityczny</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Libanus Jerzy, 1464—po 1546 — mówca, filolog</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Logus (Logau) Jerzy, koniec XV w. — 1553 — poeta</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Lubieniecki Stanisław (młodszy), 1623—1675 — teolog ariański, polemista, poeta</i>	1971	1938	Tazbir 1961
<i>Lubomirski Stanisław Herakliusz, ok. 1642—1702 — poeta</i>	1995—1996	1953	Karpiński 1995—1996
<i>Łabęcki (Łabędzki) Adam, 1730—1817 SJ* — poeta i panegirysta</i>	?	?	?
<i>Łaski Jan, 1499—1560 — pisarz reformacyjny, tłumacz</i>	1866, 1898	nie ma	Bartel 1955, Kowalska 1969
<i>Łódzia z Kępy Jan, ok. 1280—1346 — poeta (autor sekwencji)</i>	1964	nie ma	nie ma
<i>Maciej z Miechowa, 1457—1523 — historyk, pisarz medyczny, geograf</i>	nie ma	liczne — XVI w. oraz późniejsze	Krakowiecka 1956 i liczne artykuły
<i>Marcin ze Słupcy, XV w. — poeta</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Marycjusz Szymon, 1516—1574 — filolog, pisarz pedagogiczny</i>	nie ma	1929	liczne artykuły
<i>Mateusz z Krakowa, ok. 1345—1410 — teolog</i>	1930, 1969, 1974, 1984	1970	liczne artykuły
<i>Memorata Anna, ur. ok. 1615 — poetka</i>	1895	1998	1982
<i>Mikołaj Polak (Mikołaj z Polski), XIII w. — poeta-medyk</i>	nie ma	1920	1919
<i>Minasowicz Józef Epifani, 1718—1796 — poeta</i>	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Moskorzewski Hieronim, ok. 1560—1625 — teolog i polemista ariański</i>	nie ma	nie ma	1931

1	2	3	4
Nidecki Andrzej Patrycy, 1522—1587 — filolog, pisarz apologetyczny	nie ma	nie ma	1884
Orzechowski Stanisław, 1513—1566 — pisarz polityczny, polemista, historyk, mówca	1891	1972	liczne artykuły
Ossoliński Jerzy, 1595—1650 — mówca	nie ma	nie ma	2000
Ostroróg Jan [I], po 1432—1501 — pisarz polityczny, mówca	nie ma	1884, 1961	1954
Ostroróg Jan [II], 1565—1622 — pamiętnikarz, mówca	nie ma	1956	1988
Padniewski Filip, zm. 1572 — pisarz polityczny, mówca	nie ma	1988	nie ma
Pastorius Joachim, 1611—1681 — poeta, historiograf	nie ma	nie ma	1970
Paweł z Krosna, ok. 1474—1517 — poeta	1887, 1962	1956, 1996	2000
Piasecki Paweł, 1579—1649 — historyk	nie ma	1846	1898
Piskorski Sebastian Jan, 1636—1707 — poeta, pisarz religijny, panegirysta	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Pistorius Szymon</i> , ok. 1568—po 1638 — poeta	nie ma	nie ma	nie ma
Poniński Antoni Łódzia, koniec XVII w.—1744 — poeta	nie ma	nie ma	nie ma
Przykowski Samuel, ok. 1592—1670 — poeta, pisarz religijny i polityczny	nie ma	nie ma	1927
Pudłowski Malcher, ok. 1540—1588	1898	nie ma	nie ma
<i>Radwan Jan</i> , druga połowa XVI w. — poeta	nie ma	nie ma	nie ma
Radziwiłł Albrycht Stanisław, 1593—1656 — pamiętnikarz, pisarz religijny	1968—1975	1731 (wyd. — 1839), 1980	liczne artykuły
Reszka Stanisław, 1544—1600 — polemista, pamiętnikarz	1907, 1915	1938	nie ma
Roizjusz Piotr, ok. 1505—1571 — poeta	1900	1954, 1999	1897 i liczne artykuły
Rotundus Augustyn, ok. 1520—1582 historyk	nie ma	nie ma	nie ma

1	2	3	4
Rybiński Jan, ok. 1560—1621 (?) — poeta	nie ma	nie ma	artykuły
Rysiński Salomon, zm. 1625 — paremiolog, poeta, filolog	nie ma	nie ma	1985
Sarbiewski Maciej Kazimierz, 1595—1640 — poeta, teoretyk poezji	1954, 1958, 1972	1954, 1958, 1972, 1986, 1996	Stawecka 1989, Urbański 2001, liczne artykuły
Sarnicki Stanisław, ok. 1532—1597 — polemista kalwiński, historyk	nie ma	nie ma	nie ma, liczne artykuły
Schoenus Andrzej, 1552—1615 — poeta, pisarz teologiczny	nie ma	nie ma	liczne artykuły
Schroeter Adam, ok. 1525—ok. 1572 — poeta	nie ma	1902	liczne artykuły
Sęp Szarzyński Mikołaj, ok. 1550—1581 — poeta	2001	2001	1967 i liczne artykuły
Siemek Kasper, zm. 1642 — pisarz polityczny, pedagog	nie ma	1956	nie ma
<i>Skop Jan Karol, 1673—po 1704</i> — poeta	nie ma	nie ma	1930
<i>Skop Jerzy Karol, 1670—po 1754</i>	nie ma	nie ma	1908
<i>Skórski Jan, 1691—1752</i>	nie ma	1751	nie ma
<i>Smalc (Szmalc) Walenty, 1572—1622</i> — teolog i polemista ariański	nie ma	1608	nie ma
Socyn Faust, 1539—1604 — teolog i polemista ariański	1967	nie ma	1963 i liczne artykuły
Sokołowski Stanisław, 1537—1593 — pisarz teologiczny, kaznodzieja	nie ma	1589, 1590, 1596	nie ma, liczne artykuły
Solikowski Jan Dymitr, 1539—1603 — publicysta, polemista religijny, poeta	nie ma	nie ma	nie ma, liczne artykuły
<i>Sommerfeld Jan Młodszy, 1457—1520</i> — pisarz humanistyczny	nie ma	nie ma	nie ma
<i>Sommerfeld Jan Starszy, zm. 1501</i> — pisarz humanistyczny	nie ma	nie ma	nie ma
Stanisław ze Skarbimierza, ok. 1360—1431 — mówca, kaznodzieja	nie ma	nie ma	1979
Starowolski Szymon, 1588—1656 — historyk literatury, pisarz historyczny i polityczny	nie ma	1970, 1989	liczne artykuły

1	2	3	4
Statorius Piotr, ok. 1530—1535—ok. 1569 — polemista innowierczy, gramatyk, pedagog	nie ma	nie ma	nie ma
Szymonowicz Szymon, 1558—1629 — poeta, dramaturg	1777	1597, 1996	2001
Świnka Adam, koniec XIV w.—ok. 1434 — poeta	nie ma	nie ma	nie ma
Trzeciecki Andrzej, przed 1530—ok. 1584/1585 — poeta	1958	1958	1954 i liczne artykuły
Ustrzycki Jędrzej Wincenty, zm. 1711 — poeta	nie ma	nie ma	nie ma
Warszewicki Krzysztof, 1543—1603 — pisarz polityczny, historyk, mówca	nie ma	nie ma	1887
Warszewicki Stanisław, ok. 1530—1591 — kaznodzieja, pisarz ascetyczny	nie ma	nie ma	1939
Węgieński Andrzej, 1600—1649 — poeta, kaznodzieja, historyk	1973	nie ma	nie ma
Wincenty Dominikanin (W. z Kielc) — poeta-hagiograf (XIII w.)	1884, 1964	nie ma	1971
Wisniewski Andrzej, 1608—1678 — pisarz-polemista ariński, poeta	1960	1960	1921
Władysław z Gielniowa, zm. 1505 — poeta, kaznodzieja	nie ma	nie ma	1992
Włodkiewicz Paweł, 1370—1373—po 1434 — pisarz prawno-polityczny	1966—1969	1966—1969	1954, liczne artykuły
Wolan Andrzej, 1530—1610 — polemi- sta i teolog ariński, tłumacz	nie ma	nie ma	1841
Zacjusz Szymon, ok. 1507—ok. 1591 — poeta, pisarz teologiczny	nie ma	nie ma	nie ma
Zamojski Jan, 1542—1605 — mówca, filolog, pisarz humanistyczny	nie ma	nie ma	1947

Przegląd najważniejszych pozycji literatury podmiotowej i przedmiotowej:

Antologie przekładów

Antologia poezji łacińskiej w Polsce. Oprac. I. Lewandowski. [T. 2]: *Renesans*. Poznań 1996.

Antologia poezji polsko-lacińskiej. 1470—1543. Oprac. A. Jelicz. Szczecin 1985.
Najstarsza poezja polsko-lacińska (do końca XVI wieku). Oprac. M. Plezia. Wrocław 1986.

Opracowania ogólne

- Budzisz Andrzej: *Epigram łaciński w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku.* Lublin 1988.
 Budzyński Józef: *Horacjanizm w liryce polsko-lacińskiej renesansu i baroku.* Wrocław 1985.
 Dziuba Agnieszka: *Wczesnorenesansowa historiografia polsko-lacińska.* Lublin 2000.
 Garbaczowa Maria: *Poezja łacińska w Polsce doby oświecenia.* Wrocław 1986 [bro-szura].
 Krokowski Jerzy: *Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI wieku.* W: *Kultura staropolska.* Kraków 1932.
Łacińska poezja w dawnej Polsce. Red. T. Michałowska. Warszawa 1995.
 Nadolski Bronisław: *Poezja polsko-lacińska w dobie odrodzenia.* W: *Odrodzenie w Polsce.* T. 4. Warszawa 1956.
Pietas Humanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context. Red. P. Urbański. Frankfurt am Main 2006.
 Sinko Tadeusz: *Poezja nowołacińska w Polsce.* W: *Dzieje literatury pięknej w Polsce.* Kraków 1935.
 Stawecka Krystyna: *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce. Zagadnienia wybrane.* Lublin 1964.
 Zablocki Stefan: *Poezja polsko-lacińska wczesnego renesansu.* W: *Problemy literatury staropolskiej.* Red. J. Pelc. Wrocław 1973.
 Zablocki Stefan: *Polsko-lacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim.* Wrocław 1968.

Monografie dotyczące poszczególnych autorów wydane po roku 1900

Jan Dantyszek

Nowak Zbigniew: *Jan Dantyszek. Portret renesansowego humanisty.* Wrocław 1982.
 Skimina Stanisław: *Twórczość poetycka Jana Dantyszka.* Kraków 1948.

Filip Kallimach

Kumaniecki Kazimierz: *Twórczość poetycka Filipa Kallimacha.* Warszawa 1953.

Sebastian Fabian Klonowic

Wiśniewska Halina: *Renesansowe życie i dzieło Sebastiana Fabiana Klonowicza.* Lublin 1985.

Jan Kochanowski

Głombiowska Zofia: *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje.* Warszawa 1981.

- Głombiowska Zofia: *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*. Warszawa 1988.
- Gorzowski Albert: „*Bene atque ornate*”. *Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle kultury retorycznej*. Kraków 2004.
- Wałęcki Wacław: *Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego*. Wrocław 1978 [bro-szura].
- Andrzej Krzycki
- Backvis Claude: *Łaciński poeta Polski humanistycznej Andrzej Krzycki*. W: Idem: *Szkice o kulturze staropolskiej*. Warszawa 1975.
- Wojtowicz Witold: *Szkice o poezji obscenicznej i satyrycznej Andrzeja Krzyckiego*. Szczecin 2002.
- Paweł z Krosna
- Gorzowski Albert: *Paweł z Krosna (ok. 1465—1517). Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*. Kraków 2000.
- Maciej Kazimierz Sarbiewski
- Bolewski Jacek, Lichański Jakub Z., Urbański Piotr: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Warszawa 1995.
- Buszewicz Elwira: *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja — gatunek — styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Kraków 2006.
- Łukaszewicz-Chantry Maria: *Trzy nieba. Przestrzeń sakralna w liryce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Wrocław 2002.
- Mikołajczak Aleksander Wojciech: *Antyk w poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Poznań 1992.
- Mikołajczak Aleksander Wojciech: *Studia Sarbieviana*. Gniezno 1998.
- Urbański Piotr: *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*. Szczecin 2000.
- Szymon Szymonowicz
- Głębińska Ewa Jolanta: *Szymon Szymonowicz — poeta Latinus*. Warszawa 2001.
- Władysław z Gielniowa
- Wydra Wiesław: *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*. Poznań 1992.

Literatura nowołacińska w Internecie

Dzieła autorów polskich

- Ioannes Dantiscus (Jan Dantyszek): *Carmina*. Tryb dostępu: <http://monika.univ.gda.pl/~literat/dantyszk/index.htm>.
- Andreas Fricius Modrevis (Andrzej Frycz Modrzewski): *Commentariorum de re publica emendanda...* Tryb dostępu: <http://monika.univ.gda.pl/~literat/frycz/index.htm>.
- Clemens Ianicinus (Klemens Janicki): *Carmina*. Tryb dostępu: <http://monika.univ.gda.pl/~literat/janicki/index.htm>.
- Mathias Casimirus Sarbievius (Maciej Kazimierz Sarbiewski): *De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus*. Tryb dostępu: <http://monika.univ.gda.pl/~literat/srbwksi/index.htm>.

Bibliografia dzieł literatury nowołacińskiej dostępnych w Internecie

An Analytic Bibliography of On-Line Neo-Latin Texts. Oprac. prof. Dana Sutton, The University of California at Irvine. Tryb dostępu: <http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/index.htm>. Stale aktualizowana, zawiera 22 230 rekordów (stan na dzień 22 lipca 2007 r.). Warto zauważyć, że w dniu 18 marca 2004 było tam uwzględnionych tylko 9264 dzieł nowołacińskich dostępnych w Internecie, a więc bibliografia powiększa się w niezwykłym tempie.

Radykalna reformacja w Polsce

— modele badań

w drugiej połowie XX wieku^{*}

Ten rozdział poświęcony będzie omówieniu modeli badań nad radykalną reformacją w Polsce. Na początek wyjaśnię, jak rozumiem oba pojęcia zawarte w tytule: „modele badań” i „radykalna reformacja”.

Najbliższa mojemu rozumieniu modelu byłaby definicja, która głosi, że model to hipotetyczna konstrukcja myślowa obejmująca układ założeń przyjętych dla uchwycenia najistotniejszych cech i zależności występujących w danym procesie¹. Będę zatem mówić o tym, jakie założenia przyjmowano w badaniach nad radykalną reformacją, chcąc uchwycić najważniejsze cechy i zależności występujące w tym ruchu społeczno-religijnym.

Pod pojęciem „radykalna reformacja” rozumiem te ruchy religijne, które wyrosły z reformacji, ale odrzucały polityczno-religijny kompromis Lutra, Kalwina i anglikanów, wyciągając radykalne wnioski z idei reformowania chrześcijaństwa, dzięki dosłownej lekturze Biblii, zwłaszcza Nowego Testamentu, całkowicie odrzuca-

^{*} Zmieniona wersja referatu wygłoszonego na międzynarodowej konferencji *Humanizm i renesans — rewizje metodologiczne z perspektywy półwiecza* w Krakowie w 2005 roku. Tekst dotąd niepublikowany. Wersja angielska ma się ukazać nakładem wydawnictwa Scholars Press w USA.

¹ *Słownik języka polskiego PWN*. Tryb dostępu: <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=32860>. Data dostępu: 23 lipca 2007 r.

jąc tradycję egzegetyczną i teologiczną katolicyzmu oraz postulując zmiany stosunków społecznych. Radykalna reformacja była próbą bezpośredniego powrotu do Kościoła pierwotnego, nowotestamentowego. Zjawisko to najpełniej opisał w swej fundamentalnej, obszernej monografii *The Radical Reformation* George Huntston Williams, najwybitniejszy w świecie badacz tego nurtu religijnego².

W Polsce w wieku XVI pojawiały się różne nurty i ugrupowania radykalne, ale — ujmując rzecz w największym uproszczeniu — można powiedzieć, że dominującym, a praktycznie jedynym, choć bardzo wewnętrznym zróżnicowanym ugrupowaniem radykalnej reformacji byli bracia polscy. Doktryna braci wyrosła z protestanckiej zasady *sola Scriptura* — „tylko Pismo”. Fundamentalna reguła hermeneutyczna reformacji, wyznawana już przez Lutra, głosiła, że jedynie Pismo Święte stanowi fundament wiary i teologii. Jest ono swym własnym interpretatorem, czyli daje się wyjaśniać tylko w kontekście samego siebie³. Bracia wyciągnęli — podobnie jak inni przedstawiciele radykalnej reformacji — najbardziej skrajne wnioski z tej reguły.

Przypomnę w tym miejscu, że „bracia polscy” to nie jedyna nazwa tej grupy religijnej; zwano ich arianami ze względu na to, że łączono poglądy teologiczne tej grupy z poglądami starożytnego heretyka Ariusza, który także negował bóstwo Chrystusa; antytrynitarzami byli nazywani dlatego, że szczególną rolę w ich doktrynie odgrywało zwalczanie dogmatu Trójcy Świętej; określano ich też jako unitarian, bo wierzyli tylko w bóstwo jedyne Boga; wreszcie nazwa „socynianie” wzięła się stąd, że Faust Socyn (Fausto Sozzini), włoski emigrant, wybitny teolog, reprezentował końcowy, najbardziej dojrzały etap rozwoju zboru. Sami nazywali się braćmi albo chryścianami. Używał będę określeń „bracia polscy” i „arianie”, choć to ostatnie nie było akceptowane przez samych braci (w ten sposób nazywali ich tylko wrogowie), przyjęło się jednak powszechnie w literaturze przedmiotu.

² G.H. Williams: *The Radical Reformation*. Kirksville 1992.

³ Zob. A.E. McGrath: *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford 1988, s. 101—116.

Nie miejsce tu, by szczegółowo przedstawiać historię i doktrynę braci polskich, zwłaszcza że są to zagadnienia znane i już opisane, przynajmniej w zakresie popularnego wykładu, a w tak krótkim esej, poświęconym wszakże innym zagadnieniom, można by takie wprowadzenie przedstawić jedynie w ujęciu encyklopedycznym. Wypada natomiast stwierdzić, że — paradoksalnie — najlepsze, najbardziej obiektywne i rzeczowe hasło encyklopedyczne poświęcone braciom polskim znajduje się w tomie drugim *Encyklopedii katolickiej*, wydanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski⁴. Autorem tego hasła jest Konrad Górski, wybitny historyk literatury polskiej, profesor uniwersytetów w Wilnie i Toruniu. Konrad Górski był jednym z głównych reprezentantów pierwszego modelu badań nad radykalną reformacją — który nazwałbym modelem filologiczno-historyczno-archiwalnym. Dwie ważne książki Górskiego: *Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów literatury ariańskiej XVI wieku* (Kraków 1929) oraz *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI wieku* (Kraków 1949), wyznaczają ważne etapy badań w ramach tego nurtu, którego cechą najważniejszą jest dążenie do starannego, opartego na nowych badaniach archiwalnych opracowania zagadnień genezy, rozwoju i teologii zboru ariańskiego. W monografii o Grzegorzu Pawle ambicją Górskiego było przedstawienie genezy i rozwoju dogmatycznego arianizmu. Uczynił to badacz na przykładzie jednego z pierwszych i najważniejszych przedstawicieli zboru. Z kolei *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej* to zbiór czterech rozpraw z klasycznym już tekstem *Humanizm i antytrynitaryzm*, w którym Górski pokazał, jak silne były związki myśli ariańskiej z humanizmem, zwłaszcza Erazmem z Rotterdamu. Kończy zbiór artykuł monograficzny o Szymonie Budnym, będący kontynuacją i uzupełnieniem książki Henryka Merczynga *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych* (Kraków 1913), pierwszej monografii najbardziej radykalnego teologa i biblisty w gronie braci polskich.

⁴ Zob. K. Górski: *Bracia polscy*. W: *Encyklopedia katolicka*. Red. F. Gryglewicz et al. T. 2. Lublin 1985.

Nieprzypadkowo na wstępie mojego przeglądu wymieniałem dwie książki Konrada Górskiego. Wyznaczają one bowiem początek i koniec pewnej epoki nie tylko w badaniach nad antytrynitaryzmem, ale także w badaniach nad historią, literaturą i kulturą polską. Lata dwudzieste to — nie licząc pojedynczych prac, takich jak właśnie książka Merczynga — początek nowoczesnych badań nad arianizmem, realizujących wspomniany model badawczy. Koniec lat czterdziestych to z kolei początek zasadniczych zmian w modelu badań literaturoznawczych i historycznych w Polsce w związku z przymusowym wprowadzaniem metod materializmu dialektycznego i historycznego oraz partyjno-policyjnych nacisków na naukę, aby przekształcała się zgodnie z polityką stalinowską. Wtedy właśnie Konrad Górski został usunięty z katedry uniwersyteckiej i poddany ostrym personalnym atakom. W artykule Celiny Bobińskiej *O przełom w nauce historycznej*, postulującym „walkę o nowe kadry historyczne”, zaatakowano Górskiego, używając określeń „prawica historyczna” i „szamaństwo”⁵. Szamaństwem okazały się jednak nie prace Górskiego, ale dzieła „nowych kadr historycznych”, a prace Górskiego były wręcz wzorcowymi przykładami obiektywizmu i rzetelności. Zanim więc przejdę do omówienia kolejnego etapu i — jednocześnie — kolejnego modelu badań nad arianizmem, poświęcę nieco uwagi tym badaniom, których rozkwit przypadł właśnie między publikacją obu książek Górskiego, czyli od lat dwudziestych do lat czterdziestych XX wieku.

Można tu mówić o szkole Stanisława Kota⁶, z którą zresztą Górski współpracował, skupioną wokół pisma „Reformacja w Polsce”. Jego dziesięć roczników ukazało się w latach 1921—1947 (z przerwą w latach 1928—1934 oraz 1939—1945). Stanisław Kot, wybitny historyk dawnej kultury polskiej, skupił wokół siebie młodych przeważnie historyków o różnych poglądach religijnych i politycznych,

⁵ Zob. M. Fik: *Kultura polska po Jalcie. Kronika lat 1944—1981*. Londyn 1989, s. 128, 137.

⁶ Zob. W. Urban: *Badania Stanisława Kota nad reformacją w okresie II Rzeczypospolitej*. W: *Stanisław Kot — uczonej i polityk. Pokłosie sesji naukowej*. Red. A. Fito wa. Kraków 2001.

którzy pod kierunkiem mistrza i przyjaciela przygotowali mnóstwo szczegółowych źródłowych i monograficznych rozpraw o reformacji w ogóle, a o radykalnej reformacji w szczególności. Studia te imponowały erudycją, rzetelnością badawczą i podejściem interdyscyplinarnym, którego tak się wówczas nie nazywało, ale tak można by je teraz — z perspektywy czasu — określić. Sam Kot bardziej celował w studiach analitycznych niż w syntezach, choć na przykład jego książkę *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami* (Warszawa 1932), w której zajmował się głównie problemami zawartymi w tytule, uznano za syntetyczną monografię całego ruchu, publikując jej angielski przekład w nieco tylko zmienionej wersji w Bostonie w roku 1957 pod tytułem *Socinianism in Poland*, czyli *Socynianizm w Polsce*, mimo że w dużej mierze książka ta dotyczy okresu przedsocyniańskiego.

Grupa autorów skupionych wokół Kota opublikowała i na łamach pisma, i w formie odrębnych tekstów szereg rozpraw, które do dziś imponują erudycją, opanowaniem historycznego warsztatu, ale przede wszystkim filologicznym i historycznym obiektywizmem, mimo nieukrywanej często sympatii do opisywanych osób i zjawisk. Podkreślić bowiem należy, że w gronie tym znaleźli się również historycy lewicujący i marksiści, jak Marek Wajsblum, a nawet Żanna Kormanowa, która po wojnie jako wojująca komunistka realizowała program tworzenia nowego, marksistowskiego modelu badań historycznych opartego na nowej interpretacji dziejów wynikającej z materializmu historycznego. Póki co i ją jednak możemy zaliczyć do grupy realizującej wysokie standardy badawcze jako autorkę rozprawy doktorskiej z roku 1929 pt. *Bracia polscy 1560—1570*. Z kolei Marek Wajsblum, mimo lewicujących sympatii, nigdy — ani przed wojną, ani na powojennej emigracji, kiedy biedował w Londynie pozbawiony warsztatu pracy⁷ — nie stworzył dzieła naznaczonego ideologicznie. Wręcz przeciwnie — jego obszerna rozprawa *Ex registro arianismi. Szkice z dziejów upadku protestantyzmu*

⁷ Zob. M. Wajsblum: „Zawsze byłem Żydem dla Polaków i Polakiem dla Żydów”. *Listy Marka Wajsbluma do Stanisława Kota z lat 1927—1961*. Oprac. i wstępem opatrzyli Z. Pietrzyk i Z. Koziński. Kraków 1996.

w *Małopolsce*, wydana dopiero po wojnie, jest wzorowym przykładem archiwalnych badań i rzeczowej relacji historyka, choć trudno nie zauważyć, że zarówno wybór tematu, jak i sposób jego przedstawienia pośrednio świadczą o sympatiach autora, który stoi po stronie prześladowanych arian.

Osobiste sympatie i lewicowe bądź prawicowe poglądy nie miały jednak wpływu na wysoką jakość tych badań i jeszcze po wojnie — choć już po roku 1956 — uczniowie Kota, wówczas już profesorem, publikowali książki i rozprawy naukowe, które realizowały ten przedwojenny model badań. Wymienić tu należy przede wszystkim prace Ludwika Chmaja i Alodii Kaweckiej-Gryczowej.

Profesor Chmaj, po wojnie schorowany, powróciwszy do kraju po 10 latach pobytu w sowieckim łagrze, przez ostatnie 3 lata życia był profesorem Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Wtedy ukazał się wybór jego prac przedwojennych, publikowanych przeważnie w „Reformacji w Polsce” (zbiór pt. *Bracia polscy. Ludzie — idee — wpływy*. Warszawa 1957), poświadczający, że po okresie stalinowskim prace pisane w zespole badawczym Kota w latach dwudziestych i trzydziestych nie straciły na aktualności. Ponadto wyszedł drukiem zredagowany przez niego 560-stronicowy tom *Studia nad arianizmem* (Warszawa 1959), zawierający prace autorów polskich i zagranicznych zarówno młodszego, jak i starszego pokolenia, pozbawione już ideologicznego zaangażowania cechującego nieraz teksty tych samych autorów kilka lat wcześniej (do tego zjawiska wróć jeszcze później). I wreszcie w roku 1960 ukazała się, kończąca już pośpiesznie na łożu śmierci i wydana pośmiertnie, monografia Ludwika Chmaja *Faust Socyn (1539—1604)*, będąca klasycznym, tradycyjnym dziełem typu „życie i twórczość”; jej wartość największa polega na systematycznym omówieniu wszystkich dzieł Socyna, a tym samym przybliżeniu tej postaci osobom zainteresowanym dawną myślą religijną, które do dzieł tych nie sięgną choćby z powodu bariery językowej.

Drugą osobą z kręgu badaczy skupionych wokół pisma „Reformacja w Polsce”, której dorobek po wojnie znacznie wzrósł właśnie w duchu omawianego tu modelu badawczego, była Alodia Kaweczka-Gryczowa. Jej krąg zainteresowań badawczych — dzieje książ-

ki i bibliografia — był zresztą najmniej narażony na ideologiczne ataki wojujących marksistów, choć trzeba przyznać, że inni historycy książki, mniej niż Kawecka-Gryczowa odporni na kusicielskie zabiegi komunistów, publikowali dzieła o zabarwieniu ideologicznym nawet z tej dziedziny. Alodia Kawecka-Gryczowa natomiast pozostała wierna metodom i tematom podejmowanym już przed wojną i spod jej pióra wyszło opracowanie historyczno-bibliologiczne, które do dziś stanowi niezastąpiony przewodnik do badań nad arianizmem, a mianowicie dzieło *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. Dzieje i bibliografia* (Wrocław 1974); jego zapowiedzią była wydana 25 lat wcześniej ponad 70-stronicowa rozprawa *Prasy Krakowa i Rakowa w służbie antytrynitaryzmu*, opublikowana we wspomnianych *Studiach nad arianizmem*.

Przejdźcie od okresu przedwojennego — badań Górskiego, Kota, Wajsbłuma i innych — do okresu powojennego nie nastąpiło jednak bezboleśnie. Zanim omówię badania prowadzone od końca lat pięćdziesiątych do końca XX wieku, muszę poświęcić nieco uwagi okresowi, o którym wolelibyśmy nieraz zapomnieć, ale zapomnieć nie możemy nie tylko z szacunku dla historycznej prawdy o rozwoju badań naukowych, ale również dlatego, że studia nad tym okresem wiele nam mówią o niebezpieczeństwach, jakie czyhają na badacza dziejów kultury, gdy postanowi on wejść w służbę jakiegokolwiek ideologii (a dzieje się tak niestety do dzisiaj, choć ideologie się zmieniają). Nie miejsce tu, by przypominać sytuację nauki polskiej, w tym nauk historycznych i literaturoznawstwa, w latach 1948—1956. Ideologia marksistowska w wersji stalinowskiej była narzucana we wszystkich sferach życia, a zwłaszcza w nauce i edukacji. Naiwna wiara osób o poglądach lewicowych, połączona ze strachem przed wszechobecną policją polityczną oraz z naturalną ludzką potrzebą zawodowej samorealizacji doprowadziła do tego, że wielu mniej lub bardziej wybitnych, zwłaszcza młodszych uczonych uległo presji czasu i okoliczności. Realizowany był zatem w publikowanych w tym czasie badaniach model, który nazwałbym na potrzeby tego referatu modelem polityczno-ideologicznym.

Nawet ci badacze, którzy potem stali się wybitnymi uczonymi, pisali — zwłaszcza w sytuacji debiutu naukowego — rzeczy niewno-

szące żadnych nowych ustaleń do wiedzy o radykalnej reformacji, a pełniące głównie funkcje ideologiczne. Jeden z najwybitniejszych badaczy polskiego socynianizmu, Zbigniew Ogonowski, tak pisał w podsumowaniu swojej oceny tego okresu (i tego modelu) badań:

Piszący niniejsze winien jest stwierdzić, że również spod jego pióra wyszły poświęcone tej kwestii prace (publikowane w latach 1952—55), do których krytyka ta ma w pełni zastosowanie.

A krytyka ta — opublikowana w roku 1971 w artykule Ogonowskiego o stanie badań nad antytrynitaryzmem — brzmiała w sposób następujący:

W latach pięćdziesiątych nie pojawiła się żadna praca, która by w sposób zasługujący na podkreślenie zwiększyła zasób ustaleń źródłowych w kwestiach istotnych. Szczególne zainteresowanie ideologią społeczno-polityczną arian, zwłaszcza nurtem radykalnym, w latach 1950—1954 nie stało się podnietą do fundamentalnych studiów materiałowych. Zainteresowanie to przejawiało się z reguły w interpretowaniu, w oparciu o aparat pojęciowy materializmu historycznego, materiału, który został zebrany dawniej [...]. Nawet najambitniejsze prace tego typu cechuje — nie waham się użyć tego terminu — dyletantyzm w zakresie tej problematyki, niekiedy nawet dyletantyzm rażący⁸.

Jak widać, krytyka ideologicznego modelu badań z czasów stalinowskich jest tutaj wyjątkowo łagodna i eufemistyczna, jeśli wziąć pod uwagę skalę i szkodliwość tego zjawiska dla polskiej nauki. Słowa te pisane były jednak w roku 1971, kiedy takimi wypowiedziami rządziła autocenzura, gdyż wciąż władzę nad nauką sprawował ten sam system, choć w wersji złagodzonej. Ponadto, jak zauważyliśmy, niniejsza krytyka dotyczyła też dorobku naukowego autora tej wypowiedzi.

⁸ Z. Ogonowski: *Antytrynitaryzm w Polsce. Stan badań i postulaty*. W: *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*. Red. L. Szczucki. Warszawa 1971, s. 13.

Należy jednak się zgodzić, że pod względem nowych ustaleń prace z tego okresu nic nie wniosły i nie warto poświęcać więcej miejsca tekstom o radykalnej reformacji z czasów stalinowskich, może poza jednym wyjątkiem — antologii Jana Dürra-Durskiego *Arianie polscy w świetle własnej poezji. Zarys ideologii i wybór wierszy* (Warszawa 1948). O antologii tej, a zwłaszcza o ataku czynników partyjnych w osobie Żanny Kormanowej na antologię i jej autora, pisałem już w innym miejscu⁹, tutaj skupię się jedynie na rozważeniu, jaki model badawczy ona realizowała. Antologia ta powstała oczywiście na zamówienie ówczesnych władz, które uznały, że selektywnie ujmowane dzieje, myśl i literaturę braci polskich należy upowszechniać, gdyż była to grupa antykatolicka i społecznie postępową. Autor, profesor zaangażowany ideologicznie po stronie ówczesnej władzy, przygotował tę antologię w taki sposób, że spłacając we *Wstępie* konieczną daninę ideologiczną i wpisując się w ten sposób w ideologiczny model badań, starał się jednocześnie przedstawić poezję arianąską w miarę obiektywnie; nie wniósł tutaj nic nowego w sensie materiałowym, ale stworzył nową jakość w piśmiennictwie naukowym, gdyż takiej antologii poezji arianąskiej dotąd nie było.

Współczesnego czytelnika drażnią oczywiście niektóre niezbyt szczęśliwe sformułowania ze wstępu. Przypomnijmy tylko kilka: „cały aktyw braci polskich” znalazł się „na zachodzie Europy”; lub: „bezsprzeczną zasługą arian polskich jest to, że dzięki swej kulturze filozoficznej umieli oni sprowadzić do właściwej miary pierwiastek nadprzyrodzony w wierzeniach” — trudno orzec, co jest kryterium „właściwej miary” i dlaczego pierwiastek nadprzyrodzony akurat w religii miałby być szkodliwy. W innym miejscu: „Arianom polskim należy przyznać miejsce w dziejach genezy mieszczańskiego państwa liberalnego”.

Oprócz tych dość osobliwych stwierdzeń znajdujemy na kartach wstępu zwięzłą, rzeczową i — mimo wszystko — obiektywną charakterystykę istoty zjawiska zwanego polskim arianizmem. Pojawia-

⁹ Zob. „*Arianie polscy w świetle własnej poezji*”. *Próba lektury po latach*. W: Wacław Potocki i kultura literacka jego czasów. Red. J. Malicki, D. Rott. Katowice 1997, s. 130—140.

jąca się miejscami marksistowska frazeologia, używana przy opisie stosunków gospodarczych, nie przeszkadza autorowi w formułowaniu obiektywnych wniosków — m.in. tych, które wzbudziły głęboką niechęć prof. Żanny Kormanowej w recenzji antologii o partyjnym organie PZPR, „Nowych Drogach”¹⁰. Szczególnie zdumiewające wydają się śmiało jak na owe czasy stwierdzenia, takie jak to, że „Arianie polscy już w chwili swego powstania byli wytrąconą poza obręb rzeczywistego układu warstw społecznych grupą elity umysłowej szlacheckiej i mieszczańskiej” — teza zupełnie niepasująca do marksistowskich wyobrażeń o plebejskim, antyfeudalnym charakterze zboru ariańskiego. Obiektywna i pozbawiona ideologicznych wpływów jest analiza stosunku zboru do sprawy chłopskiej.

Antologia Dürra-Durskiego zawiera dwa elementy bardzo wartościowe, w świetle których krótki, 28-stronicowy wstęp traci na znaczeniu. Są to: 200-stronicowa antologia ariańskiej poezji i prozy poetyckiej oraz 70-stronicowy komentarz. W czterech działach (obejmujących zagadnienia dogmatyczne, społeczno-polityczne, oświatowo-literackie i — w dziale czwartym — problematykę prześladowań i wygnania) opublikował Dürr-Durski 144 teksty literackie wielkiej wartości, z których większość do dziś pozostaje w rękopisach i starodrukach; są wśród nich dzieła bardzo cenne dla historii literatury polskiej, takie jak *Psalmi niektóre króla Dawida* (Raków 1625), *Modlitwy nabożne Jana Stoińskiego* (Raków 1633). Poza Dürrem-Durskim nikt dotąd nie wydał nawet fragmentów wymienionych cennych książek nieprzedrukowywanych od czasu ich pierwszego wydania. Co więcej, nawet ukazujące się od czasu do czasu artykuły mówiące o potrzebach edytorskich staropolszczyzny nie wymieniają żadnego z tych cennych dzieł staropolskiej literatury religijnej.

Rozbudowany komentarz obejmuje informacje biobibliograficzne i objaśnienie historyczno-teologiczne wraz z obszernymi cytataми z przedwojennych prac Stanisława Kota i Konrada Górskiego — uczonych, co warto zaznaczyć, zwalczanych lub ignorowanych przez nową marksistowską historiografię i literaturoznawstwo. Do tego

¹⁰ Zob. Ż. K o r m a n o w a: *Arianie polscy. Na marginesie książki Dürr-Durskiego „Arianie w świetle własnej poezji”*. „Nowe Drogi” 1949, nr 4.

dochodzą objaśnienia językowe. Ten rzetelny komentarz mógłby z powodzeniem do dziś służyć studentom, chcącym poznać zawilości arianńskiej teologii i myśli społecznej. Jest on pozbawiony jakichkolwiek doraźnych wtřetów ideologicznych, które zrażają nieco czytelnika wstępu, i oparty na znanych, do dziś aktualnych badaniach uczonych skupionych wokół pisma „Reformacja w Polsce”.

Wydawać by się mogło, że po roku 1956 badania nad radykalną reformacją mogły wkroczyć na nowy etap, nieskażony już stalinowskimi naciskami ideologicznymi. Czy jednak badania te powróciły do modelu przedwojennego, nazwanego przeze mnie filologiczno-historyczno-archiwalnym? Wydaje się, że nie. Wychodzą wprawdzie takie książki, jak Ludwika Chmaja, powstają nowe projekty badawcze. Na przykład wspomniany już tom zbiorowy *Studia nad arianizmem* pod redakcją Ludwika Chmaja to efekt „inicjatywy grupy młodych pracowników nauki” skupionych wokół obecnego Instytutu Filozofii i Socjologii PAN „opracowania węzłowych zagadnień z działalności Braci Polskich zwanych arianami w związku z przypadającą na 20 lipca 1958 roku trzechsetną rocznicą wygnania ich z Polski”¹¹. I choć sama decyzja opracowania zbioru z okazji rocznicy mogła skłaniać do wyboru określonych tematów krytycznie oceniających ówczesny katolicyzm czy „państwo feudalne”, rezultat był imponujący i przyniósł wiele cennych prac opartych na badaniach źródłowych.

Niestety, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jakże cenne badania nad arianizmem nie uwolniły się od ideologicznego piętna, o czym świadczy następujący fragment artykułu Janusza Tazbira *Stan badań i postulaty w zakresie studiów nad polskim arianizmem*, opublikowanego w roku 1960: „W chwili obecnej podkreśla się [...] racjonalizm arian, ich postulaty tolerancji i rozdziału Kościoła od państwa, a więc rzeczy niesłychanie aktualne w toczącej się walce ideologicznej”¹². Co ciekawe, postulat ten wiązał się

¹¹ L. Chmaj: [Wstęp]. W: *Studia nad arianizmem*. Red. L. Chmaj. Warszawa 1959, s. 5.

¹² J. Tazbir: *Stan badań i postulaty w zakresie studiów nad polskim arianizmem*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1960, T. 6, s. 185, 187—188.

nie z kontynuacją, ale z odrzuceniem modelu badawczego z czasów stalinowskich: „Zamiast kreowania arian na ideologów niemożliwej w renesansowej Polsce wojny chłopskiej, należałoby zwrócić większą uwagę na istotnie rewolucyjne w ich doktrynie ujęcie stosunku człowieka do państwa, władzy świeckiej i Kościoła, na tkwiący w niej kult pracy fizycznej i potępienie wyzysku społecznego”¹³. W tym samym artykule Tazbira jest jednak podkreślona — podobnie jak w omawianym artykule Ogonowskiego — potrzeba badań nad teologią ariańską, a nie tylko nad sprawami społeczno-politycznymi. To istotna i ważna tendencja, bo przecież na przykład Dürra-Durskiego zaatakowała partyjna recenzentka właśnie za to, że w swej antologii uwzględnił szeroko zagadnienia teologiczne, zdając sobie sprawę, że istotą całego ruchu ariańskiego jest właśnie teologia.

Trzeba więc przyznać, że począwszy od końca lat sześćdziesiątych, mimo wyraźnej tendencyjności podyktowanej służebnością nauki wobec aktualnej władzy, przyjęto w badaniach nad arianizmem model, który nazwałbym modelem filozoficzno-historycznym. Nazwa wzięła się stąd, że w badaniach tych zacierano — a było to w dużej mierze uzasadnione — różnice między teologią i filozofią, a chętniej mówiono o filozofii niż o teologii ariańskiej. Jest oczywiście, iż bracia polscy uprawiali teologię. Jednak implikacje filozoficzne tej teologii oraz teksty *stricte* filozoficzne (zwłaszcza w wieku XVII) miały taką wagę, że można przyjąć, iż położenie nacisku na filozoficzne konsekwencje rozważań teologicznych ma swoje uzasadnienie. Wystarczy wspomnieć polemiki socyniańskiego filozofa Johanna Ludwiga Wolzogen z Kartezjuszem.

Drugi człon określenia modelu filozoficzno-historycznego badań wiąże się z tym, że rozkwitły wówczas na nowo studia historyczne nad arianami, mające w dużej mierze charakter syntetyzujący i spełniające cytowane postulaty. W zakresie badań filozoficznych czołowe miejsce zajmowały prace Lecha Szczuckiego i Zbigniewa Ogonowskiego, a w zakresie badań historycznych — prace Janusza Tazbira. Książki i rozprawy tych trzech autorów wyznaczyły kolejny, ważny etap w badaniach nad polskim arianizmem i można je porównać

¹³ Ibidem.

z dokonaniem przedwojennej szkoły Stanisława Kota, skupionej wokół „Reformacji w Polsce”. W roku 1956 powstało zresztą czasopismo kontynuujące te tradycje, choć mające szerszy profil, a mianowicie „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”.

Należy też zaznaczyć, że po roku 1956 opracowano wiele edycji źródłowych. Przed wojną opublikowany został, jak słusznie zauważył Zbigniew Ogonowski, tylko jeden traktat ariański, a mianowicie Szymona Budnego *O urzędzie miecza używającym*. Po wojnie natomiast wydano kilkadziesiąt edycji w Bibliotece Pisarzy Polskich, Bibliotece Klasyków Filozofii i Bibliotece Pisarzy Reformacyjnych, a poezję braci polskich — Zbigniewa Morsztyna i Erazma Otwinowskiego — także w Bibliotece Narodowej i Bibliotece Pisarzy Staropolskich. Niestety, trzeba zauważyć, że pod koniec lat siedemdziesiątych tempo edytorskie spadło i właściwie nie ukazują się nowe edycje źródłowe — nie ze względu na brak źródeł, które można by wydać, ale z powodu braku fachowców, którzy są zainteresowani tym specyficznym pograniczem filozofii, teologii i literatury pięknej.

Trzeba powiedzieć, że — paradoksalnie — polityczne priorytety w naukach humanistycznych sprzyjały rozwojowi badań nad polskim arianizmem w latach 1956—1970. Od roku 1960 nie ukazała się właściwie żadna praca o arianach spłacająca polityczne czy ideologiczne serwituty, a „filozoficzno-historyczny” model badań wydał takie dzieła, już klasyczne, jak monografia Marcina Czechowica autorstwa Lecha Szczuckiego, znana książka Janusza Tazbira *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku* (Warszawa 1967) oraz liczne rozprawy historyczne tego autora publikowane potem zbiorczo w książkach¹⁴. Ukazywały się też w tym okresie znakomite, wolne od ideologicznej daniny prace o socynianizmie XVII wieku autorstwa Zbigniewa Ogonowskiego. Zapomnieć można o drobnych publikacjach, w których wy-

¹⁴ J. Tazbir: *Reformacja — kontrreformacja — tolerancja*. Wrocław 1996; I d e m: *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*. Warszawa 1993; I d e m: *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1987; I d e m: *Świat panów Pasków. Eseje i studia*. Łódź 1986; I d e m: *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1959.

bitni autorzy pisali popularne szkice, mające niewątpliwie służyć celom ideologicznym, takich jak broszurka Zbigniewa Ogonowskiego, Łukasza Kurdybachy i Wacława Urbana *Arianizm w Polsce*, wydana przez centralny Ośrodek Doskonalenia Kadr Laickich Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej w roku 1972, zawierająca teksty z tezą, pełne uproszczeń, niespotykanych w innych pracach tych autorów, zwłaszcza Ogonowskiego i Urbana. W tym nurcie badań ukazały się też dwie ważne antologie: *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku* w opracowaniu Lecha Szczuckiego i Janusza Tazbira (Warszawa 1959; warto zauważyć, że redaktorem naukowym książki był Konrad Górski) oraz *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku* (antologia opracowana przez Zbigniewa Ogonowskiego, wydana zresztą dopiero w 1991 roku).

Wydawać się mogło, że lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte XX wieku będą sprzyjać badaniom nad arianizmem prowadzonym z punktu widzenia uczonych związanych z Kościołem katolickim, zwłaszcza księży specjalizujących się w historii teologii i historii Kościoła, i że to specyficzne spojrzenie oraz dostęp do nowych źródeł przyniosą nowe owoce, a także nowe zagrożenia — kolejną, choć inaczej zabarwioną ideologizacją badań. Tak się jednak nie stało. Wydane w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych dwie prace Jerzego Misiurka *Chrystologia braci polskich. Okres przedsocyniański* (Lublin 1983) i *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku* (Lublin 1984) w istotny sposób poszerzyły naszą wiedzę o teologii ariańskiej, przedstawiając w sposób wszechstronny i obiektywny założenia tej teologii w okresie przedsocyniańskim, bardzo zaniedbanym pod względem badawczym od czasów opublikowania 20 lat wcześniej książki Lecha Szczuckiego o Marcinie Czechowicu. Szczegółowe studia księdza Misiurka nie zaowocowały jednak kolejnymi ważnymi projektami badawczymi z kręgu katolickiego. Zainteresowania historyków też nie skierowały się na nowe tory, może z wyjątkiem pracy Sławomira Radonia *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI—XVII wieku* (Kraków 1993). W roku 1994 ukazała się pierwsza monografia Erazma Otwinowskiego autorstwa piszącego te słowa, rok 2002 przyniósł nową monografię Szymona Budnego napisaną przez Jana Kamienieckiego, a rok

2003 — zmienioną, poprawioną i uaktualnioną wersję monografii Janusza Tazbira o Stanisławie Lubienieckim. Są to jednak wydawnictwa o charakterze jednostkowym, czasami — jak ta ostatnia monografia — jedynie nowe wersje prac wcześniejszych¹⁵.

Pozornym wyjątkiem jest najnowsza monografia historyczna Zenona Gołaszewskiego, badacza dotąd nieznanego z publikacji na ten temat, zatytułowana *Bracia polscy* i wydana w roku 2004 w Toruniu przez Dom Wydawniczy DUET. Jest to obszerne, 350-stronicowe omówienie dziejów i — w o wiele mniejszym zakresie — „idei i wpływów” braci polskich w kontekście wydarzeń historycznych oraz doktryn religijnych w Polsce i Europie. Ta popularnonaukowa książka, owoc sumiennej pracy, nie jest jednak wydarzeniem na miarę wspomnianych tu wcześniej monografii, choć ma ambicje syntetyczne. Można uznać, że część I, czyli 264-stronicowe chronologiczne omówienie dziejów zboru, stanowi ciekawą, wstępną próbę syntezy historycznej. Jednak nie wytrzymuje krytyki część II, zatytułowana *Idee i wpływy*, w której omówienie idei, a więc doktryny ariańskiej, jest zawarte na 18 stronach i niezwykle uproszczone. Praca nie zawiera rewelacyjnych odkryć źródłowych, a pod względem metodologicznym jest niezwykle tradycyjna i nie wnosi nic nowego do interpretacji dziejów i doktryny ariańskiej, choć może być pożytecznym kompendium dla osób, które chcą zapoznać się z zagadnieniem, zwłaszcza z historycznego punktu widzenia.

Wydaje się zatem, że radykalna reformacja w Polsce czeka na nowych badaczy i nowe modele badań wyrosłe z fascynacji historią mentalności, psychohistorią czy metodami postkolonialnymi. Czebać trzeba na rewizje metodologiczne, które wymagają jednak nowej lektury źródeł, a czasami lektury źródeł jeszcze nieznanych. Postulaty badawcze zawarte w artykułach Janusza Tazbira i Zbigniewa Ogonowskiego z roku 1960 i 1971 wciąż pozostają w dużej mierze aktualne. Należy rozpocząć lub kontynuować badania nad takimi zagadnieniami, jak:

— walka o realizację uchwał konfederacji warszawskiej,

¹⁵ Zob. J. Tazbir: *Stanisław Lubieniecki. Przywódca ariańskiej emigracji*. Warszawa 1961.

- kryptoarianizm,
 - antyariańska literatura polemiczna,
 - stanowisko arian wobec innych grup wyznaniowych,
 - emigracja ariańska,
 - regionalne ośrodki arianizmu (nie ma przecież nawet monografii Rakowa),
 - ideologia społeczno-polityczna braci polskich (po monografii Kota z roku 1932 nikt poważnie się nie zajął tym tematem w odniesieniu do XVI wieku, a prawie zupełnie nie pisano o tym, jak wyglądały te sprawy w wieku XVII),
 - monografia Fausta Socyna i innych czołowych przedstawicieli zboru,
 - sprawa judaizantyzmu i nonadorantyzmu
- i wiele innych zagadnień.

Należałoby ponadto opracować słownik teologii braci polskich w XVI i XVII wieku oraz kalendarium dziejów zboru za lata 1560—1660, oparte na dotychczasowych badaniach, by stały się punktem wyjścia dalszych poszukiwań naukowych. Temat radykalnej reformacji w Polsce wciąż zatem czeka na nowych badaczy i nowe modele badań.

Religijna proza polemiczna w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku — rekonesans*

Esej ten stanowi podsumowanie moich dotychczasowych prac nad polemikami religijnymi XVI i XVII wieku. Chciałbym w nim również wyznaczyć perspektywy dalszych badań, które mogłyby czerpać inspirację z metodologii określanej jako „mikrohistoryczna”, a jednocześnie pragnę doprowadzić do pewnej rewizji poglądów na problematykę reformacji, kontrreformacji i tolerancji w dawnej Polsce i podjąć refleksję nad znaczeniem tych polemik dla badań nad ekuumenizmem.

W poprzednim eseju omawiałem modele badań nad arianizmem w XX wieku, nie podejmując jednak problematyki polemik religijnych arian z przedstawicielami innych wyznań, gdyż takie badania praktycznie nie były prowadzone w szerszym zakresie, poza nielicznymi pracami Sławomira Radonia, Wiesława Steca, Janusza Tazbira i piszącego te słowa¹. Prace tych badaczy dotyczyły jedynie wybra-

* Rozdział opracowany na podstawie referatu wygłoszonego na konferencji o prozie staropolskiej zorganizowanej przez Katedrę Historii Literatury Staropolskiej KUL i Instytut Badań Literackich PAN w Kazimierzu nad Wisłą w 2006 roku.

¹ Zob. W. S t e c: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*. Białystok 1988; I d e m: *Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie „Gratisa” Jana Brożka)*. W: *Retoryka a literatura*. Red. B. O t w i n o w s k a. Wrocław 1984; S. R a d o Ń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*. Kraków 1993; J. T a z b i r: *Dysputy religijne w Polsce XVI wieku*. W: I d e m: *Świat*

nych zagadnień i autorów. Problematyka polemik religijnych XVI i XVII wieku, właściwie niezbadana dokładniej do dziś, to wszakże zagadnienie niezwykle istotne dla zrozumienia historii i kultury tamtego czasu.

Geneza polemik religijnych XVI i XVII wieku jest dobrze znana. Już w latach sześćdziesiątych XVI wieku społeczność chrześcijańska w Polsce stanęła przed kryzysem w Kościele kalwińskim po śmierci Jana Łaskiego i faktem stopniowego kształtowania się zboru braci polskich. Ich radykalna teologia stanowiła prawdziwe wyzwanie dla społeczności zarówno kalwińskiej, jak i luterańskiej, a zwłaszcza katolickiej². Polemika wymagała wykwalifikowanych teologów na dwu poziomach: 1) teoretycznej, uczzonej, wyrafinowanej teologii oraz 2) popularnej polemiki i kaznodziejstwa. Debaty z arianami — w porównaniu z polemikami religijnymi tego okresu prowadzonymi w in-

panów Pasków. *Eseje i studia*. Łódź 1986. Zob. też: P. Wilczek: *Jezuici i arianie: wprowadzenie do lektury polskich polemik wyznaniowych na przełomie XVI i XVII w.* „Czasopismo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich” 1999, T. 10; I d e m: *U podstaw religijności ariańskiej. (Słownik teologii Braci Polskich w XVI wieku)*. „Ogród. Kwartalnik” 1993, nr 1—4; I d e m: *Autorytet Pisma świętego w polemikach ks. Piotra Skargi SJ z Hieronimem Moskorzowskim, pisarzem ariańskim*. W: *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*. Red. S. Obirek, M. Wolańczyk. Kraków 1995; P. Wilczek: *Wyobrażenia polemiczne Marcina Łaszcza*. W: *Wyobrażenia epok dawnych. Obrazy — tematy — idee*. Red. J.K. Goliński. Bydgoszcz 2000; P. Wilczek: *Dysputy Lutra z diabłem i inne diabelskie fantazje w tekstach polemicznych Marcina Łaszcza*. W: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*. Red. H. Krukowska, J. Ławski. T. 1. Białystok 1999. Wszystkie te prace zostały w zmienionej wersji przedrukowane w książce: P. Wilczek: *Dyskurs — przekład — interpretacja. Literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze*. Katowice 2001.

² Na temat doktryny antytrynitaryzmu w kontekście tradycji patrystycznej i soborowej oraz teologii innych wyznań chrześcijańskich zob. J.J. Pelikan: *Repudiation of Trinitarian Dogma*. In: I d e m: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Vol. 4. Chicago 1991, s. 322—331. Na temat ideologii społecznej i politycznej arian zob. pionierską monografię: S. Kot: *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami*. Warszawa 1932, i inne jego studia, zwłaszcza Szymon Budny. *Der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*. „Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropa” 1956 [Graz], Bd. 2, Teil 1, s. 64—118.

ných krajach europejskich — miały wyjątkowy charakter. Jak wynika z moich dotychczasowych ustaleń, nie było w nowożytnej Europie działalności polemicznej i — związanej z nią — wydawniczej, którą można by porównać do tego, co działo się w Rzeczypospolitej od lat sześćdziesiątych XVI wieku do lat sześćdziesiątych XVII wieku. Tylko tam pojawił się tak niebezpieczny przeciwnik, który wymagał dyskusji o różnych fundamentalnych kwestiach teologicznych. Ale również tylko tam, w państwie wielonarodowym i wielowyznaniowym, w którym katolicy stanowili w pewnym okresie nawet mniejszość, była możliwa i konieczna wymiana opinii pomiędzy arianami z jednej strony a katolikami, luteranami czy kalwinistami z drugiej³.

Bibliografia polskich broszur polemicznych tego okresu jest niezwykle obszerna. Zanim jednak przejdę do krótkiej charakterystyki tego zbioru, warto zastanowić się nad zdefiniowaniem broszury polemicznej, co w świetle dotychczasowego stanu badań nie wydaje się proste. Istnieje wprawdzie wiele studiów na temat religijnych broszur polemicznych, ale nie zawsze jest jasne, które teksty powinny stanowić tu przedmiot analizy. Trudno też stwierdzić, czy całą polemiczną literaturę religijną owego czasu możemy określić — by użyć tu popularnej formuły angielskiej, trudno przetłumaczonej na język polski — jako „pamphlet literature”. W bogatej anglosaskiej literaturze dotyczącej tego zagadnienia kryterium wyróżniania broszury bywa bowiem nie tylko objętość, ale i zawartość, zgodnie z podwójnym znaczeniem wyrazu „pamphlet” (jako broszury i jako tekstu atakującego coś, polemicznego). Obecnie to po-

³ Fenomen tolerancji religijnej w wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej najpełniej omówił w licznych pracach Janusz Tazbir. Zob. zwłaszcza: *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*. Warszawa 1967, a ostatnio popularną syntezę: *Reformacja — kontrreformacja — tolerancja*. Wrocław 1996. Zob. też syntetyczne opracowania napisane głównie z myślą o czytelniku zagranicznym: A. Jobert: *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517—1648*. Przeł. Z. Sękowska. Przedmowa do wydania polskiego J. Kłoczowski. Poślowie Z. Libiszowska. Warszawa 1994; J. Kłoczowski: *Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Ukraine and Belorussia)*. In: *Reformation. Guides to Research*. Vol. 2: *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*. Ed. J.W. O'Malley SJ. St Louis 1988.

dwójne znaczenie stanowi wyjątek: w innych językach — niemieckim, polskim, a od pewnego okresu także francuskim (gdzie kiedyś było podobnie jak w angielskim) — na oznaczenie broszury i tekstu polemicznego istnieją osobne określenia. Ponadto, w pracach dotyczących literatury polemicznej używa się też niemieckiego pojęcia „Flugschrift”, które na przykład dziewiętnastowieczny słownik braci Grimm określa jako „libellus in vulgus emissus”; jest to pojęcie węższe niż niemiecka, polska czy francuska „broszura” i kojarzy się przede wszystkim ze sposobem produkcji i dystrybucji — były to broszury o treści aktualnej, drukowane w wielkiej ilości, rozdawane szybko i często konspiracyjnie. Ta forma przekazu miała wielkie znaczenie w pierwszym okresie niemieckiej reformacji, lecz w odniesieniu do interesującej mnie tutaj problematyki polemik jezuicko-ariańskich nie wydaje się tak istotna⁴.

Broszury polemiczne reformacji niemieckiej i francuskiej, a także katolicka literatura z zakresu teologii kontrowersyjnej w wieku XVI były gruntownie analizowane w kilku ważnych rozprawach opublikowanych w ostatnich latach. Hans Joachim Köhler, kierownik projektu badawczego dotyczącego broszur polemicznych prowadzonego na Uniwersytecie w Tybindze, zaproponował następującą roboczą definicję:

[...] broszura [polemiczna — P.W.] jest to niezależna, raz wydana, nieoprawiona publikacja, składająca się z więcej niż jednej strony, której celem jest agitowanie (to jest pobudzanie do działania) i/lub propagowanie (to jest wpływanie na opinię) i która jest adresowana do mas lub ogółu ludności⁵.

Jak zauważył Steven Ozment, ta definicja

wyłącza z kategorii broszur polemicznych całą literaturę beletrystyczną i dewocyjną, zbiory praw i dekretów, teksty liturgiczne,

⁴ Dziękuję dr. Holtowi Meyerowi za instruktywną dla mnie dyskusję nad omówionymi tu różnicami znaczeniowymi („pamphlet” — „brochure” — „Flugschrift”).

⁵ Cyt. za: S. O z m e n t: *Pamphlet Literature of the German Reformation*. In: *Reformation Europe. A Guide to Research*. Ed. S. O z m e n t. St Louis 1982, s. 86.

pisma mające na względzie przede wszystkim estetykę, teksty, które przekazują informacje czysto faktograficzne bez rozpoznawalnej intencji polemicznej oraz listy i kazania kierowane do ściśle określonego odbiorcy⁶.

Taka definicja, jasno określająca granice definiowanego zjawiska, wydaje się obejmować wszystkie reformacyjne i kontrreformacyjne broszury polemiczne, chociaż zapewne należałoby ją poddać w przyszłości dalszej analizie i weryfikacjom. Pozostaje między innymi następujący problem: rozmaite definicje, podkreślając na przykład kształt zewnętrzny broszury, zwłaszcza brak okładki („nieoprawiona drukowana publikacja nieposiadająca okładki lub posiadająca okładkę papierową”⁷), nie mówią nic o dopuszczalnej objętości.

Religijne broszury polemiczne z lat 1560—1660 wydane w Polsce to przede wszystkim spory teologów katolickich i ariańskich. Byłoby pożyteczne przygotowanie zarówno wyczerpującej bibliografii, jak i studium z historii kultury, opartego na rozbawnym wyborze broszur opublikowanych w państwie polsko-litewskim w ciągu wspomnianego stulecia. Wzorem takiej publikacji mogłaby być fundamentalna monografia Miriam Usher Chrisman o drukach strasburskich z lat 1480—1599⁸. W przypadku naszych badań mamy jednak do czynienia nie z jednym miastem, choćby największym, ale z wielkim krajem posiadającym dziesiątki drukarni i rozproszonych ośrodków kulturalnych, często usytuowanych na prowincji, pod opieką możliwych protektorów (dotyczyło to zwłaszcza ośrodków kalwińskich i ariańskich). Wystarczającym wyzwaniem byłaby więc na razie analiza polemik ariańsko-jezuickich z przełomu

⁶ Ibidem, s. 87.

⁷ „*pam phlet* \ˈpam(p)-flet\ *n* [ME *pamflet* — unbound booklet, fr. *Pamphilus seu De Amore* — *Pamphilus* or *On Love*, popular Latin love poem of the 12th cent.] (14c): an unbound printed publication with no cover or with a paper cover”. *Merriam Webster’s Collegiate Dictionary*. Tenth Edition (1994).

⁸ Miriam Usher Chrisman: *Bibliography of Strasbourg Imprints, 1480—1599*. New Haven and London 1982; Eadem: *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480—1599*. New Haven and London 1982.

XVI i XVII wieku. Częściowo przeprowadziłem ją w kilku rozdziałach mojej książki *Dyskurs — przekład — interpretacja. Literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze* oraz w wersji znacznie zmienionej w mojej ostatniej książce *(Mis)translation and (Mis)interpretation. Polish Literature in the Context of Cross-Cultural Communication*. Tu przedstawię problem w postaci najogólniejszej, przeglądowej wraz z wnioskami, które wynikają z dotychczasowych analiz tych tekstów.

Zarówno analiza samej bibliografii reprezentatywnych dzieł, jak i wnioski wynikające z opublikowanych dotąd prac badaczy analizujących różne aspekty problemu⁹ wskazują, że należałoby tu wziąć pod uwagę interesujący, a jednocześnie — wbrew pozorom — słabo zbadany okres od ok. 1564 do ok. 1625 roku.

Pierwsi jezuici przybyli do Polski w roku 1564; również w tym czasie (w latach 1562—1565) ze zboru ewangelicko-reformowanego zaczął się wyłaniać zbor ariański. Najwybitniejsi polemiści reprezentujący obie strony zmarli w latach 1612—1625. Jednak ponieważ pierwsze wielkie polemiki zostały opublikowane w latach 1582—1583, a ostatnie ok. roku 1625, okres ten można by ograniczyć do lat od ok. 1580 do ok. 1625. Ostatnia data pokrywa się z datą decyzji Kongregacji Propagandy Wiary zabraniającej organizowania publicznych dysput z heretykami.

Warto zauważyć, że opublikowane wówczas w Polsce broszury polemiczne są często ściśle powiązane (jako sprawozdania lub komentarze) z publicznymi dysputacjami między teologami ariańskimi i jezuickimi. Nawiasem mówiąc — jak przypominał ostatnio Janusz Tazbir — Polska i Siedmiogród były jedynymi wówczas krajami w Europie, gdzie katolicy prowadzili publiczne dysputy z przedstawicielami najbardziej radykalnego ugrupowania reformacyjnego¹⁰.

⁹ Mam na myśli prace Alodii Kaweckiej-Gryczowej, Sławomira Radonia, Wiesława Steca i Janusza Tazbira. Zob. też sumiennie opracowaną i pożyteczną antologię: George Huntston Williams: *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601—1685*. Missoula 1978 [„Harvard Theological Studies”. No. 30].

¹⁰ Zob. J. Tazbir: *Dysputy religijne w Polsce*. W: I d e m: *Świat panów Pa-sków...*, s. 162.

Publiczne dysputacje arian z katolikami były często szczegółowo opisywane przez samych dyskutantów lub ich zwolenników. Takie opisy publicznych dysput zajmują odrębne miejsce w literaturze polemicznej owego okresu. Istnieje bardzo ciekawy zestaw tego typu broszur opublikowanych w roku 1592. Dwie publiczne dysputacje między arianami i katolikami odbyły się w styczniu (w Lewartowie, dzisiejszym Lubartowie) i w maju (w Lublinie), obie dotyczyły głównie problemów przedwieczności i bóstwa Jezusa Chrystusa i obie zostały potem opisane w szczegółowych sprawozdaniach przez pisarzy z przeciwnych obozów:

1. Dysputacja braci polskich z jezuitami w Lewartowie 13—14 stycznia 1592 roku — Wojciech z Kalisza, Jan Niemojewski: *Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjnej, która była w Lewartowie Anno 1592 dnia 13 i 14 stycznia*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska ariańskiego); Marcin Łaszc [pseud. Grzegorz Piotrowski]: *Pogrom lewartowski, to jest o wygranej X. Adriana Radziwińskiego... dysputacyjnej*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska jezuickiego).

2. Dysputacja braci polskich z jezuitami w Lublinie 22—23 maja 1592 roku — Piotr Statorius: *Dysputacja lubelska... o przedwiecznym bóstwie syna Bożego z X. Adrianem Radziwińskim jezuitą 22 et 23 maii*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska ariańskiego); Marcin Łaszc [pseud. Jan Przylepski]: *Dysputacja lubelska X. Adriana Radziwińskiego Societatis Iesu Teologa z Statoriuszem ministrem nowokrzęśkim o przedwieczności Bóstwa Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa dnia 22 i 23 maja roku 1592*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska jezuickiego).

Wspomniane dysputacje z roku 1592 — lewartowska i lubelska — mogłyby stanowić przedmiot projektu badawczego inspirowanego pracami z zakresu mikrohistorii, czyli

praktyki historiograficznej polegającej na historycznym opisie niewielkich przestrzeni terytorialnych i czasowych oraz silnie akcentującej zainteresowanie problemami życia codziennego, świadomości, przekonań, obyczajów członków społeczności lokalnych, które często pomijane są w pracach badających głównie wielkie procesy i wybitne jednostki w dziejach. Badania mikrohistorycz-

ne wspomagane są często antropologią i naukami o kulturze, seksualności czy religii¹¹.

Przypomnijmy klasyczne już prace z zakresu mikrohistorii, takie jak książka Emmanuela Le Roy Ladurie o życiu w pirenejskiej wiosce Montaillou¹².

Autor dzięki wykorzystaniu akt kościelnej inkwizycji zdołał wniknąć „w wiele szczegółów życia dawnych ludzi, do niemal utożsamienia się z nimi, a zarazem do swego rodzaju utracenia odległości chronologicznej czasów, których książka dotyczy”. W obrębie tzw. wielkiej narracji (modernistycznej) byłoby to niemożliwe. Wśród polskich czytelników bardziej znana jest włoska praca Carla Ginzburga *Ser i robaki*. Przedstawia ona losy wiejskiego młynarza Domenica Scandellego, zwanego Menocchiem, uwikłanego w najróżniejsze problemy życia człowieka związanego z tzw. kulturą „warstw podporządkowanych” czy też kulturą ludową. Przeszłość została tu ukazana w kontekście codziennych, pozornie trywialnych zdarzeń. W narracji Ginzburga Menocchio z Friuli sam opowiada o sobie i ‘swoim’ świecie z właściwej ludzkiej perspektywy. W ten sposób autor *Sera i robaków* podjął swoisty dialog z przedstawicielami szesnastowiecznych wieśniaków. Skupił się na prezentacji wewnętrznej subiektywności historycznego doświadczenia, przez co uzyskał ogląd przeszłości niejako „od dołu” i na „bliskim planie”¹³.

¹¹ *Mikrohistoria*. W: Wikipedia. Wolna encyklopedia. Tryb dostępu: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Mikrohistoria>. Data dostępu: 20 sierpnia 2006 r.

¹² Zob. Emmanuel Le Roy Ladurie: *Montaillou — wioska heretyków*. Warszawa 1988; C. Ginzburg: *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*. Przeł. R. Kłos. Warszawa 1989; E. Domańska: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań 1999; *Historia społeczna, historia codzienności, mikrohistoria*. Przeł. A. Kopacki. Warszawa 1996.

¹³ Zob. A. Stępnik: *Trzy modele historii regionalnej w nauczaniu szkolnym*. „Kultura i Historia. Czasopismo teoretyczno-historyczno-kulturoznawcze” 2002, nr 3. Tryb dostępu: http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/nr3/artykuly/a_stepnik.html. Data dostępu: 20 sierpnia 2006 r.

Nie chodzi mi jednak o ten aspekt mikrohistorii, na który kładzie nacisk Ginzburg. Jego zdaniem „tradycyjne narracje zafałszowują obraz dziejów, choćby z racji tego, że na ogół tworzą go w określonym celu [sic!] ludzie związani z tzw. kulturą dominującą (wykształceni, zajmujący wysoką pozycję społeczną, na ogół dobrze sytuowani itd.). Znaczy to, że relacje o życiu »warstw podporządkowanych« trafiają zazwyczaj do czytelnika wielokrotnie przefiltrowane i zniekształcone przez rozmaite ogniwa pośredniczące. Zjawisko to Ginzburg określa jako »darowanie« warstwom podporządkowanym obrazu ich życia opartego na wyobrażeniach o nim historyka wywodzącego się z kultury dominującej”¹⁴.

Metody właściwe mikrohistorii można by zastosować do charakterystyki polemik religijnych. Na przykładzie dwu polemik z roku 1592, znanych z relacji obu stron konfliktu, a także na podstawie innych źródeł można by szczegółowo odtworzyć mentalność, wierzenia i stosunki międzyludzkie z tego okresu; można by też lepiej, głębiej wnikać w istotę problemu, jakim była polemika wyznaniowa w Rzeczypospolitej końca XVI wieku. Projekt makrohistoryczny, który by obejmował swym zasięgiem całość polemik z lat 1560—1660, byłby niemożliwy do zrealizowania, a efektem realizacji takiego projektu byłaby powierzchowna charakterystyka zjawiska. Wydaje się zatem, że szansą na zbadanie tego fenomenu religijno-kulturowo-historycznego byłby szereg projektów mikrohistorycznych, które mogłyby dać głęboki wgląd w istotę i mechanizmy zjawiska.

Wymieńmy jeszcze dalsze ważne grupy polemik z tego okresu. Kolejny reprezentatywny przykład polemik ariansko-jezuickich XVI i XVII wieku to spory wokół dzieła Jakuba Wujka, tłumacza *Biblii* na język polski i tłumacza fragmentów *Disputationes* Roberta Bellarmina poświęconych problemowi bóstwa Chrystusa. W związku z tymi dziełami pojawiło się sporo tekstów polemicznych, w tym łacińska i polska wersja broszury napisanej przez Fausta Socyna.

Następna ważna grupa tekstów to około 15 druków polemicznych, polskich i łacińskich, jezuita Marcina Śmigleckiego, polemizu-

¹⁴ Ibidem.

jących z arianami, między innymi Walentym Szmalcem. Śmiglecki był wśród jezuickich pisarzy polemicznych niewątpliwie najwybitniejszym uczonym, uważa się go nawet za „najwybitniejszego logika i najlepszego pisarza filozoficznego dawnej Polski”¹⁵. Jego dzieło zasługuje na osobny opis monograficzny, którego doczekała się już w pewnej mierze twórczość filozoficzna pisarza¹⁶, jednak jako polemista pozostaje wciąż nieznanym.

Kolejna ważna grupa tekstów z zakresu piśmiennictwa polemicznego w tym okresie to cykl polemik między jezuitą Piotrem Skargą a pisarzem ariańskim Hieronimem Moskorzowskim, podejmujących szereg podstawowych kwestii teologicznych i społecznych, w tym fundamentalny dla obu stron problem autorytetu Pisma Świętego¹⁷. Ponadto istnieje wiele istotnych polemik Piotra Skargi skierowanych przeciw konfederacji warszawskiej, którym ostatnio niezwykle ciekawy artykuł poświęcił Krzysztof Koehler¹⁸.

W XVI i XVII wieku powstały dzieła najbardziej wojowniczego polemisty jezuickiego, Marcina Łaszcza, które tworzą osobny rozdział w historii ówczesnego piśmiennictwa polemicznego¹⁹. Broszury Łaszcza, kierowane przeciw arianom, luteranom i kalwinistom, były często przedstawiane przez historyków, nawet jezuickich, jako przykłady polemiki powierzchownej, agresywnej i destrukcyjnej. Te oceny należałoby zweryfikować. Łaszcz był wykształconym jezuitą i inteligentnym czytelnikiem Roberta Bellarmina (choć w Rzymie nie studiował). Retorykę Łaszcza warto studiować bez uprzedzeń, uwzględniając kontekst historyczny²⁰ i nie zapominając, że

¹⁵ Hasło: *Śmiglecki Marcin*. W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Oprac. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów. Kraków 1996, s. 676.

¹⁶ Zob. R. Darowski SJ: *Marcin Śmiglecki*. W: *Idem: Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994, s. 185–224.

¹⁷ Zob. P. Wilczek: *Dyskurs...*, s. 106–114.

¹⁸ Zob. K. Koehler: „Towarzystwo pożytku” czy pożytek towarzystwa? Kilka uwag o szlacheckim dyskursie republikańskim. „Arcana” 2006, nr 4–5 (70–71), s. 20–32.

¹⁹ Zob. P. Wilczek: *Dyskurs...*, s. 115–139.

²⁰ Na temat Łaszcza zob. B. Natoncki: *Łaszcz Marcin (1551–1615)*. W: *Polski słownik biograficzny*. R. 18. Wrocław 1973; zob. też: L. Grzebień: *Łaszcz Marcin*.

używane przez niego inwektywy przypominają jako żywo inwektywę wczesnochrześcijańską, znaną choćby z tekstów św. Hieronima przeciw heretykom, poganom i żydom²¹. Polemikom Skargi z Moskorzowskim oraz tekstom polemicznym Marcina Łaszcza poświęciłem dwa artykuły już opublikowane. Mają one jednak charakter analiz historycznoliterackich, bez interdyscyplinarnych ambicji związanych z badaniami mikrohistorycznymi.

Dzieła wymienionych tu pisarzy powstały w okresie, gdy możliwe było starcie równoprawnych przeciwników, takich właśnie jak: Skarga i Moskorzowski, Wujek i Socyn, Śmiglecki i Szmalc czy Łaszcza i Czechowicz — przedstawicieli pierwszego pokolenia polskich jezuitów i pierwszego pokolenia polskich arian. Następne pokolenia jezuickich polemistów stosowały polemiczny oręż wobec mocno już osłabionego przeciwnika. Najlepszym przykładem jest tu twórczość Mikołaja Cichowskiego, który w swych polemikach inspirował wygnanie arian z Polski i namawiał do „bezlitosnego egzekwowania konstytucji antyariańskiej”²². To on właśnie przypisywał arianom czczenie diabła, obcowanie z nim i uznawanie go za prawdziwego Boga. Ostra wymiana poglądów została zastąpiona przez naprawdę niewybredne napaści, które tym razem miały za sobą potęgę władzy świeckiej. Polemikę antyariańską Cichowskiego obszernie scharakteryzował historyk Sławomir Radoń.

Nawiasem mówiąc, warte przemyślenia są opublikowane niedawno wyniki badań Roberta Kościelnego nad tolerancyjnością pisarzy kontrreformacyjnych na przełomie XVI i XVII wieku. Autor ten sta-

W: *Słownik polskich teologów katolickich*. Red. H. Wycazowski. T. 2: H—Ł. Warszawa 1982.

²¹ Zob. D.S. Wiesen: *St Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*. Ithaca and New York 1964, zwłaszcza rozdział V: *Heretics, Jews, and Pagans*, s. 166—199. Dziękuję p. Martinowi Murphy’emu za zwrócenie mi uwagi na tę książkę.

²² Zob. Mikołaj Cichowski (1598—1669). W: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Cz. 1. Oprac. Z. Ogonowski. Warszawa 1979, s. 573. Postać Mikołaja Cichowskiego stara się ukazać w nowym świetle Sławomir Radoń (*Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI—XVII wieku*. Kraków 1993, s. 91—154), który przekonująco polemizuje z tezą, że twórczość Cichowskiego to wyłącznie zbiór inwektyw.

ra się dowieść, że ówcześni jezuiccy polemici stali wobec wyboru — ujmując rzecz skrótowo — między miłością chrześcijańską a surowym prawem i w tej sytuacji idee miłości bliźniego wywiedzione wyłącznie z nakazów religii katolickiej (ale nieinspirowane etyką humanizmu renesansowego) sprawiały, że tolerancja wobec herezyków przeważała nad postawą agresywną. Wydaje się jednak, że odpowiedź na pytanie, dlaczego polemiki tego okresu nie wzywały wprost do bezwzględnej rozprawy z heretykami, musiałaby być bardziej złożona; poza tym anachroniczne nadużywanie — również w omawianej pracy — pojęcia tolerancji w odniesieniu do literatury przełomu XVI i XVII wieku to temat na odrębną dyskusję²³.

Mimo wszystkich ograniczeń, mimo wydarzeń opisanych w słynnej książce Wacława Sobieskiego o „nienawiści wyznaniowej tłumów”²⁴ wydaje się, że przełom wieków XVI i XVII to rzeczywiście ostatni okres, w którym polemika była wprawdzie bezkompromisowa, ale obie strony trzymały się zasady „plus ratio quam vis”.

Można przypuszczać, że znaczenie polskich polemik wyznaniowych XVI i XVII wieku sięga daleko poza wymiar lokalny i może mieć istotne znaczenie dla współczesnej refleksji nad dawną kulturą. Chciałbym podzielić się refleksją nad polemikami, której nie było dotąd w moich pracach publikowanych w Polsce, a która stanowi wyraz przemyśleń wykraczających poza tzw. obiektywizm historyka. Przytoczę w tym miejscu opinię historyka brytyjskiego, Paula Prestona, który pisał: „Nie wierzę w obiektywizm. Obiektywizm odrzuca wydawanie sądów. To jest z gruntu fałszywe. Ludzie oczywiście udają obiektywizm — to ma uczynić ich poglądy wartościowszymi. Nie wierzę jednak, że dobry historyk może pisać, nie przywo-

²³ Zob. R. Kościelny: *Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku*. Szczecin 1997, *passim*.

²⁴ Zob. W. Sobieski: *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*. Warszawa 1902. W tym duchu pisana jest też współczesna analiza zjawiska na przykładzie działalności ks. Piotra Skargi: J. i D.C. Małeszyńscy: *Nienawiść i literatura, czyli nieznośna lekkość słów*. W: *Dwór mający w sobie osoby i mózgi rozmaite. Studia z dziejów literatury i kultury*. Red. B. Sienkiewicz i B. Judkowiak. Poznań 1991, s. 25—41.

lując swoich poglądów etycznych, moralnych. W mojej książce [...] nie mogę się obejść bez wydawania sądów”²⁵.

Jak można by dziś oceniać znaczenie omawianych polemik, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia tolerancji oraz do roli, jaką badania nad polemikami religijnymi mogłyby odegrać we współczesnej refleksji nad ekumenizmem? Jakie jest zatem znaczenie tych polemik dzisiaj, ponad cztery stulecia od czasu, gdy one się odbywały? Po pierwsze, warto zauważyć, że różnorodne metody polemizowania — niektóre o charakterze agresywnych, osobistych ataków, a niektóre bardziej intelektualne, teologiczne — można zaobserwować w dziełach pisarzy z obu spierających się obozów. Po drugie, lektura tych polemik pozwala wyjaśnić pewne nieporozumienia dotyczące polskiej historii społecznej. Niektórzy historycy twierdzili bowiem, że tolerancyjna szesnastowieczna Polska została zniszczona przez antyliberalnych, dogmatycznych kaznodziejów i publicystów kontrreformacyjnych, którzy prowadzili polskie społeczeństwo ku nietolerancyjnemu i bigoteryjnemu wiekowi siedemnastemu. Jak można się przekonać po lekturze polemik, sytuacja była znacznie bardziej skomplikowana. Bracia polscy wprowadzali z wielkim entuzjazmem nowe idee religijne, które były kompletnie nie do przyjęcia dla ogromnej większości społeczeństwa (a było to społeczeństwo XVI, a nie XXI wieku) i postrzegane jako niebezpieczne zarówno dla katolików i protestantów, jak i dla państwa polskiego. Ponadto, przynajmniej w pierwszym okresie działalności bracia polscy, którzy należeli w dużej mierze do szlachty, chcieli wykorzystywać przywileje należne swej klasie społecznej bez wywiązywania się z obowiązków przynależnych tej klasie, takich jak służba wojskowa. Przywódcy braci polskich kwestionowali porządek prawny, społeczny, polityczny i kościelny; mógł on być ich zdaniem kwestionowany, zgodnie z nowymi ideami społecznymi i politycznymi, które tak precyzyjnie opisał Stanisław Kot w swej klasycznej już monografii *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami*. Taka sytuacja była trudna do zaakceptowania w ramach norm, jakimi rządzi-

²⁵ P. Preston: *Wojna w Hiszpanii nie była spiskiem Stalina*. Rozmowę przeprowadził J. Wróbel. „Europa. Tygodnik idei” 2006, nr 33 (124), s. 11.

ło się tamto społeczeństwo; największym błędem, jaki można było popełnić — i jaki popełniono w czasach stalinowskich — było stosowanie kryteriów społeczeństwa postsołowieceniowego do sytuacji wieku XVI i XVII. Koncepcja głosząca, że bracia polscy wyróżniali się swą postawą tolerancyjną, podczas gdy państwo polskie było wobec nich skrajnie nietolerancyjne, stanowi jedno z największych nieporozumień polskiej historiografii. To prawda, że bracia polscy uprawiali swobodną debatę teologiczną, ale jednocześnie wykluczali ze swego zboru tych, którzy nie zgadzali się z ideami teologicznymi, uznawanymi przez większość ich społeczności (wystarczy przypomnieć przykład wykluczenia ze zboru jednego z najwybitniejszych arian, Szymona Budnego).

Oczywiście każdy fakt historyczny będzie przedmiotem sporu. Ocena wydarzeń historycznych i związanych z nimi źródeł, jakimi w tym wypadku są teksty polemik, zawsze będą budziły kontrowersje. Żadne wydarzenie historyczne czy cykl wydarzeń nie może mieć jednej interpretacji. Z historii najnowszej wiemy, że takie wydarzenia jak wojna domowa w Hiszpanii wywołują skrajnie przeciwstawne emocje i powodują sprzeczne opinie w pracach wybitnych historyków. Gdy jednego z nich, cytowanego już Paula Prestona, zapytano „Czy uważa pan, że powinna być jedna interpretacja wojny domowej w Hiszpanii”, on odpowiedział: „Nie, oczywiście, że nie. I to właśnie czyni historię tak fascynującym przedmiotem”²⁶. W dyskusji nad moim referatem o polemikach ariańsko-jezuickich wygłoszonym na Uniwersytecie Harvarda w maju 2000 roku usiłowano sprowadzić problematykę języka polemik do „mowy nienawiści”, czyli „hate speech” — kategorii jakże modnej w dzisiejszej publicystyce politycznej, ale używanej także w poważnych opracowaniach historycznych, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Problem jednak w tym, czy kategorię „mowy nienawiści” można stosować nie tylko w odniesieniu do dwudziestowiecznej propagandy totalitarnej i języka nienawiści ostatnich czasów, ale również w stosunku do języka jezuickich polemistów. Co więcej, pojawia się zasadne pytanie: czy takie kategorie nie powodują ideologizacji dyskursu naukowego?

²⁶ Ibidem.

Przy tej okazji warto wspomnieć, że typowym przykładem pisarza i polemisty religijnego, jednego z najwybitniejszych twórców staropolskiej prozy, którego poddawano niesprawiedliwym, powierzchownym ocenom w duchu tutaj opisanym, był Stanisław Orzechowski. Widoczne to jest w jaskrawy sposób na przykład w popularnym podręczniku Jerzego Ziomka *Renesans*. Dopiero wydana niedawno obszerna monografia Orzechowskiego, pióra Krzysztofa Koehlera, oparta na rzetelnych badaniach, uwzględniających wszystkie dzieła polskie i łacińskie pisarza, pozwoliła ukazać życie i twórczość tego autora w bardziej obiektywnym świetle, bez nadawania fałszywych etykietek, które — choć w bardziej elegancki sposób — kontynuują niesławnej pamięci dyskurs stalinowski, dzielący pisarzy na reakcyjnych i postępowych. Akcentowanie znaczenia polskojęzycznych dzieł Orzechowskiego z lat sześćdziesiątych, jak to się dzieje w popularnych omówieniach, ale także podręcznikach akademickich, zupełnie wypacza ocenę tej twórczości. Podobnie szkodliwe było przecenianie znaczenia epizodu walki polemicznej Orzechowskiego z Fryczem Modrzewskim. Uczyniono w ten sposób z Orzechowskiego negatywnego bohatera naszej historii, zwłaszcza że Modrzewskiego zwykło się przedstawiać — niekoniecznie słusznie — jako bohatera nieskazitelnego, znajdującego się poza wszelką krytyką. Orzechowskiemu natomiast nie szczędzono uwag krytycznych, w sposób ahistoryczny krytykując jego gorliwy katolicyzm, nietolerancję, szerzenie idei państwa wyznaniowego, zapominając o realiach epoki. Książka Koehlera dzięki wnikliwym analizom utworów Orzechowskiego obala krzywdzące stereotypy poprzez ukazanie jego twórczości w kontekście złożonych problemów kultury i religijności epoki²⁷.

Myślę, że warto podjąć rzetelne studia nad pisarzami polemicznymi epoki, aby odejść od modeli badawczych, które czyniły z jezuitów czy Orzechowskiego postaci negatywne i pisarzy reakcyjnych, a z braci polskich — postaci pozytywne pisarzy postępowych. Ten sposób myślenia, w wersji złagodzonej, pokutuje do dzisiaj, i to w pracach najbardziej wpływowych historyków.

²⁷ Zob. K. Koehler: *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*. Kraków 2004.

W Polsce szesnastowiecznej istniał mimo wszystko tolerancyjny klimat sprzyjający debatom teologicznym, ale żadna ze stron nie miała zamiaru odstąpić od swoich zasad. Z tego powodu można interpretować te polemiki — Modrzewskiego z Orzechowskim czy jezuitów z arianami — jako konfrontacje świetnie wykształconych intelektualistów i teologów, którzy byli poważnie zaangażowani w poszukiwanie tożsamości religijnej i teologicznej, ale nie byli w stanie osiągnąć kompromisu. Oczywiście — i to kolejny, niedopuszczalny anachronizm — można ich nazywać fanatykami religijnymi. Myślę jednak, że choć możemy sławić dawną Rzeczypospolitą za to, co nazywamy dziś „tolerancją” (w obecnym znaczeniu, gdyż to pojęcie było nieznane szesnastowiecznym dyskutantom), pojęcia takie jak „tolerancja” i „fanatyzm” są w tym wypadku projekcjami naszych obecnych idei na dawne stulecia. Historycy kultury powinni ich używać ostrożnie, jeśli chcą poważnie myśleć zarówno o historii, jak i o jej znaczeniu dla współczesności. Warto zwrócić uwagę, że w dawnej Rzeczypospolitej podejście do religii, które dziś nazywalibyśmy „tolerancją”, nie miało żadnych głębszych korzeni teologicznych czy filozoficznych, ale było w dużej mierze rezultatem kulturowej i religijnej różnorodności, która istniała co najmniej od unii polsko-litewskiej; poza tym — już po wybuchu reformacji — tolerancja była koniecznym rezultatem szlacheckich przywilejów, których konsekwencją była relatywnie duża wolność religijna, zwłaszcza w odniesieniu do tej klasy społecznej.

Badania nad polemikami mogą też mieć ważne znaczenie we współczesnej refleksji nad pojęciem ekumenizmu. W ciągu stuleci nieporozumienia oparte na jednostronnych interpretacjach faktów historycznych często prowadziły do sporów, które uniemożliwiały konstruktywny dialog i dążenie do jedności chrześcijaństwa. W ramach wysiłków do osiągnięcia wzajemnego zrozumienia między współczesnymi wyznaniem konieczne jest zdobycie wiedzy o przeszłości; często oznacza to badanie źródeł nieporozumień, które rozpoczęły się już w XVI wieku. Protestantkie uprzedzenia wobec katolicyzmu i pełne stereotypów opinie katolickie na temat Kościołów wywodzących się z reformacji są nierzadko związane ze stereotypami opartymi na fałszywej interpretacji tekstów i wydarzeń.

Historycy literatury i kultury, studiując fakty historyczne, odkrywają nowe dane i przedstawiają nową ich interpretację. Badania nad sytuacją religijną Rzeczypospolitej Obojga Narodów mogą mieć znaczenie nie tylko dla historii kultury, ale i dla historii chrześcijaństwa w perspektywie ekumenicznej. Związek między wydarzeniami historycznymi a współczesnością jest niechętnie ukazywany przez historyków, choć mają oni wciąż skłonność do oceny tych wydarzeń wedle współczesnych miar. W przypadku historii chrześcijaństwa może mieć to pozytywne znaczenie, gdy wskazuje się na podobne w różnych epokach przykłady dialogu międzyreligijnego i — co równie częste — międzyreligijnej nienawiści. Wszystkie te procesy rządziły się i rządzą podobnymi mechanizmami, które warto wskazywać. Badania nad polemikami religijnymi mogą dostarczyć ciekawego materiału porównawczego dla wszystkich, których interesuje historia teologii oraz historyczne fundamenty ruchu ekumenicznego. Oparte w dużej mierze na studiowaniu polemik badania zapoczątkowane pracami ks. prof. Jerzego Misiurka na temat chrystologii braci polskich²⁸ oraz prace ks. prof. Bronisława Natońskiego o teologii pozytywno-kontrowersyjnej w XVI i XVII wieku²⁹ na pewno przyczyniły się do lepszego zrozumienia podstaw problematyki ekumenicznej.

Badania nad polemiczną prozą religijną w Polsce — w wymiarze zarówno makro-, jak i mikrohistorycznym — mogą się zatem przyczynić do pogłębienia refleksji historycznej i teologicznej nad różnymi zagadnieniami dawnej i współczesnej kultury. Wydaje się konieczne opracowanie dużego projektu badawczego, który — łącząc wysiłki uczonych z różnych dyscyplin (historyków kultury, filozofii i teologii oraz literaturoznawców i językoznawców — polonistów i neolatynistów) — doprowadziłby do wszechstronnego zbadania tego fascynującego zjawiska.

²⁸ Zob. J. Misiurek: *Chrystologia braci polskich. Okres przedsocyniański*. Lublin 1983; Idem: *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*. Lublin 1984.

²⁹ Zob. B. Natoński: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVI i XVII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Red. M. Rechowicz. T. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*. Cz. 1: *Teologia humanistyczna*. Lublin 1975, s. 87—219.

Nawrócenie — konwersja — przemiana

Kilka uwag o losach pisarzy polskich w czasach reformacji i kontrreformacji*

Nawrócenie i konwersja to w religioznawstwie dwa odrębne pojęcia, choć często utożsamia się je ze sobą. W chrześcijaństwie — a o literaturze chrześcijańskiej będzie tu mowa —

nawrócenie to pojęcie biblijne odnoszące się do całkowitej zmiany życia — myślenia i działania (metanoja) pod wpływem przyjęcia Słowa Bożego. Według *Biblii* człowiek nawrócony upatruje źródła swoich możliwości w Bogu; realizuje zasady Dekalogu; jego życie cechuje bojaźń Pańska, wiara, nadzieja, sprawiedliwość i miłość (zarówno Boga, jak i bliźniego). Teologowie podkreślają, że nawrócenie nie jest często aktem jednorazowym, lecz długotrwałym procesem powiązanym z egzystencjalnym wysiłkiem¹.

* Rozdział opracowany na podstawie referatu wygłoszonego na konferencji *Idea przemiany w kulturze, literaturze, języku i edukacji*, zorganizowanej przez Wyższą Szkołę Lingwistyczną w Częstochowie w roku 2007, i opublikowanego w tomie *Idea przemiany. Zagadnienia literatury, kultury, języka i edukacji*. Red. P. Fa s t i P. J a - n i k o w s k i. Częstochowa 2007.

¹ |Hasło:| *Nawrócenie*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 7. Wydawnictwo Naukowe PWN SA. Wersja elektroniczna na CD-ROM.

Natomiast przez konwersję rozumie się najczęściej albo jedynie nawrócenie, albo — szerzej — nawrócenie połączone ze zmianą wyznania.

Z teologicznego punktu widzenia oznacza nie tylko pojednanie z Bogiem, lecz także zmianę sposobu myślenia i postępowania. W tradycji chrześcijańskiej modelowym przykładem konwersji jest gwałtowne, za sprawą nadprzyrodzonej łaski, nawrócenie Szawła. Formułę nawróceń zawiera *Nowy Testament* (Mt 18,3; 1 P 2,25; Mk 1,15). Kościół katolicki do niedawna zawężał zakres znaczeniowy konwersji do nawrócenia na katolicyzm [...]. W naukach społecznych brak definicyjnej jednoznaczności pojęć. Próby osiągnięcia konsensusu wśród socjologów ograniczają się do stwierdzenia, że konwersja to zmiana. Charakter zmiany bywa różny i może oznaczać: 1) zwrot od niewiary do wiary; 2) przejście od jednego wyznania do drugiego; 3) przełom w życiu człowieka wierzącego (przemiana duchowa w ramach konfesji)².

W odniesieniu do problematyki literatury XVI i XVII wieku interesuje nas znaczenie drugie (przejście od jednego wyznania do drugiego) i trzecie (przełom w życiu człowieka wierzącego). Często te dwa rodzaje konwersji łączyły się ze sobą, gdy zmiana wyznania łączyła się z duchowym przełomem.

W europejskiej kulturze chrześcijańskiej modelowym przykładem duchowej konwersji pozostawały przez setki lat *Wyznania* św. Augustyna, dzieło, które było pisane w latach 397—401, a więc na przełomie IV i V wieku po Chr. W *Wyznaniach* — składających się z trzech części: wyznania grzechów, dania świadectwa i wyznania Bożej chwały — odnajdujemy modelowy wzorzec konwersji chrześcijańskiej jako zwrotu od siebie ku Bogu. Agnieszka Kijewska zwróciła ostatnio uwagę na to, w jak charakterystyczny sposób, również ze względu na retoryczną strukturę tekstu łacińskiego, Augustyn w księdze IV ukazał istotę konwersji rozumianej jako przełom w życiu człowieka wierzącego. Przypomnijmy jeden cytat z księgi IV:

² M. Libiszowska-Żółtkowska: *Konwersja*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 6. Wydawnictwo Naukowe PWN SA. Wersja elektroniczna na CD-ROM.

[Wersja polska:]

Żyje u Ciebie na wieki dobro nasze. A skoro się od niego odwróciliśmy, jesteśmy przewrotni. Powróćmy już teraz — spraw to, Panie — tak, abyśmy się nigdy więcej ku zgubie nie obrócili. Albowiem żyje u Ciebie bez żadnego ubytku dobro nasze, którym jesteś Ty sam. Już nie będziemy pytać z lękiem, gdzie się podziejemy i dokąd mamy powrócić. Odeszliśmy stamtąd. Ale podczas naszej nieobecności nie rozpadł się ten dom nasz, wieczność Twoja.

[Wersja łacińska:]

Vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde **aversi sumus, perversi sumus. Revertamur** iam, domine, ut non **eventamur**, quia vivit apud te sine ullo defectu bonum nostrum, quo tu ipse es, et non timemus ne non sit quo redeamus, quia nos inde ruimus. Nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua³.

Reformacja protestancka wniosła w problematykę konwersji zupełnie nową jakość. Sama istota działań reformatorów stanowiła swoiste połączenie konwersji jako przemiany duchowej oraz — w dalszej kolejności — konwersji jako przejścia od jednego wyznania do drugiego. Należy przypomnieć, że pierwsze działania reformatorów, zwłaszcza Lutra, nie miały wcale na celu tworzenia nowego wyznania czy nowego Kościoła. Dopiero okoliczności zewnętrzne sprawiły, że wezwanie do nawrócenia i przemiany (również przemiany chrześcijaństwa) spowodowało powstanie nowych Kościołów, a więc wiązało się z koniecznością zmiany wyznania, połączonej zwykle z pogłębieniem religijności u tych, którzy zmieniali swoje wyznanie pod wpływem różnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Sprawy te zostały już dawno opisane w setkach książek i artykułów i nie jest moim celem encyklopedyczna prezentacja problematyki konwersji w kontekście europejskiej reformacji i kontrreformacji.

³ Zob. A. Kijewska: *Nawrócenia św. Augustyna*. Referat wygłoszony 6 listopada 2006 w Katowicach na konferencji *Metamorphōseon synagogē. Przemiany i więzi w literaturze, sztuce i etyce*.

Również zjawisko nazwane przez Janusza Pelca „nowym modelem poety nawróconego” było już wielokrotnie opisywane, również przez samego Pelca w artykule o Torquacie Tassie, gdzie przy okazji przedstawiony został fenomen nawrócenia (konwersji) jako nowy model zachowań wśród pisarzy żyjących w duchowo burzliwym czasie konfliktów religijnych przełomu XVI i XVII wieku, które wymagały — nierzadko z powodów politycznych — opowiedzenia się po którejś stronie sporu. Pelc pisał m.in.:

Pamiętajmy także, że zelotyzm religijny zarówno wśród wyznawców nowych Kościołów, jak i w dążącym do trydenckiej odnowy katolicyzmie współistniał z autentyczną żarliwością w wierze, z żarliwością w dążeniu do odnowy moralnej poprzez wyrzeczenie się grzechów, zwłaszcza wszeteczeństwa, lubieżności — i w życiu, i w sztuce. Pod wpływem tych tendencji aktów konwersji dokonywano nie tylko poprzez zmianę wyznania, lecz także — częściej nawet — pozostając w swojej konfesji. Nawrócenie polegało wtedy na wyrzeczeniu się grzechu, ucieleśnionego głównie, choć nie tylko, w jaskrawości erotyki, w jej „bezwstydnym wdzięku” („*procax venustas*”), lubieżności, na usuwaniu nieskromnych obrazów, rzeźb⁴.

W tym krótkim przeglądzie chciałbym jedynie pokrótce przedstawić, w jak różny sposób konwersja stała się podstawową kategorią opisu różnych zachowań życiowych i literackich sześciu polskich pisarzy tworzących od połowy XVI wieku do połowy XVII wieku, czyli w okresie ogromnych przemian religijnych, sprzyjających nawróceniom i konwersjom. Pisarzami tymi są: Jan Kochanowski, Mikołaj Sęp Szarzyński, Erazm Otwinowski, Kasper Wilkowski, Kasper Twardowski i Wacław Potocki.

Osoby zainteresowane epoką nie będą zapewne zdziwione umieszczeniem na tej liście pięciu ostatnich nazwisk, zdziwienie może jednak wywołać nazwisko Jana Kochanowskiego, którego życie i twórczość literacka nie kojarzą się raczej z problematyką konwersji.

⁴ J. Pelc: *Torquato Tasso — nowy model poety nawróconego*. W: *Z ducha Tassa*. Red. R. Ociecek, przy współudziale B. Mazurkowej. Katowice 1998, s. 21.

Tymczasem Kochanowski jest pod tym względem postacią bardzo interesującą, i to z dwu powodów. Podejrzewano, że w młodości, pozostając w bliskich związkach z arcyksięciem Albrechtem Hohenzollernem, przyjął luteranizm, choć do dziś nie odnaleziono w tej sprawie żadnych dokumentów źródłowych. Badacze jako rzekomy dowód na protestancki charakter światopoglądu poety przytaczali nieobecność jego w poezji religijnej postaci Chrystusa, Matki Boskiej i kultu świętych. Cytowano antykościelne elegie łacińskie Kochanowskiego, choć takie utwory były w ówczesnej Europie często pisane przez katolików, zawiedzionych postawą oficjalnego Kościoła. Wiktor Weintraub porównywał postawę religijną Kochanowskiego z „religijno-universalistycznym teizmem włoskich humanistów”⁵, podobnie sytuował ją Jan Błoński⁶.

Cała hipoteza o Kochanowskim — protestancie, który następnie jako katolik bez zastrzeżeń służył już Kościołowi rzymskiemu — być może nie wytrzymuje krytyki w świetle obecnej wiedzy. Pisałem o tych sprawach szerzej w eseju *W co wierzył Jan Kochanowski*, zamieszczonym w niniejszej książce. Warto jednak przypomnieć, że jeśli przyjmiemy hipotezę Weintrauba, iż religia Kochanowskiego bliska była „religijno-universalistycznemu teizmowi włoskich humanistów”, czy hipotezę Błońskiego, to powinniśmy zwrócić uwagę na to, że ważnym świadectwem konwersji, rozumianej jako przejście od humanistycznej religijności połączonej z elementami stoicyzmu i epikureizmu do tradycyjnej pobożności katolickiej, byłyby *Treny*, a zwłaszcza *Tren XVII* i *XVIII* — dwie przejmujące modlitwy pokornego chrześcijanina. *Treny* są poematem o konwersji, na co nie zwracano dotąd należytej uwagi, uważając niejako, że *Tren XIX* stanowi powrót do dotychczasowego światopoglądu humanistycznego. Nikt jednak nie kwestionował roli *Trenów* jako najznakomitszego bodaj świadectwa duchowej przemiany w literaturze polskiej.

⁵ W. Weintraub: *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*. W: *Idem: Rzecz czarnoleska*. Kraków 1977, s. 247.

⁶ J. Błoński: *Mikołaj Sep Szarzyński a początki polskiego baroku*. Wyd. 2. Kraków 1996, s. 167.

Mikołaj Sęp Szarzyński, poeta wszystkim dobrze znany, choćby z licealnej lektury, którego sylwetki nie trzeba tu przypominać, również stanowi przykład pisarza konwertyty. Po pierwsze dlatego, iż uważa się — choć bezpośrednich świadectw źródłowych tu nie posiadamy — że Sęp Szarzyński nawrócił się z luteranizmu na katolicyzm, najpewniej pod wpływem przedstawicieli rodu Kostków, inspirującego odnowę katolicyzmu we wschodniej Małopolsce⁷. Po drugie dlatego, że nawet gdy odrzucimy hipotezę o zmianie wyznania, co uczynił już ponad 20 lat temu w błyskotliwym eseju Andrzej Borowski⁸, pozostanie twórczość Sępa fascynującym przykładem poezji religijnej dotyczącej nawrócenia wewnętrznego człowieka, który w sonetach wyrażających rozdarcie między potrzebami ducha i ciała „z płaczem gani młodości swej skoki”. Bez względu na to, czy uznamy te „młodości skoki” za wyznawanie luteranizmu, czy przyjmiemy, że chodzi o cykl wierszy erotycznych, odnalezionych po latach w rękopisach i przypisywanych Sępowi, czy też opowiemy się za najprostszą hipotezą, że chodzi o młodzieńcze hulanki i swawole, ta część twórczości Sępa Szarzyńskiego, której autorstwo uznajemy za niekwestionowane, niewątpliwie pozostaje wzorcowym dla literatury dawnej przykładem poezji, której podmiot to człowiek nawrócony, po duchowej przemianie polegającej na duchowym przełomie. Patronem Sępa pozostaje więc przede wszystkim św. Augustyn, a dramatyczne rozterki duchowe poety nabierają wymiaru uniwersalnego poprzez swoje zakorzenienie w odwiecznej problematyce walki duchowej człowieka wierzącego.

W podobnym schemacie nawrócenia umieszczano nieraz Erazma Otwinowskiego, który znany jest przede wszystkim jako czołowy poeta zboru braci polskich zwanych arianami. Stało się tak dlatego, że przypisano mu — z pewnością niesłusznie — erotyki zachowane w tym samym kodeksie rękopiśmiennym, który zawierał wiersze przypisywane Sępowi Szarzyńskiemu. Odrębną grupę erotyków

⁷ Zob. J.S. Gruchała: *Wstęp*. W: M. Sęp Szarzyński: *Poezje*. Kraków 1997, s. 8—9.

⁸ Zob. A. Borowski: „Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako autoportret liryczny. „Pamiętnik Literacki” 1983, R. 74, z. 3, s. 3—30.

z tego samego kodeksu, których autor — jak wynika z analizy tekstu — był niewątpliwie protestantem, przypisano Otwinowskiemu, w młodości kalwiniście, a potem arianinowi, głosicielowi surowej pobożności biblijnej. Znowu mamy do czynienia z charakterystycznym zjawiskiem: autor erotyków, a jednocześnie kalwinista przemienia się w autora pobożnych wierszy opartych na *Biblii* po tym, jak przeszedł konwersję na arianizm — wyznanie znacznie bardziej radykalne od kalwinizmu, z którego arianizm zresztą wyrósł. Z uwzględnieniem wszelkich różnic mamy tu sytuację podobną do sytuacji Sępa, choć podobnie jak w jego przypadku całkowicie wymyśloną przez historyków literatury. Sęp prawdopodobnie nie był ani luteraninem, ani autorem erotyków (choć autorzy najnowszej edycji krytycznej jego poezji — Radosław Grześkowiak, Adam Karpiński i Krzysztof Mrowcewicz — skłaniają się do przyjęcia hipotezy o Sępowym autorstwie erotyków z rękopisu Zamojskich)⁹. Te zewnętrzne okoliczności (wyznanie i autorstwo tekstów) stały się w opracowaniach historycznoliterackich rodzajem uzasadnienia wewnętrznej przemiany, której wyrazem jest niewątpliwie poezja Sępa o niekwestionowanym autorstwie, czyli cykl *Rytmy abo Wiersze polskie*. Podobnie w przypadku Otwinowskiego: gorliwemu propagatorowi nowego, radykalnego wyznania badacze przypisują — podobnie jak Sępowi — autorstwo erotyków, których najprawdopodobniej nigdy nie stworzył. Przypisanie pisarzowi autorstwa erotyków kontrastujących z późniejszą pobożną poezją niewątpliwie pogłębia atrakcyjność opowieści o konwersji, gdyż w literaturze chrześcijańskiej — mimo całej odrębnej tradycji erotyki mistycznej — problematyka erotyczna zawsze stała w opozycji do problematyki religijnej, a odżegnanie się od problematyki erotycznej w literaturze, o czym wspominał cytowany Pelc, było w tamtych czasach wyznacznikiem nawrócenia.

Najbardziej wyrazistym przykładem konwersji jako przemiany duchowej, która podkreśla kontrast między Amorem Bożym i Kupidynem, między religią a erotyką, jest twórczość Kaspra Twardowskie-

⁹ Zob. M. Sęp Szarzyński: *Poezje zebrane*. Oprac. R. Grześkowiak, A. Karpiński, K. Mrowcewicz. Warszawa 2001.

go. Młodzieńcze *Lekcje Kupidynowe*, zachowane tylko w rękopisach i pieczętowanie wydane niedawno przez Radosława Grześkowiaka, to alegoryczny poemat o miłości, dziś brzmiący zupełnie niewinnie, ale w roku 1617 umieszczony w *Indeksie ksiąg zakazanych*. Pod wpływem ciężkiej choroby i związanego z nią duchowego przełomu, a także nie bez udziału osób duchownych Twardowski postanowił „tymże sposobem, którym się osobliwie Boga obrażało, pokutę czynić”, a więc — jak pisał Czesław Hernas — „grzechy poezji odsłużyć w poezji. Krakowska Kongregacja Wniebowzięcia N.M. Panny, do jakiej przystąpił, pomogła w tej decyzji i nowy poemat, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca* stał się pierwszym aktem skruchy i wetowania złych pism dobrymi”, stała się — dodajmy — wzorcowym przykładem zwalczania erotyki niepobożnej za pomocą erotyki pobożnej. Jak pisał dalej Hernas: „[...] nie rezygnuje więc poeta ze stosowania środków wyrazu znamiennych dla wypowiedzi erotycznej, tyle tylko że podporządkowuje je innym funkcjom”. Trzecim utworem Twardowskiego ukazującym duchową przemianę stał się poemat *Pochodnia Miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*. „Te trzy poematy — cytuję dalej C. Hernasa — stanowią dopełniający się cykl: w pierwszym zbudowany został dramat miłości ziemskiej, w drugim — po walce i zwycięstwie Amora Bożego nad Kupidynem — nakreślone zostały linie przemiany wewnętrznej, był to poemat o dramacie nawrócenia, w trzecim, który przynosi konsolację, rozważana jest filozofia miłości Bożej”¹⁰.

Innym interesującym przykładem barokowego poety konwertyty jest Wacław Potocki¹¹. Jego konwersja na katolicyzm nie była pozornie związana z duchowym przełomem, a spowodowana została szeroko komentowaną w podręcznikach historii konstytucją sejmową, która w 1658 roku nakazała braciom polskim zwanym arianami albo zmianę wyznania na katolickie, albo opuszczenie kraju. Ta kon-

¹⁰ Zob. C. Hernas: *Barok*. Warszawa 1998, s. 56—64.

¹¹ Refleksje na temat Wacława Potockiego są w dużej mierze zainspirowane artykułem J.K. Golińskiego: „*Via purgativa*”. *O religijności Wacława Potockiego i jej świadectwach poetyckich*. „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 3, s. 17—28.

stytucja bezpośrednio dotknęła Wacława Potockiego. Postanowił przejść na katolicyzm i pozostać na ziemi rodzinnej, choć był przecież gorliwym arianinem, autorem ariańskich wierszy religijnych. Trudno po wielu latach szczegółowo ocenić jego motywację i postawę, którą niektórzy oceniali jako oportunistyczną. Poeta nie chciał jednak wybrać emigracji. Urodził się w rodzinie ariańskiej, jego matka była siostrą przyrodnią Samuela Przypkowskiego. Nie był prawdopodobnie zbyt aktywnym członkiem zboru, nie uczestniczył w sporach doktrynalnych. Ważne w jego biografii było jednak to, że żona Katarzyna nie porzuciła arianizmu, co stało się przyczyną wielu kłopotów rodziny. Potocki unikał mówienia o swej ariańskiej przeszłości, nie oznacza to jednak, że stał się kryptoarianinem. Porzucił arianizm jako dorosły, czterdziestoletni mężczyzna i nie był to prawdopodobnie duchowy przełom. Nade wszystko pragnął spokojnej egzystencji ziemiańskiej. Model wspólnotowy katolicyzmu był atrakcyjny dla Potockiego ziemianina. W utworach ariańskich z pierwszego okresu (*Pojedynek rycerza chrześcijańskiego; Tydzień stworzenia świata; Pan Bóg dobry, człowiek zły we wszystkich drogach swoich; Rozkosz światowa i rozkosz duchowna; Judyta*) widoczny jest powrót do źródeł, do *Pisma Świętego* i można te utwory czytać jako swoistą próbę poetyckiej hermeneutyki biblijnej; niekoniernie trzeba je uważać za poetycki wyraz doktryny. Topos *miles Christianus* realizowany jest tu bardziej w kształcie biblijnym niż erazmiańskim. Trudno wyrokować, w jakim stopniu przejście Potockiego na katolicyzm oznaczało szczere nawrócenie, trudno też rozstrzygnąć, jak gorliwym arianinem był przed konwersją. Niedawno wymieniano go wśród poetów ariańskich, dziś jesteśmy ostrożniejsi, gdyż charakter twórczości tego poety był zdecydowanie katolicki (deklaracje na rzecz Kościoła, tematy maryjne i kult świętych). Może zresztą różnice doktrynalne nie były dla niego tak istotne, by powodować wewnętrzne rozdarcie. Gdyby przyjąć za Januszem Pelcem ogólne cechy poezji ariańskiej (rola problematyki etycznej, zintelektualizowanie liryki, doskonała znajomość *Biblii*), to w takim sensie Potocki był związany z arianizmem całe życie, nie był jednak nigdy poetą zboru, jak na przykład wcześniej Erazm Otwinowski. Ogromne znaczenie w jego twórczości miała *Biblia* — jako

wzór wyższa nad antyk — i to wyniesione zostało z domu ariańskiego. Również do końca życia *Biblia* ważniejsza była od tradycji kościelnej i ta postawa nie była zgodna z oficjalną doktryną. Ze zboru wyniesiony został szacunek do ubóstwa i pracy oraz pogarda dla próżniactwa mnichów. Niektóre formuły — jak w *Decymie pieśni pokutnych* — były zbyt ogólne, by z nich wyciągać jakieś wnioski; trzeba też ostrożnie traktować jakiekolwiek wzmianki autobiograficzne w *Ogrodzie fraszek*; nie można postrzegać jego wystąpień antyklerykalnych jako ariańskich. Niewątpliwie zażyłość Potockiego z twórczością Erazma z Rotterdamu aż do okresu *Moraliów* pochodziła jeszcze z czasów ariańskich, ale to nie świadczy o arianizmie poety. Ariańską proveniencję ma nawoływanie do tolerancji wobec inaczej wierzących, jak w *Summum ius summa iniuria* z *Moraliów* czy *Kto mocniejszy ten lepszy z Ogrodu*. Ważne też dla zrozumienia religijności Potockiego jest jego misterium wielkanocne *Dyalog o Zmartwychwstaniu Pańskim*. Leszek Kukulski wiązał je z okresem, gdy w jezuickim kolegium przebywał syn poety, Jerzy. Potocki miał szukać u jezuitów wsparcia w sytuacji wysuwanych przeciw niemu oskarżeń o arianizm. W *Dyalogu* ostrożność w traktowaniu *Biblii* to nie tyle ariański szacunek do *Pisma*, ile raczej ostrożność wobec jezuitów. Duże znaczenie dla omawianej problematyki ma mesjada *Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryumfującego Jezusa*: kult Pasji jako misterium ofiarowania Jezusa za grzechy, przedstawienie Marii jako współodkupicielki, ukazanie postaci Judasza polemizujące z ideą predestynacji, wywód o mszy świętej — to były wyraźne deklaracje katolicyzmu. Ewangeliczna prostota niekoniecznie jest echem arianizmu, należy ją raczej przypisywać zmianom potrydenckim. Podsumowując: trudno jednoznacznie określić, jaki charakter wyznaniowy ma twórczość Potockiego, choć nic nie wskazuje na to, by w znanych nam utworach powstałych po roku 1658 Potocki kontynuował problematykę ariańską, ale i przed konwersją był raczej poetą biblijnym niż poetą zboru.

Znamy jednak inny dramatyczny przykład nawrócenia z arianizmu na katolicyzm, nawrócenia, które dokonało się wcześniej, bo już w roku 1583, i zostało ukazane w książce Kaspra Wilkowskiego

Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzęćców samosateńskich. Ten lubelski lekarz pisze w swym dramatycznym świadectwie o nawróceniu na katolicyzm jako odejściu od ojca, który był arianinem i nigdy synowi odejścia od arianizmu nie wybaczył. Na tym przykładzie widać, jak bardzo zmieniła się sytuacja w ciągu stu lat — od dramatycznych świadectw nawrócenia w końcu XVI wieku, gdy jednostki same (takie jak Wilkowski czy Sęp Szarzyński) szukały prawdy pośród wewnętrznych rozterek, do Potockiego, którego mająca miejsce 100 lat później konwersja odbywała się w klimacie triumfu katolickiej kontrreformacji, oddalającego dramaty jednostek na rzecz kształtowania modelu funkcjonowania coraz bardziej homogenicznej religijnie społeczności; w tej społeczności zmiana wyznania nie musiała być aktem dramatycznej zmiany, a wpisywała się w pewien model życia.

Na tych kilku przykładach widać, jak trudna, skomplikowana, złożona była problematyka konwersji w dawnej Polsce. Dla ludzi tamtej epoki religia stanowiła oczywisty punkt odniesienia wszystkich spraw egzystencjalnych. Nawrócenie nie zawsze związane było ze zmianą wyznania, a zmiana wyznania niekoniecznie wiązała się z duchowym przełomem. Nawrócenia na katolicyzm nie zawsze były wynikiem zewnętrznych nacisków — nawet w takich przypadkach jak Wacława Potockiego — a wiązały się ze skomplikowanymi procesami duchowymi, których nigdy nie należy ujmować w uproszczony sposób — jako walki reformacji z kontrreformacją. Szesnasto- i siedemnastowieczne świadectwa konwersji są raczej świadectwami duchowych i egzystencjalnych przemian doświadczanych przez ludzi tamtych czasów i — bez przywoływania prostych analogii — widzimy w nich podobieństwa do przemian duchowych naszej epoki. „Bycie heretykiem w owoczesnej Europie — pisał Janusz Pelc — ba, nie tylko heretykiem, ale nawet człowiekiem wyobcowanym, różniącym się od większości innych religią, poglądami, przekonaniami, nie popłacało. Czy zresztą tylko w tej epoce”¹²?

¹² Zob. J. Pelc: *Torquato Tasso...*, s. 21.

„Ut pictura poesis erit” — związki słowa i obrazu w poezji wizualnej*

W tytule tego eseju przypominam wieloznacznie rozumianą formułę starożytnego poety Horacego z jego listu o sztuce poetyckiej: „ut pictura poesis erit” — „niechaj poezja będzie jak obraz”. Chciałbym omówić w tym artykule jeden ze sposobów realizacji tej formuły, a mianowicie poezję wizualną, głównie dawną. Związki słowa i obrazu to jednak problem szerszy. Semiotyk kultury powiedziałby, że mamy w tym przypadku do czynienia z systemami znaków, które mogą być przekładalne. Nie chodzi wszakże o to, abyśmy dokonywali mechanicznego przekładu systemów, choć wszyscy jesteśmy świadomi już dziś, w epoce komputerów, że wszelkie komunikaty — słowne i obrazowe — stanowią po prostu systemy cyfrowych kombinacji i że w języku komputerów, którym wszyscy się dziś posługujemy, wszelkie dzieła sztuki — czy to słownej, czy to plastycznej — stanowią tylko kombinacje bezdusznych cyferek. Nie o taką jednak wspólnotę nam chodzi.

Związki słowa i obrazu, ich ściśle powiązanie w społecznej komunikacji są tak stare jak sama ludzkość i nie miejsce tutaj, by wymienić wszystkie możliwości powiązań między systemami znaków

Rozdział opracowany na podstawie wykładu inauguracyjnego wygłoszonego na rozpoczęcie roku akademickiego w Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach w październiku 2003 roku, opublikowany w innej wersji w tomie: *Spotkanie. Księga jubileuszowa dla Profesora Aleksandra Wilkonia*. Red. M. Kita i B. Witosz. Katowice 2005.

werbalnych i ikonicznych. Na początku XXI wieku wydaje się nam, że obraz stał się podstawowym nośnikiem komunikowania, a słowo musi być z obrazem powiązane, jeśli ma posiadać moc komunikacyjną i perswazyjną. Co więcej, obraz, choćby w reklamie, niemal obywat się bez słowa. To obraz oddziałuje na wyobraźnię, a słowo zdaje się go tylko dopełniać. Wydawać by się mogło, że dopiero od kilkudziesięciu lat żyjemy w kulturze obrazkowej, w kulturze wizualnej, a słowo i książka drukowana od niedawna stopniowo tracą swą moc oddziaływania. Tymczasem w epokach dawnych, w czasach średniowiecza, renesansu czy baroku, zarówno w okresie przed wynalezieniem druku, jak i wtedy, gdy prasa drukarska stała się rewolucyjnym czynnikiem zmian kulturowych, trwała równowaga między słowem i obrazem. Odważyć się zaryzykować twierdzenie, że obraz (obrazek, drzeworyt, ikona...) był wówczas środkiem oddziaływania nie mniej ważnym niż obecnie.

Przed powstaniem druku, w czasie, gdy większość społeczeństwa nie umiała pisać i czytać, rola sztuk plastycznych w służbie ideologii państwowej i kościelnej była ogromna. Nośniki informacji takie jak *biblia pauperum* — historie biblijne przekazywane za pośrednictwem cyklu obrazów — miały kluczowe znaczenie komunikacyjne. Wówczas często tekst literacki był ilustracją popularnego motywu ikonograficznego — np. pierwszy polski hymn, sławna *Bogurodzica* (modlitwa do Chrystusa kierowana poprzez pośredników, Matkę Boską i Jana Chrzciciela) stanowi literacką wersję niezwykle popularnego motywu ikonograficznego, jakim jest *deesis* — kompozycja ukazująca Chrystusa na tronie, otoczonego pośrednikami: właśnie Maryją i Janem Chrzcicielem¹. Nie jest to związek przypadkowy, ale świadczący o głębokiej jedności wizualnego i słownego sposobu kodowania komunikatów tworzonych w tamtym czasie. Takie przykłady różnego rodzaju relacji semiotycznych (czyli znakowych) między sztuką słowa a sztukami wizualnymi można by mnożyć.

Z kolei po wynalezieniu druku, gdy umiejętność czytania upowszechniła się przynajmniej wśród warstw wyższych, obraz był

¹ Zob. R. Mazurkiewicz: *Deesis. Idea wstawienia Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*. Kraków 2002.

nieodłącznym składnikiem każdej książki — nie tylko, a nawet nie przede wszystkim jako ilustracja, ale jako równoprawne narzędzie perswazyjne. Wystarczy przypomnieć polemiczne broszury religijne z wieku XVI, drukowane w całej Europie, którą ogarnęły spory wyznaniowe. Widzimy w tych broszurach karykaturalne obrazy przeciwnika, skutecznie uzupełniające tekst, często przypominające dzisiejsze komiksy.

Powiązanie tekstu i obrazu w dawnych rękopisach, a następnie książkach występowało w różny sposób. Przykładem najbardziej popularnym są emblematy — utwory literacko-plastyczne, w których harmonijnie łączył się obraz (zwykle alegoryczny), umieszczone nad nim motto i znajdujący się pod nim wiersz, zwykle krótki epigramat. Takie struktury słowno-obrazowe były wyrazem obecnej w kulturze od pradziejów tendencji do syntezy sztuk, do ekspresji artystycznej, która byłaby połączeniem komunikatu słownego i elementów ikonograficznych.

Istnieje jednak w literaturze dawnej i współczesnej zjawisko, które jest najpełniejszym przejawem syntezy słowa i obrazu w jednym dziele. Mam tu na myśli poezję wizualną. Różne przybierała ona formy od starożytności do współczesności i dla nas, współczesnych, znów może być zaskoczeniem, że takie utwory, które łączyły słowo i obraz w integralną całość, nie powstały dopiero w wieku XX, a znacznie wcześniej. Przypomnijmy takie dzieła, jak kaligrame Apollinaire’a, wiersze wizualne Marinettiego i Kolała, czy też poezję konkretną, która tworzy obrazy ze słów lub „pojęciokształty”, by użyć określenia Stanisława Dróżdża, najwybitniejszego w Polsce twórcy poezji konkretnej. Trudno jednoznacznie powiedzieć, czy poezja konkretna — zwłaszcza gdy brać pod uwagę jej najnowsze przejawy — należy do literatury, czy raczej do sztuk plastycznych. Przykładem choćby dzieła Iana Hamiltona Finlaya². Zresztą obie dziedziny twórczości najwyraźniej wolą trzymać tę poezję na swoich marginesach. Poezja wizualna, a także poezja konkretna nie cieszyły się nigdy wielkim poważaniem wśród historyków literatury czy historyków sztuki. Gdy kilkanaście lat temu po raz pierwszy za-

- Zob. I.H. Finlay: *Poezja konkretna / Concrete poetry*. Bielsko-Biała 2000.

interesowałem się tym zjawiskiem, jedynym w Polsce poważnym jej badaczem, zresztą niewiele starszym ode mnie trzydziestolatkiem, był Piotr Rypson, z wykształcenia archeolog, z zamiłowania znawca sztuki dawnej i współczesnej, który wydał ostatnio na jej temat arcyciekawą książkę pt. *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*³. Oprócz kilkunastu cennych prac Rypsona, a także kilku moich przyczynków zjawisko dawnej poezji wizualnej nie posiada właściwie w Polsce literatury przedmiotu (nie lepiej jest z nowszą poezją konkretną). Można by się zastanawiać dlaczego. Może dlatego, że zjawiska pograniczne oraz problemy interdyscyplinarne zawsze wzbudzały niechęć uczonych, którzy woleli prowadzić badania na swoich odrębnych poletkach — czy to w zakresie historii sztuki, czy to w obrębie zamykającej się jeszcze bardziej w swoich opłotkach historii literatury. Tymczasem już dziś nie da się uniknąć badań interdyscyplinarnych, bo bez nich nie można pojąć w pełni dzieł plastycznych i literackich; nie da się też ignorować zjawisk z pogranicza.

Nie miejsce tu, by snuć teoretyczne rozważania o korespondencji sztuk. W ramach krótkiego wprowadzenia w świat wierszy wizualnych zaprezentuję kilka odmian tej poezji, która funkcjonuje na peryferiach świadomości osób interesujących się literaturą i sztuką. Dzięki poezji wizualnej można ujrzeć dawną, premodernistyczną kulturę jako żywy świat, w którym słowo i obraz tworzyły tajemniczą syntezę.

Problemy związane z kształtem pisma, z nadawaniem kształtu literom i pojęciom nurtowały ludzkość od jej początków. Nie odczytana do dziś spirala na dysku z Fajstos na Krecie, spiralne zagadki hebrajskie czy aramejskie, magiczne teksty gnostyków i Egipcjan, akrostychy babilońskie i akrostychy w biblijnej *Księdze Psalmów* to przykłady, które wskazują, że historia poezji wizualnej rozpoczyna się w zamierzchłej przeszłości. Terminem „poezja wizualna” określano wszystkie zjawiska związane z nadawaniem utworom poetyckim różnych kształtów. Najbardziej uniwersalną definicję takiej

³ P. Rypson: *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*. Warszawa 2002.

poezji próbował sformułować amerykański badacz tego zjawiska, Kenneth Newell:

Wiersz wizualny [...] składa się z jednej lub kilku zwrotek, z których każda jest wydrukowana na stronie w ten sposób, że jej kształt wyznacza obraz rozpoznawalny dla oka. Obraz [ten] może być figurą geometryczną, sylwetką jakiegoś konkretnego obiektu lub nawet abstrakcyjnym przedstawieniem jakiegoś nastroju albo idei podobnej do tej, która jest wyrażona słowami zwrotki⁴.

W ten sposób jednak zdefiniowana została w zasadzie tylko jedna, choć najpopularniejsza odmiana poezji wizualnej, tzw. *technopaegnia* — wiersze, które dzięki zróżnicowanej długości wersów tworzą kształt jakiegoś przedmiotu. Pierwsze ich przykłady znamy ze starożytności: trzy najstarsze wiersze wizualne — w kształcie jajka, topora i pary skrzydeł — napisał około 300 roku p.n.e. Symiasz z Rodos. Wiersze te opierają się na trzech zasadach kompozycyjnych, zaadaptowanych przez późniejsze epoki; są to: kształt ikoniczny, sformułowanie językowe, wykonanie graficzne. Te trzy środki przenoszące znaczenie są współzależne, ale centralną rolę odgrywa język⁵.

U podstaw tego zjawiska leży próba rekonstrukcji odwiecznej więzi między kształtem graficznym a znaczeniem tekstu. W przypadku poezji wizualnej zawsze istniała niespotykana gdzie indziej więź między słowem a obrazem, kształtem graficznym a znaczeniem. Weźmy na przykład wiersz w kształcie krzyża — jak się można domyślić, w średniowieczu był to najpopularniejszy gatunek poezji wizualnej. Taki krzyż staje się zarówno obrazem, jak i modlitwą, służy także do medytacji.

Greckie *technopaegnia* były naśladowane i twórczo kontynuowane w epoce renesansu i baroku. Można tu odnaleźć naśladownictwa

⁴ K. Newell: *Pattern Poetry. A Historical Critique from the Alexandrian Greeks to Dylan Thomas*. Boston 1976, s. IX.

⁵ Zob. J. Adler: *Technopaegnia, carmina figurata and Bilder-reime. Seventeenth-century figured poetry in historical perspective*. „Comparative Criticism” 1982, vol. 4, s. 109—110.

form greckich (skrzydła, ołtarze, jajka), a także kształty nowe. Istniały więc utwory wpisane w kształt insygniów sakralnych i liturgicznych (infuły, pastorały, pierścienie, kielichy i hostie — oczywiście głównie w utworach panegirycznych, pochwałach dostojników kościelnych), utwory wpisane w kształt skrzydeł, ołtarzy, wreszcie największa grupa form architektonicznych: piramidy, obeliski, kolumny, bramy i łuki triumfalne, grobowce; dalej: wiersze w kształcie herbów, tarcz, mieczy, chorągwi, serc, gwiazd, słońca i zegarów słonecznych, kwiatów i wieńców, korony, koła, przyrządów astro-nomicznych i wież⁶.

Pojawia się tu jednak zasadniczy problem — niezwykle rzadko się zdarzało, że kształt był tworzony przez sam wiersz, częściej wiersze wpisywano w określone kształty. Tak więc można powiedzieć, że w Europie nowożytnej powstała nowa odmiana poezji wizualnej — wiersze, w których obraz niekoniecznie wyłaniał się z tekstu, ale to układ tekstu był uzależniony od układu typograficznego; najczęściej były to utwory wpisane w formy architektoniczne: budynki, łuki czy bramy triumfalne. Są one przejawem kultury charakteryzującej się w ogóle ekspansją form wizualnych, mających oddziaływać propagandowo na odbiorcę. Nieprzypadkowo takie utwory powstawały bardzo często w kręgu zakonu jezuitów, którego zadaniem było szerzenie nauki Kościoła katolickiego na terenach wcześniej opo-nowanych przez reformację protestancką: skromnym formom komunikacji stosowanym przez protestantów przeciwstawiano wizualny przepych, który miał olśnić i przekonać odbiorców.

Inna grupa wierszy wizualnych to *carmina quadrata* (zwane czasem *carmina figurata*) — „wiersze w kształcie kwadratu, w których każdy wers miał tę samą liczbę liter, a liczba wersów w utworze była równa ilości liter w wersie. Akrostychy, telestychy i mezostychy były kształtowane w ramach układu liter poprzez stosowanie dużych liter lub malowanie wybranych liter w odmiennym kolorze albo też przez rysowanie odrębnych konturów”⁷. Figura wyłania się w tych wierszach poprzez wpisanie *versus intexti*, czyli wiersze wpi-

⁶ Zob. P. Rypson: *Piramidy...*, s. 153—177.

⁷ K. Newell: *Pattern Poetry...*, s. 3.

sane w tekst, „wewnątrztekstowe”, uwydatnione dzięki swej złotej, srebrnej czy purpurowej barwie. Jak pisał Jeremy Adler, „figura powstaje jako odrębna warstwa znaczenia, będąca podstawą odrębnych wersów, by zjednoczyć je w strukturę, która jest zarówno słowem, jak i obrazem. Najgłębsza istota wiersza może w pełni wyłonić się jedynie poprzez figurę, która przebija się przez diachroniczną ciągłość tekstu, by w ten sposób ustanowić dzieło, które może być zrozumiane jedynie wtedy, gdy zostanie zobaczone: wiersz staje się dwuwymiarowy”⁸. W Europie nowożytnej często formy wierszy pochodzące z *carmina quadrata* łączyły się z formami wywodzącymi się z technopaegniów, czyli pierwszej wymienionej grupy utworów wizualnych.

Następna odmiana wierszy wizualnych, bardzo bogato reprezentowana, to labirynty poetyckie. „Wiersze labirynty — pisał Piotr Rypson — to kompozycje o regularnej budowie, przypominające szachownicę, na której polach rozmieszczono litery układające zapisany tekst. W zależności od układu odczytywanie należy rozpocząć od górnego lewego rogu lub od środka takiego czworobocznego labiryntu [...]. Labirynty mogły przyjmować także formy koliste, spiralne”⁹.

Dawna poezja wizualna nie powstawała w próżni. Nie sposób byłoby omówić, a nawet wymienić wszystkich zjawisk kulturalnych, które są ściśle związane z rozwojem graficznych form poezji. O niektórych zjawiskach wspomniałem już wcześniej. Niewątpliwie poezja wizualna była przejawem realizacji niezmiernie popularnej doktryny „ut pictura poesis” („niechaj poezja będzie jak obraz”), dotyczącej różnorakich — tematycznych i strukturalnych — związków, jakie łączyły poezję z malarstwem. „Teoria malarstwa XVI wieku nie rozwijała w zasadzie [...] problematyki strukturalnego związku plastyki i poezji, choć bezustannie podkreślała podobieństwo między historykami, mówcami, poetami i malarzami”. Z kolei „dla renesansowej teorii poezji porównanie jej z malarstwem pozostawało

⁸ J. Adler: *Technopaegnia...*, s. 111.

⁹ P. Rypson: *Gdańska poezja wizualna XVII wieku*. „Rocznik Gdański” 1987, z. 1, s. 3—4.

stało w tej samej roli, jaką pełniło w późnym antyku — figury retorycznej [...], choć oczywiście wiodąca w pewnym sensie rola sztuk plastycznych w kulturze XVI wieku mogła tu kłaść akcent silniejszy. Dopiero w XVII i XVIII wieku koncepcja »ut pictura poesis« miała stać się dla malarstwa i poezji terenem rzeczywistych paralel i rozwiniętych dystynkcji pojęciowych, wynikłych z dostrzeżenia im właściwego, a nie intencjonalnie przyjmowanego charakteru obu dziedzin”¹⁰.

Doktryna szukająca związków między malarstwem a poezją tylko pośrednio łączy się z zagadnieniem poezji wizualnej. Bardziej ściśle są jej związki z ówczesnym zainteresowaniem hieroglifami czy ideogramami. Jak pisała Elisabeth Cook:

Odnowiona popularność figuralnego wierszowania musiała być — równie niewątpliwie jak w przypadku emblematyki — pobudzana przez humanistyczne studia nad egipskimi hieroglifami. Emblemat, mimo swej wizualnej formy, jest utworem ściśle literackim, gdyż jego język wizualny jest uzależniony od odczytania zapisu słownego. Podczas gdy hieroglif i chiński ideogram stanowią teksty same w sobie, emblemat jest uzależniony od włączonego weń tekstu: jest to warunek zrozumienia metaforyki. Wiersz wizualny jest być może bardziej zbliżony do ideału spójności wyrażonego w chińskim ideogramie, który, mówiąc słowami Bacona, „używa prawdziwego pisma, które nie wyraża ani liter, ani słów w ogóle, ale rzeczy lub pojęcia”¹¹.

Najtrafniej jednak chyba opisał znaczenie poezji wizualnej Artur Sandauer, odnosząc się zresztą tylko do poezji starożytnej, ale jego refleksje posiadają charakter uniwersalny:

Tego typu igraszki [...] mają sens głębszy: chodzi o zrekonstruowanie prastarej więzi między kształtem pisemnym a znaczeniem

¹⁰ M. Komorowski: *Poezja, retoryka i historia w renesansowej doktrynie „Ut pictura poesis”*. W: *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN*. Red. A. Morawińska. Warszawa 1982, s. 30.

¹¹ E. Cook: *Figured Poetry*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1979, vol. 42, s. 9—10.

— nie pojedynczego już, co prawda, wyrazu, ale całego utworu. Zwróćmy uwagę, że układ graficzny ilustruje tu tekst, ten zaś służy z kolei jako legenda układu graficznego. Wykorzystując naturalną dwudzielność wszelkiego utworu literackiego, który jest zarazem systemem słownym i rysunkiem, obie strony odsyłają do siebie nawzajem, podając się to za treść, to za formę¹².

Wszystkie te cytowane głosy dotyczyły poezji wizualnej od starożytności do wieku XVIII. Jasne jest, że awangardowe kierunki artystyczne i literackie XX stulecia nadały zupełnie nowy kształt wizualnym formom poezji. Pojawiły się całkowicie odmienne zjawiska w odniesieniu do związku słowa i obrazu, zapoczątkowane przez Mallarmégo, futurystów i dadaistów. „Od pierwszego dziesięciolecia XX wieku obserwujemy tendencję do obrazowania języka słów i znaków lub totalnego udźwiękowania”¹³. Te zjawiska, które doprowadziły do powstania poezji konkretnej, to już zupełnie inna historia. Warto jednak pamiętać, że ta historia nie rozpoczęła się dzieśnięć, pięćdziesiąt ani sto lat temu, ale grubo ponad 2000 lat temu, gdy Symiasz z Rodos napisał swoje wiersze w kształcie jajka, topora i skrzydeł. Hasło „niechaj poezja będzie jak obraz” patronuje od setek lat istniejącym w różnych wymiarach związkom między sztukami plastycznymi a literaturą. Zjawisko poezji wizualnej to jedna z najbardziej oryginalnych, ale i marginalnych realizacji tego hasła. Myślę, że warto o nim pamiętać jako o próbie poszukiwania najgłębszych więzi między słowem a obrazem.

¹² A. Sandauer: *Samobójstwo Mitrydatesa*. W: I d e m: *Zebrane pisma krytyczne*. T. 2. Warszawa 1981, s. 505—506.

¹³ P. Rypson: *Obraz słowa. Historia poezji wizualnej*. Warszawa 1989, s. 256.

System kursowy, kanon lektur i standardy kształcenia w nauczaniu literatury staropolskiej*

Ten esej dotyczy miejsca literatury staropolskiej w nauczaniu uniwersyteckim. Przez literaturę staropolską rozumiem tradycyjnie literaturę średniowiecza, renesansu i baroku pojmowaną jako pewną całość z powodów historycznych i estetycznych. Nieobce są mi jednak wątpliwości, które przypomniał na ostatnim Zjeździe Polonistów we wrześniu 2004 roku prof. Luigi Marinelli, a które zostały wyrażone już 10 lat temu na poprzednim takim Zjeździe, kiedy to — jak przypomina Marinelli —

w sprawozdaniu z obrad Sekcji Historii Literatury Dawnej [...] Teresa Michałowska i Alina Jeżowa zaznaczyły, że „zebrani z aprobatą odnieśli się do propozycji zastąpienia tradycyjnego określenia: »literatura staropolska« (sugerującego istnienie jakiegoś długiego okresu, jakby »superepoki« radykalnie oddzielonej od czasów Oświecenia) kategorią »literatury dawnej«, obejmującej cztery wyraziście wyodrębnione epoki (Średniowiecze, Renesans, Barok, Oświecenie), sugerującej zarazem »długie trwanie« wspólnych im fundamentalnych zjawisk kulturowych”¹.

* Rozdział opracowany na podstawie referatu wygłoszonego w roku 2005 w Uniwersytecie Łódzkim na konferencji *Literatura staropolska w dydaktyce uniwersyteckiej*. W innej wersji złożony do druku w tomie pokonferencyjnym.

¹ L. Marinelli: *Polonocentryzm w historii literatury — jego racje i ograniczenia*

Ja chętniej mówiłbym o „polskiej literaturze dawnej”, czy — może lepiej — „polskiej literaturze epok dawnych”, a nie o „literaturze staropolskiej”. Co więcej, choć w języku polskim byłoby trudno mówić — jak to czyni się w angielskiej literaturze przedmiotu — o literaturze „okresu wczesnonowożytnego”, to takie określenie, przyswajające termin z nauk historycznych, stosowany również w Polsce, a odnoszące się do okresu od połowy XV wieku do rewolucji francuskiej, byłoby mi najbliższe.

Problematyka miejsca tzw. literatury staropolskiej w kształceniu akademickim wiąże się z trzema kluczowymi problemami. Pierwszy problem to **system kursowy**, drugi — **kanon**, trzeci — **standardy kształcenia**. Sposób rozwiązywania tych problemów stanowi o kształcie dydaktyki uniwersyteckiej w różnych krajach i różnych systemach edukacyjnych.

Mimo zmian związanych z wprowadzaniem u nas systemu punktów kredytowych (ECTS) te trzy wymienione właśnie problemy są w skrajnie odmienny sposób rozwiązywane w Polsce i w innych krajach. W odniesieniu do systemów dydaktyki uniwersyteckiej poważne różnice istnieją nadal między Polską a większością państw Unii Europejskiej, gdyż w uniwersytetach europejskich nie ma sztywnych kanonów. Powszechność systemu kursowego i brak rygorystycznych standardów kształcenia są tam czymś od dawna oczywistym, podobnie jak w Stanach Zjednoczonych. Zupełnie inaczej nauczałoby się (również literatury staropolskiej) w kraju, w którym wolność akademicka polega także, a może przede wszystkim na odejściu od urzędowych standardów kształcenia, wytwarzających jedynie złudne przekonanie, że poprzez dekret ministra można stworzyć jakiś wspólny, w gruncie rzeczy utopijny kanon kształcenia uniwersyteckiego.

Przedstawione dalej uwagi, które nie roszczą sobie pretensji do naukowości, zwłaszcza w zakresie metodyki nauczania literatury, wynikają, po pierwsze, z mojego dwudziestoletniego doświadczenia w nauczaniu literatury staropolskiej i zainteresowania perspektywami jej dalszej obecności na studiach uniwersyteckich; po

drugie, z moich kilkuletnich doświadczeń w pełnieniu funkcji dziekana Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego; po trzecie, z moich doświadczeń jako autora opracowań dydaktycznych dotyczących tej literatury, m.in. skryptu *Literatura polskiego renesansu* (Katowice 2005), w którym próbowałem zaproponować inny niż dotychczas model uniwersyteckiego nauczania literatury staropolskiej poprzez odejście od tradycyjnego, chronologicznego układu historycznoliterackiego, dziś już anachronicznego i zastąpienie go układem problemowym, w którym znalazło się miejsce na najistotniejsze zjawiska literackie, ale także najważniejszych autorów i ich dzieła. Proszę zatem traktować tę wypowiedź jako zaproszenie do dyskusji nad **systemem kursowym, kanonem i standardami kształcenia** w odniesieniu do dydaktyki literatury staropolskiej, w perspektywie komparatystycznej, która pozwoli bardziej wyraziście ujrzeć pewne problemy.

Pokolenia obecnych profesorów i adiunktów zajmujących się nauczaniem literatury staropolskiej tkwią w pewnej tradycji zrodzonej z modelu ukształtowanego kilkadziesiąt lat temu. Model ten wyrasta z takiego rozumienia literatury dawnej, które zakłada, że istnieją trzy epoki literackie: średniowiecze, renesans i barok (czasami dodaje się tu jeszcze oświecenie, o czym wspomniano), składające się na tzw. literaturę staropolską i że polonistę uniwersyteckiego obowiązuje znajomość tych epok, poznawanych kolejno, szczegółowo, na podstawie tradycyjnych uniwersyteckich wykładów i ćwiczeń, a przede wszystkim na podstawie lektury dziesiątków tekstów i opracowań zawartych w obszernych spisach lektur. Poznałem kilka takich spisów lektur, tworzonych w ostatnich latach w różnych uniwersytetach, spisów tak obszernych (gdy dodać jeszcze do nich obowiązkowe podręczniki), że należy wątpić, iż choćby wszyscy wykładający ten przedmiot dogłębnie poznali owe lektury. Od studenta wymaga się poznania prawie setki obszernych tekstów i opracowań wraz z obowiązkowym przyswojeniem wstępów do wydań w serii Biblioteka Narodowa. Model ten wywodzący się jeszcze z dawnych wzorów nauczania na najlepszych uniwersytetach wydaje się już nieco anachroniczny. Realizowana w jego ramach historycznoliteracka perspektywa zakłada optymistycznie istnienie czegoś ta-

kiego jak proces historycznoliteracki — pojęcia będącego połączeniem myślenia strukturalistycznego z pewną wersją marksizmu i już od dawna niewytrzymującego krytyki. Sposób nauczania literatury, który zakłada istnienie jakichś modeli, struktur, procesów i wymaga przy tym dokładnej znajomości lektur bez jakiegokolwiek refleksji interdyscyplinarnej i kulturoznawczej, powoduje zniechęcenie czytelników, którzy wychowali się w kulturze ponowoczesnej i oczekują od nas czegoś więcej niż realizacji modelu nauczania powszechnego na niemieckich uniwersytetach w XIX wieku. „Historia literatury” podawana jako utopijna całość w postaci wykładów historycznoliterackich, ćwiczeń i sprawdzianów ze znajomości dzieł fabułek powoli odchodzi do lamusa.

Co się stanie, gdy uniwersytety i inne wyższe uczelnie odejdą — a zaczynają już odchodzić — od tradycyjnego modelu nadmiernej liczby godzin obowiązkowych przeznaczonych na wykłady i ćwiczenia z historii literatury na rzecz nieobowiązkowych kursów do wyboru, ogłaszanych co semestr, których otwarcie zależy od tego, ilu studentów się na nie zapisze? Taka sytuacja będzie prędzej czy później koniecznością, gdyż nowoczesna edukacja akademicka w świecie, zwłaszcza w systemie studiów dwustopniowych, nie opiera się na kursach obowiązkowych, ale na ofertach kursów, które proponowane są studentom do wyboru i nie są obowiązkowe. Obowiązkowe jest tylko uzyskanie odpowiedniej liczby punktów w ramach pewnych bloków przedmiotów. W każdym bloku jednak wybiera się przedmioty z oferty. Ten amerykański model edukacji, realizowany w dużej mierze w Europie, nieuchronnie wchodzi — powoli, z oporami — do Polski. Należy się spodziewać, że prędzej czy później nawet w ramach dziś projektowanych przez Ministerstwo standardów kształcenia zniknie coś takiego jak obowiązkowy wykład i ćwiczenia z literatury staropolskiej na rzecz konieczności zaliczenia pewnej liczby kursów z literatury polskiej, w tym określonej liczby kursów z literatury staropolskiej. Kurs zostanie ogłoszony, studenci zapiszą się na kurs stosownie do limitu (lub się nie zapiszą, jeśli ich kurs nie zainteresuje!), a całość programu realizowana będzie w ramach kursu np. 30-godzinnego w ciągu semestru. Do tego dojdą wykłady, ale o charakterze monograficznym, co już jest realizowane na

wielu uczelniach. Przywrócenie wykładu „kursowego”, syntetycznego, powiązanego z ćwiczeniami i egzaminem opartymi na wykładzie, raczej nie nastąpi, choćby nawet coś takiego było sugerowane przez nowe standardy kształcenia.

Co więcej, za kilka lat sytuacja zmusi uniwersytety do tego, aby realizacja programu studiów rozliczana była w ten sposób, że w danym roku student będzie zobligowany do uzyskania odpowiedniej liczby punktów z wybranych kursów, a nie będzie zmuszany do zaliczenia pewnej liczby ściśle określonych przedmiotów. Mimo wielu mankamentów tego systemu jest on lepszy, bo bardziej elastyczny i bardziej przystosowany do obecnego modelu kształcenia niż sztywny system nakazowy, który *de facto* do dziś obowiązuje w większości polskich szkół wyższych mimo pozorów wprowadzenia systemu punktowego, a więc — z definicji — kursowego. System „nakazowo-rozdzielczy” jest zresztą preferowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego wbrew oczywistym konsekwencjom wynikającym nie tylko z wprowadzanego w Polsce systemu bolońskiego, ale przede wszystkim z tendencji istniejących we wszystkich krajach, które mają skuteczne i atrakcyjne systemy edukacji wyższej, ze Stanami Zjednoczonymi na czele. W kraju tym, w którym edukacja akademicka stoi na najwyższym na świecie poziomie, nie ma czegoś takiego jak ministerialne standardy kształcenia dla kierunków studiów. Program nauczania leży w kompetencji uniwersytetów, a właściwie uniwersyteckich katedr. W Polsce tendencja do tworzenia takich szczegółowych, scentralizowanych standardów jest zdumiewająco trwała i już doprowadza stopniowo do upadku studiów neofilologicznych. Wszystko przez słynny wymóg realizacji zgodnie z obecnymi standardami co najmniej 2800 godzin dydaktycznych w ciągu 3 lat studiów, co powoduje zupełne odejście od autentycznego, indywidualnego studiowania na rzecz spędzania przez 3 kolejne lata 6 godzin dziennie (30 godzin tygodniowo) w salach wykładowych.

Dopóki nie zrezygnujemy z rozliczania studentów z przedmiotów obowiązkowych w każdym semestrze, a więc dopóki każdy polski student nie uzyska takiej swobodnej możliwości układania programu studiów, jaką na razie ma tylko student międzywydziałowych indywidualnych studiów humanistycznych, zmiany będą tylko częściowe.

Są one jednak nieuchronne. Nasze instytuty będą bowiem otwierały pewną liczbę kursów z literatury polskiej, proponując na przykład, by student w czasie studiów musiał zaliczyć jeden czy dwa kursy z literatury staropolskiej w określonym wymiarze godzin i punktów. Musimy się jednak pogodzić, że będą to kursy na wybrany temat, że będziemy atrakcyjnością tych tematów konkutowali z innymi prowadzącymi zajęcia i że nigdy nie zrealizujemy ambicji nauczania studenta polonistyki tradycyjnej historii literatury z jej długą listą lektur obowiązkowych i pozytywistycznym modelem wykładu.

Dotykam w tym miejscu kwestii tożsamości naszej dziedziny i tożsamości całej polonistyki, o której wiele mówiono na ostatnim Zjeździe Polonistów we wrześniu 2004 roku². Musimy sobie bowiem odpowiedzieć na pytanie, jakie jest miejsce literatury staropolskiej w polonistyce zmierzającej ku zasadniczej przebudowie w kierunku studiów kulturoznawczych opartych na interdyscyplinarnym studium języka, literatury, teatru, filmu, nowych mediów itd. Kształcimy przecież nie tylko nauczycieli liceów ogólnokształcących; a niektóre uniwersyteckie polonistyki wyglądają tak, jakby wciąż kształciły tylko pracowników naukowych oraz nauczycieli liceów, i to do liceów sprzed ostatniej, zasadniczej reformy systemu edukacji, która spowodowała, że w szkołach średnich nie ma już tradycyjnie pojętej historii literatury, jest za to nauczanie kontekstowe, ahistoryczne i interdyscyplinarne. Kształcimy przecież nie tylko nauczycieli, ale również wydawców, dziennikarzy prasowych, radiowych i telewizyjnych, specjalistów od reklamy i public relations czy rzeczników prasowych, a także pracowników różnych firm i instytucji, które poszukują absolwentów kierunków filologicznych niekoniecznie jako filologów, ale jako ludzi inteligentnych, wszechstronnie wykształconych, logicznie myślących, znakomicie wyszkolonych w zakresie czytania i pisania tekstów oraz analizy mediów, a więc ludzi zdolnych do poruszania się we współczesnym świecie. W związku z tym musimy się zastanowić, co możemy dać tym ludziom, po pierwsze, jako nauczyciele akademickiej polonistyki, po drugie, jako

² Zob. wybrane materiały ze Zjazdu Polonistów opublikowane w monograficznym numerze pisma „Postscriptum” 2005, nr 1.

specjaliści od literatury staropolskiej, a po trzecie, jako ludzie oferujący kursy, które studenci wybierają odpowiednio do swoich potrzeb i wyobrażeń o tym, co studiują. Czekające nas nieuchronnie w ciągu kilku lat upowszechnienie systemu kursowego zmusi więc do refleksji nad sposobami atrakcyjnego nauczania literatury staropolskiej w ramach nowego modelu edukacji.

Z zaprezentowanymi kwestiami wiąże się oczywiście problematyka kanonu i to zarówno w znaczeniu szerszym, jako zbioru podstawowych tekstów kultury określającego jej tożsamość, jak i węższym, jako listy lektur obowiązkowych dla studentów danego kierunku, specjalności czy przedmiotu. Wydaje się, że nieuchronne jest odejście od modelu, który zakładał publikację — w formie niemal regulaminu — jednej listy lektur obowiązkowych z danego przedmiotu, co miało spowodować, że absolwenci jednego kierunku studiów, np. filologii polskiej, przeczytają i przyswoją sobie jeden określony zestaw lektur, np. z literatury staropolskiej. Sam jestem współautorem takiego spisu lektur opublikowanego już w trzech wydaniach przez Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego i doceniam jego pożytek jako pewnego podstawowego kanonu i punktu odniesienia. Nie tylko jednak krytyczna refleksja nad kanonem literackim, ale również czekająca nas perspektywa różnorodności związana z modelem kursowym spowoduje, że wkrótce odejdziemy od publikowania takich zestawów i być może nie uda się utrzymać nie tylko 100 czy 50, ale nawet 10 lektur obowiązkowych tworzących kanon wspólny, uniwersalny. Można sobie wyobrazić w jednym uniwersytecie 10 konkurencyjnych kursów literatury staropolskiej, z których każdy ma swój program i swój kanon lektur obowiązkowych i kończy się odrębnym egzaminem. Wydaje się bowiem nieuchronne odchodzenie od modelu jednego dla całego kierunku profesorskiego wykładu z ćwiczeniami prowadzonymi przez asystentów i adiunktów; po takim wykładzie profesor odpytuje z jednego kanonu, na który składa się nienaruszalny kanon lektur obowiązkowych oraz — co równie ważne — jeden kanon opinii, faktów, twierdzeń i hipotez zawartych w wykładach profesora i w polecanych przez niego podręcznikach. Tak więc zapewne nie unikniemy wkrótce modelu nauczania literatury staropolskiej (podobnie jak romantycznej czy młodopol-

skiej) w ramach systemu kursów zakończonych odrębnymi egzaminami na podstawie odrębnych kanonów. Może się wówczas okazać, że nie każdy absolwent polonistyki przeczyta kronikę Wincentego Kadłubka i *Jerozolimę wyzwoloną*.

Na sytuację tę można spojrzeć jednak z innej perspektywy: do dziś wielu absolwentów polonistyki otrzymuje dyplom magisterski bez przeczytania *Zbrodni i kary* Dostojewskiego, kilku podstawowych dramatów Szekspira, poezji Rilkego i powieści Kafki, co stanowi stratę jeszcze większą, choć pewnie łatwiejszą w przyszłości do odrobienia niż braki w zakresie lektury kronik średniowiecznych i eposów barokowych.

Sytuacja literatury staropolskiej w uniwersytecie jest więc tylko częścią sytuacji całej polonistyki, która musi przemyśleć problem swojej tożsamości i problem kanonu w szerszym i węższym rozumieniu, w kontekście nieuchronnie czekających nas zmian — zwłaszcza w sytuacji obowiązkowego wprowadzenia systemu dwustopniowego od roku akademickiego 2007/2008 i nieuchronnego wdrożenia systemu kursowego w miejsce systemu wykładowo-ćwiczeniowego połączonego z jednolitym kanonem lektur obowiązkowych.

Kwestie systemu kursowego i kanonu wiążą się z problemem standardów kształcenia. Specyfika polskiego systemu edukacyjnego polega bowiem na tym, że poszczególne uniwersytety, nawet te posiadające pełną autonomię akademicką, muszą się stosować do zatwierdzonych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego standardów kształcenia. Opublikowane już standardy kształcenia, precyzyjnie określające minima programowe dla poszczególnych kierunków studiów, oraz opisy przedmiotów pozostawiają niewiele swobody w zakresie treści programowych i wydaje się, że stoją wręcz w sprzeczności z jednoczesnym wdrażaniem tzw. systemu bolońskiego.

Dość niespodziewanie okazało się, że opublikowany pod koniec września 2005 przez Ministerstwo projekt nowych standardów dla kierunku filologia polska konserwuje w stopniu wręcz zaskakującym dotychczasowy model kształcenia. Autor tego projektu standardów, prof. Andrzej Borowski z Uniwersytetu Jagiellońskiego, opatrzył projekt następującym przypisem: „Przy opracowywaniu tych

standardów korzystałem m.in. z wzorców programów studiów opracowanych w moim macierzystym Instytucie Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego”³. Istotnie, projekt ten jest w wielu miejscach zbieżny z programem popularnej, znakomitej i obecnie bardzo nowoczesnej polonistyki w Uniwersytecie Jagiellońskim. Szczególnie interesujący dla obecnych rozważań wydaje się fakt, że dla literatury staropolskiej ujętej jako osobny przedmiot na I roku studiów I stopnia (nazywanych też dawniej zawodowymi lub licencjackimi) przeznaczono w tych standardach minimum 120 godzin wykładów i ćwiczeń. Jest to zdumiewająco wiele, jeśli pamiętać, że w obecnie obowiązujących standardach polonistycznych 120 godzin to minimum dla całej historii literatury polskiej. W omawianym projekcie nowych standardów spetryfikowano też dotychczasowy model nauczania uniwersyteckiego w Polsce: „Pierwszy kurs historii literatury polskiej obejmuje wykład i ćwiczenia z literatury staropolskiej, oświeceniowej, romantycznej, aż po literaturę pozytywizmu i Młodej Polski. Zapoznaje z problematyką prądów, stylów i okresów literackich. Analiza tekstów (z komentarzem metodologicznym) odbywa się na ćwiczeniach”.

Projekt ten stanowi prostą konsekwencję wytycznych ministerialnych, które wymagają, aby każdy kierunek studiów posiadał szczegółowe standardy kształcenia. Paradoksalnie, owe wytyczne są bardziej szczegółowe i rygorystyczne niż te, które obowiązywały w czasach PRL-u. Kształt projektu standardów dla filologii polskiej wynika zatem z wymogów ministerialnych, do których musi się dostosować każdy autor projektu, proponując szczegółowy podział na przedmioty i liczby godzin. Na szczęście już do uniwersytetów należy decyzja, w jaki sposób te standardy realizować, a wydaje się, że nie można ich realizować bez wprowadzenia systemu kursowego (nawet jeśli będzie on wymagał podzielenia kursu na część wykładową i ćwiczeniową) i bez rewizji kanonu. Wprowadzenie tego

³ Zob. [A. Borowski:] *Standardy kształcenia. Kierunek filologia polska. Projekt z dnia 28.09.2005*. Tryb dostępu: http://www.menis.gov.pl/szk-wyz/aktualnosci/standardy_naucz_87.pdf. Data dostępu: 22 października 2005 r. Obecnie strona jest już nieaktywna.

projektu standardów, obecnie już nieaktualnego, miałoby natomiast dla nas jedną wartość bezcenną — ocaliłoby literaturę staropolską jako trwały element dydaktyki uniwersyteckiej, i to w bardzo wysokim wymiarze godzinowym.

W obecnej sytuacji prawnej oraz przy obecnej mentalności znacznej części środowiska nie wydaje się, aby polonistyka uniwersytecka daleko odeszła od swojego tradycyjnego kształtu. Wymogi współczesnego rynku pracy i oczekiwania studentów spowodują jednak, że nawet brak rewizji tradycyjnych standardów polonistycznych wymusi konieczność upowszechnienia systemu kursowego i rewizji kanonu, czyli spowoduje zbliżenie naszego modelu nauczania humanistyki, również w zakresie literatury staropolskiej, do modelu amerykańskiego i zachodnioeuropejskiego. Model nauczania polonistycznego w wielu naszych uniwersytetach, już dziś realizowany, jest zresztą najlepszym przykładem, jak można harmonijnie łączyć tradycję z nowoczesnością. Takie połączenie stanowi konieczność i szansę w zakresie nauczania literatury staropolskiej.

Sarmaci w Nowym Świecie

O obecności i nauczaniu literatury staropolskiej w Stanach Zjednoczonych*

Literatura i kultura dawnej Polski nie znalazła jeszcze należnego sobie miejsca w amerykańskiej refleksji o kulturze europejskiej. W historiografii anglojęzycznej, zarówno brytyjskiej, jak i amerykańskiej, Europa Wschodnia pozostaje wciąż białą plamą. Historie europejskiego renesansu i reformacji czy historii cywilizacji zachodniej nadal poświęcają Polsce XVI czy XVII wieku zaledwie kilka krótkich wzmianek, co kłóci się z powszechnym w Polsce i oczywiście słusznym przekonaniem, że Rzeczpospolita Obojga Narodów odgrywała ważną rolę w historii Europy, a ówczesna kultura polska była integralną częścią uniwersalnego, zachodniego systemu wartości. Nowa historia Europy Normana Daviesa¹, liczna obecność haseł dotyczących Polski w najnowszej, sześciotomowej encyklopedii renesansu pod redakcją Paula Grendlera² czy obszerne omówienia roli braci polskich w kilku nowszych historiach reformacji europejskiej³ to fakty, które nie

* Pierwsza wersja tego rozdziału została opublikowana w tomie: *Dzieło literackie i książka w kulturze*. Red. I. Opacki, B. Mazurkova. Katowice 2002.

¹ Zob. N. Davies: *Europe. A History*. Oxford, New York 1996. Przekład polski: N. Davies: *Europa: rozprawa historyka z historią*. Przeł. E. Tabakowska. Kraków 1998.

² Zob. *Encyclopedia of the Renaissance*. Red. P.F. Grendler. New York 1999.

³ Zob. np. E. Cameron: *The European Reformation*. Oxford—New York 1991,

zmieniającego ogólnego sposobu myślenia o roli kultury polskiej od średniowiecza do rewolucji francuskiej, czyli mniej więcej w okresie, który w historiografii anglojęzycznej określa się jako „Early Modern”⁴

W amerykańskich czasopismach specjalistycznych po II wojnie światowej ukazało się kilkanaście rozpraw naukowych dotyczących literatury staropolskiej, głównie twórczości Jana Kochanowskiego⁵, opublikowano też popularną monografię tegoż poety⁶ oraz tom o kulturze renesansowej wydany z okazji rocznicy śmierci Kochanowskiego⁷. Są to publikacje czasami bardzo cenne dla badaczy, jednak nieodgrywające prawie żadnej roli, gdy chodzi o zwrócenie uwagi amerykańskiej opinii publicznej, a nawet kręgów akademi-

a zwłaszcza M. Greengrass: *The Longman Companion to the European Reformation, c. 1500—1618*. London—New York 1998.

⁴ Literatura staropolska powinna być określana w języku angielskim jako literatura okresu „early modern”, czyli „wczesnonowożytnego”, a więc jako „literature of the Early Modern period” czy też „Early Modern literature”. Określanie jej jako „Old Polish Literature” czy — co gorsza — „Ancient Polish Literature” prowadzi do nieporozumień. Używanie nazw poszczególnych epok, a więc mówienie o „Medieval, Renaissance and Baroque Literature” jest, po pierwsze, niepraktyczne ze względu na swą długość, a po drugie, mylące, gdyż zawiera nieznane ogółowi wykształconemu na historii literatury angielskiej pojęcie baroku, które należy wprowadzać stopniowo i opatrzyć objaśnieniami.

⁵ Zob. np. H. Birnbaum: *The Sublimation of Grief. Poems by Two Mourning Fathers*. In: For Wiktor Weintraub. *Essays in Polish Literature, Language and History presented on the occasion of his 65th Birthday*. Red. V. Erlich et al. The Hague 1975, s. 85—98; J. Mersereau Jr.: *Jan Kochanowski's 'Laments'. A Definition of the Emotion of Grief*. In: *Studies in Russian and Polish Literature in Honor of Waclaw Lednicki*. Red. Z. Folejewski et al. The Hague 1962, s. 37—45; R.J. Parrott: *Mythological Allusions in Kochanowski's 'Laments'*. „The Polish Review” 1969, no. 4, s. 3—19; J. Peterkiewicz: *The Mediaeval Dream Formula in Kochanowski's „Treny”*. „The Slavonic and East European Review” 1953, no. 31, s. 388—404; W. Weintraub: *Fraszka in a Tragic Key. Remarks on Kochanowski's Lament XI and Fraszki I,3*. In: *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*. The Hague 1967, s. 2219—2230; W. Weintraub: *Kochanowski's Renaissance Manifesto*. „The Slavonic and East European Review” 1951, no. 30, s. 412—424.

⁶ Zob. D.J. Welsh: *Jan Kochanowski*. New York 1974.

⁷ Zob. *The Polish Renaissance in its European Context*. Ed. S. Fiszman. Przedmowa Cz. Miłosz. Bloomington 1988.

ckich na znaczenie przedoświeceniowej kultury polskiej dla kultury europejskiej i światowej.

Jedyna poważna i nastawiona na wykształconego czytelnika próba wprowadzenia kultury dawnej Polski w krąg amerykańskiego myślenia humanistycznego to działalność pisma naukowego „The Sarmatian Review”, które publikuje angielskie przekłady tekstów staropolskich oraz eseje o literaturze i kulturze staropolskiej, a przede wszystkim liczne recenzje książek poświęconych kulturze staropolskiej, starając się odpowiedzieć na pytanie, co ta kultura może wnieść do amerykańskiej refleksji intelektualnej nad przeszłością i przyszłością Europy⁸. Ta próba jest niezwykle ważna, ponieważ przewyższa zakorzeniony w amerykańskim życiu akademickim stereotyp, że kultura tzw. Europy Wschodniej to w zasadzie tylko dodatek do wielkiej i cenionej tu niezwykle kultury rosyjskiej, która przecież nie wydała przed wiekiem XVIII żadnych znaczących dzieł, mogących się równać z dziełami polskiego renesansu czy baroku.

Zrozumienie faktu, że kultura polska, również kultura staropolska jest ważna dla dyskursu europejskiego nie mniej niż kultura rosyjska, zaczyna jednak powoli docierać do świadomości amerykańskich sławistów młodszego pokolenia, o czym świadczy następująca wypowiedź Clare Cavanagh, profesora literatur słowiańskich w Northwestern University:

Kultura polska ma wyjątkową pozycję na wielu płaszczyznach. Po pierwsze, jest to długa i w dużej mierze — z powodu przyjęcia

⁸ Zob. np. numer monograficzny pt. *Sarmatian Poland 'Surpressed' by the Enlightenment?* („The Sarmatian Review” 1997, no. 2, zwłaszcza artykuł Andrzeja Waśko *Sarmatism or the Enlightenment. The Dilemma of Polish Culture*); przekłady wierszy poetów staropolskich (M. Sep Szarzyński, M. Kuligowski, W. Potocki, E. Drużbacka — „The Sarmatian Review” 1993, no. 3), niezwykle cenny przekład *Wykładu cnoty* J. Kochanowskiego (J. Kochanowski: *A Treatise on Virtue and Friendship*. Przeł. C. Spac — „The Sarmatian Review” 1993, no. 3) czy też artykuł niżej podpisanego pt. *Catholics and Heretics. Some Aspects of Religious Debates in the Old Polish-Lithuanian Commonwealth* („The Sarmatian Review” 1999, no. 2). Również liczne omówienia i recenzje książek dotyczących przedoświeceniowej historii, literatury i kultury polskiej (wszystkie wspomniane materiały dostępne są w internetowej wersji czasopisma pod adresem: <http://www.ruf.rice.edu/~sarmatia>).

katolicyzmu — zachodnia tradycja kulturalna i dzięki temu stanowiąca część głównego nurtu cywilizacji zachodniej, poczynając od średniowiecza. I ma swój renesans i wielkich renesansowych pisarzy, którzy pisali w dwu językach, po polsku i po łacinie, i w ten sposób aktywnie uczestniczyli w kulturze zachodniej. To coś zupełnie odmiennego od tradycji rosyjskiej i coś atrakcyjnego dla uczonego, który nie sądzi, że literatura zaczyna się od Puszkina, a kończy na Stalinie. Przesadzam, ale chodzi mi o to, że nie znajdzie się tyle kultury renesansowej w Rosji. Polska ma także to długotrwałe, bogate dziedzictwo kultury literackiej, bardzo skomplikowane, bardzo dynamiczne, z reformacją i kontrreformacją, obecnością Żydów...⁹.

Ta wypowiedź wybitnej tłumaczki współczesnej literatury polskiej i profesora znanego uniwersytetu wygłoszona na łamach prestiżowego amerykańskiego kwartalnika wydać się może pozornie zbiorem banałów. Trzeba jednak pamiętać, że są to banały nieznanne często profesorom humanistyki najlepszych amerykańskich uniwersytetów. Wypowiedź Cavanagh jest ważna, gdyż świadczy o przełamywaniu w amerykańskim dyskursie slawistycznym myślenia o kulturze polskiej jako o jakimś mało ważnym dodatku do kultury rosyjskiej. Kolonialny sposób myślenia o Polsce jako o części imperium rosyjskiego, a następnie sowieckiego, zaszczerpiony przez Rosję historykom anglosaskim już w XIX wieku, przetrwał do dziś, gdyż rosyjski, a potem sowiecki punkt widzenia dominował i dominuje dotąd w slawistyce amerykańskiej. Lęk przed wielkim mocarstwem, który stał u genezy rozkwitu tej slawistyki w latach zimnej wojny, łączył się z podziwem dla dokonań kulturalnych tego mocarstwa i całkowitym lekceważeniem kultury podbitych przez nie narodów, z których nieliczne dopiero niedawno wydobyły się spod dominacji imperium. Jeszcze gorsze od lekceważenia było patrzenie na te kultury oczami rosyjskich i sowieckich zdobywców¹⁰.

⁹ W. Martin: *An Interview with Clare Cavanagh*. „Chicago Review” 2000, no. 3&4, s. 91—92.

¹⁰ O stosunku literatury rosyjskiej do kolonializmu, uczestnictwie uczonych rosyjskich we wspieraniu rosyjskiego imperializmu kulturalnego oraz wpływie rosyjskiego postrzegania imperium na amerykański dyskurs slawistyczny pisze Ewa

Okres staropolski w dziejach i kulturze Polski jest zatem praktycznie całkowicie nieobecny w amerykańskim dyskursie akademickim i trudno sobie wyobrazić w USA uniwersytecki kurs literatury porównawczej lub antologię arcydzieł literatury zachodniej, które prezentowałyby choć jednego pisarza polskiego z tego okresu (lub — szerzej — jakiegokolwiek pisarza polskiego tworzącego przed połową XIX wieku). Nawet *Treny* Kochanowskiego, uważane w Polsce słusznie za arcydzieło europejskiego renesansu, nie znajdują się w żadnej z popularnych anglojęzycznych antologii arcydzieł literatury europejskiej. Nauczanie literatury staropolskiej na uniwersytetach amerykańskich ma charakter marginalny i stanowi przeważnie — z niewielkimi wyjątkami — fragment kursów poświęconych historii literatury polskiej, oferowanych przez uniwersytety niezwykle rzadko, o wiele rzadziej niż kursy języka polskiego.

Nie należy mieć bowiem złudzeń co do miejsca, jakie zajmuje polonistyka na uniwersytetach amerykańskich, a w ramach tejże polonistyki taki margines, jakim jest najdawniejsza literatura. Jak wykazał w niedawno opublikowanym studium Alex Kurczaba, w roku akademickim 1998/1999 ponad 99% spośród 4096 college'ów i uniwersytetów amerykańskich nie oferowało ani jednego kursu, który w jakikolwiek sposób dotyczyłby języka, kultury lub literatury polskiej, a wśród 14 367 520 studentów zapisanych na studia w tymże roku akademickim ponad 99% nie uczestniczyło w żadnym kursie dotyczącym Polski. Liczba zapisanych na kursy języka polskiego na uniwersytetach amerykańskich w semestrze jesiennym roku 1998 (725 studentów) była tylko niewiele wyższa od liczby zapisanych na język norweski (638 studentów), a mniejsza niż łączne zapisy na trzy języki Indian: *cherokee*, *ojibwa* i *lakota/dakota*. Polski znajduje się w Stanach Zjednoczonych na oficjalnej, rządowej liście języków rzadko nauczanych wraz z językiem koptyjskim, mongolskim, tybetańskim czy uzbeckim oraz licznymi językami indiań-

M. Thompson w książce *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*. Westport 2000 (przekład polski pt. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Przekł. A. Sierszulska. Kraków 2000).

skimi¹¹. Jeśli nie liczyć wydziału polonistyki w małym prywatnym katolickim uniwersytecie na Środkowym Zachodzie, to w Stanach Zjednoczonych nie istnieje żaden oddzielny uniwersytecki wydział czy instytut polonistyczny, a polonistyka wraz z bohemistyką czy ukrainistyką jest zawsze marginesowym zjawiskiem na wydziałach slawistyki, których dawny rozkwit i obecny upadek jest — jak wspomniano — ściśle związany z historią zimnej wojny. Wydziały slawistyki powstały jako wydziały rusycystyki, silnie wspierane finansowo przez rząd amerykański. Potem do rusycystyki stopniowo dołączano zagadnienia dotyczące innych krajów Europy Wschodniej. Obecnie skutek drastycznego ograniczenia dotacji i grantów rządowych oraz spadku zapisów studentów na kursy rusycystyczne, a także z powodu niechęci starszej kadry profesorskiej do zlikwidowania rusycystycznej dominacji wydziały te na wielu uniwersytetach znajdują się w poważnym kryzysie. Dziewiętnastowieczne, ściśle językoznawcze rozumienie slawistyki, anachroniczne wobec rozwoju współczesnego kulturoznawstwa, jest do dziś fundamentem merytorycznym istnienia wydziałów slawistyki, a dziedzictwo zimnej wojny jest fundamentem politycznym, na którym się wciąż opierają. Te fundamenty już zmurzały, jednak wydziały owe istnieją dzięki sile bezwładu i kształcą — coraz mniejsze zresztą — zastępy rusycystów, nie potrafiąc odpowiedzieć na znak czasu, jakim jest rozkwit nowych demokracji w Europie Środkowej i atrakcyjność ich kultur dla dużego kręgu młodych Amerykanów, również na przykład Amerykanów pochodzenia polskiego.

¹¹ Zob. A. Kurczaba: *Polish Studies in American Higher Education*. „The Sarmatian Review” 2001, no. 1, s. 769—771. Te dane nie były korzystniejsze w okresach wcześniejszych, o czym świadczy tabela statystyczna zawarta w artykule: M.J. Mikos: *The History of Teaching Polish in the United States*. „The Polish Review” 1985, no. 4, s. 408. Istniejący stan rzeczy potwierdza też opracowanie Leonarda A. Polakiewicza *PIASA Directory of U.S. Institutions of Higher Education and Faculty Offering Instruction in Polish Language, Literature, and Culture, 1996—97*. New York 1997, w którym można odnaleźć nie tylko statystykę dotyczącą roku akademickiego 1996/1997, ale przede wszystkim skrupulatnie wymienione liczne przykłady zaprzestania nauczania języka i literatury polskiej w wyższych uczelniach USA w ostatnich dziesięcioleciach.

Zainteresowanie kulturą polską i czeską czy węgierską i litewską nie znajduje zrozumienia w uniwersytetach, które oparły nauczanie akademickie o tę część Europy na językoznawczej definicji slawistyki i politycznej dominacji Rosji. Zrozumienie całej tej sytuacji, nie tylko jako tła dla zrozumienia roli literatury staropolskiej, jest o tyle ważne, że w Polsce panuje często nieuzasadnione niczym przekonanie, jakoby Polacy czy kultura polska odgrywali jakąkolwiek istotną intelektualnie rolę w dyskursie kulturowym w Stanach Zjednoczonych.

Na uniwersytetach amerykańskich obowiązuje system kursowy, który umożliwia studentom zaliczanie studiów poprzez zdobywanie odpowiedniej ilości punktów/godzin kredytowych za każdy kurs. W ten sposób nauczanie uniwersyteckie ma charakter bardzo zindywidualizowany, gdyż pozwala studentowi w dużym zakresie samodzielnie układać program całych studiów, a wykładowcom umożliwia proponowanie kursów o różnorodnej tematyce, które mogą zainteresować studentów i są bliskie zainteresowaniom naukowym wykładowców. System ten może sprawiać wrażenie chaotycznego, zwłaszcza w krajach Europy Wschodniej, gdzie do niedawna funkcjonował sztywny system programów studiów, łączących wykłady i ćwiczenia obowiązujące dla wszystkich studentów kończących dany kierunek. Z tego pozornego chaosu systemu kursowego wyłania się jednak porządek: indywidualne programy studiów nie są przywilejem, a wręcz przeciwnie — obowiązkiem dla każdego bez wyjątku studenta na uniwersytetach amerykańskich. Każdy student układa własny program studiów pod kierunkiem opiekuna naukowego. Kurs uniwersytecki musi mieć własny szczegółowy program zajęć (*syllabus*), opracowany z góry na cały semestr (lub trymestr), a do poziomu dydaktyki akademickiej, technik nauczania, sztuki pisania prac pisemnych itd. przywiązuje się ogromną rolę, o czym świadczą liczne publikacje na ten temat, mające aspekt głównie praktyczny, a nie teoretyczny i służące pomocą nauczycielom akademickim w przygotowaniu programów zajęć, dyskusji, testów i egzaminów¹².

¹² Zob. np. A. Brinkley et. al.: *The Chicago Handbook for Teachers. A Practical*

W takim systemie nauczania może się znaleźć miejsce na literaturę staropolską, choć w amerykańskim systemie uniwersyteckim jej nauczanie jest zapewne porównywalne do nauczania dawnej literatury włoskiej czy niderlandzkiej na uniwersytetach polskich.

Kursy uniwersyteckie z literatury polskiej na uniwersytecie amerykańskim mogą być prowadzone (1) po polsku z wykorzystaniem tekstów i opracowań w języku polskim (na kursach dla zaawansowanych magistrantów czy doktorantów polonistyki lub też na kursach podstawowych, jeśli zdarzy się, że wszyscy studenci są rodzimymi użytkownikami języka polskiego), (2) po angielsku z wykorzystaniem tekstów w języku polskim (dla studentów, którzy znają język polski biernie, ale wolą dyskutować w języku angielskim), (3) po angielsku z wykorzystaniem tekstów w języku angielskim (np. na kursach propedeutycznych, które obejmują całość literatury polskiej w wyborze).

W tej sytuacji podstawową barierą był do niedawna brak dobrej dwujęzycznej antologii literatury staropolskiej, zawierającej przypisy i objaśnienia. Taka antologia jest potrzebna wszystkim wymienionym grupom studentów, nawet studentom, którzy znają polski na poziomie zaawansowanym, ze względu na trudności językowe, jakie sprawiają każdemu czytelnikowi teksty literatury staropolskiej. Michael Mikoś, autor najnowszych antologii literatury staropolskiej wydanych w USA, wspomina, że gdy w 1978 roku zaczynał nauczać literatury polskiej w University of Wisconsin w Milwaukee, nie istniała żadna angielskojęzyczna antologia literatury staropolskiej, a kilka istniejących przekładów było rozrzuconych po czasopiśmie lub znajdowało się w książkach o wyczerpanych nakładach i niedostępnych dla studentów¹³. Sytuacja zaczęła się zmieniać, odkąd w roku 1989 ukazała się dwujęzyczna antologia literatury staropolskiej autorstwa Bogdany Carpenter¹⁴, a następnie stopniowo zaczęły wychodzić antologie Mikosia¹⁵. Wszystkie te an-

Guide to the College Classroom. Chicago—London 1999. Tam obszerna bibliografia opracowań wcześniejszych.

¹³ M. Mikoś: *Translating the Canon*. „2B. A Journal of Ideas” 1995, no. 5—6, s. 46.

¹⁴ *Monumenta Polonica. The First Four Centuries of Polish Poetry. A Bilingual Anthology*. Ed. B. Carpenter. Ann Arbor 1989.

¹⁵ Zob. *Medieval Literature of Poland. An Anthology*. Transl. M.J. Mikoś. New

tologie objęły literaturę polską do końca XVIII wieku. Antologia pod redakcją Bogdany Carpenter była dwujęzyczna i objęła przekłady różnych tłumaczy, najwięcej zaś wyszło spod pióra redaktorki tomu oraz Johna Carpentera. Przekłady w antologiach Mikosia są wyłącznie autorstwa ich redaktora, antologie opatrzone są licznymi objaśnieniami językowymi i rzeczowymi oraz komentarzami, których brakuje w antologii Carpenter, zawierającej jedynie wstępy do poszczególnych epok oraz biogramy autorów. Do roku 1999, gdy przekłady Michaela Mikosia ukazały się w jednym tomie w wersji dwujęzycznej, antologia Bogdany Carpenter miała tę dydaktyczną przewagę, że zawierała również teksty w języku oryginału, których były pozbawione wydawane kolejno w latach 1992, 1995 i 1996 antologie literatury średniowiecznej, renesansowej oraz barokowej i oświeceniowej autorstwa Mikosia. Amerykański wydawca zapewne nie chciał zamieszczać tekstów w obu językach, gdyż spowodowałoby to dwukrotne zwiększenie objętości książki; dwie wersje językowe zostały wprowadzone dopiero w zbiorczej, jednotomowej reedycji tych trzech antologii, wydanej przez wydawcę polskiego w roku 1999.

Dwujęzyczność takich antologii jest konieczna w dydaktyce uniwersyteckiej. Studenci amerykańscy — zarówno Amerykanie, którzy nauczyli się polskiego, jak i Polacy, którzy nauczyli się angielskiego — są niezwykle zainteresowani problematyką przekładoznawczą, która pojawia się na zajęciach, a prace zaliczeniowe często są poświęcone porównywaniu różnych przekładów. Możliwe jest to w odniesieniu do *Trenów* Kochanowskiego, gdyż istnieje aż pięć przekładów całości cyklu¹⁶, a niektóre utwory tego cyklu dostępne są jeszcze w innych tłu-

York 1992; *Polish Renaissance Literature. An Anthology*. Transl. M.J. Mikoś. Columbus, Ohio 1995; *Polish Baroque and Enlightenment Literature. An Anthology*. Transl. M.J. Mikoś. Columbus, Ohio, Slavica Publishers 1996; *Polish Literature from the Middle Ages to the End of the Eighteenth Century. A Bilingual Anthology / Literatura polska od średniowiecza do końca XVIII wieku. Antologia w języku polskim i angielskim*. Selected and translated by M.J. Mikoś. Warszawa 1999.

¹⁶ *Poems by Jan Kochanowski*. Berkeley 1928 [przeł. D. Prall Radin]; J. Kochanowski: *Treny / Laments*. Transl. M.J. Mikoś. Warszawa 1995; J. Kochanowski: *Laments*. Transl. S. Heaney and S. Barańczak. London—Boston

maczeniach¹⁷. Podobnie jest z *Sonetami* Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, których większość jest dostępna obecnie w czterech przekładach¹⁸.

Możliwe są dwa całkowicie odmienne sposoby prezentacji literatury staropolskiej na uniwersytecie amerykańskim. Pierwszy sposób to uwzględnienie jej w ramach kursu obejmującego całość literatury polskiej, omawianie w dużym skrócie w ciągu jednego, piętnastotygodniowego semestru. Kursy takie noszą zwykle tytuły „Masterworks of Polish Literature in Translation” czy „Masterpieces of Polish Literature” i dotyczą wybranych zagadnień literatury polskiej od średniowiecza do XX wieku¹⁹. W ramach takiego 45-godzinnego kursu, bez względu na to, czy jest on rozłożony na 30 dłuższych czy 45 krótszych spotkań w semestrze, omówienie literatury staropolskiej ograniczyć się musi do ok. trzech godzin zajęć poświęconych ogólnemu wprowadzeniu do literatury średniowiecznej oraz omówieniu pieśni średniowiecznych dostępnych w przekładzie angielskim (*Bogurodzica*, *Żale Matki Boskiej pod Krzyżem*), do trzech lub czterech godzin poświęconych wprowadzeniu do renesansu i *Trenom* oraz do kolejnych trzech lub czterech godzin poświęconych wprowadzeniu do baroku i analizie wybranych sonetów Mikołaja Sępa Szarzyńskiego oraz Jana Andrzeja Morsztyna.

Na kursy takie może zapisać się każdy student college’u, nawet niemający prawie żadnego przygotowania humanistycznego, zatem ćwiczenia z lektury tekstów staropolskich, uzupełniane wykładami

1995; J. Kochanowski: *Treny*. Transl. A. Czerniawski. Foreword by D. Davie. Edited and annotated by P. Wilczek. Katowice 1996 (2. wydanie: Oxford 2001); J. Kochanowski: *Treny*. Przel. B. Keane. Katowice 2000.

¹⁷ J. Peterkiewicz, B. Singer: *Five Centuries of Polish Poetry (1450—1950)*. London 1960.

¹⁸ Zob. *Monumenta Polonica...*; *Polish Literature from the Middle Ages to the End of the Eighteenth Century...*; R.A. Sokolowski: *The poetry of Mikolaj Sep Szarzynski*. Wiesbaden 1990; M. Sep Szarzynski, *Sonnet II, Sonnet IV, Sonnet V*. Transl. J. Ferguson (maszynopis udostępniony autorowi przez tłumacza).

¹⁹ Piszący te słowa prowadził podobne kursy trzykrotnie: w semestrze wiosennym roku akademickiego 1998/1999 w Rice University w Houston (*Masterpieces of Polish Literature*), a w semestrach jesiennych roku akademickiego 1999/2000 oraz 2000/2001 w University of Illinois at Chicago (*Masterworks of Polish Literature in Translation*).

o historii Polski czy projekcją filmów popularnonaukowych (np. z serii „Poland. Thousand Years of History”) muszą mieć charakter dostępny dla przeciętnego słuchacza i pozbawiony większego wyrafinowania.

Inna jest sytuacja wykładowcy, gdy może zaproponować kurs poświęcony wyłącznie literaturze staropolskiej, a nawet jednemu jej aspektowi, a jego słuchacze posiadają stosunkowo solidne wykształcenie humanistyczne, znają dobrze (przynajmniej biernie) język polski oraz mają podstawową orientację w tekstach i historii literatury polskiej. Takie kursy można zaproponować na poziomie *graduate* (magistersko-doktoranckim) na tych uniwersytetach, które posiadają odpowiednią ilość studentów specjalizujących się w literaturze polskiej na poziomie magisterskim i doktoranckim. Tego rodzaju kurs (*Studies in Polish Medieval, Renaissance and Baroque Literature*) oferowany jest co kilka lat w University of Illinois at Chicago.

Chciałbym scharakteryzować pokrótce typ zaawansowanych zajęć na przykładzie dziesięciodziesięciodniowego kursu o dyskursach religijnych w poezji staropolskiej (*Religious Discourses in Early Modern Polish Poetry*), który prowadziłem w trymestrze jesiennym roku akademickiego 2000/2001 w University of Chicago²⁰. Był to nowy kurs monograficzny, który został wprowadzony do programu zajęć tamtejszej slawistyki. Słuchacze byli ogólnie zaznajomieni z historią literatury polskiej, również staropolskiej i znali język polski, zatem program kursu mógł objąć zagadnienia szczegółowe, monograficzne, a dyskusja na kolejnych zajęciach dotyczyła tekstów literackich oraz opracowań historycznoliterackich, głównie autorstwa badaczy polskich.

Kolejne dziesięć spotkań seminaryjnych poświęconych było następującym zagadnieniom:

1. Spotkanie wprowadzające.

2. Określenie celu kursu poprzez rozpoznanie różnych znaczeń pojęcia „religijny”, „niewyrażalny”, „sakralny” w literaturoznawstwie („Religious” — „ineffable” — „unutterable” — sacred: what is this course about?). Lektura: prace Helen Gardner (*Religious Poetry. A Definition*) i Michaela Lieba (*Poetry and the Ineffable*).

²⁰ Zob. informacje na stronie internetowej: <http://registrar.uchicago.edu/timeschedules/autumn2000/polish.html>.

3. Poezja religijna Jana Kochanowskiego (*Religious poetry of Jan Kochanowski*). Lektura: wybrane pieśni Kochanowskiego oraz prace Stanisława Grzeszczuka i Wiktora Weintrauba.

4. Problematyka religijna w *Trenach* Jana Kochanowskiego (*God and a sinful man. Jan Kochanowski's Treney*). Lektury: *Treny* oraz prace Stanisława Grzeszczuka, Janusza Pelca, Wiktora Weintrauba i Kwiryny Ziemy.

5. Problematyka religijna w *Trenach* Jana Kochanowskiego — c.d.

6. Popularna poezja zboru braci polskich na przykładzie twórczości Erazma Otwinowskiego (*Arian poetry for a simple folk. Erazm Otwinowski*). Lektura: wstęp wydawcy oraz wybór z edycji *Pism poetyckich* Otwinowskiego.

7. „Elitarna” poezja zboru braci polskich na przykładzie Zbigniewa Morsztyna (*Arian poetry for connoisseurs: Zbigniew Morsztyn*). Wybrane wiersze Morsztyna oraz prace Janusza Pelca i Michała Głowińskiego.

8. Poezja Mikołaja Sępa Szarzyńskiego (*A tragic Catholic soul. Mikołaj Sęp Szarzyński*). *Rytmy* Szarzyńskiego oraz prace Jana Błońskiego, Czesława Hernasa i Juliana Krzyżanowskiego.

9. Poezja religijna Jana Andrzeja Morsztyna (*Blasphemer of believer? Jan Andrzej Morsztyn*). Wiersze religijne Morsztyna oraz prace Czesława Hernasa i Antoniego Czyża.

10. Poezje Józefa Baki (*Józef Baka — a crazy priest*). Fragmenty *Uwag śmierci niechybnej* Baki oraz prace Antoniego Czyża i Aleksandra Nawareckiego.

Bardzo duża liczba lektur koniecznych do przeczytania na cotygodniowe trzygodzinne seminarium (ok. 150 stron druku) powodowała, że dyskusja obejmowała często wiele wątków, nie zawsze prowadziła do ostatecznych konkluzji, ale była płodna intelektualnie i zaowocowała później w obszernych pracach zaliczeniowych pisanych przez studentów, a dotyczących na przykład pojęcia poezji religijnej, problematyki eschatologicznej w poezji polskiego baroku czy też problematyki metafizycznej w *Trenach* Jana Kochanowskiego.

Dla studentów amerykańskich zwykle ciekawym doświadczeniem jest porównanie stylów polskiego i anglojęzycznego pisarstwa naukowego. Zauważano przede wszystkim różnice stylistyczne, kom-

pozycyjne, a zwłaszcza metodologiczne między pracami uczonych polskich a znanymi im pracami literaturoznawców z angielskiego kręgu językowego. W sumie literatura polska wydaje się takim słuchaczom często fascynująca, ale dyskurs historycznoliteracki jest trudny do zaakceptowania, zwłaszcza jeśli operuje on filologicznym lub strukturalistycznym aparatem pojęciowym, tak odmiennym od rozpowszechnionego obecnie w USA aparatu pojęciowego poststrukturalizmu czy postmodernizmu i związanych z nim rozmaitych metodologii badawczych. Konfrontacja polskich i amerykańskich sposobów myślenia i pisania o literaturze staropolskiej jest zatem cennym doświadczeniem, jakie mogą wynieść z takiego kursu zarówno słuchacze, jak i wykładowca.

Jak wspomniano, elastyczność amerykańskiego systemu edukacyjnego umożliwia swobodne kształtowanie tematyki i zawartości merytorycznej kursów uniwersyteckich. W sprzyjających okolicznościach pozwala więc na zaproponowanie zajęć z literatury staropolskiej zbliżonych zakresem omawianego materiału i poziomem merytorycznym do zajęć na polonistyce krajowej. Przeważnie jednak z powodu zainteresowań studentów i specjalizacji wykładowców kursy dla magistrantów i doktorantów polonistyki dotyczą literatury XIX, a zwłaszcza XX wieku. Literatura staropolska jest w szerszym zakresie rzadko obecna na uniwersytetach amerykańskich, ale tamtejszy system, umożliwiający elastyczne kształtowanie programów nauczania, sprzyjać może jej większej obecności. Zanim jednak taka obecność stanie się bardziej powszechna, musi dokonać się zmiana w zakresie obecności literatury polskiej i szeroko rozumianych studiów polonistycznych na uniwersytetach amerykańskich. Jeżeli język, literatura i kultura polska będą nadal trwały na całkowitym marginesie amerykańskiego dyskursu akademickiego, wówczas nie można marzyć o szerszej obecności dawnej kultury polskiej na tamtejszych uniwersytetach²¹.

²¹ Problematyka obecności polonistyki na uniwersytetach amerykańskich omawiana jest obszernie w zredagowanym przeze mnie tomie poświęconym polonistyce w Ameryce Północnej — numer specjalny kwartalnika „Postscriptum” 2001, nr 1—2 (37—38).

Część druga

Wokół pisarzy:
Kochanowski, Otwinowski,
Sęp Szarzyński

W co wierzył Jan Kochanowski? Głos w sporze o religijność poety i jego poezji*

Jan Kochanowski należy do pisarzy, o których rzekomo powiedziano już wszystko. Tymczasem nieraz wydaje się, że powiedziano o nim bardzo niewiele, a badacze gubią się w sprzecznościach dotyczących najbardziej podstawowych problemów¹. Ten esej poświęcę jednemu z takich problemów, a mianowicie religijności poety i jego przynależności wyznaniowej, wychodząc od krytycznej analizy dotychczasowych ustaleń na ten temat.

Już siedemnastowieczny poeta Wespazjan Kochowski w utworze zatytułowanym *Apologia za Janem Kochanowskim* starał się bronić Jana z Czarnolasu przed zarzutami o odstępstwa od ortodoksji katolickiej. Argumenty Kochowskiego wytaczane przeciw niewymienionym z nazwiska oszczercom Kochanowskiego nie są jednak zbyt oryginalne i przekonujące. O ortodoksji poety miałyby świadczyć na przykład gotowość przypisania *Psalterza Dawidów* biskupowi Myszkowskiemu, choć wiadomo, że to właśnie *Psalterz* był zawsze sztan-

Pierwsza wersja tego rozdziału została opublikowana w „Zeszytach Naukowych KUL” 2002, nr 1—2, s. 37—47.

¹ Wciąż zresztą pojawiają się nowe odkrycia źródłowe, i to pochodzące z bibliotek polskich. Zob. np. M. Janicki: *Jan Kochanowski po powrocie do ojczyzny i w dobie pierwszych sejmów egzekucyjnych (1559—1564)*. *Pierwotwór czy wczesna redakcja fraszki „O Aleksandrzech”?* „Barok” 1999, nr 2 (12), s. 169—201.

darowym dowodem na religijną niejednoznaczność twórczości Kochanowskiego, zarówno z powodu neutralnego wyznaniowo sposobu tłumaczenia, jak i wynikającej stąd popularności utworu w kręgach protestanckich. Kolejny argument Kochowskiego — fragment *Satyry*, w którym bohater utworu wypowiada się przeciw protestantom — upada, gdyż (jak trafnie zauważył Wiktor Weintraub) „już sam fakt włożenia w usta *Satyry* pouczeń na temat moralności chrześcijańskiej to zabieg ryzykancki, stawiający pod znakiem zapytania intencje takiej moralistyki”². Podobnie trudno uznać cytowaną przez Kochowskiego *Zgodę* za dowód prawowierności, a już szczególnie chybionym argumentem są przywoływane przez apologetę *Fraszki*, nawet gdyby pominąć usprawiedliwiane w *Apologii* fraszki *Na heretyki* (III, 22), *O gospodynie* (I, 74) i *Na świętego ojca* (I, 44)³.

Inny poeta barokowy, jezuita Maciej Kazimierz Sarbiewski, ubolewał nad odstępstwami Kochanowskiego od ortodoksji katolickiej w swych *Wykładach poetyki*⁴. Sarbiewski uznał, że bluźnierstwa wypowiedziane w *Trenie XI* są przejawem poetyckiego szału, a kończący utwór dystych („Żałości, co mi czynisz? Owa już oboje / Mam stracić: i pociechę, i baczenie swoje”) to chwyt retoryczny — palinodia — stanowiący odwołanie wygłoszonych bluźnierstw. Bez względu na to, jak ocenimy interpretację Sarbiewskiego, będziemy dalecy od rozstrzygnięcia, jaka jest postawa religijna podmiotu lirycznego w samych *Trenach*. Najlepszym przykładem na to, jak odmiennie można interpretować postawę religijną zawartą w utworach Kochanowskiego, są zupełnie sprzeczne ze sobą wypowiedzi dwu uczonych odnoszące się do *Trenów*. Stanisław Windakiewicz twierdził, że „*Treny* są rodzajem *confessio fidei* Kochanowskiego, są aktem publicznego przyznania

² W Weintraub: *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*. W: Idem: *Rzecz czarnolesska*. Kraków 1977, s. 249.

³ Zob. W Kochowski: *Apologia za Janem Kochanowskim, wojskim sendomirskim, poetów polskich wodzem, którego niektórzy rozumieją być heretykiem*. W: *Poezi polskiego baroku*. Oprac. J. Sokołowska i K. Żukowska. Warszawa 1965, s. 215.

⁴ Zob. M.K. Sarbiewski: *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*. Przeł. i oprac. S. Skimina. Wrocław 1958, s. 82; zob. też: J. Pelc: *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej (od XVI do połowy XVIII w.)*. Warszawa 1965, s. 72—74.

się poety do religijności i chrystianizmu, zerwaniem z dotychczasowymi poglądami humanistycznymi” i sygnałem przejścia do „obozu katolików wierzących”⁵. Z kolei Julian Krzyżanowski pisał, że pociecha w *Trenach* „mało ma wspólnego z metafizyką chrześcijańską w ogóle, katolicką zaś w szczególności”⁶. I jak tu wierzyć uczonym?

Kto więc ujawnia się w tekstach napisanych przez Kochanowskiego? Racjonalistyczny humanista i neoplatonik, czy też może — jak byśmy dziś powiedzieli — liberalny katolik, niezbyt przejęty rygorami oficjalnej doktryny? A może deista, może protestant, może nawet nikodemista — czyli człowiek publicznie głoszący inne poglądy religijne niż te, które w rzeczywistości wyznaje? A może Kochanowski był nawet kryptoarianinem? I takiej absurdalnie brzmiącej hipotezy nie można wykluczyć w świetle dotychczasowych dyskusji. Czy zatem Kochanowski był, przynajmniej w młodości, protestantem, który w trosce o swe bezpieczeństwo czy też z powodu własnego konformizmu udawał, zwłaszcza będąc we Włoszech, że jest katolikiem?

Poeta przebywał za granicą jako stypendysta księcia Albrechta i choć dotąd — mimo sumiennych badań źródłowych — nie dowiedziono, iż Kochanowski formalnie przyjął luteranizm, jest to hipoteza niezwykle kusząca. Pozornie zdaje się ją potwierdzać elegia Andrzeja Trzecieckiego „o początku, postępach i wzroście przenajświętszej ewangelii w krajach podległych królowi Polski po objawieniu się Antychrysta”. Cytowano ją w tym kontekście, jakby nie zwracając uwagi, że Trzeciecki wymienia w niej nie jedną osobę, ale rodzinę Kochanowskich, „którzy przez swą uczoność są wielką chlubą ojczystej ziemi”, a w poświęconej wyłącznie Kochanowskiemu *Sylwie* II, 2 nie wspomina ani słowem o jego rzekomych sympatiach wobec luteranizmu, choć kolejna sylwa, skierowana właśnie do księcia Albrechta, w całości jest poświęcona księciu jako obrońcy wiary luterskiej⁷. Nie zapominamy oczywiście, że Kochanow-

⁵ S. Windakiewicz: *Jan Kochanowski*. Kraków 1930, s. 137.

⁶ J. Krzyżanowski: *Poeta czarnoleski*. [Wstęp do:] J. Kochanowski: *Dzieła polskie*. Wyd. 9. Warszawa 1978, s. 18.

⁷ Wspomniane utwory Trzecieckiego dostępne są w edycji: A. Trzeciecki: *Dzie-*

ski spędził w sumie ponad półtora roku w Królewcu, studiując na uniwersytecie, przebywając na dworze księcia Albrechta, pobierając od niego stypendium i wreszcie zasilek na wyjazd do Włoch. W każdym razie kontakty z księciem Albrechtem (podobnie jak późniejsze kontakty z Mikołajem Radziwiłłem Czarnym, protektorem reformacji na Litwie) nie są dowodem na zmianę wyznania przez Kochanowskiego. Nie możemy uznać za poważny argumentu Stanisława Kota i innych badaczy, że nieobecność w poezji religijnej Kochanowskiego Chrystusa, Matki Boskiej i kultu świętych świadczy o tym, że był on bliski protestantyzmowi. Gdybyśmy przyjęli takie kryteria, to brak Chrystusa dyskwalifikowałby go przecież także jako pobożnego poetę protestanckiego! Ciekawe jest raczej to, że żadne wiersze religijne nie powstały pod wpływem tego pobytu w środowisku tak intensywnie i jednoznacznie zaangażowanym w luteranizm. Trudno też orzec, czy np. *Elegia I 10* z rękopisu Osmólskiego rzeczywiście świadczy o sympatiach reformacyjnych poety, czy też jest raczej przejawem jego sympatii dla tendencji humanistycznych w katolicyzmie i powszechnego wówczas antyklerykalizmu i nastrojów antypapieskich. Nie można jej jednak skwitować jako nic nieznaczącego żartu, tak jak to uczynił Kochowski z przywołanymi w swej apologii polskimi fraszkami antyklerykalnymi. Jak pisał Wiktor Weintraub: „[...] w całej twórczości poety nie znaleźć poza pieśnią o spustoszeniu Podola przez Tatarów (II, 5) utworu równie namiętnego, równie mocny dającego wyraz potępieniu i oburzeniu”⁸. Jakkolwiek by oceniać poziom emocjonalny antykościelnych elegii, nic nam one nie mówią o zmianie przynależności wyznaniowej poety i w stosunku do Kochanowskiego nie możemy zaryzykować tak efektownej hipotezy, jaka przyjęła się w stosunku do Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, którego pobyt we Włoszech miał skłonić do nawrócenia z luteranizmu na katolicyzm. Hipoteza o przejściu Sępa z jednego wyznania na inne jest zresztą trudna do udowodnienia, choć nikt nie kwestionuje, że w tym przypadku mamy do czy-

ła wszystkie. T. 1: *Carmina. Wiersze łacińskie*. Opracował, przełożył i wstępem poprzedził J. Krókowski. Wrocław 1958.

⁸ W. Weintraub: *Religia Kochanowskiego...*, s. 237.

nienia ze świadectwem głębokiego wewnętrznego nawrócenia, niekoniecznie związanego ze zmianą religii⁹.

Jak było w przypadku Kochanowskiego? Tu znów wypada wrócić do jego twórczości młodzieńczej. Warto przypomnieć kuszącą, choć niestety opartą na słabych podstawach źródłowych hipotezę Wacława Urbana i Stanisława Grzeszczuka, że ów tajemniczy „zjazd w sędomierskiej ziemi”, w roku 1559, na którym miano odczytać pieśń *Czego chcesz od nas, Panie...* Kochanowskiego, pochwaloną wtedy publicznie przez Mikołaja Reja, to jeden z protestanckich synodów wyznaniowych w Pińczowie¹⁰. Czy więc Rej, zdeklarowany kalwinista, zachwycał się na owym synodzie (jeżeli to był synod!) utworem utalentowanego zwolennika (a może wyznawcy?) protestantyzmu, czy też wyłącznie podziwiał wielki talent młodego poety, ujawniony w utworze wielbiącym wyznawanego przez wszystkich — żydów, katolików i protestantów — Boga, twórcę wszechrzeczy? Bezpieczniej jest przyjąć tę drugą możliwość, choć pamiętać trzeba, że *Czego chcesz od nas, Panie...* to chronologicznie pierwszy utwór wzbudzający emocje badaczy religijności Kochanowskiego i jego poezji¹¹. Zresztą zdumiewające podobieństwo tej pieśni do dwu hymnów św. Grzegorza z Nazjanzu, znakomitego poety i jednego z najwięk-

⁹ Zob. A. Borowski: „Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako autoportret liryczny. „Pamiętnik Literacki” 1983, R. 74, z. 3.

¹⁰ Zob. S. Grzeszczuk: *Jan Kochanowski — „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary?”*. W: *Lektury polonistyczne. Średniowiecze — renesans — barok*. Red. A. Borowski i J.S. Gruchała. T. 1. Kraków 1992, s. 82—83. Zdaniem autora, trzy takie synody się odbyły, gdy Kochanowski przebywał w Paryżu — 13 marca, 25 kwietnia i 13 czerwca — a na tym ostatnim był obecny Rej. Trzeba jednak pamiętać, że Kochanowski znalazł się w Paryżu na przełomie 1558 i 1559 roku, a przynajmniej w maju 1559 był już w kraju, więc albo chodziłoby o któryś z wcześniejszych synodów, np. 13 marca (ale na tym synodzie nie było Reja), albo trzeba założyć — co wydaje się mało prawdopodobne — że czytano ten hymn na synodzie, gdy Kochanowski był już w kraju, a uczestnicy synodu mieli spóźniony list z Paryża i myśleli, że poeta jest jeszcze w Paryżu. Za niezwykle cenne i wnikliwe uwagi na temat tego problemu, a szczególnie za zwrócenie mi uwagi na stosunek tej hipotezy do źródłowo udokumentowanej chronologii życia Kochanowskiego dziękuję serdecznie panu dr. Markowi Janickiemu z Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego.

¹¹ Zob. W. Weintraub: *Manifest renesansowy*. W: *Idem: Rzecz czarnoleska...*, s. 287—303.

szych Ojców Kościoła, ukazane ostatnio przez Jakuba Lichańskiego¹², rzuca nowe światło na jej genezę, gdyż sytuuje ją bliżej katolickiej ortodoksji, niż skłonni byli dotąd uważać uczeni.

Utwory na temat religii i religijności możemy napotkać również w zbiorze fraszek Kochanowskiego. Można by uznać, że w tych tekstach poeta nieustannie sobie przeczy, skoro drwinom z posła papieskiego i samego papieża towarzyszą satyryczne uwagi o heretykach i utwór tak jednoznacznie pobożny jak *Modlitwa o deszcz*. Badacze narzekający na trudności w rekonstrukcji poglądów poety na podstawie jego utworów zdają się wciąż zapominać o autotematycznej fraszce zatytułowanej *Do fraszek*. Poeta ostrzega w niej, że rekonstrukcja jego poglądów na podstawie egzegezy twórczości jest skazana na niepowodzenie, a śmiałków czeka błędzenie po labiryncie i „ścieżkach mylnych”¹³.

Wejdzmy jednak na te „ścieżki mylne”, próbując nie zgubić się na nich. Opublikowano dotąd kilka rozpraw na temat „poezji religijnej”¹⁴, czy też „religijności poezji”¹⁵ Kochanowskiego, a nawet — jak to ujął w tytule swej rozprawy Wiktor Weintraub — „religii Kochanowskiego”¹⁶, jednak zawarte w nich próby zrekonstruowania na podstawie utworów literackich jakiegoś jednolitego czy

¹² Zob. J.Z. Lichański: *Hipotetyczne źródło pewnych motywów w pieśni „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary” Jana Kochanowskiego*. „Terminus” 2000, nr 1—2, s. 145—152.

¹³ Obralliby się kiedy kto tak pracowity,
Żeby z was chciał wyczerpać umysł mój zakryty?
Powiedzcie mu, niech próżno nie frasuje głowy,
Bo się w dziwny Labirynt i błąd wda takowy,
Skąd żadna Aryjadna, żadne kłębki tylne
Wywieść go móc nie będą, tak tam ścieżki mylne.
J. Kochanowski: *Fraszki*. Wyd. 2. zmienione. Oprac. J. Pelc. Wrocław 1991, s. 128 [BN. S. I. Nr 163].

¹⁴ Zob. W. Weintraub: *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*. W: Idem: *Nowe studia o Janie Kochanowskim*. Posłowie T. Ulewicz. Kraków 1991, s. 70—107.

¹⁵ S. Gracioti: *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski 1584—1984. Epoka — twórczość — recepcja*. Red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska. T. 1. Lublin 1989, s. 331—347.

¹⁶ Zob. W. Weintraub: *Religia Kochanowskiego...*

też zmieniającego się z czasem systemu, jakim byłaby „religia Kochanowskiego”, niezgodna z istniejącymi wówczas systemami doktrynalnymi, są trudne do obrony, a nawet trudne do zrozumienia. Co więcej, nic nie stoi na przeszkodzie, by stwierdzić, że w biografii i twórczości Kochanowskiego nie widać sprzeczności z ortodoksją katolicką. Z takim poglądem nie zgodziłby się jednak w pełni chyba żaden z dotychczasowych badaczy tego problemu. Rozpatrując rozmaite sprzeczności w wypowiedziach Kochanowskiego, należy mieć na uwadze różne sprawy „życiowo-przyziemne, które wiążą się z zabiegami o łaskę różnych protektorów. Względ na nich determinował nie raz ton wypowiedzi [...]. We fraszce czy w prywatnie dedykowanej elegii można było wręcz szydzić z Rzymu, co innego w elegii związanej z ingresem swojego protektora na biskupstwo”¹⁷. Jednocześnie wcale nie musimy w związku z tym sugerować jakiegoś swobodnego „relatywizmu” wyznaniowego i odstępstw od katolicyzmu, choć poeta w swych wypowiedziach, zwłaszcza w okresie szukania protektorów, kluczył jak mógł. W każdym razie badacze problemu posuwali się w swych hipotezach chyba za daleko.

Na przykład Wiktor Weintraub twierdził, że postawa religijna Kochanowskiego zbiega się z „religijno-universalistycznym teizmem włoskich humanistów”, wyrażającym — mówiąc słowami Wilhelma Diltheya — „przekonanie, iż boskość w podobny sposób przejawiała się i dziś jeszcze się przejawia w różnych religiach i filozofiach. Wyraża się ona poprzez moralno-religijną świadomość każdego słabszego człowieka. [Chodzi więc o — PW.] Twierdzenie, którego założeniem jest idea o w pełni uniwersalnej działalności boskości poprzez całą naturę i w świadomości wszystkich ludzi”¹⁸. Bardzo to radykalny pogląd i uważam, że nie ma żadnego miejsca w utworach Kochanowskiego ani żadnego świadectwa biograficznego, które by tę opinię wspierały. W podobnym duchu wypowiada się Jan Błoński, choć jego opinia, przywołana w kontekście życia i twórczo-

¹⁷ Przytaczam tu opinię, którą wypowiedział w liście do mnie z dnia 9 grudnia 2001 r. p. Marek Janicki. Wymianie poglądów z p. Janickim ten artykuł wiele zawdzięcza (zob. też przypis 10).

¹⁸ W. Weintraub: *Religia Kochanowskiego...*, s. 247.

ści Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, dotyczy ogólnego klimatu intelektualno-religijnego epoki, a nie konkretnego pisarza:

Rzym albo reformacja: *tertium non datur* — tak nieraz słyszymy. Otóż — *datur*: w elitarnych środowiskach ówczesnych, na szczytach myśli odrodzeniowej, kształtowała się, chociaż nie dogmatycznie, religia trzecia, która nie znalazła swego kościoła, ale i szlachetna była, i bardzo żarliwa. Przygotowani przez filozofów i mistyków, heretyków i prawowiernych, przez Braci wspólnego życia i przez *devotio moderna*, Ficino i Pico we Włoszech, Erazm na Północy reprezentują trzecie jakby chrześcijaństwo, które się nie stało... i stać zapewne nie mogło. Ale do połowy XVI w. współzawodniczyło — w umysłach najświatlejszych — z papieżami i reformatorami. Ani katolickie, ani protestanckie, wołało zwykle dochowywać wierności tradycyjnemu Kościołowi, aby — kto wie? — przemienić go od wewnątrz¹⁹.

W obu tych hipotezach — Weintrauba i Błońskiego — autorzy starali się pokazać, że istniała pozawyznaniowa czy ponadwyznaniowa religijność, preferowana przez humanistów. Wydaje się, że hipoteza Weintrauba idzie zbyt daleko, sugerując, że Kochanowskiemu były bliskie idee jakiegoś pozawyznaniowego teizmu, a z kolei w hipotezie Błońskiego jest zawarta swoista sprzeczność: wśród wymienionych przez niego inspiratorów chrześcijaństwa, które miało nie być ani katolickie, ani protestanckie, znajdują się tak gorliwi katolicy, jak Bracia wspólnego życia, wyznawcy *devotio moderna* (którzy wpłynęli przecież na duchowość założyciela zakonu jezuitów, Ignacego Loyoli!), czy też Marsilio Ficino i Erazm z Rotterdamu. Temu ostatniemu — nie wiedzieć dlaczego — często przyszywa się łatkę heretyka, a przecież jeśli Erazm z kimś polemizował w sprawach doktrynalnych, to z Lutrem, a nie z papieżem, i sam był prawowiernym teologiem katolickim²⁰, w Rzymie planowano nawet obdarze-

¹⁹ J. Błoński: *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Wyd. 2. Kraków 1996, s. 167.

²⁰ J. Swastek: *Erazm z Rotterdamu*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 4. Lublin 1985, łam 1064.

nie go kapeluszem kardynalskim²¹. Inna zupełnie sprawa, że jego pisma, zwłaszcza biblistyczne, były wykorzystywane przez rozmaitych reformatorów, łącznie z socynianami, aby kwestionować katolicką teologię. Nie było jednak tak, jak zdaje się sugerować w swoim słynnym esej *Erazm i jego Bóg* Leszek Kołakowski, że obok katolicyzmu i luteranizmu (czy szerzej: protestantyzmu) istniał na podobnych zasadach erazmianizm, a „moralistyka Erazma stanowi najwyraźniej, w XVI stuleciu, »trzecią siłę« świata chrześcijańskiego”²². Nikt nie zaprzeczy, że Erazm był oryginalnym teologiem i można mówić o „erazmianizmie”, ale nie w tym sensie, że jest to jakiś kierunek myślowy czy wyznaniowy sytuujący się poza ortodoksją. Wciąż jesteśmy tu ofiarami różnych stereotypów, które powodują, że dwaj może najwybitniejsi renesansowi teologowie katolicy, a mianowicie Marsilio Ficino i Erazm z Rotterdamu, są uważani za wyznawców jakiegoś „trzeciego chrześcijaństwa”. Poza tym Błoński sugeruje, że zwolennicy owej „trzeciej drogi” byli *de facto* nikodemistami: wyznając jakiś inny rodzaj chrześcijaństwa, dochowywali wierności tradycyjnemu Kościołowi. W przypadku Ficina czy Erazma ta opinia wydaje się nie do przyjęcia. Nie było „trzeciego chrześcijaństwa”, byli myśliciele katolicy, którzy rozważali w swych pismach śmiało idee teologiczne, filozoficzne i społeczne, ale nie myśleli o żadnej trzeciej drodze. To wszystko nie oznacza, że charakteryzując konflikt ideowy XVI wieku, należy odrzucić (użyję określenia Salvatore Camporealego) „trójkąt humanizm — reformacja — kontrreformacja”²³. Nie można jednak utożsamiać renesansowego humanizmu z jakąś religijną „trzecią drogą”. Rzecz jasna, cały problem ten staje się szczególnie frapujący, gdy mamy do czynienia z intelektualistami takimi jak Frycz Modrzewski, rozważającymi

²¹ Zob. J. Huizinga: *Erazm*. Przeł. M. Kurecka. Warszawa 1964, s. 250.

²² L. Kołakowski: *Erazm i jego Bóg*. W: Desiderius Erasmus Rotterdamus: *Podręcznik żołnierza chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Z oryginału łacińskiego przełożył oraz wstępem krytycznym i przypisami opatrzył J. Domański. Przedmową poprzedził L. Kołakowski. Warszawa 1965, s. XIII.

²³ Zob. S.I. Camporeale: *Humanizm, reformacja i początki kontrreformacji. Badania nad ich wzajemnymi relacjami oraz różnicami*. Przeł. P. Urbąński. „Terminus” 2000, nr 1—2, s. 153—160.

wielce ryzykowne hipotezy teologiczne i eklezjologiczne. Kochanowski jednak nigdy nie szedł w takim kierunku jak Frycz. Nawiasem mówiąc, nie można wykluczyć, iż złośliwa fraszka zatytułowana *Na posła papieskiego* ma jakiś związek z prowadzonym w roku 1556 przez nuncjusza papieskiego Alojzego Lippomana śledztwem w sprawie Frycza Modrzewskiego, podejrzanego o nieprawomyślność po rozpowszechnieniu jego traktatu *O Kościele*²⁴. Tę fraszkę umieszcza się nieraz wśród argumentów świadczących o antykatolickiej postawie Kochanowskiego. Tymczasem fraszka *Na posła papieskiego* nie ma nic wspólnego z problemem religii czy religijności, zwłaszcza gdy przyjąć, że jest ona świadectwem solidarności ze znanym humanistą, a jednocześnie wierszem skierowanym przeciwko powszechnie nielubianemu nuncjuszowi.

Przypomnijmy w tym miejscu inną kontrowersyjną fraszkę, *Na świętego ojca* (I, 44):

Świętym cię zwać nie mogę, Ojcem się nie wstydzę,
Kiedy, wielki kapłanie, syny twoje widzę.

Fraszka ta jest tłumaczeniem utworu Janusa Pannoniusa, dotyczącego piętnastowiecznego papieża, Pawła II. Choć niektórzy uważają, że wersja Kochanowskiego odnosi się do panującego w czasie pobytu poety za granicą papieża Pawła IV, krytykowanego zresztą również we wspomnianej *Elegii I 10*, można by w niej raczej widzieć uogólnienie dotyczące sposobu życia ówczesnych papieży, zresztą tym ciekawsze, że dwuwiersz Pannoniusa cytował już w roku 1551 Stanisław Orzechowski, ortodoksyjny katolik, a jednocześnie znany przeciwnik celibatu, w swym dziele *De lege coelibatus*²⁵.

²⁴ Hipotezę o takim związku stawia Mirosław Korolko (*Jana Kochanowskiego żywot i sprawy. Materiały, komentarze, przypuszczenia*. Warszawa 1985, s. 56). Całą sprawę omawia Jerzy Starnawski w książce *Andrzej Frycz Modrzewski. Żywot, dzieło, sława*. Łódź 1981, s. 29–31.

²⁵ Zob. J. Kochanowski: *Fraszki*, s. 24 (objaśnienie tytułu *Fraszki* 50), oraz J. Pelc: *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*. Warszawa 1980, s. 141–143. Tu uwagi o datowaniu utworu, który zdaniem Pelca może się również odnosić do Commendonego.

Tych fraszek nie można w żaden sposób uważać za deklarację religijne, również deklaracje protestanta czy heretyka. Zresztą pojawienie się w kontekście omawiania tych fraszek nazwisk dwu innych humanistów XVI wieku, Frycza Modrzewskiego i Orzechowskiego, wiele nam powinno uświadomić — trudno bowiem o lepszy przykład skomplikowanego charakteru polskiego katolicyzmu w połowie lat pięćdziesiątych XVI wieku niż właśnie te trzy nazwiska: Kochanowskiego, Frycza i Orzechowskiego. Na pewno wszakże jakiegolwiek wystąpienia któregośkolwiek z tych autorów przeciwko hierarchii kościelnej nie oznaczają, że byli oni nieortodoksyjni. Najlepszym przykładem ówczesnej sytuacji jest choćby rozprawa przed synodem piotrkowskim, do którego odwołał się Frycz Modrzewski w sprawie konfiskaty księgi *O Kościele*. Jego poplecznikiem był jeden biskup, Jakub Uchański, a przeciwnikiem inny biskup, Stanisław Hozjusz, któremu notabene Kochanowski poświęcił piękne, łacińskie epitafium²⁶. Nawiasem mówiąc, ciekawe by było, gdybyśmy znali poglądy Kochanowskiego na ideę utworzenia kościoła narodowego, którego gorącym zwolennikiem był prymas Uchański, a bliski był jej Modrzewski i — jak wiadomo — niewiele brakowało, by powstała w Polsce sytuacja podobna jak w Anglii. Jednak Kochanowski milczy na ten temat, podobnie jak na wszelkie inne tematy dotyczące szeroko pojętej teologii, dogmatyki i polityki wewnątrzkościelnej. Jeśliby uznać, że nasz poeta jest bliski Erazmowi, to nie w tym sensie, iż jest wyznawcą jakiegoś „religijno-universalistycznego teizmu” czy też „trzeciego chrześcijaństwa”, które stoi obok katolicyzmu i protestantyzmu. W swych utworach — od młodzieńczych elegii łacińskich po *Treny* — Kochanowski rzeczywiście wyrażał bardzo rozmaite poglądy na temat religijności i różnych Kościołów. Czy upoważnia nas to jednak do stwierdzenia, że był teistą, czy też chrześcijańskim humanistą „pozawyznaniowym”, może traktującym każdą religię w gruncie rzeczy instrumentalnie, w zależności od tego, komu miała służyć i jak sprzyjała karierze życiowej? Mimo

²⁶ Zob. J. Kochanowski: *Cieniom kardynała Stanisława Hozjusza*. W: I d e m: *Z łacińska śpiewa Słowian muza. Elegie, foricenia, liryki*. Przeł. L. St a f f. Wstępem poprzedził Z. K u b i a k. Wyd. 2. Warszawa 1986, s. 185.

zastrzeżeń wyrażanych w XVII wieku przez Sarbiewskiego, należy stwierdzić, że utwory Kochanowskiego nie zawierają w sobie nic, co stałoby w sprzeczności z katolicyzmem, choć na pewno mogła niepokoić przeciwników otwartość poety, która nie zamknęła jego utworów w ścisłe określonych granicach wyznaniowych i przez to na przykład *Psalterz Dawidów* mógł być akceptowany przez różne wyznania.

W związku z tą skomplikowaną problematyką warto postawić jeszcze wiele kwestii szczegółowych. Na przykład: co oznaczało trwanie w Kościele rzymskim w oczekiwaniu na uchwały soboru trydenckiego i co oznaczało być zdeklarowanym katolikiem przed Trydentem i po Trydencie (zwłaszcza że na katolicyzm przedtrydencki patrzymy zwykle przez pryzmat uchwał soborowych)? To jednak fascynujący temat na osobną rozprawę, wręcz książkę. Mam nadzieję, że taka książka o polskich sporach ideowych połowy XVI wieku kiedyś powstanie i rzuci nowe światło na formację ideową Kochanowskiego, Modrzewskiego i ich rówieśników — polskich humanistów renesansowych.

Przez sen czy na jawie? Tajemnice *Trenu XIX**

W *Trenach* Kochanowskiego, wielokrotnie omawianych przez literaturoznawców, wciąż kryje się wiele zagadek i trzeba temu utworowi nadal zadawać wiele pytań. Do lamusa odkładamy pytania absurdalne, typu: czy Orszulka Kochanowska, córka poety Jana, istniała, czy jest tylko fikcyjną postacią literacką? Jerzy Ziomek przekonująco udowodnił, że w przypadku *Trenów* autobiografizm jest hipotezą konieczną¹ i takie kuszące pytania musimy z góry odrzucić, mimo że brak jakichkolwiek poza *Trenami* dokumentów świadczących o istnieniu Orszulki, mimo że poeci renesansu nieraz komponowali erotyki skierowane do wyimaginowanych adresatek i opłakiwali osoby fikcyjne, mimo że na przykład występująca w łacińskich elegiach Kochanowskiego Lidia jest być może postacią fikcyjną lub stanowi swoistą „syntezę” licznych kobiet, w których kochał się poeta.

Treny kryją w sobie jednak inne, bardziej frapujące zagadki interpretacyjne, do dziś nierozwiązane. Szukając inspiracji do rozwikłania rozmaitych tajemnic cyklu, warto na nowo sięgać do prac historycznoliterackich sprzed 70 czy 80 lat. Mimo oczywistych anachronizmów metodologicznych i interpretacyjnych jest w nich za-

* Pierwsza wersja tego eseju została opublikowana w tomie: *Staropolskie teksty i konteksty. Studia*. T. 4. Red. J. Malicki, D. Rott. Katowice 2003.

¹ Zob. J. Ziomek: *Autobiografizm jako hipoteza konieczna („Treny” Jana Kochanowskiego)*. W: I d e m: *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*. Warszawa 1980, s. 215—243.

skakująca odwaga w formułowaniu śmiałych sądów i hipotez na temat naszych arcydzieł, a nawet jawnej krytyki ich niedociągnięć artystycznych. Wydaje się bowiem, że obecnie Kochanowski jako kanonizowany autor kanonicznych dzieł pozostaje poza wszelką krytyką. Napisał arcydzieło i zadaniem krytyka jest dokonać egzegezy tego arcydzieła. Pisma Kochanowskiego stają się więc „pismem świętym”, ale ich interpretacja wydaje się o wiele mniej swobodna niż interpretacja *Pisma Świętego* przez współczesnych, jak najbardziej ortodoksyjnych biblistów. Bibliści mają prawo oddzielić Boskie natchnienie od kalekiej czasem literackiej formy, w jakiej ono zostało wyrażone, w przypadku Kochanowskiego genialne natchnienie i jego realizacja, czyli doskonała forma literacka, stanowią jedność niemożliwą do podważenia i krytyki. Nawet prace najnowsze, przewartościowujące opinie zawarte w tekstach starszych, pisane są na kolanach. Pozycja to jednak bardzo niewygodna dla badacza literatury i dlatego ja dziś powstanę z klęczek i pozwolę sobie wypowiedzieć parę uwag krytycznych, które znów odświeżą spór sprzed lat dotyczący tego, czy *Tren XIX albo Sen* jest właściwym zakończeniem cyklu *Trenów*; czy stanowi on rzeczywiście podsumowanie cyklu, czy też podsumowanie to znajduje się gdzie indziej, a ostatni tren to rodzaj posłowia, epilogu do całości poematu. Nie będę sugerował, jak dawniej niektórzy z badaczy, że jest on niepotrzebny i stanowi artystyczną pomyłkę, ale pozwolę sobie wrócić do zarzuconego już pomysłu, że to poprzedzający go *Tren XVIII* stanowi właściwe zakończenie arcydzieła, i wesprzę ten pomysł nowymi argumentami. Podjęcie na nowo takich rozważań zainspirowane zostało dwoma dokonaniem: przedwojenną rozprawą Mieczysława Hartleba o *Nagrobku Urszulki* i współcześnie ogłoszonym przekładem *Trenu XIX* na język angielski, dokonany przez Adama Czerniawskiego.

Dawni badacze *Trenów*, tacy jak Stanisław Łempicki czy wspomniany Mieczysław Hartleb, usiłowali zrekonstruować — na podstawie analizy całego cyklu — proces tworzenia *Trenów* i ustalić, w jakiej kolejności powstawały kolejne części poematu. Te próby zostały współcześnie skrytykowane i zaliczono je do dziedziny naukowej fantastyki, niemającej nic wspólnego z rzetelną filologią. W przypadku Hartleba wysiłek, by zrekonstruować kolejność po-

wstawania *Trenów*, miał jednak ciąg dalszy w postaci krytyki kompozycji cyklu. Badacz pisał o dysonansach występujących w *Trenach* „widocznie i jaskrawo” i przyznawał słuszność tym, którzy żałują, iż „poeta nie dał się *Trenom* »odleżeć« i ponownie jeszcze układu ich nie sprawdził”. Zdaniem tego uczonego, *Tren XVIII* „odzyskałby pewno wiele piękności i siły, gdyby jako wzniosłe wyznanie wiary i pokory zamykał poemat na kształt modlitwy petrarkowskiej”², czyli — w opinii Hartleba — „Kochanowski wyraźnie zepsuł zakończenie cyklu, ponieważ po *Trenie XVIII* niepotrzebnie dodał jeszcze długi *Tren XIX*. Zakończenie cyklu *Trenów* modlitwą »My, nieposłuszne, Panie, dzieci twoje« zbliżyłoby [zdaniem Hartleba — PW.] dzieło poety czarnoleskiego do treściowego i formalnego zamknięcia drugiej części *Kancjonatu* [Petrarki] »na śmierć madonny Laury«”. Według Hartleba, modlitwa *Trenu XVIII* „staje ponad wszelką konsolację, a nastrój jej i siła poetycka przewyższa o wiele żmudną mozaikę *Trenu XIX*”³.

Wypada się zgodzić z krytykującym Hartleba Januszem Pelcem, że „Dzieło Kochanowskiego bez zamykającego całość *Trenu XIX* byłoby niewątpliwie inną kompozycją. Prawdopodobnie zresztą poeta czarnoleski nigdy kompozycji takiej nie zamierzał stworzyć”. Zgoda — jest prawie pewne, że Kochanowski nigdy nie zamierzał stworzyć innej kompozycji. Hartleb jednak poddaje krytyce właśnie to, co Kochanowski zamierzał stworzyć i stworzył, czyli cykl *Trenów* mający jednak w pewnym sensie dwa zakończenia — właśnie *Tren XVIII* oraz *Tren XIX albo Sen*. Wydawać by się mogło, że każde z tych zakończeń sugeruje inną wymowę ideową poematu. Ta niejednoznaczność stała się zresztą przyczyną sporów, które prowadziły uczeni. Stanisław Windakiewicz twierdził, że „*Treny* są rodzajem *confessio fidei* Kochanowskiego, są aktem publicznego przyznania się poety do religijności i chrystianizmu, zerwaniem z dotychczasowymi poglądami humanistycznymi” i sygnałem przejścia do „obo-

² M. Hartleb: *Nagrobek Urszulki* [1927]. W: *Kochanowski. Z dziejów badań i recepcji twórczości*. Oprac. M. Korolko. Warszawa 1980, s. 483.

³ J. Pelc: „*Treny*” Jana Kochanowskiego. Warszawa 1972, s. 67—68.

zu katolików wierzących”⁴. Niewątpliwie na takiej opinii zaważyło uznanie *Trenu XVIII* za kluczowy i finalny element cyklu. Z kolei Julian Krzyżanowski pisał, że pociecha w *Trenach* „bardzo mało ma wspólnego z metafizyką chrześcijańską w ogóle, katolicką zaś w szczególności”⁵.

Czym jest zatem *Tren XIX* i jaka jest jego rola w cyklu? Wydaje się, że na to pytanie nikt dotąd przekonująco nie odpowiedział. Jeżeli nawet badacze *Trenów* nie proponują nic nowego, to nie brakuje inwencji współczesnym poetom, którzy często czytają dawnych poetów w nowy, oryginalny sposób. Lektura ta staje się jeszcze ciekawsza, gdy poeta jest jednocześnie tłumaczem. Adam Czerniawski, poeta, eseista i tłumacz poezji polskiej na język angielski, podjął w swym przekładzie całości *Trenów* próbę przetłumaczenia ostatniego, dziewiętnastego trenu prozą⁶. Próba ta została przez recenzentów albo całkowicie zignorowana, albo uznana za swoiste „pójście na łatwiznę”, godne co najwyżej lekceważącej wzmianki⁷. Tylko jedna recenzja pierwszego wydania tego przekładu, autorstwa Jacqueline Glomski, starała się wskazać na to, jaki sens mógł mieć taki zabieg tłumacza: „Czerniawski usiłuje naśladować dystychiczną czy stroficzną formę każdego utworu, poza ostatnim trenem, gdzie zaskakujące użycie formy prozatorskiej w mowie matki poety, uwydatnia **zmianę punktu widzenia**”⁸. Czerniawski przetłumaczył wierszem ramę utworu, czyli wypowiedź poety-narratora, a prozą

⁴ S. Windakiewicz: *Jan Kochanowski*. Kraków 1930, s. 137.

⁵ J. Krzyżanowski: *Poeta czarnoleski*. [Wstęp do:] J. Kochanowski: *Dzieła polskie*. Wyd. 9. Warszawa 1978, s. 18.

⁶ Zob. „*Treny*”. *The Laments of Kochanowski*. Transl. A. Czerniawski. Foreword by D. Davie. Edited and annotated by P. Wilczek. Oxford 2001 [„Studies in Comparative Literature”, Vol. 6, s. 45—51]. Cytowane tu opinie recenzentów odnoszą się do pierwszego wydania tego przekładu: J. Kochanowski: *Treny*. Przel. A. Czerniawski. Przedmowa D. Davie. Opracowanie i komentarz P. Wilczek. Katowice 1996.

⁷ Zob. P. Urbański: *O najnowszych przekładach „Trenów” Jana Kochanowskiego*. W: *Przekładając nieprzekładalne*. Red. W. Kubiński, O. Kubińska i T.Z. Wolański. Gdańsk 2000.

⁸ J. Glomski: *Pełna wigoru angielska wersja „Trenów”*. „Postscriptum” 1997, nr 21, s. 41, podkr. — P.W.

— wypowiedź matki, czyli tytułowy *Sen*, będący jednak centralnym i kluczowym fragmentem *Trenu XIX*. Przekład ten powstawał w ciągu ponad dziesięciu lat, jest dziełem wytrawnego tłumacza, który wszystkie pozostałe treny przełożył wierszem. Wykluczyć zatem należy hipotezę, że przekład prozą ostatniego trenu został dokonany z powodu braku umiejętności tłumacza czy też jego pośpiechu. Wydaje się, że przełożenie prozą wypowiedzi matki, owego dyskursu reprezentującego właśnie inny punkt widzenia, przedstawiającego synkretyczną, jednocześnie stoicką i chrześcijańską argumentację konsolacyjną, ma sens głębszy i tą swoją decyzją poeta-tłumacz wznowił — świadomie lub nie — długoletni fundamentalny spór o kompozycję cyklu i znaczenie *Trenu XIX*. Warto na marginesie zauważyć, że tłumacz poszedł w kierunku zalecanym przez dawnych polskich teoretyków przekładu — nie jest ważna forma, a chodzi o najlepszy sposób oddania sensu tłumaczonego tekstu. Najbardziej radykalnie wypowiadał się na ten temat Wacław Potocki:

Historiją wierszami, żeby ją przysmaczyć,
Wiersze łacińskie prozą najlepiej tłumaczyć⁹.

W omawianym przypadku są to wiersze polskie tłumaczone na angielski, a nie — jak u Potockiego — łacińskie tłumaczone na polski, ale punkt widzenia tłumacza wydaje się podobny: ważna jest skuteczność i komunikatywność, a nie fałszywie pojęta wierność wobec formy oryginału. Wydaje się zresztą, że tutaj sama struktura oryginału narzuciła tłumaczowi taki ryzykowny pomysł. Hartleb stwierdził, że w *Trenie XIX* Kochanowski „usiłował słowom swej matki nadać poufałość i prostotę jakiejś rozmowy rodzinnej”. Kierując się zapewne podobnym przekonaniem, tłumacz odchodzi od wypowiedzi wierszowanej i właśnie tę prostotę wypowiedzi matki, niepoetki, oddaje prozą. W taki radykalny sposób uwydatnia zasadniczą różnicę między owym fragmentem i resztą poematu — różnicę dotyczą-

⁹ W. Potocki: [Ckni mi się]. *Na toż trzeci raz*. W: Idem: *Wiersze wybrane*. Oprac. S. Grzeszczuk. Wstęp J.S. Gruchała. Wyd. 3. zm. Wrocław 1992, s. 325 [BN. S. I. Nr 19].

cą zarówno sposobu wypowiedzi, jak i punktu widzenia. Podkreślone zatem zostało to, że ta wypowiedź przychodzi z zewnątrz, że nie jest wypowiedzią poety. Ponadto dokonany przez Czerniawskiego przekład dwu ostatnich wersów stawia nas przed problemem, jak rozumieć wyrazy: „sen” i „jawa” — czy w znaczeniu współczesnym (sen i rzeczywistość — takie rozumienie przyjmuje Czerniawski), czy też w rozumieniu innym: sen jest złudzeniem, a jawa to przez Boga zesłane zjawienie się ducha.

Czy zatem Mieczysław Hartleb miał rację, wyłączając poniekąd *Tren XIX* poza obręb cyklu? Skoro w *Trenie XVIII* podmiot mówiący ukorzył się przed Bogiem, uznał Jego władzę i swoją winę, to może dalsze wywody zawarte w wyjątkowo długim *Trenie XIX* nie są już potrzebne i stanowią błąd artystyczny i myślowy? Nie będę tu omawiał kompozycji cyklu, wielokrotnie już analizowanej. Wszyscy badacze wydają się zgadzać, że cykliczne epicedium Kochanowskiego zawiera wszystkie części, jakie dawni teoretycy przypisywali temu gatunkowi. Jednak każdy, kto naprawdę stara się ustalić, które treny odpowiadają kolejnym częściom epicedium, napotyka na kłopoty i żadna odpowiedź nie jest tu zadowalająca. Czy rzeczywiście celem Kochanowskiego było odwzorowanie poszczególnych części epicedium, czy też raczej części epicedium (pochwała zmarłego, ukazanie wielkości straty, żal, pocieszenie i napomnienie) to po prostu elementy w sposób naturalny obecne w każdym tekście oplakującym zmarłego?

Jeśliby zaprzestać prób podporządkowywania cyklu schematowi epicedium, to można by się zgodzić z wypowiedzią Mieczysława Hartleba, twierdzącego, że Kochanowski, „wyprzedzając śmiało swą epokę, wprowadził pewien nieład celowy, który tak umiejętnie naśladował rozterkę duszy znękaney jakby pamiętnik wierny jego rozmyślań bolesnych i żalu szarpiaącego”¹⁰. Ta pisana nieco młodopolskim stylem uwaga nie jest pozbawiona słuszności, gdy spojrzymy na poemat z punktu widzenia obserwacji współczesnej. Próbowano zresztą (mam tu na myśli studium Krystyny Heskiej-Kwaśniewicz „*Treny*” — *dokument czasu żałoby*) odczytywać *Treny* „przez

¹⁰ M. Hartleb: *Nagrobek Urszulki...*, s. 483.

pryzmat psychologicznej wiedzy o zachowaniach ludzkich w okresie żałoby” i uznano, że obecność w *Trenach* „wszystkich stanów emocjonalnych, znamienych dla poszczególnych faz okresu żałoby pozwala przychylić się do sądów Mieczysława Hartleba i Stanisława Łempickiego” dotyczących faz powstawania cyklu i jego kompozycji¹¹. Zresztą sam schemat epicedium można uznać za odwzorowanie kolejnych faz emocjonalnych okresu żałoby. Gdyby było konieczne podporządkowanie *Trenów* jakiemuś schematowi, ciekawsza od prób wyszukiwania w utworze części epicedium wydaje się koncepcja Donalda Pirie, który w swej interpretacji struktury *Trenów* pokazuje je jako odwzorowanie sześciu kluczowych scen greckiej tragedii. Ten sam badacz zwraca uwagę, że *Treny* jako cykl „kończą się psalmem (*Tren XVIII*), w którym Jan, zgodnie z Ewangelią, staje się z powrotem »dzieckiem, by wejść do królestwa Bożego« (Mat., 18, 3)”¹². Jean Langlade tak pisał o *Trenie XVIII*: „[...] zmieniło się coś jednak, coś bardzo ważnego. Wiara odnaleziona przez poetę jest »skromna«, ta, którą miał wczoraj, była dumna. Jego wyznanie wiary jest serdeczne, szczere, prawie dziecinne; ta, którą zostawia za sobą, była pełna pewności siebie, pychy i filozofii fałszywej”¹³.

Jeśli cykl miałby się kończyć *Trenem XVIII*, to czym jest *Tren XIX*? Częścią epicedium, którą ówczesni teoretycy nazwaliby „pocieszeniem z napomnieniem” (*exhortatio*)? Jeśli tak, to kto udziela tego napomnienia? Matka poety, która z Orszulką na ręku pojawia się we śnie. Stanisław Grzeszczuk stwierdził w związku z tym, że rozwiązanie problemów następuje tu „na cudzą odpowiedzialność” — słowa pocieszenia wypowiada matka, a poeta przyjmuje je tylko do wiadomości. Tak jest istotnie i to właśnie stanowi dla wielu zasadniczą trudność w uznaniu tego trenu za podsumowanie cyklu. A słowa pocieszenia są dość osobliwe, gdyż argumentacja zaczerpnięta została z różnych tradycji filozoficznych i teologicznych.

¹¹ Zob. K. Heska-Kwaśniewicz: „*Treny*” — dokument czasu żałoby. W: *W kręgu Jana Kochanowskiego*. Red. J. Malicki. Katowice 1989, s. 33.

¹² D.P.A. Pirie: *Wymiar tragiczny w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski. Interpretacje*. Red. J. Błoński. Kraków 1989, s. 193.

¹³ J. Langlade: *Jean Kochanowski*. Paris 1932, s. 177. Cyt. za: ibidem.

Matka potwierdza, że córka poety istnieje dalej (wbrew wątpliwościom wyrażonym w *Trenie X*), przebywa w niebie, gdzie zażywa szczęścia. Dalej przeprowadza całe rozumowanie, z którego wynika, że Orszulkę spotkał lepszy los niż ten, który miałaby na ziemi, a ojca pociesza argumentami, stanowiącymi połączenie wątków pogańskich i chrześcijańskich. Najlepiej oddaje to cytat będący syntezą cytatu z *Rozmów tuskulańskich* Cyserona i nawiązania do myśli pojawiającej się w kilku księgach Biblii: „[...] ludzkie przygody / Ludzkie noś! Jeden jest Pan smutku i nagrody”. I jeszcze, by poeta nie miał złudzeń co do możliwości racjonalnego wytłumaczenia wszystkiego do końca: „Skryte są Pańskie sądy; co sie Jemu zdało, / Nalepiej, żeby sie też i nam podobało”. W tym trenie problem nie został jednak rozwiązany ani na własną, ani na cudzą odpowiedzialność, o czym świadczą dwa ostatnie, kluczowe wersy utworu:

Tu zniknęła. Jam sie też ocknął. Aczciem prawie
Niepewien, jeslim przez sen słuchał czy na jawie.

Słowa matki mogą mieć tylko wtedy wartość, jeśli są jawą (Bożym zjawieniem), a nie snem (czyli złudą). Adam Czerniawski tłumaczy ostatni wers dobitnie: „Was she real or part of my dream” — czy ona była naprawdę, czy była rzeczywista, czy też była częścią mojego snu? Ten przekład nie oddaje zawartego w *Trenach* starożytno-renesansowego rozróżnienia między jawą a snem, ale przekłada problem tak, by zrozumiał go dzisiejszy czytelnik, i wymowa jest taka sama: nie wiadomo, czy przesłanie jest wiarygodne, czy stanowi rozwiązanie kluczowego problemu *Trenów*. Werset ten ma znaczenie kluczowe i od razu można założyć, że jest celowo niejednoznaczny, sugerujący niemożliwość jednoznaczności, gdyż centralny problem *Trenów* to problem cierpienia, niemożliwy do rozwiązania za życia przez człowieka¹⁴.

¹⁴ Zob. P. Wilczek: *Dialog masek. „Treny” Jana Kochanowskiego jako poemat polifoniczny*. W: Idem: *Dyskurs — przekład — interpretacja. Literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze*. Katowice 2001, s. 13—31.

Spójrzmy na te dwa wersety w świetle ówczesnej teorii snu. Jak wiadomo, starożytni, a za nimi ludzie renesansu wyróżniali rozmaite rodzaje snów. Wiedzieli też, że granica między snem a jawą może być chwiejna, a trudność w rozróżnianiu snu od jawy była przedmiotem debat filozofów, jednak zwyciężyło u Platona, a potem u stoików „kryterium aprioryzmu poznania, jego niesprzeczności i wyrażności”¹⁵. W komentarzu do cytowanych dwu ostatnich wersetów *Trenu XIX* Sinko pisze: „[...] tu przebudził się ze snu, ale tak dobrze pamiętał słowa matki, że nie był pewien, czy je słyszał we śnie, czy też na jawie, tj. czy to był sen, czy cudowne przez Boga zesłane zjawienie się ducha”¹⁶. W opinii Barbary Otwinowskiej pytanie Kochanowskiego jest „potwierdzeniem oczywistości, wyrażności przeżytego snu lub zesłanego przez Boga widzenia”¹⁷. Można by to ująć inaczej: poeta pyta, czy był to tylko sen, czy też jawa, widzenie, prawdziwe objawienie Boże. Gdy rozważamy *Tren XIX* w kontekście renesansowych teorii snu, nie możemy utożsamiać wyrazu „jawa” w dzisiejszym rozumieniu z jawą rozumianą przez Kochanowskiego jako „zjawienie się ducha Orszulki”; stąd cytowany przekład Czerniawskiego jest w tym miejscu nieprecyzyjny, oddaje jednak sens tekstu, czyli alternatywę: prawda (Boża) czy tylko złudzenie (ludzkie)? Tak więc inaczej niż dotychczas należałoby czytać ten tren i jego miejsce w cyklu. Poeta nie jest pewien, czy słowa Matki są prawdą zesłaną przez Boga czy tylko jego snem. Sen może stanowić pocieszenie, ale tylko jawa, czyli zesłane przez Boga widzenie, rozwiązuje problem. Jeśliby matka rzeczywiście się zjawiała, zesłana przez Boga, to znaczy, że problem zostałby rozwiązany. W istniejącej sytuacji nie wiadomo jednak — sugeruje poeta — czy argumenty matki mają wartość decydującą (jako jawa) czy też są złudnym snem, niemającym Bożej sankcji. Stąd też nie można przyjąć argumentacji Jerzego Pietrkiewicza, który starał się powiązać *Treny* ze średniowiecznym

¹⁵ B. Otwinowska: *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*. W: Jan Kochanowski 1584—1984. *Epoka — twórczość — recepcja*. Red. J. Pelc oraz P. Buchwald-Pelcowa i B. Otwinowska. T. 1. Lublin 1989, s. 403.

¹⁶ Zob. J. Kochanowski: *Treny*. Oprac. T. Sinko. Kraków [b.d.], s. 76 (przypis).

¹⁷ B. Otwinowska: *Sen w poezji Jana Kochanowskiego...*, s. 404.

angielskim poematem *Perta* i średniowiecznymi koncepcjami snu, usiłując nawet cofnąć niektóre koncepcje literackie Kochanowskiego do tradycji średniowiecznego alegoryzmu. Pietrkiewicz dowodził, że w *Trenach* „formuła snu [...] jest rzutowana z ostatniego trenu na cały cykl”¹⁸. To nieprawda. Cykl *Trenów* nie został zdominowany przez *Tren XIX* i obecną w nim formułę snu.

Jak bardzo niejednoznaczna i niedająca jednoznacznych rozstrzygnięć jest formuła snu w ostatnim trenie, można się przekonać, choćby porównując ten tren z łacińską *Elegią II, 4* Kochanowskiego, w której Wenus pojawia się we śnie poecie, przekonując go, by przestał wymagać zbyt wiele od swojej kochanki, bo unieszczęśliwia i ją, i siebie. Zakończenie nie pozostawia wątpliwości:

To rzekłszy w rydwan z kości słoniowej wstąpiła
I łabędziom złocistych wodzów popuściła.
Mnie zasię sen odleciał i z serca niemocy
I troski, zda się, zwid mnie uleczył tej nocy¹⁹.

Porównanie może się wydać szokujące, gdyż oba utwory, mimo bardzo podobnej konstrukcji, dotyczą zupełnie innej problematyki. Jedno wszak wydaje się ciekawe: w elegii jest jasne, że chodzi o sen, w którym pojawiła się bogini miłości i swoją przemową uspokoiła mężczyznę, żądającego zbyt wiele od swej ukochanej. Z zakończenia *Trenu XIX* nie wynika jednoznacznie nic. Nie wiemy, czy to sen, czy jawa, złudzenie czy objawienie Boże. Sprawy życia i śmierci nie są wszakże tak proste do rozwiązania jak nieporozumienia między kochankami. I może powinny pozostać niejednoznaczne.

Trudno zatem uważać, że *Tren XIX* stanowi jakiegokolwiek rozwiązanie problemu, na cudzą czy własną odpowiedzialność. Jest

¹⁸ Zob. J. Pietrkiewicz: *Średniowieczna formuła snu w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W: *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*. Przeł. A. Olszewska-Marcinkiewicz i I. Sieradzki. Teksty wybrał, opracował i przedmową opatrzył J. Starnawski. Warszawa 1986, s. 72.

¹⁹ J. Kochanowski: *Elegia II, 4*. W: *Idem: Z łacińska śpiewa Słowian muza. Elegie, foricenia, liryki*. Przeł. L. Staff. Wstępem poprzedził Z. Kuśbiak. Warszawa 1986, s. 73.

on tylko rodzajem epilogu, posłowania, swoistego postscriptum do cyklu *Trenów*. Zostaje tu zmieniona perspektywa — jeśli dotąd poeta przywoływał sceny ze swojego życia, to były to migawki z życia rodzinnego przed śmiercią córki. Tu po raz pierwszy mamy migawkę z życia osamotnionego ojca. Kładzie się spać i relacjonuje sen, którego znaczenia i wagi nie może być pewien. Cykl *Trenów*, czyli liryczne wyznanie bolejącego ojca, poety i myśliciela (by przywołać trafną formułę Grzeszczuka o trzech rolach podmiotu lirycznego w *Trenach*), rozpamiętującego szczęśliwą przeszłość i rozważającego tragedię śmierci, kończy się *Trenem XVIII*. Utwór ostatni cyklu to epilog przypominający zakończenia niektórych powieści, w których narratorzy streszczali, jakie były dalsze losy bohatera. W *Trenie XVIII* bohater ukorzył się przed Bogiem w dziecięcej modlitwie, powrócił do źródeł po okresie rozpamiętywania straty, żalu i buntu. To jedyny finał, jaki w planie ludzkim jest możliwy. Epilog stanowi tylko relację ze snu, którego znaczenia człowiek nie jest w stanie przeniknąć. Sugeruje plan Boski, ale nie jest w stanie go uwiarygodnić. *Tren XIX* więc to tylko zapis tajemniczego zdarzenia i nie stanowi właściwego zakończenia poematu. Zakończenie to słowa *Trenu XVIII*. Pierwsze sześć zwrotek tego przedostatniego trenu to wypowiedź zbiorowości; dopiero ostatnia, siódma zwrotka wypowiedziana jest w liczbie pojedynczej i brzmi:

Wielkie przed Toba są występy moje,
Lecz miłosierdzie Twoje
Przewyssza wszystkie złości
Użyj dziś, Panie nade mną litości.

Tren XIX nie ma tej samej sankcji, nie ma tej mocy pocieszającej, jaka tkwi w prośbie o miłosierdzie kończącej *Tren XVIII*, który jest ostatnim trenem. Może *Tren XIX* to rzeczywiście tylko sen, złudny sen i dzięki takiemu epilogowi *Treny* stanowią dzieło o podwójnym zakończeniu: zamknięte dzięki prośbie o Boże miłosierdzie w zakończeniu *Trenu XVIII* i znów otwarte dzięki niejednoznaczności *Trenu XIX*. A właśnie taka niejednoznaczność jest znamieniem arcydzieła...

Ewolucja przypowieści jako gatunku mowy — od słów Jezusa do *Przypowieści* Erazma Otwinowskiego*

Metody badawcze współczesnej biblistyki nauczyły nas, w jaki sposób pojmować ewolucję form gatunkowych znajdujących się w Nowym Testamencie. *Formgeschichte*, czyli metoda historii form, bada formy literackie przekazywane przed spisaniem Ewangelii. Morfokrytycy wyróżniali w tekście biblijnym poszczególne gatunki, a także, stosując procedurę zwaną *Traditiongeschichte*, mieli ambicję dotarcia do tekstu możliwie pierwotnego, usuwając to, co w tekście ewangelicznym pochodziło od wspólnoty pierwotnej i autorów/redaktorów tekstu biblijnego. Wokół metody tej narosło wiele kontrowersji, m.in. dlatego, że morfokrytycy, tacy jak Martin Dibelius czy Rudolf Karl Bultmann, rozróżniając formy nowotestamentowe (np. paradygmaty, nowele, legendy, mity, parenezy), nie brali pod uwagę znajdujących się w nich śladów judaistycznych form gatunkowych, na przykład przypowieści. Bez względu na to, jak kontrowersyjne mogą się wydawać współczesne metody biblistyczne, zarówno *Formgeschichte* i *Traditiongeschichte*, jak i uzupełniająca je *Redaktionsgeschichte*, ukazująca autorów biblijnych jako świadomych istoty swej

* Pierwsza wersja tego artykułu ukazała się w tomie: *Gatunki mowy i ich ewolucja*. T. 2: *Tekst a gatunek*. Red. D. Ostaszewska. Katowice 2003, s. 393—402.

pracy redaktorów, wyznaczają kierunek współczesnej refleksji nad *Biblią* jako tekstem. Mimo oporów tradycyjnych egzegetów, wspomniane metody już od kilkudziesięciu lat są stosowane przez biblistów świeckich, a także biblistów chrześcijańskich różnych wyznań. Dzięki dwudziestowiecznej refleksji metodologicznej w badaniach nad ewangeliami możliwe stało się wyróżnienie kolejnych etapów związanych z powstawaniem tekstu ewangelii jako gatunku literackiego, a tym samym gatunków wchodzących w skład ewangelii:

- słowa i czyny Jezusa,
- wspólnota pierwotna (apostołowie i inni świadkowie),
- ewangeliści („redaktorzy”),
- czytelnicy tekstu.

Jak zauważył Józef Kudasiewicz, „między wydarzeniem Jezusa a czytelnikiem istnieją dwie »instancje hermeneutyczne«”¹. W tym procesie powstawania tekstu biblijnego szczególnie interesujące miejsce zajmuje przypowieść ewangeliczna, gdyż obserwować tu możemy proces swoistej ewolucji tego gatunku mowy: od mówionej wypowiedzi Jezusa, poprzez wspomniane dwie „instancje hermeneutyczne”, które dokonywały kolejnych przekształceń tych wypowiedzi, aż do znanego nam dziś tekstu zapisanego w języku greckim. Niniejsze rozważania nie będą dotyczyły rekonstrukcji pierwszego z przedstawionych etapów, czyli ustalenia, jak brzmiały autentyczne słowa Jezusa (tzw. *ipsissima verba Christi*). Nie będziemy się również odnosić do problematyki zawartej w książce Anny Wierzbickiej *What Did Jesus Mean?* — niezwykle istotnego studium na temat semantyki języka religii i interpretacji metafor biblijnych. Nie chodzi tu zatem o jakąkolwiek analizę filologiczną, tekstologiczną czy lingwistyczną dotyczącą samego tekstu biblijnego i mającą na celu rekonstrukcję tego, „co Jezus rzeczywiście powiedział” lub „co Jezus miał na myśli, mówiąc to, co — jak sądzimy — powiedział”². Chodzi

¹ J. Kudasiewicz: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*. Warszawa 1986. Na tej książce oraz innych pracach J. Kudasiewicza opieram omówienie współczesnych metod biblistycznych.

² A. Wierzbicka: *Co mówi Jezus? Objaśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*. Przeł. I. Duraj-Nowosielska. Warszawa 2002, s. 14 (tytuł oryginału: *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on*

jedynie o wskazanie, w jaki sposób gatunek mowy zwany przypowieścią przeszedł ewolucję od tekstu wygłoszonego przez Jezusa do tekstu zapisanego przez pisarza szesnastowiecznego, który wykorzystał ustaloną na etapie drugim (tekst ewangelii) strukturę przypowieści jako uniwersalną strukturę gatunkową; dzięki tej strukturze mógł różne gatunkowo (również nieprzypowieściowe) fragmenty *Nowego Testamentu* przekształcić w formę gatunkową przypowieści. Proces ten przebiegał zatem w następujących etapach:

1. Przypowieści wygłoszone przez Jezusa.

2. Przypowieści zredagowane przez ewangelistów (po przekształceniu ich przez wspólnotę pierwotną).

3. *Przypowieści Pana naszego Jezusa Chrystusa* Erazma Otwinowskiego³.

the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts. New York 2001).

³ Erazm Otwinowski urodził się (ok. 1526 roku) w Leśniku w województwie lubelskim (obecnie Liśnik). W latach 1549—1550 był w służbie biskupa chełmińskiego, a następnie warmińskiego, Tiedemana Giesego; do 1553 roku przebywał w służbie Piotra Kmity; potem, do 1561, służył u Stanisława Tęczyńskiego. Pierwsze świadectwo jego uczestnictwa w synodach kalwińskich pochodzi z 1556 roku (24 IV—1 V w Pińczowie), potem uczestniczył już regularnie w synodach kalwińskich, a następnie ariańskich. W roku 1557 przebywał w Turcji. W latach 1561—1563 był w służbie u Jana Baptysty Tęczyńskiego i brał udział w jego niefortunnej wyprawie po księżniczkę szwedzką Cecylię w roku 1563, odgrywając wtedy pewną rolę: dwukrotnie przekazał Duńczykom listy Tęczyńskiego z żądaniem uwolnienia. Najbardziej znany jest jednak Otwinowski jako bohater incydentu z 1 czerwca 1564 roku, kiedy to — jeszcze jako kalwinista — znieważył gości w czasie procesji Bożego Ciała w Lublinie. Został uwolniony przez sąd sejmowy m.in. dzięki obronie samego Mikołaja Reja. Około 1570 roku przystąpił do lubelskiej gminy ariańskiej i od tego czasu jego życie było ściśle związane z dziejami zboru braci polskich w Małopolsce. W czasie elekcji i okresach bezkrólewia w latach 1573—1575 działał na rzecz kandydatów na tron polski: najpierw arcyksięcia Ernesta, a potem Wilhelma z Rozemberga, co nie przeszkodziło mu później — podobnie jak Kochanowskiemu, również wspierającemu innych kandydatów — sławić Stefana Batorego w *Pieśniach dwóch*. [...]. Otwinowski aktywnie uczestniczył w życiu zboru, był obecny przy publicznych dysputach braci polskich z katolikami. Ok. 1598 roku przeniósł się do Rakowa i był m.in. jednym z kuratorów szkoły rakowskiej. Zmarł w czerwcu 1614 roku. Do dziś zachowało się pięć utworów Otwinowskiego, których autorstwo nie ulega wątpliwości: 1. *Wypisanie drogi tureckiej*, utwór zachowany w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej; 2. *Pieś-*

Przedstawione tu rozważania dotyczyć będą jedynie etapu ostatniego. Wykażemy, w jaki sposób struktura przypowieści zawartej w zapisanym tekście ewangelii stała się inspiracją do dalszej ewolucji tego gatunku mowy⁴.

Na tekst *Przypowieści Pana naszego Jezusa Chrystusa*, 72-stronicowej książki formatu *quarto*, składa się 139 wierszowanych utworów, tytułowych „przypowieści”, poprzedzonych obszernym zespołem elementów wprowadzających, które stanowią literacką ramę wydawniczą. Zamykające książkę trzy utwory (*Zwierciadło chrystyjańskie*, *Ćwiczenie wiernego człowieka* i *Wszystko próżność*) jako jedyne wśród wspomnianych 139 tekstów wierszowanych nie są zbudowane według schematu wzorowanego na strukturze przypowieści. Z *Argumentu* dowiadujemy się, że Otwinowski nadawał bardzo szeroki zakres znaczeniowy pojęciu „przypowieść”:

I prawie nic nie mówił okrom przypowieści,
by lud snadniej mógł pojąć niebieskie powieści,
gdyż to więc pospolita do człeka wszelkiego
rychlej z przykładu pojąć niż z słowa gołego.
Przywodził Pan z proroków i z Psalmów miejsc wiele,
swoje zbawienne słowa twierdząc imi śmieie,
przywodził też przykłady z wiela podłych rzeczy,
mając wszystko jako Pan tu na wielkiej pieczy⁵.

Przypowieściami w powyższym rozumieniu byłyby więc zarówno przypowieści *sensu stricto*, jak i inne wypowiedzi Jezusa — zwłaszcza logiony, alegorie czy też zwykłe porównania, niebędące parabo-

ni dwie... Kraków: A. Rodecki, 1582; 3. *Sprawy abo Historyje znacznych niewiast...* Raków: A. Rodecki, 1589. 4. *Przypowieści Pana naszego Jezusa Chrystusa...* Raków: A. Rodecki, 1599. 5. *Na obronę Pana Jana Niemojewskiego Xiędzu Powodowskiego*. [...] Kraków: A. Rodecki, 1593. Zob. P. Wilczek: *Wprowadzenie do lektury*. W: E. Otwinowski: *Pisma poetyckie*. Wydał P. Wilczek. Warszawa 1999, s. 6—8.

⁴ Szerzej na temat problematyki tego tekstu piszę w cytowanym *Wprowadzeniu do lektury* poprzedzającym edycję *Pism poetyckich* Otwinowskiego oraz w książce *Erazm Otwinowski. Pisarz arikański*. Katowice 1994.

⁵ Wszystkie cytaty z utworów Otwinowskiego według edycji: E. Otwinowski: *Pisma poetyckie...*

lami. Przy większości wspomnianych 139 utworów podano odsyłacz lokalizujący biblijne odniesienie danego tekstu — do większości ksiąg Nowego Testamentu (oprócz Listu do Filipian, 2 Listu do Tesaloniczan, Listu do Filemona, 2 i 3 Listu Jana i Listu Judy) oraz osiemnastu ksiąg Starego Testamentu, najczęściej do Księgi Izajasza i Księgi Powtórzonego Prawa. Podstawą *Przypowieści...* były więc nie tylko ewangelie, a nawet nie tylko Nowy Testament. *Przypowieści...* Otwinowskiego stanowią zatem propozycję hermeneutyki biblijnej, obierającej za punkt wyjścia przypowieść ewangeliczną rozumianą nie tylko jako fundament nowotestamentowego kerygmatu, ale podstawa strukturalna, która służy do ujęcia w jednolity schemat gatunkowy parabolicznych i nieparabolicznych fragmentów Nowego Testamentu. Podkreślana przez autora powszechność przypowieści nie ma odzwierciedlenia w tekście Nowego Testamentu, ale to właśnie Otwinowski nadał swoim utworom opartym na różnorodnych gatunkowo wypowiedziach biblijnych kształt będący odwzorowaniem struktury przypowieści ewangelicznej.

Przypowieść ewangeliczna jako nazwa genologiczna doczekała się już dość szczegółowego opisu w pracach autorów polskich i zagranicznych⁶. Przypowieść (parabolę) ewangeliczną można najkrócej zdefiniować jako rozwinięte (rozbudowane) porównanie czy też porównanie rozwinięte w opowiadanie. Przypowieścią nie jest w *Ewangelii* ani zwykłe porównanie, ani logion, ani też alegoria⁷. Synopsa Ewangelii według Mateusza, Marka i Łukasza (Ewangelia Jana nie zawiera przypowieści) pozwala wyodrębnić w ich tekście 26 przypowieści: o siewcy, o wzrastającym zasiewie, o kłakolu, o ziarnie gorczycznym, o kwasie chlebowym, o skarbie i perle, o niewodzie (sieci), o niemiłosiernym słudze, o miłosiernym Samarytaninie, o natrętnym przyjacielu, o niemądrym bogaczu, o słudze wiernym, o uczcie, o zbłąkanej owcy, o drachmie, o synu marnotraw-

⁶ Zob. K. B u k o w s k i: *Biblia a literatura polska. Antologia*. Warszawa 1984, s. 248—249; Z. J. N o w a k: *Ze studiów nad „Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego”*. „Roczniki Humanistyczne” [KUL] 1961, R. 10, nr 1, s. 76—82; W. O s t r o w s k i, R. R u m i a n e k: *Przypowieść*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1985, z. 1, s. 147—149.

⁷ Zob. Z. J. N o w a k: *Ze studiów...*, s. 57—61, 76 nn.

nym, o niewiernym zarządcy, o bogaczu i Łazarzu, o powinnościach służby, o nieuczciwym sędzim, o faryzeuszu i celniku, o robotnikach w winnicy, o talentach, o dwu synach, o niegodziwych dzierżawcach winnicy, o dziesięciu pannach.

26 utworów w książce Otwinowskiego poświęconych jest w całości 23 przypowieściom ewangelicznym. 3 przypowieściom (o uczcie, o ziarnie gorczycznym i o niewiernym zarządcy) poświęcono po 2 utwory, a 3 inne przypowieści (o niemądrym bogaczu, o drachmie, o faryzeuszu i celniku) nie stały się podstawą żadnego utworu. Wszystkie utwory oparte na przypowieściach (ale także prawie wszystkie utwory pozostałe, o czym będzie mowa dalej) zostały zbudowane na podobnej zasadzie jak przypowieści ewangeliczne, w których wyodrębniamy:

I — obraz lub fabułę, czyli *tertium comparationis*,

II — prawdę dogmatyczno-moralną o Królestwie Bożym, która stanowi sedno znaczenia przypowieści.

Poszczególne utwory Otwinowskiego składają się również z:

I — obrazu lub fabuły,

II — objaśnienia znaczenia obrazu czy fabuły, czyli wyjaśnienia prawdy moralnej ukazanej w obrazie czy fabule),

a także, przeważnie, z części trzeciej, którą stanowi:

III — współczesny wniosek (komentarz) autora i/lub wezwanie do czytelnika.

W ramach takiej trzyczęściowej budowy, przypominającej budowę ewangelicznej przypowieści z dodanym komentarzem, możliwe są pewne odmiany — każda część jest raz dłuższa, raz krótsza, różny jest też stosunek poszczególnych części do siebie. Przypomnijmy, że w ramach ogólnej struktury również w przypowieści ewangelicznej możliwe są rozmaite warianty, zwłaszcza gdy chodzi o występowanie i kształt formuł wstępnych (*formulae introductoriae*) czy wyjaśnienia sensu przypowieści (*applicatio*)⁸.

W 26 utworach Otwinowskiego opartych na parabolach ewangelicznych ciekawe jest to, że mimo wyraźnego wyodrębnienia trzech

⁸ Zob. K. Romanuk: *Synopsa polska czterech ewangelii*. Wrocław 1987, s. 153—161.

wspomnianych elementów tylko w 4 utworach (15,4%) wszystkie 3 części występują odrębnie, jak w utworze *Skarb zakryty i droga perła. Matth. 13*:

[I]

Dał Pan na przykład perłę i drogie kamienie,
i rolę, w której był skarb zakopany w ziemię,
jak u nas drogie ma być niebieskie wezwanie,

[II]

bo by kto wszystko tracił, to za jego zstanie;
jako zaś, by kto zyskał skarby świata tego,
wszystko stracił, gdy siebie utracił samego.

[III]

Przetoż się o on wieczny skarb pilnie starajmy,
A wszelakie zawady k temu odrzucajmy.

Schemat budowy takiego utworu ujmijmy następująco: I + II + III.

Z pozostałych 22 utworów połowa (11) realizuje schemat (I + II) + III. Obraz lub fabuła są tu połączone z objaśnieniem prawdy moralnej, a wyodrębniony został komentarz — wezwanie autora. Dzieje się tak na przykład w utworze *Samarytan. Luc. 10*:

[I + II]

Przykład nam Pan litości w tym mężu ukazał,
co bliźniego rannego opatrzyć rozkazał —
kapłancy go minęli, niewiernik ratuje,
sam jego rany leczy, kosztu nie żałuje —

[III]

byśmy też i niewiernych tu nie potępiali,
gdybyśmy dobre sprawy w nich upatrowali.
I Pan większej od obcych doznawał ludzkości
niż od swych, co się tu z swej chlębili zacności.
Stądże często z Poganów przykłady podawał
i Izraela sądzić im otuchę dawał,
by się ci wszyscy z wiary próżno nie chlębili,
którzy by w skutkach wiary znacznymi nie byli.

Kolejne 11 utworów realizuje w ramach 3 części (I + II + III) inny schemat budowy: I + (II + III). Oto przykład:

Syn marnotratny. Luc. 15

[I]

Osobną tu grzesznikom Pan łaskę wystawił,
w onym ojcu, co gody marnotrawcy sprawił;
który strawiwszy dział swój gdzieś z wszetecznikami,
musiał się młótem karmić z sprośnemi świniami.
Lecz gdy się zaś do ojca z pokutą nawrócił,
wnet ociec k niemu serce ojcowskie obrócił:
w kosztowną szatę ubrał, pierścień dał kosztowny,
skąd mu się stał brat jego nieprzyjaciół główny;
nawet tłuste dla niego kazał zarznąć ciele
i kosztowne z muzyką sprawił mu wesele.

[II + III]

To człeku dla człowieka czynić nie nowina,
zwłaszcza gdy kto oglądał straconego syna.
A cóż on dobry Ociec, którego kochanie
dziatkom swym dobrze czynić, z nieba patrząc na nie,
przyjmując, choć niegodne, gdy się nawracają,
skąd zastępy anielskie wielką radość mają;
choć nam tedy przyrodni zajrzą łaski Jego,
przedsię on przyjmie wiernie pokutującego.

W każdym z cytowanych utworów można oczywiście wydzielić 3 podstawowe części, które są wyraźnie widoczne. W utworach opartych na przypowieściach ewangelicznych zauważamy jednak podwójną strukturę: wszystkie są trzyczęściowe, ale jednocześnie w 85% z nich część I łączy się z częścią II lub część II z częścią III. Odwzorowują więc nie tylko wewnętrznie, ale i zewnętrznie model strukturalny typowej paraboli ewangelicznej. Najważniejsze wydaje się jednak to, że we wszystkich utworach opartych na przypowieściach da się wyodrębnić podział na trzy części.

Wśród pozostałych 113 utworów aż 108 realizuje strukturę znaną z korpusu 26 tekstów napisanych według przypowieści ewangelicznych. 74% (80 utworów) stanowią teksty ułożone według sche-

matu I + II + III, 19% (21 utworów) to teksty realizujące schemat (I + II) + III, a pozostałe 7% to teksty zbudowane na trzeciej ze znanych nam sposobów: I + (II + III).

Okazuje się, że nie tylko utwory oparte na przypowieściach ewangelicznych, ale także utwory czerpiące inspirację z innych fragmentów Nowego Testamentu posiadają strukturę wzorowaną na paraboli, przy czym tu najczęstszy jest schemat trzyczęściowy — zarówno obie części wzorowane na paraboli (obraz lub fabuła oraz objaśnienie), jak i część trzecia (komentarz autora połączony często z wezwaniem do czytelnika) są w przeważającej ilości utworów wyraźnie wyodrębnione. Wszystkie te utwory, mimo że nie odnoszą się do przypowieści, przypominają sąsiadujące z nimi teksty oparte na przypowieściach. W przypadku schematu I + II + III poszczególne części rozpoczynają się zwykle od słów:

I — jak, jako (*tertium comparationis*),

II — tak, tako (objaśnienie, prawda moralna),

III — przeto, przetoż, byśmy, bo itp.

Oto przykład:

Dzieci igrające. Matth. 11

[I]

Jako w sprawach dziecinnych nie masz stateczności,
bo tam zaraz bywa śmiech, płacz, gniew i radości,
raz się wadzą, miłują, grają i śpiewają,
w jednej mierze godziny jednej nie wytrwają,

[II]

tak złemu światu — mówi Pan — trudno ugodzić,
gdy z nim szeroką drogą wierni nie chcą chodzić,
gdy mu nie pomagają jego wszeteczności,
jak i świat nie pomaga wiernym pobożności.
Stąd sobie Paweł ganił swe dziecinne wady,
które w męstwie porzucił jako grzech szkarady,

[III]

byśmy też złością dziatkom byli podobnymi,
lecz w umyślech mądrymi i doskonałymi.

Utwory te, choć oparte na nieparabolicznych fragmentach *Ewangelii* lub wręcz na innej księdze Nowego Testamentu, naśladują strukturę paraboli, dodając do niej (podobnie jak w utworach, których podstawą są parabole) komentarz współczesny autora, będący najczęściej wezwaniem do czytelnika. Tylko 15% utworów nieopartych na przypowieściach ewangelicznych posiada inną strukturę, a mianowicie (I + II) + III lub I + (II + III), np. *Gospodarz czujny. Matth. 24* lub *Ścierw. Matth. 24*.

Przypowieści Pana naszego Jezusa Chrystusa to — poza elementami literackiej ramy wydawniczej oraz jednym utworem wstępnym i 3 kończącymi — cykl 134 utworów wierszowanych, 13-zgłoskowych, opartych bądź na przypowieściach ewangelicznych (26 tekstów), bądź na innych fragmentach Nowego Testamentu. Jak staraliśmy się wykazać, każdy z tych utworów — bez względu na to, czy inspirowany przypowieścią ewangeliczną, czy też nie — zbudowany jest na podobnej zasadzie, która odwzorowuje typową strukturę przypowieści ewangelicznej. W ujęciu Otwinowskiego schemat paraboli pełni funkcję struktury organizującej cały tekst Nowego Testamentu. Przypowieści ewangeliczne, nieprzypowieściowe fragmenty *Ewangelii* oraz fragmenty prawie wszystkich pozostałych ksiąg Nowego Testamentu służą za tworzywo osobliwego zabiegu literackiego — zostają wpisane w strukturę paraboliczną, która staje się naczelną zasadą kompozycyjną omawianego tekstu literackiego.

Mogliśmy zaobserwować, w jak interesujący sposób ewoluowała przypowieść — gatunek mowy niezwykle ważny w literaturze judaistyczno-chrześcijańskiej: od jego realizacji ustnej w czasach Jezusa (i jeszcze oczywiście w tradycji żydowskiej przed Jezusem) poprzez dwie „instancje hermeneutyczne” (wspólnota pierwotna i ewangelisci-„redaktorzy”), tekst *Ewangelii*, aż do książki Otwinowskiego, w której znajdujemy zarówno parafrazy literackie samych przypowieści, jak i kolejny etap ewolucji gatunku: przypowieść generuje uniwersalną strukturę gatunkową, dzięki której różne gatunkowo (również nieprzypowieściowe) fragmenty *Biblii* przybierają formę gatunkową przypowieści.

Czy Sęp Szarzyński przemówił po angielsku? Uwagi na marginesie tłumaczeń *Sonetów**

Sonety Mikołaja Sępa Szarzyńskiego doczekały się w ostatnich latach aż siedmiu przekładów na język angielski. Ta klęska urodzaju, niezwykła w przypadku pisarza tak trudnego, wręcz hermetycznego, zmusza do zadania pytań o wartość tych przekładów. Starając się odpowiedzieć na pytanie, czy po tylu latach Sęp naprawdę przemówił po angielsku, sięgnijmy najpierw po inspirację do współczesnej refleksji nad teorią przekładu.

Niektórzy badacze uważają, że teoria przekładu od dwu tysięcy lat zajmuje się ciągłym rozważaniem tych samych dylematów — wierność czy piękno, literackość czy dosłowność, przekład sensu czy przekład słów. W swym klasycznym dziele o przekładzie *After Babel* George Steiner pisał, że identyczne tezy i argumenty powtarzane są od Cycerona i Kwintyliana do czasów współczesnych¹. Być może tak jest naprawdę, jednak w XX wieku zaczęto zwracać uwagę na nowe aspekty przekładu, wychodząc poza proste porównywanie oryginału z tłumaczeniem i impresyjne, arbitralne decydowanie o tym, czy przekład jest dobry czy zły. W swym klasycznym już ese-

* Pierwsza wersja tego rozdziału została opublikowana w tomie: *Corona scientiarum. Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*. Red. J.A. Chrościcki. Warszawa 2004, s. 147—163.

¹ Zob. G. Steiner: *After Babel*. Oxford 1975, s. 239.

ju, wstępie do własnych przekładów Baudelaire'a, Walter Benjamin przedstawił translację jako konieczną kontynuację (*Fortleben*) oryginału, a nie zajęcie wtórne, drugorzędne, polegające na odtworzeniu oryginału. Co ciekawe, dla Benjamina ważny był nie tyle sens, ile język i forma. Przekład, który skupia się na rekonstrukcji znaczeń, nie jest według niego w ogóle przekładem². Z kolei Henri Meschonnic zwracał uwagę na konieczność zachowania dystansu między oryginałem a przekładem — przekład nie ma być oswojeniem czy „aneksją” tekstu oryginalnego do norm obowiązujących w literaturze, do której jest wprowadzany, ale tekstem literackim godnym umieszczenia na tym samym poziomie, co oryginał³.

Można czasami odnieść wrażenie, że teoretycy mało uwagi poświęcają zagadnieniu przekładów, które powstawały wiele lat później niż oryginały, np. dwudziestowiecznych przekładów poezji średniowiecznej czy renesansowej. Współcześni tłumacze poezji dawnej stoją wobec trudności, których nie rozwiążą propozycje takie jak te zgłaszane przez Nabokova. W przeciwieństwie do Benjamina uważał on, że zadanie tłumacza polega na odtworzeniu z absolutną dokładnością całego tekstu i tylko tekstu z dodaniem obszernych komentarzy. Praktyczną realizacją tej koncepcji jest jego angielski przekład *Eugeniusza Oniegina*, w którym przypisów jest chyba więcej niż tekstu poematu, a sam przekład stanowi rodzaj literalnej „transkrypcji”, tłumaczącej tekst rzeczywiście „słowo w słowo”⁴. Takie skrajne — i utopijne — spojrzenie na ekwiwalencję stanowi margines w dzisiejszej teorii przekładu i jest niejako powrotem do koncepcji przekładu ściśle literalnego, któremu jako pierwszy sprzeciwił się Cyce-ron. Już bowiem od czasów starożytnych poszerzono granice pojęcia przekładu, uznając, że przekład musi brać pod uwagę oczekiwania kulturowe oraz normy języka, w którym został napisany, czyli tzw. języka docelowego. Oczywiście granice przekładu to pojęcie płynne

² Zob. W. Benjamin: *The Task of the Translator*. In: Idem: *Illuminations*. Transl. H. Zohn. London 1973.

³ H. Meschonnic: *Poétique de la traduction*. In: Idem: *Pour la poétique*. [II]. Paris 1973. Omawiam według: *The Oxford Guide to Literature in English Translation*. Ed. P. France. Oxford 2000, s. 4—5.

⁴ Zob. A. Pushkin: *Eugene Onegin*. Transl. V. Nabokov. Princeton 1991.

— tzw. wolny przekład może być uznany za przekład niewierny lub można go w ogóle nie uznać za przekład. Kiedy przekład przestaje być przekładem? Oto ciekawy i trudny do rozwiązania problem.

Jednak spór między zwolennikami tłumaczenia dosłownego i tłumaczenia sensów — mówiąc słowami amerykańskiego teoretyka Eugene'a Nidy: ekwiwalencji formalnej i ekwiwalencji dynamicznej, lub, jak to określa Peter Newmark, ekwiwalencji semantycznej i komunikacyjnej, albo też, jak mówiono w renesansie, metafrazy i parafrazy — to zasadniczy spór, trwający od starożytności do dziś i w tym sensie można się zgodzić z cytowanym przeze mnie na wstępie stwierdzeniem Steinera. Teoretycy spierają się też o to, czy należy „zabrać autora do czytelnika”, to znaczy jak najbardziej uprzystępnąć obcy tekst czytelnikowi, czy też „zabrać czytelnika do autora”, co na przykład dla Schleiermachera i innych zwolenników „elitaryzmu” stanowiło jedyną możliwość — nie należy powodować złudzenia, że obcy tekst jest czymś znajomym: jest on obcy i przekład, który i tak nie osiągnie pełnej ekwiwalencji, powinien przybliżyć czytelnika do autora, dając jednocześnie czytelnikowi odczuć, że ma on do czynienia z czymś obcym, zagranicznym, egzotycznym⁵.

Wydaje się, że zasadniczy zwrot w badaniach nad przekładem polega na tym, że obecnie zwraca się uwagę na znaczenie tej kultury, dla której i w której tekst tłumaczenia został stworzony („kultury docelowej”), na stosunek przekładu do różnych odmian literatury, na uwarunkowania społeczne i polityczne. Ważne stało się badanie napięć, które przekład może wywołać u czytelnika — napięć między jego kulturą a kulturą tekstu oryginalnego. Przez wiele stuleci nie zauważano, że to jedno z podstawowych napięć, jakie wywołuje tekst każdego przekładu. W badaniach nad przekładem zrezygnowano z podejścia czysto lingwistycznego na rzecz analizy kulturowego otoczenia tłumacza, strategii wydawniczych, aspektów biograficznych itd. Uznano, że znaczenie nie kryje się bynajmniej w wyrazie czy zwrocie frazeologicznym, skoro jest ono konstruktem kulturowym. Tekst przekładu stał się artefaktem kulturowym, a nie zbiorem wy-

⁵ Zob. *Theoretical issues*. In: *The Oxford Guide to Literature in English Translation*..., s. 3—17.

razów. Zaczęto wręcz zwracać uwagę na rolę ideologii w przekładzie — ideologii rozumianej nie w sensie politycznym, ale jako zestaw przekonań i systemów wartości dzielonych przez określoną grupę. W tym zakresie ważną rolę odegrało wprowadzone przez Jacques'a Derridę pojęcie „regulowanej transformacji”⁶. W lingwistycznych badaniach nad przekładem pojawiło się pojęcie „trzeciego kodu” tworzonego przez tłumacza, a język przekładu rozumiany jest jako rodzaj kompromisu między językiem oryginału i językiem przekładu⁷.

Jak więc widać, wbrew opinii Steinera, współczesna teoria przekładu wyszła poza uogólnienia Cycerona i Kwintyliana. Z pewnym zdziwieniem należy jednak stwierdzić, że teoretycy i praktycy przekładu mało miejsca poświęcali temu, jak istotne problemy i zagrożenia mogą wystąpić, gdy współcześnie tłumaczy się na przykład tekst poetycki średniowieczny czy renesansowy. Można to ująć inaczej: większość wymienionych problemów nabiera nowego znaczenia i ostrości, gdy mamy do czynienia nie tylko z różnicą języka i kultury, ale i z różnicą czasu. Setki prac poświęcono przekładom *Biblii*, a właśnie *Biblia* stanowi tu najlepszy i w naszej kulturze wręcz skrajny przykład tłumaczenia tekstu powstałego wiele setek lat wcześniej, w innej kulturze i — gdy chodzi o Stary Testament — w języku tak różnym od współczesnych języków europejskich. Można by zatem powiedzieć, że właśnie przekład biblijnych tekstów poetyckich byłby tu najlepszym przykładem, a nawet że niektóre przekłady poezji biblijnej imitujące składnię hebrajską (jak Miłoszowe przekłady *Księgi Psalmów*) to świetna ilustracja tez Benjamina, głoszącego, że prawdziwy przekład polega właśnie na dokładnym oddaniu składni oryginału. Jednak akurat *Biblia* nie jest dobrym przykładem, bo z wyjątkiem poetyckich parafraz, niemających kościelnego imprimatur (jak *Psalterz Dawidów* Jana Kochanowskiego⁸) od

⁶ Zob. J. Derrida: *Roundtable on Translation*. Transl. P. Camuff. In: *The Ear of the Other*. Ed. C. McDonald. New York 1985.

⁷ Zob. W. Frawley: *Translation: Literary, Linguistic and Philosophical Perspectives*. London—Toronto 1984.

⁸ Zob. np. W. Weintraub: *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*. [Cz. 2: *Psalterz Dawidów*]. W: Idem: *Nowe studia o Janie Kochanowskim*. Posłowie T. Ulewicz. Kraków 1991, s. 83—95.

tłumaczy *Biblii* wymaga się przekładu literalnego i margines swobody jest niewielki, uwarunkowany bądź doktryną (w przypadku tłumaczy ograniczonych koniecznością uzyskania zgody władz kościelnych), bądź chęcią dokładnego poznania ważnego tekstu kultury (w przypadku tłumaczy niemających zobowiązań wobec wspólnoty wyznaniowej, takich jak u nas Artur Sandauer⁹).

Jednym słowem, odległość czasowa i kulturowa jest zbyt wielka, a rygory stawiane tłumaczom zbyt wysokie, by tłumaczenia tekstów poetyckich *Biblii* stanowić mogły egzemplifikację problemów, na jakie natrafia tłumacz, który ma przekładać na inny język tekst poetycki napisany o wiele wcześniej.

Problem tłumaczenia dawnych tekstów kultury takiej jak polska na język angielski jest więc w jakimś sensie bezprecedensowy, gdyż współczesne przyswajanie dawnych tekstów polskich językowi angielskiemu ma zazwyczaj wymiar dydaktyczno-naukowy, czy też akademicki i fakt ten niesie wiele zagrożeń. *Treny* Kochanowskiego były tłumaczone na angielski między innymi przez znanych poetów — jedna wersja przez Seamusa Heaneya i Stanisława Barańczaka¹⁰, druga — przez Adama Czerniawskiego¹¹. Każdy z tych przekładów realizował w pewnym sensie postulat Benjamina o przekładzie jako kontynuacji oryginału, w której ważny jest nowy język i forma, i Meschonnic, opowiadającego się za zachowaniem dystansu między oryginałem a przekładem. Jednak wszystkie inne przekłady literatury staropolskiej na język angielski nastawione były przede wszystkim na odbiorcę akademickiego, z różnych powodów zobowiązanego zapoznać się z tekstami polskiej kultury renesansowej. I przekłady te starają się raczej przybliżyć autora do czytelnika, a nie czytelnika do autora. Stają się więc swoistymi rekonstrukcjami oryginałów.

Mamy obecnie do dyspozycji aż 7 przekładów dwu najpopularniejszych *Sonetów* Sępa Szarzyńskiego: II i IV, autorstwa Jerzego

⁹ Zob. A. Sandauer: *Bóg, Szatan, Mesjasz i...* Kraków 1977.

¹⁰ Zob. J. Kochanowski: *Laments*. Transl. S. Heaney and S. Barańczak. London—Boston 1995.

¹¹ Zob. *Treny. The Laments of Kochanowski*. Transl. A. Czerniawski. Foreword by D. Davie. Ed. and annotated by P. Wilczek. Oxford 2001 (European Humanities Research Centre, University of Oxford). | „Studies in Comparative Literature”, Vol. 6|.

Peterkiewicza i Burnsa Singera, Bogdany i Johna Carpenterów, Richarda Sokoloskiego, Michała Mikosia, Jamiego Fergusona, a także nieanalizowane w tym szkicu przekłady Anity Dębskiej i Stevena Clancy'ego oraz przekład zbiorowy wykonany pod kierunkiem Richarda Sokoloskiego¹². W przeciwieństwie do tłumaczeń *Trenów* wszystkie te przekłady są częścią dyskursu akademickiego, a nie literackiego. Kim jest Sęp Szarzyński w tych przekładach? Do jakiego stopnia jest (i może być) taki, jakim my go znamy? W jaki sposób tłumacze pokonywali dystans językowy i kulturowy między epokami i jak starali się uprzystępnić Sępa ludziom współczesnym wychowanym w innej kulturze i często w innej tradycji religijnej? Czy są to — zgodnie z postulatami Meschonnic — teksty literackie godne umieszczenia na tym samym poziomie, co oryginał? Oto kilka komparatystycznych uwag, będących próbą odpowiedzi na te pytania.

Wszystkie dotychczasowe angielskie przekłady sonetów Sępa są próbą rekonstrukcji znaczeń i jak najwierniejszego, literalnego odтворzenia tekstu Sępa, z tym, że Ferguson i Sokolowski próbują również archaizować język tak, aby sonet przypominał szesnastowieczny tekst angielski. Szczególnie konsekwentna jest próba Fergusona — nawet kosztem niezachowania literalnej wierności stara się on napisać szesnastowieczny sonet. Jakimi środkami chce to osiągnąć? Sonety Sępa w przekładzie Fergusona przypominają w warstwie językowej sonety Edmunda Spensera z cyklu *Amoretti* czy *Sone-*

¹² J. Peterkiewicz, B. Singer: *Five Centuries of Polish Poetry 1450—1970*. 2nd ed. London—New York—Toronto 1970; *Monumenta Polonica. The First Four Centuries of Polish Poetry. A Bilingual Anthology*. Ed. B. Carpenter. Ann Arbor 1989; R. Sokolowski: *The Poetry of Mikolaj Sep Szarynski*. Wiesbaden 1990. Opera Slavica. n.F., Bd. 15; *Polish Renaissance Literature. An Anthology*. Transl. M.J. Mikos. Columbus 1995. Przekłady Jamiego Fergusona (2000) zostały mi udostępnione przez Tłumacza, za co mu w tym miejscu serdecznie dziękuję. Nie analizuję tu opublikowanego niedawno przekładu obu *Sonetów*, który jest dziełem zbiorowym kilku tłumaczy, wykonanym w czasie warsztatów translatorskich prowadzonych na KUL-u pod kierunkiem Richarda Sokoloskiego (zob. *Warsztaty translatorskie / Workshop on Translation*. Red. / Ed. R. Sokolowski, H. Duda. Lublin—Ottawa 2001), pozostającego w rękopisie, najnowszego przekładu Anity Jones Dębskiej oraz najnowszego przekładu Stevena Clancy'ego opublikowanego w kwietniu 2002 („The Sarmatian Review” 2002, no. 2).

ty Szekspira, choć język zastosowany przez tłumacza brzmi bardzo nienaturalnie, metrum jest niekonsekwentne, a rymy — w szesnastowiecznej poezji angielskiej stosowane — pojawiają się tu rzadko. Uderza przesadne użycie kontrakcji, czasami brzmiące zupełnie nienaturalne jak w „th’world’s” (*Sonet IV*, w. 2), gdyż zabieg taki może zostać zastosowany tylko w połączeniu rodzajnika „the” z sąsiadującą samogłoską, a nie spółgłoską. Tłumacz próbuje więc osiągnąć efekt dawności nawet wbrew regułom języka. Interesującym przykładem jest użycie rzeczownika „sprite” w znaczeniu „duch”, czyli „spirit”. Współczesnemu czytelnikowi wyraz „sprite” kojarzy się wyłącznie z postaciami bajkowych elfów czy krasnoludków, a także z popularnym napojem produkowanym przez firmę Coca-Cola. Innych znaczeń nie zawierają nawet największe słowniki, poza wielotomowym oksfordzkim słownikiem języka angielskiego. Tymczasem „sprite” ma oznaczać w tekście przekładu ducha, któremu — jak pisze Sęp — ciało „zajjrzy [czyli zazdrości] zwierchności”¹³ nad sobą. Choć dawna wersja wyrazu „spirit”, czyli „sprite”, pojawia się często w szesnastowiecznej poezji angielskiej, to np. w twórczości Edmunda Spensera „sprite” oznacza ducha w znaczeniu mniej metafizycznym: por. np. „reade the sorrowes of my dying spright” (*Sonnet I* z cyklu *Amoretti*) lub „The inward beauty of her lively spright” (*Epitalamion*), a w znaczeniu metafizycznym bliskim Sępowi duch to w poezji Spensera „Spirit” („from that fayre Spirit, from whom all true/and perfect beauty did at first proceed”)¹⁴. Czy ma więc sens stosowanie wyrazu, który dziś bardziej będzie się kojarzył z oranżadą produkowaną przez Coca-Colę niż neoplatoniskim czy chrześcijańskim duchem? Podobnie jest z wyrazem „tice” — skróconą wersją „entice” — prawdopodobnie niemożliwym (podobnie jak „sprite”) do rozpoznania przez współczesnego czytelnika. Wspomnieć tu jeszcze można użycie łacińskiego wyrazu „Deus”,

¹³ Sonety Sępa Szarzyńskiego cytuję według edycji: M. Sęp Szarzyński: *Poezje zebrane*. Oprac. R. Grześkowiak, A. Karpiński, K. Mrowcewicz. Warszawa 2001.

¹⁴ Wszystkie cytaty z poezji angielskiej według: *Norton Anthology of English Literature*.

zamiast „God”, czyli Bóg, zupełnie niespotykane w szesnastowiecznej poezji angielskiej. *Sonety* Sępa, zwłaszcza *Sonet II* ze swą skomplikowaną składnią i zawiłościami teologicznymi skusił tłumacza, by stworzyć wiersz równie skomplikowany, ale o wiele mniej jasny niż tekst polski Sępa. Podobnie archaizowaną, choć o wiele doskonalszą próbą napisania wierszy imitujących poezję renesansową są przekłady Richarda Sokoloskiego.

Wydawać by się mogło, że usilne wszechobecne archaizowanie, imitowanie angielskiej poezji renesansowej z tego samego okresu, z jakiego pochodzą sonety Sępa, to jedyna możliwość przekładu. W tym wypadku jednak czytelnik — zgodnie z postulatami Schleiermachera — zabrany do autora, ma wrażenie, że tekst jest obcy, ale wcale nie dlatego, że reprezentuje inną kulturę, sposób myślenia, system wartości — jest on obcy, gdyż czytelnik odnosi wrażenie, że język Sępa to napuszony i sztuczny kod będący dalekim echem angielszczyzny renesansowej.

Załóżmy jednak, że tłumaczowi udałoby się przełożyć Sępa w ten sposób, że jego sonety w wersji angielskiej przypominałyby najlepsze sonety Johna Donne’a, a ich obcość polegałaby tylko na obcości związanej z różnicami mentalności, kultury, religii. Czy wtedy byłby to przekład doskonały? Wydaje się, że próba znalezienia języka przekładu dawnych tekstów, który byłby imitacją języka oryginału z tej samej epoki, to złudzenie. Gdyby Sęp był Anglikiem, może pisałby tak jak Crashaw. I gdyby jakiś ówczesny poeta angielski tłumaczył go na swój język, to z dużym prawdopodobieństwem stworzyłby teksty podobne do przekładów Fergusona i Sokoloskiego. Czy jednak dzisiaj tłumacz musi udawać, że przenosi się w epokę autora, że jest takim angielskim poetą renesansowym, który tłumaczy Sępa? Myślę, że nie.

Wspomniani tłumacze postępują tak, jakby realizowali wskazówki Arenta van Nieukerken, który podaje pozornie prostą (i według niego jedynie możliwą) receptę, jak należy tłumaczyć Sępa. Według Nieukerken przekład powinien być rymowany, stronić od potoczności i zmierzać ku stylowi wysokiemu. „Język powinien być uroczysty, archaiczny i nieco sztuczny”. Składnia „powinna być na przemian zawiła i zwięzła, sprawiając nam różne niespodzianki, nawiązujące do zasad manierystycznej retoryki”. Strona dźwiękowa powinna być

„bogata, przypominająca azjanizm, obfitująca w asonanse i aliteracje, zawierająca homonimy i figury etymologiczne”¹⁵. Ta oryginalna recepta, pretendująca do normatywności, jest skrajną realizacją omówionego postulatu „zabrania czytelnika do autora”, ale jej realizacja może zredukować praktykę przekładu do absurdu. Angielska wersja Sępa, pisana językiem sztucznym i archaicznym, pełna hiperbatonów, oksymoronów, asonansów i figur etymologicznych, stanie się rozrywką dla miłośników filologicznych rebusów, utopijną rekonstrukcją tekstu dawnego, a nie utworem poetyckim nadającym się do czytania. Do takiego ideału najbardziej zbliża się przekład Fergusona, bliski takiemu myśleniu jest również Sokolowski.

Trzy pozostałe przekłady w różnym stopniu odchodzą od językowej archaizacji i można tu wyodrębnić dwie translatorskie strategie. Jedna polega na literalnej wierności wobec oryginału i próbie tłumaczenia go zrozumiałą do dziś angielszczyzną. To przypadek Carpenterów oraz Mikosia. Drugi przypadek to przekład Pietrkiewicza i Singera, pisany językiem nie tylko zrozumiałym, ale i całkowicie współczesnym, jednocześnie nietrzymający się kurczowo litery oryginału.

Próba zachowania literalnej dosłowności, dokładnego tłumaczenia kolejnych wyrazów, związków frazeologicznych i zdań jest cechą, która łączy wszystkie angielskie przekłady Sępa, poza najwcześniejszym przekładem Pietrkiewicza i Singera. Zarówno tłumaczenia „renesansowe” (Ferguson, Sokolowski), jak i „współczesne” (Carpenterowie, Mikoś) cechują się „hipertrofią wierności”. Taki pietyzm wobec dawnego tekstu może budzić szacunek, ale stosując taką metodę, tłumacze nigdy nie opuszczają więzienia oryginalnego tekstu. Wydaje się, że te przekłady stanowią realizację postulatu Nabokova, który domagał się od tłumacza odtworzenia z absolutną dokładnością całego tekstu i zaopatrzenia przekładu w przypisy (zresztą przypisy są obecne w przekładach Mikosia i Sokolowskiego).

A oto parę słów bardziej szczegółowej analizy. W przekładzie Pietrkiewicza i Singera sonety Sępa niewątpliwie brzmią najlepiej

¹⁵ A. van Nieuwerkerken: *Sonety Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. Czy (i jak) można odtworzyć stylistykę barokową w epoce dezintegracji retoryk normatywnych?* W: *Warsztaty translatorskie / Workshop on Translation...*, s. 74.

jako wiersze, metrum i rymy są spójne, wiersz potoczny (może nawet zbyt potoczny jak na Sępa), choć składnia, podobnie jak polska składnia Sępa, nieraz odbiegająca od tego, czego oczekivalibyśmy od składni angielskiej. Jednocześnie jednak teksty te najbardziej odbiegają od litery oryginału, nie tłumacząc go „słowo w słowo”, i znajduje się w nich zbyt wiele fraz brzmiących zbyt potocznie, np. „lives very painfully”, „in change [...] fearful as he grows”, „you would give us and we can restore”, czy brzmiące jak zdanie ze współczesnej telewizyjnej reklamy tłumaczenie incipitu *Sonetu IV* („Pokój szczęśliwość”) — „Peace would make you happy” (inni tłumacze „Peace indeed is bliss” — Ferguson, czy „Peace — is happiness” — Carpenter), czy też apostrofa do Boga („Ty mnie przy sobie postaw”) brzmiąca u Pietrkiewicza jak fragment potocznej rozmowy („Let me come close, Lord”); u innych jest pompatycznie archaizowane „Do Thou place me next Thee” (Ferguson), czy też najlepiej brzmiące „Put me by your side” (identyczne u Mikosia i Carpenterów). W przekładzie Pietrkiewicza problemem nie jest nawet wspomniana kolokwialność, czy raczej językowa prostota. Z pewnością jest ona bliższa charakterowi Sępowego języka niż pompatyczne zwroty Fergusona, na czele z wersem „Dziwne są twego miłosierdzia sprawy” (u Fergusona brzmiące nadzwyczaj dziwnie i nienaturalnie „All-strange of Thee Thy charity the ways”, u Pietrkiewicza: „Your charity is strange” — zwrot z kolei zdecydowanie potoczny, znaczący po prostu: „twoje miłosierdzie jest dziwne”). Wydaje się więc, że to właśnie ta nadmierna kolokwialność języka, w żaden sposób nieznajdująca odniesienia w sonetach Sępa, musi przekład Pietrkiewicza dyskwalifikować, choć godne uwagi jest, jak już wspomniałem, że to jedyny przekład, w którym odważono się zerwać z literalną wiernością oryginałowi i po prostu napisać własny wiersz. A — jak zgodnie uważają dwudziestowieczni teoretycy (podobnie zresztą uważali, z różnych powodów, romantyczni i renesansowi poeci) — przekład powinien być nowym, autonomicznym tekstem, kontynuacją oryginału, a nie jego odtworzeniem.

Pisałem dotąd o dwu skrajnościach, jakie stanowią renesansowe imitacje Fergusona i Sokoloskiego i nazbyt uwspółcześniona, kolokwialna wersja Pietrkiewicza. Czy zatem tłumaczenia Miko-

sia i Carpenterów stanowią tu złoty środek? Pochodzą one z akademickich antologii, których zadaniem jest przybliżenie literatury polskiej czytelnikowi anglojęzycznemu. Łączą w sobie prostotę języka (bez popadania w zbytnią kolokwialność) i wierność wobec litery oryginału. Tłumacze ci jednak starali się wywołać potępiane przez wielu teoretyków (począwszy od Schleiermachera) złudzenie, że obcy tekst jest czymś znajomym, łatwym do oswojenia. We wspomnianych przekładach znajdują się tylko nieliczne sygnały dawności, które mogą naruszać to niebezpieczeństwo łatwego oswojenia tekstu, jak wyraz „hetman”, przejęty od Sępa („srogi ciemności Hetman”) i oznaczający szatana. Wprawdzie nawet mały oksfordzki słownik języka angielskiego informuje, że hetman to polski dowódca wojskowy¹⁶, ale właśnie w przekładzie Carpenterów, którego czytelnicy nie muszą poza tym jednym wyrazem sięgać do słowników, umieszczenie Hetmana nieco razi. Najlepszym odpowiednikiem wydaje się tu użyte przez Mikosia określenie „prince of darkness”, „książę ciemności”, używane do dziś w języku angielskim na przykład w katolickim obrzędzie chrztu.

Wydaje się, że żaden z angielskich przekładów Sępa nie może zadowolić wymagającego czytelnika nawet w tym stopniu, w jakim zadowolają przekłady *Trenów* dokonane przez Heaneya i Barańczaka oraz Czerniawskiego. Albowiem wszystkie cytowane przekłady Sępa wyrosły z akademickiej potrzeby dostarczenia ekwiwalentu tekstu czytelnikowi, który albo zna angielską poezję renesansową (w przypadku przekładów Fergusona i Sokoloskiego), albo nastawiony jest na proste zapoznanie się ze znaczeniami tekstu. Żaden tłumacz Sępa nie wyszedł poza założonego odbiorcę, nie stworzył tekstu literackiego uniwersalnego, godnego umieszczenia na tym samym poziomie, co oryginał.

Niestety, Sęp Szarzyński nadal nie przemówił po angielsku.

¹⁶ „Hetman, n. Polish military commander (retained as title among Cossacks). [Polish]”. Hasło w: *The Consise Oxford Dictionary of Current English*. Ed. H.W. Fowler and F.G. Fowler. 5th ed. Oxford 1975, s. 574.

Mikołaj Sęp Szarzyński (c. 1550—1581)
Tłumaczenie na język angielski
Sonetu II: *Na one słowa Jopowe...*
i Sonetu IV: *O wojnie naszej,*
którą wiemy z szatanem, światem i ciałem

Sonet II

Na one słowa Jopowe:

Homo natus de muliere, brevi vivens tempore etc.

Z wstydem poczęty człowiek, urodzony
z boleścią, krótko tu na świecie żywie,
i to odmiennie, nędznie, bojaźliwie;
ginie, od słońca jak cień opuszczony.

I od takiego Boże nieskończony,
(w sobie chwalebnie i w sobie szczęśliwie
sam przez się żyjąc), żądasz jakmiarz chciwie
Być miłowany i chcesz być chwalony?

Dziwne są Twego miłosierdzia sprawy.
Tym się Cherubim, przepaść zrozumności,
dziwi zdumiały i stąd pała prawy
płomień, Serafim, w szczęśliwej miłości.

O święty Panie, daj, niech i my mamy
to, co mieć każesz, i tobie oddamy.

M. Sęp Szarzyński: *Poezje zebrane*.
Oprac. R. Grześkowiak, A. Karpiński,
K. Mrowcewicz. Warszawa 2001.

Sonnet II

*On Those Words Of Job:**Homo Natus Est De Muliere Brevi Vivens Tempore*

Tłumaczenie: Jamie Ferguson (2000)

Mid shame is man conceived, he is birthed
Mid suffering, his days on earth but few,
And those inconstant, meagre, beset with rue;
Fades he, a shadow of the sun bereft.

And yet from such (O Deus infinite,
Within Thyself blissful and glorified,
Subsistence all Thy own) with all but greed
Thou crave that he his love and praise submit.

All-strange of Thee Thy charity the ways;
At this the Cherubim (reason's gulf)
Wonder bemused, and hence there burns the blaze
Of truth, the Serafim, in blissful love.

O blessed Lord, grant Thou, let us possess
What Thou command we should for our redress.

Sonnet II

*On These Words of Job:**Homo natus de muliere brevi vivens tempore*

Tłumaczenie: Michael J. Mikoś (1995)

Conceived in shame, his life in pain begun,
Man lives here in this world only briefly,
Mid changes, miserably, fearfully;
He'll perish — a shadow left by the sun.

And from such a man (O infinite Lord,
Living in and for Yourself in glory
And joy), You demand almost avidly
To be shown love and want to be adored.

The works of Your mercy are true wonders.
The Cherubim (the abyss of wisdom)
Regards them marveling and from here burns
In happy love the true flame, Seraphim.

O holy Lord, grant us, let us have, too,
What you command, and return it to You!

Sonnet II

On Words Of Job:

Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, etc.

Thumaczenie: Richard Sokoloski (1990)

Man, shamedly sired, painfully
Born, but a moment bides this earth,
Aye, midst change, misery, fear;
A shadow void of Sun, he dies.

Still from him (O God without end,
Through glory, through joy Thine own
E'er sustained), as if cov'tous, love's
Thy wont and praised Thou wouldst be.

Strange these workings of Thy mercy
Cherubs (wisdom's vast gulf) in awe
Do marvel, whilst Seraphs, flame
Most true, in joyous love burn bright.

Grant, holy Lord, but that we too had
What Thou bidst, and to Thee give it back!

Sonnet II

*On the Words of Job:**Homo natus de muliere, brevi vivens tempore...*

Tłumaczenie: Bogdana & John Carpenter (1989)

Conceived in shame, man is born in anguish
 And pain; briefly he lives in this world here
 In uncertainty, misery, and fear.
 A shadow left by the sun — he will perish.

And from this man (O infinite God, raised
 High above and living gloriously
 In, for Yourself), You almost greedily
 Demand to be loved and wish to be praised.

The strange ways of Your charity amaze;
 The astonished Cherubim (the abyss
 Of wisdom) marvel in wonder at this,
 With love the Seraphim's flame is ablaze.

O Lord, give it to us, let us have, too,
 What you demand, and give it back to you.

Sonnet II

*On these words of Job:**Homo natus de muliere, brevi vivens tempore etc.*

Tłumaczenie: Jerzy Peterkiewicz & Burns Singer (1970)

Man, birthed in shame, lives very painfully,
 Briefly in change, his state on earth, and knows
 He, like a shadow, fearful as he grows,
 Will perish abandoned by the sun, and die.

And yet, O God, within yourself most high,
 At one with what you are, whose glory flows
 Endless and happy — you, for praise, impose
 Your greed on us, nor human love deny.

Your charity is strange: the Cherubim,
A chasm of understanding, wonders: and
To Seraphim the righteous flame shines dim
Although they burn by it, love's brightest brand.

Most holy Lord, let us possess no more
Than you would give us and we can restore.

Sonet IV

O wojnie naszej, którą więdziemy z szatanem, światem i ciałem

Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie
był nasz podniebny. On srogi ciemności
hetman i świata łakome marność
o nasze pilno czynią zepsowanie.

Nie dosyć na tym, o nasz możny Panie.
Ten nasz dom — ciało, dla zbiegłych lubości
niebacznie zajrzając duchowi zwierchności,
upaść na wieki żądać nie przestanie.

Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,
wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie?
Królu powszechny, prawdziwy Pokoju
zbawienia mego jest nadzieja w Tobie.

Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie
Będę wojował i wygram statecznie.

M. Sęp Szarzyński: *Poezje zebrane*.

Oprac. R. Grześkowiak, A. Karpiński,

K. Mrowcewicz. Warszawa 2001.

Sonnet IV

Of The War We Wage With Satan, The World, And The Flesh

Tłumaczenie: Jamie Ferguson (2000)

Peace indeed is bliss, and yet contention
Our fare sublun'ry. Of darkness the heinous
Duke and th' world's ticing vanities
Strive intently for our destruction.

And still 'tis not enough, oh mighty Lord!
This our house—the flesh, for fleeting joy
Rashly jealous of sprite its majesty,
From craving fall eternal will not withhold.

What am I to do in battle so fierce,
Feeble, rash, divided in myself?
All-embracing King, truest Peace,
Hope of redemption mine is in Thyself.

Do Thou place me next Thee, and all-safely
I will fight and triumph finally.

Sonnet IV

On the War We Wage Against Satan, the World, and the Body

Tłumaczenie: Michael J. Mikoś (1995)

Peace — happiness, but strife our existence
Under the skies. That grim prince of darkness
And the world's enticing vanities press
Forcefully to bring on our decadence.

This is not all, O our mighty Ruler!
Our house — this body, for fleeting delight,
Heedlessly envying the spirit its might,
Will not cease striving to fall for ever.

What shall I do in battle so frightful,
Weak, heedless, also divided in two?
O universal King, peace most faithful,
The hope of my salvation is in You!

Put me by Your side, and I will safely
Engage in struggle and win it bravely!

Sonnet IIII

On The War We Wage With Satan, The World And The Flesh

Tłumaczenie: Richard Sokoloski (1990)

Peace be bliss, yet battle's strife
'Tis our worldly run. A grim Hetman
Of shadows and earth's sweet vanities
Strive mindful toward our destruction.

But more still, almighty Lord,
The flesh, our abode, for joys fleet,
Eying heedless the spirit's lead,
Stems not its wish for endless ruin.

Midst clash so feared, what'll I do,
Frail, unheeding, cleft within?
O King unbounded, O Peace most real,
My salvation's hope lies in Thee!

Closeby Thee place me, and secure
Then I'd I war, soundly would I win!

Sonnet IV

On the War We Wage against Satan, the World, and the Body

Tłumaczenie: Bogdana & John Carpenter (1989)

Peace — is happiness, but earth's condition
Is struggle. The stern Hetman of darkness

And the world's sweet vanities are tireless
As they persevere for our corruption.

O most powerful Lord, if this were all!
Our house for passing pleasures — the Body —
Envyng the spirit's authority
Continues always to covet our fall.

In such fearful combat what shall I do,
Weak and divided within, unheeding?
The one true peace, O Universal King,
The hope of my salvation lies in You!

Put me by Your side, then I will safely
Wage war, and win a lasting victory!

Sonnet IV

On the War we wage against Satan, the World and the Body

Źłumaczenie: Jerzy Peterkiewicz & Burns Singer (1970)

Peace would make you happy: under the heavens though
We fight our life. He who commands the night
Wages cruel war; and vanities delight
In quickening our corruption with their show.

And there is more, O lord, that you must know:
Our home, this body, greedy, fleeting, bright,
Heedlessly envious of the spirit's might,
Continually covets endless woe.

Weak, careless and divided, what can I,
Engaged in all this combat, gain alone?
O universal King, O peace most high,
Your mercy is my hope, or I have none.

Let me come close, Lord, teach me what to do,
Than I shall fight them and, thus saved, win through.

Bibliografia

- Adler Jeremy: *Technopaegnia, carmina figurata and Bilder-reime. Seventeenth-century figured poetry in historical perspective*. „Comparative Criticism” 1982, Vol. 4.
- Axer Jerzy: *Neolatynistyka w systemie nauk humanistycznych — specyfika polska*. W: *Studia Neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*. Red. Mieczysław Mejer i Barbara Milewska-Ważbińska. Warszawa 2003.
- Backvis Claude: *Łaciński poeta Polski humanistycznej Andrzej Krzycki*. W: *Idem: Szkice o kulturze staropolskiej*. Wybór tekstów i oprac. Andrzej Biernacki. Warszawa 1975.
- Benjamin Walter: *The Task of the Translator*. In: *Idem: Illuminations*. Transl. Harry Zohn. London 1973.
- Błoński Jan: *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Wyd. 2. Kraków 1996.
- Borowski Andrzej: „Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako autoportret liryczny. „Pamiętnik Literacki” 1983, R. 74, z. 3.
- Brinkley Alan et al.: *The Chicago Handbook for Teachers. A Practical Guide to the College Classroom*. Chicago—London 1999.
- Cameron Euan: *The European Reformation*. Oxford—New York 1991.
- Camporeale Salvatore I.: *Humanizm, reformacja i początki kontrreformacji. Badania nad ich wzajemnymi relacjami oraz różnicami*. Przeł. Piotr Urbąński. „Terminus” 2000, nr 1—2.
- Chrisman Miriam Usher: *Bibliography of Strasbourg Imprints, 1480—1599*. New Haven and London 1982.
- Chrisman Miriam Usher: *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480—1599*. New Haven and London 1982.
- Cook Elisabeth: *Figured Poetry*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1979, vol. 42.

- Darowski Roman: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994.
- Davies Norman: *Europa: rozprawa historyka z historią*. Przeł. Elżbieta Tabakowska. Kraków 1998.
- Derrida Jacques: *Roundtable on Translation*. In: *The Ear of the Other*. Ed. Christie V. McDonald. New York 1985.
- Domańska Ewa: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań 1999.
- Encyclopedia of the Renaissance*. Ed. Paul F. Grendler. New York 1999.
- Fik Marta: *Kultura polska po Jalcie. Kronika lat 1944—1981*. Londyn 1989.
- Finlay Ian Hamilton: *Poezja konkretna / Concrete poetry*. Bielsko-Biała 2000.
- Ginzburg Carlo: *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*. Przeł. Radosław Kłos. Warszawa 1989.
- Głębińska Ewa: *Szymon Szymonowicz — Poeta Latinus*. Warszawa 2001.
- Gorzkowski Albert: „Bene atque ornate”. *Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle kultury retorycznej*. Kraków 2004.
- Gorzkowski Albert: *Paweł z Krosna (ok. 1465—1517). Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*. Krosno 2000.
- Gracioti Sante: *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski 1584—1984. Epoka — twórczość — recepcja*. Red. Janusz Pelc oraz Paulina Buchwald-Pelcowa i Barbara Otwinowska. T. 1. Lublin 1989.
- Greengrass Mark: *The Longman Companion to the European Reformation, c. 1500—1618*. London—New York 1998.
- Grzeszczuk Stanisław: *Jan Kochanowski — „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary?”*. W: *Lektury polonistyczne. Średniowiecze — renesans — barok*. Red. Andrzej Borowski i Janusz S. Gruchała. T. 1. Kraków 1992.
- Huizinga Johan: *Erasm*. Przeł. Maria Kurecka. Warszawa 1964.
- Jobert Ambroise: *Od Lutry do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517—1648*. Przeł. Elżbieta Sękowska. Przedmowa do wydania polskiego Jerzy Kłoczowski. Posłowie Zofia Libiszowska. Warszawa 1994.
- Kłoczowski Jerzy: *Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Ukraine and Belorussia)*. In: *Reformation. Guides to Research*. Vol. 2: *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*. Ed. John W. O'Malley SJ. St Louis 1988.
- Koehler Krzysztof: *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*. Kraków 2004.
- Kołąkowski Leszek: *Erasm i jego Bóg*. W: *Desiderius Erasmus Rotterodamus: Podręcznik żołnierza chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Z oryginału łacińskiego przełożył oraz wstępem krytycznym i przypisami opatrzył Juliusz Domański. Przedmową poprzedził Leszek Kołąkowski. Warszawa 1965.
- Komorowski Marek: *Poezja, retoryka i historia w renesansowej doktrynie „Ut pictura poesis”*. W: *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN*. Red. Agnieszka Morawińska. Warszawa 1982.

- Kormanowa Żanna: *Arianie polscy. Na marginesie książki Dürr-Durskiego „Arianie w świetle własnej poezji”*. „Nowe Drogi” 1949, nr 4.
- Korolko Mirosław: *Jana Kochanowskiego żywot i sprawy. Materiały, komentarze, przypuszczenia*. Warszawa 1985.
- Korolko Mirosław: *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*. Warszawa 1971.
- Korolko Mirosław: *Rola „retoryki” w piśmiennictwie staropolskim XVI wieku. Przegląd badań i propozycje metodologiczne*. „Przegląd Humanistyczny” 1966, nr 5.
- Korolko Mirosław: *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Wyd. 2. Warszawa 1998.
- Kościelny Robert: *Problem tolerancji kontrynformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku*. Szczecin 1997.
- Kot Stanisław: *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami*. Warszawa 1932.
- Kot Stanisław: *Szymon Budny. Der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*. „Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropa” 1956 [Graz]. Bd. 2. Teil 1.
- Krzyżanowski Julian: *Poeta czarnoleski*. [Wstęp do]: Jan Kochanowski: *Dziela polskie*. Wyd. 9. Warszawa 1978.
- Kudasiewicz Józef: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*. Warszawa 1986.
- Kurczaba Alex: *Polish Studies in American Higher Education*. „The Sarmatian Review” 2001, no. 1.
- Le Roy Ladurie Emmanuel: *Montaillou — wioska heretyków*. Warszawa 1988.
- Lichański Jakub Z.: *Hipotetyczne źródło pewnych motywów w pieśni „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary” Jana Kochanowskiego*. „Terminus” 2000, nr 1—2.
- Lichański Jakub Zdzisław: *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*. W: *Problemy literatury staropolskiej*. Red. Janusz Pełc. Wrocław 1978.
- Maleszyński Joanna i Dariusz C.: *Nienawiść i literatura, czyli nieznośna lekkość słów*. W: *Dwór mający w sobie osoby i mózgi rozmaite. Studia z dziejów literatury i kultury*. Red. Barbara Sienkiewicz i Barbara Judkowiak. Poznań 1991.
- Marinelli Luigi: *Polonocentryzm w historii literatury — jego racje i ograniczenia (w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej)*. „Postscriptum” 2005, nr 1, s. 50.
- Mazurkiewicz Roman: *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*. Kraków 2002.
- Mc Grath Alistair E.: *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford 1988.
- Meschonnic Henri: *Poétique de la traduction*. In: *Idem: Pour la poétique*. [II]. Paris 1973.
- Mikos Michael: *Translating the Canon*. „2B. A Journal of Ideas” 1995, no. 5—6.
- Misiurek Jerzy: *Chrystologia braci polskich. Okres przedsocyniański*. Lublin 1983.

- Misiurek Jerzy: *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*. Lublin 1984.
- Newell Kenneth: *Pattern Poetry. A Historical Critique from the Alexandrian Greeks to Dylan Thomas*. Boston 1976.
- Ogonowski Zbigniew: *Antytrynitaryzm w Polsce. Stan badań i postulaty*. W: *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*. Red. Lech Szczucki. Warszawa 1971.
- Otwinowska Barbara: *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski 1584—1984. Epoka — twórczość — recepcja*. Red. Janusz Pelc oraz Paulina Buchwald-Pelcowa i Barbara Otwinowska. T. 1. Lublin 1989.
- The Oxford Guide to Literature in English Translation*. Ed. Peter France. Oxford 2000.
- Pelc Janusz: „Treny” Jana Kochanowskiego. Warszawa 1972.
- Pelc Janusz: *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej (od XVI do połowy XVIII w.)*. Warszawa 1965.
- Pelikan Jaroslav J.: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Vol. 4. Chicago 1991.
- Pietrkiewicz Jerzy: *Sredniowieczna formuła snu w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W: *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*. Przel. Anna Olszewska-Marcinkiewicz i Ignacy Sieradzki. Teksty wybrał, opracował i przedmową opatrzył Jerzy Starnawski. Warszawa 1986.
- The Polish Renaissance in its European Context*. Ed. Samuel Fiszman. Przedmowa Czesław Miłosz. Bloomington 1988.
- Radoń Sławomir: *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI—XVII wieku*. Kraków 1993.
- Retoryka a literatura*. Red. Barbara Otwinowska. Warszawa 1984.
- Rypson Piotr: *Gdańska poezja wizualna XVII wieku*. „Rocznik Gdański” 1987, z. 1.
- Rypson Piotr: *Obraz słowa. Historia poezji wizualnej*. Warszawa 1989.
- Rypson Piotr: *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*. Warszawa 2002.
- Sarbiewski Maciej Kazimierz: *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*. Tłum. i oprac. Stanisław Skimina. Wrocław 1958.
- Sobieski Wacław: *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*. Warszawa 1902.
- Starnawski Jerzy: *Andrzej Frycz Modrzewski. Żywot, dzieło, sława*. Łódź 1981.
- Stec Wiesław: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578—1625*. Białystok 1988.
- Steiner George: *After Babel*. Oxford 1975.
- Stępnik Andrzej: *Trzy modele historii regionalnej w nauczaniu szkolnym*. „Kultura i Historia. Czasopismo teoretyczno-historyczno-kulturoznawcze” 2002, nr 3.
- Tazbir Janusz: *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*. Warszawa 1967.
- Tazbir Janusz: *Reformacja — kontrreformacja — tolerancja*. Wrocław 1996.

- Tazbir Janusz: *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*. Warszawa 1993.
- Tazbir Janusz: *Stanisław Lubieniecki. Przywódca ariańskiej emigracji*. Warszawa 1961.
- Tazbir Janusz: *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1987.
- Tazbir Janusz: *Świat panów Pasków. Eseje i studia*. Łódź 1986.
- Tazbir Janusz: *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1959.
- Thompson Ewa M.: *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*. Westport 2000. (Przekład polski: *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Przeł. Anna Sierszulska. Kraków 2000).
- Translation: *Literary, Linguistic and Philosophical Perspectives*. Ed. William Frawley. Newark—London 1984.
- Trzeciecki Andrzej: *Dzieła wszystkie*. T. 1: *Carmina. Wiersze łacińskie*. Oprac., przeł. i wstępem poprzedził Jerzy Krókowski. Wrocław 1958.
- Urban Waław: *Badania Stanisława Kota nad reformacją w okresie II Rzeczypospolitej*. W: *Stanisław Kot — uczonej i polityk. Pokłosie sesji naukowej*. Red. Alina Fitowa. Kraków 2001.
- Urbański Piotr: *O najnowszych przekładach „Trenów” Jana Kochanowskiego*. W: *Przekładając nieprzekładalne*. Red. Wojciech Kubiński, Ola Kubińska i Tadeusz Z. Wolański. Gdańsk 2000.
- Urbański Piotr: *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*. Szczecin 2000.
- Wajsblum Marek: *„Zawsze byłem Żydem dla Polaków i Polakiem dla Żydów”. Listy Marka Wajsbluma do Stanisława Kota z lat 1927—1961*. Oprac. i wstępem opatrzyli Zdzisław Pietrzyk i Zbigniew Koziński. Kraków 1996.
- Weintraub Wiktor: *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*. W: Idem: *Nowe studia o Janie Kochanowskim*. Posłowie Tadeusz Ulewicz. Kraków 1991.
- Weintraub Wiktor: *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*. W: Idem: *Rzecz czarnolesska*. Kraków 1977.
- Welsh David J.: *Jan Kochanowski*. New York 1974.
- Wierzbicka Anna: *Co mówi Jezus? Objaśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*. Przeł. Izabela Duraj-Nowosielska. Warszawa 2002.
- Wiesen David S.: *St Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*. Ithaca and New York 1964.
- Williams George Huntston: *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601—1685*. Missoula 1978.
- Williams George Huntston: *The Radical Reformation*. Kirksville 1992.
- Windakiewicz Stanisław: *Jan Kochanowski*. Kraków 1930.
- Ziomek Jerzy: *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990.

Indeks osobowy

A

Adler Jeremy 95, 97, 177
Agricola Rudolf (młodszy) 36
Aleutner Tobias 36
Anonim tzw. Gall 14, 27, 37
Anzelm Polak 36
Apollinaire Guillaume 93
Ariusz 48
Arystoteles 20
Augustyn, św. 81—82, 85
Axe Jerzy 21, 33—35, 177

B

Bacvis Claude 14—15, 23, 38, 40, 45, 177
Bacon Francis 98
Baka Józef 19, 24—25, 30, 121
Bałuk-Ulewiczowa Teresa 37
Barańczak Stanisław 118, 162, 168
Bartel Oskar 40
Barthes Roland 18
Bartochowski Wojciech 36
Barycz Henryk 38
Baudelaire Charles 158
Bauer Marcin 30
Bellarmin Robert 71—72
Bembus Mateusz 36
Benedykt z Koźmina 36
Benjamin Walter 158, 161—162, 177
Bielski Joachim 36
Biernacki Andrzej 15, 177

Biernat z Lublina 15
Birnbaum Henrik 111
Błoński Jan 25, 84, 121, 131—133, 143, 177
Bobińska Celina 50
Bolewski Jacek 45
Borowski Andrzej 21, 23, 28, 34, 85, 107, 108, 129, 177, 178
Brinkley Alan 116, 177
Brożek Jan 63
Bruno z Kwerfurtu 27
Buchwald-Pelcowa Paulina 130, 145, 178, 180
Budny Szymon 49, 59, 61, 64, 76, 179
Budzisz Andrzej 44
Budzyński Józef 44
Bukowski Kazimierz 152
Bultmann Rudolf Karl 148
Buonaccorsi Philippo (Filip Kallimach) 39, 44
Burski Adam 36
Buszewicz Elwira 34, 45

C

Cameron Euan 110, 177
Camporeale Salvatore 133, 177
Camuf Peggy 161, 178
Carpenter Bogdana 117—118, 163, 166, 167, 172, 175
Carpenter John 118, 163, 166—168, 172, 175

Cavanagh Clare 112, 113
 Cecylia, księżniczka szwedzka 150
 Celtis Conrad 32, 36
 Chmaj Ludwik 52, 57
 Chrisman Miriam Usher 67, 177
 Chrościcki Juliusz A. 158
 Cichowski Mikołaj 36, 73
 Cieński Marcin 30
 Ciołek Erazm 37
 Ciołek Stanisław 27
 Clancy Steven 163
 Commendone Giovanni Francesco 134
 Cook Elisabeth 98, 177
 Cox Leonard 32
 Crashaw Richard 165
 Curtius Ernst Robert 21
 Cyseron (Marcus Tullius Cicero) 20,
 144, 158—159, 161
 Cytowska Maria 34—35
 Czechowicz Marcin 59—60, 73
 Czerniawski Adam 119, 138, 140, 142,
 144—145, 162, 168
 Czubek Jan 39
 Czyż Antoni 19, 24, 25, 121

Ć

Ćwikliński Ludwik 39

D

Dantyszek Jan 32, 37, 44, 45
 Darowski Roman 72, 178
 Davie Donald 119, 140, 162
 Davies Norman 110, 178
 Dąbrówka Andrzej 27
 Dąbrówka Jan 37
 Decjusz Jodok Ludwik 37
 Derrida Jacques 161, 178
 Descartes René (Kartezjusz) 58
 Dębska-Jones Anita 163
 Dibelius Martin 148
 Dilthey Wilhelm 131
 Długosz Jan 37
 Domańska Ewa 70, 178
 Domański Juliusz 133, 178

Donne John 165
 Dostojewski Fiodor 107
 Drob Janusz Andrzej 17
 Dróżdz Stanisław 93
 Drużbacka Elżbieta 112
 Duda Henryk 163
 Duraj-Nowosielska Izabela 149, 181
 Dürr-Durski Jan 55—56, 58, 179
 Dziechcińska Anna 26
 Dziuba Agnieszka 37, 44

E

Eck Walenty 33, 37
 Erazm z Rotterdamu 49, 89, 132—133,
 135, 178
 Erlich Victor 111
 Ernest, arcyksiążę 150
 Exner Balthasar 37

F

Fast Piotr 80
 Ferguson Jamie 119, 163, 165—168,
 170, 174
 Fieguth Rolf 24
 Fik Marta 50, 178
 Finkel Ludwik 39
 Finlay Ian Hamilton 93, 178
 Fiszman Samuel 111, 180
 Fitowa Alina 50, 181
 Folejewski Zbigniew 111
 Folwarski Henryk 37
 Fowler Francis George 168
 Fowler Henry Watson 168
 France Peter 159, 180
 Frawley William 161
 Fredro Andrzej Maksymilian 37
 Frycz Modrzewski Andrzej 37, 45, 77—
 78, 133, 134—136, 180

G

Gansiniec Ryszard 33
 Garbaczowa Maria 44
 Gardner Helen 120
 Gaszowiec Piotr 37

- Gertruda Mieszkówna 27, 37
Giese Tiedemen 150
Ginzburg Carlo 70—71, 178
Gliczner Erazm 37
Glomski Jacqueline 37, 140
Głębińska Ewa Jolanta 32, 34, 45, 178
Głombiowska Zofia 32, 39, 44—45
Głowiński Michał 121
Goliński Janusz K. 23, 64, 87
Golaszewski Zenon 61
Gorzkowski Albert 20, 31—32, 34, 39, 45, 178
Goślicki Wawrzyniec 37
Górski Jakub 38
Górski Konrad 38, 49—50, 53, 56, 60
Grabowiecki Sebastian 22
Graciotti Sante 130, 178
Greengrass Mark 111, 178
Grendler Paul F. 110, 178
Grimm, bracia 66
Grodecki Roman 39
Gruchała Janusz S. 85, 129, 141, 178
Gryglewicz Feliks 49
Grzebień Ludwik 72
Grzegorz Paweł z Brzezina 38, 49
Grzegorz z Nazjanzu, św. 129
Grzegorz z Sambora 38
Grzegorz z Sanoka 38
Grzeszczuk Stanisław 121, 129, 141, 143, 147, 178
Grześkowiak Radosław 22, 86, 87, 164, 169, 172
Gwagnin Aleksander 38
- H**
Hadelius Jan 33
Hanusiewicz Mirosława 22
Harrassowitz Otto 119
Hartleb Mieczysław 138—139, 141—143
Heaney Seamus 118, 162, 168
Hegendorfin Krzysztof 38
Heidenstein Reinhold 38
Herbest Benedykt 38
- Hernas Czesław 23, 87, 121
Heska-Kwaśniewicz Krystyna 142—143
Hieronim, św. 73
Hirsberg Aleksander 37
Hohenzollern Albrecht 84, 127—128
Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 45, 91
Hozjusz Stanisław 38, 135
Huizinga Johan 133, 178
Hussowczyk Mikołaj 32, 38
- I**
Ines Albert 38
- J**
Jakobson Roman 111
Jan Chrzcziciel, św. 28, 92
Jan z Ludziska 38
Jan z Wislicy 32, 38
Janicki Klemens 32—34, 39, 45
Janicki Marek 125, 129, 131
Janikowski Przemysław 80
Janion Maria 25
Janko z Czarnkowa 39
Jarra Eugeniusz 37
Jelicz Antonina 36, 44
Jezus Chrystus 48, 69, 71, 84, 89, 92, 128, 148—151, 157
Jeżowa Alina zob. Nowicka-Jeżowa Alina
Jobert Ambroise 65, 178
Judkowiak Barbara 74, 179
- K**
Kadłubek Wincenty 39, 107
Kadłubek Zbigniew 31
Kafka Franz 107
Kallimach zob. Buonaccorsi Philippo
Kalwin Jan 47
Kamieniecki Jan 61
Kanon Andrzej 39
Karpiński Adam 22, 40, 86, 164, 169, 172
Kartezjusz zob. Descartes René

- Kawecka-Gryczowa Alodia 52—53, 68
Kazimierz Wielki, król polski 23
Keane Barry 119
Kijewska Agnieszka 81—82
Kita Małgorzata 91
Klonowic Sebastian Fabian 39, 44
Kłoczowski Jerzy 65, 178
Kłos Radosław 70, 178
Kmita Piotr 150
Knapski Grzegorz (Knapiusz) 39
Knobelsdorf Eustachy 39
Kobierzycki Stanisław 39
Kochan Anna 30
Kochanowscy 127
Kochanowska Orszula 137—139, 142, 143—145
Kochanowski Jan 6, 8—9, 19, 24, 26, 30, 32—34, 39, 44—45, 83, 84, 111—112, 114, 118—121, 123, 125—146, 150, 152, 154, 156, 160—162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178—181
Kochowski Wespazjan 39, 125—126, 128
Koehler Krzysztof 16, 24, 26, 72, 77, 178
Köhler Hans Joachim 66
Kojałowicz Wojciech 39
Kolař Jiri 93
Kołakowski Leszek 133, 178
Komorowski Marek 98, 178
Konarski Stanisław 39
Kopacki Andrzej 70
Korczyński Adam 21
Kordecki Augustyn 39
Kormanowa Zanna 51, 55—56, 180
Korolko Mirosław 16—20, 37, 134, 139, 179
Korwin Wawrzyniec 32, 39
Kossowski Stanisław 38
Kostkowie 85
Kościelny Robert 73—74, 181
Kot Stanisław 37, 50—53, 56, 59, 62, 64, 75, 128, 179, 181
Kowalewicz Henryk 37
Kowalska Halina 40
Kowalski Waldemar 30
Kościński Zbigniew 51, 181
Krakowiecka Ludmiła 40
Kromer Marcin 39
Krókowski Jerzy 38, 44, 128, 181
Krukowska Halina 64
Krzycki Andrzej 14—15, 32—33, 40, 45, 177
Krzyżanowski Julian 121, 127, 140, 179
Kubiak Zygmunt 135, 146
Kubińska Ola 140, 181
Kubiński Wojciech 140, 181
Kudasiewicz Józef 149, 179
Kukulski Leszek 89
Kuligowski Mateusz 112
Kumaniecki Kazimierz 33, 39, 44
Kuran Michał 30
Kurczaba Alex 114—115, 179
Kurdybacha Łukasz 60
Kurecka Maria 133, 178
Kuziak Michał 13
Kwiatkiewicz Jan 40
Kwintylian (Marcus Fabius Quintilianus) 20, 158, 161
- L
Langlade Jean 143
Langus Jan 33, 40
Lausberg Heinrich 20
Le Roy Laudrie Emmanuel 70, 179
Lednicki Wacław 111
Leszczyński Rafał 40
Lewandowski Ignacy 43
Libanus Jerzy 40
Libiszowska Zofia 65, 178
Libiszowska-Żółtkowska Maria 81
Lichański Jakub Z. 17, 21, 45, 130, 179
Lieb Michael 120
Lippoman Alojzy 134
Logus (Logan) Jerzy 40
Loyola Ignacy, św. 132

- Lubieniecki Stanisław (młodszy) 40, 61, 182
Lubomirski Stanisław Herakliusz 22, 40
Luter Marcin (Luther Martin) 47—48, 64, 65, 82, 132, 178
- Ł
- Łabędzki (Łabęcki) Adam 40
Łaski Jan 40, 64
Łaszcz Marcin 64, 69, 72—73
Ławski Jarosław 64
Łempicki Stanisław 138, 142
Łódzia z Kępy Jan 40
Łukasz Ewangelista, św. 152
Łukaszewicz-Chantry Maria 45
- M
- Maciej z Miechowa 40
Maciuszko Janusz 26
Maleszyńska Joanna 74, 179
Maleszyński Dariusz 74, 179
Malicki Jan 30, 55, 137, 143
Mallarmé Stéphane 99
Marcin ze Słupcy 40
Marek Ewangelista, św. 152
Maria, Matka Boska 84, 87, 89, 92, 119, 128
Marinelli Luigi 24, 100, 179
Marinetti Filippo Tommaso 93
Martin William 113
Martyn Kazimierz 7
Marycjusz Szymon 40
Mateusz Ewangelista, św. 152
Mateusz z Krakowa 40
Matylda, księżna lotaryńska 27
Maur, biskup 28
Mazurkiewicz Roman 28, 38, 92, 179
Mazurkowa Bożena 83, 110
McDonald Christie 161, 178
McGrath Alistair 48, 181
Mejor Mieczysław 32, 35, 177
Memorata Anna 40
Merczyng Henryk 49—50
Meschonnic Henri 158, 162—163, 179
Mersereau Jr John 111
Meyer Holtow 66
Michał, kanclerz 27
Michałowska Teresa 26, 44, 100
Mickiewicz Adam 25
Mieszek Małgorzata 30
Mieszko II 27
Mikołaj tzw. Polak (Mikołaj z Polski) 40
Mikołajczak Aleksander Wojciech 45
Mikoś (Mikos) Michael 115, 117—118, 163, 166—168, 170, 174, 179
Milewska-Ważbińska Barbara 35, 177
Miłosz Czesław 111, 180
Minasowicz Józef Epifani 40
Mirydates 99
Misiurek Jerzy 60, 79, 179
Mohyla Piotr 65, 178
Morawińska Agnieszka 98, 178
Morawski Kazimierz 38
Morsztyn Jan Andrzej 119, 121
Morsztyn Hieronim 21
Morsztyn Zbigniew 59, 121
Moskorzewski Hieronim 40, 64, 72—73
Mrowcewicz Krzysztof 86, 164, 169, 172
Murphy Martin 73
Myszkowski Piotr 125
- N
- Nabokov Vladimir 158, 166
Nadolski Bronisław 44
Natoński Bronisław 72, 79
Nawarecki Aleksander 24—25, 121
Nehring Władysław 38
Newell Kenneth 95—96, 180
Newmark Paul 160
Nidecki Patrycy Andrzej 41
Nida Eugene 160
Niedźwiedź Jakub 34
Niemojewski Jan 69, 151
Nieukerken Arent van 165—166
Nowak Zbigniew 37, 44, 152
Nowicka-Jeżowa Alina 23—24, 100

O

- Obirek Stanisław 64
 Ocieczek Renarda 23, 83
 Ogonowski Zbigniew 54, 58—61, 73, 180
 Okoń Jan 30
 Olszewska-Marcinkiewicz Anna 146, 180
 O'Malley John W. 65, 178
 Opacki Ireneusz 110
 Osmólski Kazimierz 128
 Ossoliński Jerzy 41
 Ostaszewska Danuta 148
 Ostroróg Jan I 41
 Ostroróg Jan II 41
 Ostrowski Witold 152
 Oszczyda Aleksandra 22
 Orzechowski Stanisław 16, 40, 77—78, 134—135
 Otwinowska Barbara 18—19, 63, 130, 145, 178, 180
 Otwinowski Erazm 6, 8, 21, 59—60, 83, 85—86, 88, 121, 123, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150—154, 156, 157, 160, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176
 Owidiusz 33
 Ozment Steven 66

P

- Padniewski Filip 41
 Pannonius Janus 134
 Parrott Ray J., Jr. 111
 Partyka Joanna 26
 Pastorius Joachim 41
 Paweł, św. 156
 Paweł II, papież 134
 Paweł IV, papież 134
 Paweł z Krosna 32, 41, 45, 178
 Pelc Janusz 17, 24—26, 44, 83, 86, 88—90, 121, 126, 130, 134, 139, 158, 179—181
 Pelczar Wojciech 38
 Pelikan Jaroslav 64, 180

Peterkiewicz Jerzy zob. Pietrkiewicz Jerzy

- Petrarca Francesco 139
 Piasecki Paweł 41
 Pico della Mirandola Giovanni 132
 Piechnik Ludwik 64
 Pietrkiewicz Jerzy 111, 119, 145—146, 163, 166—167, 172, 176, 180
 Pietrzyk Zdzisław 51, 181
 Piotrowski Grzegorz zob. Łaszcz Marcin
 Pirie Donald 143
 Piskala Magdalena 38
 Piskorski Sebastian Jan 41
 Pistorius Szymon 41
 Platon 145
 Platt Dobrosława 17
 Plezia Marian 37, 44
 Polakiewicz Leonard A. 115
 Poniński Łódzia Antoni 41
 Porekij Jakov 38
 Potocka Katarzyna 88
 Potocki Jerzy 89
 Potocki Wacław 30, 55, 83, 87—90, 112, 141
 Powodowski Hieronim 151
 Prall Radin Dorothea 118
 Preston Paul 74—76
 Przylepski Jan zob. Łaszcz Marcin
 Przykowski Samuel 41, 88
 Pudłowski Malcher 41
 Puszkina Aleksander 113, 159

R

- Radoń Sławomir 26, 36, 60, 63, 68, 73, 180
 Radwan Jan 41
 Radziwiński Adrian 69
 Radziwiłł Albrycht Stanisław 41
 Radziwiłł Mikołaj „Czarny” 128
 Rechowicz Marian 79
 Rej Mikołaj 15, 30, 129, 150
 Reszka Stanisław 41
 Rilke Rainer Maria 107
 Rodecki Aleksy 53, 151

Roizjusz Piotr 32, 41
 Romaniuk Kazimierz 153
 Rott Dariusz 26, 36, 39, 55, 137
 Rotundus Augustyn 41
 Rumianek Ryszard 152
 Rybiński Jan 42
 Rydzyński Piotr 33
 Rynduch Zbigniew 18
 Rypson Piotr 26, 94, 96—97, 99, 180
 Rysiewicz Adam 18—19
 Rysiński Salomon 42

S

Sandauer Artur 98—99, 162
 Sarbiewski Maciej Kazimierz 34, 42, 45, 126, 136, 180
 Sarnicki Stanisław 42
 Scandelli Domenico 70
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 160, 165, 168
 Schoenus Andrzej 42
 Schroeter Adam 42
 Scribner Charles 110
 Sękowska Elżbieta 65, 178
 Sęp Szarzyński Mikołaj 6, 8, 18—19, 21, 25, 42, 83—86, 90, 112, 119, 121, 123, 128—129, 132, 158—159, 161—169, 171—173, 175, 177
 Shakespeare William 107, 164
 Siemek Kasper 21, 83, 87
 Sienkiewicz Barbara 74, 179
 Sieradzki Ignacy 39, 146, 180
 Sierszulska Anna 114, 181
 Singer Burns 119, 163, 166, 172, 176
 Sinko Tadeusz 44, 145
 Skarga Piotr 16, 17, 30, 64, 72—74, 179
 Skimina Stanisław 37, 44, 126, 180
 Skoczek Józef 39
 Skórski Jan 42
 Skwara Marek 17
 Skwarczyńska Stefania 25
 Sławek Tadeusz 31
 Smalc (Szmalc) Walenty 42, 72—73
 Sobieski Wacław 74, 180

Socyn Faust zob. Sozzini Fausto
 Sokolowski Richard Allan 119, 163, 165—168, 171, 175
 Sokolski Jacek 23, 30
 Sokołowska Jadwiga 126
 Sokołowski Stanisław 42
 Solikowski Jan Dymitr 42
 Sommerfeld Jan (młodszy) 33, 42
 Sommerfeld Jan (starszy) 42
 Sozzini Fausto 42, 48, 52, 62, 71, 73
 Spac Cedric 112
 Spenser Edmund 163—164
 Staff Leopold 135, 146
 Stalin Józef 113
 Stanisław ze Skarbimierza 42
 Starnawski Jerzy 37, 39, 134, 146, 180
 Starowski Szymon 42
 Statorius (Stojeński) Piotr 43, 69
 Stawecka Krystyna 38, 44
 Stec Wiesław 26, 63, 68, 180
 Stefan Batory, król polski 8, 150
 Steiner George 158, 160—161, 180
 Sternacki Sebastian 53
 Stępnik Andrzej 70, 180
 Stoiński Jan 56
 Sutton Dana 45
 Swastek Józef 132
 Symiasz z Rodos 95, 99
 Szczerbicka-Słęk Ludwika 23
 Szczucki Lech 54, 58—60, 180
 Szekspir zob. Shakespeare William
 Szymański Mikołaj 36
 Szymonowicz Szymon 15, 34, 43, 45, 178

Ś

Śmiglecki Marcin 71—73
 Świnka Adam 43

T

Tabakowska Elżbieta 110, 178
 Tarnowski Stanisław 37
 Tasso Torquato 83, 90
 Tazbir Janusz 40, 57—61, 63, 65, 68, 180—181

Tęczyński Jan Baptysta 150
Tęczyński Stanisław 150
Thomas Dylan 95, 181
Thompson Ewa M. 114, 183
Trzeciecki Andrzej 43, 127, 181

U

Uchański Jakub 135
Ulčinaité Eugenija 18
Ulewicz Tadeusz 130, 161, 181
Umiński Józef 38
Urban Waław 50, 60, 129, 181
Urbańczyk Stanisław 28
Urbański Piotr 34—35, 44—45, 133,
140, 177, 179, 181
Ustrzycki Jędrzej Wincenty 43

V

Vadian Joachim 33
Voise Waldemar 37

W

Wajsbłum Marek 51, 53, 181
Walecki Waław 45
Walewski Władysław 39
Warszewicki Krzysztof 43
Warszewicki Stanisław 43
Waśko Andrzej 112
Weintraub Wiktor 84, 111, 121, 126,
128—132, 161, 181
Welsh David S. 111, 181
Werpachowska Anna 38
Wierzbicka Anna 149, 181
Wiesen David S. 73, 181
Wieszczycy Adrian 21
Węgierski Andrzej 43
Wilczek Piotr 26, 64, 72, 119, 131, 140,
144, 151, 162

Wilhelm z Rozemberga 150
Wilkoń Aleksander 91
Wilkowski Kasper 83, 89—90
Williams George Huntston 47, 68, 181
Wincenty Dominikanin 43
Windakiewicz Stanisław 126—127,
139, 140, 181
Wiszwaty Andrzej 43
Wiśniewska Halina 39, 44
Witosz Bożena 91
Władysław z Gielniowa 43, 45
Włodkowicz Paweł 43
Włostowicz Piotr 28
Wojciech z Kalisza 69
Wojtowicz Witold 33, 40, 45
Wolan Andrzej 43
Wolańczyk Marian 64
Wolański Tadeusz Z. 140, 181
Wolzogen Johann Ludwig 58
Wróbel Janusz 75
Wujek Jakub 71, 73
Wyczawski Hieronim Eugeniusz 73
Wydra Wiesław 45

Z

Zabłocki Stefan 44
Zacjusz Szymon 43
Zamoyscy 86
Zamoyski Jan 43
Ziemba Kwiryna 24—25, 34, 121
Zimorowicz Szymon 21
Ziomek Jerzy 19—20, 77, 137, 181
Zohn Harry 159, 177
Zwiercan Marian 37
Zygmunt III Waza, król polski 181

Ż

Żukowska Kazimiera 126

Piotr Wilczek

Polonice et Latine Studies on old Polish literature

S u m m a r y

Polonice et Latine is a collection of essays devoted to various aspects of Old Polish literature in comparative perspective.

In the first two essays the author discusses the latest tendencies in criticism devoted to Old Polish literature and the problems of Neo-Latin studies in Poland.

The next three essays discuss religious issues: models of the 20th century research on the Radical Reformation in Poland (mainly on the history and literary works of the Polish Brethren); religious polemical prose at the turn of the 16th and 17th centuries; and the problem of religious conversion in Old Polish literature.

The next essay is about the rare and marginal, but very interesting phenomenon of pattern poetry. The two subsequent essays are devoted to the problems of didactics and reception of Old Polish literature, especially in academic education in Poland and the United States.

The second part of the book is devoted to individual authors: Jan Kochanowski, Erazm Otwinowski and Mikołaj Sęp Szarzyński. The first essay entitled *What did Jan Kochanowski believe in?* is devoted to numerous discussions of the poet's religious views and his relations with the Reformation movement and the liberal religion of the Italian Humanism. The next essay discusses the mysterious message of the *Lament XIX* by Jan Kochanowski — the masterpiece still incomprehensible even for expert scholars. The next chapter is devoted to Erazm Otwinowski, a religious author who belonged to the Church of the Polish Brethren and to his poems based on biblical parables. The last essay of the book is about English translations of the poetry of Mikołaj Sęp Szarzyński.

The title of the book, *Polonice et Latine* is an allusion to the poem of Jan Kochanowski, *Dryas Zamchana Polonice et Latine*, written by the author in two languages, Polish and Latin. The title refers to the fact that Old Polish culture was bilingual and Latin had equal rights with Polish as the official language of literature and social thought.



Prof. dr hab. **PIOTR WILCZEK**

(ur. 26 kwietnia 1962)

– literaturoznawca, tłumacz,
wykładowca Uniwersytetu
Śląskiego w Katowicach,
stypendysta i profesor wizytujący
uniwersytetów w Chicago,
Houston, Londynie i Oxfordzie,
członek Komitetu Nauk
o Literaturze PAN. Ostatnio
opublikował następujące
książki: *Dyskurs – przekład
– interpretacja. Literatura staropolska
i jej trwanie we współczesnej kulturze*
(2001), *(Mis)translation and
(Mis)interpretation: Polish Literature
in the Context of Cross-Cultural
Communication* (2005), *Literatura
polskiego renesansu* (2005).

P



ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1732-8