

© Copyright by PIOTR WILCZEK, 2001

Recenzenci

prof. dr hab. ANDRZEJ BOROWSKI

prof. dr hab. JADWIGA KOTARSKA

Redakcja i korekta

DANUTA KRZYŻYK

Projekt okładki i pomysł graficzny serii

MAREK FRANCIK

Publikacja dofinansowana przez  
UNIwersytet Śląski w Katowicach



13572821

BIBLIOTHECA PAUCORUM HISTORIARUM

Na okładce wykorzystano fotografię © Marka Francika, 2001

Opracowanie typograficzne i skład: Wydawnictwo Gnome

Złożono czcionką Century Schoolbook

Druk i oprawa: Drukarnia Rewera w Czeladzi

ISBN 83-87819-41-7

GNOME — Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne,  
Aleja Korfantego 24/17, Katowice, tel. +48 32 2035538

Bibl. AM

2001 EO 16

---

---

## SPIS TREŚCI

Wstęp . . . . .	7
<b>Część I</b>	
<b>Dialog z tradycją: Kochanowski . . . . .</b>	<b>11</b>
Rozdział 1. Dialog masek. <i>Treny</i> Jana Kochanowskiego jako poemat polifoniczny . . . . .	13
Rozdział 2. Od Bowringa do Barańczaka. Angielskie przekłady <i>Trenów</i> Jana Kochanowskiego . . . . .	32
Rozdział 3. Wobec Horacego. Pieśń <i>Dzbanie mój pisany</i> Jana Kochanowskiego i inne polskie przekłady ody Horacego <i>O nata mecum</i> . . . . .	62
<b>Część II</b>	
<b>Słowa nienawiści czy braterskie napomnienia? Dyskurs polemiczny w literaturze religijnej przełomu XVI i XVII wieku . . . . .</b>	<b>77</b>
Rozdział 1. Jezuici i arianie. Wprowadzenie do lektury polskich polemik wyznaniowych na przełomie XVI i XVII wieku . . . . .	79
Rozdział 2. Teologia przeciwnika. Idee religijne braci polskich na przełomie XVI i XVII wieku . . . . .	93
Rozdział 3. Autorytet. Znaczenie Pisma Świętego w polemikach Piotra Skargi z Hieronimem Moskorzowskim . . . . .	106

Rozdział 4. Wyobrażenia.	
Polemiki Marcina Łaszcza z Marcinem Czechowiczem . . . . .	115
Rozdział 5. Diabeł.	
Rozmowy Lutra z diabłem w tekstach polemicznych	
Marcina Łaszcza . . . . .	128
Rozdział 6. Między scholastyką a humanizmem? . . . . .	140
<b>Część III</b>	
<b>Wiek XX wobec literatury dawnej: badacze i poeci . . . . .</b>	<b>147</b>
Rozdział 1. Powrót do retoryki.	
Współczesność wobec tradycji w polskich badaniach	
nad retoryką . . . . .	149
Rozdział 2. Dyskurs ideologiczny.	
Marksistowski spór o poezję braci polskich . . . . .	172
Rozdział 3. Archaizowanie przekładu.	
Polskie tłumaczenia <i>Sonetu X</i> Johna Donne'a . . . . .	184
Rozdział 4. Barokowy Różewicz.	
Dialogi międzytekstowe w wierszu	
<i>Totentanz</i> Tadeusza Różewicza . . . . .	198
Rozdział 5. „Religijne” czy „niewyraźalne”?	
Wokół dawnych i współczesnych prób definiowania	
poezji religijnej . . . . .	210
Nota bibliograficzna . . . . .	225
Indeks nazwisk . . . . .	227
Summary . . . . .	235

---

---

## WSTĘP

LITERATURA STAROPOLSKA, POZOSTAJĄC W ŚCISLEJ ŁĄCZNOŚCI ZE STAROŻYTNością biblijną i grecko-rzymską oraz ze współczesną sobie kulturą europejską, prowadziła dialog z motywami, mitami i toposami kultury śródziemnomorskiej, a w wiekach późniejszych stała się źródłem inspiracji dla pisarzy i tłumaczy, którzy widzieli w niej żywy punkt odniesienia dla swej twórczości. Literatura średniowiecza, renesansu i baroku wciąż potrzebuje nowych odczytań. Przedstawiana tutaj czytelnikowi propozycja odczytania tekstów tej literatury i ich oddziaływania na współczesne myślenie nie jest lekturą całościową, ale fragmentaryczną. Jest to zatem próba stopniowego zbliżania się do zrozumienia złożonej całości.

Książka proponuje odczytywanie tej literatury poprzez trzy kręgi zagadnień. Pierwszy krąg to duchowe centrum literatury staropolskiej, czyli twórczość największego pisarza tego okresu, Jana Kochanowskiego — zarówno interpretatora tradycji starożytnej, jak i tłumacza, ale także autora tekstów tłumaczonych współcześnie na języki obce. W pierwszej części książki pokazana więc zostanie obecność tradycji horacjańskiej w twórczości poety, dialog z tradycją grecko-łacińską i biblijną w *Trenach* oraz problemy, jakie wynikają z kulturowej wielogłosowości *Trenów* dla ich tłumaczy na język angielski, którzy muszą zmagać się nie tylko z językiem utworu, ale i z zawartymi w nim toposami i aluzjami kulturowymi.

Drugi krąg zagadnień prezentowany w tej książce dotyczy dyskursu polemicznego z czasów po Kochanowskim, czyli z przełomu wieków XVI i XVII. Na przykładzie tekstów mniej znanych, silnie naznaczonych elementami retorycznej perswazji, można uchwycić przemiany w kulturze spowodowane ewolucją języka religijnego, dla którego punktem odniesienia było Pismo Święte. Tak więc część druga książki — *Słowa nienawiści czy braterskie napomnienia?* — poświęcona będzie interpretacjom wybranych polemik religijnych przełomu wieków. W kolejnych rozdziałach ukazane zostaną sposoby funkcjonowania tradycji biblijnej i teologicznej w tekstach polemicznych, w których widać nie tylko twórcze przetwarzanie biblijnego przesłania, ale również próby tworzenia nowego, polemicznego języka, odwołującego się do motywów biblijnych.

Trzeci krąg zagadnień obejmuje dwudziestowieczną recepcję i interpretację literatury renesansu i baroku, czyli koncentruje się wokół sposobów przyswajania literatury dawnej przez dwie grupy odbiorców: historyków literatury oraz poetów. Część trzecia książki — *Wiek XX wobec literatury dawnej: badacze i poeci* — dotyczy będzie zatem dwu problemów. Pierwszy z nich to badania nad dawną kulturą i ich związek z tradycją. W dwu pierwszych rozdziałach mowa będzie o polskich badaniach nad dawną retoryką i o ich renesansowej tradycji oraz o dyskursie ideologicznym w badaniach nad literaturą radykalnej reformacji. Drugi problem z kręgu dwudziestowiecznych zainteresowań literaturą dawną to sposoby jej obecności w literaturze współczesnej. Omawiam go, przywołując w kolejnych rozdziałach trzy przykłady, a mianowicie: zagadnienie archaizowania przekładu literackiego w twórczości translatorskiej Jerzego S. Sity, relacje intertekstualne w twórczości Tadeusza Różewicza oraz spory o definicję poezji religijnej.

W literaturze epok dawnych odwoływanie się do tradycji było czymś niezbędnym ze względu na obowiązujący model literatury opartej przede wszystkim na normach i wzorach przeszłości, podporządkowanej ściśle wzorcom poetyki i retoryki. Literatura

współczesna, której obce są normatywne kodyfikacje, odwołuje się w inny sposób do tych samych komponentów tradycji, które były ważne dla literatury przedromantycznej (starożytność grecka, łacińska i biblijna, ale również dokonania nieodległej przeszłości literackiej), odnosi się także do dzieł literatury dawnej, przetwarzając je w geście powtórzenia. Przeszłość uobecnianą jest zatem w literaturze stale, różne są tylko sposoby tego uobecniania — nie tylko w twórczości literackiej, ale także w metodologii badań nad literaturą i w przekładzie. W kolejnych rozdziałach tej książki zostaną więc ukazane różne sposoby dialogu z tradycją w tekstach literackich, w praktyce badawczej i przekładzie literackim — od renesansu do współczesności.

Książka proponuje czytelnikowi refleksję nad metodami czytania tekstów literackich. Mowa w niej będzie o tym, jak dawni pisarze czytali teksty będące dla nich podstawą do imitacji, przekładu i polemiki oraz o tym, jak w wieku XX badacze i poeci czytają dawną kulturę, którą wykorzystują w dyskursie ideologicznym, w przekładzie literackim, w budowaniu nowej koncepcji retoryki.

Przedmiotem refleksji w niniejszej książce będzie zatem nie tyle literatura, ale czytanie literatury: starożytnej — antycznej i biblijnej — przez pisarzy epok dawnych oraz szesnasto- i siedemnastowiecznej przez badaczy i pisarzy współczesnych. Książka dotyczy więc nie tylko literatury, ale przede wszystkim inspirowanych przez literaturę dyskursów polemicznych i ideologicznych, funkcjonowania przekładu literackiego oraz sposobów interpretowania tekstów przez pisarzy dawnych i współczesnych.

Celem książki jest więc pokazanie, w jaki sposób, dzięki dyskursowi polemicznemu i ideologicznemu, przekładowi literackiemu i interpretacji tekstów, literatura staropolska jest strukturą dynamiczną oraz żywym punktem odniesienia dla współczesnych sporów metodologicznych, ideologicznych, religijnych oraz interpretacyjnych. Stąd też trzy pojęcia tytułowe: dyskurs, przekład i interpretacja wyznaczają omówioną wyżej problematykę książki i pokazują od

różnych stron bogactwo literatury staropolskiej oraz jej oddziaływanie na współczesnego odbiorcę.

\* \* \*

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie pomoc, wsparcie i życzliwość wielu osób.

Serdeczne podziękowania zechcą przyjąć moi profesorowie, koledzy, przyjaciele i członkowie najbliższej rodziny, którzy zawsze służyli dobrą radą, pomocą i zachętą na różnych etapach powstawania książki: prof. Andrzej Borowski, Adam Czerniawski, prof. Antoni Czyż, prof. Piotr Fast, dr Jacqueline Glomski, ks. prof. Ludwik Grzebień SJ, prof. Marian Kisiel, prof. Jadwiga Kotarska, prof. Alex S. Kurczaba, prof. Jan Malicki, dr Holt Meyer, prof. Michał Jacek Mikoś, prof. Aleksander Nawarecki, ks. prof. Stanisław Obirek SJ, dr Dariusz Rott, prof. Wanda Sorgente, prof. Ewa M. Thompson, dr Piotr Urbański, Wieńczysława Węgrzecka, dr Bogdan Wiśniowski i dr Kwiryna Ziemia. Największe podziękowania należą się jednak moim Rodzicom, Jadwidze i Pawłowi Wilczkom, za ich cierpliwą wytrwałość.

*Piotr Wilczek*

*20 stycznia 2001 roku*

---

DIALOG Z TRADYCJĄ:  
KOCHANOWSKI





---

## DIALOG MASEK

### *TRENY* JANA KOCHANOWSKIEGO JAKO POEMAT POLIFONICZNY

*TRENOM* JANA KOCHANOWSKIEGO POŚWIĘCONO JUŻ KILKA KSIĄŻEK i dziesiątki artykułów. Każda kolejna rozprawa wzbudza uzasadnioną obawę, czy autor zdoła powiedzieć coś nowego. Szczególnie trudne wydaje się pisanie o *Trenach* po pracach Mieczysława Hartleba i Tadeusza Sinki, Stanisława Łempickiego i Stefanii Skwarczyńskiej, a zwłaszcza Stanisława Grzeszczuka i Janusza Pelca. Zarówno jednak istnienie tych prac, jak i bezcennego, osiemdziesięciostronicowego komentarza do wydania sejmowego *Trenów* zmusza do wciąż ponawianej, wnikliwej lektury *Trenów* i skłania do próby własnej interpretacji.

W niniejszych rozważaniach podjąłem próbę nieco innego niż dotychczas spojrzenia na postać podmiotu mówiącego — bohatera *Trenów*. Wydaje mi się, że takie odczytanie *Trenów* pozwoli na bardziej wyważoną interpretację tego, jak rozwiązuje Kochanowski w swym arcydziele fundamentalny problem ludzkiej egzystencji — problem cierpienia.

Jak wiadomo, wzorem budowy cyklicznego poematu była kompozycja klasycznego i renesansowego *epicedium*<sup>1</sup>. Z punktu widzenia

---

<sup>1</sup> Por. Stefan Zabłocki: *Polsko-łacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*. Wrocław 1968. Zob. też: Idem: *Antyczne epicedium, geneza i rozwój*. Wrocław 1965.

sposobu wypowiedzi podmiotu cykl *Trenów* dzieli się wyraźnie na dwie części. W części pierwszej (*Treny I—XIII*), odpowiadającej *exordium*, *narratio* i *comploratio* antycznego *epicedium*, podmiot liryczny mówi o sobie, o swym żalu, ukazuje wielkość straty, buduje liryczny portret zmarłego dziecka. Postaci antyczne i motywy mitologiczne pojawiają się tu na drugim planie.

Druga część poematu to szeroko pojęta część konsolacyjna: *Tren XIX* jako właściwa „konsolacja z napomnieniem” został poprzedzony przez *Treny XVII* i *XVIII*, które Janusz Pelc nazwał „wstępem, pieśniową uwerturą” konsolacji, oraz przez *Treny XI*, *XIV*, *XV* i *XVI*, które, począwszy od kończącej *Tren XI* palinodii są, zdaniem tegoż autora, „przygotowaniem do konsolacji” (zawierającym jednakże pewne elementy poprzednich części *epicedium*)<sup>2</sup>.

Druga część *Trenów* ma ogromne znaczenie, gdyż stanowi próbę uzasadnienia ludzkiego cierpienia, czyli próbę zmierzenia się z problemem, którego człowiek nie jest w stanie wyjaśnić do końca. „Ostateczna odpowiedź, jaką człowiek dać potrafi na problem cierpienia i śmierci — pisze wybitny teolog chrześcijański — może polegać tylko na tym, że w pełnym miłości milczeniu wyda on siebie niepojętości Boga, w której roztopia się pytanie o cierpienie”<sup>3</sup>.

Kochanowski w ostatnich *Trenach* nie daje odpowiedzi definitywnej. Stawia czytelnika wobec dialogu różnych postaci, wobec konfrontacji różnych postaw, poglądów oraz przeżyć postaci historycznych i mitologicznych: one mówią o tym, jak doznawały cierpienia i śmierci. W tym sensie cykliczny poemat Jana Kochanowskiego możemy nazwać poematem polifonicznym.

Użycie tutaj terminu wprowadzonego do literaturoznawstwa przez Michała Bachtina w jego książce o *Problemach poetyki Dostojewskiego*<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Zob. Janusz Pelc: *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*. Warszawa 1980, s. 437—452.

<sup>3</sup> Karl Rahner: *Słowa z Krzyża*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków 1985, s. 36.

<sup>4</sup> Zob. Michał Bachtin: *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Tłum. Natalia Modzelewska. Warszawa 1970.

nie oznacza, rzecz jasna, utożsamienia polifoniczności *Idioty* czy *Braci Karamazow* z polifonicznością *Trenów*. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na problem dla interpretacji *Trenów* fundamentalny: przywoływane w poemacie postaci Hioba, Brutusa, Niobe, Orfeusza, Dawida i Cycerona są wyrazicielami różnych, często skrajnie odmiennych postaw wobec cierpienia i śmierci. Postaci te wiodą więc z sobą swoisty dialog postaw i racji, który dopiero ujęty jako całość w swej wielogłosowości składa się na ideową wymowę poematu. Powiedzieć więc można, że i *Treny* przenika dialogowe odczucie świata, sprawiające, iż otrzymujemy całość migotliwą, wieloznaczną, w której czytelnicy i badacze na próżno szukali właściwych odpowiedzi — pragnęli bowiem znaleźć tu bądź jednoznacznie chrześcijańską odpowiedź na problem cierpienia, bądź dowód na laicką czy stoicką wymowę utworu, zarzucali jednocześnie Kochanowskiemu, iż rozwiązał postawiony problem „na cudzą odpowiedzialność”<sup>5</sup>.

Wybór wspomnianych postaci nie jest przypadkowy. Niobe, Orfeusz i Cycero pojawiają się w *Trenach* jako „bohaterowie”, jako postaci, z którymi podmiot utożsamia się i prowadzi dialog. Podobnie Brutus — jego słowa rozpoczynają *Tren XI* i stają się punktem wyjścia poetyckiego dyskursu. Przywołanie Hioba i Dawida — przez wyraźny cytat i czytelną aluzję — pozwala ich również dołączyć do grona obecnych w *Trenach* postaci, które wiodą dialog o cierpieniu, gdyż każda z nich została dotknięta wielkim cierpieniem w inny sposób. Komentarz filologiczny do *Trenów* mógłby skłonić kogoś do wyszukania jeszcze nawet kilkunastu autorów czy postaci antycznych bądź humanistycznych, przywołanych w *Trenach* choćby raz. Wydaje się jednak, że tylko wymienione postaci — dwie biblijne, dwie historyczne i dwie mitologiczne — zostały ukazane w *Trenach* w sposób wyrazisty — jako partnerzy prowadzonego tam dialogu.

Jaka jest ich rola? Można by powiedzieć — i tak nieraz czyniono — że następuje tu analogia, czy też porównanie losu bohatera

---

<sup>5</sup> Pogląd taki pojawia się w licznych pracach Stanisława Grzeszczuka na temat *Trenów*.

lirycznego *Trenów* z losem tych osób. Wydaje się, iż warto tutaj użyć określenia, które wzniesie relację bohatera *Trenów* z owymi bohaterami biblijnymi, historycznymi i mitologicznymi na jakościowo wyższy stopień. Zaryzykować można zatem twierdzenie, iż następuje tu głębsze utożsamienie egzystencji podmiotu z egzystencją tych postaci. Powiedzielibyśmy więc, że podmiot liryczny przyjmuje maskę Hioba, Brutusa, Niobe, Orfeusza, Dawida, Cycerona.

W tym miejscu należałoby wyjaśnić, w jaki sposób rozumie wprowadzony tu termin „maska”. Nie chodzi o rozumienie potoczne czy etnograficzne (jakie znamy choćby z wzorcowej analizy strukturalnej, przeprowadzonej przez Claude’a Lévi-Straussa w jego *Drogach masek*), a o zupełnie odmienne — to, które pojawiło się w odniesieniu do historii sztuki.

Niektórzy artyści malarze „nie przedstawiają w autoportrecie siebie drugiego — sobowtóra; malują siebie jako drugiego, jako kogoś zupełnie innego. Malują maski”<sup>6</sup>. Autoportret ukryty lub alegoryczny był częstą formą wypowiedzi. Wystarczy wspomnieć dzieła Caravaggia, który w swych obrazach „nie pojawia się nigdy jako «ja» jednoznaczne, ja-Caravaggio; zawsze szuka przebrania, maski; i każda z tych masek służy innemu wyznaniu”<sup>7</sup>.

Roger van der Weyden namalował siebie jako św. Łukasza na obrazie *Św. Łukasz malujący Madonnę*. Najbardziej znamienny jest jednak przykład Dürera. Na słynnym portrecie monachijskim z 1500 roku Dürer przedstawił siebie jako Chrystusa — młodego, pięknego mężczyznę, zgodnie ze schematem ikonograficznym *Salvator Mundi*.

W dwadzieścia lat później — pisze Joanna Guze — powstaje *Vir dolorum*, świadectwo innego stosunku do siebie, innych

---

<sup>6</sup> *Dzieło sztuki jako maska*. (Wypowiedź w dyskusji Stanisława Rośka). W: *Maski*. Wybór, oprac. i red. Maria Janion i Stanisław Rosiek. T. 2. Gdańsk 1986, s. 237 [podkreśl. — S. Rosiek].

<sup>7</sup> Joanna Guze: *Podwójne Ja modela i artysty*. W: Idem: *Twarze z portretów*. Warszawa 1974, s. 138.

pragnień i innych utożsamień [...]. Egzaltacja cierpienia, utożsamienie się z jego wysokim wzorem — Mężem Boleści — przychodzi w momencie, kiedy artysta jest już niemłody, a ponadto udręczony chorobą [...]. *Vir dolorum* to jego sprawa z cierpieniem nie znającym miary także w swoim wyrazie, gdy autoportrety poprzednie były jego sprawą z pięknem, którego istotą w jego własnym pojęciu i pojęciu epoki jest właśnie miara<sup>8</sup>.

Swoiste „wcielenie się” Dürera w postać Chrystusa, a nawet wcielenie się arcybiskupa Albrechta Brandenburskiego w postacię św. Erazma (obraz Grünewalda) oraz św. Hieronima (obraz Cranacha starszego), czy Diany Poitiers, faworyty Henryka II, w postaci bogini Diany (obraz nieznanego malarza z Fointainebleau) — to bynajmniej nie proste zabawy czy malarskie „przebieranki”. „Wszędzie tam — pisze Stanisław Rosiek — gdzie pojawia się rozdwojenie, w portretach i autoportretach przedstawiających jednych ludzi pod cudzą postacią — innych ludzi, świętych, bogów i bohaterów mitologicznych, dochodzi do głosu chęć bycia kimś innym”<sup>9</sup>.

Postaci-maski o różnym charakterze pojawiały się w literaturze. Podmiot *Trenów* (a z pewnego punktu widzenia sam Kochanowski) wciela się w różne wzory osobowe i postaci — jak Dürer przedstawiający siebie jako Chrystusa. Dramat tych postaci, spowodowany niezawinionym cierpieniem, pozwala ukazać poecie własny dramat w całej jego niejednoznaczności i złożoności. Wielogłosowość chroni przed banalną odpowiedzią na problem nierozwiązywalny siłami człowieka.

Podmiot *Trenów*, a i sam Kochanowski, jest więc Hiobem, Brutusem, Niobe, Orfeuszem, Dawidem, Cyceronem. Należałoby zastanowić się, jakie ma to konsekwencje dla rozumienia *Trenów*.

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 135—137.

<sup>9</sup> *Dzieło sztuki jako maska... op.cit.*, s. 238—239.

## HIOB

Hiob pojawia się w *Trenach* dwukrotnie i zawsze dyskretnie. Incipit *Trenu XVII* to słowa Hioba odpowiadającego na argumenty przyjaciół próbujących usprawiedliwić jego cierpienie. Hiob woła wtedy między innymi: „Manus Domini tetigit me” (przekład *Wulgaty*). „Pańska ręka mię dotknęła”<sup>10</sup> powtarza Kochanowski, rozpoczynając *Tren* od obrazu — podobnie jak Księga Hioba — sprawiedliwego człowieka, który doznał niezawinionego zła. Został poddany próbie.

W dotychczasowych badaniach, nawet w znakomitej analizie Wiktora Weintrauba<sup>11</sup>, nie dopatrzono się obecności motywów hiobowych w *Trenie XI*. Obecności tych motywów w owym *Trenie* przekonująco dowodził dopiero Krzysztof Mrowcewicz<sup>12</sup>. W *Trenie* tym znajdujemy odzwierciedlenie poglądów Hioba wypowiedzianych w rozpacz — pobożni cierpią niewinnie, a źli żyją w szczęściu.

Ostateczność i ekstremalność *Trenów* — pisała Kwiryna Ziemia — jest [...] proweniencji Hiobowej. *Treny* nawet przypominają schemat i problematykę Księgi Hioba: tu i tam człowiek ugodzony nieszczęściem próbuje je zrozumieć, padają pytania (może nie stojące w centrum *Trenów*, ale jednak bardzo w nich wyraźne) o to, kto zsyła nieszczęście na człowieka, i o dobroć Boga, pojawia się kwestia winy człowieka i nieszczęścia jako kary za nią, wreszcie motyw niewy tłumaczalności wyroków Bożych<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> W całej książce *Treny* cytuję według edycji: Jan Kochanowski: *Treny*. Oprac. Janusz Pelc. Wyd. 16. poprawione. Wrocław 1997, BN S. I, nr 1.

<sup>11</sup> Zob. Wiktor Weintraub: „*Fraszka*” w *tragicznej tonacji*. W: Idem: *Rzecz czarnoleska*. Kraków 1977, s. 304—321.

<sup>12</sup> Zob. Krzysztof Mrowcewicz: *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław 1987, s. 182—184.

<sup>13</sup> Kwiryna Ziemia: *Poezja ostatecznych konsekwencji*. W: *Jan Kochanowski. Interpretacje*. Red. Jan Błoński. Kraków 1989, s. 152.

Podmiot liryczny *Trenów* mówi słowami Hioba, wciela się niejako w tę postać. Przywołane poniżej opinie religioznawców i filozofów, rozpatrujące postać Hioba w kategoriach ponadhistorycznych i uniwersalnych, aktualnych we wszystkich epokach, pozwolą lepiej zrozumieć rolę tej postaci w *Trenach* Kochanowskiego. Tekst Kochanowskiego napisany w XVI wieku jest żywy do dziś tylko dzięki temu, że wpisuje się w ponadczasowe, śródziemnomorskie *uniwersum* kultury.

Z dwu powodów obecność problemu Hioba w *Trenach* ma bardzo ważne znaczenie. W swej *Historii wierzeń i idei religijnych* Mircea Eliade tak podsumowuje rolę „przypadku Hioba”: „Tajemnicza lekcja, dana przez Jahwe, wykracza poza «przypadek Hioba». Zwraca się bowiem do wszystkich, którym nie udaje się pojąć obecności — i tryumfu — zła w świecie. W sumie — dla wierzącego Księga Hioba jest «wytłumaczeniem» zła i niesprawiedliwości, niedoskonałości i strachu. Skoro wszystko dzieje się zgodnie z wolą i władzą Boga, to wszystko, co przydarza się wierzącemu, pełne jest religijnego znaczenia. Toteż przekonanie, że bez pomocy Boga człowiek może przeniknąć «tajemnicę niesprawiedliwości», byłoby próżne, a jednocześnie bezbożne”<sup>14</sup>.

W Księdze Hioba znaleźć możemy krytykę tradycyjnego i obecnego nieraz w *Biblii* wiązania ziemskiego powodzenia człowieka z jego postępowaniem. Księga Hioba — a również Księga Koheleta — pokazują, że „nie ma ewidentnej logiki w ludzkim życiu i umiarności”<sup>15</sup>. Obie te księgi są w cyklu ksiąg Starego Testamentu „dokumentami duchowego kryzysu, pozwalającymi przeczuć cały rozmiar wstrząsu, który doprowadził do załamania się dotychczasowej doktryny i mądrości życia”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Mircea Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Tłum. Stanisław Tokarski. Warszawa 1988, s. 238.

<sup>15</sup> Joseph Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne*. Tłum. Maciej. Węclawski. Warszawa 1986, s. 102.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 103.



Nie przypadkiem Kochanowski zaczerpnął z tej księgi. Dla interpretacji *Trenów* ważniejszy jest jednak inny aspekt teologii Księgi Hioba. Z jednej strony bowiem wiadomo, że jedyną chrześcijańską odpowiedzią na sens cierpienia jest Krzyż Chrystusa-Odkupiciela. Nieobecność Chrystusa w poemacie napisanym przez chrześcijanina i dotyczącym sensu cierpienia jest zastanawiająca. Trzeba jednak pamiętać, że w myśl żywo odczuwanej w XVI wieku tradycji egzegezy chrześcijańskiej, która posługiwała się teorią sensów biblijnych, Hiob jest figurą Chrystusa<sup>17</sup>. Ten głęboko zakorzeniony w tradycji pogląd można uzupełnić tezami zawartymi w pisanej z pozycji psychologii głębi książce Carla Gustava Junga *Odpowiedź Hiobowi*.

W kontrowersyjnym, ale jakże odkrywczym ujęciu Junga pojawienie się na ziemi Boga-Człowieka jest nieuniknioną konsekwencją ewolucji świadomości Boga, który niejako zadośćuczynił skrzywdzonymu człowiekowi, stając się człowiekiem. Według Junga w momencie okrzyku: „Boże mój! Boże mój! czemuś mnie opuścił” ludzka istota Chrystusa osiąga boskość — jest to moment, „w którym Bóg przeżywa śmierć człowieka i sam doświadcza tego, co kazał znieść swemu wiernemu słudze, Hiobowi”<sup>18</sup>. W pewnym momencie, tuż po słowach: „Pańska ręka mnie dotknęła”, Hiob mówi: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (19,25). „Tradycyjna chrześcijańska interpretacja tej wypowiedzi — pisze Jung — traktująca ją jako zapowiedź Chrystusa, jest o tyle słuszna, że przychylny ludziom aspekt Jahwe, jako jego własna hipostaza, wciela się w Synu Człowieczym. Ponieważ Syn Człowieczy jest istotą preegzystentną, przeto Hiob rzeczywiście może się nań powoływać”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Zob. Hugolin Langkammer: *Słownik biblijny*. Katowice 1982, s. 68. Por. też: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Red. Jan Szłaga. Poznań—Warszawa 1986, s. 191—193.

<sup>18</sup> Carl Gustav Jung: *Odpowiedź Hiobowi*. W: Idem: *Psychologia i religia. Wybór pism*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa 1970, s. 307.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 327.

Wydaje się, że przywołany tu kontekst jest bardzo ważny dla interpretacji nie tylko XVII (a także XI) *Trenu*, ale także dla wymowy całości poematu. Uzyskujemy bowiem w ten sposób jeden z wariantów jedynej możliwej — oczywiście z punktu widzenia chrześcijańskiego — odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Odpowiedzią tą (a raczej znakiem tej odpowiedzi) jest misja Chrystusa. Sięgnięcie „pod powierzchnię” tekstu staje się czasem konieczne i uzasadnione, by wydobyć wszystkie jego znaczenia. Chrystologiczne bowiem spojrzenie na motywy z Księgi Hioba, obecne w *Trenach*, świadczy o zakorzenieniu dzieła w podstawowym węźle chrześcijańskiej teodycei.

Obecności pozostałych postaci historycznych i mitologicznych w *Trenach* poświęcono o wiele więcej uwagi. Ograniczę się więc do takiej charakterystyki, która by uwypukliła ich znaczenie jako kolejnych osób-masek zabierających głos w dialogu na temat sensu cierpienia.

## BRUTUS

Postać Brutusa pojawia się w *Trenie XI*, wszechstronnie przeanalizowanym w cytowanej wyżej rozprawie Wiktora Weintrauba. Brutus to kolejny w *Trenach* człowiek, który doświadczył nieszczęścia, mimo iż był wzorem cnotliwego męża. Brutus popełnił samobójstwo po klęsce pod Filipi. Miał wówczas wypowiedzieć rozpoczynające tren słowa, które podawały w wątpliwość znaczenie cnoty. Może nie byłoby nadużyciem twierdzenie, że w tym trenie Kochanowski wprost przywołuje samobójstwo Brutusa, jedno ze słynnych samobójstw wielkich Rzymian. Henri de Montherlant pisał o tych czynach autodestrukcyjnych jako o mających najwyższy sens aktach wyzwalających od cierpienia, obaw i śmierci<sup>20</sup>. Inne, bardzo zna-

---

<sup>20</sup> Zob. Henri de Montherlant: *Śmierć Katona*. Tłum. Krystyna Dolatowska. „Literatura na Świecie” 1973, nr 6, s. 23 nn.

mienne fragmenty *Trenów* potwierdzają jednak bardzo silnie obecne w nich pragnienie odejścia z tego świata — pragnienie odejścia po zwątpieniu w istnienie na tym świecie wartości ocalających:

Nie lza, nie lza, jedno sie za tobą gotować  
A stopeczkami twymi ciebie naszladować.  
III, w. 11—12

Inny przykład:

A przynamniej tym czasem mogłem był odprawić  
Wiek swój i Persefonie ostatniej sie stawić.  
IV, w. 13—14

I jeszcze w *Trenie XIV*, któremu przyjrzymy się nieco niżej, zastanawiając się nad rolą Orfeusza, podobne pragnienie:

Więc tamże już za jedną drogą  
Zostać, a z duszą za raz zewlec troskę srogą.  
XIV, w. 17—18

*Tren XIV* jest bardzo ważny w związku z problematyką sygnalizowaną pojawieniem się postaci Brutusa. „Czytany w kontekście *Trenu III* — pisała Kwiryna Ziemia — jest również marzeniem o śmierci jako jedynym naprawdę możliwym sposobie zbliżenia się do zmarłej, przecuciem, że to nicość (strojąca się tu w zwodne kształty zaświatów z mitów greckich) połączy ich oboje, opłakiwaną i opłakującą, wolnego wreszcie od bólu, którego pozbędzie się wraz z duszą. W obu zacytowanych fragmentach [*Tren III* — w. 9—14 i *Tren XIV* — w. 9—18 — P.W.] najważniejszy jest temat wielorako uwikłanej w śmierć żalości, boleści, rozpaczy po umarłym. Jest to wypowiedź o bólu, przekazująca pewną ważną o nim wiedzę, jeden z wielu w *Trenach* zapisów bólu tak wielkiego, że w śmierci jedynie widzącego ukojenie i w wyobraźni już jako śmierć przeżywanego”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Kwiryna Ziemia: *Poezja ostatecznych konsekwencji... op.cit.*, s. 155—156.

Osoba Brutusa wskazuje na postawę rozpaczcy wyrażającą się w pragnieniu własnej śmierci. W *Trenie XI* przemawia człowiek zrozpaczony, który stracił wiarę w wartość cnoty — rzymskiej *virtus* — i w wyniku tego popełnił samobójstwo, zwątpił w istnienie bogów (znaczące tu odwołanie do Księgi Hioba, która należy oczywiście do innego porządku kulturowego, już sygnalizowaliśmy). Tym bardziej nabierają tu znaczenia słowa palinodii, odwołującej to, co zostało wypowiedziane w rozpaczcy:

Żałości, co mi czynisz? Owa już oboje  
Mam stracić: i pociechę, i baczenie swoje?

XI, w. 15—16

Wydaje się, że *Tren XI*, gdzie przemawiają Brutus i Hiob, jest w cyklu tym apogeum bluźnierstwa i rozpaczcy, którego dopatrywano się zwykle w *Trenie X*, w zdaniu „gdzieśkolwiek jest, jeśliś jest”<sup>22</sup>.

## NIOBE

Cierpienie Niobe spowodowała jej pycha. Wywyższała się nad inną matkę, której bogowie dali mniej dzieci. Pycha została ukarana. Znieważona bogini Latona zażądała od Apollina i Artemidy, by ją pomścili. Bogowie zabili strzałami potomstwo Niobe. W myśl naszych pojęć wina była niewspółmierna do kary. W *Trenach* nie wspomina się o ukaranej winie. Występuje tu tylko Niobe jako cierpiąca matka, z którą utożsamia się cierpiący ojciec. Po raz pierwszy Niobe pojawia się w *Trenie IV* — już martwa, zamieniona w kamień. Kolejny raz widzimy omówiony już motyw pragnienia śmierci przez osobę dotkniętą ogromnym cierpieniem spowodowanym śmiercią bliskich:

Nie dziwuję Nijobie, że na martwe ciała  
Swoich namilszych dziątek patrzac skamieniała.

IV, w. 17—18

---

<sup>22</sup> „Zbolały ojciec-poeta [...] wypowiada tu najbardziej podstawowe pytanie egzystencjalne: «jesliś jest?»” (Janusz Pelc: *Jan Kochanowski... op.cit.*, s. 450).

„Czemu śmiercią żałości nie zbywasz co pręcej?” — pyta obolały ojciec antyczną matkę w *Trenie XV* (w. 20), wzywając bogów, by i ją razili strzałami. Żąda więc śmierci dla osoby, z którą utożsamia się w cierpieniu. I pisze dalej, że płacząc, Niobe sama skamieniała. Przez maski Brutusa i Niobe zostało ukazane w *Trenach* przemożne pragnienie śmierci, pragnienie autodestrukcji w rozpacz.

## ORFEUSZ

Tadeusz Sinko napisał, że w *Trenie XIV* zaznacza się „osłabienie polotu”, że jest to „kompozycja czysto literacka”<sup>23</sup>. Trudno polemizować z takimi arbitralnymi sądami. Wszystkie *Treny*, rozpatrywane z punktu widzenia antycznej i renesansowej poetyki, są wybitnymi kompozycjami literackimi, a cały cykl stanowi spójną całość skomponowaną na wzór renesansowy. Kunsztem retorycznym *Trenów* zachwycał się już Maciej Kazimierz Sarbiewski<sup>24</sup>, kunszt ten analizowano i we współczesnych naukowych opracowaniach<sup>25</sup>. Nie ma sprzeczności w fakcie, że przez tę misterną kompozycję płynie to, co Karol Irzykowski nazwał w swym znanym artykule „nurtem uczucia w *Trenach*”<sup>26</sup>. Chodzi jednak o to, by tego „nurtu uczucia”, czyli — mówiąc inaczej — egzystencjalnych problemów zawartych w *Trenach*, nie oddzielać od specyficznych dla epoki sposobów ich wyrażania.

---

<sup>23</sup> Tadeusz Sinko: *Wstęp*. W: Jan Kochanowski: *Treny*. Oprac. Tadeusz Sinko. Wrocław 1950, s. XXX. BN S. I, nr 1.

<sup>24</sup> Zob. Maciej Kazimierz Sarbiewski: *Charaktery liryczne (Characteres lyrici)*. W: Idem: *Wykłady poetyki. (Praecepta poetica)*. Tłum. i oprac. Stanisław Skimina. Wrocław 1958, s. 43—317 (zwłaszcza s. 79—85). BPP, S. B, Nr 5.

<sup>25</sup> Zob. Jan Malicki: *Poezja i retoryka. Treny*. W: Idem: *Legat wieku rycerskiego. Studia staropolskie*. Wrocław 1989, s. 97—110.

<sup>26</sup> Por. Karol Irzykowski: *Nurt uczucia w Trenach*. „Wiadomości Literackie” 1930, nr 23.

Wbrew obawom Sinki w „czysto literackiej kompozycji”, jaką ma być *Tren XIV*, zawiera się ogromny ładunek problemów egzystencjalnych. Wspominałem już o wyrażonym w tym trenie pragnieniu śmierci: Ja-Orfeusz wolałbym zostać w podziemiach, niż cierpieć, żyjąc. Utożsamienie podmiotu *Trenów* oraz samego twórcy z Orfeuszem, i to Orfeuszem cierpiącym, stanowi problem niezwykle ciekawy w świetle całej twórczości Kochanowskiego, a także wielu wątków renesansowej teorii poezji. Znaczenie postaci Orfeusza dla kultury renesansu europejskiego, w tym dla kultury polskiej, omówił w dwóch obszernych rozprawach Janusz Pelc<sup>27</sup> i nie miejsce tu, by przypominać jego wnikliwie i wyczerpujące w zakresie naszych zainteresowań omówienie problemu. Powtórzmy tylko zawarte w innym miejscu podsumowanie roli, jaką odgrywał Orfeusz w renesansie:

Przede wszystkim jednak dla twórców i myślicieli-humanistów, neoplatoników i neoarystotelików, Orfeusz był uosobieniem i niejako symbolem poety doskonałego, obdarzonego darem wieszczym i boskim szaleń, twórcy znakomitego, prawdziwego. W ten sposób postać pierwszego z poetów starożytności stawała się niedościgłym lub przynajmniej trudnym do dośnięcia wzorem poety boskiego i ludzkiego zarazem, nawiedzanego przez nieszczęścia i cierpienia (strata ukochanej żony), natchnionego mędrca i mentora społeczności, a także jej władców<sup>28</sup>.

Kochanowski-poeta chciał dorównać Orfeuszowi. W *Pieśni XXI* Księg pierwszych widzimy Orfeusza-natchnionego poetę. Orfeusz cierpiący natomiast to kolejna maska — wcielenie poety ukazane w *Trenie XIV*, w którym zdaje się on mówić: ja-Orfeusz, ja-poeta cierpię, bo zmarła mi osoba najbliższa. Jestem ofiarą okrutnych bogów. Wolę odejść z tej ziemi, niż przeżywać tutaj swoje cierpienie.

---

<sup>27</sup> Zob. Janusz Pelc: *Orfeusz pisarzy renesansowych*. „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1. Idem: *Dorównać Orfeuszowi!* W: Idem: *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*. Warszawa 1984, s. 379—437.

<sup>28</sup> Janusz Pelc: *Jan Kochanowski...* *op.cit.*, s. 490.

Z wszystkich postaci-masek, które ukazane zostały w *Trenach*, Orfeusz jest postacią szczególną — najbliższą Kochanowskiemu-poecie, który dążył do tego, by dorównać Orfeuszowi-poecie.

Wystarczy porównać z *Trenem XIV* fragment utworu *O śmierci Jana Tarnowskiego*, poświęcony Orfeuszowi, by się przekonać, że w trenie Orfeusz cierpiący to dla podmiotu mówiącego problem egzystencjalny. Ten sam motyw mitu opowiedziany w sposób o wiele bardziej banalny synowi Tarnowskiego kończy się słowami:

Lecz ja nie wiem, przecz na tę śmierć tak narzekamy,  
Gdyż jednak nic na ziemi wiecznego nie znamy<sup>29</sup>.

Przypominają się w tym miejscu słowa skierowane do Kochanowskiego-Cycerona w *Trenie XVI* — „Wywiódłeś wszystkim, nie wywiódłeś sobie” (w. 33). W *Trenie XIV* Kochanowski jest Orfeuszem cierpiącym. Mądrzejszym o doświadczenie, które doszło od czasu napisania utworu *O śmierci Jana Tarnowskiego*.

## DAWID

„«Na skałę pięknej Kalijopy» wdarł się polski twórca wierszowanej parafrazy Psalterza, ale był on przecież autorem także innych znamienitych utworów, poeta, który wreszcie osiągnął swój cel — dorównał Orfeuszowi, stał się polskim Orfeuszem”<sup>30</sup>. Ludzie renesansu stawiali obok siebie Orfeusza i Dawida jako natchnionych poetów. „Dawida obok Orfeusza uważano za najwyższej klasy twórcę poezji hymnicznej, natchnionej, nacechowanej tajemniczym urokiem i magicznym czarem, jak w swym dziele pt. *Conclusiones* stwierdzał Giovanni Pico della Mirandola”<sup>31</sup>. Orfeusz bywał nawet

---

<sup>29</sup> Jan Kochanowski: *Dzieła polskie*. Oprac. J. Krzyżanowski. Warszawa 1978, s. 612.

<sup>30</sup> Janusz Pelc: *Jan Kochanowski... op.cit.*, s. 398.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 228.

uważany za figuralny wizerunek hebrajskiego psalmisty, a w bizantyjskich ilustracjach rękopisów stawał się królem Dawidem<sup>32</sup>.

Również w *Trenach*, obok postaci Orfeusza, występuje postać Dawida. Przywołana nie wprost — nie ma tu jego imienia, jest natomiast słowo. Podmiot *Trenów* mówi, zwłaszcza w *Trenie XVIII* (również w *XVII*), słowami psalmów, kilkanaście zwrotów pochodzi tu wprost z psalmów, również z parafrazy, którą sporządził Kochanowski<sup>33</sup>. W *trenach* „psalmicznych” najczęściej są przywoływane psalmy o charakterze lamentacji (np. Psalm 37, 38, 40, 41) —zywające Boga w cierpieniu i chorobie oraz będące lamentacjami nieszczęśliwego grzesznika. Z innych psalmów (np. dziękczynnych) wybrano tu też fragmenty mówiące o miłosierdziu Boga i Jego łaskawości dla tych, którzy się Go boją (np. *Tren XVIII*, w. 21—24; por. Psalm 102, zwłaszcza w. 8—17).

Król Dawid był jedną z największych indywidualności w historii Izraela. Ten wielki, choć i kontrowersyjny władca przeżywał chwile radości i chwały, a także chwile klęski i grzechu. Przypisywane mu psalmy są także bardzo różnorodne — od pokutnych lamentacji, przez psalmy dziękczynne i pochwalne, do psalmów mądrościowych. Dawid mówi w *Trenach* słowami lamentacji, słowami psalmów pokutnych, ale ufających w miłosierdzie Boże. Ta wiara w Boże miłosierdzie tworzy po wyznaniu grzechów i win optymistyczny finał *Trenu XVIII* — wypowiedzianego przez podmiot zbiorowy słowami Dawida.

## CYCERO

Wywiódłeś wszystkim, nie wywiódłeś sobie;  
Łacniej rzec, widzę, niż czynić i tobie,  
Pióro anielskie, duszę toż w przygodzie,  
Co i mnie bodzie.

XVI, w. 33—36

---

<sup>32</sup> Zob. Janusz Pelc: *Dorównać Orfeuszowi!...* *op.cit.*, s. 408.

<sup>33</sup> Zob. objaśnienia w cytowanym wydaniu sejmowym *Trenów*, s. 160—166.



W tych wersach *Trenu XVI* Kochanowski ukazuje wspólnotę losu swego i losu Cyncerona. Polemika z filozofią stoicką, polemika z poglądami Cyncerona jest zarazem autopolemiką. Cyncero to kolejna maska Kochanowskiego w *Trenach*.

W *Trenach IX* i *XVI* — pisał Stanisław Grzeszczuk — odnajdujemy genialne w swej zwięzłości streszczenie, polemiczne zresztą w swej intencji, rozmaitych wypowiedzi i poglądów rzymskiego mistrza, zawartych w jego *Paradoksach stoików*, *Rozmowach tuskulańskich* i innych pismach [...]. Polemika ze stoikami w *Trenie IX* jest zarazem polemiką z własną recepcją stoicyzmu<sup>34</sup>.

Podobnie zresztą w *Trenie XVI* — gdzie ostrze polemiki wymierzone jest nie tylko w poglądy, ale i postawę życiową Cyncerona, który jest tu jednocześnie maską Kochanowskiego. Poeta godzi w siebie, w swoją postawę, która — wbrew głoszonym wcześniej poglądom — nie zdołała wytrzymać próby czasu, próby cierpienia.

W *Trenie XIX* „odrzuciona mądrość stoików i poddane krytyce poglądy Cyncerona wracają do łask. Matka udziela pocie pociechy słowami mistrza «anielskiego» Marka Tulliusza»<sup>35</sup>. Widać więc, że stosunek Kochanowskiego do Cyncerona był bardzo niejednoznaczny. Wszechstronną analizę tej relacji, w której wyraża się jednocześnie stosunek poety do własnej postawy i twórczości, zawdzięczamy kilku studiom Stanisława Grzeszczuka, stąd w tym miejscu ograniczyć się już tylko wypada do trafnego podsumowania charakteru owej relacji, dokonanego przez tegoż autora: „Negacja Cyncerona i jego filozofii prowadzi w *Trenach* do poczucia... wspólnoty losu i doświadczeń z rzymskim myślicielem, i ta wspólnota, z kolei, jest źródłem owej

---

<sup>34</sup> Stanisław Grzeszczuk: „*Treny*” — próba interpretacji „dramatu filozoficznego”. W: Idem: *W stronę Kochanowskiego. Studia, charakterystyki, interpretacje*. Katowice 1981, s. 38, 41.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 71.

negacji. Zaiste, jedynie paradoks może określić i wyjaśnić istotę oraz złożoność gry intelektualnej, jaką Kochanowski — myśliciel i moralista — prowadzi w *Trenach* ze swoim mistrzem w filozofii, «Arpinem wymownym»<sup>36</sup>. Dodajmy — właśnie ta wspólnota losu i doświadczeń, która powoduje, że Kochanowski przyjmuje maskę Cyncerona, jest przyczyną tak ambiwalentnej postawy wobec owej postaci. Pisząc o Cynceronie, pisze bowiem o sobie. Zmaga się z sobą. I stara się ocalić siebie cierpiącego. I zrozumieć cierpienie<sup>37</sup>.

Dialog rozmaitych postaw i poglądów składa się na tę wielogłosową całość, jaką stanowią *Treny*. Na próżno starano się dawniej znaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie o sens ludzkiego cierpienia ukazanego w poemacie. Cała wartość odpowiedzi, jaką daje Kochanowski, leży w jej polifoniczności. Pojawiają się tu racje Brutusa, tragizm Orfeusza i Niobe, a wraz z tymi postaciami poczucie rozpacz i pragnienie śmierci. Pojawia się Dawid, ufny w Boże miłosierdzie, a obok niego wieloznaczna, tragiczna i wielka postać Cyncerona. Wszystkie one wiodą dialog o sensie cierpienia.

Ktoś mógłby zapytać, dlaczego brak postaci Matki w przedstawionym wyżej zestawie postaci wiodących swoisty dialog postaw

---

<sup>36</sup> Stanisław Grzeszczuk: *Cycero w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski i epoka renesansu*. Red. Teresa Michałowska. Warszawa 1984, s. 141.

<sup>37</sup> W opinii wydawniczej na temat niniejszej książki Jadwiga Kotarska sugeruje, że „polemikę z «wymownym» Arpinem-stoikiem i autopolemikę można potraktować jako *sui generis* przejaw antycynceronianizmu — uwalniania się poety w *Trenach* od autorytetu twórcy *Tuskulanek*. W tym kontekście — pisze dalej Kotarska — nasuwa się sugestia o dyskursie Kochanowskiego-hellenisty, jakim był niewątpliwie, z dziedzictwem łacińskim. Pytanie o sens cierpienia, możliwość jego zrozumienia ma wymiar antycznego problemu tragicznego — nie do rozwiązania. W tym miejscu warto może przypomnieć wczesny w twórczości poety (wyprzedzający powstanie *Odprawy posłów greckich*) fragment przekładu tragedii Eurypidesa *Alcestis męża od śmierci zastąpiła*, fragment dotyczący właśnie cierpienia, niezawinionego cierpienia, przedwczesnej śmierci”.

i racji, ukazujący złożoność i nierozwiązywalność problemu cierpienia. Można by na takie pytanie odpowiedzieć w sposób następujący: przedstawione „maski” to postacie dotknięte cierpieniem, w nie wciela się niejako podmiot mówiący *Trenów*, ukazując w ten sposób problem cierpienia w całej nierozwiązywalnej ludzkimi siłami złożoności. Postać Matki nie mieści się w tej koncepcji polifoniczności *Trenów*. Pojawiając się w *Trenie XIX*, Matka wchodzi w dialog ze starożytnymi i biblijnymi postaciami-maskami, a raczej może wygłasza monolog skierowany do cierpiącego podmiotu-bohatera *Trenów*, który w milczeniu przyjmuje jej słowa i nie podejmuje dyskusji:

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

XIX, w. 157—158

Nie chciałbym w ten sposób uchylić się od wzięcia pod uwagę *Trenu XIX* przy analizie całości cyklu. Całościowa interpretacja *Trenów*, nawet wyłącznie w obrębie jednej, przedstawionej w tym rozdziale koncepcji, wymagałaby wywodu co najmniej kilkakrotnie obszerniejszego. Sygnalizując tutaj polifoniczność, zdialogizowanie cyklu, pragnę tylko zauważyć, że *Tren XIX* jako typowa konsolacja epicedialna jest zestawem klasycznych argumentów konsolacyjnych używanych w literaturze antycznej i humanistycznej. *Tren XIX*, wypowiedź Matki, nie daje odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Nigdy bowiem jakkolwiek zestaw argumentów konsolacyjnych nie złoży się na odpowiedź na takie pytanie. Stąd wynika cały tragizm wielogłosowej wypowiedzi podmiotu mówiącego *Trenów*, który wie, że odpowiedź nie była i nie będzie nigdy sformułowana ludzkim językiem, a język *Biblii* z kolei jest tylko swoistym szyfrem, możliwym do odczytania w pełni przez wierzącego dopiero po ujrzeniu Boga twarzą w twarz, zgodnie z tym, co w słynnym wersecie pisze św. Paweł w Pierwszym liście do Koryntian: „Videmus nunc per specu-

lum in enigmate: tunc autem facie ad faciem: nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum”<sup>38</sup>.

Warto więc zwrócić uwagę na znamienne zdanie w wypowiedzianej przez Matkę konsolacji, bo ono właśnie wskazuje, że podstawowy problem egzystencjalny poruszony w *Trenach* nigdy nie zostanie rozwiązany ludzkimi siłami i argumentami:

Skryte są Pańskie sądy; co sie Jemu zdało,  
Nalepiej, żeby sie też i nam podobało.

XIX, w. 121—122

Nad racjonalnymi argumentami służącymi złagodzeniu cierpienia góruje właśnie to stwierdzenie i w nim zawiera się odwieczny dramat ludzkiego cierpienia ukazany w *Trenach*: odpowiedzi nie ma, stąd człowiek może tylko „w pełnym miłości milczeniu wydać siebie niepojętości Boga, w której roztapia się pytanie o cierpienie”<sup>39</sup>. To współcześnie wypowiedziane zdanie pasuje do postawy Kochanowskiego właśnie dlatego, że w *Trenach* podjął się on ukazania problemu uniwersalnego i zarazem tragicznego, bo niemożliwego do rozwiązania przez człowieka w żadnej epoce.

---

<sup>38</sup> Rozdz. 13, w. 12. Cytuję według: *Nouum Testamentum latine*. Ed. Henry I. White. London 1973. Przekład polski: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, lecz wówczas widzieć będziemy twarzą w twarz. Teraz poznają po części; lecz wówczas poznawać będę tak, jak poznawany jestem.” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Tłum. Jakub Wujek. Kraków 1935).

<sup>39</sup> Karl Rahner: *Słowa z Krzyża... op.cit.*, s. 36.

---

---

## OD BOWRINGA DO BARAŃCZAKA

### ANGIELSKIE PRZEKŁADY *TRENÓW* JANA KOCHANOWSKIEGO

#### UWAGI WSTĘPNE

*TRENY* JANA KOCHANOWSKIEGO NALEŻĄ DO KILKU ZALEDWIE DZIEŁ literatury polskiej, które zostały na trwałe umieszczone w kanonie arcydzieł literatury światowej. Pozycję tę zawdzięczają jednak nie temu, że podejmują uniwersalne pytania egzystencjalne, posługując się topiką i metaforą czytelną dla kultury zachodniej, czy też temu, że forma poematu nawiązuje do tradycji klasycznego *epicedium*<sup>1</sup>. O pozycji tej nie decyduje również oryginalność podjętej w nich problematyki — choć tak obszerne uczczenie zmarłego dziecka było wówczas, jak wskazuje Jean Delumeau w swej *Cywilizacji Odrodzenia*, czymś wyjątkowym<sup>2</sup>. Doniosłość *Trenów* nie polega na ich kunszcie retorycznym, erudycji, misternej kompozycji, nie na tym, że są kolejnym przykładem sprawnie napisanej poezji funeralnej. Doniosłość *Trenów* leży przede wszystkim w tym, że Kochanowski — jak pisze Kwiryna Ziemia — „połowiczną sensowność skostniałych formuł dopełnił własnym sensem egzystencjalnym. Wszystkie topoty żałobne odtajały pod piórem Kochanowskiego i stały się jakby świeże i nowe, a to, że po raz pierwszy zostały

---

<sup>1</sup> Zob. Janusz Pelc: *Jan Kochanowski... op.cit.*, s. 437—452.

<sup>2</sup> Zob. Jean Delumeau: *Cywilizacja Odrodzenia*. Warszawa 1989, s. 311—325.

przeniesione z łaciny do polszczyzny, też się nie mało do tego przyczyniło. Językowo inny, polski kształt zupełnie je zmienił, ale nie dokonałby tego, gdyby się nie połączył z głębią doświadczenia, z którego wyrastał i które wyrażał”<sup>3</sup>.

Angielska i amerykańska recepcja twórczości Kochanowskiego stawia *Treny* zdecydowanie na pierwszym miejscu wśród dokonań poety. Świadczą o tym — po pierwsze — wzmianki w encyklopediach. Można tu wymienić artykuł Williama Richarda Morfilla w *Encyclopaedia Britannica* (edycja dziewiąta), artykuł Romana Dyboskiego w czternastej edycji tejże encyklopedii czy Tymona Terleckiego w jubileuszowym wydaniu tej encyklopedii z roku 1958. Pierwszeństwo *Trenom* przyznaje też *Encyclopedia Americana* czy też *The Catholic Encyclopedia*.

Po drugie, dwudziestowieczne prace naukowe o Kochanowskim wydane w krajach anglojęzycznych są poświęcone głównie analizie *Trenów*. Trzeba tu wymienić prace badaczy zagranicznych: Johna Mersereau *Jan Kochanowski's „Laments”: A Definition of the Emotions of Grief*, Raya Parrotta *Mythological Allusions in Kochanowski's „Threny”*, prace badaczy polskich pracujących za granicą i ogłoszone po angielsku w USA i Wielkiej Brytanii: Jerzego Pietrkiewicza *The Medieval Dream Formula in Kochanowski's „Treny”*, Henryka Birnbauma *The Sublimation of Grief: Poems by Two Mourning Fathers* oraz Wiktora Weintrauba *Fraszka in a Tragic Key: Remarks on Kochanowski's Lament XI and Fraszki I, 3*, a także trzy studia opublikowane wprawdzie po polsku, ale w amerykańskim zbiorze prac ku czci Wiktora Weintrauba (Riccarda Picchia, Janusza Pelca i Stojana Subotina)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Zob. Kwiryna Ziemia: *Poezja ostatecznych konsekwencji... op.cit.*, s. 159.

<sup>4</sup> Zob. Samuel Fiszman: *Jan Kochanowski w krajach języka angielskiego*. W: *Jan Kochanowski 1584—1984. Epoka — twórczość — recepcja*. Red. Janusz Pelc oraz Paulina Buchwald-Pelcowa i Barbara Otwinowska. T. 2. Lublin 1989, s. 221—243.

Po trzecie wreszcie, przejawem niebywałej jak na anglosaskie warunki popularności *Trenów* jest aż siedem różnych przekładów tego utworu, w tym pięć w całości, których autorami są Dorothea Prall Radin (1928), Adam Czerniawski (1989 i 1996), Michael (Michał) Mikoś (1995), Stanisław Barańczak i Seamus Heaney (1995) oraz Barry Keane (2001)<sup>5</sup>. Istnieją też trzy przekłady we fragmentach — Johna Bowringa (1827 i 1881 — *Treny I, VII, IX, X, XIII*), Watsona Kirkconnella (1936 — *Tren I*) i Jerzego Pietrkiewicza (1960 — *Treny VIII i X*). Żadnemu utworowi poetyckiemu napisanemu po polsku nie poświęcono takiego zainteresowania w encyklopediach, pracach naukowych i przekładach publikowanych w krajach języka angielskiego.

Gdyby wierzyć Adamowi Mickiewiczowi, trzeba by stwierdzić, że tłumacz Kochanowskiego jest już z góry skazany na klęskę. Poeta tak mówił na wykładzie w College de France: „Utworów lirycznych Kochanowskiego nie można poznać z tłumaczenia z tych samych powodów, dla których tak trudno przekładać utwory liryczne Horacego [...] pochodzi to stąd, że forma poetycka, osiągnąwszy pewien stopień doskonałości nie da się już przełożyć na inny język”<sup>6</sup>.

Kochanowski przekładając po wielu wiekach ody Horacego z łaciny na polski, okazał się tłumaczem kongenialnym. Warto zastanowić się, jak radzili sobie z szesnastowieczną polszczyzną Kochanowskiego tłumacze na język angielski w wieku XIX i XX.

Tłumacz ma tu do pokonania kilka trudności fundamentalnych. Pierwsza została już zauważona przez Mickiewicza. Jest to doskonałość języka poetyckiego. Lapidarne zwroty, kunsztowne przerzutnie, metafory zakorzenione w idiomatyce szesnastowiecznej polszczyzny, precyzyjnie tworzone anafory, peryfrazy

---

<sup>5</sup> Ten ostatni przekład, wydany nakładem Biblioteki Śląskiej w Katowicach, nie był jeszcze dostępny w chwili oddawania książki do druku.

<sup>6</sup> Adam Mickiewicz: *Dzieła*. Wydanie jubileuszowe. T. 9. Warszawa 1955, s. 148.

i rozbudowane porównania — wszystko to powoduje, że tłumacz staje przed wieloma dylematami. Wybór języka przekładu jest tu podstawową trudnością. Każda teoretyczna możliwość staje się pułapką: szesnastowieczna angielszczyzna jest dużo mniej zrozumiała, dużo bardziej archaiczna dla współczesnego Anglika czy Amerykanina niż szesnastowieczna polszczyzna dla współczesnego Polaka. Konsekwentne używanie języka poezji angielskiej z drugiej połowy XVI wieku, a nawet pierwszej połowy XVII wieku, byłoby zabiegiem dziwacznym. Pozorna prostota języka Kochanowskiego mogłaby prowadzić do pokusy przełożenia jego poezji językiem całkowicie współczesnym. Wtedy jednak prostota mogłaby zamienić się w banał. Częściowa archaizacja, stosowana zwłaszcza w zakresie składni oraz formy czasowników i zaimków, nadająca koloryt tekstowi, jest kompromisem najczęściej stosowanym w przekładach obcych tekstów szesnastowiecznych na język angielski, ale może prowadzić do różnych stylistycznych niespójności.

Każdy z wymienionych angielskich przekładów *Trenów* realizuje inną tendencję — zarówno w zakresie stopnia archaizacji języka (w stosunku do języka poetyckiego w literaturze angielskiej w danym czasie), jak i stopnia wierności wobec oryginału. Oba problemy w różny sposób krzyżują się w każdym przekładzie. Możemy mieć parafrazę archaizowaną bardziej bądź mniej lub też pisaną językiem współczesnym autorowi albo charakterystycznym dla współczesnej mu poezji (co w wypadku Anglii, np. w XIX wieku, nie musi być równoznaczne ze względu na tendencje do archaizacji języka poetyckiego). Możemy mieć wierny przekład też bardziej czy mniej archaizowany. Taka schematyczna klasyfikacja nie wyjaśnia jednak niczego. Każdy przekład jako utwór poetycki żyjący swym własnym życiem jest wypadkową wielu tendencji i przede wszystkim wielu kompromisów. Poniżej chciałbym przedstawić charakterystykę sześciu różnych przekładów jednego trenu — *Trenu X*. Oto tekst polski:



## TREN X

Orszulo moja wdzięczna, gdzieś mi się podziła?  
W którą stronę, w którąś się krainę udała?  
Czyś ty nad wszystkie nieba wysoko wniesiona  
I tam w liczbę aniołków małych policzona?  
Czyliś do raju wzięta? Czyliś na szczęśliwe  
Wyspy zaprowadzona? Czy cię przez teskliwe  
Charon jeziora wiezie i napawa zdrojem  
Niepomnym, że ty nie wiesz nic o płaczu mojem?  
Czy, człowieka zrzuciwszy i myśli dziewicze,  
Wzięłaś na się postawę i piórka słowicze?  
Czyli sie w czyścju czyścisz, jeśli z strony ciała  
Jakakolwiek zmazeczka na tobie została?  
Czyś po śmierci tam poszła, kędyś pierwaj była,  
Niześ sie na mą ciężką żałość urodziła?  
Gdziekolwiek jest, jeśliś jest, lituj mej żałości,  
A nie możesz li w onej dawnej swej całości,  
Pociesz mię, jako możesz, a staw sie przede mną  
Lubo snem, lubo cieniem, lub marą niktężną.

*Tren X* został wybrany nie tylko dlatego, że znajduje się on we wszystkich dotąd publikowanych angielskich tłumaczeniach *Trenów* (poza propozycją Kirkconnella — tam jednak jest tylko *Tren I* i tego przekładu nie biorę pod uwagę). To tren ważny z wielu powodów. Stanowi on punkt kulminacyjny całego cyklu, zarówno w zakresie kompozycyjnym, jak i intelektualnym oraz egzystencjalnym. Oto jak pisał na ten temat Donald Pirie:

Osią cyklu jest *Tren X*. Formalnie rzecz biorąc, leży w samym środku cyklu: jest sięgnięciem do dna rozpacz. Odzywa się w nim samotny głos bohatera z pustyni istnienia, nikogo bowiem żyjącego poza nim nie poznajemy w *Trenach*. Cały ten wiersz składa się z pytań dotyczących przeznaczenia Orszulki i istnienia jej duszy. Odwaga renesansowego intelektualisty,

pragnącego dowodów empirycznych, prowadzi go do krańca przepaści, wytrąca z równowagi umysłowej. Kochanowski dochodzi do punktu kulminacyjnego w swoim zwątpieniu w życie pozagrobowe:

Gdziekolwiek jest, jeśliś jest [...]

Tren X, w. 5

Wylicza więc najpierw różne możliwości życia pozagrobowego (mitologiczne wyspy szczęśliwe, światło neoplatonickie, średniowieczne niebo, raj i czyściec, Hades, a nawet reinkarnację), a na końcu stwierdza „jesliś jest”. Jest to moment, w którym jego wyalienowanie wydaje się totalne, bo wysnuwa on tylko jeden wniosek: że może życie kończy się unicestwieniem. Czyli że życie pozbawione jest jakiegokolwiek sensu i znaczenia. Takie uprzytomnienie dla człowieka XVI wieku musiało być niesamowitym wstrząsem...<sup>7</sup>

Trzy środkowe treny — z centralnym *Trenem X* — stanowią, zdaniem Janusza Pelca, „najbardziej dynamiczny, najdalej posunięty punkt i moment” kryzysu światopoglądowego renesansowego poety-intelektualisty, kryzysu przedstawionego w *Trenach*<sup>8</sup>.

*Tren X* ważny jest tutaj jednak przede wszystkim jako wielkie wyzwanie dla tłumacza ze względu na ogromne trudności, jakie przed nim stawia. Stanowi on konstrukcję złożoną z serii pytań rozpoczętych apostrofą i prowadzących — poprzez punkt kulminacyjny zawarty w słowach „gdziekolwiek jest, jeśliś jest” — do apostrofy końcowej. Tok intonacyjno-składniowy trenu jest niezależny od granic budowy wiersza, od klauzul poszczególnych wersów. Tok ten opiera się na cyklu przerzutni będących bardzo

---

<sup>7</sup> Donald Pirie: *Wymiar tragiczny w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski. Interpretacje... op.cit.*, s. 188—189.

<sup>8</sup> Janusz Pelc: *Jan Kochanowski — „Tren X”*. W: *Liryka polska. Interpretacje*. Red. Jan Prokop i Janusz Sławiński. Kraków 1971, s. 18.

ważnym środkiem ekspresji artystycznej. Ważna jest tu funkcja anafory i wyliczenia. Semantyka tekstu ściśle zależy od konstrukcji gramatyczno-retorycznej i *Tren X* mógłby stanowić wzorcowy przedmiot analiz klasycznego strukturalizmu. Tłumacz wie, że nad takim tekstem trudno będzie zapanować, bo przecież dla niego równie ważna jest inna trudność, o której już wspomniałem: specyficzna leksyka staropolszczyzny użyta tu często do oddania znaczeń religijnych i mitologicznych śródziemnomorskiej kultury.

Tłumacz skazany jest więc na wybór — by użyć pojęć stosowanych w retoryce — w zakresie *inventio, dispositio, elocutio*. Musi on napisać nowy tekst, własny, spójny i oryginalny, który będzie tylko niedoskonałym i jednostronnym odbiciem tekstu właściwego.

Aleksander Wat pisał kiedyś, że o tym, czy należy przyswajając obcemu czytelnikowi (w tamtym wypadku francuskiemu) polski wiersz, „mają decydować dwa względy: 1) aby wiersz przetłumaczony był wierszem bezwarunkowo dobrym; 2) aby przez swoją polskość był dla czytelnika francuskiego nowy i możliwie zaskakujący, a jednocześnie, aby nie wykraczał poza francuskie rozumienie mowy poetyckiej”<sup>9</sup>.

*Treny* bez wątpienia spełniają oba te warunki. Są arcydziełem, czego nikt nie kwestionuje, są czymś (w literaturze XVI wieku) nowym i zaskakującym jako ogromny cykliczny poemat, dla którego inspiracją była śmierć dziecka, a który jednocześnie wprowadza głębokie sensy egzystencjalne do skostniałych formuł poezji żałobnej. Jednocześnie mieszczą się *Treny* w kulturowym i semantycznym kanonie klasycystycznej mowy poetyckiej XVI wieku.

Tłumacze radzili sobie z *Trenami* na różne sposoby, czasem skrajnie odmienne. Oto więc próba przedstawienia sześciu translatorskich stylów lektury na przykładzie *Trenu X*.

---

<sup>9</sup> Aleksander Wat: *Pisma wybrane*. Oprac. Krzysztof Rutkowski. T. 2: *Dziennik bez samogłosek*. Londyn 1986, s. 214.

## TŁUMACZE

JOHN BOWRING (1827)

Pierwszy przekład kilku trenów wyszedł spod pióra zasłużonego popularyzatora kultury polskiej Johna Bowringa<sup>10</sup>. Przekłady *Trenów* znajdują się w jego książce *Specimens of the Polish Poets; with Notes and Observations on the Literature of Poland* (London 1827), przedrukowanej w roku 1832 pt. *Dr. Bowring's Anthology*. Przekłady Bowringa ukazywały się też w kilku wydaniach amerykańskiej antologii poezji polskiej *Poets and Poetry of Poland. A Collection of Polish Verse*.

Oto przekład Bowringa:

### THREN X

Whither, o whither fled! in what bright sphere  
Art thou, my Orzula [*sic!*], a wanderer?  
Say, hast thou wing'd above you heavens thy flight,  
A cherub midst the cherubim of light?  
Dwell'st thou in Eden's garden? — or at rest  
Reposing midst the islands of the blest?  
Doth Charon waft thee o'er the gloomy lake,  
And bid thee waters of oblivion take? —  
I know not; but I know my misery  
Is all unknown, is all a blank to thee —  
Thy gentle form, thy angel thoughts, where now?  
A nightingale of paradise art thou;  
Thy mortal taints all purified, if taint  
Could stain the spirit of so fair a saint;  
Thou art return'd to that same hallow'd spot  
Thou didst make holy when earth knew thee not.  
But, wheresoe'er thou be, compassionate

---

<sup>10</sup> Zob. Aniela Kowalska: *John Bowring — tłumacz i propagator literatury polskiej w Anglii*. Łódź 1965, *passim*.

My misery. If this terrestrial state  
Be closed upon thee — pity still — and be  
A dream, a shadow, something yet to me!<sup>11</sup>

Na przykładzie *Trenu X* widać charakterystyczne cechy tłumaczeń Bowringa. Konsekwentnie archaizuje on tekst, stylizując go na szesnastowieczną angielszczyznę. Znajdujemy tu wiele konstrukcji składniowych i form wyrazowych charakterystycznych dla Early New English: „Dwell'st thou in Eden's garden?” (w. 5), „Doth Charon waft thee...” (w. 7), „I know not” (w. 9), „Thou art returned” (w. 15) czy „Thou didst make holy” (w. 16). Przykładów takich można by wymienić więcej. Zagęszczenie form językowych typowych dla Early New English wykracza tu poza właściwą dla poezji romantycznej archaizację języka poetyckiego i śmiało można tu mówić o zamierzonej stylizacji na poezję dawną.

Tłumacz starał się też zachować tak charakterystyczny dla *Trenu X* tok intonacyjno-składniowy oparty na cyklu przerzutni (w. 5—6, 9—10, 13—14, 17—18, 18—19, 19—20). Jest tu nawet więcej przerzutni niż u Kochanowskiego, tłumacz konsekwentnie też stosuje rymy „aa bb” — jak w polskim oryginale.

Przekład Bowringa ma oprócz tego jedną cechę charakterystyczną dla przekładu romantycznego, na którą dwudziestowieczny czytelnik skłonny byłby raczej patrzeć sceptycznie, czyli pewną dowolność parafrazy, w tym wypadku zniekształcającą podstawowe przesłanie utworu. Tłumacz w pewnym momencie rezygnuje z przekładania ciągu dramatycznych pytań zakończonych słynnym „Gdziekolwiek jest, jeśliś jest” i pełną rezygnacji apostrofą do zmarłej. Po pytaniu o Charona i napojenie „zdrojem niepomnym” tłumacz całkowicie zmienia wymowę utworu, przekształcając pytania na zdania twierdzące. Pyta jeszcze: „Thy gentle form, thy angel thoughts, where now?”, by odtąd — wbrew wymowie samego *trenu* i wbrew „drama-

---

<sup>11</sup> Cytuję według edycji: John Bowring: *Specimens of the Polish Poets. With Notes and Observations on the Literature of Poland*. London 1827, s. 52—53.

turgii” tego miejsca w całym cyklu *Trenów* — stwierdzać optymistycznie:

A nightingale of paradise art thou;  
Thy mortal taints all purified, if taint  
Could stain the spirit of so fair a saint;  
Thou art return'd to that same hallow'd spot.

Gdy potem następuje zdanie: „wheresoe'er thou be, compassionate / My misery” (w. 17—18), to, pomijając jego nielogiczność (tłumacz — w przeciwieństwie do podmiotu mówiącego w wierszu — zdaje się wiedzieć, gdzie jest Orszulka), jest ono całkowicie złagodzoną formą słynnego „Gdziekolwiek jest, jeśliś jest”, i nawet końcowe prośby o pojawienie się Orszulki cierpiącemu ojcu tracą tu swą dramatyczną wymowę. Uważny czytelnik spostrzeże zresztą, że i początkowe pytania są w tym przekładzie tylko pozornie dramatyczne, skoro już na wstępie Bowring, tłumacząc pierwsze dwa wersy, oddaje je tak:

Whither, o whither fled! in what bright sphere  
Art thou, my Orzula, a wanderer?

Czytelnik angielski wie już zatem, że Orszulka znalazła się w jakiejś przestrzeni „jasnej, świetlanej” czy też „pogodnej”. I w przekładzie nie jest to nawet niekonsekwentne, skoro znika z niego czyściec i dowiadujemy się w odpowiednim miejscu tylko o tym, że Orszulka została oczyszczona ze wszystkich zmas. Nawet podróż z Charonem staje się po przeczytaniu tego pierwszego wersu dość nierzeczywista, bo czyż owo „gloomy lake”, mroczne, ponure jezioro może należeć do jednej z jasnych, świetlanych sfer, w których miała się znaleźć Orszulka?

Powstał więc w przekładzie Bowringa tren pozbawiony dramatyzmu pytań pozostających bez odpowiedzi, pozbawiony fundamentalnej wątpliwości „gdziekolwiek jest, jeśliś jest” — tren „pocziwy”, daleki od polskich *Trenów*, które są utworem mającym swój „wymiar tragiczny”, a w ich konstrukcji dałoby się nawet — zdaniem

Donalda Pirie — wyróżnić sześć kluczowych momentów charakterystycznych dla budowy greckiej tragedii<sup>12</sup>.

Piękny językowo, spójny stylistycznie, napisany dawną angielszczyzną *Tren X* Bowringa ma jednak cechę charakterystyczną dla wielu romantycznych przekładów poetyckich — jest raczej autorską wizją tłumacza niż przekładem wiersza oryginalnego.

#### DOROTHEA PRALL RADIN (1928)

Bywają przekłady, których autorzy nie eksponują swojej translatorskiej inwencji i pozostają ukryci przed czytelnikiem. Autorka przekładu całości *Trenów*, wydanego w roku 1928, Dorothea Prall Radin, podobnie jak inni autorzy tomu *Poems by Jan Kochanowski* (Berkeley 1928), ma ambicję, by — jak to ujął Samuel Fiszman — „tekst angielski był najbliższy i najwierniejszy w stosunku do oryginału zarówno jeśli chodzi o treść, jak również o formę wersyfikacyjną”.

Fiszman stawia jednak w ogólnikowym omówieniu całego tomu taki zarzut:

Tłumacze starają się zabarwić przekład stylem angielskiego języka wieku XVI, który wielce się różni od angielszczyzny współczesnej, gdy oryginał brzmi nieomal współcześnie ze względu na o wiele mniejsze różnice między językiem Kochanowskiego a językiem polskim wieku dwudziestego [...]. Ta archaizacja oddala utwór, odbiera mu bezpośredniość odczuwania, która jest między innymi wynikiem bliskości języka Kochanowskiego językowi współczesnego polskiego czytelnika<sup>13</sup>.

Trudno się zgodzić w pełni z tym sądem. W porównaniu z przekładem Bowringa widać, że tutaj tłumaczka tylko bardzo wybiórczo stosuje konstrukcje składniowe charakterystyczne dla Early New English, które zresztą pojawiają się w poezji do dziś (z pominięciem

---

<sup>12</sup> Zob. Donald Pirie: *Wymiar tragiczny...* *op.cit.*, s. 191.

<sup>13</sup> Zob. Samuel Fiszman: *Jan Kochanowski...* *op.cit.*, s. 238—239.

archaicznych form czasownikowych), by nadać językowi swoistego poetyckiego kolorytu. Prostota języka Kochanowskiego i jego bliskość dla współczesnego czytelnika to tylko złudzenie — chyba że czytelnikiem jest wytrawny specjalista, znawca dawnej polszczyzny. Nawet najbardziej popularne wydanie *Trenów* powinno zawierać sporo objaśnień dotyczących wyrazów i zwrotów, które wyszły z użycia lub są używane obecnie w zupełnie innych znaczeniach. Takich miejsc, które mogą zmylić współczesnego czytelnika polskiego, jest w *Trenach* ponad sto<sup>14</sup>. Obca współczesnej polszczyźnie jest również często składnia poezji Kochanowskiego.

Oto przekład Dorothei Prall Radin:

#### LAMENT X

My dear delight, my Ursula, and where  
Art thou departed, to what land, what sphere?  
High o'er the heavens wert thou borne, to stand  
One little cherub midst the cherub band?  
Or dost thou laugh in Paradise, or now  
Upon the Islands of the Blest art thou?  
Or in his ferry o'er the gloomy water  
Doth Charon bear thee onward, little daughter?  
And having drunken of forgetfulness  
Art thou unwitting of my sore distress?  
Or, casting off thy human, maiden veil,  
Art thou enfeathered in some nightingale?  
Or in grim Purgatory must thou stay

---

<sup>14</sup> Zob. np. obszerny komentarz w edycji: Jan Kochanowski: *Treny* [wydanie dwujęzyczne, polsko-angielskie]. Translated by Adam Czerniawski. Foreword by Donald Davie. Edited and annotated by Piotr Wilczek. Katowice 1996. W komentarzu do tej edycji „gwiazdką [\*] oznaczono wyrazy, które są używane do dziś, ale których znaczenie w *Trenach* jest odmienne od znaczenia obecnego” (Ibidem, s. 18). Takich miejsc jest w *Trenach* aż 108, a do tego trzeba dodać wyrazy i zwroty archaiczne, dziś niezrozumiałe, których jest kilkakrotnie więcej.



Until some tiniest stain be washed away?  
 Or hast thou returned again to where thou wert  
 Ere thou wast born to bring me heavy hurt?  
 Where'er thou art, ah! pity, comfort me;  
 And if not in thine own entirety,  
 Yet come before mine eyes a moment's space  
 In some sweet dream that shadoweth thy grace!<sup>15</sup>

Cytowany przekład jest nie tylko wierny oryginałowi, ale potrafi jednocześnie połączyć konsekwentną stylizację archaiczną (unikając jednak skomplikowanych konstrukcji składniowych zakłócających tok wiersza w przekładzie Bowringa) z prostotą i „świeżością” propozycji leksykalnych. Należy tu wymienić szczególnie pięknie przetłumaczone wersy 5—8, a także 11—14. Archaizacji dokonano w zakresie składni oraz form czasownikowych i zaimkowych, leksyka jest natomiast — jeśli wolno tak powiedzieć — „historycznie neutralna”. Wrażenie naturalności i potoczystości frazy poetyckiej pogłębiają zwłaszcza rymujące się klauzule wersów („gloomy water” — „little daughter” czy „maiden veil” — „some nightingale”; szczególnie zręcznie zostało użyte „maiden veil” jako odpowiednik „myśli dziewczycy”).

Tylko raz można mieć wrażenie odejścia od oryginału — w ostatnim wersie. Wers ten jest trudny do przetłumaczenia jako ciąg synonimów ze szczególnie sprawiającą kłopot „marą nikczemną”, tłumaczoną np. nieraz niezbyt szczęśliwie jako „nightmare”. W przekładzie Dorothei Prall Radin podmiot wiersza mówi do córki — pojawia się w słodkim śnie, który odbija twój wdzięk jak cień, który jest cieniem twego wdziękku. Bardzo to trafne oddanie słów, a jednocześnie intencji zawartej w polskim oryginale. Nawet więc jedyne odstępstwo od litery oryginału staje się zwycięstwem tłumaczki.

Przekład Dorothei Prall Radin nie oddaje wszakże tak ważnego dla *Trenu X* toku intonacyjno-składniowego opartego na przerzutni

<sup>15</sup> Cytuję według edycji: *Poems by Jan Kochanowski*. Berkeley 1928.

i dlatego ciąg pytań traci na swym dramatyzmie, widocznym, gdy zdania nie mieszczą się w ramach wersów. *Tren X* w tym przekładzie jest więc zbyt statyczny, rzec by można — zbyt „ciężki”. Jest jednak ten przekład całością spójną i konsekwentną, dobrze przekazującą język, myśl i intencje oryginału.

#### JERZY PIETRKIEWICZ I BURNS SINGER (1960)

Przekłady dwu trenów Kochanowskiego — VIII i X — ukazały się w antologii Jerzego Pietrkiewicza (Peterkiewicza) i Burnsa Singera *Five Centuries of Polish Poetry* (London 1960). Jerzy Pietrkiewicz jest autorem licznych tomów poezji, sztuk teatralnych, szkiców krytycznych i powieści. Przekładał m.in. poezje Słowackiego i Norwida, a także poezje zebrane Karola Wojtyły. Jest też autorem wspomnianej wyżej, cennej rozprawy o obecności w *Trenach* średniowiecznego motywu snu<sup>16</sup>. Dokonane przez niego przekłady *Trenów* są konsekwentnie pisane współczesną angielszczyzną, bez najmniejszych śladów archaizacji:

#### LAMENT X

My gracious Ursula, I have lost you. Where?  
In which direction? in what land? what air?  
The lesser angels, are you with their hosts?  
Or are you one of Charon's weeping ghosts?  
Are you in Heaven? or on the Happy Isles?  
Or does pale Lethe wash away your smiles?  
Or are you feathered and your song as clear  
As is the nightingale's? O, have you shed  
Your maiden graces now that you are dead?  
Or do some sins remain from human clay?  
Does Purgatory singe those sins away?

---

<sup>16</sup> Zob. Jerzy Starnawski: *Przedmowa*. W: Jerzy Pietrkiewicz: *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*. Warszawa 1986. Por. też recenzję Marka Pytasza z tejże książki („Pamiętnik Literacki” 1988, z. 2).

Have you regained the home you had before  
Your birth rejoiced my heart or made it sore?  
If you exist at all, pity my grief.  
And, if you cannot come, for my relief,  
Back in your proper shape, then as pure soul,  
Mere shade, substanceless nightmare, come, console<sup>17</sup>.

Pietrkiewicz dynamizuje tok wypowiedzi, stosując — podobnie jak Kochanowski — przerzutnie, a ponadto powiększając liczbę pytań, jak to się dzieje na początku utworu — w wersach 1—2. Ten sprawnie napisany wiersz zawiera jednak zarówno dodatki tłumacza, jak i opuszczenia, które wprowadzają pewne przesunięcia znaczeniowe. Na przykład wers 4 sugeruje, że Orszulka znajduje się wśród wiezionych przez Charona „weeping ghosts”, czyli płaczących duchów, czego nie ma w oryginale. Z kolei „pale Lethe” (blada Lete), czyli ów „zdrój niepomny”, miałyby zmywać „your smiles”, czyli uśmiechy Orszulki. Tymczasem Kochanowski pisze o tym, że przez to, iż Charon ją „napawa zdrojem niepomnym”, ona nic nie wie o ojcowskim płaczu.

Poza tym — jeśliby przyjąć, że w tym wersie u Pietrkiewicza czas *Simple Present* nie jest użyty w funkcji archaizującej, czyli jako *Simple Present Continuous*, to wers ten brzmi nieco dziwacznie i czytelnik mógłby odnieść wrażenie, że trwałym stanem Orszulki jest siedzenie w rzece Lete, która zmywa jej uśmiechy. Podobnie osobliwe jest użycie czasownika „to singe” w odniesieniu do czyścica (w. 11). Wers ten jest dwuznaczny, bo jego lektura mogłaby prowadzić do wniosku, że czyściec „opala” czy „osmala” grzechy Orszulki, a one wciąż pozostają.

Wreszcie pod koniec utworu znajdujemy osobliwe tłumaczenie owego trudnego do przełożenia ostatniego wersu. Orszula ma pojawić się jako „pure soul” (dziwna to, bo nie teologiczna formuła), „mere shade” lub — i to byłoby tłumaczenie „mary nikczemnej” —

---

<sup>17</sup> Cytuję według edycji: Jerzy Pietrkiewicz, Burns Singer: *Five Centuries of Polish Poetry (1450—1950)*. London 1960.

„substanceless nightmare”. Czy jest to nocny koszmar pozbawiony substancji? Trudno zaiste powiedzieć, do jakiego rozumienia tekstu zmierzał tu tłumacz.

Umieszczony na samym końcu na potrzeby rymu wybitnie „redundantny” tu czasownik „console” nie wnosi nic nowego do znajdującego się dwa wersy wcześniej stwierdzenia, że Orszula ma się pojawić „for my relief”, by przynieść ulgę w strapieniu.

Jest tu, moim zdaniem, zbyt wiele opuszczeń w stosunku do oryginału, zbyt wiele uzupełnień pełnego inwencji tłumacza, by można było ten ładny skądinąd wiersz uznać za coś więcej niż napisaną konsekwentnie współczesną angielszczyzną parafrazę *Trenu X*, której zaletą jest potoczysty tok wiersza i podobne jak w oryginale użycie przerzutni.

ADAM CZERNIAWSKI (1989 — 1991 — 1996)

Adam Czerniawski — znany poeta, eseista i prozaik żyjący od lat w Wielkiej Brytanii — dał się poznać jako wybitny tłumacz poezji współczesnej, autor osobno wydanych tomów przekładów poezji Kochanowskiego, Norwida, Różewicza, Strońskiego, Staffa i Szymborskiej oraz książki z przekładami różnych poetów współczesnych, zatytułowanej *The Burning Forest. Modern Polish Poetry*<sup>18</sup>. Przekłady dziewięciu trenów Jana Kochanowskiego (I, III, IV, V, VII, VIII, X, XI, XII) zamieszczone w antologii *Monumenta Polonica*<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Obszerny biogram i informacja bibliograficzna w: J. Cz. [Jadwiga Czachowska]: *Czerniawski Adam*. W: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*. Red. Jadwiga Czachowska i Alicja Szalagan. T. 2. Warszawa 1994, s. 102—104. Z pozostałych opracowań zob. zwłaszcza monografię omawiającą życie i twórczość pisarza (nie uwzględniającą jednak przekładów): Marian Kisiel: *U podstaw twórczości Adama Czerniawskiego*. Gliwice 1991.

<sup>19</sup> *Monumenta Polonica: The First Four Centuries of Polish Poetry: A Bilingual Anthology*. Edited by Bogdana Carpenter. Ann Arbor, Michigan Slavic Publications 1989.

były pierwszą próbą zmierzenia się tego tłumacza z literaturą staropolską. Przekłady te ulegały z czasem znacznym przeróbkom, aż wreszcie w roku 1996 ukazało się tłumaczenie całości cyklu w formie książkowej, jako wydanie dwujęzyczne z komentarzami językowymi wydawcy i obszernym posłowiem tłumacza zatytułowanym *Czytając Treny Jana Kochanowskiego (A Reading of Jan Kochanowski's „Treny”*)<sup>20</sup>.

Oto cały *Tren X* w dwu wersjach przekładu Adama Czerniawskiego: z roku 1991 (poprawiona wersja przekładu z antologii *Monumenta Polonica*) i 1996:

1991:

My fair Orszula, where are you fled?  
Are you above the heavens, numbered  
Among angelic hosts? Are you in paradise?  
Or are you taken to the Fortunate Isles?  
Does Charon guide you through desconsolate lakes,  
Proffering draughts from the erasing stream  
And you ignore my sobs?  
Or shedding human shape and girlish dreams,  
Have you assumed a nightingale's wings and forms?  
Or are you being cleansed in purgatorial flames  
Lest you carry still the marks of tainted flesh?  
Or have you now returned to where you dwelt  
Before your birth for my deep sorrow?  
Wherever you are, if you exist, take pity on my grief,  
And if you cannot in embodied state,  
Console me, if you can, appear to me  
As nightmare, shade or vision!<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Zob. Jan Kochanowski: *Treny*. Translated by Adam Czerniawski... *op.cit.*

<sup>21</sup> Cytuję według maszynopisu dostarczonego przez autora, przedrukowanego w: Piotr Wilczek: *Angielskie przekłady „Trenów” Jana Kochanowskiego*. W: *Przekład artystyczny*. T. 3: *Tłumaczenia literatury polskiej na języki obce*. Red. Piotr Fast. Katowice 1992, s. 42.

1996:

My fair Orszula, where have you fled?  
Are you above the celestial spheres, numbered  
Among angelic hosts? Are you in Paradise?  
Or are you taken to the Fortunate Isles?  
Does Charon guide you through disconsolate lakes,  
Offering draughts from the erasing stream  
And you ignore my sobs?  
Or, shedding human shape and girlish dreams,  
Have you assumed a nightingale's form and wings?  
Or are you being cleansed in purgatorial flames  
Lest you carry still the marks of tainted flesh?  
Or have you now returned, to my deep sorrow,  
To where you dwelt before your birth?  
Wherever you are, if you are, take pity on my grief,  
And if you cannot in embodied state,  
Console me, appear  
As a dream, shade or vision<sup>22</sup>.

[podkreślono fragmenty zmienione w stosunku do wersji wcześniejszej]

Przekład Czerniawskiego jest rezultatem podjęcia dwu radykalnych decyzji. Otrzymaliśmy bowiem — po pierwsze — wiersz wolny: liczba sylab w wersie waha się od sześciu do piętnastu, brak tu wyrazistego wzorca rytmicznego, a rymy są tylko sporadyczne. Po drugie, tren został przełożony na współczesną angielszczyznę. Tłumacz zastosował tu zabieg archaizacji składni („Does Charon guide” zamiast „Is Charon guiding”), lecz można by to określić raczej jako — szczerze mówiąc — zresztą — zastosowanie chwytu typowego dla języka poetyckiego niż konsekwentną archaizację, tym bardziej, że w innym miejscu („or are you being cleansed...”) występuje składnia współczesna.

Można sobie wyobrazić, jak krytycznie wypowiedziałby się na temat tego przekładu Stanisław Barańczak, który kilka lat po Czer-

---

<sup>22</sup> Cytuję według: Jan Kochanowski: *Treny*. Translated by Adam Czerniawski... *op.cit.*

niawskim poddał pod osąd czytelników własny przekład *Trenów*, dokonany wspólnie z Seamusem Heaneyem (zob. niżej). Oceniając dokonany przez Czerniawskiego przekład wiersza Andrew Marvella, Barańczak pisał: „Odrzucając dyscyplinę poetycką, idąc na łatwiznę w kwestii «form», Czerniawski nie miał dostatecznej pobudki, aby zachowywać dyscyplinę myślową, wybierać rozwiązania trudniejsze, ale trafniejsze również w kwestii «treści»”<sup>23</sup>.

Czy można by tu powtórzyć taki sąd krytyczny? Nie jestem entuzjastą tłumaczenia *Trenów* przy użyciu wiersza wolnego i całkowicie współczesnej angielszczyzny, uważam jednak, że jest to jedna z równoprawnych możliwości przekładu tekstu. Przekład taki można by porównać — *mutatis mutandis* — do przekładów *Biblii* dokonanych w „today’s English version”. Przekłady takie zaskakują czytelnika prostotą i „świeżością” słów Jezusa czy św. Pawła zapisanych przecież greką prostą i potoczną, tzw. *koine*.

Unikanie rymów w tym przekładzie ma zresztą głębokie uzasadnienie, które trafnie wydobyl w swej recenzji Bogdan Czaykowski:

Współczesna poezja angielska w nieporównanie większym stopniu niż poezja rosyjska, czy nawet polska, odeszła od tradycyjnej wersyfikacji, a przede wszystkim od rymu. Czerniawski, który jest tłumaczem o dużej świadomości teoretycznej, uczynił w tym wypadku świadomy wybór i dał przekład w zasadzie, chociaż nie całkowicie, nierymowany [...]. Ekwiwalentem rymu w przekładzie Czerniawskiego jest pojawianie się co pewien czas rymów pełnych w połączeniu z użyciem rymów niepełnych oraz częstych końcówek jednosylabowych, co daje w rezultacie efekt regularności podobny do użycia rymów.

---

<sup>23</sup> Stanisław Barańczak: *Mały, lecz maksymalistyczny Manifest translatologiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia*. „Teksty Drugie. Teoria literatury. Krytyka. Interpretacja” 1990, nr 3, s. 28.

Zapytamy: jaka jest korzyść tej metody? Jest i to istotna. Jak wiadomo, język angielski nie daje się tak łatwo rymować jak polski, co oznacza, że tłumacze poezji polskiej na angielski nieraz zmuszeni są do tzw. wutowania, zmian sekwencji słów i obrazów i innych dowolności tylko po to, żeby zachować rym, co rzadko wychodzi przekładowi na dobre<sup>24</sup>.

Ten problem ma istotne znaczenie w przypadku przekładów Miłkosa oraz Barańczaka i Heaney'a, choć dotyczy on i tłumaczy wcześniejszych: chęci rymowania na wzór poezji polskiej przeszkadzała struktura angielszczyzny — języka niefleksyjnego, w którym tworzenie rymów jest nieporównanie trudniejsze niż w polszczyźnie.

Czytelnik zauroczony dawnymi przekładami też będzie miał wszakże swoje racje, dotyczące nie tylko rymów. Czerniawski jest bardzo konsekwentny w „uwspółcześnianiu” *Trenów* i w wersji pierwotnej dwa miejsca mogły budzić wątpliwości. Pierwsze to „szczęśliwe wyspy”. Można oczywiście przetłumaczyć mityczne „szczęśliwe wyspy” (zwane inaczej „wyspami szczęśliwych”) jako „Fortunate Isles”. W tradycji języka angielskiego są jednak zakorzenione dwie inne nazwy — bardziej archaiczna, rzadsza „Islands of the Blest”, oraz — spotykana w poezji romantycznej (np. u Tennysona), ale nienosząca śladu archaizacji — „Happy Islands”.

Przetłumaczenie wersu „Czyś ty nad wszystkie nieba wysoko wzniesiona” jako „Are you above the heavens” zaciera właściwe znaczenie oryginału (chodzi tu bowiem o „sfery niebieskie”, znane ze starożytnych wyobrażeń). Być może jednak chodziło tłumaczowi o jak największą prostotę i przejrzystość przekazu, jednak w wydaniu książkowym, zgodnie z sugestią zawartą w jednym z artykułów krytycznych<sup>25</sup> tłumacz użył wyrażenia „celestial spheres”.

---

<sup>24</sup> Bogdan Czaykowski: *O mnie będą wiedzieć Anglikowie*. „Rzeczpospolita” 1997, nr 202 (4759).

<sup>25</sup> Piotr Wilczek: *Angielskie przekłady „Trenów” Jana Kochanowskiego...* *op.cit.*, s. 43.



W wypadku kolejnego wersu — „i tam w liczbę aniołków małych policzona” (u Czerniawskiego: „numbered among angelic hosts”), należałoby zaprotestować z powodów teologicznych. Orszulka bowiem po śmierci nie została włączona do „zastępów anielskich” („angelic hosts” — w tym znaczeniu rzeczownik „host” jest w języku angielskim raczej archaiczny). Zgodnie z potocznymi wyobrażeniami chrześcijańskimi, których ślady możemy dostrzec nie tylko u Petrarce, lecz również w tekstach liturgii pogrzebowej, zmarłe dziecko staje się aniołkiem, ale nie aniołem należącym do hierarchii anielskiej. Według teologii chrześcijańskiej taki anioł jest bowiem bytem innego rodzaju niż człowiek. Stąd wyrażenie „little angels”, ewentualnie „lesser angels”, byłoby tu stosowniejsze.

Dość radykalnej zmiany dokonał tłumacz w przekładzie dwu ostatnich wersów.

Wersja z 1991 roku:

Console me, if you can, appear to me     ✎  
As nightmare, shade or vision!

Wersja z 1996 roku:

Console me, appear  
As a dream, shade or vision!

W pierwszej wersji Czerniawski (podobnie jak Pietrkiewicz) tłumaczył „marę nikczemną” jako „nightmare”. Tymczasem Kochanowski w żadnym z określeń użytych w ostatnim wersie trenu („lubo snem, lubo cieniem, lub marą nikczemną”) nie sugeruje, by Orszulka miała się pojawić jako „nightmare”, czyli w postaci przerażającego snu, w którym śniący doświadcza uczucia bezsilności, dużego niepokoju i żalu, i który zazwyczaj powoduje przebudzenie się śpiącego. Nic w wierszu nie wskazuje — pośrednio czy bezpośrednio — by Orszulka miała się stać koszmarem czy nocną zmorą. Być może taki przekład wynika z zewnętrznego podobieństwa słów

„mara” i „nightmare”. „Mara nikczemna” to jednak wyłącznie — jak podają naukowe komentarze do *Trenów* — złudne widziadło, zjawia. W drugiej wersji Czerniawski zamienił „nightmare” na „dream”.

Mimo tych wszystkich zastrzeżeń trudno nie uznać prawa tłumacza do przełożenia szesnastowiecznego tekstu wierszowanego za pomocą współczesnego języka i przy użyciu wiersza wolnego. Tego rodzaju przekład jest w stanie wydobyć takie pokłady ekspresji poetyckiej, które zacierają się, gdy tłumacz staje się niewolnikiem rytmu i określonego wzorca rytmicznego.

MICHAŁ J. MIKOŚ (1995)

Michał Jacek Mikoś, profesor literatury polskiej na Uniwersytecie stanu Wisconsin w Milwaukee, dał się poznać jako niestrudzony tłumacz literatury polskiej — autor obszernych antologii literatury polskiego średniowiecza, renesansu, baroku i oświecenia, zebranych następnie w jednym tomie<sup>26</sup>. Tłumaczenie *Trenów* z komentarzami opublikował w roku 1995, najpierw w antologii literatury renesansowej, następnie w osobnym tomie. Oto jego przekład *Trenu X*:

My gracious Ursula, where are you gone?  
Along which way, to which land are you borne?  
Are you raised high above all the heavens  
And numbered there among little angels?  
Are you in Paradise? Or carried to  
The Blessed Isles? Does Charon ferry you

---

<sup>26</sup> Zob. *Medieval Literature of Poland: An Anthology*. Translated by Michael J. Mikoś. New York, Garland Publishers 1992; *Polish Renaissance Literature: An Anthology*. Translated by Michael J. Mikoś. Columbus, Ohio, Slavica Publishers 1995; *Polish Baroque and Enlightenment Literature: An Anthology*. Translated by Michael 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 Michał J. Mikoś. Warszawa, Constans 1999.

Across lakes of sorrow and make you drink  
Waters of oblivion so you know nothing  
Of my tears? Have you shed maid's form and dreams  
And taken the nightingale's shape and wings?  
Or purged in Purgatory, if a minute  
Bodily stain has yet remained on you?  
Did you go after death to where you were,  
'Ere you were born to bring me deep despair?  
Wherever you are, if you are, pity my dole,  
And if you are not able as your former whole,  
Console me, as you can, and make an appearance  
As a dream, a shade, or an illusory substance<sup>27</sup>.

Praca tego płodnego tłumacza wywołuje wiele kontrowersji i na przykład w odniesieniu do *Trenów* spotkać się możemy z opiniami skrajnie odmiennymi, a pochodzącymi od wybitnych znawców zagadnienia. Zygmunt Kubiak w anglojęzycznym wstępie do dwujęzycznej edycji *Trenów* w przekładzie Mikosia nazywa ten przekład „znakomitym” (excellent) i zasługującym na „najwyższą pochwałę” (deserves the highest praises). I dalej: „Żaden fałszywy ton, żaden gęsty cień sentymentalizmu nie zasłania czystości sztuki Kochanowskiego w tej interpretacji”<sup>28</sup>. Kubiak nie przytacza jednak żadnego przykładu na potwierdzenie swej oceny. Jerzy Świąch, porównując ten przekład z wersją Barańczaka i Heaney, wysoko ocenia dzieło Mikosia ze względu na skrupulatną wierność wobec oryginału, która pozwoliła jednak utrzymać wysokie walory artystyczne przekładu<sup>29</sup>. Jerzy Jarniewicz wyciąga z podobnej obserwacji tej wierności wobec pierwo-

---

<sup>27</sup> Jan Kochanowski: *Treny / Laments*. Translated by Michał J. Mikoś. Warszawa 1995, s. 49.

<sup>28</sup> Zygmunt Kubiak: *Introduction*. W: Jan Kochanowski: *Treny / Laments...* *op.cit.*, s. 7.

<sup>29</sup> Jerzy Świąch: *Treny na dwa głosy*. W: *Przez znaki do człowieka*. Pod red. Barbary Sienkiewicz przy współpracy Anny Legeżyńskiej i Wojciecha Wielopolskiego. Poznań 1997.

wzoru wnioski wręcz przeciwne. Napisał on bowiem, że przekład Mikosia „jest dziełem cierpiącym na hipertrofię wierności: tłumacz z podziwu godną skrupulatnością zachował najdrobniejszą aluzję, nie uronił żadnego obrazu poetyckiego”<sup>30</sup>, a — zdaje się sugerować krytyk — istota translatorskiej wierności nie zawsze polega na tłumaczeniu słowa słowem, obrazu obrazem, aluzji aluzją.

Maksymalna wierność tekstowi oryginału stanowi swoiste *credo* tego tłumacza, który tak pisał o swojej metodzie:

W mojej pracy translatorskiej staram się oddać wiernie treść oryginału. Przekłady swoje wykuwam filologicznie, staram się nie uronić żadnego słowa, nie wprowadzać żadnych zmian znaczeniowych. Już przeszło dwadzieścia lat temu Jan Parandowski mówił, że minęły te czasy, kiedy tłumacz mógł bez ujemy dla siebie przeskakiwać każde trudne wyrażenie, każdy niezrozumiały ustęp, skracać, opuszczać lub dodawać, zmieniać czy uzupełniać wedle fantazji („Twórczość” 12, 1963). Dążę do tego, aby przekład był prawdziwy, albowiem przyświecają mi słowa Johna Keatsa [...]: „Piękno jest prawdą, prawda pięknem”<sup>31</sup>.

Z wszystkich dotychczasowych przekładów *Trenu X* tłumaczenie Mikosia jest najwierniejsze pod względem semantycznym i formalnym. Warto w tym miejscu przytoczyć uwagi Bogdana Czaykowskiego odnoszące się do omawianego już wyżej, innego przekładu: „istotną cechą przekładu Czerniawskiego jest unikanie amplifikacji [...] i wykorzystywanie redukcji tam, gdzie pozwala na to tłumaczowi semantyka. W rezultacie tekst przekładu Czerniawskiego jest krótszy zarówno pod względem ilości słów, jak

---

<sup>30</sup> Jerzy Jarniewicz: *Kochanowski w Sztokholmie*. „Literatura na świecie” 1996, s. 342.

<sup>31</sup> *Amerykańska przygoda literatury polskiej*. Z Michałem J. Mikosiem [...] rozmawia Zygmunt Kubiak. „Tygodnik Powszechny” 2 (1997), s. 14. Podobnie wypowiada się Mikos w wstępie do swej antologii *Polish Renaissance Literature... op.cit.*, s. 14—15.

i wypełnionego materią słowną czasu. Linijki przekładu są na ogół krótsze od linijek oryginału, tak że cały tekst jest bardziej zwarty. Forma zewnętrzna wiersza Kochanowskiego zostaje więc [...] przekształcona w taki sposób, by optymalnie służyła semantycznej warstwie utworu”. Już wyżej cytowana była inna opinia Czaykowskiego, dotycząca wersyfikacji. Mikoś nie idzie tu w ślady Czerniawskiego. Konsekwentnie odwzorowuje zewnętrzny kształt *Trenów*, stara się też zastosować ekwiwalenty rymów. Bożena Sieradzka-Baziur podkreślała, że przekład ten z pewnością spełnia cel dydaktyczny<sup>32</sup> i — w domyśle — że taki jest jego walor. Studenci amerykańscy, znający język polski, wskazywali jednak, że np. uzyskanie rymu jest okupione pewnymi ustępstwami natury stylistycznej, jak w ww. 15—16 („pity my dole... my former whole”)<sup>33</sup>. Wieloznaczne, poetyckie zwroty zawarte w *Trenach* tłumaczone są na język angielski z pomocą objaśnień do edycji krytycznych. Np. „mara nikczemna” w przekładzie Mikosia przełożona została jako „illusory substance”, zwrot będący dosłownym tłumaczeniem objaśnienia do tego wersu z edycji Janusza Pelca („mara nikczemna — złudne widziadło, zjawą”)<sup>34</sup>. Dosłowność, swoista skrupulatność tego przekładu, może nie zadowolić wielu czytelników, choć godna uwagi jest właśnie jego filologiczna dosłowność połączona z poetyckim kształtem angielskich wersji.

---

<sup>32</sup> Bożena Sieradzka-Baziur: [recenzja książki Jan Kochanowski: *Laments*, translated by Seamus Heaney and Stanisław Barańczak.] „Język Polski” R. 77, z. 1.

<sup>33</sup> Przywołuję tu doświadczenia z kursu „History of the Polish Language” prowadzonego przeze mnie na University of Illinois w Chicago w semestrze jesiennym roku akademickiego 1999/2000. Szczególne podziękowania składam pani Karen Underhill i panu Davidowi Kaiserowi, doktorantom z University of Chicago, za ich przenikliwe uwagi na temat różnych przekładów *Trenów* na język angielski.

<sup>34</sup> Jan Kochanowski: *Treny*. Oprac. Janusz Pelc... *op.cit.*, s. 21.

Przekład Stanisława Barańczaka i Seamusa Heaneya, a więc wybitnego polskiego poety i tłumacza oraz wybitnego poety irlandzkiego, laureata literackiej Nagrody Nobla, doczekał się już wielu omówień, przeważnie pochwalnych, kreujących go na przekład niemal „definitywny” i z powstałych dotąd najlepszych<sup>35</sup>. Doczekał się też jednak dwu szczegółowych, zdecydowanie krytycznych analiz, autorstwa Jerzego Święcha<sup>36</sup> i Piotra Urbańskiego<sup>37</sup>. Z powodu swojej odmienności od oryginału został uznany za „parafrazę”<sup>38</sup>. Bogdan Czaykowski, zwrócił uwagę na to, że niewątpliwe walory poetyckie przekładu osiągnięto kosztem wierności istocie dzieła Kochanowskiego: „Wersja Barańczaka i Heaneya jest [...] poetycko bardzo urodziwa, może nawet — co zabrzmia jak paradoks — nazbyt urodziwa. Autorzy przekładu [...] uparli się zachować wersyfikację oryginału, łącznie z rymami, co momentami powoduje «watowanie» tekstu i naginanie go czasami do wymogów rymu. Ale wchodzi w grę jeszcze dalsza sprawa; a mianowicie, wielka płynność wiersza [...] powoduje, że mniej wyraźnie niż w przekładzie [Czerniawskiego] ujawnia się w nim struktura uczuciowo-intelektualna dzieła Kochanowskiego”<sup>39</sup>.

Przyjrzyjmy się więc, w jaki sposób autorzy najnowszego przekładu radzą sobie z pułapkami, jakie stawia przed tłumaczem *Tren X*.

<sup>35</sup> „Jestem przekonana, że *Treny* Jana Kochanowskiego stały się już na gruncie angielskim ważnym utworem ze względu na różnorodność i bogactwo ich przekładów, z których na szczególną uwagę i szczerzy podziw zasługują *Laments* w tłumaczeniu S. Heaneya i S. Barańczaka” (Bożena Sieradzka-Baziur: [recenzja książki Jan Kochanowski: *Laments...*], s. 57.

<sup>36</sup> Zob. Jerzy Święch: *Treny na dwa głosy... op.cit.*

<sup>37</sup> Zob. Piotr Urbański: [recenzja książki Jan Kochanowski: *Laments...*]. „Pamiętnik Literacki” R. LXXVIII (1996). Zob. Idem: *O najnowszych przekładach Trenów Jana Kochanowskiego*. W zbiorze: *Przekładając nieprzekładalne*. Red. Wojciech Kubiński, Ola Kubińska i Tadeusz Z. Wolański. Gdańsk 2000.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 60—61.

<sup>39</sup> Bogdan Czaykowski: *O mnie będą wiedzieć Anglikowie... op.cit.*

## LAMENT X

Ursula, my sweet girl, where did you go?  
Is it a place or country that we know?  
Or where you borne above the highest sphere  
To dwell and sing among the cherub choir?<sup>39</sup>  
Have you flown into Paradise? Or soared  
To the Islands of the Blest? Are you aboard  
With Charon, scooping water while he steers,  
And does that drink inure you to my tears?  
Clad in grey feathers of a nightingale,  
No longer human, do you fill some vale  
With plaintive song? Or must you still remain  
In Purgatory, as if the slightest stain  
Of sin could have defiled your soul? Did it return  
To where you were (my woe) before being born?  
Wherever you may be — if you exist —  
Take pity on my grief. O presence missed,  
Comfort me, haunt me; you whom I have lost,  
Come back again, be shadow, dream, or ghost<sup>40</sup>.

Zauważoną przez Czaykowskiego „wielką płynność wiersza” w tym przekładzie uzyskano kosztem wierności nie tylko literze, ale i duchowi oryginału. Przekład został dokonany przez dwu wybitnych poetów i poetyckiego piękna *Trenów* w ich przekładzie nikt nie kwestionował, nawet najzagorzalsi krytycy. Przekład ten zmusza jednak do pytania o granice swobody tłumacza: do którego momentu przekład może jeszcze rościć sobie pretensje do bycia odpowiednikiem oryginału w innym języku? Wszystkie omawiane w tym rozdziale przekłady *Trenów* zostały ogłoszone jako przekłady dzieła Kochanowskiego, a nie parafrazy czy imitacje, jakie uprawia się w literaturze od czasów najdawniejszych do dzisiaj, np. w przypadku literatury pol-

---

<sup>40</sup> Jan Kochanowski: *Laments*. Translated by Seamus Heaney and Stanisław Barańczak. Faber and Faber: London—Boston 1995, s. 21.

skiej od horacjańskich parafraz Kochanowskiego do „imitacji” Jarosława Marka Rymkiewicza.

W przypadku przekładu *Trenów* dokonanego przez Stanisława Barańczaka i Seamusa Heaneya mamy przede wszystkim do czynienia z kilkoma przypadkami „watowania” tekstu, czyli uzupełniania go w celu uzyskania rymu, o czym wspominał Czaykowski. Szczególnie następujące trzy fragmenty są rozwinięciem wątków oryginalnych, nie mając w nim swych odpowiedników:

[1] ...while he steers,  
And does that drink inure you to my tears?

[2] ...do you fill some vale  
With plaintive song?

[3] Come back again, be shadow, dream, or ghost.

W przykładzie [1] widać, jak rozbudowano obraz Charona prowadzącego łódź, by uzyskać efektowny rym „steers / tears”. O wiele bardziej charakterystyczne są dwa następne przykłady. W [2] zacytowany fragment został w całości dodany przez tłumaczy; stanowi rozwinięcie obrazu słowika i znów rodzi się podejrzenie, że chodziło o uzyskanie rymu „nightingale / vale”. W przykładzie [3] wyrażenie „mara nikczemna”, z którym zmagali się już poprzedni tłumacze, zostało przetłumaczone jako „ghost”, co nie oddaje znaczenia zawartego w oryginale, podobnie zresztą jak omówione wyżej, zbyt dokładne tłumaczenie Mikosia, który użył sformułowania: „illusory substance”. Może wieloznaczny „dream” Czerniawskiego jest tu najrzeczniejszy?

Barańczak i Heaney stosują zresztą kilka zwrotów użytych poprzednio w tłumaczeniu Czerniawskiego: trafne „take pity on my grief” oraz „if you exist” użyte przez Czerniawskiego w wersji publikowanej w 1989 roku; zwrot ten został przez niego zmieniony w wersji z 1996 na „if you are” (podobnie jest u Mikosia). Tłu-



maczenie tego zwrotu, mającego szczególne implikacje światopoglądowe, to ciekawy problem: Bowring i Prall Radin radykalnie łagodzą wymowę tego fragmentu; centralny dla *Trenu X* problem „jesliś jest” całkowicie znika z ich przekładów. Peterkiewicz i Singer nadają mu moc jeszcze większą niż w oryginale: pozbawione cienia dwuznaczności „If you exist at all” zostało w ich przekładzie umieszczone na początku wersu.

W przekładzie Heaney i Barańczaka występuje ponadto problem podobny jak u Czerniawskiego: „małe aniołki” (w. 4) znów uzyskują teologicznie wątpliwą, wysoką rangę, której próżno by szukać w tekście trenu. Barańczak i Heaney piszą o nich jako o „cherub choir”, czyli — podobnie jak Czerniawski — nadają im rangę zastępów anielskich. „Aniołki”, do których miała należeć Orszulka, nie mają jednak nic wspólnego z cherubińskimi chórami i w tym miejscu przekład wprowadza modyfikację niczym nieuzasadnioną.

Przekład Barańczaka i Heaney zyskał sobie w opracowaniach krytycznoliterackich rangę szczególną ze względu na sławę jego autorów, a także dlatego, że jest to przekład najnowszy i przekłady dawniejsze zaczęły stanowić jedynie tło dla tego osiągnięcia. Nie negując jego poetyckiego piękna, trzeba jednak powiedzieć, że swoją rangę artystyczną osiągnął — może bardziej niż inne przekłady dwudziestowieczne — kosztem zmiany istotnych znaczeń oryginału.

Na przykładzie tylko tego jednego trenu widać różnorodność tendencji, jakie pojawiają się przy przekładzie polskiego tekstu szesnastowiecznego na język angielski. Za każdym tłumaczeniem kryją się określone decyzje — w zakresie stopnia archaizacji języka, wyboru wzorca wierszowego oraz w odniesieniu do tzw. wierności wobec oryginału. Trudno powiedzieć, który z przytoczonych przekładów jest lepszy, a który gorszy, gdyż o jakości nie może wyrokować opis decyzji w zakresie któregośkolwiek z wymienionych elementów. Łatwo ulec pokusie oceniania przekładu przede wszystkim ze względu na jego maksymalną wierność wobec oryginału. Gdyby

przyjąć takie kryteria, najlepszym z omawianych wyżej przekładów byłby przekład Michała Mikosia. Gdyby jednak przyjąć kryterium artystycznego piękna wersji angielskiej, niektórzy przyznaliby zapewne pierwszeństwo przekładowi Stanisława Barańczaka i Seamuśa Heaneya. Racje ma jednak chyba cytowany na wstępie Mickiewicz, który twierdził, że utworów Kochanowskiego „nie można poznać z tłumaczenia”, gdyż „forma poetycka, osiągnąwszy pewien stopień doskonałości nie da się już przełożyć na inny język”. Jak zauważył Andrzej Borowski, „genialny autor parafraz poetyckich Goethego i Byrona «odkrył» to, do czego dochodzimy dzisiaj, mądrzejsi o kognitywizm i wyzbyci przesądu na temat możliwości przekładu tzw. «kongenialnego», czyli artystycznie doskonałego i literalnie dokładnego zarazem”<sup>41</sup>. Wydaje się, że niektórzy tłumacze do dzisiaj uważają, iż możliwe jest stworzenie przekładu „kongenialnego”. Trudno się z tym zgodzić. Taki przekład jest niemożliwy i właśnie to powoduje, że wciąż mogą powstawać nowe przekłady, a spór między zwolennikami wierności i zwolennikami piękna będzie się toczył dalej, gdyż jest to spór tak stary, jak sama sztuka przekładu. Powyższe analizy nie miały na celu uszeregowania istniejących przekładów według ich rangi, gdyż ustalenie kryteriów takiej oceny nie wydaje się możliwe. Krytyka przekładu ma pokazać trudności każdego wyboru tłumacza. Reszta należy do czytelnika w indywidualnym akcie lektury.

---

<sup>41</sup> Cytat z opinii wydawniczej na temat niniejszej książki.

---

## WOBEC HORACEGO

### PIEŚŃ *DZBANIE MÓJ PISANY* JANA KOCHANOWSKIEGO I INNE POLSKIE PRZEKŁADY ODY HORACEGO *O NATA MECUM*

„ZDAJE MI SIĘ JEDNAK — NAPISAŁ KIEDYŚ MIGUEL DE CERVANTES — że tłumaczenia z jednego języka na drugi... przypominają kobierce flandryjskie oglądane z przeciwnej strony. Są tam wprawdzie figury, ale tak zagmatwane niemi, iż nie widać ich barw wspaniałych”<sup>1</sup>.

Myślę, że od tej metaforycznie wyrażonej zasady nieprzekładalności z jednego języka na inny istnieją wyjątki. Są to przekłady, które potrafiły połączyć wierność wobec oryginału z pełnym włączeniem tekstu obcego w krwiobiegi języka i kultury rodzimej.

Doskonały przykład takiej translatorskiej roboty stanowi pieśń Kochanowskiego *Dzbanie mój pisany, dzbanie polewany...* To przekład utworu nieprzekładalnego z powodu zbyt głębokich różnic kulturowych. Zestaw znaków kulturowych uobecnionych w pieśni Horacego „*O nata mecum consule Manlio...*” jest tak głęboko i wyłącznie zakorzeniony w mitologii, poetyce, historii i obyczajowości starożytnych Rzymian, że wszystkie próby przekładu tej pieśni podejmowane w XIX i XX wieku były kolejnymi świadectwami kłęski wytrawnych nieraz tłumaczy.

---

<sup>1</sup> Cyt. według: *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440—1974*. Oprac. Edward Balcerzan. Poznań 1977.

Stało się tak nie tylko dlatego, że ich talent nie dorównywał talentowi Kochanowskiego. Wydaje się po prostu, że kongenialny przekład tej (i nie tylko tej) pieśni Horacego możliwy był tylko w ramach dawnej, szesnastowiecznej, a mającej swe korzenie jeszcze w starożytności, teorii przekładu. Pokonanie bariery kulturowych różnic — niemal równie silnej w wieku XVI, jak w wiekach XIX i XX — stało się możliwe tylko dzięki kierowaniu się takimi regułami translatorskimi, które pozwalały łączyć to, co Władysław Floryan nazwał „osnową utworu oryginalnego”<sup>2</sup>, z przemyślaną inwencją tłumacza.

„Nie należy zdawać czytelnikowi sprawozdania z liczby słów, lecz z ich wagi” — pisał Cycero w *De optimo genere oratorum*. Oprócz Cyclerona przewodnikiem szesnastowiecznych teoretyków i praktyków przekładu był Horacy, który w swojej *De arte poetica* (czyli *Liście do Pizonów*), pisał:

Nie będziesz tłumaczył wiernie słowa słowem  
Lub jako naśladowca nie zamkniesz się w ciasnych  
Szrankach przez skromność lub wzgląd na oryginał  
w. 133—135<sup>3</sup>

Wokół tej problematyki narosło wiele nieporozumień. Nie jest bowiem tak, że tłumacze szesnastowieczni tworzyli parafrazy i trawestacje, a tłumacze dwudziestowieczni — wierne przekłady. Na przykładzie omawianej pieśni będziemy się mogli przekonać, że paradoksalnie to, co nazywa się nieraz parafrazą horacjańską Kochanowskiego, jest wierniejsze wobec oryginału niż kilka przekładów współczesnych, które poddamy dalej porównawczej analizie.

---

<sup>2</sup> Władysław Floryan: *Forma poetycka „Pieśni” Jana Kochanowskiego wobec kierunków liryki renesansowej*. Wrocław 1948.

<sup>3</sup> Wypowiedzi starożytnych teoretyków przekładu cytuję według: Maria Cytowska: *Horacy w twórczości Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski i epoka... op.cit.*

Kochanowskiemu udało się bowiem z sukcesem przezwyciężyć ważniejszą tu od bariery językowej barierę kulturową. Nie udało to się jednak wielu współczesnym tłumaczom, którzy, szukając półśrodków i rozwiązań kompromisowych, sprawili, że ich przekłady nie są zrozumiałe. Dodatkowo, wprowadzając do tekstu nieczytelne dla współczesnego czytelnika znaki kultury, wcale nie osiągnęli wyższego poziomu wierności oryginałowi.

Na początek warto poddać porównawczej analizie tekst Horacego i tekst Kochanowskiego.

Q. HORATIUS FLACCUS: CARMEN III, 21

O nata mecum consule Manlio,  
seu tu querellas sive geris iocos  
seu rixam et insanos amores  
seu facilem, pia testa, somnum,

quocumque lectum nomine Massicum  
servas, moveri digna bono die  
descende Corvino iubente  
promere languidiora vina.

non ille, quamquam Socraticis madet  
sermonibus, te neglegit horridus:  
narratur et prisci Catonis  
saepe mero caluisse virtus.

tu lene tormentum ingenio admoves  
plerumque duro, tu sapientium  
curas et arcanum iocoso  
consilium retegis Lyaeo,

tu spem reducis mentibus ansiis  
virisque et addis cornua pauperi  
post te neque iratos trementi  
regum apices neque militum arma.

te Liber el si laeta aderit Venus  
segnesque nodum solvere Gratiae  
viviaeque producent lucernae,  
dum rediens fugat astra Phoebus<sup>4</sup>.

JAN KOCHANOWSKI: PIEŚŃ I, 3

Dzbanie mój pisany,  
Dzbanie polewany,  
Bądź płacz, bądź żarty, bądź gorące wojny,  
Bądź miłość niesiesz albo sen spokojny,

Jakokolwiek zwano  
Wino, co w cię lano,  
Przymkni się do nas a daj się nachylić,  
Chciałbym twym darem gości swych posilić.

---

<sup>4</sup> Horatius: *Opera*. Edidit Friedrich Klingner. Leipzig 1982. Bibliotheca Teubneriana Scriptorum Graecorum et Romanorum. Przekład filologiczny:

„O błogosławiony dzbanie, urodzony ze mną za konsula Manliusza, ty przynosisz bądź narzekania, bądź żarty, bądź kłótnie i szalone miłości, bądź łatwy sen.

„Z jakiegokolwiek tytułu zostało zebrane wino massyckie, które przechowujesz, jesteś godny, by cię wyjęto szczęśliwego dnia. Zstąp z rozkazu Korwina, by wydobyć łagodne wina.

„Ów [Korwin] chociaż zatapia się w dysputach sokratycznych, nie zaniedba cię surowy: [wszak] powiadają, że cnota starego Katona często rozgrzewała się czystym winem.

„Ty zadajesz tortury umysłowi zazwyczaj twardemu, ty troski roztropnych i tajemną myśl wyjawiasz wesołemu Lyejowi.

„Ty nadzieję wracasz umysłem zakłopotanych mężów i dodajesz rogów biednemu, po wypiciu ciebie nie drżącemu ani przed koronami gniewnych królów, ani przed bronią żołnierzy.

„Ty Liber i jeśli przybędzie wesoła Wenus i opieszale, by rozwiązać węzeł, Gracje, żywe przedłużą lampy na tak długo, aż powracający Febus zmusi do ucieczki gwiazdy”.

I ten cię nie minie,  
Choć kto mądrym słynie:  
Pijali przedtym i filozofowie,  
A przedsię mieli spełna rozum w głowie.

Ty zmiękczysz każdego,  
Nastateczniejszego:  
Ty mądrych sprawy i tajemną radę  
Na świat wydawasz przez twą cichą zdradę;

Ty cieszysz nadzieją  
Serca, które mdleją,  
Ty ubogiemu przyprawujesz rogi,  
Że mu ani król, ani hetman srogi.

Trzymaj się na mocy,  
Bo cię całej nocy  
Z rąk nie wypuścim, aż dzień, jako trzeba  
Gwiazdy rozpędzi co do jednej z nieba<sup>5</sup>.

Oda Horacego nawiązuje — w sposób żartobliwy i parodystyczny — do struktury antycznego hymnu. Hymn do dzbana jest więc hymnem do wina, a tym samym hymnem do Bachusa. Stąd apostrofa „O [...] pia testa” — „O [...] błogosławiony dzbanie”, stąd pojawia się w całym utworze Bachus, stąd wreszcie kunsztowny zwrot do dzbana „descende” (zstąpi). To jedno słowo jest po pierwsze aluzją do zwyczajów rzymskich, gdyż dzbany z winem, przelanym z beczek, trzymano w górnej części rzymskiego domu, w pomieszczeniu zwanym fumarium (apotheca), czyli „wędzarnie”. Wino miało stać się bardziej wytrawne po naciągnięciu dymem. Po drugie, w słowie „descende” obecna jest aluzja do hymnicznego przesłania utworu — wino ma zstąpić jak bóg (Bachus)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cyt. według: Jan Kochanowski: *Pieśni*. Wyd. 4 zmienione. Oprac. Ludwika Szczerbicka-Ślęk. Wrocław 1998. BN S. I, nr 100.

<sup>6</sup> Przy rekonstrukcji rzymskich realiów i interpretacji utworu Horacego przydatne były następujące opracowania: Ignacy Strychalski: *Komentarz do*

W apostrofie Horacy zwraca się do dzbana (wina) jako do urodzonego wraz z nim za konsula Manliusza. Cały ten werset niewiele dziś wywołuje skojarzeń, a w strukturze utworu był bardzo ważny. Znów są tu obecne aluzje — i do legendy urodzinowej boga, i do biografii pisarza, i do napisów umieszczanych na rzymskich amforach z winem. Wszystko to na dodatek wyrażone jest za pomocą rzymskiej formuły oznaczania czasu.

Oda Horacego ma dwu adresatów — pozornego (dzbana wina) i rzeczywistego (przyjaciela poety, Korwina). Pozorny adresat wysuwa się na pierwszy plan. Pojawiają się w utworze także nazwy osobowe, które w czasach Horacego należały do zasobu leksykalnego wywołującego całą sieć skojarzeń, a już w XVI wieku zaczynały stanowić część erudycji, a nie część powszechnego doświadczenia. Tak więc występuje tu aluzja do charakteru i sposobu bycia, z jakiego słynął Marcus Porcius Cato Maior, są wreszcie bogate w skojarzenia informacje mitologiczne (szczególnie ważny jest werset mówiący o Gracjach, stanowiący pułapkę dla prawie wszystkich późniejszych tłumaczy).

W swoim postępowaniu translatorskim Kochanowski przyjął wyjątkowo konsekwentną metodę. Z jednej strony łatwo zauważyć, że nie tylko kolejne strofy pieśni Horacego odpowiadają kolejnym strofom przekładu Kochanowskiego, ale dzieje się tak przeważnie nawet z poszczególnymi, kolejnymi wersami, przy czym kunsztownej strofie alcejskiej Horacego odpowiada w polskim przekładzie czterowersowa strofa 6aa + 11 (5 + 6) bb. Z drugiej zaś strony, Kochanowski, przekazując wiernie treść oryginału, zatarł jednak — zgodnie z możliwościami, jakie dawała mu ówczesna teoria przekładu — wszystko to, co mogłoby u czytelnika współczesnego spowodować zakłócenie odbioru komunikatu poetyckiego, bo nawet w tamtych czasach stanowiłoby już tylko erudycyjny ozdobnik. Można by więc zary-

---

*wybranych utworów Horacjusza*. Lwów-Warszawa 1925; Lidia Winniczuk: *Lu-dzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1985; Andrzej Wójcik: *Talent i sztuka. Rzecz o poezji Horacego*. Wrocław 1986.



zykować tezę, że tłumacząc przeważnie wers za wersem, Kochanowski usuwał wszystkie elementy należące do sfery „kulturowej redundancji”.

Z apostrofy usunięto to, co nawiązywało bądź do biografii Horacego (a tym samym do rzymskiego sposobu oznaczania czasu i etykietowania amfor), bądź do wieloznaczności dzbana jako elementu hymniczno-religijnej warstwy utworu („O [...] pia testa”). Uzyskaliśmy zamiast tego apostrofę uniwersalną:

Dzbanie mój pisany,  
Dzbanie polewany.

Podobny zabieg zastosował poeta w odniesieniu do nazwy starożytnego gatunku wina „Massicum”, pochodzącego z winnic położonych na stokach łańcucha górskiego Mons Massicus (dziś: Monte Massico) między Lacjum a Kampanią. Wino to pojawiało się nieraz w pieśniach Horacego (por. *Carmen* I, 1, 19; II, 7, 21), a jego nazwa ma tam wręcz uczuciowe konotacje. Tutaj również tłumacz zdecydował się na zabieg radykalny:

Jakokolwiek zwano  
Wino, co w cię lano.

*Imperativus* „descende” zawiera, jak już wspomniałem, aluzję zarówno do hymnicznej struktury utworu, jak i do sposobu przechowywania wina w starożytnym Rzymie. Zamiast niego u Kochanowskiego mamy zwyczajne „przymkni się do nas”, usuwające ową podwójną aluzyjność tak ważnego, inicjalnego czasownika tego wersetu. Z przekładu znika też Korwin — Marcus Messala Corvinus — przyjaciel Horacego, który był wszakże właściwym adresatem łacińskiej pieśni. Zamiast niego pojawiają się „goście”.

Podobny zabieg uniwersalizacji znaczeń tekstu pojawia się w strofie trzeciej. Znika „cnota Katona, która często rozgrzewała się

czystym winem” i „ów” (ille) — czyli znów Korwin, zatapiający się w sokratycznych dysputach. Zamiast Korwina pojawia się „ten, kto mądrym słynie”, a zamiast Katona — filozofowie.

Tłumacz unika też konieczności radzenia sobie z przekładem wyrazów, których tłumaczenie skazane jest na klęskę. Korwin bowiem „madet Socraticis sermonibus”. Czasownik „madet” znaczy wprawdzie „zatapia się”, ale był on jednocześnie dla Rzymian aż nazbyt czytelną aluzją do zwrotu „madere vino” — „być pijanym”. Z kolei cnota starego Katona miała rozgrzewać się „mero”, czyli winem czystym, nie rozpuszczonym wodą: na określenie takiego wina, stanowiącego ważny składnik „sympotycznej” obyczajowości Rzymian, istniało osobne, nieprzetłumaczalne określenie.

I wreszcie trzeba zwrócić uwagę na konsekwentną „demitologizację” przekładu. „Mądrych sprawy i tajemną radę” wino wyjawia nie „Lyaeo” (Lyejowi, czyli Bachusowi), ale „na świat”. I w końcu — z dwu pierwszych wersów ostatniej strofy, jedynych, którym można by zarzucić zbyt daleko idące odstępstwo od oryginału, znikają Liber (czyli znów Bachus), Wenus, a także Gracje, których opis u Horacego, nawiązujący do szczegółów mitologicznej ikonografii, sprawiał kolejnym tłumaczom największą trudność, bo niemożliwy jest do przełożenia jednocześnie i wiernego, i zrozumiałego dla współczesnego czytelnika. Pod koniec strofy zamiast „Phoebusa” pojawia się „dzień”.

W XIX i XX wieku powstało kilka przekładów pieśni Horacego *O nata mecum consule Manlio*. Wezmę tu pod uwagę tylko te dokonania translatorskie, które w założeniu są przekładami, a nie świadomymi parafrazami i przeróbkami, jak utwór Stanisława Kaczkowskiego *Do dzbana*, parafraza pieśni Horacego dokonana w formie sonetu. W związku z tym Kaczkowski pominął wiele wersów pieśni Horacego, a ów sonet zawiera kilka zapożyczeń frazeologicznych z przekładu Kochanowskiego i sam nie zasługuje — nawet jako swobodna przeróbka — na poważniejsze potraktowanie.

Skupię się zatem na sześciu przekładach: Marcelego Mottego (1896 rok)<sup>7</sup>, Józefa Zawirońskiego (1923)<sup>8</sup>, Jana Czubka (1924)<sup>9</sup>, Józefa Birkenmajera (1936)<sup>10</sup>, Adama Ważyka (1973)<sup>11</sup> i Stefana Gołębiowskiego (1980)<sup>12</sup>. Wszystkie one pretendują do miana nowoczesnego przekładu, a cztery z nich otrzymały nawet swoistą rangę naukowo-literacką, gdyż umieszczono je bądź jako pozycje w pełnym wydaniu poezji Horacego w poważnym wydawnictwie i z naukowym wstępem (Czubek, Birkenmajer), bądź w wydaniach serii Biblioteka Narodowa (Birkenmajer, Zawiroński), czy też w serii LSW Biblioteka Klasyki Polskiej i Obcej (Gołębiowski). Warto przy okazji zauważyć, że ostatnie wydanie poezji Horacego w serii „Biblioteka Narodowa” umieszcza przekład Kochanowskiego w *Dodatku* zawierającym parafrazy z utworów Horacego.

Wszystkie wymienione przekłady wiernie tłumaczą wers inicjalny<sup>13</sup>. O konsekwencjach, jakie ma to dla odbioru tekstu, pisałem już

---

<sup>7</sup> Horacy: *Ody, epody, satyry i listy*. Przeł. Marceli Motty. Poznań 1896. Cytaty z przekładu M. Motty'ego według tego wydania.

<sup>8</sup> Horacy: *Wybór poezyj*. Przeł. i oprac. Józef Zawiroński. Kraków 1923. BN S. II, nr 25. Cytaty z przekładu J. Zawirońskiego według tego wydania.

<sup>9</sup> Horacy: *Poezje. Pieśni — jamby — satyry — listy*. Przeł. Jan Czubek. Słowo wstępne Kazimierz Morawski. Warszawa 1924. Cytaty z przekładu J. Czubka według tego wydania.

<sup>10</sup> Horacy: *Dzieła wszystkie. Opera omnia* [wydanie dwujęzyczne, polsko-łacińskie]. T. 1—2. Oprac. Oktawiusz Jurewicz. Wrocław 1986—1988. Cytaty z przekładu J. Birkenmajera według tego wydania.

<sup>11</sup> Horacy: *Do Leukonoe. Dwadzieścia dwie ody*. Przeł. Adam Ważyk. Warszawa 1973. Cytaty z przekładu A. Ważyka według tego wydania.

<sup>12</sup> Horacy: *Dzieła*. T. 1—2. Przeł. Stefan Gołębiowski. Warszawa 1980. Cytaty z przekładu S. Gołębiowskiego według tego wydania.

<sup>13</sup> „O! ty któryś się ze mną w roku Manliusa zrodził” (Motty); „Rówieśniku mój z roku konsula Manliusza” (Zawiroński); „Rówieśniku mój, dzbanie z Manliusza roku!” (Czubek); „Zrodzony ze mną za Manlia konsula” (Birkenmajer); „Zrodzony ze mną za Manlia konsula” (Ważyk); „Dzbanie rówieśny, pomny konsula Manliusza” (Gołębiowski).

wcześniej. Dylemat pomiędzy wiernością oryginałowi a komunikatywnością tekstu w wersecie mówiącym o winie Massicum rozstrzygnął na korzyść komunikatywności i na wzór Kochanowskiego tylko Birkenmajer:

W jakim cię kolwiek lepił ktoś zamiarze,  
Dość, że wyborne wino w ciebie scedził<sup>14</sup>.

Jeden z najtrudniejszych dla tłumacza fragmentów to ów motyw zstąpienia (wina i boga) z wysokości na rozkaz Korwina. Znów na najpoważniejsze odstępstwo pozwolił sobie Birkenmajer, jednak zastosowana przez niego akurat tutaj metoda aktualizacji, tak bliska Kochanowskiemu, przekroczyła granicę, za którą licencja tłumacza staje się nieuzasadnioną dowolnością:

Dobyć cię z piwnic gościnność mi każe —  
dzień dziś radosny: Korwin mnie odwiedził.

Obraz wydobywania wina z piwnic i obraz odwiedzin Korwina zupełnie nie pasują do siebie i mogą wywołać niezamierzony przecież efekt komiczny, gdy czytelnik będzie choć trochę zaznajomiony z kulturą antyczną.

Rozwiązanie najbardziej neutralne wybrali Czubek i Gołębiowski:

na rozkaz bywaj Korwina  
Czubek

stawaj za wolą Korwina  
Gołębiowski

---

<sup>14</sup> Pozostali tłumacze: „w jakimkolwiek zamiarze chowasz zebrany Massyk” (Motty); „W jakimkolwiek więc Massyk zawierasz zamiarze” (Zawirowski); „Jakałkolwiek Massyka moc ukrywasz w sobie” (Czubek); „na jakałkolwiek intencję masycki trunek swój chowasz” (Ważyk); czy wreszcie zupełnie niekomunikatywny wers w przekładzie Gołębiowskiego: „bądź Massykowej władzy powolny”.

Pozostali tłumacze wybrali przekład dosłowny, ryzykowny wobec wspomnianej już niemożliwości przełożenia całej siatki aluzji historyczno-mitologiczno-kulturowych<sup>15</sup>.

Wydaje się, że w tej grupie przekładów owego fragmentu, która zawiera motyw „zstępowania”, najbardziej udana jest próba Ważyka — werset ten, sam poważny, dobrze mieści się w dostojnym i nieco hieratycznym tonie całości przekładu, bardzo spójnego stylistycznie.

Strofa trzecia, piętrząca przed tłumaczem wymienione już trudności kulturowe i semantyczne (dysputy sokratejskie i Katon, wreszcie trzy trudno przetłumaczalne wyrażenia — „madet”, „merus” i — *last but not least* — „virtus”: „cnota”, słowo, które od pewnego czasu stało się praktycznie nieprzetłumaczalne), zawiera znów w przekładach więcej niezamierzonych efektów komicznych niż żartobliwej pogody, którą obdarzył ją Horacy, a za nim Kochanowski. Tylko Ważyk pozwolił sobie — znów jakby na wzór Kochanowskiego — po prostu na pominięcie kontrowersyjnego i nieczytelnego dziś wyrazu „cnota” i jako jedyny tłumacz podjął próbę przekładu wyrazu „merus”, niemożliwego do przełożenia na polski jednym, wyraziście znaczącym wyrazem:

Choć napęczniał Sokratyczną mową  
nie zechce ciebie niegrzecznie odtrącić  
podobno nawet stary Katon lubił  
nie rozcieńczonym rozgrzewać się trunkiem

Inne przekłady nie zdołały oddać zawłości językowych oryginału<sup>16</sup>. Ponadto dwa pierwsze wersy przełożone są zazwyczaj bardzo nieściśle.

<sup>15</sup> „znijdz więc, Korwin bo rozkazał” (Motty); „Zstąpże więc tutaj do nas, kiedy Korwin każe” (Zawirowski); „zejdź z wysokości bo Messala Korwin zapragnie bardziej wystalego wina” (Ważyk).

<sup>16</sup> „Rozmowami Sokrata chociaż on całkiem przesiąkł, / przecież tobą nie wzgardzi dziki ten wstrzemięźliwiec; / toć i starszy z Katonów / nieraz winem rozgrzewał swą cnotę” (Motty); „Choć on w sercu zasady Sokratesa nosi, / Chowanym w tobie nie pogardzi płynem: / Bo nawet stary Kato nieraz, jak

Dwa następne z kolei potykają się o znaczenie słowa „virtus” i stąd chyba tylko przekłady Zawirońskiego i Ważyka spełnić mogą minimum wymagań, jakie należałoby postawić tłumaczowi tego fragmentu.

Gdy zatarta zostaje w przekładzie cała misterna konstrukcja hymniczna, budowana przez Horacego, wszelkie odwołania mitologiczne stają się wyłącznie ozdobnikami. Był tego świadom Kochanowski i dlatego konsekwentnie usunął ze swego tłumaczenia imiona mitologiczne. Pozostawienie ich w przekładzie, który nie jest zdolny ujawnić genezy ich funkcjonowania, staje się zabiegiem wyłącznie ornamentacyjnym.

Jedynie Birkenmajer i Gołębiowski wydają się w pełni świadomi pułapek, jakie stawia przed tłumaczem kompromis w tym względzie. Stąd właśnie w czwartej strofie pomijają motyw zdradzania tajemnic Bachusowi, skoro i tak pieśń w przekładzie nie jest żartobliwym hymnem do Bachusa (w tym wypadku podobnie postępuje również Ważyk). Pozostałe zaś postaci mitologiczne, występujące w strofie szóstej, tłumacze wymieniają tak, by uniknąć niezrozumiałego dla czytelnika motywu Gracji „opieszających, by rozwiązać węzeł” (segnesque nodum solvere). „Nodus” odnosi się do splotu ramion i cały zwrot oznacza, że Gracje były nierozłączne, zawsze razem występujące. Dlatego też „peryfrastyczne” przekłady wprowadzają tylko dodatkowy element redundancji i sprawiają, że tekst staje się niezbyt czytelny nawet dla odbiorcy obeznanego z mitologią<sup>17</sup>.

---

wieść głosi, / Zwykł był rozgrzewać swoje męstwo winem” (Zawiroński); „Prawda, Sokratem mocno zaprószone głowa; / Lecz ci stamtąd dziś szorstka nie grozi odmowa: / Katon surowy — prawią dzieje — / Cnotkę nieraz winkiem zaleje” (Czubek); „On, choć mądrości ma wzór w Sokratesie, / Na stary Massyk nie będzie się gniewał; / I stary Kato nieraz (jak wieść niesie) / Omszałym winem cnotę swą zagrzewał” (Birkenmajer); „choć stoleczny i Sokratesa / mądrością nasiąkł. I Kato stary, / fama niesie, pono w tobie / szukał dla męstwa miary” (Gołębiowski).

<sup>17</sup> Oto przekłady szóstej strofy: „gdy tam Febus wracając gwiazdy rozpląsa, jeśli / Liber, Wenus wesola przyjdą i Gracje, paski / spuszczone leniwie, / czas

Przegląd sześciu współczesnych przekładów pieśni Horacego pozwala wyciągnąć pewne wnioski dotyczące metody przekładu tekstu starożytnego, którego znaczenia językowe, mitologiczne, obyczajowe i historyczne są mało czytelne dla odbiorcy żyjącego kilkanaście wieków później. Właściwie w wypadku takich tekstów wyłącznie lektura oryginału, poparta erudycją w zakresie kultury starożytnej, pozwala wyrobić sobie pojęcie o jego skomplikowanej siatce znaczeń.

Wydaje się, że stosowanie wobec takich tekstów reguł, które dosłownie rozumianą wierność oryginałowi stawiają na pierwszym miejscu, może doprowadzić tylko do nieporozumień, czego świadectwem są — w różnych swych fragmentach — wszystkie bez wyjątku cytowane tu przekłady — od Mottego do Gołębiowskiego. W wypadku tak radykalnej różnicy kulturowej, jaka zachodzi między czytelnikiem z okresu cesarstwa rzymskiego a czytelnikiem dwudziestowiecznym (a nawet szesnastowiecznym), zdaje egzamin szesnastowieczna teoria przekładu, której założenia przedstawiłem w zarysie na początku rozdziału. Teoria ta powstała w czasach, kiedy naczelną funkcją przekładu nie było udostępnienie oryginału odbiorcy, który nie zna języka obcego. Zarówno twórcy, jak i przeważająca większość ówczesnych czytelników to ludzie biegle mówiący po łacinie, a Horacego znający prawie na pamięć.

---

nam światłem latarni przedłużą”(Motty); „Gdy się Liber i Wenus przyłączą do ciebie / I Gracje, trudno węzły zrywające, / Wtedy blask lamp przeciągnie ucztę, aż na niebie / Pogasi światło gwiazd poranne słońce” (Zawirowski); „Ciebie, da Bach i Wenus, przybywszy wesola, / I nierozdzielne Gracje, nie sprzątniem ze stoła, / Aż światła powrót zgasi Feba, / Srebrne spędziwszy gwiazdki z nieba” (Czubek); „Sączyć cię będziem wśród rozmów swawolnych / I w towarzystwie Gracyj i Wenery / Przez całą nockę, przy łuczycach smolnych, / Aż Febus gwiazdy spędzi z niebios sfery” (Birkenmajer); „Z Bachusem Wenus wesola i Gracje / z wolna do tańca zdejmujące paski / w świetle pochodni nie opuszczą ciebie / aż wróci Febus i gwiazdy rozpędzi” (Ważyk); „Pod Bakchusem, gdzie Wenus z Gracjami, / od dłoni krąż w szklenicach do dłoni / przy lampach nie wygaszonych, / aż Feb gwiazdy przegoni” (Gołębiowski).

Nie była to jedyna, ale moim zdaniem bardzo ważna przyczyna faktu, że dysponując w rozsądnych granicach swobodą, tłumacz mógł traktować swą pracę jako część oryginalnej twórczości, bo przekłady istniały w ówczesnej kulturze obok oryginałów, a nie zamiast oryginałów. Dlatego też przekłady mogły do tego stopnia być częścią twórczości pisarza, że były włączane do jego pisarskiej spuścizny.

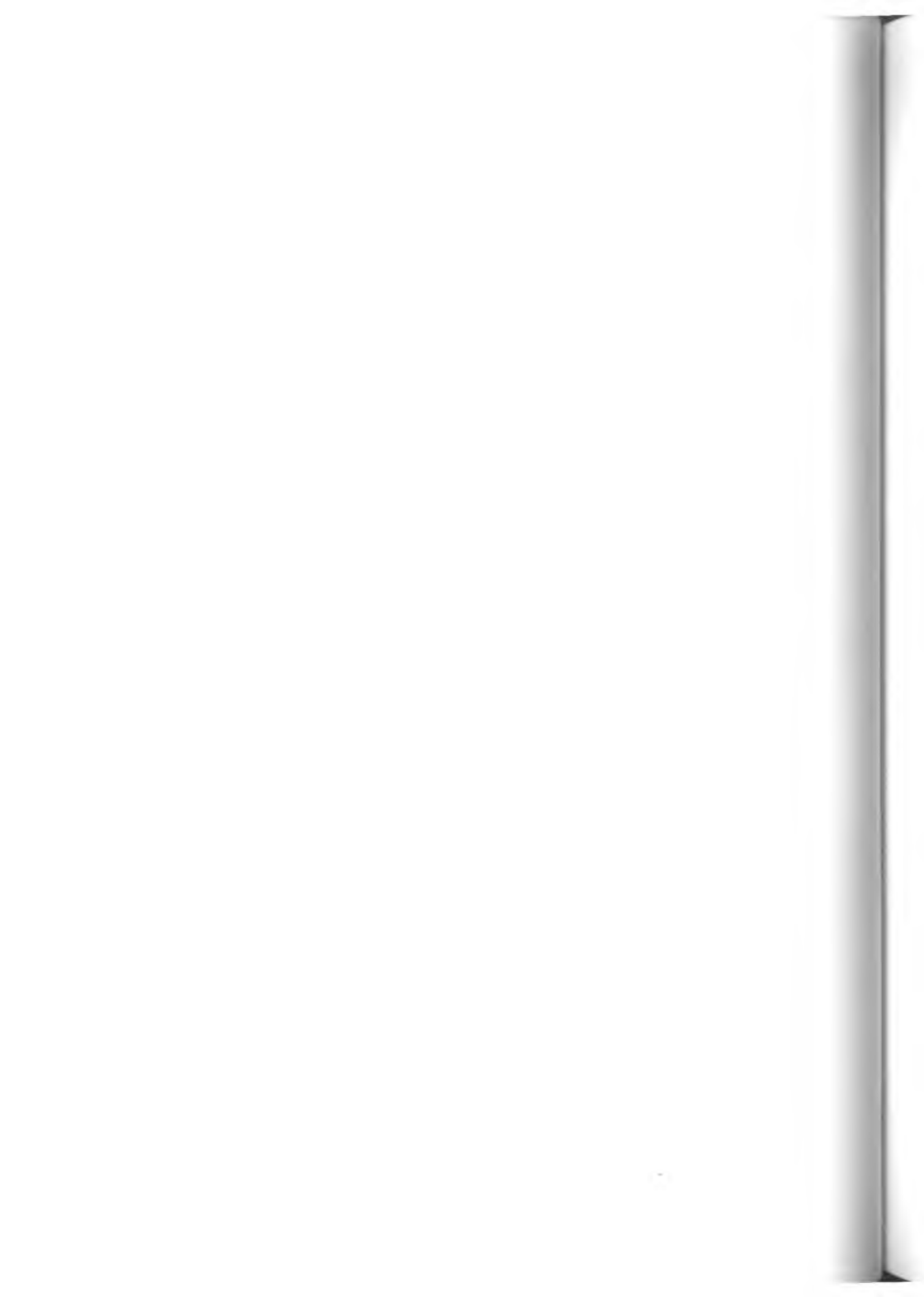
Pieśń Kochanowskiego wydaje się do dziś niedościgłym przekładem ody Horacego, ponieważ — jak pisała Maria Cytowska — tłumaczenia Kochanowskiego są „pracą poety o dobrym przygotowaniu i, że użyjemy tego określenia, o instynkcie filologicznym, który w swoich wzorowanych na Horacym pieśniach potrafił połączyć zalety poetyckiego i filologicznego przekładu”<sup>18</sup>.

Tego ideału — połączenia zalet przekładu poetyckiego i filologicznego — zabrakło niestety we wszystkich późniejszych tłumaczeniach tej (i nie tylko tej) pieśni Horacego.

---

<sup>18</sup> Maria Cytowska: *Horacy w twórczości Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski i epoka... op.cit.*





---

# SŁOWA NIENAWIŚCI CZY BRATERSKIE NAPOMNIENIA?

DYSKURS POLEMICZNY W LITERATURZE  
RELIGIJNEJ PRZEŁOMU XVI I XVII WIEKU





---

## JEZUICI I ARIANIE

### WPROWADZENIE DO LEKTURY POLSKICH POLEMIK WYZNANIOWYCH NA PRZEŁOMIE XVI I XVII WIEKU

#### UWAGI WSTĘPNE

NINIEJSZE WPROWADZENIE DO PRZEDSTAWIANYCH W TEJ KSIĄŻCE KILKU interpretacji tekstów polemik wyznaniowych przełomu XVI i XVII wieku nie jest oczywiście kompletne. W krótkim, wstępnym przeglądzie dotyczącym problematyki rzadko w Polsce przedstawianej można tylko w zarysie powiedzieć o polskich i europejskich kontekstach polemik wyznaniowych przełomu wieków, o definicjach, uwarunkowaniach ideowych i historycznych. Tytuł — „Jezuici i arianie” — wskazuje, że mowa będzie tutaj tylko o jednym kręgu pisarstwa polemicznego. Niealfabetyczna kolejność, w jakiej zostały wymienione obie strony konfliktu, też nie jest przypadkowa: punktem wyjścia w mojej refleksji nad polemikami jest kontrreformacyjna działalność jezuitów, ale kolejność ta nie ma charakteru wartościującego, arianie nie są traktowani jako drugorzędni uczestnicy tego dialogu. Podtytuł „wprowadzenie do lektury” ma sygnalizować, że nie będzie to analiza i interpretacja tekstów polemicznych, a tylko wskazanie na niektóre konteksty ważne dla zrozumienia ich kulturowych uwarunkowań.

Zainteresowanie rolą polemik wyznaniowych w historii kultury i ich walorami artystycznymi nigdy nie było wielkie. Pierwsze

ślady doceniania kulturowego znaczenia polemik (a nie tylko ich treści teologicznych) pojawiły się stosunkowo niedawno w kręgu historyków sztuki, którzy zwrócili uwagę nie tylko na walory zawartych w nich ilustracji, ale także na znaczenie broszur polemicznych w badaniach nad tym, co dziś określilibyśmy jako historię mentalności.

W swoim wykładzie o ilustrowanych broszurach reformacyjnych wygłoszonym w roku 1948 Fritz Saxl mówił:

Myszę, że nie ma przesady w stwierdzeniu, że więcej napisano i przeczytano w ciągu kilku lat w okresie reformacji niż kiedykolwiek wcześniej: nie tylko książek, chociaż edycja dzieł Lutera obejmowała siedemdziesiąt jeden grubych woluminów, *Opera Melanchtona* to dwadzieścia osiem tomów, a pisma Erazma wypełniają osiem tomów *in folio*, z których każdy ma około tysiąca stron. Książki stanowią tylko ułamek w porównaniu z ilością wydrukowanych wówczas broszur. Z manifestów Lutera z jednego tylko roku 1523 zachowało się do dziś nie mniej niż sto osiemdziesiąt dziewięć. Tak więc każda praca badawcza nad reformacją polega przede wszystkim na studiowaniu literatury opublikowanej w formie broszur. Każde wydarzenie zwiastowała, a potem towarzyszyła mu powódź drukowanych ulotek i broszur, które były często ilustrowane drzeworytami. Zarówno słowo, jak i obraz były używane i przez katolików, i przez protestantów do ataku, a także do obrony<sup>1</sup>.

Przedstawiana tu problematyka nie będzie dotyczyła ilustracji w broszurach reformacyjnych. Uwagi Saxla posiadają jednak znaczenie szersze, wykraczające poza analizę druków z pierwszego okresu reformacji w Niemczech, w związku z którymi poczynił on następujący komentarz:

---

<sup>1</sup> Fritz Saxl: *Illustrated Pamphlets of the Reformation*. W: Idem: *Lectures*. T. 1. London, The Warburg Institute 1957, s. 255.

Z popularnych i często bardzo niewyrafinowanych źródeł, takich jak kazania i ich literackie odpowiedniki, z ulotek i broszur, dowiadujemy się wiele o stanie umysłu narodu niemieckiego, o jego obawach i nadziejach, które w końcu wytworzyły protestantyzm na północy i ożywiły Kościół rzymski<sup>2</sup>.

A w innym wykładzie, na temat Dürera i reformacji, Saxl mówił:

Drzeworyty, ulotki i broszury z wieku piętnastego i okresu reformacji nie są wielkimi dziełami sztuki, ale ciekawe jest studiowanie ich jako prawdziwego zwierciadła nastrojów tego okresu. Teksty, które im towarzyszą, służą jako dodatkowe świadectwa, a słowo wraz z obrazem wywołują żywy obraz Lutra, jego pełnych wigoru idei religijnych i politycznych, miłosierdzia w stosunku do tych, których uważał za gnębieli — papieża i Kościół rzymski, Antychrysta i antychrześcijań<sup>3</sup>.

Na marginesie warto zauważyć, jak wiele podobieństw istnieje pomiędzy wyobraźnią polemiki kontrreformacyjnej, również jezuitkiej i ariańskiej w Polsce, a drzeworytami w broszurach polemicznych wczesnej reformacji. Ta sprawa, jak sądzę, warta jest zbadania<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Ibidem. Na temat niemieckich broszur reformacyjnych zob. np. następujące przeglądowe studium: Steven Ozment: *Pamphlet Literature of the German Reformation*. W: *Reformation Guides to Research: Vol. 1: Reformation Europe: A Guide to Research*. Edited by Steven Ozment. St. Louis, Center for Reformation Research 1982. Tam obszerna bibliografia. Por. też: Richard G. Cole: *The Reformation in Print: German Pamphlets and Propaganda*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 66 (1975), s. 93—102.

<sup>3</sup> Fritz Saxl: *Dürer and the Reformation*. W: Idem: *Lectures... op.cit.*, s. 267.

<sup>4</sup> Na temat ilustracji w broszurach wczesnoreformacyjnych zob. Christiane Andersson: *Popular Imagery in German Reformation Broadshets*. W: *Print and Culture in the Renaissance. Essays on the Advent of Printing in Europe*. Edited by Gerald P. Tyson and Sylvia S. Wagonheim. Newark—London and Toronto 1986, s. 120—150.

Również w Polsce we wczesnym okresie reformacji (przed rokiem 1560) publikowano broszury polemiczne o dużym znaczeniu, skrupulatnie omówione w rozprawie Marii Czapskiej *Polemika religijna pierwszego okresu reformacji w Polsce* [do roku 1548]. Jednak w tych polemikach nie widać jakichś większych różnic w stosunku do tego, o czym dyskutowano w Europie Zachodniej w tamtym okresie, wystarczy więc wymienić rozdziały tej rozprawy, by przedstawić w przybliżeniu stan rzeczy: *Podstawowe założenie reformatorów, Hierarchia i władza duchowna, Prymat papieski, Zakony, Celibat duchownych, O czci świętych, Obrazy i relikwie, Msza i Sakrament Ołtarza, Inne sakramenta i obrządki religijne, Czyścić i odpusty*<sup>5</sup>.

Nadszedł jednak okres, w latach sześćdziesiątych XVI wieku, gdy społeczność chrześcijańska w Polsce stanęła przed wyzwaniem, jakie stanowił kryzys w kościele ewangelicko-reformowanym po śmierci Jana Łaskiego i stopniowe kształtowanie się zboru braci polskich. Ich radykalna teologia stanowiła prawdziwe wyzwanie dla społeczności zarówno katolickiej, jak i luterańskiej czy kalwińskiej<sup>6</sup>. Polemika wymagała wykwalifikowanych teologów na dwu poziomach: 1. teoretycznej, uczonej, wyrafinowanej teologii oraz 2. popularnej polemiki i kaznodziejstwa. Debaty z arianami miały wyjątkowy charakter w porównaniu z polemikami religijnymi tego okresu prowadzonymi w innych krajach europejskich. Jak wynika z moich

---

<sup>5</sup> Maria Czapska: *Polemika religijna pierwszego okresu reformacji w Polsce*. „Reformacja w Polsce”. T. 5 (1928), z. 19, s. 1—51.

<sup>6</sup> Na temat doktryny antytrynitaryzmu w kontekście tradycji patrystycznej i soborowej oraz teologii innych wyznań chrześcijańskich zob. Jaroslav J. Pelikan: *Repudiation of Trinitarian Dogma*. W: *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: Stanisław 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*. W: *Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropa*. T. 2, cz. 1. Graz 1956, s. 64—118.

dotychczasowych ustaleń, nie było w nowożytnej Europie działalności polemicznej i — związanej z nią — wydawniczej, którą można by porównać do tego, co działo się w państwie polsko-litewskim 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 mniej niż 40% społeczeństwa, była możliwa i konieczna wymiana opinii pomiędzy arianami z jednej strony a katolikami, luteranami czy kalwinistami z drugiej<sup>7</sup>.

### PROBLEMY DEFINICYJNE

Bibliografia polskich broszur polemicznych tego okresu jest niezwykle obszerna. Zanim jednak przejdę do 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

---

<sup>7</sup> 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: Ambroise Jobert: *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517—1648*. Przełożyła Elżbieta Sękowska. Przedmowa do wydania polskiego Jerzy Kłoczowski. Posłowie Zofia Libiszowska. Warszawa 1994; Jerzy Kłoczowski: *Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Ukraine and Belorussia)*. W: *Reformation: Guides to Research*. Vol. 2: *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*. Edited by John W. O'Malley SJ. St Louis, Center for Reformation Research 1988.



stanowiąc tu przedmiot analizy. Trudno też stwierdzić, czy całą polemiczną literaturę religijną owego czasu możemy określić — by użyć tu popularnej formuły angielskiej, trudno przetłumaczalnej 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 podwójne 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 np. 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 istotna<sup>8</sup>.

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 Tübingen, zaproponował następującą roboczą definicję:

---

<sup>8</sup> Dziękuję dr. Holtowi Meyerowi za instruktywną dla mnie dyskusję nad omówionymi tu różnicami znaczeniowymi („pamphlet” — „brochure” — „Flugschrift”).

broszura [polemiczna] 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 ludności<sup>9</sup>.

Jak zauważył Steven Ozment, ta definicja

wyłącza z kategorii broszur polemicznych całą literaturę beletrystyczną i dewocyjną, zbiory praw i dekretów, teksty liturgiczne, 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 odbiorcy<sup>10</sup>.

Taka definicja, jasno określająca granice definiowanego zjawiska, wydaje się obejmować cały obszar reformacyjnych i kontrreformacyjnych broszur polemicznych, chociaż zapewne należałoby ją poddać w przyszłości dalszej analizie i weryfikacjom. Pozostaje między innymi następujący problem — rozmaite definicje, podkreślając np. kształt zewnętrzny broszury, zwłaszcza brak okładki („nie oprawiona drukowana publikacja nie posiadająca okładki lub posiadająca okładkę papierową”<sup>11</sup>), nie mówią nic o dopuszczalnej objętości.

Warto w tym miejscu również zastanowić się nad jasną definicją polemiki, ponieważ mówimy tu o broszurach polemicznych. Taka definicja została sformułowana przez Miriam Usher Chrisman. Jej dwie książki o drukarstwie w Strasburgu mogą stanowić modelowy

---

<sup>9</sup> Cytuję według: Steven Ozment: *Pamphlet Literature of the German Reformation... op.cit.*, s. 86.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>11</sup> „*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)).

przykład analizy broszur polemicznych. W tomie pierwszym, *Bibliography of Strasbourg Imprints, 1480—1599*, i w drugim, *Lay Culture, Learned Culture: Books and Social Change in Strasbourg, 1480—1599*, autorka zaprezentowała definitywną charakterystykę bibliograficzną i kulturową wszystkich książek katolickich i protestanckich wydanych w latach 1480—1599 w tym mieście<sup>12</sup>. Gdy chodzi o broszury polemiczne, zaproponowała ona następujące podejście:

kryterium uznającym dany traktat za polemikę jest w tym studium to, że przedstawia on jakiś argument lub obronę i że ma charakter kontrowersji. Mieszczą się więc tutaj książki charakteryzujące się krytycznym stosunkiem do Kościoła rzymskokatolickiego, papieża, biskupów lub innych urzędników kościelnych lub do obowiązujących doktryn albo obyczajów Kościoła. W tej kategorii mieszczą się również traktaty, które broniły przywództwa Lutera i jego działalności, szczególnie te, które wychwalały jego opinie, a również traktaty, które przedstawiały program protestancki, atakując tradycyjne doktryny. Chociaż niektóre protestanckie kazania i oświadczenia w sprawie doktryny zawierały w sobie element sporu, nie zostały umieszczone pod nagłówkiem polemiki<sup>13</sup>.

Autorka ma tu na myśli tylko protestancką polemikę antykatolicką, ale jej definicję można rozszerzyć też na katolicką polemikę antyprotestancką.

W zasadzie powinno być oczywiste po lekturze powyższych definicji i opisów, jak zdefiniować broszurę polemiczną, jednak pewna niejednoznaczność i niewyraźność wciąż pozostaje. Nie jest zwłaszcza wystar-

---

<sup>12</sup> Miriam Usher Chrisman: *Bibliography of Strasbourg Imprints, 1480—1599*. New Haven and London, Yale University Press 1982. Eadem: *Lay Culture, Learned Culture: Books and Social Change in Strasbourg, 1480—1599*. New Haven and London, Yale University Press 1982.

<sup>13</sup> Miriam Usher Chrisman: *Lay Culture, Learned Culture... op.cit.*, s. 350—351 (przypis 37 do rozdziału 7).

czająco jasne, która cecha powinna mieć decydujący charakter przy definiowaniu broszury polemicznej: jej zawartość, kształt i struktura zewnętrzna, objętość czy może także sposób dystrybucji.

### ZAKRES BADAŃ

Zebrana przeze mnie bibliografia religijnych broszur polemicznych z lat 1560—1660 koncentruje się na sporach teologów katolickich i ariańskich, uwzględniając kontekst szerszy, kalwiński i luterański, i obejmuje obecnie ponad 200 druków w języku polskim i łacińskim, w tym 92 katolickie, głównie jezuickie i 90 ariańskich. Byłoby pożyteczne przygotowanie zarówno wyczerpującej bibliografii, jak i studium z historii kultury, opartego na rozważnym wyborze broszur opublikowanych w państwie polsko-litewskim w ciągu wspomnianego stulecia. Wzorem dla takiej publikacji mogłaby być wspomniana wyżej fundamentalna monografia Miriam Usher Chrisman o drukach strasburskich<sup>14</sup>. W przypadku naszych badań mamy jednak do czynienia nie tylko 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 XVI i XVII wieku. Natomiast punktem wyjścia do dalszej pracy bibliograficznej i opartej na niej monografii całego stulecia polemik może być wzorowa bibliografia adnotowana druków oficyn ariańskich przygotowana przez Alodię Kawecką-Gryczową oraz inne prace tej autorki, skupione wszakże przede wszystkim na funkcjonowaniu samego drukarstwa<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Zob. Miriam Usher Chrisman: *Bibliography of Strasbourg Imprints...* *op.cit.* Eadem: *Lay Culture, Learned Culture: Books and Social Change in Strasbourg...* *op.cit.*

<sup>15</sup> Zob. Alodia Kawecką-Gryczową: *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. Dzieje i bibliografia*. Wrocław 1974; Eadem: *Prasy Krakowa i Ra-*

Zarówno analiza samej bibliografii reprezentatywnych dzieł, jak i wnioski wynikające z opublikowanych dotąd prac badaczy analizujących różne aspekty problemu<sup>16</sup>, 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 zбір mniejszy, czyli ariański. Najwybitniejsi polemici reprezentujący obie strony zmarli w latach 1612—1625. Jednak, ponieważ pierwsze wielkie polemiki zostały opublikowane w latach 1582—1583, a ostatnie około 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 przypomniał ostatnio Janusz Tazbir — Polska i Siedmiogród były jedynymi wówczas krajami w Europie, gdzie katolicy prowadzili publiczne dysputy z przedstawicielami najbardziej radykalnego ugrupowania reformacyjnego<sup>17</sup>.

---

*kowa w służbie antytrynitaryzmu.* W: *Studia nad arianizmem.* Red. Ludwik Chmaj. Warszawa 1959. Zob. też syntetyczne studium Alodii Kaweckiej-Gryczowej ukazujące rolę drukiarstwa polskiego w służbie reformacji: *Le Livre et la Reforme en Pologne.* W: *La reforme et le livre: L'Europe de l'imprime (1517 — v. 1570).* Dossier concu et rassemble par Jean-François Gilmont. Paris: les Editions du Cerf 1990, s. 417—440.

<sup>16</sup> Mam na myśli cytowane w tej części książki prace Alodii Kaweckiej-Gryczowej, Jerzego Misiurka, 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, Montana, Scholars Press 1978. „Harvard Theological Studies” No. 30.

<sup>17</sup> Zob. Janusz Tazbir: *Dysputy religijne w Polsce... op.cit.*, s. 162.

Publiczne dysputy arian z katolikami były często szczegółowo opisywane przez samych dyskutantów lub ich zwolenników. Takie opisy publicznych dysput zajmują odrębne miejsca w literaturze polemicznej owego okresu. Istnieje bardzo ciekawy zestaw takich broszur opublikowanych w roku 1592. Dwie publiczne dysputy między arianami i katolikami odbyły się w styczniu (w Lewartowie, dzisiejszym Lubartowie) i w maju (w Lublinie), obie dotyczyły głównie „przedwiecznego bóstwa Syna Bożego” i obie zostały potem opisane w szczegółowych sprawozdaniach przez pisarzy z przeciwnych obozów<sup>18</sup>.

Kolejny reprezentatywny przykład polemik ariańsko-jezuickich z tego okresu 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.

---

<sup>18</sup> Dysputacja braci polskich z jezuitami w Lewartowie 13—14 stycznia 1592 roku: Wojciech z Kalisza, Jan Niemojewski: *Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjej, która była w Lewartowie Anno 1592 dnia 13 i 14 stycznia*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska ariańskiego; korzystałem z egzemplarza Biblioteki Czartoryskich w Krakowie sygn. XVI 1932/I); Marcin Łaszcz [pseud. Grzegorz Piotrowski]: *Pogrom lewartowski, to jest o wygranej X. Adriana Radziwińskiego... dysputacyjej*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska jezuickiego; korzystałem z egzemplarza Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, sygn. 2106/I).

Dysputacja braci polskich 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; korzystałem z egzemplarza Biblioteki Narodowej, sygn. XVI. Qu. 6426); Marcin Łaszcz [pseud. Jan Przylepski]: *Dysputacja lubelska X. Adriana Radziwińskiego Societatis Iesu Teologa z Statoriuszem ministrem nowokrzeńskim o przedwieczności Bóstwa Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa dnia 22 i 23 maja roku 1592*. Kraków 1592 (opis ze stanowiska jezuickiego; korzystałem z egzemplarza Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. Cim. Qu. 4661).

Następna ważna grupa tekstów to około 15 druków polemicznych, polskich i łacińskich, jezuita Marcina Śmigleckiego, polemizujących 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”<sup>19</sup>. Jego dzieło zasługuje na osobny opis monograficzny, którego doczekała się już w pewnej mierze jego twórczość filozoficzna<sup>20</sup>, a jako polemista pozostaje wciąż nieznany.

Kolejna ważna grupa tekstów z zakresu piśmiennictwa polemicznego w tym okresie to cykl polemik między jezuitą Piotrem Skargą a pisarzem ariańskim, Hieronimem Moskorzowskim<sup>21</sup>, podejmujących szereg podstawowych kwestii teologicznych i społecznych, w tym fundamentalny dla obu stron problem autorytetu Pisma Świętego<sup>22</sup>.

W tym okresie powstały dzieła najbardziej wojowniczego polemisty jezuickiego, Marcina Łaszcza, które tworzą osobny rozdział w historii ówczesnego piśmiennictwa polemicznego<sup>23</sup>. 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 jednak wykształconym jezuitą i inteligentnym czytelnikiem Roberta Bellarmina (choć w Rzymie nie studiował). Jego retorykę warto studiować bez uprzedzeń,

---

<sup>19</sup> Hasło *Śmiglecki Marcin*. W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564—1995*. Oprac. Ludwik Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów. Kraków 1996, s. 676.

<sup>20</sup> Zob. Roman Darowski SJ: *Marcin Śmiglecki*. W: *Idem: Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994, s. 185—224.

<sup>21</sup> Inna wersja nazwiska, spotykana w źródłach: Moskorzewski.

<sup>22</sup> Zob. dalej rozdział *Autorytet*... [s. 106].

<sup>23</sup> Zob. analizę wybranych pism polemicznych Łaszcza dalej w rozdziałach *Wyobraźnia*... [s. 115] i *Diabeł*... [s. 128].

uwzględniając kontekst historyczny<sup>24</sup>, i nie zapominając, że używane przez niego inwektywy przypominają jako żywo inwektywę wczesnochrześcijańską, znaną choćby z tekstów św. Hieronima przeciw heretykom, poganom i żydom<sup>25</sup>.

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 Łaszcz i Czechowic — przedstawiciele 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”<sup>26</sup>. To on właśnie przypisywał arianom, że czczą diabła, obcują z nim i jego uznają za prawdziwego Boga. Ostra wymiana poglądów została zastąpiona przez naprawdę niewybredne napaści, które tym razem miały za sobą potęgę władzy świeckiej. Były to już jednak inne czasy<sup>27</sup>. Mimo wszystkich ograni-

---

<sup>24</sup> Na temat Łaszcz zob. Bronisław Natoński: *Łaszcz Marcin (1551—1615)*, „Polski Słownik Biograficzny”, R. 18 (1973); zob. też: Ludwik Grzebień: *Łaszcz Marcin*. W: *Słownik polskich teologów katolickich*. Red. Hieronim Wyczawski. T. 2: H—Ł. Warszawa 1982.

<sup>25</sup> Zob. David S. Wiesen: *St Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*. Ithaca and New York, Cornell University Press 1964, zwłaszcza rozdział V: *Heretics, Jews, and Pagans*, s. 166—199. Dziękuję p. Martinowi Murphy za zwrócenie mi uwagi na tę książkę.

<sup>26</sup> Zob. Mikołaj Cichowski (1598—1669). W: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Część 1. Oprac. Zbigniew 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.

<sup>27</sup> Warte przemyślenia są opublikowane niedawno wyniki badań Roberta Kościelnego nad tolerancją pisarzy kontrreformacyjnych na przełomie



czeń, mimo wydarzeń opisanych w słynnej książce Wacława Sobieskiego o „nienawiści wyznaniowej tłumów”<sup>28</sup> wydaje się, że przełom wieków XVI i XVII to rzeczywiście ostatni okres, w którym polemika była wprawdzie bezkompromisowa, ale obie strony trzymały się mimo wszystko zasady „plus ratio quam vis”.

W kolejnych rozdziałach przedstawię zarys teologii ariańskiej, stanowiącej impuls do omawianych tu polemik, a następnie omówię wspomniane wyżej polemiki: jezuitów Piotra Skargi i Marcina Łaszczza z arianami Hieronimem Moskorzowskim i Marcinem Czechowicem, a także przykład jezuickiej polemiki antyluterańskiej Marcina Łaszczza, której metody przypominają polemikę antyariańską. W ostatnim rozdziale spróbuję wyznaczyć teren dalszych badań tego fascynującego problemu.

---

XVI i XVII wieku. Autor ten stara się dowieść, że ówczesni jezuitcy polemicy 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 heretyków 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 dyskusję. Zob. Robert Kościelny: *Problem tolerancji kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku*. Szczecin 1997, passim.

<sup>28</sup> Zob. Wacław 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: Joanna i Dariusz C. Maleczyńscy: *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, s. 25—41.

---

## TEOLOGIA PRZECIWNIKA

### IDEE RELIGIJNE BRACI POLSKICH NA PRZEŁOMIE XVI I XVII WIEKU

BRACIA POLSCY Z POWODU SWOICH RADYKALNYCH POGLĄDÓW TEOLOGICZNYCH, które kwestionowały same fundamenty chrześcijaństwa, okazali się najgroźniejszymi przeciwnikami polskich polemistów katolickich w okresie kontrreformacji. Gdy więc z polemik dowiadujemy się, że byli oni antychrystami czy też, że twórcą ich teologii był sam diabeł, nie jest to tylko retoryczna przesada, ale wyraz głębokiego przekonania ówczesnych chrześcijan — nie tylko katolików, ale również przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich. Nie dziwi też, że odmawiano im prawa do nazywania się chrześcijanami, skoro zakwestionowali podstawowe dogmaty całego chrześcijaństwa: bóstwo Chrystusa oraz dogmat Trójcy Świętej.

Doktryna braci polskich wyrosła z protestanckiej zasady „sola Scriptura” — „tylko Pismo”. Fundamentalna reguła hermeneutyczna reformacji, wyznawana już przez Lutera, głosiła, że jedynie Pismo Święte stanowi fundament wiary i teologii. Jest ono swym własnym interpretatorem, czyli daje się wyjaśniać tylko w kontekście samego siebie<sup>1</sup>. Historia teologii rozmaitych wyznań prote-

---

<sup>1</sup> Zob. Alistair E. Mc Grath: *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford 1988, s. 101—116.

stanckich jest fascynującą historią przemian hermeneutyki biblijnej wyznaczanej wciąż przez tę samą zasadę „sola Scriptura” — różnie rozumianą i stosowaną. Hermeneutyka biblijna braci polskich, a tym samym ich teologia, stanowi ważny, a mało znany etap tych przemian. *Biblia* była dla braci polskich jedynym autentycznym źródłem doktryny chrześcijańskiej. Według Marcina Czechowica, słowo Boże jest najpewniejszym, jedynym, wyłącznym i wyczerpującym źródłem „wiary chrystyjańskiej”. Możliwość rozumienia Pisma daje nie nauka, rozum, papież czy Kościół, ale sam Chrystus — nauczyciel<sup>2</sup>. W dziełach Socyna fundamentem argumentacji jest wskazanie, że autorytet kościoła nie jest konieczny dla wykazania autorytetu *Biblii*<sup>3</sup>. Autorytet Pisma Świętego ma źródło w nim samym, a autorytet Starego Testamentu w księgach Nowego Testamentu. Wyższa ocena Nowego Testamentu była wśród braci powszechna<sup>4</sup>, a Socyn był przekonany, że dzięki Bożej Opatrzności święte pisma nie zostały ani w części, ani w całości wypaczone czy przekręcone. Uznanie autorytetu Pisma Świętego wystarcza według niego do znalezienia drogi zbawienia wiecznego<sup>5</sup>. To zaufanie do *Biblii* jako jedynego źródła wiary łączyło się z niechęcią do filozofii i wszelkiej pobiblijnej tradycji kościelnej. Jak pisał Piotr Statorius: „My na Piśmie św. poprzestawamy, że tamtej podpory nie potrzebujemy”<sup>6</sup>. Zasada ta prowadziła

---

<sup>2</sup> Marcin Czechowic: *Epistomium na „Wędzidło” Ks. Hieronima Powodowskiego*. Raków 1583.

<sup>3</sup> Zob. Faust Socyn: *De Sacrae Scripturae auctoritate*. Raków 1611; Socyn, *Lectiones sacrae, quibus auctoritas Sacrarum literarum, praesertim Novi Foederis asseritur*. Raków 1602.

<sup>4</sup> Por. np. Marcin Czechowic: *Odpis Jakuba Żyda z Bełżyc*. Kraków 1581, s. 140 („Stary testament, względem nowego, w wielu rzeczach cieniem nazywamy”).

<sup>5</sup> Faust Socyn: *Listy*. T. I. Oprac. Ludwik Chmaj. Warszawa 1959. Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych Nr 2, s. 156—157, 167—173, 263—264, 278—279.

<sup>6</sup> Piotr Statorius: *Odpowiedź na księgi ks. Marcina Smigleckiego...*, Kraków 1595. s. 13.

braci polskich „do skrajnego biblicyzmu, biblijnego werbalizmu, stosowania wyłącznie terminologii biblijnej”<sup>7</sup>.

Z tym problemem wiąże się zagadnienie przekładu *Biblii*. Z kręgu zboru mniejszego pochodzą dwa przekłady Szymona Budnego (całość — 1572, Nowy Testament — 1574, 2 wyd. 1589) i Marcina Czechowica (Nowy Testament — 1577, 2. wyd. 1594). Przekłady Budnego oparte są na pogłębionej refleksji filologicznej, obejmującej tekst hebrajski i grecki (różne wersje), przekład słowiański i łaciński oraz pisma Ojców Kościoła. Budny dokonał krytycznej analizy tekstów greckich, posługując się nawet przekładem łacińskim, którego autor znał wczesne rękopisy niedostępne już w XVI wieku. Przekład Czechowica stanowi krok wstecz w zakresie filologii biblijnej, gdyż jego podstawą był głównie grecki tzw. *textus receptus* — edycja z 1550 roku. Z drugiej strony przekład Czechowica zawiera w komentarzu wiele cennych analiz porównawczych słownictwa biblijnego<sup>8</sup>. Kontrowersje wokół metod przekładu *Biblii* dobrze ukazuje też ostatnie dzieło Czechowica o przekładzie *Biblii* ks. Jakuba Wujka<sup>9</sup> oraz polemika Czechowica z Łaszczem na temat tegoż przekładu<sup>10</sup>, o której będzie mowa poniżej w rozdziale *Wyobraźnia...* [s. 115]. Na krytykę tekstu biblijnego przez braci polskich wpływ miały pisma Lorenza Valli i Erazma z Rot-

---

<sup>7</sup> Zob. Jerzy Misiurek: *Chrystologia braci polskich. Okres przedsocyniański*. Lublin 1983, s. 35—124; Idem: *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*. Lublin 1984, s. 47—134.

<sup>8</sup> Najpełniejsza charakterystyka biblistyki arianskiej znajduje się w studium: David A. Frick: *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation. Chapters in the History of Controversies (1551—1632)*. Berkeley, University of California Press 1989, s. 81—191. Zob. esej na temat tej książki: Piotr Wilczek: *Święta teologia w oczach świeckiego teologa*. „Ogród. Kwartalnik” 1993, nr 1—4, s. 321—324.

<sup>9</sup> Marcin Czechowic: *Plastr na wydanie „Nowego testamentu” przez Ks. Jakuba Wujka*. Kraków 1594.

<sup>10</sup> Marcin Łaszcz: *Recepta na „Plastr” Czechowica*. Kraków 1597.

terdamu<sup>11</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że w zborze obowiązywały metody interpretacji Pisma Świętego przyjęte już we wczesnej, będącej pod wpływem Erazma, rozprawce Socyna o Ewangelii według Jana<sup>12</sup>. Są to: 1. metoda porównawcza (objaśnianie mniej jasnych miejsc Pisma Świętego przez inne miejsca biblijne); 2. metoda egzegezy filologicznej (ustalenie znaczenia słów w związku z całym kontekstem); 3. metoda racjonalistyczna (zasada zgodności z rozumem). Zgodnie z opinią wyrażoną przez Socyna w *De Sacrae Scripturae...* Pismo Święte może zawierać rzeczy ponadrozumowe, ale nie może zawierać niczego sprzecznego z rozumem.

*Biblia* pozostawała w renesansie nadal jednym z głównych źródeł inspiracji literackiej. Jak zauważył Janusz Pelc: „Dla twórców renesansu *Biblia* była wielkim autorytetem religijnym, moralnym, społecznym. Były to księgi objawienia, mądrości i jednocześnie księgi literatury urzekającej pięknem słowa i myśli. Były to księgi pouczające, poruszające i sprawiające w odbiorze zadowolenie estetyczne w myśl założeń retorycznej i poetyckiej perswazji. Były to księgi przeszłości i współtworzące wraz z dziełami filozoficznymi i poetyckimi starożytnych Greków i Rzymian aktualną wówczas — tj. w dobie renesansu — współczesność; były żywą tradycją ówczesnej współczesności”<sup>13</sup>. Dla braci polskich, katolików i polemistów innych wyznań *Biblia*, jako podstawowe źródło literackiej tradycji, była przede wszystkim podstawą teologii i dopiero teologia stała się zarzewiem konfliktu i inspiracją dla tekstów polemicznych.

Kamieniem niezgody między braćmi polskimi a katolikami i protestantami był ich antytrynitaryzm. Problemy dotyczące dogmatu

---

<sup>11</sup> Zob. Konrad Górski: *Humanizm a antytrynitaryzm*. W: Idem: *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI wieku*. Kraków 1949.

<sup>12</sup> Zob. Faust Socyn: *Explicatio primi partis primi capituli Evangelistae Johannis*. Raków 1618.

<sup>13</sup> Janusz Pelc: *Miejsce Biblii w tradycji według twórców literatury polskiego renesansu*. W: *Biblia a literatura*. Red. Jan Gotfryd, Maria Jasińska-Wojtkowska, Stefan Sawicki. Lublin 1986.

o Trójcy Świętej i zagadnienia chrystologiczne były głównym przedmiotem polemik (zob. wyżej rozdział *Jezuici i arianie...*, s. 79). Antytrynitaryzm sprzeciwiał się dogmatowi Trójcy Świętej, ustalonemu definitywnie na soborach w Nicei (325 r.) i Konstantynopolu (381 r.) i głoszącemu, że Bóg jest jeden w trzech osobach — Ojciec, Syn i Duch Święty, że Jezus jest przedwiecznie zrodzony z Ojca, jednorodzony, tzn. z substancji Ojca, zrodzony, a nie stworzony i współistotny („homousios”) Ojcu, a Duch Święty pochodzi jednocześnie z Ojca i Syna<sup>14</sup>. Użycie tu greckiej terminologii filozoficznej (istota, substancja etc.) stanowić miało w przyszłości punkt wyjścia do krytyki dogmatu Trójcy przez wielu teologów, z których najśłynniejszy był Miguel Servet, z tego przede wszystkim powodu skazany na śmierć i spalony na stosie w kalwińskiej Genewie.

Nawet w łonie jednej doktryny antytrynitarńskiej mogła powstać schizma, tak jak się to stało w zborze braci polskich. W pierwszym okresie głoszono poglądy tryteistyczne (głównie Grzegorz Paweł z Brzezin) wskazujące na odrębność i absolutne rozróżnienie osób w Trójcy<sup>15</sup>. Starano się w ten sposób wrócić do terminologii biblijnej, odrzucając scholastyczną. Zasada monoteizmu była utrzymana dzięki przyjęciu preeminencji Ojca. We wczesnym okresie istnienia zboru braci polskich rozwijał się również dyteizm, a jego wyznawcami byli J. Niemojewski i M. Czechowic. Dyteizm głosił bóstwo Boga Ojca oraz Jezusa. Powszechną doktryną braci polskich stał się w końcu unitaryzm (unitarianizm), który uznawał jedynie bóstwo Boga Ojca, a Chrystus był tylko człowiekiem. Chrystologia braci polskich miała już od końca XVI wieku wyłącznie charakter

---

<sup>14</sup> Na temat chrześcijańskiego dogmatu Trójcy Świętej i sporów o Trójcę Świętą zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. Stanisław Głowa i Ignacy Bieda. Poznań 1988, s. 149—172. Jerzy Misiurek: *Chrystologia... op.cit.*, s. 28—34; Lech Szczucki: *Marcin Czechowic. Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI wieku*. Warszawa 1964, s. 122—125.

<sup>15</sup> Zob. Konrad Górski: *Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów literatury ariańskiej XVI wieku*. Kraków 1929.

unitariański. Chrystologia jako doktryna o bosko-ludzkiej rzeczywistości i działalności Jezusa Chrystusa stanowi oś wszystkich kontrowersji teologicznych wywołanych przez zбір mniejszy<sup>16</sup>. Mogę więc tutaj tylko wymienić i krótko scharakteryzować poszczególne problemy wyłaniające się z ówczesnej refleksji chrystologicznej. Pierwszy problem dotyczy interpretacji orzeczonego przez Sobór Chalcedoński (451 r.) dogmatu o związku osób i natur w Chrystusie. Sobór ogłosił, że Jezus Chrystus jest jedną osobą, która działa w dwóch naturach połączonych bez pomieszania. Każda natura zachowuje swoje właściwości i swoje działania, a jedność osoby pociąga za sobą tzw. współorzekanie przymiotów (*communicatio idiomatum*). Z orzeczeniem tym wiąże się logicznie problem unii hipostaticznej — w Chrystusie ludzka rzeczywistość stała się stworzoną samowypowiedzią Słowa Bożego dzięki zjednoczeniu i trwałej jedności natury ludzkiej z boską osobą (hipostazą) Logosu. Unitarianie uważali po pierwsze, że to nie Syn Boży stał się człowiekiem, ale że dopiero Chrystusa człowieka Bóg uczynił swoim Synem. Nie dopuszczając możliwości istnienia Boga i człowieka w jednej osobie, uznawali Chrystusa za człowieka poczętego z Ducha Świętego, narodzonego z Maryi, a dopiero za zasługi ubóstwionego. Bracia polscy nie byli zgodni co do momentu, od którego Jezus jest Synem Bożym. Naukę tradycyjną wszyscy teologowie zboru mniejszego uznawali za niezgodną z rozumem, nie chcąc uznać pojęcia tajemnicy. Racjonalizm w podejściu do dogmatów chrystologicznych widać szczególnie wyraźnie w pismach Socyna, jego poprzednicy natomiast (zwłaszcza Czechowic) kładli nacisk na praktyczno-moralny wymiar nauki o istocie bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa.

Drugi problem chrystologiczny to pogląd na preegzystencję Chrystusa i jego zrodzenie z Ojca. Przeciw dogmatowi o przedwieczności Syna Bożego występowali rzecz jasna tylko unitarianie, uznając za początkowy moment zaistnienia Syna Bożego zwiastowanie Jego

---

<sup>16</sup> Zob. szczegółowe omówienie tych problemów w dwu cytowanych wyżej książkach Jerzego Misiurka.

narodzenia z Maryi. Przeciw przedwieczności Chrystusa wypowiedział się szczególnie obszernie Szymon Budny<sup>17</sup>. Spory synodalne na ten temat nie doprowadziły do ujednoczenia stanowisk unitarian, wśród których powstały również poglądy o pochodzeniu Chrystusa od Józefa. Największą trudność sprawiała unitarianom interpretacja Prologu Ewangelii według Jana. Próbowano zaradzić trudnościom przez odpowiedni przekład biblijnych wersetów<sup>18</sup>. Socyn napisał traktat o pierwszym rozdziale Ewangelii Jana<sup>19</sup>. Trzeci najważniejszy problem w zakresie chrystologii to zagadnienia związane z osobą Jezusa Chrystusa jako odkupiciela i jego ofiarą na krzyżu. Sprawom tym było poświęcone jedno z najważniejszych dzieł Socyna *De Iesu Christo Servatore*, stanowiące niewątpliwie oryginalny wkład do tej dziedziny teologii. Teza tego dzieła brzmiała: Chrystus jest nazwany Zbawicielem nie dlatego, że poniósł karę za grzechy ludzkie, łagodząc w ten sposób gniew Boga, lecz dlatego, że pokazał ludziom, jak wygląda droga wiecznego zbawienia, którą można osiągnąć, naśladowując go. Swą naukę o usprawiedliwieniu zawarł również Socyn w czterech traktatach, których przesłanie tak ujął Ludwik Chmaj: „Bóg w swej dobroci zesłał Chrystusa na świat, aby objawił ludziom Jego wolę. Chrystus wyjednał swą śmiercią u Boga przebaczenie ludziom grzechów, ale gdy mówi się, że Chrystus umarł za nas, nie oznacza to, jak to wielu wierzy, że umarł On zamiast nas, ale to, że umarł z powodu nas i z powodu naszych grzechów. Krew Chrystusa nie miała żadnej tajemnej siły do oczyszczenia ludzi z grzechu. Ponosząc śmierć, Chrystus zjednał dla siebie i dla

---

<sup>17</sup> Szymon Budny: *O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech* [1576]. Oprac. Maria Maciejewska, Lech Szczucki, Zdzisław Zawadzki. Warszawa—Łódź 1989. Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych Nr 16.

<sup>18</sup> Marcin Czechowic poświęca temu fragmentowi wyjątkowo obszerny przypis w swoim przekładzie Nowego Testamentu oraz wiele uwag w swym *Epistolum na „Wędzidło” Ks. Hieronima Powodowskiego*. Kraków 1593.

<sup>19</sup> Zob. Faust Socyn: *Explicatio primi partis (1539-1604)*. Warszawa 1963, s. 292—293.



swych wyznawców, zgodnie z przyrzeczeniem Boga, nieśmiertelność i uzyskał dzięki swej krwi przelanej i śmierci przebaczenie naszych grzechów [...]. Bóg uważa nas za usprawiedliwionych wyłącznie dzięki swej dobrej woli i postanowieniu przebaczenia nam naszych grzechów pod warunkiem, że będziemy ufali Chrystusowi i żyli według jego przykazań. Do posłuszeństwa Chrystusowi powinny skłonić ludzi jego cudowne dzieła, którymi potwierdził swą naukę, dobrowolnie poniesiona śmierć i zmartwychwstanie”<sup>20</sup>. Poglądy Socyna były rozwijane przez Piotra Statoriusa młodszego, który podkreślał, że zbawienie człowieka jest przede wszystkim dziełem samego Boga Ojca<sup>21</sup>.

Kolejny aspekt doktryny braci polskich obecny w pismach polemicznych przełomu XVI i XVII wieku to chrzest. W polemikach, w których katolicy często nazywali arian „nurkami”, ważny był problem antypedopapyzmu (anabaptyzmu), czyli odrzucenia chrztu dzieci, co w doktrynach europejskiego anabaptyzmu często wiązało się z radykalizmem społeczno-politycznym i do tej kwestii często nawiązywali polemiści katoliccy. Anabaptyzm to obok antytrynitarystyki podstawowy wyróżnik doktrynalny zboru mniejszego. Pierwsze publiczne wystąpienie anabaptyzmu w Polsce to wypowiedź Piotra z Goniądza na kalwińskim synodzie w Brześciu w 1558 roku (zawarta w zaginionych *Libri contra paedobaptismum*). Wśród teologów radykalnej reformacji w Europie istniały różne teologie chrztu. Wydaje się, że najbliższe pojmowaniu chrztu przez zbor mniejszy są poglądy Serveta, choć nie ma dowodów o bezpośrednim wpływie. Można zauważyć różnice w poglądach na znaczenie chrztu przez ponurzenie — od radykalnego anabaptyzmu Piotra z Goniądza, poprzez umiarkowane i najbardziej rozpowszechnione poglądy M. Czechowica, po konserwatywizm S. Budnego. Najbardziej reprezentatywnym dla zboru dziełem dotyczącym chrztu jest zawie-

<sup>20</sup> Ludwik Chmaj: *Faust Socyn*, s. 292—293.

<sup>21</sup> Piotr Statorius: *Odpowiedź na księgi ks. Marcina Śmigleckiego...*, b.m. 1595, s. 52.

rający 14 rozdziałów traktat Czechowica *De paedobaptistarum errorum origine*. Najważniejsze fragmenty traktatu to polemika z poglądami reformacji ortodoksyjnej (głównie z Kalwinem), opis anabaptystycznego modelu kościoła jako wspólnoty będącej kontynuacją wczesnego chrześcijaństwa, polemika z koncepcją grzechu pierworodnego, krytyka obrzędowości katolickiej i protestanckiej, a przede wszystkim rozwinięcie głównego argumentu anabaptystów, że chrzest bez wiary nie ma żadnego znaczenia i dlatego udzielanie go dzieciom jest bezcelowe<sup>22</sup>.

Druga kwestia, nie pojawiająca się wszakże w polemikach z katolikami i mająca jedynie znaczenie wewnętrzzbiorowe, to spór Socyna ze zborom małopolskim dotyczący tego, czy ponowny chrzest jest konieczny, by chrześcijanin (człowiek już ochrzczony i wierzący w Chrystusa) został przyjęty do zboru mniejszego i dopuszczony do Wieczerzy Pańskiej. Pogląd Socyna godził w same podstawy anabaptyzmu jako wspólnoty opierającej się na ponurzeniu wstępujących członków i z tego zapewne powodu — choć polemici nie piszą o tym wprost — był początkowo nie do przyjęcia przez zbór. Socyn wyłożył swe poglądy w dziele *De baptismo aquae disputatio* (1580) opierającym się na jego znanej koncepcji istnienia rzeczy koniecznych i niekoniecznych do zbawienia. Dzieło to zostało gwałtownie zaatakowane przez Czechowica. Swoje poglądy na tę kwestię Socyn wyłożył też obszernie w listach do Andrzeja Dudycza, Mateusza Radeckiego, Hieronima Moskorzowskiego i Walentego Szmalca, a zwłaszcza w korespondencji z Szymonem Ronenbergiem i Zofią Siemichowską<sup>23</sup>. Spór ze starszyzną zboru lubelskiego, który doprowadził do tego, że Socyn, będąc głównym ideologiem zboru, nie stał się oficjalnie jego członkiem, zakończył się triumfem Socyna w roku 1602, kiedy to zdołał on przeforsować uchwałę synodalną głoszącą, że przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich będą przyjmowani do zboru

---

<sup>22</sup> Zob. Lech Szczucki: *Marcin Czechowic... op.cit.*, s. 109—114, 138—158.

<sup>23</sup> Faust Socyn: *Listy... op.cit.*, T. 1, s. 155—156, 204—211, 272—273, 298—303, T. 2, s. 130—132, 285—288, 308—309.

bez ponownego chrztu. Działo się to już w okresie, gdy stanowiska ministra i seniora zboru objęli — po Czechowicu i Niemojewskim — Krzysztof Lubieniecki i Walenty Szmalc, obaj będący pod wpływem Socyna. Uchwała ta jednak nie zakończyła definitywnie kontrowersji wokół ponownego chrztu<sup>24</sup>.

Nie prowadzono z braćmi polskimi polemik na temat Eucharystii, gdyż ich poglądy w tym zakresie niewiele się różniły od koncepcji reformatorów szwajcarskich i ten element doktryny nie okazywał się dostatecznie nośny dla celów polemicznych. W ówczesnym chrześcijaństwie istniały w zasadzie trzy podstawowe poglądy na temat istoty obecności Chrystusa w Eucharystii — katolicka transsubstancjacja, luteraska konsubstancjacja oraz kalwiński pogląd, według którego Chrystus, przebywając ciałem w niebie, obecny jest w sakramencie Wieczerzy nie cieleśnie, lecz duchowo, a więc wierni, spożywając chleb i wino, spożywają duchowo rzeczywiste ciało i krew Chrystusa. Czwarty pogląd głosił szwajcarski humanista Huldrych Zwingli, który Wieczerzę Pańską pojmował jako akt kommoratywny śmierci Chrystusa, a chleb i wino były dla niego tylko symbolami ciała i krwi Pańskiej. Pogląd zboru mniejszego na Eucharystię najbliższy jest pogładowi Zwingliego, który nazwać by można „symbolizmem”. Warto dodać, że istniała też spirytualistyczna koncepcja Eucharystii (wierząca dusza staje się jedną substancją z ciałem Chrystusa znajdującym się w niebie) głoszona przez spirytualistów niemieckich i Serveta. W zborze braci polskich ścierały się różne koncepcje Eucharystii, o czym świadczy spór Niemojewskiego (skłaniającego się ku koncepcji kalwińskiej) z Socynem (zwolennikiem zwinglianizmu)<sup>25</sup>. Podobny pogląd zawarł

---

<sup>24</sup> Zob. Piotr Wilczek: *Zarys dziejów zboru ariańskiego w Rzeczypospolitej do roku 1604 (próba kalendarium)*. W: *Kolokwia polsko-włoskie*. T. 1: *Między średniowieczem a renesansem*. Red. Jan Malicki, Piotr Wilczek. Katowice 1994, s. 121.

<sup>25</sup> Zob. Faust Socyn: *De coena Domini...* Ludwik Chmaj: *Faust Socyn...* *op.cit.*, s. 270—277, 329—330.

Czechowic w *Rozmowach chrystyjańskich* i ten zwingliański punkt widzenia zdecydowanie przeważał w zborze.

Częste porównywanie braci polskich do żydów, zwłaszcza w pismach polemicznych Marcina Łaszcza i Piotra Skargi, ma związek z ich unitariańską doktryną, uznającą jedynie bóstwo Boga Ojca, podobną — zdaniem polemistów — do religii żydowskiej. Sami bracia mieli problem wewnątrzzborowy dotyczący judaizmu, a mianowicie doktrynę zwaną judaizantyzmem, odrzucającą autorytet Nowego Testamentu i przyjmującą jedynie autorytet Starego Testamentu, jednak rzadko pojawiała się ona w kręgu braci polskich. Obok przyjęcia rozmaitych nakazów obrzędowych z Pięcioksięgu Mojżesza i uznania Dekalogu za jedyny wzorzec etyczny, judaizanci nie uznawali Chrystusa i stąd sprzeciwiali się oddawaniu mu czci. Za judaizantów można uznać np. popa Ezajasza i Walentego Krawca, którzy pojawili się w kręgu zboru lubelskiego w roku 1567. Zasadniczą sprzeczność między unitaryzmem a tendencjami judaizującymi (które istotnie pojawiały się, zwłaszcza w zborze litewskim) ukazuje M. Czechowic w dziele *Odpis Jakuba Żyda z Betżyc na „Dialogi” Marcina Czechowica i na który odpowiada Tenże...* (Kraków 1581), a przede wszystkim w *Rozmowach chrystyjańskich* (rozdz. V—X). Pokrewnym zjawiskiem był tzw. nonadorantyzm — pogląd głoszący niewzywanie Jezusa w modlitwach i nieoddawanie mu czci z powodu uznawania go za istotę czysto ludzką. Aczkolwiek pogląd ten wyznaczał fundamentalną różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, wyznawcy nonadorantyzmu wywodzący się ze zboru litewskiego i siedmiogrodzkiego nie mogą być nazywani judaizantami, gdyż nie głosili oni innych zasad religii żydowskiej, będących częścią judaizantyzmu<sup>26</sup>.

Eklezjologia ariańska nie była dla polemistów katolickich radykalnie odmienna od eklezjologii luteriańskiej czy kalwińskiej, choć

---

<sup>26</sup> Szerzej na temat nonadorantyzmu i judaizantyzmu w: Piotr Wilczek: *U podstaw religijności ariańskiej. (Słownik teologii Braci Polskich w XVI wieku)*. „Ogród. Kwartalnik”, nr 1—4 (1993).

wydaje się, że poglądy antypapieskie były w pismach braci polskich formułowane najbardziej stanowczo i powodowały gwałtowną reakcję drugiej strony. Mniej ważne wydawało się dla katolików, że eklezjologia uprawiana w zborze braci polskich negowała sens istnienia kościoła instytucjonalnego, również w takiej postaci, jaką przyjął zbor większy, czyli kalwiński<sup>27</sup>. Anabaptystyczny model kościoła zakładał istnienie wspólnoty zintegrowanej dzięki ponurzeniu i będącej bezpośrednią kontynuacją pierwotnego zboru chrześcijańskiego. Zbor braci polskich nie przyjął założeń najbardziej radykalnych, spirytualistycznych, których wyrazicielem był M. Radecke, przedstawiciel wspólnoty braci gdańskich, korespondent Socyna. Socyn polemizował z jego poglądem, iż niemożliwe jest ustanowienie widzialnego kościoła z tego powodu, że po czasach apostołów nastąpiło całkowite odszczepieństwo i założenie kościoła możliwe byłoby tylko po otrzymaniu specjalnego znaku z nieba. Do ustanowienia kościoła potrzebne jest, według Socyna, jedynie prawdziwe poznanie przykazań Chrystusa<sup>28</sup>. Umiarkowana eklezjologia braci polskich uznawała za słuszne istnienie zewnętrznej funkcji kościoła, w którym przewodnikami są ministrowie. Urząd ministra był również kwestionowany przez radykalną eklezjologię anabaptystyczną, która przyznawała każdemu dar prorokowania. Sposób powoływania seniorów i ministrów zboru był często przedmiotem kontrowersji<sup>29</sup>. Sprawa ta wiąże się z zakwestionowaniem autorytetu w Kościele, szczególnie tego uosobionego przez rzymskiego papieża. Liczne pisma braci polskich, w tym polemiki antykatolickie, podejmowały popularny wątek literatury protestanckiej uznający papieża za Antychrysta zapowiedzianego w Piśmie Świętym<sup>30</sup>. Na temat prymatu papieża

---

<sup>27</sup> Zob. Marcin Czechowic: *Rozsądek na wykład Katechizmu ks. Pawła Gilowskiego...* Kraków 1581.

<sup>28</sup> Faust Socyn: *Listy... op.cit.*, T. 1, s. 236—277, T. 2, s. 236—237.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Zob. Jan Niemojewski: *Ukazanie, iż kościół rzymski papieski nie jest apostołski, ani święty, ani jeden, ani powszechny...* Kraków 1584; Marcin Czechowic: *Epistomium na Wędzidło... op.cit.*

przeprowadzono dwie dysputy publiczne — Jana Niemojewskiego z ks. Hieronimem Powodowskim w Lublinie w r. 1579 oraz Czechowica i Niemojewskiego z jezuitami również w Lublinie w r. 1586. Podobnie jak w przypadku Eucharystii prymat papieża był problemem egzegetycznym mającym długą tradycję. Wkład braci polskich w obalenie tezy o prymacie papieża rzymskiego nie był oryginalny na tle ówczesnych dzieł autorów różnych wyznań.

Omówiona tu w zarysie teologia braci polskich stanowiła prawdziwe wyzwanie dla różnych wyznań chrześcijańskich i stała się przyczyną podjęcia polemik omówionych w kolejnych rozdziałach.

---

## AUTORYTET

### ZNACZENIE PISMA ŚWIĘTEGO W POLEMIKACH PIOTRA SKARGI Z HIERONIMEM MOSKORZOWSKIM

POLEMIKI PIOTRA SKARGI Z TEOLOGAMI ARIAŃSKIMI NIE WZBUDZIŁY większego zainteresowania ani badaczy twórczości wybitnego kaznodziei, ani badaczy myśli ariańskiej XVI i XVII wieku. Badacze literatury polemicznej zajmowali się przede wszystkim polemiką antyjezuicką<sup>1</sup>, a polemiki jezuicko-ariańskie analizowano z punktu widzenia historycznego<sup>2</sup>. W niniejszym rozdziale chciałbym zwrócić uwagę na to, jak został ujęty w pismach polemicznych dwu wybitnych adwersarzy — Piotra Skargi i Hieronima Moskorzowskiego — fundamentalny problem autorytetu Pisma Świętego. Biografia i twórczość Piotra Skargi jest powszechnie znana; przedstawić w tym miejscu należałoby kilka faktów z życia i działalności Hieronima Moskorzowskiego. Urodził się on ok. 1560 roku w Moskorzowie pod Szczekocinami (dziś Moskorzew), zmarł 19 lipca 1625 w Rakowie. Był spokrewniony

---

<sup>1</sup> Zob. Wiesław Stec: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578—1625*. Białystok 1988; Idem: *Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie „Gratisa” Jana Brożka)*. W: *Retoryka a literatura*. Red. Barbara Otwinowska. Wrocław 1984.

<sup>2</sup> Zob. Sławomir Radoń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI—XVII wieku*. Kraków 1993, passim. Tu sporo wzmianek o polemikach Skargi z Moskorzowskim.

z Sienieńskimi, założycielami Rakowa. Urodził się w średnio zamożnej rodzinie szlacheckiej. Studiował w Lipsku i Wittenberdze. Jego druga żona, Regina, była córką Andrzeja Dudycza. Moskorzowski był wieloletnim scholarzą Akademii Rakowskiej, posłem na sejmy, uczestnikiem rokoszu Zebrzydowskiego. Chociaż doktrynę ariańską przyjął dopiero ok. 1594 roku, już w roku następnym Socyn dedykował mu traktat teologiczny *De unigeniti Filii Dei existentia*. Był współredaktorem i jednym z tłumaczy na łacinę *Katechizmu rakowskiego*. Napisał kilka traktatów polemicznych po polsku i po łacinie, polemizował z wybitnymi jezuitami, Piotrem Skargą i Marcinem Śmigleckim<sup>3</sup>.

W latach 1604—1610 ukazały się cztery książki, które w całości tworzą interesujący cykl polemiczny. Wymieńmy je w kolejności chronologicznej:

1. P. Skarga: *Zawstydzienie arianów*. Kraków 1604 (wyd. następne pt. *Zawstydzienie nowych arianów*, Kraków 1608).

2. H. Moskorzowski: *Zniesienie zawstydzienia, które ks. Piotr Skarga jezuita wnieść niestłusznie na zбір Pana Jezusa Nazarańskiego usiłował*. Raków 1607.

3. P. Skarga: *Wtóre zawstydzienie arianów przeciw... Jaroszowi Moskorzowskiemu z Moskorzowa*. Kraków 1608.

4. H. Moskorzowski: *Zniesienie „Wtórego zawstydzienia”, które ks. Piotr Skarga jezuita wnieść niestłusznie na zбір Pana Jezusa Nazarańskiego usiłował... Raków 1610.*

Dawniej umieszczano w tym cyklu polemicznym jeszcze dwa teksty:

5. P. Skarga: *Messiasz nowych arianów wedle Alkoranu tureckiego*. Kraków 1612.

6. H. Moskorzowski: *Wtóre zawstydzienie ks. Skargi*, Raków 1615.

---

<sup>3</sup> Na temat Hieronima Moskorzowskiego zob. Ludwik Chmaj: *Bracia polscy. Ludzie — idee — wpływy*. Warszawa 1957; Tadeusz Pasierbiński: *Hieronim z Moskorzowa Moskorzowski*. Kraków 1931; Waclaw Urban: *Moskorzowski Hieronim*. PSB, t. 22. Spis literatury przedmiotu i przegląd badań dotyczących Piotra Skargi przynosi monografia Stanisława Obirka: *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*. Kraków 1994.



Dziś można uznać za dowiedzione, że autorem tekstu nr 5 (wydanego pod nazwiskiem Skargi) jest Marcin Łaszcz<sup>4</sup>, a przypisywany dawniej Moskorzowskiemu tekst nr 6, który ukazał się pod pseudonimem Szlachcica Polskiego, został napisany prawdopodobnie przez Walentego Szmalca (Smalciusa).

Konstrukcja pierwszego z wymienionych wyżej tekstów wskazuje, jaki problem stoi u podstaw polemiki Skargi z Moskorzowskim — jest to problem autorytetu. Tu po raz pierwszy pojawia się niezwykle nośna alegoria trybunału, która pełni dwie funkcje: po pierwsze, od początku stawia adwersarza w pozycji oskarżonego; po drugie, poprzez nadanie jej szerokiego zakresu znaczeniowego pozwala na wytworzenie kontrastu między wielością obiektywnych — w intencji autora — autorytetów tworzących trybunały a znikomością grupki arian, która dokonała subiektywizacji teologii na podstawie subiektywnej i arbitralnej interpretacji źródeł Objawienia. „Chcę was w imię Pańskie zawstydzić siedmią Trybunałmi, do których was przywiodę, abyście patrzyli, jako ariańska nauka na nich potępiona jest, która bóstwo Chrystusowe psując, wyznanie Trójce Świętej z Żydami i Turki obala i wiele Bogów z pogany przywodzi”<sup>5</sup>. Trybunały oskarżające arian tworzą według Skargi: 1. sam Chrystus, 2. Apostołowie i uczniowie Chrystusowi, 3. Biskupi całego świata na soborach, 4. Doktorzy Kościoła, 5. Święci męczennicy, 6. cuda, których Bóg dokonał „na potępienie ariańskiego błędu”, 7. prawa duchowne, cesarskie oraz „historie i pisanie wszech nauk”.

Już pierwsza polemika wyznacza zestaw niemożliwych do uzgodnienia problemów, w których kręgu będą poruszać się polemici. Naczelne znaczenie posiada tu — jak wspomniałem — problem autorytetu (trybunału): czy jest nim tylko Pismo („statut”), czy też

---

<sup>4</sup> Zob. Ludwik Grzebień: *Skarga Piotr*. W: *Słownik polskich teologów katolickich*. T. 4. Red. Hieronim E. Wyczawski. Warszawa 1983.

<sup>5</sup> Piotr Skarga: *Zawstydzenie arianów i wzywanie ich do pokuty i wiary chrześcijańskiej...* Kraków 1604.

wykładnia Pisma dokonana przez człowieka („sędziego”), który jest upoważniony do sporządzenia takiej wykładni. W polemice tej ujawnił się więc przede wszystkim fundamentalny problem autorytetu Pisma. Według twórców reformacji, autorytet Pisma wynikał z natchnienia Bożego, a autorytet tych, którzy interpretują Pismo, pochodził wyłącznie od tegoż Pisma i był jemu podporządkowany. Pismo samo w sobie posiadało wystarczającą wiarygodność<sup>6</sup>. Kilkadziesiąt lat po wystąpieniu Lutra tylko arianie — obok innych przedstawicieli radykalnej reformacji — podzielali ten egzegetyczny optymizm najostrzej ujawniony w słynnej polemice Lutra z Ekiem, który, w przeciwieństwie do reformatora, a podobnie jak św. Augustyn, uważał, że gwarancją autentyczności Pisma jest autorytet hierarchicznego Kościoła.

Z problemem autorytetu Pisma i genezy tego autorytetu wiązała się kolejna kwestia, której bezpośrednio dotyczy zasadnicza część polemiki Skargi z Moskorzowskim: kto daje człowiekowi możliwość zrozumienia Pisma. Arianie twierdzili, że sam Chrystus i dzięki temu pośrednictwo Kościoła i papieża (a także nauki i rozumu) nie jest potrzebne<sup>7</sup>. W ten sposób Pismo stawało się — by użyć terminologii stosowanej przez obu polemistów — statutem i sędzią w każdej sprawie. Katolicy natomiast uznawali Pismo jedynie za „statut”, a sędzią był św. Piotr i jego następcy, a więc przedstawiciele hierarchicznego Kościoła („Trybunał tedy w Kościele Bożym nie jest samo Pismo, jako statut nie jest samym sędzią”<sup>8</sup>).

Polemika na temat sposobu rozumienia autorytetu Pisma dotyczy fundamentalnej kwestii dzielącej obu pisarzy. Najbardziej radykalne ujęcie reformacyjnej zasady *sola Scriptura* (tylko Pismo) zostało tu przeciwstawione katolickiej zasadzie najdobitniej sformułowanej

---

<sup>6</sup> Zob. na ten temat: Alistair McGrath: *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford 1988, s. 104—106.

<sup>7</sup> Zob. wyżej *Teologia przeciwnika...* [s. 93].

<sup>8</sup> P. Skarga: *Wtóre zawstyżenie arianów przeciw... Jaroszowi Moskorzowskiemu*. Kraków 1608. Wszystkie dalsze cytaty według tego wydania.

przez *Dekret II Soboru Trydenckiego*, który ostrzegał, by „nikt kto nagina Pismo Święte do swoich poglądów — nie ośmielił się dawać objaśnień Pisma Świętego wbrew sensowi, który utrzymywała i utrzymuje święta Matka Kościoła. Rzeczą bowiem Kościoła jest sądzić o prawdziwym sensie i tłumaczeniu Pisma Świętego”<sup>9</sup>.

Alegoria trybunału stanowi oś, wokół której zorganizowana jest polemiczna wypowiedź Piotra Skargi we *Wtórym zawstydzeniu arianów*. Centralny rozdział tej polemiki został zatytułowany następująco: *Tym trybunałem i stolicą mistrzowską prawdy Bożej Pismo Święte samo nieme bez języka ludzkiego być nie może*. Stara się tu Skarga obalić subiektywistyczny optymizm egzegetyczny swego adwersarza. Moskorzowski w swym *Zniesieniu „Wtórego zawstydzenia”* obala argumenty Skargi w *Odpowiedzi na rozdział 3. Części wtórej*. Przyjrzyjmy się najważniejszym tezom tej dyskusji.

Pierwszy argument Skargi dotyczy materialnej substancji, z której utworzone są egzemplarze Pisma: „Pismo jest na kartach i na czernidle; zmazać je każdy, pofalszować i spalić, a co większego źle wywrócić swoim rozumieniem może”. Na to Moskorzowski odpowiada, że niepodobna „zmazać, sfalszować, spalić” wszystkich egzemplarzy Pisma.

Kolejny argument dotyczy niejasności wielu miejsc Pisma: „A iż to Pismo Święte zakryte jest w swej wymowie i głębokie, i trudne do rozumienia, nie wiem, jako się im każdy sądzić ma, którego nie każdy rozumie”. Dalej przyznaje: „Prawda, iż są w nim drugie rzeczy ładne i do obyczajów i do innej wiadomości potrzebne”. Moskorzowski odpowiada, że „Sądzić w tym prostaka może, co prostak pojmuje, a mądrego w tym, co mądry pojmie, a przecie sądzić każdego może”.

Stosując *congeries* złożoną z ciągu amplifikowanych pytań retorycznych, Skarga chce pokazać, że arianie są uzurpatorami i nie mają prawa interpretować Pisma:

---

<sup>9</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda. Poznań 1988, s. 117.

„Kto arianom otworzył rozum [...]? Kto im na to Ducha świętego dał? kto im kluczy do tajemnic królestwa Bożego zwierzył? kto im do zamkniętych obroków [...] moc podał? niech pokażą”. I dodaje: „Na słabość rozumu ludzkiego [...] dał Pan Bóg lekarstwo, tłumacze i wykładowce [...] aby nikt sam się sobie podobając, rozumkowi swemu nie dufał, a pomniał, co rzekł Pan: *Ziemijskich i widomych rzeczy nie rozumiemy, a niebieskie jako zrozumiemy?*”. Moskorzowski na to odpowiada tylko, że „Nie pokazuje Pismo [...], aby na słabość rozumu ludzkiego miał dać Pan Bóg wykładowce Pisma Świętego, ale to tylko, że tępy nasz rozum w rzeczach ziemskich, a cóż niebieskich”.

W tym fragmencie dyskusji ujawnia się fundamentalna różnica w podejściu do rozumu ludzkiego. Według przyjętego powszechnie przez arian stanowiska, jedynym sędzią w sprawach religii jest zdrowy rozum ludzki, Pismo Święte jest normą („statutem”), a każdy człowiek „dzięki dobrodziejstwu rozumu może to Pismo rozumieć”<sup>10</sup>. Skarga dyskredytuje rolę tego rozumu, nazywając go „rozumkiem”. Już tutaj widać, że całkowicie różne rozumienie pojęcia autorytetu uniemożliwia stworzenie jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny porozumienia. Jak zaznaczyli zaledwie kilka lat przed polemiką Skargi z Moskorzowskim teologowie ariańscy na seminarium w Rakowie: „Bóg nikogo nie ustanowił na ziemi sędzią władnym do rozstrzygania sporów w sprawach religii”<sup>11</sup>. Sędzią jest więc tylko zdrowy ludzki rozum.

Skarga poświęca kwestii sędziego najwięcej miejsca, uważając ją z oczywistych powodów za kluczową. Po pierwsze, wysuwa argu-

---

<sup>10</sup> Zob. Johann Stegmann starszy: *Brevis disquisitio... (Krótkie rozważanie...)*. Przeł. Irmina Lichońska. W: *Mysł ariańska... op.cit.*, s. 273. Zob. też: Andrzej Wiszowaty: *Religio rationalis. O religii zgodnej z rozumem*. Przeł. Edwin Jędrkiewicz. Oprac. Zbigniew Ogonowski. Warszawa 1960.

<sup>11</sup> *Exercitiones theologicae privatae... (Prywatne dyskusje teologiczne...)*. W: *Mysł ariańska... op.cit.*, s. 263.

ment, że „gdyby Pismo Święte sędzim sporów w wierze było, wnet by się heretycy zgodzili”. Założenie, że do interpretacji Pisma potrzebny jest zewnętrzny autorytet, doprowadza do wypowiedzenia kluczowego argumentu: „Statut nie jest sędzią, a sędzia nie jest statutem, jedno wedle statutu i prawa sądzić ma”. Pisz dalej, że Pismo Święte milczy i dlatego trzeba iść do Trybunału, który je zinterpretuje. Kontrargument Moskorzowskiego opiera się na powszechnej u arian wierze w moc rozumu: „Statut umiejętnego doma osądzi. I przetoż u takowego każdy widzi, że statut sędzią jest. A jeśliż statut umiejętnego osądzić doma może, daleko więcej i prawo Boże w Piśmie Świętym podane”.

Dalej Skarga argumentuje za pomocą następującego porównania: „Złodziej mię okradnie, pójdę z nim do wójta; heretyk mię zawieść chce i do piekła prowadzi i prawdę mi kradnie, a ja do sędziego z nim [...] iść nie mam? Prowadzę go do Pisma Świętego, a Pismo milczy i on je jako chce po sobie naciąga. Muszę do trybunału, który nie milczy, a mówi; muszę do prawdy żywej, która mię nauczy i przestrzeże”.

Ten kolejny argument jezuickiego polemisty opiera się na kilku założeniach: że on jako katolik posiada jedyną słuszną prawdę („prawdę mi kradnie”), a przeciwnik tej prawdy nie posiada, jest złodziejem i prowadzi posiadacza prawdy do złego. Na to odpowiada Moskorzowski: „Nader simile dissimile. Różne barzo rzeczy złodziejstwo złodzieja, a sprawa tego, którego ks. Skarga heretykiem nazywa. Bo złodziejstwo jawna złość jest, a badanie się o wyrozumienie Pisma Świętego nie jest tylko jawną złością, ale sprawą dobrą i w Piśmie Świętym od Pana samego zaleconą cnotą”.

Na koniec Moskorzowski stara się podważyć „jurydyczny” typ argumentacji Skargi, wykazując, że Pismo Święte jest bardzo specyficzną normą, której nie można porównać z ziemskimi statutami, a jego interpretacji z ingerencją sędziego: „dla pokoju pospolitego wewnętrznego trzeba sędziego ziemskiego, ale dla pokoju sumnienia [...] nie może być sędzia taki, jaki ziemski jest. Wiara idzie z słucha-

nia słowa Bożego, to nie z musu ani z dekretu sędziego. Nuż, gdzie jest mus, a kędy liberum arbitrium?”

Dyskusja Skargi z Moskorzowskim była z góry skazana na niepowodzenie, gdyż, podejmując ją, każdy z polemistów opierał się na założeniach, od których nie mógł odstąpić. Skarga uznawał, że herezja jest faktem obiektywnym, bolesnym ciosem w jedność Kościoła<sup>12</sup>, natomiast Moskorzowski za podstawową wartość uważał wolność w badaniu Pisma. Kluczem do tego badania miał być zdrowy rozum ludzki przez Skargę określany jako „rozumek”. Dla Skargi Pismo Święte jest statutem, a przedstawiciele hierarchicznego Kościoła sędziami interpretującymi ten statut i wydającymi zgodnie z nim wyroki. Według arianina Moskorzowskiego, Pismo jest normą, która sama rozstrzyga sporne kwestie, jeśli człowiek czyta je z wiarą i posługuje się zdrowym rozumem. Autorytet Kościoła, na który powołuje się Skarga, jest tu przeciwstawiony autorytetowi rozumu pojedynczego człowieka, a przymus stosowany przez Kościół — wolnej woli jednostki.

Byłoby uproszczeniem stwierdzenie, że dyskusja między Skargą i Moskorzowskim była dyskusją między przedstawicielem „kontr-reformacji” i „reformacji”. Wyznania tzw. „ortodoksyjnej reformacji” (ewangelicy reformowani i luteranie) w owym czasie daleko odeszły od pierwotnego optymizmu egzegetycznego, który był wtedy reprezentowany jedynie przez radykałów anabaptystycznych czy ariańskich — m.in. uczestników prywatnych seminariów teologicznych odbywanych w Rakowie na początku XVII wieku. *Institutio religionis christianae* Kalwina, katechizmy Lutra i inne katechetyczne dzieła reformatorów już od dawna starały się nadać kierunek lekturze *Biblii*, a wolność interpretacji Pisma była ograniczana przez systemy reguł, takie jak na przykład w Polsce *Konfesja*

---

<sup>12</sup> Zob. Janusz Tazbir, Mirosław Korolko: *Wstęp*. W: Piotr Skarga: *Kazania sejmowe*. Wyd. 4 uzupełnione. Wrocław 1984, s. XXXI—XLII; Stanisław Obirek: *Wizja Kościoła... op.cit.*, s. 126—131 i passim.

*sandomierska*. Specyfika arianizmu polegała na tym, że — mimo istnienia ariańskich katechizmów i ustalenia zasad wiary przez kolejne synody — wolność poszukiwań teologicznych była tam największa, teoretycznie wciąż nieograniczona, a odstępstwo od katolickiej (i kalwińskiej) ortodoksji najbardziej radykalne. Stąd też polemika z arianami stanowiła dla teologów katolickich największe wyzwanie, ale — podobnie jak w przypadku polemiki tu omówionej — była z góry skazana na niepowodzenie z powodu skrajnie różnego rozumienia podstawowych zasad teologicznych i antropologicznych.

---

---

**WYOBRAŹNIA**  
**POLEMIKI**  
**MARCINA ŁASZCZA Z MARCINEM CZECHOWICEM**

PIOTR SKARGA NIE BYŁ JEDYNYM JEZUITĄ ZAANGAŻOWANYM W POLEMIKI z arianami i przedstawicielami innych wyznań niekatolickich. Jezuita, jak wiadomo, byli w tym zakresie najprężniejszym zakonem, nie tylko organizacyjnie, ale i naukowo<sup>1</sup>. Ważną rolę w działalności polemicznej odgrywało nauczanie kontrowersji w Kolegium Rzymskim i słynne dzieło Roberta Bellarmina<sup>2</sup>. Jak już

---

<sup>1</sup> Syntetyczną charakterystykę działalności kulturalnej i edukacyjnej jezuitów na ziemiach polskich w XVI i XVII wieku można odnaleźć w czterech ostatnio wydanych dziełach: *Jezuici a kultura polska*. Red. Ludwik Grzebień i Stanisław Obirek. Kraków 1993; *Jezuicka ars educandi*. Red. Stanisław Obirek i Maria Wolańczyk. Kraków 1995; Stanisław Obirek: *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564—1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*. Kraków 1996; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564—1995*. Opracował Ludwik Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów. Kraków 1996.

<sup>2</sup> O nauczaniu teologii pozytywno-kontrowersyjnej w środowisku polskich jezuitów najobszerniej w: Bronisław Natoński: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVI i XVII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Red. Marian Rechowicz. Tom 2: *Od odrodzenia do oświecenia*. Część 1: *Teologia humanistyczna*. Lublin 1975,



wspomniano wyżej, za najbardziej interesujący należy uznać okres od ok. 1580 do 1625, a w nim toczone przez wielu autorów polemiki wokół twórczości Jakuba Wujka (zarówno jego przekładów pism Bellarmina, jak i przekładów biblijnych), teksty polemiczne Marcina Śmigleckiego, polemiki Marcina Łaszczka z różnowiercami, głównie arianami oraz cykl polemik Piotra Skargi z arianami. Tak więc w tym okresie główny korpus tekstów stanowią polemiki z udziałem czterech wybitnych jezuitów, z czego trzej związani byli wtedy z ośrodkiem krakowskim. I choć nawet broszury pisane przez Wujka i Skargę i polemizujące z nimi pozostają do dziś niesłusznie w zapomnieniu, najmniej pamięta się o twórczości Marcina Łaszczka<sup>3</sup>.

---

s. 87—219. O roli w polemikach monumentalnego dzieła Roberta Bellarmina *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, zob. Robert W. Richgels: *The Pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The „Controversies” of Robert Bellarmine*. „Sixteenth Century Journal” XI (1980), No. 2, s. 3—15.

<sup>3</sup> Dysputom publicznym i broszurom polemicznym w interesującym nas okresie poświęcono stosunkowo niewiele prac, przeważnie historycznych i teologicznych, jedynie prace Wiesława Steca mają charakter literaturoznawczy. Zob. Kazimierz Drzymala: *Polemika ks. Marcina Śmigleckiego TJ z innowiercami o powołaniu ministrów*. „Nasza Przeszość” (1959); Idem: *Polemika Marcina Śmigleckiego z braćmi polskimi zwanymi arianami o bóstwie Chrystusa*. „Studia Historyczne” (1984); Aleksander Glinka: *Hieronim Powodowski, teolog polemista XVI wieku*, Nasza Przeszość (1961); Jerzy Misiurek: *Chrytologia braci polskich. Okres przedsocyniański*. Lublin 1983; Idem: *Spory chrytologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*. Lublin 1984; Wiesław Stec: *Funkcja retoryki w tekście polemicznym... op.cit.* Idem: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich...*; Idem: *Szymona Budnego koncepcja polemiki*. W: *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*. Tom 2. Warszawa, 1993; Janusz Tazbir: *Dysputacje religijne w Polsce XVI wieku*. W: Idem: *Świat panów Pasków. Eseje i studia*. Łódź 1986, s. 161—176. Nie ma prac o twórczości polemicznej Marcina Łaszczka, ani też monografii tego pisarza.

Łaszcz urodził się w roku 1551, do jezuitów wstąpił w roku 1571 (święcenia kapłańskie w r. 1576). Studiował filozofię w Wilnie (1571—1574), tam był profesorem gramatyki i retoryki (1574—1575), potem kaznodzieją i dyrektorem gimnazjum w Pułtuskus (1575—1579), potem podczas swego ruchliwego życia pełnił rozmaite funkcje nauczycielskie, administracyjne i kaznodziejskie, m.in. w Poznaniu, Lublinie, Toruniu, Lwowie i Krakowie, gdzie zmarł w roku 1615 jako przełożony Domu Profesów św. Barbary i popularny kaznodzieja. Nigdy nie studiował w Rzymie, ale trudno się do końca zgodzić z twierdzeniem ks. Natońskiego, że „brak systematycznego i gruntownego wykształcenia w teologii odbił się ujemnie na późniejszej pracy pisarskiej Łaszcz. W jego dziełach więcej było temperamentu niż rzeczowej argumentacji”<sup>4</sup>. Po pierwsze, mimo że nie studiował w Rzymie, odbył rzetelne studia w Wilnie. Po drugie, teksty jego dzieł polemicznych nie dowodzą ignorancji teologicznej — w tekstach, takich jak: *Crisis to jest rozsądek katolicki* czy też przede wszystkim *Summariusz prawdy katolickiej* widać rzetelność w potraktowaniu zagadnień i erudycję, a także wpływy najlepszych teologów kontrowersyjnych z Bellarminem na czele. Gdy chodzi o te i inne dzieła trzeba zauważyć, że wypowiedź polemiczna ma swoje prawa i nigdy nie stanowi popisu erudycji — z natury rzeczy jest spłycona i właśnie więcej w niej „temperamentu niż rzeczowej argumentacji”. Dotyczy to również pisarzy ariańskich, tak wszechstronnie wykształconych jak Czechowic, który w tekstach polemicznych także posługiwał się nieraz językiem z dzisiejszego punktu widzenia niewybrednym. Trzeba też pamiętać, że Łaszcz był członkiem komisji cenzurującej *Biblię Wujka*, a do komisji tej nie wybierano osób przypadkowych i źle wykształconych. Łaszcz pozostawił po sobie kilkanaście broszur polemicznych w języku polskim oraz łacińskie utwory dramatycz-

---

<sup>4</sup> Bronisław Natoński: *Łaszcz Marcin (1551—1615)*, „Polski Słownik Biograficzny”, R. 18 (1973), s. 263.

ne wystawiane w kolegiach jezuickich — w sumie pokaźny dorobek pisarski.

Marcin Łaszcz funkcjonuje w opracowaniach z ostatnich kilkunastu lat jako swoisty „czarny charakter” wśród katolickich pisarzy polemicznych XVI i XVII wieku. Jedną z krytycznych opinii właśnie przytoczyłem. Nie zawsze tak było. W roku 1862 Józef Brown cytował opinię Siarczyńskiego: „Język jego polski czysty jest i poprawny, kazania wypracowane i gruntowne”<sup>5</sup>, *Encyklopedia kościelna* Nowodworskiego chwali Łaszcz: „Polszczyzna jego jest czysta; kazania jego odznaczają się gruntownością wykładu”<sup>6</sup>. Według Stanisława Załęskiego, autora monumentalnej monografii *Jezuici w Polsce*, był to „kaznodzieja żarliwy i pisarz apologeta cięty [...] dzielny [...] czynem, słowem i piórem jezuita”<sup>7</sup>. Czarną legendę zaczął tworzyć dopiero Aleksander Brückner, który w pionierskim eseju o Marcynie Czechowicu pisał o *Receptie* Łaszcz, że przebrała wszelką miarę i wybór cytatów z niej zatyłował: „kilkanaście wyjątków z *Recepty* ziejącej ogniem nienawiści”<sup>8</sup>. Janusz Tazbir w szkicu o polemikach antyprotestanckich wielokrotnie cytował najbardziej zjadliwe wypowiedzi o protestantach z różnych dzieł Łaszcz<sup>9</sup>. I jeszcze jedna opinia ks. Natońskiego: „Oceniając całą

---

<sup>5</sup> Józef Brown: *Biblioteka pisarzy asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego*. Przeł. z łac. Władysław Kiejnowski. Poznań 1862, s. 264.

<sup>6</sup> *Encyklopedia kościelna* wydana przez Michała Nowodworskiego. T. 12. Warszawa 1879, s. 576.

<sup>7</sup> Stanisław Załęski: *Jezuici w Polsce*. Tom 1. Cz. 2. Lwów 1901, s. 753.

<sup>8</sup> Aleksander Brückner: *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*. Warszawa 1962 [pierwodruk: 1905], s. 191.

<sup>9</sup> Janusz Tazbir: *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1959. — „Te zjadliwe opowieści przeplatano najgorszymi wyzweśkami pod adresem przeciwników wyznaniowych [...]. Marcin Łaszcz z kolei zwie polemizującego z nim Czechowica «śmierdzącym dziadem» i zwraca się do niego w następujących słowach: «O śmierdzący i zgniły trupie...»” (s. 76) — dalej inne cytaty.

twórczość polemiczną Łaszczza, trzeba powiedzieć, że spłycił on piśmiennictwo kontrreformacyjne, a w sporach wyznaniowych rozniecał nietolerancję i stosował demagogię<sup>10</sup>. Ocenę tę prawie dokładnie powtarza inny współczesny historyk-jezuita, ks. Ludwik Grzebień<sup>11</sup>.

Najczęściej cytowana jest na poparcie krytycznych ocen *Recepta na „Plastr” Czechowica Ministra Nowokrzczeńskiego*, której autorstwo Łaszczowi odbierano, przypisując je Szczęsnemu Żebrowskiemu, gdyż takie nazwisko figuruje na stronie tytułowej i jemu przyznawali autorstwo Aleksander Brückner<sup>12</sup>, Hieronim Wyczawski<sup>13</sup> oraz Sławomir Radoń<sup>14</sup>. Przekonany argumentacją tego ostatniego i ja przyjąłem autorstwo Żebrowskiego w mojej książce o Erazmie Otwinowskim<sup>15</sup>. Argumentem — najszerzej wyłożonym przez Wyczawskiego — było to, że Szczęsny Żebrowski, pleban w Lesku, rzeczywiście istniał i był autorem kilku innych dzieł. Nie jest to jednak argument przekonujący, bo rzeczywistymi postaciami byli przynajmniej niektórzy z księży, których nazwiskami podpisywał swe dzieła Łaszcz. Problem jest istotny, bo w przypadku *Recepty na „Plastr” Czechowica...* chodzi o najbardziej — jak to określił Brückner — „ziejące ogniem nienawiści” dzieło kontrreformacyjnej polemiki. Sławomir Radoń pisze, że dzięki przypisaniu *Recepty* Łaszczowi przysporzono mu „wątpliwych laurów największego paszkwilanta pośród polskich polemistów religijnych”<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Bronisław Natoński: *Łaszcz Marcin...*, s. 264.

<sup>11</sup> Ludwik Grzebień SJ: *Łaszcz Marcin. W: Słownik polskich teologów katolickich*. Red. Hieronim E. Wyczawski. Tom 2: H—L. Warszawa 1982 — „Nie mając gruntownego wykształcenia teologicznego spłycił on piśmiennictwo kontrreformacyjne” (s. 556).

<sup>12</sup> Aleksander Brückner: *Różnowiercy polscy... op.cit.*

<sup>13</sup> Hieronim E. Wyczawski: *Dzieje Kalwarii Zebrzydowskiej*. Kraków 1947, s. 23—24, 38.

<sup>14</sup> Sławomir Radoń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej, op.cit.*, s. 108—109.

<sup>15</sup> Piotr Wilczek: *Erazm Otwinowski. Pisarz ariański*. Katowice 1994, s. 26 (przypis 46).

<sup>16</sup> Sławomir Radoń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej... op.cit.*, s. 109.

Autorem *Recepty* był jednak najprawdopodobniej Marcin Łaszcz. Rozstrzygające są tu, moim zdaniem, ustalenia kolejnych edycji bezcennego, siedemnastowiecznego dzieła biobibliograficznego *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, opartego w swych rozstrzygnięciach o rzymskie archiwa jezuickie. Skoro wszystkie polemiczne dzieła jezuitów musiały być cenzurowane w Rzymie i tam też posyłano — mówiąc językiem dzisiejszych ustaw bibliotecznych — egzemplarze obowiązkowe, można tu powiedzieć jedynie tyle: „Roma locuta, causa finita”. Albowiem *Recepta* pod łacińskim tytułem *Medicamentum contra emplastrum Czechouicii Ministri Ariani Lublinensis* figuruje w rzymskich archiwach publikacji członków Societatis Iesu jako dzieło Łaszcza, a Szczęsny Żebrowski, wychowanek jezuitów, tylko użył swojego nazwiska jako jednego ze znanych nam dziesięciu pseudonimów Łaszcza<sup>17</sup>. Nawiasem mówiąc, Łaszcz publikował nawet pod nazwiskiem Piotra Skargi, więc również osoby istniejącej, a warto by się także zainteresować biografiami innych osób, pod które Łaszcz się podsywał — intrygujące jest to, że np. *Crisis to jest rozszadek katolicki...*, niewątpliwie dzieło Łaszcza, jest wydane pod nazwiskiem ks. Wojciecha Słupskiego, archidiacona wrocławskiego i tenże Słupski podpisany jest pod bardzo osobistą przedmową dedykacyjną do biskupa Wawrzyńca Gębickiego. Należy sądzić, że ks. Słupski był postacią rzeczywistą, a interesujące byłoby zbadanie przyczyn i sposobów takiego ukrywania się pod nazwiskami rzeczywistych czy wymyślonych postaci. W przypadku przypisywanych Łaszczowi dzieł podpisanych przez Skargę (*Wyjawienie niewstydu ariańskiego, Messiasz nowych arianów*) sytuacja jest klarowniejsza — Łaszcz w ramach krakowskiej wspólnoty pisarzy jezuickich

---

<sup>17</sup> Zob. Philippo Alegambe: *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Antverpiae 1643; Philippo Alegambe, Petro Ribadeneira, Nathanaele Sotvello: *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Romae 1676 [reprint: Gregg International Publishers Limited, with a new introduction by Anthony F. Allison. B.m.w. 1969] (hasło *Martinus Lascius*). Dziękuję ks. prof. dr. hab. Ludwikowi Grzebieniowi SJ za zwrócenie uwagi na tę publikację.

wspomagał Skargę w jego cyklu polemik przeciw Hieronimowi Moskorzowskiemu<sup>18</sup>. W przypadku innych tekstów trudno na razie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Łaszcz używał pseudonimów i czemu posługiwał się akurat tymi nazwiskami. Praktyka ta powodowała zresztą nieraz sytuacje dość komiczne: gdy Szymon Turnowski dopiero po 10 latach odpowiedział na broszurę Łaszcz wydaną pod pseudonimem Marcin Tworzydło, Łaszcz odpowiedział na tę polemikę już pod innym pseudonimem — jako Marcin Szałajski — gdyż jak pisał: „Tworzydło już umarł od czekania na odpowiedź”<sup>19</sup>.

Poświęciłem autorstwu i pseudonimom tyle uwagi, pragnąc przywrócić Łaszczowi autorstwo *Recepty na „Plastr”*..., najbardziej osławionej polemiki antyariańskiej, o której będzie dalej mowa.

U genezy tej broszury stoi opublikowany w roku 1593 *Nowy Testament* w przekładzie ks. Jakuba Wujka. W Kościele katolickim było to — jak wiadomo — dzieło pionierskie, a sam Wujek z jednej strony nie wahał się wykorzystać i spożytkować językowych osiągnięć najnowszych przekładów polskich, łącznie z kontrowersyjnymi przekładami ariańskimi Budnego i Czechowica, co zresztą lojalnie zaznaczył<sup>20</sup>. Z drugiej strony, zarówno na marginesach, jak i w kończących każdy rozdział księgi biblijnej *Naukach i przestrogach* rozprawiał się ostro z błędami przeciwników wyznaniowych, w tym i cytowanych tłumaczy ariańskich. W odpowiedzi Marcin Czechowicz opublikował *Plastr na wydanie „Nowego Testamentu”* przez X. Jakuba Wujka, w którym to dziele prowadził naukową, biblistyczną polemikę z Wujkiem na temat konkretnych problemów translatorskich — zwłaszcza kluczowych dla ariańsko-katolickich polemik

---

<sup>18</sup> Autorstwo Łaszcz, wielce prawdopodobne, nie może być rozstrzygnięte definitywnie w świetle dzisiejszego stanu badań. Zob. wyżej rozdział *Autorytet...* [s. 106].

<sup>19</sup> Wypowiedź tę przypomina Bronisław Natoński (*Marcin Łaszcz... op.cit.*, s. 263—264).

<sup>20</sup> Zob. *Nowy Testament w przekładzie ks. dr Jakuba Wujka SJ z roku 1593*. Wstępem i uwagami poprzedził ks. dr Władysław Smereka. Kraków 1966.

fragmentów Ewangelii Mateusza (16,18) i Łukasza (22,20). Następnie dokonał szczegółowej, krytycznej oceny przekładu Wujka i polemizował z *Naukami i przestrogam*i, a przede wszystkim oskarżał Wujka, że bez podania źródła przepisywał fragmenty jego przekładu. I właśnie odpowiedzią na ten *Plastr...* Czechowica jest *Recepta na Plastr...* napisana niejako w zastępstwie Wujka przez Marcina Łaszczę i wydana pod pseudonimem Żebrowskiego<sup>21</sup>. Polemika prowadzona jest z cytowanymi fragmentami *Plastra* i odnosi się do poszczególnych kontrowersyjnych problemów, wychodząc jednak daleko w uogólnieniach i ocenach poza problemy poruszone przez Czechowica, zwłaszcza w takich pełnych inwektyw rozdziałach, jak: *Przyczyny fałszów nowokrzczeńskich*, *Żarty nowokrzczeńskie na papieża* czy *O ponurzeniu nowokrzczeńskim*. Jak już wspominałem, broszura Łaszczę stała się sztandarowym przykładem katolickiej polemiki „ziejącej ogniem nienawiści”, sam autor został uznany za największego paszkwilanta wśród polemistów. Wybiórcza lektura polemik skłaniała do takich ocen również w odniesieniu do innych jezuitów, np. siedemnastowiecznego autora Mikołaja Cichowskiego, o którym pisał ostatnio Sławomir Radoń. Tenże badacz dał przy okazji pionierski przegląd problematyki związanej z „inwektywą w polemice religijnej przełomu XVI/XVII wieku” i wnioski wynikające z tego przeglądu przypominają, że oceniając język i styl polemik należy unikać anachronizmów w ocenach. Stosunek do tzw. „krytyki niemoralnej, czyli satyry imiennej, paszkwila [...] wywołał [...] żywe dyskusje dopiero w czasach stanisławowskich”. W interesującym nas okresie autorzy pełnymi garściami korzystali z dorobku wczesnochrześcijańskiej inwektywy — „rozprawy, dzieła rozwijającego własną treść, wypełnione go obelgami pod adresem głoszących

---

<sup>21</sup> Na temat dziejów tej polemiki zob. Lech Szczucki: *Marcin Czechowic (1532—1613). Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI wieku*. Warszawa 1964, s. 187—194.

odmienne poglądy religijne”<sup>22</sup>. Pisane „w duchu cichości i miłości” rozprawy katolików, kalwinów, luteran i braci polskich wyrażają miłość bliźniego w sposób odmienny od dzisiejszych naszych poglądów na ten temat. Anachroniczne podejście do stylu polemik wyjmuje je z kontekstu ówczesnego życia, które tutaj bardziej przypomina świat ukazany w dziełach Rabelais’go, obu Bruegelów i Boscha niż rzeczywistość wykwintych oświeceniowych salonów. Gdy pisarz polemista określa doktrynę ariańską mianem „stara i zgniła kapusta”, a samych arian nazywa „nietoperzami i sowami ariańskimi” czy „smrodem perfumami piekielnymi śmierdzącym” (wypowiedzi H. Powodowskiego i M. Łaszczka), powinno to raczej skłonić do refleksji nad horyzontami wyobraźni ówczesnego pisarza i horyzontami oczekiwań jego czytelnika niż budzić oburzenie.

Jeden z badaczy polemik wyznaniowych przełomu XVI i XVII wieku napisał o teologach-polemistach, że byli obdarzeni „ukierunkowaną polemicznie wyobraźnią”<sup>23</sup>. To zdanie wypowiedziane na marginesie rozważań o symbolice apokaliptycznej w polemikach antykatolickich zmusza do zastanowienia się, na ile rzeczywiście „kreowanie obrazów i wyobrażeń nie mających bezpośredniego odpowiednika w rzeczywistym doświadczeniu twórcy”<sup>24</sup> może stanowić ważny element tekstu polemicznego. Od razu trzeba powiedzieć, że w broszurach polemicznych omawianego okresu przeważa dyskurs operujący pojęciami teologicznymi, filozoficznymi oraz językowe analizy tych pojęć i języka *Biblii*. Stąd są czerpane argumenty i polemistom przeważnie bardziej chodzi o precyzję argumentacji niż efektowną perswazję za pomocą kreowanych obrazów. Czasami jednak polemisci zdają się iść za Kwintylianiem, który namawiał mówcę, żeby w wyobraźni swojej tworzył *fantasias*, czyli *visiones* obecne w wyobraźni

---

<sup>22</sup> Zob. Sławomir Radoń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej... op.cit.*, s. 91—118.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Michał Głowiński, Teresa Kostkiewiczowa: *Wyobraźnia*. W: *Słownik terminów literackich*. Red. Janusz Sławiński. Wrocław 1988, s. 579.



z wielką ostrością; z tego osobistego przeżycia wrażeń powstaje *evidentia* — gdy mówca przedstawia wytworzone obrazy i sytuacje jako wydarzenia dziejące się przed oczami słuchacza czy czytelnika<sup>25</sup>.

W przeciwieństwie do wielu innych polemistów Marcin Łaszcz opiera swą perswazję na kreowaniu szeregu obrazów, za pomocą których chce unaocznić czytelnikowi potworność herezji. Łączy przy tym wrażenia wzrokowe z węchowymi dla pogłębienia efektu perswazyjnego. Inwektywa nabiera tutaj samodzielnego bytu jako obraz unaoczniający czytelnikowi ohydę herezji. Warto pamiętać, że Marcin Łaszcz często i chętnie brał udział w misjach ludowych. W czasie takich misji jezuicy misjonarze głosili poddańczej, wiejskiej ludności naukę „o podstawowych prawdach wiary oraz płynących z nich obowiązkach”<sup>26</sup>. Kto wie, czy to cielesne, „fizjologiczne” i bardzo „przyziemne” obrazowanie nie jest w jakiejś mierze rezultatem doświadczeń kaznodziejskich wyniesionych z misji ludowych<sup>27</sup>.

Jakie więc obrazy stawał Łaszcz przed oczy pobożnemu czytelnikowi? Ukazuje swoisty portret adwersarza, czyli Marcina Czechowica. Jest on przedstawiany w tekście jako „śmierdzący i zgnieły trup”<sup>28</sup>,

---

<sup>25</sup> Zob. Marcus Fabius Quintilianus: *Institutio Oratoria*. VI. 2.29—32. Por. też: Heinrich Lausberg: *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 3. Auflage. Stuttgart 1990, s. 399—407.

<sup>26</sup> Stanisław Obirek: *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów... op.cit.*, s. 61. Ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Obirkowi SJ dziękuję za uwagi na temat pierwszej wersji tego rozdziału, a zwłaszcza za zwrócenie uwagi na możliwy związek między „polemiczną wyobraźnią” Łaszcz a doświadczeniami wyniesionymi z misji ludowych.

<sup>27</sup> W tym miejscu nasuwa się porównanie z językiem i obrazowaniem w twórczości innego jezuity, który również był duszpasterzem ludu wiejskiego Litwy i Białorusi, ks. Józefa Baki. Zob. Józef Baka: *Uwagi*. Opracowanie, komentarz i posłowie Antoni Czyż i Aleksander Nawarecki. Lublin 2000. Tam obszerna literatura przedmiotu.

<sup>28</sup> Wszystkie cytaty z utworu Łaszcz pochodzą z edycji: Szczęsny Żebrowski [właśc. Marcin Łaszcz]: *Recepta na „Plastr” Czechowica Ministra Nowokrzczeń-*

który „w tym smrodzie nowokrzczeńskim tak zgnił i zśmiardł”, że mu „i z gęby i z piórka [...] grzechy i smrody śmierdzą”. Wraz z innymi arianami lubi wachać „smród i plugastwa ludzkie” i przeżuwać cudze grzechy. Dalej objawia się nam Czechowic jako „śmierdzący dziad” ze „splesniałą brodą”, „śmierdzący trup” „perfumami piekielnymi śmierdzący”, posiadający „zgniły mózg” i „śmierdzący plugastwem”, wymywający gębę „latrynami i gnojami” cudzych grzechów. Jego „śmierdząca gęba” jest nazywana nieraz „bluźniącą paszczką”. Obok tego obsesyjnie powraca obraz arianina jako „niewybielonego Murzyna”. Murzyn stanowi tu skrzyżowanie człowieka z diabłem, a „niewybielenie” odnosi się do nieskuteczności ariańskiego chrztu, czyli ponurzenia: „próżno niewybielonego Murzyna bielić będziesz” — pisze polemista, dodając zresztą stanowczo: „ciebie, Murzyna piekielnego, bielić nie chcę”. Szokujący jest również obraz chrztu ariańskiego pokazanego jako zanurzanie świń w kałuży przez świ-niopasów i porównanego do biblijnego obrazu świń, „które czarci ponurzyli w morzu”. Nic dziwnego, że w ten sposób nie da się nikogo wybielić!

Dwukrotnie polemista stawia przed oczy czytelnika wymyśloną już przez jego poprzedników, a przez niego dopełnioną wizję zła i rozpusty anabaptystów morawskich, „miedzy którymi *omnia sunt communia* i żony wspólne mają, i jako by było żadnej różności nie czyniąc, żon sobie pożyczają”, a „i dzieci rodziców swych i rodzicy dzieci nie rozeznają”, bo „jako by było tak się pomieszali”. I jeszcze jeden obraz — jak to „na Morawie nowokrzczeńcy brali ducha jakiegoś w musze. Która gdy bęczała koło gęby, jeśli kto gębę otworzył, wstąpiła zaraz w nowokrzczeńca”. Inna scena, która ma przemówić do wyobraźni czytelnika, pochodzi z Niemiec: oto „nowokrzczeńcy” zbierają się na górze i już mają do nieba wlecieć, gdy „tak ich był

---

skiego. Kraków 1597. Egzemplarz Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie Cim 4556. Niektóre fragmenty tekstu zostały przedrukowane w książce: *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia*. Opracowali, wstępem i przypisami opatrzyli Lech Szczucki i Janusz Tazbir. Warszawa 1959, s. 587—609.

dyjabeł omamił, [że] bez wszelkiego wstydu jako bestyje z sobą obcowali”. I wreszcie, na koniec, najbardziej osobliwy obraz, czyli „żona Czechowica o czterech głowach” „dziwowisko [...] nad morskie dziwy dziwniejsze”. Czechowic twierdził, że zbór jest ciałem Chrystusa i posiada jedną głowę, czyli Chrystusa i inne głowy — w domyśle papież — mu niepotrzebne „bo ciało jedno o dwu głowach, a jeszcze z sobą przeciwnych, a nigdy jako woda z ogniem niezgodnych ostać się nie może”. Odpowiadając na to, Łaszcz buduje obraz żony o czterech głowach, dowodząc, że żona Czechowica „ma przynajmniej cztery głowy: pierwszą ma swoją, drugą ma twoją, trzecią Chrystusa, czwartą Boga”. Taka argumentacja Łaszczowi jednak nie wystarcza i puszcza wodze wyobraźni: „A co gorsza, jeśli ty pierwiej zdechniesz, przybędzie jej swatów i pojmie drugiego i trzeciego męża, dopieroz ci będzie nasprośniejszym dziwowiskiem i chimera o kilkunastu głowach: wiera nie lada żonę masz. Ale i to też niemniej dziwniejsza, że ty jedną głowę mając, masz kilka sprośnych ciał: masz naprzód twój sprośny trup, masz pierwszą i wtórą, ba, i trzecią podobno żonę, to ty będąc jedną głową masz cztery ciała, a tak i z ciebie będzie sprośne dziwowisko, a nad sprośne dziwy dziwniejsze”.

Cała polemika budowana jest nie wokół rzeczowych argumentów, a wokół takich oto fantastycznych obrazów, mających zozydzić i ośmieszyć Czechowica, braci polskich, ich wierzenia i życie rodzinne. Godna uwagi jest w tych obrazach cielesność i skupienie wokół fizjologicznych funkcji ludzkiego organizmu, odwoływanie się do doświadczeń życia wiejskiego — świnie kąpiące się w kałuży, latryny i gnoje, śmierdzące dziady ze spleśniałymi brodami czy głowami, czy też odwoływanie się do popularnych wyobrażeń o piekle<sup>29</sup>. Obrazy te poprzez swoją powtarzalność i odniesienia do negatywnych zjawisk życia codziennego mają unaocznic całe zło przeciwnika i wzbudzić wobec niego pogardę. Pod tym względem rzeczywiście *Recepta* Łaszcz jest wyjątkowa — takie nagromadzenie inwektyw i obrazów

---

<sup>29</sup> Dziękuję dr Magdalenie Piekarczy i Markowi Francikowi za inspirujące uwagi na temat genezy obrazowania w antyariańskich tekstach polemicznych.

mających zohydzić przeciwnika trudno odnaleźć w ówczesnych polemikach jezuickich i z tego powodu również nie godzono się na przyznanie autorstwa tej broszury Łaszczowi. Zresztą, już w 1609 roku „generał zakonu [Klaudiusz Akwawiwa — P.W.] przypomniał pisarzom-polemistom obowiązek zachowania taktu”<sup>30</sup> i zabronił ostrych sformułowań w polemikach. Świadczy to o tym, że takie sformułowania zaczynały wówczas razić. Nie przeszkodziło to jednak następnym pokoleniom jezuickich polemistów w stosowaniu — ale już jednostronnym, wobec osłabionego przeciwnika — podobnego oręża polemicznego.

---

<sup>30</sup> Zob. Bronisław Natoński: *Humanizm jezuicki i teologia... op.cit.*, s. 114.

---

# DIABEŁ

## ROZMOWY LUTRA Z DIABŁEM

### W TEKSTACH POLEMICZNYCH MARCINA ŁASZCZA

JAK WSPOMNIAŁEM JUŻ W POPRZEDNIM ROZDZIALE, KS. MARCIN Łaszcz, jezuita, to swoisty *enfant terrible* ówczesnej literatury polemiczno-kontrowersyjnej. Dotąd była mowa o jezuickiej polemice antyariańskiej na przełomie XVI i XVII wieku. Choć polemika antyariańska dominowała w tym okresie w piśmiennictwie jezuickim<sup>1</sup>, nie zapomniano o innych wyznaniach, wśród których znaczącą rolę odgrywali luteranie. Polemikę antyluterańską w Polsce tego okresu omawiano w kilku opracowaniach, w tym miejscu przytoczę więc tylko opinię Andrzeja Tokarczyka, który w odniesieniu do polskich polemik antyluterskich w XVI wieku wypowiedział następującą uwagę: „Trzeba pamiętać o ówczesnym stylu pisania, o lubowaniu się w inwektywach, dosadnych określeniach, we wszelkiego rodzaju irrewerencjach. Taki był po prostu duch epoki. Nie inaczej zresztą replikowali Luter i teologowie luterańscy”<sup>2</sup>. W ten sposób chciałbym zaznaczyć, że nie ma sensu i w tym przypadku dyskusowanie o poziomie inwektyw czy obraźliwych określeń — taka anachroniczna dyskusja prowadzona dotąd np. w odniesieniu do innych utworów

---

<sup>1</sup> Zob. Sławomir Radoń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej... op.cit.*

<sup>2</sup> Andrzej Tokarczyk: *Paszkwil antyluterski i antyluterański w Polsce. „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 10, s. 25.*

Łaszczka nie pozwoliła się skupić na problemach bardziej istotnych. Jaką więc rolę odgrywały w tej twórczości polemicznej wspomniane w tytule dysputacje Lutra z diabłem?<sup>3</sup>

Siedemnastowieczne dzieło Philippa Alegambego *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, znakomity przewodnik biobibliograficzny po dawnym piśmiennictwie jezuickim, podaje wśród dzieł Marcina Łaszczka pozycję zatytułowaną *Lutheri Disputatio cum Daemone*, nie odnotowywaną w polskich bibliografiach<sup>4</sup>. Jak się niedawno okazało, istnieje jednak osobna broszura, której tytuł odpowiada pozycji w bibliografii Alegambego: *Dysputacja, w której diabeł jako mistrz uczy Lutra ucznia swego co ma wierzyć* (Łaszczka pisał po polsku, łacińskie dzieło Alegambego zawsze podaje wszystkie tytuły w wersji łacińskiej). Unikatowy egzemplarz zachował się w bibliotece w Martinie na Słowacji. Zarówno jej tytuł, jak i zawartość odpowiada jednak dokładnie rozdziałowi II znanej od dawna broszury Łaszczka *Missio albo postanie Lutra i Zwingla pierwszych kacermistrzów, od diabła z piekła* wydanej pod tym samym pseudonimem „Jan Paulus”. Źródło przedruku zostało zresztą wskazane na okładce, z której dowiadujemy się, że *Dysputacja* została „Wyjęta z książki *Missio*...”. Odkrycie nieznanej dotąd broszury świadczy o jednym: zdaniem autora i drukarza istniało zapotrzebowanie, aby wydać jako osobny druk tylko ten rozdział broszury, który jest poświęcony rzekomej dysputacji Lutra z dia-

---

<sup>3</sup> O roli „sojuszu między herezją a siłami piekła” i „kontaktów dysydentów z szatanem” w polskiej propagandzie kontrreformacyjnej i w wyobrażeniach ludowych tego okresu pisze Janusz Tazbir w artykule *Obraz heretyka i diabła*. W: Idem: *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1987, s. 117—138.

<sup>4</sup> Zob. Philippo Alegambe: *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Antverpiae 1643; Philippo Alegambe, Petro Ribadeneira, Nathanaele Sotvello: *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Romae 1676 [reprint: Gregg International Publishers Limited, with a new introduction by Anthony F. Allison. B.m.w. 1969] (hasło *Martinus Lascius*).

błem. To jednak nie wszystko. Cztery lata wcześniej, w 1605 roku, ukazała się inna broszura Marcina Łaszczza wydana pod innym pseudonimem — „Marcin Szalajski” — zatytułowana *Okulary wtóre na ciemne i ślepe oczy ministrów...* Znajduje się w niej dodatek pt. *Dysputacja, którą miał Luter z diabłem*. Pozornie tekst jest identyczny z wersjami wspomnianymi przeze mnie powyżej, które wydają się po prostu stanowić drugą i trzecią wersję dodatku z roku 1605. Nie do końca tak jest. Owszem, tekst we wszystkich trzech wersjach jest identyczny, ale dwa przedruki różnią się od pierwotnej wersji z 1605 roku jednym ważnym szczegółem: wprowadzeniem elementów delimitacyjnych, które dzielą tekst na części, sugerując, że jest on rzeczywiście zapisem kolejnych kwestii w dialogu między mistrzem — diabłem a uczniem — Lutrem.

W wersji wcześniejszej z 1605 roku mamy do czynienia z tekstem ciągłym, w którym Łaszczz wiernie przytacza fragmenty diabelskich wypowiedzi z dzieła Lutra *De Angulari Missa*, a następnie komentuje te wypowiedzi z punktu widzenia doktryny katolickiej, zarzucając w swym komentarzu Lutrowi bierność i milczenie wobec diabelskich ataków na msze prywatne. W tym kształcie broszura Łaszczza przypomina swą strukturą dzieło, z którego fragmentami polemizuje. Luter również przytacza diabelskie wypowiedzi, a następnie komentuje je (choć rzeczywiście przeważnie nie atakuje ich: tu jezuita ma rację, a o przyczynach bierności Lutra będzie mowa dalej). Dwa późniejsze przedruki ułożonej przez Łaszczza dysputy Lutra z diabłem mają już inną strukturę — jak wspomniałem, tekst został podzielony jak dialog na fragmenty zaczynające się kolejno od słów „Luter Uczeń” i „Diabeł Mistrz”. Ten element delimitacji tekstu, zapisany dużo większą czcionką, jest ważnym sygnałem — ma sugerować, że oto mamy do czynienia z rzeczywistym dialogiem partnerów — ucznia i mistrza. Tymczasem pod nagłówkiem „Diabeł Mistrz” znajdują się istotnie fragmenty diabelskich wypowiedzi z dzieła Lutra, ale fragmenty zamieszczone pod nagłówkiem „Luter Uczeń” to w większości nie wypowiedzi Lutra, ale ko-

mentarze Łaszczza, które mają zawsze taką wymowę: Luter milczy, bo zgadza się z diabłem, a katolik powinien w tej sytuacji odpowiedzieć diabłu w taki sposób — i tu następują argumenty przeciw diabelskim twierdzeniom. Wpisanie tekstu Łaszczza w strukturę dialogu miało zapewne zwiększyć jego oddziaływanie, zgodnie z odwiecznymi zasadami retoryki stosowanymi do dziś choćby w dziennikarstwie i akcjach promocyjnych, uczącymi, że uwagę czytelnika zwraca to, co intensywne (a więc np. pogrubiona czcionka) i powtarzane, że partie dialogowe powinny być wyraźnie wyodrębnione, a teksty powinny dzielić się na rozdziałiki<sup>5</sup>. W nowym wydaniu ten sam tekst został więc poddany obróbce zwiększającej atrakcyjność wizualnego oddziaływania na czytelnika i sugerującej kształtem graficznym, że dzieło Lutra, którego przekładem ma być rzekomo broszura Łaszczza, to zapis dysputacji Lutra z diabłem.

Problem związków Lutra z diabłem jest na tyle skomplikowany, że do dziś nie mogą sobie z nim poradzić teologowie i historycy, więc na początku XVII wieku rzeczywiście można było tak manipulować tekstami Lutra, by udowodnić czytelnikowi jego zażyłość z diabłem. Było to łatwe tym bardziej, że w tekstach Lutra bez trudu odnajdziemy ślady bliskich stosunków wielkiego reformatora z diabłem, choć miały one oczywiście inny i bardziej skomplikowany charakter niż wynikałoby to z jezuickich polemik. To jednak osobny problem, o którym będzie mowa niżej.

Już w tytule broszury Łaszcz sugeruje, że zawarty w niej zapis stosunków Lutra z diabłem pochodzi po prostu od samego Lutra. Tekst na stronie tytułowej brzmi bowiem: „Dysputacja, w której diabeł jako mistrz uczy Lutra ucznia swego, co ma wierzyć. Od samego Lutra po niemiecku napisana. Tomo 7. De Angulari Missa. Witemberga Anno 1554 impressa [...] A przez najwierniejszego Luterskiego Ucznia, D. Ionasza po Łacinie przełożona”. Cytowany

---

<sup>5</sup> Zob. Walery Pisarek: *Podstawy retoryki dziennikarskiej*. W: *Dziennikarstwo i świat mediów*. Red. Zbigniew Bauer i Edward Chudziński. Kraków 1996, s. 133—148.



jest tu łaciński tytuł dzieła Lutra z 1533 roku zatytułowanego *Von der Winkelmesse und Pfaffenwiehe* (*O Mszy w kącie i święceniach klechów*) i przełożonego na łacinę przez Justusa Jonasa<sup>6</sup> (inna łacińska wersja tytułu: *De Missa privata*). Dotyczyło ono jednego z kluczowych dla Lutra problemów: mszy prywatnych za dusze zmarłych odprowadzanych za sowiłą opłatą przez księży bez udziału wiernych. Jak wiadomo, Luter sprzeciwił się katolickiej koncepcji mszy jako ponownej ofiary na rzecz mszy jako dziękczynienia i Wieczery Pańskiej. Reforma liturgii przebiegała stopniowo, ale już od początku — w korespondencji z Melanctonem, w apelach do Fryderyka Mądrego — Luter stanowczo nie zgadzał się na odprowadzanie mszy prywatnych: tej praktyki w żaden sposób nie można było pogodzić z nową, zreformowaną koncepcją mszy zakładającą konieczność uczestnictwa w niej wiernych. Mszę prywatną uznał Luter za „bałwochwalstwo, świętokradztwo i bluźnierstwo”<sup>7</sup>. Właśnie temu problemowi poświęcone jest w całości dzieło *Von der Winkelmesse...* Trzeba przyznać, że wykorzystując je w swojej polemice, Marcin Łaszcz wiernie przytacza argumenty przeciw mszy prywatnej wypowiedziane w dziele Lutra właśnie przez diabła. Przypomnijmy je pokrótce.

Diabeł wypomina Lutrowi, że przez piętnaście lat odprowadzał mszę prywatną („pokątną”), która była bałwochwalstwem, na co Luter odpowiada, że czynił to z rozkazu i posłuszeństwa wobec starszych. Na to diabeł mówi, że i Turcy, i poganie czynią wszystko z posłuszeństwa i że święcenie księdza Marcina było fałszywe, podobnie nabożeństwo. Osaczony przez diabła Luter postanawia słuchać

---

<sup>6</sup> Zob. Josef Benzing: *Lutherbibliografie. Verzeichnis der Gedruckten Schriften Martins Luthers bis zu dessen Tod*. Bearbeitet in Verbindung mit der Weimarer Ausgabe unter Mitarbeit von Helmut Claus. Baden-Baden 1966. „Bibliotheca Bibliographica Aureliana”, s. 361—362, poz. 3076—3079.

<sup>7</sup> Zob. Roland Bainton: *Tak oto stoję. Marcin Luter*. Przełożył Wojciech Maj. Katowice 1995, s. 187—188, 233; na temat mszy prywatnej w koncepcjach Lutra zob. też: Franz Lau: *Marcin Luter*. Warszawa 1966, s. 52—53; James Atkinson: *Martin Luther and the Birth of Protestantism*. Harmondsworth 1968, s. 298.

argumentów przeciw swemu kapłaństwu i święceniom. Diabeł atakuje Maryję i świętych jako pośredników, a mszę jako pogańską ofiarę. Mówi, że Luter odprawiał mszę niezgodnie z wolą Chrystusa, bo ma ona być odprawiana dla wiernych, dla społeczności (po łacinie — *communio*), że nie wyznawał Chrystusa w czasie mszy przed ludem, a jedynie szeptał ją sam do siebie, traktował ją jako ofiarę, a nie wieczerzę, nie rozdawał ludziom komunii na potwierdzenie ich wiary, ale traktował mszę prywatną jako uczynek wykonywany za pieniądze, że jego święcenia są fałszywe, dokonane przeciw intencjom Chrystusa, że jest nieprzyjacielem Chrystusa, skoro mszę odprawia sam dla siebie, a nie dla ludu. Potem następuje porównanie z sakramentem chrztu, którego również sam sobie człowiek nie może udzielać oraz argumenty przeciw udzielaniu sakramentu przez grzesznych kapłanów<sup>8</sup>.

Wszystkie te wypowiedzi diabelskie, streszczone powyżej, zostały wiernie przytoczone pod nagłówkami „Diabeł Mistrz” za dziełem Lutra<sup>9</sup>. Łaszcz przytacza również, pod nagłówkami „Luter Uczeń”, wypowiedzi Lutra. Nie cytuje jednak wszystkich wypowiedzi, a tylko te, w których Luter potwierdza, że rzeczywiście rozmawiał z diabłem lub usprawiedliwia się przed diabłem, że dotąd postępował niewłaściwie wobec Chrystusa. Nie cytując wypowiedzi Lutra, w których uczonej doktor teologii wyjaśnia istotę diabelskiej przebiegłości i pozwala zrozumieć czytelnikowi, dlaczego wypowiedzi diabła są

---

<sup>8</sup> Marcin Łaszcz [pseud. Jan Paulus]: *Missio albo postanie Lutra i Zwingla pierwszych kacermistrzów, od diabła z piekła, gdzie się dowodzą te rzeczy...* Kraków 1609 (Rozdział II *Dysputacja, w której diabeł jako mistrz uczy Lutra ucznia swego co ma wierzyć*). Biblioteka Jagiellońska sygn. 37390I. Por. Marcin Łaszcz [pseud. Jan Paulus]: *Dysputacja, w której diabeł jako mistrz uczy Lutra ucznia swego co ma wierzyć*. B.m.r. w. [około 1609]. Matica Slovenska w Martinie (Słowacja) sygn. MS BaPiP 457 priv. 9.

<sup>9</sup> Zob. Martin Luther: *Von der Winkelmesse und Pfaffenwiehe* (1533). W: Idem: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe: *Abteilung Werke*. 38. Band. Weimar 1912, s. 197—203.

zgodne z jego pojmowaniem nauki chrześcijańskiej, Łaszcz dokonuje manipulacji, która pozwala mu w kolejnych fragmentach komentarza konfrontować diabelskie zarzuty z nauką katolicką, a na końcu — skoro czytelnik nie jest w stanie poznać wszystkich wypowiedzi Lutra — może bez trudu udowodnić, że nauka Lutra pochodzi od diabła. Łaszcz pisze więc: „Wszakże Lutrowi nie to prawda co Ewangelia, ale co diabeł mówi: czysty uczeń” (k. B2v), „Luter będąc przekonany, do diabła przystaje” (k. C2). Co więcej, Łaszcz tak konstruuje swoją wypowiedź, żeby sprawiała wrażenie, iż pochodzi od Lutra: „Luter [...] podaje się szatanowi, jakoby rzekł: [podkreślenie moje — P.W.] [...] przyznawam, że moja pierwsza wiara fałszywa, Bałwochwalska, Antychrystowa, do tej wiary, na którą mię namawiasz, przystaję. Tylko cię jeszcze jako Mistrza, dla lepszej nauki pytam: Co mam trzymać o Kościele” itd. (k. C2—C2v).

Oczywiście takich słów Luter nie wypowiedział, ale zostały one zamieszczone pod nagłówkiem „Luter Uczeń”, a więc w miejscu, gdzie pojawiały się nieraz wcześniej rzeczywiste wypowiedzi Lutra i mają one sprawiać wrażenie autentyczności. Formalnie wszystko jest zresztą w porządku: wyrażenie „jakoby rzekł” zabezpiecza przed ewentualnym oskarżeniem o fałszerstwo, choć oczywiście mało kto zwróci nań uwagę, czytając zamieszczony zaraz potem niby-cytat z Lutra. I wreszcie pod koniec dowiadujemy się z broszury Łaszczu rzeczy najważniejszej — cała działalność diabła miała prowadzić do tego, żeby Luter wstąpił do diabelskiego kościoła: diabeł „uczy Lutra do jakiegoś innego Kościoła skrytego i niewidomego apellować, o którym Luter nie wiedział, aż go diabeł o tym drugim kościele nauczył [...]. Luter dał się do tego niewidzialnego, niesłychanego, Diabelskiego Kościoła namówić” (k. C3v—C4). Wniosek jest więc jasny — polski czytelnik na początku XVII wieku miał się dowiedzieć, że kościół założony przez Lutra, czyli kościół ewangelicko-augsburski, jest kościołem diabelskim, wstąpienie do niego byłoby więc zawarciem paktu z szatanem. Nie potrzeba było wówczas mocniejszego argumentu. Przypomina się tu rycina z antyluterańskiego dzieła Thomasa Murnera *Von der Grossen lutherischen*

Narren (1522 r.), na której widać luterńskiego pastora jak zawiera pakt z diabłem i błaznem<sup>10</sup>.

Pora jednak zapytać, jak to było możliwe, że Luter mógł się tak łatwo stać bohaterem tekstu, w którym posądzano go, że cała jego nauka pochodzi od diabła. Wspominałem wyżej, że wypowiedzi diabła rzeczywiście zostały wiernie przytoczone za dziełem Lutra. Czyżby więc jezuicki polemista rzeczywiście miał rację — przynajmniej częściowo? *Dysputacja Lutra z diabłem* Łaszczka istotnie zmusza nas do zastanowienia się nad stosunkami doktora Lutra z szatanem. Gdy np. zestawimy ze sobą dwie inne ryciny — Fausta przyzywającego diabła (z londyńskiego wydania dramatu Marlowe'a z roku 1631)<sup>11</sup> oraz Lutra sprzymierzającego się z diabłem (z szesnastowiecznego paszkwilu antyluterńskiego)<sup>12</sup>, zauważymy znaczącą różnicę: Fausta dzieli wyraźny dystans od szatana, z którym ma zawrzeć pakt, a Luter słucha uważnie diabła, z którym zdaje się go łączyć jakaś zażyłość. Owe dwie anonimowe ryciny wskazują na różnicę między tymi dwiema relacjami, choć katolicycy polemiści kontrreformacyjni zdawali się je utożsamiać. Luter nie zawierał paktu z diabłem, nie był też przez diabła opętany. Luter rzeczywiście prowadził rozmowy z diabłem, który mu się ukazywał i był dla niego postacią jak najbardziej rzeczywistą.

Nie miejsce tu, by przypominać te rozmowy, znane przede wszystkim z *Tischreden*, czyli *Rozmów przy stole*<sup>13</sup>. Warto jednak pamiętać, że problem ten od ponad 400 lat przysparza kłopotu teologom, apologetom, historykom i psychiatrom. We wstępie do Weimarskiej edycji dzieła *O mszy w kacie* wydawcy piszą, że cytowane przez

---

<sup>10</sup> Reprodukacja w: Alfonso M. di Nola: *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków 1997, s. 17.

<sup>11</sup> Zob. Ibidem, s. 289.

<sup>12</sup> Zob. Roland Bainton: *Tak oto stoję... op.cit.*, s. 290.

<sup>13</sup> Zob. Martin Luther: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe: *Tischreden*. Band 1—6. Weimar 1912—1921.

Lutra wypowiedzi diabła to tylko „chwyt literacki”. Niektórzy autorzy książek o Lutrze — jak Franz Lau, James Atkinson czy katolicki biograf James Todd — milczą z zakłopotaniem, omawiając jego życie tak, jakby było pozbawione tej wszechstronnej obecności diabła. Z kolei Roland Bainton — monografista rzetelny, ale jednocześnie bezkrytyczny apologeta — stara się bagatelizować problem. Tylko dwukrotnie i na marginesie o nim wspomina: raz pisze o dualistycznej i dramatycznej wizji świata, w którym był Bóg i Szatan jako o słabym punkcie średniowiecznej religijności, pod której wpływem znajdował się Luter, w innym miejscu pisze, że Luter niekiedy „angażował się w bezpośrednią walkę z szatanem”, co „mogłoby być dla współczesnego czytelnika zabawne i skłaniać go do brania Lutra niezbyt serio, warto jednak zauważyć, że to, co diabeł mówił do Lutra, jest dokładnie tym, co człowiek mówi sobie samemu w chwilach introspekcji”<sup>14</sup>. Bagatelizowanie problemu tylko go jednak zaostrza, zwłaszcza gdy pamiętamy o pracach Zygmunta Freuda na temat diabła jako postaci personifikującej stłumione popędy związane z erotyką analną czy Ernesta Jonesa, który wiązał wiarę w diabła ze stłumionymi pragnieniami jednoczesnego naśladowania ojca i przeciwstawienia się mu<sup>15</sup>. Psychoanaliza wydawała się wdzięcznym narzędziem do badania psychiki Lutra, ale ten trop niewiele wyjaśnia. Zresztą już w roku 1937 Paul Reiter w obszernym dwutomowym dziele dokonał analizy osobowości Lutra z punktu widzenia psychiatrii i rozpoznał psychozę endogenną. Nie należy się dziwić, że książka ta stała się przedmiotem ataku ze strony apologetycznych biografów Lutra<sup>16</sup>. Takie dyskusje mogą jednak tylko zapędzić w ślepą uliczkę i jedynie polemiści w rodzaju Łaszczka byliby szczęśliwi, posiadając do swej dyspozycji odkrycia Freuda czy metody badawcze nowoczesnej psychiatrii.

---

<sup>14</sup> Zob. Roland Bainton: *Tak oto stoję...* op.cit., s. 35—37, 344.

<sup>15</sup> Zob. Alfonso M. di Nola: *Historia o narodzinach: diabeł w psychoanalizie*. W: Idem: *Diabeł...*, s. 15—20.

<sup>16</sup> Zob. Franz Lau, *Marcin Luter*: s. 23nn., gdzie omówiona jest książka Paula Reitera *Martin Luthers Umwelt. Charakter und Psychose* (1937—1941).

Wydaje się, że jako pierwsze otwarcie, rzeczowo i uczciwie omówił ów „diabelski” problem wybitny historyk i teolog luterański Heiko A. Oberman w swojej książce *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*<sup>17</sup>. U Obermana ten obszar zagadnień nie jest „późnośredniowiecznym kuriozum”, świadectwem opętania, kompleksu Edypa, paktu z szatanem czy psychozy, a po prostu ważnym składnikiem wiary Lutra. Wizje, które miał Luter były realne i nieistotne jest, jak byśmy je dziś tłumaczyli — należały do wiary, były zgodne z *Biblią* i ówczesnym doświadczeniem sfery *sacrum*. Jak pisze Oberman:

Wszystko jednak zniekształca się i fałszywie tłumaczy ze względów apologetycznych, jeśli minimalizuje się to wyobrażenie szatana jako związane z kontekstem czasowym, a wywyższa się Lutra wiarę w Chrystusa. Chrystus i diabeł istnieją dla niego równie realnie, jeden niezmiennie wspomaga chrześcijan, drugi zagraża ludzkości aż po jej kres [...]. Jeśli ktoś nie dostrzega tej sytuacji egzystencji chrześcijańskiej rozpiętej między Bogiem a diabłem, nie może dotrzeć do doświadczenia wiary Lutra. Bez wiedzy o władzy szatana Chrystus wiary staje się jedynie idea, a wiara Lutra uwarunkowanym czasowo, zagmatwanym urojeniem<sup>18</sup>.

W innym miejscu książki Oberman pisze:

Jeśli Lutra idealizuje się jako człowieka oświeconego, wtedy to ostrzeżenie o rosnącej przewadze diabła musi zostać odrzucone jako ciemna pozostałość średniowiecza. Życie Lutra pozostaje jednak w ten sposób doświadczenia mocy, która była dla niego tak samo realna jak Chrystus<sup>19</sup>.

Ważne są tu więc dwie sprawy. Po pierwsze: odczucie realności diabła było u Lutra odczuciem realności zła. Po drugie: diabeł, uprawiający

---

<sup>17</sup> Heiko A. Oberman: *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*. Przełożyła Elżbieta Adamiak. Gdańsk 1996 (wyd. niem.: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin 1982).

<sup>18</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 117—118.

swe rzemiosło od tysięcy lat, był istotą uczoną i doświadczoną, biegłą w filozofii i teologii. Konflikt między jezuickim polemistą a Lutrem nie polegał na tym, że jezuita nie wierzył w realność diabła, jego uczoność czy autentyczność rozmów Lutra z diabłem. Brak tej wiary jest problemem ludzi XX wieku, a nie naszych przodków żyjących w wieku XVI czy XVII. Oni nie wątpili w to, że diabeł kusił św. Antoniego Pustelnika i innych eremitów, co więcej — nie mogli przecież zaprzeczać, że kusił Jezusa Chrystusa. W tej polemice spór nie dotyczył więc tego, czy Luter rzeczywiście rozmawiał z prawdziwym diabłem, ale tego, że Luter zgadzał się z kuszącym go diabłem, który w swych wypowiedziach kwestionował nie tylko prawomocność mszy prywatnej, ale w ogóle odrzucał katolicką mszę i hierarchiczne kapłaństwo, a Luter nie zaprzeczał, a nawet usprawiedliwiał się przed szatanem.

Jak wspomniałem wyżej, wypowiedzi diabła zostały dosłownie przetłumaczone z dzieła Lutra, polemista pominął jednak te wypowiedzi reformatora, które świadczą o tym, że brak protestu z jego strony wcale nie jest równoznaczny z zawarciem paktu z szatanem czy przystąpieniem do diabelskiego kościoła. Co więcej, sam Luter przewidział, że będą powstawały takie polemiki jak omawiana tu broszura Łaszczza, gdy pisał: „Tutaj będą święci papiści ze mnie szydzić i powiedzą: Jesteś wielkim Doktorem i nie potrafisz diabłu odpowiedzieć? Nie wiesz, że jest wielkim kłamcą?”<sup>20</sup> To są przecież właśnie zarzuty, jakie stawia mu Łaszcz! Luter pisze dalej z ironią: „Dziękuję, kochani panowie za troskliwość, ponieważ nie wiedziałbym, że diabeł jest kłamcą. Gdybym był papistą i diabeł zostawiłby mnie w spokoju tak jak was, to wiedziałbym też jak mu odpowiedzieć”<sup>21</sup>. W kluczowym fragmencie swej obrony, oczywiście przemilczanym przez Łaszczza, Luter pisze o perfidii diabła, który swoje kłamstwa podaje pod postacią prawdy i nie można jej zaprzeczyć: „On jest kłamcą, ale dobrym kłamcą [...]. Bierze taką prawdę, której nie można zaprzeczyć i wyostrza ją kłamstwem, tak

---

<sup>20</sup> Martin Luther: *Von der Winkelmesse und Pfaffenwiehe*, s. 204. Wszystkie cytowane tu fragmenty tego dzieła Lutra przełożył Paweł Wilczek.

<sup>21</sup> Ibidem.

że obrona jest niemożliwa. To była szczerą prawdą, którą Judaszowi w serce wbił [...]. Diabeł nie kłamie, kiedy nam nasze jawne, złe uczynki i życie zarzuca. On ma na to dwóch świadków, których nikt ukarać nie może, mianowicie przykazania Boże i nasze sumienie”<sup>22</sup>. Tak więc gnębiące Lutra wyrzuty sumienia, że przez piętnaście lat odprowadzał mszę pokątną, przybrały tu postać diabelskich wypowiedzi. I bez względu na to, jak będziemy się odnosili do realności diabła, ważne jest to, jak odczuwał ją Luter, a dla niego, jak i dla katolickiego polemisty były to jednak wypowiedzi pochodzące od diabła.

Nie należy się więc dziwić, że *Dysputacja Łaszczza* była tylko jednym z utworów, w których potępiano to niewielkie dzieło Lutra. Czym innym bowiem były ataki diabła, które znamy z *Tischreden*, a czym innym wykład luterskiej doktryny o mszy ogłoszony przez szatana i akceptowany przez reformatora. Oburzał się więc ksiądz Piotr Skarga w *Kazaniach sejmowych*, że Luter „diabłem się chlubi, iż od niego na zburzenie Mszy ś. rozumu dostał”<sup>23</sup>. Ks. Fabian Birkowski twierdził, iż z dzieła Lutra „*de Missa Angulari*” można dowiedzieć się „iż z dyjabłem więcej zjadł soli niż korzec i że nauczył się [od niego] argumentów przeciwko Mszej świętej”<sup>24</sup>. Rzeczywiście Luter — według trafnej formuły Obermana „człowiek między Bogiem a szatanem” — mógł się łatwo stać dzięki swemu dziełu o „mszy pokątnej” ofiarą polemistów z przeciwnego obozu, którzy nie mając powodu wnikać w subtelności jego teologii i doświadczenia wewnętrznego, manipulując tekstem jego dzieła, chcieli uczynić z niego kolejnego fałszywego mędrca paktującego z szatanem.

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 205.

<sup>23</sup> Piotr Skarga: *Kazania sejmowe*. Oprac. Janusz Tazbir, Mirosław Korolko. Wyd. 4 uzupełnione. Wrocław 1984, s. 176.

<sup>24</sup> Fabian Birkowski: *O egzorbitancjach przeciwnych Kościołowi katolickiemu i stanowi duchownemu* (1632). Cytuję za: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Część I. Oprac. Zbigniew Ogonowski. Warszawa 1979, s. 500. Zob. Janusz Tazbir: *Luter w opinii katolickiej*. W: Idem: *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*. Warszawa 1993, s. 54—55.



---

## MIĘDZY SCHOLASTYKĄ A HUMANIZMEM?

CZY POLEMIKI RELIGIJNE W EUROPIE ŚRODKOWEJ MOGŁYBY STANOWIĆ ważną część ogólnoeuropejskiej debaty intelektualnej, mającej swoje korzenie w *Biblii* i teologii? Na obecnym, wstępnym etapie badań za wcześnie na wyciąganie wniosków, można jednak pokusić się o postawienie kilku hipotez.

Rzymskokatolicka literatura polemiczno-kontrowersyjna w Europie posiada bogatą literaturę przedmiotu<sup>1</sup>. Istnieje obszerna bibliografia adnotowana dzieł katolickich teologów kontrowersyjnych i reformatorów XVI wieku, opracowana pod redakcją Wilbirgisa Klaibera, która zawiera zarówno literaturę polemiczną, jak i czysto teoretyczne traktaty na temat teologii kontrowersyjnej, ale nie obejmuje autorów, którzy nie zaprzestali swej działalności do końca XVI wieku<sup>2</sup>. Z tego względu autorzy jezuitcy zostali uwzględnieni tylko wtedy, gdy zmarli przed rokiem 1600 i zwłaszcza w tym przypadku owo ograniczenie czasowe jest bardzo niefortunne.

---

<sup>1</sup> Zob. Mark U. Edwards, Jr.: *Catholic Controversial Literature, 1518—1555: Some Statistics*. „Archiv für Reformationsgeschichte”. Tom 79 (1988) oraz cytowaną niżej książkę pod red. Wilbirgisa Klaibera i artykuły Roberta W. Richtigelsa.

<sup>2</sup> *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*. Herausgegeben von Wilbirgis Klaiber. Mit einer Einführung von Remigius Bäumer. Münster 1978: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung („Reformationsgeschichtliche Studien und Texte”, Heft 116).

Katolicka literatura kontrowersyjna i polemiczna, zwłaszcza jezuicka, była szeroko analizowana w ostatnich latach. Uczeni uznali fakt, że w drugiej połowie XVI wieku sytuacja uległa zasadniczej zmianie i katolicycy autorzy w Europie zaczęli w końcu doceniać wielkie znaczenie traktatów polemicznych. Jedno dzieło szesnastowieczne odegrało szczególnie ważną rolę zarówno we wschodniej, jak i w zachodniej Europie — wspomniane już wyżej *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos* jezuickiego teologa Roberta Bellarmina, opublikowane w latach 1576—1588. Jak zauważył Robert W. Richgels w swoim wartościowym studium o tym „klasycznym przykładzie kontrreformacyjnej teologii kontrowersyjnej”:

Kontrowersje [Bellarmina] to rzeczywiście summa tematu, któremu są poświęcone, obszerne i systematyczne ujęcie wszystkich głównych kwestii dzielących katolików i protestantów, łącznie z analizą punkt po punkcie i odpieraniem poszczególnych opinii protestanckich<sup>3</sup>.

Wspominam tu o dziele Bellarmina, ponieważ teologia kontrowersyjna odegrała ważną rolę w nauczaniu jezuickim w XVI wieku i wszyscy jezuici, którzy byli zaangażowani w dysputy publiczne lub tworzenie pism polemicznych przeciw protestantom albo słuchali wykładów Bellarmina w Collegium Romanum, albo też studiowali u siebie w kraju jego podręcznik teologii kontrowersyjnej<sup>4</sup>. Rola *Disputationes...* Bellarmina w rozwoju jezuickiej polemiki antypro-

---

<sup>3</sup> Robert W. Richgels: *The Pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The „Controversies” of Robert Bellarmine*. „Sixteenth Century Journal”. Tom 11 (1980), z. 2, s. 4.

<sup>4</sup> Zob. Bronisław Natoński SJ: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVI i XVII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Red. Marian Rechowicz. Tom 2: *Od odrodzenia do oświecenia*. Część 1: *Teologia humanistyczna*. Lublin 1975, s. 87—219.

testanckiej w Polsce to temat wciąż czekający na swojego badacza (należy go podjąć również w związku z polemikami antyariańskimi)<sup>5</sup>. Zanim zostaną podjęte szczegółowe badania, warto zwrócić uwagę na jedną kwestię: w swoim dziele Bellarmino odpierał poglądy teologów radykalnych w tym socynian (arian, antytrynitarzy). Kiedy weźmiemy pod uwagę wszystkie główne kwestie omawiane w jego dziele, możemy zauważyć, że gdy chodzi o problem osoby Jezusa Chrystusa i jego boskości, autorami, których Bellarmino najczęściej cytuje, odpierając ich poglądy, są teologowie radykalni, w tym socynianie<sup>6</sup>. W ariańsko-jezuickich dysputach publicznych i pismach polemicznych owa zasadnicza teologicznie kwestia boskości i przedwieczności Chrystusa jest najczęściej podejmowana. Choć nie sporządzono dotąd żadnej statystyki, można przypuszczać, że stanowi ona temat około 80% polemik i dysput<sup>7</sup>.

Polemiczne starcia jezuitów i braci polskich zwanych arianami lub socynianami, to kwestia niezwykle ważna dla kultury europejskiej tego okresu. Im głównie poświęciłem rozważania o polemikach zawarte w tej książce, choć zdaję sobie sprawę, jak ważną rolę odegrali tu przedstawiciele innych wyznań, a w obrębie katolicyzmu przedstawiciele innych zakonów, czy choćby duchowni świeccy (jak Hieronim Powodowski). Wydaje się jednak, że specyficzna misja zakonu jezuitów, intelektualna rola braci polskich w ówczesnej Rzeczypospolitej oraz znaczenie sporu tych dwu antagonistycznych

---

<sup>5</sup> Ogólnie na temat związków Bellarmina z Polakami pisze Stanisław Bednarski: *Stosunki kardynała Roberta Bellarmina z Polską i Polakami*. Kraków 1938 (odbitka z „Przeglądu Powszechnego”). Ks. Bednarski — jak wynika z jego listów do Stanisława Kota — zamierzał napisać większą pracę na ten temat (informacji takiej udzielił mi ks. prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ).

<sup>6</sup> Zob. Robert W. Richgels: *The Pattern of Controversy...*, s. 12—13.

<sup>7</sup> Kwestie chrystologiczne w polemikach i dysputacjach są omówione z punktu widzenia historii teologii w następujących pracach: Jerzy Misiurek: *Chrystologia braci polskich. Okres przedsocyniański*. Lublin 1983. Idem: *Spyry chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*. Lublin 1984.

grup pozwalają na robocze zawężenie obszaru opisywanych zjawisk. Warto też zauważyć, że chociaż zarówno ariańska, jak i jezuicka literatura oraz teologia w Europie Środkowej była szeroko badana przez uczonych polskich, amerykańskich, litewskich i węgierskich, konfrontacjom polemicznym poświęcono tylko kilka studiów specjalistycznych, omawiających wybrany materiał z punktu widzenia jednej dyscypliny — teologii, filozofii, retoryki, historii politycznej czy historii literatury, a w Polsce interesowano się dotąd bardziej polemiką antyjezuicką niż antyariańską. Polemice antyariańskiej poświęcił ostatnio rozprawę doktorską historyk, Sławomir Radoń<sup>8</sup>.

Nie podjęto dotąd próby umieszczenia tych polemik w szerszym kontekście europejskiego piśmiennictwa polemicznego. Jakkolwiek na obecnym etapie badań trudno czynić jakieś uogólnienia, warto postawić jedną hipotezę. Jak zauważył Robert W. Richgels:

w ostatnich latach wzrastało zainteresowanie uczonych poszukiwaniem ścisłego związku pomiędzy [...] wcześniejszym starciem humanistów i scholastyków, a późniejszą walką między protestantami i katolikami<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Zob. Mihaly Balázs: *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566—1571). From Servet to Palaeologus*. Baden-Baden & Bouxwiller 1996; Jerzy Misiurek, *Chrystologia...*; Idem: *Spory chrystologiczne...*; Sławomir Radoń: *Z dziejów polemiki antyariańskiej... op.cit.* Kraków 1993; Wiesław Stec: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578—1625*. Białystok 1988; Janusz Tazbir: *Studzy diabła i Turka (Polemika z protestantami)*. W: Idem: *Święci, kacerze i grzesznicy. Z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1959, s. 68—80; Idem: *Dysputacje religijne w Polsce*. W: Idem: *Świat panów Pasków. Eseje i studia*. Łódź 1986, s. 161—176; Idem: *Rola żywego słowa w propagandzie wyznaniowej*. W: Idem *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1987, s. 95—116.

<sup>9</sup> Robert W. Richgels: *Scholasticism Meets Humanism in the Counter-Reformation. The Clash of Cultures in Robert Bellarmine's Use of Calvin in the „Controversies”, „Sixteenth Century Journal”, Tom 6 (1975), z. 1, s. 53.*

W swym komparatystycznym studium na temat myśli Jana Kalwina i Roberta Bellarmina Richgels pokazał, w jaki sposób neoscholastyczna, spekulatywna myśl Bellarmina zderza się z humanistycznymi aspektami myśli Kalwina<sup>10</sup>. Jak wiemy z licznych prac Eriki Rummel i innych autorów, historia konfliktu między przedstawicielami humanizmu i scholastyki przeszła przez kilka etapów<sup>11</sup>. Pierwszy to wczesny konflikt między humanistami (Pico della Mirandola, Ermolao Barbaro i inni) a teologami scholastycznymi. Drugi — późniejsze „profesjonalne” dyskusje na temat kwalifikacji koniecznych do studiów biblistycznych oraz „granic terytoriów poszczególnych dyscyplin”. Trzeci — „w pierwszej połowie szesnastego wieku, gdy kontrowersja weszła w sferę dyskusji doktrynalnej i została w końcu włączona w obręb debaty reformacyjnej”<sup>12</sup>.

Radykalna teologia socyniańska (ariańska) posiada swe korzenie w studiach biblistycznych humanistów, m.in. Erazma z Rotterdamu, jak przekonująco dowiódł tego m.in. Konrad Górski w swym klasycznym już studium *Humanizm i antytrynitaryzm*<sup>13</sup>. Z drugiej strony, jezuicka teologia kontrowersyjna stanowi niewątpliwie

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 53—66.

<sup>11</sup> Zob. np. Erika Rummel: „*Et cum theologo bella poeta gerit*”. *The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited*, *Sixteenth Century Journal*, Tom 23 (1992), z. 4, s. 713—726; Eadem: *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge and London, Harvard University Press 1995 (zwłaszcza rozdziały: 1. *The Protagonists and the Issues*, s. 1—18; 5. *Biblical Scholarship: Humanistic Innovators and Scholastic Defenders of Tradition*, s. 96—125; 6. *The Debate and the Reformation*, s. 126—152). Tu bogata literatura przedmiotu. Por. też: Charles G. Nauert, Jr.: *The Clash of Humanists and Scholastics: an Approach to Pre-Reformation Controversies*. „*Sixteenth Century Journal*”, Tom 4 (1973), z. 1, s. 1—18.

<sup>12</sup> Erika Rummel: *The Humanist-Scholastic Debate... op.cit.*, s. 2.

<sup>13</sup> Zob. Konrad Górski: *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI wieku*. Kraków 1949.

kolejną fazę katolickiej teologii scholastycznej. Warto by zbadać kwestię, czy środkowoeuropejska debata teologiczno-bibliistyczna na przełomie XVI i XVII wieku nie stanowiła kolejnej fazy długotrwałego antagonizmu między humanizmem i scholastyką, który już wówczas nie miał kontynuacji w innych częściach Europy.

To oczywiście tylko jedno z wielu pytań, jakie należy zadać omówionym wyżej tekstom. Jedno jest wszakże pewne — ich rola w historii kultury przełomu wieków, a nie tylko w historii teologii musi zostać na nowo przemyślana.

---

WIEK XX  
WOBEC LITERATURY DAWNEJ:  
BADACZE I POECI





---

---

## POWRÓT DO RETORYKI

### WSPÓŁCZESNOŚĆ WOBEC TRADYCJI W POLSKICH BADANIACH NAD RETORYKĄ

#### POLSKIE BADANIA NAD RETORYKĄ W LATACH 1966—1990 I ICH ZNACZENIE

RETORYKA JEST DLA BADACZA LITERATURY EPOK DAWNYCH PODSTAWOWYM punktem odniesienia, choć obecnie nawet humaniści często nie zdają sobie sprawy z fundamentalnego znaczenia retoryki; mylnie utożsamia się teorię retoryczną z praktyką oratorską. Tymczasem — jak zaznacza wybitny znawca problemu — „ktokolwiek w jakiegokolwiek sytuacji zmuszony jest konstruować teksty [...], musi (nawet nieświadomie) posłużyć się określoną retoryką”<sup>1</sup>. W niniejszych rozważaniach przyjmuje się — za J. Z. Lichańskim — następującą definicję: „Retoryka to system reguł nieskończonej liczby poprawnych tekstów, które zbudowane są ze skończonej liczby poprawnych zdań, uporządkowanych według określonych zamierzeń autora”<sup>2</sup>. Można jeszcze przytoczyć definicję najkrótszą: retoryka to „umiejętność efektywnego posługiwania się słowem”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Jakub Zdzisław Lichański: *Retoryka. Przegląd współczesnych szkół i metod badawczych*. W: *Retoryka i literatura*. Red. Barbara Otwinowska. Wrocław 1984, s. 23—24.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>3</sup> Cleanth Brooks, Robert P. Warren: *Modern Rhetoric*. New York 1970, s. 6.

Epoka średniowiecza traktowała retorykę bardzo utylitarnie. Była ona wprawdzie jedną z siedmiu sztuk wyzwolonych nauczanych w szkołach, ale w zasadzie została ograniczona do *ars dictaminis* (sztuka dyktowania, czyli sztuka prowadzenia korespondencji urzędowej) i *ars praedicandi* (sztuka kaznodziejska). To ostatnie zagadnienie stało się ważne od czasów wprowadzenia chrześcijaństwa, które jednak początkowo odnosiło się nieufnie do retoryki jako nauki pogańskiej; jej zadaniem miało być oszukiwanie ludzi i sprytne przekonywanie ich do spraw niesłusznych. Do „ocalenia” retoryki przyczynił się św. Augustyn. W swoim dziele *O nauce chrześcijańskiej* (*De doctrina christiana*) pokazał, w jaki sposób można wykorzystać techniczne reguły pogańskiej nauki do szerzenia ideałów chrześcijańskich.

W epoce renesansu retoryka stała się podstawą humanistycznego wykształcenia uniwersyteckiego, a jej zasady wykorzystywano przy tworzeniu wszelkiego rodzaju tekstów — zarówno użytkowych, jak i artystycznych. W Polsce pisano nowe podręczniki retoryki oparte na starożytnych wzorach, ale głównie opierano się na oryginalnych tekstach starożytnych oraz podręcznikach napisanych wówczas w Europie Zachodniej (np. w kolegiach jezuickich wykorzystywano podręcznik Cypriana Soareza). Nie trzeba dodawać, że wszystkie te dzieła były pisane po łacinie. W obu językach — łacińskim i polskim — pisano dzieła literackie, których nie sposób rozumieć bez znajomości zasad retoryki, np. słynne mowy o karze za mężobójstwo czy dzieło *Commentariorum de republica emendanda libri quinque* Andrzeja Frycza Modrzewskiego oraz *Kazania sejmowe* ks. Piotra Skargi. Trzeba też pamiętać o trzecim wielkim publicyście renesansowym, zaciętym wrogu Frycza Modrzewskiego, Stanisławie Orzechowskim, który napisał piękną prozą trzy znakomite utwory, sławiące ustrój Rzeczypospolitej oparty na katolickich zasadach: *Rozmowa albo Dyjałog około egzekucyje polskiej Korony* (1563), *Quincunx, to jest Wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony* (1564) oraz *Policyja Królestwa Polskiego* (1566). Niezwykle ważną rolę

w renesansowej teorii i praktyce retorycznej odegrał tzw. cyceronianizm, czyli naśladowanie stylu pism Cyserona, połączone z wielkim kultem tego pisarza. Ten przesadny nieraz kult oparty na ślepym naśladownictwie skrytykował Erazm z Rotterdamu w swoim dialogu *Ciceronianus* (1528). W Polsce kult Cyserona nie był tak wielki jak na Zachodzie, ale w kręgach humanistycznych naśladowano chętnie styl jego listów, a także czerpano z jego poglądów retorycznych. Przebywający w Polsce włoski pisarz tworzący w języku łacińskim, Filip Kallimach, oparł swoje dzieło *Retoryka* (*Rhetorica* — ok. 1472) na dziele *De inventione* Cyserona.

Kryzys retoryki w renesansie został wywołany reformą nauk wyzwoleń, którą zainicjował francuski uczyony Pierre de la Ramée (Petrus Ramus). Polegała ona na oddzieleniu w dydaktyce szkolnej inwencji i dyspozycji od pozostałych części retoryki. W ten sposób, zgodnie z tendencjami epoki, która skłaniała się do włączania inwencji i dyspozycji do logiki, retoryka została sprowadzona *de facto* do elokucji, co spowodowało stopniowe odintelektualizowanie retoryki i dało początek barokowym tendencjom, które ograniczyły szkolną retorykę do nauki o różnych rodzajach stylów i afektów oraz do różnych form stylistycznej przesady (amplifikacji).

W ciągu ostatniego ćwierćwiecza XX wieku można było zaobserwować w polskiej nauce o literaturze swoisty renesans badań nad retoryką. Monografie i rozprawy szczegółowe, które ukazywały się od połowy lat sześćdziesiątych, dokonały wielu przewartościowań w naszym myśleniu o kulturze dawnej. Inspiracją do tych badań były niewątpliwie prace badaczy zachodnioeuropejskich, zebrane między innymi w specjalnym numerze „Pamiętnika Literackiego” z roku 1977. O tym, jakimi zagadnieniami zajęła się ostatnio nauka zachodnia, pisał syntetycznie Michał Głowiński:

Charakterystyczny dla ostatnich lat renesans retoryki wyraził się zwłaszcza w czterech następujących centrach problemowych:

1. W studiach historycznych dotyczących teorii i praktyk retorycznych [...] dawne teorie są przedmiotem nie tylko rekonstrukcji, ale także aktualizacji.

2. W studiach poświęconych teorii tekstu jako swoistego sposobu oddziaływania na odbiorcę, perswazyjnym właściwościom wypowiedzi, a także — w pewnych wypadkach — teorii argumentacji.

3. W teorii tropów i figur.

4. W praktycznych wskazaniach, jak należy skutecznie konstruować wypowiedzi danego typu<sup>4</sup>.

W niniejszym rozdziale zostaną scharakteryzowane te osiągnięcia polskiej nauki, które mieszczą się w ramach pierwszego z wymienionych centrów problemowych, a więc zostanie on poświęcony „studium historycznym dotyczącym teorii i praktyk retorycznych”, w których jednak często „dawne teorie są przedmiotem nie tylko rekonstrukcji, ale także aktualizacji”.

Pierwszym głosem wskazującym na konieczność szerokiego podjęcia takich studiów był ogłoszony trzydzieści pięć lat temu artykuł Mirosława Korolki o roli retoryki w piśmiennictwie staropolskim XVI wieku<sup>5</sup>. Opublikowany w odmiennej wersji w książce tegoż autora *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi* (1971), tekst ten stał się punktem wyjścia do 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 w. — P.W.] podlegało teorii retorycznej”. Oto jak ujmuje metodę M. Korolki Jakub Z. Lichański: „Badając język autora

---

<sup>4</sup> Michał Głowiński: Wprowadzenie [do dzieła *Retoryka dawniej i dzisiaj*]. „Pamiętnik Literacki” R. LXVIII (1977), z. 1, s. 201—202.

<sup>5</sup> Mirosław Korolko: *Rola „retoryki” w piśmiennictwie staropolskim XVI wieku. Przegląd badań i propozycje metodologiczne*. „Przegląd Humanistyczny” 1966, nr 5.

*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 podglebia filozoficznego, na jakim wyrósł Skarga (i na jakim działał)”<sup>6</sup>. 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 jezuita, co zaowocowało także w ich wydaniach przeznaczonych dla większego kręgu odbiorców<sup>7</sup>. W ten sposób — być może — problem rehabilitacji retoryki zaczął funkcjonować w szerszym obiegu społecznym.

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* (1967) Barbary Otwinowskiej to praca oparta na bogatej zagranicznej literaturze przedmiotu, omawiająca toruńską rozprawę o stylach *Disquisitio de formis styli variis* (1619) na tle fascynujących sporów stylistycznych w Europie (cyceronianizm wobec lipsjanizmu) i łącząca te spory z teorią manieryzmu. Pionierska w polskiej literaturze przedmiotu rozprawa Zbigniewa Rynducha *Nauka*

---

<sup>6</sup> Jakub Zdzisław Lichański: *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*. W: *Problemy literatury staropolskiej*. Red. Janusz Pelc. Wrocław 1978, s. 267.

<sup>7</sup> Np. wydanie w serii Biblioteka Narodowa w opracowaniu Janusza Tazbira i Mirosława Korolki (wyd. 4, uzup. w roku 1984) oraz edycja *Kazań dla IW PAX* w oprac. Mirosława Korolki w roku 1985 (i wyd. nast.).

o stylach w retorykach polskich XVII wieku (1967) obejmowała zakres szerszy niż problematyka uwzględniona w tytule. Autor scharakteryzował nauczanie retoryki w Polsce siedemnastowiecznej (kolegia jezuickie, szkoły pijarskie, różnowiercze), omówił również popularne wówczas w Polsce dzieło jezuickiego retora, Francuza Nicolasa Caussin *De eloquentia sacra et humana* i jego recepcję w polskiej nauce o stylach. Dopiero na tym tle została ukazana nauka o stylach w polskich traktatach retorycznych XVII wieku. Autor uczynił pierwszy krok, bowiem bez przeanalizowania tych traktatów nie można poznać staropolskiej teorii retorycznej.

Pierwszą próbą wszechstronnego opisu staropolskich teoretycznych traktatów retorycznych, nieograniczonego do zagadnień nauki o stylach, jest praca Eugeniji Ulčinaite *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego* (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”. 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) i 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 do nowych badań. Druga książka z 1984 roku, *Retoryka a literatura* pod redakcją Barbary Otwinowskiej, podsumowuje niejako polskie badania nad retoryką w ciągu 18 lat, jakie minęły od artykułu Mirosława Korolki, jednak redaktorka tomu rekomenduje ten zbiór studiów jako przedstawienie retorycznych „zainteresowań i poszukiwań niejako «w drodze», już po przetarciu dawnych trudności i oporów [...] po wycinkowych osiągnięciach w zakresie historii i teorii tej dyscypliny — ale równocześnie

przed dokonaniem bardzo wielu zamierzeń”. W tomie tym zwracają uwagę dwa nowatorskie studia młodszego pokolenia badaczy. Adam Rysiewicz<sup>8</sup>, wykorzystując m. in. osiągnięcia współczesnych teoretyków retoryki (np. Rolanda Barthesa), 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» sonetów 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”<sup>9</sup>. 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 retoryki<sup>10</sup>. 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 Korolki<sup>11</sup> i Jerzego Ziomek<sup>12</sup> bez względu na pierwotne zamierzenia autorów będą pełnić różno-

---

<sup>8</sup> Adam Rysiewicz: *Sonet jako gatunek retoryczny. Kochanowski, Szarzyński — pierwsze manifestacje*. W: *Retoryka a literatura*. Red. Barbara Otwinowska. Warszawa 1984.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Antoni Czyż: *Retoryka księdza Baki. Wokół „Uwag”*. W: *Retoryka a literatura... op.cit.*

<sup>11</sup> Mirosław Korolko: *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990.

<sup>12</sup> Jerzy Ziomek: *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990.

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

Pozornie bardzo tradycyjna metodologicznie książka 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. Przyjęte tu zostało 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.



Korolko zdaje się nie dostrzegać słynnej książki *Rhétorique générale*, a Tzvetana Todorova traktuje tak, jakby ten był tylko komentatorem starożytnych retorów. Ziomek z kolei obszernie polemizuje zarówno z autorami *Rhétorique générale*, jak i Todorovem. Nazwiska francuskich teoretyków zostały tu przywołane dla przykładu, by nie mnożyć dalszych znamiennej paraleli. Chcę ukazać, jakie konsekwencje mogą mieć obie postawy. Byłoby bowiem wielkim uproszczeniem stwierdzenie, że książka Ziomek jest nowoczesna (a więc dobra), a książka Korolki tradycjonalistyczna (a więc zła).

Obie książki mogą być czytane jako wprowadzenie w tajniki wiedzy retorycznej, niedostępnej dotychczas w Polsce w syntetycznym wykładzie. Książka Mirosława Korolki, autora bardzo zasłużonego dla badań nad retoryką, da czytelnikowi encyklopedyczne podstawy wiedzy o retoryce w zakresie obejmującym to, co *explicite* wyrażone w starożytnych traktatach i późniejszych podręcznikach. Jest to opis przejrzysty, uporządkowany, ujęty w systemie katalogu dziesiętnego i przez to łatwy do studiowania. Po przeczytaniu tego kompendium pojawiają się jednak pytania, które pozostają bez odpowiedzi, gdyż odpowiedź rozsądziłaby misterną konstrukcją tego słownika-encyklopedii.

Dość wspomnieć, że metaforyze poświęcono zaledwie pół strony opisu, który — oparty tylko na opiniach Arystotelesa, Cyncerona i uogólnieniach Lausberga — nie zadowoli chyba nikogo. Ziomek poświęca metaforyze ponad trzydzieści stron tekstu, który raczej stawia nowe pytania, niż daje definitywne odpowiedzi. To zrozumiałe, bo przecież tysiące prac o metaforyze, które powstały na świecie, również nie dają odpowiedzi na pytania o metaforę, a raczej mnożą wątpliwości. Rzecz w tym, iż Ziomek — prowadząc wykład podręcznikowy — wciąż ukazuje nowe pytania, wątpliwości oraz dylematy historyka i teoretyka retoryki, często na przykładzie różnych możliwości interpretacyjnych poszczególnych tropów i figur. Korolko — przeciwnie: stara się zbudować spójny „aparat pojęciowy”. Jest to próba heroiczna i niewątpliwie warta była podjęcia. Nic

tak nie zniechęca bowiem do zajęcia się retoryką, jak brak spójnego zbioru pojęć i ich definicji, który byłby punktem wyjścia do własnych, szczegółowych przemyśleń. Pionierską rolę, jako taki katalog terminów, pełnił do niedawna dołączony do książki Korolki o Fryczu Modrzewskim *Słownik pojęć i terminów retorycznych*<sup>13</sup>. Znacznie rozszerzona i wzbogacona wersja tego Słownika, jaką jest omawiana tu książka, wskazuje jednak na problem następujący: podobny słownik — bez względu na to, czy ma kilkanaście, czy kilkaset stron — nie zamknie w sobie wszystkich aspektów wiedzy o retoryce potrzebnych współczesnemu humaniście.

Pierwszym problemem, na który w związku z tym trzeba zwrócić uwagę, są relacje retoryki i poetyki, zagadnienie fundamentalne dla każdej teorii tekstu artystycznego — od Arystotelesa do najnowszych prac teoretycznoliterackich. W książce Korolki czytelnik nie znajdzie odpowiedzi na pytania o te relacje, jeśli nie liczyć krótkiego rozdziału *Retoryka a literatura*. Jest to oczywiście zabieg świadomy, bo można by przecież napisać drugą książkę znacznie obszerniejszą, która komentowałaby każde prawie hasło — szczególnie w zakresie *elocutio* — z punktu widzenia związków poetyki i retoryki. W swym słownikowym ujęciu Korolko starannie omija mielizny, na które sprowadzić musi każdego badacza próba ustalenia „kapryśnych” relacji między poetyką a retoryką. W uproszczeniu można by wprowadzić powiedzieć, że ówczesna retoryka to teoria prozy, a ówczesna poetyka to teoria poezji i dramatu (obecnie pojęcie poetyki ma o wiele szerszy zakres). Byłoby to jednak zbyt uproszczenie: obie dziedziny ówczesnej — jak byśmy dziś powiedzieli — teorii literatury splatają się ze sobą, a teoria tropów i figur, która dała początek współczesnej stylistyce, jest właściwie wspólna poetyce i retoryce.

Książka Ziomka, który zwalnia się z obowiązku kompletnego, encyklopedycznego wymieniania i definiowania pojęć, jest w dużym stopniu próbą zmierzenia się współczesnego teoretyka literatury,

---

<sup>13</sup> Mirosław Korolko: *Słownik pojęć i terminów retorycznych*. W: Idem: *Andrzej Frycz Modrzewski. Humanista, pisarz*. Warszawa 1978.

doceniającego rangę i autonomię starożytnej teorii retorycznej, z „niebezpieczną” problematyką związków retoryki i poetyki. Widać to zwłaszcza w rozdziałach o retoryce elokucyjnej, stylistyce kwantytatywnej, o tropach, figurach słów i figurach myśli. Rozdziały te powinny być lekturą obowiązkową każdego teoretyka literatury, łącznie z wytrawnymi badaczami.

Należy zwrócić uwagę na poważne traktowanie przez autora znaczenia naukowego starożytnych traktatów i jego krytyczne podejście do współczesnych prac zagranicznych spod znaku „nowej retoryki”. Na osobną wzmiankę zasługuje rozdział ukazujący związki teorii aktów mowy z retoryczną genologią, będący nowością w polskiej literaturze przedmiotu. Rozdziały o pamięci i wykonaniu oraz o topice, oparte przede wszystkim na znanych pracach Frances Yates i Ernsta Curtiusa, mniej wnoszą nowego do refleksji nad retoryką. Zwraca natomiast uwagę rozdział o teorii periodu retorycznego, który pozornie tylko jest podręcznikową relacją z literatury przedmiotu. Wskazuje on na problem kapitalny i niedoceniany nawet przez niektórych historyków literatury — związki teorii periodu z interpunkcją i konsekwencje edytorskie, jakie niesie za sobą istnienie dawnej interpunkcji retoryczno-intonacyjnej. Nieoczekiwane rezultaty dało też wykorzystanie w książce Ziomka obszernego i wybitnego, ale całkowicie zapomnianego dzieła Stanisława Kostki Potockiego *O wymowie i stylu*. Rozważania Ziomka zdają się sugerować, że ten osiemnastowieczny autor był najoryginalniejszym teoretykiem retoryki w Polsce.

W drugim wydaniu swojej książki<sup>14</sup> Korolko wprowadził istotne uzupełnienie — mało znaczące z punktu widzenia retoryki staropolskiej, która nas tu szczególnie zajmuje, ale znamienne jako znak nowych czasów — obszerny rozdział zatytułowany *Retoryka praktyczna*, który jest konspektem ćwiczeń retorycznych do wykorzystania w nauczaniu szkolnym (autor proponuje nauczanie retoryki

---

<sup>14</sup> Mirosław Korolko: *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Wyd. 2. rozszerzone. Warszawa 1998.

w ramach przedmiotu język polski w szkole średniej). Doczekaliśmy się więc podręcznika, który jest współczesnym odpowiednikiem omawianego w drugiej części niniejszego rozdziału staropolskiego podręcznika retoryki dla gimnazjów autorstwa Stefana Micanusa (Mikana). Podręcznik Korolki, będący — podobnie jak dzieło Micanusa — rodzajem konspektu, a nie podręcznikiem *sensu stricto*, jest zbudowany zgodnie z tradycyjną strukturą retoryki, ale — podobnie jak jego staropolski poprzednik — kładzie nacisk na „komunikację ustną”. Charakterystyczny jest fakt, że główna część podręcznika Korolki składa się nie z pięciu, a z czterech części: *Ćwiczenia wprowadzające do logiki retorycznej* (odpowiednik *inventio*), *Ćwiczenia w komponowaniu przemówień* (*dispositio*), *Ćwiczenia w sztuce zapamiętywania* (*memoria*), *Ćwiczenia w sztuce wygłaszania przemówień* oraz *Ćwiczenia w wystąpieniu* (*actio*). Pominęto *elocutio*, z pewnością dlatego, że wskutek ewolucji retoryki teoria tropów i figur została całkowicie wchłonięta przez stylistykę, co musiał uwzględnić nawet podręcznik tak ściśle odwołujący się do dawnych teorii. *Retoryka praktyczna* to pierwszy polski podręcznik retoryki na poziomie szkoły średniej opublikowany od czasu, gdy niemal sto lat temu retoryka zniknęła ze szkolnych programów.

Bardzo cenną część obu wydań książki Mirosława Korolki stanowi *Dodatek źródłowy*. Wybór tekstów autorów starożytnych pozwala czytelnikowi skonfrontować teorię podaną w części encyklopedycznej z autentycznymi wypowiedziami starożytnych teoretyków. Książka Ziomka nie posiada takiego dodatku, a byłby on w niej równie cenny. Mógłby zawierać teksty autorów starożytnych, zupełnie zapomnianego dzieła Potockiego, ale również teksty współczesnych teoretyków. Brak tych ostatnich rekompensują nam częściowo tabele zamieszczone w trakcie omawiania prac teoretyków francuskich.

Największym mankamentem naszego piśmiennictwa naukowego jest bowiem brak tłumaczeń tekstów źródłowych. Wydano wprawdzie nowoczesne przekłady *Retoryki* Arystotelesa i dzieła św. Augustyna *De doctrina christiana*, ale brak tłumaczeń fundamental-

nych dzieł z literatury rzymskiej, nieznane są też staropolskie podręczniki, które poprzez swą dydaktyczną strukturę mogłyby stanowić cenne źródło inspiracji badawczej. Warto zatem zadać pytanie, jaki wpływ na współczesną polską teorię literatury miałyby wydanie nowoczesnego, komentowanego przekładu trzech fundamentów rzymskiej teorii retorycznej — traktatu *Rhetorica ad Herennium*, traktatów Cyserona, a zwłaszcza wszystkich 12 ksiąg *Institutio oratoria* Kwintyliana. Chciałoby się wierzyć, że wszyscy ambitni teoretycy literatury, którzy na razie mają do dyspozycji — wobec nieznamość łaciny — tylko książki Korolki i Ziomka oraz przekłady fragmentów stworzyliby przynajmniej dzieło na miarę *Rhétorique générale*.

#### NAD STAROPOLSKIM PODRĘCZNIKIEM RETORYKI

Staropolskie podręczniki retoryki, mimo prac wspomnianych na wstępie tego rozdziału, też są mało znane i dlatego na koniec poświęcę uwagę jednemu z nich, reprezentatywnemu dla staropolskiej dydaktyki retorycznej i będącego przykładem wpływu teorii starożytnych na dawną polską teorię i praktykę retoryczną.

Omówione wyżej monografie i rozprawy szczegółowe, które ukazywały się od połowy lat sześćdziesiątych, dokonały wielu przewartościowań w naszym myśleniu o kulturze dawnej. Pośrednią zasługą owych prac jest również uświadomienie zainteresowanym, jak wiele pozostało do zrobienia w tym zakresie. Rzetelnego opisu wymaga teoria retoryki w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku, a więc w okresie zanim na arenę retorycznych sporów wstąpili Jakub Górski i Benedykt Herbst<sup>15</sup>. Trzeba zapytać, jakiej retoryki uczono i w jaki sposób jej uczono w okresie dojrzewania polskiego renesansu, wtedy, gdy powstawały u nas pierwsze ośrodki myśli humanistycznej.

---

<sup>15</sup> Por. Anna Werpachowska: *Z dziejów retoryki XVI wieku. Polemika Jakuba Górskiego z Benedyktem Herbstem*. Wrocław 1987, passim.

Ponadto, po opublikowaniu w roku 1998 *Retoryki praktycznej* Mirosława Korolki — wspomnianego wyżej nowoczesnego podręcznika dla szkół średnich — inspirujące może być prześledzenie, jaką strukturę miał podręcznik renesansowy, który realizował podobne cele.

Podręcznik, o którym będzie mowa poniżej, wywodzi się z Akademii Lubrańskiego w Poznaniu. Został zresztą wydany dopiero w 1561 roku w Krakowie i stąd można by mylnie sądzić, że powstał w drugiej połowie XVI stulecia w kręgu Akademii Krakowskiej. Autorem *Dialecticae et rhetoricae praecepta* był Stefan Micanus (właściwe nazwisko: Mikan), poznański humanista i lekarz. Biogram pióra Haliny Kowalskiej w tomie 21. *Polskiego Słownika Biograficznego* nie podaje jego daty urodzenia. Byłbym skłonny jednak postawić hipotezę, że Mikan urodził się około 1516 roku, był bowiem prawdopodobnie rówieśnikiem Szymona Marycjusza z Pilzna<sup>16</sup>.

Obaj uzyskali bakalaureat w Akademii Krakowskiej w roku 1535. Mikan po otrzymaniu magisterium (w 1537 roku) odbył studia zagraniczne w latach 1537—1539 — być może w Wittemberdze i Strasburgu, na pewno w Zurychu. W czasie studiów zetknął się i zaprzyjaźnił z działaczami reformacyjnymi. Od 1539 do 1542 roku był wykładowcą dialektyki i retoryki w Kolegium Lubrańskiego. Jego podręcznik podstaw dialektyki i retoryki powstał zapewne właśnie wtedy. Mamy na to kilka pośrednich dowodów.

Po pierwsze, od czasu ukończenia czteroletnich studiów medycznych w Padwie w roku 1546 Mikan poświęcił się bez reszty praktyce lekarskiej, wiodąc jednocześnie żywot statecznego mieszczanina (ożenił się z córką burmistrza poznańskiego). Był lekarzem biskupa i kapituły poznańskiej, o jego opiekę zabiegały — bezskutecznie zresztą! — królowa Bona i królowa szwedzka Katarzyna Jagiellonka. Argumenty Karola Mazurkiewicza, jakoby i po roku 1542

---

<sup>16</sup> Zob. Henryk Barycz: *Marycjusz Szymon*. „Polski Słownik Biograficzny”, tom 20.

Mikan wykładał w Lubranscianum dialektykę i retorykę nie wytrzymują krytyki<sup>17</sup>.

Po drugie, wydając w roku 1561 z rękopisu omawiany podręcznik, Jan Leopolda, wykładowca Akademii Krakowskiej, pisał we wstępie do książki: „Libellus praeceptorum Dialectices atque Rhetorices, quae Stephanus Micanus admodum adolescens suorum in gratiam discipulorum dictarat”<sup>18</sup>. Podręcznik ten, który — jak pisze Henryk Barycz — „zalegał dotychczas w rękopisie”<sup>19</sup>, był np. używany przez Leopolda podczas udzielania lekcji prywatnych zamożniejszej młodzieży, m.in. wojewodzie lubelskiemu Andrzejowi Tęczyńskiemu. Duża liczba siedmiu wydań w ciągu dwudziestu czterech lat świadczy o tym, iż owe „praecepta” Micanusa były wykorzystywane przez szeroki krąg odbiorców. Skrótowy zapis wykładów prowadzonych w szkole średniej był prawdopodobnie użyteczny dla młodzieży przygotowującej się do wyższych studiów. Świadczy o tym zarówno zainteresowanie Leopolda, jak i fakt przesłania egzemplarza przez Micanusa Kromerowi do użytku w szkole jezuickiej w Lidzbarku Warmińskim, która przygotowywała do wyższych studiów w Braniewie<sup>20</sup>. Warto więc chyba poświęcić nieco uwagi temu podręcznikowi, choć nie można całkowicie zakwestionować opinii Tomasza Dziekońskiego, który na początku XIX wieku pisał o nim, że są to „szkolne zapiski, z których trudno o rzeczywistych Mikana zasługach korzystnie wnosić”<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Zob. Karol Mazurkiewicz: *Benedykt Herbest*. Poznań 1925, s. 164 nn.

<sup>18</sup> Wszystkie cytaty z dzieła Micanusa podaję według wydania: *Dialecticae et rhetoricae praecepta a Stephano Micano Iuvene admodum in usum discipulorum suorum collecta...* Kraków 1561, Drukarnia Łazarzowa. Korzystałem z egzemplarza Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. Cim. 0.299.

<sup>19</sup> Henryk Barycz: *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*. Kraków 1935, s. 418.

<sup>20</sup> Zob. Karol Mazurkiewicz: *Benedykt Herbest, op.cit.*, s. 166.

<sup>21</sup> Tomasz Dziekoński: *Rozprawa obejmująca ogólny rys historii retoryki w Polsce*. Warszawa 1825, s. 13.

Nie znamy, niestety, dokładnie programu nauczania w Akademii Lubrańskiego. Wiadomo, że było w niej pięć katedr, w tym jedna dialektyki i retoryki. „Nauki świeckie w kolegium Lubrańskiego dzieliły się na 5 klas [...]. W klasie rhetorices uczono reguł wymowy (dialectica, rhetorica, poetica)”<sup>22</sup>. Micanus uczył w Akademii już po odejściu z niej Krzysztofa Hegensdorfera. Program wykładów tego wybitnego humanisty protestanckiego zawarty w jego mowie inauguracyjnej, miał jednak duży wpływ na program nauczania Akademii, warto więc przytoczyć tu niektóre jego poglądy.

Kto pragnie poprawnie mówić — dowodzi Hegensdorfer — musi znać gramatykę, kto chce umieć ściśle myśleć i rozumować, winien się uczyć dialektyki, kto chce innych przekonać i poruszyć, nie może się obyć bez znajomości retoryki<sup>23</sup>.

Gramatyka jest potrzebna teologowi, aby dobrze rozumiał niektóre miejsca Pisma Świętego, dialektykę znać musi zwłaszcza kaznodzieja, aby umiał rozróżniać zdania i sądy co do ich słuszności i wyrabiać sobie bystrość spostrzegawczą i łatwość rozumowania. Retoryka uczy jak przekonywać i poruszać serce człowieka<sup>24</sup>.

Program Akademii rozdzielał zatem wyraźnie dialektykę i retorykę. Nie wchodząc w szczegóły relacji między dialektyką a retoryką, warto zaznaczyć, że stanowisko zajęte przez Micanusa w jego wykładach prowadzonych w Akademii i zapisanych w podręczniku jest zbieżne z poglądami wywodzącymi się już ze szkoły stoickiej, a w omawianym okresie wyrażonymi u nas zarówno przez Jakuba

---

<sup>22</sup> Karol Mazurkiewicz: *Początki Akademii Lubrańskiego w Poznaniu (1519—1535)*. Poznań 1921, s. 21.

<sup>23</sup> Christoph Hegensdorfer: *Oratio in artium liberalium laudem coram frequenti eruditorum consensu, in Neacademia Posnaniensi habita*. Podaję według: Karol Mazurkiewicz: *Początki... op.cit.*, s. 41—46.

<sup>24</sup> Zob. Jakub Zdzisław Lichański: *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*. W: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria 3. Pod red. Janusza Pelca. Wrocław 1978, s. 239—245.



Górskiego, jak i Benedykta Herbesta. Ten ostatni w książce *Orationis Ciceronianae, quam de Quirites post suum ab exilio reditum habuit explicatio* (1560) dowodzi, że „dobry mówca dać musi dobry układ swej mowie, tj. jasną dyspozycję i przekonujące argumenty. Tego uczy dialektyka, mająca poprawność myśli na oku. I najdłuższe rozprawy dadzą się sprowadzić do prostego sylogizmu, opartego na odpowiednich argumentach [...]. Lecz oracja odznaczać się musi nie tylko poprawnością treści i formy, ale także pięknnością stylu. Tą stroną estetyczną dzieł literackich zajmuje się retoryka”<sup>25</sup>.

Dialektyka i retoryka to dwie odrębne części podręcznika. Moja uwaga skupi się na jego części retorycznej. Na tym przykładzie chciałbym przedstawić jego specyfikę. We wstępie do wykładu zasad retoryki Micanus odwołuje się do dzieła Cyncerona *Orator ad Marcum Brutum* i stamtąd czerpie argumenty na rzecz rozdziału dialektyki i retoryki. Znamienne jest tu jednak przesunięcie akcentów. Cyncero pisze, że człowiek wymowny powinien nie tylko posiadać „*facultatem dicendi*”, ale łączyć z nią „*dialecticorum scientiam*”. Chociaż czym innym jest „*oratio*”, a czym innym „*disputatio*”, a „*loqui*” i „*dicere*” to nie to samo, jednak obie czynności, zdaniem Cyncerona, należą „*ad disserendum*” — do sztuki rozprawiania, mówienia. „*Disputandi ratio et loquendi dialecticorum sit* — pisze Cyncero — *oratorum autem dicendi et orandi*”<sup>26</sup>. Micanus zaś wyraźnie podporządkowuje retorykę dialektyce:

„*Rhetorica autem addit elocutionem rebus a Dialectica inventis, quas vestit sicuti ornamentis verborum et sententiarum*”. W rezultacie takiego całkowitego podporządkowania retoryki dialektyce zadaniem *inventio* jest tylko rozplanowanie tekstu.

Krótki konspekt wykładu retoryki dzieli się na sześć części. Jest to dłuższe omówienie działów, tj. *inventio*, *dispositio*, *elocutio* oraz scharakteryzowanych bardzo pobieżnie *memoria* i *pronuntia-*

---

<sup>25</sup> Zob. Karol Mazurkiewicz: *Benedykt Herbest, op.cit.*, s. 68—69.

<sup>26</sup> Zob. Marcus Tullius Cicero: *Orator*. Erklärt von Otto Jahn. Anhang: *De optumo genere oratorum*. Zweite Auflage. Berlin 1859, s. 92.

*tio*. Na koniec zaś — omówienie trzech *genera causarum*: *demonstrativum*, *deliberativum* i *iudiciale* oraz bardzo obszerna, zajmująca około jednej czwartej podręcznika, charakterystyka *genus didascalicum*.

Cały wykład, poza końcowym omówieniem *genus didascalicum*, to kompilacja traktatów Cyceronu, a w przeważającej części — traktatu *Rhetorica ad Herennium*<sup>27</sup>. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że traktat ten, przypisywany jeszcze wówczas Cyceronowi (choć już w połowie XV wieku autorstwo to zakwestionował Lorenzo Valla<sup>28</sup>), był w okresie studiów Micanusa powszechnie czytany i komentowany w Akademii Krakowskiej<sup>29</sup>. Gdy porównamy jednak np. podręcznik *Compendium rhetoricum ex Ciceronis arte desumptum* zawarty w *Compendiosa totius logicae* Jędrzeja Glabera z Kobyлина, dziele wydanym w 1539 roku, a więc współczesnym książce Micanusa, to widać w jak różny sposób można było przystosować kompletny wykład starożytnej teorii retorycznej, jakim była *Rhetorica ad Herennium*, do potrzeb szkolnej dydaktyki. Glaber daje w definicjach i tabelach obszerny i bardzo szczegółowy wyciąg zasad retorycznych. Micanus stara się podać samą esencję, czerpiąc jednak również pełnymi garściami z *Rhetorica ad Herennium*. Nie informuje on — co było wówczas zresztą przyjęte — o podstawowym źródle wykorzystanym w jego podręczniku.

Często są to dokładne przytoczenia, najwyżej ze zmianą szyku wyrazów, jak dzieje się to w przypadku definicji *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* i *pronuntiatio*. Czasem Micanus zmienia poszczególne wyrazy, podając ich synonimy. Przeważnie jednak parafrazuje stwierdzenia zawarte w traktacie przypisywanym Cyceronowi. Dzieje się tak na przykład w podziale *dispositio* na dwie różne od-

---

<sup>27</sup> Korzystałem z edycji: *Rhetoricorum ad C. Herennium Libri III*. Wenecja 1564 (egzemplarz w zbiorach Biblioteki Narodowej).

<sup>28</sup> Zob. Stanisław Stabryła: *Wstęp*. W: *Rzymska krytyka i teoria literatury*. Wybór i oprac. Stanisław Stabryła. Wrocław 1983, s. XL—XLIII.

<sup>29</sup> Zob. Henryk Barycz: *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego... op.cit.*

miany kompozycji tekstu (mowy). Pierwsza odmiana to *ordo naturalis*, w którym zawarte są po kolei poszczególne części *oratio*. Ta część, pisze Micanus: „*ab arte profiscitur*”. Druga odmiana to *ordo artificialis*: mowa rozpoczyna się od części innej niż *exordium*, a kolejność części nie jest z góry ustalona. To, jak zauważa autor, odmiana „*ad tempus accomodatur*”.

W związku z przejściem wielu funkcji retoryki przez dialektykę, omówienie *dispositio* ogranicza się tylko do krótkiej charakterystyki powyższego podziału na *ordo naturalis* i *ordo artificialis*. Jak już wspominałem, w takiej sytuacji rola *inventio* jest również ograniczona, sprowadza się do rozplanowania tekstu. Micanus omawia więc tylko w ramach *inventio* poszczególne części *oratio*: *exordium*, *narratio*, *confirmatio* i *conclusio*.

W części *elocutio* mowa tylko o zaletach wystąpienia i trzech rodzajach stylu (*grandis*, *mediocris*, *humilis*). Obok definicji tych stylów pojawiają się tytuły dzieł charakterystycznych dla każdego rodzaju. Są to dzieła Cyserona (styl wysoki — mowy *Pro Milone* i *In Verrem*; styl pośredni — *De Officiis*, *Paradoxa Stoicorum*; styl niski — *Epistulae ad Familiares*), dzieła Erazma z Rotterdamu (*Colloquia familiaria* jako przykład stylu niskiego) oraz niewymienione z tytułu dzieła Terencjusza (również jako przykłady stylu niskiego).

Po krótkiej charakterystyce *memoria* i *pronuntiatio* Micanus wymienia *genera causarum* w takiej kolejności jak w *Rhetorica ad Herennium*, a więc *genus demonstrativum*, *genus deliberativum*, *genus iudiciale*. Na koniec jednak czeka czytelnika niespodzianka. Pojawia się bowiem rzadko spotykany w podręcznikach retoryki, a nieznanym w starożytności *genus didascalicum*, czyli *doctrinale* „*quo tum utimur — pisze Micanus — dum aut docemus, aut interrogamus, aut exponimus, aut differimus de rebus: quod quidem magis ad dialecticam pertinet*”. Dalej podany jest przykład tego stylu „nauczającego”. Są to pouczenia dla studiującego literaturę.

Jak się wydaje, *genus didascalicum* (czy z grecka — *didascalicon*, tj. *didaskalikon*) został wprowadzony do nauki retorycznej przez

Melanchtona<sup>30</sup>. On sam przynajmniej pisze o tym w swym słynnym podręczniku *Elementorum rhetorices libri duo*: „Ego addendum censeo didascalicon genus”<sup>31</sup>. Melanchton charakteryzuje *genus didascalicum* bardzo obszernie, przytoczmy więc tu tylko objaśnienia streszczające jego wywody w dziele Georga Maiora *Quaestiones rhetoricae ex libris M.T. Ciceronis, Quintiliani et Philippi Melanchtoni collectae*: „Est et quartum genus DIDASCALICON. Cuius magna usus est in scholis et docendo multitudine de Religione et quovis officio. Utimur autem hoc genere in Docendo, Sciscitando, Interrogando, Respondendo, Differendo, Exponendo sive interpretando leges, sacra et omnis generis scripta”<sup>32</sup>.

Można dyskutować, czy *genus didascalicum* to czwarty, osobny *genus dicendi*, jak zdaje się sugerować — zapewne za Melanchtonem — Eugenija Ulčinaite<sup>33</sup>. Teoria retoryczna uległa ewolucji od czasów starożytnych, a w kulturze renesansowej retoryka pełniła inne funkcje, związane m.in. z kontaktami między uczącymi i nauczonymi w szkole, kościele czy zborze. *Genus didascalicum* to — jak zauważyła litewska badaczka — przejaw dążności do przystosowania teorii retorycznej do aktualnych potrzeb wyznaniowych i kościelnych, ale również — o czym autorka nie wspomina — szkol-

---

<sup>30</sup> Nie zdołałem ustalić, czy termin ten pojawił się w teorii retorycznej wcześniej. Dotychczasowe poszukiwania, w których służyli mi pomocą dr Józef Bałiński i dr Roger Crisp, wskazują, że raczej nie. Nie notuje tego terminu *Handbuch der literarischen Rhetorik* Lausberga. Występuje on — w innych jednak kontekstach — w niektórych dialogach Platona.

<sup>31</sup> Philipp Melanchton: *Elementorum rhetorices libri duo*. Lipsk 1556 (I wydanie: Wittemberga 1532), s. 15 (korzystałem z egzemplarza znajdującego się w zbiorach Biblioteki Śląskiej).

<sup>32</sup> Georg Maior: *Quaestiones rhetorices ex libris M. T. Ciceronis, Quintiliani et Philippi Melanchtonis collectae et denuo recognitas et auctae*. Tybinga 1553, k. A8r. (korzystałem z egzemplarza znajdującego się w zbiorach Biblioteki Śląskiej).

<sup>33</sup> Zob. Eugenija Ulčinaite: *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku*. Wrocław 1984, s. 45—46.

nych, dydaktycznych. Pozostaje kwestią otwartą, czy *genus didascalicum* to tylko odmiana *generi demonstrativi*, używana w kaznodziejstwie i nauczaniu, czy też osobny rodzaj. Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy uznajemy teorię retoryczną za system skodyfikowany raz na zawsze przez starożytnych, czy też dopuszczamy możliwość późniejszych modyfikacji.

O czym świadczy tak obszernie omówienie *generis didascalici* w retoryce Micanusa? Po pierwsze o znajomości retoryki protestanckiej. Nie można wprawdzie na tej podstawie udowodnić, że Micanus przebywał w Wittemberdze, ale można przypuszczać, że znał podręczniki Filipa Melanchtona. Po drugie, widać tu potrzebę dostosowania zasad retoryki do aktualnych potrzeb dydaktycznych, do praktyki szkolnej.

Retoryka Micanusa zajmuje kilkanaście niewielkich stron druku. Zwięzłość podręcznika stanowi chyba największą jego zaletę. Pierwszy podkreślił to Jan Leopolda, pisząc we wstępie: „verum ita est, mihi crede, Micanus brevitatem perspicuus, et perspicuitate clarus, ut brevior an clarior fuerit, vix dum iudicare queas”. Co ciekawe, właśnie potrzebie zwięzłości i nieprzeciążania umysłu jest poświęcony podany przez Micanusa przykład na *genus didascalicum*.

Nie sposób nie powiązać powyższych spostrzeżeń na temat kształtowania podręcznika z teorią pedagogiczną Szymona Marycjusza z Pilzna, który był przecież kolegą Micanusa ze studiów w Akademii Krakowskiej. Gdy w roku 1539 Micanus zaczął wykłady w Lubranscianum, Marycjusz rozpoczynał karierę profesorską w Akademii Krakowskiej. Halina Kowalska pisze wprawdzie, że obaj zaprzyjaźnili się podczas studiów we Włoszech w latach czterdziestych i odtąd prowadzili regularną korespondencję, trudno jednak przypuszczać, by nie znali się wcześniej i nie rozmawiali na temat pracy pedagogicznej.

Zbieżność teorii Marycjusza z praktyką Micanusa jest wyraźna. W swoim dziele *De scholis seu Academiis* Marycjusz pisze, że wykład powinien cechować się prostotą i jasnością, powinien też mieć

przemysłaną i harmonijną budowę, unikać dokładności, drobiazgowości, zapuszczania się w szczegóły<sup>34</sup>.

Czynność uczącego — pisze Marycjusz — nie znosi zbytnej dokładności w wykładzie, podobnie jak prawa, które lubują się w prostocie. Albowiem i tych profesorów spotyka słuszne uznanie, którzy odrzuciwszy dokładność w sposobie uczenia stosują się do pojęcia słuchaczy i rzeczy ciemne i trudne wykładają z jak największą jasnością i prostotą.

przekład Antoni Danysz

Dalej cytuje fragment *Listu do Pizonów* Horacego. Można by ten cytat umieścić jako motto podręcznika Micanusa:

Nauka w kilku tylko słowach niech się kryje;  
Trafi prędzej do celu i w pamięć się wryje.  
Co na zbyt, tego głowa pełna nie pomieści.

przekład Jan Czubek

Szymon Marycjusz nawiązuje tu do tych humanistycznych tendencji w pedagogice włoskiej, które głosiły unikanie przeciążenia pracą w szkole, przykazywały uczyć mało, ale gruntownie. Przykładem takich tendencji są poglądy zawarte w *Księżeczce o szlachetnych obyczajach i studiach wyzwolonych*, którą około 1400 roku napisał Pier Paolo Vergerio<sup>35</sup>. Podobne też były oczywiście poglądy wielu humanistów, w tym i Erazma z Rotterdamu, którego przerażało zmuszanie dziecka do poświęcania dużej ilości czasu na „sofistykę, dialektykę, przypuszczenia, zastrzeżenia, ekspozycje, rezolucje, zagadki i labirynty scholastyki i wszelkie tajniki teologii”<sup>36</sup>, z której to nauki umysł nic nie skorzysta.

---

<sup>34</sup> Zob. Henryk Barycz: *Wstęp*. W: Szymon Marycjusz z Pilzna: *O szkołach czyli akademiach ksiąg dwoje*. Wstępem i objaśnieniami opatrzył H. Barycz. Wrocław 1955, s. LXXIII.

<sup>35</sup> Zob. Stanisław Kot: *Historia wychowania*. T. 1. Lwów 1934, s. 203.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 210.

Wykład retoryki podany przez Micanusa współgra z tymi tendencjami. Jako jeden z najwcześniejszych przykładów podręcznika retoryki napisanego przez Polaka jest dziełem, które nawiązuje do humanistycznych tendencji w dydaktyce. Wydaje się, że choćby z tych powodów zasługuje on na baczną uwagę i całościowe studium.

Na koniec warto może jeszcze raz przypomnieć, iż omawiany podręcznik powstał w środowisku poznańskim, w Akademii Lubrańskiego. Kto wie, może właśnie tutaj należałoby szukać inspiracji metodyczno-dydaktycznych Micanusa. Niestety, działalność Lubranscianum po roku 1535 nie doczekała się monograficznego opracowania. To samo można by zresztą powiedzieć o wcześniejszym okresie działalności Akademii, gdyż monografia napisana przez Karola Mazurkiewicza w roku 1921 (dotycząca lat 1519—1535) jest już przestarzała, a poza tym skupia się tylko na wybranych problemach (głównie spór Hegensdorfera z Grzegorzem z Szamotuł). Tak więc wiele pytań dotyczących miejsca podręcznika Micanusa w polskiej dydaktyce szkolnej pierwszej połowy XVI wieku musi pozostać bez odpowiedzi.

W niniejszych rozważaniach mogłem tylko zasygnalizować problemy, które należałoby zbadać bardziej szczegółowo. To jest cel bliższy. Celem dalszym byłoby zbadanie tendencji w metodyce nauczania retoryki i w nauce retorycznej w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku. To zagadnienie zasługuje i czeka na wnikliwy, monograficzny opis. Jedno można powiedzieć na pewno: polska tradycja badań nad retoryką i pisania podręczników retoryki ma długą tradycję, a współcześni badacze dawnej retoryki i autorzy nowych podręczników mają wielu poprzedników takich jak Stefan Micanus.

---

## DYSKURS IDEOLOGICZNY

### MARKSISTOWSKI SPÓR O POEZJĘ BRACI POLSKICH

ZASŁUGI JANA DÜRRA-DURSKIEGO DLA STAROPOLSKIEGO EDYTORSTWA były z pewnością ogromne. Pierwszą w cyklu jego edycji była wydana w r. 1948 antologia *Arianie polscy w świetle własnej poezji*, która będzie głównym przedmiotem rozważań w tym rozdziale. Rok później ukazał się *Wybór poezji* Jana Andrzeja Morsztyna zawierający m.in. ponad 50 utworów wydanych po raz pierwszy z rękopisów. W roku 1952 wyszły *Pisma wybrane* Wacława Potockiego, edycja może najbardziej kontrowersyjna, może najmniej udana z dzisiejszego punktu widzenia, ale już rok później ukazała się dwutomowa *Muza domowa* — pierwsze wydanie zbiorowe spuścizny Zbigniewa Morsztyna. Janowi Dürrowi-Durskiemu zawdzięczamy też swoiste „odkrycie” poezji Daniela Naborowskiego — wydanie jego *Poezji* z 1961 roku, zawierające liczne *inedita*, dało impuls do zainteresowania poezją barokową w szerszych kręgach literackich. Edycje Dürra-Durskiego obok przełomowej antologii Jadwigi Sokołowskiej i Kazimierzy Żukowskiej *Poeci polskiego baroku* (1965) wpłynęły na powstanie całego nurtu w polskiej poezji współczesnej czerpiącego inspirację z poezji barokowej.

Większość tych pionierskich edycji została z czasem zastąpiona przez wydania lepsze i nowocześniejsze. Do dziś jednak nie posiada swego późniejszego odpowiednika antologia *Arianie polscy w świetle własnej poezji*, która pozostała, jak na razie, jedyną dostępną anto-



logią poezji powstałej w kręgu zboru braci polskich<sup>1</sup>. Antologia ta, wstydliwie przemilczana, rzadko cytowana, pomijana w uniwersyteckich spisach lektur, nie znalazła trwałego miejsca w polonistycznym i religioznawczym kanonie czytelniczym.

Powstała ona na doraźne zamówienie rządowe nazywane wówczas „zamówieniem społecznym”: instrukcja w sprawie nauczania języka polskiego w liceach ogólnokształcących z roku 1945 nakazywała zapoznanie uczniów z „rolą arian polskich w dziedzinie oświaty i postępu społecznego”. Sam autor przedstawia swą antologię jako pomoc w wypełnieniu zadań owej instrukcji<sup>2</sup>. Antologia została pismem Ministerstwa Oświaty zatwierdzona „jako książka pożądana w bibliotekach licealnych, zakładach kształcenia nauczycieli oraz w bibliotekach nauczycielskich wszelkich typów”. Zapis taki, swoista aprobacja cenzorska, nie uchronił autora antologii przed niewybrednym atakiem w „Nowych Drogach”, głównym organie teoretyczno-ideologicznym PZPR. Artykuł *Arianie polscy. Na marginesie książki Dürr-Durskiego „Arianie w świetle własnej poezji”* opublikowała tam Żanna Kormanowa — w roku wydania (i zatwierdzenia) antologii dyrektor departamentu reformy szkolnej w Ministerstwie Oświaty, a w roku opublikowania artykułu „na marginesie” antologii — profesor Uniwersytetu Warszawskiego i jednocześnie profesor w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR. Żanna Kormanowa była autorką wydanej przed wojną, w roku 1929, pracy doktorskiej *Bracia Polscy 1560—1570*, dotyczącej pierwszego, tzw. radykalnego okresu w dziejach zboru. W owym czasie ta kontrowersyjna praca stanowiła duże wydarzenie ze względu na konsekwentnie marksistowską opcję metodologiczną, ale także z powodu pewnych walorów poznawczych<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Jan Dürr-Durski: *Arianie polscy w świetle własnej poezji. Zarys ideologii i wybór wierszy*. Warszawa 1948.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 22 i n.

<sup>3</sup> Zob. Żanna Kormanowa: *Bracia polscy 1560—1570*. Warszawa 1929. Recenzje: Karl Völker: *Neuere Literatur zur Kirchengeschichte Polens*.

Dwadzieścia lat później prof. Kormanowa przekonywała w swym referacie uczestników Zjazdu Historyków, że „historia jest jedną z najostrzej partyjnych nauk społecznych”, że „historia nie oparta o metodologię marksistowską [...] jest naukowo bezpłodna, nie jest nauką w pełnym tego słowa znaczeniu”<sup>4</sup>. Opcje metodologiczne autorki stały się bowiem pod koniec lat czterdziestych jedynymi możliwymi do przyjęcia przez badaczy, którzy chcieli publikować swoje prace.

Trzeba więc pamiętać, w jakiej atmosferze nagonki na „idealizm” i „drobnomieszczański liberalizm” powstawały prace uczonych, którzy nie podzielali entuzjazmu cytowanej badaczki wobec stalinowskiej ideologii. Kongres Zjednoczeniowy PZPR uchwalił, iż nauka musi być związana z bliżej niesprecyzowanymi „dążeniami mas ludowych”, a szkolnictwo przepojone ideami marksizmu-leninizmu<sup>5</sup>. Wiceminister oświaty, Eugenia Krassowska, referowała Radzie Głównej ds. Nauki i Szkolnictwa Wyższego, że „nauka polska musi przyjąć nowe założenia metodologiczne”, a radykalne przemiany potrzebne są w humanistyce, gdzie jest — według niej — widoczne „nasilenie tendencji idealistycznych, podtrzymywanych wielką ofensywą ideologiczną reakcyjnej części kleru”<sup>6</sup>. Andrzej Wasilewski na IV zjeździe kół polonistycznych cieszył się z „przełamywania resztek oporu mieszczańskiego literaturoznawstwa”<sup>7</sup>. Pod koniec roku 1949 usunięto z katedr znanych profesorów-humanistów (m.in. Konrada Górskiego), innych (m.in. Juliusza Kleinera, Stanisława Pigionia) poddawano publicznym, niewybrednym atakom i w ten sposób zastraszano.

---

„Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven” 1930; Marek Wajsblum: *Reformacja w Polsce* 1934.

<sup>4</sup> „Kwartalnik Historyczny” 1951, nr 1—2. Cytuję według: Marta Fik: *Kultura polska po Jalcie. Kronika lat 1944—1981*. Londyn 1989, s. 141.

<sup>5</sup> Zob. „Nowe Drogi” 1949, nr 1.

<sup>6</sup> Zob. „Życie Nauki” 1949, nr 2.

<sup>7</sup> Fragmenty wypowiedzi Andrzeja Wasilewskiego cytuję według: Marta Fik: *Kultura polska... op.cit.*, s. 128.

W takiej atmosferze powstała antologia Jana Dürra-Durskiego i należy o tym pamiętać przed poddaniem jej krytyce. Zanim omówię jej wartości trwałe, znacznie przewyższające to, co w niej doraźne, powstałe pod wpływem ideologicznej koniunktury, przypomnę zarzuty, jakie przedstawiła w swoim artykule Żanna Kormanowa. Jej artykuł jest typowym przykładem ujmowania arianizmu jako „postępowego ruchu antyfeudalnego”: „Dopiero dziś — pisze Kormanowa — ruch ariański, widziany oczami zwycięskiej klasy robotniczej, zajmie właściwe miejsce wśród naszych antyfeudalnych ruchów społecznych”<sup>8</sup>.

Nas interesuje jednak to, jakie konkretne zarzuty stawia Kormanowa autorowi wstępu do antologii. Pierwszy dotyczy tego, iż Dürro-Durski „odciął ariaństwo od sprawy chłopskiej”, czyli „zamazał proces walki ideologicznej, na którą składają się dzieje zboru mniejszego”. Autorka pracy o wczesnym okresie dziejów zboru zarzuca więc Dürrowi-Durskiemu, że pokazuje ariaństwo jako zjawisko niezmiennie i tylko szlacheckie. Szczególną niechęć recenzentki wywołuje stwierdzenie Dürra-Durskiego, iż chłopci „w okresie poddańczo-pańszczyźnianym prowadzili życie jedynie wegetatywne i znajdowali się na tak niskim poziomie kultury, że w ogóle nie rozumieli jeszcze korzyści z dziedziczenia ziemi ani w związku z tym nie odczuwali jej głodu”. „Jakże wsteczną — pisze recenzentka — jest ta opinia z 1948 r. nawet w zestawieniu z cytowanym wyżej opiniami ariańskimi z XVI w.”.

To stwierdzenie jest oczywistym nadużyciem, gdyż cytowane przez autorkę pojedyncze wypowiedzi radykałów na wczesnych synodach są jedynie wyrazem troski o chłopów i braterstwa z nimi, a nie stoją w sprzeczności z poglądem Dürra-Durskiego. Opinii autorki o ruchu ariańskim jako „antyfeudalnym plebejskim fermentem”, radykalnym i prochłopskim przeczą liczne przykłady wierszy z antologii, które — jak stwierdza recenzentka — „w mowie wiązanej uczą posłuszeństwa

---

<sup>8</sup> Wszystkie cytowane wypowiedzi Żanny Kormanowej pochodzą z artykułu *Arianie polscy. Na marginesie książki Dürro-Durskiego „Arianie w świetle własnej poezji”*, „Nowe Drogi” 1949, nr 4.

wobec panów i pokory wobec ich prawa”. Kormanowa ubolewa nad tym faktem, przytaczając fragmenty utworów, m.in. Erazma Otwinowskiego i Wacława Potockiego, które nie odpowiadają jej idealnemu modelowi poezji ariańskiej i pytając retorycznie: „Czegóż bowiem dowie się młodzież szkolna i szerokie rzesze czytelników, robotników i chłopów, o społecznej ideologii braci polskich z kart omawianej antologii?”.

Odpowiedź już znamy, poznajmy więc postulat recenzentki: następne wydanie antologii powinno się ukazać „z rozbudowanym i zmienionym działem społecznym [...], ze skrupulatniejszą selekcją ideologiczną reszty wierszy”. Czyli — wypowiedzmy wprost intencje autorki — jeśli fakty świadczą przeciw jedynej słusznej wizji arianizmu, to tym gorzej dla faktów.

Największe oburzenie Kormanowej wywołała jednak szeroka obecność problematyki teologicznej w antologii. „Niestety, ujmowanie spuścizny ariańskiej poprzez kryteria «teologii naturalnej» zaciążyło na omawianej pracy. Idealizm postawy autora [...] podpowiedział [...] przeładowanie antologii w doborze wierszy i w komentarzach zagadnieniami dogmatycznymi kosztem zagadnień i najciekawszych polemik społecznych”. Postulat końcowy jest taki, by następne wydanie ukazało się ze „zwięzonym działem dogmatycznym i takimże komentarzem”.

Lektura tej kuriozalnej recenzji pozwala nie tylko umieścić antologię we właściwym kontekście drugiej połowy lat czterdziestych. Również nasza ocena samej antologii staje się bardziej wyważona, gdyż przy powierzchownej lekturze drażnią współczesnego czytelnika pewne niezbyt szczęśliwe sformułowania ze wstępu. Przypomnijmy tylko niektóre: „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. Pojawiająca się miejscami marksistowska frazeologia, używana przy opisie stosunków gospodarczych, nie przeszkadza autorowi w formułowaniu obiektywnych wniosków — m.in. tych, które tak zdenerwowały recenzentkę z „Nowych Dróg”. Szczególnie zdumiewające wydają się śmiało jak na owe czasy stwierdzenia, takie jak to, że „Arianie polscy już w chwili swego powstania byli wytraconą poza obręb rzeczywistego układu warstw społecznych grupą elity umysłowej szlacheckiej i mieszczańskiej” — teza zupełnie niepasująca do pseudomarksistowskich wyobrażeń o plebejskim, antyfeudalnym charakterze zboru ariańskiego. Obiektywna i pozbawiona ideologicznych wpływów jest analiza stosunku zboru do sprawy chłopskiej, co również zirykowało recenzentkę.

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, a wśród nich dzieła bardzo cenne dla historii literatury polskiej, takie jak *Psalmy niektóre króla Dawida* (Raków 1625) czy *Modlitwy nabożne* Jana Stoińskiego (Raków 1633). Poza Dürrem-Durskim nikt dotąd nie wydał nawet fragmentów wymienionych wyżej cennych książek nie przedrukowywanych od czasu 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.

Obszerny komentarz obejmuje informacje biobibliograficzne, objaśnienie historyczno-teologiczne wraz z obszernymi cytatami

z przedwojennych prac Stanisława Kota i Konrada Górskiego — uczonych, co warto zaznaczyć, zwalczanych lub ignorowanych przez nową marksistowską historiografię i literaturoznawstwo. Do tego dochodzą objaśnienia językowe. Ten rzetelny komentarz mógłby z powodzeniem do dziś służyć studentom, chcącym poznać zawłości ariańskiej teologii i myśli społecznej. Co więcej, jest on pozbawiony jakichkolwiek doraźnych wtrętów ideologicznych, które zrażają nieco czytelnika wstępu, i oparty na znanych, do dziś aktualnych badaniach uczonych skupionych wokół pisma „Reformacja w Polsce”.

Lektura tekstów literackich i komentarzy zawartych w antologii zmusza nas do podjęcia kwestii ważnej dla historii literatury, a nie podejmowanej dotąd przez badaczy. A jest to kwestia bardzo ciekawa. Lektura antologii może doprowadzić do postawienia następującego pytania: co to jest „poezja ariańska”, albo też „poezja braci polskich”. Czy należą do niej wszystkie utwory poetyckie napisane przez członków zboru mniejszego, czy też tylko te utwory, które dotyczą teologii i myśli społecznej zboru oraz sytuacji społeczno-politycznej, w której się znajdował?

Dürr-Durski wybrał drugą z wymienionych wyżej możliwości, tzn. stara się przedstawić utwory dotyczące problematyki ariańskiej, stąd też wynika podział na wspomniane cztery części. Trzeba było jednak przyjąć bardzo elastyczne kryteria, by do tak rozumianej poezji ariańskiej zaliczyć niektóre opublikowane tam *Emblemata* Zbigniewa Morsztyna, czy też niektóre teksty różnych autorów o ich warsztacie poetyckim. Przyjmijmy jednak, że *Emblemata* wyrażają w sposób alegoryczny sytuację zboru, a refleksja metapoetycka — nawet niezwiązana z myślą społeczno-teologiczną — jest tak ściśle związana z twórczością autorów ariańskich, iż nie sposób jej pominąć.

Autorzy wydanych później dwu obszernych antologii ariańskiej prozy teologiczno-filozoficznej i polemicznej<sup>9</sup> nie mieli podobnego

---

<sup>9</sup> *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*. Oprac. Lech Szczucki, Janusz Tazbir, Warszawa 1959 i *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*. Oprac. Zbigniew Ogonowski, Wrocław 1991.

dylematu — zawarte tam teksty, pisane przez autorów ariańskich, dotyczą wyłącznie zagadnień doktrynalnych i społecznych. W przypadku poezji problem się komplikuje. Chciałbym szerzej omówić obecność w tej antologii twórczości Wacława Potockiego i na tej podstawie zwrócić uwagę na pewne kwestie dotyczące dorobku tego autora.

W antologii znajdziemy — poza tekstami nieznanego autorstwa — utwory 22 autorów: Tomasza Chodowskiego, Aleksandra Chomeńskiego, Marcina Czechowica, Stanisława Farnowskiego, Grzegorza Pawła z Brzezin, Olbrychta Karmanowskiego, Mikołaja Lubczowskiego, Andrzeja i Stanisława Lubienieckich, Hieronima Moskorzowskiego, Stanisława i Zbigniewa Morsztynów, Erazma i Waleriana Otwinowskich, Wacława Potockiego, Samuela Przypkowskiego, Łukasza Rupniowskiego, Tomasza Sokołowicza, Jana Stoińskiego, Piotra Stoińskiego, Jana Jakuba i Jakuba Teodora Trembeckich.

Wacław Potocki jest jedynym pisarzem niearianinem w tej antologii. Teza tak postawiona może się wydawać absurdalna, wszak Potocki jest uważany powszechnie za pisarza ariańskiego, a w omawianej antologii zawierającej poezję arian jest reprezentowany największą ilością wierszy. Skąd więc twierdzenie, że Potocki jest jedynym pisarzem nieariańskim? Gdyby konsekwentnie zastosować wyznaniowe kryterium przyjęte przez Dürra-Durskiego należałoby powiedzieć, że Potocki przedstawiony w antologii to nie pisarz ariański, ale pisarz katolicki!

Nie trzeba tu przypominać zawitych losów spuścizny pisarskiej po Wacławie Potockim<sup>10</sup>. Wystarczy wymienić znane nam utwory, które należą do spuścizny po Potockim-arianinie. Pamiętać oczywiście należy, że część tych tekstów znamy z wersji przerobionych przez Potockiego-katolika. Większość z nich jest w pewnym stopniu związana z ariańską teologią, etyką, czy parenetycznymi cechami litera-

---

<sup>10</sup> Zob. Leszek Kukulski: *Prolegomena filologiczne do twórczości Wacława Potockiego*. Wrocław 1962; Marianna Oterman-Czubalina: *Z badań nad rękopisami Wacława Potockiego* [niepublikowana rozprawa doktorska dostępna w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Śląskiego].

tury zborowej, choć i tutaj jest to związek czasem trudny do jednoznacznej charakterystyki, zwłaszcza w znanych nam przekazach. Mam tu na myśli następujące teksty: 1. *Pojedynek rycerza chrześcijańskiego*, 2. *Tydzień stworzenia świata*, 3. *Pan Bóg dobry, człowiek zły we wszystkich drogach swoich*, 4. *Rozkosz światowa* (oraz) *Rozkosz duchowna*, 5. *Judyta*, 6. *Wirginia*, 7. *Katalog monarchów i królów polskich*, 8. *Rokosz gliniański*, 9. *Decyma pieśni pokutnych*. Żaden z tych utworów nie wszedł do antologii Dürra-Durskiego, która miała zawierać teksty Potockiego-arianina. W antologii znalazł się obszerny wybór tekstów poetyckich Potockiego z *Moralionów* i *Ogrodu fraszek*. Bezpośredni związek tych tekstów z doktryną i myślą społeczną braci polskich jest wątpliwy. Część z nich znalazła się w *Pismach wybranych* Potockiego (w opracowaniu Dürra-Durskiego) w dziale *Wśród arian*, prawie wszystkie pozostałe też zostały opublikowane w *Pismach wybranych*, ale już w innych działach (*Obrońca chłopów*, *Z panami sprawy*, *Podgórskie terminy*, *Warstat poety*)<sup>11</sup>. Te symptomatyczne różnice (a raczej niekonsekwencje!) dowodzą jednego — trudno jest w *Ogrodzie fraszek* i *Moralionach* odnaleźć „ariańskie” wiersze Potockiego, choć można znaleźć wiersze mówiące ze współczuciem o prześladowanych wyznawcach arianizmu, biorące w obronę chłopów, krytykujące „zbytki polskie”, a także nadużycia ze strony kleru. Wszystkie tego rodzaju wypowiedzi mogły jednak wyjść spod pióra człowieka, który przeszedł szczerze na katolicyzm i był od tego czasu prawowiernym wyznawcą zasad głoszonych przez Kościół rzymski. Nie można sugerować, że nawet wiersze antyariańskie, a przynajmniej krytykujące pewne poglądy członków zboru, są w rzeczywistości kryptoariańskie. Wszelkie sugestie na temat rzekomego „kryptoarianizmu” Potockiego muszą pozostać nieudowodnionymi do dziś hipotezami, wychodzącymi z założenia, że wypowiedzi Potockiego deklarujące jego

---

<sup>11</sup> Zob. Waław Potocki: *Pisma wybrane*. T. 1—2. Oprac. Jan Dürr-Durski. Warszawa 1953.



nawrócenie i wierność wierze katolickiej były nieszczerze i koniunkturalne. A dowodów na to, że takie były, nie posiadamy<sup>12</sup>.

Znamy stosunkowo dobrze powikłane i tragiczne losy poety od najazdu szwedzkiego aż do śmierci. Twierdząc, że Wacław Potocki jako autor *Ogrodu fraszek* i *Moraliów* nie był poetą ariańskim, nie chciałbym negować złożonej sytuacji życiowo-światopoglądowej rodziny Potockich po roku 1658. Nie przeczę, że arianizm wywarł również niezatarty wpływ na późną twórczość pisarza. Widać to w szczególnym stosunku Potockiego do *Biblii* (ten problem czeka na swego badacza), a także w obecności w późnych utworach — jak to ujął Czesław Hernas — „odległych już idei zboru”<sup>13</sup>. Był Potocki konsekwentnym wielbicielem Erazma z Rotterdamu — od *Pojedynku rycerza chrześcijańskiego* do *Moraliów*. Czy był jednak arianinem, a raczej kryptoarianinem do końca życia? Nie ma danych, by tak twierdzić. Oczywiście kontakty z arianami utrzymywał przez cały czas, a jeśli mówi się nieraz, że w ostatnich latach życia zbliżał się coraz bardziej w poglądach do doktryny ariańskiej, to zapewne w tym sensie, że bliska mu była — jako katolikowi — etyka zboru, a zwłaszcza zasady tolerancji i miłości bliźniego, niesprzeczne przecież w tych ogólnych zarysach, w jakich się ujawniają w późnej twórczości Potockiego, z doktryną katolicką<sup>14</sup>.

Cały problem nie jest oczywiście prosty, choć mój wywód musiał z konieczności wskazywać tylko na najważniejsze kwestie. Przede wszystkim jednak to skrótowe przedstawienie owego złożonego

---

<sup>12</sup> Na temat skomplikowanych problemów związanych z przynależnością wyznaniową i charakterem religijności Potockiego wypowiedział się ostatnio Janusz Gruchała. Zob. jego *Wstęp* w edycji: Wacław Potocki: *Wiersze wybrane*. Oprac. Stanisław Grzeszczuk. *Wstęp* Janusz S. Gruchała. Wyd. 3 zmienione. Wrocław 1992, BN S. I, nr 19.

<sup>13</sup> Zob. Czesław Hernas: *Barok*. Wyd. 5. Warszawa 1998, s. 429—480.

<sup>14</sup> Zob. na ten temat refleksje Jana Malickiego w jego monografii *Słowa i rzecz. Twórczość Wacława Potockiego wobec polskiej tradycji literackiej*. Katowice 1980, s. 232 i n.

zagadnienia miało na celu nie tyle krytykę różnych opinii na temat arianizmu czy kryptoarianizmu Potockiego. Ważniejsze jest to, że te opinie nie opierają się na żadnych szczegółowych badaniach dotyczących — mówiąc najogólniej — religijności Potockiego. Powstało kilka wnikliwych studiów na temat religijności Jana Kochanowskiego i po ich publikacji mamy nadal wrażenie, że sprawa nie została rozstrzygnięta, bo po prostu nie ma tu łatwych rozwiązań<sup>15</sup>. Cóż powiedzieć w sytuacji, gdy nie istnieje ani jedno syntetyczne studium o religijności Wacława Potockiego, o religijności wczesnych utworów, o religijności późnej twórczości, o ewolucji jego poglądów religijnych. Jak już wspominałem, nie mamy nawet studium, tak niezbędnego, o stosunku Potockiego do *Biblii*. Uważny czytelnik dostrzeże różnice w podejściu do *Biblii* u poetów piszących na potrzeby zboru (takich jak Erazm Otwinowski) i poetów bardziej uniwersalnych, choć również — w pewnym okresie życia — ariańskich (jak Wacław Potocki). Nie ma jednak żadnej pracy analitycznej na temat tych spraw<sup>16</sup>.

Lektura antologii Dürra-Durskiego, tak przecież pożytecznej w zakresie wyboru tekstów i komentarza, prowokuje więc do polemiki, do postawienia wielu pytań i przewartościowania naszych sądów. Problemów takich pojawiłoby się więcej, wspomniałem tu tylko o tych, które dotyczą Wacława Potockiego. Badania nad tą bogatą twórczością wciąż nie wyszły poza wstępne stadium i stąd na pytania o religijność Potockiego, o jego stosunek do zboru i doktryny ariańskiej, o jego stosunek do katolicyzmu wciąż nie można znaleźć odpowiedzi.

---

<sup>15</sup> Zob. zwłaszcza Sante Gracciotti: *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski 1584—1984. Epoka — twórczość — recepcja*. Red. Janusz Pelc i in. T. 1. Lublin 1989; Wiktor Weintraub: *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*. W: *Idem: Nowe studia o Janie Kochanowskim*. Kraków 1991.

<sup>16</sup> Ostatecznych rozstrzygnięć nie przynoszą też rozprawy zawarte w najnowszym tomie zbiorowym: *Potocki (1621—1696). Materiały z konferencji naukowej w 300-lecie śmierci poety, Kraków, 4—7 listopada 1996*. Pod red. Wacława Waleckiego. Kraków: Uniwersytet Jagielloński. Instytut Filologii Polskiej, 1998.

Lektura antologii 53 lata po jej wydaniu skłania do jeszcze jednej refleksji. Tuż po wojnie wprowadzono do programu szkolnego stosunkowo wiele wiadomości o historii reformacji i o literaturze protestanckiej. Nie trzeba przypominać, jakie były ideologiczne motywacje tej decyzji władz, wprowadzającej do programu dzieje i twórczość zboru braci polskich czy specyficznie interpretowaną twórczość kalwinisty Reja. Z drugiej jednak strony, korzyści z obszernego uwzględnienia w nauczaniu szkolnym kultury innowierczej były znaczne, zwłaszcza po roku 1956, gdy ideologia nie odgrywała aż tak ważnej roli w dydaktyce. W ostatnich latach mamy do czynienia z procesem niejako odwrotnym, o którym pisał Janusz Tazbir w artykule *Wpływ reformacji na potrydencki katolicyzm* opublikowanym w lipcu 1992 roku. Jak pisze Tazbir „zmiany programowe w nauczaniu historii oraz literatury polskiej, sugerowane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej” zakładają „usunięcie lub przynajmniej ograniczenie informacji na temat ruchu reformacyjnego. Wspomina się nawet o możliwości usunięcia z listy lektur obowiązujących *Krótkiej rozprawy* Mikołaja Reja”. Autor wyraża nadzieję, że te projekty nie doczekają się realizacji. Niepokoić może jednak już fakt, że takie projekty w ogóle powstały. Świadczyć mogą one o promowaniu w nauczaniu szkolnym takiego modelu kultury, który nie zakłada istnienia różnorodności i potrzeby tolerancji<sup>17</sup>.

Czytana dziś antologia Jana Dürra-Durskiego *Arianie polscy w świetle własnej poezji* jest nie tylko nadal aktualna jako antologia tekstów. Jej lektura zmusza do stawiania nowych pytań w zakresie badań nad literaturą dawną, co jest szczególnie cenne, ale także skłania do refleksji nad współczesnymi programami nauczania języka polskiego oraz nad tożsamością kulturalną Polaków.

---

<sup>17</sup> Zob. Janusz Tazbir: *Wpływ reformacji na potrydencki katolicyzm*. „Znak” 1992, nr 7.

---

## ARCHAIZOWANIE PRZEKŁADU

### POLSKIE TŁUMACZENIA *SONETU X* JOHNA DONNE'A

Dla mnie autentyczność jest śmieszna. Jeśli Mozart sam wykonuje jeden ze swych koncertów fortepianowych, jest to autentyczne. Moje wykonanie jest autentycznym mną; nie potrafię dać autentycznego wykonania żadnego kompozytora

Nikolaus Harnoncourt — twórca pierwszego zespołu muzycznego wykonującego muzykę dawną na instrumentach z epoki

W NINIEJSZYM ROZDZIALE CHCIAŁBYM, WYCHODZĄC OD DOKONANEJ przez Stanisława Barańczaka krytyki jednego przekładu *Sonetu X* Johna Donne'a dokonanego przez Jerzego S. Sitę, zwrócić uwagę na dwie strategie translatorskie, które pojawiły się w przekładach obu autorów i przedstawić problem na szerszym tle kulturowym, gdyż podobne spory i niejasności są nie tylko charakterystyczne w odniesieniu do współczesnych tłumaczeń dawnej poezji, ale występują również w dziedzinie pozornie odległej od sztuki tłumaczenia, a mianowicie w sztuce wykonawstwa muzycznego<sup>1</sup>. Myślę, że takie ujęcie pozwoli ujrzeć spór tłumaczy jako problem szerzej zakorzeniony w kulturze współczesnej.

---

<sup>1</sup> Dziękuję panu prof. dr. hab. Michałowi Bristigerowi za cenne uwagi na temat pierwszej wersji niniejszego rozdziału, a zwłaszcza na temat zawartej w nim problematyki muzykologicznej.

W artykule zatytułowanym nieco barokowo *Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia* Barańczak poddaje wszechstronnej krytyce dokonany przez Jerzego Stanisława Site przekład *Sonetu X* Johna Donne'a, a pod koniec swego wywodu zamieszcza własny przekład tego utworu, sugerując, że tak właśnie należało go przetłumaczyć. Czytelnik od razu zauważa, iż mamy tu do czynienia z dwiema strategiami translatorskimi: strategią Site, który konsekwentnie archaizuje język przekładu (od fonetyki po składnię) i strategią Barańczaka, który w swoim przekładzie, podawanym jako wzorcowy, unika archaizacji. Określmy więc na potrzeby tego wywodu te dwie strategie jako „archaizującą” (Site) i „modernizującą” (Barańczak).

Jerzy Stanisław Site wprost wypowiedział swoje *credo* jako tłumacza stosującego wobec tekstów dawnych poetów angielskich metodę przekładu nazwaną tu „strategią archaizującą”:

„Archaizację” języka oparłem przede wszystkim na składni, akcentując niekiedy poszczególne ustępy słownictwem lub pisownią archaiczną lub też posługując się figurą językową zbliżoną do wzorów poezji staropolskiej. Nie sądzę, aby w przekładach tej poezji wskazany czy też zgoła możliwy był język poetycki dnia dzisiejszego; zespoły pojęć, kształtowanych przez stylistykę swojej epoki, zmieniają się wraz z nią i stanowią w nowej materii językowej śmieszny i żaloszny anachronizm; „współczesność” jest dla mnie pojęciem daleko bardziej złożonym, niż wydają się sugerować „współcześni” entuzjaści. Zagadnieniem odrębnym, niemniej jednak istotnym, jest struktura muzyczna języka, bardziej bogata i złożona w polszczyźnie Złotego Wieku niż w polszczyźnie dzisiejszej<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Jerzy S. Site: *Od autora*. W: Idem: *Śmierć i miłość. Mała antologia poezji według tekstów angielskich mistrzów, przyjaciół, rywali, wrogów i naśladowców Johna Donne'a*. Warszawa 1963, s. 7.

Jerzy Sito zastosował cytowane *credo* twórcze „tłumacza-archaizatora” w analizowanym przez Barańczaka przekładzie *Sonetu X*. Oto tekst tego przekładu:

Nie pusz się, Śmierci, chociaż lękiem dławisz  
Człeka lichego, za jaje twa groza;  
Ani mnie zetniesz jeszcze, ani mrozem  
Świętych, żywota, Biedactwo, pozbawisz!

Ze snu, co ledwie za obraz swój stawisz,  
Pożytki wielkie; za Twoim więc wozem  
Rozkosz iść musi; im rychlej zejść mogę,  
Tym pewniej przecie duszę moją zbawisz.

Krółom powolnaś, losom i żołnierzom;  
W truciznach siedzisz, zarazie i wojnach;  
Przecz się więc puszysz? Śpi barziej spokojnie,

Kto maku zażył, jak Twoich uderzeń;  
Krótki sen minie i wstaniem zbudzeni,  
I szczeźniesz Śmierci, i w proch się przemienisz<sup>3</sup>.

Negatywny stosunek Barańczaka do „strategii archaizującej” został wyrażony wprost już na samym początku jego analizy, gdy pisze on, że archaizacja jest „ostentacyjna” i „nie ogranicza się tylko do zwykłych i dobrze znanych tłumaczom metod delikatnego sygnalizowania dawności”<sup>4</sup>.

Charakterystyczne są zarzuty stawiane przez Barańczaka temu przekładowi. Dotyczą one właśnie elementów owej „archaizującej strategii” zawartych w przekładzie. Sposób ich użycia ma dyskredytować tłumacza. Bliższa lektura i przekładu, i wywodu Barańczaka

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>4</sup> Stanisław Barańczak: *Mały, lecz maksymalistyczny Manifest translatoologiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia.* „Teksty Drugie. Teoria literatury. Krytyka. Interpretacja” 1990, nr 3, s. 41.

doprowadza do wniosku wręcz przeciwnego: większość zarzutów nie wytrzymuje krytyki, gdyż są oparte na błędnych przesłankach.

Po pierwsze: z ironią i złośliwością Barańczak krytykuje użycie zwrotu „za jaje” w drugim wersie. Argumentuje, że jest to zwrot użyty przez Kochanowskiego w „pogodnie-lirycznej” (w innym miejscu podaje odmienne określenie: „pejzażowo-erotycznej”) fraszce *O Hannie*: „Ale to wszystko za jaje, / Kiedy Hanny nie dostaje”<sup>5</sup>. Ten fragment sonetu uważa Barańczak za „największy błąd artystyczny” przekładów Sity z dawnej poezji angielskiej. Pisze: „Kto wie, może śmiech, jakim witamy nieoczekiwane «za jaje» wynika z naszej ignorancji: może Kochanowski użyłby tego zwrotu nawet w którymś z *Trenów*, gdyby napisał ich więcej”<sup>6</sup>. Otóż Kochanowski w istocie użył tego zwrotu właśnie w *Trenach* — w *Trenie XVI* — i to w identycznym kontekście jak Sito, który najwyraźniej Kochanowskiego naśladuje.

Czytamy w *Trenie XVI*:

W dostatku będąc, ubóstwo chwalemy,  
W rozkoszy — żałość lekce szacujemy,  
A póki wełny skąpej prądce zostaje,  
Śmierć nam za jaje<sup>7</sup>.

Wyrażenie to w dawnej polszczyźnie, którą posługuje się w swym przekładzie Sito, znaczyło po prostu „za nic” i było całkowicie zleksykalizowane, o czym świadczą liczne przykłady z literatury staropolskiej dotyczące również spraw poważnych. Oto kilka cytatów z autorów dawnych. Czachrowski: „Serce, męstwo, uroda, dzielność, obyczaje, / Te rzeczy w niedostatku nie stoją za jaje”. Błażewski:

---

<sup>5</sup> Jan Kochanowski: *O Hannie*. W: Idem: *Fraszki*. Oprac. Janusz Pelc. Wyd. 2 zmienione. Wrocław 1991, s. 30, BN S. I, nr 163. S. Barańczak umieszcza w tym cytacie „wszystko” zamiast poprawnego, obecnego we wszystkich wydaniach krytycznych „wszystko”.

<sup>6</sup> Stanisław Barańczak: *Tłumaczenie się z tego...*, s. 42.

<sup>7</sup> Jan Kochanowski: *Tren XVI*. W: Idem: *Treny*. Oprac. Janusz Pelc. Wyd. 16 poprawione. Wrocław 1997, s. 31, BN S. I, nr 1.

„Cnota dziś u nas, widzę, nie stoi za jaje”. Gwagnin: „Zwierzchność o swych niedbała nie stoi za jaje”. Rej: „Musi zmienić postawę, musi obyczaje,/ Bowiem statek z powagą stoi tam za jaje”. Rybiński: „Praw i sprawiedliwości powaga za jaje”<sup>8</sup>. Wystarczy więc sięgnąć do dzieł Kochanowskiego i *Słownika* Lindego, by przekonać się zarówno o znaczeniu, jak i kontekstach, w jakich używany był ten zwrot. Okazuje się zatem, że jedna fraszka nie może być koronnym argumentem przeciw fragmentowi przekładu Sity. Wręcz przeciwnie, Sito, oczywiście w ramach przyjętej przez siebie strategii, wybrał zwrot mocno osadzony w dawnej polszczyźnie, który może być jednak „szkiem estetycznym”, ale to już problem subiektywnego smaku.

Drugim krytykowanym aspektem przekładu jest wersyfikacja. Barańczak odwołuje się do Kochanowskiego i wymieniając rymy niedokładne z przekładu Sity, pisze: „autorytet nieugiętych praw systemu wersyfikacyjnego Kochanowskiego był, jak wiemy, tak ogromny, że współbrzmienia tego rodzaju pozostawały poza obrębem zasobu dopuszczalnych rymów przez następne trzy stulecia”<sup>9</sup>. W tym zakresie wiedza badaczy wiersza staropolskiego zawarta w licznych rozprawach dostępnych w momencie opublikowania eseju Barańczaka sprzeczna jest z *communis opinio* (jak wiemy), do której odwołuje się ten autor. Z badań nad poezją dawną wynika bowiem, że właśnie „dokonana przez Kochanowskiego, a utrwalona przez jego bezpośrednich następców stabilizacja rymu żeńskiego pozwala poetom barokowym na dużą swobodę w operowaniu tym czynnikiem wiersza”. Twórczość wybitnych poetów — polskich rówieśników Donne’a charakteryzuje się właśnie dążeniem do „unikania zgody gramatycznej rymujących się słów [...]. Kontrastowe zestawienia rymowe mają interesować i zadziwiać czytelnika”<sup>10</sup>. Rymy

---

<sup>8</sup> Przykłady podaję według: Samuel Bogumił Linde: *Słownik języka polskiego*. Wyd. 3 fotooffsetowe. T. 2: G—L. Warszawa 1951, s. 228.

<sup>9</sup> Stanisław Barańczak: *Tłumaczenie się z tego... op.cit.*, s. 42.

<sup>10</sup> Lucylla Pszczołowska: *Wiersz. W: Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze — Renesans — Barok)*. Red. Teresa Michałowska przy współudziale



służą wydobywaniu z elementów języka rozmaitych możliwości znaczeniowych. W tę tradycję rymowania wpisuje się Jerzy Sito, który — konsekwentnie archaizując język i wiersz — czerpie z dorobku całej poezji staropolskiej, głównie przecież barokowej, nie mając przecież obowiązku korzystania wyłącznie z osiągnięć Kochanowskiego, traktowanych przez Barańczaka jako zastygły wzorzec, a były one wszakże tylko etapem w rozwoju polskiego wiersza.

Trzeci zarzut Barańczaka dotyczy zawilości składni. Zarzut ten jest o tyle osobliwy, że analizy składni przekładu, jakich dokonuje Barańczak, do złudzenia przypominają analizy zawilości składni Sępa Szarzyńskiego, dokonywane przez Jana Błońskiego, Claude'a Backvisa czy Juliana Krzyżanowskiego<sup>11</sup>. Nie chciałbym porównywać przekładów Sity z arcydziełami liryki Sępa. Pragnę tylko zwrócić uwagę na to, że składnia przekładu Sity przypomina zawiłą składnię Sępa Szarzyńskiego. Jest niemal pewne, że Sito odwołuje się do tej tradycji. „Wiersz jest niczym więcej jak zlepkiem niejasnych i nie powiązanych ze sobą zdań”<sup>12</sup>. Ta konkluzja Barańczaka jest o tyle niesprawiedliwa, że nie bierze pod uwagę, iż właśnie z takich „niejasnych zdań” składa się poezja będąca jednym z najlepszych przykładów barokowej liryki. Pomijam już fakt, że zdania Sity są oczywiście zrozumiałe, jeśli je przeczytać z pewnym wysiłkiem i nie żądać od nich „jasności”, której kryteria nie są tu jednoznaczne.

Ostatni zarzut dotyczy metrum. Można na ten problem spojrzeć z dwu punktów widzenia i tu najlepiej zresztą widać konflikt między

---

Barbary Otwinowskiej i Elżbiety Sarnowskiej-Temierusz. Warszawa 1990, s. 899. Zob. też: Jadwiga Sokołowska: *Jan Andrzej Morsztyn*. Warszawa 1968, s. 89.

<sup>11</sup> Zob. Claude Backvis: „*Manieryzm*”, czyli *barok u schyłku XVI wieku na przykładzie Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. W: *Szkice o kulturze staropolskiej*. Warszawa 1975. Jan Błoński: *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967. Julian Krzyżanowski: *Wstęp*. W: *Mikołaj Sęp Szarzyński: Rytm, albo Wiersze polskie oraz cykl erotyków*. Oprac. Julian Krzyżanowski. Wyd. 2 zmienione. Wrocław 1973. BN S. I, nr 118.

<sup>12</sup> Stanisław Barańczak: *Tłumaczenie się z tego... op.cit.*, s. 43.

dwiema strategiami translatorskimi. Barańczak twierdzi, że Sito niepotrzebnie wybrał jedenastozgłoskowiec i w związku z tym „w linijkach przekładu na pewne słowa i ich znaczenia po prostu nie starczyło miejsca”. Barańczak zaleca wybór trzynastozgłoskowca, który został użyty w jego przekładzie. Trudno tu o obiektywne rozstrzygnięcia, warto jednak zwrócić uwagę, że Jerzy Sito użył metrum stosowanego np. w sonetach Sępa Szarzyńskiego i Jana Andrzeja Morsztyna. Znow więc mamy do czynienia z naśladownictwem poezji staropolskiej. Trzynastozgłoskowiec Barańczaka — może istotnie korzystniejszy — w tej tradycji się nie mieści.

Inne elementy konsekwentnej archaizacji — w zakresie fonetyki, morfologii, leksyki, fleksji czy składni — nie stały się przyczyną polemiki, choć — jak już wspominałem — razi Barańczaka ich „ostentacyjność”. Jeśli uznamy, że Sito konsekwentnie buduje przekład w języku staropolskim, to musimy stwierdzić, że nie ma tu żadnej ostentacji. Sito jest po prostu konsekwentny. Konsekwencja ta dotyczy również zagadnień omówionych wyżej, a więc użycia zwrotu „za jaje” oraz sposobu konstruowania wersyfikacji (rym i metrum), a także składni. Barańczak kwestionował bowiem jako usterki przekładu właśnie te jego elementy, które składają się na archaizującą strategię tłumacza.

Spór więc w istocie dotyczy nie jakości przekładu, ale prawomocności strategii translatorskiej, którą nazwałem tu „archaizującą”. Owa strategia konstruuje taki język przekładu, by był on mniej więcej współczesny językowi oryginału. W przypadku Sity mamy do czynienia ze skrajnym przykładem takiej strategii — Sito chce tłumaczyć Donne’a tak, jak tłumaczyłby go Jan Andrzej Morsztyn, gdyby znał te poezje i język angielski. Jest to oczywiście utopia. Dla Barańczaka groźna, szkodliwa. Dla niego bowiem taki przekład jest pastiszem, dla Sity zapewne repetycją. Barańczak uważa — wpisane to jest implicite w jego tekst — że nie można, tłumacząc, zapomnieć o trzech stuleciach dziejów literatury i języka poetyckiego, nie można zapomnieć o współczesnym czytelniku, który chciałby mieć do

czynienia z językiem poetyckim bez przeszkód przemawiającym do jego wrażliwości.

Tego typu spory nie dotyczą wyłącznie literatury, ale również muzyki. Wykonawstwo muzyczne pełni funkcje podobne do przekładu utworu artystycznego. Bez względu na to, czy odbiorca zna nuty lub język oryginału, rola wykonawcy wobec partytury czy tłumacza wobec tekstu oryginalnego jest podobna — są oni pośrednikami między partyturą lub tekstem oryginału a słuchaczem lub czytelnikiem. Zdają sobie sprawę z ryzykowności tej paraleli ze względu na nieprzekładalność dwu systemów semiotycznych. W tym porównaniu chciałbym wydobyć jedynie pewien mechanizm obecny w kulturze ostatnich lat i zwrócić uwagę na to, że cytowany spór tłumaczy jest głębiej, niż by się mogło wydawać, zakorzeniony w kulturze. Albowiem obok sporu „jak tłumaczyć” mamy podobnie ostry spór „jak wykonywać”. Oba więc dotyczą sposobu interpretacji. Czy tłumaczyć poezję dawną za pomocą kodów dawnej poezji tworzonej w języku oryginału, czy też używać współczesnego języka? Czy wykonywać muzykę dawną na dawnych instrumentach (lub ich imitacjach) i naśladować dawną technikę wykonawczą, czy też wykorzystywać większe możliwości nowoczesnych instrumentów i nowoczesnych zespołów (np. wielkiej orkiestry symfonicznej) i stosować najnowsze osiągnięcia w zakresie techniki wykonawczej.

Istotę sporu w zakresie muzyki dobrze oddał znany brytyjski skrzypek Nigel Kennedy. Pisząc o swym wykonaniu *Czterech pór roku* Antonio Vivaldiego, zaznaczył, że nie dał się porwać „„autentycznej» interpretacji, która, choć ożywia pewien zestaw historycznych umiejętności, ukazuje jednocześnie, że odziedziczyła normalny dwudziestowieczny brak szacunku dla przeszłości poprzez ignorowanie umiejętności rozwiniętych w muzycznym przekazie przez ostatnie 150 lat”. Dodaje przy tym: „Uważam, że gdyby przyjąć, iż dany utwór należy wyłącznie do okresu, w którym powstał, nie powinno się go grać obecnie. *Cztery pory roku* Vivaldiego mają nam do

zaoferowania znacznie więcej niż walor historyczny”<sup>13</sup>. Paradoksalnie więc wykonanie tzw. „autentyczne”, czyli na starych instrumentach, naśladowujące dawne techniki wykonawcze, zostało określone jako przejaw dwudziestowiecznego braku szacunku do przeszłości. Jednocześnie producenci takich nagrań szacunek do przeszłości uznają za najważniejszą ich cechę i główną zaletę. Na przykład producent nagrania opery *Orfeusz* Claudio Monteverdiego wykonywanej przez zespół New London Consort podkreśla, że jest to wykonanie zgodne z tradycją włoskiego renesansu, będące rezultatem wszechstronnych badań źródłowych na temat tej opery<sup>14</sup>. A więc — lekceważenie przeszłości, czy szacunek dla niej? Podobny dylemat dotyczy oceny przekładów dawnej poezji: czy Jerzy Sito, przekazując oryginał angielskiego wiersza siedemnastowiecznego za pomocą wzorców ówczesnej poezji polskiej, wykazuje szacunek dla przeszłości, czy wręcz przeciwnie — lekceważy ją, bo nie można tłumaczyć tej poezji tak, jak to zrobił Morsztyn, skoro po Morsztynie był jeszcze Norwid, Mickiewicz, Tuwim i Miłosz?

Problem „autentyzmu” wykonawstwa zaprzęta uwagę muzykologów już od dawna, choć dopiero w ostatnich latach pojawiły się na większą skalę wykonania „autentyczne”, a sława takich zespołów, jak: *Concentus Musicus Wien* (zespół pionierski, utworzony przez Nikolausa Harnoncourta w roku 1953), *Academy of Ancient Music*, *English Baroque Soloists*, *The English Concert* czy *Musica Antiqua Köln* (by wymienić te najślynniejsze), spowodowała, że wykonania „współczesne”, choćby najznakomitsze, zostały odsunięte w cień.

Dobrym przykładem na to, jak wiele racji leży po obu stronach, jest problem wykonania *Wariacji goldbergowskich* Jana Sebastiana Bacha. Ta kompozycja, wyznaczająca początek historii nowoczesnych wariacji, została napisana, jak wiadomo, na klawesyn. Obecnie powstają wykonania tego utworu na klawesynach z epoki (np.

---

<sup>13</sup> Wypowiedź zamieszczona na wkładce dołączonej do płyty firmy MJM Music PL nr 118 (licencja EMI). Tłumaczyła Elżbieta Petrajtis-O’Neill.

<sup>14</sup> Reklama firmy Decca Classics. „Classic CD” 1993, nr 1 (33), s. IV okładki.

wykonanie Trevora Pinnocka), starające się odtworzyć to, co miał słyszeć w czasie swych bezsennych nocy hrabia Hermann Carl von Kayserlingk, gdy jego nadworny klawesynista Johann Gottlieb Goldberg grał mu wariacje specjalnie na te bezsenne noce skomponowane przez Bacha. Opowieść o bezsennych nocach hrabiego spędzanych na słuchaniu *Wariacji* nazwanych później „goldbergowskimi” jest podobno legendą wymyśloną przez biografę Bacha, Johanna Nikolausa Forkela. W każdym razie współczesny słuchacz tych wariacji wykonywanych na klawesynie z epoki jest skazany przez wykonawcę na swoistą podróż w czasie — przenosi się do Drezna pierwszej połowy XVIII wieku. Zupełnie inna jest sytuacja słuchacza, który ma do czynienia ze sławnymi współczesnymi wykonaniami tego utworu na fortepianie — przez Glenna Goulda czy Tatianę Nikołajewą, zwłaszcza że w obu wypadkach może porównać kilka wykonań tego samego artysty. Która strategia wykonawcza jest lepsza i godna akceptacji: klawesynowa czy fortepianowa? Kto ma szacunek do przeszłości: Pinnock czy Gould? Nigel Kennedy odpowiedziałby zapewne, że Gould. Nie da się zaprzeczyć, że jest to interpretacja porywająca i ukazująca słuchaczowi wielkie możliwości fortepianu. W odniesieniu do dwu elementów tej strategii (ściśle ze sobą połączonych), tj. rodzaju instrumentu i techniki wykonawczej, możliwe są różne stanowiska. Współcześni pianiści nie lubią klawesynu, słusznie twierdząc, że fortepian daje wykonawcy większe możliwości formowania dźwięku. Jednak na klawesynie można np. dobrze śledzić poszczególne linie melodyczne dzięki temu, że dźwięki klawesynu nie zlewają się. Trudno tu o łatwe rozstrzygnięcie, chyba że ktoś przyjmie, iż klawesyn jest jedynym instrumentem możliwym tu do zastosowania, gdyż Bach, używający klawesynu i klawikordu, nie znał przecież fortepianu. Oczywiście, strategia ściśle „autentyczna” jest utopią, podobnie jak „autentyczny” przekład. Pinnock nie wykona wariacji tak jak Goldberg. Podobnie Sito nie przełoży wiersza siedemnastowiecznego tak, jak by to zrobił Morsztyn. Podsumowując swe rozważania o utopijności ścisłego

naśladownictwa w zakresie instrumentów i wykonawstwa, badacz twórczości Bacha Ernest Zavarsky pisze: „Musimy sobie jednak powiedzieć, że w sprawie instrumentów i wykonawstwa nie może być mowy o ścisłym, a tym bardziej pedantycznym nawrocie do przeszłości i o bezdusznym naśladownictwie. Zmieniło się bowiem środowisko, w którym się dziś wykonuje muzykę Bacha, zmienił się i słuchacz, który jej słucha z zupełnie innym nastawieniem niż dawniej”<sup>15</sup>.

Słuchacze są jednak różni i właśnie odbiorca — literatury czy muzyki — stymuluje sposób przekazywania nam dawnych tekstów czy partytur. Przywołajmy tutaj dialog czytelnika z redakcją w jednym z czasopism muzycznych. Czytelnik pisze, że jest stanowczo za współczesnymi instrumentami i kiedy słyszy w radiu wykonania na autentycznych instrumentach, zdaje mu się, że coś się stało z jego sprzętem, dręczą go przykre, „blaszane” dźwięki tych instrumentów. Wydaje mu się, że ludzie wolą autentyczne instrumenty z innych powodów niż „podziwianie cudownego brzmienia muzyki”. Odpowiedź redakcji była następująca: „Ma pan z pewnością rację. Wielu ludzi słucha muzyki z powodów innych niż «piękno brzmienia»: z powodu zwartości formy, przesłania emocjonalnego, nawet jej znaczenia — i być może zwolennicy autentycznych instrumentów dowodziliby, że te elementy mogą być faktycznie bardziej przejrzyste przekazane na instrumentach, dla których muzyka została napisana”<sup>16</sup>.

Wypowiedź ta zdaje się świadczyć, że w odniesieniu do muzyki spór ten nigdy nie zostanie rozwiązany. To, co — powtórzmy — dla jednego słuchacza będzie nieudanym naśladownictwem czy pastiszem, dla innych repetycją, bez której nie można zrozumieć muzyki.

Wypowiedź Stanisława Barańczaka jest próbą zdyskredytowania strategii „archaizującej” w przekładzie artystycznym. Ważne, że ta krytyka powstała, bo uświadamia nam istnienie takiej strategii, jak się wydaje — równoprawnej z innymi. Strategii tej jednak zagraża

---

<sup>15</sup> Ernest Zavarsky: *J. S. Bach*. Warszawa 1979, s. 417.

<sup>16</sup> *Letters: Ancient and Modern*. „Classic CD” 1993, nr 1 (33), s. 11.

niebezpieczeństwo, które w odniesieniu do „autentycznych” wykonawców muzyki dawnej Zavarsky nazwał „bezdusznym naśladownictwem”. Byłoby bowiem utopią przekonanie, że da się przełożyć tekst na obcy język, posługując się „autentycznymi instrumentami”, czyli językiem epoki wykorzystanym z użyciem dawnych „technik wykonawczych”, czyli metod twórczych stosowanych w dawnych epokach. Przekładowi dokonanemu przy użyciu „strategii archaizującej” grozi jedno poważne niebezpieczeństwo. Tłumaczenie napisane współcześnie siedemnastowiecznym językiem może być wierszem pięknym, ale takim, w którym z trudem można dostrzec bogactwo znaczeń oryginału, ukrytego za nienaganną techniką naśladowcy. Wywody Stanisława Barańczaka poświęcone analizie tego problemu związanego z przekładem Sity są godne uwagi. „Dominantą semantyczną swojego przekładu — pisze Barańczak — Sito mianował uroki (wątpliwe, jak widzieliśmy) archaizacji i na ich produkowaniu się skupił, nie poświęcając skutkiem tego najmniejszej uwagi logice paradoksalnego argumentu, która stanowi podstawę swoistości i artystycznej spójności poezji Donne’a”<sup>17</sup>. Nie wnikając w szczegóły, zwróćmy uwagę na istotę problemu. W ramach strategii „archaizującej” może się zdarzyć przeoczenie istotnych znaczeń wiersza. Zdarza się to przecież także w przekładach, w których używano języka całkowicie współczesnego, jak w przypadku omawianego również w eseju Barańczaka przekładu wiersza Andrew Marvella dokonanego przez Adama Czerniawskiego<sup>18</sup>. Przekład „archaizujący” ma jednak zadanie trudniejsze — napisany dawnym językiem przemawia do współczesnego odbiorcy, a nie do odbiorcy szesnasto- czy siedemnastowiecznego. Musi się w nim zatem znaleźć coś więcej niż rygorystyczne, ale „bezduszne” naśladownictwo. Inaczej bowiem stanie się w poezji to samo, co w muzyce, o czym świadczy wykonanie symfonii Mozarta na starych instrumentach i w stylu epoki przez zespół „English Baroque Soloists”. Recenzent odwołuje się dwukrotnie do

---

<sup>17</sup> Stanisław Barańczak, *Tłumaczenie się z tego... op.cit.*, s. 44.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 25—31.

romantycznej opozycji rozumu i serca, by opisać braki tego wykonania: „rezultaty pozbawione są niezmiernie istotnej zalety ciepła i wewnętrznej żarliwości”. I w innym miejscu: „ich zasadniczy brak polega na tym, że nie potrafią ogrzać serca”. Winą za te niedostatki jest obciążany nie tylko dyrygent, zbyt zimno kalkulujący sposób wykonania, ale i barwa autentycznych instrumentów. Wszystko zostało więc opracowane zgodnie z zasadami „autentyzmu”, tylko w tym „autentyzmie” zagubiła się gdzieś muzyka Mozarta<sup>19</sup>. Podobne niebezpieczeństwo zdaje się czasem rzeczywiście grozić przekładom Sity. Zwrócenie uwagi na to niebezpieczeństwo jest zasługą Barańczaka. Trudno jednak uznać za zasługę zlekceważenie znaczenia „archaizującej” strategii, która jest konsekwentną i równoprawną wobec innych metodą przekazywania dawnych tekstów współczesnemu czytelnikowi.

#### ANEKS

John Donne, Holy Sonnets: X

Death be not proud, though some have called thee  
Mighty and dreadful, for, thou art not soe,  
For, those, whom thou think'st, thou dost overthrow,  
Die not, poore death, nor yet canst thou kill mee.  
From rest and sleepe, which but thy pictures bee,  
Much pleasure, then from thee, much more must flow,  
And soonest our best men with thee doe goe,  
Rest of their bones, and soules deliverie.  
Thou art slave to Fate, Chance, kings, and desperate men,  
And dost with poyson, warre, and siknesse dwell,  
And poppie, or charmes can make us sleepe as well,  
And better then thy stroake; why swell'st thou then?  
One short sleepe past, wee wake eternally,  
And death shall be no more; death, thou shalt die<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Terry Blain: *A matter of the heart*. „Classic CD” 1992 nr 11 (31), s. 68.

<sup>20</sup> John Donne: *Poetical Works*. Edited by Herbert J. C. Grierson. Oxford 1979, s. 297.



John Donne, Sonety Święte: X

Śmierci, próżno się pysznisz; cóż, że wszędy słynie  
Potęga twa i groza: licha w tobie siła,  
Skoro ci, których — myślisz — jużes powaliła,  
Nie umrą, biedna Śmierci; mnie też to ominie.  
Już sen, który jest twoim obrazem jedynie,  
Jakże miły: tym bardziej więc musisz być miła,  
Aby ciała spoczynek, ulga duszy była  
Przynętą, która ludzi wabi w tve pustynie.  
Losu, przypadku, królów, desperatów słuگو,  
Posłuszna jesteś wojnie, truciznie, chorobie;  
Łatwiej w maku czy w czarach sen znaleźć niż w tobie  
I w twych ciosach; więc czemu puszysz się tak długo?  
Ze snu krótkiego zbudzi się dusza człowieka  
W wieczność, gdzie Śmierci nie ma; Śmierci, śmierć cię czeka<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> John Donne: *Wiersze wybrane*. Wybór, przekład, posłowie i opracowanie Stanisław Barańczak. Kraków—Wrocław 1984, s. 135.

---

**BAROKOWY RÓŻEWICZ**  
**DIALOGI MIĘDZYTEKSTOWE W WIERSZU *TOTENTANZ***  
**TADEUSZA RÓŻEWICZA**

Totentanz — wierszyk barokowy

Profesorowi Czesławowi Hernasowi  
ofiaruję z uśmiechem  
i sympatią...

dostałem dziś w nocy  
zaproszenie do tańca  
hop! dziś dziś!

leżę cicho w ciemności  
mięso odpada od kości  
hop! dziś dziś!

dotykam czoła i ciemienia  
głowa w czaszkę się przemienia  
hop! dziś dziś!

owinięty w całun nocy  
daremno wołam pomocy  
hop! dziś dziś!

życie moje było kulawe  
teraz śmierć prosi na zabawę  
hop! dziś dziś!

boję się — jak przystało na poetę —  
portkami trząsał i Wilkołaz Goethe  
hop! dziś dziś!

umykał z łóżka na fotel wystraszony wielce  
zielony ze strachu w żółtej kamizelce  
hop! dziś dziś!

mija zima znów idzie ku wiosnie  
a mnie w brzuchu burczy i fauna rośnie  
hop! dziś dziś!

żywemu trudno ułożyć się w grobie  
żeby zasnąć liczę kości w sobie  
hop! dziś dziś!

wypijam trzy wódki szukam zapomnienia  
ale wódka we wodę letęjską się zmienia  
hop! dziś dziś!

siedzę przy stole z własnym szkieletem  
i patrzę na czarną niezgłębioną Lete  
hop! dziś dziś!

słyszę jak życie we mnie się przelewa  
a śmierć czeka na mnie i ziewa  
hop! dziś dziś!

*pisane w ostatni dzień  
roku Pańskiego 1997  
w mieście Wrocławiu<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> *Totentanz* — wierszyk barokowy i inne wiersze Tadeusza Różewicza są cytowane na podstawie wydania: Tadeusz Różewicz: *zawsze fragment. recycling*. Wrocław 1998. Uwaga tekstologiczna: omawiany tu wiersz ukazał się po raz pierwszy w miesięczniku „Śląsk” 1998, nr 4, s. 7. Miał tam tytuł *Totentanz*, a słowa „— wierszyk barokowy” zostały włączone do dedykacji. Pod wierszem była tylko data „31.12.1997” zamiast znajdującego się w wersji książkowej rozbudowanego określenia czasu i miejsca powstania wiersza.

TOTENTANZ — WIERSZYK BAROKOWY RÓŻEWICZA, BĘDĄCY POZORNIE tylko poetyckim żartem, otwiera się na wiele odczytań i byłby zapewne wdzięcznym materiałem dla badacza szeroko rozumianych relacji intertekstualnych. W tej interpretacji, nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpującej charakterystyki tekstu, chciałbym jedynie zasygnalizować sposób funkcjonowania tych elementów wiersza, które włączają go w dialog z innymi tekstami literackimi i dziełami sztuki, i sytuują go wobec pewnych sposobów mówienia o śmierci w poezji współczesnej.

W literaturze barokowej idee *vanitas* i *mors* są ze sobą nierozdzielnie związane. Egzystencję człowieka określa — jak to trafnie ujął Janusz Goliński — „stałe napięcie pomiędzy życiem a śmiercią, nadzieją a lękiem, marzeniami o wielkości a poczuciem nędzy, względnością wiedzy a pragnieniem poznawczej pewności, przeświadczeniem o istnieniu absolutnej harmonii a niemożnością jej pełnego pojęcia”<sup>2</sup>. Rozważania o marności i śmierci przybierały wymiar poważnej refleksji intelektualnej i egzystencjalnej, ale często nabierały też charakteru mniej poważnego, ludycznego. Nie dlatego, że marność i śmierć była lekceważona, a dlatego, że chciano ją oswoić i — jak czynili to jezuitcy misjonarze, np. ksiądz Baka — poprzez taką specyficzną perswazję (ocierającą się o parodię retoryki) dotrzeć do ludowego słuchacza. „Wielokrotnie — pisał Antoni Czyż — nawiązuje Baka bliski i nieomal intymny kontakt z adresatem swej poezji, kształtując wypowiedź jako rozmowę, gawędę, kazanie”<sup>3</sup>. „Nieomal fizyczna namacalność ruchu” w wierszach księdza Baki, która „zbliża *Uwagi* do zmechanizowanych jasełek, obrotowego serwisu czy jeźdźca spadającego z konia u stóp katafalku” to ludyczna wersja tańca śmierci,

---

<sup>2</sup> Janusz K. Goliński: *Vanitas. O marności w literaturze i kulturze dawnej*. Warszawa 1996, s. 42.

<sup>3</sup> Zob. Antoni Czyż: *Retoryka księdza Baki*. W: *Retoryka a literatura*. Red. Barbara Otwinowska. Wrocław 1984, s. 167—192.

w który zostali wciągnięci w tej poezji przedstawiciele wszystkich stanów<sup>4</sup>.

Jak pisał Czesław Hernas w swej książce o źródłach polskiej folklorystyki, w XVIII wieku

rodzą się surowe i makabryczne w treści wykłady o śmierci i znikomości życia podane w wesołym tanecznym rytmie mazowieckich tańców ludowych (np. dział drobiony 4 + 4 + 6), nie tylko łączone wewnętrznymi rymami, ale — za wzorem tanecznej przyśpiewki — dążące do maksymalnej eufonicznej zgodności, np.:

Przekłete czasy i godziny,  
Przekłete wczasy i gościny...  
Rudnicki

Śmierć, matula  
Jak cybula  
Łzy wyciska,  
gdy przyciska.  
Twa główka  
Makówka.

Baka<sup>5</sup>

W podręczniku akademickim, poświęconym literaturze polskiego baroku, Hernas zauważył, że *Uwagi śmierci niechybnej* Baki to „szalona pieśń wizjonera, złożona w tanecznym rytmie i pieszczotliwie makabrycznym obrazowaniu”<sup>6</sup>.

Tadeusz Różewicz rzadko opatruje swe wiersze dedykacjami i każda dedykacja ma duże znaczenie. Trudno dociekać, jakie mogły być pozaliterackie przyczyny opatrzenia wiersza dedykacją dla Czesława

---

<sup>4</sup> Zob. Aleksander Nawarecki: *Czarny karnawał. „Uwagi śmierci niechybnej” księdza Baki — poetyka tekstu i paradoksy recepcji*. Wrocław 1991, s. 60—61.

<sup>5</sup> Czesław Hernas: *W kalinowym lesie*. T. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*. Warszawa 1965, s. 129.

<sup>6</sup> Idem: *Barok*. Wydanie 5. zmienione i rozszerzone. Warszawa 1998, s. 565.

Hernasa. Wystarczy jednak pamiętać, że Hernas jest autorem cytowanych wyżej dwu ksiązek: monumentalnej syntezy historycznoliterackiej poświęconej literaturze barokowej i rozprawy o źródłach folklorystyki, do której dołączona została antologia osiemnastowiecznych pieśni ludowych. Wszechobecna w nich rytmiczność (wspomniany wyżej „taneczny rytm”) i typowe dla ludowych pieśni refreny przywodzą na myśl *Totentanz* Różewicza. Wiersz Różewicza każe myśleć przede wszystkim o ludowych przyśpiewkach, czyli śpiewkach przy tańcu, zwanych „płesami”. Pierwotnie były to tańce z klaskaniem w dłonie (zob. „dostałem dziś w nocy / zaproszenie do tańca / hop! dziś dziś!” — symptomatyczne tu zwłaszcza powtarzane w refrenie słowa, które mogłyby oznaczać klaskanie) oraz śpiewki improwizowane do wtóru muzyki<sup>7</sup>. Teksty płesów miały treść żartobliwą i frywolną i śmierci raczej nie dotyczyły.

Różewicz ciekawie wpisuje się tutaj w kilka tradycji. Pierwsza to ikonograficzna i literacka tradycja średniowiecznych i barokowych tańców śmierci (z zawartym w nich często elementem satyry — zob. polski *Dialog Mistrza Polikarpa...*). W telewizyjnej rozmowie z Katarzyną Janowską i Piotrem Mucharskim, przeprowadzonej w kwietniu 1998 roku, Różewicz, mówiąc o śmierci, nawiązał wprost i do tej tradycji: „...jak [człowiek] jest starszy, jak choruje, jak już na horyzoncie coraz bliżej ta z kosą, ta postać, która w tańcu śmierci tak występuje pięknie i zaprasza wszystkich od papieża, poprzez cesarza, króla, opata, mniszkę, mieszczanina, rzemieślnika, dziecko, młodzieńca, młodą dziewczynę, wszyscy do tańca; tu macie w Krakowie taki piękny taniec śmierci”<sup>8</sup> (mowa tu, rzecz jasna, o słynnym barokowym obrazie w kościele Ojców Bernardynów w Krakowie). Kolejna tradycja to barokowe, perswazyjne wiersze o śmierci (Baka,

---

<sup>7</sup> Zob. Idem: *W kalinowym lesie... op.cit.*, s. 175—176.

<sup>8</sup> Katarzyna Janowska, Piotr Mucharski: *Rozmowy na koniec wieku. Rozmowa XXXVIII z Tadeuszem Różewiczem o trwaniu, o przemijaniu*. Telewizja Polska, program 1, 23 czerwca 1998, godz. 22.25.

Rudnicki), mające charakter ludyczny i nawiązujące do folkloru. I wreszcie tradycja tańców ludowych, przyśpiewek z rodzimego folkloru. Daremnie szukać by w nich bezpośredniego pierwowzoru (pierwowzorów) wiersza *Totentanz*, ale można by się doszukać wielu strukturalnych podobieństw.

Jedna jest zasadnicza różnica między wierszami księdza Baki czy pieśniami ludowymi a wierszem Różewicza — uderza w nim niezwykle ton osobisty, widoczny dotąd w jego poezji bardzo rzadko. W tomiku *zawsze fragment* widoczny jest on w liryku *Czego byłoby żal* („uśmiechu Wiesławy / kiedy mówi dzień dobry / i dobranoc [...] ciszy między naszymi twarzami / i słów które nie zostały / wypowiedziane...”). „Taneczne” wiersze o śmierci — średniowieczne czy barokowe — mówią o śmierci „człowieka każdego”, ostrzegają i moralizują. „Wierszyk barokowy” Różewicza mówi o doświadczeniu osobistym, jednostkowym.

Mógłby czytelnika zwiść „turpistyczny” charakter pewnych obrazów i przywołać na myśl niektóre wiersze Grochowiaka. Nie jest to jednak barok Grochowiaka, lecz raczej barok Jarosława Marka Rymkiewicza — mówiący o śmierci, również w sposób ludyczny i „bakański”. Nie sposób nie zauważyć pokrewieństw z wierszami Jarosława Marka Rymkiewicza — z tomiku *thema regium*, gdzie znajdują się odwołania wprost do księdza Baki, ale przede wszystkim z tomiku *moje dzieło pośmiertne*<sup>9</sup>. Tam przemawia człowiek „na wpół umarły, ale i na wpół żywy”, który już przekroczył granicę, rzekę, nad którą zatrzymuje się jeszcze podmiot mówiący u Różewicza:

Już mnie nie ma Już te wiersze nie moje  
Już nad rzeką nad tamtą stoję  
[ . . . . . ]

---

<sup>9</sup> Zob. Jarosław Marek Rymkiewicz: *moje dzieło pośmiertne*. Kraków 1993. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Por. też omówienie tego tomiku: Piotr Wilczek: *Z punktu widzenia trupa*. „FA-art. Kwartalnik Literacki” 1993, nr 4 (14).

Może krew jeszcze stuka w żyłach  
Może krew jeśli krew mnie przeżyła...  
*Już mnie nie ma*

A w wierszu *Rozmowa z czaszką* czytamy:

Pokruszonaś jest szczęką a co jeszcze żujesz  
Mów moja trupia czaszko w co ty się wpatrujesz.

*Totentanz* to jeszcze nie „dzieło pośmiertne”. To dzieło powstające, gdy śmierć dopiero zaprasza do tańca. U Różewicza mamy więc obraz głowy przemieniającej się w czaszkę:

dotykam czoła i ciemienia  
głowa w czaszkę się przemienia.

Obraz ten, mimo nieco innego — dynamicznego, procesualnego — charakteru, przypomina o popularnych realizacjach tematów *memento mori* i *vanitas* w malarstwie barokowym. Przychodzą tu na myśl obrazy dawnych mistrzów — *Et in Arcadia ego* Guercina, a także obrazy mistrzów północnych, np. *Młody mężczyzna z czaszką* Fransa Halsa (1626—1628), czy *Martwa natura: alegoria marności ludzkiego życia* Harmena Steenwycka (1612—1655), na której wszystkie symbole *vanitas* zostały zdominowane przez czaszkę. Ciekawy w tym kontekście jest też anonimowy niderlandzki obraz *Mężczyzna z bratkiem i czaszką* (ok. 1535). Motyw czaszki pełni ważną funkcję w *Ambasadorach* Holbeina; w układzie tego obrazu dopatrywano się zresztą związku z cyklem drzeworytów Holbeina *Taniec śmierci*. Czaszka to tutaj „gra ze średniowieczną praktyką wykorzystywania czaszki jako stałego przypomnienia o obecności śmierci”. Sposób namalowania czaszki (w kształcie ukośnym, owalnym) wskazuje na metafizyczne znaczenie tego motywu — nie jest już ona tylko jednym z przedmiotów<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Zob. John Berger: *Sposoby widzenia*. Przetłumaczył Mariusz Bryl. Poznań 1997, s. 91.



Symbolizowany przez ikonograficzną symbolikę biblijny motyw *vanitas* z Księgi Eklezjastesa mówi o przemijaniu wszystkich ludzkich działań w przeciwieństwie do nieprzemijalności przykazań wiary. *Vanitas* Różewicza nie odwołuje się do *Biblii*, ale do ludycznie ujętych wyobrażeń mitologicznych:

[...] wódka we wodę letejską się zmienia  
[ . . . . . ]  
siedzę przy stole z własnym szkieletem  
i patrzę na czarną niezglębioną Lete.

Jeżeli mamy tu aluzję biblijną, to raczej odnosi się ona do cudu przemiany wody w wino (Ewangelia według św. Jana 2, 1—10) i wpisuje się w szyderczo-humorystyczny ton całości.

Szczególną rolę odgrywa w wierszu postać Goethego. Ten niemiecki poeta pojawia się w wierszach Różewicza często; nawiązania do jego życia i twórczości odgrywały ważną funkcję. Teksty Goethego stają się ważnym punktem odniesienia w poemacie *Et in Arcadia ego*<sup>11</sup>. Postać Goethego jest w wierszu *Totentanz...* szczególnie ważna. „Wilkołaz” — neologizm z szóstej zwrotki wiersza — to dosłowne tłumaczenie drugiego imienia Goethego — „Wolfgang”. W języku polskim nie ma wyrazu „wilkołaz”, ale stanowi on przecież czytelną aluzję do „wilkołaka”, a wilkołak to „według dawnych wierzeń ludowych: człowiek mogący się przemieniać w wilka, istota okrutna i mściwa”<sup>12</sup>. Znów mamy tu sygnał odnoszący się do przemiany, metamorfozy człowieka w wilka i dotyczący zła tkwiącego w człowieku, a przy okazji stanowiący czytelną aluzję do Goethego. To jeszcze jedno świadectwo ambiwalentnego stosunku Różewicza

---

<sup>11</sup> Zob. Robert Cieślak: *Poezja Tadeusza Różewicza wobec sztuk wizualnych*. Katowice 1997, s. 191—213. Maszynopis pracy doktorskiej udostępniony mi przez Autora.

<sup>12</sup> Hasło „Wilkołak”. W: *Słownik języka polskiego*. Red. Witold Doroszewski. Przedruk elektroniczny. Warszawa 1997.

do Goethego i dziedzictwa kultury niemieckiej (sprawa ta warta jest szerszego zbadania).

Dalej czytamy o Goethem:

umykał z łóżka na fotel wystraszony wielce  
zielony ze strachu w żółtej kamizelce.

Słowa te przywołują na myśl słynną wypowiedź Mefistofelesa ze sceny w Pracowni w pierwszej części *Fausta*. Po próbie „skaptowania” Fausta i przed wspólną wędrówką, Mefistofeles, przebrany za Fausta, rozmawia z uczniem:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,  
Und grün des Lebens goldner Baum.

(Mój drogi przyjacielu — teoria jest szara,  
a złote drzewo życia jest wiecznie zielone<sup>13</sup>)

W wierszu zielony ze strachu Goethe ucieka w złotą (żółtej) kamizelce. Scena *Fausta*, z której pochodzą cytowane słowa, ma kluczowe znaczenie, w niej pojawiają się zasadnicze kwestie metafizyczne i żądanie „karteluszką krwią podpisanego”; zaraz potem Mefistofeles wpisuje uczniowi do pamiętnika słowa z Księgi Rodzaju (3,5): „Będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe”. Ta scena mówi o tym, iż człowiek sam podejmuje podstawowe i ostateczne decyzje dotyczące życia doczesnego i wiecznego. Groteskowa postać „zielonego ze strachu” Goethego wpisuje się w ludyczny charakter całego wiersza.

Fizjologia człowieka opisana w tym wierszu przypomina średnio-wieczne opisy ciała człowieka jako „worka łajna”, którego rzekome piękno składa się z „flegmy i krwi, z wilgotności i żółci”<sup>14</sup>. Taniec

---

<sup>13</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Faust*. Część pierwsza. Przetłumaczył Emil Zegadłowicz. Warszawa 1953, s. 128.

<sup>14</sup> Zob. Johan Huizinga: *Jesień średniowiecza*. Przetłumaczył Tadeusz Brzostowski. Wydanie 4. Warszawa 1992, s. 171.

śmierci, *Totentanz*, był w średniowieczu najpełniejszym wyrazem idei *vanitas* i lęku przed śmiercią. „Mięso odpadające od kości” nie pojawia się u Różewicza po raz pierwszy. Taka wizja ciała ludzkiego jest obecna od wierszy z tomiku *Niepokój* do tekstów ostatnich, inspirowanych malarstwem Bacona. Cytat z wiersza *Ocalony* mówiący o „furgonach porąbanych ludzi, którzy nie zostaną zbawieni” pojawia się w wierszu *Francis Bacon czyli Diego Velázquez na fotelu dentystycznym*. W przywoływanej już telewizyjnej rozmowie poeta przypomniał ten wiersz i powiedział, że owe furgony z porąbanymi ludźmi przypominały mu przedwojenne furgony, „które mięso rozwoziły do jatek”<sup>15</sup>. Owa skrajnie cielesna, „mięsna” wizja człowieka, którego martwe ciało tylko przypadkiem nie wisi na haku w sklepie mięsnym (gdzie przecież mięso oddziela się od kości), znajduje, jak w wierszu *Totentanz*, swoje apogeum w III części poematu *recycling*. Tam choroba wściekłych krów wydaje się symbolem „cywilizacji śmierci”. Pojęcie to zadomowiło się ostatnio w języku kościelnym, gdzie przeciwstawia się mu metafizyczną „cywilizację miłości”, która — w świetle wierszy Różewicza — wydaje się jednak tylko złudzeniem. Dylemat, który można by wyrazić słowami: „jesteśmy tylko mięso”, czy też: „jesteśmy czymś więcej niż mięso”, zdaje się stać w centrum całej twórczości Różewicza<sup>16</sup>. W wierszu *Totentanz* istotne wydaje się to, że „odpadanie mięsa od kości” staje się problemem jednostki, problemem egzystencjalnym, ukazany w metafizycznej perspektywie, wziętej jednak w ironiczny nawias poprzez barokowo-ludową stylizację. Zło bierze się z człowieka, a on jest wypadkiem przy pracy natury (zob. wiersz *Unde malum?*).

Ironiczny dystans Różewicza najpełniej ujawnia się w ostatniej zwrotce — śmierć nie przychodzi nagle (jak choćby u Sępa Szarzyńskiego: „Strzeż się: oto bije”), nie wypełnia swych obowiązków z satys-

---

<sup>15</sup> Katarzyna Janowska, Piotr Mucharski: *Rozmowy na koniec wieku. Rozmowa XXXVIII z Tadeuszem Różewiczem...* op.cit.

<sup>16</sup> Zob. Robert Cieślak: *Poezja...* op.cit., s. 267—281. Tam obszerna literatura przedmiotu.

fakcją i gorliwością (jak w średniowiecznych tańcach śmierci). Ona „czeka [...] i ziewa”. Czeka na rozkład — gdy mięso odpadnie od kości, głowa przemieni się w czaszkę, w brzuchu będzie burczało coraz bardziej, wyrośnie w nim fauna [*sic!*], a wódka całkiem się przemieni w wodę letejską. Tę przemianę poety w rozkładające się mięso można widzieć w opozycji do przyswojonej u nas przez Kochanowskiego horacjańskiej, optymistycznej wizji przemiany poety „z dwojej złożonego natury”, przemieniającego się w dumnego ptaka, lecącego nad krajami, w których jest sławny, lekceważącego więc śmierć i pogrzebowe obrzędy:

Już mi skóra chropawa padnie na goleni,  
Już mi w ptaka białego wierzch się głowy mieni;  
Po palcach wszędy nowe piórka się puszczaają,  
A z ramion sążeniste skrzydła wyrastają.  
[ . . . . . ]  
Niech przy próżnym pogrzebie żadne narzekanie,  
Żaden lament nie będzie ani uskarżanie:  
Świec i dzwonów zaniechaj, i mar drogo słanych,  
I głosem żałobliwym żołtarzów śpiewanych<sup>17</sup>.

Na taki optymizm jest już dziś za późno, zdaje się mówić Różewicz. Nie ma horacjańskiej pychy, umarł już groteskowy pyszałek Goethe, zostaje jednak wciąż poczucie humoru starego poety:

rzecz to może wstydliva  
być może nie nadawałem się  
do niczego — byłem do niczego —  
miałem dwie lewe ręce  
do dziś piszę tylko ręką  
ręką stawiam litery  
oszczędzam na kropkach

---

<sup>17</sup> Jan Kochanowski: *Poezje*. Opracował i wstępem poprzedził Janusz Pelc. Warszawa 1979, s. 184.

moja ręka lewa  
to mój anioł lewy  
ten co nie wiedział  
ten co odlatuje

moja ręka prawa  
to tylko narzędzie pracy  
służy do ocierania potu z czoła  
pisania wierszy [...]

*na obrzeżach poezji*

---

## „RELIGIJNE” CZY „NIEWYRAŻALNE”?

### WOKÓŁ DAWNYCH I WSPÓŁCZESNYCH PRÓB DEFINIOWANIA POEZJI RELIGIJNEJ

NIEWIELE JEST CHYBA W LITERATUROZNAWSTWIE POJĘĆ TAK TRUDNYCH do zdefiniowania jak pojęcie „poezja religijna”. W niniejszym rozdziale zostaną omówione trudności związane ze zdefiniowaniem poezji religijnej. Po przyjęciu roboczej definicji, zaproponowanej przez Helen Gardner, najbardziej przekonującej i uniwersalnej ze znanych piszącemu te słowa, zostanie podjęta próba ukazania na kilku przykładach różnorodności zjawiska określanego zgodnie z tą definicją jako „poezja religijna”. Na koniec zostanie przywołana koncepcja Michaela Lieba dotycząca związku poezji z „niewyraźalnym”, która, szanując autonomię poezji i religii, przyznaje obu tym dziedzinom ważną rolę w poszukiwaniu tego, co niemożliwe do wypowiedzenia i wyrażenia, czyli świętości, rozumianej zgodnie z teorią Rudolfa Otto.

Gdy czytałem po raz pierwszy cenny artykuł Helen Gardner, którego tytuł brzmi w tłumaczeniu „Poezja religijna: definicja”<sup>1</sup>, uderzyło mnie, że w gąszczu rozważań o tym, co jest, a co nie jest poezją religijną, nie ma jednoznacznej, precyzyjnej definicji. Jest tylko nieśmiała próba definicji, przekazana w trakcie rozważań, nie będąca jednak wnioskiem z dyskusji nad różnymi próbami ustalenia, czym

---

<sup>1</sup> Helen Gardner: *Religious Poetry: A Definition*. W: Idem: *Religion and Literature*. London 1971.

jest poezja religijna. W swoich rozważaniach Gardner analizuje wypowiedzi Samuela Johnsona i Thomasa S. Eliota, którzy uważali poezję religijną za niemożliwą. Johnson dlatego, że — jego zdaniem — teologia chrześcijańska jest zbyt prosta, by zamieniać ją w elokwencję, zbyt święta, by zamieniać ją w fikcję i zbyt majestatyczna, by wzbogacać ją o ornamenty. Nie można, według niego, przekroczyć wszechmocy, spotęgować nieskończoności i polepszyć doskonałości, a przecież od dobrej poezji zawsze oczekuje się poszerzenia horyzontów i wyobraźni. Dla Eliota z kolei dobra poezja zawsze powinna być religijna w tym sensie, że wyraża ona wyższą świadomość poety, a poezja, którą się tradycyjnie uważa za religijną, czyli wierszowane, chrześcijańskie pobożności, to zawsze, według niego, poezja drugorzędna. Kolejne antologie poezji religijnej, omawiane przez Helen Gardner, są przykładami kłębki ich autorów, zwłaszcza jeżeli umieszczali w nich tylko wiersze zgodne z ich rozumieniem chrześcijańskiej ortodoksji. Tak uczynił na przykład Lord David Cecil, który w oksfordzkiej antologii poezji chrześcijańskiej zamieścił tylko wiersze „zgodne z doktrynami ortodoksyjnego chrześcijaństwa”, a przecież długo można by się zastanawiać, czym jest to ortodoksyjne chrześcijaństwo. Można się jednak domyślać, że dla Lorda Cecila ortodoksyjne było to, co zostało zaakceptowane przez kościół angikański. Zaiste, wąska by to była definicja ortodoksji!

Aż trudno sobie wyobrazić, jakie problemy zaprzętały autorów rozmaitych antologii poezji religijnej, którzy siłą rzeczy musieli zastanowić się, czym jest dla nich poezja religijna. Na przykład wspomniany David Cecil martwił się, że prawdziwa poezja jest wyrazem najbardziej płomiennych uczuć i wprawdzie wszyscy ludzie, jego zdaniem, doświadczyli jakichś uczuć religijnych, nie można ich jednak porównać z „siłą i trwałością, z jaką odczuwają oni miłość cielesną lub uroki natury”. Gardner polemizuje z Cecilem, zauważając, że jeżeli nawet u poety religijnego uniesienia religijne nie są równe cielesnym, to przecież wcale nie jest tak, że najlepsi kochankowie są najlepszymi autorami wierszy miłosnych, a zatem i ludzie najpo-

boźniejsi nie piszą najlepszych wierszy religijnych. Przytaczam ten przykład, by ukazać, na jakie tory (słuszniej byłoby powiedzieć — na jakie manowce) schodziła dyskusja o tym, czym jest poezja religijna. Warto przy tej okazji wspomnieć, że znane nam, liczne w ciągu dwu tysięcy lat zapisy chrześcijańskich doznań mistycznych świadczą o tym, że doświadczenie religijne może być naprawdę doświadczeniem intensywnym w tych kategoriach, jakie przyjmują cytowani autorzy. Ponadto, doświadczenie mistyczne często wyrażano za pomocą języka erotyki, co jednak rzeczywiście nie świadczy o tym, że intensywność jakiegokolwiek przeżycia wpływa na jakość poezji. W każdym razie te rozmaite, dość absurdalne polemiki wskazują nam na zasadniczy aspekt sprawy — rozróżnienie pomiędzy uczuciem a jego wyrazem artystycznym: najlepsze wiersze religijne nie muszą być tworzone przez ludzi najbardziej pobożnych, co więcej — wiersz religijny nie musi być traktowany jako ekspresja uczuć religijnych autora. Często jest po prostu kolejną realizacją kulturowej konwencji.

W artykule Helen Gardner, który ma dotyczyć definicji poezji religijnej, nie ma — jak wspominałem — wyraźnie sformułowanej definicji tejże poezji. Trudno się temu dziwić, bo jest to zadanie chyba niewykonalne. Wiele książek poświęconych poezji religijnej nie zawiera definicji tej poezji, uznając widocznie to pojęcie za oczywiste. W książce Gardner jedynie w trakcie wywodów na inny temat odnajdujemy próbę definicji, będącą częścią zdania dotyczącego innej kontrowersyjnej kwestii: „Zdefiniowanie poezji religijnej jako poezji, która dotyczy objawienia i odpowiedzi człowieka na objawienie, nie oznacza, że poezja religijna jest tym samym, co poezja chrześcijańska; jednak duża większość angielskich wierszy religijnych zdefiniowanych w ten sposób to w pewnym sensie wiersze chrześcijańskie”. Dalej Helen Gardner twierdzi, że wiersze, które kwestionują objawienie chrześcijańskie, wyśmiewają je lub ukazują je w formie satyry, też można uznać za wiersze religijne. Ten ostatni problem, a mianowicie uznawanie wierszy kwestionujących objawienie czy satyr antyreligijnych za wiersze religijne, nie jest taki



prosty, jak mogłoby się wydawać na podstawie cytowanego artykułu. Temu problemowi poświęcę więcej miejsca niżej. W każdym razie wydaje się, że definicja mówiąca, iż „poezja religijna to poezja, która dotyczy objawienia i odpowiedzi człowieka na objawienie” byłaby dość trafna — poprzez swą zwięzłość, precyzyjność, szeroki zakres, obejmujący nie tylko poezję ortodoksyjną, ale i poezję odrzucającą w jakimś stopniu chrześcijańskie objawienie. Cały czas pozostajemy tu w kręgu poezji odnoszącej się do religii chrześcijańskiej — dyskusja nad poezją powstałą w kręgu innych religii przekraczałaby moje kompetencje, choć można założyć, że w odniesieniu do innych religii pojawiają się podobne problemy.

Chcąc zdefiniować omawiane pojęcie, trzeba by najpierw zdefiniować dwa jego człony składowe i zastanowić się, czym jest poezja, a czym religia. Koncepcje poezji i religii (czy raczej: religijności), nawet jeśli pozostaniemy w kręgu kultury chrześcijańskiej, zmieniały się tak często w ciągu dwu tysięcy lat, że niemal każde pokolenie (a na pewno każda epoka) mogło inaczej rozumieć to pojęcie i nie starczyłoby setek stron, by uporać się z wyjaśnieniem podstawowych kwestii. Dalsze rozważania zakładają, że istnieje pewne ogólnie przyjęte rozumienie tego, czym jest religia i czym jest poezja. W trakcie dyskusji nad definicją poezji religijnej, na pewno niezakończonych, najważniejsze wydaje się zatem ustalenie, w jaki sposób będziemy rozumieć przymiotnik religijny: czy ma być to poezja poruszająca tematy religijne, czy też, dodatkowo, poezja, którą nazwę tu roboczo „pobożna”, a więc będąca ekspresją wiary. Używając terminu „poezja pobożna”, mam na myśli to, co Eliot określał jako „devotional poetry”. Zastosowany tu przymiotnik można by przełożyć jako „dewocyjna”. Wywołuje on jednak, jako synonim pobożnego kiczu, zazwyczaj niezbyt dobre skojarzenia, choć był używany, np. przez Marka Prejsa, w odniesieniu do późnobarokowej poezji religijnej<sup>2</sup>. Prejs

---

<sup>2</sup> Zob. Marek Prejs: *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*. Warszawa 1989.

słusznie uznał, że określanie tej poezji jako „metafizyczna” nie byłoby adekwatne.

Przyjmuję tutaj, zgodnie ze wspomnianą wcześniej definicją Helen Gardner, że poezja religijna to „poezja, która dotyczy objawienia i odpowiedzi człowieka na objawienie”. Nie podejmuję się jednak roli inkwizytora, by rozstrzygać, na ile taka poezja jest zgodna z jakąkolwiek ortodoksją. Nie przyjmuję też roli znawcy życia wewnętrznego poety, bo tylko taki znawca mógłby rozstrzygnąć, czy wiersz jest wyrazem autentycznej pobożności, czy innych autentycznych przeżyć. Mimo całego doświadczenia formalistyczno-strukturalistycznego w literaturoznawstwie, a może właśnie na przekór temu doświadczeniu, wciąż wiąże się utwory poetyckie z niemożliwymi do pełnej rekonstrukcji przeżyciami wewnętrznymi autora.

Wydaje się, że wśród tekstów, które można by włączyć do tak rozumianej poezji religijnej, dałoby się wydzielić cztery grupy utworów:

1. utwory używające symboliki i tematów religijnych do ukazania rzeczywistości pozareligijnej;

2. utwory używające symboliki religijnej do zakwestionowania prawd religijnych;

3. utwory będące ekspresją religijności, ale interpretujące prawdy wiary na swój własny sposób;

4. utwory poetyckie pełniące funkcję liturgiczną (obrzędową), modlitewną, ewentualnie katechetyczną (co — wbrew pozorom — nie przesądza wcale o ich ściśle ortodoksyjnym charakterze).

Spróbuję poniżej przedstawić bliżej te cztery grupy, omawiając po jednym charakterystycznym przykładzie utworu należącego do każdej z nich.

W pierwszej grupie utworów, używających symboliki i tematów religijnych do ukazania rzeczywistości pozareligijnej, niezwykle ciekawym przykładem wydaje się utwór Jana Andrzeja Morsztyna *Na krzyżek na piersiach jednej panny*. Przypomnę pierwsze dwie strofy:

O święta mego przyczyno zbawienia!  
Któż cię wniósł na tę jasną Kalwaryją,  
Gdzie dusze, które z łaski twojej żyją  
W wolności, znowu sadzasz do więzienia?

Z którego jeśli już oswobodzenia  
Nie masz i tylko męki grzech omyją,  
Proszę, niech na tym krzyżu ja pasyją  
I krucyfiksem będę do wytchnienia<sup>3</sup>.

Pomysł tego utworu polega na ukazaniu doświadczenia zmysłowej, cielesnej miłości za pomocą symboliki religijnej, odwołującej się do kluczowych dla chrześcijaństwa pojęć zbawienia i zmartwychwstania. Krzyżyk na piersiach pewnej panny staje się obiektem bluźnierczego pożądania. Cały wiersz, na co dotychczas nie zwracano uwagi, jest niewątpliwie niesłychanie ostrą parodią tekstów zaliczanych do erotyki mistycznej, a mających przecież swoje korzenie w biblijnej *Pieśni nad pieśniami*. Utwór Morsztyna nie jest po prostu zmysłowym erotykiem posługującym się religijną symboliką. Ma on również charakter polemiczny, kompromituje pewien typ języka religijnego, sprowadzając go do absurdu, obnażając — by tak powiedzieć — niebezpieczną bliskość zmysłowości mistycznej i zmysłowości cielesnej. Tak odczytany utwór Morsztyna nie byłby jedynie przykładem naigrawania się cynicznego poety z symboli religijnych, ale poetycką grą, która ukazuje konsekwencje powiązań między zmysłowością i religią, językiem erotycznym i językiem metafizycznym. Wiersz Morsztyna nazywano często wierszem libertyńskim, bluźnierczą modlitwą. Moim zdaniem, jest on przede wszystkim literacką grą obnażającą konwencje języka oraz konwencjonalizację dyskursu religijnego. Wydawca poezji Morsztyna, Leszek Kukulski, nie umieścił tego wiersza wśród wierszy religijnych, a wśród sone-

---

<sup>3</sup> Cytuję według: Jan Andrzej Morsztyn: *275 wierszy*. Oprac. Leszek Kukulski. Warszawa 1977, s. 54.

tów miłosnych, do których on zresztą niewątpliwie należy. Jednak takie arbitralne wyłączenie tego sonetu z grupy wierszy religijnych mogłoby nastąpić tylko wtedy, gdybyśmy mieli jasność, czym jest wiersz religijny. Jeśli pominiemy tytuł sonetu, sam tekst jego czterech strof da się przecież odczytać i zinterpretować jako wiersz *sensu stricto* religijny, chrześcijański, modlitwa do krzyża. Wydaje się, że np. w tej sytuacji włączenie *Pokuty w kwartanie* Morsztyna do wierszy religijnych ma równie słabe podstawy jak wyłączenie z tej grupy omawianego sonetu. W tym miejscu warto przypomnieć szokujące zakończenie spowiedzi pokutnika w wierszu *Pokuta w kwartanie*:

Ty rad odpuszczasz, a mnie tego trzeba,  
Ty nas chcesz zbawić, a ja chcę do nieba;  
Bądź tedy łaskaw, a tak w jednej dobie  
Wygodzisz i mnie naprzód, lecz i sobie<sup>4</sup>.

To tylko kolejny przykład przedziwnej religijności spotykanej w wierszach Morsztyna. Jeszcze bardziej mogą szokować takie wiersze, jak: *Na Boże Narodzenie* czy cykl utworów *Na Wielki Piątek*. Są to przeestetyzowane wariacje na tematy związane z tytułowymi wydarzeniami. Jeżeli kunsztowny opis cierniowej korony, który przeradza się w opis barokowego ogrodu, uznamy za wiersz religijny, bo taka jego tematyka jest rzeczywiście religijna, to za wiersz religijny uznać też trzeba sonet o krzyżyku na piersiach pewnej panny. Wszystkie te teksty dotyczą przecież ludzkiej odpowiedzi na chrześcijańskie objawienie.

Trudniejsza wydaje się sytuacja drugiej, wymienionej powyżej grupy utworów, które zaliczylibyśmy do poezji religijnej: utworów używających symboliki religijnej do zakwestionowania prawd religijnych, czy przynajmniej do podania ich w wątpliwość. W tej grupie

---

<sup>4</sup> Cytuję według: *Ibidem*, s. 166.

znalazłyby się wiersze, które można by uznać za wiersze religijne lub niereligijne w zależności od przyjętych kryteriów, które w tym zakresie, jak już wspominałem, są wyjątkowo nieprecyzyjne. Oto na przykład dwa fragmenty wiersza Tadeusza Różewicza, pt. *Cierń*:

nie wierzę  
nie wierzę od przebudzenia  
do zaśnięcia

nie wierzę od brzegu do brzegu  
mojego życia

[ . . . . . ]

nie wierzę  
jedząc chleb  
pijąc wodę  
kochając ciało

nie wierzę  
w jego świątyniach  
kapłanach i znakach<sup>5</sup>

Czy wiersz będący tak otwartym i jednoznacznym wyrazem niewiary można uznać za wiersz religijny? Nie sądzę, by taki wiersz mógł się znaleźć w jakiegokolwiek tradycyjnej antologii poezji religijnej, nawet przyjmującej tak szerokie i wspaniałomyślne kryteria religijności, jak znakomita antologia młodej poezji religijnej *Spalony raj* opracowana przez ks. Jana Sochonia. Czy wiersz Różewicza można więc uznać za wiersz religijny? Myślę, że tak. Nie jest on wprawdzie wyznaniem wiary religijnej, a wręcz wiarę tę podważa, jednak dotyczy on w całości tematu religijnego; religia, przeżycie religijne stoi w jego centrum. Zawiera on odpowiedź człowieka na objawienie, odpowiedź, która nie kwestionuje jednak całkowicie religijnego przesłania, gdyż czytamy w niej dalej:

---

<sup>5</sup> Cytuję według: Tadeusz Różewicz: *Poezje wybrane*. Kraków 1997, s. 204.

czytam jego przypowieści  
proste jak kłos pszenicy  
i myślę o bogu  
który się nie śmiał

myślę o małym  
bogowi krwawiącemu  
w białych  
chustach dzieciństwa

o cierniu który rozdziera  
nasze oczy usta  
teraz  
i w godzinie śmierci<sup>6</sup>.

Można ten wiersz odczytywać jako odrzucenie religijności konwencjonalnej, odrzucenie religii dzieciństwa i wyraz trudnej, prawie beznadziejnej próby poszukiwania religii dojrzałej. Jak trafnie pisał Wojciech Gutowski:

Zakończenie utworu, parafraza modlitwy *Zdrowaś Mario*, szczególnie dramatyzuje wyznanie niewiary i w pewnym sensie je podważa. Znaczenie ewangelicznego obrazu Boga-człowieka, choć może (a nawet powinno) być zakwestionowane w wersji konfesyjnej, pozostaje egzystencjalnym wyzwaniem, które niepokoi, spędza sen z powiek, wprowadza dysonans w powolne, nijakie, żywe umieranie czy martwiejące życie, jeśli można użyć tych oksymoronów na określenie sytuacji człowieka w poetyckiej filozofii Różewicza<sup>7</sup>.

O wierszu tym trzeba myśleć w kontekście innych wierszy Różewicza takich, jak: *Widzę szalonych*, *Drewno*, *Nieznany list*, czy

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>7</sup> Wojciech Gutowski: *Aluzje biblijne i symbolika religijna w poezji Tadeusza Różewicza*. „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska XXXII — Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1989, z. 193 s. 87—88.

wreszcie *Bez*. W tym ostatnim znajduje się znaczący dwuwiersz: „życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe”. Są to wiersze o trudnym poszukiwaniu sensu życia i sensu religii, są na pewno nieortodoksyjne i agnostyczne, ale stanowią bardzo przejmującą odpowiedź człowieka na objawienie i w tym sensie można je nazwać wierszami religijnymi. „Poczucie pustki aksjologicznej, «śmierci Boga», świadomości desakralizacji jest, być może, również — pisał dalej Gutowski — paradoksalną formą obecności Nad-sensu w «odbóstwionym» świecie”<sup>8</sup>.

Może więc jednak są to wiersze religijne? Ktoś mógłby powiedzieć, że nie są dewocyjne czy pobożne. Kto jednak odważy się zakreslić granice między pobożnością a brakiem pobożności? Wydaje się więc, że są to wiersze religijne tak, jak pobożne pieśni śpiewane w kościołach. O jednej z takich pieśni, *Hymnie* Jana Kochanowskiego, wspomnę dalej i okaże się wtedy, że — gdyby stosować surowe kryteria ortodoksji — to i taka pieśń mogłaby nie spełnić jakichś hipotetycznych kryteriów stawianych poezji religijnej.

We wspomnianej antologii ks. Sochonia znajduje się wiersz, który jest typowym przykładem trzeciej grupy wierszy religijnych, czyli utworów będących ekspresją religijności, ale interpretujących prawdy wiary na swój indywidualistyczny sposób. Nikt nie zaprzeczy, że wiersz *Nie karz mnie Ty* Grzegorza Musiała to gorliwa modlitwa, w której nie ma libertynizmu, sceptycyzmu czy agnostycyzmu, a jest pobożna żarliwość:

Nie karz mnie Ty...

Nie karz mnie Ty, który stworzyłeś moje bluźnierstwo  
bo nie panują już nad swoją rozpaczą  
coraz mniej siebie pojmują.

Nie karz mnie Ty, który stworzyłeś mnie na podobieństwo swego gniewu  
różni nas tylko ta jedna maleńka łza.

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 100.

Więc płaczę — zapamiętaj lęk, którego nie zna Twoja Wielkość  
zapamiętaj krzyk, który Twoje subtelne uszy rani.

Zapamiętaj mnie Ty, który nie gubisz się w milionie planet.

Posłuchaj jak śmierć  
krzyczy we mnie<sup>9</sup>.

Zarliwość ta jednak ociera się o herezję, gdy przedstawiając sytuację człowieka, który przeżywa doświadczenia podobne do doświadczeń biblijnego Hioba, ukazuje jednocześnie wizję Boga daleką od biblijnej czy katechizmowej, a opartą na całkowicie ludzkiej logice. „Ty, który stworzyłeś moje bluźnierstwo”: Bóg jest stwórcą wszystkiego, a więc i mojego bluźnierstwa. „Ty, który stworzyłeś mnie na podobieństwo swojego gniewu”: Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo, Bóg jest czasami Bogiem gniewu, a zatem ja czasem jestem gniewny jak Bóg<sup>10</sup>. Ta karkołomna logika nie jest logiką *Biblii* i katechizmu, ale chrześcijanina pogrążonego w rozpacz.

Wiele jest wierszy religijnych, które zawierają nawet bluźnierstwa wynikające z rozpacz i rozgoryczenia, spowodowanego naiwnym złudzeniem wielu chrześcijan, którzy wyobrażają sobie, że Bóg skrojony jest na miarę ich potrzeb i oczekiwań. Świetną polemiką z takim wyobrażeniem Boga jest wiersz ks. Jana Twardowskiego *gdybyśmy sami wymyślili*. Cytuję dwa fragmenty:

gdybyśmy sami sobie Ciebie wymyślili  
byłbyś bardziej zrozumiały i elastyczny  
albo tak doskonały że obojętny  
albo tak kochający że niedoskonały

---

<sup>9</sup> Cytuję według: *Spalony raj. Antologia młodej poezji religijnej*. Oprac. Jan Sochoń. Warszawa 1986, s. 217.

<sup>10</sup> O logicznych aspektach stwierdzeń zawartych w tym wierszu pisze ciekawie Derek Marusarz w eseju: *An Analysis of „Nie karz mnie Ty” by Grzegorz Musiał* (maszynopis pracy pisanej pod moim kierunkiem na University of Illinois w Chicago w ramach kursu POL 460: „Aspects of the Sacred in Polish Poetry”, semestr wiosenny roku akademickiego 1999/2000 r.).



[ . . . . . ]  
mielibyśmy etykę z winą ale bez grzechu  
życie bez śmierci  
miłość bez rozpaczy<sup>11</sup>

Często poczucie rozpaczy powoduje, że wiersz w gruncie rzeczy religijny, dotyczący spraw ostatecznych, zamienia się pozornie w wiersz bluźnierczy. Tak jest ze słynnym *Trenem XI* Kochanowskiego, zaczynającym się od słów „Fraszka cnota”, w którym podmiot liryczny posuwa się do stwierdzenia, że światem rządzi jakaś niszczycielska, szatańska siła, uderzająca na oślep i nie mająca na względzie tego, kto jest dobry, a kto zły:

Nieznajomy wróg jakiś miesza ludzkie rzeczy,  
Nie mając ani dobrych, ani złych na pieczy.  
Kędy jego duch wienie, żaden nie ułężę;  
Praw li, krzyw li, bez braku każdego dosięże<sup>12</sup>.

To wyznanie człowieka, który starał się w życiu kierować ludzką logiką i rozumem, jest typowe dla twórczości Jana Kochanowskiego. Jego wiersze religijne są do dzisiaj przedmiotem sporu i nikt dotychczas przekonująco nie wyjaśnił wszystkich zagadek, jakie kryją się w wierszach poety o tematyce religijnej. Najoryginalniejszą i chyba jak dotąd najbardziej przekonującą hipotezę postawił Wiktor Weintraub, który twierdził, że postawa religijna Kochanowskiego „zbiega się z tym, co Wilhelm Dilthey nazwał «religijno-universalistycznym» teizmem włoskich humanistów”, który zakładał, że „boskość w podobny sposób przejawiała się i dziś jeszcze się przejawia w różnych religiach i filozofiach”. Była to więc postawa pozawyznaniowa, uznająca obrzędy i ce-

---

<sup>11</sup> Cytuję według: Jan Twardowski: *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937—1985*. Warszawa 1986, s. 278.

<sup>12</sup> Jan Kochanowski: *Treny*. Oprac. Janusz Pelc. Wyd. 16. poprawione. Wrocław 1997, s. 22. BN S. I, nr 1. Zob. Wiktor Weintraub, „Fraszka” w *tragicznej tonacji*. W: Idem: *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 309—316.

remonie kościelne za sprawy nieistotne, pełna pogardy dla sporów dogmatycznych<sup>13</sup>. Taka postawa obecna jest niewątpliwie w słynnym *Hymnie* Jana Kochanowskiego — pochvale piękna i harmonii świata jako źródła czci Boga<sup>14</sup>. Pochwała ta, głęboko zakorzeniona w neoplatonńskiej wizji świata, ma też zabarwienie panteistyczne, a przede wszystkim jest najlepszym przykładem owej pozawyznaniowej, nieortodoksyjnej postawy poety. Hymn ten obecny jest jednak do dziś w śpiewnikach mających kościelne *imprimatur*. Należy więc ten utwór do czwartej wymienionej wyżej grupy utworów religijnych — tej, które znalazły swoje miejsce w oficjalnych kościelnych śpiewnikach. Zamieszczono je tam oczywiście obok utworów, których ściśle ortodoksyjnego i dewocyjnego charakteru nikt nie może zanegować.

Bogactwo poezji uznawanej za religijną jest tak wielkie, że wymyka się ona wszelkim podziałom i nie poddaje się prostym definicjom. Charakterystyczny jest toczony wciąż spór o zakres i znaczenie pojęcia „poezja metafizyczna” i czasami wydaje się, że pojęciem tym można by objąć ogromną większość utworów poetyckich, nie tylko religijnych. Można bowiem przyjąć, że cała istota poezji polega na odnoszeniu doświadczenia człowieka do tego, co jest metafizyczne w pierwotnym znaczeniu tego terminu, choć niekoniecznie do tego, co religijne.

Jedna z najbardziej oryginalnych i ciekawych odpowiedzi na pytanie o związki poezji z religią znajduje się w pracach Michaela Lieba, autora między innymi książki o twórczości Johna Milтона. Rozważania Lieba na temat tego, co „niewyraźalne” dotyczą, jak sądzę, sedna problemu. Odwołując się do klasycznej teorii Rudolfa Otto dotyczącej idei świętości, Lieb uważa, że wizja poetycka może być „środkiem, poprzez który ludzie mogą zbliżyć się do doświadczenia świętości”<sup>15</sup>. W ciągu wieków archaiczny „fenomen świętości”

---

<sup>13</sup> Wiktor Weintraub: *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*. W: Ibidem, s. 236—258.

<sup>14</sup> Wiktor Weintraub: *Manifest renesansowy*. W: Ibidem, s. 296.

<sup>15</sup> Michael Lieb: *Poetry and the Ineffable*. „TO BE: 2B. A Journal of Ideas” 1999, nr 14, s. 54—62.

„ewoluował w kierunku instytucjonalizacji religii i kodyfikacji (biurokratyzacji) moralności”. Tymczasem, zdaniem Lieba, właśnie w akcie poetyckim może nastąpić uobecnienie świętości. Przykładem takiego aktu poetyckiego jest dla niego *Raj utracony* Milтона: wędrówka poety od sfery *profanum* ku sferze *sacrum* jest formą „odwiedzenia światła”. Tekst poetycki ma szansę przybliżyć się do wyrażenia tego, czego dyskurs religijny nie jest w stanie wyrazić, ma szansę odsłonić niewyraźną świętość. Jakkolwiek bliskie są w tej koncepcji związki poezji z religią, każda dziedzina zachowuje swoją autonomię, bo każda na swój sposób stara się wyrazić to, co niewyraźne, przybliżyć człowiekowi to, czego nie da się wypowiedzieć i opisać. Doświadczenie poetyckie staje się doświadczeniem religijnym. Jak sądzę, w podobnym sposób Czesław Miłosz opisywał kiedyś jako poemat metafizyczny *Pana Tadeusza* — utwór pozornie zupełnie niereligijny.

Gdy zakładamy, że istnieje coś takiego jak poezja religijna, jesteśmy skazani na pułapki i paradoksy spowodowane połączeniem dwu różnych dziedzin, z których każda na swój sposób stara się pomóc człowiekowi w rozwiązaniu zagadek istnienia. Gdy uznamy natomiast, że poezja i religia to dwie odrębne dziedziny, które swoimi językami starają się wyrazić to, co niewyraźne, gdy uznamy ich autonomię i stwierdzimy, że istnieje poezja (używająca czasami języka symboliki religijnej) i religia (używająca czasami języka poetyckich metafor), to wtedy okaże się, że i poezja, i religia zyskają na tej autonomii, a pojęcie poezji religijnej czy poezji metafizycznej będzie tylko jedną z prób zrozumienia związków poezji z tym, co niewyraźne.



---

---

## NOTA BIBLIOGRAFICZNA

W niektórych rozdziałach książki wykorzystano teksty wcześniej publikowane, które zostały gruntownie zmienione i znacznie poszerzone, zgodnie z koncepcją niniejszej książki i z uwzględnieniem najnowszego stanu badań.

### Część I

Rozdział 1. *Dialog masek...* Zob. *Dialog masek: próba interpretacji „Trenów” Jana Kochanowskiego jako poematu polifonicznego*. W: *Szkice o literaturze dawnej i nowszej ofiarowane Profesorowi Zbigniewowi Jerzemu Nowakowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. Jan Malicki, Renarda Ociecek. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1992, s. 28—43.

Rozdział 2. *Od Bowringa do Barańczaka...* Zob. *Angielskie przekłady „Trenów” Jana Kochanowskiego*. W: *Przekład artystyczny*. T. 3: *Tłumaczenia literatury polskiej na języki obce*. Red. Piotr Fast. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1992, s. 31—45.

Rozdział 3. *Wobec Horacego...* Zob. „*Dzbanie mój pisany*”: *arcydzieło Kochanowskiego wobec innych przekładów ody Horacego „O nata mecum”*. W: *Przekład artystyczny* T. 2: *Zagadnienia serii translatorskich*. Red. Piotr Fast. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1991, s. 79—90.

### Część II

Rozdział 1. *Jezuici i arianie...* oraz rozdział 6. *Między scholastyką a humanizmem?* Zob. *Jezuici i arianie: wprowadzenie do lektury polskich polemik wyznaniowych na przełomie XVI i XVII w.* „*Czasopismo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*”. T. 10 (1999), s. 15—26.

- Rozdział 2. *Teologia przeciwnika...* Zob. *U podstaw religijności ariańskiej. (Słownik teologii Braci Polskich w XVI wieku)*. „Ogród. Kwartalnik”, nr 1—4 (1993), s. 120—133.
- Rozdział 3. *Autorytet...* Zob. *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. Stanisław Obirek, Maria Wolańczyk. Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 253—259.
- Rozdział 4. *Wyobraźnia...* Tekst złożony do druku w tomie: *Wyobraźnia epok dawnych. Obrazy — tematy — idee*. Red. Janusz K. Goliński.
- Rozdział 5. *Diabeł...* Zob. *Dysputacje Lutra z diabłem i inne diabelskie fantazje w tekstach polemicznych Marcina Łaszcz* W: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*. T. 1. Red. Halina Krukowska, Jarosław Ławski. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 273—282.

### Część III

- Rozdział 1. *Powrót do retoryki...* Zob. *Dwa spojrzenia na retorykę*. „Ogród. Kwartalnik”, nr 4 (1991), s. 318—322; *Metoda nauczania retoryki w podręczniku Micanusa*. W: *Staropolskie teksty i konteksty. Studia*. T. 2. Red. Jan Malicki. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994, s. 69—78.
- Rozdział 2. *Dyskurs ideologiczny...* Zob. *„Arianie polscy w świetle własnej poezji”: próba lektury po latach*. W: *Wacław Potocki i kultura literacka jego czasów*. Red. Jan Malicki, Dariusz Rott. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s. 130—140.
- Rozdział 3. *Archaizowanie przekładu...* Zob. *Czy przekład autentyczny jest możliwy? Rozważania o niektórych polskich przekładach „Sonetu X” Johna Donne’a*. W: *Przekład artystyczny*. T. 5: *Strategie translatorskie*. Red. Piotr Fast. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 26—36.
- Rozdział 4. *Barokowy Różewicz...* Zob. *Wierszyk barokowy? Dialogi międzytekstowe w wierszu Totentanz Tadeusza Różewicza*. W: *Słowo za słowo. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*. Red. Marian Kisiel, Włodzimierz Wójcik. Fa-art, Katowice 1999, s. 34—45.
- Rozdział 5. *„Religijne” czy „niewyraźalne”?...* Tekst dotąd nie publikowany.

---

---

## INDEKS NAZWISK

### A

Adamiak Elżbieta, 137  
Akwawiwa Klaudiusz, *patrz* Aquaviva  
    Claudio  
Albrecht Brandenburski, 17  
Alegambe Philippo, 120, 129  
Allison Anthony F., 120, 129  
Andersson Christiane, 81  
Antoni Pustelnik św., 138  
Aquaviva Claudio, 127  
Arystoteles, 156—158, 160  
Atkinson James, 132, 136  
Augustyn św., 109, 150, 160

### B

Bach Johann Sebastian, 192—194  
Bachtin Michaił, 14  
Backvis Claude, 189  
Bacon Francis, 207  
Bainton Roland, 132, 135, 136  
Baka Józef, 124, 155, 200—203  
Balázs Mihaly, 143  
Balcerzan Edward, 62  
Baliński Józef, 168  
Barańczak Stanisław, 32, 34, 49—51, 54,  
    56—61, 184—190, 194—197, 225  
Barbaro Ermolao, 144  
Barbieri Giovanni Francesco, *patrz*  
    Guercino

Barthes Roland, 155  
Barycz Henryk, 162, 163, 166, 170  
Bauer Zbigniew, 131  
Bäumer Remigius, 140  
Bednarski Stanisław, 142  
Bellarmino Roberto św., 89, 90,  
    115—117, 141—144  
Benzing Joseph, 132  
Berger John, 204  
Bieda Ignacy, 97, 110  
Birkenmajer Józef, 70, 71, 73, 74  
Birkowski Fabian, 139  
Birnbäum Henryk, 33  
Blain Terry, 196  
Błażewski Marcin, 187  
Błoński Jan, 18, 189  
Bona Sforza, 162  
Borowski Andrzej, 10, 61  
Bosch Hieronymus, 123  
Bowring John, 32, 34, 39, 40—42, 44,  
    60, 225  
Bristiger Michał, 184  
Brooks Cleanth, 149  
Brown Józef, 118  
Brückner Aleksander, 118, 119  
Bruegel Jan, 123  
Bruegel Pieter, 123  
Brutus Marcus Junius, 15—17, 21—24,  
    29  
Bryl Mariusz, 204

Brzostowski Tadeusz, 206  
Buchwald-Pelcowa Paulina, 33  
Budny Szymon, 82, 95, 99, 100, 116,  
121  
Buonacorsi Filippo, *patrz* Kallimach  
Filip

### C

Calvin Jean, *patrz* Kalwin Jan  
Caravaggio Michelangelo Merisi da, 16  
Carpenter Bogdana, 47  
Caussin Nicolas, 154  
Cecil David, 211  
Cervantes Miguel de, 62  
Chmaj Ludwik, 88, 94, 99, 100, 102,  
107  
Chodowski Tomasz, 179  
Chomętowski Aleksander, 179  
Chrisman Miriam Usher, 85—87  
Chudziński Edward, 131  
Cicero Marcus Tullius, 15—17, 26—29,  
63, 151, 156, 157, 161, 165—168  
Cichowski Mikołaj, 91, 122  
Cieślak Robert, 205, 207  
Claus Helmut, 132  
Cole Richard G., 81  
Corvinus Marcus Messala, *patrz*  
Korwin  
Cranach Łukasz starszy, 17  
Crisp Roger, 168  
Curtius Ernst R., 159  
Cycero, *patrz* Cicero Marcus Tullius  
Cytowska Maria, 63, 75  
Czachowska Jadwiga, 47  
Czachowski Adam, 187  
Czapska Maria, 82  
Czaykowski Bogdan, 50, 51, 55—59  
Czechowic Marcin, 91, 92, 94, 95,  
97—105, 115, 117—119, 121, 122,  
124—126, 179  
Czerniawski Adam, 10, 34, 43, 47—53,  
55—57, 59, 60, 195

Czubek Jan, 70, 71, 73, 74, 170  
Czyż Antoni, 10, 124, 155, 200

### D

Danysz Antoni, 170  
Darowski Roman, 90  
Davie Donald, 43  
Dawid św., król Izraela, 15—17, 26,  
27, 29, 177  
Delumeau Jean, 32  
Dilthey Wilhelm, 221  
Dolatowska Krystyna, 21  
Donne John, 184, 185, 188, 190, 195,  
196, 197, 226  
Doroszewski Witold, 205  
Drzymała Kazimierz, 116  
Dudith Andreas, 101, 107  
Dudycz Andrzej, *patrz* Dudith Andreas  
Dürer Albrecht, 16, 17, 81  
Dürr-Durski Jan, 172, 173, 175,  
177—180, 182, 183  
Dyboski Roman, 33  
Dziekoński Tomasz, 163

### E

Eck Johann, 109  
Edwards Mark U., Jr., 140  
Eliade Mircea, 19  
Eliot Thomas Stearns, 211, 213  
Erazm św., 17  
Erazm z Rotterdamu, 80, 95, 96, 144,  
151, 167, 170, 181  
Eurypides, 29  
Ezajasz pop, 103

### F

Farnowski Stanisław, 179  
Fast Piotr, 10, 48, 225, 226  
Fik Marta, 174  
Fiszman Samuel, 33, 42  
Floryan Władysław, 63



Forkel Johann Nikolaus, 193  
Francik Marek, 126  
Freud Sigmund, 136  
Frick David A., 95  
Frycz Modrzewski Andrzej, 150, 158  
Fryderyk III Mądry, 132

## G

Gardner Helen, 210, 211, 212, 214  
Gębicki Wawrzyniec, 120  
Gilmont Jean-François, 88  
Gilowski Paweł, 104  
Glaber Jędrzej z Kobylina, 166  
Glinka Aleksander, 116  
Glomski Jacqueline, 10  
Głowa Stanisław, 97, 110  
Głowiński Michał, 123, 151, 152  
Goethe Johann Wolfgang von, 61, 199,  
205, 206, 208  
Goldberg Johann Gottlieb, 193  
Goliński Janusz K., 200, 226  
Gołębiowski Stefan, 70, 71, 73, 74  
Gothart-Nithart Mathis, *patrz*  
Grünewald Matthias  
Gould Glenn, 193  
Górski Jakub, 161, 165  
Górski Konrad, 96, 97, 144, 174, 178  
Gracciotti Sante, 182  
Grierson Herbert J. C., 196  
Grimm Jakub i Wilhelm, 84  
Grochowiak Stanisław, 203  
Gruchała Janusz, 181  
Grünewald Matthias (Mathis  
Gothart-Nithart), 17  
Grzebień Ludwik, 10, 90, 91, 108, 115,  
119, 120  
Grzegorz Paweł z Brzezina, 97, 179  
Grzegorz z Szamotuł, 171  
Grzeszczuk Stanisław, 13, 15, 28, 29, 181  
Guercino (Giovanni Francesco Barbieri),  
204  
Gutowski Wojciech, 218, 219

Guze Joanna, 16  
Gwagnin Aleksander, 188

## H

Hals Frans, 204  
Harnoncourt Nikolaus, 184, 192  
Hartleb Mieczysław, 13  
Heaney Seamus, 34, 50, 51, 54, 56—61  
Hegensdorfer Christoph, 164, 171  
Henryk II, król Francji, 17  
Herbest Benedykt, 161, 163, 165  
Hernas Czesław, 181, 198, 201, 202  
Hieronim św., 17, 91  
Holbein Hans, 204  
Horacjusz, *patrz* Horacy  
Horacy (Quintus Horatius Flaccus), 34,  
62—70, 72—75, 170, 225  
Huizinga Johan, 206

## I

Irzykowski Karol, 24

## J

Jahn Otto, 165  
Janowska Katarzyna, 202, 207  
Jarniewicz Jerzy, 54  
Jezus Chrystus, 16, 17, 20, 21, 50, 89, 93,  
94, 97—104, 107—109, 116, 126,  
133, 137, 138, 142  
Jędrkiewicz Edwin, 111  
Jobert Ambroise, 83  
Johnson Samuel, 211  
Jonas Justus, 132  
Jones Ernest, 136  
Judkowiak Barbara, 92  
Jung Carl Gustav, 20  
Jurewicz Oktawiusz, 70

## K

Kaczkowski Stanisław, 69  
Kaiser David, 56

- Kallimach Filip (Filippo Buonacorsi), 151  
 Kalwin Jan (Calvin Jean), 101, 113, 144  
 Kania Ireneusz, 135  
 Karmanowski Olbrycht, 179  
 Katarzyna Jagiellonka, 162  
 Katon Starszy (Marcus Porcius Cato  
 Maior), 21, 65, 68, 69, 72, 73  
 Kawecka-Gryczowa Alodia, 87, 88  
 Kayserlingk Hermann Karl von, 193  
 Keane Barry, 34  
 Keats John, 55  
 Kiejnowski Władysław, 118  
 Kirkconnell Watson, 34, 36  
 Kisiel Marian, 10, 47, 226  
 Klaiber Wilbirgis, 140  
 Kleiner Juliusz, 174  
 Klingner Friedrich, 65  
 Kłoczowski Jerzy, 83  
 Kochanowska Urszula (Orszula), 36,  
 41, 46—49, 52, 60  
 Kochanowski Jan, 7, 8, 11, 13—15, 17—  
 21, 23—29, 31—35, 37, 40, 42—49,  
 51, 52, 54—59, 61—73, 75, 155, 182,  
 187—189, 208, 219, 221, 222, 225  
 Köhler Hans J., 84  
 Kormanowa Żanna, 173—176  
 Korolko Mirosław, 113, 139, 152—162  
 Korwin (Marcus Messala Corvinus), 65,  
 67—69, 71, 72  
 Kostkiewiczowa Teresa, 123  
 Kościelny Robert, 91, 92  
 Kot Stanisław, 82, 142, 170, 178  
 Kotarska Jadwiga, 10, 29  
 Kowalska Aniela, 39  
 Kowalska Halina, 162, 169  
 Krassowska Eugenia, 174  
 Krawiec Walenty, 103  
 Kromer Marcin, 163  
 Krukowska Halina, 226  
 Krzyżanowski Julian, 26, 189  
 Kubiak Zygmunt, 54, 55  
 Kubińska Ola, 57  
 Kubiński Wojciech, 57  
 Kukulski Leszek, 179, 215  
 Kurczaba Alex S., 10  
 Kwintylian (Marcus Fabius Quintilia-  
 nus), 123, 124, 156, 161, 168
- L**
- Langkammer Hugolin, 20  
 Lau Franz, 132, 136  
 Lausberg Heinrich, 124, 156—168  
 Legeżyńska Anna, 54  
 Leopolda Jan, 163, 169  
 Lévi-Strauss Claude, 16  
 Libiszowska Zofia, 83  
 Lichański Jakub Zdzisław, 149, 152, 153,  
 164  
 Lichońska Irmina, 111  
 Lieb Michael, 210, 222, 223  
 Linde Samuel Bogumił, 188  
 Lubczowska Mikołaj, 179  
 Lubieniecki Andrzej, 179  
 Lubieniecki Krzysztof, 102  
 Lubieniecki Stanisław, 179  
 Lubrański Jan, 162, 164, 171  
 Luter Marcin (Luther Martin), 80, 81,  
 83, 86, 93, 109, 113, 128—139, 226  
 Luther Martin, *patrz* Luter Marcin
- Ł**
- Łaski Jan, 82  
 Łaszcz Marcin (pseud. Jan Paulus,  
 Grzegorz Piotrowski, Jan Przylepski,  
 Marcin Szałajski, Marcin Tworzydło),  
 89—92, 95, 103, 108, 115—124,  
 126, 128—136, 138, 139, 226  
 Ławski Jarosław, 226  
 Łempicki Stanisław, 13  
 Łukasz św., 16, 122
- M**
- Maciejewska Maria, 99  
 Maior Georg, 168

Maj Wojciech, 132  
Maleszyńska Joanna, 92  
Maleszyński Dariusz, 92  
Malicki Jan, 10, 24, 102, 181, 225, 226  
Manliusz (Lucius Manlius Torquatus),  
65, 67, 70  
Marlowe Christopher, 135  
Marusarz Derek, 220  
Marvell Andrew, 50, 195  
Marycjusz Szymon z Pilzna, 162, 169, 170  
Mateusz św., 122  
Mazurkiewicz Karol, 162—165, 171  
McGrath Alistair, 93, 109  
Melanchton Philipp, 80, 132, 168, 169  
Mersereau John, 33  
Meyer Holt, 10, 84  
Micanus (Mikan) Stefan, 160, 162—167,  
169—171, 226  
Michałowska Teresa, 29, 188  
Mickiewicz Adam, 34, 61, 192  
Mikan, *patrz* Micanus Stefan  
Mikoś Jacek Michał (Michael), 10, 34,  
51, 53—56, 59, 61  
Milton John, 222, 223  
Miłoś Czesław, 192, 223  
Misiurek Jerzy, 88, 95, 97, 98, 116, 142,  
143  
Monteverdi Claudio Giovanni Antonio,  
192  
Montherlant Henri de, 21  
Morawski Kazimierz, 70  
Morfill William R., 33  
Morsztyn Jan Andrzej, 172, 189, 190,  
192, 193, 214—216  
Morsztyn Stanisław, 179  
Morsztyn Zbigniew, 172, 178, 179  
Moskorzewski Hieronim (Jarosz),  
*patrz* Moskorzowski Hieronim  
(Jarosz)  
Moskorzowska Regina, 107  
Moskorzowski Hieronim (Jarosz), 90—  
92, 101, 106—113, 121, 179, 226

Motty Marceli, 70—72, 74  
Mozart Wolfgang Amadeus, 184, 195,  
196  
Mrowcewicz Krzysztof, 18  
Mucharski Piotr, 202, 207  
Murner Thomas, 134  
Murphy Martin, 91  
Musiał Grzegorz, 219, 220

## N

Naborowski Daniel, 172  
Natoński Bronisław, 91, 115, 117—119,  
121, 127, 141  
Nauert Charles G., Jr., 144  
Nawarecki Aleksander, 10, 124, 201  
Niemojewski Jan, 89, 97, 102, 104, 105  
Nikołajewa Tatiana, 193  
Nola Alfonso M. Di, 135, 136  
Norwid Cyprian Kamil, 45, 47, 192  
Nowodworski Michał, 118

## O

O'Malley John W., 83  
Oberman Heiko A., 137, 139  
Obirek Stanisław, 10, 107, 113, 115,  
124, 142, 226  
Ociecek Renarda, 225  
Ogonowski Zbigniew, 91, 111, 139,  
178  
Orzechowski Stanisław, 150  
Oterman-Czubalina Marianna, 179  
Otto Rudolf, 210, 222  
Otwinowska Barbara, 33, 106, 116,  
149, 153—155, 189, 200  
Otwinowski Erazm, 119, 176, 182  
Otwinowski Walerian, 179  
Ozment Steven, 81, 85

## P

Parandowski Jan, 55  
Parrott Ray, 33  
Pasierbiński Tadeusz, 107

Paulus Jan, *patrz* Łaszcz Marcin  
 Pelc Janusz, 13, 14, 18, 23, 25—27,  
 32, 33, 37, 56, 96, 116, 153, 164,  
 182, 187, 208, 221  
 Pelikan Jaroslav J., 82  
 Peterkiewicz Jerzy, *patrz*  
 Pietrkiewicz Jerzy  
 Petrajtis-O'Neill Elżbieta, 192  
 Petrarca Francesco, 52  
 Petrarka, *patrz* Petrarca Francesco  
 Picchio Riccardo, 33  
 Pico della Mirandola Giovanni, 26,  
 144  
 Piechnik Ludwik, 226  
 Piekara Magdalena, 126  
 Pietrkiewicz Jerzy, 33, 34, 45, 46, 52,  
 60  
 Pigoń Stanisław, 174  
 Pinnock Trevor, 193  
 Piotr z Goniądza, 100  
 Piotrowski Grzegorz, *patrz* Łaszcz  
 Marcin  
 Pirie Donald, 36, 37, 42  
 Pisarek Walery, 131  
 Platon, 168  
 Poitiers Diana, 17  
 Potocki Stanisław Kostka, 159, 160  
 Potocki Waclaw, 172, 176, 179—182,  
 226  
 Powodowski Hieronim, 94, 99, 105,  
 116, 123, 142  
 Prall Radin Dorothea, 34, 42—44, 60  
 Prejs Marek, 213  
 Prokopiuk Jerzy, 20  
 Przylepski Jan, *patrz* Łaszcz Marcin  
 Przykowski Samuel, 179  
 Pszczołowska Lucylla, 188  
 Pytasz Marek, 45

## R

Rabelais François, 123  
 Radecke Mateusz, 101, 104

Radoń Sławomir, 88, 91, 106, 119,  
 122, 123, 128, 143  
 Radziwiński Adrian, 89  
 Rahner Karl, 14, 31  
 Ramée Pierre de la, *patrz* Ramus  
 Petrus  
 Ramus Petrus (Pierre de la Ramée),  
 151  
 Ratzinger Joseph, 19  
 Rechowicz Marian, 115, 141  
 Reiter Paul, 136  
 Rej Mikołaj, 183, 188  
 Ribadeneira Pietro, 120, 129  
 Richgels Robert W., 116, 140—144  
 Ronemberg Szymon, 101  
 Rosiek Stanisław, 16, 17  
 Rott Dariusz, 10, 226  
 Różewicz Tadeusz, 8, 47, 198—205,  
 207, 208, 217, 218, 226  
 Rudnicki Dominik, 201, 203  
 Rummel Erika, 144  
 Rupniowski Łukasz, 179  
 Rutkowski Krzysztof, 38  
 Rybiński Jan, 188  
 Rymkiewicz Jarosław Marek, 59, 203  
 Rynduch Zbigniew, 153  
 Rysiewicz Adam, 155

## S

Sarbiewski Maciej Kazimierz, 24  
 Sarnowska-Temeriusz Elżbieta, 189  
 Saxl Fritz, 80, 81  
 Servet Miguel, 97  
 Sękowska Elżbieta, 83  
 Sęp Szarzyński Mikołaj, 18, 155, 189,  
 190, 207  
 Siarczyński Franciszek, 118  
 Siemichowska Zofia, 101  
 Sienkiewicz Barbara, 54, 92  
 Sieradzka-Baziur Bożena, 56, 57  
 Singer Burns, 45, 46, 60  
 Sinko Tadeusz, 13, 24, 25

Sito Jerzy Stanisław, 8, 185—190,  
192, 193, 195, 196  
Skarga Piotr, 90—92, 103, 106—113,  
116, 120, 139, 150, 152, 153, 226  
Skimina Stanisław, 24  
Skwarczyńska Stefania, 13  
Sławiński Janusz, 37, 123  
Słowacki Juliusz, 45  
Słupski Wojciech, 120  
Smereka Władysław, 121  
Soarez Cyprian, 150  
Sobieski Wacław, 92  
Sochoń Jan, 217, 219, 220  
Socyn Faust (Fausto Sozzini), 89, 91,  
94, 96, 98—102, 104, 107  
Sokołowicz Tomasz, 179  
Sokołowska Jadwiga, 172, 189  
Sotvello Nathanaele, 120, 129  
Sozzini Fausto, *patrz* Socyn Faust  
Stabryła Stanisław, 166  
Staff Leopold, 47  
Starnawski Jerzy, 45  
Statorius Piotr, 89, 94, 100, 179  
Stec Wiesław, 88, 106, 116, 143  
Steenwyck Harmen, 204  
Stegmann Johann starszy, 111  
Stoiński (Stojeński) Jan, 177, 179  
Stoiński (Stojeński) Piotr, *patrz*  
Statorius Piotr  
Stojeński Jan, *patrz* Stoiński Jan  
Stojeński Piotr, *patrz* Statorius  
Piotr  
Stroiński Zdzisław, 47  
Strychalski Ignacy, 66  
Subotin Stojan, 33  
Szałagan Alicja, 47  
Szałajski Marcin, *patrz* Łaszcz  
Marcin  
Szczerbicka-Słęk Ludwika, 66  
Szczucki Lech, 97, 99, 101, 122, 125,  
178  
Szlaga Jan, 20

Szmalc Walenty, 90, 91, 101, 102,  
108

Szymborska Wisława, 47

## Ś

Śmiglecki Marcin, 90, 91, 94, 100,  
107, 116

Święch Jerzy, 54, 57

## T

Tarnowski Jan, 26

Tazbir Janusz, 83, 88, 113, 116, 118,  
125, 129, 139, 143, 153, 178, 183

Tennyson Alfred, 51

Terencjusz, 167

Terlecki Tymon, 33

Tęczyński Andrzej, 163

Thompson Ewa M., 10

Todd James, 136

Todorov Tzvetan, 157

Tokarczyk Andrzej, 128

Tokarski Stanisław, 19

Trembecki Jakub Teodor, 179

Trembecki Jan Jakub, 179

Turnowski Szymon, 121

Tuwim Julian, 192

Twardowski Jan, 220, 221

Tworzydło Marcin, *patrz* Łaszcz  
Marcin

Tyson Gerald P., 81

## U

Ulćinaitė Eugenija, 154, 168

Underhill Karen, 56

Urban Wacław, 107

Urbański Piotr, 10, 57

## V

Valla Lorenzo, 166

Velazquez Diego Rodríguez de Silva y,  
207

Vergerio Pier Paolo, 170  
Völker Karl, 173

## W

Wagonheim Sylvia S., 81  
Wajsblum Marek, 174  
Walecki Wacław, 182  
Warren Robert P., 149  
Wasilewski Andrzej, 174  
Wat Aleksander, 38  
Wążyk Adam, 70—74  
Weintraub Wiktor, 18, 21, 33, 182,  
221, 222  
Werpachowska Anna, 161  
Weyden Roger van der, 16  
Węclawski Maciej, 19  
Węgrzecka Wieńczysława, 10  
White Henry J., 31  
Wielopolski Wojciech, 54  
Wiesen David S., 91  
Wilczek Jadwiga, 10  
Wilczek Paweł, 10, 138  
Wilczek Piotr, 10, 43, 48, 51, 95, 102,  
103, 119, 203  
Williams George Huntston, 88  
Winniczuk Lidia, 67  
Wiszowaty Andrzej, 111

Wiśniowski Bogdan, 10  
Wojtyła Karol, 45  
Wolańczyk Maria, 115, 226  
Wolański Tadeusz Z., 57  
Wójcik Andrzej, 67  
Wójcik Włodzimierz, 226  
Wujek Jakub, 31, 89, 91, 95, 116, 117,  
121, 122  
Wyczawski Hieronim, 91, 108, 119

## Y

Yates Frances, 159

## Z

Zabłocki Stefan, 13  
Załęski Stanisław, 118  
Zavarsky Ernest, 194, 195  
Zawadzki Zdzisław, 99  
Zawirowski Józef, 70—74  
Zegadłowicz Emil, 206  
Ziomba Kwiryna, 10, 18, 22, 32, 33  
Ziomek Jerzy, 155—161  
Zwingli Huldrych, 102

## Ż

Żebrowski Szczęśny, 119, 120, 122, 124  
Żukowska Kazimiera, 172

---

---

## SUMMARY

Piotr Wilczek

Discourse — Translation — Interpretation

Early Modern Polish Literature and its Impact on Contemporary Polish Culture

This book examines methods of explicating and interpreting literary texts and traditions in Early Modern Polish Literature and the manner in which the literature of this period has been interpreted by later generations. Not only are literary texts discussed, but also discourses inspired by these texts in religious polemics, translations and interpretations.

The first part of the book concentrates on the work of Jan Kochanowski as a poet in the ancient tradition, a translator of Latin texts, and an author of a body of poetic works translated into modern languages. The first chapter discusses Kochanowski's indebtedness to the Horatian poetic tradition. The second chapter deals with Kochanowski's dialogue with Greek, Roman and biblical traditions in *Treny* (Laments) and the third chapter deals with the problems faced by twentieth century translators into English stemming from the multicultural context of his works.

The second part of the book is devoted to religious polemical pamphlets of the late sixteenth and early seventeenth centuries. It presents an analysis of the role of the biblical and theological tradition and discusses the creation of a new rhetorical language of polemical discourse.

The third part of the book examines the twentieth century critique of Polish Renaissance and Baroque literature by literary historians and poets. In the first section, devoted to literary scholarship, two issues are discussed: studies in Renaissance and Baroque rhetoric and the ideological implications of studying Radical Reformation literature in the Stalinist period. The second section examines various elements of Renaissance and Baroque poetic tradition present in contemporary literature from the point of view of translation strategies, intertextuality and the nature of religious poetry.

