

Erudycja humanistyczna w literaturze religijnej XVII wieku

Wskazana w tytule literatura religijna jest kategorią problematyczną nie tylko ze względu na swoją niejednoznaczność, ale także z powodu wielkiej pojemności semantycznej, z góry wykluczającej możliwość ogarnięcia w stosunkowo krótkiej wypowiedzi wszystkich tekstów dających się w taki właśnie sposób zakwalifikować. Od razu więc wypada się zastrzec, że wszelkie odwołania do konkretnych tekstów będą się pojawiać na prawach exemplów, ilustrujących zjawisko lub problem, bez pretensji do wyczerpania przedmiotu. Wspomniana niejednoznaczność samego pojęcia była już przedmiotem literaturoznawczej refleksji¹, jednak dla potrzeb niniejszego studium wystarczy, jeśli za utwory religijne uznamy takie, w których elementy sakralne obecne są na poziomie większych jednostek znaczeniowych (takich jak temat lub fabuła), struktur gatunkowych wytworzonych na terenie piśmiennictwa religijnego (np. kazanie) i zawartości ideowej dzieła, jego globalnego sensu, zgodnego ze światopoglądem religijnym². Pozwala to z jednej strony wykluczyć z pola widzenia wcale liczne teksty, których, mimo obecności elementów ewidentnie nacechowanych sakralnie,

¹ Np. S. Sawicki, *Religia a literatura. Zarys problematyki badań*, w: idem, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1978, s. 7–23; M. Jasińska-Wojtkowska, *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 53–64.

² K. Dybciak, *Literatura wobec religii – izolacja czy przenikanie?*, „Znak” R. 29, 1977, nr 281–282, s. 1367.

nie można uznać za religijne sensu stricto (dotyczy to np. części staropolskiej publicystyki i poezji politycznej³), z drugiej zaś strony pozwala uwzględnić dzieła, których wymiar religijny ujawnia się dopiero na etapie ich całościowej interpretacji⁴. Zajmując się literaturą epok dawnych, trudno pominąć kwestię konfesyjnej przynależności (innymi słowy – ortodoksyjności i heterodoksyjności) autorów i ich dzieł, była to bowiem jedna z najważniejszych linii podziału w granicach ówczesnej *respublica litteraria*. Z tego też względu należy zaznaczyć, że przedmiotem rozważań będzie w pierwszej kolejności literatura katolicka, to znaczy wytworzona przez autorów przynajmniej formalnie należących do Kościoła katolickiego. Jeśli chodzi zaś o zasięg chronologiczny wskazany w tytule, to oczywiście nie należy go rozumieć literalnie, lecz raczej, tak jak jest to przyjęte w historiografii⁵, w nieco szerszym znaczeniu, obejmującym także zjawiska z końca wieku poprzedniego i początku następnego.

Zgodnie z tytułem pracy, określona w ten sposób podstawa źródłowa interesuje nas ze względu na manifestującą się w niej erudycję jako świadectwo ciągłości i kontynuacji, a więc fenomenu „długiego trwania” tradycji humanistycznej. Jest to więc spojrzenie z zasady nieco jednostronne, które nie powinno przysłańać faktu różnorodnych transformacji, jakim podlegało dziedzictwo renesansowego humanizmu w XVII w. Transformacja nie oznacza jednak negacji, czego dowodzi także erudycja barokowych twórców. Sam termin „erudycja”, choć nieobecny w najbardziej popularnym w Polsce leksykonie terminologii literackiej⁶, pojawia

³ J. Nowak-Dłużewski, *Formy religijne staropolskiej poezji politycznej*, w: idem, *Studia z polskiej literatury i kultury*, Warszawa 1967, s. 167–181.

⁴ Zob. przypadek Samuela Twardowskiego, który w *Nadobnej Paskwalinie* „pod pozorem blażej, «romansowej», niby zupełnie świeckiej i zmitologizowanej opowieści, przekazał treści religijne, a nawet mistyczne” (P. Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki*, Kielce 1996, s. 135).

⁵ Zob. T. Munck, *Europa XVII wieku 1598–1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny*, tłum. R. Sudół, Warszawa 1998, s. 8 („zwykle [...] za datę kończącą XVII wiek przyjmuje się rok 1715”).

⁶ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2000.

się dość często w opracowaniach historycznoliterackich. Ich autorzy na ogół nie zatrzymują się nad jego znaczeniem lub zadowalają się przypomnieniem słownikowej, a więc podyktowanej przez uzus językowy, definicji. Warto zatem przypomnieć dawniejsze próby definiowania tego pojęcia, bliższe zapewne XVII-wiecznym twórcom.

Według najpopularniejszej w XVI i XVII w. antologii cytatów i przykładów, pełniącej też funkcję uniwersalnej encyklopedii *Polyanthei*⁷, łaciński termin *eruditio* pochodzi od czasownika *erudio* i jest odpowiednikiem greckiego pojęcia *paideia* (παιδεία)⁸. W dziele Wawrzyńca Beyerlincka *Magnum theatrum vitae humanae* hasło *eruditio* odsyła do terminu *doctrina* (gr. διδασκαλία oznaczającego „institutio quam discipulus a suo praeceptore accipit [...], accipit, susceperit, sumpsit”⁹). Zgodnie z tym *doctrina* może odnosić się zarówno do samego aktu, procesu uczenia się, jak i jego rezultatu, który właśnie określa się zwykle mianem erudycji¹⁰. W podobny sposób tłumaczą te terminy polscy leksykografowie. Według Jana Mączyńskiego odpowiednikiem *doctrina* (w jego słowniku brak hasła *eruditio*) jest *nauka*, zaś *doctor* to „ten, który uczy”¹¹. Z kolei Grzegorz Knapski termin *doctrina* tłumaczy jako „nauka, uczenie,

⁷ M. Mejer, „*Polyanthea nova*” von Joseph Lange: ein Exempel der neulateinischen Florilegia, w: *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis Proceedings of the Eight International Congress of Neo-Latin Studies*, red. R. Schnur, Binghampton–New York 1994, s. 651–662; A. Quondam, *Strumenti dell’officina classicistica: „Polyanthea” & Co.*, „*Modern Philology*” t. 101, 2003, nr 2, s. 316–336.

⁸ J. Lange, *Novissima polyanthea in libros XX dispertita*, Frankfurt 1613, s. 425 („*Eruditio, Graece παιδεία, ας, η & παιδευω, erudio dicitur*”). Na temat *paidei* W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001; D. Bremer, *Paideia*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, wyd. J. Ritter, K. Gründer, Basel 1989, szp. 35–39.

⁹ L. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae*, t. 2, Lugduni 1665, s. 388 (nauka, jaką uczeń otrzymuje lub otrzymał, odebrał, przyjął od swego nauczyciela). Wszystkie przekłady, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

¹⁰ *Ibidem* („*Doctrina modo pro actu ipso docendi, modo pro disciplina sumitur, ut Plinius vir in omni doctrinarum genere excellens, communiter tamen est eruditio, quatenus proficiscitur a praeceptore*”).

¹¹ J. Mączyński, *Lexicon Latino-Polonicum ex optimis latinae linguae scriptoribus coninnatum*, Królewiec 1564, s. 93.

ćwiczenie”, zaś *eruditio* – jako „uczenie kogo, ćwiczenie, nauka”, co zdaje się potwierdzać traktowanie tych wyrazów jako synonimów¹².

Nieco szerzej na temat erudycji wypowiedział się XVIII-wieczny uczony, Johann Matthias Gesner. W dziele *Novus linguae et eruditionis romanae thesaurus* zgromadził obfity materiał leksyko-graficzny, dokumentujący szeroki zakres użycia czasownika *erudio* i jego pochodnych (*erudiendus*, *eruditus*, *erudite*, *eruditulus*, *eruditio*, *eruditrix*, *eruditus*, *eruditor*, *erudibilis*, *erudimentum*) przez autorów starożytnych¹³. W wydanej zaś nieco później traktacie *Primae lineae isagoges in eruditionem universalem* usiłował odpowiedzieć na podstawowe pytania: „Quis doctus? quae doctrina vel eruditio? quid sit studere?”. Według Gesnera, miano uczonego przysługuje tym, których erudycja ma swoje źródło w lekturze oraz nauce pod okiem nauczycieli, oznacza zatem wiedzę „książkową” i „szkolną”¹⁴, której granice trudno jednak dokładnie wyznaczyć.

Jak widać, znaczenie terminu „erudycja” spotykane w opracowaniach z XVI–XVIII w. nie odbiega zbyt od współczesnej definicji tego pojęcia i odnosi się do wiedzy nabytej – czy to w szkole (erudycja „szkolna”), czy też dzięki lekturze książek (erudycja „książkowa”). O wiele bardziej godny uwagi jest fakt, że tak czy inaczej definiowana erudycja, według zgodnej opinii dawnych autorów stanowi integralny składnik *humanitas*, przynajmniej w jednym ze znaczeń przypisywanych temu kluczowemu dla niniejszych rozważań pojęciu. Jego geneza, historia, zakres znaczeniowy były już przedmiotem dociekań naukowych, na ogół zresztą w ścisłym związku z zagadnieniem humanizmu¹⁵, dlatego

¹² G. Knapski, *Thesauri polono-latino-graeci [...] tomus secundus latino-polonicus*, Kraków 1644, s. 242, 269. O dawnym znaczeniu terminów „nauka”, „uczony”, „mądrość” zob. T. Bieńkowski, *Problematyka nauki w literaturze staropolskiej od XVI do XVIII wieku*, Wrocław 1968, s. 12–14.

¹³ J.M. Gesner, *Novus linguae et eruditionis romanae thesaurus*, Lipsk 1749, s. 408–409.

¹⁴ Idem, *Primae lineae isagoges in eruditionem eniversalem*, Lipsk 1784, s. 51 („Plerumque hanc *docti* notionem ad libros et scholas referunt, ut doctus sit, qui eruditionem ex libris et institutione praeceptorum hauserit”).

¹⁵ Np. F. Beckmann, *Humanitas. Ursprung und Idee*, Münster 1952; R.E. Rieks, *Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur der ersten*

w tym miejscu ograniczymy się do przypomnienia tych wypowiedzi, które przybliżają, jak sądzę, powszechne w XVI–XVII w. rozumienie *humanitas*.

Kojarzenie, a nawet utożsamianie erudycji z *humanitas* ma długą tradycję, sięgającą starożytności i niewątpliwie wiąże z przekonaniem, że jednym z czynników konstytuujących naturę ludzką jest rozum jako narzędzie poznania. Według Arystotelesa pęd do wiedzy jest naturalną skłonnością człowieka, a Cycero podkreślał bezinteresowny charakter tego instynktu¹⁶. Cyceronowi zawdzięczać należy też znaczące pogłębienie refleksji nad *humanitas*. W jego pismach termin ten obejmował o wiele więcej niż naturę ludzką (*ἀνθρώπινον*) i życzliwy stosunek do innych ludzi (*φιλανθρωπία*), a mianowicie wszystko to, czym specyficznie odznacza się człowiek jako człowiek, nie tylko w relacji do innych ludzi oraz istot (np. bóstw), ale także w odniesieniu do siebie samego i własnych uzdolnień¹⁷. W tym duchu reinterpretował Cycero słowa z wyroczni delfickiej, pouczając swego brata Kwintusa (*Ad Quint.* 3, 5, 7): „Nie bądź leniwy i wiedz, że słynne słowa *Poznaj samego siebie* powiedziano nie tylko dla ukrócenia pychy, lecz abyśmy także znali nasze dobre cechy”¹⁸. Bycie człowiekiem jest więc nie tyle czymś danym, ile zadaniem przez naturę jako przedmiot nieustannego rozwoju i doskonalenia oraz ideał, do którego należy dążyć, korzystając z wrodzonych uzdolnień i predyspozycji. Można być człowiekiem jedynie z nazwy, pozbawionym autentycznego

nachchristlichen Jahrhunderts, München 1967; H.E. Bödeker, *Menschheit, Humanität, Humanismus*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 3, wyd. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart 1982, s. 1063–1128; O. Hiltbrunner, *Humanitas (φιλανθρωπία)*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 16, wyd. E. Dassmann, Stuttgart 1994, szp. 711–752; H. Chadwick, *Humanity in Ancient Writers, Pagan and Christian*, w: idem, *Studies on Ancient Christianity*, Aldershot 2006, XXI, s. 1–33; *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Lublin 2005.

¹⁶ V.R. Giustiniani, *Homo, Humanus and the Meaning of „Humanism”*, „Journal of the History of Ideas” t. 46, 1985, nr 2, s. 167.

¹⁷ O. Hiltbrunner, *op. cit.*, szp. 727.

¹⁸ M.T. Cicero, *Wybór listów*, oprac. M. Plezia, tłum. G. Pianko, Wrocław 2004, s. 180.

człowieczeństwa, z kolei na miano prawdziwych ludzi zasługują jedynie ci, którzy odznaczają się umiejętnościami właściwymi ludziom – „appellari ceteros homines, esse solos eos qui essent politi propriis humanitatis artibus” (*De rep.* 1, 28). *Artes humanitatis propriae* to w zasadzie wszystkie umiejętności i nauki pomagające osiągnąć pełnię człowieczeństwa („quae ad humanitatem pertinent”) i które łączy dzięki temu szczególne pokrewieństwo (*cognatio*) i rodzaj więzi („quoddam commune vinculum” – *Pro Archia poeta* 1, 2). Na pierwszy rzut oka przypomina to grecki ideał *ἐνκόκλιος παιδεία* – wszechstronnego, encyklopedycznego wykształcenia. Bliższa jednak lektura pism Cyncerona wskazuje na wyraźne uprzywilejowanie umiejętności związanych z mową – poezji i retoryki, które stanowią swego rodzaju rdzeń Cyncerońskiej *humanitas* oraz właściwe *studia humanitatis*¹⁹.

Widoczne u Cyncerona kojarzenie *humanitas* z formacją intelektualną, szczególnie w zakresie tzw. *artes sermocinales* (retoryki i poezji), jest jeszcze wyraźniejsze u Aulusa Gelliusza (II w.), który praktycznie utożsamiał *humanitas* z grecką *paideią* i z erudycją:

Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, *humanitatem* non id esse voluerunt quod vulgus existimat quodque a Graecis *φιλανθρωπία* dicitur et significat „dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnes homines promiscuam”, sed „humanitatem” appellaverunt id propemodum quod Graeci *παιδείαν* vocant, nos „eruditionem institutionemque in bonas artes” dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi (*Noct. Att.* 13, 17)²⁰.

¹⁹ J. Domański, *De Platonis παιδεία deque Ciceronis humanitae observatiuncula*, „Eos” t. 110, 2003, fasc. 1, 37–46.

²⁰ Cyt. (w oryginale i przekładzie) za: J. Domański, *O dwu Cyncerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 158 („Ci, którzy tworzyli słowa łacińskie i posługiwali się nimi należycie, nadawali słowu *humanitas* nie taki sens, jaki w nim upatruje pospólstwo i jaki wyraża greckie słowo *φιλανθρωπία*, oznaczające jakąś uprzejmość i życzliwość wobec wszystkich ludzi bez różnicy, lecz *humanitas* nazwali mniej więcej to, co Grecy nazywają *παιδεία*, my zaś nazywamy wykształceniem i przyswojeniem sobie szlachetnych umiejętności. Otóż tacy, co ich szczerze pragną i dążą do ich zdobycia, są w najwyższym stopniu *humanissimi*”).

Opinia ta okazała się bardzo popularna w epoce renesansu, kiedy to ponownie nawiązano do antycznych, zwłaszcza cyce-
rońskich koncepcji antropologicznych. XV-wieczni humaniści,
tacy jak Coluccio Salutati i Leonardo Bruni Aretino, ożywili ideę
humanitas jako człowieczeństwa stanowiącego kompleks etycznych
i intelektualnych (*virtus atque doctrina*) uzdolnień, które należy
stale rozwijać i doskonalić. Propagowaną przez siebie koncepcję
humanitas powiązali z Cycerońską ideą studiów humanistycznych,
zawdzięczających swą nazwę temu, że, jak pisał Bruni, „doskonałą
i zdobią człowieka” („propterea humanitatis studia nuncupantur,
quod hominem perficiant atque exornent”). W ten sposób
wykształcenie zostało podniesione do rangi istotnego składnika
człowieczeństwa, łączącego wszakże pierwiastki etyczne i intelek-
tualne. Dlatego też wśród studiów humanistycznych obok filologii
i historii znalazło się miejsce dla filozofii moralnej, traktowanej
jednak nie tyle jako jeszcze jedna dyscyplina naukowa, ile jako
właściwy cel edukacji, któremu podporządkowane są pozostałe
umiejętności, odnoszące się do życia i obyczajów („quae pertinent
ad vitam et mores” – Bruni)²¹.

Rozpowszechniona głównie za sprawą włoskich humanistów
koncepcja *humanitas* oraz studiów humanistycznych szybko znalazła
wielu zwolenników i zaczęła oddziaływać prawie na wszystkie
dziedziny kultury renesansowej. Stało się tak nie tylko z powodu
wysokiej rangi nauk humanistycznych, lecz także dlatego, że
praktycznie każdy uczoney, zanim zdobył wykształcenie w jakiej-
kolwiek innej dziedzinie, otrzymywał wykształcenie humanistycz-
ne²². Dzięki pracom Paula Oskara Kristellera i Augusta Campa-
ny wiemy, że właśnie studiom humanistycznym zawdzięczamy
określenie „humanista”, które pojawia się w źródłach ok. 1480 r.
na oznaczenie wykładowców i odbywających *studia humanitatis*²³.

²¹ H.E. Bödeker, *op. cit.*, s. 1069–1070.

²² P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, tłum. G. Błachowicz, w: idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 28.

²³ A. Campana, *The Origin of the Word „Humanist”*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” t. 9, 1946, s. 60–73.

Te ostatnie zajmują też centralne miejsce w doskonale udokumentowanej źródłowo i cieszącej się dużym uznaniem koncepcji humanizmu renesansowego jako ruchu literackiego, edukacyjnego i kulturalnego, upowszechnianej w licznych pracach przez Kristellera, którą, jako szczególnie funkcjonalną w badaniach nad literaturą dawną, przyjmujemy jako jeden z ważniejszych punktów odniesienia w niniejszych rozważaniach.

Przynależność formacji intelektualnej i będącej jej rezultatem erudycji do zespołu pojęć określających istotne składniki człowieczeństwa można uznać za jeden z toposów humanistycznej refleksji antropologicznej²⁴. Opinie tego rodzaju upowszechniane były też przez popularne opracowania encyklopedyczne i leksykograficzne. Według cytowanej już *Polyanthei*, termin *humanitas*, podobnie jak przymiotnik *humanus*, pochodzi od rzeczownika *homo* i używany jest w trzech podstawowych znaczeniach: po pierwsze, na określenie natury ludzkiej, po drugie, w znaczeniu szczególnego aspektu człowieczeństwa wyrażającego się w życzliwości w stosunku do innych (według św. Tomasza jest to po prostu cnota polegająca na udzielaniu wsparcia tym, którzy odczuwają jakiś brak), po trzecie – jako *erudycja* w zakresie sztuk wyzwolonych, albowiem ci, którzy szczerze dążą do ich opanowania – są najbardziej ludzcy i z tego też powodu sztuki te noszą nazwę „humanistycznych”²⁵.

Wyjaśnienia te pokrywają się z tłumaczeniami polskich leksykografów. Dla Mączyńskiego *humanitas* to „ludzkość, skłonność ku zachowaniu, też człowiecze przyrodzenie, też baczość, rozum i wyćwiczenie w wyzwolonych naukach [podkr. W.P.]”, *vir humanitate politus* – to „człowiek niepospolitego baczenia, rozumu i nauki”, a wdzięk (*lepor*), ludzkość (*humanitas*), przyzwoitość (*modestia*), łagodność (*mansuetudo*), erudycja (*eruditio*), uprzejmość

²⁴ J. Czerkawski, *Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka*, w: idem, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 69–73; J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, *passim*.

²⁵ J. Lange, *op. cit.*, s. 546. To samo w dosłownym brzmieniu w L. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae*, t. 4, Lugduni 1665, s. 234.

(*facilitas*) to niemal synonimy (*fere idem*)²⁶. Również dla Knapskiego *humanus* to „człowieczy”, „ludzki” i „uczony”, *humanista* – to ktoś „ludzki” lub „uczony”, zaś *humanitas* – to „ludzkość, człowieczeństwo, ludzkie przyrodzenie”, albo też po prostu „nauki wyzwolone”²⁷. Objaśnienia Knapskiego, mimo że lakoniczne czy wręcz zdawkowe, zdaniem Janusza Pelca, wyrażają potoczną świadomość jezuickich intelektualistów, profesorów i uczniów ich szkół, a tym samym – znacznej części mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej²⁸.

Z dotychczasowych uwag nietrudno wyprowadzić wniosek, że dla XVI-wiecznych humanistów i ich następców wyrażenie „erudycja humanistyczna” byłoby czymś w rodzaju tautologii. Erudycja, tak jak ją pojmowali autorzy XVI- czy XVII-wieczni, jest niejako humanistyczna *ex definitione*, jest bowiem nie do pomyślenia poza obszarem objętym nazwą *humanitas*. Ale erudycja humanistyczna, to – zgodnie z Kristellerowską koncepcją humanizmu – w pierwszej kolejności wiedza z zakresu tzw. *studia humanitatis*, a więc gramatyki, poetyki, retoryki, historii i etyki²⁹. W epoce renesansu obejmowano je często nazwą *bonae litterae*, niekiedy też określano mianem sztuk wyzwolonych, choć to ostatnie jest pojęciem szerszym³⁰. Ich rolę w urzeczywistnianiu idei *humanitas* podkreślał m.in. Stanisław Orzechowski, pisząc w liście do Stanisława Hozjusza z 1563 r.: „Tyś bowiem był pierwszy w naszym narodzie, któryś nam wskazał prostą drogę do nauk wyzwolonych, prowadzącą do

²⁶ J. Mączyński, *op. cit.*, s. 157–158.

²⁷ G. Knapski, *op. cit.*, s. 354.

²⁸ J. Pelc, *Humanizm w baroku. Kontynuacje i metamorfozy*, „Barok” t. 10, 2003, nr 1, s. 18.

²⁹ P.O. Kristeller, *Humanistische Gelehrsamkeit in der italienischen Renaissance*, w: idem, *Humanismus und Renaissance II*, wyd. E. Kessler, München 1976, s. 9–29; idem, *Ruch humanistyczny...*, s. 19.

³⁰ Na temat tej terminologii M. Cytowska, *Erasmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII w.*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 9–11; J. Domański, *Późny erasmianizm jako przezwyciężenie ograniczeń literackiego humanizmu*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka – twórczość – recepcja*, t. 1, red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska, Lublin 1989, s. 53–58.

humanitas”³¹. Podobnie jak Cyceron, również renesansowi twórcy szczególną, humanizującą funkcję przypisywali umiejętnościom sermocynalnym, związanym z mową. Postawę taką dostrzec można w wypowiedzi Łukasza Górnickiego, wymagającego od idealnego dworzanina, „aby był przez poły uczony acz nic *in litteris*, które *humaniores* zowią”, tzn. żeby znał języki obce z łaciną i greką na czele oraz „poety wszystkie, oratory, historyki z pilnością wielką trzeba żeby przeczcził i zwartował”³². Podobne rozumienie *studia humanitatis* trwało bardzo długo. Według Jana Jonstona „erudyta [...] jest ten, co jest doskonale obeznany ze studiami humanistycznymi, do których w sensie właściwym przynależy nazewnictwo rzeczy”³³. Jeszcze dla Ignacego Krasickiego *humaniores litterae* to po prostu „krasomówstwo i rymotwórstwo”³⁴, zaś dla Ignacego Włodka, „polskiego apologety humanizmu z w. XVIII”³⁵, *studia humanitatis* (ich synonimy, powtórzone częściowo za Knapskim, to *bona studia, mansuetiores musae, litterae communes, vulgares, literatura, humanitas*), czyli „nauki ludzkie piękne i zgoła te, które do obyczajów chwalebnych i przyjemnego z ludźmi obcowania służą”, to „nauka gadania, rozmawiania, krasomówstwa i wierszopistwa”³⁶.

Określona w ten sposób erudycja jest jednym z wyróżników humanistycznej formacji intelektualnej. Niewątpliwie ważnym, a nawet istotnym jej elementem jest też szczególne odniesienie do dziedzictwa kulturalnego antyku. Według Wernera Jaegera, „pokrewieństwo humanizmu z klasyczną starożytnością nie jest przypadkowe, lecz istotne dla niego”³⁷, zaś sam humanizm to

³¹ Cyt. za: J. Kalinowska, *Erudycja klasyczna i biblijna Stanisława Hozjusza (1504–1579)*, „Forum Teologiczne” t. 3, 2002, s. 169.

³² Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, t. 1, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004, s. 106.

³³ J. Jonston, *Polymathiae philologicae adumbratio*, 1666, cyt. za: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, wybór i oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 367.

³⁴ I. Krasicki, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabety ułożonych*, t. 1, Warszawa 1781, s. 381.

³⁵ T. Sinko, *Polski apologeta humanizmu z w. XVIII*, „Eos” t. 17, 1911, s. 76–87.

³⁶ I. Włodek, *O naukach wyzwolonych w powszechności i szczególności księgi dwie*, Rzym 1780, s. 6–7.

³⁷ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, wstęp M. Plezia, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 56.

synteza kultury narodów europejskich z dziedzictwem Greków, a więc nie tylko historyczna i przyczynowa zależność, lecz świadoma idea duchowego związku z kulturą grecką, taka, jaką wzorowo urzeczywistnili najpierw Rzymianie³⁸. Definicja ta jest oczywiście dyskusyjna, dlatego w dalszych rozważaniach punktem odniesienia będzie teza ją poprzedzająca, wprawdzie ogólnikowa, ale bardziej elastyczna i pojemna. Zgodnie z nią za istotny składnik erudycji humanistycznej uznać należy elementy wiedzy o starożytności, zdobytej dzięki studiom humanistycznym – naukę języków i lekturę tekstów starożytnych. Jak pisała Barbara Otwinowska:

Studium literatury klasycznej miało na celu nie tylko opanowanie klasycznych środków wyrazu, ale również i przede wszystkim poznanie całej kultury, której ta literatura była dokumentem, kultury materialnej i szczególnie duchowej, dawnych form myślenia, odczuć, pojęć, zwyczajów³⁹.

Elementy tej wiedzy czerpano także z drugiej ręki – z kompendiów w rodzaju *Theatrum poeticum et historicum* Jana Ravisiusa Textora (1595), *Romanorum antiquitatum libri decem* Jana Rosinusa (1585) czy niewydanych za życia autora *Dii gentium* i *Liber de Urbe et Romanis* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego⁴⁰.

Zgodnie z powyższym, propagowana przez renesansowych humanistów erudycja jest literacka (filologiczna) i klasyczna zarazem i jako taka stanowi jeden z istotnych składników człowieczeństwa. Również w wypowiedziach autorów XVII-wiecznych nietrudno znaleźć świadectwa analogicznych koncepcji. Jezuita Francisco de Mendocę pisał:

³⁸ Idem, *Antike und Humanismus*, w: *Humanismus*, wyd. H. Oppermann, Darmstadt 1977, s. 23.

³⁹ B. Otwinowska, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619)*, Wrocław 1967, s. 17–18.

⁴⁰ E. Sarnowska-Temierusz, *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Wrocław 1969, s. 18–24. Zob. też J. Kolendo, *Badania nad „antiquitates” w Polsce. Od Jana Zamoyskiego do Jana Cybulskiego*, „Łacina w Polsce” 1997, z. 5–6, s. 11–41.

Sola humanitas in eo vertitur, ut gratissima eruditionis supellectile orationem locupletet; quia vero in utriusque artis confinio sita est, ita suum munus exequitur, ut sine crimine falcem in vicinas segetes immittat; dum grammaticae praecepta sanandae orationi accomodata revocat in memoriam, et rhetoricae documenta verborum aucupio exquirendo perutilia aliqua ex parte praedicat. Eius tamen praecipua cura in perfecta totius antiquitatis cognitione, auctorumque omnium tam ex Graecis quam Latinis notitia non vulgari consistit [podkr. W.P.]⁴¹.

W dalszym ciągu podzielano też opinię poprzedników o związku między *doctrina* i *virtus*, a więc konieczności podporządkowania wiedzy zasadom moralnym. Zapewne nie tylko protestancy czytelnicy encyklopedii Johanna Heinricha Alsteda (dzieła określonego przez autora jako „*pietatis ac humanitatis monumenta*” podpisałiby się pod jego zdaniem:

Potior autem bonorum morum habenda est ratio, quam eruditionis. Tametsi enim eruditio est optimum viaticum, in prosperis ornamentum, in asperis refugium, tamen si absque bonis moribus in aliquo conspiciatur, non habet gratiam, non laudem. Est enim instar saccari in cloaca, instar vini in venenato vase, instar gladii in manu furiosi⁴².

⁴¹ Francisco de Mendonça, *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*, Colonia 1650, s. 763 (Sama *humanitas* wymaga, aby mowa odznaczała się przyjemną erudycją; a ponieważ jej [scil. *humanitatis* – W.P.] źródło znajduje się w pobliżu dwóch sztuk, tak wypełnia swój obowiązek, że zapuszczając bezkarnie sierp w sąsiadujące zagony przypomina przepisy gramatyki dostosowane do zdrowej mowy oraz wskazuje wzory wymowy pożyteczne przy wyszukiwaniu odpowiednich słów. Jednak przedmiotem jej najwyższej troski powinna być doskonała znajomość całej starożytności oraz autorów greckich i rzymskich).

⁴² J.H. Alsted, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbormae Nassoviorum 1630, s. 1505 („Dobrym obyczajom należy się pierwszeństwo przed erudycją. Chociaż bowiem jest ona najlepszym wyposażeniem na drogę [życia], ozdobą w szczęściu, schronieniem w nieszczęściu, jednak gdy daje się zauważyć u kogoś nieobyczajnego, nie jest ani miła, ani godna pochwały. Jest bowiem niczym cukier w kłoaie, wino w zatrutym kielichu, miecz w ręku szalonego”). Por. F. Łosiewski, *Promocja kanonizacji bł. Jana Kantego*, Kraków 1732, k. B₂v: „Chłubi się i teraz niejeden podobno, że u niego *bibliotheca caput* – głowa, rozum. Jeżeli cnoty i pobożności nie masz, osieł z niego, nic nie umie. *Qui proficit in litteris, et deficit in moribus, plus deficit quam proficit* – zdanie wielu”.

Deklaracje tego rodzaju, chociaż współbrzmiały z opiniami XV- i XVI-wiecznych humanistów, nie świadczą bynajmniej o bezkrytycznej akceptacji całej, odziedziczonej po renesansie tradycji humanistycznej. Znaczna jej część wywodzi się ze źródeł pierwotnie znajdujących się w opozycji do chrześcijaństwa, nic więc dziwnego, że jej recepcji, transformacji i twórczej kontynuacji towarzyszyła refleksja teoretyczna, w którą zaangażowali się zwłaszcza jezuita (np. Antonio Possevino *Tractatio de poesi et pictura ethnica, humana et fabulosa, collecta cum vera, honesta et sacra*, 1593). Podkreślić trzeba, że jej celem było przede wszystkim uzasadnienie prawa autorów chrześcijańskich do korzystania z bogatego dorobku autorów pogańskich oraz ich renesansowych naśladowców, nie zawsze pozostających w zgodzie z katolicką ortodoksją⁴³. „Co nadroźszego ma pogaństwo, co wymownego mają oni oratorowie greccy, łacińscy, nieście na łono matki naszej” (tj. Kościoła) – można by za Fabianem Birkowskim streścić program potrydenckich teoretyków kultury⁴⁴. Postawa taka budziła niekiedy obawy a nawet sprzeciw, na ogół jednak spotykała się z dużym zrozumieniem. Dzięki pracom Tadeusza Sinka i Tadeusza Bieńkowskiego znamy dość dobrze przebieg polskich „sporów o antyk” i stosowaną w nich argumentację⁴⁵, trzeba jednak pamiętać, że były one w gruncie rzeczy jedynie późnymi pogłosami wielowiekowej dyskusji na temat miejsca i roli dziedzictwa antyku w kulturze europejskiej. Dyskusja ta nie byłaby możliwa bez zdystansowania się wobec jej przedmiotu, dlatego za pierwszy jej etap należy uznać wystąpienia ojców Kościoła, którzy, chociaż związani z dorobkiem Greków

⁴³ J. Pelc, *Humanizm w baroku...*, s. 12; idem, *Kontrreformacja, sarmatyzm a rozwój literatury polskiej*, w: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, red. idem, Wrocław 1989, s. 89.

⁴⁴ Cyt. za: Cz. Hernas, *Barok*, wyd. 5, Warszawa 1998, s. 383.

⁴⁵ T. Sinko, *Spór o antyk w w. XVII i XVIII*, „Przegląd Warszawski” t. 4, 1922, nr 14, s. 233–263; T. Bieńkowski, *Polskie „spory o antyk” w XVI–XVIII wieku*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1967, z. 11, s. 3–27; idem, „*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*” Possewina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji, w: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok...*, s. 291–307; idem, *Antyk – Biblia – literatura*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, Wrocław 1972, s. 307–354; idem, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450–1750)*, Wrocław 1976.

i Rzymian, a niekiedy zafascynowani nim, uświadamiali sobie nie tylko genetyczną, ale przede wszystkim ideową przepaść dzielącą go od *christianitas*. „Cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Cóż mają podobnego filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba?” – wołał namiętnie Tertulian⁴⁶, a podobne w treści pytania stawiało wielu innych apologetów wczesnego chrześcijaństwa⁴⁷.

Ich postawa wobec kultury naznaczonej piętnem pogaństwa była bardzo zróżnicowana, na ogół jednak daleka od łatwego odrzucenia. Dające zauważyć się już w mowie św. Pawła wygłoszonej na ateńskim Areopagu (Dz 17, 17–33) odwołania do poezji greckiej oraz pogańskich wierzeń („nieznanemu Bogu”) są zapowiedzią zjawiska bardzo charakterystycznego dla literatury patrystycznej, jakim była asymilacja i adaptacja pierwiastków klasycznych, nierzadko podnoszonych do rangi naturalnego objawienia, przygotowującego umysły pogan na przyjęcie Ewangelii (*praeparatio evangelica*).

Uzasadniano taką postawę w różny sposób, odwołując się np. do autorytetu Biblii, interpretowanej alegorycznie. Według Orygenesisa opisane w Księdze Wyjścia (3, 22; 12, 35–36) złupienie Egipcjan przez Żydów i sporządzenie ze zrabowanych kosztowności przedmiotów kultu Bożego zawiera wskazówkę, że podobnie należy czynić z intelektualnymi skarbami Greków. Do interpretacji tej nawiązał później św. Augustyn w drugiej księdze *De doctrina christiana*, dzieła niezwykle poczytnego w okresie całego średnio-wieczna i wiekach następnych. Z kolei św. Hieronim w liście do Magnusa (*Epist.* 70), tłumacząc obecne w wypowiedziach św. Pawła cytaty z literatury greckiej, powołał się np. na Dawida, który

⁴⁶ Cyt. za: M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa, autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 56.

⁴⁷ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 50–57 (bibliografia); H. Chadwick, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002; *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998.

odciął głowę Goliata jego własnym puginałem (1 Krl 17, 51) oraz „nakaz Pański, że niewieście pojmanej w niewolę należy zgolić głowę i brwi, wszystkie włosy na ciele i paznokcie obciąć i tak dopiero pojąć za małżonkę” (Pwt 21, 10). W podobny sposób należy postępować z kulturą pogańską – należy zwalczać ją jej własną bronią lub „podnosić do godności Izraelitki”, po uprzednim, rzecz jasna, obcięciu lub ogoleniu tego, „co w niej jest umarłego, co ma związek z bałwochwalstwem, umiłowaniem rozkoszy, błędem lub pożądliwością”⁴⁸.

Wypracowana i, co ważne, zrealizowana przez ojców Kościoła idea selekcji, wyboru i adaptacji elementów kultury antycznej oraz towarzysząca jej argumentacja stały się punktem odniesienia dla późniejszych autorów podejmujących analogiczne kwestie. Autorytet pisarzy wczesnochrześcijańskich sprawił zaś, że ich dzieła – także z racji walorów estetycznych – weszły do kanonu lektur wielu późniejszych humanistów. Dotyczy to nie tylko Erazma z Rotterdamu, którego zainteresowania literaturą patrystyczną są powszechnie znane i wycisnęły swoiste piętno na wielu jego naśladowcach czy wielbicielach, ale także innych, mniej lub bardziej znanych twórców. XVII-wieczny autor *Ogrodu erudycji religijnej i świeckiej* nieprzypadkowo jako mistrza erudycji wskazał św. Hieronima, obdarzając go tytułem „utriusque eruditionis castissimus Professor”⁴⁹. Życie i twórczość ojców Kościoła popularyzowali hagiografowie (Krzysztof Warszawicki *De vita et miraculis sancti Ambrosii encomium*, 1601) oraz kaznodzieje, zarówno w kazaniach przeznaczonych na ich uroczystości, jak innych, niekiedy wprost naszpikowanych cytatami z literatury patrystycznej (np. Franciszek Rychłowski *Kazania na święta całego roku z różnych doktorów i autorów ku zbudowaniu dusz ludzkich zebrane i napisane*, 1667). Do ich pism sięgali także poeci, jak Kasper Twardowski, który na karcie tytułowej *Łodzi młodzi* (1618) położył motta zaczerpnięte

⁴⁸ Cyt. za: J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” t. 5, 1992, s. 16–21.

⁴⁹ Francisco de Mendoza, *op. cit.*, k. 4v.

z pism św. Jana Chryzostoma i Kasjodora, w samym zaś utworze wielokrotnie cytował *Wyznania* św. Augustyna, którego nawrócenie traktował niemal jako prefigurację własnej przemiany duchowej. Patrystyczne korzenie ma wiele tytułów maryjnych w *Ogrodzie Panięskim* Wespazjana Kochowskiego. Do nauki św. Augustyna nawiązywał Jan Stanisław Witwicki w *Abrysie doczesnej szczęśliwości*, mało znanym dziś traktacie religijno-moralnym z 1685 r., wznawianym trzykrotnie w XVIII w.⁵⁰ Są to, oczywiście, przykłady szerszego zjawiska, jakim była recepcja patrystyki w literaturze XVII w., niestety mało znana i czekająca ciągle na opracowanie.

Do ojców Kościoła nawiązywali również przez cały XVI i XVII w. przedstawiciele różnych odłamów podzielonego chrześcijaństwa, którzy chętnie powtarzali wypracowane przez wielkich poprzedników argumenty, dowodzące wyższości literatury chrześcijańskiej, poczynawszy od Pisma Świętego nad piśmiennictwem pogan, lub też uzasadniające potrzebę jego asymilacji i wykorzystania na własny użytek⁵¹. Przypominano np. mowę św. Bazylego Wielkiego *Do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*, w której głosił m.in., że „musimy wszystko czynić i pracować według sił w obcowaniu z poetami, historykami, mówcami i wszystkimi ludźmi, z których ma wynikać jakiś pożytek dla troski o dusze”⁵². Przełożona na łacinę w 1405 r. przez Bruniego, mowa Bazylego szybko dotarła na północ od Alp (w Krakowie wydana w 1534 r.), gdzie wraz z innymi dziełami „torowała drogę szkole humanistycznej”⁵³. Również wskazana przez Bazylego metoda

⁵⁰ L. Ślękowa, „Abrys” Jana Stanisława Witwickiego. *Rekonesans*, w: *Świt i zmierzch baroku*, red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowska, A. Karpiński, Lublin 2002, s. 325–336.

⁵¹ Zob. J. Dyck, *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1977. Przykład takiej argumentacji w: Nicolaus Caussin, *De eloquentia sacra et humana libri XVI*, Kolonia 1681, s. 933–939 („*Externae disciplinae non sunt penitus repulsandae*”).

⁵² Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilii i kazań*, wstęp i tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 215.

⁵³ T. Sinko, *Wstęp*, w: *ibidem*, s. 11; J. Czerniatowicz, *Bazyli Wielki w nurcie humanizmu w Polsce*, „Eos” t. 70, 1982, s. 72–81. Na mowę tę powoływał się także N. Caussin, *op. cit.*, s. 934.

alegorycznej lektury poetów pogańskich okazała się bardzo atrakcyjna dla późniejszych autorów, np. Sarbiewskiego⁵⁴. Powtarzali też oni wywody ojców Kościoła na temat starszeństwa języka i literatury hebrajskiej wobec literatury greckiej, co miało ukazywać niższość i wtórność tej ostatniej, choć z drugiej strony odwoływano się do klasycznych kanonów estetycznych, dowodząc wartości literackiej Biblii oraz dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich⁵⁵.

Na gruncie polskim stosunkowo wczesnym przykładem erudycji i argumentacji patrystycznej w „sporze o antyk” jest list z 8 kwietnia 1528 r., który Hozjusz skierował do biskupa Piotra Tomickiego, dedykując mu swoją parafrazę Psalmu 50 (51). Jest ona jaskrawym przykładem znacznie szerszego zjawiska, jakim było wprowadzanie motywów antycznych do polsko-łacińskiej poezji religijnej w XVI w. – znalazło się w niej miejsce dla Midasa, Krezusa, wód Paktolu, łodzi Argo, ptaka Pallady, pancerza Dafity, co stanowi zaledwie fragment większej całości⁵⁶. Uzasadnieniem tego typu praktyk jest wspomniany list, w którym Hozjusz wyjaśnia swój stosunek do kultury antycznej, posługując się znaną skądinąd argumentacją. Za ojcami Kościoła, zwłaszcza Hieronimem, przypomina cytaty z poezji greckiej w pismach św. Pawła oraz dowodzi, że biblijne kantyki pisane są na wzór Horacego, Pindara, Menandra, Alkajosa i Safony. Przede wszystkim jednak powtarza, na prawach swego rodzaju toposu, patrystyczną interpretację złupienia Egipcjan przez Żydów oraz walki Dawida z Goliatem, za pomocą której ojcowie Kościoła usprawiedliwiali prawo chrześcijan do swobodnego korzystania z dorobku Greków i Rzymian: „W tym świetle można jaśniej dostrzec, że naszego Pana Zbawiciela nie obraża, jeśli ktoś z miłości ku Bogu wzbogaca jego świątynię łupami egipskimi”, o czym świadczy też praktyka pisarzy żydowskich i ojców Kościoła, „którzy od Dawida nauczyli

⁵⁴ E. Sarnowska-Temierusz, *Świat mitów...*, s. 122–166.

⁵⁵ Zob. K. Obremski, *Barokowa teoria imitacji Biblii. Hozjusz – Possevino – Sarbiewski*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 47–62.

⁵⁶ S. Hozjusz, *Poezje*, wstęp W. Odyniec, tłum. A. Kamieńska, Olsztyn 1988, s. 56–77.

się wydzierać broń z ręki wrogów i głowę odętego pychą Goliata ucinąć jego własnym mieczem”⁵⁷.

Jak widać, Hozjusz niemal dosłownie cytuje św. Hieronima, co nie dziwi u dawnego erasmiańczyka oraz tłumacza i wydawcy jednego z dzieł św. Jana Chryzostoma, zapowiada zaś argumentację powszechnie stosowaną przez późniejszych „szermierzy kontrreformacji”, którym zresztą Hozjusz patronował. Należy do nich także Stanisław Sokołowski, który w swoim katechizmie dla kaznodziejów – *Partitiones ecclesiasticae* – wypowiedział się zwięźle na temat użyteczności i zasadności korzystania z dorobku pogan. Kaznodzieja powinien wprawdzie korzystać w pierwszym rzędzie z tzw. miejsc teologicznych (*loci theologici* – *Scriptura Sacra, traditio, autoritas conciliorum generalium, decreta Pontificum, consensus Patrum*), może jednak, stosownie do okoliczności, sięgać także po literaturę żydowską (przydatną w dyskusjach z Żydami) i pogańską, szczególnie filozoficzną (przydatną w polemice z niewierzącymi). Dla uzasadnienia takiej postawy kumuluje królewski kaznodzieja patrystyczne argumenty na rzecz korzystania z dorobku pogan – alegoryczną interpretację walki Dawida z Goliatem, Samsona z Filistynami, zwycięstwa Jozuego nad Gabaonitami (oszczędzonymi po to tylko, by służyli Żydom), starotestamentowego nakazu dotyczącego cudzoziemskich branek, aż po wzmiankę o wspomnianej już mowie św. Bazylego Wielkiego⁵⁸.

Wszystkie te argumenty dadzą się jednak zamknąć w jednej, zwięzłej dewizie, przypisywanej przez Sokołowskiego św. Augustynowi – „*Quidquid enim uspiam verum est, hoc nostrum esse*” (Cokolwiek jest zgodnego z prawdą, należy do nas)⁵⁹. Hasło to przyświecało nie tylko Sokołowskiemu, ale całej rzeszy mniej lub bardziej znanych twórców okresu potrydenckiego i tłumaczy wiele z osobliwości dawnej literatury, nie tylko religijnej. Wyzna-

⁵⁷ Cyt. za: K. Obremski, *Hieronim – Hozjusz – Trydent* (O „Przedmowie do parafrazy Psalmu 50” z 1528 r.), w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 270.

⁵⁸ S. Sokołowski, *Partitiones ecclesiasticae*, Kraków 1589, s. 29.

⁵⁹ *Ibidem*.

czało ono, rzecz można, granice kompromisu między *christianitas* a *humanitas*, podobnie jak słowa otwierające drugi rozdział *O naśladowaniu Chrystusa*: „Každy człowiek z natury pragnie wiedzy, lecz cóż warta wiedza bez bojaźni Boga?”⁶⁰, będące kontaminacją pierwszego zdania z *Metafizyki* Arystotelesa i sentencji Salomona (Prz 1, 7)⁶¹. Bojaźń Boża (*timor Domini*) albo, mówiąc językiem bardziej współczesnym, otwarcie się na transcendencję⁶², nie zamyka drogi do mądrości, ale jest jej początkiem i zarazem kresem, wytycza bowiem jej poznawcze i moralne granice. Dla autorów pokroju Hozjusza i Sokołowskiego, dla twórców szkolnictwa jezuickiego i literatury religijnej było to w gruncie rzeczy tożsame z podporządkowaniem albo przynajmniej koniecznością uzgodnienia intelektualnego dorobku ludzkości z prawdą objawioną oraz ucieleśnioną w doktrynie chrześcijańskiej, co można by ująć w formułę *humanitas ancilla christianitatis*.

Trudno z takiej postawy czynić zarzut, zwłaszcza że gwarantowała ona żywotność jeśli nie wszystkich, to bardzo wielu składników uznawanych za istotne lub typowe dla renesansowej i porennesansowej kultury humanistycznej. Ta ostatnia znalazła solidne wsparcie instytucjonalne w tradycyjnych strukturach uniwersyteckich, a przede wszystkim w szkołach średnich nowego typu, realizujących – w bardzo różnym zakresie – program w mniejszym lub większym stopniu zgodny z koncepcją studiów humanistycznych wypracowaną jeszcze w XV w. Dotyczy to także szkolnictwa katolickiego, zwłaszcza jezuickiego, które nie tylko w Polsce miało duży wpływ na formację intelektualną stosunkowo szerokich kręgów społeczeństwa⁶³. Edukacja jezuicka, choć

⁶⁰ Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1981, s. 21

⁶¹ W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 22.

⁶² Por. A. Siemianowski, *Humanizm a chrześcijaństwo*, „Znak” R. 49, 1997, nr 5, s. 12–20.

⁶³ Jak podaje Bronisław Natoński, tylko w roku szkolnym 1618/1619 w kolegiach jezuickich na obszarze Rzeczypospolitej kształciło się blisko 8–10 tys. uczniów (B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, w: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok...*, s. 323).

podporządkowana celom religijnym, o czym przypominała *ratio studiorum*, z punktu widzenia treści programowych miała charakter humanistyczny i klasyczny zarazem, językiem szkoły była bowiem łacina, a studium gramatyki, poetyki i retoryki, a więc dyscyplin stanowiących *studia humanitatis* i zarazem podstawowych przedmiotów w szkole jezuickiej, oparte było na klasycznym materiale literackim. Służyły temu specjalne wydania dzieł autorów antycznych, różnego rodzaju słowniki i podręczniki. Podobny program obowiązywał w szkołach prowadzonych przez inne zakony, np. pijarów, a za pośrednictwem bazylianów i Akademii Kijowskiej, zorganizowanej przez Piotra Mohyłę (notabene wychowanka jezuitów) na wzór kolegiów jezuickich, oddziaływał na mieszkańców najdalszych, wschodnich kresów Rzeczypospolitej, przyczyniając się także do europeizacji Rusi Moskiewskiej (w niniejszym tomie zob. rozdział Huberta Łaszkiewicza *Humanitas i christianitas w kulturze szkolnej Kościołów wschodnich Rzeczypospolitej (prawosławie i unia) w XVI–XVIII wieku*)⁶⁴.

Mimo ideologicznych, a właściwie religijnych zastrzeżeń, szkolnictwo XVII-wieczne upowszechniało wykształcenie humanistyczne i, co za tym idzie, charakterystyczną dla niego erudycję. Dotyczy to zresztą także szkół różnowierczych, w których kontynuowano tradycje XVI-wiecznych gimnazjów humanistycznych, przy czym hasła przyświecające protestanckim teoretykom edukacji niekiedy do złudzenia przypominały te głoszone przez jezuitów⁶⁵. Trudno zatem przecenić wpływ szkolnictwa – niez-

⁶⁴ R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w.*, Kraków 1966; A. Nowicka-Jeżowa, *Bazylianie na Kresach – pośrednicy między kulturą oficjalną a ludową*, w: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, s. 58–78.

⁶⁵ Zob. np. David Chytraeus, *De ratione discendi et ordine studiorum in singulis artibus recte instituendo*, Witebergae 1576, k. A₄: „Finis autem non studiorum modo, sed etiam totius vitae humanae praecipuus et ultimus esse debet, GLORIA DEI, seu vera agnitio et celebratio Dei, iuxta doctrinam a Deo in libris Prophetarum et Apostolorum patefactam, sicut scriptum est, omnia ad gloriam Dei facite” (Głównym i ostatecznym celem nie tylko studiów, lecz całego życia ludzkiego, powinna być chwała Boża, to jest prawdziwe poznanie i uwielbienie Boga, według nauki

leżnie od jego oblicza wyznaniowego – na formację intelektualną twórców XVII w. Formacja ta, powtórzmy, z racji dominującej roli humaniorów oraz wiedzy o starożytności miała charakter wybitnie humanistyczny i klasyczny zarazem, co jeśli nawet nie czyniło jej adeptów automatycznie humanistami, to przynajmniej zapewniało im mniej lub bardziej rozległą wiedzę potwierdzającą żywotność tradycji humanistycznych⁶⁶.

Wyrazem tej żywotności była już sama znajomość języków klasycznych. Przez długi czas stanowiła ona wyznacznik przynależności do wąskiej grupy zawodowych humanistów, jak i uczoneści w ogóle. Mączyński nieprzypadkowo dla zilustrowania znaczenia przymiotnika *doctus* przytacza frazę „Graece et Latine doctus” (po grecku i po łacinie umie)⁶⁷. Utożsamianie uczoneści ze znajomością łaciny potwierdza także Johann Matthias Gesner. I choć, jak pisze, nie jest to do końca słuszne, bo przecież wielu prostaków umie po łacinie, jak np. Polacy, Węgrzy i mnisi, a wśród uczonych, i to wybitnych, są tacy, którzy tego języka nie znają, to ostatecznie autor opowiada się za tym, że nie może być uczonym, kto łaciny nie zna⁶⁸. Powszechną, choć często powierzchowną znajomość łaciny w Polsce potwierdzał Ignacy Włodek, który wymagał biernej znajomości greki i czynnej łaciny, przy czym, jego zdaniem, „język grecki, że jest potrzebny dla zdobycia nauk, na to się zgadzają wszyscy uczeni ludzie tak dalece, że nikt się uczonym zwać nie powinien, który wiadomości przynajmniej średniej onego nie ma”⁶⁹.

Można oczywiście sprzeczać się o rzeczywisty zasięg znajomości języków klasycznych w Polsce, nie ulega jednak wątpliwości, że swe go rodzaju przywiązanie do łaciny, zwłaszcza w kręgach szlachec-

objawionej przez niego w księgach proroków i apostołów i według tego, jak napisano: czyńcie wszystko na chwałę Bożą).

⁶⁶ Por. J. Pelc, *Humanizm w baroku...*, s. 14–19; S. Janeczek, *Elementy humanizmu renesansowego w szkole jezuickiej*, w: *Renesansowy ideał chrześcijanina. Źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 299–333 (tu także bogata literatura przedmiotu); idem, *O szkole jezuickiej inaczej. Renesansowy fundament tradycyjnej szkoły humanistyczno-filozoficznej*, „Roczniki Teologiczne” R. 47, 2000, z. 4, s. 4, s. 47–80.

⁶⁷ J. Mączyński, *op. cit.*, s. 93.

⁶⁸ J.M. Gesner, *Primae lineae...*, s. 51–52.

⁶⁹ I. Włodek, *op. cit.*, s. 346.

kich, jest czymś więcej niż stereotypem, poświadczonym chociażby w relacjach cudzoziemców. Łacina, pozostając językiem elit i stanowiąc jeden z wyznaczników statusu społecznego, stała się z czasem „drugim językiem narodu szlacheckiego Rzeczypospolitej”, zaś *latinitas* jednym ze składników polskiej tożsamości kulturowej⁷⁰. Warto podkreślić, że do ugruntowania tej wyjątkowej pozycji łaciny walenie przyczynił się Kościół, nie tylko przez swoje szkolnictwo, ale także przez inne instytucje oraz liturgię, dlatego w zjawisku tym skłonni jesteśmy widzieć może najbardziej oczywisty, a jednak często pomijany przejaw symbiozy *humanitas* i *christianitas*⁷¹.

Jej przejawem jest także religijne piśmiennictwo w języku łacińskim, w Polsce wykazujące wyjątkowo długą żywotność. Dotyczy to nie tylko literatury specjalistycznej (teologicznej, ascetycznej), ale przede wszystkim poezji, którą uprawiano przez cały XVII a nawet XVIII w.⁷². Tworzyli ją autorzy znani głównie z twórczości w języku polskim, jak Józef Bartłomiej Zimorowic (*Jesu, Maria, Joseph...*, 1640), Wespazjan Kochowski (*Rubus incombustus*, 1693) czy Stanisław Herakliusz Lubomirski (*Teomuza*, 1683), ale nie brakowało takich, dla których łacina była nadal głównym, jeśli nie jedynym, językiem literatury. Poza Maciejem Kazimierzem Sarbiewskim czy Albertem Inesem można wymienić mniej znanych twórców, takich jak Jędrzej Kanon (*Lyrlicorum libri IV. Epodon liber unus*, 1643), Benedykt Zawadzki (*Lyrlicorum libri quatuor et Epodon liber unus*, 1694), Łukasz Stanisław Słowicki (*Heroica poesis*, 1704) czy Benignus Buchowski (*Lyrlicorum, epigrammatum et rhytmorum poemata*, Kraków 1712)⁷³.

⁷⁰ J. Axer, *Łacina jako drugi język narodu szlacheckiego Rzeczypospolitej*, w: *Łacina jako język elit*, red. idem, Warszawa 2004, s. 151–156; idem, „*Latinitas*” jako składnik polskiej tożsamości kulturowej, w: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, red. A. Rabińska, Warszawa 1995, s. 71–81.

⁷¹ Por. uwagi Krzysztofa Dmitruka na temat kulturotwórczej roli Kościoła w kontekście zagadnień komunikacyjnych (K. Dmitruk, *Literatura – społeczeństwo – przestrzeń. Przemiany układu kultury literackiej*, Wrocław 1980, s. 97–98).

⁷² M. Garbaczowa, *Łacińska twórczość pisarzy polskiego Oświecenia*, Kielce 1982.

⁷³ T. Sinko, *Poezja nowolacińska w Polsce*, w: *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, t. 1, Kraków 1935, s. 113–129.

Użyciu języka towarzyszyło często, widoczne nawet w tytułach niektórych zbiorów, naśladowanie wzorów antycznych, przede wszystkim Horacego. U Sarbiewskiego przybiera ono formę „parodiowania”, czyli wykorzystywania tworzywa horacjańskiego w postaci motywów, schematów kompozycyjnych, frazeologii, wersyfikacji w utworach o tematyce religijnej. Znamienne, że za „ojca” parodii uznaje się George’a Buchanana, tego samego, z którym usiłował rywalizować Jan Kochanowski. Innym prekursorem parodii chrześcijańskiej był Jakub Pontanus, który we *Floridorum libri octo* (1595) przekształcał w duchu chrześcijańskim poezję swego poprzednika Giovanniego Pontana. Pierwszą księgę *Floridorum* spolszczył Stanisław Grochowski w swoim *Wirydarzu* (1607), posiłkując się przy tym obficie frazeologią, rytmiką i wersyfikacją Kochanowskiego, a więc dokonując śmiałej syntezy elementów reprezentujących różne tradycje literackie⁷⁴. Ślady techniki parodystycznej dostrzec można także w niektórych horacjańskich parafrazach Sebastiana Petrycego (*Horatius Flaccus [...] w lyrycznych pieśniach zawarty*, 1609). Za właściwy teren występowania parodii uznaje się jednak poezję nowołacińską. Zbiór siedmiu ód *Septem Sidera* o tematyce bożonarodzeniowej z przełomu XVI i XVII w., twórczość wspomnianego Jędrzeja Kanona i Alberta Inesa oraz Michała Krasuskiego (*Regina Poloniae Augustissima Virgo Mater Dei Maria*, 1669), Franciszka Sitańskiego (*Poematum variorum libri XIV*, 1626), Jana Damascena Kalińskiego (*Zodiacus caeli sarmatici [...] seu Lyricorum libri IV et Epodon liber unus*, 1715) dostarczają wielu przykładów tego zjawiska, które jest jednym z najbardziej wymownych przejawów adaptacji humanistycznej dykcji poetyckiej do tematyki religijnej⁷⁵.

Zabiegom imitacyjnym towarzyszyła często swoista inwazja motywów o proveniencji klasycznej. Zjawisko to, typowe dla XVI-wiecznej poezji religijnej w języku łacińskim⁷⁶, nie ominęło

⁷⁴ S. Grochowski, *Wirydarz abo kwiatki rymów duchownych o dziecięciu Panu Jezusie*, wyd. J. Dąbkowska, Warszawa 1997.

⁷⁵ J. Budzyński, *Horacjanizm w liryce polsko-łacińskiej renesansu i baroku*, Wrocław 1985, s. 134–222.

⁷⁶ K. Stawecka, *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1964, s. 50–102.

też twórczości autorów XVII-wiecznych, piszących zarówno po łacinie, jak i po polsku. Sprzyjała temu odziedziczona po renesansie i ciągle żywa w baroku koncepcja poety-uczonego, od którego domagano się możliwie wszechstronnej wiedzy⁷⁷. Nawiązania (bezpośrednie i pośrednie) do tradycji klasycznej obecne są w poezji religijnej całej epoki. W początkowej fazie baroku przybierają niekiedy formę polemicznych deklaracji programowych – taki charakter mają motywy triumfu Rzymu chrześcijańskiego nad pogańskim (Mikołaj Sęp Szarzyński *Epitafijum Rzymowi*)⁷⁸, Miłości Bożej nad miłością ziemską (Kasper Twardowski *Łódź młodzi*), hołdów składanych Jezusowi i Maryi przez bóstwa pogańskie (Kasper Miaskowski *Rotuły na narodzenie Syna Bożego*) czy też manifestacyjne odżegnywanie się od uświęconych przez tradycję źródeł inspiracji poetyckiej. Motywy te nie oznaczają bynajmniej odrzucenia tradycji klasycznej, tylko podporządkowanie jej wymaganiom stawianym przez chrześcijaństwo. Literatura klasyczna pozostaje dla twórców poezji religijnej niewyczerpanym zbiorem rekwizytów pełniących funkcję ornamentacyjną, reinterpretowanych w duchu chrześcijańskim i będących ważnym narzędziem dydaktycznej perswazji. Postulowana przez Sarbiewskiego w *Dii gentium* metoda aplikacji i akomodacji motywów mitologicznych znalazła zastosowanie w wielu utworach, by wspomnieć tylko *Nadobną Paskwalinę* Samuela Twardowskiego i *Pobożne pragnienia* Aleksandra Teodora Lackiego. W poezji owego okresu zwraca też uwagę łączenie konwencji klasycznej epiki heroicznej z tradycjami chrześcijańskimi w eposie historycznym (*Jerozolima wyzwolona* Tassa–Kochanowskiego, *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*, *Wojna chocimska* Potockiego, *Dzieło Boskie albo pieśni Wiednia wybawionego* Kochowskiego) i w mesjadach (*Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa [...] ksiąg dziesięć* Walentego Odymalskiego, *Jezus Nazareński*

⁷⁷ E. Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas. Problemy staropolskiej wiedzy o poezji*, Wrocław 1974, s. 117–118.

⁷⁸ Zob. A. Litwornia, *Jezuickie epitafia Rzymowi*, w: *Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Drogi przemian i osmozy kultur*, red. J. Pelc. K. Mrowcewicz, M. Prejs, Warszawa 2000, s. 255–267; idem, *W Rzymie zwyciężonym Rzym niezwykiony. Spory o Wieczne Miasto (1575–1630)*, Warszawa 2003.

Szymona Gawłowickiego). Na uwagę zasługuje sięganie do tradycji XVI-wiecznej – np. do Erazma (Potocki), który spopularyzował średniowieczny, zdawać by się mogło, motyw metafizycznej walki z szatanem, światem i ciałem (*Enchiridion militis Christiani*), czy do Kochanowskiego, do którego chętnie nawiązywali twórcy poezji funeralnej, ukazujący często śmierć w konwencji humanistycznej i antycznej zarazem oraz wprowadzający mitologiczne exempla (np. Niobe)⁷⁹.

Interesującym przejawem erudycji jest też bogata topika zwierzęca, florystyczna, astronomiczna, „jubilerska” itp., której liczne przykłady znaleźć można w literaturze religijnej⁸⁰. „Roślinne” imiona Maryi w dołączonym do *Różańca* Kochowskiego *Ogrodzie zamkniętym Naświętszej Pannie Maryi*, katalog drzew w *Rytmach o Krzyżu świętym* Lubomirskiego czy jubilerska tytułatura Chrystusa w mesjadzie Odymalskiego⁸¹ z pozoru mają niewiele wspólnego z dyscyplinami zaliczanymi do *studia humanitatis*. Ich źródłem nie jest jednak doświadczenie ani tym bardziej nowożytnie przyrodoznawstwo, wobec którego polscy twórcy pozostawali na ogół obojętni. Jak nieco sarkastycznie zauważyła Mirosława Hanusiewicz, „po śmierci Kopernika «nowa filozofia» rozwijała się już z dala od siedzib sarmackich, a intelektualnym mistrzem naszych Zimorowiców czy Twardowskich na ogół nie był Kartezjusz”⁸². W końcu nawet tak świątły umysł, jak Stanisław Herakliusz Lubomirski, nie był w stanie wydostać się poza „szklaną bańkę” starego

⁷⁹ A. Nowicka-Jeżowa, *Siedemnastowieczna poezja funeralna w kręgu tradycji renesansowej*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984, s. 198, 202–203.

⁸⁰ Zob. J.T. Maciuszko, *Symbol w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 112–124. Liczne przykłady takiej topiki w: *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, oprac. A. Vincenz, M. Malicki, Wrocław 1989.

⁸¹ W. Kochowski, *Różaniec Naświętszej P. Maryjej*, Kraków 1688, s. 97–98; S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1995, s. 279–282; W. Odymalski, *Świata naprawionego od Jezusa [...] ksiąg dziesięć*, Kraków 1670, k. Bb₂r.

⁸² M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 46.

humanizmu⁸³ i w dialogu *O sympatyjey i antypatyjey* dał popis erudycji przyrodniczej nieco już anachronicznej.

Erudycja ta jest typowa dla humanistycznej formacji intelektualnej, tzn. ma charakter wiedzy książkowej – nie tylko ze względu na podstawowe znaczenie lektury w procesie edukacji i szczególnie stosunek humanistów do książek, który właśnie w nich nakazywał szukać potwierdzenia nawet dla faktów oczywistych i niewymagających uzasadnienia⁸⁴, ale także dlatego, że dla humanistów również świat był księgą, zbiorem znaków lub emblematów posiadających ukryty sens. W ten sposób wiedza o świecie stawała się quasi-filologią, tak jak dla erudyty i kompilatora Jonstona, który swojej encyklopedii nadał tytuł *Zarys wszechwiedzy filologicznej (Polymathiae philologicae adumbratio, 1666)*, rozumiejąc przez nią „przegląd prawie wszystkich rzeczy w świecie, w sztukach, w starożytności, określonych nazwami podzielonymi na pewne klasy, a więc jak gdyby seminarium erudycji i nauki”⁸⁵.

Analogiczny stosunek do rzeczywistości nietrudno dostrzec w literaturze religijnej. O „książkowej” (znakowej) naturze kosmosu przypominali kaznodzieje, jak Franciszek Rychłowski, i poeci, jak Wacław Potocki, którzy traktowali świat jako repertorium topiki inwencyjnej. Fakt ten tłumaczy żywotność toposu książki natury i przywiązanie XVII-wiecznych autorów do anachronicznego

⁸³ J. Dąbkowska, *Problem erudycji w „Rozmowach Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Pamiętnik Literacki” t. 91, 2000, z. 3, s. 93.

⁸⁴ J.S. Gruchała, „*Iucunda familia librorum*”. *Humanisci renesansowi w świecie książki*, Kraków 2002. Na powszechne wśród humanistów „przekonanie o prawie wyłącznie książkowym pochodzeniu naukowej wiedzy” zwrócił uwagę J. Domański, *Późny erazmianizm...*, s. 54. Według Jakuba Kazimierza Haura (J.K. Haur, *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomijey ziemiańskiej*, Kraków 1693, druk. M.A. Scheidla) „żadna nauka nie może mieć swojej praktyki i eksperyencjey, jeżeli się wprzód na jakich nie wspiera autorach” (cyt. za: T. Bieńkowski, *Problematyka nauki...*, s. 12). Trafnie i w typowy dla siebie sposób uchwycił ten rys przedoświeceniowej formacji intelektualnej Krasicki, każąc jednemu z bohaterów *Monachomachii* szukać potwierdzenia dla następstwa nocy i dni „w uczonym Tostacie”, czyli w dziełach XV-wiecznego bpa Avili Alfonsa Tostata.

⁸⁵ J. Jonston, *Polymathiae philologicae adumbratio*, cyt. za: *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 367.

już wówczas, średniowiecznego (a właściwie antycznego) obrazu świata⁸⁶. Zjawisko to, widoczne chociażby w liryce Mikołaja Sępa Szarzyńskiego oraz mesjadzie Szymona Gawłowickiego⁸⁷, nie wynikało bynajmniej z obserwacji natury, tylko z doświadczeń czytelniczych, dlatego, tak jak ślady lektur Horacego, Owidiusza czy Katulla, może stanowić jeden z argumentów na poparcie tezy o związkach twórcy z tradycją humanizmu i renesansu⁸⁸.

Podobnie jak w liryce i epice, również w dramacie religijnym XVII w. nietrudno znaleźć pierwiastki erudycyjne odsyłające do tradycji klasycznej i humanistycznej zarazem. Najbardziej rozpowszechniony teatr jezuicki – to z założenia „scena szkolna, tzn. erudycyjna i klasycyzująca. Twórcami jej byli przecież profesorowie-humaniści, kształceni w zakresie poetyki normatywnej, wychowani też na literaturze antycznej i czerpiący z niej wzory stylistyczne i retoryczne”⁸⁹. Nie trzeba dodawać, że tworzywo klasyczne wprowadzane było często w całkowicie nowe konteksty, gdzie otrzymywało też nowe znaczenie, jak w czasie trzydniowych widowisk zorganizowanych we Lwowie dla uczczenia beatyfikacji Ignacego Loyoli i Franciszka Ksawerego. W trzecim dniu uroczystości

po południu na rynku ukazał się ruchomy Parnas na 15 łokci długi i nieco jeszcze wyższy, pomysłu jednego z uczniów „poetyki”. Ze szczytu Parnasu Fama ogłosiła światu sławę nowych świętych; poruszony tem Amfion uderzył w lutnię, dźwiękami w ruch wprawił górę parnaską, która, rozpadłszy się na dwie połowy, odsłoniła Muzy, na cześć świętych śpiewające⁹⁰.

⁸⁶ Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 35–64; J. Sokolski, *Barokowa księga natury. O europejskiej symbolografii wieku siedemnastego*, Wrocław 1992.

⁸⁷ Zob. K. Mrowcewicz, *Średniowieczny obraz świata w „Rytmach” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, „Ricerche Slavistiche” t. 37, 1990, s. 249–264; S. Baczewski, *Między porządkiem i chaosem. O „Jezusie Nazareńskim” Szymona Gawłowickiego*, w: *Świt i zmierzch...*, s. 339.

⁸⁸ Zob. *Wprowadzenie do lektury*, w: M. Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grześkowiak, A. Karpiński, współpraca K. Mrowcewicz, Warszawa 2001, s. 25–27.

⁸⁹ J. Okoń, *Jezuicka scena religijna w Polsce XVII wieku*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 75.

⁹⁰ S. Adamczewski, *Oblicze poetyckie Bartłomieja Zimorowicza*, Warszawa 1928, s. 50.

Widoczny w powyższym opisie synkretyzm tradycji klasycznej i chrześcijańskiej obecny jest także w dość licznych utworach o tematyce i schematach fabularnych zaczerpniętych z mitologii i historii starożytnej, oczywiście interpretowanych w duchu chrześcijańskim. Zdarzało się, że postaci antyczne symbolizowały Chrystusa lub świętych, albo odwrotnie – świętych porównywano z bohaterami klasycznymi (*Cyrus fingens natalem Christi*, 1701; *Divus Stanislaus Kostka Ganimedes Lechicus*, 1712; *Divinior Alexander Xaverius*, 1723)⁹¹. Wczesnym i chyba skrajnym przykładem wtlaczania tematyki chrześcijańskiej w kostium antyczny są XVI-wieczne jeszcze pastorałki dramatyczne, wystawione na scenie kolegium jezuickiego w Kaliszu w 1586 r. Inspiracje klasyczne widoczne są tu na poziomie gatunku (ekloga), miar wierszowych, wyrazów i zwrotów frazeologicznych zaczerpniętych od autorów szkolnych – Wergiliusza, Owidiusza, Horacego, Plauta, Cycerona i in. oraz rozbudowanego aparatu mitologicznego zastosowanego do pojęć chrześcijańskich⁹².

W późniejszym, XVII-wiecznym dramacie jezuickim unika się raczej tak manifestacyjnego wprowadzania motywów mitologicznych, sięga się za to do wzorców strukturalnych znanych z tragedii antycznej i renesansowej, nierzadko jednak modyfikowanych, np. pod wpływem tradycji moralitetowej. Podział na akty, pieśni chóru, niektóre schematy fabularne – to najbardziej zewnętrzne przejawy tego zjawiska, widoczne m.in. w dramatach o tematyce eucharystycznej. W utworach tych dostrzec można także odwoływanie się do rodzimej tradycji humanistycznej w postaci dość licznych nawiązań do poezji Kochanowskiego⁹³. Erudycja humanistyczna doszła do głosu także w utworach o tematyce historycznej, w których tworzywo historyczne traktowane jest często alegorycznie.

⁹¹ T. Bieńkowski, *Fabularne motywy antyczne w dramacie staropolskim i ich rola ideowa. Studium z dziejów kultury staropolskiej*, Wrocław 1968, s. 43, 58.

⁹² *Dialogus in Natali Domini. Dialog na Narodzenie Pańskie*, wyd. i tłum. J. Ziabicka, Warszawa 2001.

⁹³ *Dramaty eucharystyczne jezuitów. XVII wiek*, oprac. J. Okoń, Warszawa 1992. Na temat genologii i kompozycji dramatu jezuickiego J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, s. 222–238.

Tak jest w wypadku „barokowej tragedii” z 1698 r. *Regnum Phraatis innocuo sanguine paratum Orodís, regís Persarum*, w której tytułowe królestwo to „kontrastywna paralela do królestwa niebieskiego zgotowanego niewinną krwią Chrystusa Króla, o którym mówi się w chórach”⁹⁴. Z kolei we właściwych dialogach alegorycznych, tworzących osobny nurt w obrębie XVII-wiecznego dramatu religijnego, wśród różnego rodzaju personifikacji pojawiają się też postaci rodem z mitologii, takie jak Fama lub Fortuna (*Traktaty pokoju wiecznego między Bogiem i Człowiekiem*, 1677; *Nowy raj drzewem żywota zasadzony*, 1688)⁹⁵.

W porównaniu z poezją, proza religijna XVII w. pozostaje w dużym stopniu mało znana i rozpoznana, także pod kątem interesującej nas problematyki. Dotyczy to m.in. hagiografii, która po okresie zastoju spowodowanego przez reformację i humanistów, krytycznie odnoszących się do dorobku średniowiecznych autorów, zaczęła na nowo rozkwitać w okresie potrydenckim. W tym też czasie zaadaptowano na jej potrzeby osiągnięcia humanistycznej historiografii i filologicznej krytyki źródeł, co znalazło wyraz w zainicjowanej przez jezuitów Eriberta Rosweyde’a i Jeana Bollanda monumentalnej serii *Acta sanctorum*, uznawanej za początek nowej, naukowej hagiografii. Dzieło tzw. bollandyistów było jednak ukoronowanie procesu zapoczątkowanego w XVI stuleciu, polegającego na gromadzeniu i publikacji tekstów żywotopisarskich. W Polsce najbardziej znanym przejawem tego zjawiska była wielka kolekcja Piotra Skargi. Był on przede wszystkim popularyzatorem, zbierającym i udostępniającym wiedzę zgromadzoną przez innych, starał się ją jednak weryfikować, odwołując się do współczesnej mu historiografii. Hagiografia, nie przestając pełnić funkcji zbioru pouczających exemplów, stała się dla niego „przede wszystkim zbiorem historycznie sprawdzalnych dokumentów”⁹⁶.

⁹⁴ Idem, *Jezuicka scena...*, s. 90.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 91–92; zob. też J. Lewański, *Trzy modele religijnych widowisk XVII w. w Polsce*, w: *Dramat i teatr religijny...*, s. 45–52.

⁹⁶ A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, Izabelin 2003, s. 38–39, 51.

Żywoty świętych Skargi są najbardziej znanym pomnikiem staropolskiej hagiografii, ale przecież tylko jednym z wielu. Najpełniejsze wyobrażenie o popularności tego rodzaju literatury w dawnej Polsce daje najnowsze opracowanie bio-bibliograficzne Aleksandry Witkowskiej i Joanny Nastalskiej, którym udało się zidentyfikować i zarejestrować ponad osiemset (dokładnie 809) edycji dzieł hagiograficznych z XV–XVIII w.⁹⁷. Według Urszuli Borkowskiej, poziomu i oryginalności Skargi nie osiągnął żaden z późniejszych autorów, choć oczywiście zdarzały się wyjątki. Dążenie do oparcia biografii na wiarygodnych źródłach (sięganie do historiografii łacińskiej, cytowanie in extenso dokumentów) i dający się zauważyć zmysł krytyczny widać w dziełach Szymona Starowolskiego (*Vita et miracula Vincentii Kadłubkonis*, 1642) oraz Jakuba Suszy (*Cursus vitae et ceratmen martyrii b. Josephat Kuncevicii*, 1665). Zainteresowania historyczne Suszy znalazły wyraz także w historii cudownego wizerunku Matki Boskiej Chełmskiej, którego burzliwe losy skojarzyły się autorowi z mitem o Feniksie⁹⁸. Z biografii osób duchowych zmarłych w opinii świętości zwracają uwagę dobrze udokumentowane dzieła Kaspra Drużbickiego (*Vita et mors gloriose suscepta Adalberti Męciński*, 1661) i Stanisława Brzechwy (*Żywot Magdaleny Mortęskiej*, 1634)⁹⁹.

Bliskie hagiografii i typowe dla porennesansowej formacji humanistycznej są utwory emblematyczne poświęcone świętym lub osobom do świętości aspirującym. Jednym z pierwszych dzieł tego rodzaju było *Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii* Tomasza Tretera (1588), po którym przysła kolej na cykl dwudziestu czterech emblematów Hieronima Bildziukiewicza ku czci św. Kazimierza z miedziorytami Tomasza Makowskiego (1610), *Flores vitae b. Salomeae virginis* (1691) Sebastiana Piskorskiego czy też emble-

⁹⁷ A. Witkowska, J. Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1–2, Lublin 2007.

⁹⁸ J. Susza, *Phoenix redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny i Matki Przenajświętszej*, Zamość 1646.

⁹⁹ U. Borkowska, *Hagiografia polska (wiek XVI–XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 483, 490–492.

matyczne pochwały błogosławionych Stanisława Kostki i Alojzego Gonzagi, powstałe w Kaliszu w 1696 r.¹⁰⁰. Oczywiście, emblematyka religijna nie ograniczała się do tematyki hagiograficznej, o czym świadczą *Symbolica vitae Christi meditatio* Tomasza Tretera (1612), *Alegorie albo Kwiecina modł gorących wynalezione dla unurzenia dusze w Bogu* Krzysztofa Mikołaja Chaleckiego (1618) i *Firmamentum symbolicum* Sebastiana a Matre Dei (1652) o tematyce maryjnej. Utwory te zwracają uwagę nie tylko jako interesujący przykład zastosowania horacjańskiej formuły „ut pictura poesis”, jako niewyczerpane repertorium dawnej symboliki, ale także jako realizacja postulowanego przez teoretyków potrydenckich programu chrystianizacji antyku, co widać zwłaszcza w przekładzie popularnych *Pobożnych pragnień* Hermana Hugona, w których erudycja klasyczna odgrywa bardzo ważną rolę – sytuuje dzieło w określonej tradycji literackiej, dostarcza porównań, argumentów, służy wreszcie samej ornamentyce tekstu¹⁰¹. Za pośrednictwem emblematyki kultura literacka docierała też do – zdawać by się mogło – tak hermetycznych środowisk, jak żeńskie zgromadzenia zakonne, których twórczość świadczy o dobrej znajomości nie tylko Biblii i pism mistrzów życia duchowego¹⁰².

Popularna w epoce baroku emblematyka, nie tylko religijna, dowodziła trwałości tradycji humanistycznych w XVII w. Jeszcze większą rolę w ich podtrzymywaniu i upowszechnianiu odegrała retoryka, traktowana często jako uwieńczenie wykształcenia humanistycznego. Twórcy barokowi podzielali wiarę XVI-wiecz-

¹⁰⁰ Więcej o emblematyce religijnej J. Pelc, *Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, *passim*.

¹⁰¹ K. Mrowcewicz, *Wprowadzenie do lektury*, w: A.T. Lacki, *Pobożne pragnienia*, Warszawa 1997, s. 10; J. Hałoń, *W poszukiwaniu źródeł inspiracji, czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria” Hermana Hugona*, „Roczniki Humanistyczne” R. 50, 2002, z. 1, s. 158. Rola erudycji klasycznej w oryginalnej wersji *Pobożnych pragnień* i w przekładzie Lackiego staje się jeszcze bardziej widoczna w konfrontacji z tłumaczeniem Mikołaja Mieleszki (tekst znany był dotychczas z anonimowego przekazu z Biblioteki WSD w Sandomierzu), który zdecydowanie odrzucił sztafaż antyczny i wyraźnie preferował świat Pisma św. (*ibidem*, s. 159).

¹⁰² M. Hanusiewicz, *Wyobrażenia i erudycja w karmelitańskich pieśniach o Miłości Bożej*, „Barok” t. 5, 1998, nr 1, s. 197–198, 201.

nych humanistów w wyjątkową rolę retoryki w edukacji, co więcej, w ich wypowiedziach dokonywała się swoista sakralizacja Królowej Sztuk, jak ją określił w swoim podręczniku Stanisław Papczyński (*Prodromus Reginae Artium*, 1663). Wyrażała się ona m.in. w przekonaniu o Boskiej genezie sztuki wymowy i w obrazie Boga jako mówcy i nauczyciela wymowy („linguae et sermonis Artifex”)¹⁰³, od którego „głosek, liter i całej sztuki krasomówczej nauczył się dokładnie pierwszy człowiek”¹⁰⁴. „Ukrzyżowanym mówcą” (*Orator Crucifixus*), „prawdziwie niebieskim mówcą” oraz „najmądrzejszym i najświętszym Merkurem” nazywa Chrystusa wspomniany Papczyński¹⁰⁵, zaś „do krzyża [...] świętego: na którym orator Chrystus najpierwszą miał do Ojca Niebieskiego Przemowę”, zwracał się Kochowski w *Psalmodii polskiej*¹⁰⁶, której zresztą nadał silnie zretoryzowaną formę, wyraźnie odbiegającą od stylistyki oryginału czy humanistycznych parafraz psalmicznych.

Wpływ retoryki zaznaczył się najbardziej w kaznodziejstwie barokowym, czego swoistą zapowiedzią na gruncie teorii był podręcznik Sokołowskiego z 1589 r., który, rzecz można, sparodiował (w znaczeniu, jakie pojęciu *parodia* nadawał później Sarbiewski) Cyceroński dialog *Partitiones oratoriae*, tworząc analogiczny dialog na temat wymowy kościelnej – *Partitiones ecclesiasticae*. Za przykład daleko idącej identyfikacji retoryki i homiletyki w epoce baroku służyć może wydane pośmiertnie *Wprowadzenie do wymowy duchownej* jednego z najwybitniejszych mówców włoskich Paola Segneriego. Jego zdaniem, między wymową świecką i duchowną nie ma istotnej różnicy. Poucza o tym doświadczenie oraz przykład ojców Kościoła – Cypriana, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Augustyna, którzy opanowali arkana wymowy świeckiej, nie

¹⁰³ S. Glass, *Philologiae sacrae [...] libri quinque*, Frankfurt–Lipsk 1691, k. d₄r.

¹⁰⁴ M. Sandeus, *Orator christianus*, w: idem, *Paedia academici christiani*, Kolonia 1638, s. 757.

¹⁰⁵ S. Papczyński, *Pisma pasyjne*, wprowadzenie W. Pawlak, M. Miotk, tłum. R.R. Piętka, Warszawa 2008, s. 87, 152.

¹⁰⁶ W. Kochowski, *Utworthy poetyckie. Wybór*, oprac. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991, s. 372.

potrzebowali żadnego nowego studium retoryki, by później wymownie i doskonale głosić prawdę wiary¹⁰⁷.

W praktyce wymowa kościelna zachowała jednak właściwą sobie odrębność i specyfikę, co nie oznacza, że pozostała obojętna wobec zjawisk typowych współczesnej jej wymowy cywilnej. Sprzyjał temu m.in. niemal całkowity zanik popularnej w XVI w. formy homilijnej, która ustąpiła miejsca tzw. kazaniom tematycznym, reprezentującym model perswazji bardziej zbliżony do klasycznej teorii i sztuki retoryki. Tendencje do ukłasyzczenia oratorstwa religijnego widoczne są np. w *Mowach kościelnych (Orationes ecclesiasticae, 1587)* Sokołowskiego oraz w poświęconych św. Jackowi Odrowążowi „Hiacyntynach” Birkowskiego (1622), wyraźnie stylizowanych na wzór słynnych mów Cycerona¹⁰⁸. Wpływ retoryki widoczny jest także w dość powszechnym stosowaniu tzw. konceptów kaznodziejskich, czyli specjalnych argumentów, których siła dowodowa wynikała ze stosowania wobec Biblii narzędzi retorycznych. Niektóre z nich, polegające na wykorzystaniu różnych wersji językowych i wariantów fragmentów Pisma św., świadczą też o recepcji na gruncie kaznodziejstwa dorobku XVI-wiecznej filologii biblijnej¹⁰⁹.

Charakterystycznym rysem barokowej retoryki jest dowartościowanie erudycji jako niezbędnej do wypowiedzania się na dowolny temat i stanowiącej konieczny element kwalifikacji mówcy, tak świeckiego, jak i religijnego. Jezuita Nicolas Caussin pisał:

Primus fons inventionis est eruditio varia ex qua omnem eloquentiam crescere foecundarique oportet. Neque enim perfectus orator esse potest, qui non omnium rerum cognitione atque intelligentia dignissimarum pectus complevit suum. Ut Persaea arbor Nili aquis irrigata floret cultius et parit uberius, sic manantibus doctrinae rivis perfusa virescit eloquen-

¹⁰⁷ P. Segneri, *Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit*, aus dem Italienischen, Regensburg 1861, s. 9.

¹⁰⁸ K. Panuś, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005, s. 51; *Mowy kościelne Fabiana Birkowskiego o świętym Jacku. Orationes ecclesiasticae Fabiani Bircovii Hyacinthinae*, oprac. M. Rowińska-Szczepaniak, tłum. B. Gaj, Opole 2007.

¹⁰⁹ W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 144–153.

tia. Tolle eruditionem a dicendi facultate [...], quid aliud erit quam loquentia puerilis?¹¹⁰.

Wypowiedź ta nie była odosobniona, o czym świadczy chociażby podręcznik retoryki Jana Kwiatkiewicza, który rozległą erudycję („multiplex eruditio et eruditionis usus non vulgaris”) uznał za jeden z najważniejszych składników i ozdób „niepospolitej wymowy”¹¹¹. Realizację tych zaleceń ułatwiały same podręczniki retoryki, które w XVII stuleciu przybierały często postać magazynów potrzebnej mówcom wiedzy literackiej i pozaliterackiej. Wpływ takiego modelu retoryki wyraźnie widoczny jest na terenie barokowej wymowy kościelnej, w której *multiplex eruditio* jest jedną z cech najbardziej rzucających się w oczy i nie wymaga nawet egzemplifikacji¹¹². Również z myślą o kaznodziejach wydawano specjalne quasi-encyklopedie, ułatwiające szybkie dotarcie do niezliczonych *loci communes* przydatnych w pracy nad kazaniem, jak np. *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria* (1681) niemieckiego jezuita Tobiasza Lohnera. Podobnie jak w cytowanej *Polyanthei* lub *Magnum theatrum vitae humanae*, tak i tu można znaleźć niezliczone definicje i etymologie, *loci biblici*, *patrum sententiae*, *exempla sacra et profana*, sentencje filozofów i poetów, *similitudines* tudzież inne *miscellanea*, dostosowane do tematów najczęściej podejmowanych na ambonie¹¹³. Mimo powtarzanych przez teoretyków kaznodziej-

¹¹⁰ N. Caussin, *op. cit.*, s. 182–183 (Pierwszym źródłem inwencyjnym jest różnorodna erudycja, która użyźnia i z której wyrasta wszelka wymowa. Nie można bowiem być doskonałym mówcą bez znajomości wszech rzeczy i poznania tego, co godne. Tak jak persea zasilana wodami Nilu kwitnie piękniej i owocuje obficie, tak też wymowa obłana strumieniami wiedzy nabiera mocy. Pozbaw wymowę erudycji, a stanie się dziecinnym gaworzeniem).

¹¹¹ J. Kwiatkiewicz, *Phoenix rhetorum, seu rarioris atticismi nec vulgaris eloquentiae fundamenta et species*, Kalisz 1682, s. 46. Zob. też Francisco de Mendoça, *op. cit.*, s. 763 („Oratio, cui fabricandae Rhetorica incumbit, triplici virtute efflorescat, necesse est. Sana in primis, erudita et ornata”).

¹¹² K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 276–277.

¹¹³ W. Pawlak, *Papierowe łyż barokowego homilety – „Instructissima bibliotheca manualis concionatoria” Tobiasza Lohnera*, w: *Śmiech i łyż w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, s. 176–184.

stwa oraz samych kaznodziejów ostrzeżeń przed nadużywaniem erudycji świeckiej¹¹⁴, kazania barokowe dostarczają niezliczonych jej przykładów, świadczących także o zainteresowaniach uznawanych za typowe dla humanistów¹¹⁵.

Oddziaływanie retoryki nie ograniczało się, jak wiadomo, do rozmaitych odmian prozy, w tym kazań, ale obejmowało swoim zasięgiem również poezję, i to nie tylko polityczną, bliską publicystyce, ale także religijną, również ukierunkowaną na przekonanie odbiorcy do zawartych w niej treści¹¹⁶. Zwykle rozumie się przez to obecność struktur perswazyjnych wypracowanych na gruncie retoryki, jednak w kontekście wcześniejszych uwag można postawić pytanie, czy również erudycja twórców poezji religijnej nie tłumaczy się, przynajmniej częściowo, oddziaływaniem ówczesnego modelu wymowy. Dotyczy to w pierwszej kolejności takich kuriozów barokowej poezji, jak imponujące „leksykony metaforyki maryjnej” – *Ogród Paniński* Wespazjana Kochowskiego (1681) i *Wieża Dawidowa* Franciszka Edmunda Rzezawskiego (1702), zawierające odpowiednio tysiąc sześćset i tysiąc epigramatów (dystychów i tetrastychów) stanowiących rozwinięcie łacińskich „tytułów” maryjnych o bardzo zróżnicowanej proveniencji. Z podobnym zjawiskiem, choć już na mniejszą skalę, można spotkać się znacznie częściej. Nagromadzenie motywów pasyjnych, widoczne np. w wierszu *Pot krwawy* Jana Andrzeja Morsztyna, jest przecież także popisem erudycji, mającym zapewne swoje źródło w XVI-wiecznej obsesji hiperboli¹¹⁷, ale niewykluczone, że także

¹¹⁴ S. Sokołowski, *op. cit.*, s. 37: „sententiarum, pro loco et tempore, ubi se offerent, non omittet; neque tam a Demosthene, Platone, Cicerone, quam a Davide, Isaia, Salomone et aliis prophetis eas mutuabitur”; N. Caussin, *op. cit.*, s. 930–931 („Profanae doctrinae usus frequens in sacris exagitur”).

¹¹⁵ A. Nowicka-Struska, „Autorzy wyższego dowcipu” i „poeci liryczni”. *O poezji w kazaniach siedemnastowiecznych*, w: „Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie”. *Świat prozy staropolskiej*, red. E. Lasocińska, A. Czechowicz, Warszawa 2008, s. 238–251.

¹¹⁶ Zob. A. Rysiewicz, *Kaspra Miaskowskiego czytanie Ewangelii*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984, s. 255–279; idem, *Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*, Warszawa 1990.

¹¹⁷ M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 275.

w ówczesnej teorii i praktyce oratorskiej. Jej udział w kształtowaniu literatury religijnej XVII w., niezależnie od ewolucji, jakiej podlegała retoryka w owym okresie¹¹⁸, należałoby uznać za zjawisko co najmniej bliskie tradycji humanistycznej.

Spośród innych jej przejawów można wskazać mniej lub bardziej wyraźne nawiązania do poglądów starożytnych filozofów, co wiązało się z dość powszechnym przekonaniem, że ich mądrość pochodzi od Boga. Jakub Kazimierz Haur pisał:

Starzy filozofowie, lubo w pogaństwie żyjąc, pobożnie przykładem ludziom i nauką przy wszelkiej skromności i dobrego obyczajaju byli. Którym też Pan Bóg z swej wszechmocności w przyrodzony rozum ten wlał intelekt, gdy stworzyciela świata Boga nieśmiertelnego opowiadali i ogłaszali, nie tylko ustnie mądrością, ale i księgi o tym pisali¹¹⁹.

Najbardziej popularne były nawiązania do myśli stoickiej. Często sprowadzają się one do powtarzania zasłyszanych pojęć, zwrotów lub zbanalizowanych wątków, co zresztą tylko potwierdza popularność motywów stoickich w kulturze umysłowej XVII w. Jej źródłem była m.in. wielka kariera pism Justusa Lipsjusza, czytanego w Polsce zarówno w oryginale, jak i dość licznych przekładach¹²⁰. Dokonana przez niego reinterpretacja etyki stoickiej w duchu chrześcijańskim jest jednym z wielu przykładów transformacji tradycji antycznej, zapewniającej jej długie trwanie, także w literaturze religijnej. Obecne w niej wątki stoickie nie zawsze jednak wyrażają pełną aprobatę dla wszystkich koncepcji spod znaku Zenona z Kition. Obok konwencjonalnych pochwał cnoty jako najwyższego dobra (Potocki, *Pieśń LXVI [Trzykroć szczęśliwy i błogosławiony]*; Kochowski *Bóg zawsze w pełni cnot*) można się zetknąć, i to u tych samych autorów, z krytyką ideałów stoickich jako sprzecznych z doświadczeniem egzystencjalnym lub z dok-

¹¹⁸ Zob. W. Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970; B. Otwinowska, „Wciąż nowa Minerva”. *Próba kwalifikacji retoryki barokowej*, w: *Retoryka a literatura*, red. eadem, Wrocław 1984, s. 41–55.

¹¹⁹ J.K. Haur, *op. cit.*, cyt. za: T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze...*, s. 147.

¹²⁰ J. Dąbkowska-Kujko, *Dawne przekłady dzieł Justusa Lipsjusza na język polski. Rekonesans*, w: „Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie”..., s. 169–181.

tryną chrześcijańską (Potocki *Periody*; Kochowski *Psalmodia polska*, Psalm 7)¹²¹. Podobną niekonsekwencję można zauważyć w *Abrysie* Witwickiego, demonstracyjnie odzęgującego się od antycznych filozofów, w praktyce – odwołującego się nieraz do ich autorytetu¹²².

Analogiczne do powyższych przykłady lub przejawy erudycji humanistycznej w literaturze religijnej XVII w. można mnożyć, choć nie wydaje się to ani celowe, ani tym bardziej możliwe w ramach niniejszego studium. O wiele ważniejsza wydaje się odpowiedź na pytania o faktyczny zakres (głębokość) tej erudycji, jej funkcje, wreszcie ewokowaną przez nią relację między *christianitas* a *humanitas* i historyczny zasięg humanizmu. Oto kilka wniosków, będących wyrazem raczej intuicji niż pewności, i jak najdalszych od autorytatywnych rozstrzygnięć.

Po pierwsze, erudycja autorów XVII w. nie jest identyczna z erudycją ich poprzedników z XV lub XVI w. Twórcy barokowi korzystali z dziedzictwa przeszłości selektywnie, dokonując zróżnicowanych, mniej lub bardziej świadomych wyborów, co widać już w tytule dzieła Antonia Possevina *Bibliotheca selecta*, stojącym w milczącej opozycji wobec dzieła Konrada Gesnera *Bibliotheca universalis sive cathalogus omnium scriptorum* (1545)¹²³. Trzeba jednak pamiętać – a przypomniał to w jednym z ostatnich swoich tekstów Janusz Pelc:

iż nawet humaniści renesansowi [...] w istocie w tym, co mówili i pisali, co sami tworzyli w swym nawiązaniu do dziedzictwa ludzkości – nade wszystko do dziedzictwa antycznego, ale także do dorobku swej aktualnej współczesności – dokonywali jednak zawsze wyboru. I wybory te różniły się nieco w różnych kręgach i w dokonaniach konkretnych twórców humanizmu renesansowego¹²⁴.

Podobnie postępowali ich następcy, których wybory, jakkolwiek podyktowane odmiennymi motywami lub aksjologią, świadczą jed-

¹²¹ E. Lasocińska, „Cnota sama z mądrością jest naszym żywiołem”. Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku, Warszawa 2003, s. 75, 113, 168–170, 179–180.

¹²² L. Ślękowa, *op. cit.*, s. 327.

¹²³ T. Bieńkowski, „*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*”..., s. 293.

¹²⁴ J. Pelc, *Humanizm w baroku*..., s. 17.

nak na ogół o dodatnim wartościowaniu jeśli nie wszystkich, to bardzo wielu elementów identyfikowanych z kulturą humanistyczną¹²⁵.

W odniesieniu do poszczególnych twórców należy z kolei (a więc po drugie) stwierdzić, że ich erudycja była zróżnicowana w zależności od wykształcenia czy zakresu lektur. Nie ulega wątpliwości, że zwłaszcza w wypadku autorów drugo- czy trzeciorzędnych, a takich nie brak wśród twórców religijnych, często jest ona powierzchowna, nierzadko pochodzi „z drugiej ręki”, czemu sprzyjała powszechna praktyka korzystania ze źródeł pośrednich w postaci florilegiów czy quasi-encyklopedii w rodzaju *Polyanthei*¹²⁶. Notabene – odpowiedzialnymi za rozpowszechnienie tego typu praktyk byli poniekąd humaniści XVI w. z wielkim Erazmem na czele, którego kolekcje *Adagiów* i *Apoftęgmatów* stały się wzorem dla analogicznych, mniej lub bardziej poczytnych antologii, kolekcji cytatów i przykładów (np. *Facietiarum exemplorumque libri VII* Luzia Domizia Brusonego, 1562; *Apoftęgmata ex probatis graecae latinaeque linguae scriptoribus* Konrada Lycosthenesa, 1560; *Krótkich powieści, które zowią apoftęgmata księgi IV* Bieniasza Budnego, 1599, 1614, 1635, 1637, 1639, 1642!), stanowiących poważną konkurencję dla tekstów źródłowych¹²⁷. *Adagiom* zawdzięczał w dużym

¹²⁵ J. Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem a humanistyką*, Lublin 2007, s. 23–24.

¹²⁶ Pisał o tym Krzysztof Opaliński w satyrze *Na tych, co się sobie mądrze i uczonemi zładzą*. Zob. też W. Pawlak, „O pewnym sposobie naszych literatów, że przy niewielkim czytaniu mogą się łatwo wielkimi erudydami pokazać”, w: *Staropolskie kompendia wiedzy*, red. I.M. Dacka-Górzynska, J. Partyka, Warszawa 2009, s. 45–72.

¹²⁷ Zwracał na to uwagę D.G. Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus...*, t. 1, Lubecae 1747, s. 238: „Aiunt aliqui, eorum culpa tot bonos periisse Autores: sive enim diffusi Autores in compendium trahantur, pro usu publico vel privato; sive centones consarcinentur ex pluribus; sive pro arbitrio in codicem singularem aliqua memorabilia excerptantur; illa ἀπομασμάτια in lucem interdum mittuntur, cum paulatim a memoria hominum dilabuntur vera illa et genuina opera” (Niektórzy mówią, że z ich powodu zapomniano wielu dobrych autorów; albowiem wielu z nich wciąga się do kompendiów na użytek publiczny lub prywatny, albo z wielu kleci się centony, albo według upodobania w specjalnych zeszytach wynotowuje się rzeczy godne pamięci; następnie tego typu utwory wydaje się na światło dzienne, podczas gdy te prawdziwe i pierwotne dzieła stopniowo giną z ludzkiej pamięci).

stopniu swoją „tak ogromną pozornie” erudycję Sebastian Fabian Klonowic, sięgali do nich Wacław Potocki, Stanisław Herakliusz Lubomirski i inni¹²⁸. Autorzy ci, podobnie jak większość twórców literatury religijnej, nie byli jednak badaczami dziedzictwa antycznego i renesansowego, tylko jego użytkownikami, których bardziej niż filologiczna krytyka tekstu albo docieranie do źródeł interesował potencjał estetyczny lub perswazyjny wykorzystywanego materiału. Ich emblematem częściej niż „pszczoła ambitnych poetów” była „pszczoła moralistów”, zbierająca nie tylko soki i krople nektaru z różnych kwiatów, ale także gotowy już miód i łącząca to wszystko w nową całość, wyrażającą określoną ideę lub zamysł dydaktyczny¹²⁹.

Stosunek autorów XVII-wiecznych do dziedzictwa humanizmu charakteryzował się zatem swoistym pragmatyzmem. Zwłaszcza w literaturze religijnej nietrudno znaleźć przykłady instrumentalnego traktowania zdobytej wiedzy, która staje się narzędziem religijnej lub moralistycznej perswazji. Zjawisko to, którego wyrazem jest powszechna chrystianizacja lub alegoryczna interpretacja pojęć bądź całych wątków zaczerpniętych z tradycji antycznej, jest dość dobrze opisane w literaturze przedmiotu. Za mało jednak, jak sądzę, zwraca się uwagę na inną, niezwykle istotną funkcję erudycji humanistycznej, polegającą na budowaniu i wyrażaniu wspólnoty opartej nie na kryteriach etnicznych, politycznych lub wyznaniowych, tylko kulturowych. Taką wspólnotą była europejska „rzeczpospolita uczonych” (*respublica litteratum*), zaś znakiem przynależności do niej – znajomość przynajmniej łaciny i stosowanie typowej dla humanistycznej formacji kulturalnej topiki w postaci tzw. *loci communes*, często przybierających formę różnego rodzaju cytatów i kryptocytatów z literatury łacińskiej. Erudycja humanistyczna stanowi więc „swoisty kod, którego stosowanie i zrozumienie było świadectwem przynależności do ówczesnej

¹²⁸ M. Cytowska, *Erazmianizm...*, s. 26–28.

¹²⁹ J. Domański, *Użytkownicy...*, *passim*; J. Pelc, *Humanizm w baroku...*, s. 22. Przykładem takiej postawy jest stosunek Wacława Potockiego do Erazma – autora *Moralistów* „nie zainteresowały w *Adagiach* rozważania filologiczne, lecz wartości życiowych mądrości przekazywanych przez antyk” (Cz. Hernas, *op. cit.*, s. 473).

elity”¹³⁰. Przypomina to o jeszcze jednym znaczeniu pojęcia *humanitas*, które, podobnie jak termin „hellenizm”, oznaczało także przeciwieństwo „barbaryzmu”, a więc kulturę i cywilizację (*cultus*), opartą na wspólnych fundamentach będących dziełem Greków i Rzymian¹³¹. Świadomość przynależności do tak rozumianej *humanitas* ujawnia się szczególnie w wypadku przekroczenia jej granic, czego przykładem są relacje z podróży do państwa carów, gdzie nie ma nikogo, jak pisał Antonio Possevino, kto by władał językiem greckim, a liczba znających łacinę nie przekracza trzech, z których wszyscy notabene są Polakami. Również dla Stanisława Niemojewskiego określenia „gruby” czy *barbarus* stosowane wobec wschodnich sąsiadów wynikają nie tylko z uprzedzeń politycznych czy wyznaniowych, ale także poczucia przynależności do całkowicie odrębnej kultury, której wyróżnikiem jest m.in. sztuka retoryki, nieznaną na wschód od Rzeczypospolitej¹³².

Pozytywnym świadectwem przynależności i utożsamiania się z tą kulturą jest erudycja twórców barokowej literatury religijnej, która nadaje jej wyraźne niekiedy rysy klasycystyczne¹³³ oraz dowodzi zagospodarowania znacznej części dziedzictwa renesansowego humanizmu i daleko posuniętej symbiozy *christianitas* i *humanitas*. Zakwestionowanie i destrukcja humanistycznego

¹³⁰ A. Axerowa, *Próba klasyfikacji wtrętów łacińskojęzycznych w staropolskich tekstach dwujęzycznych*, w: *Łacina jako język elit...*, s. 158–159. Podobną funkcję „wyrównywania dystansu kulturowego do Zachodu” przypisywał bogatej, erudycyjnej symbolice literatury religijnej baroku J.T. Maciuszko, *op. cit.*, s. 274.

¹³¹ H. Storch, *Humanitas*, w: *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World New Pauly*, t. 6, wyd. H. Cancik, H. Schneider, Leiden–Boston 2005, szp. 560, 562; K. Głombiowski, *Pojęcia „hellenizmu” i „barbaryzmu” jako wyznaczniki Herodotowej i europejskiej humanitas*, w: *Humanitas grecka...*, s. 31–45.

¹³² A. Possevino, *Moscovia*, tłum. A. Warkotsch, Warszawa 1988, s. 17; R. Krzywy, *Wprowadzenie do lektury*, w: S. Niemojewski, *Diariusz drogi spisanej i różnych przypadków pociesznych i żalonych [...] w roku 1606*, wyd. R. Krzywy, Warszawa 2006, s. 24.

¹³³ J. Pelc, *Klasycyzmy w baroku – wprowadzenie do dyskusji*, „Barok” t. 7, 2000, nr 2, s. 9–24. Na „silną opozycję klasycystyczną w całym wieku” zwracał uwagę Czesław Hernas, przy czym „granica między klasycyzmem a barokiem nie dzieli poetów na wyraźnie wyodrębnione grupy, lecz przechodzi przez ich warsztaty twórcze” (Cz. Hernas, *Barok...*, s. 20, 237).

paradygmatu dokonała się – jak przypomniał niedawno Juliusz Domański – bynajmniej nie za sprawą ideologów potrydenckiej „polityki” kulturalnej, tylko przedstawiciele nowej nauki – Keplera, Galileusza, Newtona – postulujących odwrót od badania ksiąg ku badaniu rzeczy, oraz przedstawiciele „nowożytników” w sporze ze „starożytnikami” („la querelle des anciens et des modernes”). Obrazowo ukazał ten proces Wojciech Bogusławski w scenie *Krakowiaków i Górali* (I, 7), kiedy student Bardos rzuca o ziemię książki antycznych poetów i filozofów, reprezentujących stary, filologiczny kierunek studiów, pozostawiając sobie tylko machinę elektrostatyczną jako produkt nowej nauki i techniki. W przeciwieństwie do niego zdecydowana większość twórców polskiego baroku pozostała użytkownikami dziedzictwa antycznego i, dodajmy, humanistycznego, traktowanego jako aktualne oraz własne i dlatego dopuszczające a nawet wymagające adaptacji¹³⁴. Nieprzypadkowo najzagorzalszymi jego apologetami w XVIII w. byli reprezentanci szkolnictwa zakonnego, jak eksjezuita Ignacy Włodek, zdecydowanie rozprawiający się z czołowym przedstawicielem nowożytników, Charles’em Perraultem, który znalazł uznanie jedynie „u kilku źle wychowanych młokosów dworskich, u dziennikopisów nieumiejętnych, u jednego jakiego niedouczonego mistrza i u garstki żaków spod jarzma łańskich i greckich nauk do próżnowania wzdychających”¹³⁵. W literaturze religijnej XVII w. można zatem znaleźć potwierdzenie zdania Antoniego Siemianowskiego, że „konflikt między humanizmem i chrześcijaństwem – i to nieuchronnie – pojawia się jedynie wtedy, gdy humanizm oznacza całkowite podporządkowanie wszystkiego człowiekowi”¹³⁶. Literatura ta skłania też do refleksji nad fenomenem długiego trwania samego humanizmu.

¹³⁴ J. Domański, *Użytkownicy...*, s. 24, 29–30; T. Bieńkowski, *Problematyka nauki...*, s. 95.

¹³⁵ I. Włodek, *op. cit.*, s. 53. Kilkadziesiąt lat wcześniej bronił starożytności Antoni Łódzia Poniński w poemacie *Sarmatides seu Satyrae* (1741). Zob. też B. Gubrynowicz, *Walka o mitologię. Epizod z dziejów krytyki literackiej w Polsce XVIII wieku*, w: *Prace polonistyczne ofiarowane Janowi Łosiowi*, Warszawa 1927, s. 489–500.

¹³⁶ A. Siemianowski, *op. cit.*, s. 20.

Za sprawą wielu uczonych, począwszy od Georga Voigta (*Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 1859) humanizm stał się jednym ze zjawisk definiujących renesans, skąd już tylko krok do zamknięcia go w granicach tej epoki. Stanowisko takie, które znalazło wyraz m.in. w haśle „humanizm” opracowanym dla potrzeb *Słownika literatury staropolskiej*, nie wydaje się do końca słuszne. Kristeller dopuszczał nazywanie humanistami niektórych uczonych karolińskich lub XII-wiecznych „ze względu na pokrewieństwo ich zainteresowań naukowych z zainteresowaniami włoskich humanistów renesansowych”¹³⁷, a Jaeger przekonująco ukazał *humanitas* św. Tomasza z Akwinu¹³⁸, nie ma więc chyba powodów, by odmawiać miana humanisty przynajmniej niektórym twórcom kojarzonym raczej z barokiem niż renesansem. Należy do nich Justus Lipsjusz, który stał się wręcz „figurą” nowego, zreinterpretowanego w duchu potrydenckiego katolicyzmu humanizmu i tak został przedstawiony w poświęconej mu biografii autorstwa Auberta Miraeusa¹³⁹. Na gruncie polskim za analogiczną figurę, i to chronologicznie wcześniejszą, można uznać Hozjusza, w młodości wielbiciela Erazma, później jedną z czołowych postaci kontrreformacji, a przez całe życie – erudytę i humanistę, podobnie jak Lipsjusz żyjącego w napięciu między Filologią a Filozofią, a może jeszcze bardziej między *humanitas* a *christianitas*¹⁴⁰. Podobną postacią był przywoływany

¹³⁷ P.O. Kristeller, *Ruch...*, s. 20.

¹³⁸ W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 33–36.

¹³⁹ K. Enenkel, *Lipsius als Modellehrter: die Lipsius-Biographie des Miraeus*, w: *Iustus Lipsius Europae Lumen et Columen*, wyd. G. von Tournoy, J. De Landtsheer, J. Papy, Leuven 1999, s. 47–66.

¹⁴⁰ Rolę studiów humanistycznych i filozofii w formacji intelektualnej Hozjusza podkreślał Stanisław Reszka (*Vita D. Stanislai Hosii*, Oliwa 1690). Zob. J. Kalinowska, *Erudycja klasyczna i biblijna Stanisława Hozjusza (1504–1579)*; eadem, *Pisarze i poeci antyjni w twórczości literackiej Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579)...*, s. 245–255. Według Jana Fijałka, zmianę orientacji ideowej Hozjusza można ująć w formułę „obiit Humanista, natus est Theologus, ale z tem zastrzeżeniem, że i jako teolog przeszłości się swojej nie zaparł, nie przestał być humanistą i w scholastyka się nie przedzierzgnął” (J. Fijałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazjanu w Polsce*, „Polonia Sacra” t. 1, 1918, s. 96).

kilkakrotnie Stanisław Sokołowski, wykształcony gruntownie w kraju i zagranicą, komentator pism Cycerona i jeden z najlepszych w swoim pokoleniu znawców literatury patrystycznej, sławiony przez Jana Kochanowskiego, Alda Paola Manucjusza, Fabiana Birkowskiego i in. Spośród autorów późniejszych warto przypomnieć Szymona Starowolskiego, którego wszechstronne zainteresowania – historyczne (*De rebus Sigismundi I*, 1616; *Penultima historicum seu de dextra et fructuosa ratione historias legendi*, 1620), literackie (*Scriptorum Polonicorum Hekatontas*, 1625; *De claris oratoribus Sarmatiae*, 1628), muzyczne (*Musices practicae erotemata*, 1650), militarne (*Institutionum rei militaris libri VIII*, 1639), prawnicze (*Commentarius in IV libros Institutionum iuris civilis*, 1638), ekonomiczne (*Dyskurs o monecie*, 1645) czy bogata publicystyka przywodzą na myśl renesansowy ideał *l'uomo universale*, człowieka wszechstronnego, biegłego w różnorodnych dziedzinach¹⁴¹. Zainteresowania humanistyczne odcisnęły swoje piętno również na obfitej prozie kaznodziejskiej Starowolskiego (*Świątynia Pańska*, 1645; *Arka Testamentu*, 1648). Twórczość Starowolskiego wskazuje na niewątpliwą żywotność – ale i ewolucję – humanizmu, którą można ująć w formułę *mutatur non tollitur* – „zmienia się, lecz nie kończy”. Świadectwem tej żywotności jest też formacja intelektualna i erudycja innych twórców XVII-wiecznej literatury religijnej, która zdaje się potwierdzać opinie w rodzaju tej wypowiedzianej przez Stanisława Łempickiego, że „humanizm nie wypełnia całych, obszernych ram renesansu” i że „jest prądem wieczystym i wiecznie wracającym”¹⁴². Biorąc pod uwagę współczesny stan edukacji humanistycznej w Polsce, przypomnienie tej opinii wyraża nie tyle pewność, ile nadzieję, że jest ona prawdziwa.

¹⁴¹ P.O. Kristeller, *Myśl moralna humanizmu*, tłum. M. Szymański, w: idem, *Humanizm i filozofia...*, s. 120.

¹⁴² S. Łempicki, *Renesans i humanizm w Polsce*, w: *Wiek złoty i czasy romantyzmu w Polsce*, wybór i oprac. J. Starnawski, Warszawa 1992, s. 28, 32.