

Etos humanistyczny w polskiej poezji nowołacińskiej

I. Słowa–klucze. *Vir bonus i homo politicus* wobec wartości humanistycznych

Mówiąc o etosie humanistycznym, wypada na początku zająć stanowisko wobec pewnych kluczowych pojęć wiązanych często z istotą humanizmu, a obecnych w dyskursie dotyczącym renesansu od momentu zaistnienia w obiegu dzieła Jakuba Burckhardta. Nazwisko to powraca stale również w sporach o paradygmat etosu humanistycznego; w ostatnich czasach przywołuje się je przede wszystkim z zamiarem rewizji czy podważenia niektórych sądów. Znamiennym przykładem ambiwalentnej oceny ustaleń autora *Kultury Odrodzenia we Włoszech* może być publikacja *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*¹ pod redakcją Jill Kraye. Jak zauważa recenzent tomu, Fritz Caspari, nazwisko Burckhardta jest tu „znacząco nieobecne”². Pomimo jednak konieczności zachowania dystansu wobec „renesansyzmu”, zakorzenionego za jego sprawą w świadomości pokoleń, pewne wprowadzone przezeń pojęcia pozostają przecież nadal nośne i instruktywne. Określenia takie jak „jednostka jako dzieło sztuki”, „państwo jako dzieło sztuki” czy dążenie do „odkrywania świata i człowieka” mogą w dalszym

¹ *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, red. J. Kraye, Cambridge 1996.

² F. Caspari, [rec.] *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, „Renaissance Quarterly” 1999, nr 1, s. 223.

ciągu sprawdzać się przy próbie nakreślenia obrazu etosu humanistycznego. W nieco zmodyfikowanym sensie mogą bowiem stanowić wykładnię samej idei *humanitas* jako powiązanej z autokreacją, twórczym rozwojem jednostki ludzkiej, centralizacją problematyki *homo politicus* czy pojmowaną edukacyjnie pasją podróżniczo-odkrywczą (*cupiditas videndi terras*). Kształtowanie się etosu humanistycznego będzie *eo ipso* rozważane czy to w odniesieniu do ludzkiej indywidualności, czy to do wzorców obywatelskich i paradygmatów życia społecznego. Trzeba tylko pamiętać o konieczności obwarowania Burckhardtowskich koncepcji pewnymi zastrzeżeniami względem jej radykalizmu i zwrócenia przy tym uwagi na fakt, że trudno tu mówić o jakimś decydującym przełomie, podczas którego dokonała się radykalna zmiana postawy wobec kultury antycznej czy wzorców osobowościowych. Datę takiego przełomu wyznaczał Burckhardt już w XIV w., natomiast Hans Baron czy John Pocock około 1400 r. Tymczasem, jak dowodzi m.in. Quentin Skinner³, był to proces długi i narastający, który przyniósł w efekcie świadomość odrodzenia się tzw. wartości klasycznych.

Nie tylko nasza współczesna świadomość przyzwyczaiła się zanadto do idei „świt” bądź „początku” – propagowano ją już w czasach, ku którym teraz się zwracamy. W 1401 r. Leonardo Bruni w dialogu adresowanym do Piera Paola Vergeria wskazuje Petrarce jako człowieka, który przywrócił do życia obumarłe *studia humanitatis*: „Hic vir studia humanitatis, quae iam extincta erant, reparavit”⁴ („Mąż ten odnowił wygasłe już *studia humanitatis*”). Jak podkreśla Skinner, tą kategorią odrodzenia, odnowy, szczególnie lubili się posługiwać humaniści Quattrocenta. Także Lorenzo Valla w przedmowie do dzieła *Elegantiarum linguae Latinae libri sex*, które pojawiło się w obiegu literackim w roku 1444, wyraża podobną myśl: „choć dobra literatura niemal już była umarła, to jednak właśnie w naszych czasach narodziła się na nowo i powróciła do życia”⁵.

³ Q. Skinner, *Vision of Politics*, t. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge 2002, s. 13.

⁴ L. Bruni, *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus*, w: *Prosatori latini del Quattrocento*, red. E. Garin, Milano 1952, s. 94. Cyt. za: Q. Skinner, *op. cit.*, s. 2.

⁵ Q. Skinner, *op. cit.*, s. 2, 3.

Korzeni etosu humanistycznego szukać zatem trzeba raczej w nasilających się stopniowo niż nagle powracających, a wcześniej zapoznanych, studiach *humanitatis*, które można postrzegać w czworakim wymiarze. Filarami ich są bowiem: retoryka, poezja, myśl polityczna oraz filozofia moralna. Ta ostatnia mogłaby się intuicyjnie wydawać najważniejszym, a może jedynym punktem odniesienia. Jednak wykład indywidualistycznie pojmowanej cnoty współgra z wykładem polityki i paradygmatem cnoty obywatelskiej, poezja i retoryka natomiast stanowią zwierciadło świata i człowieka oraz narzędzia służące zrozumieniu własnego życia i kierowaniu nim, ze świadomością, że własne życie można komponować tak jak mowę.

U podstaw tak pojmowanego etosu leży swoiście pojmowany intelektualizm. Formacja umysłowa opiera się przede wszystkim na gramatyce i retoryce. Przypisuje się tu decydującą rolę lekturze i interpretacji, a zarazem elokwencji i nauczaniu wymowy. Już Coluccio Salutati podkreślał, że scholastycy najpierw dowodzili, a potem dopiero nauczali tego, czego dowiedli, humaniści natomiast przekonywali do swych tez, aby potem prowadzić przekonanego drogą, na którą wstąpił z przekonania⁶.

W ten sposób uzyskujemy pewną całościową wizję etosu humanistycznego, uwypuklającą nadrzędne idee ludzkiej egzystencji, które mimo wszystko w jakiś sposób odpowiadają kategoriom Burckhardtowskim. Są to mianowicie samopoznanie i poznanie świata prowadzące poprzez wiedzę o makro- i mikrokosmosie do dokonywania wyborów etycznych wynikających z należytego poznania ludzkiej natury. Człowiek ujawnia się tu jako *contemplator mundi*, poddany równocześnie imperatywowi *nosce te ipsum* („poznaj siebie samego”).

Taką „summę” zasad i wzorców, prowadzącą ku wytyczeniu dyrektyw etycznych, oferuje nam w polskiej poezji nowolacińskiej czwarta księga *Elegii* Jana Kochanowskiego, zwłaszcza zaś El. IV 3 *Quae vaga curricula*, nasycona myślą platońską i ciężąca ku esencji humanistycznej antropologii. Świat jest tu dziełem sztuki, a jego

⁶ *Ibidem*, s. 3.

poznanie, napawające rozkoszą płynącą z doświadczenia piękna i świadomości pożytku, ma być połączone z głębokim studium ludzkiej natury. Obecna jest tu również idea godności człowieka, a poczucie dostojności jest związane z kontemplacją nieba i spoglądaniem w górę. Owidiańskie i biblijne konotacje wizji człowieka jako istoty patrzącej ku niebu każą też pomyśleć o dyskretnych inspiracjach hermetycznych i zarysowującym się tu obrazie świata jako boskiego hieroglify⁷. Niebo, pociągające swym pięknem i przykuwające ludzką ciekawość, jest bowiem znakiem od Boga sugerującym człowiekowi określoną postawę:

Luna autem, semper nascens semperque senescens,
 Et modo tota latens, et modo plena nitens,
 Ex industria in hunc a diis coniecta videtur
 Terrae vicinum prodigiosa locum,
 Ut variabilibus formis alioque subinde
 Apparens vultu, scire alioqui avidum
 Ad se hominem alliceret terraeque ex faece levatum
 Verteret ad coeli pura tuenda loca⁸.
 (w. 43–50)

Z kolei postulat poznania ludzkiej natury rozumiany jest przez Kochanowskiego nie tak introwertycznie, jak można było to obserwować np. u Petrarke. Dalsze wersy elegii przynoszą bowiem napomnienie:

Quod nisi quid paries absurdum Delphicus ille
 Dicit, qui se ipsum noscere quenque iubet,

⁷ M.S. Røstvig, *The Happy Man. Studies in the Metamorphoses of a Classical Ideal*, Oslo 1962, s. 24, 73.

⁸ J. Kochanowski, Elegia IV, 3, w: idem, *Elegiarum libri IIII*, w: eiusdem, *Foricoenia sive epigrammatum libellus*, Kraków 1584 (BJ, Cim 5945), s. 117. Wszystkie cytaty z elegii i epigramatów Kochanowskiego według tego wydania, ze zmodernizowaną interpunkcją. „Księżyc, co raz się rodzi, raz starzeje, / W pełni ukryty i w pełni świecący, / Zdziwiałający, zapewne z rozmysłem / W pobliże ziemi przez bogów był dany, / By różne kształty oraz różne twarze / Objawiał, i tak przyciągał ku sobie / Żądneho wiedzy człowieka, podnosząc / Go z błota ziemi, by spoglądał w niebo”.

Ipsius naturam hominis quoque dispice, Firleu,
Forsan et hic, animus quo capiatur, erit⁹.
(w. 51–54)

Wiedza o ludzkiej naturze ma pochodzić według Kochanowskiego nie tyle z obserwacji czy samoobserwacji, ale przede wszystkim z lektury. Paradygmat etyczny nakreślony w tej elegii daje się zatem określić jako *homo legens*, w podwójnym tego słowa znaczeniu. Jest to bowiem – po pierwsze – ideał człowieka **czytającego**, szukającego wzorów postępowania w tekstach literackich, ze szczególnym uwzględnieniem dzieł starożytnych autorów. Po drugie jednak, to, co przeczytane, podlegać musi uważnej refleksji, racjonalnej i rozsądnej ocenie, aby każdy czyn otrzymał swą klasyfikację i aby fundamenty postawy etycznej zbudowane zostały wskutek dokonania **wyboru**. Antyczni bohaterowie przekazują wiedzę o pełni człowieczeństwa, a fabularne monstra są najlepszym zapisem ludzkiej *humanitas* osadzonej w hierarchii bytów pomiędzy *feritas* (zwierzęcością) a *divinitas* (boskością):

Nec vero, o Firleu, Sphingem, Scyllamve biformem,
Aut Centaurorum monstra stupenda legens,
Hoc genus arbitrere unquam portenta fuisse,
Namque haec a vera sunt ratione procul.
Sed tibi adumbrari potius per talia rere
Naturae duplicis participantem hominem¹⁰.
(w. 63–68)

Wspólną cechą wszystkich wymienionych tu mitycznych stworów jest hybrydyczność, są bowiem *biformes* – „ze dwojej złożone natury”, w zewnętrznym przejawie ukazując część zwierzęcą i ludzką. *Natura duplex*, której uczestnikiem jest każda istota

⁹ „Jeśli zaś mądrze ściana w Delfach mówi, / Która każdemu siebie poznać każe, / Poznaj, Firleju, naturę człowieka. / Może i w niej coś umysł twój przyciągnie”.

¹⁰ „Gdy zaś, Firleju, o dwukształtnej Scylli, / O Sfinksie lub o Centaurach przeczytasz, / Nie myśl, że kiedyś żyły takie monstra, / Bo tego rozum ludzki nie pomieści, / Uważaj raczej, że są to symbole / Człowieka, jego podwójnej natury”.

ludzka, posiada zatem część dziką, pierwotną, niecywilizowaną, odzianą w kształty pokrewne zwierzęcym, jak również część rozumną i uporządkowaną, zakorzenioną w konstytutywnych, duchowych znamionach człowieczeństwa. Antropologia Kochanowskiego wychodzi się tu z Platońskiej wizji duszy jako zaprzęgu zawartej w *Fajdroście*¹¹. Obok wspomnianych wyżej mitycznych potworów, takich jak Sfinks, Scylla czy Centaury, dostrzegamy obraz negatywnej, nieujarzmionej strony ludzkiej osobowości jako dziko pędzącego konia, który wyrwał się spod kontroli woźnicy-rozumu:

Nonne vides, ubi quis furit acri percitus ira,
 Aut desideriiis pungitur immodicis,
 Quam procul a vera fertur ratione viaque,
 Nec iam animo constat, nec memor ipse sui est,
 Sed rapitur praeceps, abruptis qualis habenis
 Aequa et iniqua fugax per loca fertur equus?
 Atque illa fera est iungi cum corpore sueta
 Humano, quam si, postposito ipso homine,
 Solam quis curet, tradens se affectibus ultro
 Indulgensque suis usque cupidinibus,
 Non hominis, Firleu, quae a brutis distet, oportet
 Sed pecudis vitam creditur ille sequi¹².
 (w. 69–80)

Podstawową dyrektywą etyczną wydaje się tu przede wszystkim **wybór człowieczeństwa** dokonany w obrębie złożoności własnej natury, czyli nadawanie swemu życiu odpowiedniego kierunku na rozdrożu pomiędzy *feritas* a *humanitas*, na którym każdy człowiek

¹¹ Zob. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 70, 71 (246d–247c). Por. też Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1988, s. 18.

¹² „Czy widzisz, jak ktoś, srogim płonąć gniewem / Albo nękania żądza bez miary, / Porzuca drogę zdrowego rozsądku, / Traci świadomość, nie zważa na siebie, / Pędząc na oślep, czy trakt, czy wertepy, / Jak zbiegły rumak, co zerwał wędzidło? / Taka to bestia mieszka w ludzkim ciele; / Gdy ktoś dba tylko o nią, a zaniedba / Swe człowieczeństwo, afektom poddany / I dla pożądań swoich po-błażliwy, / Nie myśl, Firleju, że ludzkie prowadzi / Życie, a raczej, że żyje jak bydło”.

postawiony jest z założenia. W ciele mieszka zwierzęcość, a ulegając jej – to jest słuchając nieumiarkowanych pragnień, instynktownych popędów, żądz i afektów – człowiek żyje po bydłecemu, *sequitur vitam pecudis*. Fundamentem etycznej *virtus* jest dany z nieba rozum, *ratio*. On jest gwarancją umiejętności rozróżniania (*discretio*): człowiek „nadany rozumem” potrafi odróżnić dobro od zła, prawdę od kłamstwa, cnotę od występku. Potrafi analizować wypadki i przewidywać przyszłość na podstawie historii. Ujarmia popędy zwierzęce, wybierając drogę, której patronują *pietas* – ‘pobożność’ (czy raczej miłość połączona z poczuciem obowiązku względem Boga i bliźniego) oraz *iustitia* – ‘sprawiedliwość’. To są drogowskazy, przy pomocy których człowiek może żyć prawdziwie po ludzku, *ducere vere humanam vitam*. Sam jest własnego życia projektantem, architektem, aktorem. Tę samą świadomość ciągłego wkraczania na rozdroża, pogranicza, konieczności dokonywania wyborów wskutek nieustannego bycia „pomiędzy” (*inter*) będą mieli twórcy barokowi. U Macieja Kazimierza Sarbiewskiego wyrazi się ona w poczuciu rozdarcia między ziemskim wygnaniem a niebiańską ojczyzną, u Stanisława Herakliusza Lubomirskiego w wizji wędrowki przez ciernisty i przepaścisty labirynt życia (*Adverbia moralia*). Chociaż poeci barokowi kładą większy akcent na „sprzeczności tkwiące w bycie”¹³, to również dla nich gwarantem bezpieczeństwa wędrowki jest czujny rozum. Jak ważna jest jego rola w wyznaczaniu dyrektyw etycznych, których fundamentem jest świadomość własnej „pośredniości” jako wskazówki nadającej życiu ludzkiemu wymiar *aurea mediocritas*, dało się spostrzec w poezji łacińskiej co najmniej do połowy XVIII w., a może i jeszcze dalej. Antoni Poniński w swych *Sarmatydach* daje temu wyraźne świadectwo, wskazując związek etosu humanistycznego zarówno z centralnym miejscem człowieka w świecie,

¹³ Zob. J. Kotarska, *Ad caelestem adspirat patriam. Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 329; zob. też G. Trościński, *Łzy filozofa w „Adverbia moralia” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, w: *Śmiech i łzy w literaturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, s. 226.

jak i z funkcją rozumu wskazującego słuszną drogę pomiędzy skrajnościami:

Haec [natura] dedit alitibus volucres sine pondere pennas,
 Quadrupes haec fixit humi, super aequora pisces
 Inclinars propria quodcumque cupidine vivens.
 Haec quoque mortales circumscriptura nocentes,
 Ingenium subtile dedit mentemque sereno
 Iudicio flectens, rerum cognoscere pondus
 Iussit et exacta sensum librare bilance,
 Ut sana ratione boni momenta malique
 Discutiens tandem nullo praeventa calore
 Deviet extremis, medio sed constet in aequo¹⁴.

(Caput VI, Sat. I., w. 2–11)

Prawidła nadane przez rozum i cnoty porządkują również etykę życia społecznego. Jedni bowiem lekceważą brudny zysk, wyzbywszy się chciwości, żyją aktywnie i twórczo, wzbogacając i ozdabiając ojczyznę. Inni natomiast prowadzą życie gnuśne i jałowe, koncentrując się na gromadzeniu dóbr i zaspokajaniu swych potrzeb, nie dając nic w zamian. Uzupelnienie etycznej drogi, jaką powinien kroczyć *vir bonus* jako obywatel Rzeczypospolitej, a szczególnie mąż stanu, daje Kochanowski w El. IV 2, będącej funeralną pamiątką wielkości hetmana Jana Tarnowskiego. Jedną z inspiracji heroicznej cnoty opiewanego bohatera jest tu umiłowanie (i pragnienie) sławy (*amor laudis*). Zwycięzca spod Obertyna przedstawiony jest tu jako potężny zarówno „ręką w boju”, jak

¹⁴ A. Poniński, *Sarmatides seu Satyrae / Sarmatydy albo Satyry*, red. M. Górską, tłum. A. Mączyńska-Dilis, Kraków 2005, s. 89. Wszystkie cytaty z tego dzieła w moim przekładzie: „Ona [natura] dała ptakom lotne i pozbawione ciężaru pióra, ona umieściła czworonogi na ziemi, ryby w wodach, skłaniając wszystko, co żywe, ku właściwym im pożądanom. Ona też, zamierzając ograniczyć szkodliwe działania ludzi, dała im wnikliwą inteligencję. Skłaniając ich umysł ku jasnym sądom, nakazała rozeznawać wagę rzeczy i ważyć ich rozumienie dokładną wagą, aby dzięki roztrząsaniu przy pomocy zdrowego rozsądku chwil dobrych i złych, nie zbyczyli pod wpływem żadnej namiętności ku skrajnościom, lecz trwali, jak jest słuszenie, pośrodku”.

i „wymową i rządem w pokoju”, przechodzący od jednego do drugiego typu aktywności z taką swobodą, jak wytrenowany żołnierz, przerzucający w razie potrzeby broń z prawej do lewej ręki. Charakteryzuje go też niezłomny kodeks etyczny, wyznaczający normy postępowania nie tylko męża o tak wysokiej pozycji jak Tarnowski, lecz zarazem każdego prawego obywatela:

Nec vero superos lingua, sed mente colebas,
 Perstans in prisca religione patrum.
 Per te cana Fides, coeloque Astraea relicto,
 Coeperat invisam visere rursus humum.
 Rebus in adversis idem laetisque fuisti,
 Pectoris unus erat sorte in utraque tenor.
 Divitias metiri auro falsum esse putasti,
 Sed tibi opes magnae fidus amicus erat.
 Consilio oppressos iuivisti sedulus ac re,
 Verus magnarum qui fuit usus opum.
 Tu scelerum fraudisque osor, tu portus et aura
 Clemens virtuti perfugiumque bonis¹⁵.
 (w. 81–92)

Rysuje się tu wyraźnie projekt odnowy etosu obywatelskiego poprzez wskazanie parenetycznych wizerunków „ludzi wielkich”, przedstawionych jako niezłomne charaktery nieposzlakowanej uczciwości, jako ludzie „sumnienia całego”, czciciele i protektorzy cnoty, nieprzejednani wrogowie występnej obłudy, intryganctwa, prywaty. Człowiek, który za prawdziwe bogactwo uważa przyjaźń, stoi z dala od wszystkich zabiegów, jakie mogłaby podpowiadać chciwość (*avaritia*). Cechą jego szlachetności jest rozsądna, nierozrzutna hojność (*liberalitas*), skłaniająca do przeznaczania dóbr

¹⁵ „Boga zaś czciłeś nie słowem, lecz sercem, / Religię ojców zachowując dawną. / Dla ciebie Wiara znowu wraz z Astreą / Niemiłą ziemię czasami odwiedza. / Byłeś jednaki w szczęściu i nieszczęściu, / Serce to samo w każdej miałeś doli. / Złoto uznałeś za fałszywą miarę / Bogactwa – skarbem był wierny przyjaciel. / Tyś uciśnionych wspierał radą, mieniem, / Godziwy czyniąc z dóbr wielkich użytek. / Tyś prześladowca fałszu i występku, / Przystań dla cnoty, dobrych ludzi azyl”.

i majętności na zbożne i uczciwe cele: wspieranie uciśnionych i sprawowanie mecenatu nad zacyjnymi przedsięwzięciami. Życie powinno być twórcze i aktywne, a droga do takiej postawy, niedostępna dla gnuśnych ignorantów, prowadzi poprzez oparte na fundamencie „humaniorów” wykształcenie:

At qui ita vixerunt, ut nil virtute putarent
 A superis homini pulchrius esse datum,
 Nec sunt desidiis turpem luxumque secuti,
 Sed studiis animum percoluere bonis,
 Illis porta patet caeli sedesque beatae,
 Cum terrena animus mole solutus abiit¹⁶.
 (w. 109–114)

Humanistyczne wykształcenie daje zatem paszport do niebieskiej ojczyzny, o ile rozbudzi potrzebę kultywowania cnót wymaganych w życiu politycznym. Na pierwszy plan wysuwają się pośród nich bohaterskie męstwo i wspomniana już *pietas*, której nie można tu ograniczyć do wąsko pojętej religijności, oznacza ona bowiem żywot naznaczony poczuciem obowiązku, poświęceniem i oddaniem nie tylko w odniesieniu do życia religijnego, lecz także osobistego i politycznego. Ważna wydaje się również aksjologia, ukazana tu w odniesieniu do arystotelesowskiej hierarchii dóbr. Jedyne dobra, o które warto zabiegać, to dobra umysłu; jako duchowe mają one bowiem wartość nieograniczoną upływem czasu i nienarażoną na nagłe ciosy losu. Tymczasem dobra zewnętrzne są tak samo płocze jak rozdzielająca je Fortuna:

Quae virtus enim est, quam non exercuit ille?
 Quis fuit aut armis, aut pietate prior?
 Non ille antiquas laudes iactavit avorum,
 Laus propria haec demum est, quam sibi quisque parit.

¹⁶ „Tych zaś, co ponad cnotę nie widzieli / Lepszego daru od bogów dla ludzi, / Nie żyli gnuśnie ni wśród zbytków szpetnych, / Lecz w pięknych sztukach swój umysł ćwiczyli, / Zaprasza niebios brama i dom błogi, / Gdy duch się z ziemskich uwalnia ciężarów”.

Pro patria innumeris obiecit se hostibus ultro
Vulneraque excepit non timuitque mori.
Fortunae levia et subitis obnoxia damnis,
Sola animi duxit perpetua esse bona¹⁷.
(w. 117–124)

Został tu również zarysowany problem szczególnie istotny w staropolskim dyskursie etycznym, szeroko reprezentowany również na gruncie poezji łacińskiej, mianowicie kwestia relacji między szlachectwem a szlachetnością. Szlachectwo bez cnoty staje się pustym dźwiękiem, a źle używana wolność jest narażona na wielkie niebezpieczeństwo. Zwracał na to uwagę już Klemens Janicjusz w *Skardze Rzeczypospolitej* (*Querela Reipublicae*, 1538), powstałej w związku z wydarzeniami tzw. wojny kokoszej. Uosobiona Rzeczpospolita ukazuje tu obraz rzeczywistości daleko odbiegającej od idealnego, zaangażowanego nastawienia jej dzieci, lekceważących ojczyznę, nieczułych na cierpienia matki, oddanych bez reszty prywacie, goniących za zyskiem; w ich postawie zobrazowany więc został „anty-etos” obywatelski:

Sed nil vicini terrent documenta pericli,
Nec terret natos proxima flamma meos
Privatis inhiant rebus, sua commoda quisque
Venatur, tamquam sit mea vita nihil¹⁸.
(w. 9–12)

Etos społeczny powinien się bowiem opierać na świadomości obywatelskiej szlachty (*nobilitas*), która powinna również kroczyć

¹⁷ „Czyż jakaś cnota jest, której nie kształcił? / Czyż ktoś z nim w boju, w po-
bożności zrówna? / On się nie chełpił dawną przodków chwałą – / Prawdziwą
sławę każdy sam zdobywa. / On dla ojczyzny z mnóstwem walczył wrogów, / Rany
otrzymał, umrzeć się nie lękał. / Miał dary losu za płocze i zmienne, / A tylko
dobra ducha za wieczyste”.

¹⁸ K. Janicjusz, *Carmina*, wyd. L. Ćwikliński, Kraków 1930, s. 150. „Ni znak
widomy bliskich niebezpieczeństw, / Ni groźba ognia mych dzieci nie trwoży; /
Každy prywaty tylko patrzy, swoje / Łowiąc korzyści, za nic los mój mając”.

drogą rozumu oraz umiaru, aby we właściwy sposób używać swej wolności (*libertas*), nie dopuszczając do utraty wolności ojczyzny:

O mea nobilitas (nam quid te praeter in istis
 Aerumnis possum iure vocare meum?) [...]
 Libertas oppressa tua est, quam sanguine et armis
 Et virtute patres emeruere tui
 Ut tamen hanc repares, pereas iam tota ruinam
 Dum licet, utendum est ratione tibi
 Nil temere et petulanter agas, modus optima virtus
 Cunctaque sub recto discute iudicio¹⁹.
 (w. 25–26, 29–34)

U schyłku wieku XVI również mieszczanin rodem, Sebastian Fabian Klonowic, uzna za konieczne nakreślić ideę szlachectwa opartego na wartościach intelektualnych oraz etycznych. Także i tutaj etos obywatelski zasada się na priorytecie rozumu i cnót, przybierających wymiar heroiczny, a prowadzących ku sławie:

Porro nobilitas, quae fert a nomine nomen
 (Innotescit enim cunctis memorabile factum),
 Est superum celsa veniens a sede facultas,
 Impetus et flagrans Augusti sideris ardor,
 Regia vis animi, virtutum spiritus ingens
 Coelestisque; furor laudumque animosa cupido
 Atque gerendarum patiens tolerantia rerum.
 Omnia quae vulgo metuenda pericula temnit,
 Dedita virtuti devotaque gloria morti,
 Si decus hoc patriae vel si compendia poscant,
 Si generosa fides iubeat, si fama requirat,
 Vivida nobilitas, vitam cum laude paciscens.
 Rebus in adversis animi prudentia velox

¹⁹ *Ibidem*, s. 151. „O szlachto moja! (bo cóż oprócz ciebie / Pośród tych udręek mogę nazwać moim?) / Cierpi twa wolność, nabyta przez przodków / Dzielnością oraz krwią przelaną w boju. / By ją odzyskać, nawet gdyś już bliska / Ruiny, musisz używać rozumu. / Miarą najlepszą cnota – wszystko przemyśl, / a nic niedbale nie czyń ni zuchwale”.

Impetui sacro, parens rationi voluntas
Corporis ingenuae sunt absque tyrannide vires,
Moribus in placidis, veneranda modestia lucet,
Mitia concipiunt faciles praecordia motus,
Mansuescit feritas pulchraque domatur ab arte.
Denique nobilitas quae tanto nomine digna est,
Ignis ab aetherea decisis origine venit,
Quo succensa, calent generosa cordia virorum
Proemia virtutis per mille pericula captant²⁰.

Otrzymujemy tu wizerunek nie tyle szlachcica, co męża szlachetnego, człowieka o gorącym sercu, którego cała natura poddaje się dobrowolnie władztwu ducha, danego z nieba i poskramiającego zwierzęce porywy. *Feritas* daje się opanować dzięki humanistycznej formacji, czyli oddziaływaniu **pięknej sztuki**. Najwyraźniej zostało to sprecyzowane w *argumentum* rozdziału czwartego: „Continet virtutis et artium liberalium descriptionem et encomium, illa enim est fundamentum, haec vero sunt adiumentum verae nobilitatis”²¹. Prawdziwe szlachectwo zasadza się na cnocie, ale karmi

²⁰ S.F. Klonowic, *Victoria deorum*, Kraków lub Raków 1595–1600, cyt. za: M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 6, Kraków 1844, s. 298. „Oto zatem szlachectwo, co imię ma od imienia, / Bowiem wszystkim rozgłasza czyny godne pamięci, / Jest zdolnością zesłaną z wysokiej bogów siedziby; / Jest to gwiazdy cesarskiej pęd i blask promienisty, / Siła ducha królewska, przy tym zaś cnót duch potężny / Oraz z niebios natchnienia sławy pragnienie gorliwe, / Tudzież cierpliwe spełnianie powinności wszelakich, / Każdym niebezpieczeństwem groźnym dla tłumu gardząca / Chwała cnocie oddana oraz na śmierć iść gotowa, / Jeśli tego wymaga dobro lub sprawa ojczyzny, / Jeśli wierność szlachetna każe, gdy sława zażąda. / Takie żywe szlachectwo życie ze sławą zestrąja, / Żwawo wśród przeciwności działa roztropność umysłu, / Wola słucha rozumu oraz świętego natchnienia, / Siły cielesne wspaniałe, żadnej nie chcą tyranii, / Zaś w obyczajach łagodnych skromność jaśnieje czcigodna; / Serca łagodnej natury skłonne są do poruszeń; / Cichnie zwierzęcość, gdy piękne ujarzmiają ją sztuki. / Słowem: prawdziwe szlachectwo, godne tego nazwania / Jest jak ogień, co spada z niebios, w których się rodzi. / On zapala i grzeje mężów serca szlachetne, / Które wśród niebezpieczeństw biorą nagrody za męstwo”.

²¹ Zob. K.J. Turowski, *O życiu i pismach Sebastiana Fabiana Klonowicza*, w: *Pisma poetyczne polskie Sebastiana Fabiana Klonowicza*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1858, s. 218. Wywody na temat prawdziwego szlachectwa zajmują sporą część utworu,

się sztukami wyzwolonymi. Człowiek szlachetny i takież obywatel to nie tylko mąż dzielny, ale też należycie edukowany. Edukację wspomaga zaś iskra boża, dodająca dzielności gorliwego animuszu.

2. Wobec filozofii

Według słynnej opinii Paula Oskara Kristellera humaniści włoscy nie byli ani dobrymi, ani złymi filozofami – nie byli bowiem filozofami w ogóle²². Często jednak sądzimy, że etos humanistyczny wiąże się bezpośrednio z zasadami określonej szkoły filozoficznej. Aby tak uważać i szukać wpływu filozofii na polskich poetów nowolacińskich, nie trzeba kwestionować sądu Kristellera. Poeci korzystali przecież z myśli filozoficznej w sposób bardzo swobodny, nie tworząc zdyscyplinowanych systemów, lecz czerpiąc idee i poglądy w celach retoryczno-perswazyjnych.

Idąc za ideą „powrotu filozofów starożytnych”, głoszoną przez Eugenia Garina, wypada oczywiście stwierdzić, że myśl humanistyczna czerpie z określonych kierunków, takich jak stoicyzm, epikureizm, arystotelizm, platonizm, sceptycyzm czy pitagoreizm, i że nie pozostaje to bez wpływu na paradygmaty etyczne. Jednakże już począwszy od Petrarcki każdy z tych indywidualnych systemów filozoficznych był eklektyczny, a etos humanistyczny, rozwijający się głównie na podstawie konstrukcji myślowych Cicerona i Seneki, przybrał postać zaprawionego platonizmem stoicyzmu²³. Podobną konstatację odnajdujemy pośród wywodów Janusza Pelca dotyczących nurtów myślowych polskiego renesansu na tle europejskim²⁴. Eklektyzm ten dość naturalną drogą wyini-

a fundamentem owego szlachectwa jest współdziałanie cnót kardynalnych (*fortitudo, prudentia, temperantia, iustitia*).

²² P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1979, s. 91: „I should like to suggest that the Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all”.

²³ M.C. Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton 1998, s. 21.

²⁴ J. Pelc, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984, s. 35. Wskazuje się tu m.in. stoicyzm, epikureizm, sceptycyzm, „przede wszystkim zaś rozmaite formy eklektyzmu czy synkretyzmu”.

kał też z pragnienia pogodzenia dyskursu najważniejszych filozofów antycznych z chrześcijaństwem, co dokonywało się nieraz w pogmatwany sposób. Gwoli przykładu: w traktacie Petrarcki *De remediis utriusque Fortunae* filozofia stoicka została potraktowana jako element duchowej drogi chrześcijanina. Z drugiej strony, u podłoża tego traktatu leży swoisty paradoks – Petrarcka podążał za przypisywanym Senecie dziełem, które w rzeczywistości wyszło spod pióra autora tworzącego w VI w. po Chrystusie – Marcina z Bragi²⁵. Jest to jedno z potwierdzeń idei „średniowiecznych podwalin renesansowego humanizmu”²⁶.

Nic więc dziwnego, że systemy filozoficzne, dostosowane do myśli chrześcijańskiej, a niekiedy z przymieszką hermetyzmu czy kabały, stapiają się również w tyglach poetów – arystotelizm z platonizmem, stoicyzm z epikureizmem etc. Zresztą częstokroć ideały moralne nie zawsze były czerpane przez propagatorów myśli humanistycznej bezpośrednio z filozofujących pisarzy; często, już ubrane w formę gnomiczną, pochodziły z kompendiów florilegiów i zbiorów erudycyjnych będących fundamentalnym czynnikiem budującym struktury myśli humanistycznej²⁷. Widać to dobrze w silnie zretoryzowanej poezji nowolacińskiej, powtarzającej pewne prawdy filozoficzne i moralne jako sentencje czy motta.

2.1. *Mens immota manet*. Na szlakach stoików

Uważa się, że dopiero Lipsjusz oraz francuski pisarz Guillaume du Vair próbowali przywrócić stoicyzmowi pierwotną czystość²⁸. Nawet jednak Lipsjusz – wyznaczając stoicką drogę etyczną

²⁵ B.P. Copenhaver, Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992, s. 262.

²⁶ Formuła taka została użyta w tytule znanej pracy W. Ullmanna, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (1977), *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź 1985.

²⁷ Por. A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.

²⁸ P.O. Kristeller, *Myśl moralna humanizmu renesansowego*, tłum. M. Szymański, w: idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, red. L. Szczucki, Warszawa 1985, s. 109.

– unika radykalizmu. Stwierdza już w *Manductio ad stoicam philosophiam*, że najlepsza filozofia musi być eklektyczna – nie może przystawać do jednej, konkretnej szkoły. Arystoteles jest dobry dla filozofii przyrody, Platon – dla religii, stoicyzm zaś pozwala zobaczyć Boga w naturze (choć chrześcijanin musi odrzucić pewne koncepcje stoików, np. prawo do samobójstwa)²⁹.

Wiersze zaprawione nutą stoicyzmu znajdziemy już u poetów tworzących w czasach Zygmunta Starego. Rysy neostoickie³⁰ można dostrzec we wczesnych utworach Jana Dantyszka, zwłaszcza w poemacie *De Virtutis et Fortunae differentia somnium*, wyznaczającym drogę życia godziwego według prawideł Cnoty, a nie darów płochy Fortuny. Wartość życia wolnego od namiętności podkreśla z kolei Janicjusz, projektując w *Elegii o sobie samym do potomności*, nacechowanej, jak zauważył Pelc, „klasycznym spokojem i dostojnością”³¹, swe epitafium:

Spe vacuus, vacuusque metu, cubo mole sub ipsa
Et vere vivo. Mortua vita, vale!³²

(w. 89–90)

Dopiero umarły jest wolny od lęków i oczekiwań ziemskiego życia. Tylko w spoczynku śmierci wydaje się możliwe wstąpienie na drogę pozbawioną namiętności i żądz (*apatheia*), wskazywaną wyraźnie przez Boecjusza:

Tu quoque si vis
Lumine claro
Cernere verum,

²⁹ B.P. Copenhaver, Ch.B. Schmitt, *op. cit.*, s. 267.

³⁰ Zob. też S. Zabłocki, *Neostoicyzm*, w: *Słownik literatury staropolskiej: średniowiecze – renesans – barok*, red. T. Michałowska, współudz. B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temeriusz, Wrocław 1990, s. 500, 501; *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, red. P. Urbański, Szczecin 1999.

³¹ J. Pelc, *op. cit.*, s. 481.

³² K. Janicjusz, *op. cit.*, s. 38. „Tu bez nadziei i trwogi spoczywam / Prawdziwie żywy. Żegnaj, życie zmarłe”. *Medytacje Janicjusza*, tłum. i oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1993, s. 52.

Tramite recto
Carpere callem,
Gaudia pelle,
Pelle timorem
Spemque fugato,
Nec dolor adsit³³.

Na fundamentach rozumnej cnoty i statecznego umysłu wznosił też – jak już widzieliśmy – swe parenetyczne zwierciadła Jan Kochanowski w *Elegiach*³⁴. Znacznie silniej zarysowują się jednak wątki myśli neostoickiej w lirykach Sarbiewskiego. Projekt życia wyznaczonego tym paradygmatem rysuje się dość wyraźnie w kilku odach z księgi IV, powstałych najprawdopodobniej w latach 1628–1631 i składających się na swego rodzaju cykl. Zalecają one kolejno dystans do pospólstwa i podporządkowanie się rozumowi (Lyr. IV 10), lekceważenie próżnej chwały i milczenie – *aurea taciturnitas* (Lyr. IV 11), „osobność” potrzebną dla kontemplacyjnego *otium* mędrca (Lyr. IV 12) oraz stałość w znoszeniu przeciwności (Lyr. IV 13). Myśl Sarbiewskiego karmi się Seneką i Horacym³⁵, zapewne nie bez znaczenia Boecjusza czy Lipsjusza, ale także... samego założyciela jezuitów. Tak jak trudno bez odwołania się do szerszych i głębszych kontekstów znaleźć różnicę między „Pugna tecum ipse” Seneki (*De ira* III, 13) a „Vince te ipsum” – mottem Ignacego Loyoli³⁶, tak też nie sposób niekiedy wyodrębnić

³³ A.M.T.S. Boethii *De consolatione Philosophiae libri quinque*, red. A.J. Valpy, London 1823, s. 147. (Księga I, metrum VII) „Więc jeśli pragniesz / jasnym wzrokiem / zobaczyć prawdę / I prostą ścieżką / wiernie iść, / odrzuć radość, / lęk porzuć, oddal nadzieję, / zwalcz ból”. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. i oprac. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, s. 41.

³⁴ Na postulat równowagi duchowej w każdej sytuacji (zrealizowany w życiu hetmana Tarnowskiego, El. IV 2) zwróciła uwagę Z. Glombiowska, *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje*, Warszawa 1981, s. 177. Por. też S. Zabłocki, *Polsko-łacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1968, s. 201–203.

³⁵ Zob. L. Bobiatyński, *Horacjańskie źródła motywów stoickich w poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, w: *Wątki neostoickie...*, s. 191–210.

³⁶ Zob. D. Bartoli, *History of the Life and Institute of Saint Ignatius Loyola, Founder of the Society of Jesus*, tłum. F. Calderón de la Barca, New York 1856, t. 2, s. 234.

pierwiastki „czystego” stoicyzmu w odach Sarbiewskiego, obracającego się w przestrzeni myślowej osadzonej gdzieś, jak to ujął Piotr Urbański, „między ignacjanizmem a neostoicyzmem”³⁷. Oprócz ód zalecających określone cnoty znajdujemy również takie, które wydają się manifestami programowymi chrześcijańskiego wydania stoicyzmu, wchodząc równocześnie w polemikę z radykalnym, bezdusznym, „kamiennym” jego paradygmatem. Dotyczy to ody Lyr. III 6 *Ad Marcum Silicernium*, być może w samym imieniu fikcyjnego adresata szyfrującej figurę stoika „zapatrzonego w kamień”, w treści swej zaś wyraźnie wskazującej znaczenie prawdziwego bogactwa, mierzonego nie wielkością posiadłości materialnych i czerpanych z nich dochodów, lecz potęgą wewnętrznego „państwa myśli”, które każdy posiada „intra se”. Jest zatem panem samego siebie („integer suus”), sam sobie senatem i konsulem („mihi consul ipse, ipse senatus”, por. Lyr. III 17) i dzięki temu jedynie szczęśliwy („meo beatus”, por. Lyr. II 10). Zagadnienie „królestwa mędrca”³⁸ stało się też przedmiotem Lyr. II 6 *Cato politicus*. Sarbiewski, nawiązując do podejmowanego już przezeń w liryce toposu życia jako teatru, zakłada tu maskę Katona³⁹ i mówi (ze świadomością schodzenia ze sceny)

Por. też I. Loyola, *List o doskonałości i gorliwości apostołskiej*, w: idem, *Pisma wybrane*, oprac. M. Bednarz i in., Kraków 1969, t. 1, s. 494.

³⁷ P. Urbański, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbivianae*, Szczecin 2000, s. 97–114.

³⁸ Szerzej na temat tradycji stoickiej w liryce Sarbiewskiego zob. E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006, s. 154–181.

³⁹ Zapieczem są tu zapewne słowa Seneki: „Quid tibi vis, Marce Cato? Iam non agitur de libertate, olim pessumdata est. Quaeritur utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam. Quid tibi cum ista contentione? Nullae partes tibi sunt. Dominus eligitur. Quid tua, uter vincat? Potest melior vincere, non potest non peior esse, qui vicerit” (Ep. 14, 13). „Czego ci się zachciewa, Marku Katonie? Już nie chodzi tutaj o wolność: pogneźbiona została od dawna. Zagadnienie sprowadza się tylko do tego, czy Cezar, czy Pompejusz podporządkuje sobie państwo. Co masz wspólnego z ich współzawodnictwem? Nie ma tu dla ciebie żadnej roli do odegrania. Dokonywa się wybór pana. Co ci do tego, kto z nich zwycięży? Może zwyciężyć lepszy, lecz po zwycięstwie nie może zostać gorszym”. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 50. Ostatnie słowa

o odegraniu roli politycznej („Quae laetus tenui, laetus idoneo / Tradam scepra vicario”, „E scaena monitus cedere, non meis / Ultro vestibus exuar”), co można rozumieć nie tylko w kontekście społecznym, lecz również jako teatralną metaforę odegrania roli swego życia: *Plaudite, acta est fabula!*⁴⁰

Niejednokrotnie zwracano uwagę na wątki stoickie w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, zwłaszcza w *Adverbia moralia*⁴¹. I tutaj powraca wzorzec człowieka ufortyfikowanego wartościami intelektualnymi, uzbrojonego dzięki przymiotom ducha. Umysł i jego cnoty (przede wszystkim kardynalne, na które zwraca uwagę już frontyspis, przedstawiając ich obraz jako personifikacji podtrzymujących ziemski glob⁴²) czynią męża niezłomnym i niewzruszonym, nadają mu godność prawdziwie królewską. *Adverbium V* wznosi twierdzę mędrca ukrywającą jego wewnętrzne bogactwa. Endre Angyal dostrzegł tu afirmację siły ducha (*fortitudo animi*), źródło mocy zdolnej przeciwstawić się zarówno namiętności i pokusie, jak i niebezpieczeństwu i groźbie:

Non vis cadere,
Munias te animo,
Non vis perire,
Arma te mente.
Et ad omnia,

cytatu tłumaczą, jak się wydaje, pointę ody Sarbiewskiego: „Ridens e media plebe vicariam / Cras spectabo tragediam” – „Jutro, pośród pospólstwa, ze śmiechem obejrzę sobie tragedię następcy”. Wszystkie cytaty z ód Sarbiewskiego za: M.K. Sarbiewski, *Poemata omnia*, wyd. T. Wall, Stara Wieś 1892.

⁴⁰ „Klaszczcie, gra skończona!” Tymi słowami kończyły się przedstawienia w Rzymie. Według świadectwa Swetoniusza wypowiedział je Oktawian August na łożu śmierci. Zob. G. Suetonius Tranquillus, *Boski August*, w: idem, *Żywoty Cezarów*, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1987, s. 131 (rozdz. 99).

⁴¹ Por. A. Karpiński, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, w: *Wątki neostoickie...*, s. 220–237; E. Lasocińska, *Mysł filozoficzna w „Adverbia moralia” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, w: *ibidem*, s. 239–250; eadem, „Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003, s. 147–160, *passim*.

⁴² Zob. E. Lasocińska, *Mysł filozoficzna...*, s. 145 n.

Quae cum animo tuo luctantur,
 Inexpugnabilem te redde.
 Nullum gloriosius est monumentum,
 Quam
 Mens infracta et inconcussa,
 Non ferro domabilis, non auro vincibilis,
 Non ore flexibilis, non metu frangibilis⁴³.

Adverbium VI wskazuje na znaczenie równowagi ducha (*aequanimitas*), VII – umiarkowania, VIII – roztropności. Ukoronowanie tego królewskiego konterfektu mędrca, który jest sam sobie królem i cezarem, który sam, ukoronowany przez cnotę (*virtus*) przekazuje sobie swe „państwa”, przynoszą finalne partie ostatniego, XV *Adverbium*:

Crede mihi!
 Regem non faciunt Sceptra,
 Non gravida auro Purpura,
 Non splendens corona gemmis,
 Non vulgi turba tumidi;
 Virtus regnare facit!⁴⁴

Narastanie wątków neostoickich wraz z upływem czasu, ich zagęszczanie się, także w poezji łacińskiej XVII w., wiąże się zapewne z faktem, że dyrektywy moralne stoicyzmu (dążenie do cnoty, władza rozumu nad ciałem i namiętnościami, potrzeba cierpliwego i zrównoważonego akceptowania rzeczy, na które nie ma się wpływu) proponowały bezpieczną drogę w niespokojnych

⁴³ E. Angyal, *Świat słowiańskiego baroku*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1983, s. 282. „Gdy nie chcesz upaść, obwaruj się duchem, gdy nie chcesz zginąć, uzbrajaj się w myśl. I wobec wszystkiego, co z twym duchem walczy, okazuj się nieprzewyciężonym. Nie ma pomnika zaszczytniejszego niż myśl niezłomna i niewzruszona, żelazem nieokiełzdana, złotem niepokonana, słowem nieprześlądana, strachem nieprzełamana”; tłum. M. Grzesiowski.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 283. „Wierz mi! Nie berła czynią królem, nie purpura, której złoto ciąży, nie korona, błyszcząca klejnotami, nie tłum zarozumiałego pospólstwa. Cnota pozwala królować!”; tłum. E. Buszewicz.

czasach i mogły stanowić upragniony balsam dla dusz ludzi udręczonych wojnami domowymi i religijnymi na północ od Alp⁴⁵.

2.2. Gry z Epikurem

Wpływowi humanizmu należy też zawdzięczać ożywioną dyskusję z epikureizmem i próby jego chrystianizacji. Podejmowali je np. Lorenzo Valla⁴⁶ czy Erazm⁴⁷, starający się dowieść, że prawdziwą przyjemność, będącą najwyższą wartością epikureizmu, zapewnia jedynie godne, chrześcijańskie życie. Wsłuchajmy się uważnie w wywody Hedoniusza – protagonisty Erazmowego dialogu *Epikurejczyk* – wskazujące „ile goryczy domieszane jest do tych fałszywych przyjemności, które rodzi rozwiązała miłość, zakazana чуć, obżarstwo i opilstwo”⁴⁸, a ponadto „młodzieńcy przez rozpustę ściągają na siebie [...] nowy trąd, zwany przez pewnych *hypokoridzontes* (eufemistów) neapolitańskim świerzbem, przez który w tak wielu wypadkach muszą umierać”⁴⁹. Przekorną grę z tego typu poglądami (jakkolwiek o wpływie mówić tu nie należy, *Epicureus* opublikowany został bowiem w roku 1536) możemy dostrzec w swawolnej produkcji literackiej Andrzeja Krzyckiego, czyli w parodii świątobliwego hymnu na cześć „błogosławionego” męczennika, który strawił życie na lubieżnych umartwieniach:

O beate Coribute [...]
Tu lupanar frequentasti,
Cum protritis dormitasti
Corpus domans miserum.

⁴⁵ W. Heller, *Opera and Women's Voices in Seventeenth-Century Venice*, Berkeley 2003, s. 146.

⁴⁶ Zob. J. Monfasani, *The Theology of Lorenzo Valla*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy*, red. J. Kraye, M.W.F. Stone, London 2000, s. 8, 12.

⁴⁷ Znany jest zwłaszcza dialog *Epicureus*, zob. *Epikurejczyk*, tłum. M. Mejor, w: Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, wybór i oprac. M. Cytowska, Wrocław 1992, s. 396–420.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 406.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 407.

Ergo Bachus ante diem
 Tibi canum dedit crinem
 Morbum Venus Gallicum⁵⁰ .

Dostrzegamy jednak w polskiej poezji renesansowej również nuty brzmiące Horacjańskim *carpe diem*, umieszczone w perspektywie zupełnie, wydawałoby się, pozbawionej nadziei na jakiegokolwiek chrześcijańskie konsolacje. Jeśli potraktować to nie tylko jako imitację poezji starożytnej, osadzonej w „miłej politeizmu obłudzie”, a jako tekst mający spełnić swą rolę w czasach, w których powstał, można rozumieć go jako głos upominający się o przywrócenie wartości powszednim ludzkim przyjemnościom, czerpanym z ziemskiego życia, nawet „szaleństwu w porę”. Śmierć jawi się wówczas nie jako pożądane wyzwolenie z padolu łez, lecz jako Wielka Niewiadoma, odcinająca od ziemskich rozkoszy. Tak jest (nieczęsto wprawdzie) w łacińskiej poezji Kochanowskiego, zwłaszcza w *Foricoenium* 3 (*Ad sodales*):

Hic, o amici,
 Dum patiuntur
 Fata, bibendum est.
 Nulla apud Orcum
 Vineae floret;
 Nulla Lyaeo
 Dolia fervent.
 Flumina tristi
 Sulfure manant,
 Pallida ripas
 Taxus inumbrat.
 Hic, o amici,

⁵⁰ A. Krzycki, *Carmina*, wyd. K. Morawski, Kraków 1888, s. 231–232. (Liber VI, Carm. 61). Tłum. E. Jędrkiewicz: „O nasz Korybucie święty [...]. Po zamtuzach stałeś biegał / I tam ze ździrami leżał / Umartwiając ciało tak. // Bachus za to cię przed czasem / Obdarował siwym włosem, / Wenus wrzodem Gallów znów”. *Antologia poezji polsko-łacińskiej 1470–1543*, wyd. A. Jelicz, Szczecin 1985, s. 172, 173.

Hic et amandum est.
 Nam simul atque
 Ruperit atrox
 Stamina Clotho,
 Te Crocali et te,
 Phylli, relictas,
 Per Styga nigro
 Lintre feremur,
 Haud nebularum
 Absimiles, quas
 Aequore surgens
 Dissipat Eurus⁵¹.

Najczęściej jednak, zwłaszcza w twórczości poetów zdeterminowanych konfesyjnie, wszystko zdaje się układać według maksymy chrześcijańskiej: *Momentaneum quod delectat, aeternum quod cruciat* („To, co sprawia rozkosz, jest chwilowe; to, co przynosi mękę – wieczne”)⁵², często podanej z przymieszką maksym Seneki⁵³. Dlatego spotykamy tu bardzo oszczędne pochwały przyjemności godziwej, pojmowanej jako rekreacja czy świętowanie – widać to szczególnie u Sarbiewskiego, w odzie *Ad Iulium Rosam* (Lyr. II 13), w której biesiadny Horacjański archetekt (Carm. III 19) został przepisany na wezwanie do zaniechania milczenia i oddania się poezji świętej⁵⁴. Godziwe rekreacje opiewa też Ep. 3 *Laus otii religiosi*, wyliczając przyjemności życia zakonnego oraz związana

⁵¹ „Tu, przyjaciele, / Póki los sprzyja, / Pić każdy musi. / W Orku winorośl / Żadna nie kwitnie; / I w żadnej beczce / Trunek nie syczy. / Strumienie leją / Siarkę ponurą / I cis poblady / Brzegi ocienia. / Tu, przyjaciele, / Kochać nam trzeba. / Gdy bowiem sroga / Kloto rozerwie. / Nici pasemko, / Gdy opuścimy / Ciebie, Krokalis, / I ciebie, Filis, / Przez Styks nas czarna / Poniesie barka, / Całkiem podobnych / Do mgły oparów, / Które rozwiewa / Euros na morzu”.

⁵² Myśl przypisywana św. Augustynowi lub św. Grzegorzowi Wielkiemu, często cytowana w literaturze religijnej, u nas np. w *Kazaniach świętokrzyskich* albo homiliach Tomasza Młodzianowskiego.

⁵³ Por. np. *Thyestes*, w. 596–597: „nulla sors longa est; dolor ac voluptas / in vicem cedunt; brevior voluptas”.

⁵⁴ Zob. E. Buszewicz, *op. cit.*, s. 369.

z czasami wileńskimi oda IV 35 *Ad Paulum Coslovium*, zachęcająca do wiosennej przechadzki za miasto i znalezienia przyjemności w uwolnieniu się od trosk, w odkryciu harmonii pomiędzy pogodą dnia a spokojem radosnej duszy. Jak epigramat Kochanowskiego wyrastał z atmosfery Carm. IV 7 Horacego z całym jej melancholijnym balastem prochu i cienia, pewności śmierci i niepewności jutra, tak oda Sarbiewskiego uwalnia promienny wiosenny dzień od tego balastu:

Ergo rumpe moras, et solidum gravi
 Curae deme diem, quem tibi candidus
 Spondet vesper et albis
 Cras horae revehent equis⁵⁵.

W polskiej poezji nowołacińskiej pojawia się także dyskurs antyepikurejski, dostrzegalny często w wypowiedziach polemizujących z ideami Lukrecjusza, niepozbawionymi konsekwencji etycznych. Chodzi przede wszystkim o rozprawę z ateizmem (a zatem z odrzuceniem obrazu Boga jako sędziego ludzkich uczynków) oraz z koncepcją śmiertelności duszy (czyli z zanegowaniem pośmiertnej nagrody lub kary za ludzkie uczynki)⁵⁶.

3. Marność i żłuda

Stoicyzm czy epikureizm, zwłaszcza w poezji, rzadko występują w postaci czystej; niekiedy ich pierwiastki się łączą, niekiedy refleksja poetów przybiera bardziej synkretyczną postać. Wątki platońskie albo sceptyczne, zaprawione obrazami wanitatywnymi,

⁵⁵ „Zatem nie zwlekając odbierz dzień cały ciężkiej trosce, bo obiecuje go jasny wieczór, a jutro znów ci go przyniosą białe chwile godzin”.

⁵⁶ Zob. T. Sinko, *Polski Anty-Lukrecjusz*, w: idem, *Antyk w literaturze polskiej. Prace komparatystyczne*, wybór i oprac. T. Bienkowski, Warszawa 1988, s. 262–379. Począwszy od *Elegii* IV 3 Kochanowskiego, w której inspiracje Lukrecjuszowskie otrzymują stoicko-platońską przeciwwagę, wskazuje Sinko zwłaszcza poetów XVIII w., Antoniego Ponińskiego (*Satyra* II z *Sarmatyd*) i Ignacego Wilczka (*Carmina de Deo uno, de providentia divina, de scientia & gratia, de virtute*).

stanowią często przede wszystkim pożywkę dla etyki neostoickiej⁵⁷. Wyrażenie bezradności wobec paradoksów świata, zakwestionowanie realności świata pozorów, powinno być tym silniejszą pobudką ku cnotcie, drogowskazem na rozdrożu pomiędzy Fortuną a Cnotą, wiodącym ku tej ostatniej. Jeśli Sarbiewski stwierdza, że drwi z nas prędką i porywczą Fortuna („Fortunae volucris ludimur impetu”, Lyr. I 7, w. 1–2) i pyta, czy to, co widzimy, jest rzeczywistością, czy złudą: „Et sunt quae, Lyce, cernimus / [...] An longi trahimur fabula somnii?” (Lyr. I 7, w. 41 i 44), to z samego sformułowania problemu nie muszą wynikać żadne konsekwencje etyczne. Do przymiotów mędrca należy jednak również umiejętność zdejmowania zewnętrznej warstwy z rzeczy świata tego, dostrzegania czerni ukrytej w bieli i smutku zalegającego na dnie pozornych radości (Lyr. III 12). Jeśli Lubomirski w *Adverbium* I ukazuje człowieka jako „zwierzę mizerne”, opisane przy pomocy symboli wanitatywnych („Fumus, aura, ventus, pulvis, aura et nihil” – „dym, wiatr, proch, powiew i nic”), to nie tyle dlatego, by ukazać, jak chce Angyal, „mroczne głębie życia”⁵⁸, lecz raczej po to, by lepiej uświadomić sobie wielkość prawdziwego człowieczeństwa, polegającego na życiu dobrym, do którego („ad bene vivendum”) urodzili się wszyscy śmiertelni⁵⁹.

4. Humanizm potrydencki a *docta pietas*

Chociaż uważa się, że pewien paradygmat łączenia pobożności z wiedzą i elokwencją, określanej jako *pietas litterata* czy *pietas erudita*, jest charakterystyczny dla humanizmu potrydenckiego, warto pamiętać, że formułę *docta pietas* należy łączyć już z Petrarcką⁶⁰.

⁵⁷ Por. J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 89; A.H.T. Levi, *The Relationship of Stoicism and Scepticism. Justus Lipsius*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy...*, s. 91–106.

⁵⁸ E. Angyal, *op. cit.*, s. 282.

⁵⁹ Zob. G. Trościński, *op. cit.*, s. 220.

⁶⁰ H.M. Pabel, *Reading Jerome in the Renaissance. Erasmus' Reception of the „Adversus Jovinianum”*, „Renaissance Quarterly” 2002, nr 2, s. 470.

Ważna w myśli Erazmiańskiej, nieobojętna dla przedstawicieli protestantyzmu (Ioannes Sturm), wybitnie istotna w dydaktyce jezuickiej, idea ta, od początku obecna, miała większy wpływ na humanistyczny proces przemian języka⁶¹ niż konsekwencje *stricte* etyczne. Nie można jednak lekceważyć jej znaczenia, zwłaszcza w środowiskach szkolno-universyteckich. W takim kontekście należy postrzegać klasycyzujące parafrazy tradycyjnych modlitw, hymnów, psalmów, reprezentowane u nas szeroko, by wymienić tylko Wawrzyńca Korwina, Pawła z Krosna, Jana z Wiślicy, Stanisława Hozjusza, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, Alberta Inesa, Stanisława Konarskiego etc⁶². Humanizm potrydencki natomiast przyczynił się do pewnego zmodyfikowania wzorców osobowych, wiążąc je ściślej z wiernością doktrynie katolickiej i Kościołowi.

Przesunięcia akcentów w konstruowaniu wzorców osobowych typowych dla humanizmu potrydenckiego, charakteryzującego się używaniem tradycji antycznej raczej w wymiarze alegorycznym i w funkcji służebnej względem wartości katolickich, wszystko to można bardzo dobrze przedstawić na podstawie dzieła znanego być może lepiej historykom sztuki niż literatury, mianowicie leżącego na pograniczu poezji, dydaktyki, poetyki, teologii i emblematyki cyklu Tomasza Tretera *Theatrum virtutum [...] Stanislai Hosii*⁶³. To poetycko-miedziorytnicze dzieło, pomyślane jako rodzaj pomnika ku czci świętobliwego biskupa i kardynała, jest równocześnie parenetyczną biografią. Człowiek Kościoła staje się tu nie tylko doskonałym pasterzem powierzonego sobie stada (zob. LXXI. *De amore subditorum et bonorum ecclesiae cura*), lecz także uniwersalnym ideałem każdego chrześcijanina. Jego matka będzie zatem wzorem pobożnej niewiasty, a jego młodość i edukacja – świetlanym przykładem dla chrześcijańskich adeptów wiedzy:

⁶¹ Zob. A. Moss, *Christian Piety and Humanist Latin*, w: *Acta Conventus Neo-Latini Bonnensis*, red. R. Schnur, P. Galand-Hallyn i in., Tempe 2006, s. 578.

⁶² Zob. *Pietas Humanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, red. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006.

⁶³ *Theatrum virtutum Stanislai Cardinal[is] Hosii, Episcopi Warmiensis per Thomam Treterum [...]*, wyd. F. Hipler, Brunsbergae 1879.

Qui doctior vult et sapientior
Esse, hanc sequatur, quam tenuit viam
Princeps iuventutis regendae
Saepe mihi memorandum odis⁶⁴.
(XI. *In parandam eruditionem*, w. 1–4)

Starość dostojnego hierarchy może być również włączona w model życia rodzinnego, stając się punktem odniesienia dla każdego człowieka stojącego u schyłku życia. Dlatego Treter dedykuje wiersz poświęcony ostatnim latom kardynała własnemu ojcu:

Laudande multis nominibus pater,
Colende nobis perpetuo senex,
Magnum senectutis levamen
Inspicias Hosii senectam⁶⁵.
LXXXII. *De senectute Hosii. Ad Iacobum
Treterum patrem*, w. 1–4

Melancholijna koda tego utworu w bardzo charakterystyczny sposób łączy chrześcijańską zgodę na to, co nieuniknione, z medytacją śmierci właściwą pisarzom starożytnym. Dokonuje się to poprzez intertekstualną grę z Horacym, odnoszącą się zdecydowanie do trzeciej strofy pieśni *Do Talliarcha* (Carm. I 9):

Felix senectam ducito candidam,
Permitte Christo caetera, qui simul
Ut iusserit, nec tu meo nec
Ipse tuo prohibebor ore⁶⁶.
(LXXXII, w. 41–44)

⁶⁴ „Kto chce być uczony i mądry, niech idzie tą drogą dobrego trzymania w karbach młodości, której się trzymał książę, jakiego będę często wspominać w tych odach”.

⁶⁵ „Ojczy, chwalebny pod wieloma względami, starczy, na wieki dla nas czciogodny. Niech ci to będzie ulgą w twej starości, wejrzeć na starość Hozjusza”.

⁶⁶ „Ciesz się szczęśliwą starością. Resztę pozostaw Chrystusowi, bo gdy On rozkaże, ani ja dla ciebie, ani ty mnie nie powstrzymasz tego wyroku”.

Z kolei pomnikowy finał całego dzieła, rozpisany na monologi uosobionych cnót kardynała, tworzące cykl epigramatów, wyznacza kanon etyczny właściwy humanizmowi potrydenckiemu. Można przypuszczać, że kolejność, w jakiej zostały one przywołane, nie jest przypadkowa. Nie jest to po prostu porządek cnót teologicznych, kardynalnych i służebnych. Prym wie dzie zatem *Religio* (LXXXVII), rozumiana jako służba Kościołowi i wierze katolickiej. Zaraz potem zaleca Hozjusza chrześcijańska miłość – *Charitas* (LXXXVIII), dalej: nieposzlakowana czystość – *Castitas* (LXXXIX), erudycja – *Eruditio* (XC), pokora – *Humilitas* (XCI), roztropność – *Prudentia* (XCII), szczerść – *Sinceritas* (XCIII), powaga – *Gravitas* (XCIV), życzliwość, zwana w owych czasach „ludzkością” – *Humanitas* (XCV), gościnność – *Hospitalitas* (XCVI), dobroczynność – *Beneficentia* (XCVII). Wszystkie razem sprawiają, że życie Hozjusza jest przykładem do naśladowania; dlatego można wskazać na jeszcze jedną cnotę: wzorcowość – *Exemplaritas* (XCVIII), wybitnie uwarunkowaną wyznaniowo:

Vivendi speculum, mundi lux alma, magister
Morum, dux fidei, malleus haereseon⁶⁷.

(w. 1–2)

5. Dyskurs parenetyczny. Mity, symbole, obrazy

Pewien porządek w charakterystykę refleksji etycznej zawartej w polskiej poezji nowołacińskiej mogłaby wnieść próba klasyfikacji ważniejszych form wyrażania dyrektyw etycznych czy nakreślenia wzorców osobowych. Niekiedy zatem poeci przekazują nauki moralne w formie bezpośredniej ekshortacji, poetyckiego „wykładu cnoty”, wskazującego pożądaną sposób życia i potrzebę kultywowania poszczególnych cnót. Jako adresat refleksji etycznej występuje albo konkretny adresat, albo jakaś grupa społeczna,

⁶⁷ „Zwierciadło życia, łaskawa światłość świata, nauczyciel obyczajów, młot na herezje”.

ku której kieruje się stosowną „naukę stanową”, ze szczególnym akcentem na kultywowanie określonej cnoty lub unikanie jakiejś wady. Przykładem może być wiersz *Ad iuventutem adhortatio* (*Napomnienie do młodych*) Jana Dantyszka (druk 1515):

Desidiam fugias, moneo, studiosa iuventus,
 Vivere si cupies post tua fata diu!
 Dum facies vernat, tenerae languine malae
 Dumque carent et dum fervidus humor adest,
 Incipe sacrorum venerari numina vatum,
 Celsa Medusaei quae iuga montis habent!
Disce bonas artes, sophiae documenta profunda
 Et quae sunt penitis abdita sensa libris!
 Utere, dum Lachesis iuvenilia stamina ducit,
 Tempore, quo restat carius orbe nihil!⁶⁸

Jak już w niejednym tekście, tak i tutaj *bonae artes* stanowią fundament i gwarancję właściwego etosu, pozwalają strzec się życia gnuśnego, pogrążonego w uciechach Bachusa i Wenery. Co ciekawe, Dantyszek udziela tej lekcji na własnym przykładzie, dokonując rozrachunku z błędami młodości.

Często też adresatem takiego wykładu jest po prostu *Quisque* ('Każdy') – domyślny *vir bonus* z wyraźnym zabarwieniem chrześcijańskim. Przykładem takiego utworu może być *Exhortatio ad virtutem* Pawła z Krosna (druk 1508). Już krótki argument poprzedzający czternastostrofową pieśń saficką daje nam wyobrażenie o wzorcu osobowym człowieka czujnego i pracowitego, wytrwałego i zahartowanego, dążącego do cnoty jako bramy nieśmiertelności: „Exhortatio ad virtutem amplectendam, quae non otiositate, non

⁶⁸ „Strzeż się próżniactwa najprzód, żarliwa młodzieży, / Jeśli chcesz przetrwać dłużej niżli życia, / Kiedy twarz świeża, gładkie policzki rumiane, / Jeszcze bez puchu, a krew kipi w żyłach, / Już bierz się do poetów, czcisz ich święte bóstwa, / Co zamieszkują strome zbocza Helikonu! / Ćwicz się w umiejętnościach, zgłębiaj mądrość wieków, / Szukaj sensów ukrytych w świątłych księgach! / Póki Parka ci przędzie nici lat młodzieńczych, / Korzystaj z pory, bo jej równej nie ma”. J. Dantyszek, *Pieśni*, wybór i tłum. A. Kamieńska, Olsztyn 1987, s. 40, 41 (w. 1–10).

voluptatibus, non [s]omno, non plumis Sardanapalidis, sed cura, laboribus, vigiliis ac duro cubili requiritur”⁶⁹. Już pierwsze strofy utworu stawiają nam przed oczyma obraz „złotego” i cenniejszego niż perły skarbu cnoty, pozyskującej człowiekowi nieśmiertelną sławę i wstęp do nieba:

Quisque exoptas moritura numquam
 Nomina et duram tolerare sortem
 Alta vel caeli barathro relicto
 Scandere regna,
 Aureae quaeras vigili labore
 Dona virtutis, superantis omnes
 Quos Erythrei retinet profundi
 Unda lapillos⁷⁰.

Nawet w takim bezpośrednim wykładzie cnoty zawarte są już jednak pewne obrazy (drabina cnoty, szukanie skarbu). Podobnie ma się rzecz z późniejszymi utworami, które charakteryzuje takie „traktatowe” ujęcie. Możemy tu wskazać niektóre ody tzw. etyczne Sarbiewskiego, opatrzone krótkimi argumentami, z których da się złożyć zestaw dezyderatów-drogowskazów na drogę życia, albo *Adverbia* Lubomirskiego. Tutaj dyskurs ekshortacyjny zostaje zdyscyplinowany i upoetyzowany elogiarną formą, a wzbogacony nie tylko odwołującymi się do tradycji ikonologicznej rycinami⁷¹, lecz także obrazami przewijającymi się poprzez tok wywodów (wędrówka przez labirynt świata, twierdza i skarb mędrca etc.).

⁶⁹ Pauli Crosnensis Rutheni *Carmina*, wyd. M. Cytowska, Warszawa 1962, s. 73. „Napomnienie ku zdobywaniu cnoty, której szukać trzeba nie w rozkoszach, nie we śnie, nie w poduchach Sardanapala, lecz pośród starań, trudów i czuwań na twardym, surowym łożu”.

⁷⁰ *Ibidem*, w. 1–10. „Jeśli pragniesz sławy, która nigdy nie umrze, a zarazem chcesz znosić ciężki los, ale też wspiąć się ku wzniosłemu królestwu niebios, porzuciwszy otchłań, szukaj pośród czujnych trudów darów złotej cnoty, droższej nad wszystkie klejnoty zamknięte w wodach Morza Czerwonego”.

⁷¹ Por. J. Pelc, *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, s. 274–287.

Figuralne myślenie o etyce daje się jednak zaobserwować przede wszystkim w poematach z założenia alegorycznych, o charakterze moralitetowym. Do takich zaliczyć należy *De Fortunae et Virtutis differentia somnium* Jana Dantyszka (druk 1515). Poetycka opowieść, przedstawiająca bohatera (*persona* autora) na rozdrożu między Fortuną a Cnotą, jest wariacją Ksenofontowej opowieści o Heraklesie na rozstajnych drogach, wybierającym między Cnotą a Rozkoszą (która jest maską Niegodziwości). Granica między nauczaniem poprzez figury a bezpośrednim wykładem jest zresztą płynna. Inna moralitetowa opowieść, wspominana tu już *Victoria deorum* Klonowica, powtarza jakby Prudencjuszowy schemat walki alegorycznej, wyobrażającej formację osobowości i drogę ku zbawieniu (*Psychomachia*). O ile jednak u Prudencjusza rzeczywiście mamy do czynienia z alegorycznymi pojedynkami (walczą ze sobą uosobione wiara chrześcijańska i pogaństwo, pycha i pokora etc.), o tyle u Klonowica na plan pierwszy wysuwają się moralizatorskie tyrady (fragment jednej z nich cytowany był powyżej)⁷². Granica między wykładem a obrazowym moralitetem wydaje się zresztą dość płynna i często przebiega w obrębie jednego utworu. Również w *Sen o różności Fortuny i Cnoty* wpleciony został mikrowykład etyczny, włożony przez poetę w usta biskupa Macieja Drzewickiego – w ten sposób połączył poeta przestrzeń ideową utworu z dwornym komplementem dla mecenasa, postawionego w orszaku czcicieli Cnoty. Ta przedstawiona została jako miłośniczka prostoty i szczeroci, pokory, pobożności, nieprzyjaciółka zbrodni, grzechu, zdrady. Nie tylko unieśmiertelnia ludzi, ale również czyni

⁷² Najczęściej wzbudzało to niechęć dawniejszych historyków literatury, np. Stanisława Tarnowskiego, który z pewnym pobłażaniem stwierdzał: „Treści epickiej nie ma żadnej, a bogowie, ich nieprzyjaciele i ich zwycięstwo nie grają roli żadnej, są tylko okrasą na tytule, niesmaczną przyprawą, erudycyjno-poetyczną zachcianką, której autor o tyle nawet usprawiedliwić nie umiał, żeby ją jakoś choć na pozór z treścią swego poematu połączyć”. S. Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1902, s. 333. Tarnowski sądzi, że wywód zyskałby na czytelności i wartości, gdyby Klonowic wybrał traktat prozą. Tymczasem rajca lubelski mógł uważać taką właśnie formę za najbardziej sprzyjającą realizacji idei humanistycznych na fundamencie retoryki i poetyki, i w połączeniu z wielorakim przesłaniem edukacyjnym.

ich bogami („Haec homines facit esse deos per strenua facta, / Hos iungit superis per sua gesta choris”⁷³).

Miejsce dla refleksji etycznej jest oczywiście również w poezji okolicznościowo-panegirycznej. Utwory funeralne i hagiograficzne, pisane ku czci umarłych oraz enkomiaistyczne, adresowane do żywych, niemal zawsze pozwalają nam prześledzić zestaw cnót typowych dla określonej roli społecznej. W ten sposób wyłaniają się idealne wizerunki króla, biskupa, uczonego, męża stanu, poety. Zarówno w takich utworach, jak i w parenetycznych, ekshortacyjnych, modlitewnych, nierzadko wyraża się treści etyczne za pomocą figur odnoszących się do mitu czy do natury. Jest to wyraźnie widoczne w omawianych na początku elegiach Kochanowskiego z księgi IV. Pierwsza odwołuje się do wzorca Odysa – archetypu człowieka rozumnego, umiającego pogodzić korzystanie z dóbr tego świata z dokonywaniem rozsądnych wyborów. Druga ukazuje hetmana Tarnowskiego jako nowego Heraklesa, przemierzającego świat w trudach podejmowanych dla dobra innych. Trzecia – jak widzieliśmy – przedstawia mityczne hybrydy jako alegorie złożonej ludzkiej natury. Przemawia też poprzez alegorie zwierzęce. Oprócz platońskiego rumaka ukazuje obraz złego i dobrego obywatela pod postaciami pasożytniczego trutnia i miododajnej pszczoły. Przy sposobności – żartobliwie odwołując się do mitu pitagorejskiego – opowiada o pozagrobowych karach dla wyrodných synów Rzeczypospolitej: wieść będą oni kolejny żywot w ciele plugawej żaby lub świni. Ta ostatnia jest zresztą najczęstszą alegorią życia „bydłęcego”, nieczystego i niegodnego, prymitywnego i pozbawionego cnót, jakie niesie z sobą *humanitas*. Taką rolę spełnia przecież scena u Kirke – metamorfoza druhów Odysa w szpetne świńskie kształty jest właściwie zdemaskowaniem prawdziwej natury tych „ludzi-nieludzi”, którzy dopiero jedząc w chlewie żołądź znaleźli się na właściwym miejscu. W poemacie Mikołaja Hussowskiego *De vita et gestis divi Hyacinthi* świnią uosabia kapłana bądź mnicha lubieżnego, zniechęconego do celibatu i przeciwstawiona zostaje

⁷³ J. Dantyszek, *op. cit.*, s. 40, w. 395–396. „Ona to z ludzi czyni bogów przez ich czyny / I w grono bogów włącza ich zaiste”.

szlachetnej gołębiczy, obrazującej ideał czystości życia konsekrowanego. Jest to sprzeciw wobec postulatów luteranizmu, wyrażający się w pełnym oburzenia pytaniu:

An quia vos scabies coquit et prurigo perurit
 Vivere iam nulli casto licet, ut quia porco
 Condicio dura est, pereat sine complice turtur?⁷⁴

O „bydle Epikura” mówi jeszcze w XVIII w. Ignacy Wilczek⁷⁵.

Szerokie zastosowanie miała kreacja „chrześcijańskiego Herkulesa”, zasygnalizowana przez Kochanowskiego w El. IV 2. Odwołuje się do niej cykl utworów Szymona Szymonowicza *Flagellum Livoris* (*Bicz na Zawieść*, 1588), spełniający co najmniej kilka funkcji. Jest bowiem zarazem laudacją Jana Zamojskiego – polskiego Heraklesa i „zabójcy potworów” – parenetycznym wezwaniem do naśladowania sławnych bohaterów i ujarzmania monstrów grzechu, negatywnym wizerunkiem jednej zwłaszcza wady – zazdrości, oraz inwektywą przeciwko przeciwnikom Zamojskiego, a przy tym wycinkowym repetytorium z wiedzy mitologicznej oraz przeglądem niemal wszystkich rodzajów metrum używanych przez Horacego⁷⁶.

W duchu alegorezy, poprzez chrześcijańską reinterpretację tradycji pogańskiej operuje też mitem Heraklesa Sarbiewski. Służy to zarówno budowaniu wzorca „męża dzielnego” oraz jego antywzorca (tchórzliwego strojnisia) poprzez bardziej lub mniej dosłowne przywołanie wizerunków Herkulesa i Parysa (Lyr. I 11 piętnująca

⁷⁴ M. Hussowski, *De vita et gestis divi Hiacynthi*, w. 637–639, w: idem, *Carmina*, wyd. J. Pelczar, Kraków 1894, s. 89. „Czy więc, skoro was pali świerzb, świąd trawi, / Nie wolno żyć już nikomu w czystości? / To jakby uznać, że ponieważ żywot / Świni jest ciężki, powinna turkawka / Zginać niewinna”; tłum. A. Ledzińska, w: *Święty Jacek Odrowąż. Studia i źródła*, red. M. Zdanek, Kraków 2007, s. 215.

⁷⁵ „Impia colluvies! Epicuri foeda propago; / Vecordes animae; servum pecus illecebrarum”; I. Wilczek, *Carmina de Deo uno, De providential divina, De scientia et gratia, De Virtute*, Kraków 1788, s. 3: „Bezbożna tłuszcza! Sprośne dzieci Epikura; / szalone dusze, trzoda w niewoli pokus”.

⁷⁶ Zob. S. Szymonowic, *Flagellum livoris – Bicz na zawieść*, wyd. i tłum. E. Kolbus, Lublin 2004.

przepych strojów rycerskich), jak i konstruowaniu wizerunków „chrześcijańskich Heraklesów”, zwalczających potwory współczesnego świata, zagrażające chrześcijaństwu. Śławi w ten sposób Sarbiewski m.in. cesarza Ferdynanda II Habsburga. Zwraca uwagę rozważny dobór wspomnianych w Lyr. II 1 trudów mitycznego herosa tak, aby nabrały mocy alegorie odnoszące się do zasług w zakresie szerzenia katolicyzmu i walki z herezją. Zaakcentowane zostały przede wszystkim zwycięskie walki z „gadokształtnymi” monstrami (co rodzi konotacje „diabelskie”, często przywoływane w kontekście walki wyznaniowej), a ponadto wtargnięcie do państwa umarłych, co z kolei ewokuje myślenie eschatologiczne i uruchamia skojarzenia z walką o duszę⁷⁷. Obrazy mityczne odnoszące się do wzorców i antywzorców osobowych, a także znaczące elementy kultury starożytnej stanowią jedno z ważniejszych znamion humanistycznego dyskursu etycznego i rozciągają swój wpływ zarówno na przestrzeń *sacrum*, jak i *profanum*. W parafrazie Psalmu 51 (50) Hozjusza znalazło się miejsce dla Midasa jako alegorii chciwości, śpiewu syren jako zwodniczych pokus odciągających od słowa bożego, metamorfozy dokonanej przez Kirke jako skutków grzechu, czyniącego człowieka „zwierzęciem”. Jest tam zresztą i złoty piasek Paktolu, i sowa Minerwy, i jaskinia Plutona, i Tartar⁷⁸. Imiona starożytnych bohaterów literackich oraz postaci historycznych związanych z kulturą dawnej Grecji i Rzymu stawały się stopniowo, podobnie jak imiona postaci mitycznych, sfrageologizowanym materiałem porównawczym, niemal rzeczownikami pospolitymi. W poemacie Dantyszka *De Virtutis et Fortunae differentia somnium* pośród miłośników lub ofiar Fortuny znajdują się między innymi Kleopatra, Dydona, Fedra, Klitajmestra, Semiramida, Katylina, Pompejusz, a nawet Hektor. Pośród hołdowników Cnoty są filozofowie: Arystoteles, Zenon, Plato, Kleant, Chryzyp, Tales oraz „czyste niewiasty” – Lukrecja, Klelia, Penelopa, Klaudia. Siedemnastowieczny protestancki poeta pomorski, Henricus Schaevius, opisując Sodomę, ujmuje to w następujący obrazek:

⁷⁷ Zob. E. Buszewicz, *op. cit.*, s. 253.

⁷⁸ Zob. S. Hozjusz, *Poezje*, tłum. A. Kamieńska, Olsztyn 1988, s. 56–77.

Foemina Pasiphaen imitatur, Terea patres,
Et Sporus in thalamo, et Ganymedes lectulo in omni est⁷⁹.

Poeci nowolacińscy nakazują unikać „łoża Sardanapala”, strzec się „obozowisk Wenery” oraz pucharów wina, odmierzanego antyczną miarą (*kyathus*). Nie jest to chyba jedynie techniczna, powierzchowna ornamentyzacja. Można dopatrywać się tu potwierdzenia opinii Ann Moss, że nauczyciele-humaniści (oraz ich spadkobiercy) uczyli nie tylko pisać i mówić, ale nawet myśleć tak jak antyczni mistrzowie⁸⁰.

6. Podsumowanie

Przedstawione tu teksty mają z konieczności charakter egzemplaryczny, ponieważ trudno byłoby nawet znaleźć utwory należące do polskiej poezji nowolacińskiej, a zupełnie pozbawione treści etycznych. Te, które zostały tu zwięźlej czy szerzej omówione, stanowią – mam nadzieję – na tyle wymowne wprowadzenie w temat, by ukazać, jakie kategorie etyczne wysuwają się w tej poezji na plan pierwszy, jakie prądy ideowe były w tym aspekcie jej inspiracją (w szczególności, jak przy tym kierunki filozoficzne zakorzenione w tradycji antycznej ścierały się i przenikały z nauką chrześcijańską, jak były adaptowane do jej wymagań i jakie w związku z tym generowały wzorce osobowe). Widać zatem wyraźnie, że prym wiodą tu wątki i inspiracje stoickie, najłatwiejsze do pogodzenia z etyką chrześcijańską (bądź z tym, co się za jej istotę nieraz błędnie uważa). W takiej zatem perspektywie, tak też, jako miłośniczka pobożności i ascezy, a nieprzyjaciółka

⁷⁹ H. Schaeivius, *Thema IX, Ex Lothi uxore statua salis*, w. 12–13, w: idem, *Metamorphoses sacrae*, Szczecin [ok. 1650]. „Jak Pazyfae niewiasty, ojcowie są jak Tereus, / Sporus w małżeńskiej komnacie, Ganimedes na łożu”. Zob. E. Buszewicz, P. Urbański, *Z dziejów siedemnastowiecznego owidianizmu: Henricus Schaeivius*, w: *Owidiusz. Twórczość – recepcja – legenda*, red. B. Milewska-Ważbińska, J. Domański, Warszawa 2006, s. 241–254.

⁸⁰ Zob. A. Moss, *Christian Piety...*, s. 578.

lubieżnych uciech, zarysowuje się wszechobecna *virtus*, drabina do nieba i paszport do niebieskiej ojczyzny, zapewniający zarazem nieśmiertelną sławę. Osadzona jest ona w kontekście polityczno-obywatelskim i łączy się nierozzerwalnie z ideą szlachetności czy szlachectwa, przewyższającego wartością szlacheckie urodzenie. Wspiera się na fundamencie cnót kardynalnych, wspomaganych przez cnoty służebne, potrzebne każdemu człowiekowi lub określone stanowi społecznemu (*constantia, aequanimitas, patientia, pietas, castitas*). W miarę upływu czasu wzorce stają się coraz bardziej zdeterminowane wyznaniowo⁸¹, co widać szczególnie w utworach panegiryczno-parenetycznych, związanych z katolickim humanizmem potrydenckim, zwłaszcza jezuickim. Jest to przede wszystkim wzorec męski, czytelny jako *heros* czy *vir bonus*. Wzorce kobiece nakreślone są na tyle marginalnie, że analizowanie ich w tym miejscu zafałszowałoby proporcje wywodu.

Jeśliby trzymać się ściśle terminologii Kristellera, tekst o „etosie humanistycznym” nie powinien w ogóle powstać. Kristeller przekonuje bowiem, że humanizm był ruchem literackim, a humaniści nie byli filozofami, gdyż ich filozoficzne wywody były często błędne, powierzchowne i amatorskie, a także że humanizm renesansowy nie wprowadza żadnej nowej wizji człowieka i nie można go pojmować antropologicznie⁸². Wydaje się jednak, że właśnie wskutek wprowadzania modelu edukacji opartego na retoryce, gramatyce i lekturze zrodził się – czy raczej rozpowszechnił – wyraźnie uchwytny wzorec etyczno-kulturowy.

⁸¹ Dla równowagi przedstawić można twórczość poetów protestanckich, np. śląskich, podkreślających w miejsce katolickiej wierności Kościołowi znaczenie studiów biblijnych jako źródła żywej wiary i nieskazitelnej etyki. Archetypy biblijne stają się tu podstawowymi emblematami rozstrzygnięć moralnych, a słowo boże nie tylko drogowskazem życia, lecz także obroną przeciwko „papistom”. Por. T. Aleutner, *Omnia transeunt. Wszystko przenija*, wybór, tłum. i oprac. Z. Kadłubek, E. Buszewicz, Katowice–Pszczyna 2002. Tu wiersz *Credere simpliciter – Wierzyć po prostu*, w którym zaleca się bezwzględne zaufanie Bogu, takie jakim wykazał się Abraham na górze Moria. „Gdy idzie o sprawy święte, rozum zostaw za sobą, tak jak Teracha syn osła u góry stóp” (s. 27).

⁸² Por. R. Black, *Humanism*, w: *Renaissance Thought. A Reader*, red. R. Black, London 2004, s. 71.