

RECENZJE, OMÓWIENIA, NOTY

Odrodzenie i Reformacja w Polsce, LV 2011

PL ISSN 0029–8514

Il Rinascimento italiano e l'Europa, t. V: *Le scienze*, a cura di Antonio Clericuzio e Germana Ernst, con la collaborazione di Maria Conforti, Fondazione Cassamarca–Angelo Colla Editore, Treviso–Costabissara (Vicenza) 2008, ss. XVIII, 820, il. 216

Il Rinascimento italiano e l'Europa, t. VI: *Luoghi, spazi, architetture*, a cura di Donatella Calabi e Elena Svalduz, Fondazione Cassamarca–Angelo Colla Editore, Treviso–Costabissara (Vicenza) 2010, ss. XXXIV, 868, il. 228

Wielotomowe dzieło włoskie *Il Rinascimento italiano e l'Europa* zaprezentowaliśmy już na tych łamach, omawiając otwierające je pierwsze cztery woluminy (2005–2007)¹. Teraz przychodzi kolej na przedstawienie wydanych ostatnio następnych dwóch tomów (2008–2010), dzięki którym publikacja została doprowadzona do połowy.

Tom piąty, opatrzony tytułem *Le scienze*, ukazał się pod redakcją Antonia Clericuzia i Germany Ernst, przy współpracy Marii Conforti (2008). Jest on poświęcony naukom ścisłym i przyrodniczym, w dość szerokim zresztą rozumieniu tych terminów. Składa się nań 38 studiów rozmieszczonych w sześciu działach. W międzynarodowym gronie autorskim zdecydowanie przeważają Włosi.

Ogromna jest różnorodność tematyczna woluminu. Mowa w nim i o kosmologii, i o magii, hermetyzmie, alchemii, kabale, oniologii oraz demonologii, i o mnemotechnice, i o kosmografii oraz kartografii, i o mineralogii, metalurgii oraz mechanice, i o takich rzeczach i zjawiskach, jak zarazy, epidemie i choroby zakaźne, melancholia, muzyka, perspektywa malarska, miary i wagi czy instrumenty naukowe. Najwięcej miejsca dostało się wszakże matematyce z arytmetyką i z algebrą, astronomii i astrologii, medycynie z anatomią i „historii naturalnej”, by posłużyć się polską wersją terminu *naturalis historia*, upowszechnionego ongiś za sprawą Pliniusza Starszego. W wielu z tych dziedzin Włochy ze swoimi osiągnięciami dzierżyły prym w renesansowej Europie.

¹ Zob. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2008, LII, s. 271–288.

Całe to bogactwo problemowe uwydatniają rozprawy, dość liczne zresztą, w których spotykają się rozmaite dyscypliny. I tak, na przykład, w obrębie jednego opracowania pojawiają się astrologia czy to z matematyką, czy z astronomią i teologią, czy z filozofią, alchemia z medycyną, onirologia z demonologią, muzyka z medycyną (muzykoterapia), metalurgia z mineralogią, kosmografia z kartografią bądź teoria muzyki z arytmetyką. Takie ujęcia interdyscyplinarne przybrały postać najpełniejszą w szkicach o Leonardzie da Vinci i Galileuszu, dwóch geniuszach, którzy swobodnie i twórczo przemierzali różne połacie wiedzy.

W prezentowanym dziele wizje syntetyczne całych dyscyplin wiedzy, rozciągnięte na dłuższe okresy, biorą górę nad kwestiami szczegółowymi, przedstawianymi w krótszych odcinkach czasu. Można więc dowiedzieć się, na przykład, o mnemotechnice od jej pierwocin w służbie retoryki antycznej aż po renesansowe apogeum, o kabale od hebrajskich początków do schyłku renesansu, o alchemii, anatomii jako nauce i medycynie uniwersyteckiej od średniowiecza do renesansu, o astrologii od Alberta Wielkiego do Giovanniego Pico della Mirandola, o zarazach, epidemiach i chorobach zakaźnych w ciągu trzech stuleci począwszy od połowy XIV wieku, o onirologii renesansowej i astronomii w XV wieku. Znacznie rzadziej natomiast trafiają się studia o zasięgu ograniczonym, jak na przykład to poświęcone fragmentom kultury naukowej w dwóch rzymskich instytucjach w XVII wieku, w Accademia dei Lincei i w Collegium Romanum. Ze względu na takie proporcje dzieło może służyć z pożytkiem szerszym kręgom badaczy.

Epoką najobficiej wyposażoną w rozprawy jest renesans XV– i XVI-wieczny. Okres ten, zwłaszcza dzięki obszernym partiom poświęconym „naukom tajemnym”, nabrał tutaj znamion dotąd słabiej eksponowanych. Chronologiczny zasięg dzieła nierzadko rozciąga się na epoki sąsiadujące z Renesansem. Są więc wycieczki na obszary XVII-wiecznego baroku i znacznie częstsze wyprawy do wcześniejszego średniowiecza. W dziejach kultury włoskiej granice między tymi trzema epokami są płynne, toteż takie koncesje chronologiczne są jak najbardziej naturalne. Omawiając poprzednie tomy tejże publikacji, zwróciliśmy uwagę na współczesność, obecną w nich *explicite*. W recenzowanym właśnie tomie dają się dostrzec raczej tylko ścieżki tak czy inaczej mogące prowadzić do niej *implicitie*. Tak jest tam, na przykład, gdzie mowa o gregoriańskiej reformie kalendarza, o muzykoterapii, o zarazach, epidemiach i chorobach zakaźnych, o miarach i wagach czy o alchemii, wiodącej ku nowoczesnej chemii. Natomiast antyk jest w naszym dziele właściwie wszechobecny: stanowi przedmiot wielu osobnych artykułów, w rozproszeniu zaś pojawia się w nieprzeliczonych fragmentach.

Odślanianie antyku przez renesansowy humanizm zaczęło się — jak wiadomo — od takich dziedzin, jak literatura, historiografia czy filozofia. Już w XV wieku przełożono na łacinę niektóre pisma Ptolemeusza i Archimedesesa. Dopiero

jednak w następnym stuleciu, w kolejnej fazie odkrywania tradycji starożytnej, przetłumaczono, opatrzone komentarzami i wydano dzieła fundamentalne dla nauk ścisłych i przyrodniczych. Dzięki temu otworzył się dostęp m.in. do dwóch zbiorów gromadzących antyczne piśmiennictwo medyczne greckie i rzymskie, *Corpus Hippocraticum* i *Corpus Galenicum*. W kanonie starożytnym przeważa dorobek grecki, reprezentowany — poza uniwersalnym Arystotelesem i Platonem — przez Ptolemeusza, Euklidesa, Hipokratesa, Archimedesza, Teofrasta, Pitagorasa i wielu innych uczonych. Wśród Rzymian zaś — oprócz Cyncerona — prym wiodą Galen (zresztą pochodzenia greckiego) i Pliniusz Starszy. Antyk, tak licznie i doborowo reprezentowany, stał się inspiracją o niezrównanym znaczeniu dla renesansowych nauk ścisłych i przyrodniczych.

Lektura omawianego tomu prowadzi do obserwacji ogólniejszych. Oto kilka z nich.

W naukach ścisłych i przyrodniczych teoria bardzo wyraźnie łączy się z praktyką, spekulacja umysłowa — z doświadczeniem zmysłowym, autorytet antyku — z bieżącą autopsją. W naszym tomie właściwość ta zarysowuje się dobitnie w licznych opracowaniach i na różnych planach: rozwiązania praktyczne niezrędko wspierają się na podbudowie filozoficznej; „historia naturalna” rozwija się między tekstem pisanym a empirią; rozwój anatomii jako nauki oddziaływa na praktykę chirurgiczną; system miar i wag dojrzewa wśród uczonych studiów i poczynają praktycznych; arytmetyka z tzw. abakusem znajduje zastosowanie w transakcjach handlowych; w zabiegach diachronicznych renesansowa praktyka bywa konfrontowana z teorią antyczną; cała rzesza medyków, kartografów, inżynierów i wszelkiego autoramentu rzemieślników w codziennej pracy korzysta z dociekań uczonych itd.

W prezentowanym tomie sporo miejsca poświęcono sposobom i drogom przekazywania i upowszechniania wiedzy ścisłej i przyrodniczej. Rozważania na ten temat wypełniają osobny dział i całe rozprawy. Problem został więc wyeksponowany wyraziście i z rozmysłem, zapewne nie bez wpływu dzisiejszych zainteresowań procesami komunikowania się. Wśród mediów służących przekazywaniu i upowszechnianiu wiedzy, wyróżniono zwłaszcza mnemotechnikę, książkę rękopiśmienną i drukowaną, przekłady i komentarze, szkolnictwo różnych stopni, głównie uniwersyteckie, wraz z kolegiami jezuickimi, oraz kolekcje i zbiory, biblioteki i muzea. Specjalne znaczenie dla obiegu wiedzy, szczególnie medycznej i przyrodniczej, miała książka drukowana, a przede wszystkim ilustrowana. Obok tradycyjnie rozpatrywanej recepcji, zostało tu uwypuklone ogniwo pośrednie, łączące „nadawcę” z „odbiorcą”.

Piśmiennictwo antyczne, szczególnie od czasów humanizmu renesansowego, docierało do nas głównie bezpośrednio. W średniowieczu natomiast niemałe znaczenie miało pośrednictwo arabskie, zwłaszcza w dziedzinach matematyki i medycyny. Wiadomości na ten temat jest w naszym tomie sporo, ale pozostają

one w rozproszeniu. Kto wie, czy nie należało ich gdzieś zebrać, skupić bodaj w jakimś podrozdziale, by w ten sposób uwydatnić wagę problemu.

Kościół we Włoszech, szczególnie po zakończeniu Soboru Trydenckiego, ingerował również w życie naukowe. Świadczą o tym poczynania inkwizycji i cenzura z jej indeksami ksiąg zakazanych, zmagania z systemem kopernikańskim, potępienie Galileusza i tragiczny koniec Giordana Bruna. Presja kościelna dotknęła więc również nauki ścisłe i przyrodnicze, a wśród nich zwłaszcza astronomię i kosmologię. Tu i ówdzie w naszym dziele pojawiają się o tym wzmianki, są one jednak chyba za rzadkie i nazbyt nieśmiałe. To prawda, że stoimy tu wobec problemu ciągle jeszcze dyskusyjnego, dalekiego od ostatecznych rozstrzygnięć. Ale — jak się zdaje — należało częściej i bardziej otwarcie mówić o tej kwestii (o osobną rozprawę w tej materii trudno się upominać).

Wielotomowa publikacja, do której należy prezentowane dzieło, skupia się — jak zapowiada jej tytuł — wokół dwóch osi: stanowią je „renesans włoski” i „Europa”. Jak przedstawiają się te dwa kompleksy w tomie poświęconym naukom ścisłym i przyrodniczym?

Zacznijmy od „Włoch”.

Do grona Włochów najczęściej pojawiających się w dziele należą: Galileusz, Girolamo Cardano i Leonardo da Vinci, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola i Maffeo Barberini znany jako papież Urban VIII, Tommaso Campanella i Giordano Bruno, Ulisse Aldrovandi i Giovambattista Della Porta. W poczcie tym — co łatwo zauważyć — mają również miejsce uczeni, których sława niekoniecznie łączy się bezpośrednio i wyłącznie z naukami ścisłymi i przyrodniczymi. Rzuca to nieco światła na ujęcie problematyki, nieoprzestające na ograniczonej wizji zagadnień, uwzględniające również ideową otoczkę prezentowanych faktów.

Spśród ośrodków włoskich szczególnie zasłużonych dla rozwoju nauk ścisłych i przyrodniczych wybijają się Florencja i Rzym, tradycyjnie przodujące w studiach nad renesansem. W dalszej kolejności zaś plasują się Mediolan, Wenecja z Padwą, Bolonia, Genua, Neapol, Pisa, Ferrara i Siena. A zatem nad ośrodkami dworskimi, siedzibami władców światłych, żywiących ambicje mecenasowskie, biorą górę miasta goszczące uniwersytety. Dzieje się tak — podkreślmy — w obrębie nauk ścisłych i przyrodniczych. Odmienne będą układały się relacje w innych dziedzinach.

Przejdźmy teraz do „Europy”.

Zacznijmy od konstatacji ogólniejszej, która podczas lektury naszego tomu narzuca się nieodparcie. Otóż obecność „Europy” jest w nim skromna. Toteż bez szczególnej przesady można tu mówić o italocentryzmie...

Z krajów na północ od Alp w kontaktach z Włochami w dziedzinie nauk ścisłych i przyrodniczych prym wiodły Niemcy. Specjalnie intensywną działalnością wyróżniały się takie ośrodki, jak Norymberga, a także Augsburg

i Kolonia, Strasburg i Tubinga. Spośród uczonych na odnotowanie zasłużyli przede wszystkim: Johannes Regiomontanus, Johannes Kepler, Georg von Peurbach, Cornelius Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Georgius Agricola, Johann Eck i Johannes Reuchlin. Uczeni niemieccy pracowali również we Włoszech. Na przykład, jeden z nich, wybitny matematyk jezuicki, Christopher Clavius (Schlüssel?), niestroniący też od astronomii, przez kilkadziesiąt lat, aż do śmierci w 1612 roku, z ogromnymi sukcesami wykładał swoją dyscyplinę w Collegium Romanum.

Niemcy, mocno zespolone z Włochami wieloma więzami, nie mogły nie oddziaływać na bieg nauk ścisłych i przyrodniczych w naszej części Europy, w tym również w Polsce, służąc m.in. swoim pośrednictwem. Pamiętając o tym, a zwłaszcza o intensywnych związkach bezpośrednich łączących Polskę z Włochami, można było oczekiwać, że w omawianym dziele napotka się niemało poloników. Tymczasem w rzeczywistości zainteresowanie polskim dorobkiem okazuje się nikłe. Zawodzi to nieco oczekiwania, ale w jakiejś mierze daje się wytłumaczyć skromną obecnością „Europy” w tomie.

Polskę reprezentuje przede wszystkim Kopernik. Nie dostała mu się wprawdzie osobna rozprawa, ale pojawia się on wiele razy w krótszych wzmiankach, zwłaszcza w tekstach poświęconych astronomii, kosmologii, astrologii i Galileuszowi. Te rozproszone fragmenty składają się na dość zasobny w szczególności wizerunek naszego astronoma, od jego studiów krakowskich, poprzez terminowanie i kontakty we Włoszech, niezwykle znaczenie *De revolutionibus orbium coelestium*, aż po recepcję traktatu oraz teorii heliocentrycznej, i to zarówno w środowisku kościelnym, jak u Galileusza. Kopernikowi towarzyszy jego mistrz krakowski, Wojciech z Brudzewa, który w swoich dociekaniach miał wyprzedzać w niejednym specjalistów włoskich. Ci dwaj uczeni sprawili, że ich Kraków został przedstawiony jako ważny ośrodek studiów astronomicznych i astrologicznych, mocno powiązany z Włochami. Trzecim uczonym polskim obecnym w tomie jest Witelon, XIII-wieczny autor traktatu z dziedziny optyki: jego dzieło, wydawane i wysoko oceniane w XVI stuleciu, stanowiło lekturę w programie drugiego roku kolegów jezuickich, było też wykorzystywane w pracach nad renesansową perspektywą. I na tym koniec.

A przecież bez trudu można by wskazać Polaków wnoszących wkład w rozwój nauk ścisłych i przyrodniczych. Na przykład, w medycynie wyróżnił się Józef Strusiek, nasz padewczyk, autor odnoszącego sukcesy pionierskiego traktatu o pulsie (1555), uchodzący za współtwórcę nauki o tętnie. Międzynarodowym uznaniem cieszyli się polscy matematycy jezuicy. I tak dalej. Warto tu jeszcze zasygnalizować, że rejestr poloników w dziele dopełniają polscy badacze wykorzystywani w bibliografii dzięki publikacjom obcojęzycznym. Dość tu przytoczyć Bronisława Bilińskiego, Lecha Szczuckiego, Zdzisława Kuksewicza i Witolda Kulę. Ten ostatni, z książką o miarach, jest przywoływany kilkakrotnie z wielkim szacunkiem.

Tekstom towarzyszą ilustracje, które ze smakiem i kompetencją dobrał Luca Ramin, niezwykle staranny redaktor całości. Stanowią one mocną stronę książki, jak to zresztą bywa w publikacjach włoskich. Jest ich nieco ponad dwieście. Zwraca uwagę przede wszystkim duże urozmaicenie materiałów ikonograficznych, zaczerpniętych z przeróżnych źródeł. Ilustracje są atrakcyjne, szczególnie wtedy, kiedy są dziełem wybitnych artystów. A takich można napotkać wielu (Paolo Uccello, Beato Angelico, Piero della Francesca, Andrea Mantegna, Sandro Botticelli, Leonardo da Vinci, Vittore Carpaccio, Albrecht Dürer, Michał Anioł, Rafael, Tycjan, Hans Holbein, Paolo Veronese, ojciec i syn Bruegelowie), toteż w niejednym przypadku ilustracje nabierają walorów samoistnych. Może więc warto było wprowadzić odsyłacze od nich do odpowiednich fragmentów tekstu (odesłania w odwrotnym kierunku istnieją). Na pewno zaś należało zadbać o indeks ilustracji, którego bardzo brakuje. Poloników wśród materiałów ikonograficznych doliczyliśmy się... dwóch (wizerunek Kopernika w towarzystwie Tychona Brahe i Galileusza (1661) oraz rycina ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej).

Tom szósty publikacji *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, opatrzony tytułem *Luoghi, spazi, architetture*, ukazał się pod redakcją Donatelli Calabi i Eleny Svalduz (2010). Jest on poświęcony — mówiąc najogólniej — architekturze i urbanistyce. Inspiratorami woluminu i jego patronami naukowymi są — jak wyznają współredaktorki (i współautorki) — Rudolph Wittkower (*Architectural Principles in the Age of Humanism*, 1949) i Reyner Banham (*The New Brutalism*, „Architectural Review”, 1955), a także Fernand Braudel (*Il secondo Rinascimento: due secoli e tre Italie*, 1974) i Manfredo Tafuri (*Ricerca del Rinascimento. Principi, città, architetti*, 1992). Grono autorskie jest międzynarodowe: obok Włochów, mających przewagę, pojawiają się w nim cudzoziemcy, zwłaszcza z krajów anglojęzycznych. Na tom składa się trzydzieści studiów rozmieszczonych w sześciu działach i wspartych ponad dwustu ilustracjami.

W dziale pierwszym (*La città e i suoi limiti*) omówiono: renesansową ikonografię miasta; nowe miasta w Europie od połowy XV do połowy XVII wieku wraz z ich typologią; miejskie mury obronne, których substrat średniowieczny został w renesansie poddany wielu innowacjom technicznym.

W dziale drugim (*Luoghi urbani di uso collettivo*), poświęconym budowlom i obszarom miejskim przeznaczonym do użytku zbiorowego, przedstawiono: rynki, targi i targowiska; banki, giełdy i kantory; wielkie magazyny, gdzie nie tylko składowano towary, lecz także przeprowadzano transakcje handlowe, a nawet zapewniano przyjezdnym kupcom kwatery (*fondaci*); ratusze i inne siedziby władz municypalnych oraz sądów miejskich; teatry z goszczącymi je budynkami i z architektonicznymi rozwiązaniami przestrzeni scenicznej; szpitale i przytułki dla ubogich.

W dziale trzecim (*I luoghi del sapere*) ukazano „siedziby wiedzy”: biblioteki; budynki uniwersyteckie i bursy studenckie; gabinety służące indywidualnej pracy umysłowej, z czasem używające też miejsca prywatnym kolekcjom dzieł sztuki (*studioli*).

W dziale czwartym (*Le corti*), najbogatszym w rozprawy, zaprezentowano: dwory monarchów francuskich; pałac Karola V w Granadzie i Eskurial; architekturę dworską w krajach nad Morzem Północnym (Anglia, Szkocja, Niderlandy za Karola V i Filipa II, Dania); siedziby władców w północnych i środkowych Włoszech; dwór namiestników hiszpańskich w Mediolanie (1535–1701); architekturę miejską i fortyfikacje w małych państewkach położonych nad Padem; dwór watykański i rzymskie dwory kardynałów; dwory władców w południowych Włoszech, od Neapolu po Sycylię z Palermo.

W dziale piątym (*Case, ville e quartieri degli stranieri*), też zawierającym wiele studiów, pokazano: pałace miejskie patrycjatu i kupców we Włoszech; wille i rezydencje podmiejskie i wiejskie w renesansie włoskim oraz ich europejskie naśladownictwa (ta najdłuższa w tomie rozprawa, licząca osiemdziesiąt stron i uzupełniona obszernym aneksem bibliograficznym, wyróżnia się szerokim ujęciem, uwzględniającym również ideał i pochwały życia wiejskiego w literaturze); dzielnice żydowskie w miastach, które zawdzięczają nazwę pierwszemu gettu wydzielonemu w Wenecji w 1516 roku; obecność Greków we Włoszech; międzynarodowe miasta portowe, Livorno i Antwerpię, przyciągające cudzoziemców; miasta na Bałkanach pozostających pod jarzmem tureckim, poddawane otomanizacji.

W dziale szóstym (*Architettura religiosa e luoghi di pellegrinaggio*), poświęconym architekturze kościelnej i miejscom kultu pielgrzymkowego, omówiono: architekturę kościelną w Rzymie, w XVI wieku przeżywającą wspaniały rozkwit i dostarczającą bezcennych inspiracji europejskiemu budownictwu sakralnemu; kościoły w Europie, już to pod przemożnym wpływem nowości włoskich (Hiszpania, Francja), już to tylko w części poddające się dyktatowi włoskiemu (w Niemczech — o ile katolicy bez zastrzeżeń naśladowali architektoniczne modele włoskie, to luteranie odnosili się do nich z rezerwą), już to wręcz odcinające się od wzorów włoskich (szwajcarscy kalwini, szkoccy prezbiterianie, francuscy hugenoci, niderlandzcy protestanci); sanktuaria, drogi krzyżowe i kalwarie przyciągające pielgrzymów.

Zawartość tomu jest — jak łatwo zauważyć — bogata i różnorodna. Ale i zasięg dzieła miał być w intencjach edytorów rozległy. Toteż nietrudno upomnieć się o to i owo. Na przykład, chętnie widzielibyśmy osobne rozprawy poświęcone zieleni i wodzie w obrębie miast oraz ogrodom i efektom wodnym na terenach wiejskich, architekturze w Nowym Świecie i w śródziemnomorskich posiadłościach Wenecji, oddziaływaniu odkryć archeologicznych na rozwiązania

architektoniczne, infrastrukturze komunalnej towarzyszącej nowo wznoszonym budowlom itd.

Inne kwestie, niewyeksponowane w oddzielnych studiach, daje się odtworzyć dzięki licznym fragmentom rozproszonym w tomie. Tak jest, na przykład, w przypadku architektury renesansowej, z rolą, jaką odgrywają w niej tradycje antyczne i średniowieczne, z innowacjami, jakie ją przeobrażają (nowe budowle i całe miasta, adaptacje modernizujące dawnych struktur). Łatwo zaobserwować, jak nowo powstającym budowlom i ich zespołom towarzyszą w miastach zmiany urbanistyczne, zmierzające do ich odświeżenia i ułatwienia dostępu do nich. Zwraca uwagę rola traktatów teoretycznych, od starożytnych po współczesne, w projektowaniu i promowaniu nowatorskich rozwiązań architektonicznych. W wielu miejscach powraca sprawa czynników warunkujących krążenie i powielanie włoskich modeli architektonicznych na Półwyspie Apenińskim i na północ od Alp: sprzyjały temu choćby wojaże architektów, inżynierów i rzemieślników budowlanych, traktaty teoretyczne, ryciny w książkach i samoistne fragmenty opisów podróży poświęcone obiektom architektonicznym, a nawet pewne czynniki ideowe („kariera” rzymskich kościołów łączyła się z ofensywą Kontreformacji). Uważna lektura całości obiecuje zatem niejedną profit.

W omówieniu dzieła, należącego do wielotomowej publikacji *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, pytanie o obecność Europy jest jak najbardziej na miejscu. Oczywiście pojawia się ona dzięki wielu ujęciom porównawczym, ukazującym oddziaływanie architektury włoskiej. Przecież akurat w tej dziedzinie renesansowe Włochy przodowały w Europie. Wystarczy tu przywołać teatry, fortyfikacje, szpitale i przytułki, kościoły. Ale Europa jest obecna w naszym tomie, i to wcale nierzadko, na przykład w rozprawach o architekturze dworskiej we Francji i w Hiszpanii. Trudno orzec, czy jest to zwykły przypadek, czy próba dopełnienia woluminu, czy może ślad dążenia do odejścia od tradycyjnych zabiegów porównawczych, często dyskredytowanych dzisiaj jako „wplywologiczne”. W każdym razie Europę reprezentują tutaj przede wszystkim Hiszpania i Francja, a zwłaszcza Niderlandy, w mniejszym stopniu zaś Niemcy i Anglia.

A obecność Polski w tomie? Doświadczenia nabyte w toku lektur studiów zagranicznych nie upoważniały do optymizmu w tej mierze. I rzeczywiście, braków można dostrzec sporo. I tak, na przykład, w obszernej rozprawie o willach i rezydencjach wiejskich nie odnotowano inspiracji palladiańskich w Polsce, wytrwale i owocnie tropionych przez Jerzego Kowalczyka. Gdzie indziej, w rozważaniach o architekturze kościelnej i w centrach pielgrzymkowych, znalazła się jedynie króciutka wzmianka o Kaplicy Zygmuntońskiej na Wawelu (s. 674). Wśród uwag o kosmopolitycznych miastach portowych zabrakło bodaj napomknięcia o naszym Gdańsku. I tak dalej. Ale jednocześnie trafiają się niespodzianki przyjemne. Oto w artykule o teatrze pojawił się fragment o teatrze w renesansowej Polsce, od przedstawień na krakowskim dworze królewskim do warszawskiej prapremiery

Odprawy posłów greckich Jana Kochanowskiego (s. 171–172). W studium o nowych miastach europejskich wyjątkowo dużo uwagi skupiono na miastach polskich, ze szczególnym uwzględnieniem Zamościa (s. 33–37), a w rozprawie o dzielnicach żydowskich cały długi i nacechowany przychylnością rozdział poświęcony został Żydom w państwie polsko–litewskim i ich miejskim skupiskom (s. 556–564). Autorką ostatnich dwóch tekstów, zdradzającą życzliwą orientację w kwestiach polskich, jest Donatella Calabi, współredaktor całego woluminu.

W sześcioleciu 2005–2010 pojawiło się sześć tomów należących do wieloczołowego dzieła włoskiego *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, mającego liczyć łącznie dwanaście woluminów. Publikacja ta zatem, jak to bywa w przypadku wielkich przedsięwzięć wydawniczych, ukazuje się wolniej, niż pierwotnie zapowiadano. Winą za to — jak słyhać — obarcza się głównie autorów, niedotrzymujących terminów. Teraz, nadto, poczęły dawać się we znaki również trudności finansowe związane z kryzysem ekonomicznym. Wobec tych dwóch zagrożeń, sukcesem okaże się doprowadzenie dzieła do szczęśliwego końca. Oby doszło do tego — przy utrzymaniu dotychczasowego tempa — około 2016 roku! Będzie to jednak wymagało ogromnego wysiłku ze strony redaktorów całej publikacji i poszczególnych tomów, autorów, a także finansującej dzieło Fondazione Cassamarca z Treviso oraz wydawnictwa Angelo Colla Editore z Vicenzy.

Tullio Gregory ostatnio napisał o dziele: „Stanie się ono zapewne podstawowym punktem odniesienia dla studiów nad Renesansem w naszym Tysiącleciu”. W tej ocenie kryje się wprawdzie przesada, nieobca Włochom, ale opinia historyka, cieszącego się olbrzymim autorytetem, obliuguje do zwielokrotnienia starań, by czytelnicy niezawodnie otrzymali w zapowiedzianej całości dzieło *Il Rinascimento italiano e l'Europa*.

Jan Ślaski

Reformacja w Polsce i Europie Środkowo–Wschodniej, 1: Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze, red. Piotr Wilczek, współpraca Michał Choptiany, Jakub Koryl, Alan S. Ross, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2010, ss. 229

„Nie istnieje opublikowana po polsku obszerna, naukowa, nowoczesna historia polskiej reformacji, przeznaczona dla szerszej publiczności, ale spełniająca jednocześnie najwyższe standardy zgodne z dzisiejszym stanem badań”, napisał Piotr Wilczek we wstępie do przeglądu postulatów badawczych dotyczących reformacji w nowożytnej Rzeczypospolitej (s. 11). Od siebie dodam, że jest znacznie gorzej,

albowiem nie dysponujemy żadną nowoczesną syntezą dziejów wyznaniowych w Polsce nowożytnej, tak samo źle jest z poznaniem rozwoju reformacji i kontrreformacji w poszczególnych prowincjach Rzeczypospolitej, na przykład w Prusach Królewskich czy terytoriach zależnych (choćby w Prusach Książęcych)¹. I nie sposób skończyć narzekania, ponieważ, jakkolwiek trudno jest w to uwierzyć, równie słabo są opracowane dzieje wyznaniowe w głównych miastach pruskich. Na przykład, najpoważniejszą, systematyzującą książką na temat gdańskiego kościoła luterańskiego jest praca pastora Eduarda Schnaasego z 1863 roku², a w najnowszej, wielotomowej syntezie dziejów miasta (1982, 1993)³ kwestii organizacji tamtejszego kościoła luterańskiego, sporu luterańsko–kalwińskiego czy też dorobkowi miejscowych dogmatyków i teologów nie poświęcono wiele uwagi. Nieco więcej miejsca kwestie wyznaniowe znalazły w monograficznym opracowaniu dziejów Elbląga (1996)⁴. Skupiam się na Prusach, ale nie ma tu potrzeby dowodzić, jak istotną była rola tej prowincji i tamtejszych miast dla rozwoju protestantyzmu w całej Rzeczypospolitej. Również praca Heinza Neumayera z 1971 roku⁵ z zasady nie mogła rozwiązać szeregu podstawowych problemów poznawczych. Niestety, najpoważniejszym przeglądem problematyki dla tego regionu pozostaje obszerny, lecz już dalece anachroniczny zbiór informacji zestawionych przez Agatona Harnocha (1890)⁶.

Opublikowany pod redakcją Piotra Wilczka przegląd postulatów międzynarodowego, interdyscyplinarnego grona młodszych historyków problemu oraz

¹ Nawiązuję do dezyderatów badawczych artykułów zebranych w pracy *Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preußenland*, hrsg. von B. Jähnig, Marburg 2007. Por. zwłaszcza B. Jähnig, *Kirche und Welt im Preußenland der Frühen Neuzeit — Eine Tagung zwischen Forschungsrückblick und Forschungswünschen*, w: *ibidem*, s. 47–62. Zob. również *Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im „Preußenland“, 13.–18. Jahrhundert*, Ausstellungskatalog, Berlin 2002.

² E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmäßig dargestellt*, Danzig 1863. Praca, mimo że jest przestarzała, to z uwagi na wykorzystanie zachowanych obecnie tylko w niewielkich fragmentach akt Ministerium Duchownego, w dalszym ciągu nie straciła swojego znaczenia poznawczego (por. *ibidem*, s. VIII–IX).

³ Por. *Historia Gdańska*, t. 2: 1454–1655, red. E. Cieślak; t. 3, 1: 1655–1793, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, 1993.

⁴ Por. M. Pawlak, *Reformacja i kontrreformacja. Kościoły i wyznania*, w: *Historia Elbląga*, t. 2, 1 (1466–1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 173–194.

⁵ Por. H. Neymeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, t. 1: *Von den Anfängen der christlichen Mission bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Leer 1971.

⁶ Por. A. Harnoch, *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreußen*, Neidenburg 1890.

neolatynistów i teologów⁷ zmusza w konsekwencji do sporządzenia pewnego bilansu badawczego. Równocześnie jednak uwidacznia odmienne sposoby pojmowania społecznego fenomenu ruchu reformacyjnego. Reformację można rozumieć przede wszystkim jako nurt ideowy, skupiając się na intelektualnym efekcie działalności jej głównych twórców (teksty dogmatyczne), i jest to postawa reprezentowana przez większość autorów omawianego tomu. Osobiście badawczo bliższe mi są ujęcia traktujące ruch reformacyjny jako propozycję ustrojową, za organizacją której stoją konkretni ludzie z ich codziennymi problemami (prozopografia duchowieństwa protestanckiego). Duchowni działali w określonej rzeczywistości społecznej, normowanej przez tworzone w imieniu reformowanych wyznań (albo przeciwko nim) systemy szkolno-wychowawcze, prawno-administracyjne oraz ustawodawstwo policyjne (zagadnienia konfesjonalizacji i dyscyplinowania społecznego doby reformacji). Utrzymanie systemu kościelnego zależne było od konkretnych funduszy i innych środków pozwalających konstruować i utrzymać infrastrukturę wyznaniową (kościół i ich wyposażenie, szkolnictwo, drukarnie, mecenat protestancki) oraz zapewnić zadowalający poziom wykształcenia i standardu życia duchownych, nauczycieli (stypendia, pensje, pomoc socjalna), czyli to wszystko, co można byłoby określić mianem społecznego wymiaru reformacji, a czego w niniejszym tomie nie odnajduję. Rozumiem i akceptuję, że przyjęto inną koncepcję przeglądu, stanowiącego, jak podkreślono we wstępie, relację z roboczego seminarium badaczy problemu, które odbyło się 18 i 19 grudnia 2009 roku (zob. s. 10–11), niemniej takiego wyjaśnienia nieco mi we wstępie zabrakło. Tak samo nie odnalazłem generalnych uwag pozwalających zastanowić się nad przyczynami niezadowolającego stanu badań nad reformacją w Polsce w kontekście europejskim, a już ta kwestia stanowi rzecz wartą osobnego przedyskutowania. Raczej nie poszukiwałbym ich we wpływie historiografii marksistowskiej, co podkreślała Marta M. Kacprzak (s. 15), lecz raczej w braku instytucjonalnego wsparcia ze strony słabych liczebnie polskich kościołów protestanckich, które pozostają w cieniu katolicyzmu. Dotyczy to również wątki polskich uczelni protestanckich i tym samym środowisk badaczy. Dysproporcje wzrosły po utworzeniu w ostatnich latach aż 7 uniwersyteckich wydziałów teologicznych, które stanowią środowiska badań nad katolicyzmem, *nota bene* generalnie dość słabo przekładających się na badania nad dziejami wyznaniowymi. Pojawiają się wprawdzie regionalne przedsięwzięcia badawcze, nowe czasopisma, np. „Gdański Rocznik Ewangelicki”⁸, lecz zanim wokół tej konkretnej inicjatywy skupi się grono naukowców zdolnych choćby do analizowania dorobku gdańskich czy pruskich kaznodziejów XVI–XVIII wieku,

⁷ Wyjątkiem jest ur. w 1952 roku prof. Piotr Jaskóła z Uniwersytetu Opolskiego.

⁸ „Gdański Rocznik Ewangelicki” (1, 2007) wydawany jest przez Parafię Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Gdańsku. W 2010 ukazał się czwarty rocznik czasopisma.

minie jeszcze sporo czasu. I jeszcze jedna rzecz: studia nad protestantyzmem w Prusach, ale i generalnie w Rzeczypospolitej, obciążone były często postawami stereotypowymi oraz nacjonalistyczną retoryką, co nie pozostawało bez wpływu na wymowę tych prac i skutkowało przenoszeniem konfliktów wyznaniowych na płaszczyznę polityczną, akcentowaniem aspektów narodowych, z równoczesnym lekceważeniem lub pomijaniem zjawisk „obcych”. Bez wchodzenia w prezentację stanu badań można mówić o próbach „spolszczenia reformacji” poprzez nieproporcjonalną intensywność badań nad „rodzimy” zjawiskiem w dziejach reformacji, czyli nad arianami (braćmi polskimi), z równoczesnym zaniedbywaniem np. luteranizmu pruskiego lub śląskiego. Jednak, jakkolwiek banalnie to brzmi, najistotniejszy jest ponadnarodowy wymiar protestantyzmu. Dlatego też bez rozszerzenia grona badaczy zajmujących się protestantyzmem w nowożytnej Polsce, przede wszystkim o liczniejsze grono historyków niemieckich (znawców dogmatyki luteranńskiej, kaznodziejstwa, retoryki wyznaniowej)⁹, ale i holenderskich, skandynawskich, czeskich, węgierskich czy estońskich, trudno będzie o szybki i znaczący postęp w badaniach nad polską reformacją. To się naturalnie już dzieje, o czym świadczą choćby noty o autorach niniejszego tomu, dlatego wielce cieszy możliwość poznania projektów badawczych młodszych badaczy na interesujący nas kompleks zagadnień.

Recenzowany przegląd, poza wstępem Redaktora, składa się z 21 tekstów w języku polskim i angielskim (odpowiednio zaopatrzonych w „summary” lub „streszczenia”). Niekiedy są to regularne, choć z zasady dość krótkie, sprawozdania (Joanna Partyka, Jakub Koryl, Dariusz Bryćko, Mariusz Pawelec, Piotr Wilczek), niekiedy cząstkowe analizy, przyczynki lub krótkie zapowiedzi badawcze, nieledwie noty dyskusyjne. Prace zestawiono według kryterium rzeczowego w sześciu działach: I: *Reformacja w Polsce i Europie — problemy ogólne* (6 tekstów); II: *Republika uczonych: Erasmus — Fricius — Ramus* (3 teksty); III: *Reformacyjna egzegeza biblijna* (2 teksty); IV: *Praca nad rękopisami, problemy edytorskie* (3 teksty); V: *Kalwin i kalwinizm* (5 tekstów); VI: *Radykalna reformacja* (2 teksty). Ścisły podział rzeczowy nie zawsze został zachowany.

W ramach pierwszej grupy zagadnień Marta M. Kacprzak (Uniwersytet Warszawski), w referacie na temat „kryptoreformacji — erasmianizmu — eklezjologii” dokonała zestawienia postulatów badawczych dla historii literatury

⁹ Por. choćby: M. Müller, *Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung 1557–1660*, Berlin 1997; H.–J. Müller, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004; C. Drese, „... was für ein blutbad wäre es nicht zu sorgen?” *Zu den Streitigkeiten in Danzig 1674/1775 oder: Ägidius Strauch, ein in Wittenburg geprägter Lutheraner*, „Zapiski Historyczne”, 75, 2010, 4, s. 33–49; U. Sträter, *Przez Gdańsk do Wittenbergi: Adam Calov (1612–1686) jako teolog luteranńskiej ortodoksji*, „Zapiski Historyczne”, 73, 2008, 1, s. 37–58.

i kultury polskiej (s. 15–21), zarzucając dotychczasowym studiom zaniedbanie badań nad myślą teologiczną i eksponowanie kwestii społecznych oraz organizacji kościelnej. Autorka postuluje konieczność skoncentrowania się na kwestiach erazmianizmu oraz eklezjologii w kulturze wczesnego protestantyzmu w Polsce. Monika Kuleczka (Uniwersytet Jagielloński) przedstawiła postulaty w kwestii badań nad reformacją w Rzeczypospolitej z perspektywy kulturowo–społecznej (s. 22–27). Autorka wyróżniła trzy zasadnicze okresy od pierwszej połowy XVI aż do lat trzydziestych XVIII stulecia. Szkoda, że periodyzacja nie została bardziej szczegółowo omówiona, albowiem można dyskutować, czy reformację należy traktować jako równoważną z dziejami kościołów protestanckich w nowożytnej Rzeczypospolitej? Dodatkowo należy zwrócić uwagę na różne, lokalne cechy protestantyzmu: wszak na niektórych obszarach system wprowadzony i ustabilizowany w drugiej połowie XVI wieku nie uległ zmianie aż do schyłku Rzeczypospolitej (Gdańsk i terytorium wiejskie miasta, Elbląg wraz z terytorium), na niektórych zaistniał jedynie w bardzo ograniczonej formie (Warmia). Również kwestia rozwoju reformacji upowszechnianej poprzez ówczesną prasę (s. 24), wymagałaby nawet w niewielkim tekście dodatkowego wyjaśnienia, co autorka miała na myśli: czy pisma ulotne, aviza (schyłek XVI stulecia) czy też regularne XVIII–wieczne gazety i czasopisma.

Dorota Pietrzyk–Reeves (Uniwersytet Jagielloński) zestawiła postulaty badawcze związane z republikanizmem i reformacją w polskiej myśli politycznej XVI wieku (s. 28–31). Bez wątplenia myśl republikańska była obecna w polskim dyskursie politycznym aż do schyłku nowożytnej państwowości polskiej. Jednak liczba punktów wspólnych pomiędzy protestantyzmem a republikańską z założenia strukturą demokracji szlacheckiej wymaga przeprowadzenia złożonych studiów nad rozwojem polskiego parlamentaryzmu. Joanna Partyka z Uniwersytetu Warszawskiego poruszyła istotne zagadnienie dotyczące kwestii roli kobiet w reformacji (s. 33–38). Jest to jeden z niewielu tekstów, w którym przed zestawieniem kwestionariusza badawczego dokonano przynajmniej podstawowego przeglądu literatury i dotychczasowych stanowisk badawczych. Pierwsze zdanie artykułu i teza: „[...] niemal powszechnie uważa się, że renesans i reformacja przyniosły kobietom nowe możliwości w sferze społecznej i obyczajowej” czekają na rozwinięcie, lecz cieszy fakt, że autorka podkreśla, iż podstawą odpowiedzi winny się stać raczej nie przypadkowe wynurzenia poetów arian, lecz szerszy materiał pamiętnikarski, listy, sylwy. Od siebie dorzucę jeszcze ewentualnie studia prozopograficzne nad rodzinami duchownych¹⁰, z pruskiego zaś podwórka przytoczę, jakie problemy może sprawiać badanie

¹⁰ Wzorem może być studium Macieja Ptaszyńskiego pt. *Narodziny zawodu. Duchowni luterańscy i proces budowania konfesji w Księstwach Pomorskich XVI/XVII w.*, Warszawa 2011.

stopnia aktywności kobiecej w okresie konfesjonalizacji społeczeństw. Zatrzymam się na ocenie działalności dwóch kobiet: Magdaleny Mortęskiej (1554–1631) i Anny Wazówny (1568–1625). Pierwsza była ksienią i reformatorką zakonu benedyktynek w Chełmnie, druga księżną, luterańską siostrą króla Zygmunta III, zamieszkująca w niedalekim Golubiu. Chodzi więc o dwie ambitne i niezwykle wpływowe kobiety działające w Prusach Królewskich w okresie krytycznym dla dziejów miejscowego protestantyzmu. O ile nie brakuje ambitnych i dobrze się odnajdujących w męskim otoczeniu księń prowadzących klasztory żeńskie w środowiskach wyznaniowo mieszanych, to jednak niewiele jest przykładów protestanckich heroin.

Kwestie oświaty, wykształcenia i reformacji na przykładzie Polski (*The History of Knowledge and the Reformation — some Thoughts on Poland*, s. 39–43) przedstawił Alan S. Ross (Uniwersytet w Getyndze), wskazując na konieczność wznowienia systematycznych studiów nad szkolnictwem protestanckim w Polsce z uwzględnieniem nowych trendów badawczych reprezentowanych, m.in. w ostatnich pracach uczonych niemieckich. Gergely Schreiber–Kovács, badaczka węgierska związana obecnie z Uniwersytetem Warszawskim, zaprezentowała (s. 44–47) projekt badawczy mający na celu porównanie aktu konfederacji warszawskiej 1573 roku z religijnym ustawodawstwem parlamentu w Tordzie (1557, 1564, 1568). Autorka poszukuje związków oraz wspólnych wzorów, ale i różnic w ustawodawstwie tolerancyjnym drugiej połowy XVI wieku na obszarach Rzeczypospolitej i Siedmiogrodu. To ciekawe, albowiem politykę miast siedmiogrodzkich można porównać z postawą Elbląga, Gdańska i Torunia, nieco sceptycznie przyglądających się szlacheckiej dyskusji wyznaniowej.

Dział *Republika uczonych* rozpoczął jeden z obszerniejszych artykułów tomu (s. 51–66) napisany przez Jakuba Koryła (Uniwersytet Jagielloński). Badacz skupił się na porównawczym zestawieniu konfesjonalizacji humanizmu w Niemczech i w Rzeczypospolitej w XVI wieku oraz zarysował zakres problematyki i dzieje samego paradygmatu badawczego (konfesjonalizacja). Jest to ciekawie napisany i przydatny przegląd dyskusji naukowej. Steffen Huber, niemiecki badacz związany z Uniwersytetem Jagiellońskim, zaprezentował pomysł na nowe, interdyscyplinarne spojrzenie na sylwy Andrzeja Frycza Modrzewskiego (s. 67–77) wskazując, jakie są granice możliwości poznawczych historyka filozofii i gdzie musi nastąpić odwołanie do wiedzy specjalistów od innych aspektów dziejów. Michał Choptiany (Uniwersytet Jagielloński) przedstawił postulaty badawcze związane z polską recepcją piśmiennictwa Pierre'a de la Ramee (Petrus Ramus), jednej z ofiar Nocy św. Bartłomieja (s. 78–88).

Dział III *Reformacyjna egzegeza* rozpoczął tekst Pawła V. Sokołova (Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Moskwie) o egzegezie Johna Wycliffe'a (s. 91–97). Rolę egzegezy biblijnej w tekstach przedstawicieli polskiego katolicyzmu i gdańskiego kalwinizmu omówił Wojciech Ryczek z Uniwersytetu Jagiellońskiego

(s. 98–105). Autor, na tle spuścizny Stanisława Reszki, sekretarza biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza oraz Stanisława Sokołowskiego i kaznodziei Stefana Batorego, ukazał sposób wykładu homiletycznego prezentowanego przez Bartłomieja Keckermanna (1572–1609), jednego z najwybitniejszych teologów działających w Gdańsku.

Problemy związane z pracami nad rękopisami oraz edytorstwem (dział IV) otworzył tekst Marioli Jarczykowej z Uniwersytetu Śląskiego (s. 109–116), poświęcony przede wszystkim działalności oficyny w radziwiłłowskim Lubczu na tle drukarstwa kalwińskiego na Litwie. Autorka zestawiła również katalog potrzeb badawczych dotyczących badań nad książką innowierczą. Dariusz Chemperek (Uniwersytet Marii Curie–Skłodowskiej w Lublinie) wysunął postulat wydawania staropolskich tekstów protestanckich (s. 117–119). Niestety, autor nie sprecyzował, o jakie konkretne teksty mu chodzi: czy o reedycje druków kancjonałów, postylli, katechizmów (tu częściowo problem dostępności wkrótce zostanie rozwiązany dzięki digitalizacji zbiorów bibliotecznych) czy też raczej trudno dostępnej spuścizny rękopiśmiennej. Postęp prac nad niemieckojęzyczną korespondencją Dantyszka przedstawiła Anna Skolimowska z Uniwersytetu Warszawskiego (s. 120–126). Autorka, która od lat zaangażowana jest w projekt edycji listów Dantyszka (*Corpus Epistolarum Joannis Dantisci*), wskazała na warsztatowe trudności ze znalezieniem specjalisty od neografii gotyckiej i języka nowo–wysoko–niemieckiego.

Dział V o recepcji dzieł Kalwina i kalwinizmie polskim rozpoczął artykuł Piotra Jaskóły z Uniwersytetu Opolskiego, redaktora naczelnego „Studia Oecumenica” (s. 129–135). Postulaty zawarte w jego tekście noszą charakter odmienny od pozostałych, zamieszczonych w omawianym zbiorze. Autor nie koncentruje się na historycznym wymiarze reformacji, lecz, odwołując się do 500. rocznicy urodzin reformatora, wskazuje aktualność i atrakcyjność myśli Kalwina dla współczesnej dyskusji teologicznej. Do kwestii edytorskiej nawiązali Dariusz M. Bryćko (Tolle Lege Institute, Grand Rapids) oraz Piotr Wilczek (Uniwersytet Warszawski). Badacze, bolejąc nad upadkiem zasłużonych, długoletnich cykli wydawniczych prezentujących dorobek reformacji, podali pomysł wydania polskiego, podręcznego wyboru dzieł Jana Kalwina (s. 136–141). Wybór winien się zamknąć w 300–stronicowym maszynopisie, do którego zamierzają włączyć *polonica* — listy reformatora promujące wyznanie wśród Polaków. W osobnym studium Dariusz M. Bryćko przypomniał irenistyczną pracę Daniela Kałaja *Przyjacielska rozmowa ministra ewangelickiego z księdzem katolickim*, wydrukowaną w Gdańsku w 1671 roku (s. 142–145). Autor, który w następnym artykule tomu (s. 142–155) omówił eklezjologię irenistyczną Kałaja, wspominał o zamiarze edycji krytycznej tego utworu, co może przyczyni się do ożywienia dyskusji nad teologią kościołów reformowanych w Polsce drugiej połowy XVII wieku. Mariusz Pawelec (Uniwersytet Opolski)

przedstawił uzupełnienia do biografii Piotra Wacheniusa, twórcy literatury religijnej środowiska Jednoty braci czeskich działającego na Śląsku w pierwszych dekadach XVII stulecia (s. 156–164).

W ostatniej, szóstej części książki zamieszczono dwa teksty o radykalnych odłamach polskiej reformacji, czyli o braciach polskich (arianach). Piotr Wilczek (s. 167–180), nawiązując do starszych studiów Janusza Tazbira i Zbigniewa Ogonowskiego, skupił się na podstawowych problemach badawczych związanych z dziejami tego wyznania. Następnie przeszedł do refleksji nad najważniejszymi elementami składowymi myśli teologicznej antytrynitarzy w okresie przedsocyniańskim. Tekstowi towarzyszy wybór bibliografii (takowego zabrakło w pozostałych artykułach i przyczynkach). Dział ten zamyka artykuł Jacka Kochanowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego poświęcony Samuelowi Przypkowskiemu i irenizmowi braci polskich (*Bracia polscy i humanistyczne zerwanie*, s. 181–204).

Książkę zaopatrzone w noty o autorach informujące o ich zainteresowaniach i bieżących studiach (s. 205–214) oraz o celach działania Komisji do Badań nad Reformacją w Polsce i Europie Środkowowschodniej — jednostki Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, utworzonej w 2009 roku (s. 215–220).

Niewątpliwie książka stanowi pożyteczny katalog poglądów młodego środowiska badaczy reformacji, pozwala zorientować się w charakterze ich warsztatów, umiejętności konstruowania katalogów badawczych. Podkreślony we wstępie redakcyjnym roboczy charakter przeglądu tłumaczy niekoherentność poszczególnych tekstów. Ponieważ jest to pierwsza książka w serii wydawniczej *Reformacja w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej*, to w oczekiwaniu na następny tom myślę, że z korzyścią dla zainteresowanego czytelnika byłoby konstruowanie kolejnych o nieco bardziej jednolitym schemacie wypowiedzi.

Edmund Kizik

Studia nad reformacją, pod redakcją Elżbiety Bagińskiej, Piotra Guzowskiego, Marzeny Liedke, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2010, ss. 240

W badaniach nad dziejami stosunków wyznaniowych historycy białostoccy koncentrowali się dotąd na problematyce Kościoła prawosławnego oraz na relacjach pomiędzy społecznościami prawosławną a katolicką na Podlasiu. Świadczą o tym m.in. prace Antoniego Mironowicza czy Józefa Maroszka. Prezentowany tu tom jest więc interesującym świadectwem poszerzania zakresu badań tego środowiska o zagadnienia reformacji i protestantyzmu. Pierwszym przejawem tej tendencji była zresztą cenna inicjatywa (podjęta przed kilku laty

przez Marzenę Liedke i Piotra Guzowskiego) edycji ewangelicko–reformowanych akt synodalnych z terenu Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz Podlasia. Opublikowany w Białymstoku zbiór studiów koncentrujących się na problematyce ewangelickiej potwierdza trwałość owej tendencji. Pierwsze wrażenie psuje tylko niefortunny tytuł: określenie „studia nad reformacją” sygnalizuje ograniczenie tematyki do spraw XVI wieku (nie należy mylić dziejów reformacji z dziejami protestantyzmu), a przecież znajdujemy tu także teksty dotyczące XVII i XVIII stulecia. Powodem do radości jest za to obecność wśród autorów tomu uczonych litewskich. Ten dowód współpracy historyków obu krajów, tak przecież naturalnej i pożądanej, szczególnie w badaniach nad kwestią nowożytną, wymaga szczególnego podkreślenia.

Struktura recenzowanej pracy odznacza się przejrzystością. Po krótkim wstępie następuje 15 opracowań układających się w kilka wątków problemowych. Pierwszy to sprawy formacji wyznaniowej w epoce reformacyjnego fermentu, a co za tym idzie — ważne zagadnienie tolerancji, a także (znacznie słabiej w Polsce rozpoznane) dyscypliny kościelnej. Drugi blok tekstów poświęcono ideologii społeczno–gospodarczej oraz ekonomicznym podstawom funkcjonowania ewangelickich instytucji kościelnych. Autorzy tekstów trzeciego bloku skupili się na problematyce kultury i sztuki w środowiskach ewangelickich. W ostatniej, czwartej części znajdujemy opracowania o kontrreformacji i wysiłkach podejmowanych w XVII i XVIII wieku na rzecz katolickiej konfesjonalizacji społeczeństwa Rzeczypospolitej. Z żalem trzeba tu zauważyć, że w książce brak indeksu nazwisk i informacji o autorach poszczególnych rozpraw.

Na pierwszą część pracy składa się pięć artykułów. Otwierające tom opracowanie autorstwa Genute Kirkiene uznać musimy za najsłabsze w całym tomie. Studium zatytułowane *Orientacja wyznaniowa i możliwości kulturalne Chodkiewiczów* badaczka litewska poświęciła rodzinie magnackiej będącej obiektem jej studiów genealogicznych¹. Wydaje się jednak, że analiza postaw konfesyjnych Chodkiewiczów w XVI wieku przerosła jej możliwości. Rzecz zasługuje jednak na bardziej szczegółową krytykę (wrócimy do niej niżej).

Następna rozprawa, przygotowana przez Elżbietę Bagińską (*Tolerancja czy przymus wyznaniowy? Z dziejów polityki religijnej Radziwiłłów birżańskich*), dotyczy uwarunkowań oraz zakresu stosowania przymusu wyznaniowego w dobrach ewangelickiej gałęzi Radziwiłłów. Przymus wyznaniowy i tolerancja, jak słusznie stwierdziła Autorka, występowały tu równolegle na różnych poziomach, które zależały od politycznych i lokalnych uwarunkowań. Potwierdzając wysiłki Radziwiłłów na rzecz szerzenia wyznania ewangelicko–reformowanego

¹ Zob. G. Kirkiene, *Korzenie rodu Chodkiewiczów*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, 2002, XVII, s. 34–55.

wśród poddanych, Elżbieta Bagińska przypomina jednak, że w XVI wieku podstawowym problemem była jeszcze ich pełna chrystianizacja.

Kolejny artykuł w tej części zbioru podnosi kwestię procesów konfesjonalizacyjnych w wojsku Rzeczypospolitej. Temat ten już wcześniej podjął Robert I. Frost², a obecnie zajął się nim Karol Łopatecki w opracowaniu pt. «*Cuius regio eius religio*» w wojskach Rzeczypospolitej? *Kwestia wolności głoszenia wiary wśród żołnierzy w latach dwudziestych XVII wieku*. Analizując materiały związane z dwoma wybitnymi hetmanami pierwszej połowy XVII wieku — katolikiem Stanisławem Koniecpolskim i ewangelikiem Krzysztofem Radziwiłłem — stwierdził, iż obaj wykazywali się pragmatyzmem i starali się przeciwdziałać niezgodnym z racją stanu oraz niebezpiecznym dla *esprit de corps* wojska tendencjom do katolickiej konfesjonalizacji sił zbrojnych promowanej przez Zygmunta III.

Następne dwa studia poświęcone są problematyce dyscypliny kościelnej i oparte na aktach synodów Jednoty Litewskiej. Pierwsze, przygotowane przez Marzenę Liedke («*Różne scandala*» i *troska o moralność wiernych w protokołach akt synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej w XVII wieku*), dotyczy formacji religijnej, moralności oraz dyscypliny ogółu ewangelickich wiernych. Opracowanie Jarosława Wasilewskiego (*Litewski synod prowincjonalny Kościoła Ewangelicko–Reformowanego w trosce o dyscyplinę duchowieństwa w pierwszej połowie XVII wieku*) koncentruje się natomiast na zagadnieniu dyscyplinowania duchownych ewangelicko–reformowanych. Pomijając drobne usterki formalne, oba teksty przynoszą wiele ciekawego materiału, który okaże się zapewne pożytecznym przyczynkiem do jeszcze słabo rozwiniętych w Polsce badań nad procesami społecznego dyscyplinowania w epoce poreformacyjnej.

Dotykając problemów społeczno–ekonomicznych część recenzowanego tomu otwierają dwie rozprawy litewskich badaczek o oddziaływaniu szlachty polskiej na stosunki majątkowe i wyznaniowe na Żmudzi XVI i początków XVII wieku. Jolanta Skurdauskienė w obszernym artykule pt. *Kształtowanie się posiadłości ewangelickich przybyszów (fundatorów kościołów) na Żmudzi w drugiej połowie XVI wieku i na początku XVII wieku* skupiła się na procesach pozyskiwania dóbr na Żmudzi przez imigrantów z Polski oraz na charakterystyce tych dóbr, w mniejszym stopniu zajmując się aktywnością fundatorską ewangelików. Z kolei Rita Regina Trimonienė w opracowaniu pt. *Ewangeliccy przybysze z Polski i innych krajów i ich społeczno–ekonomiczna integracja ze społeczeństwem lokalnym na Żmudzi w drugiej połowie XVI wieku* zajęła się procesami integracji ewangelickich przybyszów nabywających na Żmudzi dobra ziemskie

² Por. R. I. Frost, *Confessionalisation and the army in the Polish–Lithuanian Commonwealth, 1550–1667*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, hrsg. von J. Bahlcke, A. Strohmeyer, Stuttgart 1999, s. 139–160.

i wrastających w lokalne społeczeństwo. Oparte na ciekawym materiale źródłowym ustalenia obu Autorów wydają się przekonujące, choć można zgłosić pewne uwagi krytyczne. Szczególnie druga z wymienionych badaczek przy orzekaniu o przynależności wyznaniowej opisywanych osób powinna wykazywać większą ostrożność. Zaliczanie do takiego czy innego wyznania na podstawie informacji o małżeństwie, studiach czy przynależności do określonego układu klientalnego w realiach „nieskonfesjonalizowanego” społeczeństwa szesnastowiecznej Litwy jest zawodne.

Następny tekst to cenna rozprawa Piotra Guzowskiego zatytułowana *W poszukiwaniu gospodarki ewangelickiej*. Autor postawił sobie za zadanie sprawdzenie, czy znana teza Maxa Webera o protestanckich korzeniach kapitalistycznej etyki znajduje uzasadnienie w materiałach źródłowych pozostałych po społeczności kalwinistów w Wielkim Księstwie Litewskim. Rozważając problem na tle toczonej od stu lat z okładem dyskusji nad tezami Webera, Autor znajduje w źródłach argumenty na rzecz tezy, iż litewskie środowisko ewangelickie w XVII wieku kierowało się etycznymi założeniami kalwinizmu, choć liczyło się ze specyficznymi, lokalnymi uwarunkowaniami. W elastycznym dostosowywaniu się do owych uwarunkowań i przedkładaniu ekonomicznej racjonalności nad doktrynalne zasady wyznaniowe Piotr Guzowski dostrzega przejawy „ducha kapitalizmu”. Hipoteza ta, aczkolwiek przekonująco sformułowana, powinna jednak zostać zweryfikowana przez dalsze badania, prowadzone na innych materiałach normatywnych i źródłach narracyjnych, przede wszystkim kaznodziejskich oraz apologetycznych.

Ostatnim opracowaniem w tej części jest krótki przyczynek autorstwa Przemysława Czyżewskiego (*Dobra ziemskie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w powiecie grodzieńskim w końcu XVIII wieku w świetle źródeł skarbowych*). Analizując protokoły poboru podatku, tzw. „ofiary 10 i 20 grosza” z 1789 roku, Autor przyjrzał się uposażeniom i dochodom dwóch zborów ewangelickich — w Sidrze i Zabłudowie — istniejących w powiecie grodzieńskim jeszcze u schyłku XVIII stulecia oraz porównał je z okolicznymi parafiami katolickimi. Wyniki — jak można się było spodziewać — potwierdzają trudną sytuację majątkową obu parafii ewangelickich, ale w zakończeniu słusznie zwrócono uwagę na fakt, że na wnioski o kondycji ekonomicznej całej Jednoty reformowanej w końcu XVIII wieku należałoby poczekać do czasu opracowania materiałów dotyczących pozostałych zborów ewangelickich w Wielkim Księstwie Litewskim.

Trzecią, poświęconą sprawom kultury i sztuki, część książki otwiera tekst Dariusza Kuźminy zatytułowany dość „rewizjonistycznie” — *Czy szkolnictwo jezuickie odniosło sukces w XVI wieku?* Po krytycznym omówieniu stanu badań Autor, wskazując na niektóre słabości szkolnictwa jezuickiego, a ograniczając rozważania do XVI wieku, stara się zakwestionować rozpowszechnioną tezę o wysokiej jakości nauczania i sukcesie edukacyjnym szkół jezuickich

w Rzeczypospolitej. Sprawa wymaga dalszych badań, a interesujący pogląd Dariusza Kuźminy — kompetentnej dyskusji i weryfikacji.

Opracowanie Marty Piłaszewicz-Łopateckiej pt. *Ulrych Zwingli — zwiastun Słowa, przeciwnik obrazów. Zagadnienie wizerunków świętych w doktrynie i praktyce* to jedyny w tym tomie artykuł tematycznie wykraczający poza problematykę polsko-litewską. Biorąc pod uwagę bogatą literaturę na temat stosunku reformacji do sztuki, a w szczególności liczne prace poświęcone Zwingliemu i jego reformatorskiej działalności w Zurychu, trudno stwierdzić, w jakim stopniu rozważania Autorki są oryginalne.

Ostatnim artykułem tej części książki jest rozprawa Adama Kucharskiego pt. *Kwestia sztuki w pismach polskich protestantów XVI i pierwszej połowy XVII wieku. Wybrane zagadnienia*. Zajął się on podobną problematyką, co poprzednio wzmiankowana Autorka, jednak interesował go stosunek do sztuki w tekstach i dokumentach pozostałych po działających w Polsce przedstawicielach różnych wyznań reformacyjnych — od luteranów po braci polskich. Wniosek ostateczny, z którego wynika, że polscy i litewscy ewangelicy oraz bracia polscy odrzucali ikonolatrię, ale nie była to w ich doktrynie sprawa najważniejsza, nie zaskakuje. Być może dalsze badania pozwolą ukazać różnice w tej sprawie pomiędzy różnymi odłami polskiego i litewskiego protestantyzmu.

Na końcówę, czwartą, część książki składają się trzy opracowania poświęcone akcji kontrreformacyjnej i zwalczaniu ewangelików przez kler katolicki w XVIII wieku. Marcin Niemyjski w tekście pt. *Polityczna działalność kardynała Jana Franciszka Commendoniego na rzecz umocnienia pozycji Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1571–1573* zajął się działalnością nuncjusza papieskiego, Giovanniego Francesca Commendone (zdecydowanie przedkładamy tę formę nad stosowaną przez Autora), w trakcie jego drugiej misji w Polsce. Marcin Niemyjski oparł się na obszernej literaturze przedmiotu oraz na nielicznych, od dawna wykorzystywanych i najczęściej niekrytycznie wydanych, źródłach, pozbawiając się w ten sposób szansy na dojście do oryginalnych wyników. Lektura tego, napisanego z dużym nakładem wysiłku, ale niezbyt odkrywczego, studium potwierdza tylko, że badanie działalności nuncjuszów bez wykorzystania podstawowego źródła, tzn. ich relacji, jest jałowe.

Kolejne opracowanie Szymona Muszyńskiego pt. *Bracia polscy i ich herezja w pismach Piotra Skargi i Szymona Starowolskiego* zawiera analizę twórczości obu wybitnych publicystów katolickich pod kątem ich stosunku do antytrynitarzy. Autor zreferował wyniki tych dociekań, ale jego ustalenia nie wnoszą wiele nowego w stosunku do dotychczasowej wiedzy. Wydaje się, że zaważyło na tym rozpatrywanie twórczości obu duchownych, a także poglądów innych, polemizujących z teologią braci polskich autorów, tak katolickich, jak i ewangelickich, w oderwaniu od kontekstu historycznego.

Ostatnim wreszcie artykułem jest bardzo interesująco napisany, w stylu i w treści wyraźnie nawiązujący do znakomitych szkiców Marka Wajsbluma, tekst Kazimierza Bema pt. *Tragiczne skutki jednej konwersji. Z działalności kontrreformacyjnej biskupa Stefana Rupniewskiego (1671–1731)*. Postać katolickiego biskupa — konwertyty z kalwinizmu i jednego z tych hierarchów, którzy najskuteczniej i najzacieklej zwalczali w pierwszej połowie XVIII wieku swych byłych współwyznawców — od dawna budzi zainteresowanie. Ostatni aspekt aktywności Rupniewskiego nie został jednak uwzględniony przez twórcę opublikowanego na początku lat dziewięćdziesiątych w *PSB* biogramu, dobrze się więc stało, że tym przyczynkiem do dziejów polskiej nietolerancji Kazimierz Bem uzupełnił naszą wiedzę.

Podsumowując, wypada podkreślić ogólnie dobry poziom zebranych w recenzowanym tomie artykułów. Obok tych bardzo dobrych oraz wprowadzających do obiegu naukowego nowe fakty lub nieznane materiały źródłowe znajdujemy tu oczywiście mniej interesujące przyczynki oraz studia słabe, w najlepszym wypadku tylko potwierdzające wcześniejsze ustalenia, ale trzeba podkreślić, że tylko jedną rozprawę uznać można za całkowicie chybioną. Wracamy tu do krytyki opracowania Genuty Kirkiene, poświęconego orientacji wyznaniowej Chodkiewiczów. Wśród członków tej rodziny w połowie XVI wieku Autorka znalazła wyznawców prawosławia, protestantyzmu i katolicyzmu oraz stwierdziła ich intensywne kontakty międzywyznaniowe, a nawet równoległe świadczenia (zapisy, fundacje) na rzecz katolickich i prawosławnych instytucji kościelnych. Skonfundowana tym badaczka postanowiła więc jednoznacznie ustalić ich orientację wyznaniową. Zapomniała przy tym, jak się zdaje, iż w społeczeństwie Wielkiego Księstwa Litewskiego połowy XVI wieku procesy konfesjonalizacji tworzące ostre podziały międzywyznaniowe jeszcze się nie rozpoczęły. Dominowała tolerancja, która na poziomie elit bliska była wyznaniowemu równoprawnieniu i sytuacja taka trwać miała po wiek XVII, co potwierdzają liczne prace Henryka Wisnera, Janusza Tazbira czy Marcelęgo Kosmana. Podjęta zaś przez Autorkę próba oceny zachowań i wyborów wyznaniowych magnaterii litewskiej połowy XVI stulecia wedle anachronicznych wzorców okazała się całkowicie chybiona.

Co gorsza, Autorka, nie mogąc w stosowanym przez siebie schemacie zachowań konfesyjnych zmieścić działań w sposób oczywisty doń nieprzystających, np. fundacji przez hetmana wielkiego litewskiego Hrehorego (Grzegorza) Chodkiewicza świątyń prawosławnych i katolickich czy wspólnego dla katolików i prawosławnych szpitala w Zabłudowie w 1563 roku, próbowała wybrnąć z tego fałszywego dylematu przez uznanie prawosławnego Chodkiewicza (i jemu podobnych) za katolików obrządku greckiego! Tak więc w kilkadziesiąt lat po ostatecznym upadku idei unii florenckiej, a na kilkadziesiąt lat przed unią brzeską Genute Kirkiene stwierdziła istnienie w Wielkim Księstwie Litewskim

obrzędki (wyznania?) grekokatolickiego. Byłaby to prawdziwa sensacja naukowa, gdyby tylko potrafiła ona wesprzeć tę tezę jednym choćby wiarygodnym dowodem. Zamiast tego dostaliśmy spekulacje świadczące o niezrozumieniu realiów wyznaniowych w Wielkim Księstwie oraz dwie podejrzanej wartości informacje źródłowe, przypisujące Chodkiewiczowi porzucenie prawosławia. Pierwsza to list dworzanina Iwana IV Groźnego, zarzucającego zasłużonemu w walkach z Moskwą hetmanowi litewskiemu zdradę prawosławia, druga to zapisy sądowe oparte na formułowanych w XVII wieku opiniach duchowieństwa grekokatolickiego. Pierwsza wynika zapewne z utożsamiania przez Iwana Groźnego prawosławia z moskiewską racją stanu, a druga jest w sposób oczywisty niewiarygodna.

Argumentem na rzecz tezy Autorki ma być także sformułowana w 1987 roku opinia Alfredasa Bumblauskasa. Ten jednak nie wspominał o funkcjonowaniu w połowie XVI wieku obrzędki grekokatolickiego, a tylko o specyficznym „dualizmie” postaw wyznaniowych litewskich elit, który przejawiał się właśnie w przychylności prawosławnych wobec katolików i odwrotnie, a u schyłku tego stulecia rzeczywiście mógł ułatwić realizację idei unii. Także informacja o tym, iż Hrehory Chodkiewicz (zm. 1572) i jego synowie: podstoli litewski Andrzej (zm. 1575) i kasztelan wileński Aleksander (zm. 1578) pochowani zostali w „ważnym ośrodku katolików obrzędki greckiego w Supraślu” (s. 17), jest rażącym błędem. Ufundowany na przełomie XV i XVI wieku przez marszałka Wielkiego Księstwa Litewskiego Aleksandra Chodkiewicza prawosławny monaster w Supraślu był w XVI wieku rodową nekropolią Chodkiewiczów, a przez grekokatolików został przejęty dopiero w 1603 roku.

Odstający tak wyraźnie poziomem od pozostałych tekstów artykuł Genute Kirkiene dziwi tym bardziej, że recenzowany tom redagowała Marzena Liedke, autorka kilku ważnych prac poświęconych podobnej problematyce³. Opublikowanie tej rozprawy potwierdzać więc może tak niedostatek krytycyzmu redaktorów naukowych tomu, jak i brak doświadczenia redakcyjnego, o czym zdają się też świadczyć rozsiane w całej książce usterki formalne i językowe. Zrezygnowano z modernizowania cytatów źródłowych, co utrudnia czytelnikom ich zrozumienie i dałoby się usprawiedliwić wyłącznie w odniesieniu do tekstów z XVI wieku. Co gorsza, redaktorzy nie dostrzegli, że niekiedy także autorzy mieli kłopoty z rozumieniem źródeł. Na s. 26, w cytacie polecającym karanie „bez braku [wyboru; kom. W. K.] osób”, oznaczające dyspozycję bezwzględного stosowania kar, słowo „brak” uznano za rusycyzm i przetłumaczono jako „ślub”(!), całkowicie zniekształcając sens. W cytacie na s. 41 znajdujemy

³ *Pars pro toto* zob. M. Liedke, *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004, szczególnie s. 106–108.

sformułowanie o czynieniu „wielkiej indywii” (*recte* inwidy), co wolelibyśmy uznać za literówkę, a nie dowód słabego rozumienia tekstu. Ewidentnie błędna lekcja na s. 69: „lepszych condity” dopiero po modernizacji na „lepszych kondycyi” staje się zrozumiała. Na s. 61 mowa (nie jest to cytat!) o sprzedaży ziemi „innowiercowi”.

Zdarzają się też usterki rzeczowe — namiestnicy metropolity kijowskiego, w XVII i XVIII wieku, zwykle archimandryci monasteru Świętej Trójcy w Słucku, nie sprawowali jurysdykcji kanonicznej nad duchowieństwem prawosławnym na terenie „całego Wielkiego Księstwa Litewskiego” (s. 28), ich władza bowiem nie obejmowała prawosławnej eparchii mścisławsko–witebsko–orszańskiej (tzw. mohylewskiej albo białoruskiej). Jednym z podstawowych postulatów reformacji była likwidacja mszy jako ofiary i dlatego określanie tym terminem nabożeństwa ewangelickiego jest błędem, tak jak i stosowanie wobec duchownych ewangelickich terminu „kapłan” — jak wiadomo w teologii ewangelickiej obowiązuje doktryna powszechnego kapłaństwa wiernych.

Wszystkie merytoryczne i formalne słabości, wynikające zapewne z niewielkiego jeszcze doświadczenia autorów i redaktorów w studiach nad problematyką reformacyjną, wpływają oczywiście na obniżenie ogólnej oceny recenzowanej książki, ale *per saldo* uznajemy ją przecież za publikację dobrą i pożyteczną. Wypada mieć nadzieję, że tego typu badania realizowane we współpracy z historykami litewskimi, białoruskimi czy ukraińskimi będą w ośrodku białostockim kontynuowane.

Wojciech Kriegseisen

Wojciech Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, ss. 710

Tytuł pracy Wojciecha Kriegseisena *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem* zapowiada szerokie potraktowanie problematyki wyznaniowej w perspektywie politycznej i ukazanie jej znaczenia dla kształtu stosunków między państwem a kościołem w okresie nowożytnym. Już na początku należy podkreślić ujawnioną w tytule nowatorskość zamierzenia badawczego w zakresie chronologicznym. Jest to jedno z nielicznych, polskich, syntetycznych opracowań historycznych o problematyce wyznaniowej obejmujące całą epokę. Dotychczasowe tego typu ujęcia (autorstwa zarówno historyków polskich, jak i zagranicznych) polskiej historii wyznaniowej okresu nowożytnego skoncentrowane były przede wszystkim na okresie powstawania i rozwoju reformacji, tj. na wieku XVI i ewentualnie na procesach wygasania rozmachu ruchu protestanckiego do około połowy XVII wieku. W omawianej

książce natomiast pole obserwacji rozciągnięte zostało do końca drugiej połowy XVIII wieku.

W koncepcji chronologicznej, przyjętej w recenzowanym studium, uwidacznia się też od razu wyraźny zamiar Autora: przyswojenie nauce polskiej wyników badań europejskich, zwłaszcza niemieckich, nad kwestiami konfesyjnymi. Najbardziej doniosłe, europejskie koncepcje historiograficzne ostatnich czasów dotyczą bowiem konsekwencji, jakie dla państwa i społeczeństwa w okresie od drugiej połowy XVI do XVIII wieku pociągały za sobą przełom reformacyjny i kształtowanie się w jego wyniku kultur konfesyjnych. Zjawiska te, tak jak je opisuje Autor, dotyczące „wielopłaszczyznowej współpracy władz świeckich oraz duchownych” w zakresie tworzenia społeczeństwa państwowego i państwa terytorialnego oraz „skomplikowanej zależności pomiędzy historią społeczną a polityczną z uwzględnieniem problemów kulturalnych, religijności i edukacji” (s. 37), ujęte zostały przez niemieckich badaczy (Heinza Schillinga i Wolfganga Reinharda) w teorię konfesjonalizacji. Rozwijana i wielokrotnie krytykowana pozostaje ona najbardziej płodnym sposobem ujmowania w perspektywie makrohistorycznej problemów wyznaniowych okresu nowożytnego. Zamiar ukazania zmagania historiografii europejskiej z tak nakreśloną tematyką nowożytnych zjawisk konfesyjno–politycznych ujawnia nowatorskość zamierzenia badawczego omawianej książki pod względem problemowym.

Tytułowe zagadnienia naświetlono z dwóch perspektyw: teoretycznej i historycznego rozwoju stosunków wyznaniowych na przykładach wybranych państw. Przedmiotem badań stały się: reakcja intelektualna, jaką wzbudziła rodząca się i rozwijająca w wyniku reformacji wielowyznaniowość chrześcijaństwa zachodniego, oraz wysiłek teoretycznego rozwiązania problemu funkcjonowania w obrębie jednego organizmu politycznego grup o różnej opcji wyznaniowej, dążenie do zdefiniowania zadań władzy świeckiej wobec innowierców i jej obowiązków w zakresie ochrony dominującego na danym terenie wyznania i kościoła. Równolegle ukazano przykłady reakcji władz świeckich wobec pojawienia się wielu nowych wyznań w obrębie jej jurysdykcji, a także — sposoby ułożenia relacji między państwem a kościołem/kościółami w różnych organizmach politycznych.

Kolejnym założeniem badawczym (wpływającym zarazem na metodę prezentacji), zapowiedzianym we wstępie pracy, jest komparatystyczne ujęcie przedstawianych problemów. Egzemplifikację kwestii konfesyjnych i ich znaczenia dla stosunków państwo–kościół pokazano w bardziej systematyczny sposób na przykładzie trzech organizmów politycznych: Rzeszy Niemieckiej, Zjednoczonych Prowincji Niderlandów Północnych oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Stwierdzono również, że wszystkie rozważania, a zwłaszcza wnioski z porównań, służyć mają, po pierwsze, usystematyzowaniu rezultatów badań nad

politycznymi aspektami procesów wyznaniowych w epoce nowożytnej w trzech wymienionych państwach. Poza tym, powinny one umożliwić udzielenie odpowiedzi na bardziej ogólne pytanie o to, czy kierunek rozwoju, kształt sytuacji wyznaniowej oraz relacje między kościołem a państwem w Królestwie Polskim, a potem w Rzeczypospolitej, odpowiadały normom europejskim.

Praca została podzielona na cztery części. Pierwszą stanowi *Wprowadzenie*, które obejmuje około 60 stron tekstu. Druga część, prezentująca teorie i idee sformułowane przez myślicieli nowożytnych, dotyczące pożądaných sposobów ułożenia spraw religijnych i kościelnych w realiach politycznych epoki, zajęła 122 strony. Część trzecia, zatytułowana *Stosunki wyznaniowe w wybranych zachodnioeuropejskich państwach związkowych*, przedstawia praktyczne sposoby rozwiązywania problemów wyznaniowych w życiu politycznym (na podstawie Rzeszy Niemieckiej i jej terytoriów oraz, potraktowanych jako osobny organizm państwowy, Zjednoczonych Prowincji Niderlandów Północnych). Dywagacje poświęcone Rzeszy rozciągają się na 140 stronach, a problematykę Niderlandów Północnych poruszono na 49 stronach. W czwartej części (249 stron) scharakteryzowano sytuację wyznaniową w państwie polsko-litewskim. Zestawienie liczby stron poświęconych poszczególnym zagadnieniom służy wskazaniu, jak zostały rozłożone akcenty badawcze, oraz podkreśleniu wielkiego rozmachu omawianej książki, której poszczególne części lub połączone ze sobą rozdziały mogłyby się ukazać jako osobne rozprawy naukowe. Ponadto, w świetle tego zestawienia widać, iż dominującym tematem pracy są problemy wyznaniowe w Rzeczypospolitej i ich znaczenie dla funkcjonowania państwa, a przykładom europejskim przypadła rola materiału porównawczego (jednocześnie omówiono je na tyle szczegółowo, że funkcjonują jako samodzielne egzemplifikacje stosunków wyznaniowych na określonych terenach). Nie są to wszystkie zawarte w pracy wątki problemowe ani wszystkie aspekty metody prezentacji materiału badawczego w tej imponującej — zarówno w zakresie zamierzenia badawczego, przedstawionych problemów, ilości informacji, jak i fizycznej objętości (710 stron!) — książce.

Omawiając strukturę, warto jednak zwrócić uwagę, że choć studium zamyka cenny indeks osobowy, to zabrakło w nim zestawienia bibliograficznego wykorzystanych źródeł i literatury. W rozprawie, pomyślanej, z jednej strony, jako problemowe podsumowanie wieloletnich lektur Autora w zakresie europejskich badań nad wyznaniowymi problemami okresu nowożytnego, z drugiej — jako tekst, którego koncepcja wyrosła z wykładów uniwersyteckich, mogący spełniać funkcję wprowadzenia dla młodych badaczy do bardziej zaawansowanych studiów nad wybranymi kwestiami z problematyki wyznaniowej, wydaje się, iż bardzo cenną rzeczą byłoby dołączenie bibliografii i jej problemowy podział. Bez takiego zestawienia literatury trudno się zorientować w przytaczanych przez Autora lekturach, a także przeprowadzić ich segregację lub wartościowanie

(choćby ze względu na czas powstania) dające pewną świadomość ewolucji historiografii w zakresie omawianych problemów czy umożliwiające wyłowienie (według określonych w tytule tematów) konkretnych nurtów badawczych albo ich uwarunkowań regionalnych. Ta ostatnia okoliczność ma, na przykład, duże znaczenie dla Rzeszy. Widoczne jest to w stanowisku badaczy zajmujących się terenami południowo-zachodnimi, tzw. Górnej Szwabii, Tyrolu i — ogólniej — terenów graniczących z kantonami szwajcarskimi oraz procesami wyznaniowo-społecznymi na terenach miast Rzeszy. Podkreślają oni ogromną i inspirującą rolę w przeprowadzaniu reformacji przez społeczności zorganizowane w gminy, a nawet procesy konfesjonalizacyjne postrzegają jako głęboko związane ze swoistą, społeczną strukturą wewnętrzną tych wspólnot, strukturą określaną mianem „komunalizmu”. Poza tym, uczeni ci oceniają, że procesy konfesjonalizacyjne w wysokim stopniu były uzależnione od tych autonomicznych gmin¹ i marginalizują tym samym oddziaływanie na te zjawiska zwierzchniej, terytorialnej władzy świeckiej. Taka opcja badawcza buduje, odmienną od tej zaakcentowanej w książce, wizję sił dominujących w zjawiskach wyznaniowo-politycznych opisywanego okresu, Kriegezeiten bowiem koncentruje się na określeniu przede wszystkim roli świeckiej władzy książęcej. Komunalizm i terytorializm to para opozycji w zakresie organizacji życia społecznego i dwa typy procesów konfesjonalizacyjnych na terytoriach Rzeszy², z których tylko jeden został opisany w rozprawie. Wobec braku zestawienia bibliograficznego trudniej także postulować ewentualne uwzględnienie jeszcze innych, oprócz tych wymienionych przez Autora, lektur, ponieważ wyszukanie ich w przypisach jest żmudne i nie ma oczywiście pewności, czy wskazywanie — w stosunku do tego studium z pewnością z purystycznie pojmowanego obowiązku recenzenckiego — na możliwości uzupełnień bibliografii jest usprawiedliwione. Tylko z takim zastrzeżeniem, przy bardziej szczegółowym omawianiu problematyki książki, zostaną podane prace, o które można by poszerzyć bibliografię. Koniecznie trzeba jednak zaznaczyć, że odwołań do literatury przedmiotu jest w książce bardzo dużo i jest to najczęściej literatura nowsza i najnowsza, celnie dobrana i z pewnością dająca dobry wgląd we współczesny stan badań europejskich.

¹ Por. zwłaszcza prace Winfrieda Schulza i Petera Blicklego (por. Id., „Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil”, Münster 1987; Reformation und kommunaler Geist Münster 1996; *Das Göttliche Recht der Woringen Bauern zu den Voraussetzungen der Rezeption des reinen Evangeliums im Bauernkrieg 1525*, [b. m. wyd.] 2002), który stworzył cały nurt badań nad wymienionymi obszarami Rzeszy.

² J. Lecler, *Kommunalismus oder Territorialismus? Bemerkungen zur Ausbildung des frühmodernen Staates in Mitteleuropa*, w: *Die Bildung des frühmodernen Staates*, hrsg. von H. Timmermann, Saarbrücken 1989, s. 109–135.

Rozważania o przejawianiu się tytułowych problemów w praktycznym życiu polityczno–społecznym trzech wymienionych państw: Rzeszy, Niderlandów Północnych i Rzeczypospolitej, zostały poprzedzone dwiema częściami. W pierwszej (*Wprowadzenie*) przedstawiono kwestie terminologiczne oraz periodyzację tytułowych stosunków wyznaniowych i ich funkcji w relacjach państwo–kościół. Najważniejsze zagadnienie terminologiczne jest, według Autora, związane z tolerancją, kategorią bardzo popularną w badaniach nad nowożytnymi zjawiskami wyznaniowo–religijnymi. Wojciech Kriegseisen uznał, że nie można kategorii tej używać jako kluczowej, tak jak uczynił, na przykład, Joseph Lecler (w pracy pt. *Historia tolerancji w wieku reformacji*)³ do analizy zmian zachodzących w ustosunkowywaniu się władz świeckich do rodzenia się i egzystencji mniejszości wyznaniowych, badania powstawania rozdziału władz świeckich i kościelnych oraz rozdziału państwa i kościoła, czyli procesów sekularyzacji państwa. Pojęcie tolerancji nie opisuje, zdaniem Autora, wszystkich możliwych sposobów funkcjonowania wyznania nieoficjalnego i stosunku do niego państwa w okresie nowożytnym. Kriegseisen ocenił również, że kategoria tolerancji, ze względu na trudność w określeniu jej teoretycznych podstaw, ma ograniczoną przydatność w rozważaniach historycznych. Częściową trudność z użyciem tego terminu stanowi także dzisiejsza zmiana znaczeniowa słowa, zwłaszcza w użyciu popularnym. W okresie nowożytnym odnosiło się ono bowiem do cierpliwego znoszenia czegoś niechcianego, a w nowoczesnym rozumieniu utożsamiono tolerancję z akceptacją. Autor, po przywołaniu rozważań z literatury przedmiotu, przypomniał, iż tolerancja w okresie nowożytnym miała charakter polityczny i z takich pobudek wynikała. Jej istotą było powstrzymanie się przez władze państwowe od programowego i zinstytucjonalizowanego prześladowania przedstawicieli wyznań niepaństwowych.

O problemach poruszonych we *Wprowadzeniu*, a związanych z periodyzacją polsko–litewskiej historii wyznaniowej, będzie mowa później ze względu na ich powiązanie z fragmentami książki, które zostały poświęcone sytuacji wyznaniowej w Rzeczypospolitej. W tej części zwraca tylko uwagę pewna niekonsekwencja w zakresie ogólnej chronologii przedstawionego materiału, przede wszystkim w wyznaczeniu początku. Autor, nawiązując do tytułu swej pracy, zapowiedział, iż przyjął — w miejsce dat — jako ramy chronologiczno–problemowe specyficzne zjawiska: początek wyznacza „zakończenie procesów reformacji protestanckiej”, a koniec — „początek europejskiego oświecenia”. W ten sposób tytułowe określenie „między reformacją a oświeceniem” uzyskuje interpretację wykluczającą samą reformację z zakresu głównych rozważań. Analiza granic czasowych omówionych zjawisk w stosunku do tak określonego początku rozważań ujawnia jednak częściową nieprzystawalność przedstawionego materiału

³ Warszawa 1964.

do wyznaczonej chronologii. Z deklaracji Autora wynikałoby, że rozważania nad tytułowymi zagadnieniami w odniesieniu do Rzeszy Niemieckiej należałoby zacząć, na przykład, od tradycyjnie w historiografii przyjmowanego roku 1555, a dla Rzeczypospolitej — od zaproponowanego przez samego Autora roku 1573, czyli od dat oznaczających kres reformacji w tych państwach. Kwestią otwartą i nieokreśloną w książce pozostaje ustalenie tej granicy dla Niderlandów Północnych. Zrozumiałe jest, że skomplikowane zjawiska i procesy przedstawione w pracy miały wcześniejszą historię, a najważniejszym z nich można przypisać kategorię *zjawisk długiego trwania*, i z pewnością budziłoby niedosyt, gdyby nie zostało pokazane tło czy źródło problemów określonych jako główne w pracy. Jednak rozważania poprzedzające właściwy temat potraktowano na tyle szeroko i tak dominują w wywodzie, że powstaje wrażenie, iż Autor w równym stopniu skupił się i na epoce poprzedzającej konfesjonalizację, i na czasie powstawania oraz rozwoju reformacji. Znajduje to potwierdzenie tak w rozdziałach dotyczących budowania koncepcji intelektualnych, jak i w rozłożeniu materiału dotyczącego historii polityczno–wyznaniowej Rzeszy czy Rzeczypospolitej. Jest to, oczywiście, korzystne dla pełni wiedzy i logiczne w wywodzie historycznym, zarazem jednak powoduje, że praktycznie zrezygnowano z zapowiedzianego konceptu chronologicznego na rzecz klasycznego już traktowania reformacji jako głównego punktu odniesienia dla rozważań. Poszerzenie zakresu chronologiczno–problemowego o czasy reformacji spowodowało też powiększenie objętości studium.

Część druga książki (*Koncepcje*) przedstawia, jak wspomniano, wysiłek teoretyczny i ideowy zmierzania się z problemem podziałów wyznaniowych, ze szczególnym uwzględnieniem w tej nowej sytuacji transformacji stosunków, jakie powinny łączyć kościół i państwo. Zaprezentowane zostały najwybitniejsze i najważniejsze koncepcje intelektualne stworzone przez wybitnych twórców reformacji (Marcin Luter, Filip Melanchton, Ulrich Zwingli, Jan Kalwin), reformatorów katolickich (Robert Bellarmin, Francisco Suárez), humanistów (Erazm z Rotterdamu, Jan Łaski, Martin Bucer), zwolenników radykalnych rozwiązań (tzw. teoretyków monarchomachii: François Hotmana, Theodora Bezę, Stephanusa Juniusa Brutusa Celta) oraz przez najważniejszych teoretyków państwa (Jean Bodin, Justus Lipsius).

Zwraca uwagę, że w interpretacji Autora myśliciele epoki nowożytnej, różnych konfesji i wywodzący się z różnych ośrodków intelektualnych, w doskonałej większości uznawali paradygmat jedności kościelno–wyznaniowej, przynajmniej w obrębie określonych granic politycznych. Przyznawali państwu bardzo ważną rolę ochronną wobec kościoła uznawanego w danym systemie politycznym za dominujący. Teorie te propagowały zatem model państwa wyznaniowego preferującego własny kościół państwowy. Różnie rozwiązywały sprawę innowierców, choć i w tym zakresie do pewnego stopnia panowała ogólna zgoda. Uznawano

bowiem pokój wyznaniowy za fundament siły państwa. Godzono się na różne formy tolerancji, czyli czasowego i ograniczonego funkcjonowania innowierców, jeśli ich zwalczanie mogłoby wprowadzić niepokój i zaburzenia społeczne. Przenosząc tę konstatację z zakresu teoretycznego na grunt praktyczny, Autor stwierdził, że „nigdzie w warunkach pokojowych nie prowadzono w stosunku do społeczności innowierczych długofalowej i konsekwentnej polityki fizycznego prześladowania z zamiarem ekspulsji lub eksterminacji” (s. 27), choć wypowiedź ta jest chyba zbyt odważnie sformułowana⁴. Popularne zatem w historiografii — i przeniesione nawet do współczesnego języka polskiej kultury historycznej — określanie Rzeczypospolitej jako kraju tolerancji wyznaniowej jest, na tle konstatacji Autora, pozbawione sensu, a przede wszystkim nie ujmuje specyfiki stosunków wyznaniowych w państwie. Budowane w Europie teorie skrajne, zarówno żądające od władz świeckich udziału w eksterminacji innowierców, jak i przeciwnie — domagające się równouprawnienia wszystkich wyznań, miały w epoce znaczenie raczej marginalne. Ponadto, w zakresie stosunków państwo — kościół po stronie protestanckiej mocniej podkreślano obowiązki władzy świeckiej jako gwaranta stabilności państwa, co wiodło, zdaniem Autora, już w okresie nowożytnym do wypracowywania myśli o rozdzielności zakresów władz świeckiej i kościelnej. Wydaje się jednak, że droga ewolucji takiego pojmowania stosunku władzy świeckiej i kościelnej była bardziej zawiła i długo takiego efektu nie przynosiła, zwłaszcza w systemach wyznaniowo — politycznych opartych na luteranizmie. Lektura badań poświęconych temu problemowi pozwala na wyciągnięcie odmiennych wniosków dla okresu od drugiej połowy XVI i do połowy XVII stulecia. Luteranckie systemy kościelne były w wysokim stopniu podatne na „wchłonięcie” ich przez państwo, tj. na podporządkowanie ich w sensie instytucjonalnym i uczynienie z nich organów państwa. Wydaje się, że dla procesów konfesjonalizacji luteranckiej okresu nowożytnego charakterystyczne było nie tylko zespolenie władzy świeckiej i kościelnej, lecz także podporządkowanie,

⁴ Przykładów jest wiele, zazwyczaj były to sytuacje wyjątkowe, ale zdarzały się także w okresach pokoju. Migracje z powodów wyznaniowych — typowe dla epoki — wynikały z kursu politycznego władz. Nie przeczy to sensowi tezy Autora, że normą było jednak unikanie skrajnej polityki wyznaniowej. Aby ograniczyć do minimum przykład, warto wskazać, na przytaczane także przez Autora, „ekspulsje”, które zdarzały się dość regularnie na przykład w okolicznościach zmiany przez władcę wyznania lub jedynie kursu doktrynalnego. Przeprowadzano wówczas szeroko zakrojone czystki, wymieniając cały skład osobowy dworskich urzędników kościelnych. Tak zdarzyło się w 1574 roku w Saksonii elektorskiej czy w 1576 roku w elektoracie Palatynatu reńskiego za Ludwika VI, gdy akcja przeciwko filipistom zmusiła „500 rodzin duchownych i uczonych” (s. 306) do emigracji. Por. *Glaubensflüchtlinge: Ursachen, Formen und Auswirkungen früneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, hrsg. von J. Bahlcke, Berlin 2008.

a następnie zaanektowanie przez zwierzchnią władzę świecką władzy kościelnej i uznanie jej za swój obszar. Nawet dla konfesjonalizacji reformowanej w Rzeszy, o czym będzie jeszcze mowa, charakterystyczna była etatyzacja kościoła. W teoriach katolickich kontynuowano natomiast tradycyjną ideę niezależności kościoła od ingerencji władzy świeckiej, choć i władzy świeckiej gwarantować zaczęto obszary niepodlegające wpływowi władzy duchowej.

Autor zwraca także uwagę na kilka innych kategorii polityczno-wyznaniowych o rozległych konsekwencjach dla praktyki politycznej, omawianych teoretycznie w okresie nowożytnym. Dużo miejsca poświęca rozbudowywaniu w tym okresie teorii „prawa do oporu” poddanych wobec legalnej władzy zwierzchniej, którą ustawia w opozycji do teorii „racji stanu”. Rozwijała się ona od prawa do oporu biernego, przez ideę prawa oporu jako formy samoobrony (w wypadku gdy władza zwierzchnia miałaby charakter tyranii, tzn. byłaby władzą o odmiennym wyznaniu, podejmującą próby zmuszenia poddanych do zachowań niezgodnych z wyznawanym przez nich systemem religijnych wierzeń), aż do monarchomachii, czyli przyzwolenia na uśmiercenie tak pojmowanego tyrana, co oznaczało zaakceptowanie mordy z pobudek religijnych. Akceptacja czynnego prawa do oporu, pojmowanego jako obrona przed przymusem wyznaniowym, była symptomatycznym wyrazem zaostrażania się stosunków między siłami politycznymi, które wyznanie traktowały jako istotny komponent orientacji politycznej. Teoria oporu nie daje się oddzielić od realnej sytuacji politycznej, gdyż za poglądami wyznaniowymi stały realne konflikty polityczne. W praktyce siła grawitacyjna polityki była w tych konfliktach wyznaniowych nie do przecenienia, ponieważ prowadziła do upolitycznienia problemów wyznaniowych.

W kontekście konfliktów wyznaniowych i prób ich rozwiązania dojrzewała też koncepcja „racji stanu”, a ta z kolei miała wpływ na określenie funkcji kościoła w państwie i stosunków między tymi dwiema instytucjami. Jak wynika z rozważań Wojciecha Kriegseisena, teoria „racji stanu”, tłumacząca używanie bądź środków koercytywnych, bądź form ograniczonej tolerancji wobec innowierców wyższym, z czasem nadrzędnym, celem władzy świeckiej (troską o *bonum publicum*), tworzyła drogę do pojmowania władzy państwowej jako nadrzędnej wobec wszelkich innych władz i instytucji na jej terenie.

Zarówno upolitycznienie konfliktów wyznaniowych, jak i okoliczność, że sprawy wyznania i kultu, także przy ustalaniu praktycznych stosunków międzywyznaniowych i zakresu tolerancji dla innowierczych grup na danym terenie politycznym, stawały się domeną władzy świeckiej, powodowały rozrost obszaru decyzyjnego państwa. Do władzy świeckiej odwoływali się i o jej ochronę zabiegali innowiercy oraz przedstawiciele kościoła dominującego. Prowadziło to do dominacji czynnika świeckiego w regulacji działania i oddziaływania kościołów. W praktyce problemy konfesyjne stawały się domeną rozstrzygnięć władzy świeckiej, a władza ta coraz częściej działała ponad kościołami i podziałami

wyznaniowymi, także ponad kościołem dominującym, czyli sekularyzowała się w tym sensie, że jej decyzje uniezależniały się od postulatów politycznych także własnego, uznanego za panujący, kościoła. W Europie państwa przechodzące procesy konfesjonalizacji zdążyły ku modelowi państwa świeckiego. Ponadto, kontynuując tę interpretację konfesjonalizacji, Autor zauważa, iż procesy konfesjonalizacji dawały impuls modernizacji państwa terytorialnego i inicjowały wykształcenie takich jego elementów jak system podatkowy, stałe wojsko i centralna administracja.

W części trzeciej powyższą problematykę przedstawiono na przykładzie dwóch europejskich organizmów państwowych: Rzeszy Niemieckiej i Zjednoczonych Prowincji Niderlandów Północnych. Osobno potraktowano jednak całościowy rozwój sytuacji wyznaniowej w Rzeszy oraz konkretne przykłady tego rozwoju we władztwach terytorialnych Rzeszy, z czego wynikał trójpodział tego fragmentu pracy.

Ideą przewodnią rozdziału pierwszego trzeciej części jest rozwój sytuacji wyznaniowej w Rzeszy. Opisując źródła powstania reformacji, jej zaistnienie, uformowanie się politycznych stronnictw proreformacyjnych oraz etapy zmagania o uznanie legalności wyznania luteranckiego Autor doprowadził pierwszy etap narracji tego rozdziału do religijnego pokoju augsburskiego z 1555 roku. Pokój ten, przez uznanie wyznania luteranckiego za legalne i chronione prawem państwowym, spowodował, iż Rzesza stała się państwem bikonfesjonalnym. Pierwszą jego konsekwencją na poziomie centralnym, jak wynika z rozważań Autora, było przełamanie monokonfesjonalności państwa nowożytnego, co doprowadziło do praktycznego rozdzielenia państwa i kościoła. Z drugiej strony był to akt o bardzo rozległych konsekwencjach politycznych, ponieważ miał zasadnicze znaczenie dla pogłębienia procesów decentralizacji Rzeszy i przekształcania się jej w coraz luźniejszy związek państw. Jednym z wyraźniejszych momentów ujawnienia się tego ostatniego procesu były uprawnienia otrzymane przez stany Rzeszy w pokoju westfalskim z 1648 roku, gdy władcom terytorialnym nadano prawo ograniczonej suwerenności. Od pokoju westfalskiego Rzesza stała się też państwem multikonfesjonalnym, uznaniem bowiem prawnym objęto wyznanie reformowane. Autor wysoko ocenił również zachodzącą w Rzeszy konfesjonalizację. Stwierdził — już w tej części pracy, a zatem, jak należy rozumieć, odniósł to zarówno do konsekwencji konfesjonalizacji dla całego państwa, jak i dla poszczególnych terytoriów — że zachodził „bliski związek pomiędzy konfesjonalizacją a kształtowaniem się nowożytnej formy państwa względnie tolerancyjnego”, a nawet, że „można wskazać na wyraźną współzależność między poziomem nowożytnej modernizacji państwa a stosunkami ekonomicznymi, wyznaniowymi, a nawet zakresem tolerancji” (s. 246). Rozważania bardziej szczegółowe kończą się w tej części w zasadzie na kongresie westfalskim, czyli w połowie XVII wieku. Sytuacja wyznaniowo-polityczna w drugiej połowie

XVII stulecia i w pierwszej XVIII ukazana została w aspekcie konsekwencji ustaleń westfalskich. O jej charakterze w drugiej połowie XVIII wieku „decydować miały protestanckie oświecenie i emancypacja mieszczaństwa” (s. 257). Podsumowując relacje państwo–kościół „w Rzeszy Niemieckiej epoki nowożytnej”, Autor podkreśla, że mieściły się one „w ramach generalnej linii rozwoju północnoeuropejskiej filozofii politycznej prowadzącej od późnego humanizmu przez niemieckich i niderlandzkich monarchomachów [...] i neoscholastyków [...] aż do republikanizmu [...]” (*ibidem*). Stwierdza on zatem zgodność teorii z realną sytuacją polityczną oraz właściwie identyfikuje rozwój sytuacji na poziomie ogólnym Rzeszy i na poszczególnych jej terytoriach.

Może warto by zwrócić uwagę, iż we współczesnej historiografii, traktującej o konfesjonalizacji i jej wpływach na procesy państwowotwórcze, rozgranicza się wyraźnie charakter tych zjawisk i ich konsekwencje dla całości państwa, czyli dla Rzeszy, oraz dla poszczególnych władztw terytorialnych w jej obrębie. Podkreśla się nawet zdecydowane rozbieżności między tym, co w okresie nowożytnym działo się z państwowością Rzeszy, a tym, jak przebiegały procesy etatyzacji w tworzących ją terytorialnych organizmach politycznych. Jak akcentuje się też w literaturze przedmiotu, uznanie legalności drugiego, oprócz katolickiego, wyznania zostało w 1555 roku na poziomie centralnym zignorowane przez prawo ustrojowe Rzeszy. W związku z tym przełomowa zmiana charakteru wyznaniowego państwa nie miała dla Rzeszy (w odróżnieniu od innych państw europejskich, które osiągnęły taki etap w rozwoju stosunków państwo–kościół) konsekwencji ustrojowych⁵. Badający te problemy podkreślają, że tylko na terenie władztw terytorialnych zachodziły procesy konfesjonalizacji, a w dłuższej perspektywie także modernizacji. Przyczyną takiej rozdzielnej ewolucji Rzeszy i terytoriów była zapewne nie tylko okoliczność przekazania władcom terytorialnym *ius reformandi*, czyli prawa do decydowania o wyznaniu i określania warunków funkcjonowania kościoła, szkół i sądów małżeńskich, na co Autor zwraca uwagę. Istotne było także usytuowanie władzy cesarskiej w zasadniczej, wewnętrznej sprzeczności. Prawo zobowiązywało cesarza do ochrony prawnej obydwu wyznań, ale jednocześnie, nie tylko z osobistych powodów wyznaniowych, lecz także z powodu kluczowego znaczenia Kościoła katolickiego dla egzystencji Rzeszy jako cesarstwa, cesarz czuł się nadal *advocatus ecclesiae* wyłącznie w odniesieniu do Kościoła katolickiego. Władza cesarska w Rzeszy postrzegała kościoły luterzańskie jako heretyckie i nieustannie starała się (we

⁵ Por. A. Freiherr von Campenhausen, *Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa*, Münster 2006, zwłaszcza s. 14–16. Warto jeszcze uwzględnić w rozważaniach pracę Berndta Christiana Schneiderama pt. *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des alten Reichs* (Tübingen 2001).

współpracy z Rzymem) doprowadzić do jedności wyznaniowej na bazie Kościoła katolickiego. Nie mogła zatem stać się ani godną zaufania instytucją w obliczu konfliktów wyznaniowo–politycznych, ani wykorzystywać ich do rozszerzania swych sfer decyzyjnych. Praktycznie postrzegana była jako siła angażująca się tylko po katolickiej stronie. Chcąc trwać, Rzesza jako cesarstwo nie mogła zmienić oblicza wyznaniowego. Zakłóceniu uległo zatem zarówno rozumienie Rzeszy nowożytnej jako państwa nie–monokonfesjonalnego, skoro część władz centralnych pozostawała jednoznacznie monokonfesjonalna. Ponadto, brak było prawno–ustrojowych konsekwencji zerwania z jednowyznaniowością (tj. rozdziału państwa i kościoła, które faktycznie — ale jednocześnie tylko częściowo — w niej nastąpiło) dla kształtowania się państwowotwórczych procesów modernizacyjnych pozwalających Rzeszy, pojmowanej jako całość państwa, na zmierzanie ku pożądanym wartościom systemowym i strukturalnym państwa nowożytnego, umożliwiającym — poprzez etatyzację wielu dziedzin życia społecznego, w tym przez budowanie ideowej lojalności poddanych wobec państwa — stworzenie powszechnego systemu podatkowego, systemu finansowania armii i administracji centralnej, ujednoczenie prawa i sądownictwa. Impuls modernizacyjny na poziomie ogólnopaństwowym zaistniał tylko w postaci przystosowania się państwa do procesów modernizacyjnych zachodzących w obrębie tworzących go terytorialnych organizmów politycznych⁶. Z tego powodu właśnie w historiografii podkreśla się potrzebę rozdzielnego traktowania zjawisk polityczno–państwowych zachodzących na poziomie Rzeszy i na poziomie władz terytorialnych. Rzesza jako państwo ulegała w okresie nowożytnym atrofii, a tylko część jej terytoriów przechodziła procesy modernizacyjne typowe dla państwa nowożytnego.

Jednocześnie warto może też zwrócić uwagę na problem kształtu i ewolucji stosunków między władzami Rzeszy — cesarską i zgromadzeniem stanowym — a katolickim Kościołem Rzeszy (Reichskirche). Stanowią one bardzo ważny aspekt tytułowego problemu pracy, ale Autor, skupiony na określaniu protestanckiej sytuacji wyznaniowej, właściwie pominął to zagadnienie. W okresie nowożytnym status Kościoła katolickiego Rzeszy i jego powiązania z władzą świecką, w której wykonywaniu sam brał udział, oraz relacji z władzą cesarską, były równie skomplikowane i ważne dla państwa, jak jego stosunki z tymi władzami, które reprezentowały kościoły powstałe w wyniku reformacji. Z jednej strony, Kościół katolicki w obrębie określonych władztw podlegał niemal w równym stopniu

⁶ Por. H. Schilling, *Das Alte Reich — ein teilmodernisiertes System als Ergebnis der partiellen Anpassung an die Frühmoderne Staatsbildung in den Territorien und den europäischen Nachbarländern*, w: *Imperium Romanum — irregulari Corpus — deutscher Reichs–Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie*, hrsg. von M. Schmetz, Mainz 2002, s. 279–292.

jak kościoły ewangelickie procesowi terytorializacji, co zresztą widoczne staje się na ukazanym przez Autora przykładzie rozrastania się uprawnień władzy książąt bawarskich w stosunku do Kościoła katolickiego⁷. Jednak jeszcze ważniejsze dla relacji kościół–państwo było to, że Kościół ten współtworzył strukturę polityczną, państwową oraz terytorialną Rzeszy. Na strukturę terytorialną państwa składało się kilkaset władztw i księstw duchownych z trzema elektorskimi, mogunckim, trewirskim i kolońskim. Duchowni pełnili w nich równocześnie rolę władzy świeckiej: wchodził w skład zgromadzenia stanowego, Reichstagu, oraz sprawowali ważne urzędy w Rzeszy (zwłaszcza elektorów, ale też kanclerza cesarstwa czy funkcję interreksa). Tylko hierarchowie katolicy reprezentowali jedyny Kościół chrześcijański Rzeszy o ponadterytorialnym, ogólnopaństwowym, charakterze, w odróżnieniu od ewangelickich kościołów terytorialnych, które funkcjonowały w każdym władztwie i księstwie jako organizmy kościelne ograniczone w swej strukturze poziomej i pionowej do danego terytorium politycznego. Reprezentowane też były wobec organów centralnych państwa przez władców, a nie przez swych funkcjonariuszy kościelnych. Na poziomie centralnym Rzeszy układy z Kościołem katolickim i jego eksponentami był dla władz świeckich bardzo ważnym czynnikiem w sprawowaniu władzy. Sposób prowadzenia narracji badawczej w pracy objął jednak głównie aspekt stosunku władzy świeckiej do kościołów i wyznań reformacyjnych. Tymczasem, jak jaskrawo ukazała decyzja deputacji Rzeszy z 1803 roku o sekularyzacji księstw duchownych, ich likwidacja spowodowała rozpad Kościoła katolickiego w Rzeszy, co w znaczącym stopniu przyczyniło się do rozpadu państwa w 1806 roku i zniknięcia „starej Rzeszy”, czyli cesarstwa niemieckiego.

W drugim rozdziale części trzeciej pracy ukazano na przykładzie kilku wybranych terytoriów Rzeszy (elektoratów Saksonii i Brandenburgii, księstw saskiego, heskiego, bawarskiego, arcyksięstwa austriackiego oraz Królestwa czeskiego z uwzględnieniem Śląska) ich historię wyznaniową i istotną rolę władców w określaniu wyznania danego terytorium. Rozstrzygające dla uzyskania przez dane wyznanie pozycji dominującej było opowiedzenie się zwierzchniej władzy świeckiej za określonym wyznaniem, co najlepiej, być może, ukazuje historia wyznaniowa dziedzicznych ziem habsburskich, czy, omawianych w rozdziale trzecim tej części książki, Niderlandów. Ziemie austriackie, mimo

⁷ Tutaj można by przytoczyć następujące prace: K. Unterberger, *Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt*, München 2006; E. Wolgast, *Hochstift und Reformation. Studien zu Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648*, Stuttgart 1995; *Geistliche Staaten in Oberdeutschland im Rahmen der Reichsverfassung. Kultur — Verfassung — Wirtschaft — Gesellschaft. Ansätze zu einer Neubewertung*, hrsg. von W. Wüst, Epfendorf 2002.

że przeważająca większość stanów opowiedziała się za wyznaniem ewangelickim, pozostały katolickimi. Rozstrzygnęli Habsburgowie, przeprowadzający razem z katolicyzacją program centralizacji rządów i zmierzający do znaczącego ograniczenia udziału zgromadzeń stanowych we władzy. Katolicyzacja odegrała zatem podstawową rolę w ukształtowaniu oblicza politycznego i systemu ustrojowego krajów habsburskich. Na przeciwnym biegunie zmian wyznaniowych znalazły się prowincje Niderlandów Północnych, chociaż, jak się szacuje, około dziewięćdziesiąt procent społeczności tych terenów w okresie otwartego konfliktu z Habsburgami pozostawało katolikami, dominującym wyznaniem stał się kalwinizm, który przyjmowały przede wszystkim północnoniderlandzkie elity polityczne. Kalwinizacja skuteczniej burzyła dotychczasowe powiązania prowincji z Hiszpanią, usprawiedliwiała bunt poddanych wobec legalnej władzy i — w interesie stanów — zastrzała przeciwności na czas wojny, minimalizując groźbę współpracy katolickiej hierarchii kościelnej Prowincji z katolickim monarchą. Główne motywy wyboru wyznania posiadały klasyfikację polityczną. Inaczej mówiąc, kalwinizacja odegrała kluczową rolę w procesie wyłaniania się nowego państwa — Zjednoczonych Prowincji Niderlandów Północnych.

Uzasadniając wybór terytoriów do bardziej szczegółowego przedstawienia w rozdziale drugim Autor powołał się na ich znaczenie dla rozwoju stosunków wyznaniowych w Europie, ich rolę polityczną w Rzeszy czy zainteresowanie nimi „z polskiego punktu widzenia”. Niepokój pewnej arbitralności takiego kryterium wyboru mógłby zniknąć, gdyby podjęto, na przykład, próbę kategoryzacji terytoriów Rzeszy (zarówno tych, które przeprowadzały reformację luterańską bądź wprowadzały wyznanie reformowane, jak i tych z dominacją katolicyzmu) albo typologizację rodzajów konfesjonalizacji w obrębie jednej konfesji (np. typ konfesjonalizacji katolickiej przedtrydencki w Bawarii i potrydencki we władztwie biskupa Würzburga). Warto oprzeć się tutaj na przeprowadzonych już badaniach, próbujących określić kulturowe uwarunkowania i predyspozycje terytoriów Rzeszy, wynikające z polityczno-strukturalnych przyczyn, do pójścia drogą katolicyzacji, luteranizacji lub kalwinizacji⁸. Mógłby z tego wynikać podział terytoriów Rzeszy według charakteryzujących je, podobnych cech polityczno-kulturowych w strukturze wewnętrznej i może nieco wyraźniej pokazałaby się wówczas także rola danego terytorium w wewnętrznym układzie ogólnopaństwowym Rzeszy. Należy jednak podkreślić, że terytoria szczegółowo omawiane w pracy są na pewno ważnymi przykładami dla rozwoju stosunków wyznaniowych w tym państwie.

⁸ Można tutaj odwołać się do badań Waltera Zieglera (por. Id., *Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. Und 17. Jahrhundert*, Münster 2008).

Zastanawia potraktowanie niektórych ze wspomnianych „obszarów politycznych” terenów, na przykład Królestwa Czeskiego⁹, a w jego ramach Śląska, jako „terytoriów Rzeszy”. W odniesieniu do Królestwa Czeskiego poczyniono wprawdzie w pracy uwagi o pewnej odmienności tego obszaru, jednak traktowanie go w końcu na równi z Bawarią czy księstwem saskim nie niweluje wątpliwości. Nie miejsce w recenzji na szczegółowe wyjaśnianie tego zastrzeżenia, ale warto chociaż wspomnieć o jego przyczynach. W części historiografii niemieckiej, zwłaszcza w syntezach¹⁰, przyjmuje się wprawdzie interpretację przynależności Królestwa Czeskiego do Rzeszy. Jednocześnie także niemieckie badania¹¹ dowodzą nieadekwatności potraktowania Królestwa Czeskiego jako „terytorium Rzeszy” co najmniej w okresie nowożytnym, a i co do średniowiecza istnieje poważna różnica zdań między badaczami niemieckimi a czeskiimi. Historiografia niemiecka przyjmuje zależność Królestwa Czeskiego od cesarstwa w średniowieczu na podstawie dokumentów wyrażających roszczenia cesarskie wobec Królestwa Czeskiego, choć często podkreśla się, że są to „czysto prawne” argumenty. Badacze czescy z reguły już w podniesieniu książąt czeskich do rangi królów, najpóźniej od 1198 roku, interpretują jako zdobycie przez Królestwo Czeskie pełnej suwerenności¹². Jedna i druga strona zgadza się, że uzyskanie tytułu królewskiego przez Przemyślidów zmieniło dotychczasowe powiązania z zależności lennej na związek między *regnum* a *imperium* i nadało im charakter bardziej ideowy niż było stanem faktycznej podległości. Powoływanie się na autorytet Złotej Bulli z 1356 roku (w książce jest odwołanie do jej części z roku 1355, ale ostateczna wersja artykułów związanych z godnością elektor-ską króla czeskiego pochodzi dopiero ze stycznia 1356 roku) należy, z jednej strony, do konwencji historycznej w próbie określenia związku łączącego Rzeszę i Królestwo czeskie w XIV wieku, z drugiej zaś jest powoływaniem się na akt prawny, którego przedmiotem było w dużej części dopiero projektowanie pewnej sytuacji. Część badaczy widzi w Bulli usiłowania do zmiany związku lennego na związek terytorialny, tj. zamiany umowy o władzę i jej legitymizacji na umowę typową dla związku państwowego. Badacze czescy wykazują jednak,

⁹ W spisie treści „Czechy” niezgodnie z kategoriami polityczno–państwowymi epoki wystąpiły jako substytut Królestwa Czeskiego.

¹⁰ Por. choćby *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, hrsg. von A. Schindling, W. Ziegler, Bd. 1–7, Münster 1989–1997.

¹¹ Na przykład, przywołana przez Autora, praca Alexandra Begerta (por. Id., *Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches. Studium zur Kurwürde und staatsrechtliche Stellung Böhmens*, Husum 2003, m.in. s. 83–89 i 580–586).

¹² Por. ibidem, s. 83–89 (dyskusja z poglądami badaczy czeskich).

że faktycznie polityka Luksemburgów, a zwłaszcza Karola IV, przyczyniła się do pełnej suwerenności Królestwa wobec Rzeszy. Ponadto, niezależnie tym razem od nurtu interpretacji historycznej, historycy dość zgodnie przyjmują, że przynajmniej od lat czterdziestych XV wieku stany czeskie zbudowały własną wykładnię Złotej Bulli: przedmiotem związku lennego między Królestwem Czeskim a Rzeszą był jedynie urząd podczaszego Cesarstwa nadany królowi czeskiemu (potem dodano jeszcze, że była nim także godność elektora), ale nie samo Królestwo i tylko do szlachty czeskiej jako stanu politycznego należało uprawomocnienie króla. Nie tylko w realnym życiu politycznym, ale także w teorii odrzucono w XV wieku cesarską ideę prawną, według której cesarz byłby postrzegany jako suzeren króla czeskiego, a królestwo — jako ograniczone w suwerenności wobec Rzeszy. Poza tym, Królestwo Czeskie nie przynależało ani w sensie podatkowym, ani wojskowym, do terytorialnego systemu Rzeszy. W okresie nowożytnym z całej idei luksemburskiej w elitach politycznych pamiętano jedynie o elektoracie króla czeskiego, który jednak nie był praktycznie realizowany. Reaktywowany w 1708 roku miał wyraźnie anachroniczny charakter i spełniał rolę politycznego narzędzia Habsburgów.

Jeśli chodzi o Śląsk, to dyskusja nad kwestią jego przynależności do Rzeszy trwa równie długo i jest też w pewnej mierze uzależniona od określenia stosunku Królestwa Czeskiego i Rzeszy. Część badaczy zdecydowanie jednak wskazuje, iż — abstrahując od kulturalno-językowych związków między Śląskiem i Rzeszą — od strony prawno-państwowej nie da się po prostu stwierdzić, że był on „terytorium” Rzeszy. Władcy księstw śląskich w XIII–XIV wieku złożyli, w różnym czasie i na nieco odmiennych warunkach, hołdy lenne królowi czeskiemu, które stały się podstawą współfunkcjonowania w ramach Królestwa Czeskiego. W okresie nowożytnym, kiedy związek państwowy ciągle opierał się na składaniu hołdu, stany i książęta Śląska uznawali swą zależność jedynie od króla, w żadnym wypadku od Królestwa Czeskiego. Powstaje pytanie, czy można przyjąć, że składając hołd królowi ich terytoria stawały się częścią Rzeszy, skoro ten konstrukt prawny odnośnie do Królestwa odrzuciły stany czeskie? Ponadto, hołd miał wybitnie personalną, a nie terytorialną kategorię. Jeżeli nawet można odwołać się do okoliczności, że król czeski był lennikiem cesarskim (na tle historiograficznego sporu powstaje pytanie, w jakim okresie), to istnieje wątpliwość, czy jego dotychczasowych lenników automatycznie traktowano, według zwyczajowego prawa stopniowych powiązań feudalnych, jako poddanych seniora–cesarza.

Praktyka również wskazuje, że w okresie nowożytnym nie postrzegano Śląska jako pozostającego w terytorialnej łączności z cesarstwem: zgromadzenie stanów Rzeszy nie pojmowało spraw śląskich jako wewnętrznych spraw Rzeszy, nie dopuszczało tematów śląskich pod swe obrady, ziemie te nie były uwzględniane

w obciążeniach podatkowych ani terytorialnej obronie krajowej Rzeszy¹³. Z kolei książęta śląscy traktowali sprawę trudno definiowalnych podstaw dla poczucia wspólnoty pomiędzy Śląskiem, Królestwem Czeskim i Rzeszą koniunkturalnie: czasem powoływali się na nią, gdy usiłowali wykorzystać siłę polityczną protestantów Rzeszy w sporach wyznaniowych z królem lub dla osiągnięcia osobistych korzyści prestiżowych¹⁴. Mamy tu do czynienia z powiązaniem między organizmami politycznymi, specyficznymi dla średniowiecza i nowożytności, nie do końca dających się przełożyć na współczesną kategorię pełnej zależności podstawowej, tj. terytorialnej. Myślę, że rozważania o historiach wyznaniowych kilku organizmów politycznych dałoby się lepiej zorganizować, gdyby wykorzystać inną niż „terytorium” Rzeszy kategorię. Może najprostszym sposobem byłoby opisanie tych organizmów politycznych w osobnych rozdziałach, tak jak postąpiono w przypadku Niderlandów Północnych, związanych formalnie z Rzeszą do 1648 roku.

W dalszych wywodach o sytuacji wyznaniowej na poszczególnych terytoriach Autor, nawiązując do problemu analizowanego w poprzednim rozdziale pt. *Rzesza*, zwrócił uwagę na skomplikowanie wewnętrznej sytuacji polityczno-wyznaniowej w okresie poreformacyjnym, kiedy w latach czterdziestych XVI wieku na terenie Rzeszy zaczął się kształtować trzeci system wyznaniowy (zwany przez część badaczy „drugą reformacją”), którego główną podstawę doktrynalną stanowił kalwinizm. W nawiązaniu do tego pokazano na konkretnych przykładach Palatynatu, Hesji i Brandenburgii, jakie były przyczyny i okoliczności zmiany wyznania oraz jakie z tego wynikały konsekwencje dla kościołów krajowych. Podkreślono niejednorodność polityki wewnętrznej w zakresie wyznaniowym. W Palatynacie władcy, przechodząc na wyznanie reformowane, wykorzystywali *ius reformandi* i usiłowali doprowadzić do zmiany oblicza wyznaniowego swego władztwa. W Brandenburgii natomiast szybko odstąpili od takich zamiarów, gwarantując stanom trwanie kościoła krajowego jako luterńskiego, co spowodowało specyficzny podział wyznaniowy elektoratu, na rządzących wyznania

¹³ A były to warunki konieczne do zaliczenia danego terytorium do Rzeszy. Badacze nowożytni podkreślają ponadto, że nie chodziło w nawiązaniu tego związku o „zależność terytorialną”, lecz o „przystąpienie do systemu” Rzeszy, która pozostała organizmem państwowym typu „Personenverbändestaat”. Por. H. Schilling, *Das Alte Reich...*, s. 284.

¹⁴ Potwierdzeniem tego, że nie bardzo umiano zdefiniować prawnie związek między Śląskiem a Rzeszą w epoce nowożytnej, są wydarzenia z okresu pierwszej wojny śląskiej (1740–1742), rozpoczętej przez Fryderyka pruskiego. Na oskarżenie, że napaścią na Śląsk naruszył on pokój między stanami Rzeszy, odpowiedział, że nic takiego nie zaszło, ponieważ jego akcja militarna dotyczy Śląska, który nie jest terytorium Rzeszy.

reformowanego i poddanych wyznania luterńskiego. W pracy opisano także historię wyznaniową kilku obszarów, które pozostały katolickimi. Zwrócono uwagę na zmagania władców katolickich (zwłaszcza stojącej na czele kontrreformacji w Rzeszy Bawarii, arcyksięstwa austriackiego oraz właśnie Królestwa Czeskiego) z próbami oddolnego szerzenia się ruchu reformatorskiego i na doprowadzenie przez nich do katolickiej konfesjonalizacji. Ustalona została chronologia zarówno akcji kontrreformacyjnych, jak i konfesjonalizacyjnych nasilających się w ostatnich dziesięcioleciach XVI i pierwszych XVII wieku. Narracja poprowadzona jasnym, charakterystycznym dla całej pracy językiem, przyczynia się do stworzenia skrótowych, ale kompletnych zarysów, niemal encyklopedycznych tekstów przeglądowych o sytuacji wyznaniowej na kilku ważnych terytoriach Rzeszy.

W odniesieniu do przedstawionego materiału można zaproponować większe jakościowe zróżnicowanie poszczególnych konfesjonalizacji, które wyrażały się na przykład w odmiennym stopniu ich zdolności do intensyfikowania procesów państwowotwórczych. Zdaniem grupy badaczy (w tym twórcy teorii konfesjonalizacji Heinza Schillinga)¹⁵, konfesjonalizację typu reformowanego różni od luterńskiej to, że była ona niemal wyłącznie dokonywana przez władze zwierzchnie z wykluczeniem oddolnego ruchu społecznego, typowego dla luteranizowanych terytoriów Rzeszy. Nie chodzi zatem tylko o to, iż kalwinizacji dokonywali książęta, którzy mogli się kierować osobistymi preferencjami religijnymi, jak zwraca uwagę Autor, powołując się na badania Volkera Pressa dla Palatynatu (odrzucił on koncept „drugiej reformacji” jako wybitnie etatystycznej), ale, że wiązała się ona ze zmianami wyznaniowymi narzucanymi kościołowi krajowemu i społeczności poddanych przez władze świeckie. Postępowano w ten sposób także w celu wprowadzenia lub umocnienia systemów politycznych zapewniających dominację władzy książęcej, zwłaszcza na terenach, które nie przeszły gruntownej luteranizacji i nie miały zdecydowanego oblicza wyznaniowego. Rola rządzących jako decydujących promotorów wyznania reformowanego ujawnia, że dostrzegano w konfesjonalizacji reformowanej narzędzie skuteczniejszego rządzenia i dążono do wykorzystania jej silnych tendencji stymulujących dla kształtu politycznego i strukturalno-ekonomicznego państwa. Sprawniej z jej pomocą dążono do „dyscyplinowania” społeczności, a zarząd kościołem na reformowanych terytoriach Rzeszy nabierał szybko charakteru erastiańskiego

¹⁵ Por. H. Schilling, *Die „zweite Reformation” als Kategorie der Geschichtswissenschaft*, w: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland — das problem der „zweiten Reformation”*, hrsg. von H. Schilling, Güterloh 1986, s. 387–437 (zwłaszcza s. 392 i 399). Schilling uważa, że zdolność konfesjonalizacji reformowanej do intensyfikacji procesów państwowotwórczych była głównym powodem przyjmowania tego wyznania przez władców.

(Thomas Erastus), czyli dominacji władzy świeckiej nad kościołem krajowym, a nie, jak wynika z analiz koncepcji politycznych myślicieli reformowanych, ich rozdzielenia. Warto również uwzględnić w tej części książki nowoczesne biografie władców kilku z omawianych terytoriów lub monografie poświęcone problemom ich polityki wyznaniowej w wybranym okresie¹⁶.

Wydaje się też, że można uzupełnić rozprawę — co tylko pozornie potęguje żądania wobec książki, ponieważ „winna” jest rozległość tematyki podjętej przez Autora — o teorie zakresu władzy książęcej nad kościołem. W skrócie: ewolucja zaczęła się od przyznania władcy przez reformatorów funkcji zawartej w formule *custos utriusque tabulae*. Jej istotą był obowiązek wspomagania kościoła w realizacji podstawowych zadań ewangelicznych. Następne etapy przebiegały od formuły *cura religionis* przez *ius circa sacra* do *ius in sacra res*. Ich sens sprowadzał się do przyznania władzy świeckiej decydującego wpływu na sprawy kościelne, wpływu, który prawny wyraz znalazł w formule *ius reformandi*, wyrastającej z ustaleń pokoju augsburskiego. Po pokoju augsburskim, co warto podkreślić, zaczęły powstawać teorie o źródłach władzy książęcej nad kościołem. W ich opracowywaniu nie uczestniczyli reformatorzy, dlatego nie zawierały one teologicznych argumentów. Na poziomie terytorialnym inicjatywę w ustalaniu relacji państwo–kościół przejęli prawnicy ewangelicy, tworząc podstawy do zarządzania kościołem przez władcę, dalece wykraczające poza projektowane przez reformatorów książęce *cura religionis*. W książce zwrócono pewną uwagę na tę zasadę, choć głównie w kontekście rozwoju samej idei „*cuius regio eius religio*”, podczas gdy, jak się wydaje, jej znaczenia upatrywać należy we wpływie na interpretację prawną książęcego prawa kościelnego. Celem ewangelickich prawników stawało się ugruntowanie parytetowego porządku dla egzystencji w Rzeszy dwóch konfesji. Gwarancją jego trwania stawało się to, że miał on być korzystny w równym stopniu dla terytorialnych władców ewangelickich i katolickich. Ich poglądy i koncepcje tworzą — i taki podział utrwalił się też w literaturze przedmiotu — trzy systemy: episkopalny, terytorialny i kolegialny, z tym że dwa pierwsze są dla epoki najbardziej reprezentatywne, podczas gdy trzeci powstawał już pod wpływem myśli oświeceniowej. Kształtowana bezpośrednio po 1555 roku teoria episkopalna źródeł i zakresu władzy książęcej

¹⁶ Por. choćby G. Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988; G. Schneider–Ludorff, *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Pilipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006; C. Volkmar, *Reform statt Reformation. Die kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525*, Tübingen 2008; M. Langensteiner, *Für Land und Luthertum. Die Politik Herzog Christoph von Württemberg 1550–1568*, Köln 2008. K. Blaschke, *Moritz von Sachsen — ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich*, Stuttgart 2007.

nad kościołem odwoływała się do okoliczności suspensowania w artykule 20 pokoju augsburskiego władzy biskupów katolickich na terytoriach protestanckich i interpretowała ten zapis jako przeniesienie zakresu władzy biskupiej na książąt terytorialnych. Teoria ta podkreślała kościelny charakter tego prawa i nie włączała go w zakres władzy książęcej. Władca występował w dwóch funkcjach: księcia i biskupa. Jedna z opcji tej teorii głosiła już jednak, że prawa, które pokój augsburski odebrał biskupom, pierwotnie należały do książąt i zostały zawłaszczone przez episkopat katolicki. Reformacja zatem jedynie restytuowała władcom należne im *iura episcopalia*. Była to jedna z ważnych dróg wykształcania się drugiej interpretacji, tzw. systemu terytorialnego, charakterystycznego dla XVII wieku, w którym książęce zarządzanie kościołem nie wynikało z przeniesionego prawa biskupiego, ale stawało się integralną częścią książęcego panowania terytorialnego. Prawo kościelne zaczęto interpretować jako część prawa książęcego. Ta teoria, wyrastająca z idei cesaropapizmu i teorii suwerenności Bodina, a często określana mianem „protestanckiej teorii ustroju kościelnego”¹⁷, legła u podstaw terytorialnych, absolutystycznych systemów rządzenia, charakterystycznych dla późnej epoki nowożytnej w Rzeszy. Zanim państwa i społeczności Rzeszy zaczęły korzystać z sekularyzacji władz politycznych, i ogólniej państwa, przeszły okres głębokiej etatystycznej konfesjonalizacji w warunkach silnych tendencji absolutystycznych.

Część czwarta książki poświęcona została Rzeczypospolitej. Rozmach przeprowadzonych rozważań i zaproponowanych interpretacji, podobnie jak i w innych częściach pracy, jest tak duży, że w recenzji nie tylko nie wszystkie, ale nawet nie wszystkie najważniejsze problemy studium oraz uwagi i wnioski wyciągane z ich lektury zdołają się zmieścić. Stąd w poniższym tekście ograniczono się do zwrócenia uwagi na kilka jedynie aspektów problematyki poruszonej w rozprawie.

Należy jeszcze raz podkreślić, że książka Kriegseisena jest — wśród opracowań syntetycznych poświęconych polskim zagadnieniom wyznaniowym — pierwszą systematyczną próbą objęcia zasięgiem rozważań całego okresu nowożytnego historii protestantyzmu polskiego i ustanowienia podziału dla jego rozwoju (ze szczególnym uwzględnieniem aspektu politycznego). Część poświęcona Rzeczypospolitej składa się z siedmiu rozdziałów, z których cztery, opatrzone datami, wprowadzają periodyzację spraw wyznaniowych i stosunków kościół — państwo od 1520 do 1658 roku. Także rozdział ostatni tej części dotyczy problemowej periodyzacji kwestii wyznaniowych, choć jego tytuł *Spóźniona katolicka konfesjonalizacja* nie zawiera dat. Można je wyłowić z tekstu rozdziału lub posłużyć się informacjami zawartymi we *Wprowadzeniu*: chodzi o epokę,

¹⁷ Por. A. Freiherr von Campenhausen, op. cit., s. 17.

trwającą, zdaniem Autora, od 1658 do 1794 roku, a właściwie do końca istnienia pierwszej Rzeczypospolitej.

Porównanie datacji epok z *Wprowadzenia* z tą zastosowaną w rozważaniach i podziale treści ujawnia pewne nieścisłości. Uwaga ta nie jest spowodowana nadmierną pedanterią recenzencką, ponieważ, po pierwsze, przesunięcia są niewielkie, wszystkie wyznaczniki epok rozwoju historii wyznaniowej podane przez Autora zaczerpnięto z literatury przedmiotu i na obecnym stopniu rozwoju badań nie budzą wątpliwości. Ponadto, określanie granic w przypadku procesów długofalowych zawsze ma charakter wyznaczania jedynie punktów symbolicznych dla zjawisk, a nie dat katagorycznie je kończących lub zaczynających. Te rozbieżności w periodyzacji budzą po prostu pytania, za jakim kształtem chronologicznym epok „stosunków wyznaniowych” opowiada się Autor i które daty uznaje za bardziej symptomatyczne: czy rok 1648 (tak we *Wprowadzeniu*), rozpoczynający długie lata wojen dla Rzeczypospolitej i w związku z tym nastanie klimatu coraz mniejszego zrozumienia dla problemów intelektualnych, w tym wyznaniowych, i coraz bardziej ograniczoną społeczną zdolność adaptacji grup o indywidualnej kulturze wyznaniowej, czy też granicę stanowi jednak dopiero rok 1658 (tak w podziale treści), rok konkretnego zdarzenia w historii wyznaniowej — wygnania braci polskich? Czy „lata czterdzieste XVI wieku” są już czasem „otwartego ruchu społecznego i religijnego” (s. 49), który następnie rozciąga się do roku 1573, a tym samym lata 1520–1540 uznać trzeba „za okres wstępny” (tak we *Wprowadzeniu*), czy też dopiero wraz ze zmianą władcy w 1548 roku następuje jakościowa zmiana wyznaczająca nową epokę konfesyjną w dziejach polskich (tak w podziale treści, z powołaniem się na ustalenia Gottfrieda Schramma¹⁸, s. 430).

Najcenniejszym elementem periodyzacji wydaje się próba ustalenia, jakie lata w dziejach polskich przypadają na zjawisko samej reformacji. Zbyt często bowiem utożsamia się w polskiej kulturze historycznej reformację z dziejami polskiego protestantyzmu, podczas gdy w nauce europejskiej jest to jego określony etap, charakteryzujący się tym, że zjawiska wyznaniowe mają jeszcze charakter ruchu religijno–społecznego, znajdującego się w fazie ustalania podstaw doktrynalnych, tworzenia kościołów instytucjonalnych, jak również zdążania dopiero do uzyskania zabezpieczeń państwowo–prawnych. Według Autora, reformacja polska przypadła na lata 1548–1573 i skończyła się wraz z otrzymaniem prawnych gwarancji (chodzi o formułę o pokoju między różniącymi się w wierze zawartą w Konfederacji warszawskiej z 1573 roku) funkcjonowania wyznań ewangelickich. Lata 1573–1606 określił Autor jako epokę równouprawnienia wyznań, a we *Wprowadzeniu* dopowiedział jeszcze, że jest to epoka „chwijnej równowagi politycznej

¹⁸ Por. G. Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607*, Wiesbaden 1965.

między Kościołem katolickim a zjednoczonym na synodzie w Sandomierzu protestantyzmem, Kościołem prawosławnym oraz [...] Kościołem braci polskich”. Następną epokę zamkniętą latami 1606 i 1648 — lub jak wspomniano 1658 — określił Autor jako okres tolerancji „dla niekatolickich mniejszości”. Charakteryzowała się ona równocześnie „rosnącą przewagą katolików”. Wreszcie czas po 1648 (lub 1658) roku do końca istnienia pierwszej Rzeczypospolitej podzielony został we *Wprowadzeniu* na dwa podokresy: lata 1648–1768 (okres spóźnionej katolickiej konfesjonalizacji) oraz 1768–1794 (epoka „oświeceniowych przemian w relacjach państwo–kościół chrześcijański”). Zwraca uwagę wątle, wewnętrzne zróżnicowanie problemowo–chronologiczne bardzo długiego, obejmującego ok. 120 lat (lub 110 lat, zależy, które daty epok wziąć pod uwagę: te z *Wprowadzenia* czy podziału treści), okresu katolickiej konfesjonalizacji, podczas gdy epoki sytuacji wyznaniowej dla XVI i połowy XVII wieku miały odpowiednio długość 28, 25, 34, i 41/51 lat. Autor przytoczył wprawdzie znaczące daty i wydarzenia w obrębie lat 1648/58–1768, jednak, jak się wydaje, słaba, wewnętrzna dyferencjacja tego okresu odzwierciedla niedostatek badań, które prowadziłyby do większej specyfikacji zjawisk z zakresu wyznaniowego i umożliwiłyby wyznaczenie albo wewnętrznych podziałów z nazwaniem typowych dla nich procesów, albo w ogóle rozbitcie tego okresu na epoki o innej charakterystyce jakościowej kwestii wyznaniowych. Nieco niepewności w zakresie przyporządkowania epok danemu dominującemu zjawisku wyznaniowemu wprowadza też omawianie w jednym rozdziale poświęconym spóźnionej konfesjonalizacji katolickiej zarówno okresu 1658–1768, jak i 1768–1794 związanych, według Autora, z pojawieniem się tendencji oświeceniowych.

Obszerniejszego zestawu argumentów wymagałoby chyba także zinterpretowanie „oświeceniowego” stosunku państwa i kościoła, wprowadzonego Konstytucją Trzeciomajową z 1791 roku, bo przecież katolicyzm uznano w niej za wyznanie panujące, a odstępstwo od niego — za przestępstwo.

Zaproponowana periodyzacja skłania do pytania o to, czy jest ona na tyle uniwersalna i można ją wykorzystać do periodyzacji stosunków państwo–Kościół katolicki? Wydaje się, że do pewnego stopnia muszą zaistnieć rozbieżności między chronologią „stosunków wyznaniowych” w pracy skoncentrowanej jednak na wyznaniach niekatolickich, a historią stosunków państwo–kościół, w tym państwo–Kościół katolicki, które, mniej spektakularne, pozostawały w tym okresie jednak żywotną sprawą dla funkcjonowania Rzeczypospolitej. Kościół katolicki był instytucją centralną i za pośrednictwem swych najwyższych przedstawicieli jako „władza kościelna” wchodził w bezpośredni kontakt z władzą świecką, w tym z najwyższą władzą państwa, tj. z królewską i zgromadzonych stanów. Ponadto duchowni tylko tego Kościoła mieli wpływ na funkcjonowanie instytucji władzy świeckiej. W przypadku kościołów ewangelickich ich kontakt z władzą państwową był pośredni: to świeccy członkowie tych kościołów spierali się z władzą państwową

o zakres jej i swoich uprawnień w celu zagwarantowania sobie wolności wyboru wyznania, pojmowanego także w kategoriach politycznych jako część praw stanowych. Stąd problem ten, jak przyjęto w książce, zaliczyć należy na pewno do podstawowych dla polskiej historii nowożytnej. Z kolei w całej pełni tylko stosunki między państwem a Kościołem katolickim wypełniają postulat zbadania relacji państwo–kościół epoki nowożytnej, dlatego niedokończona jest historia, w której Kościół katolicki stanowi tylko jeden z elementów powodujących zawirowania w ewangelickiej historii wyznaniowej. Taka perspektywa przesłania kwestię jego wpływu na kształt władzy państwowej.

Pozostałe dwa rozdziały części czwartej mają inny charakter. Rozdział pierwszy poświęcono zarysowaniu wyznaniowej sytuacji przedreformacyjnej w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim. Rozdział czwarty stanowi natomiast *pendent* do części drugiej książki poświęconej europejskim koncepcjom dotyczącym stosunków państwo–kościół oraz obowiązków władzy świeckiej wobec kościoła. Zostały w nim przedstawione polskie *Reformacyjne programy polityczne*. Omówienie koncepcji reprezentatywnych dla katolickiej, polsko–litewskiej myśli politycznej w wysokim stopniu czyni zadość postulatowi przedstawienia relacji państwa i Kościoła katolickiego w epoce nowożytnej.

Zgodnie z założeniami metodycznymi przedstawionymi we *Wstępie*, analizy historii wyznaniowej Rzeszy i Niderlandów Północnych oraz płynące z nich wnioski badawcze miały stanowić materiał porównawczy dla rozważań nad relacjami państwo–kościół w Rzeczypospolitej. Ponadto, ta porównawcza strategia zmierzała do odpowiedzi na zasadnicze pytania, postawione przez Autora: „czy stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej szlacheckiej uznać można za mieszczące się w granicach «europejskiej normy»?” czy „może należałoby [...] polsko–litewski model stosunków wyznaniowych w epoce nowożytnej” uznać „za fenomen daleko od owej normy odstający?” (s. 9).

W ten sposób celem badawczym pracy stała się podnoszona wielokrotnie w historiografii polskiej (i to nie tylko w odniesieniu do sytuacji wyznaniowej, ale też politycznej i ustrojowej pierwszej Rzeczypospolitej)¹⁹ kwestia, za pomocą której szukano potwierdzenia polskiej europejskości. O ile jednak regułą jest, że badacze, analizujący przede wszystkim stosunki wyznaniowe w XVI i pierwszej połowie XVII stulecia, określali je jako odbiegające od europejskiej przeciętności w sensie pozytywnym, to Kriegseisen, obejmując rozważaniami cały okres nowożytny (1520–1794) i skupiając się na ich ocenie w drugiej połowie XVII i XVIII wieku, przypisał stosunkom wyznaniowym Rzeczypospolitej, jak wnosić można z zamieszczonych w książce ocen, wartość negatywną. W interpretacji Autora ich rozwój przebiegał bowiem od równouprawnienia wyznaniowego

¹⁹ Por. A. Manikowski, *Czy siedemnastowieczna Rzeczpospolita była anomalią wśród państw europejskich?*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 37, 1993.

(osiągniętego w epoce konfederacji warszawskiej, którą kończy 1606 rok) przez tolerancję religijną (w okresie od 1606 do 1658 roku) do jej znaczącego ograniczenia (s. 12). Z reguły badacze polsko–litewskiej historii wyznaniowej podkreślają niebywałe na tle Europy w XVI wieku równouprawnienie wyznań. Kriegseisen jednak zwrócił uwagę na anachroniczny w XVII wieku proces katolickiej konfesjonalizacji — istotny czynnik politycznego upadku państwa polsko–litewskiego. Według Autora, konfesjonalizacja katolicka dokonała się zbyt późno, aby przynieść korzyści władzy państwowej i była sterowana jedynie polityką Kościoła katolickiego. Wydaje się, że jest to bardzo ważka teza dotycząca polskiej sytuacji wyznaniowej i państwowej w drugiej połowie XVII i pierwszej XVIII wieku. Opisana ona jednak została przede wszystkim na poziomie wydarzeń wyznaczających etapy rozwoju sytuacji wyznaniowej w państwie. Niedosyt budzi niewielka liczba argumentów natury systemowej. Rodzi się, na przykład, pytanie, czy usunięcie w 1733 roku z sejmu posłów niekatolickich, oprócz tego, że było jednym ze znaczących wydarzeń powodujących osiągnięcie „najniższego poziomu praktycznej tolerancji dla niekatolików” (s. 657) w Rzeczypospolitej, wywołało dezintegrację w zakresie funkcjonowania tego organu państwowego?

Mimo przyjętego przez Autora założenia badawczego, że studium ma mieć również charakter porównawczy, zwłaszcza między trzema organizmami politycznymi, Rzeszą, Niderlandami Północnymi i Rzeczpospolitą, to nie ma w pracy metodycznie przeprowadzonych porównań ani wniosków ich dotyczących. Także zdefiniowanie wspólnych cech organizacji polityczno–państwowej tych państw, mające stanowić bazę dla porównania rozwoju stosunków wyznaniowych, budzi raczej pytanie o jej zasadność. Ustrój stanowy (parlamentaryzm), złożona struktura związkowa i brak silnej władzy centralnej pozostawione bez odautorskiego komentarza nie są w stanie samoistnie wypełnić postulatu komparatystycznej analizy w zakresie oceny wpływu wyżej wymienionych czynników na sytuację polityczno–wyznaniową. Biorąc pod uwagę literaturę przedmiotu, która z dużym trudem dopiero przygotowuje grunt do porównania między Rzeszą a Rzeczpospolitą, oraz brak, o ile dobrze osądzam sytuację badawczą, takich prób budowania analogii między Rzeczpospolitą i Niderlandami Północnymi można stwierdzić, że nie mogą one nawet autoryzować przeprowadzanie paraleli między tymi organizmami na poziomie polityczno–instytucjonalnym, a tym bardziej stanowić podstawy komparatystyki w zakresie wyznaniowym²⁰.

²⁰ Por. I. Kąkolewski, *Comparatio dwóch monstrów. Rzeczpospolita polsko–litewska a Rzesza Niemiecka w XVI–XVIII wieku*, w: *Rzeczpospolita — Europa XVI–XVIII. Próba konfrontacji*, red. M. Kopczyński, W. Tygielski, Warszawa 1999, s. 143–162; J. T. Maciuszko, *Rzesza Niemiecka w okresie nowożytnym*, w: ibidem, s. 163–201. Zob. także prolegomenę do porównań zawartą w podanym przez Autora artykule Blöm-

Autor na dwa sposoby aranżuje jednak sytuacje, w których takie porównanie wyznaniowych stosunków w Rzeczypospolitej z normami europejskimi staje się do pewnego stopnia możliwe. Jedną polega na stworzeniu bazy informacyjnej. Jak wspomniano, blisko połowa rozważań przedstawionych w pracy dotyczy historii rozwoju reformacji i procesów konfesjonalizacji w Rzeszy Niemieckiej i w Zjednoczonych Prowincjach Niderlandów Północnych i z pewnością informacje tam zawarte inspirują czytelnika do ich równoległej obserwacji z wydarzeniami w Rzeczypospolitej. Różnic między tymi państwami i ich historią wyznaniową jest zresztą tak wiele, że można czytelnikowi pozostawić ich wyławianie z tekstu książki. Ale co zrobić z drugim zadaniem najprościej pojmowanej metody komparatystycznej, polegającej na wyszukiwaniu analogii?

Kolejnym, zastosowanym w pracy sposobem określenia norm europejskich i przymierzenia, jak przystają do nich warunki polsko–litewskie, stało się porównanie sytuacji polityczno–społecznej w kontekście wyznaniowym na ziemiach polsko–litewskich z pomysłami na kształtowanie relacji między władzami państwowymi i kościelnymi, pojawiającymi się wówczas w twórczości holenderskich i angielskich pisarzy politycznych, którzy reprezentowali najbardziej zaawansowane i nowatorskie, w duchu nadchodzącej epoki, wartości i idee porządku polityczno–społecznego. Rozważania o nieprzystawalności praktyki politycznej w Rzeczypospolitej w XVIII wieku do norm ideowych wypracowanych przez Johna Locka i Barucha Spinozę wypełniły zakończenie. Słowa o braku analogii między sytuacją w Rzeczypospolitej a sytuacją w Europie wprawdzie znów nie padły, jednak wniosek taki po lekturze zakończenia jest oczywisty.

Może warto byłoby również podać przykłady konkretnej, realizowanej w drugiej połowie XVII wieku polityki wyznaniowej w państwach europejskich, np. w Anglii, które zniuansowałyby tę jednoznacznie niekorzystną perspektywę wynikającą z porównania praktyki politycznej wobec innowierców w Rzeczypospolitej z rozwijanymi wówczas nowoczesnymi teoriami politycznymi. W drugiej połowie XVII wieku, kiedy z Rzeczypospolitej w 1658 roku wygnano braci polskich, a w 1669 roku przyjęto postanowienie, że król może być jedynie wyznania katolickiego (te wydarzenia Autor pracy traktuje jako wyznaczniki spóźnionego procesu konfesjonalizacyjnego na ziemiach polsko–litewskich i zgubnego uzależnienia polityki państwa od jednego, katolickiego, Kościoła), niemal wszystkie państwa europejskie stosowały nadal w praktyce politycznej jednoznaczną, silną politykę konfesjonalizacyjną. Uchwalony przez brytyjski parlament po *chwalebnej rewolucji* w 1689 roku *Akt tolerancji* liberalizował

berga. Natomiast warto może zwrócić uwagę, że badacze Rzeszy i Niderlandów, ale też Anglii, Francji czy Hiszpanii mówią o szczególnej drodze rozwoju tych państw w okresie nowożytnym. Może w odniesieniu do tego specyfikę rozwoju państwowego Rzeczypospolitej potraktować jako normę europejską?

wprawdzie politykę państwa wobec dysydentów religijnych. W praktyce pozwolono im na swobodę kultu pod warunkiem przysięgi poddańczej i przysięgi na *Akt supremacji*. Jednak była to jedynie wewnątrzprotestancka ugoda. Tolerancją objęto tylko wyznania protestanckie i to zwłaszcza te, które narodziły się na gruncie brytyjskiego kalwinizmu. Kategorycznie wykluczono natomiast z zakresu działania tego prawa katolików (jak również Żydów i antytrynitarzy). W *Settlement Act* z 1701 roku wprowadzono po raz pierwszy w dziejach Anglii na trwałe zapis o dziedziczeniu tronu tylko przez protestanckich następców. Nie ma zatem mowy o końcu polityki i państwa wyznaniowego na Wyspach Brytyjskich. W tym okresie w pełni w Szwecji działało prawo uznające katolików za zdrajców stanu, a państwo było jeszcze długo, aż po wiek XX, trwale zespolone z luteraniskim Kościołem szwedzkim. Także we Francji odwołanie edyktu nantejskiego w 1685 roku ukazuje ponownie, że w Europie trwały państwa wyznaniowe zaostrzające swą politykę wyznaniową i czasem ogłaszające prawa antydysydenckie również wbrew interesom politycznym czy gospodarczym własnego państwa, podobnie jak w Rzeczypospolitej. Wydaje się, że wydarzenia z historii wyznaniowej polskiego okresu „konfesjonalizacji katolickiej” należałoby obudować precyzyjną argumentacją, ukazującą ich — jeśli dobrze zrozumiane zostały intencje Autora — wyjątkowy antypaństwowy charakter.

Wydaje się w kontekście powyższych przykładów, że może zbyt duży ciężar gatunkowy przypisano też antydysydenckiej polityce władz Rzeczypospolitej jako jednego z ważniejszych czynników upadku państwa, w tym sensie, że stała się narzędziem do agresywnego wmieszania się w sprawy państwa polsko–litewskiego mocarstw sąsiednich (s. 673). Spełnienie przez nią jedynie roli pretekstu jest przecież oczywiste. Pytania, które się nasuwają, brzmią nieco odmiennie i dotyczą na przykład dylematu, czy polityka prodysydencka miałyby walory propaństwowe i tworzyłyby rzeczywiście podstawy do ratowania państwa w XVIII stuleciu? Jak skutecznie przekonuje Autor, wyznania protestanckie nie tylko były już wówczas zmarginalizowane, jeśli chodzi o ich zasięg społeczny, ale też prezentowana przez Autora — często w postaci bardzo cennych, niewielkich studiów źródłowych — ich myśl polityczna ukazuje, że nie tworzyły one w drugiej połowie XVII ani w XVIII wieku istotnej alternatywnej myśli politycznej, mogącej zafunkcjonować jako część polskiej racji stanu. Nie było podstaw ideowo–polityczno–religijnych do powtórzenia sytuacji z połowy XVI stulecia, gdy ewangelicka, zwłaszcza kalwińska i czesko–bracka szlachta, stała się nośnikiem tzw. egzekucyjnego ruchu polityczno–społecznego o znaczeniu ogólnopaństwowym. Przykłady europejskie pokazują, że tylko wtedy, gdy dochodziło do koincydencji ruchu reformacyjnego (czy szerzej wyznaniowego) z nowatorskimi, modernizującymi dany organizm polityczny celami i dążeniami jego elit społecznych, możliwe było albo utworzenie protestanckiego państwa wyznaniowego, jak w Niderlandach Północnych, Anglii, a potem Wielkiej

Brytanii, Szwecji, Danii, w wielu księstwach Rzeszy, albo przynajmniej — tak, jak w Rzeczypospolitej w XVI wieku, we Francji czy na Węgrzech — choć zawsze przejściowego, jednak uwzględnienia w polityce państwowej dążeń i aspiracji polityczno–religijnych grup członków kościołów mniejszościowych.

Do samego końca rozprawy utrzymuje się napięcie badawcze. Ostatnie zdania studium odsłaniają jeszcze jedną możliwość zakwalifikowania przedstawionego materiału. Autor deklaruje w nich, że celem rozważań zawartych w książce stała się próba odpowiedzi na pytanie o to, „co bardziej osłabiało polsko–litewską Rzeczpospolitą” i czy było to równouprawnienie wyznań w XVI wieku, stopniowo ograniczana tolerancja dla niekatolików od przełomu XVI i XVII stulecia, czy podjęta w drugiej połowie XVII próba „powrotu do modelu państwa wyznaniowego” (s. 674)? Klasyfikacja ta wprowadza jeszcze jeden system, trójokresowy, periodyzacji „stosunków wyznaniowych w relacjach państwo–kościół” w państwie polsko–litewskim (z nieco odmiennie rozłożonymi akcentami lub określeniami tego na s. 12), ale nade wszystko ukazuje nadrzędny sens prowadzonych przez kilkaset stron tej książki rozważań. Okazuje się, że jej myślą przewodnią było pytanie nurtujące historyków polskich już od trzech wieków, przejmująco zwizualizowane również w malarskiej twórczości historycznej mistrza Jana Matejki: dlaczego Polska upadła?

Gabriela Wąs

Darius Petkūnas, *Holy Communion Rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and Early 17th Centuries*, Klaipėdos Universiteto Leidykla, Klaipėda 2007, ss. 397

Darius Petkūnas jest autorem szczegółowych artykułów dotyczących zagadnień liturgicznych kościołów reformowanych Rzeczypospolitej drugiej połowy XVI i początku XVII stulecia¹. Recenzowana książka powstała na podstawie pracy

¹ Por. D. Petkūnas, *Formulas for Distribution of Holy Communion in the Reformed Agendas of the 16th–17th Century Poland and Lithuania Compared with other Protestant Liturgies of the Same Period*, „Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja”, 2003, t. 93, s. 58–88; Id., *Consensus of Sandomierz — a Unique Ecumenical Document in the 16th Century Polish–Lithuanian Protestant Christianity*, „Tiltai”, 2005, 1, s. 85–104; Id., *Wilno 1585 Colloquium — Lutheran and Reformed Discord over Sacramental Theology in Lithuania*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2005, XLIX, s. 17–34; Id., *Polish–Lithuanian Anti–Trinitarian Eucharistic Practice in the 16th and 17th Centuries*, „Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja”, 2005, 95, s. 100–135; Id., *Origins and Development of Liturgical Traditions in Courland in the 16th–19th Centuries*, w: *Protestantiskajam kultūras mantojumam Zemgalē 440 referati*. G. Elisa Jelgavas vestures

doktorskiej, obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Helsinkach. Studium dotyczy rozwoju teologii sakramentalnej i praktyk liturgicznych ze szczególnym uwzględnieniem nauki o Wieczerzy Pańskiej oraz jej oddziaływania na rzeczywistość i praktykę, analizowanych w kontekście ogólnej historii ruchu różnowierczego przełomu XVI/XVII wieku i dziejów poszczególnych konfesji i zborów. Poprzez pryzmat rozwoju liturgii, która w znacznej mierze odzwierciedla zarówno teologiczne, jak i praktyczne zasady istnienia pewnej wspólnoty wiernych i jej rozumienie Boga (s. 11), Petkūnas próbuje rekonstruować kształtowanie tożsamości kościołów reformowanych w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim. Takie podejście do liturgii pozwala, zdaniem Autora, naszkicować całościowy obraz historii poszczególnych kościołów („Liturgical material, when viewed from its historical context and in conjunction with the doctrinal resolutions formulated in the synodical protocols and the general history of the Polish and Lithuanian Churches, is most helpful to us as we seek to draw a fuller picture of the church in this period”, s. 361). W badaniach form kultu zawiera się również klucz do zrozumienia specyfiki kościołów reformowanych w Polsce i na Litwie, ich złożonych stosunków między sobą i innymi kościołami, ich roli w duchowej formacji wiernych (s. 11).

Recenzowaną książkę da się zaliczyć do tego nurtu badań liturgicznych, reprezentowanych, m.in. przez dzieła Ernsta Bizera², Marcusa Jenny'ego³, Leonharda Fendta⁴. Praca składa się z przedmowy, pięciu rozdziałów (*A Survey of the History of the Reformation in Poland and Lithuania, Sacramental Theology and its Liturgical Expression in the Reformed Churches of Poland and Lithuania, The Contours of the Holy Communion Rites in the Agendas, Analysis of the Individual Holy Communion Rites and Preparatory Services and their Execution, Final Observation*), bibliografii, indeksu osób i nazw geograficznych, tabeli porównawczej przeanalizowanych przez Autora form sprawowania Wieczerzy. Zakres chronologiczny studium obejmuje okres od lat pięćdziesiątych XVI wieku, czyli od powstania odrębnych form nabożeństwa w kościołach reformowanych w Polsce i na Litwie, do połowy wieku XVII, czyli do zakończenia

un maksas muzejs, Jelgava 2008, s. 31–47; Id., *The Consensus of Sandomierz: An Early Attempt to Create a Unified Protestant Church in the 16th Century Poland and Lithuania*, „Concordia Theological Quarterly”, 2009, 73, s. 317–346; Id., *Liivimaa liturgilised traditsioonid 16.–18. sajandil*, w: *Ingliseelset käsikirjast tõlkinud Argo Olesk*, Neie Kirik 2008, s. 1–30.

² Por. E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreites im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1940.

³ Por. M. Jenny, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*, Zürich–Stuttgart 1968.

⁴ Por. L. Fendt, *Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts*, München 1923.

procesów unifikacji w zakresie liturgii. Ramy chronologiczne dla Wielkiego Księstwa Litewskiego wyznaczają również źródła, zawierające instrukcje dotyczące porządku sprawowania Wieczery Pańskiej: od *Formy albo porządku sprawowania świątosci Pańskich* (Wilno 1581) do *Aktu usługi Chrztu ś. y ś. Wieczery Pańskiej* (Lubcza 1644).

Dariusz Petkūnas wychodzi z założenia, że między polskim a litewskim chrześcijaństwem reformowanym (Reformed Christianity) od samego początku występowały różnice przejawiające się choćby w rozwoju myśli teologicznej i praktykach liturgicznych. Brak materiału źródłowego nie pozwala na szczegółowe odtworzenie sprawowania liturgii w początkowym okresie istnienia wspólnot reformowanych (s. 155), jakkolwiek są świadectwa, że sprawowanie Wieczery zarówno wśród kalwinistów w Małopolsce, jak i między Małopolską a Wielkim Księstwem nie było tożsame. Za cechę wspólną tego okresu uznać trzeba sięganie do źródeł luterańskich, czego przykładem są *Canones Reformationis* (1552) Franciszka Stankara (s. 68). W Wielkim Księstwie Litewskim Martynas Mažvydas, układając *Gesmes Chrikszczoniskas* (1566), też korzystał z pruskich, czyli luterańskich ustaw kościelnych, będących z kolei pod silnym wpływem ustaw saskich (s. 145). Dopiero z drugiej połowy lat sześćdziesiątych XVI wieku pochodzą świadectwa, że sakramentów udziela się często według rytów szwajcarskich (s. 70). Rolę decydującą w tych procesach odegrała *Forma ac Ratio* Jana Łaskiego (s. 84). Jedną z jego intencji „było zjednoczenie wspólnoty wokół odprawiania Wieczery Pańskiej” (s. 91).

Zdaniem Autora, w opracowywaniu teologicznych podstaw sprawowania Wieczery Litwa wcześniej (bo już po 1556 roku) odwróciła się od Wittenbergi i zwróciła się ku Genewie (s. 147). W Wielkim Księstwie Litewskim wcześniej uwidacznia się również zainteresowanie teologią liturgiczną i zagadnieniami praktycznymi, związanymi z udzielaniem sakramentów, o czym świadczą *Akta tho iest sprawy Zboru krześciańskiego Wileńskiego* Szymona Zacjusza (1559). Pierwsza zaś próba ujednoczenia obrządków we wspólnocie litewskiej (*Forma albo porządek*) ukazała się już w 1581 roku. W Koronie zainteresowanie zagadnieniami liturgicznymi przejawia się nieco później, a dużą tego zasługą była, według Autora, walka z antytrynitaryzmem (s. 142–143). W sferze praktyk liturgicznych widać wyraźne wpływy Jednoty braci czeskich, szczególnie intensywne po Unii w Koźminku w 1555 roku i wprowadzeniu *Agendy* Łukasza z Pragi (s. 75). Pierwszą próbę ujednoczenia obrządków stanowił *Porządek nabożeństwa* Krzysztofa Kraińskiego (1599). Do wspólnych cech rozwoju teologii liturgicznej w obu prowincjach Autor zalicza stopniowe przesunięcie uwagi od doktryny ku praktyce udzielania sakramentów (s. 111).

Początek wieku XVII charakteryzuje zgodność między polskimi i litewskimi praktykami lokalnymi a europejską tradycją reformowaną (s. 117, 125), czego dowodem stała się wspólna *Agenda* (Gdańsk, 1637). Chociaż zakorzeniona

w tradycji Łaskiego (która, wedle Petkūnasa, przetrwała dłużej właśnie w Wielkim Księstwie Litewskim) *Agenda* była w istocie dziełem czysto polskim, wiele zawdzięczała właśnie małopolskiej tradycji liturgicznej (s. 140, 177–178). Wbrew wysiłkom kalwinistów litewskich, broniących swojej odrębności liturgicznej, *Akt usługi Chrztu ś. y ś. Wieczerzy Pańskiej* z 1644 roku („a Polish creation with a few specifically Lithuanian elements”, s. 195) świadczy już o odejściu od unikalnej, jak przekonuje Autor, litewskiej wersji liturgicznej tradycji Łaskiego (s. 191).

Podsumowując recenzowaną książkę, stwierdzić trzeba za Petkūnasem, że małopolska praktyka liturgiczna była bardziej dynamiczna i bardziej podatna na zmiany, litewską zaś cechował pewien konserwatyzm i wierność tradycji („The study of the rites and ceremonies makes it clear that the Polish and Lithuanian Churches were two very different bodies, exhibiting different spiritual temperaments. One remained quite static, with a theological spirit born of the conservatism which was exhibited in Lasco’s church order. The other was more adventurous, and its spirituality was tied to an ecumenical hope. They were finally unable to blend together in a completely harmonious liturgical expression. It is clear that the historical study of these churches deserves careful but separate attention”, s. 367–368).

Wartość omawianego studium polega, między innymi, na całościowym i usystematyzowanym przedstawieniu źródeł, na wprowadzeniu do obiegu naukowego dotychczas nieznanymi albo prawie niezbadanymi kancjonałami. Chodzi tu przede wszystkim o wydanie wileńskie z 1581 roku⁵ i krakowskie, które ukazało się w oficynie Macieja Wirzbięty między 1564 a 1567 rokiem⁶. Do zalet rozprawy można zaliczyć analizę polskich i litewskich obrzędów sprawowania Wieczerzy Pańskiej w kontekście XVI-wiecznych liturgii reformowanych (Zwingliego, Bucera, Kalwina) i w stałej konfrontacji z tradycją luterańską i katolicką, co pozwala Autorowi pokazać specyfikę liturgiczną Małopolski i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Po raz pierwszy w literaturze przeprowadzona jest analiza poszczególnych rytów Wieczerzy, towarzyszących jej modlitw, muzyki i śpiewów, zagadnień praktycznych związanych z przygotowaniem wiernych do przyjmowania tego sakramentu.

⁵ Unikat edycji znajduje się w Bibliotece miejskiej w Szafuzie w Szwajcarii. Wstępny opis egzemplarza sporządziła Teresa Krukowska (por. Ead., *Nowoodnaleziony kancjonał kalwiński z 1581 r.*, „Muzyka. Kwartalnik poświęcony historii i teorii muzyki”, R. XXXIII, 1989, nr 3(134), s. 94–95).

⁶ Unikat edycji, znajdującej się w Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel, został szczegółowo opisany przez Mariana Malickiego (por. Id., *Nieznanym dotychczas polski katechizm kalwiński ze zbiorów Biblioteki księcia Augusta w Wolfenbüttel*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 1993, XLIII, s. 47–64).

Jeśli chodzi o uwagi nie tyle krytyczne, ile polemiczne, to chciałabym zastrzymać się tu na dwóch związanych ze sobą kwestiach. Pierwsza dotyczy prób Autora, który za wszelką cenę chce udowodnić, że polskie i litewskie chrześcijaństwo reformowane nie było tożsame i traktowanie go w sposób jednolity jest znacznym uproszczeniem. W swojej argumentacji Dariusz Petkūnas idzie (czasami literalnie) za Stanisławem Tworkiem⁷. Badacz ten, tłumacząc różnice między prowincjami, powoływał się na odmienny prawny status zborów: na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, w przeciwieństwie do Korony, kościoły reformowane posiadały osobowość prawną na równi z katolickimi. Tworek także nie zaprzeczał ani istnieniu pewnych odrębności w myśli teologicznej czy praktykach liturgicznych, ani odczuciu własnej inności, ani temu, w jaki sposób każda prowincja kształtowała własną tożsamość konfesyjną (np. litewska bardziej konsekwentnie rezygnowała z terminologii mogącej budzić skojarzenia z tradycją katolicką, nie akceptowała pewnych — zresztą drobnych — ustępstw współwyznawców z Małopolski wobec luteran). Henryk Gmiterek, przyznając rację Tworkowi, uważa jednocześnie, że badacz znacznie wyolbrzymia odmienną tradycję litewską, choćby w odniesieniu do ujednoczenia formy udzielania sakramentów na początku wieku XVII. Jak utrzymuje Gmiterek, wówczas zwracano uwagę przede wszystkim na zróżnicowanie konfesyjne, a nie terytorialne różnowierstwa w Rzeczypospolitej⁸, tym bardziej że prowincja litewska nie we wszystkim była jednolita (np. wchodzący w jej skład dystrykt podlaski pod wieloma względami pozostawał pod wpływem tradycji małopolskiej). Zarzuty Henryka Gmiterka można skierować także i pod adresem recenzowanej książki.

Pewne wątpliwości budzi również opisanie odrębności za pomocą kategorii etnicznych. Swoją pozycję Autor zaznacza już na karcie tytułowej, mówiąc nie o *Agendach* Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, lecz o *Agendach* polskich i litewskich. W tekście można spotkać określenia „dwa kościoły narodowe” („two national Churches”, s. 237; także na s. 175, 361, 367), tradycje liturgiczne narodów „polskiego i litewskiego” (s. 348). Stwarza to wrażenie, że reformowana wspólnota Wielkiego Księstwa Litewskiego składała się wyłącznie z etnicznych Litwinów. Czytelnika mogą zmylić również określenia typu „*Agenda* litewska” albo „tekst litewski” (np. s. 165), bo w danym wypadku nie chodzi ani o druk

⁷ Por. choćby: S. Tworek, *Starania o ujednoczenie obrządku kalwińskiego w Polsce XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 1971, XVI; Id., *Z problematyki organizacji zborów kalwińskich w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII w.*, „Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego”, t. XX, z. 1–2, 1978.

⁸ Por. H. Gmiterek, *Prowincje czy konfesje? Przyczynek do sprawy ujednoczenia obrządku w zborach kalwińskich i braci czeskich w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 1984, XXIX, s. 145–153.

w języku litewskim, ani o dzieło sporządzone przez Litwina. Jako „litewskie” określa Darius Petkūnas liczne kancjonały, wydane w języku polskim. Materiał pieśniowy i katechetyczny używanych w Wielkim Księstwie Litewskim druków w znacznej mierze pochodzi z zaginionego *Katechizmu Krakowskiego* (ok. 1559). Spotykamy go później w wydaniach nieświeskich, wileńskich i jednocześnie w redagowanych przez Krzysztofa Kraińskiego edycjach małopolskich. Nie ma on żadnego zabarwienia etnicznego, lecz należy (jak i wiele tekstów liturgicznych tego okresu) do wspólnego dziedzictwa wspólnot reformowanych Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Margarita A. Korzo

Paul Botley, *Learning Greek in Western Europe, 1396–1529. Grammars, Lexica, and Classroom Texts*, American Philosophical Society, Philadelphia 2010 („Transactions of the American Philosophical Society” 100, 2), ss. xiii + 270

Czytając liczne prace poświęcone w ostatnich latach przyswajaniu piśmiennictwa greckiego w Europie czasów Renesansu, rzadko zadajemy sobie pytanie o praktyczne problemy, jakie towarzyszyły temu procesowi. Większość z nich jest dziś nieznaną, dysponujemy bowiem obszernym wyborem pomocy, takich jak podręczniki, gramatyki i słowniki języka greckiego. Tymczasem w XV wieku student tego języka musiał zazwyczaj obywać się bez nich i albo polegać na swoim nauczycielu, albo też studiować dwujęzyczne teksty i preparować na ich podstawie własny słowniczek greki. Tak postępował Ambrogio Traversari, który porównywał grecki psalterz z tekstem łacińskiej Wulgaty, taką metodę zalecał też uczniom Battista Guarino; przykłady można by mnożyć. Jeśli dodamy do tego niewielką liczbę dostępnych rękopisów z tekstami najważniejszych autorów greckich, przynajmniej w pierwszych dekadach XV wieku niewystarczającą dla coraz liczniejszej rzeszy uczniów, otrzymamy obraz, który może się wydać zaskakujący w zestawieniu z rozpowszechnionym — wcale zresztą nie błędnym — przedstawieniem Renesansu jako epoki powrotu greckich pisarzy, intensywnego tłumaczenia ich dzieł itp. Sytuacja zmieni się dopiero pod koniec stulecia, wraz z pojawieniem się pierwszych drukarni publikujących greckie książki.

Paul Botley na dwustu siedemdziesięciu stronach swojej nowej pracy zamieszcza wyczerpujące zestawienie pomocy dydaktycznych, jakimi dysponowali adepci greki na Zachodzie w okresie wymienionym w tytule (1396–1529), zatem od pierwszej znanej we Włoszech gramatyki greckiej, autorstwa Manuela Kalekasa (1396), do słowników grecko-łacińskich drukowanych w latach dwudziestych XVI stulecia przez typografie Paryża, Bazylei i Wenecji. Autorowi udało się zebrać ogromną ilość wiadomości dotychczas rozproszonych i często mało znanych, a efektem tej tytanicznej pracy jest imponująca synteza, której żaden badacz humanizmu renesansowego nie będzie mógł od tej pory pominąć.

Książka dzieli się na trzy rozdziały poświęcone odpowiednio gramatykom, słownikom i tekstom autorów greckich wykorzystywanym w szkołach. W rozdziale I (*Greek Grammars*) Botley identyfikuje i omawia dwadzieścia jeden używanych na Zachodzie gramatyk greckich, od prac Bizantyjczyków, z których korzystali pierwsi humaniści, aż po gramatyki autorów północnoeuropejskich, takich jak Reuchlin czy Melanchton. Rozdział II (*Greek Lexica*) jest najkrótszy i już sam jego rozmiar mówi o (nie)dostępności słowników greckich w omawianym okresie, w każdym razie do ostatniej dekady XV stulecia. Sytuacja zmienia się mniej więcej około 1510 roku, i to w sposób zaskakujący — od tej pory do lat dwudziestych XVI wieku obserwujemy współzawodnictwo drukarni w publikowaniu grecko-lacińskich leksykonów. W rozdziale III (*Student Texts*) przedstawione zostają teksty autorów greckich, które czytano w humanistycznych szkołach: oprócz Lukiana, Plutarcha czy Platona możemy w tym zestawieniu znaleźć teksty rzadkie, jak np. hymny orfickie. W zakończeniu (*Epilogue*) Botley podejmuje próbę ustalenia liczby studentów greki w okresie od pojawienia się pierwszych drukowanych gramatyk greckich (1471) do 1529 roku. Jeżeli w tym czasie europejskie drukarnie opublikowały ponad sto gramatyk i jeżeli przyjmiemy jako średni nakład takiej książki tysiąc egzemplarzy, otrzymamy, dowodzi Autor (s. 116), ponad sto tysięcy egzemplarzy wydanych w ciągu pięćdziesięciu ośmiu lat. Jeżeli więc na jedną gramatykę przypada przynajmniej jeden uczeń, otrzymujemy liczbę pokazną i tym bardziej niezwykłą, „jeśli przypomnimy sobie, że z pierwszej dekady XV wieku znamy nazwiska zaledwie dziesięciu studentów greki”. Niezależnie od dokładności tego wyliczenia, której nie da się zweryfikować, ukazuje ono rzeczywistą skalę i wzrost zainteresowania językiem greckim w omawianym okresie.

Learning Greek in Western Europe... nie jest suchym wykazem gramatyk i słowników (taki wykaz, obejmujący druki, znajduje się za to w dwóch aneksach na końcu pracy: 1. *Printed Texts for Students of Greek, 1471–1529*; 2. *Printed Greek Lexica, 1478–1529*). Oprócz nazwisk i dat Autor odtwarza historię i okoliczności powstania danego podręcznika, jego popularność, zasięg itd., przez co lektura nie ogranicza się do wrywkowej konsultacji indeksu. Książka obfituje w nowe ustalenia i hipotezy badawcze, i także dlatego zapewniła już sobie miejsce wśród najważniejszych prac o humanistycznej edukacji.

Włodzimierz Olszaniec

Giuseppe L. Coluccia, *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'Occidente*, Accademia delle Arti del Disegno, Firenze 2009 („Monografie”, t. 15), ss. 444

Najnowsza biografia Bessariona ma sprostac — zgodnie z oczekiwaniami, jakie w swoim liście do autora wyraża Cesare Vasoli (s. XI) — zadaniu wypełnienia istotnej luki w literaturze włoskiej, poświęconej postaci kardynała. Związane

z tym i stojące przed monografią wyzwania polegają więc z jednej strony na osiągnięciu poziomu naukowego, który przewyższałby gatunek powieści historycznej i na dorównaniu zagranicznym, zwłaszcza angielskim, opracowaniom, z drugiej zaś — na spopularyzowaniu osoby i dzieła Bessariona — kardynała zaangażowanego w sprawę unii Kościołów oraz humanisty troszczącego się o zachowanie kultury greckiej i propagowanie należycie interpretowanej filozofii platońskiej.

W dwunastu rozdziałach biografii Coluccia prezentuje poszczególne etapy życia Bessariona w świetle obficie, aczkolwiek mało starannie cytowanych tekstów źródłowych (greckich i łacińskich) oraz w kontekście przełomowych wydarzeń historycznych. Geograficzno–chronologiczny układ rozdziałów (niekiedy nawiązują one do siebie z uwagi na zawarte w nich nazwy miejsc, a pod względem periodyzacji czasem także na siebie zachodzą) nie odbiega od schematu kompozycyjnego książek biograficznych. Rozdziały od pierwszego do trzeciego, obejmujące lata 1402–1437, poświęca autor *stricte* wschodniej części biografii Bessariona, od narodzin w Trapezuncie oraz wykształcenia i przyjęcia święceń w Konstantynopolu, przez studia platońskie w Mistrze u Jerzego Gemistosa Pletona, po początek wielkiej działalności polityczno–dyplomatycznej nowo obranego patriarchy Nicei. W rozdziałach czwartym i piątym (1437–1449), opisując nadzieje oraz trudności związane z grecko–łacińskim dialogiem soborowym, autor ukazuje młodego Bessariona w jego wyborze pomiędzy Wschodem a Zachodem, z perspektywy już to Ambrogia Traversariego, już to wrogo nastawionych do unii Greków. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział szósty (1446–1458), rozpoczynający się od przedstawienia pobytu Bessariona jako legata *a latere* w Bolonii i reformy zakonów bazylikańskich na Sycylii. Coluccia traktuje w nim bowiem, szerzej niż inni badacze, o relacjach między dziedzictwem greckim i humanizmem na obszarze Italii południowej. Rozdział siódmy (1453) jest próbą zrelacjonowania upadku Konstantynopola w świetle m.in. korespondencji Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, testamentu papieża Mikołaja V, któremu Coluccia poświęcił napisaną dziesięć lat wcześniej biografię, oraz kontrowersyjnego również dla współczesnych badaczy listu Jerzego z Trapezuntu, mającego na celu schryścianizowanie Mehmeda II. W rozdziałach ósmym i dziewiątym (1450–1464) splatają się ze sobą opisy zagadnień politycznych (organizacja krucjaty) oraz filozoficznych (studia nad *Metafizyką*). Właściwe rozważania poświęcone kulturze i filozofii w kręgu Bessariona — pomimo niejednej uwagi poczynionej na ten temat wcześniej — znajdują swoje miejsce dopiero w najdłuższych rozdziałach opracowania: dziesiątym i jedenastym (1464–1470). Badacza renesansowych przekładów łacińskich (należy do nich dzieło życia kardynała — *In calumniatorem Platonis*) zainteresuje najbardziej rozdział jedenasty zawierający opowieść o tym etapie debaty platońsko–arystotelesowskiej rozgrywającym się między, z jednej strony, Jerzym z Trapezuntu i jego synem

Andrzejem, z drugiej zaś — Bessarionem, Teodorem Gazą, Niccolò Perottim i Domizio Calderinim. W rozdziale dwunastym opisywana jest ostatnia misja dyplomatyczna Bessariona we Francji oraz okoliczności śmierci kardynała w Rawennie (1471–1472).

Prezentowanej biografii Coluccia stara się nadawać różne i często trudne do uzgodnienia wartości: naukową, literacką, a nade wszystko popularyzatorską. Przewaga tej biografii nad starszymi opracowaniami, np. Henri Vasta, Alexa Sadowa, Rudolfa Rocholla czy Achillesa Kyrou, polega na tym, że Coluccia uwzględnia rozproszone w różnych wydaniach, a niekiedy w ogóle niewydane czy niegromadzone do tej pory w tak łatwo dostępnym wyborze teksty źródłowe, jak też przytacza wiele szczegółowych ustaleń z różnych dziedzin (takich jak historia, teologia, filozofia, bibliologia, paleografia, poezja), pod kątem których można analizować dorobek kardynała. Typowym, często cytowanym i docenianym przez Coluccię opracowaniem tego rodzaju jest cenny zbiór artykułów *Bessarione e l'Umanesimo*¹, gromadzący prace reprezentatywnych współczesnych znawców życia i twórczości kardynała, takich jak Elpidio Mioni, Lotte Labowsky, John Monfasani, Concetta Bianca czy Silvia Ronchey.

Niektóre szczegóły warsztatu autora mogą jednak wzbudzić krytykę, gdyż wskazują bardziej na popularyzacyjny niż naukowy charakter biografii. Za przykład tendencji do popularyzowania można uznać fragment wstępnej prezentacji Coluccia. Podaje on w niej jako motto włoski przekład sformułowania „Latinorum Graecissimus, Graecorum Latinissimus”, zaczerpniętego rzekomo z listu Lorenza Valli, ale nie uwzględnia wcale krytyki Monfasaniego, który wykazał, że cytat ten nie ma oparcia w źródłach i jest pomysłem Vasta². Coluccia odznacza się ponadto tak wielką dbałością o literacki wymiar opracowania, że dla zilustrowania toku swego wykładu w rozdziale szóstym korzysta z fragmentu nowej powieści historycznej Raffaela Gorgoniego, *Lo scriba di Càsole. Il segreto di Otranto*, i choć zaznacza przy tym odmienny charakter przytaczanego z niej świadectwa, wydaje się, że jego wartość nie odpowiada wartości innych prac naukowych przywoływanych przez autora. Czasem więc chęć rozpropagowania historii życia Bessariona bierze w biografii górę nad troską o naukowość wywodu.

Zgodnie z przesłaniem, jakie autor kieruje do odbiorców, książka *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'Occidente* ma na celu popularyzację prezentowanej tematyki oraz zwrócenie uwagi na niemal w ogóle do tej pory nietłumaczoną

¹ *Bessarione e l'umanesimo. Catalogo della mostra*, a cura di G. Fiaccadori, Napoli 1994.

² J. Monfasani, *Bessarion Latinus*, „Rinascimento” 21 (1981), s. 166 i 182. Monfasani znalazł w źródłach jedynie prostszą myśl: „inter Graecos Graecissimus et inter Latinos Latinissimus”.

spuściznę kardynała Bessariona. Próbkę włoskiego przekładu *Orazione dogmatica sull'unione dei greci e dei latini* Coluccia załącza wraz z oryginałem w apendyksie. To, na ile cele te są możliwe do realizacji, zależy również od użytku, jaki zrobią z biografii i jej przesłania czytelnicy.

Maria Jakubowska

Battista Spagnoli Mantovano *Adolescentia*, studio, edizione e traduzione a cura di Andrea Severi, Bononia University Press, Bologna 2010 („Pubblicazione della Scuola di Dottorato Internazionale in Civiltà dell'Umanesimo e del Rinascimento”), ss. 533

Le volume de 553 pages comporte, outre un très riche index des noms propres (pp. 513–529), un index des manuscrits et des documents d'archives (pp. 483–486), un index des textes imprimés (pp. 487–490), un index précis des sources (pp. 491–508), un index des œuvres de Battista Spagnoli Mantovano (pp. 509–511) ainsi qu'une abondante bibliographie raisonnée de titres italiens et étrangers (pp. 477–482), qui fait le point sur la critique récente. La table des abréviations qui précède le corps de l'ouvrage (pp. 9–38) est particulièrement bienvenue.

Dans son introduction (pp. 39–59), Andrea Severi présente Battista Spagnoli Mantovano (1447–1516), humaniste mantouan, brillant orateur, théologien et poète, en contact avec les plus grands intellectuels de son époque, dont la vie s'éteignit un an avant l'éclosion de la Réforme protestante. Il considère ensuite les dix églogues composées par le «Virgile chrétien», comme le surnommait Erasme, intéressantes pour leur fortune exceptionnelle au plan européen et regroupés en 1498 sous le titre de *Adolescentia*. La problématique est clairement posée: s'agit-il d'un classique de la Renaissance européenne, d'un livre à succès du début du XVI^e siècle ou d'un pensum pour étudiants?

Le recueil en langue latine connut un succès extraordinaire à son époque, puis fut victime d'une sévère critique, d'ailleurs plus en Italie qu'en France, en Allemagne ou en Angleterre, et tomba dans l'oubli. L'objectif d'Andrea Severi est donc de répondre aux jugements stéréotypés de ses prédécesseurs en commençant par se poser une seule question: que lisons-nous quand nous lisons l'*Adolescentia*? Il considère ensuite les thèmes extérieurs à la bucolique pour conclure sur la pluralité des registres et des sources qui font la richesse de ce texte, au-delà du discours d'un humanisme édifiant et chrétien. Le recueil apparaît ainsi au confluent de l'histoire, de la doctrine religieuse et de la philosophie. Analysant les premières parutions, Andrea Severi fait le bilan du travail accompli par ses prédécesseurs et présente ses intentions: approfondir les recherches linguistiques, mettre en lumière l'intertextualité, établir une édition moderne, avant d'annoncer le plan de son ouvrage.

Le volume se divise en trois chapitres. Le premier se consacre à la longue gestation du recueil bucolique (pp. 61–156), le second à la tradition manuscrite et imprimée, à la langue, aux sources et aux modèles de l' *Adolescentia* (pp. 157–237), puis à l'édition critique du texte latin (pp. 239–332), à sa traduction en langue italienne (pp. 333–390). Le troisième chapitre situe le texte de Battista Spagnoli Mantovano dans le contexte européen, dans l'Europe d'Erasmus (pp. 391–475).

L'excellent ouvrage d'Andrea Severi restaure l'incunable de l'édition princeps de 1498, en tenant compte des quelques corrections des *Opera omnia* de 1502, analyse un texte d'une grande originalité aujourd'hui méconnu, le rend accessible, mais lui restitue surtout sa place légitime dans le contexte de l'Europe.

Il constitue une référence indispensable pour les chercheurs spécialistes de l'Humanisme de la Renaissance.

Théa Picquet

Rinuccio Aretino, *Penia*, a cura di Ludovica Radif, prefazione Antonio Stäuble, Franco Cesati Editore, Firenze 2011 („Filologia e ordinatori”, t. XIII), ss. 139 + 2 nlb., il. 13

Niesprawiedliwy podział bogactw wśród ludzi należy do najbardziej drażliwych kwestii, o czym doskonale wiedzieli starożytni. Ponieważ sukces, władza i pieniądze nie zawsze są udziałem tych, którzy na nie zasługują, nie można się dziwić, że zwykli oni przedstawiać Fortunę jako ślepą, podobnie zresztą jak Plutosa, boga rozdającego dobra materialne. Ślepotę można jednak leczyć, a zatem dlaczego nie zaprowadzić Plutosa do boga Eskulapa, by ten za pomocą leków przywrócił Plutosowi zdrowie? Pomysł taki zainspirował powstanie ostatniej znanej komedii Arystofanesa pt. *Plutos*. Jej tłumaczenia i przeróbki pojawiły się w dobie renesansu. Należy do nich *Penia*, komedia o charakterze alegorycznym, podejmująca temat biedy, skomponowana przez Rinuccio Aretina na bazie pierwszych 269 wersów dzieła Arystofanesa. Obecne wydanie opracowane przez Ludovicę Radif różni się w kilku znaczących miejscach od edycji tekstu opublikowanego przez Waltera Ludwiga w 1975 roku, choć obydwaj badacze posłużyli się tym samym unikatowym źródłem — rękopisem przechowywanym w Balliol College w Oxfordzie (sygn. Balliolensis, 131). Nowa edycja tekstu zaopatrzona została też w szczegółowy aparat krytyczny, wyjaśniający decyzje podjęte w trakcie transkrybowania tekstu oraz, co zasługuje na szczególne podkreślenie, tłumaczenie na język włoski. Wydanie otwierają: przedmowa Antonia Stäublego z Uniwersytetu w Lozannie, wprowadzenie Radif oraz właściwy wstęp do edycji. We wstępie Autorka nowego wydania *Penii* koncentruje się najpierw na osobie Rinuccia Aretina, a następnie na

jego pobycie na Krecie, mającym bezpośredni wpływ na powstanie przeróbki z Arystofanesa. W przedstawieniu biografii Aretina Radif zwraca uwagę na dwa istotne fakty z jego życia: naukę języka greckiego (zaowocuje ona aktywnością w roli nauczyciela humanistów tej miary co Lorenzo Valla oraz Poggio Bracciolini), działalność w Bolonii (przy kardynale Gabrielu Condulmer, późniejszym papieżu Eugeniuszu IV) i Rzymie, w kurii papieskiej (od 1428 roku). Głównym powodem podróży Aretina na Kretę była chęć doskonalenia języka greckiego. W zachowanych dokumentach autorstwa przebywającego na wyspie innego humanisty — Cristofora Buondelmontiego, znajdujemy informacje rzucające nieco światła tak na pobyt Aretina na Krecie (w latach 1415–1416), jak również na postać, z którą łączyć należy powstanie *Penii*. Chodzi o Petrusa physicusa, medyka. Miał on zaprosić Rinuccia do wspólnej podróży. Ten, jak dowiadujemy się z listów umieszczonych przed tekstem komedii, skorzystał z zaproszenia, a relacja z wyprawy posłużyła później do skonstruowania ramy narracyjnej dzieła. Jak pisze Aretino, w czasie drogi weszli do tawerny, gdzie usłyszeli grecką opowieść, godną tego, aby wyrazić ją po łacinie. Historia ta, poświęcona biedzie, była właśnie częścią *Plutosa* Arystofanesa. Zastosowany przez Aretina zabieg pozwolił mu na częściowy i dość swobodny przekład arystofanesowej komedii. Dalszą część wstępu Radif poświęca relacjom pomiędzy Cristoforem Buondelmontim i Aretinem. Pozwalają one ustalić szczegóły pobytu autora *Penii* na Krecie oraz powstania utworu. Obszerna część wstępu zawiera także szczegółowe porównanie *Penii* i *Plutosa*, zaczynające się od ważnej uwagi, że na początku quattrocenta komedie traktowane są jeszcze raczej jako ćwiczenia na marginesie działalności scenicznej. Pod koniec tego wieku i na początku cinquecenta mamy już natomiast do czynienia z licznymi przedstawieniami Plauta i Terencjusza (po włosku i łacinie) oraz komediami pisanymi *in volgare*. Zdaniem Radif, praca Rinuccia Aretina to daleko idąca przeróbka tekstu oryginalnego, co podkreśla aktywność autora nie tylko jako tłumacza, lecz także samodzielnego literata. Zresztą translacja fragmentu z Arystofanesa byłaby praktycznie niemożliwa w tym sensie, że wykorzystana przez włoskiego humanistę część dzieła została wyrwana z kontekstu, a przez to stała się niezrozumiała i nie nadawała się do tego, by zaistnieć samodzielnie. Trzykrotne pojawienie się w tekście chóru oraz trzy kluczowe punkty, które decydują o rozwoju akcji, pozwalają sklasyfikować utwór jako dramatyczny. Pierwsza część ma za zadanie ukazać postać Plutosa, ślepcę pragnącego prosić boga o przywrócenie wzroku. Druga przedstawia działania Biedy, starającej się przeszkodzić temu zamiarowi. Trzecia w końcu zawiera opis wyrzucenia Biedy z kraju oraz prezentuje wygrany przez nią (poprzez wykorzystanie logiki) spór oraz powrót do pierwotnego stanu rzeczy. Ważną zmianą w strukturze jest uczynienie z Biedy — inaczej niż ma to miejsce w oryginale greckim — prawdziwej bohaterki sztuki. Modyfikacja ta przekształca także perspektywę, z jakiej potraktowano główny problem

sztuki. Mówi się nie tyle o bogactwie i biedzie, ile o braku rozpoznania zasług osobistych, co w konsekwencji prowadzi do ruiny, a nawet — niewolnictwa. Te istotne przeróbki Aretina skłaniają Radif do rozważań na temat *Penii* jako komedii humanistycznej. Według Autorki wydania, dzieło Aretina jest pionierskim utworem komediowym, przeznaczonym dla wykształconego odbiorcy, ważnym zarówno ze względu na treść i poruszane problemy, jak i świadectwo przemian w historii teatru. *Penia*, zakorzeniona w tradycji klasycznej, bezpośrednio wywodziła się z tradycji średniowiecznej (nowelistyka). Z drugiej strony, zaznaczone w niej zostały elementy współczesne w postaci odniesień do życia codziennego oraz rzeczywistych sytuacji. Tradycja klasyczna odcisnęła piętno przede wszystkim na stylu, w którym rozpoznajemy wpływy Terencjusza i — w mniejszym stopniu — Plauta. Średniowieczne odniesienia widoczne są natomiast w szczególnym upodobaniu do figur alegorycznych. Współczesność najbardziej dawała się odczuć w samej ramie konstrukcyjnej (wspominana podróż na Kretę). *Penia*, co podkreśla Radif, może być uznana za pierwszą, udaną przeróbkę humanistyczną dzieła Arystofana. Wyróżnia się ona na tle utworu Leonarda Bruniego. W latach trzydziestych XV wieku, a więc niewiele później od Aretina, próbował on swoich sił w częściowym przekładzie (będącym raczej dość swobodną adaptacją) wierszy 1–269 komedii Arystofanesa.

Edycja uzupełniona została fotografiami rękopisu wykorzystanego przez Radif (*Penia* znajduje się na kartach 31r–37r). Książka ukazała się jako XIII tom serii „Filologia e ordinatori” (format 8°) w wydawnictwie Franco Cesati Editore, znanego z publikowania rozpraw z historii literatury i kultury. W wydawnictwie tym wychodzi, m.in. seria „Quaderni della rassegna”, a w jej ramach — kolejne tomy zawierające prace poświęcone studiom nad renesansem. Stanowią one pokłosie międzynarodowych sesji naukowych organizowanych przez L’Istituto di Studi Umanistici F. Petrarca z siedzibą w Mediolanie.

Warto zaznaczyć, że Ludovica Radif zajmuje się twórczością Rinuccia z Arezzo od wielu lat. W 2004 roku opublikowała wolny przekład *Plutosa* i *Penii* pod tytułem *Soldo Bifronte. Aristofane, Aretino* (Genova, Tigher, 2004)¹. Oprócz tego w różnych czasopismach Radif ogłosiła czternaście innych artykułów o dziełach Arystofanesa i Aretina (ich dokładny wykaz zamieszczony został na końcu obszernej i wnieśczonej recenzowanej edycji bibliografii). Na podstawie wspomnianego wyżej tłumaczenia *Penii* przeniesiono uwspółcześnioną wersję utworu o Biedzie na deski sceniczne, w czym badaczka miała swój udział². Biorąc pod uwagę tak rozległe studia Radif nasuwa się jednak automatycznie pytanie, czy wybór

¹ Por. A. Bisanti, *Rec. A Ludovica Radif, Soldo Bifronte*, „Schede Medievali”, 2007, 49, s. 334–339.

² Por. L. Radif, *La favola semiseria di Pluto e di Penia, tratta da Lodovica Radif, Soldo Bifronte. Aristofane Aretino*, „Maia”, 2006, LVII, s. 349–357.

wydawcy był trafny. *Penia*, tak samo jak *Plutos*, może nie należą do najbardziej znanych i popularnych dzieł teatralnych, ale współczesna adaptacja sceniczna świadczy o ponadczasowości tekstu, który może z dużym pożytkiem trafić do kanonu lektur. Wątpliwość co do wydawcy związana jest przede wszystkim z faktem istnienia na rynku włoskim serii „Teatro umanistico”, gdzie drukowane są utwory zaliczane do klasyki teatru humanistycznego³. Wydaje się, że seria ta, wychodząca pod patronatem Fondazione Ezio Franceschini i w wydawnictwie specjalizującym się w książkach z zakresu filologii średniowiecza i renesansu, byłaby idealna dla przygotowanej przez Radif edycji.

W polskiej literaturze naukowej zarówno dziełu Arystofanesa, jak i Aretina nie poświęcono zbyt dużo miejsca, choć temat przez nich poruszany wielokrotnie pojawiał się w inscenizacjach teatralnych. Opowiedzenie o żywotności idei zawartych w komediach Arystofanesa i Rinuccia z Arezzo, zwłaszcza na tle zainteresowania greckimi autorami w dobie renesansu, świetnie nadaje się jako ilustracja kontaktów uczonych humanistów ze światem, w którym poszukiwano, odnajdywano i odkrywano na nowo kulturę antyczną. Ważnym centrum upowszechniania wiedzy o starożytnej Grecji była w początkach XV wieku właśnie Kreta — cel podróży Rinuccia, a materialnym świadectwem tego zjawiska — Aretinowa przeróbka *Plutosa*, wpisująca się w zainteresowanie kodeksami krążącymi po świecie Zachodu. Dzieła Arystofanesa, takie jak *Plutos* i *Chmury*, bardzo mocno wpłynęły na wyobraźnię pierwszych humanistów, pragnących przywrócić je scenie. Zresztą sama wyprawa na Kretę wydawała się dla nich symboliczna w tym znaczeniu, w jakim okazywała się jakby powrotem do korzeni komedii Arystofanesa, co staje się jasne, kiedy przypomnimy, że na wyspie tej, według Hezjoda (*Theogonia*, w. 969–974), został poczęty Plutos, owoc miłości Demeter i Jazjona.

W literaturze polskiej XVI wieku *Plutos* Arystofanesa nie cieszył się większym zainteresowaniem, podobnie jak utwory innych tragiczków greckich, o czym pisał już Wiktor Hahn⁴. Badacz historii teatru odnotowuje jednak, że w roku 1531 odbito w Norymberdze wydanie *Plutosa* poświęcone Sewerynowi Bone-rowskiemu. Zapewne ze względu na dydaktyczny charakter tkwiący w agonie Biedy i Bogactwa, który traktuje o ich wartości i stosunku do cnoty, ostatnie dzieło Arystofanesa znalazło się w programie wykładów Akademii Krakowskiej w początkach XVII wieku⁵. Ostatnie wydanie *Plutosa* ukazało się w Polsce w drugim

³ W bieżącym roku ukazał się trzeci tom tej serii: Anonimo, *Andrieta*. Mercurino Ranzo, *De falso hypocrita*, edizione critica, traduzione e commento a cura di P. Rosso, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011.

⁴ Por. W. Hahn, *Literatura dramatyczna w Polsce XVI wieku*, Lwów 1906, s. 18–19.

⁵ Por. J. Czerniatowicz, *Recepcja poezji greckiej w Polsce w XVI–XVII wieku*, Wrocław 1966, s. 36–37.

tomie *Komedii* Arystofanesa, w serii „Biblioteka Antyczna” (Warszawa 2001). Dzieło przełożyła Janina Ławińska-Tyszkowska. Zredagowała ona też przypisy i wstępy do konkretnych utworów. Właśnie dość ogólnikowy charakter tych wprowadzeń do lektury poszczególnych komedii oraz rosnące zainteresowanie ciągłością idei *humanitas* w kulturze polskiej, wpisujące się w coraz bardziej szczegółowe badania polskiego renesansu, może być zachętą do lektury przerwki Rinuccia Aretina, którą udostępnia w swoim wydaniu Ludovika Radif, ze względu na wiele informacji, jakie zawiera ta edycja, cennych nie tylko dla badaczy historii teatru.

Miroslaw Lenart

Vladimir Urbanek, *Eschatologie, Vědění a Politika; Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, Jihočeská univerzita, České Budějovice 2008 („Monographia Historica Editio Universitatis Bohemiae Meridionalis”, t. IX), ss. 303

Studium Vladimira Urbanka — redaktora „Acta Comeniana” i wybitnego badacza wczesnonowożytnego czeskiego świata intelektualnego w kontekście europejskim rzuca światło na trzech mniej znanych przedstawicieli czeskiej emigracji po klęsce pod Białą Górą (8.11.1620): Simeona Partliciusa, Paula Felgenhauera i Ondřeja Habervešla z Habernfeldu. Praca została podzielona na pięć głównych rozdziałów, z których drugi, trzeci i czwarty przedstawiają kolejno wymienionych myślicieli. Rozdział pierwszy to omówienie struktury książki i próba umiejscowienia jej w świetle najnowszych badań. Rozdział piąty stanowi syntezę myśli czeskiej emigracji pobiałogórskiej. Przydatne i niebędące jedynie przełożeniem na język angielski okazuje się zamieszczone na końcu streszczenie. Książka stanowi ciekawy projekt, tym bardziej iż przedstawia życie i twórczość mało znanych, a bez wątpienia interesujących postaci. Rozdział drugi i czwarty zachowują proporcje pomiędzy biografią a dziełem danego myśliciela, proporcja ta zostaje nieco zaburzona w rozdziale trzecim.

Niewątpliwie trudnym zadaniem jest takie połączenie biografii i dzieła prezentowanego bohatera, by czytelnik nie miał wrażenia suchego wykładu encyklopedycznego. Z jednej strony, istnieje konieczność przedstawienia osoby, nie umniejszając bowiem znaczenia bohaterów książki Urbanka, nie są to w żadnym razie myśliciele znani szerokiemu kręgowi czytelników. Z drugiej jednak strony, nie powinno być tak, iż kanwą rozdziału jest życie danego twórcy, a jego dokonania stanowią jedynie dodatek. O ile rozdziały o Simeonie Partliciusie i Ondřeju Habervešlu z Habernfeldu świadczą o tym, że autorowi udało się z sukcesem wybrnąć z niełatwego zadania, jakie przed sobą postawił, o tyle rozdział o Paulu Felgenhauerze pozostawia czytelnika z pewnym niedosytem.

Informacje biograficzne, a nawet informacje o spuściźnie Felgenhauera, są, co prawda, zadowalające, to jednak chciałoby się wiedzieć więcej o jego historycznym znaczeniu.

Sprawa z Simeonem Partlicusem jest o tyle ciekawa, iż był czas, gdy dzieła Partliciusa i dzieła Komeńskiego były jednakowo rozpoznawalne (s. 32), niemniej później pierwszy popadł w zapomnienie, podczas gdy drugi zaczął święcić (rzecz jasna, jak najbardziej zasłużone) triumfy. Partlicius, jak przystało na rasowego myśliciela epoki renesansu, zajmował się wieloma kwestiami. Interesowały go zagadnienia eschatologiczne czy problemy z zakresu medycyny, by wymienić tylko te, które zapewne on sam uznałby za najważniejsze. Sam Partlicius jest autorem czterdziestu dwóch tekstów. Wśród nich znajdziemy prace poświęcone medycynie, astronomii i astrologii (jak wiadomo w renesansie trudno je odróżnić), a także rokrocznie sporządzane kalendarze. Był także autorem traktatów politycznych, żywo interesowała go kwestia właściwego wychowania obywateli. Partlicius konstruując astrologiczno–chronologiczną historię świata, wykazuje, iż najnowsze wydarzenia polityczne są koniecznością w eschatologicznym procesie dziejów.

Postać Paula Felgenhauera stanowi przedmiot badań najszcuplejszego objętościowo rozdziału, i o ile rozdziały drugi i czwarty są dość proporcjonalnie zbudowane, dostarczając wystarczająco dużo materiału o każdym z myślicieli, tak rozdział trzeci pozostawia pewien niedosyt. Felgenhauer, na co Autor zwraca uwagę, jest bardziej znany badaczom z kręgu anglosaskiego oraz badaczom niemieckim niż uczonym czeskim, niemniej wykład Urbanka niespecjalnie przybliżyła postać czytelnikom. Poza dość szczegółowymi informacjami biograficznymi dowiadujemy się o Felgenhauerze niewiele. Urbanek podkreśla, iż Felgenhauer jest jednym z pierwszych przedstawicieli nowożytnego filosemityzmu (s. 135 i przyp. 469) i tu upatruje pośredniej przyczyny zainteresowania badaczy niemieckich i anglosaskich postacią tego twórcy.

Bohatera rozdziału czwartego, Ondřeja Habervešla z Habernfeldu, charakteryzował pre–oświeceniowy krytycyzm. Współcześni badacze, wśród nich Nicolette Mout (s. 148), kładą nacisk na polityczno–historyczny wymiar jego dzieł. O znaczeniu myśliciela z Habernfeldu świadczą nie tylko jego dzieła, lecz również (jakkolwiek to brzmi w dzisiejszym kontekście) znajomości. Niewątpliwie bliska zażyłość z Samuelem Hartlibem, pomysłodawcą i współtwórcą założeń manifestu Royal Society, człowiekiem o władniętym pragnieniem pogłębiania wiedzy, a także jej systematyzacji, ułatwiała cyrkulację pism Habernfeldczyka.

Autor starał się też pokazać sieć relacji, która łączyła najwybitniejszych myślicieli epoki, tworząc paneuropejską wspólnotę uczonych wokół takich idei, jak: milenaryzm, encyklopedyzm, *regeneratio* za pośrednictwem nowej wiedzy. Intelektualny ferment w Czechach i na Morawach został zatem potraktowany jako istotny element składowy tego, co działo się w Europie w pierwszych

dekadach XVII wieku. Abstrahując od immanentnej wartości tego studium, pokazującego solidne kompetencje historyczne i szerokie perspektywy intelektualne autora, wydaje się ono godne polecenia zwłaszcza polskim historykom tej epoki, ponieważ przyjęta przez Urbanka formuła, polegająca na eksponowaniu drugorzędnych, zapomnianych lub mało znanych postaci, stanowi świetny przykład dosyć typowej metody współczesnej *intellectual history*, przykład, który może być inspiracją dla podobnych badań nad polskimi lub działającymi w Polsce intelektualistami epoki wczesnonowożytnej.

Marta Urbańska

Andrzej Dębowski, *Utwory zebrane*, wyd. Maria Wichowa, Collegium Columbinum, Kraków 2009, ss. 168 + XXV („Biblioteka Tradycji”, t. 67)

Unikat, faksymile, przytoczony fragment...

Maria Wichowa, znana dotychczas jako znakomita badaczka siedemnastowiecznych polskich przekładów *Metamorfoz* Owidiusza¹, zajęła się teraz poetą, który pracował nad przekładem tego poematu już w poprzednim wieku — Andrzejem Dębowskim. Zachował się po nim przekład trzech epizodów *Metamorfoz* i drobny fragment wierszowanej parafrazy jednej z nowel *Dekameronu*. Tytuł tomu — *Utwory zebrane* — może się wydać dość banalny, ale ma on w tym wypadku szczególne znaczenie: rzeczywiście niełatwym dla Edytorki zadaniem było zgromadzenie źródeł mających stanowić podstawę wydania.

Jak wynika z cytowanych przez Wichową badań Alodii Kaweckiej–Gryczowej, przekłady Dębowskiego były w jego czasach chętnie czytane². Wygląda na to, że, paradoksalnie, doprowadziło to niemal do ich zniknięcia. Niewielkie broszury, przechodząc z rąk do rąk, szybko ulegały zniszczeniu i taki sam los spotykał wznowienia utworów. W rezultacie Edytorka korzysta z niemal cudem zachowanych tekstów: unikatowych egzemplarzy starodruków zawierających *Sąd o zbroję Achillową* i *Tysbe z Piramusem*, dziewiętnastowiecznego faksymile zaginionego dziś pierwodruku *Atalanty* oraz cytowanego przez Juliana Krzyżanowskiego w przedwojennym artykule fragmentu *Izmondy*, której jedyny istniejący egzemplarz spłonął w 1944 roku³. Znakomitym pomysłem Wichowej było wydanie wszystkich tych tekstów w jednym tomie, dzięki któremu Andrzej

¹ Por. M. Wichowa, *Staropolskie przekłady Metamorfoz Owidiusza*, Łódź 2008.

² Por. A. Kaweckiej–Gryczowej, *O poczytności utworów Andrzeja Dębowskiego*, „Pamiętnik Literacki” LXIX, 1978, z. 1, s. 155–159; Wichowa przytacza tę opinię we *Wstępie* na s. 8.

³ Zob. M. Wichowa, *Wstęp*, w: Andrzej Dębowski, *Utwory zebrane*, wyd. M. Wichowa, Kraków 2009 („Biblioteka Tradycji”, t. 67), s. 89–91.

Dębowski — wspomniany dotąd głównie w artykułach naukowych — będzie odąd znany szerszej publiczności jako wyrazista, godna uwagi postać.

Wierszopis czy poeta?

Według *Nowego Korbuta*, Dębowski to „wierszopis, tłumacz”⁴. Wyobrażam sobie, że niejedyn dzisiejszy autor uważający się za poetę miewa po nocach koszarne wizje jakiegoś przyszłego *Jeszcze nowszego Korbuta*, w którym zostanie odnotowany jako „wierszopis”. Wichowa nie zgadza się z werdyktem Romana Pollaka i zaznacza we *Wstępie*: „Dębowski okazał się niewątpliwym artystą, a nie zwykłym twórcą rymów, czyli tylko rzemieślnikiem literackim” (s. 88). Nie jest to arbitralna opinia, lecz konkluzja obszernych i wnikliwych rozważań, ilustrowanych licznymi przykładami. Uczona pokazuje, jak wiernie Dębowski przekłada Owidiusza, oddając nie tylko treść, lecz także styl oryginału. Zwraca uwagę na to, że wzorowali się na nim — naśladowując nawet jego rymy — późniejsi autorzy pełnych przekładów *Metamorfóz*, Jakub Żebrowski i Walerian Otwinowski.

Chwilami można odnieść wrażenie, iż *Wstęp* przeradza się w retoryczną laudację, gdyż Wichowa wyolbrzymia zalety Dębowskiego jako tłumacza:

Autor bardzo dobrze, jednoznacznie, dogłębnie rozumiał tekst oryginału, o czym świadczy między innymi swoboda, z jaką trafnie przeprowadził wszystkie czynności translatorskie, i bardzo wysoki stopień koherencji jego przekładu w treści, nastroju i formie z łacińskim pierwowzorem (s. 44).

Trzeba jednak podkreślić, że Edytorka nie podchodzi do autora bezkrytycznie i wypomina mu czasem błędy lub niezręczności. W jednym wypadku miałbym nawet ochotę wziąć go przed nią w obronę.

1.

W utworze *Tysbe z Piramusem* Dębowski opowiada, jak Tysbe, która poprzednio uciekła z miejsca umówionego spotkania z Piramem, powraca w to samo miejsce, czując wciąż lęk przed napotkaną tam lwicą. Występujący w oryginale łacińskim zwrot „metu nondum posito”⁵ został rozbudowany w przekładzie:

[...] jeszcze strachu nie złożywszy,
Z widzenia srogiej lwice bojaźni nie zbywszy.⁶

⁴ *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, red. nac. K. Budzyk, t. II: *Piśmiennictwo staropolskie*, red. R. Pollak, Warszawa 1964, s.v. *Dębowski Andrzej*.

⁵ *Ov. Met.* IV 128.

⁶ A. Dębowski, *Tysbe z Piramusem*, w: Id., *op. cit.*, w. 133–134.

Wichowa pisze we *Wstępie*:

Dębowski dodał cały wers dla zbudowania rymu. Rozszerzenie to nie znajduje w pełni uzasadnienia ani względami artystycznymi, ani treściowymi, gdyż informacja pochodząca od tłumacza jest mało istotna, nie wzbogaca myślowo polskiego przekładu.

I rzeczywiście, z punktu widzenia chłodnej logiki dodatek Dębowskiego jest niepotrzebny: czytelnik wie, czym był wywołany strach Tyzbe. Trudno mu jednak odmówić funkcji artystycznej: spotkanie z lwicą jest tak przerażającym przeżyciem, że, opisując lęk dziewczyny, warto przypomnieć jego przyczynę. Dzięki temu czytelnik lepiej rozumie rozpaczliwą determinację Tyzbe, by, mimo obaw, wrócić tam, gdzie ma się zobaczyć z Piramem.

Interpunkcja

Mimo wspomnianych zalet, edycji Wichowej nie sposób uznać za doskonałą. Przede wszystkim, zdarza się w niej bardzo często błędna interpunkcja. Nie jest to bynajmniej drobna kwestia, gdyż odpowiednie użycie znaków przestankowych jest probierzem pozwalającym się przekonać, czy edytor właściwie rozumie składnię wydawanego tekstu. Wymieniam poniżej cztery przykłady takich błędów, ale spotyka się je na każdej stronie edycji. Szczególnie szokujące skutki niewłaściwej interpunkcji wskazuję dalej, w podrozdziale 24.

2.

Przyjrzyjmy się na przykład początkowi utworu *Tyzbe z Piramusem*:

Hrabia mój, acz twa rzecz jest mnie jak słudze dawać,
 A moja od ciebie brać i na tym przestawać.
 Co z twej pańskiej dobroci i łaski przypadnie,
 Że chudziźnie potrzeba ten rym umieć snadnie.
 Wszakże i ja stanowiąc⁷ stare obyczaje,
 Że⁸ tych czasów kto co ma, każdy z chucią daje.
 Ten ci dar za kolędę maluczki daruję,
 Taki, jaki na ten czas w skarbie swym znajduję.⁹

Cały ten ośmiowersz jest w rzeczywistości jednym zdaniem złożonym i żadna postawiona przez Edytor^{kę} (a raczej przepisana przez nią bez głębszego

⁷ O tym słowie zob. niżej, podrozdział 36.

⁸ Poprawiam tu błąd Wichowej, która drukuje „Ze”.

⁹ A. Dębowski, *Tyzbe...*, w. 1–8.

zastanowienia ze starodruku) kropka, z wyjątkiem ostatniej, nie ma w nim racji bytu. Kropka po drugim wersie zakłóca frazę „na tym [...], co [...] przypadnie”; ta po czwartym wersie oddziela zdanie przyzwalające z „acz” od zdania głównego zaczynającego się od „wszakże”; ta po szóstej linijce oddziela imiesłów „stanowiąc” od orzeczenia „daruję”.

3.

Inny błąd interpunkcyjny, zaciemniający sens tekstu, spotykamy w edycji *Atalanty*. Hippomenes przypatruje się tam z niedowierzaniem zawodom o rękę Atalanty, w których pokonani mają umrzeć, i mówi:

A żądasz kto tej żony, tą nieprzebiecznością
Nie odstraszyś sie od niej, takową srogością.¹⁰

Dwuwersza tego nie da się zrozumieć bez dwóch znaków zapytania:

A żądasz kto tej żony? Tą nieprzebiecznością
Nie odstraszyś sie od niej, takową srogością?

Tu pomogłoby Edytorce sięgnięcie do oryginału łacińskiego, w którym Hippomenes dziwi się: „petitur cuiquam per tanta pericula coniunx?”¹¹.

4.

Równie absurdalna interpunkcja występuje w ustępie *Sądu o zbroję Achillową*, gdzie Ulisses odpiera twierdzenie Ajaksa, że zasługuje on na zbroję Achillesa jako jego brat stryjeczny, argumentem, iż w takim razie zbroja powinna raczej przysiać ojcu lub synowi bohatera. W edycji czytamy:

Jest ociec Achillesów, jest Pirrus syn jego.
Co do tego ma Ajaks, niech Peleusowi
To dowiozą do Ftyjej¹² albo Pirrusowi¹³.

Jeżeli nie chcemy, by czytelnik odniósł wrażenie, że rodzina Achillesa ma otrzymać „to, co ma do tego Ajaks”, po imieniu Ajaksa trzeba postawić

¹⁰ A. Dębowski, *Atalanta*, w: Id., *op. cit.*, w. 73–74.

¹¹ *Ov. Met.* X 576. Wichowa przytacza ten tekst we *Wstępie* na s. 12, ale bez znaku zapytania.

¹² Wichowa zachowuje ortografię pierwodruku „Ftygiej”, ale postępuje niesłusznie, bo „gie” w XVI wieku czytano jako „je”. Podobnie zapis „Cyteregia” (*Atalanta*, w. 181) należałoby zmienić na „Cytereja”.

¹³ A. Dębowski, *Sąd o zbroję Achillową*, w: Id., *op. cit.*, w. 372–374.

znak zapytania. Również tutaj warto wziąć pod uwagę interpunkcję tekstu łacińskiego:

Est genitor Peleus, est Pyrrhus filius illi.

Quis locus Aiaci? Phthiam haec Scyrumve ferantur.¹⁴

5.

Broniąc się w tym samym utworze przed zarzutem, że udając szaleństwo próbował uniknąć udziału w wojnie trojańskiej, Ulisses powołuje się na to, że również Achilles użył podstępny, by nie płynąć pod Troję. W wydaniu Wichowej mówi on:

Jesliż me omieszkanie ku potrzebie winisz,

Tedy, w tym Achillesa, winniejszym uczynisz.¹⁵

Wichowa ujęła wyrażenie: „w tym Achillesa” w przecinku, sądząc najwyraźniej, że ma ono taki sens, jak, na przykład, w zdaniu: „Wielu Greków, w tym Achillesa, spotkała śmierć pod Troją”. Jeśli jednak Edytorka tak rozumie te trzy słowa, to nie rozumie całego zdania Dębowskiego, które znaczy: „Jeśli krytykujesz moje zwleknięcie z udziałem w wyprawie, to przez to osiągniesz tyle, że Achilles w tej dziedzinie okaże się jeszcze bardziej winny ode mnie”. Rzecz jasna, oba przecinki należy usunąć.

Tekst edycji

6.

Oprócz trafnych emendacji uzdrawiających tekst Dębowskiego¹⁶ można wskazać w edycji Wichowej poprawki trudne do przyjęcia. Jedną z nich pojawia się w moście Ulissesa w *Sądzie o zbroję Achillową*. Zaczynamy tu od tekstu Owidiusza:

Cuius equos pretium pro nocte poposcerat hostis,

arma negate mihi fueritque benignior Aiax!¹⁷

¹⁴ Ov. *Met.* XIII 155–156.

¹⁵ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 599–600.

¹⁶ O takiej poprawce — „nie szukaj” zamiast „lecz szukaj” w *Atalancie* (w. 294) — będę jeszcze mówić pod koniec tych uwag, w podrozdziale 53. Inną godną pochwały emendacją jest zmiana lekcji starodruku w *Tysbe...* (w. 19): „Piramus i Tysberon” na „Piramus i Tysbe, on...” Słuszne i pomysłowe jest też spostrzeżenie, że w tym samym utworze w wersji 33 zapis „wspólnej” należy rozumieć „w spólnej” (zob. niżej, podrozdział 50).

¹⁷ Ov. *Met.* XIII 253–254.

Ulisses, chcąc przekonać Greków, by mu przyznali zbroję Achillesa, wspomina o Dolonie, trojańskim zdrajcy, który wpuścił jego — Ulisessa — i Diomedesa na tereny pod władzą Trojan, żądając jako wynagrodzenia koni Achillesa. Nie otrzymał jednak tej zapłaty, gdyż Diomedes i Ulisses go zabili¹⁸. Ulisses zwraca się z sarkazmem do Greków: „Proszę bardzo! Odmówcie mi zbroi Achillesa, którego koni Dolon — nasz wróg i nędzny zdrajca — domagał się za usługi wyświadczone w ciągu jednej nocy. Niech się okaże, że Ajaks — nienawidzący mnie konkurent w sporze o zbroję — jest łaskawszy dla mnie od was!”. To ostatnie zdanie, jak słusznie zauważa Wichowa, nawiązuje do wcześniej wygłoszonej mowy Ajaksa, który wypominał Ulissesowi, że wszelkich swych godnych uwagi czynów dokonał razem z Diomedesem. Ajaks mówi Grekom, iż, jeśli chcą nagrodzić zbroją Achillesową Ulisessa za tak marne zasługi, to powinni tę zbroję podzielić i jej większą część dać Diomedesowi:

Si semel ista datis meritis tam vilibus arma,
dividite et pars sit maior Diomedis in illis.¹⁹

Teraz więc Ulisses mówi Grekom, że odmawiając mu zbroi potraktowałiby go gorzej niż Ajaks, który — co prawda tylko w ramach chwytu retorycznego — deklarował gotowość podzielenia jej między niego a Diomedesa.

„Sens oryginału łacińskiego — pisze Wichowa — jest tu jasny i nie mógł chyba [...] sprawiać tłumaczowi trudności” (s. 46). Uczona okazuje tu chyba jednak zbyt optywizm. Ostatnie słowa tego dwuwiersza — „fueritque benignior Aiax” — były długo zagadką dla komentatorów Owidiusza, którzy — zwłaszcza w XVII i XVIII wieku — czynili rozpaczliwe wysiłki, by je zinterpretować lub poprawić²⁰. Na pomysł, by tę frazę wiązać z wcześniejszymi słowami Ajaksa o Diomedesie, wpadł dopiero szwajcarski uczone Johann Jakob Ochsner w roku 1824²¹. Szesnastowieczne komentarze porzestawały na dość oczywistym spostrzeżeniu, że w tych słowach daje się słyszeć ironia²².

¹⁸ Epizod ten jest zawarty w X księdze *Iliady*.

¹⁹ *Ov. Met.* XIII 101–102.

²⁰ Zob. *P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon libri XV*, wyd. E. C. Ch. Bach, t. II, Hannover 1836, komentarz ad loc. Tom dostępny w serwisie Google Books.

²¹ Bach odsyła do recenzji Ochsnera, „Neue kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen” (= „Seebodes Kritische Bibliothek”) VII, 1824, s. 785.

²² Zob. np. *P. Ovidii Nasonis Metamorphoseos libri quindecim cum commentariis Raphaelis Regii, adiectis etiam annotationibus Iacobi Micylli, nunc primum in lucem editis*, Basileae 1543, ad loc. (komentarz Raphaela Regiusa, Raffaele Regio, ok. 1440–1520): „Illa vero ironia Ulysses arma Achillis et Aiaci neganda, et sibi adiudicanda esse ostendit. Benignior] beneficentior, gratior. Ironicos autem haec quoque dicuntur”.

Już czas jednak przyjrzyć się przekładowi Dębowskiego. Oto jak wygląda on w edycji Wichowej:

Odmawiajcież mi za to tego męża zbroje,
Którego konie chciał mieć za posługi swoje
Trojański szpieg, niech będzie, godniejszy w tej mierze
Ajaksa, po Achillu ty spadki pobierz.²³

Edytorka powiadamia nas we *Wstępie*, że gruntownie zmieniła interpunkcję starodruku, zaczynając od usunięcia — rzeczywiście niepotrzebnego — przecinka na końcu drugiego wersu, oraz że zmieniła w trzecim wersie „godniejszym” na „godniejszy”. Następnie objaśnia sens tekstu: „Dolon nie może się okazać godniejszy od Ajaksa ani odebrać «spadku po Achillu», bo nie żyje. [...] Godniejszym od Ajaksa mógłby być dla Odyseusza Diomedes. Po tej obróbce filologicznej tekst staje się zrozumiały” (s. 46–47).

Ja jednak mam poważne wątpliwości, czy taki tekst jest zrozumiały. Po pierwsze, bardzo mętna jest interpunkcja, wprowadzona przez Edytorkę, a co za tym idzie, trudno się zorientować w toku zdania. Po drugie, jak czytelnik mógłby się domyślić, że podmiotem czasownika „pobierz” jest Diomedes, ostatnio wspomniany mimochodem 18 wierszy wcześniej?

Najłatwiej założyć, iż podmiotem jest osoba ostatnio przywoływana, czyli Dolon. On od dawna nie żyje, ale propozycja, by mu ofiarować zbroję, jest przecież czysto teoretyczna. Wywód Ulissea brzmiałby następująco: „Mielibyście mi odmówić zbroi Achillesa? A przecież ten nędznik Dolon za dużo mniejsze od moich zasługi domagał się jego koni. Wobec tego moglibyście mu dać też zbroję — w każdym razie bardziej zasługuje na nią niż Ajaks”. Przy takim rozumieniu tekstu nie jest potrzebna zmiana „godniejszym” na „godniejszy” ani dziwaczna interpunkcja:

Odmawiajcież mi za to tego męża zbroje,
Którego konie chciał mieć za posługi swoje
Trojański szpieg. Niech będzie godniejszym w tej mierze
Ajaksa, po Achillu ty spadki pobierz.

Wygląda na to, że Dębowski, nie mogąc, tak jak jego współcześni, zrozumieć zdania: „fueritque benignior Aiax”, przełożył je tak, jak gdyby brzmiało „fueritque dignior Aiace”.

²³ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 543–546.

7.

Niepotrzebna jest również drobna modyfikacja w *Atalancie*. W wydaniu Wichowej czytamy, że dziewczyna na widok złotych jabłek „z dziwu się z<d>umiała”²⁴. Nie należy tu jednak dodawać litery „d”. Oboczna forma „zumieć” jest częsta w XVI wieku — występuje, na przykład, w *Wizerunku...* Reja: „Owa gdzieśkolwiek poźrzał, musiałeś się zumieć”²⁵.

8.

Rzuca się w oczy natomiast konieczność poprawienia tekstu w ustępie *Atalanty*, w którym tytułowa bohaterka martwi się konsekwencjami ewentualnego zwycięstwa nad Hippomenesem i pozbawienia go życia. U Wichowej czytamy:

Nie będzie dalej mogła zazdrość cirpieć tego
Zwycięstwa tak srogiego, które ma miecz niego.²⁶

Forma „niego”, również w XVI wieku²⁷, używana jest wyłącznie po przyimkach. Należy więc się przyrzec, czy jakiś przyimek nie ukrywa się w poprzednim wyrazie. Mimo że „miecz” wydaje się pasować do tekstu w związku ze śmiercią czekającą pokonanego Hippomenesa, mamy tu jednak zapewne do czynienia ze złym podziałem słów i Dębowski napisał „mieć z niego”. Potrzebna tu jest jeszcze jedna poprawka: „ma” na „mam”, gdyż chodzi tu o zwycięstwo, które Atalanta ma odnieść nad Hippomenesem. Zapewne zecer uznał „miecz” za podmiot, a następnie zmienił naumyślnie lub bezwiednie „mam” na „ma”. Dwuwiersz, moim zdaniem, wyglądał więc tak:

Nie będzie dalej mogła zazdrość cirpieć tego
Zwycięstwa tak srogiego, które ma<m> mieć z niego,

i znaczył: „W przyszłości ludzka niechęć nie będzie mogła ścierpieć tego tak okrutnego zwycięstwa, które mam nad nim odnieść”. Konstrukcja ‘mieć zwycięstwo z kogoś’ — w innych znalezionych przeze mnie przykładach: ‘otrzymać

²⁴ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 221.

²⁵ Mikołaj Rej, *Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego* 3, 258. Ten przykład i wiele innych przytacza S. B. Linde, w: Id., *Słownik języka polskiego*, wyd. I, t. VI, Warszawa 1814, s.v. zdumieć.

²⁶ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 159–160.

²⁷ Zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Mayenowa (dalej *SPXVI*), t. XXI, Ossolineum, Wrocław 1992, s.v. 1. on, s. 387.

zwycięstwo z kogoś²⁸ — powstała zapewne pod wpływem podobnego zwrotu łacińskiego²⁹.

Jak słusznie podejrzewa we *Wstępie* Edytorka³⁰, Dębowski korzystał z powszechnej w ówczesnych wydaniach wersji oryginału: „Non erit invidiae victoria nostra ferenda”³¹, co znaczy: „moje zwycięstwo będzie nie do zniesienia dla ludzkiej niechęci”. W dzisiejszych wydaniach czytamy „Non erit invidiae victoria nostra ferendae” („moje zwycięstwo wywoła niedającą się znieść niechęć”).

9.

Niezbędna jest też emendacja w innym miejscu tego utworu. Atalanta wzdycha tam, jeśli wierzyć Wichowej:

Ach, jako na panieńską krasę w twarzy swojej,
Ach, nędzny Hippomene, byś ty był do mojej
Znajomości nie przyszedł!³²

Co właściwie znaczy wyrażenie: „jako na panieńską krasę”? Czy Atalanta przysięga lub zaklina się na dziewczęcą urodę Hippomenesa? Ale do takiej interpretacji nie pasują wyrazy „jako” i „swojej”. A może chce ona powiedzieć, że, jak na chłopca o tak dziewczęcej twarzy, Hippomenes jest zadziwiająco mężny? Niestety, ostatnie cztery słowa są tylko wytworem mojej fantazji. Zajrzyjmy do oryginału łacińskiego. Pierwsza linijka tego ustępu jest tam samodzielnym zdaniem wykrzyknikowym:

At quam virgineus puerili vultus in ore est!³³

Takie zdanie wymaga orzeczenia, a zatem przyimek „na”, z którym mieliśmy tyle kłopotów, to najwyraźniej zepsute „ma”:

Ach, jako ma panieńską krasę w twarzy swojej!

²⁸ Znalazłem tylko przykłady XVII-wieczne: Jan Chryzostom Pasek, *Pamiętniki*, wyd. W. Czapliński, t. I, Wrocław 2003, s. 192: „po tak tedy znacznych zwycięstwach z nieprzyjaciela otrzymanych”, i tytuł anonimowej broszury: *Pieśń o szczęśliwym zwycięstwie z Turków w dzień świętego Marcina pod Chocimiem roku Pańskiego 1673 otrzymanym*, [b. m. wyd.], 1673.

²⁹ Por. np. Liv. XXVII 45, 8: „precabantur, ut illis [...] matura ex hostibus victoria esset”.

³⁰ Por. M. Wichowa, *Wstęp*, s. 21.

³¹ Ov. *Met.* X 628, np. w wydaniu kolońskim z roku 1556 i antwerpskim z roku 1561.

³² A. Dębowski, *Atalanta*, w. 165–167.

³³ Ov. *Met.* X 631.

10.

W innym miejscu, w którym jest niezbędna, moim zdaniem, poprawka, Wichowa broni bezsensownej lekcji starodruku. W *Sądzie o zbroję Achillową* Ulisses dowodzi, że jako człowiek roztropny góruje nad wyróżniającym się tylko siłą Ajaksem:

A jako ten przechodzi, co styrem sprawuje
Nawę, tego, co wiosłem robi, co stykuje
Hetman rycerza, tak ja też w mojej godności.³⁴

Wątpliwości budzi tu, rzecz jasna, forma „stykuje”. Edytorka stara się ją objaśnić w przypisie: „*styknać* — *stykować* (od: zetknąć) — forma niedokonana od: zejść się z sobą do złączenia, dotykalnie”. Czy, zdaniem Edytorki, mowa tu o dowódcach, którzy schodzą się ze swoimi podkomendnymi, doprowadzając do złączenia? Z pewnością zdarzają się takie sytuacje w wojsku, ale dlaczego miałby o nich opowiadać Dębowski? Mówiąc poważnie, Ulisses zestawia tu sternika, który kieruje okrętem, z wioślarem, a hetmana, który dowodzi wojskiem, ze zwykłym rycerzem. Do hetmana o wiele lepiej niż to osobliwe „stykować” pasuje czasownik ‘szykować’ — ‘ustawiać wojsko w szyki’, znany w tym znaczeniu, na przykład, z *Pieśni świętojańskiej o sobótce* Kochanowskiego:

Bodaj wszystkich mąk skosztował,
Kto naprzód wojsko szykował³⁵.

A zatem, poprawiwszy również interpunkcję, należy drukować:

A jako ten przechodzi, co styrem sprawuje
Nawę, tego, co wiosłem robi, co szykuje,
Hetman rycerza, tak ja też w mojej godności.

Oczywiście „godność” oznacza tu zalety, uzdolnienia³⁶.

11.

W przedmowie do *Sądu o zbroję Achillową* Dębowski, jeśli wierzyć edycji Wichowej, oświadcza wojewodzie Olbrychtowi Łaskiemu:

Przywodzę przed twój urząd sąd greckich hetmanów,

³⁴ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 697–699.

³⁵ Jan Kochanowski, *Pieśń świętojańska o sobótce*, *Panna* 10, w. 9–10.

³⁶ Zob. poniżej, podrozdział 25.

O zbroję Achillową wielką prze³⁷ dwu panów:
 Miarą w męstwie jego nieprzerówanego³⁸
 I Ulissa w języku swoim wymownego³⁹.

Trzeci z tych wersów jest dosyć osobliwy. Po pierwsze, ma dwanaście sylab — takie wersy zdarzają się u Dębowskiego zupełnie wyjątkowo⁴⁰. Po drugie, dwie symetryczne sześćozgłoskowe połówki wersu łączy rym wewnętrzny, co daje taki efekt, jak w „Ułani werbują, strzelcy maszerują”. Po trzecie, nie bardzo tu pasuje forma „jego”. Po czwarte wreszcie, dziwi w tej zapowiedzi tematu utworu pominięcie imienia jednego z dwóch antagonistów — Ajaksa. Dlatego proponowałbym wprowadzić poprawkę:

Miarą w męstwie Ajaksa nieprzerówanego

(„Ajaksa, który nie dawał się prześcignąć, jeśli idzie o ogrom męstwa”). Wydawałoby się, że trudno pomylić „Ajaksa” z „jego”. Zauważmy jednak, że w ówczesnej grafii „x” może przypominać „g”. Jeśli się przyjrzeć, na przykład, autografowi listu Kochanowskiego do Fogelwedera, w zdaniu: „Jego Mości księdza referendarza by pytać” idąca od prawej do lewej ukośna kreska w „x”, będącym skrótem od „księdza”, wyraźnie schodzi do dolnej części linijki⁴¹. Skoro więc zecer miał przed sobą zapis „Aiaxa”, mogło mu się wydawać — zwłaszcza że jeszcze się nie przyzwyczaił do tego pojawiającego się potem często imienia — iż widzi dziwną formę „Aiaga”, którą mógł zinterpretować jako „iego”.

1 2 .

Drobną, ale istotną z punktu widzenia sensu, poprawkę trzeba wprowadzić nieco później w tym samym utworze. Według Wichowej, Neptun namawia tam Apollina,

Żeby zabił rozlewce krwi brata swojego,
 Cygna, a sobie syna nad wszystko miłszego.⁴²

³⁷ Ten biernik od „prza” („spór”) trzeba poprawić na „prze”.

³⁸ Poprawiam tu ortografię edycji — Wichowa drukuje „nie przerówanego”.

³⁹ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 29–32.

⁴⁰ Trzeba jednak zauważyć, że jeden taki wers występuje tuż przed cytowanym ustępem. Zob. niżej, podrozdział 34.

⁴¹ Zob. np. J. Krzyżanowski, *Historia literatury polskiej. Alegoryzm — preromantyzm*, wyd. III, Warszawa 1966, il. na s. 197.

⁴² A. Dębowski, *Sąd...*, w. 85–86.

Zabójcą Cygnusa jest jeden człowiek — Achilles i tylko o jego śmierć chodzi Neptunowi. Dlatego należy zmienić biernik liczby mnogiej „rozlewce” na biernik liczby pojedynczej „rozlewcę”. Przy okazji warto by wyjaśnić w przypisie, na jakiej zasadzie Apollo jest bratem Cygnusa: jest jego bratem stryjecznym jako syn Jowisza, brata ojca Cygnusa, Neptuna.

13.

Trudno natomiast zaakceptować poprawkę do utworu *Tysbe z Piramusem*, którą Edytorka proponuje jedynie w przypisie, słusznie obawiając się ją przyjąć do tekstu. Piramus, obwiniając się o śmierć ukochanej, mówi:

O lwowie, którzy tu w tej jaskini mieszkacie,
Już srodze ciało moje w sztuki podrapajcie
Swoimi paznokciami dość jadowitemi,
A nasycie się teraz wnętrznościami memi.⁴³

Uczona komentuje to w przypisie: „[...] niezgodność rymów. Być może Dębowski w autografie rymował: mieszkacie / podrapacie, czyli rozszarpiecie”. Bardzo dziwne byłoby jednak połączenie składniowe „podrapacie [...], a nasycie się”. Poza tym, w oryginale łacińskim widnieją dwa imperatiwy:

Nostrum divellite corpus
et scelerata fero consumite viscera morsu,
o quicumque sub hac habitatis rupe, leones.⁴⁴

Lepiej więc pozostawić w tekście nietypowy dla tej epoki asonans. W końcu nawet Kochanowski odstępował parokrotnie od pełnych rymów i rymował: ogarnę / pragnę i zakon / Polakom⁴⁵.

14.

Z zarzutem błędnego odczytania tekstu spotyka się na ogół edytor korzystający z rękopisu, a nie starodruku, ale taki błąd można wskazać w wydaniu Wichowej. W utworze *Tysbe z Piramusem* poeta mówi, jeśli wierzyć Edytorce, o szparze w ścianie między domami kochanków:

⁴³ A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 109–112.

⁴⁴ Ov. *Met.* IV 112–114.

⁴⁵ Jan Kochanowski, *Pieśni* I 9, 31–32 i 10, 39–40. Przykłady zaczerpnąłem ze wstępu Krystyny Wilczewskiej do: Jan Kochanowski, *Dzieła wszystkie. Wydanie sejmowe*, t. IV, Wrocław 1991, s. 65.

Tej przez wiele lat żadna dusza nic wiedziała.⁴⁶

Łatwo zgadnąć, że zamiast „nic” powinno być „nie” — nikt nie znał tej szpary. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że w jedynym zachowanym egzemplarzu starodruku jest w tym miejscu „nic”. Jednak wystarczy się lepiej przyjrzeć, by stwierdzić, że ostatnia litera to „e”, tylko czcionka się niedokładnie odbiła.

15.

Uczona błędnie interpretuje zapis starodruku w innym miejscu tego samego utworu. Piram, znalazłszy zakrwawioną chustę Tyzbe, mówi w edycji Wichowej:

[...] nas dwoje jedna noc miłujących straci,
Lecz sie i to mej miłej Tysbe złe zapłaci,
Która niż ja dłużej żyć tym godniejsza była,
Że mię tu według zmywu naszej uprzedziła.⁴⁷

Drugi wers wydaje się tu niezrozumiały. Co to za „złe”, które ma się „zapłacić” Tyzbe? Piram podkreśla, że, choć wkrótce popełni samobójstwo, by podzielić los ukochanej, to i tak będzie to wobec niej niesprawiedliwe. Zasługuje ona bowiem na dłuższe życie, choćby dlatego że pierwsza stawiała się na spotkanie. W starodruku przedostatnie słowo drugiej linijki ma postać „zle”. Lepiej interpretować ten zapis jako przysłówek „źle”. Słowa „Lecz sie i to [...] źle zapłaci” znaczą: „lecz i to będzie niesprawiedliwą odpłatą”.

16.

Niewłaściwa ortografia, błędna interpunkcja i brak przypisu — wszystkie te czynniki sprzysięgły się, by utrudnić czytelnikowi zrozumienie pewnego miejsca *Atalanty*. Wenus mówi tam, według Wichowej:

[...] wziął zapłatę swoją
Zwycięzca, a ja za żem, za tę pomoc moję
Niegodna tego była, żeby mi dziękował,
A kadzidło na ołtarz za to ofiarował.⁴⁸

Kierujący się ortografią i interpunkcją czytelnik uzna zapewne, że „żem” w drugim wersie to jakiś rzeczownik tworzący parę ze słowem „pomoc”, może

⁴⁶ A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 35.

⁴⁷ *Ibidem*, w. 101–104.

⁴⁸ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 247–250.

staropolski odpowiednik wyrazu „dzem”? W końcu Wenus kojarzy się ze słodyczą i obdarowała Hippomenesa jabłkami. W rzeczywistości pierwsze „za” w tej linijce to partykuła pytajna, znacząca — podobnie jak „aza” — ‘czy, a może’. Rzecz jasna, drugą partykułę z dołączoną końcówką osobową „żem” trzeba drukować razem z pierwszą, ewentualnie oddzielając je dywizem. Jak podaje Linde, w *Biblii* Leopoldy Kain pyta Boga: „Zażem ja stróżem brata mojego?”⁴⁹. Całe zdanie Wenery jest oczywiście pełnym oburzenia pytaniem:

[...] wziął zapłatę swoją

Zwycięzca, a ja zażem za tę pomoc moję
Niegodna tego była, żeby mi dziękował,
A kadzidło na ołtarz za to ofiarował?

17.

W *Tysbe z Piramem* Dębowski opowiada, że Piram przebiwszy się mieczem

Padł wznak, także dokończył wszystkich swych żałości⁵⁰.

W tym zdaniu dziwi przysłówek „także”. Dużo lepiej pasowałoby tu „tak, że”: Piram przebił się mieczem i umarł, uwalniając się w ten sposób od trosk.

18.

W *Sądzie o zbroję Achillową* pojawia się w pewnym miejscu w starodruku uwaga marginalna, pochodząca od Dębowskiego albo od drukarza. Ulisses zwraca się tam z apostrofą do Filokteta, zapewniając, że odbierze mu kiedyś łuk Heraklesa, mający zapewnić Grekom zwycięstwo nad Troją:

A tak w ręce dostanę (szczęście da) strzał twoich [...],
Jakom obraz Minerwy z zamku trojańskiego
Wziął z śródka nieprzyjaciół strażą opatrzniego.
A mnie się Ajaks równa? Zwłaszczać iż od tego
Był Bóg i nie chciał Trojej nam dać wziąć przez niego.⁵¹

Wichowa robi odsyłacz po słowie „trojańskiego” i zaznacza, że w tym miejscu pojawia się na marginesie uwaga: „Na obraz się to rozumie, nie na Ajaksa”. Ale

⁴⁹ *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Zakonu [...]*, w Krakowie, 1561, Rdz 4, 9. Zob. S. B. Linde, *op. cit.*, wyd. I, t. VI (1814), s.v. za IV.

⁵⁰ A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 122.

⁵¹ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 649 i 653–656. Dla wygody czytelnika tekst opatrzyłem sensowną interpunkcją.

cóż ona miałaby tutaj oznaczać? Muszę — nie bez pewnego zażenowania — wspomnieć tu nader oczywistą zasadę, iż edytor, chcąc uwzględnić w wydaniu marginalia, musi najpierw ustalić, do których miejsc w tekście się one odnoszą. Edytor — trudno tu, niestety, uniknąć takiego wrażenia — nie ma pojęcia, co znaczą dodane na marginesie słowa, a widząc wśród nich wyraz „obraz”, robi machinalnie odnośnik przy linijce, w której ten właśnie wyraz występuje. W rzeczywistości uwaga ta to komentarz do słowa „niego” na końcu zacytowanego ustępu. Ulisses wspomina tu wyrocznię Apollina, głoszącą, że Grecy nie zdobędą Troi bez Palladionu — znajdującego się w mieście posągu Pallady. Dębowski lub drukarz wyjaśnia, iż zaimek odnosi się do posągu, a nie do Ajaksa.

19.

W XVI wieku słowa pochodzenia łacińskiego często zapisywano przy użyciu ortografii łacińskiej. W dzisiejszych wydaniach pisownię takich wyrazów zmienia się na polską. Można wątpić, czy czytelnik łatwo się zorientuje, co się kryje pod zapisem „executie”⁵². Edytor — lepiej by postąpiła, gdyby temu biernikowi liczby mnogiej od „egzekucyja” nadała postać „egzekucyje”. Również formułę umieszczoną na zakończenie *Tysbe z Pinamusem* należałoby raczej drukować „KONIEC HISTORJEJ”, a nie „KONIEC HISTORIEJ”. Aby ułatwić czytelnikowi orientację, ile sylab mają imiona pochodzenia greckiego, lepiej pisać na przykład „Dyjomedes” niż „Diomedes”.

A b r e w i a c j a

We *Wstępie* Maria Wichowa stara się pokazać, jak Dębowski przekształcał w swoim przekładzie oryginał łaciński. Jej analiza nie zawsze jest jednak trafna.

20.

Owidiusz opisuje Wenus rozmawiającą z Adoniszem:

Et requievit humo pressitque et gramen, et ipsum
inque sinu iuvenis posita cervice reclinis
sic ait.⁵³

Przyjrzyjmy się temu zdaniu w przekładzie Dębowskiego:

Siadła zatym na trawę, siedząc potłoczyła,
Adoniego na łonie swoim położyła,
Położywszy tę powieść jemu powiadała.⁵⁴

⁵² *Ibidem*, w. 62.

⁵³ *Ov. Met.* X 557–559.

⁵⁴ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 43–45.

Wichowa pisze: „Dążenie do zwięzłości przekładu skłania Dębowskiego do skracania tekstu. Dowodem tego jest wiersz 44, w którym tłumacz zastosował abrewiację, w oryginale informacja jest pełniejsza” (s. 14). Uczona nie zauważa, że przede wszystkim przekład ma inny sens niż oryginał: u Owidiusza Wenus opiera głowę na łonie Adonisa, w tłumaczeniu jest odwrotnie. Cały problem wydaje się mieć źródło w tym, iż Dębowski niedokładnie zrozumiał słowa: „pressitque et gramen, et ipsum”. Wichowa nie ma racji twierdząc, że tłumacz te słowa pomija⁵⁵ — ich odpowiednikiem jest przecież „potłoczyła” (w domyśle — „trawę”). Natomiast nie dostrzega on, że słowa „et ipsum” odnoszą się do Adonisa, zapewne mylnie łącząc zaimek z „gramen”. Skutkiem tego błędu jest następny: w kolejnym wierszu Dębowski łączy dopełniacz „iuvenis” z „cervice” zamiast z „sinu” i stąd czytelnik otrzymuje odmienny obraz tej pary niż u Owidiusza.

Chryścianizacja

We *Wstępie* do edycji można znaleźć parokrotnie zapewnienia, że Dębowski stara się dokonać chryścianizacji eposu mitologicznego Owidiusza⁵⁶. Jednak większość przytoczonych przykładów opiera się na nieporozumieniu.

21.

Wichowa przytacza dwuwiersz *Atalanty*, w którym są wspomniane

Kościół Matki Boskiej, co sławny zbudował
Echijon z tej przyczyny, iż to obiecał⁵⁷.

Oto odpowiadające mu słowa oryginału:

templi, Deum Matri quae quondam clarus Echion
fecerat ex voto.⁵⁸

Wichowa pisze:

W tekście Owidiusza jest mowa o Rei, matce bogów. Dębowski dokonał chryścianizacji tła antycznego. Zmienił liczbę pojedynczą na mnogą sugerując, że było wiele kościołów Matki Boskiej i że to właśnie Bogurodzica była w nich czczona, a nie pogańska bogini Rea.

⁵⁵ Por. M. Wichowa, *Wstęp*, s. 15.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 16, 26, 69–70.

⁵⁷ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 257–258.

⁵⁸ *Ov. Met.* X 686–687.

Jest to typowy przykład wcielenia w życie postulatów twórców renesansowych, aby umiejętnie godzić dziedzictwo pogańskiej kultury antyku z kulturą chrześcijańską (s. 26).

Gdyby rzeczywiście Dębowski przypisywał Echionowi, zrodzonemu ze smoczyc zębów przodkowi królów tebańskich, kult Marii Panny, trudno byłoby to nazwać „umiejętnym godzeniem dziedzictwa pogańskiej kultury antyku z kulturą chrześcijańską”, byłby to raczej nader osobliwy i niezręczny anachronizm. Na szczęście autor *Atalanty* bynajmniej go nie popełnia. ‘Kościół’ w staropolszczyźnie oznacza często świątynię pogańską⁵⁹, a ‘boski’ może być przymiotnikiem zarówno od ‘Bóg’, jak i od ‘bogowie’⁶⁰. A zatem, wyrażenie: „kościół Matki Boskiej” jak najbardziej może oznaczać świątynię Matki Bogów — Kybele, utożsamianej z Reą (zresztą dwadzieścia wierszy dalej mówi o niej Dębowski w związku z tym samym świętym okręgiem: „Cybele, Matka Bogów”⁶¹). Zauważmy przy okazji, że — wbrew temu, co twierdzi Wichowa — tłumacz nie wprowadził tu liczby mnogiej. Jest ona już w oryginale („templa”), choć tam jest to raczej *pluralis poeticus*.

2.2.

O dość schematycznym spojrzeniu Wichowej na różnice między religią pogańską a chrześcijaństwem świadczy jej komentarz do apostrofy, którą w *Sądzie o zbroję Achillową* kieruje Ajaks do skrzywdzonego przez Ulissesa Filokteta:

Opok wzruszasz wzdychaniem na pomstę wzywając
Bogów, którzy⁶² jeśli są, niepróżne⁶³ wzywanie
Twoje będzie, weźmie ten zły człowiek karanie.⁶⁴

⁵⁹ Zob. *SPXVI*, t. XI (1978), s.v. kościół II 4. Sama Wichowa zresztą zauważa (na s. 70, w związku z *Atalantą*, w. 191), że „Wenera mówi o swoich kościołach”, ale traktuje to jako kolejny przykład chrystianizacji.

⁶⁰ *SPXVI*, t. II (1967), s.v. boski 1. Tu również wygląda na to, że wie o tym Wichowa, która pisze (s. 26): „Łacińska przydawka *deum* została tu przetłumaczona w formie przymiotnikowej: *deum* — «bogów», czyli «boska»”. Tym zdaniem zajmę się jeszcze pod koniec tych uwag, w podrozdziale 52.

⁶¹ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 277.

⁶² Usuwam tu z tekstu niezgodny ze składnią przecinek.

⁶³ Poprawiam tu ortografię edycji „nie próżne”. Por. A. Dębowski, *Sąd...*, w. 120: „nie hamownego”, 624: „nie zbrojny”; Id., *Tysbe...*, w. 74: „nie rychło”. Edytorka nie spełnia zapowiedzi podanej we *Wstępie* (s. 91): „W zakresie pisowni łącznej i rozdzielnej wprowadzono dzisiejsze zasady”.

⁶⁴ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 192–194.

Wiersze te opatruje Edytorka następującym przypisem: „Chrystianizacja mitologii, dyskretne powątpiewanie w istnienie bóstw antycznych; pojawia się element etyki chrześcijańskiej: sprawiedliwy Bóg wysłucha prośby pokrzywdzonego”. Wszystkie te rzekome przejawy chrystianizacji są jednak obecne w tekście Owidiusza:

saxa moves gemitu Laertiadaeque precaris,
quae meruit, quae, si di sunt, non vana precaris.⁶⁵

23.

Uczona ma rację twierdząc, że u Dębowskiego nieraz pojawia się Bóg tam, gdzie w oryginale jest wspomniany Jowisz lub bogowie⁶⁶. Chodzi tu jednak nie tyle o chrystianizację, co o naturalność polskiej frazeologii. Mówiącym po polsku postaciom łatwiej jest powiedzieć: „Daj Boże!”, niż: „Dajcie, bogowie!” lub: „Daj, Jowiszu!”. Również jednak w takich miejscach Wichowa czasem błędnie interpretuje wzmiankę o Bogu, wysnuwając z niej nieuzasadnione wnioski.

Przyjrzyjmy się wywodowi we *Wstępie*:

Translator [...] z lekka chrystianizował swój przekład. W *Atalancie* jest mowa, że bohaterka poznała przepowiednię swojego losu od Apollina. Jednak w wersie 161 bierze na świadka Boga, do którego kieruje słowa bardziej kojarzące się czytelnikowi z wiarą chrześcijańską niż z mitologią:

Ale nie ja w tym winna, Boże, byś odstąpił
Swojego przedsięwzięcia (s. 69).

Te słowa kojarzą się zapewne Edytorce z modlitwą Chrystusa w Getsemani: „Ojczy mój, jeśli można, niech mi ten kielich minie; a wszakże nie jako ja chcę, ale jako ty”⁶⁷. Czy jednak nie wydaje się osobliwa składnia „być winnym, by”? Poza tym, gdyby Wichowa nie urwała nagle cytatu, lekka chrystianizacja przekształciłaby się w ciężkie bluźnierstwo, Atalanta bowiem mówi dalej:

[...] w któreś teraz wstąpił,
Ale iżeś niemądry, bodaj pręcej bieżał
Niżli ja, a do kresu przede mną⁶⁸ przybieżał⁶⁹.

⁶⁵ Ov. *Met.* XIII 48–49.

⁶⁶ Por. M. Wichowa, *Wstęp*, s. 70.

⁶⁷ Mt 26, 39, przekład *Biblii gdańskiej*.

⁶⁸ Poprawiam tu ortografię edycji, w której wydrukowano „przedemną”.

⁶⁹ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 162–164.

Czy chrześcijanie, w przeciwieństwie do czcicieli Apollina, mają zwyczaj zarzucać swojemu Bogu głupotę? Jest oczywiste, że Atalanta zwraca się — w każdym razie od słowa „byś” — nie do Boga, lecz do Hippomenesa. Potwierdza to tekst oryginału:

Sed non culpa mea est. Utinam desistere velles
aut, quoniam es demens, utinam velocior esses!⁷⁰

Gdyby Wichowa zajrzała do Owidiusza, nie miałaby problemów z sensem ani interpunkcją przekładu. Po słowach: „Ale nie ja w tym winna” powinna być kropka, gdyż odnoszą się one do wcześniejszych rozważań Atalanty, przekonanej, że Hippomenes z pewnością poniesie śmierć. Wołacz „Boże” ma tu dość skromną rolę: wzmacnia on skierowane do młodzieńca życzenie, wprowadzone przez „byś” (w oryginale „utinam”)⁷¹.

24.

„Bóg” zamiast „bogów” występuje też w mowie Ajaksa w *Sądzie o zbroję Achilowej*. W wydaniu Wichowej wers ten ma postać:

Bóg sprawiedliwy nigdy spraw ludzkich nie zoczy.⁷²

Uczona komentuje to zdanie we *Wstępie*: „Tłumacz różnego rodzaju kwestie moralne oceniał w duchu etyki chrześcijańskiej” (s. 70). Czy jednak takie zdanie mogłoby się znaleźć w katechizmie? Już prędzej (abstrahując od liczby mnogiej) to, które występuje w tym miejscu w oryginale:

Aspiciunt oculis superi mortalia iustis.⁷³

Tu, rzecz jasna, Edytorka — jak to jej się, niestety, często zdarza — nie przemyślała interpunkcji. U Dębowskiego zdanie Ajaksa jest pytaniem retorycznym, na które odpowiedź ma brzmieć: „Ależ nie!”

⁷⁰ Ov. *Met.* X 629–630.

⁷¹ O takim użyciu tego wołacza nie wspomina *SPXVI*, ale odnotowuje on (s.v. bóg 1 A a γ), powołując się na słowniki Mączyńskiego i Knapiusza, że „daj Boże” to odpowiednik łacińskiego *utinam*.

⁷² A. Dębowski, *Sąd...*, w. 230.

⁷³ Ov. *Met.* XIII 70.

Humanizm i neoplatonizm

25.

Zdaniem Wichowej, Dębowski chyłkiem wprowadza do przekładu również inną ideologię. Atalanta wyznaje, że jest wzruszona młodością Hippomenesa „i godnością, co w nim jest”⁷⁴. Tę frazę opatruje Edytorka przypisem: „humanistyczne, neoplatońskie eksponowanie godności i wielkości człowieka”. Najwyraźniej przyszły jej na myśl utwory Giovanniego Pika della Mirandola *Oratio de hominis dignitate* i Giannozza Manettiego *De dignitate et excellentia hominis*. Jednak te dzieła poświęcone są godności człowieka jako gatunku, a nie jego poszczególnych przedstawicieli. Żeby docenić godność przysługującą Hippomenesowi jako przedstawicielowi ludzkości, sama Atalanta musiałaby do niej nie należeć.

Wystarczy spojrzeć do oryginału, by się zorientować, że nie wchodzi tu w ogóle w grę *dignitas*. Owidiusz pisze bowiem: „Quid, quod inest virtus [...]?”⁷⁵. W XVI wieku słowo „godność” miało inny zakres znaczeniowy niż dzisiaj. Często oznaczało pojedynczą zaletę lub zespół zalet⁷⁶, w szczególności zaś talent, biegłość w jakiejś dziedzinie⁷⁷. W takich znaczeniach było ono odpowiednikiem łacińskiego wyrazu *virtus*⁷⁸. Wie to zresztą sama Wichowa, pisze bowiem w komentarzu do nieco wcześniejszego ustępu *Atalanty*: „łaciński rzeczownik *virtus* oddaje Dębowski przez polski odpowiednik «godność»”⁷⁹.

Wróćmy jednak do omawianego passusu *Metamorfoz*. Najwyraźniej Dębowski sądzi, iż *virtus* oznacza nagromadzenie zalet. Nie ma on jednak racji, bo w świetle dalszych słów Owidiusza: „[...] et mens interrita leti”, narzuca się wniosek, że *virtus* w tym miejscu to męstwo.

Arytmetyka

26.

Omawiając utwór *Tysze z Piramusem* Wichowa próbuje analizować jego strukturę: „[...] z uwagi na miejsce wersów 19–20 i 155–156, które zarówno od początku, jak i od końca tekstu oddziela taka sama liczba osiemnastu linii

⁷⁴ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 142.

⁷⁵ *Ov. Met.* X 616.

⁷⁶ *SPXVI*, t. VII (1973), s.v. godność 1 a.

⁷⁷ *Ibidem*, 1 a α.

⁷⁸ *SPXVI* w obu podanych wyżej miejscach zaznacza, że w takich wypadkach używane przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego słowo *virtus* Cyprian Bazylík oddaje przez „godność”.

⁷⁹ Por. Komentarz do *Atalanty*, w. 127, w związku z *Ov. Met.* X 607.

wierszowych, można by uznać, że Dębowski zaznacza na tłumaczonym tekście własną koncepcję kompozycyjną, wyodrębniając w ten sposób poszczególne jej człony” (s. 52). To prawda, że wiersze 19–20 znajdują się w szczególnym miejscu: zaczynają one właściwą opowieść po zakończeniu dedykacyjnej przedmowy. Jednak wiersze 155–156 ani nie kończą jakiejś części utworu, ani nie są oddalone o osiemnaście linijek od jego końca, gdyż tekst *Tysbe z Piramusem* liczy 192 wersy. Również wiersze 173–174, które naprawdę leżą osiemnaście linijek przed końcem utworu, nie odgrywają istotnej roli w jego kompozycji.

27.

Lekturę przypisów utrudnia to, że często odsyłają one do niewłaściwych wersów, co widać w poniższej tabelce.

Utwór	Numer wiersza w przypisie	Numer wiersza w tekście
<i>Atalanta</i>	20	22
	104	103
	132	131
	140	142
	269	267
	275	273
	284	282
<i>Sąd...</i>	73	72
	197	198
	640	641
<i>Tysbe...</i>	32–38	37–38
	91	92

Przez to zagubienie w numeracji Edytorka w pewnym miejscu przysporzyła sobie pracy, gdyż przypis do wiersza 22 *Atalanty* umieściła jako przypis do wersu 20, a potem, w nieco innej postaci, na nowo go układając, jako przypis do właściwego wiersza.

28.

Czytając we *Wstępie* zdanie: „Jako odpowiednik heksametru brał Dębowski trzynastozgłoskowiec (7+5)” (s. 42) uznałem wyliczenie podane w nawiasie za skutek zwykłej literówki, ale teraz, w świetle wspomnianych wyżej kłopotów Edytorki z liczbami, nie wykluczam, że wchodzi tu w grę właściwa niektórym humanistom niechęć do matematyki.

Gramatyka

29.

Cofając się z *quadrivium* do *trivium*, muszę zauważyć, że w przypisach Wichowej zdarzają się czasem nietrafne uwagi gramatyczne. W *Atalancie* Hippomenes pyta bohaterkę, dlaczego ściga się tylko ze słabymi konkurentami zamiast stanąć z nim do wyścigu:

Rzekł: — Przecz tak łacnej chwały szukasz zwyciężając
Ty nikczemne młodzieńce, zawód uciekając?⁸⁰

Edytorka daje do dwóch ostatnich słów przypis: „składnia łacińska — *accusativus* względu”. Ale czy rzeczywiście słowa te znaczą: „uciekając pod względem zawodów”? Jeśli Dębowski naśladuje tu składnię łacińską, to zapatrzył się na — niewystępujący tu zresztą w oryginale — łaciński czasownik *fugio*, który rządzi biernikiem („uciekać przed kimś lub czymś”; Hippomenes zarzuca tu *Atalancie*, że unika prawdziwych zawodów). „Zawód” jest zatem dopełnieniem bliższym. Składnia ta wydaje się ciekawa, gdyż — jak odnotowuje słownik Lindego — w staropolszczyźnie ‘uciekać’ z biernikiem znaczyło normalnie ‘prześcigać kogoś’⁸¹. Przykłady tego użycia znajdujemy zresztą w innych miejscach *Atalanty*:

[...] nie wie sama, czo z tych rzeczy woli,
Uciecli go, dacli sie uciec jemu k woli⁸²,

i ponad sto wierszy później: „Ucieczona jest dziewczka”⁸³.

30.

Dębowski opisuje, jak Hippomenes rzuca *Atalancie* kolejne złote jabłko:

Cisnął z strony trzeci raz mocno lśniące złoto
Pobocz w pole⁸⁴.

Wichowa komentuje „pobocz” jako ‘miejsce poboczne’, ale przecież ze składni zdania jasno wynika, że to przysłówek. W słowniku Lindego można znaleźć aż

⁸⁰ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 117–118.

⁸¹ S. B. Linde, *op. cit.*, wyd. II, t. VI, cz. 1, Lwów 1860, s.v. uciec.

⁸² A. Dębowski, *Atalanta*, w. 134–135.

⁸³ *Ibidem*, w. 247.

⁸⁴ *Ibidem*, w. 239–240.

trzy wyrazy o tej postaci: przysłówek, rzeczownik męski o dopełniaczu ‘pobocz’ i rzeczownik żeński o dopełniaczu ‘poboczy’⁸⁵.

31.

W *Sądzie o zbroję Achillową* Ajaks chwali się, że kiedyś „trafił ciężkim kamieniem” Hektora⁸⁶. Oto przypis Wichowej: „*trafić (trafić)* — czasownik niedokonany — trafić, osiągnąć cel”. Istnieje rzeczywiście czasownik niedokonany ‘trafić’, ale znaczy on ‘układać włosy’. Natomiast czasownik ‘trafić’ — również w staropolskiej formie pisanej przez „e” — to czasownik dokonany, w odróżnieniu od ‘trafiać’. Nawiasem mówiąc, przypis mógłby się ograniczyć do informacji, iż „trafić” to ‘trafić’, bo jeśli jakiś nieszczęśnik nie wie, co znaczy ‘trafić’, to tym bardziej nie wie, co to jest czasownik⁸⁷.

We r s y f i k a c j a

We *Wstępie* do edycji Wichowa stara się zanalizować utwory Dębowskiego z punktu widzenia wersyfikacji, ale niektóre jej wypowiedzi na ten temat jeżą włos na głowie.

32.

Uczona twierdzi, że w wierszu *Atalanta*:

Nie odstraszysz się od niej, takową srogością⁸⁸,

występuje przed średniówką akcent oksytoniczny, czyli padający na ostatnią sylabę (s. 72). Ale co każe Wichowej przypuszczać, że za czasów Dębowskiego mówiono „od NIEJ”, a nie — jak dzisiaj — „OD niej”? Forma „niej” jest i wszystko wskazuje na to, że zawsze była enklityką.

33.

Jeszcze dziwniejsze zdanie pojawia się nieco niżej: „Autor przekładów prawie wyłącznie stosował akcent proparoksytoniczny, ale wyjątkowo pojawiają się klauzule zawierające rym męski, na przykład w wierszach 85–86 *Atalanty* „boi / stoi”⁸⁹. Dość osobliwie wyglądałby trzynastozgłoskowiec z klauzulą akcentowaną na trzecią sylabę od końca. Mógłby użyć go ewentualnie Stanisław Barańczak,

⁸⁵ S. B. Linde, *op. cit.*, wyd. II, t. IV (1858), s.v. pobocz. To przysłówkowe użycie jest godne odnotowania, gdyż *SPXVI*, t. XXV (1997), s.v. 2. pobocz, nie podaje jego XVI-wiecznych przykładów.

⁸⁶ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 260.

⁸⁷ Por. przypis Wichowej do *Sądu...*, w. 391: „*trafić* — utrafić”.

⁸⁸ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 74.

⁸⁹ Dwuwiersz ten przytaczam niżej, w podrozdziale 37.

ale nawet ten mistrz komicznej wersyfikacji nie stworzyłby chyba tysiąca takich wierszy, co — jak zdaje się wynikać z powyższego twierdzenia — miałby uczynić Dębowski. Załóżmy, że Wichowa popełniła tu *lapsus calami* i napisała „proparoksytoniczny” mając na myśli „paroksytoniczny” („z akcentem na przedostatniej sylabie”). Wówczas pierwsza część zdania jest prawie do przyjęcia (byłaby całkiem do przyjęcia, gdyby skreślić z niej „prawie”). Ale co zrobić z jego drugą częścią? Wynika z niej ni mniej, ni więcej, tylko to, że Edytorka uważa formy czasownikowe „boi” i „stoi” za wyrazy jednosylabowe i na dodatek przypisuje ten pogląd Bogu ducha winnemu Dębowskiemu. Rozumiem, iż cudzoziemiec zaczynający właśnie naukę polskiego uważałby „oi” w tych wyrazach za dyftong wymawiany „oj” (Francuz może by nawet artykułował to połączenie liter jak w wyrazach *moi* i *toi*), ale żeby tak twierdziła znana i ceniona profesor polonistyki? Chyba jedyną stosowną reakcją jest tu „Oj!”.

34.

To dziwne, że analizując we *Wstępie* na różne sposoby trzynastozgłoskowiec Dębowskiego, Edytorka nie zwraca uwagi na wiersze mające dwanaście lub czternaście sylab. Jest to zjawisko ciekawe z punktu widzenia nie tylko wersyfikacji, lecz także krytyki tekstu, gdyż w każdym z tych wypadków należy się zastanowić, czy mamy do czynienia z nieuwagą poety czy błędem zecera.

Wszystkie wersy o nietypowym rozmiarze pochodzą z *Sądu o zbroję Achillesową*. Można tam znaleźć cztery dwunastozgłoskowce:

- 27: Prosząc cię, iżby go z tą chucią przyjmował;
- 31: Miarą w męstwie jego nieprzerówanego⁹⁰;
- 365: Zasługi w tej rzeczy nasze uważajcie;
- 412: Uskromił, jam potym zleczył proszącego;

i dwa czternastozgłoskowce:

- 407: I przymusiłem go prawie tą rzeczą do tego;
- 492: W drogę, a już okręty płynące przyprawują.⁹¹

Wyrazy o zmienionym znaczeniu

Staropolszczyzna zastawia często pułapki na dzisiejszego czytelnika. Słowa, zdawałoby się, doskonale mu znane miewają w niej całkiem odmienne znaczenie. Wiąże się z tym, oczywiście, jedno z najważniejszych zadań komentatora:

⁹⁰ Staram się poprawić ten wiersz w podrozdziale 11.

⁹¹ O dwóch innych 14–zgłoskowcach, wynikających z błędu Wichowej, zob. niżej, przyp. 133 i 134.

objaśnienie takich miejsc w tekście. Jeśli wydawca tego nie robi, można podejrzewać, że nie zdaje sobie sprawy z różnicy znaczeń i nie zastanawia się nad znaczeniem zdania. Pamiętam, na przykład, w którejś edycji staropolskich wierszy nieskomentowane wyrażenie „pies ciekawy”. Założę się, iż edytor myślał, że to ‘interesujący pies’ albo ‘pies przejawiający zainteresowanie otoczeniem’, nie wiedząc, że po staropolsku ‘ciekawý’ może znaczyć ‘rączy, szybko biegający’. Podobne miejsca można też znaleźć w edycji Wichowej.

35.

Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że objaśnienie jest absolutnie niezbędne, gdy dzisiejszy wyraz ma dokładnie przeciwne znaczenie od swego staropolskiego homonimu. Przyjrzyjmy się ustępowi mowy Ajaksa z *Sądu o zbroję Achillesowę*:

Ale jako ja w sobie wymowy nie czuję,
Tak zdobić swych spraw mężnych nic nie potrzebuję,
Na któreżście sami Grekowie patrzali.
Zda mi sie, iżeście ich nie zapamiętali.⁹²

— I w czym problem? — zdziwi się mało uważny czytelnik — Grecy nie zapamiętali mężnych czynów Ajaksa i właśnie dlatego nie dali mu zbroi po Achillesie.

Logika uzasadnienia Ajaksa jest jednak inna: nie musi on rozwódzić się nad swymi dokonaniem, bo Grecy ich nie zapomnieli. Czasownik ‘zapamiętać’ ma w XVI wieku znaczenie ‘zapomnieć’. Linde wśród wielu przykładów przytacza werset *Biblii* Leopolda, który mógłby dziś kogoś zaszokować, gdyż mówi o Bogu: „ani zapamięta do końca umowy, na którą przysiągł ojcom twoim”⁹³. Jak ucząc się rosyjskiego, nie powinniśmy zapominać, że ‘запомнить’ znaczy ‘zapamiętać’, tak samo czytając i komentując teksty staropolskie, musimy pamiętać o tej diametralnej zmianie znaczenia.

36.

W przedmowie do *Tysbe z Piramusem* Dębowski ofiarowuje utwór Janowi Tęczyńskiemu „stanowiąc stare obyczaje”⁹⁴, każące z chęcią obdarowywać przyjaciół w okresie Bożego Narodzenia i Nowego Roku. Ktoś, kto nie będzie się wgłębiał w sens zdania, tylko zerknie na nie od niechcenia, nie dostrzeże nic osobliwego w tym zwrocie. W końcu stanowi się prawa, można też ustanowić jakiś obyczaj.

⁹² A. Dębowski, *Sąd...*, w. 137–140. Poprawiam tu ortografię i interpunkcję edycji.

⁹³ *Biblia, to jest księgi...*, Pwp 4, 31. Zob. S. B. Linde, *op. cit.*, wyd. I, t VI (1814), s.v. zapamiętać.

⁹⁴ A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 5.

Ale stary obyczaj? Tkwi w tym wewnętrzna sprzeczność — stary obyczaj jest już od dawna ustanowiony. Istota problemu tkwi tu w znaczeniu czasownika ‘stanowić’. Znaczył on dawniej, między innymi, ‘wstrzymywać, sprawiać, by coś pozostało w bezruchu’⁹⁵. Tu, jak się zdaje, Dębowski wyprowadza z tego sens ‘zachowywać, utrzymywać w mocy’.

37.

Brak komentarza utrudnia również zrozumienie dalszego ustępu tego samego utworu. Kochankowie czynią tam wyrzuty ścianie, która ich od siebie nawzajem odgradza:

Zła ściano zazdrościwa, czemu nas hamujesz,
A nasze przedsięwzięcie wspólne przekazujesz?⁹⁶

Tu znowu przy nieuważnej lekturze można nie dostrzec, że specjalnej uwagi wymaga czasownik ‘przekazywać’. Przecież przez ścianę kochankowie przekazywali sobie wyrazy miłości. Ale dlaczego Piram i Tyzbe mieliby mieć o to do niej pretensje? Gdyby Wichowa przemyślała to zdanie i zaniepokojona jego sensem zajrzała do słownika, zamieściłaby przypis, że w XVI wieku ‘przekazywać’ w ogóle nie miało dzisiejszego znaczenia, lecz znaczy ‘przeszkadzać, utrudniać’⁹⁷.

Czasownik ten, również nieskomentowany przez Edytkę, występuje w *Atalancie*. Są tam przedstawione obawy zakochanego Hippomenesa:

Zazdrości się też k temu z drugiej strony boi,
By mu nie przekazała tego, o co stoi.⁹⁸

Złe objaśnienia

Rzecz jasna, istnieje coś gorszego od braku komentarza — błędny komentarz. W przypisach Wichowej zdarzają się czasami pomyłki oraz nieprecyzyjne lub niejasne sformułowania.

38.

W *Sądzie o zbroję Achillesową* Dębowski opowiada, jak Ulisses rościł sobie prawa do zbroi Achillesa, twierdząc, że nie należy się ona Ajaksowi, a następnie dodaje:

⁹⁵ Zob. S. B. Linde, *op. cit.*, wyd. II, t. V (1859), s.v. stanowić.

⁹⁶ A. Dębowski, *Tyzbe...*, w. 45–46.

⁹⁷ Zob. *SPXVI*, t. XXXI (2003), s.v. przekazywać.

⁹⁸ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 85–86. O rymie w tym dwuwierszu była mowa wyżej, w podrozdziale 33.

Co bacząc Tantalides wnet to brzemię złożył
 Z siebie, ale tę sprawę⁹⁹ na wszystkie przełożył
 Hetmany, iżebym to mądrze rozsądzili.¹⁰⁰

Oto przypis Wichowej: „Mowa o brzemieniu zazdrości, które przygniatało Ajaksa”. Rzeczywiście Ajaksa można by nazwać potomkiem Tantała, gdyż jego matka Periboja była córką Alkatoosa, syna Pelopsa, syna Tantała. Ale dlaczego Ajaks miałby tu odczuwać jakąś zazdrość, a na dodatek pozbyć się jej na wieść, że Ulisses chce go pozbawić zbroi Achillesa? Owidiusz i Dębowski mają tu na myśli innego Tantalidę — Agamemnona, syna Atreusa i wnuka Pelopsa. Wódz oblegających Troję Greków, wiedząc o sporze między Ajaksem i Ulissem, nie chciał sam przyznawać któremuś z nich zbroi, lecz — pozbywając się brzemienia odpowiedzialności — przekazał sprawę do rozsądzenia wszystkim dowódcom.

Nawiasem mówiąc, wiem, skąd Wichowej przyszła do głowy zazdrość. Zajrzała ona do oryginału:

A se Tantalides onus invidiamque removit¹⁰¹,

ale tu *invidia* oznacza niechęć¹⁰²: „Tantalida pozbył się ciężaru podejmowania decyzji i niechęci, która mogła być jej skutkiem”.

39.

W tym samym utworze Ajaks twierdzi, że na tyle góruje nad Ulissem, że ich konflikt przynosi hańbę jemu samemu, a zaszczyt jego przeciwnikowi:

A co mnie jest, że sie z nim pre¹⁰³, ku zelżywości,
 To z drugiej strony jemu jest ku poczciwości.¹⁰⁴

Przypis do tego miejsca brzmi: „*pre* — powiadam, że nie; *przeć* — przeczyć, zapierać¹⁰⁵, przeciwnie utrzymywać, negować¹⁰⁶”. Ale co to miałyby znaczyć, że ktoś

⁹⁹ Poprawiam tu lekcję wydania Wichowej „te sprawę”.

¹⁰⁰ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 113–115.

¹⁰¹ *Ov. Met.* XII 626.

¹⁰² Por. wyżej, podrozdział 8.

¹⁰³ Jak wynika z przypisu, Edytorka rozpoznaje tu formę „*pre*” i ją właśnie byłoby lepiej umieścić w tekście, nawet jeśli w starodruku nie zaznaczono nosowości samogłoski.

¹⁰⁴ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 151–152.

¹⁰⁵ Chyba Wichowa ma na myśli „zapierać się”.

¹⁰⁶ Edytorce chodzi o znaczenie odnotowane przez *SPXVI*, t. XXXI (2003), s.v. 1. *przeć*.

się z kimś przeczy lub neguje? Niewątpliwie „przec się” znaczy tu ‘spierać się’¹⁰⁷, zresztą to znaczenie czasownika odnotowuje Wichowa w innym miejscu¹⁰⁸.

40.

Pod koniec tej samej mowy Ajaks za pomocą kolejnego argumentu dowodzi Ulissesowi, że jest od niego lepszym wojownikiem:

Jeszcze to przydam k temu: nieczęsto bywały
Twój puklerz w każdej bitwie, iż jest wszystek cały,
A memu namiesnika już trzeba nowego,
Bo znać w nim od żelaza tysiąc ran ostrego.¹⁰⁹

W przypisach czytamy: „*namiesnik* — część zbroi”. Uczona postępuje tu jak późnostażyczytni lub średniowieczni scholiaści, którzy nie rozumiejąc jakiegoś słowa, próbują je mimo wszystko objaśniać, zgadując jego znaczenie z kontekstu. „*Namiesnik*”, czyli namiestnik to nie część zbroi — w przeciwieństwie do napierśnika i nagolenic — lecz następca, ktoś, kto przychodzi na czyjeś miejsce¹¹⁰. Dębowski używa tego słowa metaforycznie: Ajaksowi potrzebny jest nowy puklerz, który by zastąpił stary, zużyty w walce.

41.

W świetle tego, co powiedziałem wyżej, wypada docenić rzetelność Edytorki, gdy szczerze przyznaje się do kłopotów ze zrozumieniem tekstu. Przyjrzyjmy się ustępowi *Sądu o zbroję Achillową*, w którym Ulisses podkreśla, że nie ma powodów, by się wstydzić przodków:

Żaden na dobrej sławie nie był z nich zmazany
Ani przez zły uczynek z ziemie wywołany.¹¹¹

Drugą linijkę opatruje Wichowa przypisem: „dodatek tłumacza, niezbyt jasny”. Sens jej jednak nietrudno zrozumieć. Ulisses mówi, iż żaden z jego przodków nie został wygnany z kraju za jakąś zbrodnię. Wersu tego nie można nazwać dodatkiem tłumacza, bo odpowiadają mu słowa oryginału: „*neque in his quisquam damnatus et exul*”¹¹².

¹⁰⁷ Zob. *ibidem*, s.v. 2. *przec się*.

¹⁰⁸ Por. przypis M. Wichowej do *Sądu...*, w. 438.

¹⁰⁹ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 309–312. Poprawiłem tu ortografię i interpunkcję edycji.

¹¹⁰ Zob. *SPXVI*, t. XVI (1985), s.v. *namiestnik* 1a.

¹¹¹ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 357–358.

¹¹² *Ov. Met.* XIII 145.

42.

W tej samej mowie Ulisses dość pokrętnie wywodzi, że skoro to on zmusił Achillesa do wyjścia z ukrycia, to może przedstawiać wszystkie późniejsze dokonania bohatera jako własne. Wymieniając miasta i wyspy zdobyte przez Achillesa, mówi:

Jam wziął Teby i Tryzen, Syrum i Tenedon,
Miasta Apollinowe, przy tym sławne Lesbos.¹¹³

W Edytorce znowu budzi się średniowieczny scholiasta. Oto bowiem jej przypis: „*Teby, Tryzen, Syrum, Tenedon* — miejscowości, w których uprawiano kult Apollina, uznawane za jego miasta”. Wichowa zapewne zamierzała tu po prostu wyjaśnić, co oznacza wyrażenie „miasta Apollinowe”. Jednak zbudowała przypis w ten sposób, że z językowego stał się niby–historycznym, mającym informować czytelnika o wymienionych miejscowościach. Po pierwsze jednak, niektóre z tych nazw są dość odległe od rzeczywistych (na ich osobliwą postać zwraca uwagę sama Edytorca we *Wstępie*)¹¹⁴. Poza tym, z Apollinem nie mają żadnego związku Teby (chodzi tu nie o sławne miasto w Beocji, lecz o małą miejscowość w mało azjatyckiej Myzji) ani Skyros (u Dębowskiego „Syrum”). Najlepiej tu sięgnąć do oryginału:

Quod Thebae cecidere, meum est. Me credite Lesbos,
me Tenedon Chrysenque et Cillan, Apollinis urbes,
et Scyrum cepisse.¹¹⁵

Jak widać, wśród podbojów Achillesa ośrodkami kultu Apollina były tylko Tenedos, Chryse (dla Dębowskiego „Tryzen”) i wymieniona później przez Dębowskiego Cylla (Killa)¹¹⁶.

43.

W dalszej części mowy Ulisses, świetnie wiedząc, że on tylko zdołałby skłonić Filokteta do przybycia pod Troję, proponuje ironicznie:

Mnie poń nie rozkazujcie, lepiej Ajaksowi
Rozkażcie.¹¹⁷

¹¹³ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 413–414.

¹¹⁴ Por. M. Wichowa, *Wstęp*, s. 44.

¹¹⁵ Ov. *Met.* XIII 173–175.

¹¹⁶ A. Dębowski, *Sąd...*, w. 415. Wyliczając miejsca związane z Apollinem, Owidiusz nawiązuje do Hom. *Il.* I 37–38.

¹¹⁷ *Ibidem*, w. 631–632.

Wichowa to komentuje: „*poń* — po niego”. Ale czy użytkownik komentarza po to *poń* sięga, by się dowiedzieć, co to znaczy „*poń*”? Jest to w końcu forma i dziś powszechnie używana, choć raczej w piśmie niż w mowie. Już prędzej objaśnienia by wymagało szczególne użycie czasownika „*rozkazywać*” z przyimkiem „*po*”. Czytelnik musi się tu domyślić bezokolicznika ‘*płynąć*’ (kiedy indziej: ‘*ić*’, ‘*jechać*’). Użycie takie odnotowuje Linde¹¹⁸, podając przykład z herbarza Bartosza Paprockiego: „Rozkazał zaraz jednej rocie *po więźnie*” (hetman Andrzej Sapieha wysłała żołnierzy, aby wzięli do niewoli żołnierzy moskiewskich kapitulujących po bitwie pod Kesią w roku 1578)¹¹⁹.

44.

W przedmowie do utworu *Tysbe z Piramusem* Dębowski oświadcza Janowi Tęczyńskiemu:

Ten ci dar za kolędę maluczki daruję.¹²⁰

Wichowa twierdzi, że „*kolęda*” to „*utwór ofiarowany jako podarunek na Nowy Rok*”. Równie dobrze mogłaby twierdzić, że „*dar*” to „*utwór ofiarowany jako prezent*”, a „*maluczki*” to „*skromny ofiarowany utwór*”.

45.

Piram, przekonany, że z jego winy zginęła Tyzbe, rozpacza:

Jam cię zabił, niebogo, jam dziś nieszczęśliwy,
Tobie winien, żem ci¹²¹ tu kazał przyść złośliwy.¹²²

Przypis Wichowej brzmi: „*złośliwy* — zły, złości podległy z powodu zakazu rodziców spotykania się z Tyzbe”. Sens tego przypisu jest dla mnie zupełnie niejasny. Co to znaczy „*złości podległy*”? Mogący paść ofiarą cudzej złości? Czyli rodzice mogli się pogniewać na Pirama? Ale dlaczego czyniłoby go to złośliwym albo powodowało rzekomą śmierć Tyzbe? A może „*złości podległy*” znaczy ‘mogący wpaść w złość’? Czyli Piram mógł się wściec na swoich rodziców, że zabraniają mu się spotykać z ukochaną? Ale znowu co to ma do rzeczy? A może Edytorka używa w przypisie słowa „*złość*” w sensie staropolskim — ‘zło, zły charakter’? Takie rozważania snują w długie zimowe wieczory...

¹¹⁸ S. B. Linde, *op. cit.*, wyd. II, t. V (1859), s.v. *rozkazać*.

¹¹⁹ Bartosz Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, Kraków 1584, s. 665.

¹²⁰ A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 7.

¹²¹ Poprawiam osobliwą ortografię edycji „*żemci*”.

¹²² A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 105–106.

Co najzabawniejsze, ten sprawiający tyle kłopotu i niedający się rozgryźć komentarz odnosi się do słowa, które można bez trudu zrozumieć. „Złośliwy” to tutaj ‘przynoszący szkodę, doprowadzający do zguby’. U Owidiusza Piram mówi w tym miejscu: „nostra nocens anima est”¹²³.

Inne błędy we *Wstępie* i przypisach

46.

Pisząc o historii Atalanty i Hippomenesa, Wichowa zapewnia we *Wstępie*: „W oryginalne narrator jest tożsamy z autorem, w poemacie Dębowskiego mówi Wenus” (s. 13). To fałszywe twierdzenie. W obu wersjach mit ten Wenus opowiada Adonisowi. U Owidiusza zaczyna ona opowieść słowami „Forsitan audieris”¹²⁴, a u Dębowskiego ich dokładnym przekładem: „Podobno, żeś [...] slyszal”¹²⁵.

47.

We *Wstępie* Wichowa się skarży na tłumacza: „Czasem łacińska metafora zostaje zatracona w polskim przekładzie, na przykład [...] *passu volat alite virgo*¹²⁶ (dosłownie „leci skrzydlatym koniem dziewica”) u Dębowskiego [...] brzmi: «wskok bieży rączka dziewczka»” (s. 17)¹²⁷. Ale konia z rzędem temu, kto znajdzie w tym cytacie z Owidiusza konia. Znaczy on: „dziewczyna leci skrzydlatym krokiem”. Jest w tym nieuwzględniona przez Dębowskiego metafora, ale nie tak osobiwa.

48.

Podobny błąd, wynikający zapewne — tak samo, jak poprzedni — ze złego odczytania przez Wichową własnej notatki, znajdujemy w dalszej części *Wstępu*. Uczona podaje tam własny, filologiczny przekład wersu *Metamorfóz*:

[...] incubuit ferro, quod adhuc¹²⁸ a caede tepebat.¹²⁹

W przekładzie czytamy, że Tyzbe „legła na żelazie, które jeszcze od krwi czyste było” (s. 58). U Owidiusza żelazo nie jest bynajmniej czyste, lecz jeszcze ciepłe od krwi.

¹²³ Ov. *Met.* IV 110.

¹²⁴ Ov. *Met.* X 560.

¹²⁵ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 47.

¹²⁶ Ov. *Met.* X 587.

¹²⁷ Cytat z Dębowskiego pochodzi z *Atalanty*, w. 91.

¹²⁸ U Wichowej błędnie *adhunc*.

¹²⁹ Ov. *Met.* IV 163.

49.

Trzykrotnie Edytorka twierdzi, że przymiotnik od nazwy cypryjskiej miejscowości Tamasus brzmi *Tamasenus*¹³⁰. W rzeczywistości ma on postać *Tamasenus*¹³¹. Gdzie indziej Wichowa w jednym zdaniu przekręca dwa imiona postaci mitycznych, pisząc „Arisppe” zamiast „Arsippe” i „Arisnoe” zamiast „Arsinoe” (s. 50). Paronomazja pojawia się we *Wstępie* dwukrotnie jako „paranomazja” (s. 62)¹³². Przypomnę tu maksymę powtarzaną często przez dawnych redaktorów wydawnictw: w zasadzie literówka to pomyłka drobna i niewarta wzmianki, ale literówka w obcej nazwie lub wyrazie pochodzenia obcego jest grzechem, którego się należy starannie wystrzegać, bo wygląda na błąd erudycyjny.

Przejawy niewykończenia edycji

Któryś filolog powiedział: „Edycja nie ma końca”. Zawsze oddajemy ją czytelnikom z poczuciem, że należałoby jeszcze nad nią popracować. W wypadku edycji Marii Wichowej ma się jednak wrażenie, iż ten tom nagle i brutalnie wyrwano jej z rąk tak, że Edytorka nie miała okazji, by dokończyć pracę, przejrzeć edycję i usunąć niespójności.

50.

Czasami tekst Dębowskiego przytaczany we *Wstępie* lub przypisach różni się od tego, który znajdujemy w samej edycji i który chyba należy uważać za poprawny. Przedstawia to poniższa tabela:

Miejsce	Lekcja edycji	Lekcja <i>Wstępu</i>	Lekcja przypisu
<i>Atalanta</i> , w. 19	strzeże się od wieprza mocnego	strzeżcie się... (s. 11)	strzeżcie się...
w. 57	odejdiesz	jako odejdiesz	
w. 81	zachwyił płomieni	...płomień (s. 16)	
w. 123	Abowiem	Albowiem (s. 78)	
w. 170	z którym bych się w małżeństwie złączyła	z którym bym...	
w. 238	opodziła	opódziła	
<i>Sąd...</i> , w. 22	Niechże	Niechajże (s. 73) ¹³³	
w. 41	z swojej miary	ze swej miary (s. 33)	
w. 105	Telamonów	Telemonów (s. 34)	

¹³⁰ s. 21 (dwa razy) i przyp. do *Atalanty*, w. 188.

¹³¹ *Ov. Met.* X 644.

¹³² Na s. 61 Wichowa używa dwukrotnie poprawnej formy.

¹³³ Przez ten błąd wiersz we *Wstępie* przybiera postać 14–złogłoskowca: „Niechajże Bóg, jako począł, drogi jego rządzi”.

Miejsce	Lekcja edycji	Lekcja <i>Wstępu</i>	Lekcja przypisu
w. 384	zostrz zmysły	zaostrz... (s. 35) ¹³⁴	
w. 576	przez dusze	przez duszę (s. 74) ¹³⁵	
w. 594	łsnący	łsnący	
<i>Tysbe...</i> , w. 33	W wspólnej ścianie	Wspólnej... (s. 50)	

Zwróćmy uwagę na szczególny charakter ostatniej z tych rozbieżności. Dębowski wspomina tu o szparze we wspólnej ścianie domów Pirama i Tyzbe. W starodruku czytamy:

Wspólnej ścianie tych domów mała skała¹³⁶ była.

Edytorka bardzo słusznie poprawiła formę „wspólnej” na „w wspólnej”, ale zapewne *Wstęp* pisała, gdy jeszcze nie wpadła na ten pomysł.

51.

W *Atalancie* Wenus ostrzega Adonisa:

Przymioty, co ruszyły mnie, lwów nie ruszają;
 Nic oni na twe lata, na gładkość nie dbają.
 Nie będzie szczeciniasty wieprz tym ubłagany,
 Który swym krzywym zębem daje wielkie rany.¹³⁷

W oryginale ustęp ten ma następującą postać:

Non movet aetas
 nec facies, nec quae Venerem movere, leones
 saetigerosque sues, oculosque animosque ferarum.
 Fulmen habent acres in aduncis dentibus apri.¹³⁸

W przypisie Edytorki czytamy, że Dębowski „opuszcza wers 549: *oculosque animosque ferarum* — piorun mają w zakrzywionych zębach ostre dziki”. Łątwo zauważył, że przekład nie ma tu nic wspólnego z wyrażeniem łacińskim.

¹³⁴ Również ten wiersz jest we *Wstępie* 14–zgłoskowcem: „Pamięci ma, bądź przy mnie, a zaostrz zmysły moje”.

¹³⁵ Rozbieżność ta nie ma charakteru czysto fonetycznego. W użytym przez poetę wyrażeniu „przez dusze” („bez duszy”) rzeczownik „dusze” to dopełniacz.

¹³⁶ O znaczeniu tego słowa zob. niżej, podrozdział 56.

¹³⁷ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 31–34.

¹³⁸ *Ov. Met.* X 547–550.

W tej sytuacji trzeba zastosować do komentarza Wichowej krytykę tekstu. Zapewne w jego pierwotnej wersji była mowa o tym, że tłumacz nie przełożył słów „oculosque animosque ferarum” („[twoje zalety nie wzruszą] ani oczu, ani umysłów dzikich bestii”), a swobodnie oddał ostatni z przytoczonych tu wierszy oryginału. Ten właśnie wiersz łaciński dosłownie przekłada Wichowa. Teraz dopiero można zrozumieć ten osobliwy przypis.

52.

Dziwna niespójność rzuca się w oczy w passusie *Wstępu*, poświęconym kwestii oddania przez Dębowskiego łacińskiego teonimu *Deum Mater* słowami „Matka Boska”¹³⁹. Samą tę kwestię omawiam wyżej, w podrozdziale 21. Wichowa pisze:

Tutaj występuje znaczna zmiana polskiego tekstu w stosunku do oryginału. Łacińska przydawka *deum* została tu przetłumaczona w formie przymiotnikowej: *deum* — „bogów”, czyli „boska”. W tekście łacińskim wyraźnie jednak jest mowa jest mowa o Matce Bogów (s. 26).

Drugie zdanie nie pasuje tu do wyводу. Skoro przymiotnik „boski” może stosować się do bogów, a niekoniecznie do Boga, to w przekładzie „Matka Boska” nie ma nic niewłaściwego, przynajmniej z punktu widzenia gramatyki. Podejrzewam, że Wichowa wprowadziła tu uwagę recenzenta, nie dostrzegając, że kłóci się ona z kontekstem.

53.

Niektórzy uczeni zwykli mówić o „anty–Lukrecjuszu u Lukrecjusza”, doszukując się w *De rerum natura* polemik autora z samym sobą, mających świadczyć o jego rozdrożeniu jaźni. Od razu zastrzegam, że jestem jak najdalszy od tego, by sprzeczne poglądy wypowiedane przez Edytkę przypisywać zaburzeniom osobowości. W grę wchodzi tu raczej zaniedbanie. W czasie przygotowywania edycji Wichowa zmieniała poglądy — to w końcu normalne, a nawet godne pochwały. Natomiast nie zdobyła się na to, by przeczytać jeszcze raz to, co napisała, i usunąć ślady swych dawnych, nieaktualnych przekonań.

We *Wstępie* Autorka zaznacza, że Dębowski popełnia niewiele błędów w przekładzie, ale dodaje: „Nie znaczy to, że tłumacz nie popełnia ich wcale”, i przytacza jego „najbardziej zastanawiającą pomyłkę” (s. 18). Chodzi o wiersze z *Atalanty*, w których Wenus, opowiedziawszy o przemianie Hippomenesa i Atalanty w lwy, dodaje:

¹³⁹ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 257; por. *Ov. Met.* X 686.

Tych sie ty strzeż, Adoni, przy nich i wszelkiego
 Im także podobnego, lecz szukaj męznego,
 Które by uciekaniu tyłu nie podało,
 Ale przodku ku bitwie swego nadstawiało¹⁴⁰.

Wichowa nie bez racji zauważa, że rada Wenery, by Adonis szukał na polowaniu agresywnych zwierząt, pozostaje w niezgodzie z oryginałem tego ustępu¹⁴¹ i z jego kontekstem. Dłuższy wywód zamyka niedopuszczającym sprzeciwu wnioskiem: „Fakt błędnego odczytania przez Dębowskiego zanalizowanego miejsca jest oczywisty” (s. 20). Ale już dwa zdania dalej Edytorka bierze pod uwagę dwie możliwości: „Tłumacz się pomylił, chyba że nastąpił błąd w druku, mianowicie zecer zamiast «nie szukaj» dał «lecz szukaj»”. Ta druga ewentualność coraz bardziej się podoba Wichowej. W edycji umieszcza ona — moim zdaniem bardzo słusznie — koniekturę „nie szukaj”, a w odsyłaczu do tego miejsca pisze: „błędna lekcja, zamiast «nie szukaj» zecer dał «lecz szukaj»”. Byliśmy zatem świadkami ewolucji poglądów Edytorki — widzieliśmy, jak od zdecydowanego przekonania o winie tłumacza przeszła do równie zdecydowanego przekonania o winie zecera. Zapewne komuś obserwowanie takich zmian może sprawiać przyjemność, jednak zakładam, że większości użytkowników edycji zależy raczej na jasnym i spójnym przedstawieniu kwestii.

54.

Podobne niespójności widać we *Wstępie*, gdy Wichowa omawia fragment *Sądu o zbroję Achillową* zaczynający się od: „Odmawiajcież mi za to”¹⁴², któremu poświęciłem szósty podrozdział tych uwag. Uczona pisze: „A oto drugie potknięcie polskiego tłumacza [...], tym razem jednak najpewniej nie przez niego zawinione” (s. 45). Zdanie to jest wewnętrznie sprzeczne. Jeśli pomylił się tu Dębowski, to błąd jest jego winą, a jeśli — jak stara się dowieść potem Wichowa (s. 46–47) — wina leży po stronie zecera, to Dębowski się nie potknął. Następne zdanie zresztą znowu wyraża przekonanie, że zawinił Dębowski: „Słowa Odyseusza [...] zostały oddane przez Dębowskiego w postaci czterech wersów mało zrozumiałych”. Ale na kolejnej stronie czytamy: „Tekst Dębowskiego jest tu w wydaniu, z którego korzystam, na pewno zepsuty i nie da się go zrozumieć bez wprowadzenia koniektur” (s. 47).

Swoje poprawki prezentuje zresztą Wichowa czytelnikowi w sposób zupełnie absurdalny. Po zapowiedzi, że przedstawi „cztery wersy mało zrozumiałe”, Edytorka cytuje czterowiersz nie w zepsutej, jej zdaniem, wersji starodruku,

¹⁴⁰ A. Dębowski, *Atalanta*, w. 293–296.

¹⁴¹ *Ov. Met.* X 705–707.

¹⁴² A. Dębowski, *Sąd...*, w. 543–546.

lecz z wprowadzonymi przez siebie poprawkami. Następnie tłumaczy, jak należy przywrócić tekstowi sens za pomocą nowej interpunkcji, ale nieszczęsny czytelnik nie może śledzić jej wywodów, bo nie ma pojęcia, jak wyglądała stara. Innymi słowy Wichowa postępuje tak, jakby opowiadała dowcip, zaczynając od puenty.

55.

Edytorka zaprzecza sama sobie również wtedy, gdy rozważa stosunek tłumaczeń Dębowskiego do *Dworzanina polskiego* Górnickiego, najślawniejszego przekładu epoki. Wichowa pisze: „Trudno sobie wyobrazić, aby Dębowski działał niezależnie od Górnickiego, skoro ich praktyka przekładowa jest bardzo podobna, a była ona własnością powszechną tłumaczy renesansu, baroku, a po części i oświecenia” (s. 23). Doczytawszy do słowa „podobna”, skłonni jesteśmy uwierzyć w zależność Dębowskiego od Górnickiego, ale dalszy ciąg zdania przekonuje nas, że zależność ta jest wątpliwa, gdyż podobieństwa, o których mowa, nie dotyczą tylko ich dwóch, lecz również prawie wszystkich innych tłumaczy epoki staropolskiej.

56.

Na zakończenie zajmijmy się częścią *Wstępu*, której nie da się zrozumieć bez wnikliwej analizy filologicznej — analizy mającej za przedmiot nie poezję Dębowskiego, lecz prozę Wichowej.

W utworze *Tysbe z Piramem* jest mowa o umożliwiającej rozmowy kochankom szczelinie w ścianie:

W wspólnej¹⁴³ ścienie tych domów mała skała była,
Która sie zaraz z tężę ścianą uczyniła.
Tej przez wiele lat żadna dusza nie¹⁴⁴ wiedziała,
Aż ją tym miłującym miłość ukazała [...].
Pierwszyscie, miłujący, skałę obaczyli,
A przez nią rozmowam swym drogę uczynili.¹⁴⁵

We *Wstępie* Wichowa bardzo słusznie odnotowuje, że słowo „skała” zostało tu użyte w znaczeniu częstym w staropolszczyźnie — „szczelina, rozpadlina” (s. 51). Po tak trafnym spostrzeżeniu dziwi dopisek: „«Skaza» też mogłaby mieć w tym przekładzie zastosowanie, bo zaraz w następnym wierszu tak szczelina zostaje nazwana w oryginale”. Wichowej chodzi o to, że w miejscu oryginału,

¹⁴³ Zob. wyżej, podrozdział 50.

¹⁴⁴ Edycja ma w tym miejscu „nic”. Zob. wyżej, podrozdział 14.

¹⁴⁵ A. Dębowski, *Tysbe...*, w. 33–36 i 39–40.

odpowiadającym w przekładzie zaimkowi „tej” na początku wersu 35, występuje wyrażenie „id vitium” („ta wada”)¹⁴⁶. Ale dlaczego Edytorka wiedząc dzięki znajomości dawnej polszczyzny, że „skała” jak najbardziej pasuje do tekstu, mimo to bierze pod uwagę niepotrzebną koniunkturę „skaza”? Jak pyta Cycero, „skąd się bierze u ludzi taka przewrotność, że po odkryciu zboża żywią się zołędziami?”¹⁴⁷. Nietrudno się domyślić przyczyny tego dziwnego postępowania: zanim Wichowa dowiedziała się — czy to sama, czy dzięki pomocy któregoś z recenzentów książki — o dawnym znaczeniu wyrazu „skała”, chciała zmienić to słowo w obu miejscach tekstu na „skaza” i choć poprawka okazała się niesłuszna, Edytorka broni swego honoru, dowodząc, że nie była absurdalna.

Nie cieszymy się jednak, że wszystko rozumiemy, bo najosobliwsza wypowiedź Edytorki w tej kwestii jest jeszcze przed nami. Warto ją jednak dla wygody czytelnika poprzedzić łacińskim oryginałem omawianych wersów:

Fissus erat tenui rima, quam duxerat olim,
cum fieret, paries domui communis utrique.
Id vitium nulli per saecula longa notatum —
quid non sentit amor? — primi vidistis amantes
et vocis fecistis iter.¹⁴⁸

Uczona pisze: „Tekst oryginalny ulega w przekładzie pewnemu (zaradnemu) uproszczeniu, które sprowadza się przede wszystkim do zastąpienia wyrażenia *fissus erat tenui rima* [...] *paries* przez „mała skała była”, przy czym słowo „skała” wzięto z wersu 67 oryginału (*vitium*)” (s. 57). Dlaczego słowo „skała” miałoby oddawać Owidiuszowe *vitium* z wiersza 67, skoro i miejscem, i znaczeniem odpowiada słowu *rima* z wiersza 65? Zdanie Wichowej jest po prostu bezsensowne, ale wprawny filolog po dłuższym namyśle zrozumie, co tu się stało. Uczona pisała to, gdy jeszcze przyjmowała emendację „skaza”. Zakładała więc, że w zwrocie „mała skaza była” rzeczownik jest przekładem łacińskiego *vitium*. Gdy zrezygnowała z tej koniunktury, mechanicznie poprawiła tu dwa razy „skaza” na „skała”, nie zauważając, że odbiera to zdaniu rację bytu.

Odkrywanie różnych warstw tekstu Wichowej i etapów jego powstawania przynosi mi, nie przeczę, pewną satysfakcję, ale wielu nabywców *Utworów zebranych* Dębowskiego nie spodziewa się, że lektura *Wstępu* będzie stawiała im takie wymagania.

Przedstawiam te uwagi z mieszanymi uczuciami. Z jednej strony mam nadzieję, że Edytorka uwzględni je w drugim wydaniu, bo przecież tak interesujący

¹⁴⁶ Ov. *Met.* IV 67. Ustęp ten przytaczam poniżej.

¹⁴⁷ Cic. *Or.* 31.

¹⁴⁸ Ov. *Met.* IV 65–69.

autor zasługuje na staranniejszą prezentację, z drugiej — boję się, że uwzględniając je, pozostawi zarazem obok nich ślady swoich dotychczasowych koncepcji, przez co w edycji zapanuje jeszcze większy zamęt.

Mikołaj Szymański