

# **Tradycja egzemplów w powieści “Matylda i Danilo” Anny Mostowskiej**

Dorota Vincúrková

DOROTA VINCŮRKOVÁ Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa

## TRADYCJA EGZEMPLÓW W POWIEŚCI „MATYLDA I DANIŁO” ANNY MOSTOWSKIEJ

Na wyobrażenia (szczególnie religijne) odzwierciedlone w dziele *Matyllda i Daniłło* Anny Mostowskiej (1806) – zmodyfikowane przez literackie wzorce zachodnioeuropejskiej powieści grozy – oddziaływała tradycja egzemplów<sup>1</sup>.

Terminem „egzemplum” posługiwać się będę w znaczeniu kaznodziejskich przykładów, czyli krótkich narracji, którymi duchowni wzbogacali swe kazania<sup>2</sup>. Opowieści te miały, oprócz płaszczyzny fabularnej, także płaszczyznę moralną<sup>3</sup>. Prezentowane treści mogły więc symbolizować pewne abstrakcyjne prawdy czy problemy teologiczne (choć homiliści dostosowywali poziom swych rozważań do kompetencji audytorium)<sup>4</sup>. Duchowni często zaopatrywali egzemplaria w bogaty repertuar środków budzących strach i grozę. To za sprawą kaznodziejstwa szerzono lęki eschatologiczne (właściwe kulturze elitarnej), a homiletyka stanowiła najpotężniejsze narzędzie kształtowania świadomości religijnej mas wiernych<sup>5</sup>. Strach

<sup>1</sup> Cytując utwór A. Mostowskiej *Matyllda i Daniłło. Powieść żmudzka*, korzystam z wydania jej dzieł: *Powieści, listy*. Wstęp, oprac. ed. M. Urbańska. Łódź 2014, i oznaczam cytaty skrótem M. Ponadto posługuję się następującymi skrótami: H = M. Jurkowski, *Historyje świeże i niezwyyczajne*. Wyd. M. Kazańczuk. Warszawa 2004. BPS 28. – W = J. Major, *Wielkie zwierciadło przykładów*. Przeł. Sz. Wysocki. Drukarnia J. Szarffenbergera. Kraków 1612. Liczby po skrócie oznaczają numery stronic.

Egzemplaria wpływały również na literaturę dawną – odegrały ważną rolę w rozwoju staropolskiej nowelistyki. Zob. T. Kruszevska-Michałowska: *Narodziny i rozwój nowelistyki w literaturze staropolskiej*. W zb.: *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*. Red. K. Budzyk, J. Hrabák. Warszawa 1963, *passim* (szczególnie s. 276, 284–286, 292); „Różne historyje”. *Studium z dziejów nowelistyki staropolskiej*. Wrocław 1965, s. 10–62. Zob. też B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*. W zb.: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Red. ... Wrocław 1978, s. 59.

<sup>2</sup> Zob. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*. Przeł. Z. Dobrzyński. Warszawa 1997, s. 7. Różne definicje egzemplów omawia w swojej pracy T. Szostek (*Exemplum w polskim średniowieczu*. Warszawa 1997, s. 7–17).

<sup>3</sup> Zob. Geremek, *op. cit.*, s. 55.

<sup>4</sup> Zob. Guriewicz, *op. cit.*, s. 7–8. W kontekście kaznodziejstwa polskiego okresu potrydenckiego zob. S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*. Lublin 2004, s. 370.

<sup>5</sup> Zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu. XIV–XVIII w.: obłączony gród*. Przeł. A. Szymanski. Oprac. red. J. Gondowicz. Wyd. 2, popr. i uzup. Warszawa 2011, s. 233. Według T. Wiślicza (*Pedagogika strachu w Kościele potrydenckim w Polsce*. W zb.: *Sic erat in fatis. Studia i szkice historyczne dedykowane Profesorowi Bogdanowi Rokowi*. Red. E. Kościak, R. Ze-

wykorzystywany w kazaniach, według Jeana Delumeau, był u progu czasów nowożytnych przeżywany spontanicznie (niejako dwutorowo) przez rzeszę wiernych i „warstwy przywódcze” (w tym duchowieństwo)<sup>6</sup>. Aby przezwyciężyć wszechogarniający lęk, rozbijano go na „strachy” mniejsze, np. na lęk przed końcem świata, przed karą Boga, przed Szatanem i jego „agentami”<sup>7</sup>. Egzemplum, obrazujące treść kazania, zamieniało się więc często w opowieść zawierającą te przerażające elementy. Tym samym pobudzić miało też wyobrażenie (i sumienia) słuchaczy<sup>8</sup>. Zarazem odznaczało się walorem ludycznym – dla odbiorców bywało źródłem rozrywki<sup>9</sup>.

W celu rozważenia ciągłości oddziaływania tradycji przykładów kaznodziejskich oraz jej modyfikacji w *Matyldzie i Danile* (poczynionych m.in. pod wpływem znajomości przez Mostowską literatury gotyckiej)<sup>10</sup> przywoływać będą dwa zbiory egzemplów: *Wielkie zwierciadło przykładów* (*Magnum speculum exemplorum*) Joannesa Majora w tłumaczeniu Szymona Wysockiego (rok wydania przekładu: 1612)<sup>11</sup> oraz kolekcję *Historyje świeże i niezwyuczajne* Michała Jurkowskiego (pierwsza połowa XVIII wieku), która daje obraz tradycji egzemplów pierwszej połowy XVIII wieku<sup>12</sup>.

---

relik, P. Badyńska, F. Wolański. T. 1. Toruń 2012, s. 288–290) w polskim kaznodziejstwie równowaga między elementami tremendalnymi a pozytywnymi aspektami wiary nierzadko była zachowywana.

<sup>6</sup> Delumeau, *op. cit.*, s. 7–36.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 221–387.

<sup>8</sup> Zob. Guriewicz, *op. cit.*, s. 7–8. Jednocześnie poruszana często w egzemplach kwestia czyszcenia i propagowanie pewnych praktyk (mających na celu skrócenie w nim pobytu) wpasowywały się w mechanizm budowania w społeczeństwie poczucia bezpieczeństwa jako odpowiedzi na dręczący je lęk (zob. J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przeł. A. Kuryś. Warszawa 1998, s. 389–399, 602). Czyścienie jawi się zatem jako pocieszenie dla grzeszników, wyobrażenie łagodzące nieco (przerażającą) opozycję: niebo–piekło (zob. *ibidem*, s. 367–368).

<sup>9</sup> Zob. A. Guriewicz, *Z historii groteski. „Góra” i „dół” w średniowiecznej literaturze łacińskiej*. Przeł. W. Krzemię. „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 4, s. 341–348. W kontekście potrydenckiej kultury polskiej zob. Wiślicz, *op. cit.*, s. 298.

<sup>10</sup> Nie w każdym aspekcie bowiem pisarka kontynuowała tradycję egzemplów. W powieści brak chociażby komizmu, często występującego w przykładach kaznodziejskich – zob. Guriewicz, *Z historii groteski*, s. 341–348. Nie pojawiają się obrazowe opisy cielesności (w tym chorób czy seksualności), które nierzadko występują w „budujących opowieściach”, np. w *Wielkim zwierciadle przykładów* – zob. B. Bednarek, *Ciało w „Wielkim zwierciadle przykładów”*. W zb.: *Doświadczane, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*. Red. K. Leńska-Bąk, M. Sztańdara. Opole 2008, *passim*.

<sup>11</sup> J. Krzyżanowski (*Romans polski wieku XVI*. Lublin 1934, s. 97–98) zauważył szeroką znajomość kompilacji Majora na obszarze polskiej kultury.

<sup>12</sup> O źródłach poszczególnych narracji u Jurkowskiego pisał M. Kazańczuk (*O „Historjach świeżych i niezwyuczajnych” Michała Jurkowskiego*. Warszawa 2009, s. 21–32, 103–120). Na „sensacyjny” charakter narracji zawartych w zbiorze wskazywał J. Krzyżanowski (*Historie świeże i niezwyuczajne. Rękopiśmienny zbiór opowiadań z epoki saskiej*. „Pamiętnik Literacki” 1930, s. 388). Moralizatorski wymiar dzieła podkreślał zaś M. Kazańczuk (*Na tropie autora „Historij świeżych i niezwyuczajnych”. Dwa jezuickie rękopisy z epoki saskiej*. „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3, s. 195), nazywając je „kolekcją budujących przykładów kaznodziejskich”. Z tezą o religijnej wymowie utworów zgadzał się również S. Obirek (*Michał Jurkowski SJ, autor „Historij świeżych i niezwyuczajnych”*. Kraków 1996, s. 6), który wskazał też na prawdopodobnego autora kompilacji (*ibidem*, s. 11). W swoim artykule teksty zawarte w kompilacji Jurkowskiego traktuje – podobnie jak Kazańczuk – jako przede wszystkim „budujące przykłady kaznodziejskie”.

Zbiór *Speculum exemplorum* stanowi przykład trwałości pewnych wyobrażeń w obrębie samych egzemplów<sup>13</sup>. Powstał on około roku 1480 i został wydany w 1481 roku w Holandii (autorem był anonimowy mnich)<sup>14</sup>. W późniejszym czasie jezuita Joannes Major (1542–1608) uzupełnił zbiór o kolejne teksty<sup>15</sup>. Swe dzieło opublikował w 1603 roku, zatytułowawszy je *Magnum speculum exemplorum*<sup>16</sup>. Barbara Walczak-Sroczyńska podała, iż zmieniono wtedy strukturę zbioru, grupując narracje w układzie tematycznym<sup>17</sup>. Na język polski kompilacja przełożona została w roku 1612 przez Szymona Wysockiego (również jezuitę)<sup>18</sup>. Tłumacz nie ograniczył się jednakże tylko do przekładu: usuwał egzempla, które uważał za „przestarzałe”, i dodawał nowe narracje (czynił to też w kolejnych wydaniach swego dzieła)<sup>19</sup>. *Wielkie zwierciadło przykładów* stało się źródłem inspiracji dla wielu duchownych<sup>20</sup>.

Także kompilacja Jurkowskiego (choć w dużej mierze zbudowana z narracji o proveniencji francuskiej – tzw. *histoires tragiques*<sup>21</sup>) kontynuowała tradycje średniowiecznych egzemplów<sup>22</sup>; przywołane przez autora teksty miały zatem przede wszystkim wymiar moralny – powinny skłaniać odbiorców do przemiany duchowej<sup>23</sup>. Ciągłość wyobrażeń średniowiecznych widać w takich wątkach, jak ukazywanie się dusz pokutujących (np. z prośbą o modlitwę i ofiare) czy eksponowanie pośmiertnych fizycznych cierpień grzeszników.

Wyrażone tu uwagi potwierdzają spostrzeżenia Jacques’a Le Goffa i Delumeau. Pierwszy z badaczy pisał o „długim trwaniu” średniowiecznych opowieści w kulturze wieków późniejszych:

Aż do drugiej połowy XIX wieku w kazaniach czy w podręcznikach pokutnych, w literaturze popu-

<sup>13</sup> Przekształcane wątki występujące w przykładach kaznodziejskich pojawiały się w kolejnych zbiorach tekstów, jak również w dalszych wariantach ustnych opowieści. Zob. T. Kruszevska, posłowie w: *Historie świeże i niezwykłe*. Oprac. ... Warszawa 1961, s. 177–178. O ustnym obiegu narracji tworzących egzempla: G. R. G. G. G., *op. cit.*, s. 63–65.

<sup>14</sup> Zob. B. Walczak-Sroczyńska, „*Wielkie zwierciadło przykładów*” – *dzieje tekstologiczne*. „*Slavia Orientalis*” 1976, nr 4, s. 493.

<sup>15</sup> Zob. B. Walczak-Sroczyńska, *Z dziejów polsko-rosyjskich związków kulturalnych w XVII wieku*. (Wschodniostowiańska recepcja „*Wielkiego zwierciadła przykładów*”). „*Przegląd Humanistyczny*” 1976, nr 7, s. 24. Badaczka referuje w tym miejscu ustalenia P. Władimirowa.

<sup>16</sup> Z tego roku pochodzi pierwsza edycja, która nie została jednak opatrzona nazwiskiem Majora. Walczak-Sroczyńska („*Wielkie zwierciadło przykładów*” – *dzieje tekstologiczne*, s. 500) uważa, że pojawia się ono dopiero w trzeciej edycji pochodzącej z francuskiego miasta Duai. Poprzednie wydania: weneckie (1605, 1608) i z Duai (1603, 1608), są go pozbawione.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 493.

<sup>18</sup> Walczak-Sroczyńska („*Wielkie zwierciadło przykładów*” – *dzieje tekstologiczne*, s. 502) stwierdziła, że podstawą tłumaczenia Wysockiego było prawdopodobnie wydanie z Duai z roku 1608.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 494, 496–497. W roku 1633 pojawia się wydanie przygotowane przez jezuitę J. Lesiowskiego (*ibidem*, s. 497–499). O dziejach polskich oraz rosyjskich przekładów *Magnum speculum exemplorum* mówi praca R. Alsheimera *Das „Magnum Speculum Exemplorum” als Ausgangspunkt populärer Erzähltraditionen. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte in Polen und Russland* (Bern – Frankfurt am Main 1971).

<sup>20</sup> Zob. np. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, s. 98.

<sup>21</sup> Zob. np. Kazańczuk, *O „Historjach świeżych i niezwykłych” Michała Jurkowskiego*, s. 33.

<sup>22</sup> Zob. M. Kazańczuk; wstęp w: *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich*. Zebrał i opracował M. Kazańczuk. Chotomów 1991, s. 10; *Wprowadzenie do lektury*. H 16.

<sup>23</sup> Zob. Kazańczuk, *O „Historjach świeżych i niezwykłych” Michała Jurkowskiego*, s. 39–40.

larnej czy na luźnych kartach znaleźć można te same struktury, tę samą dialektykę, te same *exempla* co w podobnych dokumentach z XII czy XIII wieku<sup>24</sup>.

Delumeau wspominał natomiast o praktyce wygłaszania przerażających kazań, powszechnej jeszcze w epoce oświecenia: „nasi przodkowie z wieku klasycyzmu często słuchali o czyścju”<sup>25</sup>.

Na obszarze polskim, jak stwierdził Mariusz Kazańczuk, wyobrażeniami o proveniencji średniowiecznej przesycone były egzemplaria kaznodziejskie pochodzące nawet z wieku XVIII, chociażby takich autorów, jak Franciszek Kowalicki czy Michał Jurkowski (którego narracje w artykule przywołuję)<sup>26</sup>. Kazańczuk – w kontekście XVIII-wiecznych egzemplarzy jezuickich – pisał:

Zamieszczone w tym wyborze opowieści [tj. egzemplaria] zaledwie o kilkadziesiąt lat wyprzedzają epokę, w której narodziła się literacka moda na grozę [...]. Podobnie jak w „czarnej literaturze” przełomu XVIII i XIX w., roi się w nich od duchów, diabłów, strachów itp. Lecz to, co w tzw. romansie gotyckim stanowi wyraz konwencji artystycznej, tutaj traktowane jest jeszcze w sensie dosłownym<sup>27</sup>.

Z kolei już w XIX wieku kazania duchownych, próbujących wzbudzać strach pośród wiernych, kojarzyły się czytelnikom „romansów grozy” ze znanymi im konwencjami literackimi. Delumeau przywołał fragment utworu *Lamiel* Stendhala, w którym narrator porównuje kazanie księdza Le Clouda do powieści gotyckiej, pisząc, że w swjej wypowiedzi tworzył on obrazy: „jak romans pani Radcliffe; zapuścił się w okropny obraz piekła. Groźne jego zdania rozlegały się pod gotyckimi i ciemnymi arkadami, nie zapalono bowiem lamp”<sup>28</sup>.

Widać więc, z jednej strony, trwałość pewnych dawniejszych wyobrażeń mentalnych w świadomości twórców literatury „gotyckiej” przełomu XVIII i XIX wieku, z drugiej zaś strony to, że jej czytelnicy odbierali (i reinterpreterowali) mogli elementy kultury religijnej przez pryzmat znanych sobie wzorców literackich. W tym obustronnym ruchu zauważyć można procesy przenikania się kultury popularnej<sup>29</sup>

<sup>24</sup> J. Le Goff, *Długie średniowiecze*. Przeł. M. Żurowska. Warszawa 2007, s. 50–51. Trwałość pewnych wyobrażeń mentalnych w kulturze była jednym z założeń szkoły „Annales”. Jej przedstawiciele kładli nacisk na zrozumienie „długofalowych zjawisk kształtujących dzieje ludzkości” (T. Wiślicz, *Szkoła „Annales” wobec wyzwań schyłku XX wieku. Krytyka i próby reformy*. „Kwartalnik Historyczny” 2004, nr 2, s. 79). W ich badaniach ważną była kategoria „długiego trwania”, którą opisał Le Goff (*op. cit.*, s. 8): „to okres nader powolnych zmian zachodzących w głębi społeczeństw historycznych w ich rozwoju zarówno gospodarczym, jak i umysłowym”. „Annaliści” postulowali, by w rekonstrukcji tych wyobrażeń stosować raczej kategorie zbiorowe zamiast jednostkowych (A. Boureau). Zob. np. T. Wiślicz, *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*. Warszawa 2004, s. 7–11, 15–18.

<sup>25</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach. Pocucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* Przeł. A. Szymanowski. Warszawa 1994, s. 556.

<sup>26</sup> Kazańczuk, wstęp, s. 7–11.

<sup>27</sup> Kazańczuk, wstęp, s. 7. Zob. M. Kazańczuk: *Odnaleziony autor „Historji świeżych i niezwykłych”*. „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 2, s. 142; *Wprowadzenie do lektury*. H 18. O trwałości „przestarzałych” kazań w kulturze zob. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa 1996, s. 84–89.

<sup>28</sup> Stendhal, *Lamiel*. Przeł., wstęp T. Boy-Żeleński. Przepisy M. Dramińska. Warszawa 1955, s. 24. Cyt. za: Delumeau, *Grzech i strach*, s. 690–691.

<sup>29</sup> Jak uznał Geremek (*op. cit.*, s. 74), pomimo licznych zastrzeżeń egzemplaria da się badać jako

oraz literackiej, a także procesy przenikania się tekstów użytkowych (egzemplów) z tekstami mającymi przede wszystkim funkcje estetyczne<sup>30</sup>.

W powieści Mostowskiej<sup>31</sup> *Matylda i Daniło* pojawia się charakterystyczne dla egzemplów – w ujęciu Arona Guriewicza – napięcie, wynikające z wtargnięcia w świat ludzki „sił innego świata”<sup>32</sup>, wileńska pisarka wykorzystała bowiem w utworze motyw ducha-pokutnika<sup>33</sup>. Osia fabuły są dzieje Edgardy, której powrót do świata żywych odmienia spokojną dotychczas egzystencję bohaterki. Przodkini wymagać będzie od protagonistek pomocy w uzyskaniu zbawienia – m.in. zażąda, by Matylda (szczęśliwie zakochana w tytułowym Danile) wstąpiła do zakonu. Od tej chwili losy bohaterki, „dziejące się w realnej ziemskiej, ludzkiej przestrzeni”, będą „jednocześnie skorelowane z [...] czyścem”<sup>34</sup>, z prawami rządzącymi *purgatorium*.

Wykorzystany przez Mostowską motyw często występował w kaznodziejskich egzemplach<sup>35</sup>. W tradycji Kościoła katolickiego duchy wracają zazwyczaj na ziemię, aby prosić o modlitwę za swoje zbawienie (tym samym udowadniając swą obecnością istnienie *purgatorium*) lub aby przekazać żywym jakieś ważne prawdy<sup>36</sup>. Ich celem bywa także zadośćuczynienie za krzywdy wyrządzone za życia<sup>37</sup>. W egzemplach pojawia się też motyw dusz potępionych, które przybywają, by przekonać żywych grzeszników o prawdziwości piekła (i okropności mąk infernalnych, przykładowo: w zbiorze Jurkowskiego (H 222–223) egzemplum II 2 o uczniu, który zaświadcza swojemu mistrzowi o istnieniu *infernum* i ogromie cierpień związa-

świadcstwo „kultury masowej”. Zob. też Wiślicz, *Pedagogika strachu w Kościele potrydenckim w Polsce*, s. 297. O różnych aspektach „kultury ludowej” pisał P. Burke (*Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*. Przeł. R. Pucek, M. Szczubiałka. Warszawa 2009).

<sup>30</sup> G e r e m e k (*op. cit.*, s. 57) stwierdził, że „śledząc późnośredniowieczny obieg literacki exemplów, ich publikację i krąg ich czytelników w następnych stuleciach, aż po epokę baroku, konstatujemy długie trwanie nie tylko pewnej formy literackiej, lecz także pewnego kompleksu wyobrażeń i scen”. Egzempli same w sobie stawały się więc opowieściami do czytania, wpływały też na literaturę.

<sup>31</sup> O kulturze intelektualnej Mostowskiej zob. np. M. U r b a Ń s k a: *Anna Mostowska*. M 16–22; *Powieści Anny Mostowskiej – ponowne odczytanie*. „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Litteraria Polonica” 2016, nr 4, s. 200–202. Z egzemplami pisarka spotkać się mogła nie tylko w kościele, drukowane zbiorki przykładów były bowiem popularne jeszcze w czasach saskich – stanowiły częste wyposażenie bibliotek szlachty np. krakowskiej (zob. H. B o g d a n o w, *Piśmiennictwo religijne w księgozbiorach szlachty krakowskiej w XVIII wieku jako wyraz jej zainteresowań czytelników*. W zb.: *Problemy kultury literackiej polskiego oświecenia*. Studia. Red. T. Kostkiewiczowa. Wrocław 1978, s. 84–90, 99–100, 108–109).

<sup>32</sup> G u r i e w i c z, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, s. 18.

<sup>33</sup> Nie przyjmując tezy o kontynuacji w *Matyldzie i Danile* wyobrażeń charakterystycznych dla egzemplów, odmienne ujęcie zaprezentowała A. Ś n i e g u c k a (*Skąd się biorą duchy, czyli o stosunku Mostowskiej do powieści grozy*. „Prace Polonistyczne” 1995, *passim*; *Zjawy i ruiny społecznie użyteczne. O problematyce wartości w prozie Anny Mostowskiej*. Łódź 2007, s. 163–164).

<sup>34</sup> G u r i e w i c z, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, s. 18. O duchach-pokutnikach w powieściach *Matylda i Daniło* oraz *Zamek Koniępcolskich* pisałam w artykule *Wpływ egzemplów barokowych na wyobraźnię twórczą Anny Mostowskiej na przykładzie powieści „Zamek Koniępcolskich” oraz „Matylda i Daniło”* („Meluzyna. Dawna Literatura i Kultura” 2015, nr 1, s. 64–69).

<sup>35</sup> Zob. np. J.-C. S c h m i t t, *Duchy, Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*. Przeł. A. W. L a b u d a. Gdańsk–Warszawa 2002, s. 125–127.

<sup>36</sup> Zob. D e l u m e a u, *Strach w kulturze Zachodu*, s. 93.

<sup>37</sup> Zob. *ibidem*, s. 93–101.

nych z ogniem piekielnym<sup>38</sup>) – cel ten można połączyć ze wspomnianą chęcią przekazania ważnych prawd. Motyw czyścowniczych dusz pokutujących występuje zaś w egzemplach z przekładu Wysockiego<sup>39</sup>: *Ciężkości mąk czyścowniczych znaczny przykład*, gdzie duch poświadcza istnienie *purgatorium* (W 190), czy w *Pragnąc być diakonem, ciężką mękę czyścowniczą cierpiął i brackich modlitw żądał* (W 270–271), w którym zmarły duchowny prosi swoich współbraci o modlitwę za odpuszczenie grzechu pychy (miał bowiem nadmierną ambicję, by zostać diakonem). Temat ten kontynuowany był zwłaszcza w utworach potrydenckich (stanowił jeden z argumentów w sporach katolików z protestantami<sup>40</sup>), przywołać można tutaj tekst II 33 pochodzący z kompilacji Jurkowskiego. Występujący tam duch zwraca się do pani Koniepcowskiej: „Proszę cię, abyś tylko trzy tynfy na mszę za mnie posłała, a prosto po odprawionych ofiarach świętych pójdę do nieba” (H 259).

Edgwarda jako dusza pokutująca mogła przebywać w zaświatach (i tylko powracać na ziemię) lub być umieszczona w „czyścicu szczególnym” (należał on do popularnych wyobrażeń w kulturze XVII wieku)<sup>41</sup>. Kara ta polegała na obecności ducha tam, gdzie popełniał on grzechy. W ten sposób swe przewiny odkupić mogli nawet najwięksi grzesznicy (o odbyciu kary w miejscu dokonania zbrodni wspomina już Grzegorz Wielki<sup>42</sup>). Jak zauważył Jacek Sokolski, wpływ na rozpowszechnienie w polskiej literaturze barokowej motywu cierpiących dusz pokutujących na ziemi miały właśnie egzemplaria kaznodziejskie<sup>43</sup>. Badacz wspominał o dużej roli, jaką odegrało w tym procesie *Wielkie zwierciadło przykładów*<sup>44</sup>. Bohaterka powieści Mostowskiej pojawia się więc w ruinach zamku, którego była panią i w którym dokonywała swych zbrodni<sup>45</sup>. Musi ona odkupić grzechy w miejscu ich popełnienia. Jej dawna siedziba sprzyja też zadośćuczynieniu za wyrządzone krzywdy, z niej bowiem Gryzalda czerpie skarby służące pomocy biednym.

<sup>38</sup> W tym przypadku również widać kontynuację wyobrażeń średniowiecznych. Jak zauważył Schmitt (*op. cit.*, s. 137), narracja ta (tzw. obietnica dwu przyjaciół) należy do grupy podań o umowie między przyjaciółmi lub między nauczycielem a uczniem – kto umrze pierwszy, ten zrelacjonować ma swoją pośmiertną sytuację.

<sup>39</sup> O duchach-pokutnikach w *Wielkim zwierciadle przykładów* zob. B. Bednarek, *Strefa śmierci w „Wielkim zwierciadle przykładów”*. „*Quaestiones Selectae*” 2008, s. 45–50.

<sup>40</sup> Zob. Kazańczuk: O „*Historiach świeżych i niezwyuczajnych*” Michała Jurkowskiego, s. 76–78, 82–86; wstęp, s. 9–10.

<sup>41</sup> Zob. J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*. Wrocław 1991, s. 208. Zob. też K. Puzio, „*Niegotyckie zamki gotyckich powieści? (Z twórczości Anny Mostowskiej)*”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF* 2002/2003, s. 5.

<sup>42</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi*. Przeł. E. Czerny, A. Świderkówna. Wstęp A. de Vogüé. Koment., oprac. M. Starowieyski. Kraków-Tyniec 2000, s. 359–361. Zob. Sokolski, *op. cit.*, s. 208.

<sup>43</sup> Sokolski, *op. cit.*, s. 209.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 209–210.

<sup>45</sup> W kompilacji Jurkowskiego (II 32) także pojawia się omawiany motyw, jednakże występuje tu przeniesienie pokuty w miejscu morderstwa na brata zbrodniarza (H 258): „Jestem ja brat gospodarza tutejszego, który pokutuję na tym miejscu, ratunku potrzebuje. Dla czego proszę was, abyście za mnie dali na pięć mszy świętych, którymi wybawicie mnie z ciężkich mąk czyścowniczych. Wied(z)cie, że w tej austeryi póty nie ustaną strachy, póki siedmiu trupów spod podłogi tej nie dobędą [...]. Tych wszystkich austeryjarz pozabijał i tu ich pochował”. We fragmencie pojawia się też kwestia zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy.

W powieści ukazano również problem godziwego postępowania ludzi żyjących oraz kwestię tego, do czego są oni zdolni, by ratować dusze zmarłych. W tekście Mostowskiej pomoc ta wymagać będzie poświęcenia egoistycznych pragnień (miłości do Daniły), a zarazem modlitwy za przebywającą w czyszczeniu kobietę (co charakterystyczne jest dla egzemplów). Niebiosa zwracają się wprost do Gryzaldy:

Bóg wyciąga po tobie wielkiej ofiary. Pamiętaj, że ci nie wolno opierać się woli jego i w niczym sprzeciwić się przeznaczeniu twojemu. [...] cnoty Matyldy zmazać powinno jej [tj. Edgardy] przestępstwa, na wieczną czystość powinnaś tę córkę poświęcić, a w wieku późniejszym stan zakonny oberziesz dla niej [...]. [M 239]

Podczas powrotu do świata żywych – już jako „typowy” duch-pokutnik – Edgarda prosi o pomoc w zbawieniu duszy. W przypadku utworu Mostowskiej ofiara jest jednakże większa niż tylko modlitwa. Swe życie w darze poświęcić ma właśnie Matylda, ludzako podobna do Edgardy potomkini<sup>46</sup>. W wątku tym widać nawiązanie autorki do konwencji literatury grozy, gdzie pojawia się problematyka odpowiedzialności sukcesorów za grzechy przodków<sup>47</sup>.

Podjęta konwencję widać również w motywie przymusowego wstąpienia do zakonu, ten element spotyka się też często w „romansach grozy”<sup>48</sup>. Dziewczęta wskutek okrutnych intryg zamykano w klasztorach, które pełniły rolę przerażających więzień, nie zaś miejsc modlitwy (jak w przypadku Agnes z powieści Matthew Gregory’ego Lewisa *Mnich* (1796) czy Elleny di Rosalby w dziele Ann Radcliffe<sup>49</sup> *Italczyk, albo Konfesjonał Czarnych Pokutników* (1797)). W ich murach protagonistki doznawały upokorzeń ze strony swoich przełożonych (np. w *Mnichu*). Jednakże Matyldy w klasztorze nie spotykają poniżenia. Choć duch Edgardy wymusił na niej pobyt za murami klasztorowymi, to po śmierci Daniły bohaterka godzi się z tym wyrokiem, nie buntuje się dłużej, rzec można, rezygnuje ze świata dobrowolnie: „Rozpaczająca bez granic Matylda prosiła matki, aby jej pozwoliła bez zwłoki wstąpić do zakonu, gdzie życie swoje chce zakończyć” (M 243). Dziewczyna odnajduje tam spokój ducha: „Klara odprowadziła Matyldę do zakonu, gdzie ta cnotliwa i piękna ofiara losu wkrótce pierwszą swą spokojność i zdrowie otrzymała” (M 244). W fabule tej zauważyć można schemat pojawiający się w zbiorze Jurkowskiego, gdzie dziewczęta za murami klasztorów często znajdowały pocieszenie po śmierci

<sup>46</sup> Koncepcja dziedziczonych grzechu, która występuje w powieści Mostowskiej, została odrzucona przez Kościół katolicki. W dokumentach Soboru Trydenckiego (Sesja V, czwartek 17 VI 1546, Dekret o grzechu pierwotnym. W zb.: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*. T. 4: (1511–1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*. Przeł. A. Baron [i in.]. Układ, oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2004, s. 235–241) zaznaczono, iż jedynym grzechem przekazywanym „miedzypokoleniowo” jest grzech pierwotny.

<sup>47</sup> M. Urbańska (*Problem winy i kary w twórczości Anny Mostowskiej*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2009, s. 92, przypis 19) stwierdziła, iż kwestia „dziedziczenia” grzechów zaczerpnięta może być z powieści gotyckiej, a precyzyjniej – z dzieła H. Walpole’a *Zamczysko w Otranto*, w którym winy popełnione przez protoplastę rodu Ricarda, a także jego potomka Manfreda są przyczyną klątwy ciężającej nad rodem (skutkuje to wyginięciem owej rodziny).

<sup>48</sup> O przestrzeniach w powieści gotyckiej zob. np. M. Aguirre, *Geometries of Terror: Numinous Spaces in Gothic, Horror and Science Fiction*. „Gothic Studies” 2008, nr 2, s. 1–14 (szczególnie: 6–10).

<sup>49</sup> Na twórczość Radcliffe Mostowska powoływała się na samym początku powieści (M 229).



ukochanego (np. w tekście I 6) czy też pokutowały z powodu zejścia z drogi cnoty (np. I 19)<sup>50</sup>. Podobnie więc jak w przykładach kaznodziejskich, w *Matyldzie i Danile* klasztor jawi się jako przestrzeń, w której uchronić się można przed złem i grzeszną namiętnością. Świat zewnętrzny jest zaś siedliskiem grzechu i pokus<sup>51</sup>. *Wielkie zwierciadło przykładów* zawiera narracje, w których widać to przeciwstawienie obu przestrzeni (sakralnej i świeckiej). W egzemplum *Najświętsza Panna Zakonnica*, *żeby w grzech nieczysty nie upadła, straszliwym widzeniem odraziła* mniszka chce uciec do świata ludzi świeckich, aby oddać się grzechowi nieczystości<sup>52</sup>. Zapobiega temu interwencja Matki Boskiej (W 815–816). Mostowska wykorzystała więc zakorzeniony w kulturze – w tym występujący w egzemplach – schemat fabularny, w którym schronienie się za murami klasztornymi stanowi wynik poszukiwania spokoju ducha (choć w utworze to też skutek „wyroku” wydanego na losy Matyldy). W powieści świat zewnętrzny również jest pełen zgubnych namiętności i skonfrontowany zostaje ze światem klasztornym i życiem oddanym Bogu.

Zgoła inną optykę prezentują twórcy zachodnioeuropejskiej powieści grozy (*Mnich, Italczyk*). Klasztory są tam przerażającą przestrzenią, siedliskiem zła, w którym rządzą okrutni duchowni. Wiązać się to może m.in. z percepcją autorów, uwarunkowaną ich wyznaniem, Lewis i Radcliffe byli bowiem protestantami<sup>53</sup>. Polska pisarka natomiast pozostała wierna w swym dziele katolickiej (należącej też do kultury „popularnej”) wizji stanu zakonnego, którą ukazywały egzemplia. Jednakże zastane wzorce, pochodzące m.in. z „dydaktycznych powiastek”, zmodyfikowała Mostowska już na wzór modnych wówczas romansów grozy. Z tego powodu klasztor, choć staje się ostatecznie dobrowolnym wyborem Matyldy, początkowo jawi się jako okrutny przymus.

Podobnie jak w egzemplach (oraz – ogólniej – jak w dydaktyce kościelnej), w powieści Mostowskiej przedstawiony jest fizyczny wymiar cierpień duszy przebywającej w czystości<sup>54</sup>. Edgarda nie została sportretowana w (doczesnej) postaci

<sup>50</sup> Motyw ten występował też w europejskich powieściach XIX-wiecznych. W dziele *René* (1805) autorstwa F.-R. de Chateaubrianda siostra tytułowego bohatera chroni się w klasztorze, aby nie ulec kazirodziej miłości do brata.

<sup>51</sup> A. Raškauskienė (*Gothic Fiction: the Beginnings*. Kaunas 2009, s. 31) zauważyła także inną opozycję w przedstawianiu przestrzeni w powieści gotyckiej. Stwierdziła, że dom „gotyckiej heroiny” przeciwstawiony zostaje straszemu zamkowi, gdzie siedzibę ma „gotycki łotr”. Konkludowała, że możliwe jest nadanie bohaterom „moralnej tożsamości” odpowiadającej przestrzeni, do której są oni przypisani (*ibidem*, s. 33). O zamkach w twórczości Mostowskiej pisała Puzio (*op. cit., passim*). Obrazy nawiedzonych zamków pojawiają się wszakże również w egzemplach, czego przykładem może być cytowany już tekst o wojewodzinie Koniecpolskiej (H 258–259).

<sup>52</sup> O grzechu nieczystości w tym zbiorze egzemplów zob. B. Bednarek, *Czystość i nieczystość w „Wielkim zwierciadle przykładów”*. W zb.: *Brud. Idee – dylematy – sprawy*. Red. M. Sztańdara. Opole 2012, s. 347–349.

<sup>53</sup> Nie był to zapewne jedyny powód. Zob. np. D. Hoeweler, *Anti-Catholicism and the Gothic Imaginary: The Historical and Literary Contexts*. W zb.: *Religion in the Age of Enlightenment 3*. Ed. B. C. McNelly. Brooklyn 2012, s. 9–28. Autorka wiązała takie przedstawianie osób duchownych (i klasztorów) z ówczesnym procesem sekularyzacji zachodzącym w Europie (*ibidem*, s. 9–10).

<sup>54</sup> O ukazywaniu fizycznych cierpień dusz czystcowych zob. Schmitt, *op. cit.*, s. 94–97, 130. – S. Bylina, *Czyściec u schyłku Średniowiecza*. „Kwartalnik Historyczny” 1983, nr 4, s. 733.

pięknej kobiety, lecz jako przerażająca zjawia – szkielet, Gryzalda bowiem mówi: „Wystawcie sobie, dzieci moje, jak wielkiego strachu doznać musiałam, gdy okropną postać, wybladłego trupa, stojącego przed sobą, zobaczyłam!” (M 237). Jak według autorki wyglądać miała Edgarda, dowiedzieć się można z listu Mostowskiej do wydawcy powieści, Józefa Zawadzkiego. Opisuje ona zaprojektowaną przez siebie ilustrację do tekstu: „Noc – kobieta obudzona – na pół wstaje z łoża, przed którym stoi okropny szkielet w odzieniu białym i zwykłym umarłym [...]”<sup>55</sup>. Takie przedstawienia powracających zmarłych charakterystyczne były dla okresu następującego po tryumfach estetyki makabry (gdzie wizerunki umarłych przypominały rozkładające się ciała); jak pisał Philippe Ariès: „Suchy szkielet, *la morte secca*, częsty w wieku XVII i jeszcze w XVIII, nie należy do ikonografii charakterystycznej dla wieków XIV–XVI, kiedy to dominują odpychające obrazy rozkładu [...]”<sup>56</sup>. Podobny obraz umarłych znaleźć można w tekście II 45 ze zbioru Jurkowskiego:

A w tym wchodzi w pokój osoba opadła z ciała, tak jak malują śmierci malarze, która pokloniwszy się owemu Hiszpankowi, ręką pokazując ku drzwiom, prosi go z sobą. On uciekać przed goniącymi kościami pocznie, ale widząc, że darmo było zdrygać się prośbie, dał rękę owej osobie, aby go prowadziła, gdzie by chciała. [H 272; podkreśl. D. V.]

W zacytowanym egzemplum sytuacja nawiedzenia osoby żyjącej przez ducha jest także zbieżna z relacją Gryzaldy ze spotkania z Edgardą:

„Wstań i idź za mną”. [...] Wstałam więc, rzuciwszy na siebie letkie odzienie i wzięwszy świecę [...], powiedziałam marze, zawsze blisko mnie stojącej, że byłam gotowa iść za nią. [M 237]

Dalej bohaterka wraz z „marą” przemierzyły kolejne pomieszczenia pobliskiego zamku, by w końcu trafić do przerażającego miejsca:

Ukazał się ciasny korytarzyk, przez który przeszedłszy, weszliśmy do małej, okrągłej salki [...]. Krew mury miejsca tego ufarbowała, spróchniałe kości podłogę nakrywały. [...] „Gryzaldo – rzeź do mnie [Edgarda] – zejdz te schody, znajdziesz pod nimi drugie drzwi, [...] idź i spełniaj twoje przeznaczenie, tak chciał Bóg wszechmocny. Bywaj zdrowa, zobaczymy się jeszcze”. Tu mi klucz oddała i sama zniknęła. [M 238]

We wskazanym przez zjawę pomieszczeniu znajdował się list, który wyjaśniał sekret obecności ducha Edgardy i objawiał Gryzaldzie przeznaczenie jej rodziny (M 239–240).

Podobny schemat poprowadzenia przez ducha do miejsca, które skrywa tajemnicę związaną z jej doczesnymi losami oraz ze śmiercią, występuje w przytoczonym już egzemplum II 45 ze zbioru Jurkowskiego. Po opisie zjawy ukazane jest jej dalsze działanie:

Która [tj. zjawia] lekko wzięwszy owo paniątko za rękę, wyszła z pokoju, prowadząc go przez jeden i drugi pokój, potem przez długą salę ku schodom, na które gdy weszli, kaganiec ów zgasł owemu Hiszpankowi. Jak prędko zgasł, tak owa osoba ścisnęła rękę owego młodziana, niby prosząc, aby zapaliwszy kaganiec, do niej się wrócił.

<sup>55</sup> A. Mostowska, *Listy Anny Mostowskiej do Józefa Zawadzkiego*. M 561.

<sup>56</sup> Ph. Ariès, *Cztowiek i śmierć*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1989, s. 116. Zob. też J. K. Goliński, *Okolice truogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*. Bydgoszcz 1997, s. 175.

[...] [Hiszpan] bojąc się [...] owej osoby, aby rozgniewana wróciła się nazad, z zapalonym kagańcem powraca na to miejsce, gdzie zostawił persone ową i najduje ją stojącą. Która ujrzawszy powracającego Hiszpana, skłoniwszy się mu, wzięła go za rękę i po schodach szedłszy, poszła z nim do ogrodu, gdzie go zaprowadziwszy do jednej kwatery ogrodowej, zniknęła. [H 272]

Na drugi dzień żyjący idą sprawdzić ową kwaterę:

Przyszedł biskup z duchowieństwem i kopiąc przy tym miejscu, gdzie urwane były kwiaty, znaleźli trunnę, a w trunnie kości nieopadłe, ale się trzymające, na których nogach były kajdany. Nie można się dowiedzieć, czyje to były kości, tylko stąd domniemywali się, że były męczennika jakiegoś, bo przy nich zaraz cuda wielkie dzieć się poczęły. [H 272–273]

Zarówno opis postaci Edgwardy, jak i sposób ukazania sceny spotkania Gryzaldy z przodkinią czerpią z przedstawień występujących w egzemplach<sup>57</sup>. Podobnie (jak we wcześniej przytoczonej narracji Jurkowskiego) zobrazowany został moment odkrycia tajemnicy (rządzącej przecież losami Gryzaldy). Sam sekret wyjawiony został jednakże nie po to, aby ukazać grzeszne życie byłej pani zamku, lecz raczej po to, by uwidocznic drogę pokuty, którą odbyła Edgwarda. Jej duch jest opisany jako przerażający kościotrup, przypominający o przemijalności życia, nie zaś w innych możliwych wariantach, występujących w romansie grozy (np. w postaci monstrualnego rycerza, jak w *Zamczysku w Otranto*, czy pięknej kobiety-demonia, jak w *Mnichu*). Mimo – deklarowanej przez autorkę – rozrywkowej tonacji powieści *Matylda* i *Danił* zachowały się w niej pewne cechy swoiste dla dydaktycznego (tym samym użytkowego) charakteru przykładów kaznodziejskich. W przedstawieniu Edgwardy główny akcent pada na sam akt zbawienia i na wysiłki bliskich, którzy w tym zbawieniu muszą jej pomóc. W utworze, który był wzorowany również na zachodnioeuropejskiej powieści gotyckiej, przetrwały zatem pewne wyobrażenia powinności moralnych (odpowiedzialność za dusze zmarłych), typowe choćby dla przywoływanych tutaj zbiorów przykładów.

Fabula *Matyldy* i *Daniły* czerpie z jeszcze innych motywów występujących w egzemplach (związanych też z duchami-pokutnikami). Mostowska podejmuje problematykę „dóbr niesprawiedliwie nabytych” (taki tytuł dzieła znajduje się w *Wielkim zwierciadle przykładów*). W narracjach z owego zbioru pojawiają się opisy dusz, które powracają na ziemię, by rozporządzić swym mieniem zdobytym w nieuczciwy sposób (np. drogą kradzieży)<sup>58</sup>. Nieco podobna sytuacja ukazana jest w egzemplum *Papież Benedykt ciężką mękę czyścicową cierpi*, gdzie papież Benedykt, powróciwszy z czyśćca, prosił, by w celu zbawienia jego duszy rozdać ubogim pozostały po nim majątek, gdyż kosztowności dane na ofiarę po jego śmierci były plonem „drapiestwa i niesprawiedliwego nabycia” (W 187). Pojawia się również

<sup>57</sup> Podobny schemat akcji pojawia się również w kolejnym egzemplum zawartym w zbiorze (II 46), w którym duch za rękę prowadzi żyjącego do miejsca swego pochówku, mówiąc: „Tu są kości moje zakopane, które póki wyrzucone nie będą, póty ten zamek straszonymi strachami będzie nastraszoany, bom ja od pani zamku tego zwiedziony długo z nią Boga obrażając, na koniec od niej zabity bez pokuty i żalu za grzechy, potępiony jestem i przy tych przeklętych kościach tłukę się” (H 273). Analogicznie do powieści Mostowskiej występuje tu też motyw właścicielki zamku uwodzącej i uśmiercającej mężczyzn.

<sup>58</sup> Zob. np. B. Bednarek, *Bogactwo, mamona, lichwa, jałmużna etc. w „Wielkim zwierciadle przykładów”*. „Quaestiones Selectae” 2010, s. 111–112. Zob. też Schmitt, *op. cit.*, s. 136.

motyw odkupienia win zmarłego poprzez rozdelenie jego bogactw pomiędzy biednych – w tekście *Umarły siostrzeńca swego, któremu rozkazał, aby konia sprzedawszy pieniądze ubogim dał, iż go sobie zatrzymał, strofował* (W 279–280), jak głosi sam tytuł, umierający prosi swego siostrzeńca, aby ten sprzedał jego konia, a pieniądze rozdał ubogim. Gdy krewny tego nie robi, duch powraca na ziemię, by przypomnieć mu o obietnicy.

Kompilację tego rodzaju wątków znaleźć można w omawianej powieści – Edgarda ujawnia miejsce, w którym przechowywała pozyskane w zbrodniczy sposób skarby. Te kosztowności Gryzalda przeznaczać ma na wychowanie swoich córek oraz na pomoc innym:

Gryzaldo, bądź panią tych dostatków, jednak pod trzema warunkami tobie przykazanymi wolno ci będzie używać onych. Najprzód brać będziesz z tych skarbów pieniądze lub inne przedmioty, według potrzeby, na doskonale wychowanie dzieci twoich, po drugie – na konieczne domowe potrzeby [...], po trzecie – na wspieranie wszystkich nędznych, jakiegokolwiek być stanu, wieku, płci i kraju. [M 239]

W zbiorach egzemplów dusze czyścicowe ukazują się nie tylko duchownym, którzy winni się za nie modlić, lecz również swoim bliskim, w tym potomkom, na których ciąży obowiązek pomocy w zbawieniu przodków (np. *Zmarłych dusze od potomków swych wspomnienia żądają* (W 282)). Podobnie dzieje się w *Matyldzie i Danile*.

Poświęcenie Gryzaldy oraz Matyldy pozwala na to, by dusza Edgardy zakończyła swą pokutę:

Tejże samej nocy Edgarda jej się ukazała, lecz już nie pod postacią okropnej mary, ale tak, jak była za życia – w nadzwyczajnej piękności, otoczona światłem, gwieździsty wieniec czolo jej wieńczył. Rzadką wonią napelniło się mieszkanie Gryzaldy. „Dziękuję ci – rzecze do niej – jużem od długich mąk moich jest uwolniona. Kosztuje teraz wiecznego szczęścia i pokoju, który czeka tych, co długo i srogo za występki pokutują”. [M 244]

Zauważalny jest tu, zaprezentowany przez Jeana-Claude’a Schmitta, schemat fabularny egzemplów, w którym umarły prosi swojego krewnego o pomoc, a po udzieleniu wsparcia: „promieniejący duch ukazuje [...] się ponownie, by wyrazić wdzięczność i donieść, że został zbawiony”<sup>59</sup>. Zacytowany tu opis ponownej zjawy kobiety zawiera więc atrybuty świadczące o zbawieniu, które podkreślają, że doznała ona łaski Boga. Postać jej spowita jest światłem – to charakterystyczny (również dla hagiografii) zabieg, podkreślający świętość przedstawianych bohaterów<sup>60</sup>, podobnie jak „gwieździsty wieniec” – element występujący w ikonografii. Analogiczne zadanie miała deskrypcja pięknej woni wydobywającej się z postaci Edgardy (zob. M 244) – wątek także znany z żywotów świętych<sup>61</sup>. Jak zauważyła Teresa Szostek, motyw ten pojawia się (w tej samej funkcji) również w egzemplach:

W wypadku umierających, którzy odznaczali się wyjątkową świętobliwością za życia, ten malowniczy obraz bywał wzbogacany śpiewem psalmów i zapachami niebiańskich woni kadzidlanych<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Schmitt, *op. cit.*, s. 137.

<sup>60</sup> Zob. M. Starnawska, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*. Warszawa 2008, s. 443–452.

<sup>61</sup> Zob. A. Vauchez, *Święty*. W zb.: *Człowiek średniowiecza*. Red. J. Le Goff. Przeł. M. Radoczycka-Paoletti. Warszawa 2000, s. 415. Zob. też Starnawska, *op. cit.*, s. 453–458.

<sup>62</sup> Szostek, *op. cit.*, s. 71.

Bogusław Bednarek zaś stwierdził, że w *Wielkim zwierciadle przykładów* opisy czystości moralnej postaci często są „współtworzone przez metaforykę olfaktoryczną”<sup>63</sup>; dobro konotowane jest więc z piękną wonią. Podobną rolę w zbiorze pełni światło<sup>64</sup> – tak jak w utworze Mostowskiej, stanowi oznakę cnoty.

Edgarda zobrazowana została również jako *femme fatale*, która dzięki urodzie oraz przewrotności doprowadziła najpierw swojego męża, a potem następnych mężczyzn do zguby:

używając na złe nadzwyczajnej swej piękności, wabiła najbogatszych i nasławniejszych rycerzy, których omamiając rozkoszą, wyciągała po nich niezmiernych darów, a gdy wszystko z nich wyczerpała, trucizną albo mordem [...] ich się pozbawiła i tak zebrała te ogromne bogactwa [...]. [M 239]<sup>65</sup>

To właśnie z powodu owych zbrodni skazana została na trwającą przez kilka pokoleń pokutę. Wizerunków złych kobiet nie brakuje też w egzemplach, które często przesiąknięte są mizoginizmem<sup>66</sup>. Rozważania o grzesznej naturze płci niewieściej podjęte zostały również w zbiorze Jurkowskiego<sup>67</sup>. W jednej z narracji przytoczonych przez jezuitę (II 52) pojawia się dama, której działalność podobna jest do zbrodni Edgardy, kobieta bowiem: „na torturach się przyznała jakoż, z filutami bezpiecznie żyjąc i z nimi przewodnią mając, niezliczoną moc zacnych kawalerów potraciła, osobliwie niebywałych w Paryżu cudzoziemców [...]” (H 283). Narracja kończy się na śmierci bohaterki, nie jak w przypadku *Matyldy i Danily* na pośmiertnej pokucie. Mostowska w swojej powieści uruchomiła więc pewne znane w kulturze schematy. Przykładowo: w *Mnichu* piękna Matylda staje się powodem upadku tytułowego zakonnika – Ambrozja. Okazuje się, że nie jest ona śmiertelną kobietą, lecz demonem, którego zadaniem było zniszczyć duszę bohatera<sup>68</sup>. Portrety okrutnych kobiet znaleźć można też chociażby w dziele Williama Beckforda *Wathek* (1786), w którym są one przedstawione jako istoty żądne przyjemności, władzy i bogactwa (np. Carathis).

<sup>63</sup> Bednarek, *Czystość i nieczystość w „Wielkim zwierciadle przykładów”*, s. 350.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 351.

<sup>65</sup> Delumeau (*Grzech i strach*, s. 608) zauważył, iż nieczystość oraz chciwość (wraz z zawiścią) to trzy grzechy najczęściej piętnowane przez kaznodziejów. Edgarda, jako chciwa *femme fatale*, uosabia je w powieści.

<sup>66</sup> Treści antykobiece występujące w dobie średniowiecza były zróżnicowane w zależności od czasu i miejsca powstania zawierającego je dzieła, lecz większość pism atakujących kobiety czerpała ze wspólnej klasycznej i patrystycznej tradycji. Średniowieczni twórcy stosowali mizoginiczne topoty również do celów innych niż krytyka kobiet, ale w ten sposób, w swoich pismach, w tym w egzemplach, utrwalali konwencje, które miały wpływ na postrzeganie płci żeńskiej w ówczesnym społeczeństwie (zob. R. M. Karras, *Gendered Sin and Misogyny in John of Bromyard's „Summa Predicantium”*. „Traditio” 1992, s. 233).

<sup>67</sup> Tam też pojawia się myśl o zwodniczych kusicielkach (H 265; II, 43): „I zaprawdę jest dosyć takich historyj, że takimże sposobem przyciągano ludzi do nierządnej miłości. Jasne jest świadectwo u Nahuma i Barucha, proroków, gdzie opisują niewstydlive białogłowy, jako czarnoksiężstwem ludzi do grzechu wabiły”. Narrator, odnosząc się do tradycji *Starego Testamentu*, komentował postawę Marcessyny, która czarami zdecydowała się uwieść męża swojej pani, cesarza. Dzięki swym machinacjom dostała godności niczym „druga cesarzowa”. Cesarz, po nawróceniu, uwalnia się spod uroku grzesznicy, czytelnik zaś nie dowiaduje się już niczego o dalszych losach Marcessyny (H 265–269).

<sup>68</sup> M. G. Lewis, *Mnich. Powieść*. Przekł., wstęp, objaśn. Z. Sinko. Wrocław 1964, s. 480–481. BN II 139.

W powieści Mostowskiej widać jednakże (w obrębie adaptowanych schematów prozy gotyckiej) „pozostałości” myślenia typowego dla egzemplów (czy szerzej: dla dydaktyki kościelnej). Opis zbrodni pięknej kusicielki nie ma na celu poszerzenia utworu o wątki o charakterze erotycznym (jak w *Mnichu*) czy egzotycznym (jedna z cech powieści *Wathek*). Nacisk położony został na wagę grzechu przodkini Gryzaldy i Matylldy oraz drogę do zbawienia. Wielokrotnie podkreśla się moc modlitwy i zawierzenia wyrokom Boga – dzięki temu niemożliwe jest zwycięstwo sił nieczystych (które, przynajmniej częściowo, w romansach grozy nierzadko wygrywają).

Teksty użytkowe, jakimi były egzemplia (niepozobawione wszakże waloru ludycznego<sup>69</sup>), posłużyły za rdzeń fabuły omawianego utworu o charakterze głównie rozrywkowym (co nie wykluczało zawartej w nim wymowy moralnej). W *Matylldzie i Daniłło* widać dwustronne oddziaływanie schematów fabularnych i motywów występujących tak w egzemplach, jak i w romansie grozy, podczas pisania powieści „gotyckiej” bowiem przykłady kaznodziejskie stanowiły dla Mostowskiej zasób charakterystycznych dla nich konwencji (w dziele, podobnie jak w egzemplach, na pierwszy plan wysuwa się problem zbawienia grzesznej duszy, a nie pojawiają się tutaj malownicze obrazy zbrodni; to sama pokuta i możliwość jej odbycia stają się istotne)<sup>70</sup>. Jednocześnie wzorce zaczerpnięte z egzemplów zostały zmodyfikowane pod wpływem znajomości zachodnioeuropejskiej literatury gotyckiej. Widać to chociażby w groźbie Edgwardy przymuszającej Matylldę do wstąpienia w stan zakonny czy też w koncepcji rodowego dziedziczenia grzechów protoplastów (motyw ten pojawia się w *Zamczyisku w Otranto*, w takiej postaci nie występuje w przywołanych zbiorach egzemplów). Dzieło wileńskiej pisarki ma (przynajmniej po części) funkcje tożsame z (użytkowymi) egzemplami – powieść gotycka w wydaniu Mostowskiej ma zatem również walory dydaktyczne.

#### Abstract

DOROTA VINCŮRKOVÁ Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences,  
Warsaw  
ORCID: 0000-0003-1597-0918

#### TRADITION OF EXEMPLA IN ANNA MOSTOWSKA'S NOVEL "MATYLLDA I DANIŁŁO" ("MATYLLDA AND DANIŁŁO")

The paper analyses the tradition of exempla in Anna Mostowska's novel *Matyllda i Daniłło* (*Matyllda and Daniłło*) (1809). To effectuate this task, it recalls the narrations from two collections, namely Joannes Major's *Wielkie zwierciadło przykładów* (*Great Mirror of Examples*) (Polish translation by Szymon Wysocki from the year 1612) and Michał Jurkowski's *Historyje świeże i niezwyuczajne* (*Fresh and Unusual Stories*) (the first part of the 18<sup>th</sup> c.). The article reveals the "long-lasting" of certain fictional schemes and motifs (a penitent ghost, attitude to monastic life, suffering of a purgatory soul, or the redemption of sins and salvation of an individual) present both in the preacher's examples and in the novel in question. The patterns of Western European horror novel are in Mostowska's piece modified through the conventions of applied texts—exempla.

<sup>69</sup> Zob. Guriewicz, *Z historii groteski*, s. 341–348.

<sup>70</sup> Zob. Urbańska, *Powieści Anny Mostowskiej – ponowne odczytanie*, s. 202.