

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 30

rok 2021

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

Redaktorzy/Editors ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin),
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

Recenzenci tomu 30 (2021) 1–4/Reviewers of the volume 30 (2021) 1–4

ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW Warszawa), ks. dr Tomasz Bąk (KUL, Lublin), ks. dr hab. Radosław Błaszczak SDB (WSDTS, Łądy), ks. prof. UKSW dr hab. Arkadiusz Domaszk, ks. dr Grzegorz Dziewulski (WSD, Łódź), dr hab. Sebastian Gałęcki (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński, ks. dr Zbigniew Grochowski (UKSW, Warszawa), ks. dr Dariusz Kucharski (UKSW, Warszawa), ks. dr Dariusz Kucharek (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. UKSW dr hab. Grzegorz Łęcicki, ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków), ks. prof. UKSW dr hab. Józef Łupiński, dr Agnieszka Nowak (UKSW, Warszawa), ks. prof. UPJPII, dr hab. Tadeusz Pabjan, ks. prof. UO dr hab. Mateusz Potoczny, ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański, ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Skobel, ks. dr Przemysław Szewczyk (WSD, Łódź), ks. prof. UPS dr Mirosław Wierzbicki SDB

© *Copyright by* Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski

www.stoga.com.pl

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKULY

- Michał Białkowski, *Biskup Michał Klepacz jako członek Episkopatu Polski. Część III: Działalność na forum komisji specjalistycznych Episkopatu Polski* 5
- Mariusz Chrostowski, *Zarys teologicznych podstaw duszpasterstwa szkolnego* 25
- Sebastian Derda, *Jana Kochanowskiego nowa wizja człowieka (Renesansu) w świetle dialogu wrażliwości ze śmiercią. Odbudowa światopoglądu i tożsamości poety „Trenów” (część II)* 33
- Adam Drozdek, *Robert Boyle, a Christian virtuoso* 65
- Wojciech Jerzy Górczyk, *Renesansowe medale biskupa krakowskiego Franciszka Krasieńskiego herbu Ślepowron* 77
- ks. Łukasz Libowski, ks. Piotr Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Konstantyna Wielkiego do Zenona”, czyli przekład księgi ósmej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”* 91
- Magdalena Niewiadomska, *Język łaciński w świecie wykreowanym przez J.K. Rowling* 109

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 123

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

- Michał Białkowski, *Bishop Michał Klepacz as a member of the Episcopate of Poland. Part III: Activities in specialised committees of the Episcopate of Poland* 5
- Mariusz Chrostowski, *Outline of theological foundations of school pastoral care* 25
- Sebastian Derda, *Jan Kochanowski's new vision of the human being (the Renaissance man) in the light of a sensitivity dialogue with death. Restoring the world-view and the identity of the „Laments” poet (Part II)* 33
- Adam Drozdek, *Robert Boyle, a Christian virtuoso* 65
- Wojciech Jerzy Górczyk, *Renaissance medals of the bishop of cracow Franciszek Krasieński, the Ślepowron coat of arms* 77
- ks. Łukasz Libowski, ks. Piotr Wilk, *Richard of Saint Victor's „The succession of Roman Emperors from Constantine the Great to Zeno”, I.E. The polish translation of the eighth book from the first part of his „Liber exceptionum”* 91
- Magdalena Niewiadomska, *Latin language in the world created by J.K. Rowling* 109
- *
- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 123

MICHAŁ BIAŁKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

**BISKUP MICHAŁ KLEPACZ
JAKO CZŁONEK EPISKOPATU POLSKI
CZĘŚĆ III: DZIAŁALNOŚĆ NA FORUM
KOMISJI SPECJALISTYCZNYCH EPISKOPATU POLSKI**

Słowa kluczowe: biskup Michał Klepacz, kardynał Stefan Wyszyński, Komisja do Spraw Studiów Teologicznych na Fakultetach Kościelnych i w Seminariach Duchownych, Komisja Seminariów Duchownych, Komisja Studiów/Studiów i Seminariów Duchownych, Komisja Szkolna, Komisja do Rozmów z Rządem/Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski, Komisja Prasowa, Komisja Soborowa

1. Wstęp. 2. Udział w pracach komisji specjalistycznych Episkopatu Polski. 2.1. Członek (1947–1951) i przewodniczący (1951–1953/1956) Komisji ds. Studiów Teologicznych na Fakultetach Kościelnych i w Seminariach Duchownych, członek Komisji Seminariów Duchownych (1950–1953/1956), Przewodniczący Komisji Studiów/Studiów i Seminariów Duchownych (1959–1967). 2.2. Członek Komisji Szkolnej (1947–1953/1956). 2.3. Członek Komisji do Rozmów z Rządem/Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski (1949–1967). 2.4. Członek Komisji Prasowej (1950–1953/1956). 2.5. Członek Komisji Soborowej (1959–1967). 3. Podsumowanie

1. WSTĘP

W trzeciej części, ostatniej cyklu poświęconego biskupowi Michałowi Klepaczowi, pragniemy przybliżyć jego wkład w prace komisji specjalistycznych Episkopatu Polski¹. Ordynariusz łódzki należał do hierarchów, którzy byli często powoływani do gremiów eksperckich. Wynikało to z prowadzonej przez niego działalności naukowej, specjalistycznej wiedzy oraz poważnego dorobku w zakresie filozofii chrześcijańskiej i katolickiej nauki społecznej. Podejmowana przez ordynariusza łódzkiego problematyka badawcza pozwalała umiejętnie prowadzić dialog

¹ Zob. M. Białkowski, *Biskup Michał Klepacz jako członek Episkopatu Polski, Część I: Wprowadzenie biograficzno-problemowe*, Łódzkie Studia Teologiczne 30 (2021) 2, 19–36; tenże, *Biskup Michał Klepacz jako członek Episkopatu Polski, Część II: Działalność na forum Konferencji Plenarnej oraz Komisji Głównej Episkopatu Polski*, Łódzkie Studia Teologiczne 30 (2021) 3, 7–22.

światopoglądowy oraz analizować przemiany społeczno-polityczne. Szczególnie bliskie były mu zagadnienia państwa i jego relacji z Kościołem.

Bogate doświadczenie funkcjonowania komisji specjalistycznych pozwoliło Episkopatowi Polski dokonać – siedem lat po śmierci tego hierarchy – reformy statutowo-organizacyjnej, mającej na celu uporządkowanie oraz usprawnienie działalności tych gremiów. W zatwierdzonym 25 listopada 1974 r. przez Radę Główną Episkopatu Polski *Regulaminie ramowym dla Komisji Episkopatu Polski* zwracano uwagę, że zasadniczym zadaniem poszczególnych komisji jest podejmowanie skutecznej działalności w zakresie sobie powierzonych spraw. Komisje miały zatem: 1) ustalać formy i metody pracy; 2) badać problemy stosownie do powierzonych sobie zadań; 3) uchylać program pracy i czuwać nad jego wykonaniem; 4) podejmować powierzone sobie zadania; przeprowadzać kursy, sesje robocze, sympozja; 5) zwoływać referentów lub delegatów diecezjalnych w sprawach wchodzących w zakres prac komisji; 6) odbywać posiedzenia co najmniej dwa razy w roku; 7) prowadzić protokoły zebrań i archiwa akt; 8) pracować według ustalonego regulaminu².

Z kolei w zakresie relacji z Konferencją Episkopatu Polski komisje miały: 1) pracować zgodnie z kompetencjami zawartymi w regulaminie; 2) programy pracy i akcje o charakterze zasadniczym (np. duszpasterskie, kaznodziejskie, listy pasterskie) przedkładać do zatwierdzenia Konferencji Episkopatu; 3) sprawozdania z działalności, opracowania, wnioski i postulaty referowane na posiedzeniach Konferencji Episkopatu Polski składać na piśmie przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Polski oraz w odpisie sekretarzowi Konferencji Episkopatu Polski minimum dwa tygodnie przed posiedzeniem plenarnym Konferencji Episkopatu Polski³. Przywołane tu kompetencje, zadania i wzajemne relacje wypracowane były w Episkopacie właśnie w okresie posługi biskupiej Michała Klepacza.

2. UDZIAŁ W PRACACH KOMISJI SPECJALISTYCZNYCH EPISKOPATU POLSKI

Michał Klepacz wniósł znaczący wkład w prace komisji Episkopatu Polski. Przez 20 lat posługi biskupiej Michał Klepacz uczestniczył, w ramach Episkopatu Polski, w pracach następujących gremiów:

1) Komisji ds. Studiów Teologicznych na Fakultetach Kościelnych i w Seminarjach Duchownych – członek w latach 1947–1951 i przewodniczący w latach 1951–1953/1956; Komisji Seminariów Duchownych – członek w latach 1950–1953/1956; Komisji Studiów/Studiów i Seminariów Duchownych – przewodniczący w latach 1959–1967;

2) Komisji Szkolnej – członek w latach 1947–1953/1956;

² AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/29, k. 127–129, Protokół RGEP, Warszawa, 25 XI 1974 r., Regulamin Ramowy dla Komisji Episkopatu Polski.

³ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/29, k. 127–129, Protokół RGEP, Warszawa, 25 XI 1974 r., Regulamin Ramowy dla Komisji Episkopatu Polski.

- 3) Komisji do Rozmów z Rządem/Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski – członek w latach 1949–1967;
- 4) Komisji Prasowej – członek w latach 1950–1953/1956;
- 5) Komisji Soborowej – członek w latach 1959–1967.

2.1. CZŁONEK (1947–1951) I PRZEWODNICZĄCY (1951–1953/1956)
KOMISJI DS. STUDIÓW TEOLOGICZNYCH NA FAKULTETACH
KOŚCIELNYCH I W SEMINARIACH DUCHOWNYCH,
CZŁONEK KOMISJI SEMINARIÓW DUCHOWNYCH (1950–1953/1956),
PRZEWODNICZĄCY KOMISJI STUDIÓW/STUDIÓW
I SEMINARIÓW DUCHOWNYCH (1959–1967)

Komisja ds. Studiów Teologicznych na Fakultetach Kościelnych i w Seminarjach Duchownych w Polsce powołana została do życia podczas posiedzenia 1. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski obradującej 22–24 maja 1946 r. na Jasnej Górze⁴. Archaicznie brzmiąca nazwa w praktyce dość często była skracana i w powszechnym obiegu gremium to funkcjonowało jako Komisja Studiów. Warto przypomnieć, że na przestrzeni kilkudziesięciu powojennych lat kilkakrotnie rozszerzano lub zawężano jej kompetencje o bliską tematycznie problematykę wyższych seminariów duchownych. Początkowo w skład Komisji ds. Studiów Teologicznych na Fakultetach Kościelnych i w Seminarjach Duchownych wchodził: kardynał Adam Stefan Sapieha (przewodniczący), biskup Teodor Kubina, biskup Jan Stepa, biskup Stefan Wyszyński oraz biskup Ignacy Świrski⁵. We wrześniu 1947 r. podczas 4. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski jej gremium zostało powiększone o kolejnych hierarchów. Byli to biskup Michał Klepacz oraz ordynariusz chełmiński biskup Kazimierz Józef Kowalski⁶.

O zadaniach, jakie podejmowała Komisja, dobrze informuje list adresowany do jej przewodniczącego przez Prymasa Polski arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego, kierującego posiedzeniem Komisji w zastępstwie chorego metropolity krakowskiego. Na zebraniu, które odbyło się 20 grudnia 1949 r., poruszano sprawy: 1) projektu statutów seminariów; 2) funkcjonowania niższych seminariów; 3) specjalnych studiów dla księży; 4) studiów teologicznych dla katolików świeckich; 5) planowania wydawnictw katolickich⁷. Jednocześnie wystąpiono z wnioskiem do Konferencji Episkopatu Polski o zatwierdzenie biskupa Michała Klepacza jako stałego delegata na zjazdy księży rektorów i seminariów katolickich. W charakterze tym ordynariusz łódzki wystąpił na Ogólnopolskim Zjeździe Księżych Rektorów 5–6 września 1950 r. we Wrocławiu. Celem zjazdu było wypracowanie projektu statutu i regulaminu teologicznych zakładów naukowych. Mimo że przy-

⁴ AAG, Acta Hlondiana, oprac. S. Kosiński, Protokół Konferencji Episkopatu Polskiego odbytej 22–24 maja 1946 r. na Jasnej Górze, Częstochowa, 22–24 V 1946 r.

⁵ K. Gruczyński, *Biskup Michał Klepacz 1893–1967*, Łódź 1993, 261.

⁶ Tamże.

⁷ AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 4, Pismo arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego do kardynała Adama Stefana Sapiehy, Warszawa 20 XII 1949 r.

gotowany został tylko statut, biskup Michał Klepacz ocenił, iż zjazd spełnił stawiane przed nim zadania⁸.

W celu usprawnienia prac nad statutem seminariów, podczas posiedzenia Episkopatu na Jasnej Górze 12–13 września 1950 r. utworzona została Komisja Seminariów Duchownych jako organ pomocniczy i wspierający prace Komisji Studiów⁹. Być może nawet Komisja Seminariów Duchownych powołana została tylko doraźnie – w celu finalizacji prac na projektem statutu seminariów. W jej skład weszli: arcybiskup Walenty Dymek (przewodniczący), biskup Ignacy Świrski, biskup Michał Klepacz oraz biskup Piotr Kałwa. Powiązanie obu gremiów gwarantował udział dwóch hierarchów z bogatym doświadczeniem w pracy naukowo-badawczej: biskupa Michała Klepacza oraz biskupa Ignacego Świrskiego¹⁰.

Podczas posiedzenia 24. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski 5–6 grudnia 1950 r. biskupi przyjęli ostateczną, poprawioną wersję tego dokumentu. Najprawdopodobniej po śmierci kardynała Adama Stefana Sapiehy, która nastąpiła 23 lipca 1951 r., biskup Michał Klepacz przejął przewodniczenie Komisji ds. Studiów. Prace nad regulaminem seminariów, choć przeciągnęły się do 1952 r., zakończyły się sukcesem. Dokument został zatwierdzony przez biskupów 4 czerwca 1952 r.¹¹.

Niewiele można powiedzieć o działalności Komisji w latach 1953–1957. Na pewno kluczowym zagadnieniem, które wówczas podejmowała, była sprawa likwidacji Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Warszawskim (2 sierpnia 1954 r.) oraz Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim (11 sierpnia 1954 r.), a także fakt powołania przez władze państwowe Akademii Teologii Katolickiej¹². Warto dodać, że w dokumentacji z posiedzenia 44. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski 14 lutego 1957 r. nie uwzględniono w szczegółowym spisie komisji działalności Komisji Studiów¹³. Jej prace jednak kontynuowano, czego dowodem jest doprowadzenie – z inicjatywy biskupa Michała Klepacza – do zwołania Ogólnopolskiego Zjazdu Zakładów Teologicznych. W trakcie przygotowań do tego wydarzenia, jednym z tematów omawianych na posiedzeniu Komisji Studiów 11 czerwca 1958 r., była kwestia funkcjonowania Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie¹⁴. Natomiast Ogólnopolski Zjazd Zakładów Teologicznych odbył się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 9–11 września 1958 r. Jako temat przewodni obrano hasło „Nauki kościelne a wymogi współczesnego świata”. W zjeździe uczestniczyło około 1300 osób, w tym 15 biskupów, na czele z kardynałem Stefanem Wyszyńskim, 380 rektorów i profesorów¹⁵.

⁸ K. Gruczyński, dz.cyt., 262.

⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/12, k. 12, Protokół 23. KPEP, Jasna Góra, 12–13 IX 1950 r.

¹⁰ M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawnohistoryczne*, Łomża 2014, 31.

¹¹ K. Gruczyński, dz.cyt., 262.

¹² R. Bartnicki, *Wielki Kanclerz Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, 231–236.

¹³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/173, k. 11–13, Komisje biskupie do uzupełnienia.

¹⁴ K. Gruczyński, dz.cyt., 262.

¹⁵ Tamże, 263.

Jednak dopiero pół roku później, w lutym 1959 r., pojawiają się szczegółowe informacje o składzie Komisji Studiów. W jej pracach uczestniczyli: biskup Michał Klepacz (przewodniczący), biskup Czesław Falkowski, biskup Kazimierz Józef Kowalski, biskup Antoni Pawłowski oraz biskup Ignacy Świrski¹⁶. Znaczne poszerzenie składu tego gremium nastąpiło w marcu 1962 r. Zasiadali w niej: biskup Michał Klepacz (przewodniczący), biskup Czesław Falkowski, biskup Józef Drzazga, biskup Lech Kaczmarek, biskup Kazimierz Józef Kowalski, biskup Antoni Pawłowski, biskup Ignacy Świrski oraz ks. Aleksander Usowicz CM¹⁷.

Początek lat sześćdziesiątych XX w. charakteryzuje się wzrostem aktywności Komisji Studiów. W kwietniu 1961 r. w Łodzi odbyła się narada wykładowców–profesorów sekcji filozoficznej, w czasie której dyskutowano na temat „Programu i metody nauczania filozofii w seminariach duchownych”. Z kolei na Jasnej Górze, we wrześniu 1964 r., podjęto problematykę wynikającą z Konstytucji o Liturgii Świętej. Rok później sekcja filozoficzna obradowała w Krakowie, a sekcja historii Kościoła we Wrocławiu. Tematyka spotkań była ściśle powiązana z obradami Soboru Watykańskiego II i zbliżającymi się obchodami tysiąclecia Chrztu Polski¹⁸. Biskup Michał Klepacz o sprawach tych wielokrotnie informował kardynała Stefana Wyszyńskiego. Na kartach *Pro memoria* odnajdujemy bowiem liczne ślady aktywności przewodniczącego Komisji Studiów/Studiów i Seminariów Duchownych. Oto jeden z nich:

Bp Klepacz informuje o pracach **Komisji Studiów**. Zjazdy profesorów sekcji teologicznych – odbywają się z wielką korzyścią, Biskupi pomagają wyżywieniem i mieszkaniem. Do m. września było 11 zjazdów naukowych profesorów zakładów teologicznych. Odbyły się zjazdy: historyków w Warszawie; prawa kanonicznego, dogmatyki, apologetyki, biblistów, liturgistów, ojców duchownych, seminariów niższych diec.[iezyjalnych], Rektorów (Katowice). Wnioski: 1) żeby w dalszym ciągu popierać zjazdy profesorów Sem.[inariów]; 2) przygotowanie naukowców dla Kościoła w Polsce; 3) mobilizowanie w diecezjach księży z dyplomami¹⁹.

W obliczu przygotowań do obrad Soboru Watykańskiego II Komisja Studiów/Studiów i Seminariów Duchownych podjęła zadanie opracowania *Instrukcji o nauczaniu łaciny i języków obcych w Kościelnych Zakładach Naukowych w Polsce*. W krótkim czasie, od wiosny 1962 r. do początków 1963 r., powstały cztery kolejne wersje tego dokumentu, ostatecznie zatwierdzonego przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski 2 lutego 1963 r.²⁰

Ważnym wydarzeniem, któremu biskup Michał Klepacz – jako przewodniczący Komisji Studiów/Studiów i Seminariów Duchownych – patronował, był Kongres Teologów Polskich. Organizatorem tego przygotowanego na niespotykaną dotąd skalę, pierwszego powojennego zjazdu, był Katolicki Uniwersytet Lubelski. Obrady toczyły się w Lublinie od 13 do 15 września 1966 r. Zgromadziły ponad 600 profesorów i wykładowców, którzy debatowali aż w 19 sekcjach specjalistycznych²¹.

¹⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/183, k. 103, Komisje uzupełnione, 19 II 1959 r.

¹⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/200, k. 121, Komisje uzupełnione, 15 III 1962 r.

¹⁸ K. Gruczyński, dz.cyt., 263.

¹⁹ AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1962, zapis z 15 IX 1962 r.

²⁰ AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 61–66, Instrukcja o nauczaniu łaciny i języków obcych w Kościelnych Zakładach Naukowych w Polsce, Warszawa, 2 II 1963 r.

²¹ K. Gruczyński, dz.cyt., 263.

Analiza protokołów posiedzeń Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z ostatnich lat życia biskupa Michała Klepacza pozwala postawić tezę, że praktycznie – z racji podejmowanej szerszej problematyki – mamy do czynienia z Komisją Studiów i Seminariów. Tezę tę potwierdzają losy Komisji po śmierci biskupa Michała Klepacza. Co prawda 16 lutego 1967 r. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski powołała na przewodniczącego Komisji Studiów i Seminariów biskupa Lecha Kaczmarka, ale już miesiąc później pojawił się postulat jej całkowitej reorganizacji²². W maju 1967 r. wyodrębniono z niej: Podkomisję Studiów oraz Podkomisję Seminariów²³. Następnie – w styczniu 1970 r. – zastąpiona została przez dwa odrębne, samodzielne ciała: Komisję ds. Nauki, kierowaną przez kardynała Karola Wojtyłę, oraz Komisję ds. Seminariów Duchownych, kierowaną przez biskupa Lecha Kaczmarka²⁴. Wysoko oceniał działalność biskupa Michała Klepacza na forum Komisji Studiów i Seminariów kardynał Stefana Wyszyński. W mowie pogrzebowej stwierdził bowiem:

Metropolita Krakowski wspominał o wielkich zasługach biskupa Michała jako przewodniczącego Komisji [Studiów] i Seminariów Duchownych w Polsce. Praca tej Komisji odbywa się pod bezpośrednim natchnieniem Kongregacji Studiów, Uniwersytetów i Seminariów przy Stolicy Świętej, dlatego ma tak doniosłe znaczenie. Konieczny jest tu wielki wysiłek umysłowy, aby rozpoznać te niezwykle bogate dziedziny myśli katolickiej – teologicznej i filozoficznej – i przekazać je naszym uczelniom krajowym, seminariom, uniwersytetom katolickim i wydziałom teologicznym. W tej pracy Biskup do końca był wytrwały i najlepiej do niej przygotowany²⁵.

2.2. CZŁONEK KOMISJI SZKOLNEJ (1947–1953/1956)

Biskup Michał Klepacz został włączony w skład Komisji Szkolnej już na początku swojej posługi biskupiej, na posiedzeniu 3. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, obradującej 28–29 kwietnia 1947 r. w Gnieźnie²⁶. Przewodniczył jej wówczas kardynał Adam Stefan Sapięha, który kierował nią od chwili powołania 3–4 października 1945 r.²⁷. We wrześniu 1947 r. ustalono nowy skład Komisji Szkolnej. Odtąd na jej czele stał biskup Jan Stepa (przewodniczący), a członkami zostali: biskup Juliusz Bieniek (sekretarz), biskup Lucjan Bernacki, biskup Michał Klepacz, biskup Stanisław Rospond, administrator apostolski ks. Karol Milik oraz arcybiskup Włodzimierz Jasiński, który wycofał się z prac w Episkopacie²⁸.

²² AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 101, Pismo biskupa Lecha Kaczmarka do Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, Gdańsk–Oliwa, 28 III 1967 r.

²³ AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 123–124, Pismo biskupa Lecha Kaczmarka do Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, Gdańsk–Oliwa, 29 V 1967 r.

²⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246, k. 32, 40, Organa Konferencji Episkopatu Polski, stan na dzień 16 stycznia 1970 r.

²⁵ S. Wyszyński, *Dziela Zebrane*, t. XIX: *styczeń – lipiec 1967*, Warszawa 2019, 29.

²⁶ AAG, Acta Hlondiana, oprac. S. Kosiński, Protokół Konferencji Episkopatu Polskiego odbytej dnia 28–29 kwietnia 1947 r. w Gnieźnie, Gniezno, 28–29 IV 1947 r.

²⁷ M.G. Smoliński, *Biskup Negocjator Zygmunt Choromański (1892–1968). Biografia niepolityczna?*, Warszawa 2014, 176.

²⁸ AAG, Acta Hlondiana, oprac. S. Kosiński, Protokół Konferencji Episkopatu Polskiego odbytej 5–7 września 1947 r. na Jasnej Górze, Częstochowa, 5–7 IX 1947 r.

We wrześniu 1950 r. odnowiono skład Komisji Szkolnej, którą wówczas tworzyli: biskup Jan Stepa (przewodniczący), biskup Juliusz Bieniek (sekretarz), biskup Michał Klepacz, biskup Stanisław Rospond, biskup Lucjan Bernacki, biskup Zygmunt Choromański, administrator apostolski ks. Karol Milik²⁹.

Głównym tematem obrad, w których po raz pierwszy brał udział biskup Michał Klepacz, była redukcja godzin lekcji religii i antykościelne działania władz oświatowych. Ordynariusz łódzki zaproponował skierowanie do władz państwowych rezolucji domagającej się przywrócenia dwóch godzin religii w szkole, zaprzestania podważania moralności katolickiej i prawd wiary, swobody w zakładaniu i prowadzeniu szkół prywatnych³⁰.

Również na kolejnym posiedzeniu, które odbyło się 21 kwietnia 1948 r. w Łodzi, obok sprawy jednolitego katechizmu dla wszystkich diecezji polskich, poruszono problematykę obrony nauki religii w szkole oraz zagrożeń dla prywatnego szkolnictwa katolickiego. Była to odpowiedź na działania władz komunistycznych zmierzających do całkowitej likwidacji wszystkich katolickich szkół podstawowych i cofnięcia uprawnień państwowych prywatnym szkołom średnim. Hierarchowie musieli zdawać sobie sprawę, iż skuteczne odparcie ataków reżimu komunistycznego było w zasadzie skazane na klęskę i już pod koniec 1948 r. podjęto przygotowania do przeniesienia nauczania religii poza szkołę³¹.

Podczas kolejnego spotkania członków Komisji Szkolnej w Krakowie 24 stycznia 1949 r. tematyka oscylowała wokół różnorodnych metod, w tym prowokacji mających na celu usunięcie religii ze szkół. Biskup Michał Klepacz zaproponował wówczas m.in.: by każdemu przypadkowi usuwania religii ze szkoły nadać ramy postępowania prawnego; odpisy protestów odsyłać sekretarzowi generalnemu Episkopatu biskupowi Zygmunutowi Choromańskiemu; mówić o sprawach szkoły na ambonie, podczas konferencji z duchowieństwem, w rozmowach ze świeckimi; uchwalić ogólny sposób postępowania obowiązujący we wszystkich diecezjach³².

Następne spotkania członków Komisji Szkolnej odbyły się 23 kwietnia 1949 r. w Gnieźnie i 23 sierpnia 1949 r. w Krakowie. Za każdym razem na bieżąco analizowano dynamicznie zmieniającą się coraz trudniejszą sytuację. Wygłoszono ponadto kilka referatów podejmujących szczegółowe kwestie. Biskup Michał Klepacz mówił 23 kwietnia 1949 r. o stosunku do religii Związku Młodzieży Polskiej. Podkreślił ideologiczne założenia organizacji mocno odwołującej się do materializmu i do zasad nowej moralności socjalistycznej³³.

Warto dodać, że podczas posiedzenia 23 sierpnia 1949 r. Komisja Szkolna wydała ogólne dyrektywy dotyczące rozmów z rządem. W rzeczywistości były to postulaty, które również w kolejnych latach stały się przedmiotem interwencji Episko-

²⁹ M. Stępień, dz.cyt., 31.

³⁰ K. Gruczyński, dz.cyt., 257.

³¹ Tamże, 258.

³² AAW, SPP, Komisja Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 1–3, Posiedzenie Komisji Szkolnej Episkopatu w Krakowie, 24 stycznia 1949 r., Kraków, 24 I 1949 r.

³³ AAW, SPP, Komisja Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 4–5, Posiedzenie Komisji Szkolnej Episkopatu Polskiego z 23 kwietnia 1949 r. w Gnieźnie, Gniezno, 23 IV 1949 r.

patu Polski. Przywołajmy najważniejsze z nich: 1) zostawić Kościołowi możliwość organizowania kształcenia podstawowego, średniego, wyższego; 2) zapewnić nauczanie religii w wystarczającej liczbie godzin i przez nauczycieli mających misję kanoniczną; 3) nie zwalniać i nie przenosić nauczycieli religii bez zgody kurii biskupiej; 4) nie usuwać ze szkół sióstr zakonnych; 5) nie żądać od katechetów w szkołach zawodowych specjalnych kwalifikacji; 6) zapewnić młodzieży opiekę duszpasterską, w szczególności ułatwić praktyki religijne; 7) zezwolić na zakładanie sodalicy i krucjaty eucharystycznej w szkołach; 8) zatwierdzić podręczniki i katechizmy i nie utrudniać ich druku³⁴.

Kolejne działania Komisji Szkolnej uściślono podczas posiedzenia 29. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski we wrześniu 1951 r. Postanowiono wówczas, że podejmie ona następujące działania: 1) przygotuje i roześle ankietę o młodzieży (zapowiedź powołania Instytutu Katechetycznego), a w każdej diecezji kilkunastu księży poda odpowiedzi na ankietę; 2) przygotuje zjazd księży wizytatorów, na który zaproszenie skieruje biskup Jan Stepa; 3) będzie poszukiwać i przygotowywać odpowiednie podręczniki szkolne; 4) zleci, by programem nauczania w kościele i w rodzinie zajęły się wydziały nauki katolickiej w kuriach biskupich³⁵.

Nie jest znana całościowa pełna dokumentacja Komisji Szkolnej. Właściwie nie dysponujemy żadnymi materiałami z lat 1952–1956. Najprawdopodobniej po aresztowaniu i uwięzieniu kardynała Stefana Wyszyńskiego już nie obradowała, natomiast po jego powrocie na stolicę metropolitalne gnieźnieńską i warszawską, wznowieniu posługi prymasowskiej i przewodniczenia Konferencji Episkopatu Polski podjęła działalność w ograniczonym zakresie pod kierownictwem biskupa Piotra Dudzica, ale już bez udział biskupa Michała Klepacza³⁶.

2.3. CZŁONEK KOMISJI DO ROZMÓW Z RZĄDEM/KOMISJI WSPÓLNEJ PRZEDSTAWICIELI RZĄDU PRL I EPISKOPATU POLSKI (1949–1967)

Wobec faktu zerwania 12 września 1945 r. przez władze Polski Ludowej konkordatu ze Stolicą Apostolską oraz narastających kwestii spornych w relacjach państwo – Kościół coraz bardziej palącym problemem stało się ich uregulowanie³⁷. Niestety zgłaszane przez stronę kościelną postulaty rozpatrzenia najpilniejszych problemów pozostawały bez odpowiedzi. Prowadzona od 1948 r. zmasowana ofensywa antykościelna skłoniła Konferencję Episkopatu Polski do złożenia pod koniec kwietnia 1949 r. oficjalnej prośby o powołanie wspólnej komisji. Gremium takie

³⁴ AAW, SPP, Komisji Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 11, Uchwały Komisji Szkolnej Episkopatu jako dyrektywy w sprawach szkolnych dla rozmów z rządem (23 sierpnia 1949 r.), Kraków, 23 VIII 1949 r.

³⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/158, k. 8, Protokół 29. KPEP, Jana Góra, 20–21 IX 1951 r.

³⁶ AAW, SPP, Komisja Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 18, Komisja Szkolna Episkopatu, 14 II 1957 r.

³⁷ J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997, 63 i n.

ukonstytuowało się 5 sierpnia 1949 r. podczas pierwszego posiedzenia³⁸. Stronę kościelną reprezentowali: biskup Tadeusz Zakrzewski, biskup Michał Klepacz i biskup Zygmunt Choromański. Wybór ordynariusza łódzkiego spowodowany był zapewne jego otwartością, gotowością do dialogu, a nawet pewną ugodowością oraz umiejętnościami zjednywania sobie ludzi. Władze komunistyczne oddelegowały natomiast: członka KC PZPR i kierownika Wydziału Organizacyjnego KC PZPR Franciszka Mazura, ministra administracji publicznej Władysława Wolskiego oraz wiceministra obrony narodowej i sekretarza KC PZPR Edwarda Ochaba³⁹. Od 5 sierpnia 1949 r. do 14 kwietnia 1950 r., kiedy zostało podpisane porozumienie między rządem a Episkopatem, Komisja do Rozmów z Rządem – zwana w tym czasie Komisją Mieszaną – obradowała łącznie kilkanaście razy. W pierwszym etapie prac (od 5 sierpnia do 7 października 1949 r.) zbierała się siedmiokrotnie, w drugim etapie (od 4 listopada do 19 grudnia 1949 r.) czterokrotnie, w trzecim etapie (od 11 marca do 14 kwietnia 1950 r.) czterokrotnie i dodatkowo kilka razy obradowała podkomisja⁴⁰. Warto też dodać, że w marcu 1950 r., kiedy podejmowano próby wznowienia spotkań, doszło do bezpośrednich rozmów biskupa Michała Klepacza z Julią Brystygier, dyrektorką Departamentu V Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Ordynariusz łódzki miał bowiem opinię najbardziej ugodowego spośród reprezentantów strony kościelnej w Komisji do Rozmów z Rządem⁴¹. Ostatecznie, mimo zawarcia pewnego kompromisu, jakim było wspomniane porozumienie, działalność Komisji do Rozmów z Rządem była naznaczona pasmem porażek. Władze komunistyczne były bowiem bezwzględne we wdrażaniu programu laicyzacji społeczeństwa, służyło temu nowe antykościelne ustawodawstwo. I tak jeszcze 5 sierpnia 1949 r. został wydany Dekret o ochronie sumienia i wyznania, 18 sierpnia 1949 r. Dekret o zmianie niektórych przepisów o stowarzyszeniach, co doprowadziło do rozwiązania wszystkich stowarzyszeń katolickich, 23 stycznia 1950 r. bezprawnie przejęto „Caritas”, a 20 marca 1950 r. uchwalono Ustawę o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego⁴². Postępowanie władz komunistycznych umocniło większość członków Episkopatu – na czele z kardynałem Adamem Stefanem Sapiehą – w przekonaniu, iż należy zwlekać z ostatecznym zawarciem umowy, starając się uzyskać choćby niewielkie ustępstwa⁴³. Stanowisko takie Komisja Główna wyraziła jeszcze 10 marca 1950 r.⁴⁴ Ostatecznie porozumienie zawarte zostało pod wpływem groźby aresztowania hierarchów sprzeciwiających się decyzjom władz komunistycznych i przy współudziale pośrednika w osobie

³⁸ K. Michalski, *Działalność Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski 1980–1989*, Warszawa 2012, 26–27.

³⁹ J. Żaryn, dz.cyt., 248.

⁴⁰ K. Michalski, dz.cyt., 30–33.

⁴¹ J. Żaryn, dz.cyt., 315–316.

⁴² K. Michalski, dz.cyt., 28–33.

⁴³ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/5, k. 1–2, Protokół KGEP, Kraków, 28–29 I 1950 r.; Protokoły KGEP, sygn. II 4/5, k. 3, Protokół KGEP, Kraków, 1 III 1950 r.

⁴⁴ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/5, k. 4–5, Protokół KGEP, Warszawa, 10–11 III 1950 r.

Bolesława Piaseckiego⁴⁵. Wkrótce ujawniły się też nieszczerze intencje strony rządowej, która automatycznie, mimo braku takich ustaleń, zaprzestała zwoływać posiedzenia Komisji. Tylko dzięki usilnym zabiegom władz kościelnych do momentu aresztowania Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego 25 września 1953 r. członkowie Komisji do Rozmów z Rządem spotkali się kilka razy⁴⁶. Dialog uległ zerwaniu, a jednocześnie reżim komunistyczny na drodze faktów dokonanych dążył do coraz większego osłabienia i pełnego podporządkowania Kościoła. Już pięć dni po podpisaniu porozumienia uchwalono ustawę, na mocy której powołano do życia Urząd ds. Wyznań. Swoistym apogeum ograniczania praw Kościoła było przyjęcie przez Radę Państwa PRL 9 lutego 1953 r. dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych⁴⁷.

Pełne wznowienie działalności Komisji do Rozmów z Rządem nastąpiło po powrocie kardynała Stefana Wyszyńskiego do Warszawy. Uzgodniono wówczas zmianę nazwy na Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski. Stronę kościelną reprezentowali ponownie biskupi Michał Klepacz i Zygmunt Chormański, co dawało im okazję do rehabilitacji za uległą postawę wobec władz komunistycznych w latach 1953–1956⁴⁸. Natomiast przedstawicielami strony państwowej byli: szef Urzędu ds. Wyznań Jerzy Sztachelski i początkowo minister oświaty Władysław Bieńkowski, którego dość szybko zastąpił członek Biura Politycznego KC PZPR Jerzy Morawski, a później sekretarz KC PZPR Zenon Kliszko, najbliższy współpracownik Władysława Gomułki⁴⁹.

Pewnym sukcesem pierwszych tygodni „odwilży” było wydanie 8 grudnia 1956 r. komunikatu zapowiadającego uchylenie dekretu z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, uregulowanie nauczania religii w szkołach, dopuszczenie księży do posługi duszpasterskiej wśród chorych i osadzonych w więzieniach, powrót wysiedlonych w 1953 r. zakonnic oraz wygnanych pięciu biskupów z diecezji na Ziemiach Zachodnich i Północnych⁵⁰. Jednak dopiero 31 grudnia 1956 r. nastąpiło opublikowanie dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych, a wszystkie zawarte wówczas postanowienia ujęte zostały w tzw. „małe porozumienie”. Postawa władz państwowych wobec zgłaszanych kolejnych postulatów strony kościelnej unaoczniała pozorny charakter zmian⁵¹. W 1957 r. pomimo że posiedzenia Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski odbywały się dość często nie przynosiły żadnych efektów. Przedstawiciele Kościoła wskazywali konkretne przeszkody na drodze do normalizacji, m.in. wielokrotnie podnoszono problem zwrotu „Caritasu”, a władze komunistyczne nasilały propagandę ateistyczną, oskarżały biskupów o nietolerancję wobec osób o odmiennym światopoglądzie i krytykowały program Wielkiej Nowenny⁵². Od końca 1958 r.

⁴⁵ J. Żaryn, dz.cyt., 317–321.

⁴⁶ K. Michalski, dz.cyt., 37.

⁴⁷ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, 82–83.

⁴⁸ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/11, k. 10, Protokół KGEP, Warszawa, 7 XI 1956 r.

⁴⁹ K. Michalski, dz.cyt., 43.

⁵⁰ J. Żaryn, dz.cyt., 166–168.

⁵¹ K. Michalski, dz.cyt., 43–46.

⁵² A. Dudek, R. Gryz, dz.cyt., 129–131.

Komisja Wspólna przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski spotykała się sporadycznie. Natomiast reżim komunistyczny bez najmniejszych skrupułów wprowadzał nowe rozwiązania prawne godzące w prawa Kościoła katolickiego i osób wierzących. W grudniu 1959 r. odebrano seminariom duchownym status uczelni wyższych, w lipcu 1961 r. usunięto lekcje religii ze szkół, w grudniu 1963 r. nastąpiła ostateczna likwidacja kościelnych szkół średnich⁵³.

W sierpniu 1963 r. władze państwowe jednostronnie dokonały zamrożenia prac Komisji. Po śmierci biskupa Michała Klepacza w styczniu 1967 r., wobec kryzysu wywołanego brakiem zgody dla kandydatury nowego członka strony kościelnej biskupa Ignacego Tokarczuka, działalność Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski została zawieszona⁵⁴. Znaczenie działalności Komisji do Rozmów z Rządem i szczególną rolę, jaką w jej pracach odegrał biskup Michał Klepacz, kardynał Stefan Wyszyński mocno zaakcentował – tuż po powrocie na wolność – podczas historycznego wystąpienia w łódzkim Wyższym Seminarium Duchownym 6 listopada 1956 r. Była to jednocześnie publiczna deklaracja pełnego zaufania, jakim darzył osobę biskupa Michała Klepacza:

Nigdy przedtem, przed wojną, w czasach wolności absolutnej Episkopat nie obradował tak często jak w ostatnich czasach. Nigdy konferencje Episkopatu nie przedłużały się po kilka dni, nigdy nie pracowało tyle najrozmaitszych komisji, co w ciągu ostatnich lat. Wśród tych komisji niemało miejsca zajmowała Komisja dla rozmów z Rządem. Pracowała ona najściślejzym zespoleniu ze mną, pod moim kierownictwem i prowadziła długie, uciążliwe rozmowy, nie zawsze skuteczne, z przedstawicielami władz. Na czele Episkopatu stała Komisja Główna, która kilkanaście razy do roku odbywała pod naszym kierownictwem nie kończące się narady. W tej ciężkiej pracy Episkopat niesłychanie się zespolił.

Mieliśmy więc prace podzielone i ściśle określone. Tego bowiem wymagała sytuacja: koordynacji i zespolenia. Prace, którym musiałem przewodniczyć, stykały mnie szczególnie blisko z Arcybiskupem Łódzkim. Biskup Michał był moim najczęstszym gościem z tytułu swoich obowiązków i z tytułu naszego współzycia i współpracy. Prawie wszystko robiliśmy razem. Razem przygotowywaliśmy materiały do rozmów na Komisjach Mieszanych. Po zakończeniu ich wspólnie podsumowywaliśmy rezultaty. Razem jeździliśmy do Rzymu i razem stamtąd wracaliśmy po wspólnych rozmowach z Ojcem Świętym i z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej⁵⁵.

2.4. CZŁONEK KOMISJI PRASOWEJ (1950–1953/1956)

Szczególną uwagę zwrócić należy na działalność Komisji Prasowej. Odgrywała ona sporą rolę z uwagi na kluczową rolę mediów w komunikacji społecznej oraz ich wkład w kreowanie rzeczywistości społecznej i co więcej politycznej. Była to niezwykle delikatna materia podlegająca wyjątkowym napięciom na linii relacji państwo – Kościół. Nie może więc dziwić, że członkami Komisji byli hierarchowie mający decydujący wpływ na polityczny wymiar działalności Kościoła katolickiego

⁵³ B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. II, cz. I: 1956–1963, Olsztyn 2000, 136–167.

⁵⁴ K. Michalski, dz.cyt., 55–60.

⁵⁵ Przemówienie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Łódź, 6 XI 1956 r., w: J. Klechta, *Biskup Michał Klepacz w dokumentach bezpieki*, Łódź 2012, 118.

go w Polsce. Komisja Prasowa utworzona została 5–7 września 1947 r. na Jasnej Górze podczas 4. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski. Jej pierwszym przewodniczącym aż do śmierci w październiku 1948 r. był ordynariusz łomżyński biskup Stanisław Łukomski⁵⁶. Później pracami Komisji kierował sam Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński, a członkami byli: biskup Michał Klepacz, biskup Kazimierz Józef Kowalski i biskup Zygmunt Choromański⁵⁷. Natomiast po śmierci biskupa Michała Klepacza skład Komisji Prasowej w marcu 1968 r. został znacznie odnowiony. Tworzyli ją wówczas: biskup Zygmunt Choromański (przewodniczący), biskup Herbert Bednorz, biskup Bronisław Dąbrowski, biskup Bogdan Sikorski, ks. Roman Mieliński, ks. Andrzej Bardecki oraz redaktorzy pism katolickich⁵⁸.

Nie zachowała się dokumentacja Komisji Prasowej. Możemy więc jedynie domniemywać, jaki był zakres jej działalności. Komisja zapewne m.in.: 1) sprawowała nadzór nad czasopismami katolickimi w zakresie zgodności ukazujących się na ich łamach treści z oficjalnym nauczaniem Kościoła i moralnością katolicką; 2) koordynowała druk w prasie katolickiej najważniejszych dokumentów oraz materiałów duszpasterskich Kościoła w Polsce; 3) monitorowała na bieżąco kondycję i stan posiadania prasy katolickiej; 4) wspierała działania na rzecz zachowania autonomii i niezależności mediów katolickich wobec nasilających się ataków centralnych władz państwowych oraz administracji wyznaniowej; 5) podejmowała interwencje na rzecz prasy katolickiej wobec ingerencji Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk.

W opisanym powyżej zakresie działalność Komisji Prasowej miała szczególne znaczenie w latach 1949–1953, a więc w czasie szczytowym budowy – według wzorców sowieckich – państwa socjalistycznego i apogeum represji stalinowskich. Prześladowania i szykany administracyjne dotknęły bowiem wszystkie czasopisma katolickie w Polsce. Podczas posiedzenia Komisji Głównej 21–22 listopada 1951 r. stwierdzono:

Sfery rządowe postawiły zarzut „Tygodnikowi Powszechnemu”, że jego wpływ społeczny jest szkodliwy. Na inne tygodniki katolickie cenzura wywiera różne naciski. Episkopat musi określić pewną linię, której tygodniki winny się trzymać. Sprawą tą zajmie się Komisja Prasowa i należałoby zwołać konferencję redaktorów tygodników⁵⁹.

Niestety, mimo usilnych zabiegów Komisji Prasowej, Prymasa Polski i całego Episkopatu, nie udało się powstrzymać fali ataków ze strony reżimu. Tylko w 1953 r. – obok „Tygodnika Powszechnego”, którego tytuł został wówczas bezprawnie przekazany przez władze komunistyczne uzurpatorskiej redakcji Stowarzyszenia PAX – przestały na co najmniej kilka lat ukazywać się: „Królowa Apostołów”, „Mały Gość Niedzielny”, „Misjonarz”, „Powściągliwość i Praca”, „Znak”⁶⁰. Po „odwilży” 1956 r. przed Komisją Prasową pojawiły się nowe zadania. Mimo bowiem wznowie-

⁵⁶ M.G. Smoliński, dz.cyt., 176.

⁵⁷ M. Stępień, dz.cyt., 31.

⁵⁸ Tamże, s. 35.

⁵⁹ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/6, k. 75, Protokół KGEP, Warszawa, 21–22 XI 1951 r.

⁶⁰ Wciąż ogromną wartość poznawczą ma prawie nieznaną książka J. Stefaniaka, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, Lublin 1998.

nia działalności części redakcji pism katolickich nie odzyskało stanu posiadania z lat 1945–1946. Nie możemy jednak odtworzyć dokładnie jej prac w tym okresie. Wiemy natomiast, że od 1970 r. funkcjonowała pod nową nazwą jako Komisja ds. Prasy i Informacji, a jej przewodniczącym był kardynał Stefan Wyszyński. Prawdopodobnie od lat sześćdziesiątych XX w. w praktyce częściowo jej zadania przejęła Komisja Wydawnictw Katolickich, a później również Komisja Środków Społecznego Przekazu⁶¹.

2.5. CZŁONEK KOMISJI SOBOROWEJ (1959–1967)

Biskup Michał Klepacz odegrał ważną rolę zarówno w pracach Komisji Soborowej, jak i podczas samych obrad Soboru Watykańskiego II. Przypomnijmy, że już 15 kwietnia 1959 r. – na wniosek Komisji Głównej – podczas 55. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski powołano skład Komisji Soborowej. Szczególnie w latach sześćdziesiątych XX w. była to jedna z najważniejszych komisji specjalistycznych działających w ramach struktur polskiego Episkopatu⁶². W skład Komisji Soborowej – poza jej przewodniczącym arcybiskupem Antonim Baraniakiem – początkowo weszli: biskup Michał Klepacz, biskup Piotr Kałwa, biskup Ignacy Świrski, biskup Andrzej Wronka, biskup Jan Jaroszewicz⁶³. Natomiast według stanu na 15 marca 1962 r. Komisję Soborową tworzyli: arcybiskup Antoni Baraniak (przewodniczący), biskup Michał Klepacz, biskup Piotr Kałwa, biskup Ignacy Świrski, biskup Andrzej Wronka, biskup Jan Jaroszewicz oraz biskup Lech Kaczmarek⁶⁴. Po zakończeniu II Sesji Soborowej, która obradowała jesienią 1963 r., doszło do rozszerzenia gremium poprzez włączenie kolejnych hierarchów: arcybiskupa Bolesława Kominka, biskupa Kazimierza Józefa Kowalskiego, biskupa Karola Wojtyły, biskupa Józefa Drzazgi, ks. Wincentego Granata i o. Bernarda Przybylskiego OP⁶⁵. Tak więc biskup Michał Klepacz należał do grona najwcześniej powołanych członków, ponadto – co miało niebagatelne znaczenie dla samego zaangażowania soborowego – uczestniczył również we wszystkich czterech sesjach Soboru Watykańskiego II⁶⁶.

⁶¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 49–52, Organa Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 I 1970 r.

⁶² AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/184, k. 125, Protokół 55. KPEP, Warszawa, 15 IV 1959 r.

⁶³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/184, k. 125, Protokół 55. KPEP, Warszawa, 15 IV 1959 r.

⁶⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/200, k. 122, Komisje uzupełnione, 15 III 1962 r.

⁶⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/208, k. 55, Protokół 79. KPEP, Warszawa, 18 XII 1963 r.

⁶⁶ Do tego wąskiego grona należało tylko dziesięciu polskich hierarchów: 1) Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński; 2) wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej biskup, a od 1964 r. metropolita krakowski arcybiskup Karol Wojtyła; 3) metropolita poznański arcybiskup Antoni Baraniak; 4) biskup włocławski Antoni Pawłowski; 5) biskup chełmiński Kazimierz Józef Kowalski; 6) biskup lubelski Piotr Kałwa; 7) biskup łódzki Michał Klepacz; 8) biskup koadiutor diecezji katowickiej Herbert Bednorz (od 1967 r. biskup katowicki); 9) biskup koadiutor diecezji gdańskiej Edmund Nowicki (od 1964 r. biskup gdański); 10) specjalny delegat Prymasa Polski w Opolu z uprawnieniami biskupa rezydencjonalnego biskup Franciszek Jop (od 1967 r. administrator apostolski *ad nutum Sanctae Sedis* w Opolu, od 1972 r. biskup opolski) – zob. M. Białkowski, *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016, 49.

Już podczas pierwszego posiedzenia Komisji Soborowej, obradującej 12 maja 1959 r. w pałacu arcybiskupim w Poznaniu, biskup Michał Klepacz podniósł kwestię tematów, jakie miano poruszyć na Soborze. Proponował, mając na uwadze doświadczenie Kościoła w Polsce, by przygotować rozwiązania dotyczące unii kościelnych. Jako kluczowy w obradach soborowych widział problem jedności Kościoła. Zwracał również uwagę na problemy współczesnej technokracji i dehumanizacji. Innym ważnym zagadnieniem była konieczność ustosunkowania się do współczesnych kierunków społeczno-ekonomicznych, zagadnienia laicyzmu, jego źródeł, objawów i środków zaradczych. W okresie przygotowań do Vaticanum II biskup Michał Klepacz – podobnie jak inni polscy dostojnicy – w sierpniu 1959 r. przesłał *vota* zawierające jego indywidualne postulaty. Były one w praktyce zbieżne z postulatami zgłoszonymi podczas wystąpienia inauguracyjnego Komisji Soborowej⁶⁷.

Warto dodać, że działalność Komisji Soborowej – znajdująca odzwierciedlenie na kartach „Protokołów Komisji/Rady Głównej Episkopatu Polski” oraz „Protokołów Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski” – pozwala na sformułowanie celów, jakie Komisja stawiała przed sobą. Wskazać należy sześć najważniejszych: 1) animowanie ogólnopolskich programów duszpasterskich, zawierających elementy przygotowania pastoralnego do Soboru Watykańskiego II (m.in. *Czuwań Soborowych*); 2) koordynację i porządkowanie przygotowań do poszczególnych sesji soborowych, w szczególności redakcji schematów soborowych; 3) ogólne nadzorowanie prac studyjnych nad dokumentami soborowymi, w tym wydania ich edycji polskiej oraz komentarzy; 4) starania o tworzenie literatury popularyzującej i przybliżającej dorobek Soboru, a także powstawanie różnorodnych pomocy duszpasterskich; 5) wyznaczanie głównych kierunków odnowy posoborowej, ich dostosowanie do możliwości i potrzeb duszpasterskich Kościoła katolickiego w Polsce oraz koordynowanie współdziałania w tym wymiarze poszczególnych komisji episkopatu; 6) formułowanie postulatów związanych z wdrażaniem reform posoborowych w Kościele powszechnym, w tym odnoszących się do problematyki poruszanej na Synodach Biskupów⁶⁸.

Osoba biskupa Michała Klepacza została zauważona i doceniona już w pierwszych dniach obrad Soboru Watykańskiego II. Na początku I Sesji dokonano wyboru członków dziesięciu komisji soborowych. Spośród polskich hierarchów tylko siedmiu uzyskało wystarczającą liczbę głosów lub papieską nominację, by wejść w skład gremiów mających przygotowywać – na bazie prowadzonej dyskusji – ostateczne schematy dokumentów soborowych. Biskup Michał Klepacz już 22 października 1962 r. został włączony do soborowej Komisji ds. Studiów i Seminariów. Uzyskał 1152 głosy poparcia⁶⁹. Oprócz ordynariusza łódzkiego do komisji soborowych zostało wybranych jeszcze sześciu innych polskich hierarchów: arcybi-

⁶⁷ M. Przybysz, M. Saran, *Pasterz cierpliwego dialogu. Biskup Michał Klepacz w polskiej delegacji na Sobór Watykański II*, w: *Studia Soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2015, 165–167.

⁶⁸ M. Białkowski, *Udział Antoniego Baraniaka SDB w pracach Konferencji Episkopatu Polski i jej komisji specjalistycznych (1951–1977)*, *Studia Salvatoriana Polonica* 14, 2020, 121.

⁶⁹ AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1962, wpis z 22 X 1962 r.

skup Antoni Baraniak do Komisji ds. Kościołów Wschodnich (1116 głosy), biskup Franciszek Jop do Komisji Liturgicznej (872 głosy), arcybiskup Bolesław Kominek i biskup Herbert Bednorz do Komisji Apostolatu Świeckich i Widowisk (nominowani przez papieża), arcybiskup Józef Gawlina do Komisji Biskupów i Zarządzania Diecezjami (nominowany przez papieża), kardynał Stefan Wyszyński do Sekretariatu do Spraw Nadzwyczajnych (nominowany przez papieża)⁷⁰.

Bardzo znaczący był fakt wyznaczenia biskupa Michała Klepacza koordynatorem i moderatorem konferencji prasowych polskich ojców soborowych, organizowanych dla dziennikarzy akredytowanych przy Soborowym Biurze Prasowym. Ordynariusz łódzki pełnił tę odpowiedzialną funkcję przez wszystkie cztery sesje soborowe. Do pomocy przydzielono mu biskupa Herberta Bednorza oraz księży Szczepana Wesołego i Michała Czajkowskiego⁷¹.

Na toczące się w Bazylice św. Piotra na Watykanie obrady soborowe składały się przede wszystkim tysiące wystąpień dostojników kościelnych z całego świata. Biskup Michał Klepacz spośród polskich biskupów należał w tej materii do liderów. Był – po Prymasie Polski – najaktywniejszym polskim ojcem soborowym⁷². Przywołajmy kilka danych statystycznych. Kardynał Stefan Wyszyński podczas obrad Soboru Watykańskiego II wystąpił 10 razy, wygłaszając przemówienia w imieniu własnym oraz całego Episkopatu Polski. Biskup Michał Klepacz – 9 razy, biskup/arcybiskup Karol Wojtyła – 8 razy, arcybiskup Antoni Baraniak – 7 razy, biskup Edmund Nowicki – 4 razy, biskup Herbert Bednorz – 4 razy, biskup Kazimierz Józef Kowalski – 3 razy, biskup Antoni Pawłowski – 3 razy, biskup Franciszek Jop – 3 razy, biskup Wilhelm Pluta – 3 razy⁷³.

Tematyka wystąpień ordynariusza łódzkiego obejmowała najbardziej aktualne problemy eklesjalne. Hierarcha mówił na temat schematu *O źródłach Objawienia* (20 listopada 1962 r.); schematu *O Kościele* (dwukrotnie – 18 i 31 października 1963 r.); schematu *O biskupach i zarządzaniu diecezjami* (12 listopada 1963 r.); schematu *O ekumenizmie* (26 listopada 1963 r.); schematu *O wolności religijnej* (24 września 1964 r.); schematu *O Kościele w świecie współczesnym* (trzykrotnie – 26 października 1964 r., 27 września i 7 października 1965 r.)⁷⁴. Ciekawe informacje ukazujące oddźwięk, jaki wywołało wystąpienie biskupa Michała Klepacza w trakcie debaty wokół schematu *O Kościele* 18 października 1963 r., zawiera zapis kardynała Stefana Wyszyńskiego:

⁷⁰ M. Przybysz, M. Saran, dz.cyt., 168.

⁷¹ AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1963, wpis z 28 IX 1963 r.

⁷² Ilościową i jakościową analizę udziału w obradach oraz aktywności wszystkich polskich ojców soborowych zawierają artykuły: M. Białkowski, *Polscy ojcowie Soboru Watykańskiego II, Wstęp do badań nad episkopatem Kościoła katolickiego w PRL w latach sześćdziesiątych XX wieku*, *Nasza Przyszłość*, t. 132, 2019, 269–315; tenże, *Polscy ojcowie Soboru Watykańskiego II, Wstęp do badań nad episkopatem Kościoła katolickiego w PRL w latach sześćdziesiątych XX wieku*, *Studia Pelplińskie* 2019, r. 53, 33–73.

⁷³ M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019, 203–204.

⁷⁴ B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000, 102–111.

Głos zabierał B[isku]p Klepacz, imieniem Episkopatu Polski; wypowiadał się za rozdziałem Kościoła i Państwa, co w naszej praktyce codziennej jest lepsze, niż sytuacja konkordatowa. Sesja zakończyła się o godz. 12.30. – Kard.[yna]ł Ruffini pytał mnie, czy B[isku]p Klepacz przemawiał i w moim imieniu? Oczywiście, tak, w naszej sytuacji innego wyjścia nie widzę, tylko należy przestrzegać zasad rozdziału, bo państwo komunistyczne nie zechce konkordatu, jako układu dwustronnego, tylko jako jednostronnie narzucony pakt, którego użyje tylko dla propagandy⁷⁵.

Ważnym elementem działalności biskupa Michała Klepacza – jako członka Komisji Soborowej oraz uczestnika obrad Soboru Watykańskiego II – była działalność sprawozdawcza, służąca prezentacji oraz promocji nauczania soborowego. Po II Sesji Soborowej mówił m.in. o zaangażowaniu polskich ojców soborowych w komisjach Soboru oraz o pracy przy konferencjach prasowych⁷⁶. Po III Sesji Soborowej – obok innych członków Komisji Soborowej – referował schemat *O wolności religijnej*⁷⁷.

3. PODSUMOWANIE

Postać biskupa Michała Klepacza bardzo wyraźnie zapisała się na kartach dziejów Episkopatu Polski w XX w. Ocenę jego działalności pozostawił sam Prymasa Tysiąclecia. W dniu śmierci hierarchy poświęcił mu dłuższy fragment swojego osobistego dziennika:

Odejście Biskupa Michała można uważać za niespodziewane. Był niewątpliwie wielką indywidualnością. Ze studiów filozof, miał zawsze szerokie zainteresowania na peryferiach filozofii i życia. Czytał bardzo dużo, zwłaszcza najrozmaitszych pamiętników z okresu wojennego. Znał doskonale literaturę rosyjską i duszę rosyjską. Chociaż mało się wypowiadał na te tematy, jednak dręczył Go smutek na skutek głębszego rozeznania sytuacji Polski, upłatanej w sojuszu z ZSRR. Moskalom nie ufał. Miał bardzo stanowczy osąd o szkodliwej dla Narodu polityce Partii, uzależnionej od ZSRR. Ale nie widział wyjścia z sytuacji. I dlatego – milcząc – usiłował szukać rozwiązań dopuszczalnych, chociaż kompromisowych. W opinii polskiej uchodził za bardzo kompromisowego; nie był nim w rzeczywistości. Człowiek towarzysko kulturalny, nie zawsze mówił to, co myślał, różnym politykom, którzy usiłowali Biskupa pozyskać na swoją stronę. Stąd rodziło się wiele trudności i nieporozumień, które robiły wrażenie, że Biskup prowadzi własną linię. Prasa zagraniczna, pod wpływem PAX-u, mówiła, że to jest linia przeciwko Prymasowi. W rzeczywistości tak nie było. Bp Klepacz był lojalny wobec Episkopatu, chociaż szedł niekiedy na rozwiązania taktyczne, o dwuznacznym wymiarze⁷⁸.

Kardynał Stefan Wyszyński zwracał uwagę na aktywność polityczną dostojnika i jego mocne osadzenie w realiach życia społeczno-politycznego. Również i dziś nie sposób pisać o tej wyjątkowej postaci bez odniesienia do dramatycznych ustępstw, zaniedbań oraz wyborów z lat 1953–1956. Jednocześnie towarzyszyć musi świadomość, że rzeczywistość ta przesłania wkład w prace wielu gremiów i zespołów, którym łódzki ordynariusz przewodził i wyznaczał kierunki działania. W niniejszym artykule ukazano je, bazując na materiałach archiwalnych Archiwum Archidiece-

⁷⁵ AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1963, wpis z 18 X 1963 r.

⁷⁶ Tamże, wpis z 18 XII 1963 r.

⁷⁷ AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1964, wpis z 17 XII 1964 r.

⁷⁸ AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1967, wpis z 27 I 1967 r.

zjalnego Warszawskiego i Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie. Wydaje się, że szansę na lepsze poznanie i zrozumienie obu perspektyw mogą przynieść jedynie nowe badania nad biografią biskupa Michała Klepacza.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie

- AAG, Acta Hlondiana, oprac. S. Kosiński, Protokół Konferencji Episkopatu Polskiego odbytej dnia 22–24 maja 1946 r. na Jasnej Górze, Częstochowa, 22–24 V 1946 r.
- AAG, Acta Hlondiana, oprac. S. Kosiński, Protokół Konferencji Episkopatu Polskiego odbytej dnia 28–29 kwietnia 1947 r. w Gnieźnie, Gniezno, 28–29 IV 1947 r.
- AAG, Acta Hlondiana, oprac. S. Kosiński, Protokół Konferencji Episkopatu Polskiego odbytej dnia 5–7 września 1947 r. na Jasnej Górze, Częstochowa, 5–7 IX 1947 r.
- AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1962.
- AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1963.
- AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1964.
- AAG, S. Wyszyński, Pro memoria 1967.

Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie

- AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/5, k. 1–2, Protokół KGEP, Kraków, 28–29 I 1950 r.; Protokoły KGEP, sygn. II 4/5, k. 3, Protokół KGEP, Kraków, 1 III 1950 r.
- AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/5, k. 4–5, Protokół KGEP, Warszawa, 10–11 III 1950 r.
- AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/6, k. 75, Protokół KGEP, Warszawa, 21–22 XI 1951 r.
- AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/11, k. 10, Protokół KGEP, Warszawa, 7 XI 1956 r.
- AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/29, k. 127–129, Protokół RGEP, Warszawa, 25 XI 1974 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/152, k. 12, Protokół 23. KPEP, Jasna Góra, 12–13 IX 1950 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/158, k. 8, Protokół 29. KPEP, Jasna Góra, 20–21 IX 1951 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/173, k. 11–13, Komisje biskupie do uzupełnienia.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/183, k. 103, Komisje uzupełnione, 19 II 1959 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/184, k. 125, Protokół 55. KPEP, Warszawa, 15 IV 1959 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/200, k. 122, Komisje uzupełnione, 15 III 1962 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/208, k. 55, Protokół 79. KPEP, Warszawa, 18 XII 1963 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246, k. 32, 40, Organa Konferencji Episkopatu Polski, stan na dzień 16 stycznia 1970 r.
- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 49–52, Organa Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 I 1970 r.
- AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 4, Pismo arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego do kardynała Adama Stefana Sapiehy, Warszawa 20 XII 1949 r.
- AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 61–66, Instrukcja o nauczaniu łaciny i języków obcych w Kościelnych Zakładach Naukowych w Polsce, Warszawa, 2 II 1963 r.
- AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 101, Pismo biskupa Lecha Kaczmarka do Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, Gdańsk–Oliwa, 28 III 1967 r.
- AAW, SPP, Komisja Studiów, sygn. II 4/68, k. 123–124, Pismo biskupa Lecha Kaczmarka do Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, Gdańsk–Oliwa, 29 V 1967 r.
- AAW, SPP, Komisja Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 1–3, Posiedzenie Komisji Szkolnej Episkopatu w Krakowie, 24 stycznia 1949 r., Kraków, 24 I 1949 r.
- AAW, SPP, Komisja Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 4–5, Posiedzenie Komisji Szkolnej Episkopatu Polskiego z dnia 23 kwietnia 1949 r. w Gnieźnie, Gniezno, 23 IV 1949 r.

AAW, SPP, Komisji Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 11, Uchwały Komisji Szkolnej Episkopatu jako dyrektwy w sprawach szkolnych dla rozmów z rządem (23 sierpnia 1949 r.), Kraków, 23 VIII 1949 r.

AAW, SPP, Komisja Szkolna i Katechizacji, sygn. II 4/60, k. 18, Komisja Szkolna Episkopatu, 14 II 1957 r.

2. Źródła drukowane

Białkowski M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019.

Przemówienie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Łódź, 6 XI 1956 r., w: J. Klechta, *Biskup Michał Klepacz w dokumentach bezpieki*, Łódź 2012, 118–121.

Wyszyński S., *Dziela zebrane*, t. XIX: *styczeń–lipiec 1967*, Warszawa 2019.

3. Literatura

Bartnicki R., *Wielki Kanclerz Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, red. R. Czekalski, Warszawa 2021, 231–262.

Białkowski M., *Biskup Michał Klepacz jako członek Episkopatu Polski, Część I: Wprowadzenie biograficzno-problemowe*, Łódzkie Studia Teologiczne 30 (2021) 2, 19–36.

Białkowski M., *Biskup Michał Klepacz jako członek Episkopatu Polski, Część II: Działalność na forum Konferencji Plenarnej oraz Komisji Głównej Episkopatu Polski*, Łódzkie Studia Teologiczne 30 (2021) 3, 7–22.

Białkowski M., *Polscy ojcowie Soboru Watykańskiego II, Wstęp do badań nad episkopatem Kościoła katolickiego w PRL w latach sześćdziesiątych XX wieku*, *Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, t. 132: 2019, 269–315.

Białkowski M., *Polscy ojcowie Soboru Watykańskiego II, Wstęp do badań nad episkopatem Kościoła katolickiego w PRL w latach sześćdziesiątych XX wieku*, *Studia Pelplińskie*, 2019, r. 53, 33–73.

Białkowski M., *Udział Antoniego Baraniaka SDB w pracach Konferencji Episkopatu Polski i jej komisji specjalistycznych (1951–1977)*, *Studia Salvatoriana Polonica* 14, 2020, 121.

Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016.

Bejze B., *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.

Fijałkowska B., *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. II, cz. I: 1956–1963, Olsztyn 2000.

Gruczyński K., *Biskup Michał Klepacz 1893–1967*, Łódź 1993.

Michalski K., *Działalność Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski 1980–1989*, Warszawa 2012.

Przybysz M., Saran M., *Pasterz cierpliwego dialogu. Biskup Michał Klepacz w polskiej delegacji na Sobór Watykański II*, w: *Studia Soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2015, 161–191.

Smoliński M.G., *Biskup Negocjator Zygmunt Choromański (1892–1968). Biografia niepolityczna?*, Warszawa 2014.

Stefaniak J., *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, Lublin 1998.

Stępień M., *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawno-historyczne*, Łomża 2014.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Żaryn J., *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997.

**BISHOP MICHAŁ KLEPACZ
AS A MEMBER OF THE EPISCOPATE OF POLAND
PART III: ACTIVITIES IN SPECIALISED COMMITTEES
OF THE EPISCOPATE OF POLAND**

Summary

This article focuses on activities of Bishop Michał Klepacz in the specialised committees of the Episcopate of Poland. Already in 1947, the Łódź Bishop was appointed to the Committee for Theological Studies at Church Faculties and in Seminaries, later transformed into the Studies/Studies and Seminars Committee chaired by the bishop in 1959–1967. Since 1947, he had also worked in the School Committee. Two years later, he was appointed a member of the Committee for Negotiations with the Government representing the Church (since 1956, that Committee operated as the Joint Committee of the PRL Government and the Episcopate of Poland Representatives), which was to standardise and organise relations between the Church and the Communist authorities. As a part of works of that Committee, he was one of the authors of the agreement of April 14, 1950. His activities in that body ended in 1963, with a unilateral freezing of its functioning by the PRL government. Bishop Michał Klepacz also made a substantial contribution to the works of the Press Committee, of which he was a member in the first half of the 1950s, and of the Council Committee. It should be added here that his involvement into that last body was strongly influenced by the fact that he was one of the few dignitaries of the Polish Church participating in all four sessions of the Second Vatican Council.

Key words: Bishop Michał Klepacz, Cardinal Stefan Wyszyński, Committee for Theological Studies at Church Faculties and in Seminaries, Seminaries Committee, Studies/Studies and Seminars Committee, School Committee, Committee for Negotiations with the Government/Joint Committee of the PRL Government and the Episcopate of Poland Representatives, Press Committee, Council Committee

Nota o Autorze

Doktor hab. **Michał BIAŁKOWSKI**, prof. UMK – historyk Kościoła, politolog, regionalista; profesor w Katedrze Bezpieczeństwa Społecznego i Kulturowego na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Prezes Klubu Inteligencji Katolickiej w Toruniu i sekretarz Porozumienia Klubów Inteligencji Katolickiej w Polsce. Główne obszary badawcze: Kościół katolicki w XX w.; Episkopat Polski w XX w.; życie i działalność kardynała Stefana Wyszyńskiego; historia i recepcja Soboru Watykańskiego II; rola katolików świeckich w przeobrażeniach polityczno-społecznych w Europie i w Polsce w XX–XXI w.; opozycja w PRL i państwach bloku wschodniego, relacje między polityką i religią (w szczególności stosunki państwo – Kościół katolicki w Polsce po 1989 r.), dzieje Pomorza i Kujaw.

Kontakt e-mail: bialkowski@umk.pl ORCID: 0000-0001-5215-1271

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI

Wydział Pedagogiczno-Filozoficzny
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

ZARYS TEOLOGICZNYCH PODSTAW DUSZPASTERSTWA SZKOLNEGO¹

Słowa kluczowe: duszpasterstwo szkolne, edukacja religijna, szkoła, teologia praktyczna

1. Wstęp. 2. Stworzenie człowieka na obraz Boga. 3. Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie.
4. Popaschalna obecność Ducha Świętego. 5. Podsumowanie

1. WSTĘP

Obecność Kościoła katolickiego w polskiej szkole ogranicza się w zasadzie do organizowania lekcji religii, a poniekąd do inicjowania powiązanych z nią ściśle różnych akcji pastoralnych, np. kół misyjnych, zbiórek na rzecz Caritasu, kręgów biblijnych, nabożeństw z okazji rozpoczęcia lub zakończenia roku szkolnego, rekolekcji wielkopostnych². W tym kontekście należy podkreślić fakt, że Kościół w Polsce nie opracował dotychczas żadnej całościowej i systematycznej koncepcji pracy na rzecz środowiska szkolnego oraz przynależących do niego osób, czyli: uczniów, ich rodziców, nauczycieli i pracowników technicznych. Zagadnienie duszpasterstwa szkolnego nie jest rzecz jasna obcym pojęciem na gruncie polskiej myśli religijno-pedagogicznej lub pastoralnej³, jednak nigdy nie spotkało

¹ W niniejszym artykule wykorzystano niektóre fragmenty autorskiej książki wydanej w języku niemieckim, zob. M. Chrostowski, *Schulpastoral für alle! Religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin 2021, 105–109.

² Por. tamże, 74–77.

³ Zob. m.in.: M. Chrostowski, *Edukacja religijna w Polsce: czas na zmianę?*, Łódzkie Studia Teologiczne, 29 (2020) 3, 39–52; M. Polak, *Pastoralna postługa Kościoła w szkole. Inspiracje dla polskiego duszpasterstwa*, Studia Pastoralne 3 (2007), 275–293; A. Zuk, *Pastoralne zaangażowanie parafii w struktury szkolne: innowacyjny model wychowania społeczno-kulturowego*, w: *Człowiek – Środowisko życia – Edukacja*, red. W. Theiss, Toruń 2012, 228–262; R. Czekalski, *Duszpasterstwo szkolne – czy wykorzystana szansa?*, Ateneum Kapłańskie 3 (2004), 514–528.

się ono z pogłębioną recepcją ze strony Kościoła instytucjonalnego, duszpasterzy, pedagogów religii lub teologów.

Zródło nowych inspiracji może stanowić w tym zakresie praktyka pastoralna Kościoła katolickiego w Niemczech, gdzie duszpasterstwo szkolne rozumiane jest jako zaangażowanie i dobrowolna posługa chrześcijan na rzecz humanizacji środowiska szkolnego⁴, którego podstawę teologiczną stanowią życie i słowa Jezusa Chrystusa oraz Jego „bycie dla ludzi”⁵. Królestwo Boże zaistniało wyraźnie na ziemi wraz z Jezusem, a każda osoba, która tego pragnie, może pomóc w jego budowie⁶. Wszyscy ochrzczeni, a więc mężczyźni i kobiety, młodzież lub dorośli, księża lub świeccy, uczestniczą w zbawczej misji Chrystusa – każdy na swój sposób. Ich zadaniem jest urzeczywistnienie miłości Boga do ludzkości w różnych miejscach, w których mieszkają, uczą się lub pracują. W tym względzie wielkie znaczenie ma Sobór Watykański II, który sformułował nowe kościelne zaangażowanie w misję zbawienia świata⁷. Dokumenty soborowe ukazują zadania i wyzwania, stojące przed Kościołem jako *communio* lub wspólnotą ludu Bożego⁸. W tym sensie, według G. Bußmanna i B. Loba teologicznych podstaw duszpasterstwa szkolnego można upatrywać w Bożej drodze „od stworzenia przez wcielenie do stałej obecności”⁹ w świecie.

2. STWORZENIE CZŁOWIEKA NA OBRAZ BOGA

Koncepcja człowieka, stworzonego na obraz Boga, jest postrzegana jako jedna z głównych koncepcji antropologii teologicznej¹⁰. W Księdze Rodzaju 1, 26 nn. czytamy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz: „«Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (por. Rdz 5, 1–3; 9, 6 nn.; Syr 17, 1–4; Mdr 2, 23).

⁴ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral*, Bonn 2020, 5; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*, Bonn 1996, 7.

⁵ Por. C. Schneider-Harpprecht, *Schulseelsorge*, w: *Diakonie und Bildung, Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag*, red. J. Eurich, C. Oelschlägel, Stuttgart 2008, 436.

⁶ Por. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zu Ethik Jesu*, Würzburg 1981, 299.

⁷ Por. A. van Hooff, *Zur theologischen Grundlegung der Schulpastoral*, RU heute 1 (2005), 10.

⁸ Por. Bayerische Schulreferentenkonferenz, *Der Mensch im Mittelpunkt – Leitlinien der Schulpastoral in Bayern*, <https://www.schulpastoral-regensburg.de/download/category/2-grundlagen-und-offizielle-dokumente-schulpastoral.html?download=110:leitlinien-f%C3%BCr-schulpastoral-in-bayern> – 20.01.2021, 8.

⁹ G. Bußmann, B. Lob, *Theologische Begründung von Schulpastoral*, w: *Handbuch Schulpastoral: für Studium und Praxis*, red. A. Kaupp, G. Bussmann, B. Lob, B. Thalheimer (Hrsg.), Freiburg im Breisgau 2015, 68.

¹⁰ Por. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, t. 1, Freiburg im Breisgau 2011, 123–124.

W Starym Testamencie i tradycji chrześcijańskiej definicja człowieka w hebrajskim wyrażeniu *וְאָדָם* (obraz) jest decydującym o człowieku stwierdzeniem, które z jednej strony odróżnia go od wszystkich innych stworzeń, ale z drugiej wiąże go również ze wszystkimi innymi stworzeniami¹¹. W Nowym Testamencie wspomniana idea podobieństwa do Boga odnosi się zarówno do człowieka (1 Kor 11, 7; Kol 3, 10; Jk 3, 9), jak i do Chrystusa (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3)¹². Jednocześnie stwierdzenia te wskazują, że właśnie w Jezusie Chrystusie nowa relacja między ludźmi a Bogiem została nie tylko przywrócona, ale także w pełni zrealizowana¹³. W tym sensie współczesna teologia chrześcijańska podkreśla, że ludzie w Chrystusie mają udział w boskiej naturze, który został im dany tylko i wyłącznie przez łaskę bożą (2 P 1, 4)¹⁴.

Motyw stworzenia człowieka na obraz Boga często leży u podstaw teologicznej refleksji nad wychowaniem. Ludzie – w powierzonej im przez Stworzyciela misji kształtowania świata – są zobowiązani nie tylko do wykorzystywania w tym celu swojej wolności i godności, ale także zdolności i talentów, które od Niego otrzymali. W duszpasterstwie szkolnym oznacza to takie kształtowanie środowiska szkolnego, aby wszyscy jego członkowie doświadczali we wspólnym życiu, że każdy człowiek, niezależnie od religii, koloru skóry czy wyznanych poglądów, jest żywym obrazem Boga¹⁵. Niejako solidarność w człowieczeństwie¹⁶ ma prowadzić ludzi do poznania i akceptacji drugiego człowieka z całą historią jego życia, a także indywidualnym bagażem przeżyć i różnorodnych doświadczeń¹⁷. Człowiek powinien się zatem stawać coraz bardziej „ludzki”, ponieważ Bóg, który pragnie świata i każdej istoty w nim jako swego stworzenia, ciągle na nowo potwierdza jego istnienie, odżywia go i podtrzymuje przy życiu¹⁸.

3. WCIENIE BOGA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

Pytanie postawione przez św. Anzelma z Canterbury *Cur Deus homo?*, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, pobudza do refleksji nad wcieleniem Chrystusa nieprzerwanie od dwudziestu stuleci¹⁹. Formuły chryzologiczne i trynitarno-

¹¹ Por. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin/Boston 2012, 430.

¹² Por. L. Rochus, *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*, Göttingen 2004, 78.

¹³ Por. tamże; W. Härle, *Dogmatik*, 446.

¹⁴ Por. H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 2000, 257.

¹⁵ Por. G. Bußmann, B. Lob, dz.cyt., 70.

¹⁶ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*, Bonn 1996, 15.

¹⁷ Por. G. Bußmann, B. Lob, dz.cyt., 70.

¹⁸ Por. B.J. Hilberath, *Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaft“ und „Weltkirchen“*, w: *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, red. B. Hilberath, M. Kraml, M. Scharer (Hrsg.), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2003, 211–213.

¹⁹ Więcej na ten temat: *Anselm von Canterbury, Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch*, tłum. Franciscus S. Schmitt, München 1993.

-teologiczne z pierwszych soborów w Nicei (325 r.), Konstantynopolu (381 r.), Efezie (431 r.) i Chalcedonie (451 r.) stały się fundamentalne i wiążące wewnątrz chrześcijańskiej wspólnoty religijnej²⁰. Można więc powiedzieć, że wiara we wcielenie Jezusa Chrystusa jest znakiem rozpoznawczym wiary chrześcijańskiej: „Po tym poznanie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga” (1 J 4, 2)²¹.

Logos – Syn – staje się ciałem, przyjmuje ludzkie ciało i w swoim ciele niesie wszystkich ludzi z powrotem do Boga. To w nim spełniła się ostatnia tęsknota: nowa ofiara, do której usposabia i przyciąga wszystkich ludzi, a jednocześnie przez jego miłość zniesione zostaje całe ludzkie nieposłuszeństwo²².

Duszpasterstwo szkolne ugruntowuje i usprawiedliwia swoją posługę bezpośrednio w wierze i przez wiarę w Boga, który stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie i który – solidarnie – aż do swojej własnej śmierci – podzielał ludzką radość i nadzieję, smutek i strach, chociaż sam stał się ofiarą²³. W tym sensie rozwój odpowiedzialności za sprawy polityczne i społeczne powinien być znakiem relacji człowieka z Bogiem, który przyjął ludzkie ciało. Ważna jest solidarność z cierpiącymi, biednymi, smutnymi, bezbronnymi, pokrzywdzonymi i prześladowanymi²⁴. Chodzi tu o nic innego, jak o zbawienie każdej osoby ludzkiej oraz o budowę coraz to bardziej ludzkiego społeczeństwa²⁵.

4. POPASCHALNA OBECNOŚĆ DUCHU ŚWIĘTEGO

Termin „Duch Święty” i związana z nim dyskusja, są zagadnieniami charakterystycznymi dla chrześcijaństwa²⁶. Najsilniejsze akcenty pneumatologiczne na kartach Nowego Testamentu zawiera Ewangelia według św. Jana (np. J 14, 18; J 14, 26; J 16, 9–11), gdzie wyraźnie wyłania się „osobowość Ducha Bożego”²⁷. Popaschalna misja i dzieło Ducha Świętego są całkowicie związane z Jezusem Chrystusem i służą jego uwielbieniu (J 16, 14)²⁸. Jego działalność na świecie i wśród ludzi ma je-

²⁰ Por. S. Schreiber, *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2015, 6.

²¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 463.

²² Por. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg im Breisgau 2011, 259.

²³ Por. G. Bußmann, B. Lob, dz.cyt., 71–72.

²⁴ Por. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.)*, Schulpastoral 14 f.; M. Seibt, *Schulpastoral an berufsbildenden Schulen des dualen Schulsystems: eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Entwicklung von Qualitätskriterien für eine gelingende Schulpastoral an Berufsschulen*, Berlin 2008, 25; *Wenn die Kirche zur Schule geht ... Kreative Ideen, Projekte und Konzepte zur Schulpastoral*, red. H. Demmelhuner, M. Hartung, A. Wicker, München 2011, 56; G. Bußmann, B. Lob, dz.cyt., 71–72.

²⁵ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, 3.

²⁶ Por. R. Albertz, C. Westermann, *Art. ruah – Geist*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, t. 2, Stuttgart 2004, 726.

²⁷ Por. K. Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien 2004, 146.

²⁸ Por. H.C. Kammler, *Die Theologie des Johannesevangeliums*, Kerygma und Dogma 63/2 (2017), 100.

den zasadniczy cel, którym jest rozpowszechnianie ludzi i utwierdzenie ochrzczonych o uzdrawiającej wiedzy, dotyczącej tajemnicy boskości Jezusa, i o zbawieniu, które dokonało się i ciało na nowo dokonuje się w Chrystusie²⁹.

Jezus Chrystus i Duch Święty są również ze sobą ściśle związani w nauczniu św. Pawła (2 Kor 3, 17). Duch Święty działa także w ludziach przez ich zjednoczenie z Chrystusem. Dar Ducha Świętego określa przynależność do Chrystusa i początek życia chrześcijańskiego (Rz 8, 9). Duch Święty uczestniczy w boskim synostwie Chrystusa (Ga 4, 6) i jego „zapłacie” za zmartwychwstanie (2 Kor 1, 22). To właśnie On czyni uczniów Chrystusa członkami Jego mistycznego ciała, czyli Kościoła (1 Kor 12, 13) i jest zasadą aktywnej działalności chrześcijańskiej poprzez swoje dary we wspólnocie Kościoła (1 Kor 12, 8–19)³⁰.

Duszpasterstwo szkolne, mające podstawy i myśli pneumatologicznie, jest wolne od ograniczeń legitymizacji. Jest ono formą obecności Kościoła w szkole, ponieważ działania chrześcijan nabierają kościelnej tożsamości w obiecanej obecności Duch Święty. Poza tym jest ono samorealizacją chrześcijańskiej, w pełni pneumatologicznej egzystencji z ludźmi i dla ludzi w środowisku szkolnym³¹. Tak rozumiane duszpasterstwo szkolne umożliwi rodzicom, nauczycielom i uczniom przewycięzenie lęków i budowanie solidarności, międzyludzkiej komunii³² i dialogu³³.

5. PODSUMOWANIE

Refleksja teologiczna na temat duszpasterstwa szkolnego jest ważna i potrzebna, ponieważ tworzy przestrzeń do intelektualnego spotkania z Bogiem i wiarą chrześcijańską. Świadomość, że każdy człowiek jest stworzony na obraz Boga, że nasz Stworzyciel przyjął w Chrystusie ludzkie ciało dla naszego zbawienia oraz że Duch Święty jest ciągle obecny w świecie, powinna nieustannie motywować Kościół polski do odważnego zaangażowania na rzecz humanizacji środowiska szkolnego. Nawet wtedy, a może szczególnie wtedy, gdy wiara chrześcijańska, na skutek wszechobecných trendów sekularyzacyjnych³⁴, z roku na rok staje się coraz bardziej odległa od sposobu myślenia i funkcjonowania wielu osób. Tutaj Kościół może znaleźć przestrzeń do poszukiwania nowych sposobów przekazu wiary i tworzenia miejsca przyjaznemu i otwartemu dialogowi społecznemu. Duszpasterstwo szkolne jest właśnie taką

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. M. Wolter, *Der Heilige Geist bei Paulus*, w: *Heiliger Geist*, red. m.in: M. Ebner, Neukirchen-Vluyn 2011, 111–116.

³¹ Por. J. Burkard, *Die Mitgestaltung der Schulkultur als Aufgabe der Kirche*, w: *Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle*, red. J. Burkhard, P. Wehrle, Freiburg im Breisgau 2005, 28.

³² Por. G. Bußmann, B. Lob, dz.cyt., 73.

³³ Por. B.J. Hilberath, *Vom Heiligen Geist des Dialogs*, w: *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, red. G. Fürst, Freiburg i. Br. 1997, 114.

³⁴ Zob. m.in: J. Mariański, *Katolicyzm polski w procesie przemian*, Władza Sądzenia 6 (2015), 29–45, tenże, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, Teologia Praktyczna 12 (2011), 7–24.

szansą, w ramach której Kościół mógłby towarzyszyć, szczególnie młodym, na różnych ścieżkach ich życia. Mógłby pomagać im w znalezieniu własnego miejsca w pluralistycznym społeczeństwie, nie ograniczając się przy tym do 45-minutowego taktu, jaki wyznaczają, obwarowane planami nauczania, lekcje religii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Bayerische Schulreferentenkonferenz, *Der Mensch im Mittelpunkt – Leitlinien der Schulpastoral in Bayern*, <https://www.schulpastoral-regensburg.de/download/category/2-grundlagen-und-offizielle-dokumente-schulpastoral.html?download=110:leitlinien-f%C3%BCr-schulpastoral-in-bayern> – 20.01.2021.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*, Bonn 1996.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral*, Bonn 2020.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*, Bonn 1996.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 7. Grudnia 1965, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 1025–1115.

Literatura przedmiotowa

- Albertz R., Westermann C., *Art. rûah – Geist*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, t. 2, Stuttgart 2004: Kohlhammer 726–752.
- Anselm von Canterbury, Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch*, tłum. Franciscus S. Schmitt, München: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Burkard J., *Die Mitgestaltung der Schulkultur als Aufgabe der Kirche*, w: *Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle*, red. J. Burkhard, P. Wehrle, Freiburg im Breisgau: Herder 2005.
- Bußmann G., Lob B., *Theologische Begründung von Schulpastoral*, w: *Handbuch Schulpastoral: für Studium und Praxis*, red. A. Kaupp, G. Bussmann, B. Lob, B. Thalheimer (Hrsg.), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 7–76)
- Chrostowski M., *Edukacja religijna w Polsce: czas na zamianę?*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 29 (2020) 3, 39–52.
- Chrostowski M., *Schulpastoral für alle! Religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin 2021: LIT Verlag.
- Czekalski R., *Duszpasterstwo szkolne – czy wykorzystana szansa?*, *Ateneum Kapłańskie* 3 (2004), 514–528.
- Härle W., *Dogmatik*, Berlin/Boston: De Gruyter 2012.
- Hilberath B.J., *Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaft“ und „Weltkirchen“*, w: *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, red. B. Hilberath, M. Kraml, M. Scharer, Mainz 2003, 211–213.
- Hilberath B.J., *Vom Heiligen Geist des Dialogs*, w: *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, red. G. Fürst, Freiburg im Breisgau: Herder 1997, 93–116.
- Hooff, van, A., *Zur theologischen Grundlegung der Schulpastoral*, *RU heute* 1 (2005), 10–15.
- Kammler H.C., *Die Theologie des Johannesevangeliums*, *Kerygma und Dogma* 63 /2 (2017), 79–101.

- Mariański J., *Katolicyzm polski w procesie przemian*, Władza Sądzenia 6 (2015), 29–45.
- Mariański J., *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, Teologia Praktyczna 12 (2011), 7–24.
- Merklein H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zu Ethik Jesu*, Würzburg: Echter-Verlag 1981.
- Niederwimmer K., *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien: UTB 2004.
- Polak M., *Pastoralna posługa Kościoła w szkole. Inspiracje dla polskiego duszpasterstwa*, Studia Pastoralne 3 (2007), 275–293.
- Pröpper T., *Theologische Anthropologie*, t. 1, Freiburg im Breisgau: Herder 2011, 123–124.
- Ratzinger J./Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011.
- Rochus L., *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr – und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*, Göttingen 2004: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schneider-Harpprecht C., *Schulseelsorge, w: Diakonie und Bildung, Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag*, red. J. Eurich, C. Oelschlägel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2008, 432–446.
- Schreiber S., *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2015.
- Seibt M., *Schulpastoral an berufsbildenden Schulen des dualen Schulsystems: eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Entwicklung von Qualitätskriterien für eine gelingende Schulpastoral an Berufsschulen*, Berlin: LIT Verlag 2008.
- Vorgrimler H., *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder 2000.
- Wolter M., *Der Heilige Geist bei Paulus*, w: *Heiliger Geist*, red. m.in.: M. Ebner, Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 93–121.
- Zuk A., *Pastoralne zaangażowanie parafii w struktury szkolne: innowacyjny model wychowania społeczno-kulturowego*, w: *Człowiek – Środowisko życia – Edukacja*, red. W. Theiss, Toruń: Wydawnictwa Edukacyjne „Akapit” 2012, 228–262.

OUTLINE OF THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF SCHOOL PASTORAL CARE

Summary

The Church in Poland has not yet developed any comprehensive and systematic concept of pastoral care in the school environment. The source of new inspiration in this regard may come from the pastoral practice of the Catholic Church in Germany, which has a strong theological foundation. In this sense, also a possible attempt to develop a similar concept on Polish soil, must be preceded by a theological reflection on the school pastoral care, which will not only create a space for an intellectual meeting with God and faith, but also become a motivating impulse to engage Christians for the sake of the humanization of the school.

Key words: school pastoral care, religious education, school, practical theology

Nota o Autorze

Książd **Mariusz CHROSTOWSKI** – prezbiter diecezji łomżyńskiej, doktor nauk teologicznych z zakresu pedagogiki religii. Obecnie doktorant na Wydziale Pedagogiczno-Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt (Niemcy).
Kontakt e-mail: m-chrostowski@wp.pl

SEBASTIAN DERDA

doktorant UKSW, Warszawa

**JANA KOCHANOWSKIEGO NOWA WIZJA
CZŁOWIEKA (RENEZANSU)
W ŚWIETLE DIALOGU WRAŻLIWOŚCI ZE ŚMIERCIĄ
ODBUDOWA ŚWIATOPOGLĄDU I TOŻSAMOŚCI POETY „TRENÓW”
Część II**

Słowa kluczowe: renesansowy humanizm, stoicyzm, fatum, cnota (*apatheia*), Fortuna, Opatrzność, *medicina animi*, Mądrość, *sophiae ardua templa*, eschatologia, Hiob, śmierć

1. Wstęp. 2. Polemika ze stoikami i własnymi nauczycielami – negacja wartości. 3. Apogeuem rozpacz – polemika z tradycjami religijnymi. 4. W poszukiwaniu pocieszenia. 4.1. Przemiana osoby. 4.1.1. Trwanie w żałobie – między koniecznością a pragnieniem. 4.1.2. Pamięć u potomnych. 4.1.3. Tożsamość odbudowana. 4.2. Nowa wizja człowieka. 4.2.1. Prawo do płaczu. 4.2.2. Pocieszenie w ramionach Matki. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Dialog wrażliwości ze śmiercią – tak można by określić osobisty wymiar twórczości żałobnej Kochanowskiego. Wrażliwości wyjątkowo czulej na zjawiska przemijania i kresu, wstrząsanej śmiercią znajomych, bliskich i najbliższych, stale zagrożonej perspektywą śmierci własnej. Doświadczenie i zgłębianie śmiertelności w sobie i w drugich jest dla poety szkołą egocentryzmu, a zarazem współczucia. Ta pierwsza pozwalała przeżywać wciąż na nowo swoją skazaną na śmierć niepowtarzalność, druga – uczyła poczucia przynależności do rodziny ludzkiej i bycia jednym z wielu. Wrażliwość poety nieustannie broni się przy tym przed traumatyzmem swoich reakcji, gdzie obroną staje się światopogląd (niezależność wewnętrzna wobec ciężkich przeżyć), sposób kształtowania biografii (odnosi się wrażenie, że Kochanowski stale ukrywa się przed losem), a przede wszystkim twórczość. Jednak około 1577 r. w poecie załamuje się zdolność asymilowania cierpień. Ciosy dosięgają głębiej, przeżycia destrukcyjne objawiają całą siłę swej pustoszącej energii. Wrażliwość osiągnęła swoją pełną skalę i broni się już nie poprzez uchylanie się od ciosu,

lecz jego pełnym przyjęciem. Tym samym poezja Kochanowskiego nie konstryuuje już ludzkiego *ja* w wymiarze etycznym czy egzystencjalnym, lecz oddaje się analizie obiektywnej relacji między podmiotem a przenikającym go doświadczeniem¹.

Z pewnością lektura *Trenów*, bo je tu będziemy rozważać, może w tym kontekście rodzić niejedno pytanie. Niewątpliwie jest to dzieło ponadczasowe, zawsze aktualne, dotykające najistotniejszych spraw ludzkiej egzystencji i przynoszące odpowiedzi na najbardziej nurtujące człowieka pytania. W *Trenach* poddano dyskusji światopogląd człowieka Renesansu i zanegowano jego podstawy zarówno religijne, jak i świeckie, wywodzące się z antycznej tradycji filozoficznej. *Treny* relacjonują również próbę odbudowania owego światopoglądu, ponieważ tylko znalezienie pewnych i niezmiennych podstaw ludzkiego bytu mogło uchronić człowieka myślącego od pesymizmu i rozpacz. Nie uwolniło go zresztą od niepokojów i zwątpienia, o czym także *Treny* świadczą. By jednak zrozumieć, na czym polega kryzys światopoglądowy w *Trenach*, jakie są jego konsekwencje i co z pierwotnie wyznawanego poglądu zostało odbudowane w świadomości poety, trzeba się zapoznać z owym systemem światopoglądowym wyznawanym w tej epoce i propagowanym lub popularyzowanym w twórczości Kochanowskiego. Stanowi to bowiem najlepszy, a zarazem konieczny element analizy dramatu filozoficznego zawartego w *Trenach*. Należy przy tym zaznaczyć, że próba ta skłania do podjęcia rozważań interdyscyplinarnych zarówno z zakresu filologii, teologii, filozofii, a nawet psychologii. Stan badań nad twórczością czołowego poety polskiego Renesansu przedstawia się zatem imponująco – jest więc taki, jaki przysługuje dziełom najświetniejszym i twórcom najwybitniejszym.

2. POLEMIKA ZE STOIKAMI I WŁASNymi NAUCZYCIELAMI – NEGACJA WARTOŚCI

W perspektywie *Trenów* doktrynalny i banalny zarazem wykład filozofii stoickiej był jakby kuszeniem losu. Zmiany w postawach Kochanowskiego najbardziej wyraziście rysują się w perspektywie spraw ostatecznych, w perspektywie śmierci, oraz w momencie konieczności określenia własnego do niej stosunku. Obserwacja świata, ludzkich dążeń i namiętności, przewrotności Fortuny, a także zmienność ludzkich postaw i poglądów, zależnych od okoliczności zewnętrznych, przypadkowych, a nie głębokiej myśli filozofów – nie potwierdzały zasadności prostych prawideł moralnych i aksjomatów, na których oparty był gmach renesansowego optymizmu. Uładzony w myśli porządek świata nie wytrzymał konfrontacji z realiami świata rzeczywistego. W tym względzie *Treny* przynoszą odwołanie dawnego „wyznania wiary”, zaprzeczenie filozoficznych elementów światopoglądu człowieka renesansowego. Są tekstem polemicznym, ale także autpolemicznym, są bowiem przekreśleniem nie tylko filozofii stoickiej w bezpośredniej polemice z tekstami Cyserona, lecz i jej wcielenia w Kochanowskiego własnej twórczości. Zobrazowaniu tego zjawiska posłuży analiza *Trenu IX*.

¹ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa 1994, 185–186.

Tren IX rozpoczyna ironiczna apostrofa do rzekomo wszechpotężnej Mądrości². Owa „pochwała”, przytaczająca bogatą serię obiegowych i stereotypowych ocen apologetycznych, zawiera także wtrącone (choć w swej wymowie zasadnicze) pytanie: „jeśli prawdziwie mienią?” (w. 2)³. Nieludzka to filozofia, która „wsztyki rzeczy ludzkie ma za fraszkę sobie” (w. 7). Poeta nie wierzy już, że mądrość „jednaką myśl, tak w szczęściu, jako i w żałobie/ Zawždy niesie” (w. 8–9)⁴. Dalsze wersy trenu nie pozostawiają cienia wątpliwości: „na pewno mienią nieprawdziwie”⁵! Owa inwektywa jest wyrazem rozgoryczenia renesansowego poety-myśliciela wobec stereotypów filozoficznych, wobec prawd łatwych a pozornych⁶. Ironii wyraźnie towarzyszy autoironia, nieszczęśliwy bowiem ojciec Urszuli też należał do grona owych czcicieli Mądrości⁷, mozolnie wspinał się po szczeblach, prowadzących do jej prześwietnego sanktuarium; pokonywał kolejne stopnie trudności, prowadzące do zdobycia wiedzy o świecie. Człowiek nie może być jednak widzem – w jednym momencie zostaje zrzucony w dół, „między insze” (w. 20), załamuje się kunsztownie budowany system pouczeń o tym jak żyć, jak postępować⁸.

Można powiedzieć, że cały utwór jest wielką inwektywą wymierzoną przeciwko uosobionej (personifikowanej) Mądrości filozofów, zarówno epikurejczyków, jak i stoików⁹, którzy dawali niezawodne recepty na wszelkie okoliczności ludzkiego życia¹⁰. Cóż bowiem za pociechę może przynieść zalecana przez nich Mądrość¹¹.

Tren IX przenika żywioł polemiki i konfrontacji. Konfrontacji doktryny i doświadczenia, której efektem jest najczęściej odrzucenie doktryny¹². Poeta zwraca w nim uwagę na dwie zasadnicze sprawy: na ideał *apathei*, utożsamianej przez stoików z cnotą oraz na lekceważenie dóbr materialnych jako rzeczy obojętnych. Szcze-

² J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001, 537–538.

³ Tamże, 540–541; por. także: J. Prokop, *Liryka polska: interpretacje*, Kraków 1971, 18–19.

⁴ K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław 1987, 180–181.

⁵ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 540.

⁶ Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1988, 105–108.

⁷ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 540–541.

⁸ J. Pelc, *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1998, 180.

⁹ Główne tezy filozofii stoickiej wykladał i popularyzował swym „piórem anielskim” ukochany mistrz i nauczyciel humanistów – Marek Tulliusz Cyncero. Autor *Tuskulanek* pisał: „Nie jesteśmy bowiem z kamienia, lecz z natury kryje się w duszach coś delikatnego i miękkiego, czym zmartwienie wstrząsa jak burza [...]. I nie bez słuszności powiedział ów Krantor, który szczególnie odznaczał się w naszej Akademii: «Zupełnie się nie zgadzam z tymi, co tak zachwalają swą niezwykłą nieczułość, która wszak nie może, ani nie powinna się zdarzać. Obym nigdy nie zachorował; jeśli jednak zachoruję, niech pozostanie we mnie uczucie, które istniało, choćby krajano mnie czy odcinano jakiś członek. Wielką się płaci za to cenę, by nie odczuwać żadnego bólu: dusza staje się okrutna, a ciało odrętwiałe»”. Zob. K. Mrowcewicz, dz.cyt., 180.

¹⁰ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 540–541; por. także: J. Prokop, dz.cyt., 18–19.

¹¹ Doświadczył też tego Petrarca po stracie Laury, gdy stwierdził z bólem: „Rozumie! Ty znasz sens świata całego/ A własnych cierpień czyż przeczuł przyczynę” (*Sonety dla donna Laury*). Zob. J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 179.

¹² S. Grzeszczuk, „*Treny*” – próba interpretacji dramatu filozoficznego, w: *Kochanowski: z dziejów badań i recepcji twórczości*, red. M. Korolko, Warszawa 1980, 500; por. także: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1978, 101.

gólnie istotna w interpretacji *Trenów* jest sprawa *apathei*, cnoty mędrca, którego Kochanowski porównuje z aniołami: „A człowieka nie tylko w anioła odmienić” (w. 4), by ukazać jego nadludzką miarę – wyrzekł się bowiem zwykłych człowieczych pragnień i lęków, uniezależnił się od wszelkich przeciwności losu, siłą ducha wyszedł więc poza ramy ludzkiej egzystencji¹³. Ale ten stoicki ideał będzie podlegał gwałtownym atakom dopiero w dalszych utworach cyklu¹⁴.

Tren IX piętnuje zatem fakt, że mądrość nie jest w stanie zapewnić obojętności w obliczu cierpienia, narzeka na los mędrca, którego bolesne przeżycia spowodowały ponownie do poziomu ogółu ludzkiego¹⁵. Całe lata uporczywego wdzierania się na szczyt obróciły się wniwecz, poeta znalazł się w punkcie wyjścia¹⁶. Kochanowski zostaje zrzucony ze schodów nieposiadanej, ułudnej mądrości, aby osiągnąć prawdziwe poznanie, dotyczące związku człowieka z Opatrznością. Należy w tym miejscu wrócić myślą do motta *Trenów*: „Takie są umysły ludzi, jakim światłem sam ojciec Jowisz oświeca żyzne pola”, którego sens został wpisany w problematykę wewnętrznej zmiany. Owa zmiana staje się zrozumiała, jeżeli człowiek pojmowany jest jako pole, na które pada światło lub cień, bądź też przestaje padać światło Bożej obecności. Można powiedzieć, że Ojciec oświeca nieustannie, gdyż nawet brak światła, zachmurzenie, zaćmienie czy noc również pozostają pewnego rodzaju światłem. Umysły ludzi porównane są zaś nie tylko z polami, ale, co więcej, z polami żyznymi, a więc takimi, które oświecone blaskiem słońca, wydają obfity plon. W tym sensie *Treny* zdają się być plonem żyznej duszy, żyznego umysłu, na który padł cień Bożej obecności. I choć poemat jest na pewnym poziomie semantycznym opisem dostania się duszy w sferę cienia Boga, swoistej „nocy ciemnej”, oraz bliskości śmierci od cierpienia, jakim jest taka noc, to jednak ciemność okazuje się tu światłem, bo zachodzi w niej oczyszczenie umysłu, który rozpoznaje i porzuca błędne pojęcia na temat cierpienia i przemiany, na temat *cogito*, na temat samego siebie¹⁷.

W podtekście *trenu* kryje się obraz *sophiae ardua templa*, wyniosłej świątyni mądrości. Nie wiadomo, czy ujrzenie progów owej świątyni to za mało, czy

¹³ Tak oto Cycero zachwalał zachowywanie równowagi i spokoju w każdych okolicznościach życia w *Rozmowach tuskulańskich*: „[...] kto dzięki opanowaniu i wytrwałości wolny jest od niepokoju duszy i tak pogodzony ze sobą, iż ani nie martwi się Przykrościami, ani nie załamuje się pod wpływem strachu, ani nie pada żądzą, pragnąc czegoś gorąco, ani nie daje się porwać lichej wesołości, jest to człowiek mądry, którego poszukujemy, człowiek szczęśliwy, któremu żadna ludzka rzecz nie może się wydawać nie do zniesienia na tyle, iżby go mogła przygnębić, i godna uciechy na tyle, iżby dał się jej ponieść” (IV, 17, 37). Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego*..., dz.cyt., 80.

¹⁴ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza*..., dz.cyt., 105–108. Twórcy dojrzałego Renesansu, a takim był Jan Kochanowski jako autor *Trenów*, byli rzecznikami odrodzenia starożytnej myśli sceptycznej, jej nowożytnymi spadkobiercami i kontynuatorami. Stronili natomiast od skrajnych konkluzji filozofów zarówno stoickich, jak epikurejskich, czy wreszcie neoplatonickich. Zob. J. Prokop, dz.cyt., 19.

¹⁵ S. Graciotti, *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, t. 1, Lublin 1989, 336.

¹⁶ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza*..., dz.cyt., 98.

¹⁷ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta*..., dz.cyt., 282.

trzeba było ich przekroczyć, by nie doznać upadku w chwili cierpienia, czy też mądrość nie ma w sobie mocy, jaką ludzie jej przypisują? Ale gdyby tę moc posiadała, wartość jej byłaby bezmierna: „Kupić by cię, Mądrości, za drogie pieniądze!” – to nie jest już zwrot ironiczny, ale marzenie o cudownym zdobyciu lekarstwa¹⁸. Stwierdzenie, że nakazana przez mądrość stoicką obojętność wobec śmierci najbliższych jest lekarstwem zawodnym, było dla Kochanowskiego przeżyciem nie-małej wagi, a może nawet swego rodzaju wstrząsem moralnym¹⁹. Wśród straconych złudzeń najdotkliwsze jest chyba poczucie, iż mądrość i walory intelektualne nie wynoszą człowieka ponad innych, o czym Kochanowski-humanista był tak mocno przekonany. Mądrość miała ubezpieczyć poetę przed igraszkami losu; pozwalała mu nadto zająć stanowisko obserwatora spraw ludzkiego świata, dystansującego się wobec Fortuny, jak i ludzkich namiętności i pragnień, zrównanego poniekąd z samym Bogiem²⁰.

3. APOGEUM ROZPACZY – POLEMIKA Z TRADYCJAMI RELIGIJNYMI

W obliczu śmierci bliskich i cierpienia wszystkie ideały i poglądy okazują się nieważne i złudne, mimo iż mogło wydawać się, że zostały oparte na najbardziej niewzruszonych podstawach, bo na gwarantowanym przez Boga ładzie moralnym i na religijnych dogmatach. W kontekście *Trenów* to wszystko okazało się złudzeniem i straciło walor pewników. Podobnie jak stoicka mądrość, poddane zostają rewizji i opatrzone znakiem zapytania. Kryzys światopoglądowy opisany w *Trenach*, obejmuje bowiem wszystkie elementy światopoglądu człowieka renesansowego. Te wywodzące się z nauk filozofów starożytnych, jak i te wywodzące się z tradycji religijnych, chrześcijańskich.

Tren X to kolejny „akt” w „dramacie filozoficznym”, w którym kryzys światopoglądowy poety osiąga swoje apogeum²¹. Wpisane weń wątpliwości i pytania dotyczą spraw szczególnie istotnych poglądów religijnych Kochanowskiego, mianowicie życia pozagrobowego. Postawione niegdyś w łacińskiej elegii pytanie: „Dokąd duch idzie z ciała?” (III, 13) zastąpiono tu serią pytań szczegółowych²², odnoszących się do miejsc pobytu duszy ludzkiej w zaświatach, określanych przez różne religie i wierzenia²³. Ojciec-Orfeusz gotów jest wszędzie szukać swej zmarłej córki, idąc

¹⁸ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 98.

¹⁹ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 74–75.

²⁰ S. Grzeszczuk, „*Treny*” – *próba interpretacji...*, art.cyt., 499; por. także: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach człowieka myślącego epoki renesansu*, w: *Arcydziela literatury polskiej. Interpretacje*, red. S. Grzeszczuk i A. Niewolak-Krzywda, Rzeszów 1988, 45.

²¹ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

²² W. Borowy zauważa, że stylistyka tych zapytań sąsiaduje ze stylistyką głośnych wezwań, apostołów, pełniących tak ważną rolę w całym cyklu poety. Zob. W. Borowy, *Studia i rozprawy*, t. I, Wrocław 1952, 30.

²³ S. Grzeszczuk, „*Treny*” – *próba interpretacji...*, art.cyt., 497–498. Pytanie o miejsce pobytu zmarłego jest typowym motywem słowiańskich płaczków. Por. J. Kochanowski, *Dziela wszystkie*:

tropami wyznaczonymi wierzeniami ludzi różnych czasów; gotów jest szukać nawet złudnej sennej mary, cienia²⁴.

Tren X jest apostrofą do zmarłej Orszuli, poszukiwaniem jej w różnych regionach wszechświata, w różnych sferach metafizycznych. Dramatyczne wezwania córki, sformułowane w rozmaitych wariantach, stanowią jedno wielkie pytanie dotyczące fundamentów ludzkiego istnienia, nieśmiertelności duszy ludzkiej i jej bytu pozaziemskiego: gdzie jesteś, Urszulo²⁵? Poetę-ojca nie interesuje właściwie, czy jego córka przebywa wśród aniołów w niebie, w raju, na wyspach szczęśliwych (o których mówili m.in. orficy i pitagorejczycy, ale na których też chrześcijanie umieszczali swój raj), w Platońskiej krainie preegzystencji dusz (*Fajdros*), w łodzi Charona lub w czyścicu, czy piła wodę z rzeki Lete (odbierającą zmarłym pamięć o wszystkim, czego doświadczyli w życiu), czy została przemieniona w ptaka-słowika (co spotkało antyczną Filomełę z *Przemiany* Owidiusza)?²⁶ Kolejne pytania, na które nie ma odpowiedzi, brzmią jak obwinianie bogatego zbioru systemów filozoficznych, z których żaden nie daje jasnego i pewnego rozwiązania²⁷. Kochanowski nie troszczy się, gdzie kończą się wierzenia pogańskiego antyku, a zaczynają chrześcijańskie, gdzie kończy się mitologia, a zaczyna religia. W tej chwili ważne jest tylko jedno: *Gdzie jest Urszula?* Każda odpowiedź na to pytanie, niezależnie od tego, skądkolwiek by pochodziła, jest dla zrozpaczonego ojca niezmiernie istotna. Dzięki niej bowiem może nawiązać zerwaną nić łączności z utraconym dzieckiem²⁸. Wyliczone możliwości jej pobytu są równie prawdopodobne, jak i niepewne. A stąd wiedzie już prosta droga do strasznego zwątpienia w istnienie zmarłej, które przechodzi w rozpaczliwe błaganie o zjawienie się córki w jakiegokolwiek postaci, tak by przyniosła ojcu pociechę, usuwając dręczącą go niepewność. Można też powiedzieć, idąc tropem Z. Głombiowskiej, że jest to kolejne wołanie o cudowne lekarstwo dla poety, który nie wie już teraz nie tylko, czy mądrość stoicka jest rzeczywiście mądrością, ale nawet czy wierzenia chrześcijan są prawdziwe²⁹.

Bezpośrednio po tym łańcuchu złożonym z różnych wariantów owego podstawowego pytania: *Ubi es?*, kierowanego ustawicznie do zmarłej, następuje próba-zakłęcie: „Gdziekolwiek jest, jeśliś jest, lituj mej żałości./ A nie możesz li w onej dawnej swej całości./ Pociesz mię, jako możesz, a staw się przede mną/ Lubo snem, lubo cieniem, lub marą nikkczemną!” (w. 15–18)³⁰. Zbolały ojciec-poeta, poeta-my-

wydanie sejmowe, *Tom wstępny, Wprowadzenie wydawnicze do edycji [...]*, t. 2, *Treny*, red. J. Woronczak, Wrocław 1983, 139.

²⁴ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

²⁵ J. Prokop, dz.cyt., 22.

²⁶ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 543.

²⁷ J. Ziomek, *Literatura Odrodzenia*, Warszawa 1999, 180.

²⁸ J. Prokop, dz.cyt., 22–26.

²⁹ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 98–99. Cierpiący człowiek wątpi już nawet w pośmiertne bytowanie dusz – fundament każdej religii. Zob. K. Mrowcewicz, dz.cyt., 184.

³⁰ J. Kott wydobyl powiazania ostatniego wersu z literackimi wizjami Hadesu i przebywających w nim cieni zmarłych, nieuchwytnych, poruszających się jakby za powiewem wiatru, niematerialnych i nikkających jak senne widziadła. Zob. B. Otwinowska, *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984: epoka – twórczość – recepcja*, t. 1, red. J. Pelc, Lublin 1989, 409.

śliciel, którego w największej potrzebie zawiodły ideały i pewniki, jakie podsuwała filozofia, pobożność, ludzkie przekonania i wierzenia, wypowiada tu najbardziej podstawowe pytanie egzystencjalne: „jeśliś jest”? Bo może po śmierci w ogóle już jej nie ma³¹? Dla chrześcijan XVI w. takie pytanie było właściwie bluźnierstwem, a mimo to poeta nie cofnął się przed jego wypowiedzeniem³². Kochanowski wypowiedział tę formułę w ekstazie bólu, wyrażając swój niepokój, wątpliwość, obawę dotyczącą spraw istoty bytu bądź niebytu po śmierci.

Tren X jest także wyrazem zwątpienia w hipotezy eschatologiczne nagromadzone w kulturze; atakuje europejską wyobraźnię zbiorową, jest zwrotem przeciw zaufaniu do kultury, ugruntowanemu w doktrynie laickiego humanizmu renesansowego. Kulturowość i erudycyjność poety jest tu wręcz demonstracyjna i odwołuje się do platońskich ujęć historii i religii jako niezmiennej intuicji, zyskującej prowizoryczne upostaciowienia historyczne³³. Poeta jest nagi wobec dwóch uniwersalnych problemów istnienia: problemu Boga i problemu człowieka. Nie ma tu więc dewocji, nie ma obrządku, nie ma Chrystusa i nie ma wyznań – ponieważ wszystko to należy do składników historii, podczas gdy poeta analizuje i przeżywa swój stosunek do Absolutu³⁴.

Kolejny *Tren XI* otwiera stwierdzenie wyznaczające opozycję do zgoła odmiennego i najbardziej zasadniczego dla twórczości Kochanowskiego i renesansowego światopoglądu określenia cnoty jako wartości nieprzemijającej i niezniszczalnej. Swoiste zanegowanie jej wartości i przydatności łączy się z podaniem w wątpliwość podstawowej zasady ładu moralnego, to jest Boskiej sprawiedliwości: nagradzania dobrych, a karania złych³⁵.

Kochanowski przytacza we wstępie słowa złamanego złym losem gorliwego republikanina rzymskiego – Brutusa (85–42 r. przed Chr.), który nie wahał się, by usunąć, zagrażającego swobodom ludu, tyrana – Juliusza Cezara, a potem w obliczu klęski przebił się własnym mieczem: „Fraszka cnota!”³⁶. Zrozpaczony ojciec

³¹ Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń. O poezji Jana Kochanowskiego*, Gdańsk 2001, 42–45. Zdaniem S. Skwarczyńskiej, przegląd przeróżnych miejsc w zaświatach jest maską dla nasyczonej rozpaczą niewiedzy, której szczytowym wyrazem jest myśl o nieistnieniu zmarłej. Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 87.

³² J. Pelc dostrzega tu pewną analogię do zbuntowanego bohatera *Wielkiej Improwizacji* – Konrada z III części *Dziadów* Adama Mickiewicza, który wadząc się z Bogiem omal nie nazwał stwórcy świata carem. Podobnie nawiedzony srodze przez los renesansowy poeta, osierocony ojciec i myśliciel zarazem, wykazał zaiste bluźnierczą odwagę myśli. Zob. J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 543–545.

³³ A. Nowicka-Jeżowa, *Sen życia w „Trenie XIX” Jana Kochanowskiego*, Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza XXXII (1997), 54–55.

³⁴ Oczywiście nie oznacza to, że religijność Kochanowskiego pozbawiona była korzeni historycznych. Nie rodzi się ona w próżni, ale karmi się całym światem kultury poety z trzema jego podstawowymi elementami: antycznym, biblijnym i chrześcijańskim. Zob. S. Graciotti, art.cyt., 332.

³⁵ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 88–90. W *Trenie XI* poeta traci nie tylko wiarę w sprawiedliwość na ziemi, ale i wiarę w Opatrzność, w istnienie sprawiedliwego Boga, w prawdziwość ludzkich wyobrażeń o niebie. Upada więc i nadzieja na sprawiedliwość w przyszłym życiu. Zob. Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 120.

³⁶ Trzeba pamiętać, że w rzymskiej tradycji samobójstwo było traktowane jako mający najwyższy

do przytoczonych słów Brutusa dodaje: „Fraszka, kto się przypatrzy, fraszka z każdej strony!”. Skoro wszystko jest fraszką, to fraszką jest również cnota – fundament stoickiej i Cycerońskiej etyki, a jednocześnie ideał religijny³⁷. Dzięki cnocie człowiek mądry mógł obserwować jako widz „rozmaite świata tego sprawy”, nie uczestnicząc w „błażeńskim” spektaklu życia. Człowiek mógł zawsze uciec z teatryku marionetek, którym jest życie ludzkie, na widownię. Człowiek starożytny cnotę przeciwstawiał niestałości kapryśnej Fortuny, nie jako alternatywę, ale siłę równoważącą. Pozwoliłaby ona opanować przy pomocy rozumu zmienne życiowe zdarzenia i ich uwarunkowania, dając z jednej strony pogodę ducha, z drugiej zaś umożliwiając dokonanie czynów, których sława byłaby gwarancją nieśmiertelności. Ale w *Trenach*, które są bez wątpienia decydującym etapem drogi Kochanowskiego jako poety i człowieka, cały gmach zbudowany przez antyczny świat na micie cnoty, przeciwstawianej samowoli Fortuny, ulega zawaleniu³⁸. Jeśli zatem cnota jest fraszką, jest niczym, człowiek pozostaje bezbronny wobec ataków losu. „Fraszka cnota” jest zatem ostatecznym stwierdzeniem kapitulacji, ostateczną rezygnacją z tak ciężko wywalczonej wolności³⁹.

Bezpośrednio po tym dramatycznym okrzyku następują śmiałe pytania: „Kogo kiedy pobożność jego ratowała?/ Kogo dobroć przypadku złego uchowała?” (w. 3–4). Zbuntowany przeciwko uznawanym autorytetom poeta kontynuuje dalej wywód, udziela w pewien sposób odpowiedzi na postawione pytania: „Nieznajomy wróg jakiś miesza ludzkie rzeczy,/ Nie mając ani dobrych, ani złych na pieczy” (w. 5–6)⁴⁰. Zdaniem J. Pelca, ów „nieznajomy wróg” był demonem, nieczystą siłą, niszczącą wszystko bez wyboru, której ani „pobożność”, ani „dobroć” nie potrafiły się przeciwstawić⁴¹. Opatrzność niestety pozostawała na to obojętna⁴². Los, fatum, pozostający w rękach Boga, przedstawiony został jako siła wroga, niszcząca ludzkie wartości. Zatem obojętność graniczy tu niemal z okrucieństwem⁴³.

sens akt wyzwalający od cierpienia, obaw i śmierci. Mamy tu więc do czynienia z rozpaczą przeżywaną wręcz jako pragnienie śmierci. Zob. K. Martyn, *Poezja polskiego renesansu: interpretacje*, Katowice 2000, 72–73.

³⁷ J. Prokop, dz.cyt., 21.

³⁸ S. Graciotti, art.cyt., 335–336.

³⁹ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 181–182.

⁴⁰ Te niezwykle mocne słowa określają istotę, kierującą ludzkim losem. Znamienne, że nie jest tu powiedziane wprost, kim jest ta nieprzyjazna ludziom siła. To niedopowiedzenie nie jest przypadkowe, bo jeśli siłą tą jest szatan, to czy światem rządzi zło? A jeśli Bóg – to czy jest On istotą dobrą, skoro dopuszcza zło? Zob. K. Martyn, dz.cyt., 83.

⁴¹ „Nieznajomy wróg” jest zarazem odwrotnością mądrej, przyjaznej człowiekowi i sprawiedliwej Opatrzności. Jej istnienie było w przekonaniach ludzi odrodzenia podstawowym czynnikiem utwierdzającym „nieodmienny” ład kosmosu i ziemskiego świata, gwarancją niezmienności raz ustanowionego porządku moralnego i społecznego, było źródłem renesansowego optymizmu. Zob. S. Grzeszczuk, *„Treny” Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 91.

⁴² J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 541; por. także: tenże, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

⁴³ J. Prokop, dz.cyt., 21. Zdaniem S. Graciottiego, ta nieunikniona i niezrozumiała siła – fatum, ciężąca nad pogańską warstwą duchowości Kochanowskiego i determinująca los człowieka, wymyka się każdej próbie racjonalizacji. A jednocześnie jest siłą wrogą człowiekowi. Arystoteles, zapytany „czym jest człowiek?”, odpowiedział: „przykładem słabości, łupem czasu, igrzyskiem fortuny, obra-

W tym miejscu możemy dostrzec w utworze obecność pewnych motywów Hiobowych. Podważwszy wartość cnoty, poeta wymierza następny cios, godzący w istnienie samej Opatrzności Bożej⁴⁴. Podstawowym problemem *Księgi Hioba* jest sprawiedliwość Boża: dlaczego cierpią pobożni, a źli żyją w szczęściu? Czym się kieruje Bóg, ferując swe wyroki? Hiob, dotknięty przez los, nie potrafi odpowiedzieć na te pytania. „Na jedno więc, rzekłem, wychodzi, prawego:/ prawego z występny On [Bóg] zniszczy./ Gdy nagła plaga zabija,/ Z klęski niewinnych On szydzi [...] Jeśli nie On – to kto właściwie?”⁴⁵ (Hi 9, 22–24). Bogobojny mąż bliski jest więc stwierdzenia, że Bóg jest bezmyślnym sprawcą zła, wrogiem człowieka. Przyjaciel Hioba, Elifaz, poucza go jednak: „Przypomnij, czy zginął ktoś prawy?/ Gdzie sprawiedliwych zgładzono?/ O ile widziałem, złoczyńcy,/ co sieją udrękę, plon z niej zbierają:/ Od gniewu Boga zginęli,/ upadli od tchnienia Jego zapalczowości” (Hi 4, 7–9). W *Trenie XI* poeta podważa tę myśl Elifaza, wprowadzając w miejsce Opatrzności „nieznajomego wroga”. W. Weintraub, analizując słowo „wróg”, wskazuje na dwa znaczenia: „fatum” oraz „diabeł”, „zły”. Ów „wróg” otrzymuje niemalże przymioty samego Boga, który mocą swojego tchnienia może tworzyć i niszczyć: „Kędy jego duch wienie, żaden nie uleże;/ Praw-li, krzyw-li, bez braku każdego dosięże” (w. 7–8), co sprawia, że omawiany wers jest niczym bluźnierstwo⁴⁶. Ten sam autor zwrócił uwagę, że jest to wyraźna aluzja do słów ewangelicznych: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8), które zamiast odniesienia do Ducha Świętego, odnoszą się do szatana⁴⁷. Diabelska siła dosięga więc każdego na oślep, wyrządzając ludziom nieszczęścia, bez względu na to, czy są dobrzy, czy źli, pobożni czy niepobożni.

Druga część trenu jest atakiem na rozum ludzki, który na próżno próbuje poznać Boskie tajemnice. Świat, wydany na pastwę „nieznajomego wroga”, pogrąży się w chaosie. Rozumna działalność człowieka przeistacza się w groteskową wspinaczkę do nieba: „wspinamy się do nieba, boże tajemnice,/ Upatrując” (w. 11–12) – obraz korespondujący z karkołomnym upadkiem ze stopni mądrości w *Trenie IX*. Rozumna i doskonała struktura świata, która była niegdyś przedmiotem pochwał

zem niestałości, ofiarą zawiści i przypadku [...]”. Człowiek zdany na igraszki losu jest częstym toposem w poezji antycznej, opartym na założeniu, że fatum jest obojętne, a fortuna ślepa. Konsekwencją działania owej ślepoty i obojętności jest niesprawiedliwy los, który muszą znosić ludzie. Człowiek zdaje sobie sprawę z istnienia fatum prawie zawsze w obliczu nieuniknionych cierpień i śmierci. Zob. Z. Graciotti, art.cyt., 333–343.

⁴⁴ Myśl o Opatrzności jest jedną z wielu myśli, jednym z wielu nie ujednoznaczniających się objaśnień świata egzystencji, w którym zawsze zastanawiają poetę przypadek, nieszczęście i śmierć oraz przymus, pod jakim człowiek im podlega. Bóg i Boże wyroki z pewnością istnieją – ale większą uwagę obdarzone są same zjawiska nieszczęścia i śmierci niż ich wpisanie w Boże plany. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 244.

⁴⁵ Wszystkie fragmenty Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie piąte w Roku Jubileuszowym 2000, Pallottinum, Poznań 2000.

⁴⁶ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 181–183.

⁴⁷ To, co poeta tutaj wypowiada, ma wręcz wydźwięk nihilistyczny, odrzucając zarówno chrześcijańskie, jak i klasyczne próby racjonalnego wytłumaczenia sensu istnienia. Zob. W. Weintraub, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, 314–316.

poety, stała się teraz snem „lekkim i płochym”, który zwodzi śpiących⁴⁸. Ludzkie przekonania na temat praw rządzących światem, wywody o Bogu, niebie, Opatrzności są snem, który się nie sprawdzi – rozum człowieka jest za słaby, by przeniknąć zagadki bytu⁴⁹.

Ostatnie dwa wersy zdają się przynosić stopniowe opamiętanie, odwołanie dopiero co wypowiedzianych poglądów: „Żałości! Co mi czynisz? Owa już oboje/ Mam stracić: – i pociechę, i baczenie swoje?”.

Zrozpaczony poeta staje przed wyborem: albo straci wszelkie pocieszenie i rozum, albo wydobędzie się ze stanu rozpacz, graniczącej z obłędem i zacznie wszystko od nowa⁵⁰. To rozpaczliwe pytanie retoryczne streszcza dramat człowieka myślącego i wierzącego w sensowność rzeczywistości zarazem, który z nadzieją rozstać się nie chce i nie może⁵¹.

Podsumowując, za właściwy sposób zbliżania się do owego bytu Kochanowski uznawał cnotę, rozumianą jako mężne i stałe trwanie przy swoim kierunku wewnętrznym, jako nieuleganie obrotom Fortuny, wciągającej w wir jedynie nasze zewnątrz (przy nienaruszalnej nieruchomości wnętrza). Idąc krok dalej, pojmował cnotę jako podstawę tożsamości, niezmienności środka osobowości, przez co rozumiał wytrwałe nakierowanie na byt przeciwko iluzji i na prawdę przeciwko błędowi. Wymaga to opierania się zmianom, do których dąży osobowość pod wpływem wypadków, sytuacji, okoliczności – pod wpływem procesów egzystowania. W tym kontekście, *Tren XI* ukazuje nie tylko i nie tyle załamanie się całego takiego ustrukturyowania istnienia, ile dużo jeszcze poważniejsze, a stanowiące konsekwencję poprzedniego: z uznaniem go za ideę błędną, za iluzję. To, co miało chronić przed iluzorycznością, samo okazało się iluzoryczne, to, co miało ubezpieczać przeciwko błędowi, samo okazało się błędem⁵².

4. W POSZUKIWANIU POCIESZENIA

Dany w poemacie człowiek i poeta *Trenów*, ojciec Orszuli, Jan Kochanowski, nie tylko sam po rdzeń swojej istoty dotknięty jest cierpieniem, ale co więcej, podle-

⁴⁸ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 183–184.

⁴⁹ Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza...*, dz.cyt., 99. Kochanowski przedstawia jednak swe własne i ogólnoludzkie pragnienie przekroczenia człowieczeństwa i osiągnięcia boskiego pojęcia jako kolejne urojenia ludzkiej pychy lub wznoszenie się bezskuteczne. Nadludzki punkt widzenia ukazany jest tutaj jako złudzenie lub rzecz niemożliwa, nigdy jednak nie przestaje być upragniony. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 228.

⁵⁰ K. Martyn, dz.cyt., 75–76.

⁵¹ A. Borowski, *Cierpieć po ludzku, czyli jeszcze o „Trenach”*, w: *Lektury polonistyczne: Jan Kochanowski*, red. A. Gorzkowski, Kraków 2001, 15.

⁵² Widzimy w tym bolesną prefigurację przygód nowożytnej świadomości krytycznej, która, zaczynając od zdzierania iluzji w imię prawdy, napotyka kolejną zasłonę iluzji w momencie, gdy już spodziewała się rozradować – prawda zaś staje się coraz odleglejsza, coraz brutalniej naga i coraz trudniejsza do przyjęcia. Epoka Renesansu była tym samym „terenem ćwiczebnym” przyszłej myśli krytycznej, pozostającej wówczas w ścisłym związku z intuicją egzystencjalną. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 275–277.

ga pod jego wpływem wstrząsowi najgłębszej transformacji. Zagadnienie cierpienia, tak jak je postawiono w poemacie, jest w istocie pytaniem o źródła podmiotowości i o tożsamość osoby oraz odkrywaniem nowej zasady trwania przy sobie i utrzymywania się w swoim człowieczeństwie. Józef Tischner napisał kiedyś: „Cierpienie jest podstawowym faktem ludzkim, a nawet czymś więcej – jest próbą człowieczeństwa człowieka, próbą jego wewnętrznej prawdy. Przechodząc przez tę próbę człowiek okazuje się taki jaki jest. Jego maski opadają, traci sens wszelka gra”⁵³.

4.1. PRZEMIANA OSOBY

Treny są dowodem głębokiej przemiany poety i jego poezji. Są nie tylko świadectwem, ale i miejscem wszechstronnego przełomu, w którym doszło do syntezy wszystkich dążeń poety i zjednoczenia współistniejących w nim warstw głęboko sprzecznych, układających się nieustannie w trudną jedność osoby. Cykliczny poemat Kochanowskiego staje się niejako żałobną bramą, przez którą przechodzą i zmieniają się wielkie tematy jego poetyckiej wyobraźni, pozostaje jednak sobą. Substancją owej przemiany okazało się cierpienie, które jest podstawową treścią i motywacją *Trenów*⁵⁴.

W *Trenach* wyłania się także swoisty egocentryzm, związany z ustanowieniem nowego *cogito*, opartego na doznawaniu i przyjmowaniu wszelkich okoliczności oraz samego procesu egzystowania jako nieodpartej rzeczywistości, dotyczącej bezpośrednio wnętrza osoby i wpływającej na esencjonalne struktury podmiotu. Możemy przy tym zaobserwować gwałtowne przyspieszenie i koordynację przełomu duchowego, ogarniającego całość osobowości poety⁵⁵.

4.1.1. Trwanie w żałobie – między koniecznością a pragnieniem

Żałoba aż po śmierć, a także sama śmierć w żałobie i z powodu żałoby są przede wszystkim aktami miłości do umarłego, podobnie jak smutek umierających jest przejawem miłości do opuszczanych przezeń żywych. Śmierć jest przede wszystkim rozdzieleniem kochających się ludzi, w naszym przypadku – ojca i córki. Nie jest natomiast zerwaniem tej miłości, utrzymuje się ona bowiem w żałobie jako miłość żywych do umarłych, niesłychanie bolesna, lecz nie tracąca nadziei, że umarli także nie przestali kochać i pragnąć miłości⁵⁶.

Miłość do umarłych zanurza pogrążonych w żałobie w mrocznych obszarach śmierci. Doświadczenie miłości ojcowskiej staje się doświadczeniem kontaktu ze śmiercią córki, ponieważ inaczej nie byłoby możliwe ani utrzymywanie miłości do zmarłego, ani nadzieja, że zmarły kocha dalej. Zmarłego już nie ma, zmarły leży w grobie. Żałoba staje się swoistą kontemplacją tej niemożliwej prawdy i wysił-

⁵³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, 323.

⁵⁴ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 191–194.

⁵⁵ Tamże, 256–257.

⁵⁶ Tamże, 143.

kiem utrzymania całej naszej miłości do zmarłego, a także jego miłości do nas, przy świadomości, że zmarły istnieje przede wszystkim w tym oto grobie, wobec którego rozgrywa się wewnętrzny teatr żałoby ojcowskiego *ja*, mówiącego w *Trenach*⁵⁷.

Doświadczenie żałoby Kochanowskiego, które miało ogromne znaczenie w odbudowie jego światopoglądu i tożsamości, przybliży analiza *Trenu* XIV. Utwór ten opisuje wyprawę do podziemia po zmarłe dziecko⁵⁸. Zbolały ojciec, poszukujący córki w podziemnym państwie „surowego Plutona”, gdy nie może wyblagać jej powrotu, gotowy jest „Więc tamże już za jedną drogą/ Zostać, a z duszą zaraz zewlec troskę srogą” (w. 17–18). K. Ziemia widzi w tym marzenie o śmierci jako jedynym możliwym sposobie zbliżenia się do zmarłej; jest to jeden z wielu zapisów bólu tak wielkiego, który ukojenie widzi jedynie w śmierci, a w wyobraźni przeżywanego jako śmierć⁵⁹. Nawiązał tu Kochanowski do znanego mitu o Orfeuszu, który, by odzyskać zmarłą żonę Eurydykę, udał się do Hadesu i wzruszył swym śpiewem „bogów podziemnych”⁶⁰. Jednak poeta nic nie wspomina o ostatecznym niepowodzeniu Orfeuszowej wyprawy⁶¹.

Tren XIV jest także pytaniem o moc poezji, o jej możliwość w przeciwstawieniu się prawom śmierci, ale właściwie do końca utworu nie znajdujemy na nie odpowiedzi. Jedynie na podstawie ostatnich wersów *trenu* możemy domyślać się, że jest to odpowiedź negatywna.

Jednak tematem przewodnim *Trenu* XIV jest naturalne pragnienie ożywienia zmarłego i uświadomienie sobie, że jest ono niemożliwe. Owo pragnienie, jako że nie może ziścić się w obszarze rzeczywistości, wkracza w obszar wyobraźni i zmienia się w marzenie o odbyciu Orfeuszowej podróży. *Tren* XIV jest zatem świadectwem ogromnej przemiany w rozumieniu przez Kochanowskiego relacji między koniecznością a pragnieniem, rzeczywistością a językiem, logiką a marzeniem⁶².

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 184. Warto zwrócić uwagę, że myśl o wyprawie do królestwa zmarłych pojawia się dopiero po pogrzebie Urszuli, gdyż – wedle przekonań starożytnych – dopiero wtedy dusza ma wstęp do Hadesu. Zob. Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 99–100.

⁵⁹ K. Martyn, dz.cyt., 73.

⁶⁰ Za pomocą cudownej lutni udało mu się ułagodzić Cerbera, a nawet wzruszyć samego Hadesa i Persefonę, którzy pozwolili mu wyprowadzić cięń ukochanej, pod warunkiem że spojrzy na nią dopiero na ziemi. Niestety Orfeusz obejrzał się za wcześniej i na zawsze utracił Eurydykę. Zob. J. Abramowska, *Jan Kochanowski*, Poznań 1994, 136; por. także: S. Grzeszczuk, *W stronę Kochanowskiego: studia, charakterystyki, interpretacje*, Katowice 1981, 26–31, oraz: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 35–36, 43–44.

⁶¹ Postać Orfeusza, obok innych mitycznych prapoetów – Amfiona i Ariona, stwarza swoisty punkt odniesienia do statusu poety wieku żelaznego. Widzimy jednak w tej nobilitującej identyfikacji element żartobliwej polemiki z Kochanowskim. Tamci potrafili swoim śpiewem zachwycać morskie zwierzęta, łagodzić okrucieństwo dzikich bestii, poruszać drzewa i skały, a nawet twarde serca bogów podziemnych. Kochanowski również posiada boski dar, ale nie jest w stanie przywrócić światu harmonii, nie może lub nie chce osiągnąć z pomocą tego daru cudownych skutków. Zob. J. Abramowska, dz.cyt., 136–137.

⁶² Pytania, rozkaźniki i formy trybu przypuszczającego *Trenu* XIV konstruują marzony obszar osiągnięcia zmarłej jako możliwy w języku, mimo że niemożliwy w rzeczywistości pozajęzykowej. Cała siła ich logiki oddana jest żałobnemu marzeniu, które w ten sposób uzyskuje status swoistej rzeczywistości, uzyskuje właściwą mu bytowość. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 139.

Nierealność powrotu córki do życia staje się przyczyną przymusowego trwania w żałobie. K. Ziemia zwraca uwagę na jeszcze jedną sprawę, że wolność śmierci oznacza przymus i brak wolności dla ludzi. Ludzka wola cierpiącego ojca, wpisana w jego niemożliwe pragnienie, rozbija się o wolną wolę śmierci. W rezultacie możliwe jest tylko trwanie w żalu po umarłym, które właśnie dlatego że jedynie możliwe, jest przymusowe. Śmierć Urszuli, wydarzenie, które otwarło przymus żałoby i skazało ojca na trwałe w nim przebywanie, należy wprawdzie do przeszłości, ale sam przymus jest aktualny, teraźniejszy. Tym samym aktualizuje on wydarzenie, a dotknięte nim *ja* rozmyśla, czy nie dałoby się cofnąć czasu, wyjść poza zamknięty krąg ciężkiego smutku i troski. Żal po śmierci Urszuli uniemożliwia jakąkolwiek radość, można rzec, że ojciec sam po części umarł, umarło bowiem w nim to wszystko, co było radością. Ból po jej śmierci jest znacznie bardziej totalny i zamykający, niż totalna i wyzwalająca była radość, którą dawało jej istnienie. Życie, które mu pozostało, naznaczone jest piętnem grobu córki. To wtrącenie poety w cierpienie i w żal, wtrącenie go w grób ukochanego dziecka jest nie mniej nieodwołalne, nie mniej nie dające się przekroczyć niż wtrącenie w grób samej umarłej, niż sam akt jej śmierci. Kochanowski wskazuje tu na nieodwołalność i przymusowość żałoby dla żałobnika, równą niemal nieodwołalności i przymusowości śmierci dla umierającego. Jest to szczególne trwanie, określone przez wieczny ból. Cierpienie i zanurzenie w śmierci córki jest jedyną możliwością, jedynym horyzontem życia ojca. W tak zarysowanej sytuacji żałoby pojawia się perspektywa własnej śmierci jako jedynej realnej zmiany. Wieczny płacz jest stanem tak bardzo niedającym się ani przekroczyć, ani wytrzymać, że wyzwalająca z niego śmierć okazuje się pożądana. Żałoba zarysowana została jako perspektywa totalna, określająca całokształt życia po śmierci ukochanego człowieka, tak iż trudno sobie wyobrazić kres oplakiwania zmarłej. Kochanowski pisze o żałobie jak o osobnym, nowym i stałym stanie człowieka nią dotkniętego – bytowaniu w cieniu oplakiwanej śmierci i w intymnej więzi z śmiercią własną. Zatem obeszładniający i nieprzekraczalny charakter żałoby zdaje się wskazywać na trwanie wewnątrz nigdy niewygasającego traumatyzmu śmierci drugiego człowieka⁶³.

Konkludując te rozważania, warto zauważyć pewien dynamizm w tym nierealnym, lecz niedającym się powstrzymać pragnieniu przekroczenia śmierci kochanego człowieka i własnej żałoby. Dynamika ta podlega charakterystycznej, nieustannie powtarzającej się i zamykającej w cyklicznym doświadczeniu blokady sprzecznych ruchów: wstrzymania przez rzeczywistość (bo nie da się przywrócić zmarłego do życia, a siebie do radości) i odnowienia przez ból – bo w głębi cierpienia kolejny raz rodzi się wola jego radykalnego przekroczenia, jakim byłby powrót do życia zmarłej córki⁶⁴.

4.1.2. Pamięć u potomnych

Poezja, „pieśń nieśmiertelna”, w rozumieniu twórców i teoretyków renesansowych, przekazując potomnym imiona bohaterów i wiadomości o ich czynach –

⁶³ Tamże, 134–141

⁶⁴ Tamże, 138.

unieśmiertelnia ich. Tym samym zapewnia nieśmiertelność i nieprzemijającą sławę swemu twórcy, a ta była wartością nade wszystko cenioną i pożądaną przez Kochanowskiego. Charakterystyczne dla jego postawy jest dumne poczucie wartości własnych osiągnięć twórczych i przekonanie, że twórczość ta znana będzie całemu światu. W dobrej myśli dobrze było cieszyć się poezją, w złej myśli natomiast – zrodzonej przez tragiczne okoliczności – sława, jaką zapewniała poecie jego twórczość, stała się czymś nieważnym, drugorzędnym. Wiąże się z tym rozczarowanie poety, tym razem wobec poezji i skuteczności pociechy, jaką mogłaby przynieść twórczość literacka. Widzimy tu kolejny element bolesnego rozrachunku Kochanowskiego z własnymi postawami, własnym poglądem na świat i z własną twórczością⁶⁵.

Podstawą rozważań będzie analiza *Trenu* XV, który otwiera wezwaniem „złotowłosej” Muzy Erato⁶⁶ oraz „wdzięcznej lutni” jako symbolów natchnionej poezji, by choć na chwilę ukończy „strapioną myśl” ojca⁶⁷. Wersy wzywające złotowłosą boginię wyznają zarazem, jak w ogóle było możliwe powstanie takiej poezji, jaką są *Treny*: w jaki sposób ten rodzaj ciężkiego jak gład, obezwładniającego i bezsłownego doświadczenia mógł się jednak przekształcić w poezję, czyli w energię, w utajone życie, w swobodne kształtowanie i rytm, we wszystko to, co niosła ze sobą obecność Erato (pobudza do życia i przeciwdziała skamienieniu w bólu, które jednak nieodwołalnie nastąpi), Poetyki tchnącej jakimś niewysłowionym czarem, *Veneris Aureae* i Lidii, tych bosko-kobiecych znaków egzystencji danej lub przeczuwanej w tym, co w niej możliwe, przyzwolone i wolne⁶⁸.

Podjęty w tym miejscu temat poezji – co prawda już nie w wymiarze filozoficznym jak w trenie poprzednim, ale w sferze potocznych przekonań – nie przynosi jeszcze bezpośredniej odpowiedzi jakoby w pieśni tkwiła możliwość ukojenia wszelkich trosk człowieka. Poecie nie chodzi o jakąkolwiek pieśń, lecz o taką, która byłaby opowieścią o podobnych nieszczęściach innych ludzi. Kochanowski wybiera mit o Niobe, która od wieków stała się symbolem bólu rodzicielskiego po stracie dzieci⁶⁹. Niobe opłakiwała dzieci, aż wreszcie skamieniała z rozpacz, podobnie jak do pogrążonego w bólu ojca Urszuli nie przemawia już to, co kiedyś było jego radością⁷⁰. Nadzieje na znalezienie ulgi w cierpieniu za pośrednictwem twórczości poetyckiej okazują się złudne, ból przemienia poetę w „kamienny w polu słup” (w. 4). Stąd rodzi się poczucie beznadziejności i krańcowej rozpacz, co prowadzi zarazem do porzucenia lutni⁷¹.

⁶⁵ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 40–43.

⁶⁶ Erato to Umiłowana, Muza pieśni miłosnych, pojawia się w poemacie żałobnym, w poezji najcięższej i ostatecznej Rzeczywistości, w tragicznym arcydziele skonfrontowanym z twardym przymusem śmierci i z twardością kamienia – kamienia grobu Orszuli i własnego skamienienia z bólu. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 11–12.

⁶⁷ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 538, 545–546.

⁶⁸ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 12.

⁶⁹ Wykorzystanie tego mitu zapowiadał już wcześniej *Tren* IV. Zob. J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie...*, dz.cyt., 125.

⁷⁰ Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza...*, dz.cyt., 100–101; por. także: J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

⁷¹ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 45; por. także tenże, *W stronę Kochanowskiego...*, dz.cyt., 31–32.

W *Trenie XV*, obok tragicznych analogii do losów Niobe, odnaleźć możemy także analogię do wypowiedzi Antygony z *Epeisodionu IV*, w której usta Sofokles wkłada przedśmiertną pieśń-skargę:

Słyszałam niegdyś o frygijskiej Niobie,
 Córce Tantala, i jej strasznym zgonie,
 Że skamieniała w swej niemej żalobie
 I odtąd ciągle we łzach bólu tonie.
 Skąła owiła ją, jak bujne bluszcze,
 A na jej szczytach śnieg miecie, deszcz pluszcze.
 Rozpaczy łkaniem zroszone jej łono –
 Mnie też kamienną pościel przeznaczono.

Podmiot liryczny *Trenów* odniósł tę analogię bezpośrednio do siebie, jednocząc w ten sposób ich tragedię we własnym losie i cierpieniu⁷². Równocześnie, przyrównując córkę do Safony i zestawiając z Antygoną, chciał Kochanowski podnieść wagę i tragizm jej losów oraz nadać postaci Urszuli wymiar antycznej bohaterki⁷³.

Kochanowski jako poeta jednocześnie ugruntowujący i opanowujący rozpacz za pomocą pisania żałobnego poematu, osiąga w *Trenie XV* najgłębszą samoświadomość cierpienia. Widzimy tu obok siebie uroczą i wyzwalającą Erato oraz twardą i utwardzającą w kamień *ja* poety – Niobe. Tym razem całe doświadczenie rzeczywistości odpowiada, niosącej przymus i ból, naturze bogiń twardych i tchnących chłodem tragicznej samowiedzy. A jednak w perspektywie tego właśnie trenu cały poemat okazuje się chwilą wydobywania się z doświadczenia obezwładniającego i zagrażającego zmartwiałością – wydobywania się za sprawą wiernego przypomnienia blasku Złotowłosej. Boginie pojawiają się, by ratować przed naporem doświadczenia tragicznego, a ucieczka do nich jest jak wieczne ponowienie zniesienia rozpacz. Złotowłosa pojawia się w chwilach opresji jako znak inspiracji pozwalającej przekroczyć w poezjotwórczym geście zamknięcie się egzystencji i jako potwierdzenie natchnionej natury Kochanowskiego⁷⁴.

Treny sugerują, że śmierć Orszuli mogła być karą Boga za grzech pychy ojca jako wyniesionego nad drugich Mędrca i Poety, przy czym chrześcijaństwo zostaje skontaminowane z tragizmem, a błąd ludzki z winą tragiczną, samopotępienie zaś zdaje się dotyczyć czegoś, co można by określić nie tyle jako pychę, ile jako *hybris*, samowyywyższenie bohatera tragicznego. Tragizm ten łączy się z poetą *Trenów*, jeżeli jego winą była jego poezja, uznana teraz za przejaw fałszywej mądrości. Być może kolejną winą Jana (Kochanowskiego) są same *Treny* jako zuchwałe wyjście naprzeciw cierpieniu i zanurzenie się w nim głębiej, niż czynią to inni, ukarane dojściem do wewnętrznej śmierci z bólu⁷⁵.

Pogańscy bogowie *Trenu XV* są mściwi i przywodzą na pamięć wszystkie fragmenty poezji Kochanowskiego, które opisują człowieka jako istotę wystawioną

⁷² S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego, dz.cyt., 26–27.

⁷³ S. Grzeszczuk, *W stronę Kochanowskiego...*, dz.cyt., 19.

⁷⁴ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 12–13.

⁷⁵ Skamienienie rozpaczającej Niobe zapowiedziane jest słowami „Nowa pomsta, nowa kaźń hardą myśl potkała” (w. 25). Gdy winą Niobe była po prostu pycha – „głupi rozum”, który kazał jej chlubić się dziećmi – to wina Jana rodzi się w najgłębszym jego wnętrzu.

na pomstę, gniew i ciosy Boga, bogów lub losu, za każdy rodzaj wyniesienia się nad wspólną dolę Bożego igrzyska. W poezji tej można odnaleźć czytelne, wręcz magiczne poczucie winy i lęku, który jest zapewne refleksem winy indywidualności, to znaczy przeżycia winy i cierpienia, wpisującego się obok nadziejskiej radości w dzieło wielkiego wyodrębnienia się spośród innych, jakie podjął i jakiego dokonał Jan Kochanowski w toku procesu czyniącego go wielkim poetą i założycielem nowożytnej poezji polskiej, podwójnie naruszającym powszechne prawo przemijania i śmierci. Nieprzypadkowo też, wyznające winę indywidualności, *Treny* tyle mówią o doświadczeniu ogólnoludzkiej wspólnoty, która jest drugą stroną i oczyszczeniem wyabsolutnionej jednostkowości. Jej symbolem ma być właśnie jedność losu Jana i Niobe⁷⁶.

4.1.3. Tożsamość odbudowana

W *Trenach*, obok dramatu ojca i poety, zobaczyliśmy rozgrywający się dramat mędrca. Motto poematu, pytania o stosunek człowieka do własnego cierpienia, prawda o nieodwołalności i nieuchronności cierpienia pod wpływem nieszczęścia, rozważania o niezdolności ludzkiego umysłu do przeniknięcia Bożych tajemnic, obecność w poemacie osoby i myśli Cycerona, wszystko to składa się na problematykę mądrościową *Trenów*. Mądrość miała być podstawową zasadą istnienia ludzkiego, praktyczną i teoretyczną regułą, na której ma się ono oprzeć. Myśl, że ma nią być wewnętrzna stałość, rozumiana jako niezmiennosc, jako swoisty brak wewnętrznej reakcji na obroty rzeczy, została zakwestionowana. Gdy złudzenie o własnej mądrości zostało zrozumiane i odrzucone, wyłania się nowa mądrość. Ma nią być wewnętrzna uległość Opatrzności, wewnętrzna przemiana pod wpływem doświadczenia, od którego nie wolno się uchylić, ponieważ ono jest prawdą⁷⁷. W tym miejscu nasuwa się kilka pytań: co zatem stanowi podstawę tożsamości? Jeżeli człowiek wydany zostaje tak wielkiej i wstrząsającej dynamice wewnętrznej, nie dającej się w żaden sposób przewidzieć i określić, wymykającej się jego woli, to co jest podstawą jego własnego istnienia? Co decyduje, że ta zmieniająca się istota jest jeszcze sobą? I jak to się ma do ludzkiego pragnienia zbliżania się do bytu – stałego, niezmiennego, nieruchomego i koniecznego – skoro oznacza nieustanne poddawanie się przypadkowi i wydaje się zaprzeczeniem własnej woli bycia, pójściem za pierwiastkiem iluzoryczności?

Próbując odpowiedzieć na te pytania, trzeba pamiętać, że Kochanowski zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie taka postawa niesie dla jego woli bycia bytem i właśnie dlatego poprzednio jej unikał. Wewnętrzna przemiana opisana jest jako przymusowa, podporządkowana konieczności, mającej swe źródło poza nami. Dlatego poeta jedynie ją przyjmuje, bo nie może jej odrzucić. Ale właśnie to narzucone siłą doznanie, przeżyte jako wstrząsająco prawdziwe, zagarnęło i przetworzyło całą osobowość tak aktywnie i głęboko, że poeta nie odczuwał własnej przemiany jako czegoś przekształcającego go w coś jemu samemu obcego. Przeciwnie,

⁷⁶ Tamże, 263–264.

⁷⁷ Tamże, 277.

przemiana czyniła go bardziej rzeczywistym, bardziej koniecznym, bardziej sobą, zbliżając go w ten sposób do bycia sobą⁷⁸.

Istotny wyraz odbudowy tożsamości stanowią *Treny* XVII i XVIII. *Tren* XVII rozpoczyna wyznanie, parafrazujące werset z *Księgi Hioba*: „Pańska ręka mię dotknęła” (por. Hi 19, 21), kończy zaś stwierdzenie, że skoro złudna okazała się nadzieja na pomoc rozumu, to cierpienie jedynie „Bóg sam mocen [...] hamować” (w. 52)⁷⁹. Następuje przy tym radykalna zmiana stylistyki, przechodzi od dotychczasowej stylistyki lamentu w pokutny psalm biblijny. Wskazuje to na stopniowe nawrócenie poety, a więc oczyszczenie z wszelkich urojeń, złudzeń czy pretensji. Jest to powrót do oczekiwania, naznaczonego pokorą, która ostatecznie prowadzi do otwarcia się na łaskę Bożą⁸⁰.

Przywołanie słów Hioba staje się wyrazem największego nasilenia bólu i nie stosowności chwili do jakichkolwiek upomnień czy perswazji. Ci wszyscy bowiem, którzy usiłowali pocieszyć Hioba, pogłębiali tylko jego ból i wzmagali skargi. Na poetę spadło nieszczęście, kiedy się najmniej tego spodziewał, dlatego cios okazał się tak straszny. Pozostaje mu płacz w nieustannych nawrotach jako jedyna naturalna reakcja serca na cierpienie⁸¹.

Przywołany z kolei w drugiej strofie obraz wschodu i zachodu słońca, stanowi miarę upływającego czasu, znak długotrwałości, niezmienności i nieustępliwości bólu. Kochanowski zna sytuacje, w których widok słońca nie pociesza, w których istnieje bolesna rozbieżność między cyklicznością przyrody, sugerującą przewyciężenie ciemności, zimna, śmierci a porządkiem ludzkiego doświadczenia, uwięzionego w niepokojach lub cierpieniu. Tym razem poeta zdaje się kierować zaufaniem do Boga, który nie odwraca od człowieka najstraszniejszych nieszczęść, ponieważ jest Panem całości ludzkiego doświadczenia i każdego czasu – czasu radości i czasu smutku⁸².

Kochanowski stwierdza, że ból i żal po stracie ukochanego dziecka jest silniejszy niż filozoficzne zalecenia neostoików, nakazujących panowanie nad uczuciami. Znamienne są przy tym słowa poety z wersetu 37: „Kto zaś na płacz lekkość wkłada”, gdzie bronił ojcowskiego prawa do żalu i rozpaczy po zmarłym dziecku, a także do wyrażenia tych uczuć w wypowiedzi literackiej. W rezultacie właśnie on, a nie zmarła, staje się pierwszoplanową postacią cyklu, głównym jego bohaterem literackim, bynajmniej nie „lekkim”, mówiącym o sprawach, które w życiu człowieka mają najwyższą wagę⁸³.

Tren XVII przynosi wreszcie odpowiedź na pytanie postawione w *Trenie* I: „Nie wiem, co lżej: czy w smutku jawnie żałować,/ Czyli sie z przyrodeniem gwałtem mocować?” (w. 19–20). Odpowiedź jest jednoznaczna i pozytywna, wskazująca na niemoc rozumu: „Czasem by sie chciał poprawić,/ A mnie ciężej troski zbawić,/ Ale gdy siędzie na wadze,/ Żalu ruszyć nie ma władze” (w. 29–32). „Jawne

⁷⁸ Tamże, 277–278.

⁷⁹ Z. Szmydtowa, *Jan Kochanowski*, Warszawa 1985, 67.

⁸⁰ A. Borowski, art.cyt., 14–16.

⁸¹ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 68–69.

⁸² K. Ziemia, *Kosmos i czas w poezji Jana Kochanowskiego*, *Topos* 52–53 (2000) 3–4, 15.

⁸³ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 527–528.

w smutku żałowanie” jest więc dobrym prawem człowieka, któremu „mocowanie się z przyrodzeniem”, gwałt zadany naturze nie może przynieść ulgi. Jest to zarazem polemika z wywodzącą się z filozofii stoickiej zasadą „próżno płakać”. W *Rozmowach tuskulańskich* Cyceeron pisał: „Cóż jednak mogłoby nam bardziej dopomóc w wyzbyciu się cierpienia niż to, że rozumiemy, iż nic ono nam nie pomaga i że ulegamy mu na próżno?” (III, 28, 66), czy w innym miejscu: „[...] największą niedorzecznością jest daremnie ulegać smutkowi, skoro się rozumie, iż na nic to się zdać nie może” (III, 32, 77). Cyceeron próbował w ten sposób dowieść, że uleganie zmartwieniu jest poniżające, ponieważ „zmartwienie nie jest czymś naturalnym, lecz wynika z wyobrażenia”. Kochanowski odpowiada na to: „Próżne to ludzkie wywody,/ Żeby szkodą nie zwać szkody” (w. 33–34), i dalej: „Bo mając zranioną duszę,/ Rad i nierad płakać muszę” (w. 41–42). Nad polemiką z Cyceeronem wyrosła zarazem autopolemika z własnymi twierdzeniami z młodzieńczego poematu *O śmierci Jana Tarnowskiego*, w którym tak oto pocieszał syna zmarłego hetmana: „A tak możesz nie płakać ojcowskiej przygody,/ Bo taka śmierć nie niesie z sobą żadnej szkody” (w. 141–142). Manifestowanie ludzkiego prawa do płaczu nie jest jedynie przeciwstawieniem doświadczenia, bolesnego i trudnego – doktrynie, która „na płacz lekkość wkłada”. Wspiera się ono także swoistą doktryną, nową filozofią człowieka⁸⁴.

Tren XVIII jest modlitewnym, utrzymanym w tonacji psalmu, apelem do Boga o litość: „My, nieposłuszne, Panie, dzieci Twoje...”. Podmiot liryczny *Trenów*, noszący wyraźne znamiona swego twórcy, Jana Kochanowskiego, szukał pocieszenia dostępnego chrześcijaninowi, to jest pocieszenia w Bogu. A także odwoływał swoje bliźnierzstwa wobec Boga i odżegnywał się od dotychczasowych sporów z Bogiem⁸⁵.

W pierwszej strofie *Trenu XVIII* podmiot liryczny ma charakter zbiorowy. Renesansowy intelektualista, ceniący swoją indywidualność i godność, włącza się w zbiorową modlitwę grzesznych, ukorzonych przed majestatem Bożym⁸⁶. Poeta-psalmista jest jednym z wielu, jest przedstawicielem ludzkiej zbiorowości okresu Renesansu. W chwili rozpaczy nazywa siebie i innych ludzi „dziećmi Twoimi”, czyli dziećmi Boga⁸⁷. Widzimy zatem, że niknie tutaj bunt, złość i strach przed Bogiem. Bóg jest tu ojcem, a z ojcowskiej ręki spotyka ludzi kara, jeśli zawiną. Zatem wszelkie nieszczęścia są karą za ludzkie grzechy⁸⁸. W strofie drugiej Kochanowski ukazuje starotestamentalną wizję Boga, który jest nie tylko dawcą dobra, ale

⁸⁴ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 103–110.

⁸⁵ M. Cytowska, *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Terapia bólu. W kręgu tradycji antycznej i chrześcijańskiej*, Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae 1988, t. VII, 149; por. także: Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 101–102.

⁸⁶ W wielkim sporze filozoficznym *Trenów*, renesansowy indywidualizm przegrywa z egalitaryzmem. Elitarna mądrość ustępuje myśli o równości ludzi wobec śmierci, o powszechnej niedoskonałości ludzkiej natury i kondycji. Poeta dochodzi do tej nowej postawy poprzez silne i niepowtarzalne przeżycie jednostkowe. Zob. J. Abramowska, dz.cyt., 65–66.

⁸⁷ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 546.

⁸⁸ Ta magiczna, w gruncie rzeczy głęboko niechrześcijańska myśl, że czyjaś śmierć jest karą za nasze winy, wskazuje na niepokój, również i religijny, nawiedzający poetę jeszcze przed śmiercią Urszuli i zmuszający go do szukania w żalobniku winy Boga, z woli którego umierają opłakiwane istoty. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 262–263.

także zsyła na ludzi niepowodzenia. Czynił tak nieposłusznemu plemieniu izraelskiemu, które prowadzone przez Mojżesza do Ziemi Obiecanej, buntowało się przeciwko Bogu i Jego prawom. Śmierć i nieszczęścia jednych wskazywały innym, żyjącym, co spotyka tych, którzy oddalają się od Pana⁸⁹. Strofa trzecia to sprecyzowanie prośby, aby Bóg kierował ludźmi, żeby ich „nie rozpychała doczesna rozkosz licha”, co wskazuje na znikomość życia doczesnego i odchodzenie od optymistycznego światopoglądu. W strofie czwartej poeta, świadom kary Bożej, prosi Stwórcę, aby gniew Jego był krótki, tak jak tający w promieniach słońca śnieg⁹⁰.

Bóg *Trenów*, niezależnie od przydawanych mu określeń, to Bóg-sędzia, nie zaś Bóg łaskawy, łagodny i opiekuńczy. Dlatego w strofie piątej poeta stwierdza: „Zgubisz nas prędko, wiekuisty Panie...” i świadom takiej możliwości, dodaje zaraz: „Sama niełaska jest nam sroga męka”. Zatem według poety, samo oddalenie od Boga dla istoty człowieczej, stworzonej na Jego obraz i podobieństwo, jest już wystarczającą karą. Oto dusza ludzka trafia tam, gdzie nigdy nie poczuje obecności Stwórcy, a największą karą jest świadomość bezpowrotnej utraty możliwości przebywania z Bogiem. Piekło zatem to miejsce bez Boga, i być może właśnie takiej kary bał się Kochanowski⁹¹. W przedostatniej strofie pojawia się jednak, wynikająca z głębokiej wiary, ufność w Boże miłosierdzie. Słowem-kluczem jest tu wyraz „pokora”, w którym zawiera się odrodzona chrześcijańska wiara twórcy⁹². Człowiek może błądzić, być „długo przeciw Tobie spornym”, lecz ten spór nie wyklucza zbawienia.

W ostatnich wierszach *Trenu XVIII* poeta wyraźnie wraca do tonu pokutnego⁹³. Zmienia się również kategoria podmiotu lirycznego; poeta nie mówi już w imieniu innych ludzi, lecz bezpośrednio, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, zwraca się do Stwórcy. Dopiero teraz ojciec Urszuli uświadomi sobie, iż nie miał prawa powoływać się na własną cnotę, pobożność i dobroć, bo nie ma człowieka bez winy, prosząc o miłosierdzie, przyznaje: „Wielkie przed Tobą są występy moje,/ Lecz miłosierdzie Twoje/ Przewyższa wszytki złości./ Użyj dziś, Panie, nade mną litości!” (w. 25–28)⁹⁴. To osobiste wyznanie poety tchnie surowością niespotykaną w żadnym innym jego utworze. W perspektywie nieuchronnej, nieodwracalnej śmierci życie odsłoniło gwałtownie swoją czasowość i kruchość, a człowiek, który stracił ukochaną istotę, po skargach, buncie i płaczu odkrył nagle własną niedoskonałość. Stało się to wśród cierpień, wybijając się ponad cierpienia, bez uprzednich sygnałów, bez zapowiedzi. W zamknięciu *Trenu XVIII* świadomość wielkich win

⁸⁹ K. Martyn, dz.cyt., 83.

⁹⁰ Tamże, 84.

⁹¹ Tamże, 84–85.

⁹² Wobec nieodgadzionych zamiarów Boga jest ona tajemnicą znamioną dla rodzącej się – po doświadczeniach reformacji protestanckiej i w obliczu reformy katolickiej – nowej religijności późnego Renesansu.

⁹³ Niektórzy badacze (zwłaszcza M. Hartleb) uważali, że *Tren XVIII* byłby najwłaściwszym zakończeniem cyklu wierszy pisanych po śmierci Urszuli, podmiot mówiący ukorzył się bowiem przed Bogiem, uznał Jego władzę i swoją winę. Zob. J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 181–182; por. także: K. Martyn, dz.cyt., 77.

⁹⁴ Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń...*, dz.cyt., 45.

własnych sprzęgła się z nadzieją na miłosierdzie Boga, przewyższające wszelkie winy. Do takiego poczucia doszło w momencie metafizycznego doznania, które wyzwala, ale zarazem izoluje⁹⁵. Mówiący tu człowiek ma świadomość niedoskonałości swojej natury, fascynacji materialną, doczesną stroną życia. Staje więc przed Bogiem samotny, zachowując poczucie swojej indywidualności, ale i niedoskonałości człowieczej. Przekonany jest jednak o nieskończonym Boskim miłosierdziu⁹⁶.

Tren XVIII, choć ze względu na motywy i obrazy bliski Biblii, jest zgoła różny od poprzedniego, a i w całości cyklu uderza odrębnością. Oto zmienił się nagle podmiot liryczny. Zamiast kogoś, kto szuka po omacku swej zguby, bezradny, przybity nieszczęściem, zdaje się mówić ktoś inny. Tamten żalił się, że życie skromne nie zabezpieczyło go przed nieszczęściem, buntował się przeciwko krzywdzie, rozpacział – ten czuje się winny, i co więcej, ma świadomość, że na cierpienie zasłużył. Możemy tu dostrzec nową fazę życia wewnętrznego, a także zupełnie inną perspektywę: Kochanowski mówi w imieniu świata ludzkiego, przechodząc na końcu do oskarżenia siebie. Nie jesteśmy już w opustoszałym jego domu, wśród jego konkretnych skarg, jak w poprzednich trenach. Tutaj ani czas, ani miejsce nie ograniczają i nie określają wyznań. Sprawa ma charakter metafizyczny, mimo że źródło jej tkwi w doświadczeniach jednostki ludzkiej. Ale choć idzie o nietrwałość egzystencji pojedynczego człowieka, poeta nie wysuwa swych osobistych spraw. Mówi o rdzennie ludzkiej słabości moralnej, o powszechnie ludzkiej rozterce między pragnieniem szczęścia a pragnieniem doskonałości, od której oddala pograżenie się w krótkotrwałej, przemijającej rozkoszy⁹⁷.

S. Windakiewicz w kontekście tego trenu uważał, iż „*Treny* są rodzajem *confessio fidei* Kochanowskiego, są aktem publicznego przyznania się poety do religijności i chrystianizmu, zerwaniem z dotychczasowymi poglądami humanistycznymi”. J. Krzyżanowski stwierdza natomiast, że podmiot liryczny *Trenów* „w rozumie ludzkim znajduje jedyne ludzkie lekarstwo [...]. Rozwiązanie dramatu filozoficznego w *Trenach* jest nawrotem do jego założeń, odrzucony pod wpływem cierpienia rozum powraca jako jedyna droga pozwalająca człowiekowi zrozumieć sens istnienia”. Windakiewicz i Krzyżanowski zgodni są w opisie i ocenie kryzysu światopoglądowego; całkowicie przeczą sobie jednak, gdy chodzi o ostateczne konkluzje. Według pierwszego, pociechy szuka Kochanowski i znajduje ją w Bogu, w religii, według drugiego – w odrzuconym dopiero co rozumie, w mądrości i w prawdach głoszonych przez mistrzów w filozofii⁹⁸. Windakiewicz doszukuje się w *Trenach* stanowczej polemiki Kochanowskiego z klasycyzmem, który „zjawia się tu raczej tylko na sąd, na trybunał, żeby się z nim na zawsze, i to publicznie, w obliczu ogółu rozprawić i wykazać, że dla duszy człowieka nowoczesnego jest niewystarczającym i strapien jego ukoić nie potrafi”. Ta stanowcza polemika była najzupełniej zaskakująca u tak gorącego wielbiciela starożytności. „Widać, że w treść tego świata [starożytnego] przestał wierzyć i niebawem przerzuci się do obozu katolików

⁹⁵ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 73.

⁹⁶ K. Martyn, dz.cyt., 82–85.

⁹⁷ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 69–70.

⁹⁸ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 502–503.

wierzących. Poezja *Psalmów* przeważała w jego duszy dawny bezwzględny podziw nad mądrością Greków i Rzymian. W *Trenach* dopiero wystąpił wyraźny wpływ *Psalmów* na jego życie wewnętrzne⁹⁹.

Całe immanentne doświadczenie poety jest teraz przeżywane jako wtargnięcie w obszar osoby pierwiastka nie tylko zewnętrznego i cudzego, ale wręcz transcendentnego. Od pewnego momentu poeta odbiera swoje doświadczenie jako wpadnięcie w Boże ręce, jako bolesną, absolutnie konieczną transformację dokonaną przez Opatrzność. Przypadek okazuje się narzędziem Boga żywego, który za jego pośrednictwem przysposabia dusze, aby formować je własną dłonią we właściwy dla nich i jemu tylko znany kształt. To właśnie Bóg staje się gwarantem tożsamości człowieka, który w momencie gdy to zrozumie, zyskuje nowy wgląd w doświadczenie przymusu i nową świadomość wolności. Tak głęboka transformacja w sposobie myślenia mogła nastąpić, tylko dlatego że przemianę swoją odczuwał Kochanowski nie tyle jako teoretyczne spotkanie z Opatrznością, ile jako praktyczną lekcję Bożej ingerencji¹⁰⁰.

4.2. NOWA WIZJA CZŁOWIEKA

Treny są przyznaniem się poety-myśliciela do porażki, bezskuteczności własnych rad, pozorności ładu opiewanego w jego dotychczasowych dziełach. Przede wszystkim jednak są wyrazem rozczarowania do filozofii i do pomocy, jakiej może ona udzielić człowiekowi. Filozofia jako „zbiór rozumowych argumentów” okazała się w przypadku podmiotu lirycznego *Trenów*, czy też ujmując rzecz w aspekcie biografii ich autora, najzupełniej nieprzydatna. Siła perswazji ustąpić musiała wobec ogromu cierpienia¹⁰¹. Tym samym należy stwierdzić, że nie tylko człowiek podlega Fortunie, ale i umysł ludzki jest od niej uzależniony, co prowadzi do zasadniczej modyfikacji filozofii człowieka, a także do zmiany perspektywy, z jakiej sprawy ludzkie są rozpatrywane i oceniane¹⁰².

4.2.1. Prawo do płaczu

Kochanowski w całych *Trenach* broni sposobu istnienia przez płacz. Człowiek bezradny wobec cierpienia nie powinien wstydzić się łez. Płacz oznacza ludzką egzystencję w cierpieniu, wymiar człowieczeństwa, którego nie uznawali stoicy, a także – mimo własnych doświadczeń – Cynceron. Świat odzyskuje sens i porządek, ale to jest już nowy sens. Człowiek musi zrezygnować z marzeń o wolności i niezależności, musi zgodzić się na płacz. W „przygodzie”, w „nieszczęściu” płacz

⁹⁹ Złamany, zdestruowany poeta odradza się jako nowy człowiek i nowy mędrzec, zbliżający się do tego niemal boskiego bycia, którego pragnął. To, co się z nim dzieje, jest konieczne, wypływa z najgłębszej głębi jego własnej duszy. Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego, dz.cyt., 110–113.

¹⁰⁰ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 278–279.

¹⁰¹ Tamże, 98.

¹⁰² Tamże, 108.

jest jedyną ulgą, jedyną wolnością człowieka, o czym traktuje *Tren XVI*.

Tren XVI to otwarta polemika z Ciceronem, mistrzem i bratem w niedoli, który innych pocieszał, ale sam nie poradził sobie – nawet pisząc dla samego siebie *Consolatio* – wobec śmierci ukochanej córki Tulii, wobec wygnania z ojczyzny, wobec grozy własnej śmierci¹⁰³. Czarnoleski poeta ponownie atakuje rozum ludzki, którego gorliwym obrońcą był „wymowny Arpin”: „O błędzie ludzki! O szalone dumy!/ Jako to łąco pisać się z rozumy” (w. 9–10). Tym razem Kochanowski nie ucieka się już do dwuznacznej ironii, z którą piętnował mądrość w *Trenie IX*, zastępując ją otwartym oskarżeniem fałszywych roszczeń rozumu, który jest niezawodny tylko „na swobodzie”(w. 13–16)¹⁰⁴.

Kochanowski dał tu wyraz zasadniczym wątpliwościom: czy człowiek może oprzeć się losowi, czy jego poglądy i przekonania ostoją się wobec zmian i kaprysów Fortuny? Jest to sprawa podstawowa w określeniu natury człowieka i natury ludzkiego myślenia. Formuła „człowiek nie kamień” dopełniona została analizą reakcji człowieka na przeciwieństwa losu i stwierdzeniem niestałości i uzależnienia ludzkich myśli od warunków i okoliczności zewnętrznych: „...jako się stawia/ Fortuna, takich myśli nas nabawi” (w. 36–37). Autor, wywołując po imieniu Marka Tulliusza Cicerona, stawia mu zarzut o nieskuteczność i fałsz jego nauk¹⁰⁵: „Wywiodłeś wszystkim, nie wywiodłeś sobie” (w. 33). To samo mógłby powiedzieć Kochanowski wprost o sobie, jako zarzut najcięższy wobec samego siebie: poety-nauczyciela. Stąd wywodzi się deklarowane w dalszych wierszach *Trenu XVI* poczucie wspólnoty z Ciceronem¹⁰⁶: „Pióro anielskie, duszę toż w przygodzie/ Co i mnie bodzie” (w. 35–36). Polemika kończy się formułą motta, które – wbrew Ciceronowi – umieścił poeta na karcie tytułowej *Trenów*:

Człowiek nie kamień a jako się stawia
Fortuna, takich myśli nas nabawi.
Przeklęte szczęście! (w. 37–39).

Nie ma więc wewnętrznej wolności, gdyż szczęście jawi się jako przeklęte i w każdej chwili może dotknąć bezbronnego i bezwolnego człowieka¹⁰⁷.

Wyrażna opozycja między filozofią a rzeczywistością, rozbieżność między słowami a czynami, między radami filozofów i niemożność sprawdzenia ich w ży-

¹⁰³ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 546. Wszystkie argumenty konsolacyjne podane przez filozofów nie przyniosły Ciceronowi ukojenia. Stwierdził nawet ironicznie w *Tuskulan-kach*, iż pisząc *Consolatio*, nie postępował jak filozof, nie czekał bowiem na zalecony przez Chryzypa moment, gdy czas złagodzi nieco cierpienie, lecz tworzył w największym bólu i rozpaczy. Zob. M. Cytowska, art.cyt., 145.

¹⁰⁴ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 184–185.

¹⁰⁵ Według Cicerona człowiek mądry i uzbrojony w cnotę potrafi znieść przeciwności losu, nie tracąc spokoju i nie popadając w rozpacz. Także obojętna jest dlań perspektywa śmierci. Kochanowski, biorąc pod uwagę zarówno doświadczenie ojcowskie rzymskiego pisarza, jak i jego przekonania filozoficzne, stawiał w konfrontacji z biografią i postawami Cicerona pod znakiem zapytania wartość jego poglądów. Zasady Cicerona poddane zostały sprawdzeniu w życiu, a w konsekwencji odrzucone. Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” – próba interpretacji..., art.cyt., 500–501.

¹⁰⁶ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego – o przygodach człowieka..., art.cyt., 46–47.

¹⁰⁷ K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności...*, dz.cyt., 184–185.

ciu realnym ma tu szczególne znaczenie. Z tych przesłanek wywodzi się bowiem problem płaczu i żalu, a raczej ludzkiego prawa do łez i rozpacz. Manifestowanie ludzkiego prawa do płaczu nie jest jedynie przeciwstawieniem doświadczenia, bolesnego i trudnego – doktrynie, która „na płacz lekkość wkłada”. Wspiera się ono także nową filozofią człowieka, która wypływa z dwóch ściśle ze sobą powiązanych twierdzeń. Pierwsze z nich brzmi jak przysłowie: „Człowiek nie kamień” (w. 37). Formuła ta została przygotowana i dobrze umotywowana w twórczości Kochanowskiego, poprzedzającej *Treny*. Już w poemacie *O śmierci Jana Tarnowskiego* z 1561 r. czytamy¹⁰⁸: „Kamień by był, nie człowiek, kto by w twej żalości /Chciał użyć przeciw tobie, hrabia, tej srogości,/By miał nagle hamować płacz twój sprawiedliwy,/Któryś ty ojcu winien jako syn cnotliwy”.

Warto w tym miejscu przywołać także Kochanowskiego mowę *Przy pogrzebie rzecz*, którą napisał na pogrzeb swego starszego brata Kaspra, zmarłego w 1577 r. Jan z Czarnolasu zawarł tu podstawowe myśli, rozwinięte później w *Trenach*, które podejmują problematykę, jak ma się zachować człowiek wobec śmierci osób najbliższych:

Siła ludzie mądrzy dawnego wieku, moi łaskawi panowie, głowy utroskali, chcąc to światu wywieść, że przygody, nieszczęście i smętki wszelakie mogą człowiekowi nie być ciężkie ani silne, ale temu wszystkiemu rozum dobrze zdołać i wytrzymać może. I mieli po sobie wywody wielkie i ważne, jako się onym zdało, ale jako sama rzecz okazuje, nie barzo potężne. Bo nie tylko tego w ludzi wmówić nie mogli, ale i między samymi rzadki, który by to był na sobie przełomił, żeby był w tej mierze według nauki swej się zachował. Tak podobno żadna wszystko łatwiej słowy wyrzec, niżli rzeczą samą wypełnić. I nie masz się zaprawdę czemu dziwować, że mądre i szerokie wywody smętku i żalości ludzkiej pohamować nie mogą, bo trudno jest z przyrodzeniem walczyć, a serce człowiecze nie jest kamienne i żelazne, jakiego troska i żaden żal nie ruszy – ale z teje krwi, co sam człowiek, i tegoż ciała stworzone, które jako radość i pociechę swoje czuje, tak z nieszczęścia i przygody frasować się musi.

Wypowiedziana tu aluzja odnosiła się zarówno do stoików, którzy twierdzili, że człowiek winien znosić dobro i zło, nie tracąc równowagi ducha i wiary w ideały cnoty, jak i do epikurejczyków, głoszących, że człowiek obojętnie znosić powinien ból i cierpienie. Jednak wielkie nieszczęście, jakie spotkało Kochanowskiego, spowodowało fiasko owych założeń filozoficznych¹⁰⁹.

¹⁰⁸ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 102–109.

¹⁰⁹ Podobne refleksje filozoficzne wypowiadali już wcześniej inni myśliciele renesansowi. Coluccio Salutati, jeden z pionierów renesansu w Italii, po śmierci ukochanego syna Piotra stwierdził, iż żadna pociecha i perswazja nie jest w stanie uśmierzyć lub choćby złagodzić rozpacz i ból spowodowanego utratą bliskiej, ukochanej osoby. „Totylkosofistyczne sztuczki – pisał – gdy zamilkną słowa, w jakie są one przybrane, nie pozostaje po nich żadnego śladu trwałego i rozumnego”. Również Francesco Petrarca w sonetach pisanych po zgonie ukochanej Laury wołał patetycznie: „Rozumie! Ty znasz sens świata całego, / A własnych cierpień czyś przeczuł przyczynę?”. Z kolei Giannozzo Manetti, przedstawiciel młodszego pokolenia renesansowych humanistów włoskich, w dziele *Dialogus consolatorius de morte filii* stwierdzał, polemizując ze zwolennikiem rygorystycznego stoicyzmu, Agnolo Acciaiuolim, że człowiek nie jest „pnem drzewa, kamieniem czy jakimkolwiek nieożywionym przedmiotem” i nie może wyzbyć się naturalnych, przyrodzonych namiętności. Gdy Acciaiuoli, powołując się na stwierdzenie Terencjusza, napomniał Manettiego, iż ludzie winni pogodnie znosić wszelkie przeciwności losu, otrzymał zdecydowaną replikę: „Choć nieobca mi była myśl Terencjusza...

Sam Cynceron w *Rozmowach tuskulańskich* pisał:

Nie jesteśmy bowiem z kamienia, lecz z natury kryje się w duszach coś delikatnego i miękkiego, czym zmartwienie wstrząsa jak burza. I nie bez słuszności powiedział ów Krantor, który szczególnie odznaczał się w naszej Akademii: «Zupełnie się nie zgadzam z tymi, co tak zachwalają swoją niezwykłą nieczułość, która wszak ani nie może, ani nie powinna się zdarzać. Obym nigdy nie zachorował; jeżeli jednak zachoruję, niech pozostanie we mnie czucie, które istniało, choćby krajano mnie czy odcinano jakiś członek. Wielką płaci się za to cenę, by nie odczuwać żadnego bólu: dusza staje się okrutna, ciało odrętwiało». Uważajmy jednak, by słowa te nie były słowami ludzi, którzy schlebiają naszej słabości i pobłażają miękkości; miejmy natomiast odwagę nie tylko poobcinać gałęzie nieszczęść, ale i wyrwać wszystkie włókna ich korzeni. Być może jednak coś z tego zostanie: głębokie bowiem są korzenie głupoty. Lecz pozostanie tylko to, co będzie nieuniknione. O tym zaś takie miej zdanie: jeżeli dusza nie odzyska zdrowia, co może nastąpić tylko za sprawą filozofii, to nie będzie kresu nieszczęściom (III, 6, 12–13).

Kochanowski, wyraźnie nawiązując do tej formuły, odwraca równocześnie płynące zeń wnioski. Zdaniem Cyncerona dusza może odzyskać zdrowie jedynie za sprawą filozofii. Natomiast Kochanowski ze stwierdzenia, że „człowiek nie kamień”, wyprowadza wnioski przeciwstawne, o nieprzydatności filozofii¹¹⁰.

Medicina animi podawana przez filozofów zawiodła, zasady stoików okazały się bez wartości, natomiast słuszna była teza Krantora, że reakcja na ból jest zjawiskiem naturalnym. Nie *apatheia*, ale *metrioapatheia* jest słuszną postawą człowieka dotkniętego okrutnym losem. Ból bowiem, wbrew tezom Chryzypa, tkwi właśnie *in re*, a nie *in opinione*. Dlatego też w *Consolatio* walczący z bólem Cynceron przegrywa, a jedyną pociechą w cierpieniu staje się dla niego wiara w nieśmiertelność duszy córki, która za swe zasługi dostała się do miejsca wiecznej szczęśliwości. Zatem nie filozofia *medicina animi*, ale wiara w apoteozę Tullii ostatecznie dostarcza ukojenia¹¹¹.

W *Trenie XVI* po raz kolejny powraca topos „życie snem” (poprzednio w *Trenie XIII*) jako kulminujące doświadczenie rozpaczy, negujące dawną wiedzę:

Żyw-em? Czy mię sen obłudny frasuje?
Który kościanym oknem wylatuje,
A ludzkie myśli tym i owym bawi,
Co błąd na jawi (w. 5–8)

Słusznie zauważa A. Nowicka-Jeżowa, że życie jest nie tylko złudnym snem, rozbudzającym żądze, z których pochodzi zarówno aktywność człowieka, jak i jego udręki. Z żądzami mędrzec uporałby się przy pomocy argumentów filozoficznych, zalecając cnotę i stałość umysłu. Życie okazuje się złym snem, koszmarem, który odbiera poecie głos, przejmując cierpieniem do utraty duszy (w. 1–4).

jednak inne znane powiedzenie tego poety miałem stale w pamięci: «gdy cieszymy się dobrym zdrowiem, zwykliśmy nie szczeniść dobrych rad chorym». I jeszcze jedno znakomite powiedzenie tego poety zachowałem w pamięci: «Jestem człowiekiem i nic ludzkiego nie jest mi obce». Myślę zatem, że cierpienie, które ma we mnie siedzibę, przypisać należy nie tyle mojej lekkomyślności, co mojemu człowieczeństwu”. Zob. J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 535–537; por. także: J. Prokop, dz.cyt., 19–21.

¹¹⁰ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 102–109.

¹¹¹ M. Cytowska, art.cyt., 145–146.

W ten sposób wypowiedzi *Trenu XVI* zacierają granicę między „dnem” a „nocą”, negując realność życia oraz krzepiącą oczywistość doświadczenia witalnego. Punkt kulminacyjny owej negacji stanowi uznanie prawdy o cierpieniu jako zasadniczym doświadczeniu i stałym towarzyszem człowieka. Dopiero po nim objawia się szukana w „trosce ostatecznej” rewelacja ideowa *Trenów*: życie ziemskie – wszystkie jego wartości i nadzieje są snem wylatującym przez „kościaną bramę uludy”, objawia się prawda o życiu prawdziwym – życiu po śmierci¹¹².

Utwór zamyka apostrofa do Czasu, który – zdaniem poety – jako jedyny może przynieść człowiekowi ulgę¹¹³. Zdaniem Z. Szmydtowej, zamknięcie tego trenu jest tak mocne, że mogło być finałem cyklu. Poeta poprzedza zwrot do czasu kategoriycznym stwierdzeniem, że na wielkie nieszczęście bezskuteczna jest zarówno pomoc rozumu, jak i pomoc świętych¹¹⁴:

Czasie, pożądnej ojczyźnie niepamięci!
W co ani rozum, ani trafiają świeci,
Zgój smutne serce, a ten żal surowy
Wybij mi z głowy! (w. 41–44)

Kochanowski, podobnie jak Ciceron i św. Augustyn, toczył walkę z cierpieniem, usiłując zrozumieć głębszą przyczynę swego nieszczęścia. Przekonał się, że wszelkie poczynania, mające sprawić ulgę w cierpieniu, rady, które dyktuje filozofia, uznana za *medicina animi*, nie przynoszą rezultatu. Człowiek bowiem jak długo pogrążony jest w niewiedzy, tak długo nie jest zdolny do poznania prawdy. Wszystkie teoretyczne nakazy stoików nie sprawdzają się w praktyce. Kiedy człowieka dotknie nieszczęście, wówczas dochodzi do zwątpienia: nabiera przekonania, że stracił czas na poznawanie filozofii. W chorobie duszy nie pomagają cierpiącemu ani rozmyślenia filozoficzne, ani czas, ani rozum, ani powtarzanie, że cierpienie jest rzeczą zwykłą w ludzkim życiu. I Ciceron, i Kochanowski cierpią po stracie córek jednakowo. Rozumie ten ból Kochanowski i chociaż wytyka filozofowi jego załamanie się w nieszczęściu, choć z goryczą mówi o braku zgodności między radami Cicerona a jego własnym postępowaniem w chwilach niedoli, to jednak okazuje mu współczucie¹¹⁵.

4.2.2. Pocieszenie w ramionach matki

Treny I–XVIII zawierały opis zmagania dotkniętej cierpieniem, zbolącej duszy poety, który tak jak Ciceron pragnął sam siebie pocieszyć i tak jak on poddał się cierpieniu. Jednak w *Consolatio* Ciceron wytrwał w roli pocieszyciela samego siebie. Kochanowski natomiast nie zachował do końca takiej postawy, musiał zwrócić się o pomoc do pocieszyciela z zewnątrz. Umysł jego był zbyt wzburzony, by mógł sam sobie dostarczyć pociechy. Cierpiący okazał się zbyt słaby, by sam zostać lekarzem swojej dotkniętej bólem duszy¹¹⁶.

¹¹² A. Nowicka-Jeżowa, art.cyt., 44–45.

¹¹³ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 546.

¹¹⁴ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 67.

¹¹⁵ M. Cytowska, art.cyt., 149.

¹¹⁶ Tamże, 150–151.

Tren XIX to swoista rekapitulacja wszystkich spraw uprzednio poruszanych. W nim zawarte zostały wiążące odpowiedzi na postawione wcześniej pytania, rozwiązane zostały wątpliwości i odwołane – dawniejsze odwołania. Jednakże odrzucona doktryna nie została przywrócona do łask bez zmiany i bez istotnych modyfikacji. Rekonstrukcja światopoglądu i poszukiwanie pociechy w strapieniu odbywa się bowiem na odmiennych zasadach. Podstawą zasadniczą tej rekonstrukcji jest odmienne ujęcie problematyki ludzkiego losu i odmienna definicja istoty człowieczeństwa: „Człowiek nie kamień”. Tym samym sformułowano i skomentowano prawa ludzkiej egzystencji i oparto na nich formułę nowego ładu, w którym jest miejsce na cierpienie i żal, który odpowiada bardziej realiom losu człowieka na ziemi niż „anielskim” doktrynom filozofów¹¹⁷.

W ostatnim utworze cyklu we śnie pojawia się Matka poety¹¹⁸, która poucza go o nieśmiertelności duszy (w. 25–30), o powszechności śmierci (w. 89 n., 133 n.), o krainie wiecznej szczęśliwości, która jest miejscem pobytu dusz błogosławionych. Zapewnia też, że Urszula żyje w niebie (w. 31–32), pokazując mu córeczkę w dawnej jej postaci (w. 5–10 i 33–38). Tym samym zapewnia syna, że przez wczesną śmierć Urszula uniknęła nieszczęść, jakie zsyła życie¹¹⁹.

Rozmowa twórcy *Trenów* z Matką od początku do końca odbywa się na ziemi i dotyczy spraw ziemskich oraz odzyskania równowagi światopoglądu żyjącego i przeżywającego wielki wstrząs człowieka. Argumenty, jakie przytacza Matka poety, wsparte są doświadczeniem życiowej mądrości, wieloletnią obserwacją prawidłowości kierujących życiem. Nie zawsze może działają one bezbłędnie, nie zawsze zgodne są z przeciętnymi i oczekiwanymi przez ludzi normami, według których po narodzinach powinien nastąpić: wzrost, pełnia rozwoju, stopniowy schyłek, wreszcie zgon. Wczesna śmierć maleńkiego dziecka ów normalny porządek zakłóca, ale przecież takie odstępstwa od pewnej normy zdarzają się nawet bardzo często¹²⁰. Życiowa mądrość, której zasady głosi Matka poety, była w tej kwestii zgodna z poglądem wielu renesansowych filozofów, którzy głosili, iż wyroki Opatrzności, przeznaczenie, los, fatum realizują się według praw przyrody, praw natury ludzkiej, którym wszystko podlega. Matka poucza zbolełego poetę-

¹¹⁷ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 113, 121.

¹¹⁸ Wykorzystując motyw snu, Kochanowski zwrócił się do tradycji antycznej; motyw ten szczególnie często był wykorzystywany w części konsolacyjnej utworów żałobnych. Z tradycji homeryckiej z kolei wywodzi się motyw matki, niosącej ulgę skarżącemu się synowi. Obraz snu przywołuje także postać mitycznego Hypnosa lub Morfeusza. Parantele bohatera – potomka Nox i brata Thanatosa – pozwalają przewidywać, że doświadczenie dane we śnie otwarte będzie na treści eschatologiczne i głębinowe. Sen przychodzi nad ranem, co według Synezyjusza potwierdza wiarygodność przyniesionej przez niego wizji proroczej. Zob. A. Nowicka-Jeżowa, art.cyt., 43. Z kolei w *Księdze Hioba* czytamy: „We śnie i w nocnym widzeniu, gdy twardy sen spada na ludzi, i w czasie drzemki na łóżku otwiera On [Bóg] ludziom uszy, przerażenie budzi w ich sercach. Chce odwieść człowieka od grzechu i męża uwolnić od pychy, uchronić duszę od grobu, a życie – od ciosu dzidy” (Hi, 33, 15–18).

¹¹⁹ Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń...*, dz.cyt., 42.

¹²⁰ W perspektywie nieuchronnej, nieodwracalnej śmierci życie odstąpiło gwałtownie swoją czasowość i kruchość, a człowiek, który stracił ukochaną istotę, po skargach, buncie i płaczu odkrył nagle własną niedoskonałość. Stało się to wśród cierpienia, wybijając się ponad cierpienia, bez uprzednich sygnałów, bez zapowiedzi. Zob. Z. Szmydtowa, dz.cyt., 73–74.

ojca słowami św. Pawła (Rz 11, 33): „Skryste są Pańskie sądy” i trzeba się z nimi pogodzić, bowiem dopuszczają one pewne przypadki, pewne odchylenia od normy praw natury, ale na tyle częste, na tyle nawiedzające i innych, że należy je zrozumieć i znieść je po ludzku¹²¹.

Źródłem pociechy szuka poeta w stwierdzeniu wspólnoty doli ludzkiej, stosownie do wskazówek niedawno odrzuconego, a teraz na powrót przywróconego mistrza – Cyncerona. Jego zdaniem istnieją dwa sposoby na wyzwolenie się od cierpienia: czas i rozumowanie. *Tren XIX* mówi o tych dwu sposobach, podkreślając, że człowiekowi rozumnemu, myślącemu nie przystoi oczekiwać „tak późnego lekarstwa” (w. 147) od czasu. Dlatego też *Tren XIX* przywraca znaczenie rozumowi ludzkiemu i potwierdza wartość zdobywanej wieloletnim wysiłkiem mądrości¹²². Matka poety powie:

Swoje szkody i omyłki swoje,
Abyś nie pamiętał, że baczenie twoje
I stateczność jest droższa! W tę bądź przedsię panem
Jako się kolwiek czujesz w pociechy obranem.
[.....]
Na koniec, w co się on koszt i ona utrata,
W co się praca i twoje obróciły lata,
Któreś ty niemal wszystkie strawił nad księgami,
Mało się bawiąc świata tego zabawami?
Teraz by owoc zbierać swojego szczepienia
I ratować w zachwianiu mdłego przyrodzenia!
(w. 107–110, 137–140).

Dalej Matka napomina syna słowami wyjętymi z *Rozmów tuskulańskich*:

Cieszyłeś przed tym insze w takiejże przygodzie:
I będziesz w cudzej czulszy aniżeli w swojej szkodzie?
Teraz mistrzu, sam się lecz! (w. 143–145).

Wypływa stąd paradoksalny wniosek: odrzucona dotychczas mądrość stoików i poddane krytyce poglądy Cyncerona wracają teraz do łask. Matka udziela pociechy słowami samego Marka Tulliusza¹²³.

Matka poety pokazuje zarazem wyższość beztroskiego bytowania dusz nad pełnym łez życiem ludzkim. Dopiero po śmierci człowiek osiąga prawdziwą wolność. Nie trapi go kapryśny los, z łatwością poznaje to, co było przed nim zakryte w życiu ziemskim. Człowiek powinien przede wszystkim zrozumieć, że jest zależny od losu i przeznaczenia, i nie ma sensu łudzić się, że można obronić swoją wolność:

¹²¹ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 549–551.

¹²² Powraca tu wprawdzie myśl o roli rozumu, ale nie jest to już rozum, który upewniałby człowieka o bezpieczeństwie, ani też niewzruszony rozum mędrca. Teraz rozum ma tylko uczyć, że los nie zależy od człowieka, że trzeba się liczyć z możliwością zła i dobra. Zob. Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza...*, dz.cyt., 103.

¹²³ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 119–120; por. także: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 51–52.

Człowiek urodziwszy się zasiadł w prawie takim,
 Że ma być jako celem przygodom wszelakim;
 Z tego trudno się zdzierać! Poczniemy, co chcemy,
 Jeśli po dobrej woli nie pójdziem, musimy. (w. 111–114)

Można w tym rozpoznać formułę pochodzącą z *Rozmów tuskulańskich* (III, 25): „Urodziliśmy się pod takim prawem, według którego nikt nie może być zwolniony od nieszczęść”. Świadomość tej prawdy powinna – zdaniem Cyncerona – pocieszyć człowieka: „Albowiem konieczność znoszenia ludzkiej doli zakazuje nam niejako walczyć z Bogiem i przypomina, że jesteśmy ludźmi” (tamże), a to ogromnie uśmierza ból. Kochanowski dostrzegał sprzeczność w myśli Cyncerona, dlatego też kończy polemikę z Arpinem jego własnymi argumentami. Chociaż autor *Tuskulańek* bronił wolności ludzkiej woli, jego własne nieszczęścia zmusiły go do przyznania się do bezradności wobec losu. Czarnoleski poeta rezygnuje z wolności, ale w *Trenie* XIX nie prosi już Boga, by hamował jego rozpacz. Nie łudząc się – jak stoicy – że zachowa spokój i obojętność wobec odmian losu, od nich i od Cyncerona czerpie argumenty konsolacyjne. Nie chce już ratować wolności ludzkiej, ratuje tylko godność. Człowiek powinien więc podążać za wyrokami Opatrzności i losu¹²⁴.

Tren XIX zamyka fundamentalne nowej wizji człowieka stwierdzenie o konieczności przygotowania się na „oboję fortunę”, a zarazem wskazówka praktyczna, jak należy w świecie podległym Fortunie postępować: „Tego się, synu trzymaj, a ludzkie przygody/ Ludzkie noś!” (w. 145–146). Ów nakaz znoszenia ludzkiej doli po ludzku, a więc z godnością, ale i ze zrozumieniem, że ludzką rzeczą jest radość i równie ludzką jest cierpienie, jest najpierw odwrotnością formuły: „na szczęście wszelakie/ Serce ma być jednakie”, a także postawy krytykowanej w *Trenie* IX: „Ty wszystkie rzeczy ludzkie masz za fraszkę sobie”. Ale jest przede wszystkim parafrazą dwóch wypowiedzi Cyncerona w *Rozmowach tuskulańskich*: „[...] ludzką dolę trzeba znosić, jak przystało na człowieka” oraz „[...] konieczność znoszenia ludzkiej doli zakazuje nam niejako walczyć z Bogiem i przypomina, że jesteśmy ludźmi”¹²⁵.

Odwołanie walki z Bogiem z *Trenów* X i XI ma tu więc dodatkowe uzasadnienie, a zbieżność cytatów wskazuje, że światopogląd w *Trenach* zostaje odbudowany przynajmniej częściowo, opierając się na Cynceronie. Przecież jednak wbrew rzymskiemu mistrzowi Kochanowski przyznał człowiekowi prawo do płaczu i rozpacz oraz stwierdził, że cierpienie boleśnie go dotykające nie przeczy jego mądrości. Podobieństwo formuły nie świadczy tu bowiem o całkowitej identyczności wpisywanych w nią sensów. Przeciwnie, obydwaj pisarze inaczej definiowali naturę ludzką i najzupełniej odmiennie rozumieli nakaz znoszenia doli ludzkiej po ludzku¹²⁶.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. Otóż zburzony światopogląd został odbudowany w *Trenie* XIX z tych samych elementów, ale na innych podstawach. Poeta nie powiadamia o tym czytelnika bezpośrednio, gdyż o konieczności odbudowania światopoglądu sam daje się przekonać Matce. Sytuacja ta uzasadniona jest zarówno prawdopodobieństwem psychologicznym, jak i konwencjami obowiązującymi

¹²⁴ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 188–191.

¹²⁵ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego – o przygodach..., art.cyt., 52–53.

¹²⁶ Tamże, 53; por. także: J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 552–553.

jącymi w twórczości epicedialnej. Ale chodzi tu jeszcze o coś innego. Dramat podmiotu lirycznego rozwiązany został niejako na cudzą odpowiedzialność¹²⁷. Twórca *Trenów* wyraźnie zdystansował się od wypowiedzi Matki – stwierdzając jedynie, że przyjął ją do wiadomości, a nie, że uznał jej racje:

Tu zniknęła. – Jam się też ocknął. – Aczciem prawie
Niepewien, jeśliim przez sen słuchał czy na jawie. (w. 157–158)

Nie poszukuje więc na gwałt nowego schematu, by nim zastąpić schematy poprzednio odrzucone. Uproszczone wzory etyki stoickiej odwoływał poeta-myśliciel na własną odpowiedzialność, przecierpiawszy ich nieskuteczność. Nowy ład konstruował na odpowiedzialność cudzą, bez zaangażowania i nadmiernego entuzjazmu¹²⁸.

Dawni komentatorzy czytali *Treny* w kontekście starożytnym, rzadziej zaglądając do Biblii. Jednak absolutyzowanie topiki antycznej przy ich egzegezie wydaje się nieporozumieniem, powodowało bowiem – z jednej strony – zatarcie charakterystycznych formacji intelektualnej Kochanowskiego medytacji nad prawdami uniwersalnymi, z drugiej zaś strony – pominięcie w interpretacji tego, co miało swoje stałe miejsce w wyobraźni zbiorowej chrześcijan XVI w. Podkreślając chrześcijańskie przesłanie *Trenu* XIX, warto odwołać się do sądu Sante Graciotiego: „Widać tu całkowite wyzwolenie się od pozostałości obu sposobów myślenia: pogańskiego i żydowskiego”, a także do dobitnego stwierdzenia Donalda Pirie, że „Kochanowskiemu we *Śnie* chodzi o przedstawienie odpowiedzi chrześcijanina na wizję tragiczną starożytności”¹²⁹. *Treny* zachowują charakter „manifestu humanistycznego”, przewyciężają bowiem te elementy doktryny antycznej, które w historycznej i egzystencjalnej weryfikacji ujawniły swą fikcyjność i powierzchowność. Dają zarazem świadectwo godności człowieka, wychodzącego naprzeciw prawdzie o sobie i osiągającego – w krańcowym doświadczeniu cierpienia – pełną integrację osobową¹³⁰.

Dłuższa przemowa Matki, przywołującej argumenty oparte na swoistej logice doświadczenia życiowego, przeciwstawionego doktrynalnej mądrości filozofów, przynosi finał trudnego uspokojenia, pogodzenia się z tragicznym, ale przecież głęboko ludzkim doświadczeniem losu. Bóg jest ostatecznie Panem smutku i nagrody, a człowiek „ludzkie przygody” winien znosić po ludzku¹³¹. Młodzieńcza pewność została tu zastąpiona co najwyżej nadzieją, która może podtrzymywać na duchu człowieka trapionego przeciwnościami losu. Młodzieńczy optymizm ustąpił miejsca melancholijnemu przekonaniu, iż „Zyskiem człowiek zwać musi, w czym nie popadł szkody”. Dumne zaś przekonanie o poznawczych możliwościach ludzkiego rozumu nie ostało się wobec zwątpienia i poczucia niepewności¹³².

Taką konkluzją, utrzymaną w granicach humanistyczno-renesansowego poglądu na świat, zamykał Kochanowski *Treny*, arcydzieło kunsztu lirycznego, urze-

¹²⁷ A. Niewolak-Krzywda, *W kręgu „Rzeczy czarnoleskiej”*, Rzeszów 1987, 117.

¹²⁸ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 53.

¹²⁹ A. Nowicka-Jeżowa, art.cyt., 48.

¹³⁰ Tamże, 51.

¹³¹ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 182–183.

¹³² S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 54.

kające prostotą i stosownością klasyczną, mimo przedstawienia tak szerokiej skali uczuć oddających napięcie, natężającą się rozpacz, poczucie załamania się systemów niewzruszonych rzekomo wartości, próby odnalezienia równowagi w postawie wobec życia i świata. Możemy zatem powiedzieć, że owa konkluzja poematu cyklicznego o wielkim kryzysie światopoglądowym poety-intelektualisty, w pogłębionym rozumieniu istoty człowieczeństwa, była chrześcijańska, a zarazem nadal renesansowa¹³³.

5. ZAKOŃCZENIE

Na drodze do powstania *Trenów*, a także u podłoża wielkiego sporu Kochanowskiego ze starożytnością, znacząco wpisały się założenia filozoficzne Cycerona. Nie bez znaczenia pozostała też biografia poety, naznaczona śmiercią bliskich mu osób oraz poszukiwaniem właściwej postawy w obliczu tak bolesnych doświadczeń. Tym samym, *Treny* okazały się świadectwem rozległego kryzysu światopoglądowego poety z Czarnolasu, a jednocześnie relacją o próbach jego odbudowy. Poprzez kolejne etapy, poprzez egzystencję w cierpieniu, płacz nad śmiercią córki, nad samym sobą i wyznawanymi zasadami aż po negację dotychczas wyznawanych wartości, Kochanowski przybliżył się do pogodzenia z bolesnym doświadczeniem. W ostatecznym rozrachunku z antykiem o stosowności ludzkiego płaczu, ów przyznaje człowiekowi prawo, wiedząc jednak, że trzeba go będzie kiedyś pohamować, bo życie toczyć się musi dalej swoim torem.

W *Trenach* tożsamość osoby pocieszanej i pocieszającej została wykorzystana do pokazania, jak się samemu do tej pociechy dochodzi poprzez walkę z cierpieniem, podejmowane kolejno nieudane próby szukania lekarstwa w mądrości i w poezji, poprzez rozpaczliwą trwogę o istnienie zmarłej i bluźnierczą negację Opatrzności, poprzez błaganie o zapomnienie aż do ukorzenia się przed Bogiem w oczekiwaniu Jego miłosierdzia, aż do ostatecznego odnalezienia właściwej postawy wobec świata i życia, postawy człowieka, który „serce na oboję fortunę gotuje” i który wie, że „jeden jest Pan smutku i nagrody”. Ojciec-poeta, bohater i podmiot liryczny w *Trenach* nie wiedział od razu, że dojdzie do konsolacji, lecz musiał wszystkiego w walce z cierpieniem doświadczyć.

Analiza kolejnych trenów pokazała, iż prysnął mit człowieka wyjątkowego, tak troskliwie pielęgnowany przez lekturę filozofów i tak gorliwie budowany w twórczości Kochanowskiego. Mędrzec, poeta, człowiek wyłączony „z liczby nieznacznej” – zdegradowany przez cierpienie, stał się „jednym z wielu”. Ale stał się zarazem przez to pełnym człowiekiem, który ludzkie przygody musi i potrafi znieść po ludzku. Degradacja człowieka wyjątkowego doprowadziła więc do odzyskania przez niego pełni człowieczeństwa.

¹³³ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 183.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowska J., *Jan Kochanowski*, Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis” 1994.
- Borowski A., *Cierpieć po ludzku, czyli jeszcze o „Trenach”*, w: *Lektury polonistyczne: Jan Kochanowski*, red. A. Gorzkowski, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas” 2001, 7–16.
- Borowy W., *Studia i rozprawy*, t. I, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1952.
- Cytowska M., *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Terapia bólu. W kręgu tradycji antycznej i chrześcijańskiej*, Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae, VII (1988), 143–152.
- Głombiowska Z., *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1988.
- Głombiowska Z., *W poszukiwaniu znaczeń. O poezji Jana Kochanowskiego*, Gdańsk: Wydaw. Uniwersytetu Gdańskiego 2001.
- Graciotti S., *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984: epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1989, 331–347.
- Grzeszczuk S., „Treny” *Jana Kochanowskiego*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1978.
- Grzeszczuk S., „Treny” *Jana Kochanowskiego – o przygodach człowieka myślącego epoki renesansu*, w: *Arcydziela literatury polskiej. Interpretacje*, t. 1, red. S. Grzeszczuk i A. Niewolak-Krzywda, Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza 1988, 36–55.
- Grzeszczuk S., „Treny” – próba interpretacji dramatu filozoficznego, w: *Kochanowski: z dziejów badań i recepcji twórczości*, red. M. Korolko, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1980, 495–507.
- Grzeszczuk S., *W stronę Kochanowskiego: studia, charakterystyki, interpretacje*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk” 1981.
- Kochanowski J., *Dziela wszystkie: wydanie sejmowe. T. wstępny, Wprowadzenie wydawnicze do edycji [...] T. 2, Treny*, red. J. Woronczak, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1983.
- Martyn K., *Poezja polskiego renesansu: interpretacje*, Katowice: Książnica 2000.
- Mrowciewicz K., *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1987.
- Niewolak-Krzywda A., *W kręgu „Rzeczy czarnońskiej”*, Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza 1987.
- Nowicka-Jeżowa A., *Sen życia w „Trenie XIX” Jana Kochanowskiego*, Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza, XXXII (1997), 37–61.
- Otwinowska B., *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984: epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1989, 399–413.
- Pelc J., *Kochanowski: szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- Pelc J., *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1998.
- Prokop J., *Liryka polska: interpretacje*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1971.
- Szmydtowa Z., *Jan Kochanowski*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków: „Znak” 1993.
- Weintraub W., *Rzecz czarnońska*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977.
- Ziemia K., *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa: Towarzystwo „Ogród Książ” 1994.
- Ziemia K., *Kosmos i czas w poezji Jana Kochanowskiego*, Topos, 52–53 (2000) 3–4, 7–19.
- Ziomek J., *Literatura Odrodzenia*, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN 1999.

**JAN KOCHANOWSKI'S NEW VISION OF THE HUMAN BEING
(THE RENAISSANCE MAN) IN THE LIGHT
OF A SENSITIVITY DIALOGUE WITH DEATH
RESTORING THE WORLD-VIEW AND THE IDENTITY
OF *THE LAMENTS* POET**

PART II

Summary

In *The Laments*, apart from the drama of the father and the poet, we saw the drama of the sage unfolding. The motto of the poem, questions about the attitude of man in the face of his own suffering, the truth about the irrevocability and inevitability of suffering under the influence of misfortune, considerations about the inability of the human mind to penetrate God's mysteries, the presence of the person and thoughts of Cicero in the poem, all these constitute the wisdom of *The Laments*. The wisdom was to be the basic principle of human existence, the practical and theoretical principle on which it was to be based. The idea that it is to be internal constancy, understood as immutability, as a kind of lack of internal reaction to the course of things, has been questioned. When the illusion of one's own wisdom has been understood and rejected, new wisdom emerges. It is to be an internal submission to Providence, an internal transformation under the influence of experience, which cannot be avoided because it is true.

Key words: Renaissance humanism, stoicism, fate, virtue (*apatheia*), Fortune, Providence, *medicina animi*, Wisdom, *sophiae ardua templa*, eschatology, Job, death

Nota o Autorze

Sebastian DERDA – magister teologii (UKSW w Warszawie, 2008), absolwent studiów podyplomowych na Wydziale Cybernetyki w zakresie „Przywództwa i komunikacji społecznej” (WAT w Warszawie, 2009), w 2013 r. uzyskał licencjat kanoniczny w zakresie Teologii praktycznej (UKSW w Warszawie), obecnie doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pisze rozprawę doktorską zatytułowaną: „Leszka Kołakowskiego droga do «rzeczywistości Boga». Studium teologicznomoralne”, pod kierunkiem ks. prof. UKSW dr hab. Stanisława Skobla. Kontakt e-mail: sebastian_derda@o2.pl

ADAM DROZDEK

Duquesne University in Pittsburgh, USA

ROBERT BOYLE, A CHRISTIAN VIRTUOSO

Key words: Robert Boyle, physico-theology

Robert Boyle has been hailed as one of the greatest scientists of the 17th century, and deservedly so. To a much lesser extent he is recognized as a theologian, although relatively recently the situation improved in that respect. He was a fervent Christian believer wishing to live as a Christian in all facets of life, and that included his great interest in science. Boyle espoused the traditional belief that there is the book of nature and the book of Scripture, both having the same Author, whereby there is “the excellent Harmony betwixt the 2 Great Bookes of Nature and of Grace” (W2 13.171)¹, and that the world is “a great master-piece of power and wisdom” of God (W1 4.37)². He believed that a naturalist through his research discovers “the boundless power and goodness of the great architect,” he saw how “admirably every animal is furnished with parts requisite to his respective nature,” he becomes convinced that “God, who has with such admirable artifice framed silk-worms, butterflies, and other meaner insects, ... must needs be fully able to furnish those he delights to honour, with objects suitable to their improved faculties, and with all, that is requisite to the happiness he intends them in

¹ References are made to the following works of Boyle:

A – *Boyle on atheism*, Toronto: University of Toronto Press 2005.

W1 – *The works* of the Honourable Robert Boyle, London 1772, vols. 1–6; the following works are quoted: *New experiments physico-mechanical* 1.1-117; *Some motives and incentives to the love of God (Seraphic love)* 1.243-293; *Considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy* 2.1-63; *Of the usefulness of natural philosophy* 2.64-246; *The origin of forms and qualities according to the corpuscular philosophy*, 3.5-137; *The excellency of theology compared with natural philosophy* 4.1-78; *Some considerations about the reconcileableness of reason and religion* 4.151-202; *A discourse of things above reason* 4.406-468; *Of the high veneration man’s intellect owes to God* 5.130-157; *A free inquiry into the vulgarly received notion of nature* 5.158-254; *A disquisition about the final causes of natural things* 5.392-452; *The Christian virtuoso* 5.508-562, 6.673-796.

W2 – *The works* of Robert Boyle, London: Pickering & Chatto 1999–2000, vols. 1–14; the following works are quoted: *Of the study of the booke of nature*, vol. 13.147-172; *Essay of the holy Scriptures*, 13.175-223; *Of the atomickall philosophy* 13.227-235; *De diversitate religionum* 14. 237-265.

² Actually, in passing, Boyle also mentioned the third book, the book of conscience (W2 13.147).

their glorified state” (38). Therefore, the scholarly pursuits have also a theological and religious side, namely not only showing the constitution of nature, but also convincing people that this constitution is the result of the supernatural Agent. This, in turn, is not to be done out of sheer curiosity, but the recognition of the existence of God should lead to the investigation of God’s attributes and thereby to the recognition of God’s will in respect to His creation, humans in particular. At that point, human salvation is at stake, and this has eternal consequences.

THE INVESTIGATION OF NATURE

There are three kinds of demonstration, metaphysical demonstrations where the conclusion is derived from metaphysical axioms that are always true: the law of non-contradiction, *non entis nullae sunt proprietates reales* (W1 4.182), the law of excluded middle, the division of lines into straight and crooked, of numbers into odd and even, if $a = c$ and $b = c$, then $a = b$, definitions of a triangle, circle, etc. (6.709), *non entis nulla sunt accidentia*, the whole is greater than its part, if $a = b$, then $a+c = b+c$, only a truth can be derived from a truth (711). These are things we know without medium, connate or innate notions (4.414).

Physical demonstrations are derived from physical principles: nothing comes from nothing, *nulla substantia in nihilum redigitur*, which are not absolutely certain since God can create and annihilate substances; and there are also moral demonstrations which are probable as based on principles of practical philosophy. Human actions on the individual and social level are usually based on moral truths (W1 4.182).

Of particular interest for Boyle were physical demonstrations, the demonstrations limited to hard sciences and yet having religious and moral consequences. In fact, “a man addicted to experience, may by being so, have some peculiar advantages to be convinced of the truth of the Christian religion” (W1 6.717). How can that be? Even a superficial investigation of nature shows its harmony, complexity, grandeur, and beauty thereby indicating that there is some intelligent design behind it all. However, the scientific investigation of nature only shows that this superficial assessment is not by any means mistaken, and it should be deepened and widened by natural philosophy. There are many things “that require such a number and concurrence of conspiring causes, and such a continued series of motions or operations, that it is utterly improbable they should be produced without the superintendency of a rational Agent” (5.404). That is, even a superficial knowledge of nature suffices to see that it was designed by God and the appreciation of God’s wisdom deepens with the level of the study of nature (515). The works of God are worthy of Him since besides “the impresses of his wisdom and goodness ... upon their surfaces, there are many more curious and excellent tokens and effect of divine artifice in the hidden and innermost recesses of them,” and it takes a skillful investigator to discover them since the knowledge of anatomy, physiology, chemistry, etc. is needed to appreciate these hidden tokens, which otherwise would escape “a vulgar eye” (516). Although even the most unlearned can even by a superficial investigation of the world see that it was not created by chance, minute

contrivances can be appreciated only by attentive investigators (A 61)³. Consider the makeup of the eye, Boyle's favorite example (2.52, 5.425, 6.735, A 61). Different eyes for different species fitting the rest of their bodies and the environment and this "delightful variety" shows the skill of the divine Author (5.406, 408). "The eye of a fly is ... a more curious piece of workmanship than the body of the sun" (403). Just from the structure of the eye it can be concluded that there must be an intelligent Being that designed it, who is invisible, self-existing, eternal, simple (A 57).

The task of a naturalist as a scientific researcher is to provide explanations of phenomena in nature by natural causes. And thus, when speaking about his own explanations concerning the rarefaction of air, Boyle rather proudly stated: "our controversy is not what God can do, but about what can be done by natural agents, not elevated above the sphere of nature. For though God can both create and annihilate, yet nature can do neither: and in the judgment of true philosophers, I suppose our hypothesis would need no other advantage, to make it be preferred before our adversaries, than that in ours things are explicated by the ordinary course of nature, whereas in the other recourse must be had to miracles" (W1 1.149)⁴. Generally, the naturalist refers to the first cause – which is God – only to account for the preservation of matter and motion, but uses in his explanations of phenomena only the size, shape, motion, texture, and resulting qualities of particles (3.48). However, secondary efficient causes (and material and formal causes) are not the only ones that the naturalist should utilize.

Naturalists investigate natural phenomena and try to establish their interconnections and interdependencies. For Boyle, the determination of connections between phenomena would clearly indicate the existence of purpose in nature; the more complicated interdependencies are, the more clearly they point to the existence of a design and, thus, a designer. In physics, all things should be grounded on a solid reason, but not all reasons have to be precisely physical, particularly when treating about the first and general causes of the world itself, which can include final causes (5.399). That is, a naturalist as a naturalist should look for final causes, for purposefulness of natural events and phenomena. The eye is one prominent example, but Boyle pointed to other instances.

The existence of humans clearly depends on the existence of food which is extracted, among others, from plants. Thus, plants exist for the human use; that is, plants have to exist, which is made possible by the sunlight, so, one purpose for which the sun was created is to provide the light to the earth, for plants, in particular (W1 5.411). Some things are useful for humans indirectly (417); e.g., clouds provide rain needed to water plants (418). Naturalists can make statements about the purposes of the parts of animal bodies (424). Diseases, when some of these parts fail to function properly, show how well parts of bodies are created with the benefit of the entire organism. It is rational to infer from the "manifest fitness of some things to cosmical or animal ends" that they have been designed by an intelligent agent (428). Consider the instincts of

³ In fact, superficial knowledge may be a double-edge sword since "a slighter Knowledge of Nature is apt to seduce man to Atheisme, but a profounder Insight brings them backe to Religion" (W2 13.157).

⁴ See also Jan W. Wojcik, *Robert Boyle and the limits of reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, ch. 7.

animals and their workings (429). Boyle himself observed such instincts at work in bees since he had in his closet a transparent beehive with an outlet to the garden. He also spoke about ants, spiders, and beavers. Propagation of species is another example of the purposefulness abundantly manifested and Boyle discussed briefly wasp nests, and the amazing variety of bird nests (430–432). Another very specific example he scrutinized were teeth, some of the least elaborate parts of the body (433): different animals have different kinds of teeth, some animals have some other “excellent contrivances ... in the fabric of the mouth” instead of teeth, all of it pointing to the “designing wisdom of God” (435–436). And these are just teeth, a seemingly simple part of the body. A similar conclusion concerning purpose and design can be made from observations of other parts of the animal and human body: the brain (6.740), bones (744), the tongue (747), etc., and in the harmonious cooperation of these parts (745). However, the naturalist should not be dogmatic about determining the purposes of things since one part can be fit for several uses, and the same end can be reached by several means (5.440, 442)⁵. Moreover, anthropocentric arrogance should be put aside as expressed in a frequently voiced opinion that the universe was created for humans. The celestial bodies abundantly declare God’s greatness by their sizes and motions (410), but it is difficult to say that they were created only to be in the service of humans. At best, such a service was one of purposes (411) and these bodies were not created only for the human use (420). It is hard to see of what use for the Earth are all these distant stars of the Milky Way (421). However, “the terraqueous globe and its productions” are according to the Scripture designed for the use and benefit of humans, although a caution should be exercised when making such a statement even if it is limited only to the Earth, since it is doubtful that what is in underground was created for humans who never reach the underground beyond certain depth. But possibly some parts of the Earth are not serviceable for humans but are there since otherwise the earth could not be “well suited to the general destination of the universe” (422–423). At best, an ignorance should be expressed concerning the reasons for which distant stars or the inside of the earth were created (424).

In any event, the purpose and harmony, regularity, and deliberately made arrangements can be detected by the investigation of nature on each scale. In fact, the smaller the scale, the more impressive becomes the existence of design. “I have seen elephants, and admired them less than the structure of a dissected mole” (W1 2.22), said Boyle, and how much more wonderful than a full-grown body is a seed in which all future parts and functions must be “durably delineated” (5.138). The wisdom of God is manifested in His creation, in the makeup of the bodies of creatures; “the meanest living creatures of God’s making are far more wisely contrived, than the most excellent pieces of workmanship, that human heads and hands can boast of; and no watch nor clock in the world is any way comparable, for exquisiteness of mechanism, to the body of even an ass or a frog” (5.136). The investigation of insects

⁵ On the other hand, “where an organ is obviously and uniquely used for a given function, and when the necessity of that function to the animal’s welfare has been established, it is unreasonable to question the claim that it was chosen for that function,” James G. Lennox, *Robert Boyle’s defense of teleological inference in experimental science*, Isis 74 (1983), p. 50.

makes it clear that “the finallest and most despicable productions of nature ... are capable both to invite our speculations, and to recompense them” (2.12). In particular, spiders and silkworms can spin better without any instruction than the best weaver, birds can build better nests than an architect can build the best building (2.40). and so, “there is noe Creature of God so little, that it deserves not a greate deale of our Wonder, did we but fully know it” (W2 159–160).

In all this, explanations in terms of efficient causality become inextricably linked with final causation. This is necessary for a religiously minded naturalist in order to combat other the possibility of chance as an explanation. For Boyle, it is more unlikely that this world with all creatures in it was made by randomly moving atoms “jostling or knocking one another in the immense vacuity” than the description of the creation of the world given in the *Genesis* would be spelled out by letters thrown into air and falling to the ground (W1 2.43). There are in the body hundreds of parts and hardly any can be left out or made otherwise without undermining the integrity of the body. This is not the work of chance (2.44). It is incredible that “an innumerable multitude of insensible particles ... [could] fortuitously juttle themselves into so admirable and harmonious a fabric as the universe or as the body of man” (2.49). And again, such an immense and well-crafted machine as the world could not be the result of “mere chance, or the tumultuous jostling and fortuitous concourse of atoms” (5.519). For such reasons, it is sheer “stupidity and perverseness” to consider “the visible works of God” to be a product of blind chance (A 233).

Boyle simply rejected the view that atoms by chance created the world in an infinite space or that God put in matter an invariable quantity of motion so that afterwards material parts unguided, by themselves, would create the world; it is God who guided the motions of the parts of matter to form the world by His design and established the rules of motion and the laws of nature (W1 4.68). In Boyle’s view, after God created an undistinguished matter, He put its parts into various motions whereby various bodies were created, and He guided these particular motions to form “beautiful and orderly frame we call the world.” He also created rules of these local motions so that the parts of the universe could maintain the system of bodies and propagate species of living beings. Each body needs other bodies to continue its existence as part of “the same great automaton.” The world is a “pregnant automaton,” a “compounded machine” along with laws of motions established and maintained by God gives the order of corporeal entities (5.179; 2.39; 3.15, 48).

A naturalist should not limit himself to the investigation of nature alone. He should use naturalistic explanations as much as possible, but he may look for inspiration outside of nature to grapple with nature. As Boyle wrote, “though I take the scripture to be mainly designed to teach us nobler and better truths, than those of philosophy; yet I am not forward to comdemn [!] those, who think the beginning of *Genesis*, contains divers particulars, in reference to the origin of things, which though not unwarily, or alone to be urged in physicks, may yet afford very considerable hints to an attentive and inquisitive peruses”⁶. These hints include the idea that the

⁶ Stronger yet, the *Genesis* account contains “more true solid & praegnant Principles of Naturall Filosphy then Aristotle & all his commentators put together can afford” (W2 13.154). In his own inter-

world will be transfigured after the present world will be destroyed by fire; that the human body was first formed by God and is not a product of randomly moving atoms and will be resurrected; that humankind is an offspring of the first couple. Theology teaches that the immortal soul exists, although reason gives some dim information about it; rationality can only show that the rational soul, being incorporeal, does not have to vanish after death and retains the ability of thinking being a thinking substance, but reason cannot say what will happen to the soul after death (W1 4.11-14).

THE LIMITATIONS OF REASON

Human knowledge of the world is very limited. We know nothing about the inside of the earth, nothing certain about fixed stars and their distances (W1 4.50-51), but this kind of limitation can be due to the lack of means and thus, for instance, distant stars can be seen only through a telescope (6.695). Also, with the extension of knowledge, the realization of how much we don't know also grows (6.760), and thereby the human ignorance also increases.

We know very little about the way senses provide information (W1 4.43). Also, the union of the incorporeal soul with the corporeal body is unique in nature and it is more difficult to comprehend than the mystery of the Incarnation (44). And thus, we simply do not know how the soul, an immaterial substance, moves the body or its parts (A 253). This is because something as simple as raising a hand, although not supernatural, is a supra-natural event, not purely corporeal; however, "it is conformable to the regular powers, the Author of nature has vouchsafed to man" (W1 6.756).

One problem that troubled Boyle a great deal was the problem of infinity, in the small and in the large. In the small: the problem of infinite divisibility of matter (4.408). More colorfully, "the difficultys that attend *Compositio Continui* &c. afford an Argument of the Imbecillity of Humane Reason" (A 113). The atomists set a limit on such a divisibility through the atomic structure of matter. For Boyle, atomism was unacceptable, although he rejected it more because of theological rather than physical reasons: he identified atomism with atheism and hence along with atheism he also rejected atomism⁷. This set him in England in the opposition to Walter Charleton, a follower of Pierre Gassendi, in his promotion of atomism as reconcilable with Christianity⁸. Boyle opted for corpuscularism (W1 3.5), although it is not quite certain what is the nature of corpuscles. Are they infinitely divisible?⁹

pretation of the *Genesis*, Boyle "was moving toward the conception of the world as the vast mechanical contrivance of a divine artisan," Margaret G. Cook, *The chymist and the craftsman: divine artifice and Robert Boyle's mechanical and experimental natural philosophy*, MA thesis, Calgary: The University of Calgary 1997, p. 59.

⁷ Cf. John J. MacIntosh, Robert Boyle on Epicurean Atomism and Atheism, in: M.J. Osler (ed.), *Atoms, pneuma, and tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European thought*, New York: Cambridge University Press 2005, pp. 197–219.

⁸ Walter Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltonina: or a fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms*, London: Tho. Newcomb 1654; cf. Robert Kargon, Walter Charleton, Robert Boyle, and the Acceptance of Epicurean Atomism in England, *Isis* 55 (1964), pp. 184–192.

⁹ Apparently, they can, but not indefinitely: they were envisioned as composed of smaller, atomic-

There is also an infinity in the large. For instance, God existed an infinite number of years before the year 1680, and also an infinite number of years before the year 1685, but the latter infinity is apparently larger by 5 years than the former, but such a notion “is generally held to be repugnant to the very notion of Infinite Quantity”; however, if the problem of infinity is properly treated, there is nothing “self-repugnant or Unconceivable” in it (A 221). Also, infinity in the small is directly to the infinity in the large; a short interval is infinitely divisible, then a longer interval’s divisibility appears to exceed infinity; thus, we have to reject legitimate conclusions or accept things which appear to be absurd (W1 4.409).

Apparently, for Boyle, there was only one infinity and something larger than infinity was inconceivable for him. He may be excused that he did not resolve before Cantor the problem of different cardinalities in the realm of infinite sets. Also, he ascribed to the principle that a part is smaller than the whole (W1 4.414) and he saw as absurd the fact that a subset of an infinite set can be of the same cardinality as the set itself, although this should have been within his grasp considering such examples known to him as the cardinality of the set of odd integers vs. the set of all integers. In any event, Boyle was aware of the fact that human intellect is finite and, thus, it should be careful when contemplating infinite subjects since it can be overpowered by them (A 220).

And there are supernatural truths. It is above the capacity of the human reason to show that God is the Trinity; to provide any information about the redemption of mankind (W1 4.15), or about angels (9). All attributes of God are infinite and human reason, being finite, cannot know them fully, but it “may make an endless progress in that knowledge” (22), an endless progress in the eternal afterlife. Reason is not supposed to teach us about supernatural things, but to lead us to the supernatural teacher, God, and to defend what it teaches from an accusation of a contradiction or an impossibility (W1 6.714). However, as far as God’s existence is concerned, the mind is not totally unprepared. “We are indeed born with, or at least have a power and divers occasions to frame an idea of a being infinitely perfect, and by this idea we may sufficiently discriminate the original of it, God, from all other objects whatsoever,” but we cannot fully grasp the essence of God’s infinite perfection (4.424). There is an innate concept of perfection, and not just any perfection, but the one which is infinite, so, the human mind does have some notion of infinity, unclear as it may be: an imperfect idea of perfection, imperfect because it involves infinity and thus goes beyond the full grasp of the human mind (cf. 4.451). Apparently, the investigation of nature and the discovery of God’s perfections in it will help to make this concept of infinite perfection a little bit clearer.

Another troublesome problem was the problem of the free will, or rather the reconciliation of free will with God’s omniscience as expressed in prophecies

like particles (4.293-294), thereby forming an equivalent of today’s molecule, cf. Marie Boas, *Robert Boyle and seventeenth-century chemistry*, Cambridge: At the University Press 1958 pp. 93–101. It is thus possible to speak in this context about atomic corpuscles and molecular corpuscles as proposed by Peter Anstey, *The philosophy of Robert Boyle*, London: Routledge 2000, p. 44. His early sentiment was that atomism “seems very probable” (W2 228) considering that atoms “may be further divided by Imagination yet they cannot by Nature” (227).

(W1 4.408), since the overemphasis on the latter may lead to the denial of the former or to viewing free will as an illusion, self-deception. If so, all actions are predetermined and this did lead directly to the problem of predestination. Reason is helpless to solve this problem and one has to rely on the belief that free will does not contradict God's omniscience (4.466).

The realization of the limitations of reason should help in addressing the problem of apparent imperfections of the world and thus dealing with theodicy. For example, could the world be made better? (W1 5.195). Many creatures, when considered in isolation, could be improved: an oyster cannot hear, see, walk, swim, fly, it is not so perfect as an eagle or an elephant. But a plain watch that shows time only and a watch that shows also day and month equally show the skill of the watchmaker (196). As to God, "his wisdom may be better set off to men, and perhaps to angels or intelligencies, by the great variety of his contrivancies in his works than by making them all of the excellentest kind" (197). Some irregularities in the world may have been allowed to punish sinners. When creating the world, God had several goals, not all of them known to us; some of His principles are the manifestation of His glory, the usefulness for humans, the maintenance of the cosmic system including the propagation of species (198). Consider a very specific case: a person choked with hair; why was it not avoided? (200). This does not happen very often and "it was fit, that the providence of God should, in making provision for the welfare of animals, have more regard to that, which usually and regularly befalls them, than to extraordinary cases or unfrequent accidents" (201).

Limitations of reason are a hard reality in this life¹⁰. However, in the blissful afterlife, most of them will be lifted, when people will be like angels; ignorance will be dispelled. God will incite new ideas in human minds and will provide occasions for true speculations. All faculties will be enlarged and so will knowledge which will contribute to happiness in that new state (W1 6.789). People will understand the mysteries of religion (1.289), all historical events will make sense, "all that unwelcome darkness, that here surrounded our purblind understandings, will vanish" (290). "In heaven (in a word) our inexhausted joys [including cognitive joys] will be so numberless, and so immense, that we shall need (as well as have) eternity itself to taste them fully" (291).

CHRISTIANITY

Boyle's theological doctrine was that God is the freest agent, created the world freely; His understanding is infinitely superior to human in extent and clarity and His purposes humans can discover to some extent. His creations bear an impression of His attributes and humans are able to learn about these attributes. The makeup of the universe and natural laws suits best God's purposes (5.251). All happens according to His will, although His purposes may be hidden from humans and pheno-

¹⁰ And thus, "man's desire to know could be only partially satisfied in this life," as stated in the concluding sentence in his book by Jan W. Wojcik, *op.cit.*, p. 219.

mena “which seem to us anomalous, may be very congruous or conducive to those secret ends, and therefore are unfit to be censured by us dim-sighted mortals” (252). That would be, however, somewhat generic religious belief. It was necessary for Boyle to set Christianity in the center of such a belief.

Natural philosophers can establish through their investigative efforts that there is a powerful, wise, and good God the Creator of the universe and of humans. That establishes the foundation for all religions (A 126). For Boyle, contrasting Christianity with other religions clearly indicated that “the Christian religion is the one to be embraced, and that any one of the Christian religions is to be preferred to all the rest” (W2 14.238). To argue for the superiority of Christianity, Boyle referred to traditionally used argument of miracles which included “the miracles wrought by Christ and his disciples” (W1 5.531; W213.188). Some arguments that can be used state, 1st: the Christian doctrine is more complete than other doctrines; 2nd: it is based on the Christian religion (A 227); 3rd: it gives higher goals to virtue than other doctrines; 4th: it gives better encouragement and help to practice virtue, namely by the assistance of the Holy Spirit; 5th: it promises higher reward for virtue (228); in sum, its “Precepts being better in themselves, in many Points, and in divers things more perfect and more perfective of Humane Nature; the Promises being more illustrious” than in other religions (W2 14.253-254). However, Boyle preferred the proof of Christianity drawn from miracles, which included prophecies, since miracles are proper testimonies of the divine origin of Christianity; Christ and the apostles used that argument and people easier comprehend it than other arguments (A 272). Belief should be based on the power of God, not on the reason of man, hence miracles (276). However, reason is necessary to check if miracles are divine miracles, not tricks or “demoniacall works” performed with the help of “evill Spirits” (281) and that Biblical prophecies are genuine by comparing them to the nature of God, to one another to see that Christian doctrines are worthy to be revealed by God, that they are so good and holy and beneficial to humans that they deserve to be treated as given by God (282). “Miracles are vouch’d, that we may not perniciously mistake Diabolical workes for Divine Miracles” (293). The veracity of miracles should not be assessed by the doctrine of a particular religion – since the miracle is supposed to conform this religion – but by general principles of natural reason and religion: that God exists, He is one, just, good, gracious, caring, etc. (294). Moreover, although human reason cannot directly prove the veracity of miracles, such as the resurrection, the “Irrefragable Reason,” i.e., “a full & exquisite Demonstration,” should show that they cannot be disproven and do not lead to contradictions (W2 202). In this, human reason and human grasp of the wonders of the universe, can, in Boyle’s view, set Christianity on a firm footing, whereby rationality recognizes also its limitations and points to the higher realm of what surpasses human investigative powers.

PHYSICO-THEOLOGY

Boyle promoted natural philosophy as a means of discovering God and of deepening one’s belief in the Creator. However, natural philosophy was also viewed

by some as a possible danger to religious beliefs. Boyle stated that the universal experience was that the contemplation of the world usually made people believers in God rather than the contrary (W1 2.55), but, still, a fear existed that the natural philosophy could explain everything by natural causes without referring to God (15, 58). Boyle did not see why the student of physiology could not be an enemy of atheism since “the contemplation of the creatures is but one of the ways of coming to be convinced that there is a God” (58), but the fear of detaching scholarly pursuits from religious aspects was not unjustified and the history shows that from 17th century onwards the forces trying to separate science from religion became only stronger.

Out of all possible proofs of the existence of God, Boyle favored the physico-theological proof since it perfectly meshed his enthusiasm for scientific research and his zeal for Christian religion. The proof of the existence of God from “the Fabrick of the World is not so much a single Argument as a Topick” particular arguments being the makeup of animals or the harmonious composition of the system of the universe (A 234). This is the line he promoted, among others, by the establishment of Boyle Lectures, and the promotion of this approach was one of the main, if not the main, factor contributing to the flourishing of physico-theology in the last third of the 17th century and in the 18th century, to its outburst in England and very soon in Germany and to some extent in France and Holland, but also in some other parts of Europe, including its popularity in Russia. When Boyle wrote, “So numberless a multitude, and so great a variety of birds, beasts, fishes, reptiles, herbs, shrubs, trees, stones, metals, minerals, stars, &c. and every one of them plentifully furnished and endowed with all the qualifications requisite to the attainment of the respective ends of its creation, are productions of a wisdom too limitless not to be peculiar to God” (W1 2.21), he implicitly pointed to these various areas of nature that should be investigated in detail to bring up to the fore the divine wisdom permeating each aspect of nature. In a way, he pointed to possible subdivisions of physico-theology and, in fact, this is what soon happened with the multitude of names for them, coined particularly by Germans: testaceo-theology, insecto-theology, litho-theology, and many others. In fact, Boyle was one of the first authors who used the very name “physico-theology” or rather “physico-theological” in the title of *Some physico-theological considerations about the possibility of the resurrection*, an appendix to *Some considerations about the reconcileableness of reason and religion by T.E. a lay-man* (1675), although the name was used at least two decades before him¹¹.

Boyle made a case for Christian virtuosi, “those that understand and cultivate experimental philosophy” committed to make pious application of the discovered truths (W1 5.513) since by being addicted to experimental philosophy, a man is rather assisted than indisposed to be a good Christian, as stated in the subtitle of *The Christian virtuoso* (508). Not only hard sciences should be enlisted into theological service, but the theological significance of scientific work should be given by naturalists themselves rather than by theologians since the latter could be considered incompetent

¹¹ Joachim Lütkemann, *De vero homine, dissertatio physicotheologica* (1650), Walter Charleton, *The darknes of atheism dispelled by the light of nature: a physico-theologicall treatise* (1652); it is also worth to mention Samuel Parker’s book, *Tentamina physico-theologica de Deo* (1665).

(4.3), whereby their writings would be ineffective at least among naturalists. Theology pertains to higher subjects than natural philosophy, whereby theologians may not even see any reason to include in their deliberations the results of scientific observations and experiments. Boyle agreed that theology does treat about a higher level of reality than science and that science, even if it is not a “handmaid to divinity,” is but “a lady of a lower rank,” although the theological effectiveness of natural philosophy will be enhanced by the fact that they are offered by an accomplished scholar and a Christian believer, a Christian virtuoso, and Boyle saw himself as one of such virtuosi and his name was frequently invoked in writings of physico-theologians.

On a large scale, this is a plan that Boyle effectively proposed. The first step is to show by the investigation of nature that God exists and that He is a powerful, wise being who cares for His creation. This is the job of physico-theology. The second step is the ascendance to Christianity: revealed religion should be founded on natural religion which shows that God exists, shows His attributes (W1 6.719). Christianity should be based on miracles and prophecies, which, in turn, should be based on the nature of God, but, in this life, humans discover the nature of God, to some extent, at least, through their reason, through natural religion, through investigation of nature, through physico-theology. The nature of God – His power and veracity – indicate that the Bible is His revealed word by showing that it is in agreement with natural reason and by the use of hermeneutical investigations and Biblical criticism¹². When this is established, then supernatural elements of the Bible that surpass human reason can be accepted as truths and thereby the salvific work of Christ and the prospects of the afterlife can also be accepted, which should affect the life of each person. In this way, the human mind, as it were, bootstraps itself through reason to the belief in supernatural facets of Christianity – the doctrine of the Trinity, the Incarnation, the afterlife – and all of it by beginning with the investigation of nature by scholarly work used as a guide to supernatural truths. And Boyle considered himself and his fellow naturalists as principal actors in fulfilling this task and as viable participants in this “amazing opera ... upon the face of the earth” carried on by the great Author (W1 5.143). The world is also a temple¹³ and thus, people in it are priests “ordained to celebrate divine service” (2.32, W2 13.151, 170), a kind of “philosophical worship” (W1 2.63)¹⁴, and there is no doubt that Boyle viewed himself as a priest, a priest of nature (6.764), and he wanted all other naturalists to take their priestly duty very seriously, so that they not only live in the world, by they “must study and spiritualize it” (2.62)¹⁵.

¹² *Some considerations touching the style of the Holy Scriptures* (1661) based on his early unpublished work, *Essay on the Holy Scriptures* (1651–1652), is Boyle’s contribution in this area.

¹³ It is even stated that, for Boyle, seeing the world as a temple was “a basis for his whole physico-theological position,” Harold Fisch, *The scientist as priest: A note on Robert Boyle’s natural theology*, *Isis* 44 (1953), pp. 254–255.

¹⁴ “The philosophical worship of God through the study of his works was a primary act of religious devotion for Boyle,” Rose-Mary Sargent, *The diffident naturalist: Robert Boyle and the philosophy of experience*, Chicago: The University of Chicago Press 1995, p. 91.

¹⁵ That is, Boyle “attempted to spiritualize the natural world,” Richard M. Hunt, *The place of religion in the science of Robert Boyle*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1955, p. 75.

BIBLIOGRAPHY

- Anstey P., *The philosophy of Robert Boyle*, London 2000.
- Boas M., *Robert Boyle and seventeenth-century chemistry*, Cambridge 1958.
- Boyle R., *Boyle on atheism*, Toronto 2005.
- Boyle R., *The works*, London 1772, vols. 1–6.
- Boyle R., *The works*, London 1999–2000, vols. 1–14.
- Charleton W., *The darknes of atheism dispelled by the light of nature: a physico-theological treatise*, London 1652.
- Charleton W., *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltonina: or a fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms*, London 1654.
- Cook M.G., *The chymist and the craftsman: divine artifice and Robert Boyle's mechanical and experimental natural philosophy*, MA thesis, Calgary 1997.
- Fisch H., *The scientist as priest: A note on Robert Boyle's natural theology*, *Isis* 44 (1953), pp. 252–265.
- Hunt R.M., *The place of religion in the science of Robert Boyle*, Pittsburgh 1955.
- Kargon R., Walter Charleton, *Robert Boyle, and the acceptance of Epicurean atomism in England*, *Isis* 55 (1964), pp. 184–192.
- Lennox J.G., Robert Boyle's defense of teleological inference in experimental science, *Isis* 74 (1983), pp. 38–52.
- Lütkekmann J., *De vero homine, dissertatio physicotheologica*, Wolferbyti 1650.
- MacIntosh, J.J., Robert Boyle on Epicurean atomism and atheism, in: M.J. Osler (ed.), *Atoms, pneuma, and tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European thought*, New York 2005, pp. 197–219.
- Parker S., *Tentamina physico-theologica de Deo*, Londini 1665.
- Sargent R.M., *The diffident naturalist: Robert Boyle and the philosophy of experience*, Chicago 1995.
- Wojcik J.W., *Robert Boyle and the limits of reason*, Cambridge 1997.

ROBERT BOYLE, A CHRISTIAN VIRTUOSO

Summary

Robert Boyle was one of the greatest scientists of the 17th century, a scientist and a theologian who used his scholarly competence in the service of Christian religion. He particularly cherished the physico-theological proof of the existence and majesty of God by deriving God's attributes from the orderliness, complexity, and the beauty of the universe in general and all of its elements.

ROBERT BOYLE, CHRZEŚCIJAŃSKI WIRTUOZ

Streszczenie

Robert Boyle był jednym z największych uczonych XVII w., naukowiec i teolog, który swoje kompetencje naukowe wykorzystywał w służbie religii chrześcijańskiej. Szczególnie cenił on fizyczno-teologiczny dowód na istnienie Boga i Boskiego majestatu, czerpiąc atrybuty Boga z porządku, złożoności i piękna wszechświata w ogóle i wszystkich jego elementów w szczególności.

Słowa kluczowe: Robert Boyle, fizyko-teologia

The Author

Adam Drozdek is an Associate Professor at Duquesne University in Pittsburgh, USA.
Kontakt e-mail: drozdek@duq.edu

WOJCIECH JERZY GÓRCZYK
Muzeum Romantyzmu, Opinogóra

RENEANSOWE MEDALE BISKUPA KRAKOWSKIEGO FRANCISZKA KRASIŃSKIEGO HERBU ŚLEPOWRON

Słowa kluczowe: medal portretowy, medalierstwo, diecezja krakowska

1. Wstęp. 2. Biskup Franciszek Krasiński. 3. Medale biskupa Franciszka Krasińskiego. 4. Złote medale. 5. Srebrne medale. 6. Medale z brązu. 7. Zakończenie

1. WSTĘP

Medalierstwo, choć znane od starożytności, swój rozwój przeżywało w renesansowych Włoszech. Z tego kraju, za sprawą Bony Sforzy, sztuka ta przywędrowała nad Wisłę. Wśród medalierów działających na zaproszenie Zygmunta Staroego znajdziemy Jana Marię Padovano, właś. Gianmaria Mosca (zm. 1574 r.). W połowie XVI w. Polsce moda na medale była w rozkwicie, ulegają jej także biskupi. Zapewne nie bez znaczenia był fakt, że zwyczaj bicia pamiątkowych medali, zapoczątkowany przez papieża Pawła II (1417–1471), kontynuowali kolejni papieże. Polskie medale renesansowe są niezwykle rzadkimi artefaktami, co było związane z kosztem ich wytworzenia. Franciszek Krasiński nie był pierwszym dostojnikiem kościelnym, który może szczyścić się medalem portretowym. W tym miejscu należy wspomnieć o medalu Stanisława Hozjusza z ok. 1561 r.¹. Niemniej jednak znacząca część polskich medali renesansowych związana jest z panującym. W tym kontekście słuszne jest spostrzeżenie M. Piwockiej i D. Nowackiego: „W wieku XVI z grona rodzimych osobistości nie należących do elity władzy, a obdarzonych międzynarodową estymą, tylko nieliczni – wśród nich Jan Laski, kanclerze Krzysztof Szydłowiecki i Jan Zamoyski, Jan Dantyszek, Stanisław Hozjusz – doczekali się wizerunków w kruszcowym materiale”². Oczywiście

¹ E. Raczyński, *Gabinet Medalów polskich oraz tych, które się dziejów Polski tyczą*, t. 1, Wrocław 1838, 110, nr 26.

² M. Piwocka, D. Nowacki, *Intaglio z portretem Stanisława Hozjusza w zbiorach medycejskich*,

uzupełnijmy, że do grona tych nielicznych XVI-wiecznych osobistości musimy włączyć także biskupa krakowskiego Franciszka Krasieńskiego.

2. BISKUP FRANCISZEK KRASIEŃSKI

Franciszek Krasieński (1525–1577) herbu Ślepowron, kanonik gnieźnieński, krakowski, łucki i łowicki, archidiacon kaliski, od 1572 r. biskup krakowski, był jednym z wybitniejszych przedstawicieli swojego rodu, którego gniazdem rodowym było Krasne koło Ciechanowa na Mazowszu. Franciszek Krasieński, sam odebrał gruntowne wykształcenie (doktor obojga praw) w Görlitz i Wittenberdze, a następnie w Krakowie, we Włoszech w Bolonii i Rzymie, wprowadził zwyczaj kształcenia członków swojego rodu za granicą³. W 1556 r. został kanonikiem gnieźnieńskim *fundi* Woźniki, a w 1559 r. kanonikiem krakowskim *fundi* Chmielnik⁴. Był aktywny politycznie, piastował urząd sekretarza królewskiego od 1560 r., a następnie podkanclerzego koronnego od stycznia 1569 r., chociaż obowiązki przejął już od sierpnia 1568 r. W 1572 r. został wybrany biskupem krakowskim z woli króla Zygmunta Augusta⁵, prekonizowany 2 lipca 1572 r.⁶ Pierwszy akt jako biskup nominat krakowski wydał już 10 lipca 1572 r., konsekrowany został 6 stycznia 1573 r.

Zapisy Krasieńskiego jako podkanclerzego koronnego w księgach podkanclerskich kończą się 23 maja 1572 r.⁷, chociaż podkanclerstwa zrzekł się dopiero w 1574 r.⁸ Był sekretarzem ostatniego Jagiellona oraz jednym z najbliższych jego współpracowników podczas prac nad Unią Lubelską, uczestniczył w posiedzeniach sejmu lubelskiego. Był zwolennikiem tolerancji religijnej i jako jedyny biskup podpisał akt konfederacji warszawskiej zapewniający wolność wyznania szlachcie, co doprowadziło do konfliktu Krasieńskiego z kapitułą krakowską i nuncjuszem apostolskim. Próbował przeprowadzić reformę kleru diecezjalnego i zwołać synod diecezjalny, co uniemożliwiła kapituła⁹. Narastający konflikt z kapitułą krakowską był jedną z przyczyn, dla których Krasieński rezydował głównie w swoich dobrach na Kielecczyźnie. Zmarł w 1577 r. na zamku biskupów krakowskich w Bodzentynie, który od 1572 r. przebudowywał w stylu renesansowym (obecnie są

w: *Tendit in ardua virtus. Studia ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Kuczmanowi w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. J. Ziętkiewicz-Kotz, Kraków 2017, 121.

³ J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitarnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 2, Gniezno 1883, 334.

⁴ Tamże.

⁵ W. Urban, *Krasieński Franciszek*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XV, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, 171–172.

⁶ *Hierarchia catholica medii aevi : sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series*, inch. G. van Gulik, abs. C. Eubel, v. 3, Münster 1923, 180.

⁷ W. Urban, art.cyt., 171–172.

⁸ Zgodnie z ówczesnymi zasadami nie można było łączyć biskupstwa krakowskiego z innymi urzędami. Jednak podobnie postąpił wcześniej Samuel Maciejowski, który po objęciu diecezji krakowskiej w 1546 r. nie złożył urzędu kanclerza wielkiego koronnego.

⁹ W. Urban, art.cyt., 173.

to ruiny). W Bodzentynie też został pochowany w kolegiacie Wniebowzięcia NMP i św. Stanisława Biskupa. Franciszek Krasiński był pierwszym z czterech biskupów z rodu Krasińskich i tym, który wprowadził swój ród do magnaterii. Nie może więc dziwić, że spuścizna po Franciszku Krasińskim stała się przedmiotem zainteresowania jego rodu, a medal wybity w 1574 r. ku czci biskupa zajmował szczególne miejsce w tejsze spuściźnie.

3. MEDALE BPA FRANCISZKA KRASIŃSKIEGO

Medal Franciszka Krasińskiego został wykonany w 1574 r. z trzech kruszców: złota, srebra i brązu. Cztery medale z brązu znajdują się w kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, trzy medale ze srebra znajdziemy w kolekcji Muzeum Narodowego w Krakowie i jeden w kolekcji Muzeum Romantyzmu w Opinogórze. Z całą pewnością był jeszcze medal ze złota, który znajdował się w kolekcji Biblioteki Ordynacji Krasińskich. Wszystkie te medale są (były) nieznannej proveniencji.

Medale te mają średnicę ok. 40.5–43 mm. Na awersie popiersie biskupa Franciszka z profilu. Franciszek Krasiński został sportretowany z długą brodą, bez nakrycia głowy, z krzyżem pectoralnym na piersi.

Legenda:

FRANCISCVS. CRASINSKY. D. G. EPISCOPVS. CRACOVIENSIS |. DUX. SEVERIENSIS.

Na rewersie, w kartuszu herb Ślepowron na owalnej tarczy, za kartuszem położony pastorał, nad kartuszem mitra biskupia.

Legenda:

POST. LABOREM. MELIORA. SPERO. ANNO: AETAT. SVAE. 48. A. DLXXIII.

Podobizna biskupa na medalu różni się znacząco od portretu Krasińskiego w krużgankach kościoła Franciszkanów w Krakowie. Jednak to podobizna z medalu posłużyła jako wzór kilku podobizn biskupa powstałych w XIX w. Jedną z nich jest portret Franciszka Krasińskiego z galerii portretów rodowych Krasińskich, namalowanych przez Antoniego Ziemięckiego (z połowy XIX w.), który wykonał dwie galerie portretów Krasińskich i w obu powtarza się portret biskupa Franciszka. Starsza galeria, będąca własnością Muzeum Narodowego w Warszawie, znajduje się jako depozyt w Radziejowicach¹⁰, młodsza, namalowana ok. 1870 r., na zamówienie Krasińskich z Regimentarzówek, zdobiła tamtejszy pałac, a obecnie znajduje się w Muzeum Romantyzmu w Opinogórze. Są także dwa drzeworyty. Pierwszy jest autorstwa Jana Matejki i pochodzi z 1866 r., opublikowany był w 1867 r. w „Tygodniku Ilustrowanym” (ryc. 5). Drugi z drzeworytów został opublikowany przez Bibliotekę Ordynacji Krasińskich w *Aktach podkanclerskich Franciszka Krasińskiego (1569–1573)*, wydanych przez Władysława Krasińskiego w 1870 r.

¹⁰ W Domu Pracy i Wypoczynku Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w dawnym w Pałacu Krasińskich.

Medalier jest nieznan, podobnie jak okoliczności, w których powstał artefakt. Władysław Krasiński przypuszcza, że został wybity na polecenie kapituły krakowskiej lub szlachty siewierskiej¹¹. Swoje wnioski wysnuł zapewne na podstawie tytułatury na awersie, jednak ta nie może być wskazówką co do inicjatorów wybitcia medalu.

Uzasadnione wątpliwości musi budzić inicjatywa kapituły krakowskiej, ze względu na wspomniany już, jej konflikt z Franciszkiem Krasińskim¹². Co więcej, treść legendy na rewersie może być bezpośrednio związana właśnie z tym konfliktem. Skądinąd tekst jest ciekawy i wieloznaczny: „Po pracy lepszej doli się spodziewam”. Z jednej strony, można to zrozumieć, że po śmierci (czyli po pracy dla Kościoła) biskup spodziewa się wdzięczności, jakiej nie zaznał za życia. Z drugiej strony, tekst ten może być odebrany wprost jako wyrzut do niewdzięcznej kapituły krakowskiej. Również szlachta siewierska wydaje się mało prawdopodobna. Tytuł księcia siewierskiego przysługiwał biskupom krakowskim do 1790 r., więc naturalne jest, że na awersie umieszczono legendę: „Franciszek Krasiński z woli Bożej biskup krakowski, książę siewierski”. Jako książę siewierski Krasiński był dobrym władcą, ale jednak niczym szczególnym się nie wykazał. Dużo większe zasługi miał dla klucza muszyńskiego na Sądecczyźnie, gdzie lokował wsie i przyczynił się do rozwoju gospodarczego klucza. Najbardziej prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że medal kazał wybić sam Franciszek Krasiński lub grupa bliskich współpracowników, do których należał kanclerz kurii Piotr Kostka, podkanclerzy koronny Piotr Dunin Wolski czy Wawrzyniec Gościński¹³. Jednak szczególnie ciekawa, w tym kontekście, wydaje się osoba Piotra Kostki. Zawdzięczał on swoją karierę właśnie Krasińskiemu. To dzięki protekcji Krasińskiego został sekretarzem w kancelarii królewskiej w 1572 r., i w tym samym roku Krasiński nadał mu kanonię krakowską. Następnie biskup krakowski postawił go na czele swojej kancelarii, a w 1573 r. mianował go kanclerzem kurii i audytorem¹⁴. On w 1573 r. tłumaczył kardynałowi Giovanniemu Francesco Commendone, nuncjuszowi apostolskiemu, stanowisko swojego biskupa w sprawie konfederacji warszawskiej i to on w imieniu Krasińskiego witał Henryka Walezego.

Również 1574 r. może wskazywać na Kostkę, nie był to bowiem szczególny rok dla Krasińskiego, ale już dla Kostki tak. 7 kwietnia 1574 r. otrzymał nominację królewską na biskupstwo chełmińskie, a 4 czerwca był prekonizowany¹⁵. Więc możliwe jest, że Kostka, odchodząc od Krasińskiego na własną stolicę biskupią, kazał wybić medal jako wyraz wdzięczności dla swojego protektora.

Po raz pierwszy medal został opisany przez Feliksa Bentkowskiego (1781–1852) w 1830 r., jednak badacz znał go tylko z opisu Kajetana Kwiatkowskiego (1769–

¹¹ W. Krasiński, *Od wydawcy*, w: *Akta podkanclerskie Franciszka Krasińskiego (1569–1573)*, cz. 2, wyd. Wł. hr. Krasiński, obj. W. Chomętowski, Warszawa 1870, II.

¹² T. Gostyński, *Franciszek Krasiński polityk złotego wieku*, Warszawa 1938, 170.

¹³ W. Urban, art.cyt., 172.

¹⁴ A. Tomczak, *Kostka Piotr, biskup chełmiński*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XIV (1968–1969), 353–355.

¹⁵ *Hierarchia catholica medii aevi : sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series*, inch. G. van Gulik, abs. C. Eubel, v. 3, Münster 1923, 182.

1852) i zapewne medal pochodził z kolekcji tego ostatniego, nie podaje z jakiego kruszcu był wykonany¹⁶. Kolejny opis znajdziemy w pracy hrabiego Edwarda Raczyńskiego (1786–1845) z 1838 r. wraz z reprodukcją¹⁷.

Konkretną informację o złotym medalu, będącego własnością generała Wincentego Krasińskiego, znajdziemy w katalogu wystawy z 1856 r.¹⁸. Wydawnictwo to nie podaje jak medal znalazł się w posiadaniu Wincentego Krasińskiego, ale ważne jest stwierdzenie: „Jest to jedyny znany, bity stemplem oryginał” i jest „oprawny w hebanową tabakierę złotem nabijaną, nowszej roboty”¹⁹. Z tegoż katalogu dowiadujemy się, że medal miał średnicę 42 mm i ważył 15 łutów²⁰. Bardzo dokładny opis tego medalu, który znajdował się w Bibliotece Ordynacji Krasińskich, znajdziemy w *Aktach podkanclerskich Franciszka Krasińskiego (1569–1573)* wydanych przez Władysława Krasińskiego (1844–1873) w 1870 r.: „[...] szczerozłoty. Ma średnicy cali 2 i waży łutów 4. Tak z powodu dokładności wykonania, jak dla nadzwyczajnej delikatności rytu, liczyć się może do najcenniejszych okazów sztuki menniczej w dawnej Polsce”²¹.

Kolejny opis i reprodukcję medalu znajdujemy u rosyjskiego numizmatyka Dymitra Prozorowskiego (1820–1894) w jego pracy wydanej w 1872 r.²². Prozorowski wydał oddzielnie tekst, oddzielnie tablice z reprodukcjami medalu. Medal Krasińskiego jest opatrzony numerem katalogowym 432.

Srebrny medal, który znajdował się w kolekcji hr. Emeryka Hutten-Czapskiego²³, został opisany przez tegoż w 1872 r.²⁴ Kolejny medal z tego kruszcu został opisany w 1911 r. przez Kurta Ludwiga Reglinga w katalogu aukcyjnym Rudolpha Lepke²⁵. Według opisu średnica wynosiła 43 mm, a waga 39 g. W katalogu nie umieszczono fotografii medalu, ale odesłano do reprodukcji u Raczyńskiego.

¹⁶ F. Bentkowski, *Spis medalów polskich lub z dziejami krainy polskiej stycznych w gabinecie Król. Alex. Uniwersytetu w Warszawie znajdujących się*, Warszawa 1830, 11, nr 36.

¹⁷ E. Raczyński, dz.cyt., 114–117, nr 27.

¹⁸ *Katalog wystawy starożytności i przedmiotów sztuki 1856 urządzona w Palacu Jw. hr. Augustostwa Potockich w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu na korzyść Domu Schronienia Opieki Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1856, 301, nr 897.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże. Wydaje się, że jeżeli chodzi o wagę jest błędnie podana.

²¹ W. Krasiński, *Od wydawcy*, w: *Akta podkanclerskie Franciszka Krasińskiego (1569–1573)*, cz. 2, wyd. Wł. hr. Krasiński, obj. Wł. Chomętowski, Warszawa 1870, II.

²² D. Prozorowski, *Kollekcija chraniachczinsia w Impieratorskoj Akademii Chudożestw gravjur na médi i rězby na derevě*, Petersburg 1872.

²³ Obecnie w Muzeum Narodowym w Krakowie (kolekcja Emeryka Hutten-Czapskiego) numer inw. MNK VII-MdP-1021. Za informację dziękuję Pani Paulinie Taradaj z Gabinetu Numizmatycznego MNK.

²⁴ E. Hutten-Czapski, *Catalogue de la collection des médailles et monnaies polonaises*, t. 2, St. Petersburg 1872, 219, poz. 3921.

²⁵ *Sammlung des Freiherrn Adalbert von Lanna, Prag*, v. 3, *Medaillen und Münzen*, Berlin, Rudolph Lepke's Kunst-Auctions-Haus, 1911, 101 nr 1196.



Ryc. 1. Medal biskupa Franciszka Krasieńskiego, D. Prozorowski 1872, nr 432

4. ZŁOTE MEDALE

Złoty medal ze zbiorów Biblioteki Ordynacji Krasieńskich był własnością gen. Wincentego hrabiego Krasieńskiego²⁶. Najczęściej autorzy podają, że medal ten kazał wyjąć z grobu biskupa w Bodzentynie sam Wincenty Krasieński w 1852 r., wraz z kielichem i łańcuchem biskupa krakowskiego, które również miały się znajdować w tymże grobie²⁷. Informacja ta jest powtarzana za informacją z katalogu Biblioteki i Muzeum Ordynacji Krasieńskich, sporządzonego ok. 1930 r. W mojej ocenie jest ona błędna i wymaga sprostowania.

Faktycznie, według inwentarza, wśród rzeczy zabranych z grobu biskupa miał być kielich²⁸, złoty medal Franciszka Krasieńskiego i złoty łańcuch tegoż biskupa²⁹. Jednak Władysław Krasieński w 1870 r. o tych pamiątkach pisze: „Składają się one z medalu, kielicha i łańcucha, które różnemi drogami (!) przysły w nasze posiadanie, stanowią ciekawe zabytki tak pod względem archeologicznym, jak i historycznym [...] **łańcuch znajdował się w Krasnem (!)**, ojcowiznie księdza Franciszka [...] Szedł spadkiem jako droga pamiątka rodzinna aż do dzisiejszego właściciela hr. Ludwika Krasieńskiego, który bibliotece naszej [Ordynacji Krasieńskich – przyp. *W.J.G.*] go ofiarował. [...] kielich dłużej [od łańcucha – przyp. *W.J.G.*], bo przeszło dwa wieki i pół, zostawał w posiadaniu Podkanclerzego w dłoni jego umieszczony, do grobu wraz z nim złożony został”³⁰. Te sło-

²⁶ W Bibliotece Ordynacji Krasieńskich miał on numer inwentarzowy 1496.

²⁷ J. Ruszczygówna, *Portrety Krasieńskich w Muzeum Narodowym w Warszawie*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, t. 10 (1966), 208; K. Ajewski, *Zbiory numizmatyczne Biblioteki i Muzeum Ordynacji Krasieńskich w Warszawie*, *Wiadomości Numizmatyczne*, z. 1 (2002), 26.

²⁸ Muzeum Ordynacji Krasieńskich (dalej: MOK), nr inw. 953.

²⁹ MOK, nr inw. 1496

³⁰ W. Krasieński, *Od wydawcy*, I.

wa Władysława Krasińskiego wskazują, że tylko kielich pochodzi z grobu w Bodzentynie. Koreluje z tym relacja Franciszka Maksymiliana Sobieszczańskiego, który pisząc o swoim pobycie w Bodzentynie w 1851 r., stwierdza, że: „przy obecnej restauracji odkryto grób tego biskupa a w szczątkach pozostałych znaleziono kielich z patyną ze srebra starodawnej roboty”³¹.

Mamy tutaj zgodne relacje, że w grobie biskupa znaleziono tylko kielich. Co więcej, Władysław Krasiński wyraźnie stwierdza, że kielich, łańcuch i medal pochodzą z różnych miejsc („różnymi drogami przyszły w nasze posiadanie”), niestety szczegółowo opisuje tylko drogę kielicha i łańcucha do zbiorów Biblioteki Ordynacji Krasińskich, nie wspomina jak do zbiorów trafił medal³².

Skąd więc informacja w katalogu Muzeum Ordynacji Krasińskich o wspólnej proveniencji medalu, łańcucha i kielicha? Światło na to, dlaczego osoba sporządzająca katalog w latach trzydziestych XX w. podaje błędną informację o pochodzeniu medalu, może rzucić relacja Adama Soleckiego, który opisując zbiory numizmatyczne Biblioteki Ordynacji Krasińskich w 1929 r., stwierdził, że zbiory te są nieuporządkowane i pozbawione fachowej opieki³³. Być może, że osoba sporządzająca katalog błędnie założyła, że cały zbiór pamiątek pochodzi z Bodzentyna, podczas gdy faktycznie z Bodzentyna pochodził tylko kielich³⁴. Później Tadeusz Gostyński w 1937 r.³⁵ powielił tę błędną informację i zarzucił, również błędnie, Wincentemu, że nie wahał się naruszyć grobowca biskupa w Bodzentynie, dla „zabrania kielicha”³⁶. T. Gostyński uważa, że medal pochodzi ze szkoły niemieckiej, jednak nie podaje żadnego uzasadnienia tej tezy. Autorowi temu zawdzięczamy zachowaną jedyną fotografię złotego medalu ze zbiorów Biblioteki Ordynacji Krasińskich (ryc. 2)³⁷.

Podsumowując rozważania dotyczące proveniencji medalu ze zbiorów Biblioteki Ordynacji Krasińskich, możemy stwierdzić, że jedyne, co wiemy na pewno to, że medal znajdował się w rękach Krasińskich i podobnie jak łańcuch biskupa został przekazany Bibliotece Ordynacji Krasińskich, ale jaką drogą trafił w ręce Krasińskich jest niewiadome.

³¹ F.M. Sobieszczański, *Wycieczka archeologiczna w niektóre strony guberni radomskiej odbyta w miesiącu wrześniu 1851*, Warszawa 1852, 131.

³² W. Krasiński, *Od wydawcy*, I.

³³ A. Solecki, *Ruch numizmatyczny w Warszawie*, w: *Pamiętnik Drugiego Zjazdu Numizmatyków i Medalografów Polskich w Poznaniu. 3–4 czerwca 1929*, Poznań 1929, 68.

³⁴ Sprostujmy też, że przytoczone słowa Franciszka Sobieszczańskiego świadczą, że to nie Wincenty Krasiński kazał wyjąć przedmioty z grobu Franciszka Krasińskiego, co więcej Sobieszczański pisze dalej o kielichu: „Kielich wyjęto z grobu i dziś u jednego z wikariuszów znajduje się, mało ceniony i w zaniedbaniu. Wartoby było, aby dostojni krewni tego wielkiego biskupa mogli postarać się o ten zabytek zastępując czem innym a ten w zbiorach rodzinnych umieścić”. Świadczyć to może, że kielich został wyjęty z grobu podczas renowacji przed wrześniem 1851 r., kiedy to widział go Franciszek Sobieszczański i to dopiero on postuluje, aby znaleźć ziskiem zainteresować generała Krasińskiego. Kielich został podarowany generałowi Wincentemu Krasińskiemu dopiero w 1852 r.

³⁵ Praca T. Gostyńskiego została wydana w 1938 r., ale jest to rozprawa doktorska tegoż, przyjęta 1 czerwca 1937 r. na Wydziale Humanistycznym UW.

³⁶ T. Gostyński, *Franciszek Krasiński polityk złotego wieku*, Warszawa 1938, 7 i 169, p. 3.

³⁷ Tamże, tabl. V.

Z rycin i ze zdjęcia wiemy, że medal w zbiorach Biblioteki Ordynacji Krasieńskich był uszkodzony. Wyraźnie to widać na drzeworycie przedstawiającym ów medal opublikowany w *Aktach podkanclerskich*³⁸. Na rewersie całkowicie nieczytelne słowo ANNO: Powód tego uszkodzenia wyjaśnia katalog wystawy z 1856 r.: „kilka głosek zalanych, gdyż tam było kiedyś ucho przylutowane”³⁹.



Ryc. 2. Złoty medal ze zbiorów Biblioteki Ordynacji Krasieńskich, awers (obecnie uznany za zaginiony). Fotografia 1938 (Gostyński 1938: tabl. V)

Fakt, że medal był przystosowany do noszenia na szyi przez przylutowanie ucha, wydaje się dodatkowo wzmocniać hipotezę, że nie pochodził on z grobu biskupa. Zapewne do grobu włożonoby nieuszkodzony medal. Ponadto medal sprawia wrażenie jakby faktycznie był noszony na szyi przez dłuższy czas. Zatarł się krzyż na szyi biskupa, również ornament z liści na rewersie wygląda na wytarty w dolnej partii. Można domniemywać, że ucho do medalu kazała przylutować osoba, dla której ten medal miał wartość sentymentalną, a nie materialną. Analizując zdjęcie zamieszczone przez T. Gostyńskiego, można odnieść wrażenie, że ponownie przylutowano jakiś element do rewersu, ale raczej nie jest to ucho, być może element ten miał za zadanie ustabilizowanie pozycji medalu w oprawie (ryc. 2).

Medal obecnie jest uważany za zaginiony. Został zrabowany lub zniszczony podczas rabunku Biblioteki Ordynacji Krasieńskich przez Niemców w październiku 1944 r. Grupą, która dokonała zniszczenia i rabunku, kierował SS-obersturmführer Moritz Arnhardt. Można przypuszczać, że medal ze względu na swoją wartość,

³⁸ *Akta podkanclerskie Franciszka Krasieńskiego (1569–1573)*, cz. 2, ryc. po s. 280.

³⁹ *Katalog wystawy starożytności i przedmiotów sztuki 1856 urządzony w Palacu Jw. hr. Augustostwa Potockich w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu na korzyść Domu Schronienia Opieki Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1856, 301, nr 897.

jako przedmiot ze złota i niewielkich rozmiarów, został raczej skradziony przez jednego z Niemców biorących udział w grabieniu Biblioteki Ordynacji Krasińskich⁴⁰.

Rodzi się pytanie, czy medal opisany przez Raczyńskiego, był własnością Wincentego Krasińskiego, czy też pochodził z innej kolekcji? Podobizna na medalu umieszczona przez Raczyńskiego i podobizna na medalu z kolekcji Biblioteki Ordynacji Krasińskich nieco się różnią. Na medalu przedstawionym przez Raczyńskiego widać krzyż na łańcuchu zawieszonym na szyi biskupa, a na medalu ze wspomnianej kolekcji nie widać krzyża. Pewne różnice widać także na rewersie. Jednak różnice te mogą wynikać z faktu, że Raczyński opisał i „wyobrazil” medal w stanie idealnym, a nie faktycznym, skoro we wspomnianym katalogu z 1856 r. poczyniono zastrzeżenie, że Raczyński medal ten niedokładnie „wyobrazil i opisał”⁴¹. Ponadto katalog z 1856 r. stwierdza, że medal, będący własnością Wincentego jest jedynym znanym oryginałem. Jest możliwe, że w tym czasie w różnych kolekcjach można było znaleźć kopie medalu. W opinii Rzeszowskiego Domu Aukcyjnego: „[...] słaba (aż do XIX wieku) literatura tematu sprawiała, że medale te były przez lata mniej lub bardziej dokładnie fałszowane, odlewane, a nawet robiono na ich podstawie kopie galwaniczne”⁴².

Pozostaje jeszcze medal, który opisał Bentkowski. Jeżeli medal ten pochodził z kolekcji Kwiatkowskiego, to zapewne razem z nią został sprzedany w 1829 r. Uniwersytetowi Warszawskiemu⁴³, a po powstaniu listopadowym został wywieziony do Rosji w 1834 r.⁴⁴. Dzisiaj należy uznać go za zaginiony.

5. SREBRNE MEDALE

Srebrny medal, jak już wspomniano, znajdował się w kolekcji hr. Emeryka Hutten-Czapskiego⁴⁵, trudno powiedzieć, jak dostał się w jego ręce. Po śmierci właściciela w 1896 r. znalazł się w Muzeum jego imienia w Krakowie⁴⁶. Jest on opi-

⁴⁰ Zaginął także złoty łańcuch biskupa Krasińskiego, kielich został zniszczony (spalony i zgnieciony), ale zachował się jako destruk w Muzeum Narodowym w Warszawie (MNW Nr. inw. SZM 1686).

⁴¹ *Katalog wystawy starożytności i przedmiotów sztuki 1856 urządzanej w Pałacu Jw. hr. Augustostwa Potockich w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu na korzyść Domu Schronienia Opieki Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1856, 301 nr 897.

⁴² <https://onebid.pl/es/medallas-poland-medal-bishop-of-cracow-franz-krasinski-1574-extremely-rare/710143> (dostęp: 6.10.2021).

⁴³ M. Czechowski, *Kajetan Kwiatkowski i jego kolekcja numizmatyczna*, „Biuletyn Numizmatyczny”, nr 5 (1981), 81–82.

⁴⁴ Z. Strzyżewska, *Konfiskaty warszawskich zbiorów publicznych po Powstaniu Listopadowym: Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego i Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk: materiały i dokumenty z archiwów rosyjskich*, Warszawa 2000, 55–57.

⁴⁵ E. Hutten-Czapski, *Catalogue de la collection des médailles et monnaies polonaises*, t. 2, S. Petersburg 1872, 219, poz. 3921.

⁴⁶ Obecnie w Muzeum Narodowym w Krakowie (kolekcja hr. Emeryka Hutten-Czapskiego) numer inw. MNK VII-MdP-1021.

sany w 1908 r. jako znajdujący się w tymże muzeum⁴⁷. W Muzeum Narodowym w Krakowie są przechowywane obecnie trzy takie srebrne medale. Pierwszy jak już wspomniałem pochodzi ze zbiorów hr. Emeryka Hutten-Czapskiego, drugi został zakupiony przez Muzeum Narodowe w Krakowie w 1967 r.⁴⁸, trzeci⁴⁹ zaś „ma nieznaną proveniencję, ponieważ duża część zbiorów z Gabinetu Numizmatycznego została dwukrotnie przemieszczona podczas I i II wojny światowej”⁵⁰.

Kolejny medal wykonany z tego kruszcu, o średnicy 41 mm i wadze 18,1 g znajduje się w zbiorach Muzeum Romantyzmu w Opinogórze, zakupiony w 2020 r. (ryc. 3). W tym wypadku również nie wiemy nic na temat historii tego artefaktu. Ciekawa wydaje się informacja podana przez Rzeszowski Dom Aukcyjny: „Znana nam jest kopia galwaniczna zrobiona najpewniej na podstawie tego egzemplarza, ale i dwie kopie z cyzelowaniem, które zdradzają ich fałszywość. Przeważnie cyzelowaniu podlegały włosy biskupa oraz infuła i elementy kartsusza. Tego typu wyczelowany egzemplarz z przerobioną legendą sprzedany został na aukcji 337 firmy Gerhard Hirsch Nachfolger (lot 4464) za kwotę 7.250 euro”⁵¹.



Ryc. 3. Srebrny medal ze zbiorów Muzeum Romantyzmu w Opinogórze. Fotografia MR

Srebrny medal (43 mm, 35 g.) znajdował się także w Pradze czeskiej, w kolekcji Adalberta von Lanna (Vojtěch Lanna). Został sprzedany na aukcji w maju 1911 r. przez Dom Aukcyjny Rudolfa Lepke, jego dalszy los jest niezany⁵².

⁴⁷ Medal ten był przechowywany w gablocie 29 dolnej sali w budynku będącym dawniej pałacem samego założyciela Muzeum. – *Przewodnik po Muzeum im hr. Emeryka Hutten-Czapskiego w Krakowie*, Kraków 1908, 16, nr 101.

⁴⁸ MNK VII-MdP-915.

⁴⁹ MNK VII-MdP-964.

⁵⁰ Informacje te uzyskałem z Sekcji ds. Dokumentacji Fotograficznej i Kwerend Naukowych MNK.

⁵¹ <https://onebid.pl/es/medallas-poland-medal-bishop-of-cracow-franz-krasinski-1574-extremely-rare/710143> (dostęp: 06.10.2021)

⁵² *Sammlung des Freiherrn Adalbert von Lanna, Prag, v. 3, Medaillen und Münzen*, Berlin, Rudolph Lepke's Kunst-Auctions-Haus, 1911, 101, nr 1196.

6. MEDALE Z BRĄZU

Cztery medale z brązu, średnica 40,5 mm o nieznannej proveniencji znajdują się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie, wpisane do katalogu Muzeum Narodowego w Warszawie w 1953 r. (ryc. 4)⁵³.

Jedynie informacje, jakie mamy, są takie, że „jest możliwe, że medale te pochodzą ze zbiorów przedwojennych Muzeów (część medali utraciła podczas wojny swoje numery i nadawano je ponownie). Najlepszy z odlewów (!) ma w polu rewersu charakterystyczną puncę”⁵⁴.

Na medalu tym zwraca uwagę, oprócz puncy, odmienny od pozostałych medali rewers. Pierwszym elementem godnym uwagi jest mitra biskupa. Na wszystkich przytoczonych tutaj ilustracjach widzimy, że mitra jest gładka, zdobiona na brzegach perłami, podczas gdy na medalu z brązu widzimy, mitrę zdobioną, a jej brzegi nie mają pereł. Drugim elementem jest wieniec z liści wokół legendy. Występuje on we wszystkich medalach na awersie, ale na rewersie już nie. Wyjątkiem jest grafika zamieszczona przez W. Krasieńskiego, gdzie widzimy, pozostałości takiego wienca.



Ryc. 4. Brązowy medal ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie, w polu rewersu charakterystyczna punca. Fotografia MNW.

Na wszystkich medalach, z wyjątkiem medalu z Biblioteki Ordynacji Krasieńskich, widać krzyż na szyi biskupa. Ten ostatni artefakt (obecnie zaginiony) wydaje się, że jest w najgorszym stanie spośród wszystkich znanych nam medali, co raczej potwierdza, że przez dłuższy czas pełnił rolę biżuterii.

7. ZAKOŃCZENIE

Medale biskupa Franciszka Krasieńskiego stanowią unikatowy zabytek polskiego medalierstwa renesansowego. Niemal od początku polskiego medaloznawstwa,

⁵³ W zbiorach Gabinetu Monet i Medali MNW, (NPO 6401; NPO 6402; NPO 6403; NPO 19133).

⁵⁴ Informacje te uzyskałem od Działu Inwentarzy MNW.

który wyznacza praca biskupa Jana Chrzyciela Albertrandiego (1731–1808), zostały one dostrzeżone przez badaczy, takich jak: Feliks Bentkowski czy Edward Raczyński. Medale te stanowiły ozdobę nie tylko kolekcji w Polsce, jak choćby Biblioteki Ordynacji Krasieńskich, ale także zagranicznych, m.in. Adalberta von Lanna w Pradze czeskiej. Medalier pozostaje nieznany, ale prezentuje on bardzo dobry warsztat i wysoki kunszt artystyczny, a podobizna Krasieńskiego uwieczniona na medalu posłużyła za wzór do kilku portretów biskupa, w tym także Janowi Matejce.



Ryc.5. Jan Matejko, Biskup Franciszek Krasieński. Drzeworyt na podstawie medalu z 1574 r.

Źródło: „Tygodnik Ilustrowany” 1867, nr 408, 25

BIBLIOGRAFIA

- Ajewski K., *Zbiory numizmatyczne Biblioteki i Muzeum Ordynacji Krasieńskich w Warszawie*, Wiadomości Numizmatyczne, z. 1 (2002), 17–50.
- Bentkowski F., *Spis medalów polskich lub z dziejami krainy polskiej stycznych w gabinecie Król. Alex. Uniwersytetu w Warszawie znajdujących się*, Warszawa 1830.
- Czechowski M., *Kajetan Kwiatkowski i jego kolekcja numizmatyczna*, Biuletyn Numizmatyczny, nr 5 (1981), 81–82.
- Krasieński W., *Od wydawcy*, w: *Akta podkanclerskie Franciszka Krasieńskiego (1569–1573)*, cz. 2, wyd. W. hr. Krasieński, objaśnił Wł. Chomętowski, Warszawa: Ordynacja Krasieńskich 1870.
- Gostyński T., *Franciszek Krasieński polityk złotego wieku*, w: *Studia Historico-Ecclesiastica*, t. 4, Warszawa 1938.

- Hutten-Czapski E., *Catalogue de la collection des médailles et monnaies polonaises*, t. 2, St. Petersburg 1872.
- Katalog wystawy starożytności i przedmiotów sztuki 1856 urządzanej w Pałacu Jw. hr. Augustostwa Potockich w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu na korzyść Domu Schronienia Opieki Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1856.
- Sammlung des Freiherrn Adalbert von Lanna*, Prag, v. 3, *Medaillen und Münzen*, Berlin: Rudolph Lepke's Kunst-Auctions-Haus 1911.
- Korytkowski J., *Pralaci i kanonicy katedry metropolitarnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 2, Gniezno 1883.
- Piwocka M., Nowacki D., *Intaglio z portretem Stanisława Hozjusza w zbiorach medycejskich*, w: *Tendit in ardua virtus. Studia ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Kuczmanowi w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. J. Ziętkiewicz-Kotz, Kraków: Zamek Królewski na Wawelu – Państwowe Zbiory Sztuki, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie 2017, 121–130.
- Prozorowski D., *Kollekciá hraniášihsá v Imperatorskoj Akademii Hudožestv gravúr na mědi i režby na dřevě*, Petersburg 1872.
- Przewodnik po Muzeum im hr. Emeryka Hutten-Czapskiego w Krakowie*, Kraków 1908.
- Raczyński E., *Gabinet Medalów polskich oraz tych, które się dziejów Polski tyczą*, t. 1, Wrocław 1838.
- Ruszczycówna J., *Portrety Krasińskich w Muzeum Narodowym w Warszawie*, *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, t. 10 (1996), 205–294.
- Sobieszczański F.M., *Wycieczka archeologiczna w niektóre strony guberni radomskiej odbyta w miesiącu wrześniu 1851*, Warszawa 1852.
- Solecki A., *Ruch numizmatyczny w Warszawie*, w: *Pamiętnik Drugiego Zjazdu Numizmatyków i Medaologów Polskich w Poznaniu. 3–4 czerwca 1929*, Poznań 1929.
- Strzyżewska Z., *Konfiskaty warszawskich zbiorów publicznych po Powstaniu Listopadowym: Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego i Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk: materiały i dokumenty z archiwów rosyjskich*, Warszawa: DiG 2000.
- Urban W., *Krasiński Franciszek*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XV, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1970, 171–173.

RENAISSANCE MEDALS OF THE BISHOP OF CRACOW FRANCISZEK KRASIŃSKI, THE ŚLEPOWRON COAT OF ARMS

Summary

Renaissance medals of the Bishop of Cracow Franciszek Krasiński (1574) are extremely rare and can be considered as truly unique. Eight specimens are known to have been preserved until today. Four bronze medals make part of the collection of the National Museum in Warsaw, three silver items are kept at the National Museum in Cracow while one is included in the collection of the Museum of Romanticism in Opinogóra.

Key words: portrait medal, art of medal making, diocese of Cracow

Nota o Autorze

Wojciech Jerzy GÓRCZYK – kustosz Muzeum Romantyzmu w Opinogórze. Historyk, absolwent Instytutu Historii KUL, Wydziału Historycznego UJ, Instytutu Badań Literackich PAN, Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych APS. Autor artykułów w pismach naukowych i rozdziałów w publikacjach zbiorowych. Zainteresowania badawcze: Ród Krasińskich, historia Kościoła.

Kontakt e-mail: w.gorczyk@onet.eu

KS. ŁUKASZ LIBOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

KS. PIOTR WILK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**RYSZARDA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA
POCZET CESARZY RZYMSKICH
OD KONSTANTYNA WIELKIEGO DO ZENONA,
CZYLI PRZEKŁAD KSIĘGI ÓSMEJ
Z PIERWSZEJ CZĘŚCI JEGO *LIBRI EXCEPTIONUM***

Słowa kluczowe: wiktoryni, Ryszard ze Świętego Wiktora, *Liber exceptionum*, historiografia, cesarze rzymscy

Oddajemy do rąk czytelnika polskiego tłumaczenie ósmej księgi pierwszej części kompendium *Liber exceptionum* autorstwa Ryszarda ze Świętego Wiktora¹. W księdze tej znajdujemy omówienie sylwetek kolejnych cesarzy rzymskich, począwszy od Konstantyna Wielkiego, a skończywszy na Zenonie. Księga jest kontynuacją ksiąg szóstej i siódmej tejże samej części odnośnego dzieła, już spolszczonych, w których przedstawił Ryszard postacie władców zasiadających na tronie rzymskim – odpowiednio – od Oktawiana do Trajana² i od Trajana do Konstantyna Wielkiego³. Tym samym otrzymujemy po polsku, ujęty w trzy odslony, Ryszardowy – jak dzieło nazwaliśmy – *Poczet cesarzy rzymskich*: a zatem to wszystko, co w swoim obszernym dziele *Liber exceptionum* napisał Ryszard o imperatorach rzymskich, to jest jego ich portret. W księdze następnej, dziewiątej, pierwszej części *Księgi wypisów* przechodzi już bowiem Ryszard do prezentacji żywotów i dokonań, by tak

¹ Tekst oryginalny: *Richard de Saint-Victor. „Liber exceptionum”* (seria: *Textes Philosophiques du Moyen Age*, t. 5), J. Chatillon (wyd.), Paris 1958, 176–188.

² Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 1, 63–84.

³ Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Trajana do Konstantyna Wielkiego”, czyli przekład księgi siódmej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 3, 117–138.

rzec, spadkobierców tychże, czyli władców, którzy nastali po nich, zaczynając od Zenona, kończąc zaś na Karolu Wielkim (*De imperatoribus a Zenone usque ad Karolum Magnum*), ażeby dalej, w księdze dziesiątej, sprawozdać w encyklopedycznym skrócie dzieje Franków aż po czasy sobie współczesne, tj. aż po XII wiek (*De gente Francorum*)⁴.

Nie ma potrzeby podawać w tym miejscu jakiegokolwiek informacji czy to o Ryszardzie, czy to o jego *Księdze wypisów*, czy też takich, które mogłyby być pomocne w lekturze niżej drukowanego tekstu. Zostały one wszak poumieszczane we wstępach, którymi poprzedzono wspomniane tłumaczenia ksiąg szóstej i siódmej z pierwszej części *Libri exceptionum*, w roku bieżącym opublikowane na łamach niniejszego czasopisma, w roczniku 30, tomach 1 i 3. Warto tylko może dodać, gwoili kronikarskiej dokładności, iż ukazały się dotąd w polskim przekładzie trzy inne jeszcze fragmenty *Księgi wypisów*, mianowicie cała księga pierwsza pierwszej części⁵ oraz trzy pierwsze kazania i kazanie piąte z księgi dziesiątej części drugiej⁶.

Ryszard ze Świętego Wiktora

POCZET CESARZY RZYMSKICH OD KONSTANTYNA WIELKIEGO DO ZENONA *LIBER EXCEPTIONUM* – CZĘŚĆ PIERWSZA – KSIĘGA ÓSMA⁷

Księga ósma traktuje o cesarzach, poczynszy od Konstantyna Wielkiego, a skończywszy na Zenonie. Składa się na nią XIV rozdziałów:

- I. O Konstantynie Wielkim
- II. O braciach Konstancjuszu, Konstantynie i Konstansie
- III. O Julianie Apostacie
- IV. O Jowinianie

⁴ Zob. *Richard de Saint-Victor. „Liber exceptionum”*, 189–212; por. M. Crossnoe, “Devout, Learned, and Virtuous”: The History and Histories of the Order of Saint Victor, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2018, 4; Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana...”, 66.*

⁵ Ryszard ze Świętego Wiktora, *O początku i podziale sztuk*, tłum. Ł. Libowski, w: *Wiktoryni. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. Janecki, D. Poirel, Kęty 2021 [w druku].

⁶ Ł. Libowski, „*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse*”. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „*Liber exceptionum*” [II, X, 1–3] – wstęp, przekład, komentarz, *Littera Antiqua* 15 (2020), 4–33; Ł. Libowski, „*Studeamus ergo, fratres, [...] domum cordis nostri intrare*”. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [„*Liber exceptionum*”, II, X, 5], *Nowiny Raciborskie* 30 (2021) 49, 8.

⁷ *Richard de Saint-Victor. „Liber exceptionum”...*, 176–188.

- V. O Walentynianie Wielkim
- VI. O Walensie, Gracjanie i Walentynianie
- VII. O Gracjanie i Walentynianie
- VIII. O Teodozjuszu Wielkim
- IX. O Arkadiuszu i Honoriuszu
- X. O Honoriuszu i Teodozjuszu
- XI. O Teodozjuszu i Walentynianie
- XII. O Marcjanie i Walentynianie
- XIII. O Leonie Wielkim
- XIV. O Leonie drugim

Rozdział I. O Konstancynie Wielkim

Konstantyn Wielki zatem, syn wielce rozważnego i znakomitego władcy Konstancjusza⁸, z Bożego nadania ustanowiony imperatorem w Brytanii, rządził trzydzieści dwa lata. We wschodnich zaś prowincjach władzę sprawował dotychczasowy august Maksymian Galeriusz⁹. W Rzymie natomiast gwardia pretoriańska obrała imperatorem Maksencjusza¹⁰, syna Maksymiana Herkulesa¹¹, który później zwrócił się ku drodze nieprawości tak, że całe jego życie i wszystkie jego czyny naznaczył wszelki występki.

Kiedy zaś upłynęło siedem lat rządów Konstancy¹², układając się z swoim współnikiem na urządzie Licyniuszem¹³, zaczął sposobić się on do wojny przeciwko Maksencjuszowi. A gdy rozmyślał wiele o tym, że ta wisząca w powietrzu wojna jest konieczna, we śnie zobaczył na niebie znak świętego krzyża i aniołów stojących przy nim, którzy mówili: „Toy tanta!”¹⁴ – to jest: „W tym znaku zwyciężaj!”.

⁸ Konstancjusz Chlorus (250–306), od 293 r. uczestnik tetrarchii jako cesarz, współrządca zachodniej części cesarstwa, w latach 305–306 w randze augusta.

⁹ Galeriusz (250–311), dowódca pretorium Dioklecjana, a od 293 r. cesarz w systemie tetrarchii. W latach 297–299 prowadził zwycięskie wojny z Persami. Po abdykacji Dioklecjana w 305 r. wyniesiony do godności augusta Wschodu. Toczył w 307 r. walki przeciwko Maksencjuszowi, zmarł w 311 r.

¹⁰ Maksencjusz (ok. 280–312), syn augusta Maksymiana, po jego abdykacji uzurpował sobie od 306 r. władzę cesarza Zachodu w systemie tetrarchii. Opanował również prowincje hiszpańskie i afrykańskie. Zginął w czasie bitwy z Konstancynem Wielkim przy Moście Mulwijskim w 312 r.

¹¹ Maksymian Herkuliusz (250–310) jako współuczestnik władzy cesarskiej od 286 r. rządził na Zachodzie. W tym czasie stłumił powstanie bagaudów i odparł najazdy germańskie, od 293 r. w ramach tetrarchii piastował godność augusta Zachodu. Mimo abdykacji wystąpił wraz z synem Maksencjuszem przeciwko Sewerowi II i Galeriuszowi. Po wywołaniu w 310 r. w Galii rebelii przeciw Konstancy¹² został przez niego skazany na śmierć.

¹² Ok. 312 r.

¹³ Licyniusz (ok. 260–325), towarzysz Galeriusza, od 308 r. august Wschodu. Po zawarciu układu z Konstancynem Wielkim w 313 r. jedyny władca Wschodu. W latach 316 i 324 toczył wojny z Konstancynem. Ostatecznie został stracony w 325 r.

¹⁴ Takie wyrażenie podaje edycja krytyczna, natomiast u Hugona Floriaceńskiego, od którego Ryszard jest zależny, czytamy: „Toy tanaca”. Prawdopodobnie jest to próba transkrypcji greckiego odpowiednika (ἐν τούτῳ νικά) łacińskich słów *in hoc vince*. Fraza grecka zapisana wielkimi literami

Zbudziwszy się, wymalował więc Konstantyn znak, który widział, na sztandarach wojskowych. A kiedy rozbił już obóz niedaleko Mostu Mulwijskiego, Maksencjusz, wpadłszy w szal, wyszedł z Miasta po moście zbudowanym ze statków i zaatakował go. A gdy zwarli się w walce i wojsko Maksencjusza starte zostało mocą świętego krzyża, Maksencjusz, chcąc uciec z powrotem do Miasta, wszedł na most, który, jak wspomnieliśmy, utworzony był ze statków, a statki natychmiast zaczęły tonąć; ponieważ zaś jego koń się pośliznął, zginął, utonawszy w rzecznej topieli.

Konstantyn wszedł wówczas tryumfalnie do Rzymu i w ten sposób władza nad całym Wschodem dostała się w ręce zarówno Konstantyna, jak i Licyniusza. Dotąd bowiem panował we wschodnich prowincjach Maksymian, mąż bezbożny i szalony¹⁵, którego Licyniusz, opuściwszy Rzym, zamierzał pobić. A kiedy miecz Licyniusza rozgromił już wojsko Maksymiana, część tego wojska, która przetrwała, podporządkowała się Licyniuszowi, sam zaś Maksymian haniebnie uciekł. Następnie, kiedy na nowo zebrał wojsko i raz wtóry chciał się bić z wrogiem, zdjęty został bólem narządów wewnętrznych, aż w końcu, ponieważ choroba zgasiła światło jego oczu, sięgnął końca swego życia.

Tymczasem ciało Konstantyna trawił paskudny trąd, a ponieważ lekarze nie byli w stanie go uleczyć, kapłani kapitolinscy powiedzieli mu, że potrzeba, aby na Kapitolinie zbudował basen, napełniając go krwią niewinnych dzieci, a zażywszy w nim ciepłej kąpeli, będzie uzdrowiony. Lecz kiedy zgromadził niewiniątka, zobaczył pobożny nasz władca łzy matek i usłyszał ich zawodzenie, i zaraz zląkł się popełnić przestępstwo, i rozkazał łaskawie, aby dzieci zwrócone zostały matkom. I tej samej nocy ukazali mu się we śnie apostołowie Piotr i Paweł, którzy przykazali mu, aby z góry Sorakte¹⁶ zawezwał papieża Sylwestra, ponieważ on właśnie wskaże mu basen, aby mógł się w nim umyć i zostać uzdrowionym. Przywoławszy zatem papieża, wyznał przed nim wiarę w Chrystusa, a skoro uwierzył, to papież go ochrzcił; a kiedy wychodził Konstantyn z wody, uzdrowiony został z trądu zarówno ciała, jak i duszy. Stawszy się zatem chrześcijaninem, Konstantyn Wielki, wydając dekret powszechny, nakazał, aby w całym państwie rzymskim zamykano świątynie bożków, a wznoszono kościoły. Krótko mówiąc: aż trudno jest uwierzyć, w jak krótkim czasie, skutkiem jego starania, Kościół święty szeroko rozkrzewił się po całym świecie.

Niebawem jednak, powodowany zazdrością, Licyniusz dążył do rozdziału między nimi, wyrzucając Konstantynowi w kłótni, że w swoich uroczystych modlitwach chrześcijanie bardziej wstawiają się za nim. Ale wnet pojął, że jego zabiegi na nic się zdadzą, i wypowiedział imperatorowi otwartą wojnę. Kiedy przeto zeszli się w Bitynii koło Chryzopolis¹⁷, Licyniusz został zwyciężony i schwytyany, ścięto go natomiast w Tesalonikach. I tak, zrzędzeniem Boskim, całą władzę w cesarstwie rzymskim objął jeden Konstantyn.

i bez odstępów musiała wyglądać tak: ENTOYTΩNIKA; po odrzuceniu przyimka pozostało: TOYTΩNIKA, a ostatecznie, u Ryszarda, po próbie wydzielenia wyrazów w łacińskim zapisie: *toy tanta*.

¹⁵ Maksymian Daja (270–313), od 305 r. cesarz Wschodu przy Galeriuszu. W 310 r. ogłoszony przez wojsko augustem. Bez powodzenia prowadził wojnę przeciwko Licyniuszowi w 313 r. Zmarł w tym samym roku.

¹⁶ Sorakte – góra o wysokości 691 m n.p.m., położona ok. 45 km na północ od Rzymu.

¹⁷ Bitwa została stoczona 18 września 324 r.

Później zbudował on Bizancjum, miasto nadmorskie, od swego imienia nazywając je Konstantynopolem. Miasto zaś Rzym wraz ze swoim pałacem, który nazywano laterańskim, poświęcił apostołom Piotrowi i Pawłowi i przekazał je świętemu papieżowi Sylwestrowi¹⁸, Konstantynopol ustanawiając stolicą cesarstwa. Gdy chodzi jednak o tytuł, to jego następcy wciąż nazywani byli cesarzami rzymskimi – aż do owego czasu, kiedy cesarstwo rzymskie przekształcone zostało w królestwa frankijskie. Później bowiem ci, którzy panowali w Konstantynopolu, określani byli mianem raczej władców greckich. Stąd to więc bieg czasu liczy się podług kolejnych królów frankońskich.

Następnie postanowił Konstantyn, że wszystko, co tyczy się spraw kościelnych, podpada pod zarząd i jurysdykcję biskupa rzymskiego. Natomiast jego matka Helena, wyjątkowa znakomitość, przynaglona Boskimi objawieniami, podążyła do Jerozolimy; a poszukując tam drzewa krzyża Pańskiego, odnalazła je. Konstantyn wydał zaś prawo, zakazujące wymierzania kary krzyża, którą Rzymianie stosowali, i rozkazał, aby znak krzyża wybijany był na solidach¹⁹.

Żył zaś w owym czasie w Antiochii²⁰ heretyk, niejaki kapłan o imieniu Ariusz, który głosił, że Syn Boży jest stworzeniem i że to on stworzył Ducha Świętego. Dodał także, że był czas, kiedy go nie było²¹. Dowiedziawszy się o tym, Konstantyn, by przywrócić jedność pośród wierzących, w roku trzysta szesnastym od Wcielenia Pańskiego²² w Nicei, mieście w Bitynii, zwołał synod. Przybyło trzystu osiemnastu biskupów. Na tym to synodzie określono, że Syn jest współistotny Ojcu, a Ariusz został potępiony i wyłączony z Kościoła.

Swoje najlepsze lata przeżywał w tym czasie, w Egipcie, Pafnucy²³, człek Boży. Natomiast święty Eworcjusz²⁴, subdiakon Kościoła rzymskiego, który przybył do Galii z misją nawrócenia swoich rodaków-germanów, wyświęcony został na biskupa Kościoła Orleańskiego, na oczach duchowieństwa i całego ludu tego Kościoła w cudowny sposób wskazany trzykrotnie przez gołębicę.

Wreszcie, wielce wślawiony, w wieku sześćdziesięciu pięciu lat Konstantyn zmarł. Dopóki żył, zawsze ozdabiał swoje szaty szlachetnymi kamieniami, a swoją głowę koroną. Niezmiennie karmił się dobrą sztuką, zwłaszcza zaś chętnie oddawał się studiom literackim; czytał i sam pisał, i snuł rozważania. Jego dziedzicami byli jego trzech synowie: Konstantyn w Rzymie, Konstancjusz w Konstantynopo-

¹⁸ Tzw. donacja Konstantyna – dokument pochodzący z przełomu VIII i IX w., stanowiący, jakoby cesarz Konstantyn Wielki, w podzięce za uzdrowienie, przekazał Kościołowi liczne dobra.

¹⁹ Solid – złota moneta o masie 4,55 g, wprowadzona przez Konstantyna w latach 309–311.

²⁰ Jak podaje edycja krytyczna tekstu, manuskrypty poświadczają tę Antiochię, choć Hugon z Fleury, autor, od którego Ryszard jest zależny, wskazuje na Aleksandrię.

²¹ Po łacinie: *erat quando non erat*, a w języku greckim: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Fraza ta została dodana przez katolików do wyznania wiary z Soboru w Nicei (325 r.) jako streszczenie nieortodoksyjnej nauki na temat osoby Jezusa. Ariusz głosił bowiem, że Jezus nie jest wiecznym Bogiem, lecz stworzeniem, które zaistniało w czasie.

²² Współcześnie jako datę Soboru w Nicei przyjmuje się 325 r.

²³ Prawdopodobnie mowa o Pafnucym z Teb, uczniu Antoniego Pustelnika, uczestniku Soboru w Nicei, żył w IV w.

²⁴ Biskup Orleanu, żył w IV w., uczestniczył w Synodzie w Walencji w 374 r.

lu oraz Konstans w Antiochii. A oto ci, którzy po Konstancjuszu, ponieważ królestwo zostało podzielone, rządili w Rzymie i w Konstantynopolu. W Rzymie rządili: Konstancjusz; Julian Apostata – w Rzymie i w Konstantynopolu; Jowian – w Rzymie i w Konstantynopolu; Walentynian; Gracjan; Teodozjusz – w Rzymie i w Konstantynopolu; Honoriusz; Walentynian; Maksymus; Awitus; Majorian; Antemiusz; Olibriusz; Gliceriusz; Nepos; Augustulus; Odoaker; Teodoryk; Atalaryk; Teodahad; Witiges oraz Totila²⁵. W Konstantynopolu zaś rządili: Konstancjusz; Julian Apostata – w Konstantynopolu i w Rzymie; Walens; Walentynian; Teodozjusz – w Konstantynopolu i w Rzymie; Arkadiusz; Teodozjusz; Marcjan; Leon pierwszy; Leon drugi; Zenon; Anastazjusz; Justyn oraz Justynian.

Rozdział II. O braciach Konstancjuszu, Konstancjuszu i Konstansie

Konstancjusz²⁶ zatem, przejąwszy władzę w Rzymie po śmierci ojca, rządził przez dwadzieścia cztery lata. On to, po tym, jak został imperatorem, przez wzgląd na swoich krewnych odstąpił od wiary katolickiej. Mając go po swojej stronie, biskupi ariańscy, wzniecając niepokoje wewnętrzne, niweczyli dobrostan Kościoła i skazywali na banicję wielu wyznawców wiary katolickiej, którzy ze względu na wiarę prawdziwą stanowczo im się opierali.

Tymczasem august konstantynopolitański Konstancjusz²⁷ zmarł na przedmieściach Nikomedii. Wskutek spisku uzurpatora Magnencjusza²⁸ zabity został także jego brat Konstans, skoro okazał swoje rażące wady.

Po śmierci zaś Konstansa august Konstancjusz wezwał niejakiego Juliana, krewniaka Konstancjusza Wielkiego, i ustanowił go cezarem Galii. Julian więc, zostawszy cezarem, podbił Galów z zadziwiającą pomyślnością, a kiedy wraz z żołnierzami został już przez nich przyjęty, okrzyknęli go oni augustem. Lecz otrzymawszy tę godność, popadł w pychę i wzgardziwszy augustem Konstancjuszem, najechał Italię i Ilirię. Kiedy Konstancjusz o tym usłyszał, porzuciwszy przygotowania do wojny z Partami, wyszedł mu naprzeciw. Lecz w drodze umarł, mając lat czterdzieści pięć. Kiedy zaś zmarł, przybywszy do Konstantynopola, imperatorem został Julian.

W tym to okresie narodziła się herezja antropomorfistów²⁹. Jej twórcą był niejaki Audiusz, który orzekł, że Bóg ma boską formę i że jest przybrany w członki ciała ludzkiego, co sprzeciwia się nauce katolickiej.

²⁵ Ryszard wymienia jako władców rzymskich po Odoakrze (476–493; w nawiasach podano lata panowania poszczególnych monarchów) również królów ostrogockich: Teodoryka Wielkiego (493–526), Atalaryka (526–534), Theodahada (534–536), Witigesy (536–540) oraz Totilę (541–552).

²⁶ W tekście łacińskim: „Constantius”, chociaż w rozdziale poprzednim podaje Ryszard, że władzę w Rzymie przejął po Konstancjuszu Wielkim Konstancjusz.

²⁷ W tekście łacińskim: *Constantinus*, choć w rozdziale poprzednim napisał Ryszard, że augustem konstantynopolitańskim był Konstancjusz. Najprawdopodobniej pomyłono tu także Konstancjusza z Konstancjuszem-ojcem.

²⁸ Flawiusz Magnencjusz (300–353), uzurpator w zachodniej części cesarstwa w latach 350–353.

²⁹ Inna nazwa to „audianizm”; twórcą herezji był Audiusz, który żył w IV w. na terenie Syrii.

Rozdział III. O Julianie Apostacie

Zostawszy zatem władcą, Julian Apostata otworzył na nowo świątynie pogańskie, gorliwiej od innych prześladowców prześladując chrześcijan. Potem zaś rozporządził, że chrześcijanie nie mogą być dopuszczani do urzędu oficera³⁰ wojska, namiestnika prowincji oraz sędziego, jako że prawo, którego się trzymają, zakazuje im używania miecza. Dlatego też, wydając dekret powszechny, nakazał żołnierzom, aby w najbliższym czasie albo złożyli ofiary, albo opuścili armię. Doprawdy, niektórzy katolicy, pomni Bożego gniewu, woleli odstąpić od urzędu niż od wiary.

W onym czasie Walentynian, który później został imperatorem, nie krył się ze swoją gorliwością, która brała się z jego pobożności. Pewnego bowiem dnia, kiedy august wchodził do świątyni, a kapłan kropił wodą wchodzących, Walentynian, dostrzegłszy jedną kroplę wody na swoim płaszczu, uderzył pięścią kapłana, mówiąc, że takim pokropieniem bardziej on kała niż oczyszcza. Widząc to, Julian rozkazał, aby oddany został on pod straż, a potem odesłany do samotni. Lecz po upływie nieco ponad roku Walentynian jako nagrodę za swoje wyznanie otrzymał władzę.

Wreszcie, zmywając szpetnie własny chrzest krwią ofiar, Julian uczynił wszystko, co zwykle podobać się diabłom. Rozpętał także prześladowanie Atanazego, lecz, zrządzeniem Bożym, nie mógł go pochwyć. Ponadto w dniach tych zamęczeni zostali w Rzymie Jan i Paweł³¹, męczennicy Chrystusa. Lecz i w Sebaście, mieście palestyńskim, tłum pogan zbezczeszczył podle grób świętego Jana Chrzciciela i spalił doczesne szczątki tegoż męczennika, a zmieszane z popiołem rozsypał je po polach. Było jednak przy tym kilkoro pielgrzymów z Jerozolimy, którzy niezauważenie wyciągnęli kilka kości z ognia, a powracając, wzięli je ze sobą.

Wreszcie Julian, mając zamiar przystąpić do wojny z Partami, w swoim nieokielznanym szale jeszcze bardziej gnębić jął wyznawców Chrystusa. Lecz kiedy zwinął obóz spod Ktezyfonu³² i już, chcąc się bić, ustawiał wojsko, odebrał zasłużoną karę, ponieważ – nie wiadomo przez kogo – zraniony został w brzuch. A kiedy konał, począł bluźnić Chrystusowi Bogu, mówiąc: „Zwyciężyłeś, Galilejczyku, zwyciężyłeś!”. I z tymi słowami na ustach, żałosny, wyzionął ducha.

Rozdział IV. O Jowinianie

Jowinian, przejąwszy władzę, sprawował ją przez osiem miesięcy. On to, skoro po śmierci Juliana żołnierze przymusili go do tego, by rządził, siłą, oznajmił, że nie chce przewodzić ludowi pogańskiemu, podczas kiedy sam jest chrześcijaninem. Ale kiedy wszyscy krzyknęli jednogłośnie: „My także jesteśmy chrześcijanami!”, przyjął władzę.

Zawarł przymierze z Szapurem³³, królem perskim, przekazując mu miasto Nisibis i część Mezopotamii górnej. Wkrótce potem król perski sprawił, że na pustyni

³⁰ Użyte tu słowo *cingulum* oznacza pas skórzany, który chronił w walce, ale również stanowił formę odznaczenia oficerskiego.

³¹ Ponieśli męczeństwo w 362 r.

³² Julian Apostata stoczył bitwę pod Ktezyfonem w 363 r.

³³ Szapur II (310–379), król Persji z dynastii Sasanidów.

szukowany był dla niego targ niewolników. I tak bez szwanku wyprowadził Jowinian spośród wrogów wojsko rzymskie.

Kiedy zaś powrócił przez Galację do Ilirii, oddalił się do jakiejś odnowionej sypialni, gdzie, zatruty ciepłem żagwi i odorem wydzielającym się ze świeżo pobielonych wapnem ścian, udusił się, w ósmym miesiącu swoich rządów dokonując żywota. Taką to pobożną, taką to szczęśliwą pierwocinę pochłonęła przedwczesna śmierć.

Rozdział V. O Walentynianie Wielkim

Walentynian Wielki, którego wspomnieliśmy już wyżej, z woli żołnierzy zamianowany imperatorem w mieście Nicea, panował lat jedenaście. Dobrał on sobie jako współrządcę swojego brata Walensa, dla siebie zatrzymując prowincje zachodnie, bratu zaś swemu przydzielając pod zarząd wschodnią część cesarstwa.

Ów to Walens, namówiony do tego przez swoją żonę³⁴, przyłączył się do trwających w herezji ariańskiej, chociaż wcześniej wyznawał wiarę katolicką, i po raz wtóry został ochrzczony przez Eudoksjusza³⁵, biskupa ariańskiego, który, jak się zdaje, stał u steru Kościoła konstantynopolińskiego. Ten to w przysiędze chrzcielnej zobowiązał nieszczęsnego Walensa, aby trwał w bezbożności i przepędził nauczających rzeczy przeciwnych. Lecz długo krył się Walens ze swoim perfidnym pragnieniem: ponieważ jego brat, który krępował go swoim autorytetem, żył, nie korzystał on ze swojej władzy w pełni.

W dniach tych umarł Auksencjusz³⁶, obrońca dogmatów Ariusza, który nazbyt już długo dzierżył przywództwo w Mediolanie. Jego to następcą został Ambroży, dotychczas katechumen, były konsul, wskazany na zgromadzeniu okrzykiem małego dziecka.

Tymczasem Walentynian, czciciel Chrystusa, pognąbił swoim męstwem straszliwe plemię Saksonów i tak bardzo zmiażdżył Alanów, że zmusił ich do tego, aby podążyli na moczary azowskie³⁷. A tam raz jeszcze na nich najechawszy, ponieważ utykając w miejscu trudnym, znalazł się w ciężkim położeniu, przywołał na pomoc Trojańczyków, którzy zamieszkiwali Sykambrię. Obiecał, jeśli go wesprą, darować im dziesięcioletni trybut. Zachęceni tą obietnicą, jako że doskonale znali teren, łatwo przepędzili z bagien Alanów. August, zadziwiony ich bitnością, od ich męstwa nazwał ich Frankami. Dalej wyjaśnię szerzej ich początki oraz ich dzieje³⁸.

Swoje najlepsze lata przeżywał w tym czasie święty Marcin, biskup Tour.

Wreszcie w mieście Brigetio august Walentynian, w jedenastym roku swego panowania, zmarł. Skoro zaś wyzwolił się on z więzów życia, żołnierze, wybierając

³⁴ Albia Dominika (ok. 337–378).

³⁵ Eudoksjusz z Antiochii (zm. 370), biskup ariański kolejno w Germanikach (obecne Marash), Antiochii i Konstantynopolu.

³⁶ Auksencjusz z Durostorum, biskup ariański, który toczył w latach 80. IV w. w Mediolanie spory z Ambrozym.

³⁷ *Mediotidas paludes*, ewentualnie *Meotidas*, którą to nazwę także podaje wydanie krytyczne tekstu; nazwa ta oznacza najprawdopodobniej tereny nad Morzem Azowskim (po łacinie: *Palus Maeotis*).

³⁸ Chodzi tu zapewne Ryszardowi o dziesiątą księgę pierwszej części *Libri exceptionum*; zob. wstęp do niniejszego przekładu.

w Italii jego syna, niezmiernie młodziutkiego Walentyniana³⁹, w obecności jego brata Gracjana oraz ich wuja Walensa uczynili go swoim władcą.

Rozdział VI. O Walensie, Gracjanie i Walentynianie

Walens zatem, wstrętny Bogu, imperator po śmierci brata, wraz ze swoimi bratankami, Gracjanem i Walentynianem młodszym, rządził lat czternaście.

Następnie Justyna⁴⁰, matka tegoż Walentyniana, arianka, przewrotną drogę, którą za życia swojego małżonka, Walentyniana, ukrywała, po jego śmierci ujawniła i zaczęła gnębić prawowiernych. Usiłowała wreszcie zesać na wygnanie świętego Ambrożego. Lecz podczas kiedy ów, choć królowa to nakazała, nie chciał wyjść z kościoła, Justyna zaczęła podżegać lud przeciwko niemu. Lecz cały lud trwał wytrwale wokół Ambrożego, jako że wolał stracić życie niż biskupa. Stąd ta, poczytując sobie za zasługę wyrządzoną niesprawiedliwość, zaczęła żalić się u syna. Wtedy młodzieniaszek, podburzony skargami matki, wysłał wojsko, które obległo kościół, aby żaden katolik nie zdołał do niego wejść. Lecz wszechmogący Bóg zwrócił serca żołnierzy ku obronie kościoła i nie dopuszczali, żeby ktokolwiek z kościoła wyszedł, natomiast nie zabraniali do kościoła wchodzić. Ambroży zaś wraz z wiernymi, którzy zamknięci byli we wnętrzu kościoła, oddawał się Bogu w postach i bezustannym czuwaniu. Na okoliczność tego czuwania w kościele mediolańskim po raz pierwszy zaczęto śpiewać hymny i antyfony. Zwyczaj takiego śpiewania rozpowszechnił się stąd na wszystkie prowincje.

Lecz podczas kiedy w Italii zachodziły te wypadki, Walens, wstrętny Bogu, imperator we wschodniej części cesarstwa, dekretem okrutnym rozporządził, aby mnisi służyli w wojsku, a tych z nich, którzy nie chcieli, rozkazał zgładzić. Gdy prześladowanie to szalało, liczne zastępy świątobliwych mnichów ponosiły śmierć dla Chrystusa. A kiedy ogołocił Walens niemal wszystkie kościoły Wschodu z pasterzy, przybył do Cezarei kapadockiej, gdzie Bazylego Wielkiego, biskupa tamtejszego – tak osobiście, jak przez swojego prefekta, tak prośbami, jak groźbami – starał się pozyskać dla perfidii ariańskiej. Lecz kiedy nie był w stanie odciągnąć go od wiary prawowiernej, postanowił zesać go na wygnanie. A kiedy postanowienie odnośnie do jego banicji, które nakazał spisać, chciał zatwierdzić własnoręcznym podpisem, trzy razy w jego rękach złamało się pióro. Wtedy, ponieważ jego dusza napełniła się strachem, obiema rękami podarł dokument.

Zaiste, w trzynastym roku panowania Walensa cztery plemiona Scytów, to jest Goci, Hypogoci, Gippedowie⁴¹ i Wandalowie, używające jednego języka i nie różniące się między sobą niczym innym poza imieniem, podzieliwszy się na dwie kolumny, przekroczyły Dunaj. A to dlatego że plemię Hunów wypędziło ich z ich starych siedzib. Stali na czele tych plemion dwaj wodzowie, Frigidernus⁴² i Atalikus. Kiedy poróżnili się oni między sobą i ścierali się w bitwie, Atalikus uciekł

³⁹ Syn Walentyniana, Walentynian II, miał w momencie objęcia tronu 4 lata.

⁴⁰ Justyna (ok. 340–388), rzymska cesarzowa, propagatorka arianizmu.

⁴¹ Po łacinie *Ypogothi* i *Geppedes*. Terminy bliżej nieznanne.

⁴² Znany też jako Fritigern; przywódca Gotów, który rozgromił wojska cesarskie w bitwie pod Adrianopolem (378 r.).

do Walensa. Walens zaś przyniósł rzeczonemu Atalikusowi pomoc przeciwko Frigidernusowi. Korzystając więc ze wsparcia augusta Walensa, Atalikus zwyciężył Frigidernusa.

Widząc dobroczynność Walensa, Goci domagali się i prosili, aby zostali im przysłani biskupi, którzy pouczą ich o prawdach wiary. Wówczas to Walens, kierując się swoją szpetną przewrotnością, wysłał im nauczycieli dogmatów ariańskich, od których też przyjęli oni najpierwsze podstawy wiary. A niejaki Wulfila, ich biskup, którego słowa zachowywali oni jakoby nienaruszalne prawa, stworzył alfabet gocki i przetłumaczył na właściwy im język oba testamenty, zniekształcając je podług doktryny ariańskiej.

Wreszcie, po krótkiej przerwie, Goci owi, przynagleni zazdrością o sławę wodza Maksyma⁴³, odstąpili od Walensa i rozproszyli się po Tracji. Walens natomiast, wyruszywszy przeciwko nim z Antiochii, szykował bardzo wielką wojnę. Jednakże zaraz przy pierwszej potyczce zmieszane oddziały wojska odstąpiły od słabo uzbrojonych szeregów piechurów. Wkrótce zaś legiony owych piechurów, otoczone ze wsząd jazdą wroga i przesłonięte chmurami strzał, zginęły. Sam znowuż wódz, zraniony, ukrywał się, przebywając w jakimś wiejskim domu; został tam znaleziony przez ścigających go nieprzyjaciół i wraz z całym tym domem, na skutek wzniesionego pożaru, w piętnastym roku jego rządów pochłonął go ogień.

Rozdział VII. O Gracjanie i Walentynianie

Po tym, jak Walens zginął, przez sześć lat władzę sprawował wraz ze swoim bratem, Walentynianem młodszym, Gracjan, syn Walentyniana. Wyznawał on wiarę katolicką; był mężem skromnym i dobrze wykształconym, a ponadto umiarkowanym w jedzeniu i picciu wina, który poskramiał także pożywność.

Lecz skoro zaniedbywał swoje wojsko, niektórych spośród Alanów, których zaskarbił sobie złotem, stawiając ponad żołnierzy rzymskich, w prowincjach afrykańskich doszło do tego, że niejaki Firmus⁴⁴, zgromadziwszy wokół siebie plemiona Maurów, przyodział się w purpurę i wyniszczając począł Afrykę i Mauretanię. Wydał na łup barbarzyńcom nawet Cezaroaugustę⁴⁵, przeświecne miasto hiszpańskie, które przejął, spiskując. Słyszając więc o tym i widząc, w jak żalonym i nędznym stanie znajduje się rzeczpospolita, august Gracjan odesłał tam z Hiszpanii Teodozjusza, człowieka statecznego w obyczajach i dojrzałego wiekiem, pełnego werwy w sprawach wojennych. On to, przez Walentyniana Wielkiego oddelegowany wcześniej do Hiszpanii, staczając teraz wiele bitew, poskromił rozsiane po całej Afryce i Mauretanii plemiona mauretańskie. Jego to więc, męża z racji na jego dzielność szeroko znanego, mianował Gracjan, w Sirmium, imperatorem. Teodozjusz zaś, niedługo po tym, jak został imperatorem, ponieważ podbił na Wschodzie plemiona bar-

⁴³ Flawiusz Magnus Maksymus (ok 340–388), oficer rzymski, od 383 r. władca Brytanii, a później również Galii i Hiszpanii. Dążył do opanowania całej zachodniej części cesarstwa, został jednak pokonany przez Teodozjusza Wielkiego.

⁴⁴ Firmus, uzurpator, który w latach 373–375 wzniesł rebelię w Mauretanii. W obliczu porażki popełnił samobójstwo.

⁴⁵ Chodzi o Saragossę.

barzyńskie, od wszelkiej wrzawy wojennej uwolnił Trację.

Acz i Gracjan zwyciężył w wielkich bitwach Hunów i Gotów i jako zwycięzca wkroczył do miasta Konstantynopola.

Tymczasem w prowincjach Brytanii uzurpował sobie władzę niejaki Maksymus⁴⁶, mąż obrotny i godny tego, aby rządzić, gdyby nie występował przeciwko ojczyźnie. Jego to prefekt, Andragatus, podstępnie spiskując, zamordował Gracjana. Walentynian przeto, skoro tylko odkrył, że jego brat został zgładzony, uciekł do Ilirii, powiadając, że spotyka go owo zło z winy matki, która była arianką. Jako imperatora pozostawiając zatem w Konstantynopolu swojego syna Arkadiusza, Teodozjusz pośpieszył, aby pomścić Gracjana. A gdy wkroczył już do Italii, wyszedł mu naprzeciw Walentynian. Teodozjusz przyjął go z ojcowską czułością, a przeszedłszy wreszcie Alpy, osiągnął Maksymusa i zabił go. Andragatus zaś, odkrywszy, że Maksymus został zgładzony, rzucił się w morze.

Objąwszy przeto tron, Walentynian młodszy, po śmierci Maksymusa i po zwycięstwie nad jego synem, którego Maksymus pozostawił imperatorem nad Galami, przybył do Galii. I tam, jak się podaje, w Vienn, kiedy w pokoju zawiadywał Rzeczpospolitą, wskutek intrygi swego współrządcy Arbogasta⁴⁷, został uduszony. Wkrótce więc, po śmierci augusta Walentyniana, Arbogast ośmielił się ustanowić imperatorem tyrana Eugeniusza. Wybrał zatem człowieka, któremu powierzył urząd imperatora, samemu także zamierzając rządzić. Będąc mężem bardzo barbarzyńskim, gdy chodzi tak o ducha, jak o plany, rękę, śmiałość i potęgę, zgromadził niebawem, pozyskując je z załóg rzymskich oraz z oddziałów pomocniczych barbarzyńskich, nieprzeliczone oddziały, na których mógł polegać z racji z jednej strony na moc, z drugiej zaś strony na pokrewieństwo.

Rozdział VIII. O Teodozjuszu Wielkim

Teodozjusz zatem Wielki, po tym, jak zszedł z tego świata cesarz Gracjan, panował lat piętnaście.

Po zamordowaniu Walentyniana młodszego Eugeniusz i Arbogast, jak powiedziano, rozstawili na polach uzbrojone szyki i, przebiegle zastawiwszy zasadzki, zajęli wysokie zbocza Alp oraz konieczne przeprawy; a chociaż nie dorównywali Teodozjuszowi pod względem liczebności i sił, to, gdy chodzi o zajmowane przez nich pozycje, znajdowali się w o wiele lepszej sytuacji niż on. Teodozjusz więc, zatrzymawszy się na szczytach Alp, rezygnując ze snu i strawy – wiedząc, że pozbawiony jest swoich ludzi, nie wiedząc zaś, że otaczają go nieprzyjaciele – przywarłszy ciałem do ziemi, a myślą swą wzniosłszy się ku niebu, modlił się do Pana Chrystusa, który jeden może wszystko. A po tym, jak bezsenną noc przepędził na nieprzerwanej modlitwie, jako jej świadków pozostawiając potoki łez, które ofiarował niebiosom jako zapłatę za wsparcie, ufnie chwycił za broń. I sam, aczkolwiek wiedział, że nie

⁴⁶ Magnus Maksymus (ok. 335–388), uzurpator, w latach 383–388 władał Brytanią i Galią.

⁴⁷ Oficer sprawujący realną władzę za panowania Walentyna II, którego też najprawdopodobniej pozbawił życia. Po śmierci Walentyniana II sam nie objął władzy, lecz ustanowił cesarzem na Zachodzie Eugeniusza. Wskutek interwencji Teodozjusza Wielkiego, szwagra Walentyniana II, po przegranej bitwie pod Frigidus (394 r.), opuszczony przez żołnierzy, popełnił samobójstwo.

jest sam, uczynił przed bojem znak krzyża i, choć nikt za nim nie szedł, rzucił się do bitwy, licząc na zwycięstwo.

Pierwszym jego ocaleniem okazał się Arbicjo, przywódca części wrogów⁴⁸. Wszak on to, kiedy niczego nieświadomego cesarza wydobył z narozstawianych dookoła sideł, odczuwszy cześć dla obecnego przy nim augusta, nie tylko wyratował go z niebezpieczeństwa, ale także pośpieszył mu z pomocą. A kiedy przybyto do pobliskich miejsc, w których miało dojść do starcia, zerwał się wielki wir wiatrów, zwracając się w stronę wrogów. I noszone były pociski naszych przez powietrze; a chociaż z uwagi na próżnię wytracały one siłę ludzkiego wyrzutu, to jednak nigdzie nie spadały, zanim nie dosięgnęły nieprzyjaciół. Ci zaś porywczco nadawali im bieg przeciwny; pociski natomiast, prowadzone przez wiatry, pędem powietrza odwracane były z powrotem i nieszczęśliwie ich przebijały. Kiedy więc uswiadomili się, co się dzieje, zdjął ich strach. Od razu bowiem, skoro tylko mały ich oddział został starty, wrogie wojsko podporządkowało się zwycięskiemu Teodozjuszowi, a Eugeniusza pochwycono i zabito. Arbogast zginął natomiast z własnej ręki. W ten to sposób, przez krew tych dwu, wojna domowa została wygaszona.

Wreszcie Teodozjusz, cesarz najwierniejszy, powstając przeciw błędowi pogan, dołożył starań, aby błąd ten wypleniony został zupełnie. Na mocy więc wydanego prawa nakazał burzyć świątynie bożków. Albowiem aż do jego czasów, na ołtarzach bożków rozpalając ogień, składano ofiary i całopalenia. Lecz Teodozjusz, władca katolicki, postanowił wszystko to doszczętnie wykorzenić, wyrzucić, wyrwać i potępić.

Następnie, kiedy w republice na dobre nastał już pokój, cesarz Teodozjusz zapadł w Mediolanie, na zdrowiu. Jego stan się pogarszał, aż w końcu w szesnastym roku swojego panowania, w roku zaś czterdziestym swego życia zasnął pokoju śmierci naturalnej.

Kwitł podówczas kapłan Hieronim⁴⁹, który po przełożeniu Biblii greckiej przetłumaczył Boże prawo⁵⁰.

Rozdział IX. O Arkadiuszu i Honoriuszu

Arkadiusz imperator, posiadłszy władzę po śmierci swojego ojca Teodozjusza, wraz ze swoim bratem Honoriuszem rządził przez lat trzynaście. Istotnie, Arkadiusz rządził w prowincjach wschodnich, Honoriusz natomiast w prowincjach zachodnich. Troska jednak o oba dwory cesarskie powierzona została dwóm bardzo potężnym mężom, Rufinowi⁵¹ i Stylichonowi⁵².

Wkrótce, wraz ze wspomnianym dostojnikiem Rufinem, powrócili do Konstantynopola żołnierze, którzy jeszcze za życia cesarza Teodozjusza włączyli się do działań przeciwko tyranowi Eugeniuszowi. A gdy według zwyczaju cesarz wyszedł

⁴⁸ Tradycja, przekazywana przez chrześcijańskich historyografów, podkreśla cudowną interwencję, dzięki której Teodozjusz zwyciężył wojska Arbogasta i Eugeniusza.

⁴⁹ Hieronim ze Strydonu (ok. 340–420).

⁵⁰ Po łacinie: *post LXX divine legis interpretis*.

⁵¹ Flawiusz Rufin (ok. 335–395), prefekt pretorianów, bliski współpracownik Teodozjusza Wielkiego.

⁵² Flawiusz Stylichon (ok. 360–408), wódz rzymski, faktyczny władca zachodniego cesarstwa w okresie małoletności cesarza Honoriusza, pogromca Gotów w bitwie pod Weroną w 403 r.

im naprzeciw do bram miejskich, żołnierze zabili niezwłocznie prefekta Rufina; cesarz żywił bowiem wobec niego podejrzenia, jakoby dążył do przejęcia władzy. Rzeczonony natomiast rządca Stylichon, pozyskując dla swojej armii Gotów, Alanów, Wandalów i Burgundów, począł ciemnić wojną Galów, licząc na to, że z uwagi na tę okoliczność władzę w Rzymie będzie mógł przekazać swojemu synowi Eleuteriuszowi⁵³. Kiedy dla cesarza Honoriusza stało się to jasne, rozkazał, aby Stylichona zgładzono. W tych to też dniach zabity został Eleuteriusz, jego syn.

Skoro więc wszystko to zaszło, Alaryk, król gocki, wraz z silną armią Gotów obległ i zdobył Rzym, wydawszy wcześniej rozporządzenie, że ci, którzy schronili się w miejscach świętych, pozostaną bezpieczni i wolni. Ale niebawem Alaryk⁵⁴, który zwany jest także Atalarykiem, zmarł. Jego następcą został jego krewniak, Ataulf⁵⁵; on również najechał Rzym. Wziął wówczas do niewoli Placydię⁵⁶, córkę Teodozjusza, a siostrę Arkadiusza i Honoriusza, i związał się z nią węzłem małżeńskim. Tym sposobem bardzo potem pomógł Rzeczypospolitej, albowiem wiele i wiernie bił się Ataulf dla augusta Honoriusza.

Wreszcie imperator Arkadiusz, po tym, jak z ojcem Teodozjuszem rządził lat trzynaście, a z bratem Honoriuszem lat czternaście, zmarł, pozostawiwszy ośmioletniego syna Teodozjusza.

Za jego to rządów zrodziła się herezja pryscylińska, wciągnięci w którą ośmielali się wywodzić, że ludzie poddani są nieszczęsnemu wpływowi gwiazd, a także herezja pelagiańska, splugawieni którą uważali się odrzucać modlitwy, jakie Kościół zanosi za wiernych.

Rozdział X. O Honoriuszu i Teodozjuszu

Po śmierci zatem Arkadiusza cesarz Honoriusz, wraz ze swoim bratankiem Teodozjuszem, rządził przez lat szesnaście. Jak to już zostało powiedziane, władał zachodnią częścią cesarstwa, Teodozjuszowi bowiem, synowi Arkadiusza, przypadły prowincje wschodnie.

W jakiś czas potem w Barcelonie, mieście hiszpańskim, na skutek spisku swoich, zamordowany został król gocki Ataulf, o którym napomknęliśmy powyżej. Jego następcą został Sigeryk, który zawarł jak najlepszy pokój⁵⁷ z cesarzem Honoriuszem, oddając mu Placydię, jego siostrę, którą miał ze sobą i którą traktował z należyтым jej szacunkiem. Honoriusz zaś wydał ją za dowódcę Konstancjusza i w Rawennie zamianował go współcesarzem.

W tym to okresie czcigodnemu kapłanowi Lucjanowi objawiło się ciało pierwszego męczennika Stefana. Kwitł także w onym czasie Augustyn, biskup hipponencki, znakomity uczony.

⁵³ Znany również jako Eucheriusz (ok. 388–408).

⁵⁴ Alaryk (ok. 370–410), wódz Wizygotów, w 410 r. zdobył i splądrował Rzym.

⁵⁵ Ataulf (ok. 355–415), wódz Wizygotów, rozszerzał swą władzę najpierw w Galii, a następnie w Hiszpanii.

⁵⁶ Galia Placydia (ok. 390–450), córka Teodozjusza Wielkiego i Galii, żona Ataulfa, a po jego śmierci Konstancjusza III.

⁵⁷ Po łacinie: *pacem optimam [...] constituit*.

Opuścił zaś Honoriusz ziemski padół po upływie dziesięciu lat, w których panował wraz ze swym bratem Arkadiuszem, i po kolejnych latach szesnastu, w których sprawował władzę razem ze swym bratankiem Teodozjuszem. Gdy zmarł, najechał na cesarstwo niejaki Jan, tyran na Zachodzie. Lecz zabił go patrycjusz Ardaburiusz, wysłany przez Teodozjusza do Rawenny. Teodozjusz tymczasem wziął chłopca Walentyniana, syna wyżej wspomnianej Placydii i Konstantina, i ukoronował go, współ z jego matką Placydią wysyłając go do Italii; i wyznaczył go na cesarza, a Placydię na augustę.

Rozdział XI. O Teodozjuszu i Walentynianie

Teodozjusz młodszy zatem rządził wraz z Walentynianem dwadzieścia jeden lat.

W tym to czasie plemię Saksonów trzema wielkimi statkami popłynęło do Brytanii i zajęło prawie całą wyspę od jej części wschodniej aż do zachodniej. Wówczas także, ponieważ herezja Pelagiusza zatruła wiarę Anglików, biskupi galijscy, celem wyplenienia tej właśnie herezji, skierowali do nich Germana z Auxerra i Lupusa z Troyes⁵⁸, znakomitych biskupów.

W tym czasie ponadto cesarzowa Eudoksja, córka Teodozjusza, żona Walentyniana, odnalazła kajdany, którymi skuty został niegdyś przez Heroda święty Piotr.

Z kolei w mieście Konstantynopolu pewien biskup imieniem Nestoriusz, wykształcony w zakresie wymowy świeckiej, nauczał wbrew wierze katolickiej, że święta Maryja nie jest Bożą rodzicielką i że zrodził się z niej sam tylko człowiek, i że dopiero później z człowiekiem tym połączył się Bóg. Dlatego to z rozkazu papieża Celestyna zebrał się w Efezie trzeci synod święty. Zgromadziło się na nim dwustu ojców; Nestoriusz został wtedy potępiony i wykluczony z Kościoła, potwierdzono także, że błogosławioną Maryję należy nazywać „Theotocos”, to jest „matka Boga”.

W okresie onym najlepsze swe lata przeżywał święty Mamert, biskup z Vienne, który ustanowił trzy dni modlitw⁵⁹.

Teodozjusz, august konstantynopolitański, zmarł w czterdziestym drugim roku swojego panowania.

Rozdział XII. O Marcjanie i Walentynianie

Zasiadł więc na tronie Marcjan⁶⁰ i wraz z Walentynianem panował sześć lat. On to zawarł pokój z Partami i Wandalami, którzy nękali królestwo rzymskie.

W czasach tych to imperatorów, mianowicie Marcjana i Walentyniana, święcono w Chalcedonie czwarty święty synod powszechny sześciuset trzydziestu czcigodnych biskupów, zwołany staraniem świętego papieża Leona. Synod ten zdjął z urzędu i potępił heretyka Eutychesa⁶¹ wraz z biskupem aleksandryjskim Dioskurem.

⁵⁸ German (ok. 380–448) oraz Lupus (ok. 383–478) zostali wysłani przez synod w Arles do Brytanii; było to w 429 r.

⁵⁹ Chodzi o tzw. Dni Krzyżowe, ustanowione na uproszenia pogody i urodzajów, obchodzone przed Wniebowstąpieniem Pańskim.

⁶⁰ Flawiusz Marcjan (392–457) w 450 r. obwołany został cesarzem wschodniorzymskim.

⁶¹ Eutyches (ok. 378–445) głosił monofizytyzm, czyli pogląd, jakoby Chrystus miał w sobie jedną, bosko-ludzka naturę.

Tymczasem cesarz Walentynian, przy udziale eunucha Herakliusza⁶², zgładził patrycjusza Aecjusza. Lecz niedługo potem, wskutek spisku dostojnika dworskiego Maksymusa, strażnicy Aecjusza zamordowali Walentyniana, a jego władzę wkrótce przejął Maksymus; zmusił on także żonę Walentyniana, aby zawarła z nim małżeństwo. Doprawdy, tą swoją zachłannością nie cieszył się długo. Albowiem po dwóch miesiącach rozszarpały go na części sługi królewskie, wrzucając go do Tybru. Po jego śmierci Rzymianie ustanowili cesarzem Awitusa.

Następnie, w szóstym roku i w szóstym miesiącu swojego panowania, zmarł Marcjan.

Rozdział XIII. O Leonie Wielkim

Przejąwszy władzę po śmierci Marcjana, Leon Wielki panował przez szesnaście lat.

W pierwszym roku jego rządów Awitus, cesarz ziem zachodnich, zostawszy w Galii przez swoje wojsko odrzuconym i pozostawionym, powrócił do Italii, a po kilku dniach, pozbawiony godności cesarskiej, wyświęcony został na biskupa Placencji. W tym samym roku, w Rawennie, cesarzem Italii żołnierze rzymscy ustanowili Majoriana. On to wyruszył do Hiszpanii, jako że zamierzał przeprowadzić się stamtąd do Kartaginy, aby wystąpić przeciwko swoim wrogom. Lecz pozbawiony całej swojej nadziei, wycofał się do Italii, gdzie, kiedy już prawie dopełnił się trzeci rok jego władania, został ścięty. Wtedy cesarz Leon wyznaczył na cesarza Italii Antemiusza⁶³. Ów, przejąwszy Rzym, skierował przeciwko Alanom swojego zięcia Rycymera⁶⁴. Z jego to powodu uciekła wielka liczba Alanów; zgładził on także ich króla, Beorgora, którego pokonał w pierwszym starciu potyczki. Ale niewiele później, zgładzony przez podstęp Rycymera, Antemiusz pozostawił władzę Olibriuszowi⁶⁵. Olibriusz osiągnął zaś kresu swego żywota po upływie zaledwie ośmiu miesięcy swoich rządów. Kiedy zaś zmarł, po władzę sięgnął jego dowódca Gliceriusz. Zaiste, ledwo co upłynął rok, a niejaki Nepos⁶⁶, odsuwając go od władzy, nakazał wyświęcić go na biskupa, a jego władzę zagarnął dla siebie.

Widząc tak różne zmiany pośród rzymskich władców, Teodoryk⁶⁷, król Ostrogotów, zajął teren Arewernów. Chcąc go powstrzymać, cesarz Nepos przykazał, aby z Italii ruszył Orestes⁶⁸, wódz jego armii. Kiedy jednakże Orestes wraz z wojskiem przybył do Rawenny, ogłosił cesarzem swojego syna Augustulusa. Skoro zaś dowiedział się o tym Nepos, bez straży uciekł do Dalmacji, gdzie dożył swoich

⁶² Herakliusz (zm. 455) pełnił wysoki urząd *primicerii sarci cubiculi*, czyli przełożonego osobistej służby cesarza.

⁶³ Prokopiusz Antemiusz żył w latach ok. 415–472, dowódca wojskowy w armii cesarza Teodorzusa II, od 467 cesarz zachodniorzymski.

⁶⁴ Flawiusz Rycymer (ok. 418–472), główny dowódca wojskowy w zachodniej części cesarstwa.

⁶⁵ Olibriusz (ok. 420–472) panował jako cesarz zachodniorzymski zaledwie przez parę miesięcy w 472 r.

⁶⁶ Juliusz Nepos (ok. 430–480), w latach 474–475 cesarz zachodniorzymski, obalony przez Orestesa.

⁶⁷ Teodoryk Wielki (ok. 455–526), król Ostrogotów z dynastii Amalów.

⁶⁸ Orestes (zm. 476 r.), ojciec ostatniego cesarza zachodniorzymskiego Romulusa Augustulusa, którego sam wyniósł na tron, obalając Juliusza Neposa, któremu służył jako głównodowodzący armią.

dni jako osoba prywatna. Tymczasem, kiedy Augustulus przebywał w Rawennie, Odoaker, król Totilingów, mając ze sobą Herulów i oddziały pomocnicze, do których zaciągnął mężczyzn z różnych ludów, zajął Italię. Zamordował on Orestesa, a zrzuciwszy z tronu jego syna Augustulusa, zesłał go na wygnanie do zamku lukulańskiego w Kampanii.

I tak Oktawian August jako pierwszy z augustów przejął królestwo zachodnie ludu rzymskiego, co miało miejsce w roku siedemset dziewiątym od założenia Miasta, w tym zaś Augustulusie znakomitość jego godności została zdradzona i rękami królów obcych plemion do szczytu zszargana.

Wreszcie wzmiankowany król Ostrogotów Teodoryk zajął Ilirię i znaczną część Italii. Następnie Leon, cesarz Wschodu, uczynił swojego zięcia Zenona zarządcą całego Wschodu, a Bazylika, brata augusty Weryny, zarządcą Tracji, Leona natomiast, swojego syna, ukoronował na augusta.

Rozdział XIV. O Leonie drugim

Leon drugi panował rok po śmierci ojca. Kiedy umarł, przez straż dworską ogłoszony został augustem Bazyliek, brat Weryny; lecz ostatecznie imperatorem ustanowiono Zenona.

* * *

Tu kończy się księga ósma, a zaczyna dziewiąta.

BIBLIOGRAFIA

- Crossnoe M., *“Devout, Learned, and Virtuous”: The History and Histories of the Order of Saint Victor, w: A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2018, 1–51.
- Libowski Ł., *“Studeamus ergo, fratres, [...] domum cordis nostri intrare”*. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [*“Liber exceptionum”*, II, X, 5], *Nowiny Raciborskie* 30 (2021) 49, 8.
- Libowski Ł., *“Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse”*. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego *„Liber exceptionum”* [II, X, 1–3] – wstęp, przekład, komentarz, *Littera Antiqua* 15 (2020), 4–33.
- Libowski Ł., Wilk P., *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 1, 63–83.
- Libowski Ł., Wilk P., *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Trajana do Konstantyna Wielkiego”, czyli przekład księgi siódmej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 3, 113–134.
- Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum* (seria: *Textes Philosophiques du Moyen Age*, t. 5), J. Chailion (wyd.), Paris 1958.
- Ryszard ze Świętego Wiktora, *O początku i podziale sztuk*, tłum. Ł. Libowski, w: *Wiktoryni. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. Janecki, D. Poirel, Kęty 2021 [w druku].

**RICHARD OF SAINT VICTOR'S
THE SUCCESSION OF ROMAN EMPERORS
FROM CONSTANTINE THE GREAT TO ZENO,
I.E. THE POLISH TRANSLATION
OF THE EIGHTH BOOK FROM THE FIRST PART OF HIS
LIBER EXCEPTIONUM**

Summary

This article presents the first Polish translation of the eighth book about successive Roman emperors from Constantine the Great to Zeno from the first part of *Liber exceptionum* by Richard of Saint Victor, one of the main representatives of the Victorine school operating in the 12th century in Saint Victor's Abbey in Paris. The text of the translation is a continuation of Richard's *The set of Roman emperors from Octavian to Trajan* (Richard of Saint Victor's „*The set of Roman emperors from Octavian to Trajan*”, i.e. the polish translation of the sixth book from the first part of his „*Liber exceptionum*”, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 30 [2021] 1, 63–83) and *The set of Roman emperors from Trajan to Constantine the Great* (Richard of Saint Victor's „*The set of Roman emperors from Trajan to Constantine the Great*”, i.e. the polish translation of the seventh book from the first part of his „*Liber exceptionum*”, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 30 [2021] 3, 113–134), already available in Polish.

Key words: Victorians, Richard of Saint Victor, *Liber exceptionum*, historiography, Roman emperors

Nota o Autorach

Łukasz LIBOWSKI – prezbiter diecezji opolskiej; mgr teologii (UO, 2013), lic. filozofii (KUL, 2018), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020); obecnie student studiów magisterskich filologii klasycznej w Instytucie Literaturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii tej uczelni; w ramach pracy magisterskiej tłumaczyć będzie *De institutione novitiorum* Hugona ze Świętego Wiktora, natomiast jako rozprawę doktorską przygotowuje edycję krytyczną pierwszych dwóch ksiąg komentarza Marsyliusza z Inghen do *Metafizyki* Arystotelesa.

Kontakt e-mail: lukasz.libowski@gmail.com

Piotr WILK – prezbiter diecezji sandomierskiej; mgr teologii (KUL, 2016), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020); obecnie student studiów magisterskich filologii klasycznej w Instytucie Literaturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz słuchacz w Teologicznym Studium Licencjackim w Instytucie Nauk Teologicznych tej uczelni – kierunek: patrologia; w ramach pracy magisterskiej tłumaczyć będzie *De regibus apostaticis* Licyfera z Cagliari.

Kontakt e-mail: piotr1705@op.pl

MAGDALENA NIEWIADOMSKA

Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Językoznawstwa
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

JĘZYK ŁACIŃSKI W ŚWIECIE WYKREOWANYM PRZEZ J.K. ROWLING

Słowa kluczowe: język łaciński, Harry Potter, zaklęcia, magia

W kreacji świata przedstawionego w książkach o Harrym Potterze nie mała rolę odgrywa język łaciński. Podstawowa seria książek opisująca losy tego bohatera obejmuje 7 tytułów: *Harry Potter i Kamień Filozoficzny*¹, *Harry Potter i Komnata Tajemnic*², *Harry Potter i Więzień Azkabanu*³, *Harry Potter i Czara Ognia*⁴, *Harry Potter i Zakon Feniksa*⁵, *Harry Potter i Księżę Półkrwi*⁶ oraz *Harry Potter i Insygnia Śmierci*⁷. Autorką powieści jest brytyjska pisarka, podpisująca się pseudonimem J.K. Rowling. Znajomość języka łacińskiego, którą potwierdza uzyskany przez powieściopisarkę na brytyjskiej uczelni w Exeter tytuł licencjata filologii klasycznej, gwarantuje, że odniesienia do kultury starożytnej, w tym do języka łacińskiego, zostały użyte w sposób świadomy i przemyślany. Nieprzypadkowe przywołanie imion postaci mitologicznych (Minerwy, Hermiony, Pomony, Proteusa), imion postaci znanych z kultury starożytnej (Sybilla, Remus), dokonana przez autorkę kreacja imion na bazie leksyki łacińskiej (Albus, Severus, Bellatriks), włączenie do świata przedstawionego mitycznych stworów (centaury, mantykora) oraz wiele innych odniesień do starożytności, pozwala stwierdzić, że autorka twórczo

¹ J.K. Rowling, *Harry Potter i Kamień Filozoficzny*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2017.

² J.K. Rowling, *Harry Potter i Komnata Tajemnic*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2017.

³ J.K. Rowling, *Harry Potter i Więzień Azkabanu*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2016.

⁴ J.K. Rowling, *Harry Potter i Czara Ognia*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2016.

⁵ J.K. Rowling, *Harry Potter i Zakon Feniksa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2004.

⁶ J.K. Rowling, *Harry Potter i Księżę Półkrwi*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2006.

⁷ J.K. Rowling, *Harry Potter i Insygnia Śmierci*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2008. Niniejsza analiza nie obejmuje dodatkowych utworów autorstwa J.K. Rowling, wchodzących w skład serii: *Quidditch przez wieki*, *Fantastyczne zwierzęta i jak je znaleźć*, *Baśnie barda Beedle'a* oraz innych niewydanych jeszcze w języku polskim. Nie uwzględniono również zaklęć pojawiających się jedynie w filmach nakręconych na podstawie wyżej wymienionych książek oraz w grach.

wykorzystuje swoją wiedzę na temat świata antycznego. Najsilniej jednak te odniesienia widać w kwestii zaklęć, których używają w powieści czarodzieje. Na przeanalizowanych 115 zaklęć i innych nazw, 84 są po łacinie lub bezpośrednio się z niej wywodzą, 2 mają etymologię grecką, 19 angielską, 5 pochodzi z innych języków europejskich.

J.K. Rowling wykreowała w omawianych powieściach świat spójny, a przy tym bogaty w szczegóły. Wybór języka łacińskiego na podstawę słowotwórczą zaklęć nie jest z pewnością przypadkowy. J.K. Rowling zdecydowała się na wybór łaciny, traktując ją jako język mistycyzmu i alchemii⁸. Czy można jednak wyśledzić jakąś prawidłowość w kreowaniu przez autorkę formuł zaklęć? Podstawą niniejszej analizy jest polskie tłumaczenie powieści autorstwa Andrzeja Polkowskiego. Tłumacz zachował stworzone przez autorkę zaklęcia pochodzące z łaciny lub sformułowane po łacinie. Na język polski przełożył tylko zaklęcia sformułowane po angielsku, np. *Stupefy* „Drętwota”⁹. Niniejsza analiza sprowadza się do prostego opisu filologicznego zaklęć z próbą ich klasyfikacji bez pogłębionej analizy semantycznej i odniesień kulturowych.

Ze względu na swoją relację do języka łacińskiego zaklęcia można podzielić na 3 grupy. Pierwszą stanowią formuły będące pojedynczymi słowami łacińskimi lub poprawnie stworzonymi wypowiedziami w języku łacińskim. Jest to więc łacina w formie „czystej”. Należą do nich: *Nox (maxima)*, *Avis*, *Ferula*, *Conjunctivitis*, *Impedimenta*, *Impervius*, *Qietus*, *Sonorus*, *Finite*, *Expecto Patronum*, *Cave inimicum*, *Vulnera sanentur*¹⁰. Pojedyncze rzeczowniki zostały zastosowane w zaklęciach zgodnie z tym, co oznaczają: *nox* „noc”, również w wersji wzmocnionej *nox maxima* „noc największa” (dosł.) – przeciwzaklęcie do *lumos* gasi światło wydobywające się z różdżki¹¹; *avis* „ptak” – wyczarowuje stado ptaków¹², *ferula* „laska, kij do podpierania” – m.in. usztywnia złamane części ciała¹³, *conjunctivitis* „zapalenie spojówek” – zaklęcie oślepiające ofiarę, *Impedimenta* „pęta”¹⁴, *Impervius* „trudny do przebycia”¹⁵, *Sonorus* „donośny”¹⁶, *Qietus* „spokojny”¹⁷. W kolejnych tomach powieści formuła *Impedimenta* zmienia się na *Impedimento*¹⁸. Jest to również po-

⁸ <https://www.wizardingworld.com/features/why-latin-was-so-important-to-the-harry-potter-books>

⁹ *Czara Ognia*, 342, 652, 705; *Zakon Feniksa*, 862; *Księżę Półkrwi*, 645; *Insygnia Śmierci*, 557.

¹⁰ W przypisach odsyłających do konkretnych miejsc w powieściach o Harrym Potterze pominięto pierwszą powtarzającą się część tytułu. Odnośniki bibliograficzne do omawianych zaklęć podają tylko przykładowe użycia, nie są natomiast wyczerpującą listą wszystkich miejsc, gdzie pojawia się dana formuła. Wszystkie tłumaczenia z języka łacińskiego podano, opierając się na *Słowniku łacińsko-polskim*, t. 1–5, red. M. Plezia, Warszawa 1998–1999.

¹¹ *Insygnia Śmierci*, 669.

¹² *Czara Ognia*, 324.

¹³ *Więzień Azkabanu*, 392.

¹⁴ *Księżę Półkrwi*, 618, 641, 645; *Insygnia Śmierci*, 65.

¹⁵ *Więzień Azkabanu*, 189; *Zakon Feniksa* 421; *Insygnia Śmierci*, 556.

¹⁶ *Czara Ognia*, 112, 646.

¹⁷ *Czara Ognia*, 126.

¹⁸ *Czara Ognia*, 599, 651, 695; *Zakon Feniksa*, 710, 865, 878,

prawna forma łacińskiego rzeczownika *impedimentum*. Być może Rowling zmieniła formułę, upodabniając ją do wielu innych zaklęć zakończonych na -o.

Do pierwszej omawianej grupy zaklęć można zaliczyć również *Finite*, które jest formą *imperativu praesentis activi* od czasownika *finio, finire* w 2. osobie *pluralis* „kończenie” i używane jest, aby przerwać działanie innego czaru¹⁹. Bywa stosowane w szerszej formule: *Finite Incantatem*²⁰. *Incantatem* pochodzi od wyrazu *incanto, incantare* – czarować lub *incantatio* – zaklęcie. Jego forma nie jest jednak w żadnym z tych przypadków poprawna. Morfem gramatyczny -em wskazuje na *accusativus singularis* deklinacji III. Poprawna forma rzeczownika w tej formie brzmi *incantationem*. Końcówka ta mogłaby również pojawić się w *accusativie participium praesentis activi*. Poprawna forma brzmiałaby wtedy *incantantem*. W obu przypadkach przekształcenie ma charakter synkopy – usunięto głoski, nie naruszając jednak tematu, które daje czytelne skojarzenie semantyczne brytyjskiemu czytelnikowi (ang. *incantation* „zaklęcie”).

Expecto patronum jest poprawnym zdaniem łacińskim, znaczącym „oczekuję obrońcy”, co odpowiada mocy tego zaklęcia, które wyczarowuje „patronusa”, czyli rodzaj pozytywnej energii²¹. Ma on za zadanie bronić tego, ją przywołał. Rowling, wykorzystując łacińskie słowo *patronus*, stworzyła jedno z bardziej charakterystycznych zjawisk magicznych w całej serii. *Cave inimicum* „strzeż się nieprzyjaciela” to zaklęcie zabezpieczające, które sygnalizuje pojawienie się w okolicy innych osób²². *Vulnera sanentur* „rany niech będą leczone” (dosł.) pozwala na leczenie głębokich ran²³. Taką poprawną formą łacińską są również hasła umożliwiające wejście do sypialni Gryffindoru: *Caput Draconis*²⁴ i *Fortuna Major*²⁵. Do tej grupy można zaliczyć również pisane łącznie zaklęcie *Liberacorpus*, które może być rozumiane jako forma *indicativu praesentis activi* od czasownika *libero, liberare* „uwolnij” wraz z dopełnieniem w *accusativie singularis corpus* „ciało”²⁶, biorąc pod uwagę moc zaklęcia, które jest zaklęciem przeciwdziałającym *Levicorpus*. Ze względu jednak na podobieństwo do formuł *Levicopus* i *Mobilicorpus* (omówione niżej) *libera* jest tutaj raczej formą przymiotnika *liber* w rodzaju żeńskim, co jednak jest nieuzasadnione w zestawieniu z rzeczownikiem *corpus*, który jest rodzaju nijakiego.

Omówione dotąd zaklęcia łączy to, że są wypowiedziami skonstruowanymi w poprawnej łacinie. Każde z tych zdań jest wyrażone w innym trybie: *Expecto patronum* w *indicativie*, *Cave inimicum* w *imperativie*, a *Vulnera sanentur* w *coniunctivie*. Dołączone do tej grupy zaklęcie *Liberacorpus* zawiera również formę czasownika trybu rozkazującego, ale zostało łącznie zapisane z rzeczownikiem, co zmieniło jego odbiór i upodobiło całość do rzeczownika złożonego. Już na tej

¹⁹ *Insignia Śmierci*, 646.

²⁰ *Komnata Tajemnic*, 205; *Insignia Śmierci*, 254.

²¹ *Wieżień Azkabanu*, 252, 253, 254, 256, 399, 400, 426; *Czara Ognia*, 649; *Zakon Feniksa*, 25, 26; *Insignia Śmierci*, 273, 572, 573, 704.

²² *Insignia Śmierci*, 284, 438.

²³ *Księżę Półkrwi*, s.

²⁴ *Kamień Filozoficzny*, 141.

²⁵ *Wieżień Azkabanu*, 163.

²⁶ *Księżę Półkrwi*, 259; *Insignia Śmierci*, 556.

małej grupie zakłęb można zauważyć prawidłowość, która cechuje wykorzystanie przez autorkę łaciny – chodzi o różnorodność. Rowling zna reguły gramatyczne języka łacińskiego. W omówionych wyżej przykładach zastosowała całe bogactwo łaciny, wykorzystując trzy różne tryby.

Cały szereg zakłęb to czasowniki w 1. osobie *singularis*. Wyrażają one po prostu wykonywaną przez czarodzieja czynność²⁷. Są to następujące zakłęcia: *Accio* od *accio*, *accire* – kazać komuś przyjść²⁸, *Confringo* od *confringo*, *confringere* – rozbić²⁹, *Confundo* od *confundo*, *confundere* – mieszać³⁰, *Crucio* od *crucio*, *cruciare* – męczyć³¹, *Defodio* od *defodio*, *defodire* – wykopać³², *Deprimo* od *deprimo*, *deprimere* – tu: wydrążyć, *Diffindo* od *diffindo*, *diffindere* – rozdzielić³³, *gemino* od *gemino*, *geminare* – podwajać³⁴, *obscurio* od *obscurio*, *obscurare* – zaciemnić³⁵, *Protego* od *protego*, *protegere* – osłaniać³⁶, *Reparo* od *reparo*, *reparare* – naprawiać³⁷, *Tergeo* od *tergeo*, *tergere* – wycierać, czyścić³⁸. Moc sprawcza wszystkich tych zakłęb odpowiada ich cesze semantycznej w języku łacińskim. Czarodziej rzucając jedno z tych zakłęb, mówi po prostu, co robi za jego pomocą, np. *rozbijam*, *rozdzielam*, czy *naprawiam*.

Na kartach powieści pojawiają się niekiedy również nazwy tych zakłęb, a nie ich fomuly. I tak np. formuła *Confundo* to zakłęcie *Confundus*³⁹, *Crucio* to zakłęcie *Cruciatus*⁴⁰, a formuła *Imperio* to zakłęcie *Imperius*⁴¹. Spośród tych nazw tylko *Cruciatus* jest formą poprawną; jest to *participium perfecti passivi* w rodzaju męskim od czasownika *crucio*. Zarówno *Confundus*, jak i *Imperius* są swobodnym przekształceniem tematu czasowników, od których pochodzą.

Poza wymienionymi wyżej formami łaciny „czystej”, Rowling wykorzystwała w zakłęciach kilka czasowników łacińskich, biorąc pod uwagę wartość semantyczną tych słów, ale bez wyraźnego powiązania ich treści z użytą formą gramatyczną. Chodzi o grupę zakłęb kończących się na -o, które są formami 1. osoby *singularis* czasowników w *indicativie praesentis activi*. Można tu wymienić: *Descendo* od *descendo*, *descendere* – schodzić⁴², *zstępować* – zakłęcie sprawia, że

²⁷ Taką samą formę ma stworzone przez autorkę zakłęcie *Anapneo*, będące 1. osobą *singularis* czasu teraźniejszego greckiego czasownika ἀναπνέω – odetchnąć, wypocząć, użyte w *Księżę Półkrwi*, 159.

²⁸ *Czara Ognia*, 77, 695; *Zakon Feniksa*, 416, 528, 707, 741, 864; *Księżę Półkrwi*, 171, 602, 624; *Insygnia Śmierci*, 68, 119, 280, 305, 571, 644.

²⁹ *Insygnia Śmierci*, 65, 351.

³⁰ *Insygnia Śmierci*, 545.

³¹ *Czara Ognia*, 652, 674, 684; *Zakon Feniksa*, 885; *Księżę Półkrwi*, 641; *Insygnia Śmierci*, 481, 609.

³² *Insygnia Śmierci*, 558.

³³ *Czara Ognia*, 356; *Zakon Feniksa*, 872; *Insygnia Śmierci*, 175, 382.

³⁴ *Insygnia Śmierci*, 553.

³⁵ *Insygnia Śmierci*, 312.

³⁶ *Zakon Feniksa*, 652, 886; *Księżę Półkrwi*, 196; *Insygnia Śmierci*, 169, 320, 551, 755.

³⁷ *Zakon Feniksa*, 653; *Insygnia Śmierci*, 64.

³⁸ *Insygnia Śmierci*, 101.

³⁹ *Czara Ognia*, 293.

⁴⁰ *Czara Ognia*, 382.

⁴¹ *Czara Ognia*, 703.

⁴² *Insygnia Śmierci*, 103, 646.

to cel się przechyla, a nie rzucający zakłęcie; *Evanesco* od *evanesco*, *evanescere* – znikać, gdzie zachodzi podobna zamiana wykonawcy czynności z przedmiotem wykonywanej czynności⁴³, *Oppugno* od *oppugno*, *oppugnare*, co oznacza „atakuję”, a faktycznie zmusza do ataku ptaki wyczarowane zakłęciem *Avis*. Do tej grupy można zaliczyć formy przymiotników kończące się na -o, co gramatycznie nie jest tu uzasadnione: *Duro* od *durus* – twardy⁴⁴ i *Erecto* od *erectus* – wyprostowany, rzeczowników *Incendio* od *incendium* – pożar⁴⁵, *Imperio* od *imperium* (ewentualnie zniekształcona forma od czasownika *impero*, *imperare*)⁴⁶ czy imiesłowu *Reducto* od *reduco*, *reducere* – wycofać.

Zakłęcia zakończone na -o stanowią pod względem swojej budowy najliczniejszą grupę. Wybór tej formy gramatycznej dla czasowników (1. osoba *singularis indicativus praesentis activi*) oraz przymiotników (*dativus* lub *ablativus* deklinacji II) można tłumaczyć brzmieniem ułatwiającym wymowę (z samogłoską w wygłosie).

Niektóre z tych zaklęć zostały wzmocnione przez dodanie do formy czasownikowej kolejnego słowa (najczęściej przymiotnika, rzadziej rzeczownika), jednak bez zachowania zasad gramatyki łacińskiej, np. *Protego totalum*⁴⁷, *Protego horribilis*⁴⁸, *Protego maxima* czy *Oculus reparo*. *Flagrante* zakłęcie wytwarzające płomień, jest formą *participium praesentis activi* czasownika *flagro*, *flagrare* – palić się, w *ablativie singularis*, i może być przetłumaczone „palącym”. Użycie *ablativu* nie jest uzasadnione, ale sama forma jest poprawnym imiesłowem łacińskim.

Inną grupę zaklęć stanowią formuły, gdzie autorka zastosowała stylizację brzmieniową, która polega na celowym kształtowaniu wypowiedzi za pomocą pewnych deformacji lub poprzez dobór charakterystycznych w danym języku końcówek⁴⁹. Dodanie charakterystycznej w języku łacińskim końcówki -us pojawiło się w zakłęciu *Deletrius*⁵⁰. Jest to zakłęcie usuwające skutki działania innego zaklęcia, z pewnością więc pochodzi od czasownika *deleo*, *delere* – niszczyć. Końcówka -us pojawiła się także w zakłęciu *Portus*, które wzięwszy pod uwagę jego działanie (zmienia dany obiekt w świstoklik), może być zniekształconą formą rzeczownika *porta* „brama”⁵¹. Nie wydaje się jednak by był poprawną formą rzeczownika *portus* „port, schronienie, ucieczka”, ponieważ świstoklik jest właśnie bramą, umożliwiającą szybkie przemieszczenie się w inne miejsce. Bywa, że jest formą ucieczki, ale nie jest to jego cecha dystynktywna.

Rowling nie mogła raczej liczyć na powszechne skojarzenia językowe wśród swoich czytelników w sytuacji, gdy w społeczeństwie brytyjskim w szkołach

⁴³ *Zakon Feniksa*, 94.

⁴⁴ *Insignia Śmierci*, 660.

⁴⁵ *Czara Ognia*, 55.

⁴⁶ *Czara Ognia*, 244; *Insignia Śmierci*, s547, 549, 551, 611.

⁴⁷ *Insignia Śmierci*, 283, 438.

⁴⁸ *Insignia Śmierci*, 617.

⁴⁹ A. Okopień-Sławińska, *Stylizacja brzemieniowa*, w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2002, 540.

⁵⁰ *Czara Ognia*, 146.

⁵¹ *Zakon Feniksa*, 893.

państwowych tylko niecałe 3%, a w niepublicznych w niecałej połowie nauczany jest język łaciński⁵². Łacina jako przedmiot maturalny wybierana jest tylko przez 0,5% absolwentów szkół państwowych i 10% absolwentów szkół niepublicznych⁵³. Język łaciński jest jednak źródłem etymologicznym wielu słów w języku angielskim. Nawet więc czytelnik nie znający łaciny może mieć pewne właściwe skojarzenia. Przykładowymi słowami łacińskimi, wykorzystanymi przez Rowling do utworzenia zaklęć, które dały początek wyrazom w języku angielskim są m.in.: *confundere* łac. – *confused* ang., *impervius* łac. – *impervious* ang., *incantatio* łac. – *incantation* ang., *obscurare* łac. – *obscure* ang., *reducere* łac. – *reduce* ang., *reparare* łac. – *repair* ang., *serpens* łac. – *serpent* ang.

Drugą grupę zaklęć stanowią złożenia, w których wykorzystana jest łacina poddana przekształceniom, bez respektu reguł gramatycznych czy słowotwórczych. Przykładem może tu być *Densaueo* zaklęcie sprawiające, że przednie zęby ofiary rosną z ogromną prędkością, aż nabiorą nienaturalnej wielkości⁵⁴. Autorka wykorzystła w tym zaklęciu 1. osobę *singularis* czasownika *augeo, augere* – rosnąć i nieodmienioną formę rzeczownika „zab” *dens*. Dosłowne tłumaczenie pozbawione jest sensu, ale ogólne przesłanie zaklęcia jest czytelne. Innym złożeniem dwóch słów łacińskich jest *Colloportus*⁵⁵. Pochodzi ono od czasownika *colligo, colligere* – wiązać i rzeczownika *porta* „drzwi, brama”⁵⁶. Między tematem czasownika *coll* a rzeczownik pojawił się wrostek -o-, który jednak w łacinie nigdy nie jest spójką łączącą dwa morfemy. Użycie interfiks -o- można uznać za zabieg ułatwiający wymowę. Skutkiem tego zaklęcia jest zamykanie zamków drzwi i okien. Moc zaklęcia wynika więc z jego etymologii. Innym złożeniem łacińskim jest zaklęcie *Serpensortia*⁵⁷. Pierwsza część pochodzi od łacińskiego rzeczownika *serpens* „wąż”. Druga może być *participium perfecti passivi* od czasownika *orior, oriri, ortus sum* – pochodzić, wziąć się. Od tego czasownika pochodzi rzeczownik deklinacji IV *ortus* „urodzenie, początek, powstanie”. Ta zbitka wyrazowa utworzona na zasadzie zrostu została przekształcona przez zamianę końcówki -us na -ia. Takie przekształcenie gramatycznie jest nieuzasadnione. Niemniej przekaz formy został zachowany – zaklęcie powoduje pojawienie się węża.

Nie mogło na kartach powieści o czarodziejach zabraknąć zaklęć z czasownikiem *incanto, incantare*, który oznacza „czarować”. Wspomniane zostało już wyżej *Finite incantatem*. Należy tu jeszcze wspomnieć o zaklęciu *Prior incantato*⁵⁸, któ-

⁵² <https://www.gov.uk/government/news/thousands-more-students-to-learn-ancient-and-modern-languages?fbclid=IwAR2ZXBxJFalq6Mi4flAF4vhMgtep7ZyAlivuxLuEOm4vOfHefAul-Af9Aw>

⁵³ https://books.google.pl/books?id=YWxBQAQAQBAJ&pg=PA153&lpq=PA153&dq=gcese%20latin%20number%20of%20students%20taking&source=bl&ots=J59cx5PP3i&sig=ACfU3U1JhXT_1ULc4p2bM65PderTqZDdGQ&hl=pl&sa=X&ved=2ahUKEwido7iIq830AhVQEncKHT84BhOQ6AF6BAgfEAM&fbclid=IwAR23SexBzrQr23_pfyI3B_DE4fwLYTr9w6aUWr38bClyoXahFpsBQTuiWI#v=onepage&q=gcese%20latin%20number%20of%20students%20taking&f=false

⁵⁴ *Czara Ognia*, 313.

⁵⁵ *Zakon Feniksa*, 861.

⁵⁶ Etymologię tego zaklęcia wyjaśnia tłumacz powieści w tomie *Zakon Feniksa*, 951.

⁵⁷ *Komnata Tajemnic*, 206.

⁵⁸ *Czara Ognia*, 146.

re może wywołać zjawisko zwane *Priori incantatem*. Polega ono na tym, że dwie różdżki o bliźniaczych rdzeniach odmawiają posłuszeństwa. Może też oznaczać wywołanie retrospekcji zaklęć, do których rzucenia użyto danej różdżki. Zarówno forma *incantato*, jak *incantatem* pochodzą od czasownika *incantare* i mają poprawne łacińskie morfemy gramatyczne jako końcówki. *Incantato* jest formą *imperativu futuri activi* w 2. osobie *singularis*, która może być tłumaczona „zaczaruj”⁵⁹. *Prior* oznacza „wcześniejszy”. Gdybyśmy chcieli uzyskać formułę o znaczeniu „wyczaruj wcześniejsze (zaklęcia)”, utworzylibyśmy zaklęcie *Priorem incantato* lub *Prior incantato* („wyczaruj wcześniejsze (coś)”). Gramatycznie forma *prior* jest więc nieuzasadniona. Tematy słowotwórcze zaś, którymi posłużyła się Rowling, są czytelne i adekwatne do mocy zaklęcia.

Niewątpliwie z łaciny pochodzi również zaklęcie *Aperacjum*⁶⁰. Biorąc pod uwagę jego moc, która polega na ujawnianiu niewidzialnego tuszu, może ono pochodzić z łacińskiego *appareo, apparere* – pojawiać się. Dosyć mocne zniekształcenie dokonane przez autorkę upodobniło tę formułę do rzeczownika. Drugą część tego złożenia może stanowić rzeczownik *actio* „działanie” ze zmienioną końcówką. Użyte zakończenie *-um* jest tu jednak w żaden sposób nieuzasadnione gramatycznie, a dokonane przekształcenie jest znaczące. Innym czasownikiem przekształconym do formy niepoprawnej jest zaklęcie *Molliare*. Rowling użyła tu łacińskiego czasownika koniugacji IV *mollio, mollire* – zmiękczyć. Taką etymologię potwierdza moc zaklęcia, które jest zaklęciem *poduszkującym* (ang. *Cushioning charm*), zmiękczającym powierzchnię, co ułatwia czarodziejom skoki i łagodzi upadki z wysokości. Przekształcone słowo uzyskało pozornie formę czasownika koniugacji I o temacie zakończonym na *-a*. Może to być przekształcenie o charakterze epentezy: dodanie *-a-* ułatwia wymowę, łagodzi ostre brzmienie sylaby *-li-*⁶¹. Zaklęcie *Dissendium* nie ma czytelnej etymologii⁶². Może pochodzić od czasownika *distendo, distendere* – rozciągnąć, co odpowiadałoby mocy tej formuły, która otwiera ukryte przejścia. Przekształcenie upodabnia tę formę do rzeczownika deklinacji II o zakończeniu *-um*.

Często używane przez czarodziejów zaklęcie *Lumos*, które powoduje wydobywanie się światła z końca różdżki, kojarzy się z łacińskim rzeczownikiem oznaczającym światło *lumen, luminis*⁶³. Końcówka *-os* dodana przez Rowling do tematu tego wyrazu jest pochodzenia greckiego.

Kilka zaklęć stworzyła Rowling na bazie złożań czasownika *pello, pellere, pepuli, pulsum* – „uderzać, wygnąć, usunąć”. Można tu wymienić: *Expelliarmus*⁶⁴,

⁵⁹ W języku polskim nie ma dokładnego odpowiednika tej formy.

⁶⁰ *Komnata Tajemnic*, 246.

⁶¹ A. Okopień-Sławińska, *Epenteza*, w: *Słownik terminów literackich...*, dz.cyt., 132.

⁶² *Więzień Azkabanu*, 207, 291.

⁶³ *Komnata Tajemnic*, 316; *Więzień Azkabanu*, 42; *Czara Ognia*, 510, 583, 647; *Zakon Feniksa*, 57, 756; *Księżę Półkrwi*, 73, 597; *Insygnia Śmierci*, 187, 380, 553, 647.

⁶⁴ *Komnata Tajemnic*, 202, 252, 312; *Więzień Azkabanu*, 353, 358, 376, 397; *Czara Ognia*, 657, 689; *Zakon Feniksa*, 436, 710, 863; *Insygnia Śmierci*, 66, 360, 761.

*Depulso*⁶⁵, *Expulso*⁶⁶. Poprawną formą najbardziej zbliżoną do pierwszego z tych zakłęb jest *Expellamus* („odpędźmy” – *coniunctivus praesentis activi*, 1. osoba *pluralis*). Włączenie do tej formy -i- oraz -r- może być rodzajem metaplazmu⁶⁷. Trudno jednak mówić tu o ułatwieniu wymowy, raczej powodują te głoski skomplikowanie formy. *Depulso* z kolei pozornie wygląda jak wiele innych zakłęb kończących się na -o. Jednak ogromna większość z tych formuł jest regularną 1. osobą *singularis*, podczas gdy *depulso* gramatycznie to *participium perfectum passivi* w *dativie* lub *ablativie singularis* rodzaju męskiego lub nijakiego. Podobnie rzecz ma się z *expulso*, które pochodzi od złożenia *pello* z przedrostkiem *ex-*. Dosłowne tłumaczenie tych form to m.in. „odpędzonym” i „wypchniętym”. W obu wypadkach użycie tej formy nie tyle jest umotywowane względami gramatycznymi, ile raczej eufonicznymi. Mogła zadziałać przy tworzeniu tych formuł zasada upodabniania, ponieważ Rowling wiele zakłęb oparła na pierwszej formie czasownika zakończonych na -o. Tu też mogło chodzić o formy „odpędzam” i „odpycham”, jednak takich form w łacinie nie ma, choć semantyczne skojarzenia są czytelne.

Zakłęb *Locomotor*⁶⁸ i jego rozbudowana wersja *Locomotor mortis* oraz *Piertotum locomotor*⁶⁹. *Locomotor* stanowi wyraz złożony o charakterze zrostu. Podstawą tych zakłęb jest rzeczownik *locus, loci* – miejsce i *motor, motoris* – ten, który porusza. *Mortis* jest *genetivem singularis* rzeczownika *mors* „śmierć”. *Locomotor mortis* można więc przetłumaczyć „poruszający z miejsca śmierć”. *Piertotum* natomiast jest złożeniem tematu *pier-*, który może być synkopowaną formą włoskiego *pietra* „skała” i przymiotnika *totus* w formie bądź *neutrum*, bądź *masculinum* w *accusativie singularis*. To zakłęb umożliwiało ożywienie, a więc poruszenie z miejsca posągów i rzeźb. Takie działanie formuły potwierdza jej etymologię.

Dwa złożenia powstały na bazie słowa *corpus* „ciało”. Oba są pisane łącznie z przymiotnikiem: *Levicorpus*⁷⁰, *Mobilicorpus*⁷¹. Można dołączyć do tej grupy jeszcze *Liberacorpus*, o którym wspomniano już wcześniej. *Levis* oznacza „lekki” i doprowadza ofiarę do zawisnięcia głową w dół. Natomiast *mobilis* oznacza „ruchomy” – to zakłęb również powoduje lewitację człowieka wbrew jego woli. Oba złożenia więc odpowiadają znaczeniu, które wynika z ich etymologii. W obu zbitkach wyrazowych doszło do usunięcia ostatniej litery pierwszego członu złożenia. W obu sytuacjach jest to głoska -s. Taka synkopa ułatwia wymowę, eliminując wystąpienie obok siebie dwóch spółgłosek.

W zakłęciu *Petrificus totalis* Rowling poprawnie stworzyła pierwszy człon od pochodzącego z grecki, ale występującego w łacinie rzeczownika *petra* „skała” i czasownika *facio, facere* – robić⁷². Można tę formę pod względem słowotwórczym porównać do złożenia łacińskiego *maleficus* „niegodziwy”, będącego imiesłowem

⁶⁵ Użyte w grach i filmie.

⁶⁶ *Insignia Śmierci*, 175.

⁶⁷ A. Okopień-Sławińska, *Metaplazm*, w: *Słownik terminów literackich...*, dz.cyt., 304.

⁶⁸ *Zakon Feniksa*, 658.

⁶⁹ *Insignia Śmierci*, 618.

⁷⁰ *Księżę Półkrwi*, 259, 424; *Insignia Śmierci*, 555.

⁷¹ *Więzień Azkabanu*, 392.

⁷² *Zakon Feniksa*, 713, 867, 877; *Księżę Półkrwi*, 169, 617, 618, 640; *Insignia Śmierci*, 175.

od czasownika *malefacio*, *malefacere*. Natomiast drugi element zakłęcia *totalus* to zniekształcona forma przymiotnika *totalis* „całkowity”, który jest późnołacińską formą pochodzącą od klasycznego *totus* „cały”. Rowling wykorzystała podobieństwo do angielskiego *total*, wywodzącego się z łaciny, i dodała charakterystyczną końcówkę *-us*, tworząc makaronizm⁷³.

Zakłęciem niewątpliwie mającym etymologię łacińską, ale o niepoprawnie z punktu widzenia gramatyki łacińskiej zniekształconych formach, jest również *Homenum revelio*⁷⁴. Z pewnością pierwszy element formuły jest zniekształconą formą rzeczownika *homo*, *hominis* – człowiek. Autorka naruszyła temat wyrazu i dodała morfem gramatyczny *-um*, właściwy bądź dla *accusativu singularis* deklinacji II, bądź *genetivu pluralis* deklinacji III. W obu sytuacjach użycie tej końcówki jest niewłaściwe z punktu widzenia gramatyki łacińskiej, ponieważ *homo* jest rzeczownikiem deklinacji III, a czasownik *revelo*, *revelare*, od którego utworzono drugą część zakłęcia, łączy się z *accusativem*. *Revelare* oznacza „odkryć, ukazać”, co odpowiada mocy zakłęcia, które ujawnia obecność człowieka w najbliższym otoczeniu. Forma stworzona przez Rowling *revelio* zawiera dodatkowe *-i-*. Taka sama forma pojawiła się również w zakłęciu, *Specialis revelio*⁷⁵. Zmiękczenie można zaobserwować także w innych zakłęciach: w *Ascendio*, pochodzącym od *ascendo*, *ascendere* – wchodzić, wznosić się⁷⁶, w *Reducio*, pochodzącym z *reduco*, *reducere*⁷⁷, a także w pochodzącym z angielskiego *engorge* – „nabiegać krwią, pożerać” *Engorgio*⁷⁸ oraz w omówionym niżej *Salvio Hexia*. Zmiękczenia mogą być podyktowane względami eufonicznymi.

Do tej grupy zaliczyć można również zakłęcie *Sectumsempra*⁷⁹. Pierwsza część zakłęcia pochodzi od czwartej formy łacińskiego czasownika *seco*, *secare*, *secui*, *sectum* – ciąć. Drugi element złożenia jest zniekształconą formą słowa *semper* „zawsze”, które może też być tłumaczone jako „wszędzie”. Znaczenie „wszędzie pocięte” odpowiada mocy tego zakłęcia powodującego na ciele ofiary głębokie rany. Na tym samym pomysle konstrukcyjnym oparła Rowling zakłęcie *Rictusempra*⁸⁰. Ponieważ jest to formuła wywołująca łaskotki, a co za tym idzie śmiech, pierwsza jej część pochodzi z łacińskiego rzeczownika *rictus* „otwarte usta”. Złożenie jest zrostem tematu tego słowa ze zniekształconą formą słowa *semper*.

Złożeniem dwóch łacińskich słów jest zakłęcie *Morsmordre*⁸¹. Druga część to zniekształcony przez dodanie *-r-* temat czasownika *mordeo*, *mordere* – gryźć. Temat tego wyrazu to *morde-*. Autorka dodała więc do niego *-r-*. Powoduje to, że słowo nabiera charakteru onomatopiecznego. Pierwsza część zakłęcia jest formą

⁷³ M. Głowiński, *Makaron*, w: *Słownik terminów literackich...*, dz.cyt., 291.

⁷⁴ *Insygnia Śmierci*, 181.

⁷⁵ *Księżę Półkrwi*, 210, 407.

⁷⁶ *Czara Ognia*, 523.

⁷⁷ *Czara Ognia*, 227, 649; *Insygnia Śmierci*, 405.

⁷⁸ *Czara Ognia*, 226; *Insygnia Śmierci*, 405.

⁷⁹ *Księżę Półkrwi*, 481, 562, 618; *Insygnia Śmierci*, 705.

⁸⁰ *Komnata Tajemnic*, 204.

⁸¹ *Czara Ognia*, 138.

nominativu singularis rzeczownika „śmierć” *mors*⁸². Dosłowne tłumaczenie tej inkantacji to „śmierć gryź”. Zaklęcie wyczarowuje *Mroczny znak*, który jest symbolem śmierciożerców (ang. *Death Eaters*), jego etymologia jest więc uzasadniona.

Zaklęcie *Obliviate* powoduje zapomnienie⁸³. Pochodzi więc ono z pewnością od czasownika *obliviscor, oblivisci* – zapomnieć. „Te” jest końcówką trybu rozkazującego 2 *pluralis*, jednak to *verbum deponens*, które nie tworzy takiej formy. Inne zaklęcie, wykorzystujące tę samą końcówkę osobową, to *Flagrate*, pochodzi od czasownika *flagro, flagrare* – palić się⁸⁴. Kolejne to *Rennervate*⁸⁵. Pochodzi z łacińskiego czasownika *enervo, enervare* – osłabić, wyczerpać. Prefiks *re-* w języku łacińskim jest polisemiczny. Dodanie go może oznaczać, że coś dzieje się powtórnie albo coś dzieje się przeciwnie⁸⁶. Co prawda w języku angielskim przedrostek *re-* nie oznacza działania przeciwnego, jednak J.K. Rowling, znając łącinę, miała świadomość wpływu znaczenia tego prefiksa, bo sama zmieniła pierwotne brzmienie zaklęcia z *Enervate* na *Rennervate*⁸⁷. Tutaj należy wybrać to drugie znaczenie przedrostka, ponieważ zaklęcie działa uzdrawiająco i regenerująco. Takie właśnie znaczenie ma prefiks *re-* w czasowniku *recanto, recantare* – odczarować, podczas gdy samo *canto, cantare* oznacza tu „wyśpiewywać zaklęcia, czarować”. Rowling użyła tego czasownika w zaklęciu *Meteourok recanto* (ang. *Meteoroljinx Recanto*), które zatrzymuje bądź zwalcza wyczarowane zjawiska atmosferyczne⁸⁸. Pierwsze słowo tego zaklęcia jest hybrydą, składającą się z polskiego słowa „urok” (ang. *jinx*) i z greckiego słowa *μετέωρος* „unoszący się w powietrzu” i zarówno po polsku, jak po angielsku odnosi się do pogody (ang. *Meteorology*, pol. meteorologia).

Zaklęcia w niewielkim stopniu przekształcone: *furnunculus* od *furunculus* „czyrak” – powoduje pojawienie się białych krost i piekących bąbli⁸⁹; *Riddiculus* od *ridiculus* „śmieszny” (również w języku angielskim *ridiculous*)⁹⁰.

Łacina pojawiła się nie tylko w zaklęciach, ale również w nazwach eliksirów magicznych. *Veritaserum* to eliksir zmuszający do mówienia prawdy⁹¹. *Serum* to łacińskie słowo oznaczające „serwatkę”, ale też „każdą inną rzecz jakby zwarzoną”. Pierwszym elementem tej nazwy jest rzeczownik *veritas* „prawda”. *Amortentia* (ang. *amortentia*) jest eliksirem miłosnym⁹². Nazwa utworzona jest na bazie rzeczownika *amor* „miłość”. Nazwa kolejnego eliksiru *Felix, felicis* to formy podstawowe (*nominativus* i *genetivus singularis*) przymiotnika „szczęśliwy”⁹³. Elixir

⁸² Być może temat rzeczownika „śmierć” *mort-* jest morfemem w imieniu *Voldemort*.

⁸³ *Komnata Tajemnic*, 318; *Insygnia Śmierci*, 176.

⁸⁴ *Insygnia Śmierci*, 553.

⁸⁵ *Czara Ognia*, 143, 583, 709; *Księżę Półkrwi*, 616.

⁸⁶ R. Zarębski, *Czasowniki z przedrostkiem re- w dawnej i współczesnej polszczyźnie*, Rozprawy Komisji Językowej ŁTN, t. 13, 2016, 151.

⁸⁷ https://harrypotter.fandom.com/wiki/Reviving_Spell

⁸⁸ *Insygnia Śmierci*.

⁸⁹ *Czara Ognia*, 313.

⁹⁰ *Więzień Azkabanu*, 148, 149, 150, 256; *Zakon Feniksa*, 199, 200.

⁹¹ *Księżę Półkrwi*, 201.

⁹² *Księżę Półkrwi*, 202.

⁹³ *Księżę Półkrwi*, 204.

ten nazywany jest „płynne szczęście” i sprawia, że ma się szczęście, powodzenie w swoich zamierzeniach. Nazwy wszystkich wymienionych eliksirów mają uzasadnienie etymologiczne.

Do trzeciej grupy można zaliczyć zaklęcia będące hybrydowym połączeniem słów z różnych języków. Niektóre z nich są to typowe makaronizmy rozumiane jako zestawienie fragmentów różnojęzycznych w wersji właściwej dla danego języka, na innych dokonuje autorka przekształceń⁹⁴. Przykładem takiego makaronizmu jest zaklęcie *Alohomora*, gdzie łaciński rzeczownik *mora* „przeszkoda powodująca zwłokę” został połączony z hawajskim pozdrowieniem używanym przy powitaniu lub pożegnaniu *aloha*⁹⁵. Całość można przetłumaczyć jako „żegnaj przeszkodo”. Hybrydą łacińsko-włoską jest *Piertotum locomotor* omówione wyżej.

Hybrydą hiszpańsko-łacińską jest zaklęcie *Aguamenti*, w którym pierwszy element w takim brzmieniu *agua* po hiszpańsku oznacza wodę, natomiast *menti* pochodzi od tematu łacińskiego rzeczownika *mens, mentis* – umysł⁹⁶. Na skutek działania tego zaklęcia z różdżki wypływa strumień wody. Mieszanką łacińsko-angielską jest natomiast zaklęcie *Wingardium Leviosa*⁹⁷. Pierwsze słowo może być złożeniem od angielskiego *wing* – skrzydło i łacińskiego przymiotnika *arduus* – stromy, wysoki. *Leviosa* pochodzi od przymiotnika *levis* – lekki, który ma taki sam rdzeń jak czasownik *levo, levare* – podnosić. Taka etymologia odpowiadałaby mocy zaklęcia, które unosi obiekty. Innym łacińsko-angielskim złożeniem jest *Slugulus Eructo*⁹⁸. Pisarka wykorzystała angielskie *slug* „ślimak”, dodając do niego łaciński formant słowotwórczy *-ulus*, wykorzystywany do tworzenia zdrobnień i łaciński czasownik *eructo, eructare* – wymiotować. Połączenie angielskiego i łaciny można zauważyć w zaklęciu *Salvio Hexia*⁹⁹. Pierwszy element formuły jest zmiękczoną formą 1. osoby *singularis* czasownika *salvo, salvare* – ratować. Drugi to angielskie słowo *hex* „klątwa”, przekształcone przez dodanie końcówki *-ia*. Pojawienie się dodatkowej głoski w wygłosie nadaje słowu obco brzmiący charakter.

Złożeniem o niepewnej etymologii jest jedno z zaklęć niewybaczalnych *Avada Kedavra*¹⁰⁰. Pochodzenie drugiego członu formuły nie budzi wątpliwości – źródłem jest rzeczownik łaciński *cadaver* „trup”. Skojarzenie jest czytelne, zwłaszcza że jest to zaklęcie powodujące śmierć ofiary. Natomiast etymologia pierwszej części zaklęcia budzi wątpliwości. Można przyjąć, że jest ona zniekształconą formą łacińskiego przymiotnika *avidus* w rodzaju żeńskim „żądna”. Może ona być również przekształconą postacią formuły magicznej *Abrakadabra*, która jest znana od schyłku starożytności, a jej znaczenie pozostaje niejasne. Była ona powszechnie używana jako magiczne zaklęcie¹⁰¹. Niedająca się jednoznacznie określić etymologia

⁹⁴ M. Głowiński, *Makaron*, w: *Słownik terminów literackich...*, dz.cyt., 291.

⁹⁵ *Kamień Filozoficzny*, 291; *Więzień Azkabanu*, 429; *Zakon Feniksa*, 848, 862; *Księżę Półkrwi*, 174.

⁹⁶ *Księżę Półkrwi*, 616, 649; *Insygnia Śmierci*, 648.

⁹⁷ *Kamień Filozoficzny*, 183; *Insygnia Śmierci*, 65, 668.

⁹⁸ *Komnata Tajemnic*, 121.

⁹⁹ *Insygnia Śmierci*, 283, 438.

¹⁰⁰ *Czara Ognia*, 228, 663, 689; *Zakon Feniksa*, 888; *Insygnia Śmierci*, 647, 761.

¹⁰¹ Popularna na stronach internetowych teoria o pochodzeniu tej formuły z języka aramejskiego nie znajduje potwierdzenia.

pozwała zauważyć swobodę, z jaką Rowling bawi się słowami tworząc nie tylko zaklęcia, ale i różne określenia, które pojawiają się na kartach jej powieści. Praktykę czytania w myślach nazwała autorka *Legilimencją* (ang. *Legilimency*)¹⁰². Termin stworzony został na bazie łacińskiego czasownika *lego, legere* – czytać i rzeczownika *mens, mentis* – umysł, co odpowiada znaczeniu słowa¹⁰³. A umiejętność będąca przeciwdziałaniem Legilimencji określiła jako *Oklumencję* (ang. *Occlumency*). Należy to słowo wywieść od czasownika *occludo, occludere* – zamykać i rzeczownika *mens, mentis*, co również odpowiada znaczeniu słowa.

Niewielką, ale interesującą grupę stanowią zaklęcia noszące cechy typowych makaronizmów, gdzie do słów języka ojczystego dołącza się końcówkę łacińską¹⁰⁴. Tak jest np. w zaklęciu *Repello Mugoletum*¹⁰⁵, w którym użyty został czasownik w 1. osobie *singularis* „odpycham” i jako dopełnienie neologizm stworzony przez Rowling „Mugol” z końcówką, która może odpowiadać zakończeniu *accusativu singularis* deklinacji II -um. Tego typu makaronizmem jest również zaklęcie *Inanimatus Conjurus*. Oryginalność tej formuły polega na tym, że w jej skład wchodzi słowo łacińskie *inanimatus* „nieożywiony” i angielskie *conjure* „czarować”. Do angielskiego czasownika została dodana charakterystyczna dla łaciny końcówka -us, tworząc ze słowa makaronizm. Natomiast sytuację odwrotną można zaobserwować w przypadku zaklęcia *Incarcerous*¹⁰⁶. Tam do łacińskiego słowa dodano przyrostek -ous, który jest charakterystyczny do tworzenia przymiotników w języku angielskim. *Incarcerous* wywodzi się od łacińskiego czasownika *incarcerare* – uwięzić i powoduje spętanie ofiary więzami. Takim makaronizmem jest również zaklęcie *Muffliato*, gdzie go angielskiego czasownika *muffle* – „stłumić” dodano końcówkę -ato. W języku łacińskim -to jest końcówka *imperativu futuri activi* w 2. osobie *pluralis*. Zaklęcie poprzez wywołanie brzęczenia uniemożliwia podsłuchanie czarodzieja.

Innym przykładem takiego upodobniania jest nadanie przez J.K. Rowling magicznej roślinie łacińsko brzmiącej nazwy *Mimulus mimbletonia*, która w piątym tomie była hasłem umożliwiającym wejście do wieży Gryffindoru¹⁰⁷. Prawdopodobne jest pochodzenie tej nazwy z języka angielskiego¹⁰⁸. Z pewnością zachodzi tu stylizacja brzmieniowa, która upodabnia te słowa do znanych z systematyki łacińskich nazw roślin.

W niniejszych rozważaniach nie uwzględniono zaklęć, które zostały przez autorkę stworzone na bazie języka angielskiego. Te formuły w tłumaczeniu A. Polkowskiego zostały oddane w języku polskim. Ponadto są zaklęcia utworzone z wykorzystaniem innych języków europejskich. Warto je wymienić, choćby ze względów statystycznych: *Anapneo* (gr. ἀναπέω), *Bąbłogłowy* (ang. *Bubble-Head Charm*),

¹⁰² *Zakon Feniksa*, s. 591, 593.

¹⁰³ Etymologię wyjaśnia A. Polkowski w: *Zakon Feniksa*, 952.

¹⁰⁴ Nie jest to jedyne rozumienie pojęcia *makaronizmu*, por. M. Głowiński, *Makaron*, w: *Słownik terminów literackich...*, dz.cyt., 291.

¹⁰⁵ *Insygnia Śmierci*, 283.

¹⁰⁶ *Zakon Feniksa*, 826; *Księżę Półkrwi*, 618.

¹⁰⁷ *Zakon Feniksa*, 282, 309.

¹⁰⁸ A. Kobrzycka, *Okrywanie tajemnic Harry'ego Potterra. Hogwart. Gryffindor*, Kraków 2020.

Bombarda (z angielskiego *bombard*), *Bombarda Maxima*, *Chłoszczyć* (ang. *Scourgyfy*)¹⁰⁹, *Drętwnota* (ang. *Stupefy*), *Episkey* (z greckiego επισκεπάω), *Glisseo* (od francuskiego *Glisser*)¹¹⁰, *Jęzlep* (ang. *Langlock*), *Namiar* (ang. *The Trace*), *Orchideus*¹¹¹, *Pakuj* (ang. *Pack*)¹¹², *Relashio*¹¹³, *Tabu* (ang. *Taboo*), *Tarantallegra* (z włoskiego *tarantella*)¹¹⁴, *Upiorogacek* (ang. *Bat-Bogey Hex*), *Waddiwasi*¹¹⁵, *Wskaż mi* (ang. *Point me*). Istnieją również zaklęcia, które nie mają formuły do ustnego wypowiedzenia (zaklęcia niewerbalne) lub taka formuła jest nieznaną: *Zaklęcie Fideliusa* (z łac. *fidelis* „wierny”)¹¹⁶, *Zaklęcie Kameleona*, *Zaklęcie Nienanoszalności* (ang. *Unplottable*), *Zaklęcie Proteusza*, *Przysięga Wieczysta* (ang. *Unbreakable Vow*), *Szatańska Pożoga* (ang. *Fiendfyre*).

Wybór łaciny jako podstawy większości zaklęć nie budzi zdziwienia. Zaklęcia to struktury obce, wyróżnione przez obco brzmiące słowa. Łacina podkreśla ich dawność i hermetyczność. Z pewnością należy zauważyć, że użycie słów łacińskich przez J.K. Rowling jest adekwatne do ich znaczenia. Dość liczną grupę stanowią zaklęcia, które pod względem gramatycznym są poprawnymi wypowiedziami w języku łacińskim. Nieliczne, ale bardzo pomysłowe hybrydyczne struktury morfemowe stanowią wśród przeanalizowanych zaklęć około 6%.

Celem autorki było zapewne poprzez użycie łaciny dodanie tajemniczości i ezoteryzmu. Co niewątpliwie powiodło się. Chociaż można pogrupować zaklęcia według różnych sposobów wykorzystania łacińskiej leksyki jako materiału wyjściowego, to jednak nie sposób wskazać jakiejś określonej metody stosowanej przez autorkę. Wśród różnorodności stosowanych przez Rowling metod można wyróżnić makaronizmy rozumiane zarówno jako dodanie końcówki łacińskiej do słowa angielskiego, jak i zestawienia słów pochodzących z różnych języków, ponadto stylizację brzmieniową, różne rodzaje metaplazmu (epenteza, synkopa). Powieściopisarka tworzy liczne wyrazy złożone (zrosty i złożenia). Należy podkreślić artystyczną swobodę, z jaką korzysta ona ze swojej znajomości języka łacińskiego. Celem takiego działania jest tu wywarcie określonego wrażenia estetycznego na czytelniku. Wiele z tych przekształceń podyktowanych jest z pewnością względami eufonicznymi. Dlatego autorka, inspirując się regułami gramatycznymi, m.in. odmianą czasowników i rzeczowników, nie trzyma się ich wiernie. Wydaje się, że Rowling bawi się łaciną. Bazuje na powszechnych skojarzeniach. Dzięki temu łacina, która odegrała niemałą rolę jako podstawa słowotwórcza wielu języków europejskich, również tych spoza grupy języków romańskich, pełni ważną funkcję w świecie wykreowanym przez powieściopisarkę.

¹⁰⁹ *Zakon Feniksa*, 65.

¹¹⁰ *Insignia Śmierci*, 660.

¹¹¹ *Czara Ognia*, 323.

¹¹² *Zakon Feniksa*, 64.

¹¹³ *Czara Ognia*, 517; *Insignia Śmierci*, 273, 485, 557.

¹¹⁴ *Komnata Tajemnic*, 204.

¹¹⁵ *Więzień Azkabanu*, 142.

¹¹⁶ *Więzień Azkabanu*, 217.

BIBLIOGRAFIA

- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2002.
- Kobrzycka A. *Odkrywanie tajemnic Harry'ego Pottera. Hogwart. Gryffindor*, Kraków 2020.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Kamień Filozoficzny*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2017.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Komnata Tajemnic*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2017.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Więzień Azkabanu*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2016.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Czara Ognia*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2016.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Zakon Feniksa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2004.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Księżę Półkrwi*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2006.
- Rowling J.K., *Harry Potter i Insignia Śmierci*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2008.
- Słownik grecko-polski*, t. 1–2, opr. O. Jurewicz, Warszawa 2000–2001.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1–5, red. M. Plezia, Warszawa 1998–1999.
- Zarębski R., *Czasowniki z przedrostkiem re- w dawnej i współczesnej polszczyźnie*, Rozprawy Komisji Językowej ŁTN, t. 13, 2016, 143–158.

LATIN LANGUAGE IN THE WORLD CREATED BY J.K. ROWLING

Summary

In the article “Latin language in the world created by J.K. Rowling” we discuss the spells derived from the Latin language, which were created by J.K. Rowling in the series of books about Harry Potter. Linguistic analysis of spells has shown that incantation formulas derived from Latin constitute the vast majority of all spells. The power of a spell always comes from its etymology. However, it is impossible to indicate the rules according to which the novelist created the formulas of spells. Some recurring features of the linguistic transformations can be discerned. Noted qualities of Rowling’s language include the variety and free use of Latin as a vocabulary base for spells.

Key words: Latin, Harry Potter, spells, magic

Nota o Autorce

Doktor **Magdalena NIEWIADOMSKA** – pracownica Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny. Lektorka języka łacińskiego. Stopień doktora uzyskała na podstawie rozprawy *Rozwój chrześcijaństwa w IV w. według „Historii kościelnej” Rufina z Akwilei*. Kontakt e-mail: m.niewiadomska@uksw.edu.pl

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stroną tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.