

RECENZJE I OMÓWIENIA

ODRODZENIE I REFORMACJA W POLSCE ■ LXI 2017 ■ PL ISSN 0029-8514

A Companion to the Reformation in Central Europe, ed. by Howard Louthan, Graeme Murdock, Leiden 2015 (Brill's Companions to the Christian Tradition, t. 61), Brill, ss. 504 + 20, il.

Obchodzone ostatnio rozmaite rocznice związane z reformacją (2009 – 500-lecie urodzin Jana Kalwina, 2013 – 450-lecie Katechizmu Heideberskiego, 2017 – 500-lecie reformacji etc.) stały się doskonałą okazją dla wielu naukowców, by opublikować znaczne, często nawet encyklopedyczne wręcz prace o reformacji lub o ważnych postaciach z jej dziejów¹. Wydana już w 2004 r. praca Diarmaida MacCullocha *The Reformation. A History* wybiegała, poprzez dołączenie historii kalwińskiej Nowej Anglii, poza standardowe omówienie sekwencji wydarzeń w Europie Zachodniej². Autor starał się także, w miarę możliwości, ukazać rozwój reformacji w krajach środkowej Europy³. Jednak o tym, że brak znajomości języków przekłada się w zachodnioeuropejskiej i angielskojęzycznej literaturze przedmiotu na brak głębszej wiedzy o wydarzeniach w naszym regionie Europy, świadczyć może np. bardzo udana praca Carlosa M. Eire'a pt. *Reformations. The Early Modern World, 1450–1650*, w której zagadnieniu reformacji na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów poświęcono aż 3 z 757 stron tekstu. Doskonałą ilustracją tego problemu jest mapka umieszczona na s. 757. Na jej obrzeżach widać skrawek Węgier oraz Wielkopolskę, Prusy Królewskie i okolice Krakowa.

Recenzowana praca zbiorowa pod redakcją profesorów Howarda Louthana z University of Minnesota oraz Graeme'a Murdocka z Trinity College w Dublinie ma właśnie wypełnić tę lukę. Powodem jej powstania była chęć przybliżenia naukowcom i studentom dziejów reformacji i kontrreformacji w tej części Europy, a także zapoznania ich z nowymi kierunkami i zagadnieniami badawczymi, nad którymi pracują naukowcy w tych krajach. Potężna, bo licząca 504 stron monografia, jest wzbogacona 22 ilustracjami oraz zawiera 17 prac różnych autorów.

Układ monografii jest pomyślany tak, aby ułatwić czytelnikom poruszanie się w nieznanym im obszarze geografii, chronologii wydarzeń

¹ Na przykład wydana w 2016 r. monumentalna książka profesora Yale University: C. M. Eire, *Reformations. The Early Modern World, 1450–1650*, Yale 2016 oraz biografia J. Knoxa: J. Dawson, *John Knox*, New Haven–London 2015.

² D. MacCulloch, *Reformation. A History*, Princeton 2004, s. 485–530.

³ Ibidem, s. 348–456.

i nazewnictwie. Książka rozpoczyna się tabelą chronologiczną (s. XI), dużych rozmiarów mapą Europy Środkowej (s. XII) oraz spisem nazw miejscowości w językach lokalnych (polski, czeski, słowacki, ukraiński, niemiecki, węgierski) i w języku angielskim (s. XIII–XVI). Z oczywistych powodów niektóre miasta i regiony mają w słowniku aż trzy wersje językowe. Jak przypuszczam, nie tylko dla angielskojęzycznych czytelników próba połączenia dawnej nazwy angielskiej z obecną oraz z nazwą używaną w XVI w. jest dość uciążliwa, stąd pomysł takiego zestawienia uważam za przydatny. Mniej udana jest natomiast tabela chronologiczna. Podana bez żadnego, nawet krótkiego, uzasadnienia zaczyna się w 1391, a kończy na 1837 r., choć tak naprawdę lista przytaczanych wydarzeń drastycznie się zmniejsza około roku 1620. Zapewne wynika to z faktu, że książka nie zawiera wyraźnej cezury końcowej. Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, że nawet jeśli jeden z rozdziałów mówi o wybudowaniu Kaplicy Betlejemskiej w Pradze (1391), a inny zupełnie incydentalnie o wygnaniu ewangelików z kilku wiosek w austriackim Tyrolu (1837), to są to wydarzenia mniejszej i dla istoty recenzowanej książki marginalnej wagi, niekoniecznie zatem musiały znaleźć się w ogólnej tabeli chronologicznej. Bardzo dobrym pomysłem zaś jest umieszczenie po każdym rozdziale krótkiej listy literatury przedmiotu w językach konferencyjnych – niewątpliwie dla wielu będzie to dobry punkt wyjścia do dalszych badań.

Choć monografia zajmuje się reformacją w Europie Środkowej i Wschodniej, to ze zrozumiałych względów autorzy uznali za stosowne zamieścić prace także dotyczące okresu przedreformacyjnego i np. ruchu husyckiego. Warto tutaj wymienić bardzo ciekawy i dobrze napisany rozdział autorstwa Phillipa Haberkerna o sytuacji w Koronie Czeskiej. Niezwykle interesujący jest tekst Natalii Nowakowskiej *Reform before Reform? Religious Currents in Central Europe c. 1500*, starający się pokazać specyficzne dla Europy Wschodniej, także dla Królestwa Polskiego, ruchy reformatorskie obecne wewnątrz samego Kościoła jeszcze przed wystąpieniem Lutra: utrakwizm, humanizm oraz reformę biskupów. Nowakowska wraca tutaj częściowo do swojej bardzo dobrej biografii kardynała Fryderyka Jagiellończyka⁴. Jej teza, choć dla mnie osobiście nie do końca przekonująca, jest zaprezentowana bardzo ciekawie, z werwą i erudycją. Niejako na marginesie husytyzmu recenzowana książka pokazuje zmiany w rozumieniu i interpretacji husyckich utrakwistów w XVI stuleciu. Podczas gdy Haberkern wskazuje na podważenie w najnowszej historiografii ich istnienia w ogóle (s. 30–31), Autor innego szkicu, Václav Bůžek, uznaje ich istnienie za

⁴ N. Nowakowska, *Church, State and Dynasty in Renaissance Poland. The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon (1468–1503)*, Aldershot–Burlington 2007 (zob. też wyd. pol.: *Królewski kardynał. Studium kariery Fryderyka Jagiellończyka (1468–1503)*, tł. T. Gromelski, Kraków 2011).

oczywiste (s. 321). W ten sposób książka spełnia bardzo dobrze swoje zdanie, ukazując wciąż toczące się wśród historyków w danym kraju dyskusje i polemiki.

Uczciwie trzeba jednak przyznać, że niekiedy rozpiętość czasowa jest nieco uciążliwa. Choć zdecydowana większość tekstów dotyczy XVI i pierwszej połowy XVII w., to niektóre poza ten okres wychodzą. Zdaje się, że redaktorzy mieli trudność z wyznaczeniem końcowej cezury. Wydaje się, że rok 1650 byłby rozsądnym ograniczeniem.

Monografia dzieli się na dwie części: *Contexts and Confessions* oraz *Communities and Communications*. Podział ten ma, moim zdaniem, charakter dość sztuczny i nie jest potrzebny. Ale nawet przy jego przyjęciu, rozmieszczenie tekstów budzi wątpliwości, bo np. prace o tolerancji i nietolerancji w omawianym okresie oraz kwestie szlachty i prawa do oporu zostały umieszczone w drugiej części pracy. Tymczasem szkic o kardynale Stanisławie Hozjuszu autorstwa Louthana znalazł się już w pierwszej. Z jakiego powodu życie i twórczość Hozjusza uznana została za „kontekst/wyznanie”, a poglądy szlachty na zagadnienie oporu wobec władzy za kwestie związane ze „wspólnotą/komunikacją”? Przy tak obszernej i wszechstronnej monografii chęć systematyzacji jest absolutnie zrozumiała, należy jednak postawić pytanie, czy jest ona zawsze pomocna. Wedle opinii piszącego te słowa należało z tego sztucznego podziału zwyczajnie zrezygnować, szczególnie że nie wnosi on nic do książki.

Jak zawsze w pracach przekrojowych nie obeszło się bez prób zestawienia obok siebie kilku postaci. I tak w rozdziale szóstym autorzy przedstawili trzech reformatorów: Jana Łaskiego, Johanna Honterusa i Primusa Tubera. Same szkice są napisane dość ciekawie, ale po ich lekturze nie do końca jasne jest, dlaczego akurat ich zestawiono razem. Bo byli reformatorami? Umieszczeni na początku rozdziału wstęp (s. 144–145) nie przynosi jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Lepiej byłoby, gdyby rozdział ten rozbić na trzy szkice. Rozdział ósmy (pióra trzech autorów) pokazuje żywoty katolickich reformatorów (Hozjusz, Klesl, Pázmány), został on bardzo dobrze i ciekawie napisany, zwłaszcza jeśli chodzi o osobę Melchiora Klesla. Kryterium wyboru stanowił wpływ tych biskupów na rekatolicyzację krajów, w których działali (Rzeczpospolita, Austria, Węgry). Ale podczas lektury tego tekstu dużo ciekawsze od zamierzonego celu jest pokazanie różnic w podejściu dostojników, w szczególności Hozjusza i Klesla, do kwestii stosunków państwo a „heretycy”. Nie można oprzeć się wrażeniu, że – oprócz żarliwego katolicyzmu – dzieliło ich równie wiele jak łączyło. Skoro zaś monografia umieszcza porównania, to aż prosi się, by spróbować zestawić dwóch szwagrów: Maksymiliana II Habsburga i Zygmunta II Augusta lub kuzynów: Macieja i Rudolfa Habsburgów oraz Zygmunta III Wazę, a także ich politykę wobec kwestii religijnych. Porównanie tych spokrewnionych ze sobą, współczesnych sobie monarchów wciąż nie doczekało się osobnego opracowania. Może w innym tomie?

Bardzo ciekawie prezentują się prace o antytrynitaryzmie i reformie w obrębie Kościoła prawosławnego. Nie tylko czytelnicy na Zachodzie znajdą tam wiele nowych i interesujących zagadnień, nieporuszanych i niebadanych od czasów prac George'a Williama z Harvardu.

Na koniec kwestia obecności na kartach tej monografii „sprawy polskiej”. Reformację oraz kierunki badań nad nią na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów prezentuje zwięźle i bardzo dobrze napisany tekst Macieja Ptaszyńskiego w rozdziale 2, w którym Autor pod koniec próbuje naświetlić wciąż trwającą dyskusję o przyczynach upadku reformacji w Rzeczypospolitej. Unikając odwołania się do pokutujących wciąż stereotypowych wyjaśnień, Ptaszyński słusznie zwraca uwagę na jej stosunkowo późne wystąpienie w Polsce oraz na to, że pomimo wszystko ruch reformacyjny stworzył tu kościoły, które przetrwały aż do XX w., a częściowo i w bardzo zmienionej formie aż do dziś. Trochę szkoda, że w swoim szkicu nie nawiązał on do swojego znakomitego tekstu o Jonaszu Szlichtyngu (opublikowanym na łamach tegoż rocznika) i o koncepcji drugiej reformacji w kontekście polskich kalwinistów i arian⁵.

Czytelnika anglosaskiego zainteresuje również tekst Michaela Tworka o szkolnictwie w szesnasto- i siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz wpływie humanizmu na jego oblicze, niezależnie od wyznania. Wspomniana już krótka biografia kardynała Hozjusza autorstwa Howarda Louthana będzie dla wielu anglofońskich odbiorców pewnym *novum*, choć jej ton i ocena duchownego ociera się o hagiografię i momentami trudno ją czytać bez przymrużenia oka. Jak już wspomniałem, pasjonujący jest tekst Natalii Nowakowskiej, choć, moim zdaniem, jej teza o wyjątkowo wysokim poziomie moralnym katolickiego kleru w Rzeczypospolitej u zarania reformacji wydaje się mocno dyskusyjna. W studium Mihálya Balázsa ciekawie potraktowano też stosunki polskich unitarian pod przywództwem Fausta Socyna z ich węgierskimi współbraćmi w odniesieniu do nonadorantyzmu Jezusa i potencjalnych kierunków teologicznego rozwoju tego ruchu. Wreszcie, szczególnie z tekstu Márty Faty o Siedmiogrodzie, wyłania się postać Stefana Batorego zupełnie inna niż dominująca w polskiej historiografii (s. 116–119). Jego dotychczasową reputację jako wielkiego zwolennika tolerancji religijnej, autorstwa bodajże jeszcze Wacława Sobieskiego, najwyższy czas zrewidować⁶.

Podsumowując, pomimo pewnych drobnych wad czy uwag, recenzowaną książkę uważam za pracę bardzo dobrą i wartościową. Przy tak dużej

⁵ M. Ptaszyński, *Polska tolerancja czy początki oświecenia? Jonasz Szlichtyng (1592–1661) jako teolog „drugiej reformacji”*, OiRwP, 57, 2013, s. 30–75.

⁶ Por. K. Bem, *Czynnik wyznaniowy w polityce nominacyjnej Stefana Batorego na starostwa grodowe w Koronie – początek kontrreformacji?*, „Kwartalnik Historyczny”, 122, 2015, s. 457–473; L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992, s. 17, 20.

rozpiętości tematyki oraz ilości autorów doskonałość jest cechą absolutnie nieosiągalną. Cel, jaki postawili sobie jej autorzy: „There is undeniably a need for a guide to the scholarship of this region, especially for an Anglophone audience” (s. 2), bez wątpienia został osiągnięty.

Kazimierz Bem
Marlborough Ma. USA

Zbigniew Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, Warszawa 2015, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Instytut Historii Nauki im. Ludwika i Aleksandra Birkenmajerów Polskiej Akademii Nauk, ss. 541

From its emergence in the late-sixteenth century, Socinianism, which had developed out of the ideas of the Italian non-conformists Lelio (1525–1562) and Fausto Sozzini (1539–1604), and which fundamentally reshaped the understanding of Christianity up to that point, was a very controversial religious phenomenon. As the established confessions sought to discredit it intellectually, and as adherence to it was deemed a punishable offence in the Holy Roman Empire of the German Nation because of its rationalizing and historicising critique of the dogma of the Trinity, Socinianism only succeeded in establishing institutional Church structures in Poland-Lithuania. However, even in the relatively tolerant Polish-Lithuanian Republic of the Nobility, where Socinians constituted roughly one percent of the population in the early-seventeenth century,¹ this blossoming of Socinianism did not last long. The Socinian academy at Raków, which was established in 1602, and the Raków printing press were both closed down by a decree of the Sejm in 1638. The Socinians themselves were expelled from Poland-Lithuania twenty years later, also by a decree of the Sejm. The short period, however, in which Socinianism was permitted to develop in public in a more or less unhindered way in Poland-Lithuania was nonetheless sufficient to let circulate its ideas across the whole of Europe. With the help of Socinian networks, books printed in Raków² spread across the Holy Roman Empire and into the Netherlands and England, where they gave rise to intensive public debates.

The effect these debates had on the intellectual and cultural heritage of Europe explains the interest which the topic has attracted internationally since the emergence of historical-critical research on Socinianism in the nineteenth century. Academic opinion in Germany, the English-speaking world, Italy, the Netherlands and Poland is now in agreement that Socinianism with its emphasis on reason before faith, its undermining of traditional dogma including the concept of original sin, and its emphasis on the idea of tolerance, laid important groundwork for the Enlightenment.³ In the twentieth

¹ W. Urban, “Losy Braci Polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 1 (1956), pp. 103–139, see pp. 129f.

² On the publications of the Raków printing press, see: A. Kawecka-Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Strenackiego. Dzieje i Bibliographia / Les Imprimeurs des antitrinitariens polonais Rodecki et Strenacki. Histoire et Bibliographie* (Wrocław et al., 1974).

³ See the overview of research literature to date in: K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* (Göttingen, 2016), pp. 12–39.

century, Polish academics, who in the interwar period devoted increasing attention to the Socinians who had once lived in their country as well as to Polish-Lithuanian Antitrinitarians in general, played a particularly important role in establishing this historical fact. From the 1920s onward, Ludwik Chmaj (1888–1959),⁴ Konrad Górski (1895–1990)⁵, Stanisław Kot (1885–1975)⁶ and the latter's students⁷ laid solid foundations, upon which scholars such as Zbigniew Ogonowski, Lech Szczucki, Janusz Tazbir, Wacław Urban and others were able to build in the post-war period. In the light of this research, Socinianism appeared as a progressive phenomenon that was made possible by the tolerance of the Polish-Lithuanian Republic of the Nobility. It had emerged in Poland-Lithuania out of the ideas of Italian heretics and with its rationalist ideas which emphasized tolerance was to have a marked effect on the European Enlightenment.⁸ Polish research consistently concentrated on systematically closing the gaps that remained in historical knowledge regarding the individual representatives of (late) Socinianism,⁹

⁴ L. Chmaj, *Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych XVII wieku* (Kraków, 1927); id., *Bracia Polscy. Ludzie, idee, wpływy* (Warszawa, 1957).

⁵ K. Górski, *Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów polskiej literatury arianskiej XVI wieku* (Kraków, 1929); id., *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku* (Kraków, 1949).

⁶ S. Kot, *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych Arjanami* (Warszawa, 1932); id., "Le mouvement anti-trinitaire au XVIe et au XVIIe siècle", *Humanisme et Renaissance* 4 (1937), pp. 16–58, 109–156; id., "Oddziaływanie Braci Polskich w Anglii", *Reformacja w Polsce* 7/8 (1935/1936), pp. 217–244.

⁷ For example, the influential article by Marek Wajsbium, "Dyteiści małopolscy (Stanisław Farnowski i Farnowianie)", *Reformacja w Polsce* 5 (1928), pp. 32–97.

⁸ Z. Ogonowski, *Socynianizm polski* (Warszawa, 1960), pp. 7f, 107f; id., *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku* (Warszawa, 1966), pp. 12, 564; id., *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku* (Warszawa, 1958); J. Tazbir, "Stan badań i postulaty w zakresie studiów nad polskim arianizmem", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 6 (1960), pp. 183–198, on this see: p. 190; id., "Polen – die Heimat des Sozinianismus", in: L. Szczucki (ed.), *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVII-th Centuries* (Warszawa et al., 1983), pp. 7–15.

⁹ For example, L. Szczucki, "Aspetti della critica antitrinitaria sociniana (il *De origine Trinitatis* di Tomasz Pisecki)", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 12 (1966), pp. 141–159 (Thomas Pisecki); id., "Socinian historiography in the late 17th century. Benedykt Wiszowaty and his »Medulla historiae ecclesiasticae«", in: F.F. Church, T. George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays presented to George Huntston Williams* (Leiden et al., 1979), pp. 285–300 (Benedykt Wiszowaty); id., *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice* (Warszawa, 1993); J. Tazbir, K. Niemirycz. "Studium z dziejów emigracji arianskiej w Niemczech", *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 11 (1966), pp. 101–132; id., *Stanisław Lubieniecki, przywódca arianskiej emigracji* (Warszawa, 1961); id., *Stando lubentius moriar. Biografia Stanisława Lubienieckiego*

its institutions – particularly the academy at Raków¹⁰ – and its demise in Poland-Lithuania in 1658.¹¹ In appraising the contribution of the Socinians to intellectual history, increasing attention was paid to their attitude towards reason and faith, which was examined in greatest detail by the author of the monograph reviewed here.

Indeed, Zbigniew Ogonowski, whose reputation as a historian of philosophy soon extended far beyond his native Poland, displayed a deep knowledge of the ideas of this heterodox grouping from his first longer publications on Socinianism: *Socynianizm polski* (1960) and *Socynianizm a Oświecenie* (1966). Proceeding from the anthropocentric character of the teaching of Fausto Sozzini,¹² which he recognized as adopting a historicising perspective on the Bible,¹³ Ogonowski identified the essential contribution of Sozzini and his successors as lying in their elevation of reason first to the position of judge and subsequently to the position of source of truth in matters of faith. According to Ogonowski, Sozzini had already taken the former step, while the latter step was made during the course of the seventeenth century by Johannes Crell (1590–1633), Joachim Stegmann the Elder (1595–1633) and Andrzej Wiszowaty (1608–1678).¹⁴ Citing the circulation of Socinian books in England as demonstrated by the British Socinianism expert Herbert McLachlan (1876–1958) and parallel developments in the rationalist understanding of religion – which Ogonowski illustrated by comparing the

(Warszawa, 2003); S. Cynarski, “Działalność polityczna i zborowa Jakuba Sienieńskiego”, in: id. (ed.), *Raków, ognisko arianizmu* (Kraków, 1968), pp. 173–194 (Jakub Sienieński); J. Pelc, *Zbigniew Morsztyn, arianin i poeta* (Wrocław et al., 1966).

¹⁰ On Raków and the Raków Academy: L. Kurdybacha, *Z dziejów pedagogiki ariańskiej* (Warszawa, 1958), pp. 38–155; S. Tync, “Zarys dziejów wyższej szkoły braci polskich w Rakowie 1602–1638”, in: Cynarski (ed.), *Raków, ognisko*, pp. 81–172; W. Urban, “Znaczenie Rakowa w siedemnastowiecznym ruchu ariańskim”, in: Cynarski (ed.), *Raków, ognisko*, pp. 195–214.

¹¹ J. Tazbir, “Bracia polscy w latach ‘Potopu’”, in: L. Chmaj (ed.), *Studia nad arianizmem* (Warszawa, 1959), pp. 451–488; id., “Polski kryptoarianizm”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 10 (1965), pp. 187–211; id., “Die Sozinianer in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts”, in: P. Wrzecionko (ed.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert* (Göttingen, 1977), pp. 9–77; id., *Bracia polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji ariańskiej* (Warszawa, 1977); S. Ochmann, “Sprawa ariańska na sejmach 1661–1662 r.”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 24 (1979), pp. 109–134.

¹² Ogonowski, *Socynianizm polski*, p. 32: “Jego doktryna jest antropocentryczna.”

¹³ Ogonowski, *Socynianizm a Oświecenie*, pp. 33–51.

¹⁴ Ogonowski, “Der Sozinianismus und die Aufklärung”, in: Wrzecionko (ed.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen*, p. 89. On this see also: id., “Teologia naturalna Jana Crella”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 9 (1964), pp. 139–188.

corresponding discussions by Stegmann, Wiszowaty, Locke and Toland – he argued that Socinianism had made an important contribution to the emergence of the Enlightenment philosophy of religion.¹⁵ He adheres to this evaluation in the study reviewed here,¹⁶ which sets out to provide a comprehensive historical-systematizing overview of the most prominent figures, publications, intellectual developments and effects of Socinianism from its beginnings to the eighteenth century.

Ogonowski begins his account with a “prelude”, in which he outlines pre-Socinian Antitrinitarianism in Poland-Lithuania from its earliest beginnings in the late 1550s to the separation of the three main strands within Antitrinitarianism – the tritheistic strand, the ditheistic strand, and the unitarian strand, the last of which ultimately won out over the others.¹⁷ He starts by sketching the historical context, introducing the most important intellectual and political protagonists in Antitrinitarian developments up to the theologically, socially and politically turbulent phase after the formation of the community at Raków (1569). Of the intellectuals, the author discusses the central figures of early Antitrinitarianism, among whom he includes Petrus Gonesius (Piotr z Goniądza, ca. 1530–1573), Gregorius Paulus Brzezinensis (Grzegorz Paweł z Brzezin, ca. 1525–1591), Giorgio Biandrata (Jan Jerzy Blandrata, 1515 – ca. 1588), Marcin Czechowic (1532–1613), Szymon Budny (ca. 1530–1593), Jan Niemojewski (d. 1598), Stanisław Farnowski (d. 1614), and others. On the political side, particular mention is made of the Lithuanian Grand Chancellor Mikołaj Radziwiłł (1515–1565). He then offers a cross-section of the theological and social-political ideas of pre-Socinian Antitrinitarianism. Building primarily on the insights of Górski regarding theological developments, Ogonowski argues that the pre-Socinian Antitrinitarians were characterized by a religious irrationalism and that they – with the exception of Budny – would also have rejected dialectics.¹⁸ This of course fails to take account of the Latin works of Gonesius, which are characterized by a proto-rationalist hermeneutics developed from nominalism, as well as a mode of argumentation that is carried by syllogisms.¹⁹ Ogonowski describes the social and political ideas of the Antitrini-

¹⁵ Ogonowski, “Der Sozinianismus und die Aufklärung“, pp. 89–112, 147–156.

On this, see also: id., “Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke’a”, in: Chmaj (ed.), *Studia nad arianizmem*, pp. 425–450.

¹⁶ Z. Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie* (Warszawa, 2015), pp. 249f.

¹⁷ Ibid., p. 1–58.

¹⁸ Ibid., pp. 75f.

¹⁹ See in particular the tract *De Deo et Filio eius* written by Gonesius around 1560, in: I. Dingel (ed.), *Controversia et confessio*, vol. 9: *Antitrinitarische Streitigkeiten. Die tritheistische Phase (1560–1568)*, compiled and edited by K. Daugirdas (Göttingen, 2013), pp. 19–68, 23f; K. Daugirdas, *Andreas Volanus und die Reformation im Großfürstentum Litauen* (Mainz, 2008), pp. 183–192.

tarians by contrasting views which were aligned in a one-sided way with the Sermon on the Mount, as exemplified by Czechowic and others, with the socially conservative position expounded by Budny in his main work on this topic *O urządzie miecza używającym* (1583). The “prelude” concludes with nuanced observations on the issue of tolerance, in which he highlights the intolerant attitude of the socially radical wing of the Antitrinitarians towards Budny on the one hand, and Budny’s plea for the principle of the acceptance of a plurality of views on the other hand.

The rest of the book deals with Socinianism in three steps. First (part I) Ogonowski attempts a person-focused overview of the central Socinian actors and their most significant publications. In the second step (part II), he analyses Socinian views while adopting three focuses – philosophy and theology, tolerance and social-political ideology. The concluding part of the monograph (part III) is a panorama of the enduring effects of Socinian thought in central and western Europe.

The person-focused overview of the central Socinian actors and their most important publications (part I) has the advantage that it makes a new attempt for the first time since the great work of Otto Fock (1819–1872)²⁰ to plot the general historical coordinates for considering the multi-layered conceptual developments in Socinianism over a time period of about 150 years. Ogonowski begins his description of this with an incisive account of the activities of Fausto Sozzini, among whose central works he rightly includes the tracts *Explicatio primae partis primi capituli Ioannis* (ca. 1562/1563), *De Jesu Christo servatore* (1577) and *De statu hominis ante lapsum* (1578) – which he had already written while in Switzerland – as well as the tracts *De sacrae scripturae auctoritate* (1580), *Ad Jacobi Palaeologi librum responsio* (1581), *Praelectiones theologicae* (1592) and *Lectiones sacrae* (1603) – which he wrote in Poland.²¹ Notably in this context, he does not discuss in greater detail Sozzini’s influential response to the Jesuit Jakub Wujek (1540/1541–1597) *Responsio ad libellum Jacobi Wujeki* (1592), which was written in collaboration with Petrus Statorius the Younger (Piotr Stoiński, ca. 1565–1605).

Neither is there any mention of Petrus Statorius the Younger, whom contemporaries referred to as “Sozzini’s apostle”, in the subsequent outline description of the lives of the leading representatives of Socinianism, whose activities Ogonowski divides into three longer periods: the blossoming of Socinianism from 1600 to 1638, the period between the prohibition of activities at Raków in 1638 and the suppression of the Socinian churches in Poland-Lithuania in 1660, and the subsequent activity in exile. Particular mention is

²⁰ O. Fock, *Der Sozinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff dargestellt* (Kiel, 1847; reprint: Aalen, 1970).

²¹ Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, pp. 95f, 108–110.

made of the contributions of Hieronim Moskorzowski (ca. 1560–1625), Adam Gosławski (ca. 1577–1642), Andrzej Wojdowski (ca. 1565–died 1622/25), Tomasz Pisecki (died 1642), Piotr Morzkowski (died after 1646), Samuel Przyrkowski (ca. 1592–1670), Jonas Schlichting (Jonasz Szlichtyng, ca. 1592–1661), Christoph Ostorodt (died 1611), Valentin Schmalz (1572–1622), Johannes Völkel (ca. 1560–1618), Martin Ruarus (Marcin Ruar, ca. 1588/1589–1657), Johannes Crell, Joachim Stegmann the Elder, Christoph Stegmann (ca. 1598–1646), Andrzej Wiszowaty, Johann Ludwig von Wolzogen (1600–1661), Stanisław Lubieniecki the Younger (1626–1675), Joachim Stegmann the Younger (1618–1678), Daniel Zwicker (1612–1678), Benedykt Wiszowaty (died after 1704), Krzysztof Niemirydz (ca. 1650 – ca. 1710), and Samuel Crell (1660–1747). Ogonowski refers to a whole series of publications which he views as being central works in this context, of which only a small sample can be described here.

For the period from 1602 to 1638, he views the following works as being of fundamental importance: the Raków Catechism; Völkel's compendium *De vera religione libri quinque* with the attached discussion by Crell entitled "De Deo et attributis eius" (published in 1630); Crell's tracts *Ad librum Grotii responsio* (1623), *De uno Deo Patre* (1631) and *Vindiciae pro religionis libertate* (written in 1632 and published in 1637); Stegmann's *Brevis dissertatio* (1633); Przyrkowski's *Disseratio de pace ecclesiae* (1628); Pisecki's tract *De origine Trinitatis* (manuscript); and Schlichting's commentaries on the letters of St. Paul to the Galatians and the Hebrews (published in 1628 and 1634 respectively).²² As the most important publications in the period of the demise of Socinianism in Poland-Lithuania, he identifies Schlichting's works *Confessio fidei* (1642) and *Apologia pro veritate accusata* (1654), Morzkowski's *Politia ecclesiastica* (written around 1646 and published in 1745), Przyrkowski's *Braterska deklaracja* (1646), and Zwicker's *Irenicum irenicorum* (1658).²³ For the phase of exile, Ogonowski makes special mention of *Animadversiones apologeticae in Aculeum Comenii* by Przyrkowski (written after 1660 and printed in 1692), *Stimuli virtutum* (published in 1682) and *Religio rationalis* (published in 1685) by Wiszowaty, *Historia reformationis Polonicae* (published in 1685) and *Compendium veritatis primaevae* (written around 1661) by Lubieniecki, and Samuel Crell's works *Cogitationum novarum de primo et secundo Adamo compendium* (1700) and *Initium Evangelii Johannis* (1726).²⁴

In the subsequent analysis of Socinian perspectives (part II), Ogonowski is completely in his element. He views Fausto Sozzini's thinking as the dawn of religious rationalism, which was guided by two principles: the autonomous composition of religious concepts through human reason and the

²² Ibid., pp. 116–120, 124, 127f.

²³ Ibid., pp. 147, 155, 159f, 169.

²⁴ Ibid., pp. 177, 188–195, 199–206, 223–226.

autonomization of morality.²⁵ In his account, the Polish scholar traces with great precision these two fundamental positive goals, which underwent considerable change among Socinians over time. While Sozzini had merely proclaimed the general compatibility of revelation and reason and rejected natural religion, those who came after him modified his ideas to the extent that they reintroduced the concept of a natural religion (Johannes Crell) and elevated human reason to the position of normative arbiter on religious matters (Joachim Stegmann the Elder, Andrzej Wiszowaty).²⁶ The further development within Socinianism of the discourse on the autonomization of morality, which Sozzini had anchored in the absolute freedom of human will, is summarized concisely. Ogonowski's analysis illustrates that Crell in particular became aware of the problems inherent in this religious, and therefore ultimately heteronomous basis for virtue.²⁷

Against this backdrop that aptly depicts the driving force of Socinian thought, Ogonowski discusses the Socinians' critique of dogma and their positive teachings. In his view, the Socinians concentrated on the following points, which they deconstructed by means of rational exegesis: the doctrine of the Trinity, the concept of satisfaction (Christ's atonement for sin), the doctrine of original sin, the concept of predestination, the foreknowledge of God and the concept of eternal punishments.²⁸ A somewhat surprising omission from this list is the critique of the doctrine of the two natures of Jesus Christ, which was generally shared by Christianity from the Council of Chalcedon (451) and which was also a popular target for the attacks of the Socinians.²⁹ As a positive dogmatic concern of the Socinians, Ogonowski identifies specifically unitarian Christology – which is based on the idea that Jesus Christ was a human who serves as a model – and obedience of faith, which essentially is an ethical disposition of believers.³⁰ Also very informative are his observations on the teaching of the Socinians on God and creation, which assume that God has a finite substance located in heaven (Johannes Crell) and that creation occurred out of pre-existing, eternal material (Johannes Völkel). Here Ogonowski also points out how these ideas subsequently influenced the French thinker and crypto-Socinian Noël Aubert de Versé (1645–1714).³¹

Ogonowski devotes a similar amount of space to the development of Socinian concepts of tolerance as he does to their philosophical and theological

²⁵ Ibid., pp. 235.

²⁶ Ibid., pp. 235–245.

²⁷ Ibid., pp. 250–259, for example p. 257.

²⁸ Ibid., pp. 263–282.

²⁹ For example: J. Crell, "De uno Deo Patre" II, 2, 5–8, in: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, vol. 5 (Amsterdam, post 1656), cols. 98b–104a.

³⁰ Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, pp. 283, 286.

³¹ Ibid., pp. 297, 300f, 307–309.

positions. Drawing a distinction between civil and church tolerance, he demonstrates that it was primarily Johannes Crell, Samuel Przypkowski and Jonas Schlichting who developed the idea of tolerance in its modern form. While Sozzini had given little consideration to civil tolerance, Crell was primarily concerned with an unrestricted civil freedom of religion, which he justified as a social behavioural norm with religious and moral arguments as well as social and political arguments.³² According to Ogonowski, Przypkowski similarly declared his support for the principle of civil tolerance in his later works, such as *Braterska deklaracja*, and – consequently – also for the separation of church and state. This thought was expanded by Schlichting to the extent that he considered tolerance even for apostates from Christianity, if they remained loyal citizens.³³ The analysis of the views of the Socinians in part II concludes with a brief elucidation of their social and political principles, which exposes the Anabaptist element of withdrawal from political responsibility, which never entirely left Socinianism and which remained strong to the end.³⁴

In his depiction of the influence of Socinian ideas in central and western Europe (part III), Ogonowski first describes the circulation of Socinian literature in the Netherlands and England. In this, he primarily concentrates on the dissemination of various versions of the Raków Catechism and the *Bibliotheca Fratrum Polonorum*.³⁵ As Ogonowski does not take account of the *Bibliographia sociniana* published in 2004, his description does not adequately reflect the full impact of the Socinian writings in the Netherlands in particular. In the course of the seventeenth century, no less than 150 editions, reprints and Dutch translations of works written by leading Socinians in Poland-Lithuania were published in the Netherlands, as well as 166 Socinian works written in the Netherlands itself and 414 anti-Socinian publications.³⁶ Consequently, the subsequent description of the anti-Socinian reactions of the established Protestant churches in Germany, the Netherlands and England cannot go beyond a brief outline,³⁷ not least because there is an enormous gap in research in this area to date.

Ogonowski illustrates the cautiously sympathetic attitude of so-called liberal Protestantism towards the Socinians by means of a number of examples. In the case of the Netherlands, he cites the Remonstrants and Collegiants in general and Dirk Rafaëlsz. Camphuysen (1586–1627), Hugo Grotius (1583–1645) and Philipp van Limborch (1633–1712) in particular. In the case of England, he gives the examples of the members of the “Tew Circle” around Lucius Cary, 2nd Viscount Falkland (1610–1643),

³² Ibid., pp. 314f, 334–339, 345.

³³ Ibid., pp. 351, 377f, 390f, 399.

³⁴ Ibid., pp. 402–405, 412f.

³⁵ Ibid., pp. 423–432.

³⁶ P. Knijff, P. Visser, *Bibliographia Sociniana. A Bibliographical Reference Tool for the Study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism* 2004, pp. 55–216.

³⁷ Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, pp. 433–445.

Paul Best (ca. 1590–1657) and the famous “Father of English Unitarianism” John Biddle (1616–1662). Ogonowski also identifies divergent positions with regard to Socinian ideas among the great European thinkers of the late seventeenth and early eighteenth century. In contrast to Fock and Chmaj, he correctly notes that Socinianism had no discernible influence on Baruch Spinoza (1632–1677).³⁸ In the case of Leibniz, he highlights his good knowledge of, and simultaneous rejection of the most important principles of Socinianism.³⁹ In the case of Pierre Bayle (1647–1706), Ogonowski identifies an objective engagement with Socinian ideas. While Bayle found the positive content of Socinianism to be weak, he thought of their critique of dogma as a convincing one and he shared their understanding of tolerance.⁴⁰ Ogonowski views the thought of John Locke and Isaac Newton’s understanding of God as being very close to Socinianism.⁴¹ The monograph ends with a dense summary of the recognition by German academics in the nineteenth century – such as Otto Fock, David Friedrich Strauss (1808–1874) and Wilhelm Dilthey (1833–1911)⁴² – of the contribution which Socinianism has made to the history of ideas, in a sense bringing the discussion full circle. Together with the third volume of Adolf Harnack’s (1851–1930) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (first published in 1890), it was the works of these scholars that in no small way prompted Polish researchers like Ludwik Chmaj in the first half of the twentieth century to attempt to understand this immensely influential legacy of the Socinians, who had once called Poland-Lithuania their home.

That research on the legacy of Socinianism continued and achieved greater qualitative depth in the second half of the twentieth century is due in no small part to the important contribution of Zbigniew Ogonowski himself. His numerous works are among the best produced by Polish academics in this area in the post-war period. This applies also to the monograph discussed here, which gives an excellent account of the mechanisms of Socinian thought, its historical contexts and the influence it exerted. In *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, Ogonowski has produced a synthesizing study of enduring value. As the impressive swansong of a great man of learning, it is to be recommended to everyone who is interested in a deeper understanding of the origins of modern European consciousness.

Kęstutis Daugirdas
Mainz/Tübingen

³⁸ Ibid., p. 471.

³⁹ Ibid., pp. 473f.

⁴⁰ Ibid., pp. 476f.

⁴¹ Ibid., pp. 481 and 487.

⁴² Ibid., pp. 499–510.

O dziejach spowiedzi i jej możliwych interpretacjach. Recenzja książki Pawła Matwiejczuka, *Spowiedź: jej historia w świetle „Książ wyznaniowych Kościoła Luterńskiego”*, Warszawa 2015, Polskie Towarzystwo Historyczne, Wydawnictwo Neriton, ss. 229

Powodem podjęcia przez Pawła Matwiejczuka najpierw w dysertacji doktorskiej, obronionej na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a następnie w recenzowanej książce tematu spowiedzi w teologii luterńskiej jest stronicze, jego zdaniem, przedstawianie tej doktryny w popularnych i szkolnych prezentacjach zasad protestantyzmu, takich jak: podręczniki historii i opracowania dziejów reformacji luterńskiej. Zwykle znajdujemy tam tezę o pozostawieniu przez Lutra jedynie dwu sakramentów w zreformowanym Kościele, co kłóci się z prawdą historyczną. Reformatorzy bowiem, i tu należy przyznać autorowi rację, wahali się, czy uznać sakramentalny charakter spowiedzi. Twórcami szkolnych podręczników, które cytuje Matwiejczuk, są wybitni polscy historycy, m.in. Jerzy Gierowski czy Tadeusz Cegielski, a nawet osoby specjalizujące się w badaniu protestantyzmu, jak Janusz Tazbir (s. 61). Sformułowania pojawiające się w ich pracach nie uwzględniają pełnej, wedle Autora, wiedzy na temat ewangelickiej nauki o spowiedzi, ograniczają się bowiem do zaznaczenia wyłącznie jej niesakramentalnego charakteru.

Dodatkowo Matwiejczuk zauważa, że dzieło reformatorów jest najczęściej pokazywane przez kategorie katolickie, credo ewangelicyzmu bowiem zawiera się w zdaniach o likwidacji: siedmiu sakramentów, życia monastycznego, zwierzchności papieża, kultu świętych i Maryi (to najczęściej przywoływane postulaty). Zawężają one główne tezy reformacji do swego rodzaju „okrojonego” katolicyzmu. Z jednej strony ten rodzaj prezentacji zasad reformacji może wydawać się uzasadniony, szczególnie w niemal monowyznaniowej Polsce, obecnie kraju religijnej ignorancji i niewiedzy o „innych”, w którym, aby opowiedzieć o religijnej odmienności, musi się „innych” zaprezentować poprzez porównanie do jedyne go znanego jako tako systemu religijnego, jakim jest katolicyzm. Z drugiej, co zauważa Autor omawianej książki, to krzywdzące dla protestantyzmu, że nie mówi w szkolnych podręcznikach własnym głosem, nie prezentuje swojej interpretacji źródeł chrześcijaństwa, używając własnych argumentów i biblijnego wywodu.

Zgadając się z Autorem w tej kwestii, dodajmy, że burzliwy wiek XVI – wiek debat religijnych – pełen był wezwań o reformę Kościoła powszechnego. W obu obozach religijnych dyskutowano nad całym wachlarzem rozwiązań, jakie chciano wcielić w życie, dyskutowano nad nimi także podczas dwu pierwszych sesji soboru trydenckiego, dyskutowali między sobą reformatorzy w różnych krajach wprowadzających reformację, ale nawet po 1580 r., po druku *Księgi zgody*, luterzańskie Kościoły krajowe nadal różniły się w wielu praktykach religijnych. Książka Matwiejczuka jest zarówno głosem na rzecz pogłębienia debaty nad spowiedzią w samym luteranizmie, jak i apelem

o bardziej rzeczową informację o zasadach tego nurtu protestantyzmu w podręcznikach historii.

Trzeci powód podjęcia studium nad dziejami i interpretacją spowiedzi ma charakter osobisty. Autor, który deklaruje się jako ewangelik, chce przedłożyć własnemu Kościołowi głos na rzecz odmiennego dyskursu w sprawie spowiedzi, ponieważ także w drukach o charakterze informacyjnym Kościoła ewangelicko-augsburskiego pojawia się zubożona prezentacja nauki o spowiedzi lub brakuje jej zupełnie. Najczęściej jest to krytykowana przez Matwiejczuka formuła o jedynie dwu uznawanych sakramentach.

Nawiązując z Autorem polemikę, należy jednak zapytać: skoro jego studium pokazuje, jak złożona i zróżnicowana była debata nad spowiedzią wśród samych reformatorów, czy jest możliwe upowszechnienie rozbudowanej wiedzy historycznej na ten temat wobec nie do końca jednoznacznych wniosków? Mimo wahania przywódców reformacji i ewolucji ich poglądów, które autor wiernie streszcza i analizuje, ostatecznie jednak Kościół ewangelicko-augsburski deklaruje przeciw praktykę jedynie dwu sakramentów. Wołanie o dokładniejszą informację w szkolnych podręcznikach jest chyba utopią. Muszą one zwięźle streścić pewną wiedzę, jaką dysponujemy i brak w nich miejsca na niuansowanie wielu kwestii. Nie umniejsza to wagi wnikliwych źródłowych studiów historycznych przynoszących wiedzę specjalistyczną.

Większa część tomu (s. 20–119) poświęcona jest „historii spowiedzi”, która obejmuje okres od czasu powstawania pism Nowego Testamentu do narodzin reformacji. Czytając te partie pracy, zauważa się zderzenie dwu, nakładających się na siebie perspektyw: historycznej i teologicznej. Z jednej strony otrzymujemy wyjątkowy i rzetelny dobór źródeł (może poza przekładami ze św. Tomasza z Akwinu). Z drugiej Autor, jako zdeklarowany ewangelik, toczy wewnętrzną dyskusję ze swoimi współbraćmi w wierze o znaczenie i obecność spowiedzi w Kościele. Ma w tym zakresie wyrobione zdanie i jest rzecznikiem przekonania do niego wszystkich. Przyjęcie takiej perspektywy powoduje, że pojawia się niebezpieczeństwo poświęcenia mniejszej wagi historycznym głosom, które są sprzeczne z własnym zdaniem w danej kwestii.

Przykładem może być to, że praca koncentruje się na dziejach spowiedzi widzianej przez pryzmat ideowej polemiki katolicko-luterańskiej. Skupiając się na dziejach myśli religijnej niepodzielonego chrześcijaństwa, a następnie zachodniego chrześcijaństwa średniowiecznego, Autor nie uwzględnia dziedzictwa myśli wschodniej. Traktuje on np. wstyd – erubescencję – jako element spowiedzi wiążący się ze scholastycznym nauczaniem. A przecież nie jest to tylko, jak pisze, „archaiczne pojęcie” (s. 179), ale nadal pozostaje elementem duchowości prawosławnej (np. na górze Athos), w której właśnie wstyd za grzechy pełni ważną rolę. Według św. Mikołaja Serbskiego *pokajanie* to „pojęcie wstydu przed czystym bratem”¹.

¹ Za: św. Mikołaj Serbski (Welimirowicz), *Pokajanie*, tł. A. Martęńczyk, „Przegląd Prawosławny”, 5(311), 2011.

Jak wspomniano, historię spowiedzi w chrześcijaństwie Autor rozpoczyna analizą świadectw Nowego Testamentu. Można powiedzieć, że to procedura dla teologa właściwa, ale dla historyka już mniej, bo przecież praktyki pokutne były (i są nadal) znane w judaizmie, czego dowodem jest choćby Stary Testament. Przywołajmy np. psalmy pokutne czy rytuał, w którym kapłan Świątyni Jerozolimskiej prznosił winy całego ludu na ofiarnego kozła spychanego ze skały (rozdz. 16 Księgi Kapłańskiej). Ta najsłynniejsza ofiara ekspiacyjna (opisana w studium René Girarda²) miała swoje dawniejsze bliskowschodnie pierwowzory, ale warto ją przy okazji omawiania historii spowiedzi przywołać. Do dziś jednym z najważniejszych świąt judaizmu pozostaje Jom Kippur, dzień pojednania i żalu. Żydowska spowiedź (hebr. *widduj*) jest praktyką bliższą protestanckiej niż katolickiej perspektywie: nie występuje wyznanie grzechów jednej osobie, lecz modlitwa o wybaczenie grzechów i prośba skierowana do tych, wobec których się coś złego zrobiło. Interpretacja, nawet teologiczna, to osadzenie jakiegoś dzieła czy tematu w kontekście. W tym wypadku kontekstem jest historia idei religijnych. A ta, w odniesieniu do spowiedzi, nie zaczyna się wraz z Nowym Testamentem. Chrześcijaństwo jest historycznym dzieckiem judaizmu i dziedziczy po nim wiele praktyk religijnych, a idea ofiary (np. kozła) stoi u źródeł katolickiego zadośćuczynienia. Gdyby wiele z rozterek i wątpliwości antycznego chrześcijaństwa zostało ukazane na tle judaizmu, mogłoby znaleźć tam swoje wyjaśnienie. Przypis do uwagi o spowiedzi pochodzący od Jeana Daniélou (spowiedź „stanowi rozwinięcie zwyczaju żydowskiego”, s. 24) oraz stojąca kilka linii niżej konstatacja o „dość zawiłych” świadectwach źródłowych pokazują, że nie wykorzystano jednak, mimo sugestii Daniélou, szerszego kontekstu historyczno-religijnego do wyjaśnienia sensu pierwszych obrzędów chrześcijan.

Matwiejczuk omawia zatem dokładnie milowe kroki ewolucji praktyki spowiedniej w dziejach chrześcijaństwa. Przypomina praktykę publicznej spowiedzi (co nie oznacza, że głośnej) w starożytności, opisuje wagę sporu nowacjańskiego, ukształtowanie się praktyki pokutnej jako aktu jednorazowego, odkładanego do późnego wieku. Referuje poglądy Ojców Kościoła, przypominając te osoby, które najwięcej wniosły do teologicznej debaty nad spowiedzią. Na przykład przywołuje Tertuliana, który zauważył, że stojące u źródeł wczesnochrześcijańskiej interpretacji pokuty greckie słowo *exmologeo* z Nowego Testamentu oznacza „opowieść pacjenta o dręczącej go chorobie” (s. 75). Teolog uznał, że ta etymologia może stanowić podstawę drugiej pokuty, a więc dostarczył argumentu za powtarzalnością tego aktu (w pierwszych wiekach był to bowiem obrzęd jednorazowy). Matwiejczuk rozpamiętuje wkład iroszkockiego chrześcijaństwa, które optowało za powtarzalnością pokuty. Izydor z Sewilli u progę średniowiecza podał inną

² R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 63. Całe studium Girarda poświęcone jest ofierze tego typu.

etymologię, kojarząc na gruncie łaciny słowa *poenitentia* i *punitentia*, czyli łącząc spowiedź z karą (doczesną) za grzechy. Stąd dominująca w średniowieczu interpretacja pokuty jako kary (dodajmy, że Izydor nie zaliczał spowiedzi do sakramentów). Piotr Lombard skodyfikował praktykę spowiedni, ale nadal dopuszczał spowiedź przed Bogiem i przed świeckim (pod nieobecność kapłana), co przypomina Matwiejczuk (s. 100). Tomasz z Akwinu „zniósł zbiorową absolicję” i wzmocnił rolę kapłana, uznając, że ewentualnie tylko ta forma może być sakramentem.

W rozdziałach trzecim, czwartym i piątym (s. 121–200) Autor podejmuje zasadniczy temat omówienia pism i poglądów reformatorów, choć skupia się wyłącznie na Lutrze i Melanchtonie oraz na korpusie pism wchodzących w skład ksiąg wyznaniowych luteranizmu. W pracy używa konsekwentnie terminu Kościół Luterski, ale w rzeczywistości chodzi mu o Kościoły luterskie, a nie jakiś konkretnie jeden organizm eklezjalny. Dokonuje bardzo rzetelnego przeglądu wszelkich świadectw tekstowych poświęconych spowiedzi. Śledząc ich ewolucję, ujawnia interesujące rozdzieranie. Jeśli przyjmiemy, że Chrystus umarł za wszystkie grzechy to prowadzi to do zniesienia spowiedzi. Ale jeśli uznamy psychologiczne potrzeby wiernych i duszpasterski wymiar rytu, to są to argumenty za potrzebą pozostawienia absolicji. Matwiejczuk doprowadza czytelnika do wglądu w ten dylemat reformacji, który, nierozstrzygnięty jednoznacznie, zaowocował wieloma rozwiązaniami. Jest świadomy tego rozdzierania, o czym daje czytelnikowi znać (np. na s. 127).

Luter zajmował stanowisko, które można określić jako „prokościelne”, czyli zarówno uznawał kapłaństwo powszechne, jak i rezerwował szafarstwo spowiedzi dla księży i biskupów (s. 131). Bardziej kompromisowy Melanchton, choć jego poglądy także ewoluowały, zdecydowanie wiązał spowiedź z dziełem odkupienia, był przekonany o jej sakramentalnym charakterze. Ostatecznie w *Formule zgody* (1577) mamy wymienione tylko dwa sakramenty, co zamyka debaty, jakie toczono w wieku XVI. Autor omawianej pracy dostrzega też czynnik, który skłonił reformatorów do pozostawienia spowiedzi (poza głosami biblijnymi, tradycją antycznego Kościoła czy politycznymi zawirowaniami w cesarstwie) – ze względu na jej „dyscyplinującą rolę w życiu wiernych” (s. 148). Te nieco mniej zaakcentowane przez Matwiejczuka słowa pozostają ważnym uzupełnieniem jego analizy historii spowiedzi.

Podsumowując, należy stwierdzić, że reformatorów łączyło: zniesienie potrzeby wyliczania wszystkich grzechów (ten obowiązek nałożył sobór laterański III), zadośćuczynienia oraz nadanie spowiedzi wymiaru wspólnotowego aktu. Pod koniec pracy znajdujemy fragment o Lutrze: „daleki był od twierdzenia, że spowiedź jest narzędziem czy nośnikiem Bożej łaski. Można jednak sformułować teologiczne twierdzenie, że absolicja stała się dostępna przez wiarę i w sposób oczywisty wpisywała się w nie tylko w porządek kościelny, ale w cały plan Bożej ekonomii zbawienia” (s. 164). Miejsce to w Kościołach luterskich nadal zajmuje, choć nie jako sakrament, ale jako stała część nabożeństwa komunijnego.

Nawiązując do czynionych wcześniej uwag nad połączonym dyskursem historycznym i teologicznym, dostrzegamy np. w przytoczonym wyżej fragmencie, że pasja teologiczna nieco przesłania Autorowi horyzont historycznego myślenia i choć jego praca jest niezwykle interesującym studium źródłowym nad ewolucją praktyki spowiedzi, to wnioski o religijnym charakterze miejscami zastępują refleksję z dziedziny historii idei. Przykładem ograniczeń wynikających z przyjęcia teologicznej perspektywy są zdania w rodzaju: „Od początków istnienia Kościół zmagał się ze złem” (s. 71), „[Luter – Z.P.] przywrócił Kościołowi dawną świeżość” (s. 147) czy „reformacja bezapelacyjnie odcięła się od przeszłości” (s. 171), w których widzimy dominację teologicznego postrzegania, jakże upraszczającego złożoną prawdę historyczną. Nawiązując do nieco archaicznej definicji nauki, można powiedzieć, że teologia tym się od niej różni, że wśród formułowanych zdań ma nienaruszalne prawdy wiary, które objaśnia wciąż na nowo, podczas gdy nauka nie ma dogmatów, testuje rzeczywistość zawsze „do gruntu” (nawet zmieniając paradygmaty naukowego opisu) i stara się uwzględnić wszystkie znane zmienne w wyjaśnianiu zjawisk. Pewność – jedna z cech teologii – oddziałuje także na język. W pracy Matwiejczuka nader często pewność ta nieco irytująco się ujawnia. Wielokrotnie używa on zwrotu „nie ulega/nie ma wątpliwości” (np. s. 86, 94, 123, 148, 154, 194, 202, 210) lub jego zamienników „jednoznacznie”, „z całą pewnością”. Nieco psuje to bardzo pozytywne wrażenie, jakie pozostaje po lekturze tej pracy. Jeśli jej celem, co Autor określa we *Wprowadzeniu*, jest „reintegracja z własnym wyznaniem” (s. 15), to można powiedzieć, że teologiczna czy religijna motywacja zaowocowała bardzo interesującym studium historycznym, które zaspokaja głód wiedzy na ten temat osoby oddalonej od religijnego zaangażowania. I dzieje się to mimo dominacji teologicznego stylu wyjaśniania.

Zbigniew Pasek
AGH w Krakowie

Jessica Maier, *Rome Measured and Imagined. Early Modern Maps of the Eternal City*, Chicago 2015, University of Chicago Press, ss. XII + 264, il. 12

Topografia należy do węzłowych zagadnień w badaniach nad kulturą i sztuką nowożytnego Rzymu. Od zakończenia niewoli awiniońskiej miasto nieustannie się rozbudowywało: wytyczano nowe arterie, place, stawiano mosty, przebudowywano rezydencje papieskie, budowano otoczone ogrodami wille i pałace rodzin kardynalskich. Szczególnym impulsem do inicjowania monumentalnych przedsięwzięć architektonicznych i urbanistycznych były lata jubileuszowe, kiedy do Rzymu zjeżdżało tysiące pielgrzymów. Wymagały one odpowiedniej oprawy, wielkich ceremonialnych przestrzeni i perspektyw: na zamówienie kolejnych papieży powstały zamierzone z rozmachem osie urbanistyczne (via Sistina czy via Alessandrina), najbardziej monumentalne place nowożytnej Europy (Kapitol zaaranżowany przez Michała Anioła czy plac św. Piotra zaprojektowany przez Gian Lorenza Berniniego), przebudowywano bazyliki i mniejsze kościoły. Rozbudowa miasta wiązała się jednocześnie z jego dopasowywaniem do istniejącej tkanki, wyznaczonej przez starożytne mury, arterie, opuszczone założenia, budowle i monumenty antyczne, wczesnochrześcijańskie bazyliki, kościoły i klasztory, chaotyczną średniowieczną zabudowę. Miasto rozbudowywało się przede wszystkim na *disabitatum* (przestronnym, opuszczonym obszarze wewnątrz murów aureliańskich), przy wytyczaniu nowych arterii i placów starano się zaś respektować zastany układ i eksponować również monumentalne starożytne zabytki. Zarządzenia renesansowych papieży rozciągnęły ochronę nad rzymskimi kościołami i starożytnościami. Bulle *Etsi de cunctarum* Marcina V i *Cum almam nostram Urbem* Piusa II nie tylko zakazywały demolowania antycznych budynków i dawnych kościołów, wykorzystywania starożytnych ruin jako źródła łatwo dostępnego wysokiej klasy budulca, ale też nakazywały wyburzenie stojących zbyt blisko nich domów. Za pontyfikatów kolejnych papieży wprowadzano rozwiązania prawne i administracyjne, które miały na celu roztoczenie dalszej ochrony, a ich zwieńczeniem były edykty kardynałów Giovanniego Battisty Spinoli i Annibale Albaniego, znacznie ograniczające wywóz poza granice Państwa Kościelnego starożytności i rzeźb antycznych. Choć oddziaływanie i skuteczność tych regulacji miały ograniczony zasięg, a ich zasady nieraz łamali sami papieże, to odzwierciedlały one znaczenie przypisywane w nowożytnym Rzymie dziedzictwu antyku. Pozostałości starożytnego miasta należały przez cały okres nowożytny do najważniejszych obiektów badań inspirowanych przez papieży, wpływowe rodziny rzymskie i kosmopolityczne elity. Prowadzili je pierwszoplanowi artyści, architekci, inżynierowie, humaniści. Rzym był dla nich nie tylko jednym z najważniejszych ośrodków mecenatu w ówczesnej Europie, ale również niezbędnym zwieńczeniem edukacji i studiów nad pozostałościami antyku.

W projekty kartograficzne i miernicze, w centrum których znajdował się Rzym – zarówno jego starożytny trzon, jak i zmieniająca się za sprawą kolejnych papieży tkanka – zaangażowali się artyści i humaniści tej miary co Filippo Brunelleschi, Leon Battista Alberti, Poggio Bracciolini, Antonio Tempesta czy Giovanni Battista Piranesi.

Nie powinno więc dziwić, że topografia nowożytnego Rzymu stała się przedmiotem nie tyle specjalistycznych badań kartograficznych, ile przede wszystkim ważnym elementem studiów nad kulturą nowożytnego Rzymu. W wąskich ramach historii nauki mapy rozpatrywane są w kontekście rozwoju instrumentarium i zasad ich wykreślenia, postępu w dokładności oddawania przestrzeni i odległości. W przypadku nowożytnego Rzymu topografia została wpleciona nie tylko w studia nad działalnością architektoniczną i urbanistyczną poszczególnych papieży¹, twórczością architektów i artystów zaangażowanych w te przedsięwzięcia², ale również w szersze, przekrojowe studia nad kulturą dworu papieskiego czy zjawiskiem pielgrzymek. W wydanej z okazji ostatniego roku jubileuszowego (2000) pracy zbiorowej *La storia dei Giubilei*, bogato ilustrowanej również licznymi (nieraz niepublikowanymi) mapami i planami Rzymu, topografia przedstawiona jest więc tak w kontekście rozbudowy miasta, jak i z punktu widzenia doświadczenia pielgrzymów, polityki i propagandy dworu papieskiego czy humanizmu³.

Choć kartografia nowożytnego Rzymu na dobre stała się elementem szerszych badań z zakresu historii kultury, to jednak, jak do tej pory, sytuowała się ona na marginesie szerszych rozważań. Książka Jessiki Maier *Rome Measured and Imagined. Early Modern Maps of the Eternal City* wydana w 2015 r. przez University of Chicago Press tę lukę z powodzeniem zapełnia. Jej tematem są monumentalne projekty kartograficzne mające na celu jak najdokładniejsze i najpełniejsze zobrazowanie Wiecznego Miasta na jednej mapie. Chodzi tu o wielkoformatowe, złożone z kilku plansz arcydzieła kartografii, wykonane przy użyciu nowatorskich technik mierniczych, rysunkowych i graficznych. Jedną z najwcześniejszych i najbardziej znanych map tego rodzaju jest przedstawienie Wenecji z 1500 r. ukazujące miasto z lotu ptaka. Monumentalną wedytę kartograficzną o wymiarach 1,3 x 2,8 m Jacopo de' Barbari odbił z sześciu płyt drzeworytniczych, nad którymi pracował ponad trzy lata. Mapa Wenecji stała się inspiracją dla licznych naśladownictw i powtórzeń, jednak nigdy już żaden artysta, grafik czy kartograf nie podjął się wykonania przedstawienia Wenecji w takim formacie. Podobnie było w przypadku tego typu ikonografii innych

¹ Np. F. Benzi, *Sisto IV Renovator Urbis. Architettura a Roma 1471–1484*, Roma 1990; N. Temple, *Renovatio Urbis. Architecture, Urbanism and Ceremony in the Rome of Julius II*, Oxon 2011.

² Np. *La Roma di Leon Battista Alberti. Umanisti, architetti e artisti alla scoperta dell'antico nella città del Quattrocento*, a cura di F. P. Fiore, A. Nesselrath, Skira 2005.

³ 4 tomy, Roma 1997–2000.

nowożytnych miast: nawet Jerozolima i Konstantynopol nie doczekały się takich monumentalnych przedstawień.

Pierwszy i drugi rozdział, poświęcone narodzinom nowożytnej koncepcji mapy Rzymu, omawiają dwa słynne, niezrealizowane renesansowe projekty, których założenia zostały wyłożone na piśmie. Traktat Leona Battisty Albertiego *Descriptio urbis Romae* Maier uznaje za dzieło przełomowe, inicjujące nie tylko renesansowe poszukiwania chorograficzne, ale również tego typu projekty w samym Rzymie. Alberti, odwołując się do Klaudiusza Ptolemeusza, kreśli w swoim dziele metodę wykonania kompletnego planu starożytnego miasta na podstawie zasady geometrii i udoskonalonego instrumentarium odwołującego się do wzorców antycznych. Maier skupia się tu przede wszystkim na analizie kontekstu powstania i funkcjonowania traktatu: interesuje ją kształtowanie się konwencji kartograficznej i artystycznej oraz zrozumiałego dla szerszego grona odbiorców „języka” map. Nie jest więc dla niej istotne, czy – jak przypuszczają badacze – traktat rzeczywiście uzupełniono o wykonany przez samego Albertiego plan pokazowy, ani nawet to, że *Descriptio urbis Romae* pozostał w rękopisie. Według Maier traktat musiał być dobrze znany w gronie rzymskich humanistów: stanowił owoc wspólnych dyskusji i poszukiwań. Tym samym przekonująco identyfikuje ona kontekst, w którym mapy nowożytnego Rzymu dotychczas rozpatrywano w sposób marginalny. Uzupełniając ten rozdział o szerokie omówienie narodzin i rozwoju renesansowej kartografii miejskiej, Maier oczywiście podkreśla naukowy charakter planów miast oraz przypisane im funkcje propagandowe. W przypadku analizowanych przez nią przedsięwzięć kartograficznych decydującą rolę odgrywały jednak zainteresowania kulturą i sztuką antyku ich twórców i odbiorców: grona artystów, literatów, humanistów i antykwariuszy. Projekty wielkich map uznaje Maier również za istne laboratoria naukowe i artystyczne, gdzie wypracowywane były nowatorskie rozwiązania, które szybko przekształcały się w zrozumiałą konwencję (powielane w następnych dziesięcioleciach na tańszych, małoformatowych przedstawieniach i szeroko rozpowszechniane). Plan miasta w *Descriptio urbis Romae* przygotowany został na podstawie zbioru współrzędnych określających dokładne położenie najważniejszych punktów starożytnego miasta w stosunku do Kapitolu. Ten projekt ortogonalnej mapy Maier zestawia z niezachowaną do naszych czasów, znaną z przekazów i powtórzeń, panoramą Rzymu autorstwa florenckiego miniaturzysty i rysownika map Francesca Rossellego, który odwoływał się do innej – malarskiej – konwencji. Te dwa nurty – ortogonalny i malarski – będą współistnieć i konkurować ze sobą przez cały okres nowożytny. W drugim rozdziale Maier omawia kolejny słynny i niezrealizowany projekt mapy starożytnego Rzymu oraz – podobnie jak w przypadku traktatu Albertiego – analizuje jego kontekst. Chodzi o przedsięwzięcie Rafaela wyłożone przezeń w słynnym liście do Leona X, za którego współautora uznaje się Baldassare Castiglione. Maier analizuje związki Rafaela ze środowiskiem humanistów oraz przywołuje inne

jego projekty skoncentrowane na badaniu antyku: niezrealizowany pomysł przetłumaczenia (wspólnie z Fabiem Calvo) Witruwiusza czy konsultowany z Baldassarem Castiglionem projekt na fasadę Bazyliki św. Piotra oparty na zasadach witruwiańskich. Maier zwraca przy tym uwagę na znaczenie największej w nowożytnym Rzymie fabryki św. Piotra jako miejsca dyskusji architektonicznych i humanistycznych wokół miasta, jego spuścizny antycznej i planów jego przebudowy.

W rozdziale trzecim omówiony jest najstarsza zachowana wielkoformatowa mapa Rzymu (200 x 200 cm): drzeworyt przygotowany i wydany w 1551 r. przez mało znanego inżyniera i antykwariusza zatrudnionego przy modernizacji rzymskich fortyfikacji, Leonarda Bufaliniego. Jej wielkie rozmiary wskazywałyby na funkcje prestiżowe i propagandowe, jak słusznie jednak zauważa Maier, wybrana przez Bufaliniego konwencja ortogonalnego planu oraz brak marginaliów (emblemów miasta, ewentualnych zleceńodawców, symboli władzy) wyklucza taką genezę tego dzieła. Rygor geometrii oraz precyzja przedstawienia sprawiają, że pozornie wydaje się ono ucieleśnieniem i udoskonaleniem poszukiwań Albertiego. Mityczna dokładność oparta na geometrii nie była jednak możliwa do osiągnięcia. Pomiary wykonywał sam Bufalini, a biorąc pod uwagę rozmiary miasta oraz dostępne wówczas narzędzia, musiał się uciekać do konwencji. Bliższa analiza mapy ujawnia, że Bufaliniego interesowały fortyfikacje oraz uznane budynki i zabytki starożytne, a całe średniowieczne kwartały miasta zostały przezeń bądź pominięte, bądź oddane schematycznie. Maier przekonująco udowadnia, że mapa przeznaczona była nie tyle dla grona techników (kartografów, inżynierów, architektów), ile dla kręgu humanistów. Według niej jest ona kartograficznym owocem kultury *paragone*: dialogów i debat poświęconych porównaniu cywilizacji antycznej ze współczesną, prowadzonych w gronie rzymskich humanistów, literatów, artystów. Mapę Bufaliniego zdominowaną przez pozostałości antyczne uznać trzeba bez wątpliwości za pean na cześć cywilizacji starożytnego Rzymu.

Za przykładem Bufaliniego szybko poszli następni artyści i architekci, a w drugiej połowie XVI w. podjęto kilka tego typu projektów. Choć żaden z planów omawianych w rozdziale czwartym nie był ortogonalny, to wszystkie oparto na zasadzie *paragone*: zestawienia starożytnego miasta z nowym, rozbudowywującym się. Pirro Ligorio, podobnie jak Bufalini, prymat oddał miastu starożytnemu. Jak słusznie zauważa Maier, jego plan, który oferował oddane w perspektywie rekonstrukcje antycznych kompleksów i budynków, oparte na źródłach pisanych i ikonograficznych (sarkofagi, monety itp.), był w takim samym stopniu produktem fantazji jak mapa Bufaliniego. Plan Étienne'a du Péraca nie tylko po raz pierwszy uwzględniła zmiany, jakie przyniosła nowożytna rozbudowa miasta, ale za sprawą z dużą dokładnością oddanych ogrodów zdaje się przechylać szalę *paragone* na rzecz *Roma nuova*. Wreszcie, Mario Cartaro w 1576 r. wydał dwa plany do wspólnego oglądania i porównywania ze sobą: jeden przedstawiała *Roma antica*, drugi

Roma nuova. Pozornie monumentalna wizja starożytnego miasta kontrastuje z nowożytnym, którego aż dwie trzecie zajęte są przez *disabitato*. Ten ostatni jednak zachwyca urbanistyką, racjonalną organizacją. Maier udowadnia, że omawiane przez nią mapy odwoływały się do ówczesnych debat humanistycznych (wskazuje np. na nawiązania do *Nova urbis Romae descriptio* Giovanniego Francesca Perandy w planie du Péraca), a ich odbiorcy doskonale umieli rozszyfrować konwencję *paragone*, na której się opierały.

W rozdziale piątym analizowane są mapy z epoki baroku. *Paragone* staje się wówczas obowiązującą konwencją, jednak naukowe dążenie do odtworzenia starożytnego miasta ustępuje propagandowemu zachwytowi nad *Roma nuova*, miastem epoki kontrreformacji. Zasadniczo zmienia się też realizacja wielkich topograficznych projektów. Ich autorami nie są już architekci czy inżynierowie, ale malarze, którzy bazując na już istniejących pomiarach, wykonują rysunki przygotowawcze, a cały proces przygotowania, odbicia i dystrybucji płyt oddany zostaje w ręce wyspecjalizowanych zakładów graficznych. Jakość graficzna i artystyczna map z tego okresu jest nieporównywalna z wcześniejszymi realizacjami, zarazem jednak znika postać architekta-humanisty-grafika, który tak jak Bufalini nie tylko sam dokonywał pomiarów antycznego miasta, ale też wypracowywał sposób jego reprezentacji oraz przygotowywał i odbijał grafikę. Mapy barokowe zachwycają malarskością, są hołdem złożonym *Roma nuova*. Stąd mapy barokowe przedstawiają miasto z Janikulum, skupiając w ten sposób uwagę na jego najważniejszych kontrreformacyjnych punktach: Watykanie, kościele Il Gesù, Kwirynale. Przedstawienia charakteryzują się teraz nie tyle dokładnością pomiaru, ile malarskością i artyzmem. Jedyna barokowa mapa oparta na nowych pomiarach miasta to ta niemieckiego grafika i malarza Mattea Greutera. Jeden z najwspanialszych i najsłynniejszych planów tego okresu, wykonany przez florenckiego malarza Antonia Tempeste, przedstawia imponujący widok miasta z lotu ptaka. Jak podkreśla Maier, wiek XVII to z jednej strony epoka gloryfikacji miasta papieskiego, z drugiej – kodyfikacji sposobów jego przedstawiania. Rynek artystyczny i graficzny w tym okresie się profesjonalizuje, a mapy stają się jego ważną ofertą. Wielkie plany Tempeste, Giovanniego Battisty Faldy czy Greutera otoczone są prestiżem: służą jako reklamy sklepów z rycinami, a ich nabywcami są przedstawiciele dworu papieskiego, rodzin kardynalskich oraz europejskiej arystokracji. Powstały one nieraz z okazji lat jubileuszowych, nie tylko z inicjatywy artystów i warsztatów graficznych, ale też dzięki przychylności ważnych mecenasów (np. plan du Péraca był zadedykowany Henrykowi III, królowi Francji). Mapy te już w epoce renesansu zawieszano na ścianach gabinetów w pałacach miejskich bądź dekorowano nimi wille. Wokół nich toczyły się dyskusje o dziedzictwie starożytności, o *paragone*, o potędze współczesnego Rzymu.

Ostatnie wielkie mapy, zamykające opisywaną przez Maier tradycję, powstały w okresie oświeceniowego Grand Tour i charakteryzują się powrotem do badania i mierzenia starożytnej tkanki miasta. Co ciekawe, dwa

najważniejsze projekty tego okresu – *Nuova pianta* Giuseppe Nollego i *Prospetto* Giuseppe Vasiego – opierają się na dwóch (renesansowej i barokowej) konwencjach przedstawiania: mapie ortograficznej i malowniczej. Mapy te trafiały do bibliotek i kolekcji graficznych w całej Europie, były jednym z najważniejszych produktów kultury Grand Tour.

Rome Measured and Imagined jest książką, która nie tylko przedstawia Rzym jako centrum wczesnonowożytnych eksperymentów kartograficznych, ale też rozpatruje wielkie plany Rzymu jako pierwszoplanowe zjawisko artystyczne i kulturowe *per se*. Analizowane na przestrzeni XV–XVIII w. projekty pokazane są na szerokim tle polityki papieżstwa, znaczenia Rzymu jako centrum pielgrzymkowego, zainteresowań starożytniczych, humanizmu i antykwaryzmu, mecenatu, kolekcjonerstwa i rynku sztuki, myśli architektonicznej i urbanistycznej, rozwoju grafiki i malarstwa. Maier przekonująco demonstruje, że wielkie mapy należą nie tylko do najciekawszych zjawisk artystycznych nowożytnego Rzymu, ale też są kluczem do zrozumienia wielu fenomenów nowożytnej kultury tego centrum. Napisana z dużym rozmachem praca doskonale wpisuje się w postulaty Jill Burke i Michaela Bury’ego dotyczące współczesnych badań nad Rzymem jako jednym z najważniejszych ośrodków artystycznych nowożytnej Europy⁴. Jak podkreślają ci badacze, jednym z najistotniejszych problemów współczesnego stanu badań jest ich fragmentaryzacja: dominują prace poświęcone konkretnemu pontyfikatowi, epoce, artyście. Niewiele jest studiów, które ukazują wyjątkowe zjawiska kulturowe i artystyczne w szerszej perspektywie chronologicznej. Praca Maier wpisuje się też w szerszy nurt badań nad nowożytną kartografią, rozpatrywaną jako ważne zjawisko społeczne, artystyczne i kulturowe. Wystarczy wspomnieć tu dwie książki, które ukazały się w tym samym czasie i które wytyczają nowe ścieżki badawcze. Genevieve Carlton w *Worldly Consumers. The Demand for Maps in Renaissance Italy* (Chicago 2015) analizuje weneckie i florenckie inwentarze, pokazując niespodziewane znaczenie map, które traktowano jako ważny przedmiot ostentacji i obdarzano prestiżem jako dzieła sztuki *per se*. Mark Rosen w *The Mapping of Power of Renaissance Italy. Painted Cartographic Cycles in Social and Intellectual Context* (New York 2015) skupia się na cyklu map w Guardaroba Cosimo I w Palazzo Vecchio, gabinetu, w którym Medyceusze w sposób symboliczny przedstawili swoje zainteresowanie i znajomość współczesnych odkryć naukowych i geograficznych, przygotowanych pod okiem Giorgia Vasariego i opisanych przezeń w *Żywotach artystów* na szerokim tle rozwoju nowożytnej kartografii oraz przypisanych jej społecznych i kulturowych funkcji.

Ewa Manikowska
Instytut Sztuki PAN

⁴ *Art and Identity in Early Modern Rome*, ed. by J. Burke, M. Bury, Oxon 2008.

Maria Maślanka-Soro, *Antyczna tradycja epicka u Dantego*, Kraków 2015, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, ss. 494

Badania naukowe Marii Maślanki-Soro skupiają się od wielu lat wokół dzieła Dantego – jego twórczość Autorka analizuje z prawdziwą pasją i dociekliwością, konsekwentnie uzupełniając stan wiedzy na ten temat. Jej szczególną uwagę zawsze przyciągała *Komedія*, której poświęciła szereg artykułów oraz monografię *Tragizm w „Komedii” Dantego* (Kraków 2005). Po dziesięciu latach od tej publikacji ukazuje się kolejna rozprawa, pt. *Antyczna tradycja epicka u Dantego*. Choć w centrum zainteresowań stoi w niej cały czas *Komedія*, to jednak Autorka znacznie rozszerza pole swoich badań; chce objąć refleksją całość dorobku włoskiego twórcy i pokazać rozwój jego pisarskiego warsztatu, zaczynając od wczesnych *Rime* i śledząc działania poety dojrzewającego do napisania dzieła swojego życia. Recenzowana książka jest więc próbą syntezy, na którą Maria Maślanka-Soro odważyć się mogła, posiadając kompetencje italianisty i filologa klasycznego oraz wieloletnie doświadczenie badacza twórczości Dantego. W osiągnięciu celu pomogła jej również gruntowna znajomość literatury przedmiotu: wszelkich komentarzy (poczynając od piętnastowiecznych) oraz współczesnych opracowań i studiów krytycznych dotyczących twórczości wielkiego Florentczyka – dokumentuje to imponująca bibliografia zamieszczona na końcu pracy (s. 451–470).

W poprzedniej rozprawie kluczem do badań nad *Komedią* była kategoria tragizmu. Teraz Autorka proponuje nowe ujęcie tematu: przystępuje do analizy dzieła Alighieriego, obserwując jego sposób wykorzystania najwybitniejszych dzieł epiki rzymskiej, czyli *Eneidy* Wergiliusza, *Metamorfóz* Owidiusza, *Farsalii* Lukana oraz *Tebaidy* Stacjusza. Skupiając się na inspiracji, jaką poeta czerpał z dawnej epiki, cały czas przy tym obejmuje uwagę wszelkie inne źródła jego twórczości, tj. Biblię, pisma mistyków średniowiecza, współczesną mu ikonografię itd. Pisząc o źródłach, kładzie akcent na spójne wykorzystanie i twórcze przetworzenie tego bogatego i zróżnicowanego materiału.

Książkę poprzedza syntetyczny wstęp, w którym Maria Maślanka-Soro przedkłada swoje założenia: chce zatem przebadać twórczość Dantego, obserwując jego sposób wykorzystania epiki rzymskiej, ale także pokazać, w jaki sposób zmieniało się jego podejście do utworów antycznych: poczynając od prostego przejmowania wątków aż po twórczy dialog z przeszłością rozkwitający w *Komedii*. Autorka zapowiada, że czytelnik zapozna się w jej monografii z Dantem, który traktuje swój wielki poemat jako formę pojedynku z przeszłością; z tej rywalizacji zamierza wyjść zwycięsko, przekonany, że jego własne dzieło przewyższa starożytne – on sam bowiem jest Bożym pisarzem, a jego dzieło – świętym poematem. Dante nadaje swej poezji szczególny sens: pisze pod natchnieniem Ducha, traktując jako najważniejszy punkt odniesienia Biblię, w drugiej dopiero kolejności antyk – obydwie te tradycje jednak są wobec siebie komplementarne, a wiążąca je relacja odczytywana winna

być według klucza figuralnego. Oznacza to, argumentuje Maślanka-Soro, że jak postaci i wydarzenia Starego Przymierza otrzymują swój pełniejszy sens w historii Nowego Testamentu, tak wydarzenia oraz postaci starożytnego świata przywoływane są w *Komedii* po to, by pogłębić ich odczytanie w obrębie rzeczywistości chrześcijańskiej. Intertekstualna poetyka Dantego polega na takim prowadzeniu dialogu ze starożytnością, aby antycznej epice nadać sens religijny, stworzyć syntezę, w której świat pogański zostanie włączony w chrześcijańską wizję zbawienia. Zatem intertekstualność, a w jej obrębie strategia figuralna, to najważniejsze narzędzie, które wykorzystuje Maślanka-Soro, przystępując do swej analizy.

Omawiana praca składa się z dwóch części. Pierwsza, pt. *Rzymska poezja epicka w kulturze średniowiecza i w twórczości Dantego przed „Boską Komedią”*, stanowi rodzaj kontekstu dla właściwych rozważań. Ma ona służyć zaprezentowaniu epiki rzymskiej, historii jej odczytywania w wiekach średnich, przedstawieniu kwestii jej poczytności, odnotowaniu liczby zachowanych przekazów oraz pokazaniu sposobów jej interpretacji w czasach przed Dantem. Ma też przedstawić postać Dantego-pisarza, zrekonstruować historię jego wykształcenia oraz odtworzyć listę najważniejszych lektur. Autorka wskazuje przy tej okazji na ważną rolę *Eneidy*, którą już w okresie pisania *Biesiady* Alighieri znał na pamięć. Pokazuje również, w jaki sposób poeta korzystał z dorobku antyku, zanim przystąpił do pracy nad *Komedią*. Zauważa więc, że w *Rime*, *Życiu nowym*, *O języku pospolitym* ten wpływ był jeszcze niewielki i polegał na biernej recepcji. Dostrzegalną zmianę można obserwować dopiero w *Biesiadzie*, gdzie zamiast cytowania i streszczania epizodów mitycznych poeta próbuje alegorycznego odczytania opowieści, w których zmyślona historia skrywa głęboki sens, dający się godzić z poglądami chrześcijańskimi. W późniejszej *Monarchii* interpretacja alegoryczna zostaje zastąpiona interpretacją figuralną, czyli tą, którą Autorka uznaje za podstawową w odczytaniu *Komedii*.

Część pierwsza jest formą kontekstu, ale i przygotowania do właściwych rozważań zawartych w znacznie obszerniejszej części drugiej, pt. *„Boska Komedია” Dantego: magni auctores in magnum opus – natchnienie i wyzwanie*; w niej wątki zarysowane już w rozważaniach wstępnych wracają i zostają poddane szczegółowej analizie. Poszczególnym etapom rozważań poświęcone zostały rozdziały, którym w kolejności chronologicznej patronują czterej wielcy epicy.

Nie bez przyczyny najwięcej miejsca poświęcono samemu Wergiliuszowi oraz jego *Eneidzie*. Wszak na prośbę Beatrycze odgrywa on rolę przewodnika Dantego po Piekło i Czyśćcu. Rzymski poeta jest też postacią – podkreśla Maślanka-Soro – która staje się w *Komedii* symbolem własnej kultury: docenia rozum, wierzy w osiągalną na ziemi doskonałość, moralność opartą na cnotach kardynalnych i intelektualnych, ceni wartość, którą jest unikanie cierpienia. Posiada też wiedzę na temat religii chrześcijańskiej. Dlaczego więc autor nie zdecydował się „zbawić” swojego mistrza i przewodnika? – zastanawia się Maślanka-Soro. Powodów jest kilka. Wergiliusz nie zna wartości

cnót teologalnych, nie może więc rozpoznać prawdziwego dobra. Nie jest też w stanie zgłębić rzeczywistego wymiaru miłości Boga do człowieka, dostrzec, że Krzyż jest symbolem męczeństwa, a nie tylko tryumfu. Zwłaszcza w Czyścicu widać jego niedostatki: brakuje mu wiedzy, jak się porusza po terenach ogarniętych Bożą mocą, nie zna też prawd pochodzących z Ewangelii. Ponadto, przypomina Badaczka, choć Wergiliusza uznawano w średniowieczu za mędrca, a jego poezję można było odczytać według klucza chrześcijańskiego, to jednak istniał mit Wergiliusza-maga i to prawdopodobnie on, argumentuje Autorka, nakazywał widzieć w rzymskim poecie autentycznego poganina, ta zaś średniowieczna opinia mogła stanowić jedną z przyczyn, dla których Dante „nie zbawił” swojego mistrza.

W tym miejscu warto podkreślić, że problem ewentualnego zbawienia pogan powraca wielokrotnie na kartach recenzowanej pozycji. Jednym z przykładów refleksji na ten temat jest Ryfeusz. „Za sprawą” *Eneidy* pojawia się on w *Komedii* i tu, doświadczając Bożego miłosierdzia, nie tylko otwiera się na działanie łaski, ale pod wpływem łaski zyskuje dostęp do praktykowania cnót teologalnych, nieznanych pogańskiemu światu. Przykład Ryfeusza pozwala też pokazać, jak Dante bierze z Wergilego pewne idee i „poprawia” je: sięgając po światło Bożej prawdy, uzupełnia w ten sposób *Eneidę* o treści niedostępne rzymskiemu twórcy.

Obok postaci i roli Wergiliusza zajmują Autorkę różne analogie między *Eneidą* i *Komedią*, a dotyczą one bohaterów, świata przedstawionego, języka. By zilustrować tezę, że *Eneida* dla Dantego nie była dziełem wiarygodnym, dlatego powstała jego *Komedial*, która wydarzenia znane z *Eneidy* opisywała jako wynik działania łaski, Maślanka-Soro przytacza szereg szczegółowych przykładów, opiera się przy tym zawsze na obszernych cytatach z tekstów oryginalnych, które często, by skrupulatnie objaśnić sens, tłumaczy sama (korzysta też z przekładów: Edwarda Porębowicza, Aliny Świderskiej i Agnieszki Kuciak). Jednym z wielu egzemplów Dantęjskiej strategii figuralnej jest ujęcie tematu katabazy, czyli zstąpienia żywego człowieka do krainy zmarłych. Wergiliuszowy Eneasza wybiera się do podziemia, by od ducha ojca poznać swoje dalsze losy i przyszłą potęgę Rzymu. Dante, poruszając ten wątek, dostrzega jego niedostatki: wędrowka Eneasza ma tylko jeden wymiar – doczesny, a sam bohater pozbawiony został pokory, zaczyna bowiem swoje panowanie od rozlewu krwi. Zstąpienie Eneasza do podziemia stanie się więc w *Komedii* prefiguracją zstąpienia Dantego-pielgrzyma do zaświatów, gdzie poeta – Nowy Eneasza – odbywa wędrowkę przez Piekło, Czyściec i Raj. Dante-autor (Badaczka skrupulatnie rozróżnia rolę Dantego-autora i Dantego-pielgrzyma) szerzej też niż Wergiliusz widzi misję Eneasza: jest on tym, który nie tylko dał początek Imperium Rzymskiemu, ale przygotował też czas i miejsce dla narodzenia Chrystusa oraz położył podwaliny pod duchowe rządy jego namiestników.

Technikę prefiguracji Maślanka-Soro próbuje pokazać w różnych sferach, również języka. Jednym z licznych tego przykładów stają się kalki językowe

i cytaty; Dante-autor bierze pewne sentencje czy stwierdzenia z *Eneidy* i przekształca je tak, by nadać im chrześcijańską wymowę. Również w tym obszarze pogłębia sens dzieła Wergiliusza, czyni z *Komedii* chrześcijańską *Eneidę*. Przy czym, podkreśla Badaczka, jego modyfikacje „pierwowzoru” zmiernają do tego, by pokazać wyższość własnych rozwiązań.

Eneida jest pierwszym i najobszerniejszym tekstem służącym do omówienia strategii figuralnej Dantego, sięgającego po dawne mity i twórczo je przekształcającego. Nie mniej ważne są *Metamorfozy* Owidiusza, które pod względem ilościowych przywołań można by porównywać z *Eneidą*. Nie chodzi tu jednak o porównanie ilościowe, zaznacza Badaczka, tylko o specyficzną rolę, jaką *Metamorfozy* pełniły nie tylko u Dantego, ale w ogóle w średniowieczu. Dzieło to traktowano wówczas jako szczególnie: jego komentatorzy zwracali uwagę na znaczenie tego utworu, w którym to, co dosłowne, kryje w sobie inne, głębsze znaczenia poprzedzające prawdy objawione. Dla Dantego *Metamorfozy* ważne były z kilku względów – przede wszystkim z uwagi na kluczowe i zarazem tytułowe pojęcie utworu Owidiusza, tj. „przemiana”. Jest ono podstawową kategorią w *Komedii* stworzonej, aby pokazać grzech oraz wyprowadzić z niego w imię przyszłego wiecznego szczęścia. Autorka ukazuje swoisty dialog, które Dante toczy z Owidiuszem wokół terminu „przemiany”. Zwłaszcza w Dantejskim Piekłe przemiany są powszechne i przypominają te z *Metamorfoz*. Ich odmienność jest również znacząca, podkreśla Maria Maślanka-Soro, a polega przede wszystkim na tym, że przemianie podlegać ma przede wszystkim dusza pod wpływem zasady boskiej sprawiedliwości, wyrażającej się w tzw. *contrapasso* – swoistej formie odpłaty, zgodnie z którą kara pozostaje w relacji do winy. Tak np. dusze złodziei w Piekłe upodobią się do węży, istot uznanych za symbol zwodniczego podstęp, a dusze samobójców, którzy za życia zniszczyli swoje ciało, przybierają postać martwych roślin.

Nawiązania do Owidiusza to nie tylko dialog wokół koncepcji przemiany. Autorka krótko wylicza ich funkcje: ułatwiają przedstawienie rzeczywistości zaświatów, związane są z refleksją nad funkcją poezji, ukazują przeżycia Dantego odbywającego pielgrzymkę po zaświatach. Obszernie ilustruje te funkcje, chcąc jednocześnie pokazać, jak ważna dla Dantego-autora jest rola analogii i antytezy. Najklarowniej wybrzmiewa to w nawiązaniach do mitu Faetona, który służy i ukazaniu uczuć Dantego odbywającego lot na Gerionie, i przedstawieniu alegorii człowieka pysznego, i pokazaniu poprzez analogię relacji człowieka z bóstwem. Maślanka-Soro widząc te podobieństwa, wskazuje też, jak działa stosowana przez Dantego zasada pozornej analogii, bo np. choć relacja między człowiekiem a bóstwem istnieje i w antyku, i w chrześcijaństwie, to jest zupełnie inna. Bogowie Owidiusza są słabi, krótkowzroczni, a przede wszystkim pozbawieni miłości do człowieka, co najwyraźniej widać w micie Semele, która spłonęła, ujrzawszy na własne życzenie Jowisza. Ta aluzja do Owidiańskiego mitu ma postać zaprzeczonego porównania: Dante-pielgrzym tak jak Semele chce ujrzeć bożą rzeczywistość, ale

choć pragnie, nie ujrzy jej od razu. Bóg jest miłością i dlatego poprzez stopniowe odsłanianie prawdy przygotowuje Dantego na ujrzanie blasku świętości tak, by jego oczy nie zostały oślepione. Model Owidiański stanowi więc swego rodzaju porażkę, przedstawieni w nim bogowie są słabi i egoistyczni, model Dantejski jest właściwy, bo oparty na miłości, która przygotowuje bohatera tak, że ostatecznie widzieć będzie mógł nie tylko chwałę świętych, ale doświadczy również wizji samego Boga. Reinterpretacja mitów Owidiańskich w *Komedii* przedstawia się podobnie jak tych, które pochodzą z Wergiliusza: stanowią one prefigurację epizodów i postaci z *Komedii*, a wzięte są po to, by przez głęboką korektę zmienić ich znaczenie i wartość.

Na tle omówionych w poprzednich rozdziałach odniesień intertekstualnych w interesujący sposób wypada *Farsalia* – poemat epicki Lukana, który, jak twierdzą niektórzy komentatorzy *Komedii*, był po *Eneidzie* drugim podstawowym punktem odniesienia dla Dantego. W tym miejscu (jak również w wielu innych) Autorka polemizuje z opiniami krytyków. Uznaje, że trudno jest tu dokonać jednoznacznej oceny, ponieważ odniesienia do *Metamorfóz* są liczne i oczywiste, a odniesienia do Lukanowego poematu dotyczą rzeczy trudno uchwytnych: gestu, spojrzenia czy niewielkich kalek słownych. To prawda, argumentuje Badaczka, że w *Farsalii* Dante znalazł wiele elementów mu bliskich, choćby napiętnowanie chaosu w sferze moralności i polityki, demaskowanie zepsucia oraz jednoznaczne potępienie praktyk wróżby i wyroczni, jednak porównanie stopnia zależności *Komedii* od *Metamorfóz* i *Farsalii* nie jest łatwe.

Spośród intertekstualnych nawiązań do dzieła Lukana najbardziej znacząco wypada to dotyczące postaci Katona Utyceńskiego. Poeta dostrzegł ogromny potencjał duchowy bohatera, który przez Lukana określany został jako „pefen boga”, znający odpowiedzi na najważniejsze egzystencjalne pytania i posiadający wiedzę, że niczego nie można uczynić wbrew woli boskiej. Bohater *Farsalii*, zaznacza Maślanka-Soro, budzi prawdziwy podziw Dantego, obecny jest już w *Biesiadzie*, w *Komedii* zyskuje swoje dopełnienie. Otrzymuje w niej znaczące miejsce – Alighieri czyni go strażnikiem Czyśćca i tym samym umieszcza poganina w przestrzeni przeznaczony dla zbawionych. Katon stanowi dla niego figurę Mojżesza: jak biblijny patriarcha wiódł naród wybrany przez pustynię, tak on prowadzi dusze, które za życia wybrały Boga, ku pełnej wolności od grzechu. Więcej nawet, pisarz czyni aluzję do zmartwychwstania Katona w dniu ostatecznym – tak twierdzi Autorka, reagując na sceptycyzm niektórych komentatorów.

Tebaida to ostatnie z badanych dzieł. W krytyce literackiej – zaznacza Autorka – uznawana była za metaforyczny model dla Piekła. Pochylając się nad tym utworem, Maria Maślanka-Soro dostrzega relację odwrotnej proporcjonalności między wpływem na *Komedię Eneidy* i *Tebaidy*. Jak w pierwszej tkwił potencjał zbawczy, tak druga dostarczała Dantemu materiału dla stworzenia najbardziej wstrząsających obrazów Piekła (krag IX, przeznaczony dla zdrajców). Odwrotnie z autorami tych poematów – jak Wergiliusz-poeta

postanowił pozostawić na zawsze w Limbo, tak Stacjusz staje się w jego utworze chrześcijaninem w drodze do pełnego zbawienia. Motyw Stacjusza-chrześcijanina staje się ważnym punktem analiz tego rozdziału. Takie przedstawienie tej postaci, uznaje Maślanka-Soro, ma swoje źródło w samym jego poemacie, w którym np. obraz bóstwa (tu powołuje się na zdanie Clive'a Staplesa Lewisa), zwłaszcza postać Jowisza, zbliża się do chrześcijańskich wyobrażeń: przypomina on boskiego Stwórcę świata, a wśród swych cech ma skłonność do okazywania łaski. Jednak, zdaniem Badaczki, znacznie ważniejszą rolę odegrała postać Menojkeusa – bohatera poświęcającego swoje życie, by ratować Teby. Opis jego śmierci, zwraca uwagę Autorka, przypomina relacje o śmierci chrześcijańskich męczenników. Inna ważna rzecz, która mogła się przyczynić do wywyższenia Stacjusza w poemacie Dantego, to przedstawienie bogini litości, której ołtarz w gaju ateńskim przypomina ten, o którym św. Paweł pisze, że mężowie ateńscy poświęcili „Nieznanemu Bogu”. Między innymi to spowodowało, że historyczny Stacjusz stał się prefiguracją Stacjusza-bohatera *Komedii*, którego w swej wędrówce Dante-pielgrzym spotyka na piątym tarasie Góry Czyścicowej.

To tylko garść ważnych spraw poruszonych przez Marię Maślankę-Soro w badaniach relacji między *Komedią* a poematami rzymskiej epiki. Jej książka, choć ma kształt monografii, jest bardzo złożona, bogata materiałowo, wielowątkowa i niełatwa do krótkiego omówienia. Pozostaje więc zachęcić czytelników do zapoznania się z tą rozprawą, niezwykle ważnym dla współczesnej dantologii osiągnięciem badawczym Autorki.

Estera Lasocińska

Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa

Wiązanie sobótkowe. Studia o Janie Kochanowskim, red. Estera Lasocińska, Wiesław Pawlak, Warszawa 2015, Instytut Badań Literackich PAN, Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria” (Studia Staropolskie. Series Nova, t. 43 [99]), ss. 552, il.

Liczne tomy rocznicowe poświęcone twórczości Jana Kochanowskiego są świadectwem nie tylko geniuszu poety polskiego renesansu, ale również żywotności środowiska literaturoznawców, zwłaszcza badaczy renesansu, którzy nieustannie znajdują w jego tekstach źródło inspiracji do pisania kolejnych studiów, będących świadectwem zmagania z jego spuścizną. Dzięki temu otwierają dla siebie samych oraz dla innych badaczy nowe perspektywy dyskusji o inspiracjach i źródłach literackich poezji, które wyszły spod pióra czarnoleskiego poety, podają propozycje interpretacji, uzupełniają wiedzę o motywach, wątkach czy wreszcie recepcji czytanych przez kolejne pokolenia dzieł. I choć ukazujące się od ponad stulecia zbiory studiów, w które wpisuje się omawiany tom, nie zawsze dają pewne odpowiedzi na stawiane tam pytania, to jednak ich niezaprzeczalną zaletą jest poszerzanie wiedzy o kulturze epoki, w jakiej żył i tworzył najbardziej utalentowany poetycko spośród polskich padewczyków.

Pomysł zorganizowania w 2014 r. konferencji naukowej w 430. rocznicę śmierci Kochanowskiego, który wyszedł ze środowiska naukowego Instytutu Badań Literackich PAN i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, pokazuje, że okres niespełna 30 lat od wydania ostatnich tomów będących zbiorem studiów poświęconych poecie (wyliczonych skrupulatnie przez Redaktorów) okazał się wystarczający, aby na nowo zaproponować twórczą dyskusję oraz podsumowanie dotychczasowych badań. Na imponujący swoją obszernością tom, wydany w serii Studia Staropolskie. Series Nova, składa się aż 35 mniej lub bardziej obszernych rozpraw. Teksty te Redaktorzy uporządkowali w kolejnych podrozdziałach, zatytułowanych: *Wyobraźnia i inspiracje, Poetyka, konwencje i klucz klasyczny, Humanitas obywatelska i refleksja etyczna, Dopełnienia interpretacyjne, Z problemów recepcji oraz Varia*.

Pierwszy rozdział otwiera studium Marka Prejsa zatytułowane *Ład chaosu. Przyczynek do studiów nad wyobraźnią poetycką Jana Kochanowskiego*. Autor zmierzył się w nim z utrwalonym za sprawą Wiktora Weintrauba twierdzeniem, jakoby poezja czarnoleskiego mistrza była mało plastyczna czy też – w potocznym rozumieniu – „niemalarska”. W przekonujący sposób ukazuje, jak bardzo mylące jest niedostrzeganie mechanizmów, które nakierowują wyobraźnię artystyczną na „procesualność pojmowaną jako istota bytu” (s. 23). Dzięki temu brak zainteresowania dla konstrukcji dogmatycznej przekazu w *Pieśni o Potopie* uwypukla znaczenie, jakie ma dla Kochanowskiego sam proces totalnej destrukcji, który jest równie piękny, ponieważ dopowiada coś ważnego o istocie aktu twórczego. Jak konstatuje wytrawny

badacz: „Pełne zaufanie do bytu, w którym realizuje się boski ład stworzenia, jest w przypadku Kochanowskiego nie tylko sięgnięciem do samego sedna estetyki klasycyzmu, jest nade wszystko autentycznym, w pełni poetyckim wyznaniem wiary” (s. 24). Barbara Milewska-Ważbińska w swoim artykule *Mundus Symbolicus. O wyobraźni poetyckiej i myśleniu emblematycznym Jana Kochanowskiego* podjęła temat charakterystycznego dla twórców XVI i XVII stulecia zainteresowania symbolami i obrazami. W swojej pracy badawczej skoncentrowała się na metaforze zwierzęcej, jaką jest orzeł, jednej z najbardziej utrwalonych w kulturze. Sięgnęła jednak w tym wypadku nie do dzieł literackich, ale wskazała na ewentualne ikonograficzne źródła inspiracji poety czarnoleskiego. Choć Autorka zastrzega się, że celem jej rozważań nie było „wyłącznie tropienie bezpośrednich związków między twórczością Kochanowskiego a rycinami »z orłem« zawartymi w ilustrowanych księgach”, należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że „dostrzeżenie zarówno w spuściźnie poety, jak i w ramie wydawniczej jego utworów śladów myślenia symbolicznego może okazać się pomocne przy interpretacji” (s. 37). Podjęty temat zapewne znajdzie swoich kontynuatorów, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę niewykorzystaną dotychczas postać Ganimedesa w kontekście interpretacji pieśni X, rozpoczynającej się od słów: „Kto mi dał skrzydła, kto mię odział pióry”. Artykuł Aleksandry Jakóbczyk-Goli *Cztery żywioły w poezji Jana Kochanowskiego* w przekonujący sposób ukazuje poetę jako twórcę wrażliwego na modną w XVI i XVII w. filozofię upowszechnioną przez Pico della Mirandolę. Florencki platonizm obecny jest, według Badaczki, w dialogu z koncepcją czterech żywiołów i „stanowi świadectwo wspólnych wzorów kulturowych tego czasu” (s. 46). Doskonałą syntezą dotychczasowych badań nad italianizmem Kochanowskiego jest kolejny artykuł w tomie, autorstwa Aliny Nowickiej-Jeżowej. Imponujące studium, jakie zaprezentowała znawczyni tego tematu, podzielone zostało na trzy części: 1) terminologia, metody, perspektywy badawcze, 2) Jan Kochanowski w narracjach i koncepcjach naukowych, 3) Kochanowski między kulturą europejską, włoską i rodzimą. W pierwszej części Badaczka omawia związki historyczno-kulturowe, similia literackie, przekłady i parafrazy, konstelacje zjawisk kulturowych, takich jak italianizm, italizm, zitalianizowanie, ale również ustosunkowuje się do italiofilii i italofofii, jakie wykrystalizowały się w polskich tekstach piśmienniczych i artystycznych. Osobno analizuje narracje naukowe i ich konteksty, zwłaszcza jeśli chodzi o „przejawy osobistego stosunku badacza do kultury włoskiej” (s. 54). W części drugiej Alina Nowicka-Jeżowa koncentruje się na przedstawieniu sposobu podejścia badacza do postaci i dzieła Kochanowskiego. Słusznie zauważa, że królują w tych podejściach dwie zasadnicze postawy: sumiennosci w poznawaniu renesansowej filologii oraz intuicji. Podkreśla przy tym, że intuicja badacza „nie jest darem ducha, który »gdzie chce dmucha«, lecz wyrasta z erudycji, nie papierowej wszakże, ale zinterioryzowanej w doświadczeniu badawczym” (s. 60). Przykładem takiego podejścia jest, zdaniem Autorki, zwłaszcza Sante Graciotti.

W najnowszych książkach poświęconych Kochanowskiemu: Romana Krzywego, Jörga Schultego oraz piszącego te słowa, odkrywa trójgłos, który po zespoleniu umożliwi ponowne rozważenie kwestii italianizmu Kochanowskiego. Jak słusznie zauważa, pierwszy z wymienionych wyżej „badaczy podążał tropem genologicznym, drugi – drogą skojarzeń intertekstualnych na szerokim obszarze piśmiennictwa starożytnego i nowożytnego” (s. 60). Ostatnia z książek, mojego autorstwa, wypełnia lukę, o jakiej wielokrotnie pisano, a dotyczącą odtworzenia tła kulturowego pobytu poety w Padwie i szerzej – na terytorium Republiki Weneckiej. W trzeciej części Alina Nowicka-Jeżowa przedstawia najpierw listę „niekwestionowanych inspiracji włoskich Kochanowskiego” (s. 63). Jako pozostające w kwestii dyskusji uznaje włoskie koneksje *Satyra* oraz *Brody*, poszczególnych fraszek (*Księgi łazarzowe*), a także oddziaływanie ideału *otium* wiejskiego¹, ogrodów oraz wpływu pieśni majowych i obrzędów wiosennych na *Pieśń świętojańską o Sobótce*. Autorka nie uzurpuje sobie prawa do „ostatniego słowa”, choć podkreśla np., że „stan badań czyni niemożliwym uznanie *Satyra* za postać endemicznie włoską” (s. 73). Należy się zgodzić z tym twierdzeniem, ponieważ faktycznie postać *Satyra* czy też *Dzikiego męża* jest czymś powszechnym w kulturze czasów, w których żył Kochanowski². Pozostaje zatem oczekiwać, aż ktoś w sposób przekonujący odłoni źródła inspiracji poety spoza kręgu włoskiego, choć przy braku bliższych informacji na temat jego zagranicznych wojaży poza Italią wydaje się to być zadaniem niełatwym. Pozostałoby zatem uznanie, że pomysł związany był z kontemplacją wawelskich arrasów. Rozwinięcie tej myśli byłoby ciekawym przyczynkiem do wpływu tych tkanin (powstałych zresztą poza Polską) na twórczość literacką. Po przedstawieniu stanu badań nad italianizmem Kochanowskiego Alina Nowicka-Jeżowa zastrzegła, że: „Do przytoczonych opinii trudno dodać własne, rozstrzygające debatę słowo” (s. 78). Stwierdzenie to pokazuje, jak trudno zająć stanowisko nawet tak świetnie obeznanej w literaturze przedmiotu Badaczce tego zagadnienia, które jest jednym z głównych, choć nie jedynym problemem związanym z twórczością Kochanowskiego. Pisząc z perspektywy autora ostatniej książki o Kochanowskim, mogę tylko potwierdzić, że niełatwo obrać drogę

¹ Nowe światło na tę kwestię rzucają studia pomieszczone w tomie: *Corti rinascimentali extraurbane. Un modello di cultura tra Italia e Polonia. Atti del Convegno Internazionale (Altivole – Castelfranco Veneto – Maser – Veduggio – Mira – Padova – Luwigliano 16–18, settembre 2013)* / *Podmiejskie dwory renesansowe. Wzorzec kulturowy we Włoszech i w Polsce. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej (Altivole – Castelfranco Veneto – Maser – Veduggio – Mira – Padova – Luwigliano 16–18 września 2013)*, a cura di / red. M. Lenart, M. Wrana, Padova–Opole 2016 (Natio Ultramontana. Commentarii et Studia, t. 1 / Archiwalne Źródła Tożsamości, t. 1).

² Zob. M. Lenart, *Patavium, Pava, Padwa. Tło kulturowe pobytu Jana Kochanowskiego na terytorium Republiki Weneckiej*, Warszawa 2013 (Studia Staropolskie. Series Nova, t. 33 [89]), s. 149.

w gąszczu tez, których głoszenie było w przeszłości, a chyba jest i obecnie, wynikiem nie tylko filologicznych i kulturowych obserwacji, ale także upodobań i sentymentów samych badaczy, związanych z ich stosunkiem do samych Włoch, ale również obranych metod, doboru źródeł czy też naukowych sympatii. Kto wątpił, że na temat *Odprawy posłów greckich* można napisać coś nowego, a jednocześnie otwierającego nowe horyzonty badawcze z zainteresowaniem przeczyta tekst Radosława Rusnaka o jazdowskiej prapremierze dramatu Kochanowskiego wobec inscenizacyjnych wzorców teatru włoskiego. Autor nie tylko wskazuje na tragedię o Dydonie autorstwa Lodovico Dolcego jako możliwe źródło do porównań, ale także ustosunkowuje się do dotychczasowych ustaleń na temat architektury teatralnej związanej z tym przedstawieniem czy też politycznego wykorzystania tego utworu wedle włoskich wzorców.

Rozdział drugi recenzowanego tomu otwiera tekst Krystyny Wierzbickiej-Trwogi na temat kompozycji cyklicznych w poezji Kochanowskiego. Autorka podsumowuje dotychczasowe ustalenia na ten temat i proponuje nowe rozwiązania, z których przekonuje zwłaszcza zauważenie w strukturach koncentrycznych zasady kompozycji *Trenów*, *Pieśni* i *Fraszek*. Kontynuatorem rozważań na temat labiryntowego układu zbioru fraszek, zbudowanego według prawideł wiedzy matematycznej, jest Jerzy Krocak. W swoich rozważaniach wychodzi od artykułu Joanny Zagożdżon, która na podstawie osiemnastowiecznego sennika przedstawiła metodę wróżebną opartą na ustaleniu planety oraz znaku zodiakalnego, co miało w konsekwencji determinować los osoby. System ten opiera się na obliczeniach, w których istotną rolę odgrywa przypisywanie określonym literom alfabetu konkretnej liczby. Przechodząc do ustaleń Jacka Sokolskiego, opublikowanych w 1998 r. w książce *Lipa, Chiron i labirynt*, Autor rozwija jego pomysły i uzupełnia je o kolejne kalkulacje z zakresu matematyki i izopsefii. Kolejny tekst (Tomasza Lawendy) dotyczy listów poetyckich obecnych we *Fraszkach*. Obserwacje poczynione przez tego Badacza pozwalają na głębsze zrozumienie wykorzystania konwencji listu w formach epigramatycznych. Błyskotliwe przedstawienie intertekstualnego dialogu z *Heroidami* Owidiusza, czego świadectwem są adaptacje dwóch elegijnych listów miłosnych z tego cyklu – Penelopy (Pieśń I 17) oraz Herminiony (Fragm. VIII), jest dziełem Elwiry Buszewicz. Znawczyni i tłumaczka literatury łacińskiej przedstawia Kochanowskiego jako „klasyka dla Sarmatów”, poetę, który dodając swoje „postscriptum” do listów Owidiuszowych, „włącza się w symboliczny obieg poetyckiej epistolografii. Czyni to jednak w swoisty sposób, zmieniając kryteria gatunkowe, czerpiąc z tradycji popularnej pieśni polskiej i europejskiej” (s. 149). Dużą orientację w rozpoznaniu form gatunkowych poezji antycznej wykazał Wojciech Ryczek, omawiając wybrane fragmenty *Epinicionu* Kochanowskiego. W swoim tekście zwraca uwagę na „hybrydalną formę gatunkową ody, przybierającej postać pośrednią między pindaryckim epinikionem a aleksandryjskim epyllionem” (s. 165). Wskazał także na

znaczenie Horacego w renesansowej imitacji Pindara. Jego tekst jest ciekawym uzupełnieniem badań nad horacjanizmem czarnoleskiego poety. Mieczysław Mejer w przekonujący sposób dowodzi, co było przyczyną zastąpienia w drugiej redakcji *foricenum* 49 w przedostatniej linijce nazwiska Herbesta imieniem Helwidiusza. Zdaniem Autora artykułu, Kochanowski przywołał Helwidiusa Priscusa, pretora z roku 70 n.e., wspomnianego m.in. przez Tacyta i Juwenalisa. Dzięki temu utwór poetycki zyskał bardziej uniwersalną wymowę, ponieważ imię Helwidiusza pozbawione było konotacji religijnych i polemicznych. Zagadnieniu „ja” odautorskiego podmiotu lirycznego w *carmen* 76 Katullusa i fraszce III 30 Kochanowskiego poświęcił swoje studium Wojciech Kopek. Dokonał on analizy przekładu, konkludując, że Kochanowski doskonale spełnił założenia renesansowej zasady *translatio, imitatio et aemulatio* – przekładu, naśladownictwa i współzawodnictwa, dając pełny, ekwiwalentny obraz oryginału, dostosowany jednak do rodzimej kultury i odpowiedni do literackich ambicji tłumacza-poety. Rozważania te są kolejnym argumentem za tym, że czarnoleski poeta odznaczał się oryginalnością w tworzeniu, a – wedle Autora artykułu – we fraszce III 30 stworzył nawet własną „szkołę” przekładu.

Trzeci rozdział tomu otwiera studium Andrzeja Dąbrówki na temat zagadnień politycznych obecnych w twórczości Kochanowskiego. Na uwagę zasługują zwłaszcza rozważania na temat *Odprawy posłów greckich*. Dąbrówka dostrzega w uczynieniu porywacza cudzej żony i jej samej bohaterami sztuki „dwuznaczny wątek jak na rzecz mającą uświetnić sakramentalny ślub potężnego przyjaciela i protektora” (s. 212). Wniosek ten prowadzi do słusznych, w moim przekonaniu, rozważań i konkluzji pozwalających na uniknięcie powtarzania rozważań o taktyce wojskowej i praktykach parlamentarnych zawieszonych między fabułą dramatu a realiami historycznymi. Stosunek Kochanowskiego do polityki jest również tematem rozprawy Krzysztofa Koehlera. Jego opracowanie, w którym przywołano bardzo szeroki wachlarz odniesień do twórczości poety czarnoleskiego, pozwala po raz kolejny na pogłębioną refleksję nad podejmowanym wielokrotnie tematem. Cenne są, moim zdaniem, uwagi na temat pozycji Kochanowskiego wobec tradycyjnej myśli republikańskiej oraz hipoteza, że poeta „kiedy dokonuje refleksji nad sytuacją polityczną swego czasu, chętnie zastrania się »maską« kapłana Muz” (s. 237). Justyna Dąbkowska-Kujko zajęła się kwestią wojny w twórczości piewcy triumfów militarnych Tarnowskich, Firlejów, Radziwiłłów, Zamoyskiego czy wreszcie Batorego. Słusznie zauważyła, że w poezjach Jana z Czarnolasu traktujących o sprawach rycerskich „nie znajdujemy cienia nawet sugestii, iż podmiot mówiący mógłby i chciałby włączać siebie w przestrzeń chwalonej i zalecanej *ars militaris*” (s. 247). Inaczej rzecz się ma np. w elegiach poświęconych biesiadzie i miłości czy utworach ziemiańskich, gdzie niemal zawsze dominuje „ja”. Bliskie mi są spostrzeżenia Badaczki, że poeta – wzorem humanistów szesnastowiecznej Europy, rozmiłowanych w ogrodowej czy wiejskiej samotni – widzi się w roli „świętego dawcy pochwał”

i „uprzywilejowanego strażnika sławy” (s. 249). Postać Kochanowskiego oraz innych poetów staropolskich wobec tatarsko-tureckiego barbarzyństwa przedstawiła w swoim artykule Renata Ryba. Jej rozważania doprowadzają do konkluzji, że „twórcy XVI i XVII stulecia w utworach o tematyce tatarsko-tureckiej, konfrontując się z wrogiem, dążyli jednocześnie do samookreślenia swej cywilizacyjnej tożsamości i w tym celu uruchomili, obecny w literaturze polskiej od wczesnych zapisków kronikarskich, kod barbarzyńcy” (s. 264). Obszerny wywód na temat stosunku Kochanowskiego do pijaństwa znajduje się w tekście Marii Wichowej. Autorka wykazała, że poeta – z jednej strony – piętnował niepohamowane pijaństwo jako „rzecz sprosna”, a wypowiadając się na ten temat, występował w roli mentora, z drugiej zaś zauważał jednak, iż spożywanie trunków w umiarze sprzyjało dobrej zabawie. Urszula Wich-Szymczak zajęła się renesansową antropologią filozoficzną Jana z Czarnolasu (na podstawie *Pieśni* II 19). Z prowadzonych analiz wyciągnęła następujący wniosek: „wartość człowieka oceniana jest miarą jego aktywności” (s. 289).

Na kolejny obszerny rozdział tomu składają się teksty opatrzone nadzrędnym tytułem: *Dopełnienia interpretacyjne*. Otwiera je studium Kwiryny Ziemyby na temat *Trenów* i tradycji ich interpretowania. Autorka dowodzi, że poeta korzystał zarówno z wzorca mężczyzny kochającego kobietę (idąc śladem elegii miłosnej oraz cykli Petrarki i petrarkistów), jak i matki kochającej dziecko. Swoje analizy kończy stwierdzeniem: „Im dłużej czytam *Treny*, tym bardziej odczuwam je jako utwór tajemniczy, o niedocieczonej głębi znaczeń, jako dar i zadanie. Jako symbol, który daje do myślenia i nigdy nie przestanie promieniować znaczeniami” (s. 309). Interpretacją *Trenów* zajęła się także Anna Kochan w artykule pt. *Słowicze pióra i kamienny słup. Jeszcze o interpretacji Trenów Jana Kochanowskiego*. Jest to kolejna propozycja odczytania cyklu poetyckiego w kontekście szeroko analizowanego problemu smutku i pocieszenia w renesansie. Warto zwrócić uwagę na ciekawe, moim zdaniem, rozważania na temat „kamiennego słupa” (*Tren* XV). Rolf Fieguth ukazał *Treny* w świetle łacińskiego przekładu Franciszka Dionizego Książnina. Tekst obfituje w interesujące spostrzeżenia na temat bohaterki i bohatera *trenów*, zainspirowane twórczością Książnina, związków *Odae Aliquot* z *Threni Joannis Cochranovii* oraz znaczeniem *Trenów* dla Książnina w kontekście tradycji rzymskiej elegii miłosnej. Przekonujące analizy na temat serii miniatur z Zofią (*Pieśń* II 23; I 19 oraz *Fraszka* III 47) przedstawił Dariusz Śnieżko. Według niego: „Trzy Zofije Jana to trzy role w scenariuszu przemijania: roztańczonej beztroskiej dziewczyny; panny, której wytwornie daje się do zrozumienia, że młodość jest dobrem, którym należy się dzielić; wreszcie tej, która zapewne przegapiwszy Pogodę, rzuca się w daremną i ośmieszającą pogoń” (s. 346). Tajemnicę *Gadki* z III księgi *Fraszek* udało się odkryć Joannie Duskiej. Nie jest nią ani działo lub muszkiet, ani odbytница, lecz „stolec wychodowy” – przenośny drewniany ustęp. Tym samym, według Badaczki, fraszkę tę uznać należy nie za obscenę związaną z erotyką, ale za tekst o tematyce skatologicznej.

Następny rozdział, zatytułowany *Z problemów recepcji*, rozpoczyna artykuł Joanny Krauze-Karpińskiej pt. *Zaległe tantiemy i darowane grzywny. O konsekwencjach sławy*. Autorka przyjrzała się poetyckiej sławie Jana Kochanowskiego z perspektywy edycji jego dzieł, podając wiele ciekawych i nieznanych dotąd szerzej faktów. Maria Barłowska zajęła się związkami *Pieśni I 7* z pomieszczonym w *Summariuszu wierszów* Hieronima Morsztyna *Lamentem na odjazd z Wilna jednej paniej*. Przeprowadzone analizy i porównania dowodzą wpływu języka uczuć czarnoleskiego poety na późniejszą lirykę. Spuścizna po Kochanowskim w pracach edytorskich i przekładowych Salomona Rysińskiego jest tematem opracowania Marioli Jarczykowej. Recepcją dokonań mistrza Jana u innego poety imitatora i kompilatora, aktywnego w drugim dziesięcioleciu XVII stulecia, zajął się Michał Kuran. Chodzi o Marcina Paszkowskiego, autora m.in. *Apostrofy do młodzi rycerskiej*, stanowiącej finalną część rozdziału dziewiątego części pierwszej *Dziejów Tureckich*, gdzie znajduje się mało znane nawiązanie do *Satyra*. Uważna lektura twórczości obu twórców pozwoliła Badaczowi na przesłedzenie m.in. roli i znaczenia dzieł Kochanowskiego w zabiegach imitacyjnych. Ewa Rot-Buga zauważyła poetycki dialog z czarnoleskim poetą w *Sielankach nowych ruskich* Józefa Bartłomieja Zimorowica. Opierając się na wybranych przykładach, dostrzegła, że „utwory Kochanowskiego są dla Zimorowica wzorem, zwłaszcza jeśli idzie o sposób postrzegania twórczości poetyckiej, wyrażania żalu po stracie bliskiej osoby oraz renesansowych wartości takich jak piękno uporządkowanego i harmonijnego świata stworzonego przez Boga” (s. 422). Problemy recepcji *Psalterza Dawidów* Jana Kochanowskiego w kulturze czasów saskich przedstawił Maciej Pieczyński. Swoimi refleksjami uzupełnił wiedzę na temat roli protestanckich uczonych z polskich Prus, zainteresowanych głębszym zrozumieniem historii własnej wspólnoty wyznaniowej, którym m.in. zawdzięczamy zainteresowanie Kochanowskim w oświeceniu. Krystyna Stasiewicz przedstawiła „literacką znajomość Elżbiety Drużbackiej z Janem Kochanowskim” (s. 436). Autorka zauważyła bezpośrednio i pośrednio aluzje do utworów Kochanowskiego oraz twórczy charakter tych nawiązań. Recepcją twórczości poety w XIX stuleciu zajęła się Marta M. Kacprzak. Podkreśliła, że droga Jana Kochanowskiego przez dziewiętnastowieczną poezję rozpoczyna się od osobistej więzi z Mistrzem, przez co wkracza on w poezję jako osoba, „i na tej więzi się **kończy**” (s. 469). Listę artykułów poświęconych recepcji zwieńcza tekst Grażyny Urban-Godziek na temat piętna dziewiętnastowiecznego antyrenesansyzmu i antylatynizmu w badaniach nad twórczością poety czarnoleskiego. Badaczka poezji nowołacińskiej podsumowuje stosunek autorów studiów o Kochanowskim, piszących w XIX stuleciu, akcentując zwłaszcza słabość i ideologizację badań nad renesansem prowadzonych w tym okresie.

Ostatni rozdział, zatytułowany *Varia*, zawiera trzy teksty, których nie udało się Redaktorom zakwalifikować do innych części tomu. Pierwszy,

autorstwa Mariusza Frodyma, dotyczy kilku piętnastowiecznych wyrazów w utworach Kochanowskiego. Tekst wpisuje się w studia nad archaizmami leksykalnymi w twórczości poety, które nadal dają poczucie niedosytu. Magdalena Piskała dodała zaś kilka ciekawych spostrzeżeń na temat herbu Kochanowskiego w kontekście dawnej symbolografii i heraldyki. Całość uzupełniają refleksje Małgorzaty Trębskiej na temat oratorskich i epistolograficznych powinszowań.

Lektura całości pozwala stwierdzić, że niezmiennie wśród badaczy twórczości Kochanowskiego najwięcej jest tych, którzy starają się rozwikłać kwestie źródeł czarnoleskiej poezji i jej związków z kulturą łacińską i włoską. Nie mniej pociągające naukowo okazują się nadal kwestie odczytania pojedynczych utworów oraz rozpoznania procesu powstawania całych cykli po kątym ich znaczenia i budowy. Inne, równie interesujące zagadnienia zdają się uzupełniać ogólną wiedzę na temat czasów, w których żył Kochanowski oraz recepcji jego twórczości. Stosunkowo długi okres funkcjonowania jego poezji w kulturze oraz zainteresowanie nimi powoduje, że ich analiza przypomina czasem egzegezę tekstów biblijnych. Stąd też trudno się dziwić, iż pochodzące z krytyki biblijnej określenie *Sitz im Leben*, wskazujące na kontekst historyczny i życiowy, w jakim powstawały poszczególne dzieła, zdaje się mieć zastosowanie zwłaszcza tam, gdzie poszukuje się rozumienia zawartych w nich podstawowych treści. Z drugiej strony wyczerpanie możliwości interpretacyjnych w tym zakresie skłania do zwrócenia uwagi w kierunku hermeneutyki tekstu, zwłaszcza jeśli w badaniach akcent postawiony zostaje na konkretnym tekście jako dziele specyficznie ludzkim, którego interpretacja obejść się może bez kontekstu historycznego. To ostatnie założenie metodologiczne zdecydowanie ułatwia operowanie dostępnym materiałem i jest jednym z powodów, dla którego przyszłość studiów nad spuścizną poetycką po Kochanowskim wydaje się być zapewniona.

Bez dogłębnego rozpoznania tła kulturowego daremna wydaje się być jednak sumiennność filologiczna polegająca na czytaniu tekstów z epoki. W moim odczuciu Autorzy pomieszczonych w tomie artykułów, jeśli wychodzą poza granice syntez i dotychczasowych ustaleń w zakresie interesujących ich problemów, dzielą się przede wszystkim radością głębszego zrozumienia tekstu, co pozwala im na uzupełnienie swojej wiedzy o czasach, w jakich powstawały konkretne utwory oraz o problemach będących w kręgu ich zainteresowań. To właśnie doświadczenie przyjemności z odkrywania nowych szczegółów, do czego prowadzi zazwyczaj „intuicja *alias* psi węc”, nadaje sens uprawianiu filologii, która jeśli nie dokonuje się w atmosferze radości, trudno, aby stała się mądrością. Myślę, że lektura studiów w najnowszym tomie rocznicowym dotyczącym Kochanowskiego da każdemu czytelnikowi odpowiedź na wiele wątpliwości, choć cenniejsze wydaje mi się to, że obeznanym nieco w twórczości Kochanowskiego przynagli do formułowania kolejnych dopowiedzeń oraz polemik. Przede wszystkim jednak otworzy

w wielu wypadkach nowe horyzonty badawcze. Dzięki temu można być spokojnym o to, że kolejna rocznica poświęcona Kochanowskiemu zaowocuje nowym tomem studiów, który zapewne nie będzie też ostatnim.

Miroslaw Lenart
Uniwersytet Opolski

Tomasz Lawenda, *Tragedia renesansowa „de Bibliis sumpta”. „Iephtes sive votum” George’a Buchanana a „Jeftes” Jana Zawickiego*, Lublin 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (Lubelska Biblioteka Staropolska. Monografie, t. 1), ss. 221, il.

Książka mająca być w intencji Autora monografią porównawczą tekstu łacińskiej tragedii George’a Buchanana (1554) i jej spolszczenia, „parafrazy substytucyjnej”, pióra Jana Zawickiego (1587) sprawia na czytelniku wrażenie chaotyczności i pośpiechu, jakie zapewne towarzyszyły jej pisaniu i redagowaniu, przejawiających się na różnych poziomach tekstu. Jeśli dodamy do tego jeszcze brak dyscypliny intelektualnej, swoisty ahistoryzm kontekstów ideowych, dezynwolturę metodologiczną, brak dbałości o precyzję sformułowań i argumentacji, liczne potknięcia stylistyczne i redakcyjne, negatywne wrażenie potęguje się. Nie niwelują go pojawiające się w książce ciekawe tropy interpretacyjne, które giną w całości i ze względu na wyszczególnione niżej usterki nie mogą właściwie wybrzmieć.

Biorąc pod uwagę fakt, że poruszonemu w rozprawie tematowi poświęcono w ostatnich latach sporo uwagi (por. zwłaszcza skrupulatnie odnotowane w przypisach i bibliografii, i wyzyskane studia Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee [nb. jej nazwisko poza rozdziałem IV pisane jest błędnie], Anny Chojowskiej-Szymańskiej, Magdaleny Ryszki-Kurczab, wreszcie artykuły i niewydana edycja *Jeftesa* Jarosława Bedyniaka oraz cztery inne powojenne drukowane edycje), można było się spodziewać, że skoro Tomasz Lawenda podjął prace nad dramatem i jego spolszczeniem, to ma jakieś świeże pomysły i tezy interpretacyjne bądź też dotarł do nowych źródeł, pozwalających na przewartościowanie faktografii lub dotychczasowych ustaleń. Nic takiego jednak się zasadniczo nie stało. Oczywiście jestem świadomy, że książka stanowi zmodyfikowaną wersję rozprawy doktorskiej spełniającej ustawowe wymagania, jednak chciałbym wyrazić wątpliwość, czy w obecnym kształcie należało ją publikować i czy jej wydanie nie wyrządza krzywdy młodemu badaczowi. Stąd jeśli podejmuję się oceny, czynię to z niejakim smutkiem (także ze względu na Buchanana – poetę, którego niezmiernie cenię) i bez jakiegokolwiek satysfakcji.

Dla porządku: książka składa się z dość obszernego wprowadzenia, pięciu rozdziałów i zakończenia. Już sama lektura tytułów rozdziałów niepokoi, zapowiada bowiem krzyżowanie się różnych wątków. Trudno nie odnieść wrażenia, że całość została dobudowana do najlepszego i najbardziej starannego rozdziału czwartego pt. *„Jeftes” Zawickiego wobec pierwowzoru*, którego tytuł zapowiada perspektywę komparatystyczną, lecz jest też nazbyt bliski tytułowi książki.

Niestety już od pierwszego zdania *Wprowadzenia* czytelnik zaczyna obawiać się tego, co go dalej czeka, a jego złe przeczucia potwierdzają kolejne

zdania: wadliwie skonstruowane, pełne ogólników, uproszczeń, niejasności stylistycznych. Pierwsze zdanie brzmi: „Próby wyjaśnienia przyczyn ludzkiej niedoli podjęły się dwa wielkie uniwersa kultury śródziemnomorskiej – antyk i Biblia” (s. 7). Z tej samej strony dowiadujemy się, że Mojry skazywały i bogów, i ludzi „na akceptację swej metafizyki”, a w tragedii ludzka wolność ścierała się „z mocą naddaną”; czytamy też o „trajektorii ludzkiego losu”. Wstęp, zamiast stawiać sensowne problemy czy tezy, jest zupełnie ahistorycznym spojrzeniem na tragedię w ogóle, jak również na tragizm, a sugestie z popularnonaukowej (acz znakomitej) książki Jacqueline de Romilly pt. *Tragedia grecka* mieszają się np. z referowanymi za Ireną Sławińską pomysłami zachodnich badaczy teatru (np. Henriego Gouhiera) i wielu innych przedstawicieli różnych dyscyplin i orientacji metodologicznych (np. teologa Reinholda Niebuhra). Lektura pierwszych stron książki powinna zyskiwać jej autorowi przychylność czytelnika, uwodzić go wdziękiem słowa i błyskotliwością tezy, a nie irytować brakiem precyzji. Oto kilka przykładów: grzech jest dla Lawendy wartością etycznie negatywną, chociaż istnieje przecież wyłącznie w perspektywie teologii, nie etyki (te dwie dyscypliny Autorowi nieco się mieszają); wizja biblijna jest usytuowana „na antypodach świata tragedii antycznej” (cokolwiek to znaczy, s. 9). Zdarzają się dwa błędy w jednym zdaniu (rozpoczęcie od zaś i zakończenie znakiem zapytania zdania podrzędnego wobec oznajmującego, s. 11).

Pewną wątpliwość budzi fakt, że dzieło Buchanana cytowane jest według pierwodruku, a nie współczesnej, całkiem przyzwoitej i wciąż dostępnej w sprzedaży (za kilka funtów) edycji (notowanej w bibliografii) dramatów szkockiego poety autorstwa Petera Sharratta i Patricka G. Walsh (*Tragedies*, Edinburgh 1983). Co więcej, Lawenda stosuje dziwną metodę odzwierciedlania cech starego druku (pochylenia i abrewiatury, których nie rozwija w tekście głównym, tylko w sygnowanych gwiazdkami przypisach, co utrudnia lekturę i przeczy zasadom przytaczania tekstów nowołacińskich). Nie zawsze też podaje cytaty łacińskie razem z przekładem i jest to istotny brak zwłaszcza tam, gdzie sugeruje, że tłumacz odchodzi od sensu oryginału (nb. tłumaczenia pojawiają się konsekwentnie tylko w rozdziale czwartym, a częściowe w pierwszym). Gdy Autor pisze o dziele Buchanana – Zawickiego, czytelnik nie zawsze wie, która wersja jest omawiana – oryginał czy spolszczenie. Na marginesie tylko wspomnę, że pojawiający się w książce materiał ilustracyjny, w tym mapy, nie został zaopatrzony w źródła i interpretacje (np. na s. 34 zamieszczono mapę ukazującą wejście Izraelitów do Ziemi Obiecanej; il. na s. 41 obrazuje „wyjście córki Jeftego na spotkanie wracającego ojca”, lecz nie wiemy, kto jest jej autorem i skąd ona pochodzi).

W rozdziale pierwszym pt. *Dramat biblijny a humanizm* dzieło i jego przekład zostają włączone w ciąg rozważań o analogicznych motywach pojawiających się w literaturze antycznej i chrześcijańskiej, a także o metodzie substytucji. Dowiadujemy się wiele o biblijnej wersji opowieści o Jefthem z Księgi Sędziów, a fabuła *Jeftes* zostaje z nią skonfrontowana. Motywy

analogiczne to oczywiście przede wszystkim Eurypidesowa *Ifigenia w Aulidzie*. Zestawienie tekstów służy dowodzeniu, że narracja starotestamentowa uległa modyfikacji przez zastosowanie schematu fabularnego tragedii greckiej czy też – jak określa to Autor – „antycznej wizji świata” (s. 51). Niewątpliwie cenne jest tu ukazanie innych siedemnastowiecznych dzieł nawiązujących do tej historii, zwłaszcza tragedii Johna Christophersona sprzed roku 1544 (s. 53 nn.), co prowadzi do konkluzji, że „obaj autorzy [Buchanan i Christopherson – P.U.] podkreślają za Eurypidesem godność i heroizm dziewczyny, ale akcentują także cnoty bardziej chrześcijańskie – niewinność i pobożność, właściwe dla męczennic” (s. 57).

Dokonana pod wpływem lektury Greków korekta – dowodzi Autor – dotyczy wprowadzenia kategorii *necessitas*, acz ostatecznie dzieło Buchanana jest tragedią ukazującą analogiczną do *Ifigenii* historię z perspektywy chrześcijańskiej. Niestety, tu rodzi się jedna z najpoważniejszych wątpliwości recenzenta. Dotyczy ona ahistoryczności wspomnianej perspektywy: Lawenda w swojej pracy przytacza różne możliwości interpretacji ofiary złożonej z córki Jeftego, wielokrotnie wspomina o różnych tradycjach egzegetycznych, ale nie zadaje sobie trudu sprawdzenia ich w dziełach z epoki, podjęcia problemu, w jaki sposób interpretowali interesujące nas zagadnienie bibliści katolicy i protestanci (kalwińscy) w połowie XVI stulecia. Dziwi to również z tego powodu, że ciekawie pisze np. o znaczeniu słowa *katharsis* w owym czasie (s. 82: Melanchton, Bude, Stephanus). Wspomniany brak kontekstu historycznego szczególnie widać w rozdziale trzecim pt. *Religia i tragizm w dramacie Buchanana – Zawickiego*. Autor jest całkowicie świadomy tego problemu, acz prześlizguje się nad nim, używając ogólnej kategorii „niektórzy” („Niektórzy zastanawiali się nad tym [– –]”, nie wiemy jednak, o kogo chodzi, s. 101), sugeruje, że różnice w interpretacji historii Jeftego są warunkowane również wyznaniowo (s. 101), chociaż sprawę komplikuje fakt, że doktryna o (podwójnej) predestynacji nie była w połowie XVI stulecia skryształizowana (s. 105). Umieszczone w przypisach prace dotyczące przemian interpretacji opowieści o Jefcie (zob. rozdz. 3, przyp. 13 i 17) nie zostają wyzyskane, być może Autor zna te tytuły wyłącznie z bibliografii. Pracowicie omawiane przez Lawendę poglądy pisarzy starochrześcijańskich (s. 95 n.) sprawiają wrażenie dużej erudycji Autora, który nie sugeruje jednak, że niewątpliwie już wcześniej je wskazano i opisano. Nie wiemy też, kim są, określani również ogólnikowo jako „niektórzy”, egzegeci i czy ich interpretacje w ogóle dotyczą epoki Buchanana (s. 101).

Niewątpliwie wnioski, jakie zostają z tej historii interpretacji wyprowadzone, wydają się dość kontrowersyjne i nie w pełni zrozumiałe, np.: „Historia Jeftego była w gruncie rzeczy komponentem optymistycznej wizji rzeczywistości, kreowanej przez eudajmonistyczny mit biblijny, w którym Jefte mógł stanowić część Bożego planu zbawienia” (s. 100–101). Nie wiadomo też, jak rozumieć zdanie: „Typowe dla tragedii antycznej pojęcie Boga nie znajdowało odbicia w Biblii” (s. 101) lub co to są „opatrznościowe aksjomaty Boga” (s. 103).

Do ciekawszych tropów interpretacyjnych, podjętych przez Lawendę w rozdziale trzecim, należy dokonana przez tłumacza zmiana zagrożenia, jakie stanowi w wizji żony Jeftego, Storge, pies-obrońca (Buchanan), który u Zawickiego staje się wilkiem (s. 107 n.; nb. z uporem wizja ta jest nazywana somnambuliczną). Z jakiego powodu Autor sięga po tak heterogeniczne inspiracje metodologiczno-interpretacyjne jak Paul Ricoeur, Rudolf Otto czy Roland Barthes, nie potrafię powiedzieć.

Pewnie brak należytej staranności spowodował, że np. w rozdziale drugim List do Hebrajczyków został przypisany św. Pawłowi (s. 61), a niedoskonała adiustacja nie ingerowała w zdania w rodzaju: „Duchowa metamorfizacja sensualnych pragnień bohatera znajduje eksplikację w planie religijnym, stając się symbolem ludzkiej tęsknoty za mistyczną więzią z Chrystusem” (s. 59–60).

Rozdział drugi pt. *Renesansowa teoria tragedii a „Jephtes” Buchanana* każe specjalście kolejny raz zapoznawać się z definicją tragedii według Arystotelesa oraz renesansowymi teoriami tego gatunku (ogólnymi i uproszczonymi), co nie wnosi nic nowego, a służy sprawozdaniu z lektur Lawendy. Z pewną ostrożnością stosowałbym jednak uwagi Filozofa w odniesieniu do dzieł Eurypidesa. Nie rozumiem też, do czego ma prowadzić, omawiane za Francisem Fergussonem (s. 71 n.), odniesienie ich do *Boskiej komedii*. Przykre, że znowu nie zadbano o adiustację, np. mała litera w przysłówkowym użyciu słowa arystotelesowski i erazmiański (czyj?), błędna odmiana (jak np. w dopełniaczu Francisco Robortellego) (np. przyp. 8 na s. 64). Trzeba by też zapytać, dlaczego *Poetyka* nie jest cytowana zgodnie z przyjętą numeracją, dlaczego obok pisowni Kościół Reformowany (s. 116) jest kościół reformowany (s. 133), dlaczego Autor nie sprawdził rodzaju gramatycznego np. *koine* (s. 136) czy *polis* (s. 181). Czytelnik marzyłby o uprzystępnieniu mu przez przekład łacińskich cytatów, zwłaszcza jeśli podejrzewa, że są one bardzo istotne dla wyводу (np. na s. 73, Erazm z Rotterdamu o tragedii). Zauważyć trzeba, iż ten sam tytuł na jeden stronie pisany jest w dwóch wersjach: *Tyestes* i *Tiestes* (s. 77), a zdanie: „Łacińskie przekłady Seneki stanowiły szansę lepszego poznania dzieł tragików greckich” jednoznacznie sugeruje, że Lawenda traktuje tragedie rzymskiego myśliciela jako translacje...

Jak wspominałem, najbardziej dopracowany i konsekwentny wydaje się rozdział czwarty pt. *„Jeftes” Zawickiego wobec pierwowzoru*, który przynosi najwięcej istotnych oraz osadzonych w kontekście historyczno-kulturowym sugestii dotyczących m.in. dyskusji, dlaczego polski tłumacz ukrył nazwisko autora oryginału. Tez tych, oczywiście, nie będę referować, odsyłając czytelnika do książki. Wreszcie rozdział ostatni – *Wobec twórczości rodzimej* – stanowi próbę usytuowania spolszczenia tragedii Buchanana wobec szkoły Jana Kochanowskiego, poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego oraz polskich tragedii renesansowych. Analiza dotyczy tu zarówno kwestii języka poetyckiego oraz stylu, jak i rozwiązań fabularnych i ideowych. Nie do końca jest jednak jasne, na ile są to wszystko ustalenia Autora, a na ile idzie za swoimi

poprzednikami (zwłaszcza Jarosławem Bedyniakiem, Janem Skuczyńskim), na których się przecież powołuje.

Wątpliwości wyrażone na początku recenzji pozostają w tych dwóch rozdziałach aktualne, acz inkryminowania potknięć i pomyłek, w tym stylistycznych i redakcyjnych, można sobie i Autorowi oszczędzić. Recenzentowi wolno jednak wyrazić żal, że Tomasz Lawenda, którego niewątpliwie cechuje pasja poznawcza i erudycja, nie zechciał poświęcić więcej pracy na udoskonalenie rozprawy doktorskiej, obudowanie jej porządnym kontekstem historyczno-teologicznym (nie zastępuje go lektura współczesnych nam prac egzegetycznych), który niewątpliwie pomógłby mu wyrazić uwypuklić problemy interpretacyjne, a zwłaszcza spróbować odpowiedzieć na pytanie o powody korekty znaczeń oryginału, jakie wprowadził polski translator. Gdyby się to udało, wówczas jego wkład w wiedzę o obu dramatach byłby zdecydowanie większy, a własne ustalenia – bardziej wyraziste na tle przywoływanych analiz poprzedników. Za błędy stylistyczne i redakcyjne, co jasne, odpowiada i Autor, i wydawnictwo.

Piotr Urbański

Instytut Filologii Klasycznej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Elżbieta Wojnowska, *Katalog tematyczny utworów w siedemnastowiecznych tabulaturach organowych z legnickiej kolekcji Bibliotheca Rudolphina* / *Thematic Catalogue of the 17th-century Organ Tablatures from the Liegnitz Bibliotheca Rudolphina*, red. / ed. by Tomasz Jeż, Biblioteka Narodowa / National Library of Poland, Warszawa / Warsaw 2016, ss. 544, il. 4

Bibliotheca Rudolphina to znana bibliofilska kolekcja stworzona przez wywodzącego się z dynastii śląskich Piastów księcia Jerzego Rudolfa (1595–1653). Książę zgromadził w ciągu swojego życia obszerny księgozbiór, na który złożyły się różnorodne dzieła. Siedemnastowieczny bibliotekarz Christoph Preller zaklasyfikował je do czterech kategorii: medycyny, prawa, historii oraz muzyki. Grupa drukowanych i rękopiśmiennych muzykaliów od lat budziła zaciekawienie badaczy. Wywoływała zainteresowanie, ale po 1945 r. także i niepokój, który wynikał z przeświadczenia o posiadaniu niepełnych informacji o tym, co przetrwało. Historię Biblioteki, a w szczególności jej dzieje w czasie drugiej wojny światowej, można nazwać typowymi. Kolekcję spotkał bowiem taki los, jaki był udziałem wielu innych księgozbiorów europejskich – częściowego zniszczenia i rozproszenia, którego dziś odwrócić już nie sposób. Mimo znacznego uporządkowania wiedzy o Rudolfinie, tematu muzykaliów ciągle nie można uznać za wyczerpany¹. W zakresie siedemnastowiecznych tabulatur organowych wchodzących w skład legnickiej kolekcji przedstawiany tu *Katalog* autorstwa Elżbiety Wojnowskiej (wydany pod naukową redakcją Tomasza Jeża) wypełnia zadanie podstawowe: szczegółowej dokumentacji zawartości zabytków, która umożliwi podjęcie badań komparatystycznych z innymi źródłami tego typu oraz prac kontekstowych odnoszących się do siedemnastowiecznej kultury muzycznej nie tylko Śląska.

Przytoczmy na początek kilka faktów dotyczących właściciela Biblioteki i jego kolekcji, rekapitulując treść pierwszej części omawianej pracy (*Tabulatury organowe w legnickiej kolekcji Bibliotheca Rudolphina*).

¹ Całościowej dokumentacji drukowanych i rękopiśmiennych muzykaliów zidentyfikowanych po wojnie jako pozycje należące do Biblioteki księcia Jerzego Rudolfa podjęła się Aniela Kolbuszewska i przedstawiła w formie katalogu, którego wartości dla prowadzenia dalszych prac nad książeczą kolekcją nie da się przecenić; zob. eadem, *Katalog zbiorów muzycznych legnickiej biblioteki księcia Jerzego Rudolfa „Bibliotheca Rudolphina”*, Legnica 1992. O niesłabnącym zainteresowaniu Biblioteką księcia świadczy interdyscyplinarny projekt „Bibliotheca Rudolphina”, zrealizowany w latach 2014–2016 przez instytucję kultury Wrocławscy Kameraliści w ramach programu „Wrocław – Europejska Stolica Kultury 2016”. Celem projektu była „kompleksowa prezentacja jednego z najcenniejszych w Polsce, XVII-wiecznych śląskich zbiorów muzycznych”; więcej na temat projektu zob. www.rudolphina.pl.

Książę Jerzy Rudolf wraz z bratem Janem Chrystianem otrzymali w spuściznie po zmarłym w 1602 r. ojcu Joachimie Fryderyku księstwo legnicko-brzeskie. Z czasem bracia podzielili przekazane im dziedzictwo. Jerzemu Rudolfowi przypadło księstwo legnickie, którym rządził od roku 1613. W trakcie europejskich podróży w latach 1613–1614 książę zgromadził bogatą kolekcję książek. Po powrocie do Legnicy dodał ją do pozycji będących już w posiadaniu rodziny i uzupełnił o zbiór, który jego żona, Zofia Elżbieta von Anhalt-Dessau, wniosła w posagu (w 1614 r.). O wszechstronnych zainteresowaniach i umiejętnościach księcia świadczy fakt, że próbował swoich sił także w obszarze muzyki, co zaowocowało opracowaniami niemieckojęzycznych pieśni².

Wkrótce po ślubie z Zofią Elżbietą von Anhalt-Dessau zbiory księcia Jerzego Rudolfa trafiły do kościoła św. Jana³, ponieważ władca postanowił przebudować rodowy zamek. Po przejściu kościoła przez jezuitów decyzją cesarza Józefa I w 1708 r. książki przeniesiono do Akademii Rycerskiej w Legnicy.

W 1636 r. kolekcja liczyła, według wspomnianego bibliotekarza Christoph Prellera, 5542 jednostki oprawne i 738 pozycji nieoprawnych. Muzykalia tworzyły w niej osobny dział, obejmujący około 290 tytułów. Kolejne katalogi w kategorii „Libri Musici” podają zmienną liczbę rękopisów i druków muzycznych, co jest konsekwencją różnego sposobu opisu pozycji bibliotecznych przez inwentaryzujących zbiory.

W drugiej połowie XIX w. Siegfried Wilhelm Dehn oraz Ernst Pfudel dokonali opracowań muzykaliów⁴. Ich prace mają zasadnicze znaczenie dla rekonstrukcji zawartości książęcej kolekcji, ponieważ w latach trzydziestych XX w. Rudolfinę połączono ze zbiorami dwóch legnickich bibliotek: miejskiej (Stadtbibliothek) oraz ludowej (Volksbücherein) i całość zdeponowano w budynku dawnego gimnazjum ewangelickiego na Baumgartenstrasse. W czasie drugiej wojny światowej Niemcy spakowali legnickie zbiory z zamiarem wywiezienia ich gdzieś na Wschód. Zawierucha wojenna spowodowała, że doszło do rozproszenia kolekcji.

Konsekwencją akcji poszukiwawczej prowadzonej na Ziemiach Odzyskanych po 1945 r. było odnalezienie części zbiorów Rudolfiny. Zidentyfikowane

² BN, Mus. 2080; zob. A. Kobuszewska, op. cit., s. 91–92.

³ Kościół św. Jana (Johanneskirche) został określony w streszczanym opisie wezwaniem św. Jana Chrzciciela.

⁴ S. W. Dehn, *Katalog der in der Kgl. Ritterakademie zu Liegnitz befindlichen gedruckten und handschriftlichen Musikalien nebst den hymnologischen und musikalisch-theoretischen Werken*, „Monatsheften für Musik-Geschichte”, 1, 1869, s. 17–39, 50–56, 70–76. E. Pfudel jest autorem kilku opracowań na temat zbiorów księcia Jerzego Rudolfa. Szczególnie ważną jest jego praca *Die Musik-Handschriften der Königl. Ritter-Akademie zu Liegnitz*, „Beilage zur Monatshefte für Musikgeschichte”, 18, 1886, s. 3–58; 21, 1889, s. 59–74, która była podstawą odtworzenia i przedstawienia w *Katalogu* treści zaginionej tabulatury o dawnej sygnaturze [Libr. Mus. No.] 99.

muzykalia zdeponowano w Zakładzie Zbiorów Muzycznych Biblioteki Narodowej w Warszawie. Kolejny fragment muzycznej kolekcji rozpoznała w Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego Aniela Kolbuszewska. Jeszcze inny ujawnił się w Towarzystwie Przyjaciół Nauk w Legnicy. W 1987 r. okazało się, że duża część druków muzycznych znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Poszczególne egzemplarze odnaleziono też w Bibliotece Akademii Muzycznej w Katowicach oraz w Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu. Rozproszenie zbiorów Rudolfiny postawiło badaczy przed bardzo trudnym zadaniem. Nie wystarczy bowiem ustalić proveniencję poszczególnych jednostek bibliotecznych, lecz należy połączyć je w układy ksiąg głosowych – w zespoły stanowiące pierwotną całość. Jak wynika z literatury przedmiotu, problem ten nie został dotąd szczegółowo rozpoznany i wymaga dalszych badań.

O tabulaturach należących do książęcej Biblioteki dowiadujemy się po raz pierwszy ze spisu Christoph'a Prellera z 1636 r. Istniały w tamtym czasie dwa (prawdopodobnie drukowane) zbiory tego typu, jednak w późniejszych inwentarzach już ich nie wymieniano. Obecność innych siedemnastowiecznych rękopiśmiennych tabulaturnych organowych – tych, które są przedmiotem omawianej pracy – odnotowano w katalogu bibliotecznym po raz pierwszy w 1687 r. Przyjmuje się zatem, że w zbiorach pojawiły się już po śmierci księcia Jerzego Rudolfa. Ich pierwotne pochodzenie nie jest znane i można je określić tylko hipotetycznie.

W Bibliotece były wtedy cztery tabulatury. Według niedatowanego spisu z następnego stulecia miały sygnatury o kolejnych numerach: [Libr. Mus. No.] 98, 99, 100, 101. Rękopis [Libr. Mus. No.] 99 zaginął w czasie drugiej wojny światowej. Trzy pozostałe przetrwały. Dwa znajdują się w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Opatrzono je sygnaturami: PL-WN 327 Cim (*olim*: [Libr. Mus. No.] 98) oraz PL-WN 326 Cim (*olim*: [Libr. Mus. No.] 100). W 1972 r. manuskrypty poddano konserwacji w Pracowni Konserwacji BN i wykonano mikrofilmy. Trzecia z tabulaturnych pozostała w Legnicy. Przechowywana jest w tamtejszym Towarzystwie Przyjaciół Nauk pod sygnaturą PL-LEtpn S/5 (*olim*: [Libr. Mus. No.] 101) i także została zmikrofilmowana.

Autorka *Katalogu tematycznego utworów w siedemnastowiecznych tabulaturach organowych z legnickiej kolekcji Bibliotheca Rudolphina* – Elżbieta Wojnowska (1949–2012) – poświęciła tym zabytkom wiele uwagi i badawczej troski. Były przedmiotem jej zainteresowań naukowych przez wiele lat. Opublikowała kilka prac przyczynkarskich, systematycznie uzupełniając wiedzę na ich temat i poszerzając pole badań. Opisała rękopisy, repertuar, zidentyfikowała wiele anonimowych dzieł, wskazała konkordancje pomiędzy źródłami badanymi i kontekstowymi. Przedstawiała cechy wspólne, które odnajdywała w sposobie zapisu tabulaturnych. Nieraz miałam okazję i przyjemność słuchać dociekliwych uwag Elżbiety na temat legnickich tabulaturnych oraz z pasją stawianych pytań otwartych, intrygujących i zachęcających do dyskusji nad badanym przedmiotem, będących równocześnie pretekstem do rozważań nad wspólnotowością środkowoeuropejskiego dziedzictwa muzycznego. Elżbieta

Wojnowska nie dokończyła swojej pracy. Przedwczesna śmierć nie pozwoliła jej postawić ostatecznej kropki nad badanym zagadnieniem. Materiały, które pozostawiła, zostały przekazane przez Mariolę Nałęcz, kierownika Zakładu Zbiorów Muzycznych BN, Tomaszowi Jeżowi, który podjął się ich naukowej redakcji oraz edycji w języku polskim i angielskim.

Prace nad przygotowaniem i wydaniem *Katalogu* Tomasz Jeż prowadził we współpracy recenzentki z dr hab. Barbarą Przybyszewską-Jarmińską, prof. Instytutu Sztuki PAN, i w konsultacji z dr hab. Anną Mańko-Matysik, prof. dr. hab. Mirosławem Perzem oraz Andrzejem Spózem. W słowie *Od Redakcji* określił zakres wykonanych przez niego prac i zabiegów edytorskich. Objęły one ujednoczenie treści wstępów do inwentarzy tematycznych każdej z tabulatur, standaryzację opisu jednostki katalogowej, uzupełnienie wykazu cytowanych źródeł i publikacji współczesnych oraz redakcję części wstępnej pracy, poświęconej historii kolekcji, drukom i rękopisom muzycznym wchodzącym w jej skład, proveniencji zabytków rękopiśmiennych oraz charakterowi przekazu tabulatur. Dążąc do prezentacji zawartości wszystkich siedemnastowiecznych tabulatur organowych, zdecydowano się na włączenie informacji także o niezachowanym rękopisie (*olim*: [Libr. Mus. No.] 99), biorąc za podstawę spis Ernsta Pfudla i dostępną literaturę przedmiotu.

Katalogi tematyczne, czyli zawierające incipity muzyczne utworów, które są niezbędne w pracy nad identyfikacją anonimowo zapisanych kompozycji, przedstawiają zawartość rękopisu lub kolekcji rękopisów z reguły na dwa sposoby: albo alfabetycznie według nazwisk autorów dzieł, a w przypadku kompozycji anonimowych według tytułów utworów, albo zgodnie z następstwem wpisów w kolejno dokumentowanych zabytkach. W omawianym katalogu zastosowano drugą metodę. Ma ona istotną zaletę. W tego typu opisie dokumentowane źródło ujawnia swoje charakterystyczne cechy, często jesteśmy w stanie odtworzyć proces jego powstawania oraz preferencje kopisty (kopistów) lub jego (ich) reorientację przy wpisywaniu repertuaru na karty manuskrytu.

Przed prezentacją właściwego katalogu legnickich tabulatur organowych omówiono zasady jego opracowania, przedstawiając strukturę deskrypcji jednostki katalogowej (rekordu), zakres informacji wchodzących w jej skład, zasady transkrypcji incipitów muzycznych i wykaz zastosowanych skrótów, które oparto głównie na zaleceniach Centralnej Redakcji RISM (Répertoire International des Sources Musicales).

Katalog uporządkowano według historycznych numerów tabulatur, wiążąc je ze współczesnymi sygnaturami zabytków w następującej kolejności:

- tabulatura organowa PL-WN 327 Cim (*olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 98),
- zaginiona obecnie tabulatura organowa (*olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 99),
- tabulatura organowa PL-WN 326 Cim (*olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 100),

– tabulatura organowa PL-LEtpn S/5 (*olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 101).

Wstępny komentarz odnoszący się do każdego z rękopisów zawiera: szczegółowy opis biblioteczny zabytku, charakterystykę występującej w nim notacji i sposobu notowania kompozycji, uwagi o kopistach, liczbę zapisanych utworów oraz bardzo ogólną informację o repertuarze.

Na opis każdego z utworów składają się następujące elementy: znormalizowany tytuł kompozycji i obsada, tytuł utworu w wersji oryginalnie występującej w źródle (odpis dyplomatyczny tytułu), transkrypcja incipitu muzycznego odwzorowująca w układzie pięciolinii tabulaturowy zapis głosów oraz odpisy tytułów kolejnych części utworu. Następnie podano informacje bibliograficzne: literaturę dotyczącą wpisanego utworu, identyfikację w starodrukach muzycznych (według symboli RISM), konkordancje w innych rękopisach, współczesne edycje oraz uwagi dodatkowe. Wykaz cytowanych skrótowo informacji bibliograficznych (źródeł, katalogów, monografii źródłowych i współczesnych edycji źródłowych) zamieszczono w aneksach. Spis źródeł obejmuje: druki sprzed 1800 r. (indywidualne według RISM A/1, antologie – RISM B/I, druki niemieckich pieśni – RISM B/VIII) oraz ponad sto rękopisów muzycznych z Bardejowa (Bártfa), Bazylei, Berlina, Drezna, Eisenach, Gdańska, Legnicy, Lewoczy (Levoča), Monachium, Pelpina, Regensburga, Rostoku, Wittenbergi, Wrocławia i Zwickau.

Pierwsza z opisanych tabulatur – PL-WN 327 Cim *olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 98 – jest dziełem jednego skryptora, który posłużył się nowoniemiecką notacją organową, zapisując utwory w tzw. systemie rozkładowym, czyli ciągłym, przez dwie strony rozłożonego rękopisu. W tabulaturze znajduje się 219 utworów, z czego osiem to dublety zanotowane w tonacjach transponowanych. Repertuarem zbioru są kompozycje wokalne z popularnej czterotomowej antologii Abrahama Schadaeusa zatytułowanej *Promptuarium musicum*, obejmującej utwory kompozytorów głównie włoskich z przełomu XVI i XVII w., wydanej w Strasburgu w latach 1611–1617 (RISM 1611¹, 1612³, 1613² i 1617¹ – tom uzupełniony przez Caspara Vincentiusa). Kopista odpisał nieomal w całości zawartość pierwszych dwóch tomów, w związku z czym można przybliżyć datowanie tabulatury – powstała po 1612 r. Tom drugi został przeniesiony w pełnym zestawie, tom pierwszy bez pierwszych dziewięciu utworów, zastąpionych utworami z innych druków autorskich i zbiorów popularnych na Śląsku. Kopista zaznaczył początek notowania drugiego tomu antologii przez pozostawienie niezapisanych kart po wpisie ostatniego utworu z tomu pierwszego. Tabulatura jest partyturą głosów wokalnych kompozycji zamieszczonych w kolejnych księgach antologii Schadaeusa. Wersje tabulaturowe utworów są wiernymi kopiami wokalnych pierwowzorów.

Nieistniejąca dziś tabulatura – *olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 99 – została przedstawiona w katalogu jako druga w kolejności. Podstawą opisu manuskryptu i jego zawartości było, jak wspomniałam,

opracowanie Pfdla. Wynika z niego, że składający się z szesnastu części zbiór spisał kilku skryptorów. Treść adnotacji w siódmej części pozwala na datowanie tabulatury (a przynajmniej tego fragmentu) na rok 1600 oraz powiązanie rękopisu z kościołem św. Elżbiety we Wrocławiu. Zbiór zawierał 234 utwory (autorskie i anonimowe). Zestaw kompozycji był zróżnicowany. Obejmował utwory zarówno religijne, jak i świeckie. W pierwszych trzech częściach znajdowały się głównie motety Giovanniego da Palestriny i jego synów, dalej anonimowe magnifikaty. W kolejnych zapisano intawolacje włoskich madrygałów i canzonett. W następnych częściach kopiści powrócili do muzyki religijnej. Wiele utworów opatrzyli uwagami wskazującymi na ich wykonanie w konkretnym czasie liturgicznym. Katalog zawartości tabulatury został przedstawiony według porządku podanego przez Pfdla.

Nad sporządzeniem trzeciej tabulatury – PL-WN 326 Cim *olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 100 – pracowało co najmniej trzech skryptorów. Dwóch z nich wpisało utwory w drugim i trzecim dziesięcioleciu XVII w., trzeci, który na ostatnich kartach rękopisu skopiował utwory Andreasa Hammerschmidta, mógł to zrobić dopiero po 1641 r. (po wydaniu najpóźniej opublikowanego pierwodruku, z którego pochodzą utwory). Zbiór obejmował początkowo aż 306 utworów, o czym wiadomo na podstawie indeksu zapisanego na pierwszych jedenastu kartach rękopisu. Niestety, kilka kart wyrwano. Podczas konserwacji zabytku defekt uzupełniono kartami pustymi. Brakujące utwory zidentyfikowano na podstawie treści indeksu i zdecydowano się na wprowadzenie ich w treść inwentarza. Na repertuar tabulatury składają się religijne motety i pieśni z tekstami łacińskimi i niemieckimi. Wiele z nich to kompozycje dwuchórowe. Zapis utworów jest analogiczny do występującego w pierwszej z prezentowanych tabulatur, lecz nie zawsze ma postać kompletnej partytury. Zdecydowanie częścię przybiera kształt *basso pro organo* lub jest typem *partitura pro organo*, czyli wyciągiem zawierającym zredukowaną liczbę głosów (tylko skrajne lub tylko najniższe, lub różne – wybrane według uznania kopisty).

Nie udało się ustalić, kiedy dokładnie powstała czwarta z siedemnastowiecznych tabulatur. Po wojnie nadano jej sygnaturę PL-LEtpn S/5 *olim*: Bibliotheca Rudolphina [Libr. Mus. No.] 101. Przypomnę, że jako jedyna pozostała w Legnicy i jest przechowywana w Bibliotece Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zbiór obejmuje 84 utwory. Są to kompozycje religijne: motety, pieśni oraz kilka mszy. Skryptorzy również i w tym rękopisie rozmieścili utwory w systemie rozkładowym (na dwóch stronach rozłożonego rękopisu). Przy kopiowaniu dzieł dokonywali często redukcji głosów. Niekiedy decydowali się na powtórne zanotowanie kompozycji i wtedy dokonywali wpisu w postaci pełnej partytury, ale zabieg ten nie dotyczy kompozycji dwuchórowych.

O zaletach zastosowanego w omawianej pracy układu katalogu tematycznego (według kolejności wpisów w rękopisie) już wspominałam – daje on wgląd w samo źródło, w proces jego powstawania. Utrudnia jednak szybką orientację w zapisanym repertuarze, ocenę treści źródła, szczególnie

gdy mamy do czynienia z rękopisem obszernym, zawierającym kilkadziesiąt lub kilkaset kompozycji. Cztery tabulatury legnickie obejmują w sumie 843 utwory (kolejno zapisano w nich: 219, 234, 306 i 84 kompozycje). Komentarze wstępne zamieszczone przed inwentarzami zbiorów są niezwykle cenne, jednak brakuje w nich zbiorczej informacji o kompozytorach reprezentowanych w tabulaturach i ich utworach. Wskazanego problemu niestety nie rozwiązują znajdujące się na końcu pracy indeksy, odwołujące się do szczegółowych opisów: kompozytorów (blisko 140 nazwisk) i tytułów utworów, ponieważ w dalszym ciągu nie potrafimy odpowiedzieć na proste pytanie: dzieła których kompozytorów zapisano w poszczególnych zbiorach. Wyjaśnienie tego zagadnienia wymaga dalszego śledzenia treści indeksów. Szkoda więc, że nie zdecydowano się na dodatkowe zestawienie zawartości rękopisu zgodnie z kolejnością wpisów, które obejmowałoby tylko nazwiska kompozytorów i tytuły utworów, co stosuje RISM (www.rism.info) lub – co jest jeszcze bardziej użyteczne – na wykaz treści każdej z tabulaturn według alfabetycznego układu nazwisk kompozytorów wraz z tytułami utworów, a w przypadku kompozycji anonimowych spisu ich tytułów z odwołaniami do szczegółowych opisów w inwentarzu.

Zgłoszona uwaga nie umniejsza rangi prezentowanej pracy. Szczególnie wartościowe są w niej nie tylko wnikliwe uwagi wstępne na temat tabulatur, zwłaszcza komentarze o sposobie zapisu utworów i kreatywnej pracy kopistów, lecz przede wszystkim wzorcowa staranność opisu poszczególnych jednostek katalogowych i imponująca praca, jaką włożono w opatrzenie każdego z utworów uwagami bibliograficznymi, zwłaszcza odniesieniami do autorskich pierwodruków i historycznych antologii. Warto podkreślić, że prezentacje incipitu muzycznego zostały dostosowane do specyfiki wpisów kopisty. W utworach dwuchórowych, po odwzorowaniu początku utworu, cytowane są takty, w których skryba dokonał redukcji głosów. Szczególnie interesujące i godne podkreślenia są wskazane przez Autorkę katalogu konkordancje rękopiśmienne, które objęły, jak już wspomniałam, ponad sto rękopisów. Nawet ich pobieżna analiza pozwala stwierdzić istnienie wspólnotowego dla środkowej Europy repertuaru, ujawniającego się obecnością tych samych kompozycji w źródłach nie tylko na terenie Śląska i Słowacji, ale także w nieco bardziej odległych Prusach Królewskich.

Pisząc o wydanej przez Bibliotekę Narodową publikacji, nie można nie wspomnieć o jej wyjątkowej szacie edytorskiej i trafnym układzie typograficznym. Nie znam katalogu dzieł kompozytora czy inwentarza tematycznego kolekcji muzycznych, który byłby tak dobrze zaprojektowany jak ten. Jest niezwykle przejrzysty, a tym samym – łatwy w użyciu. Na szczególne podkreślenie zasługuje zapis incipitu muzycznego, starannie dopasowany długością do szerokości szpalty.

Na zakończenie chciałabym jeszcze raz podkreślić wysoką rangę publikacji. Bez szczegółowej, wielopoziomowej inwentaryzacji zabytków nie można myśleć o rzetelnych pracach syntetycznych. Elżbiecie Wojnowskiej winni

jesteśmy słowa uznania za wnikliwe podejście do zagadnienia, solidność przeprowadzonych badań źródłowych i gruntowny opis legnickich tabulatur, a Tomaszowi Jeżowi należą się słowa podziękowania za to, że przedstawił jej pracę w tak szlachetnej formie.

Danuta Popinigis

Zakład Historii Muzyki

Instytut Teorii Muzyki

Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku

Noël Aubert de Versé, *L'impie convaincu, ou, Dissertation contre Spinoza*, a cura di Fiormichele Benigni, Roma 2015, Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e testi, t. 145, Sociniana), s. LXXIV + 127

Żaden myśliciel socyniański nie posunął się dalej niż Noël Aubert de Versé w wydobyciu radykalnych filozoficznie konsekwencji z idei tolerancji i swobody myślenia. Doniosłość jego refleksji polega też na tym, że wychodzi on poza granice teologii. Dlatego bardziej można by mu wytknąć obracanie się wokół problematyki wolnomyślicielskiej podejmowanej przez siedemnastowiecznych myślicieli świeckich, i to nie byle jakich, ale twórców głównych systemów stworzonych w XVII w., które tak jak kartezjanizm, panteistyczny spinozizm czy okazjonalizm Nicolasa Malebranche'a nie przestają intrygować filozofów współczesnych. Socynianizm jako nurt intelektualny wyprzedził bezpośrednio deizm, a jako teologiczna heterodoksja sprzyjał przemianom doktryny chrześcijańskiej. Mało kto bowiem zdaje sobie sprawę, że dzisiejsze chrześcijaństwo w jego wersji potocznej, ludowej odchodzi od klasycznego trynitaryzmu. Nieświadomie stajemy się antytrynitarzami. O Bogu Ojcu lub Duchu Świętym można usłyszeć jedynie w świątyni katolickiej, protestanckiej czy też prawosławnej. Do Ducha Świętego, któremu przydzielono intelektualne funkcje w umyśle ludzkim („Duchu Święty, który oświecasz serca i umysły nasze”), modlono się w moim dzieciństwie przed rozpoczęciem lekcji, a kończono je dziękczynieniem dla Boga Ojca („Dzięki ci Boże za światłość tej nauki...”). Dziś o Duchu Świętym wyobrażanym pod postacią gołębic i o zbyt abstrakcyjnym Bogu Ojcu mało kto pamięta, znajdując się poza obrębem kościelnych murów. Świadomość potoczna wyzbywa się wyraźnie trynitaryzmu, stając się chrystocentryczna i maryjna, co przejawia się w corocznym, rytmicznym obchodzeniu świąt związanych z ważnymi momentami z życia Jezusa i Matki Boskiej, a święta te zespoliły się z cyklicznymi przemianami przyrody i porami roku: Boże Narodzenie z zimowym przesileniem, Wielkanoc z letnim, Dzień Zaduszny i Wszystkich Świętych z jesiennym, kiedy obumieranie przyrody przypomina nam o kruchości naszego istnienia. Relikty dawnych wierzeń tkwią nie tylko w naszych obrzędach chrześcijańskich, ale nawet w akceptowanych przed wiekami przez Kościół modlitwach. Na przykład w *Pater noster* zwracamy się do Boga Ojca: „I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego. Amen”. Ten motyw „Boga kusiciela”, którym jeszcze Descartes podpira swój sceptycyzm, nosi wyraźne piętno manichejskie i wczesnoagustyńskie, z jego dualistycznym pojmowaniem Boga jako dysponenta dobra i zła, fałszu i prawdy. Wszystkie te problemy mogły stawać się przedmiotem rozważań socynian w XVI i XVII w., i rzeczywiście ufając rozumowi, oczyszczali oni pole dla socynian jako filozofów na wskroś świeckich i wolnomyślnych, wśród których pierwszorzędne miejsce zajmuje Noël Aubert de Versé.

Pobudką do takich i im podobnych rozważań może stać się pierwsze naukowe wydanie dzieła francuskiego socynianina Noëla Auberta de Versé

(1645–1714), w którym polemizuje on ze Spinozą, a przy okazji z Descartesem, uznawanym za jego prekursora, oraz z Malebranche'em jako jego kontynuatorem. Utwór ten, zatytułowany *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza. Dans laquelle l'on réfute les fondements de son athéisme*, ukazał się w Amsterdamie w 1684 r. Jak wynika z tytułu, celem książki było poddanie krytyce „ateizmu Spinozy” z pozycji racjonalizmu socyniańskiego, jak również – z tej samej pozycji – racjonalizmu kartezjańskiego i okazjonalizmu Malebranche'a. *L'impie convaincu* stanowi trawestację tytułu dzieła wcześniejszego, pióra protestanta Pierre'a Yvona *L'impiété convaincue* (1681), skierowanego przeciw spinozyzmowi, ale też socynianizmowi. Przymiotnik *convaincu* należy tłumaczyć, wedle Fiormichele Benigniego, jako termin prawniczy oznaczający sytuację, w której dowiedziono oskarżonemu przestępstwa. W tym przypadku chodziło o dowiedzenie bezbożności i ateizmu. Paradoxem jest, że Aubert de Versé krytykował ateizm z pozycji bliskich libertynizmowi, który nawiązywał do Spinozy.

We współczesnej literaturze przedmiotu istnieje wiele prac podejmujących problem ambiwalentnej krytyki Spinozy, jaką prowadził Aubert de Versé. Za najważniejszą pozycję do niedawna uznawano obszerną monografię Paula Vernière'a *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Paris 1954, 1982). Pracę tę wykorzystał Zbigniew Ogonowski w obszernym artykule *Aubert de Versé, francuski antyklerykał i socynianin z końca XVII wieku* oraz w książce *Socynianizm a oświecenie*¹. Do wspomnianego artykułu w „Euhemerze” dołączył badacz przekład listu *Do wszystkich królów, książąt, władców, państw suwerennych republik i wolnych miast naszej chrześcijańskiej Europy* poprzedzający *Traité de la liberté de conscience* (1687).

Właśnie problem tolerancji, wolności sumienia i słowa został przez Ogonowskiego wyekspozowany we wzmiankowanych pracach, do których warto zajrzeć. Z tego powodu w obecnej analizie nie będziemy do niego wracać. Drugą ważną i podjętą przez uczonego kwestią jest antyklerykalizm Auberta de Versé o zabarwieniu wolteriańskim *avant la lettre*. Nowsze studia koncentrują się na dyskusji francuskiego socynianina ze Spinozą, Descartesem i Malebranche'em. Znalazło to wyraz w książce Ch. Hubert pt. *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy* (Paris 1994). Ukoronowaniem tej tendencji jest naukowa edycja *L'impie convaincu*, poprzedzona obszernym erudycyjnym wstępem Fiormichele Benigniego (s. VII–LXXXII).

Wstęp (*Introduzione*) zawiera wiele nowych danych do biografii francuskiego socynianina, opisuje okoliczności powstania *L'impie convaincu*; daje obszerną i bardzo subtelną analizę filozoficznej problematyki utworu.

¹ Z. Ogonowski, *Aubert de Versé, francuski antyklerykał i socynianin z końca XVII wieku*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne”, 2, 1961, s. 20–36; idem, *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzną-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966, s. 313–323.

Autor wyodrębnił następujące jej działy: 1. Metafizyka (s. XXI–XXXV), 2. Epistemologia (s. XXXV–XLII), 3. Refutacja (*La confutazione*, s. XLII–LXXIV). W trzecim dziale autor wyodrębnił punkty: 3.1. Abstrakcyjność (*L'astrattezza*), 3.2. Rozciągłość (*L'estensione*), 3.3. Boska nieskończoność (*L'infinità divina*), 3.4. Nicolas Malebranche, Antoine Arnauld, René Descartes, 3.5. Socynianizm: dogmat Trójcy (*Socinianismo: il dogma trinitario*), 3.6. Socynianizm: tolerancja (*Socinianismo: la tolleranza*). Główna część wstępu zawiera rozważania wokół ambiwalentnego pojmowania spinozyzmu przez francuskiego socynianina (4. Dialektyka antyspinozyzmu, *Dialettica dell'antispinozismo*, s. LXXIV–LXXV). Autor wyjaśnia w nim, w jaki sposób krytyka spinozyzmu obróciła się w jego libertyńskie zaprzeczenie i w krytykę teologicznego kracjonizmu, co spowodowało, że Aubert de Versé stał się autorytetem dla Paula-Henri Holbacha, dokonującego ateistycznej interpretacji Spinozy w *Systemie przyrody*.

Nie sposób w tej krótkiej analizie omówić szczegółowo zawartość wstępu Benigniego, jego licznych i obszernych komentarzy towarzyszących krytycznej edycji i samego dzieła Auberta de Versé. Ograniczę się więc do traktowania tych tekstów łącznie i wydobywania z nich najważniejszych kwestii interesujących historię filozofii z okresu późnej reformacji i wczesnego oświecenia. Zaczę od relacji kartezjanizm – spinozizm. W dotychczasowej literaturze przedmiotu utrwalił się pewien schemat polegający na tym, że kładzie się nacisk na pierwsze dzieło Spinozy *Zasady filozofii Descartesa wywiedzione w porządku geometrycznym* (1683), by pokazać kartezjański punkt wyjścia w metodzie badań holenderskiego myśliciela. Inny nurt badań nad związkiem kartezjanizmu i spinozyzmu koncentruje się na procesie radykalnego zrywania Spinozy z kartezjańskim dualizmem na rzecz materialistycznego monizmu. Wprowadzenie socynianizmu do obszaru badań tych relacji, a zwłaszcza jego radykalnej wersji reprezentowanej przez Auberta de Versé, pozwala nam uplastyczyć ich obraz, a jednocześnie pokazać jedną z dróg historycznego rozwoju wolnej myśli od chrześcijańskiej heterodoksji do ateizmu. Taką ewolucję myśli religijnej przewidywał już w XVI w. Geoffroy Vallée w rozprawce *Szczęśliwość chrześcijan czyli bicz wiary* (1573)². Przebiega ona następująco: „Prawdziwy katolik, papista, hugenot, anabaptysta, libertyn, ateista”.

Punktem wyjścia krytyki „ateizmu” Descartesa i Spinozy jest w dziele Auberta de Versé podważenie ontologicznego dowodu istnienia Boga. Otóż Descartes sformułował ten dowód w *Medytacjach pierwszej filozofii*, stwierdzając, że istnienie jest nieodłączne od jego istoty:

Z tego, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że on rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ

² Zob. M. Skrzypek, *Geoffroy Vallée*, „Euhemer”, 2, 1968, s. 89–95.

konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga skłania mnie, bym tak myślał. Nie jestem bowiem w możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości), tak jak mogę wyobrazić sobie konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł³.

Nawiązując do scholastycznych kategorii istoty i istnienia, Descartes dowodził, że jedność tych kategorii realizuje się w doskonałym i nieskończonym Bogu, ale nie w świecie, bo tego nie można by odróżnić od Boga. Spinoza odwołał się również do dowodu ontologicznego, ale nie przyjął go od Anzelm z Canterbury ani od Ibn Siny (Awicenny), jak się niekiedy sądzi, tylko właśnie od Descartesa, o czym świadczy powoływanie się na kartezyński przykład trójkąta, którego istnienie wynika z jego definicji. Wedle Spinoza istnienie Boga pojmowanego jako substancja albo przyroda można wyprowadzać z jego istoty. Jeśli chodzi bowiem o rzeczy jednostkowe, skończone, to z ich istoty nie wynika konieczność istnienia. Inaczej jest z istnieniem Boga. W definicji VI z pierwszej części *Etyki* Spinoza pisze: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję składającą się z nieskończonej wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”⁴. Dla dalszej naszej analizy ważne jest wyjaśnienie dodane do definicji VI: „Mówię: »nieskończony bezwzględnie«, a nie »w swoim rodzaju«, temu bowiem, co jest tylko w swoim rodzaju nieskończonym, możemy odmówić nieskończonej wielu atrybutów; do istoty zaś tego, co jest nieskończone bezwzględnie należy wszystko, cokolwiek wyraża istotę i co nie obejmuje zaprzeczenia”⁵. Problemowi istnienia Boga wyprowadzonego z jego istoty poświęcił Spinoza twierdzenie XI z obszernymi przypisami: „Bóg, czyli substancja składająca się z nieskończonej wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną, koniecznie istnieje”⁶. Gdyby bowiem można było zaprzeczyć, że Bóg istnieje, to jego istota nie obejmowałaby istnienia. Takie zaprzeczenie byłoby jednak niedorzeczne, albowiem w twierdzeniu XI czytamy:

Dla każdej rzeczy musi być dana przyczyna czyli racja, zarówno dlatego ona istnieje, jak też dlatego nie istnieje. Jeżeli np. istnieje trójkąt, musi być dana racja, czyli przyczyna tego, że istnieje; jeżeli zaś nie istnieje, musi być także dana racja, czyli przyczyna, która stoi na przeszkodzie jego istnienia, czyli istnienie jego obala. Z istoty rzeczy jednostkowych, przemijających, skończonych nie wynika konieczność ich istnienia. Natomiast z istoty jedynej, wiecznej i nieskończonej substancji jej istnienie wynika

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 88–89.

⁴ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tł. M. Myślicki, nowe oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 2008, s. 4.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

bezsprzecznie. Tak więc zanegowanie istnienia bytu w najwyższym stopniu doskonałego byłoby sprzecznością.

Punktem wyjścia polemiki Auberta de Versé z ontologicznym dowodem istnienia Boga jest właśnie definicja VI, którą podano wyżej, a w szczególności wyjaśnienie do niej precyzujące, co autor rozumie przez Boga jako byt nieskończony bezwzględnie, a nie w swoim rodzaju. Trzeba wszakże zauważyć, że już w punkcie wyjścia swoich rozważań Aubert de Versé podaje niepoprawnie spinozjańską definicję substancji, a właściwie przytacza ich kilka, które są ze sobą sprzeczne. Oto we fragmencie zatytułowanym: *Badanie pierwszego dowodu Spinozy o istnieniu bytu bezwzględnie nieskończonego a nie nieskończonego tylko* [sic] w swoim rodzaju zdaje się poprawnie rozumieć definicję VI Spinozy przytoczoną wyżej. Co więcej, już w pierwszym zdaniu nasz socynianin pisze: „Oto pierwszy dowód tyczący koniecznego istnienia Boga, to znaczy według niego [Spinozy – M.S.] Bytu bezwzględnie nieskończonego, nieskończonego w swoim rodzaju”⁷. Zauważmy jednak, że wtrącony wyraz „tylko” każe się domyślać, że Bóg może istnieć jako byt nieskończony bezwzględnie, a nie tylko jako byt w swoim rodzaju. Tymczasem w systemie Spinozy substancja nie może być zdefiniowana przez swój rodzaj, bo istnieje w sobie (*in se*) i dla siebie (*per se*). Aubert de Versé wprowadzając pojęcie bytu nieskończonego w swoim rodzaju, zwraca się wyraźnie ku Descartesowi, u którego nie ma jednej substancji, ale dwie substancje nieskończone w rodzaju myślenia i rozciągłości. U Spinozy problem istnienia w swoim rodzaju dotyczy nie substancji jednej i nieskończonej, ale jej atrybutów. Każdy atrybut istniejący *in se* i *per se* jest nieskończony w swoim rodzaju (*in suo genere*). Nie istnieje jednak oddzielenie, bo wtedy stanowiłby *causa sui*, a więc byłby Bogiem. I właśnie to, co Spinoza mówi o atrybutach substancji, Aubert de Versé przenosi na samą substancję utożsamianą z Bogiem i przyrodą. Powiada więc:

Gdyby Bóg był bezwzględnie nieskończony w każdym znaczeniu, w każdej materii, w każdym rodzaju i jeśli wszystko co istnieje, wszystko co nie zawiera żadnej negacji bytu, modusu, jakości należy do jego natury, to cała natura byłaby Bogiem, niebo, ziemia, aniołowie, zwierzęta słowem, wszystko co jest i jakie jest⁸.

Kolejnym zarzutem francuskiego socynianina przeciw Spinozie, wynikającym logicznie z poprzedniego, jest to, że autor *Etyki* wymienia tylko dwa atrybuty Boga albo substancji: myślenie i rozciągłość, a wiadomo, że ich liczba jest nieskończona. Gdyby więc brakowało mu jednego atrybutu, to „nie byłby bezwzględnie nieskończony, ale tylko nieskończony w swoim

⁷ N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu, ou, Dissertation contre Spinoza*, a cura di F. Benigni, Roma 2015, s. 32.

⁸ Ibidem.

rodzaju”. Określając własne stanowisko filozoficzne, Aubert de Versé przyjmuje istnienie dwóch substancji niestworzonych, wiecznych i niezależnych, czyli Boga jako bytu nieskończenie doskonałego, wszechmocnego i będącego zasadą wszelkiej doskonałości, oraz materii jako bytu istotnie niedoskonałego, pozbawionego siły życia i poznania, ale zdolnych do osiągnięcia wszelkiej perfekcji dzięki oddziaływaniu na nią Boga. Nasz socynianin zajmuje więc stanowisko pośrednie, bliższe Descartesowi z jego dualizmem cielesnej substancji nierozłącznej z atrybutem rozciągłości oraz substancji duchowej nierozłącznej z atrybutem myślenia (obie stworzone przez Boga) niż monizmowi Spinozy, uznającego jedną substancję z dwoma atrybutami: rozciągłości i myślenia. Aubert de Versé jest formalnie rzecz biorąc dualistą, bo odróżnia Boga jako substancję doskonałą oraz materię pozbawioną doskonałości (Bóg nadaje jej zdolność doskonałą). Odrzuca jednak kartezjański kreacjonizm, w czym bliższy jest Spinozie. Sądzi więc, że Bóg nie mógłby oddziaływać na nicłość, że świat nie powstał na zasadzie *ex nihilo nihil*, a więc istniał wiecznie razem z Bogiem. Inaczej niż Descartes, pojmuje materialną rozciągłość i ruch, a mianowicie przyjmuje istnienie próżni, bez której ruch byłby niemożliwy. Substancji rozciątej dodaje atrybut myślenia albo „modyfikację natury cielesnej”⁹, którą uważa za niemożliwą do wyobrażenia sobie poza ciałem rozciąglym. Nie odmawiając substancji atrybutu myślenia, Aubert de Versé godzi jednak zarówno w kartezjanizm, jak i spinozizm, stwierdzając: „Co do myśli, utrzymuję, że jest ona tylko akcydensem materii; jednak w stosunku do Boga jest to atrybut istotny jego substancji, bez którego nie może ona istnieć ani nie można jej pojąć”¹⁰. Zadaje więc retoryczne pytanie pod adresem bezbożnika kartezjanisty i spinozysty: „Dlaczego ten nędznik nie zadał sobie nigdy trudu dowiedzenia, że Bóg nie posiada innych atrybutów niż materia?”¹¹

W uznaniu wiecznego istnienia materii Aubert de Versé upatruje główny argument krytyczny wobec ateizmu Spinozy:

Widzicie jak w paru słowach dokonałem refutacji ateizmu Spinozy i dokonałem tego dzięki hipotezie wiecznego istnienia materii – hipotezie, która wydaje mi się nie do obalenia i opierająca się próbie wszelkich machinacji ateistów, zaś inna hipoteza [istoty nieskończonej w swoim rodzaju – M.S.] prowadzi do spinozizmu¹².

W rozważaniach autora *L'impie convaincu* tendencja do krytyki Spinozy ze stanowiska materialistycznego przejawia się w nacisku na wiązanie idei Boga z rozciąglyścią: Bóg jest prawdziwie rozciągly, ale w stopniu najwyższym, doskonałym i to w sposób nieporównywalnie doskonały niż sama

⁹ Ibidem, s. 55.

¹⁰ Ibidem, s. 15.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 24.

materia¹³. Gdyby Bóg nie był rozciągliwy, to nie istniałby nigdzie – tego rodzaju stwierdzenia Auberta de Versé wskazują na jego próby podważenia spinozyzmu z pozycji materialistycznych, albowiem „substancja rozciągnięta istniejąca w sobie i dla siebie” jest nie do pomyślenia bez konkretnej substancji materialnej. W ostatecznym rachunku nasz socynianin odrzuca spinozjańskie pojęcie substancji jak *causa sui*, nazywając ją „czystym galimatiasem, rzeczą w sobie sprzeczną i niezrozumiałą dla umysłu”. Twierdzi więc, że nie zna innej substancji poza cielesną rozciągliwością, to znaczy solidną, skończoną lub nieskończoną, bo to nie czyni jej doskonałą lub niedoskonałą. W konsekwencji również prosta egzystencja substancji pojętej ogólnie i dokładnie nie zawiera żadnej perfekcji czy też jej braku. Trzeba więc innych atrybutów i innych jakości, by ją uczynić doskonałą lub niedoskonałą, a te jakości nie należą w żaden sposób do substancji pojętej dokładnie i ewidentnie (*nuement*) jako substancja¹⁴.

W polemice z Descartesem autor analizowanego dzieła koncentruje się na teorii poznania. Mówiąc najkrócej: przeciwstawia jego apriorycznemu racjonalizmowi i natywizmowi sposób myślenia bliższy sensualistom. Zwraca uwagę na postrzeganie (*perception*) rzeczy zewnętrznych, z których umysł ludzki tworzy ogólne idee. Odrzuca tezę kartezjańską, że substancja rozciągnięta nie jest zdolna do myślenia i proponuje dorzucić „atrybut myślenia” do definiowania rozciągliwości przez długość, szerokość i głębokość. Jest przekonany, że myśl zawsze – bezpośrednio lub pośrednio – czerpie swe zasoby ze świata zewnętrznego i jest „modyfikacją natury cielesnej”¹⁵. Co więcej, myślenia nie uznaje za dar Boga, bo „Bóg nie jest niczym innym jak naturą, a jeśli jest jej siłą, na przykład ruchem, to nie ma własnej egzystencji i istnieje jedynie w innym podmiocie, który istnieje z siebie i przez siebie”¹⁶. Tak więc bez substancji rozciągniętej nie byłoby ruchu ani myśli. Zawsze myśl dotyczy rzeczy cielesnych. To do nich się ona zwraca, a nie jest tak, że „pierwsza rzeczą, która narzuca się na myśl, jest najpierw sama myśl. Mój umysł nie postrzega niczego, co istnieje samo przez się i co nazywa się substancją cielesną, a więc myśl jest jej modusem”¹⁷.

Jednym z wariantów rozwiązania problemu myślenia i rozciągliwości lub materii jest w dziele Auberta de Versé wariant hилоzoistyczny lub pansychistyczny, znamieny dla Spinozy¹⁸, choć pojawiający się na zasadzie dygresji. Do naszego socynianina mógł on trafić dzięki tradycji epikurejskiej, jeśli nawet Pierre Gassendi nie został przezeń wymieniony. Kilkakrotnie

¹³ Ibidem, s. 25.

¹⁴ Ibidem, s. 43.

¹⁵ Ibidem, s. 55.

¹⁶ Ibidem, s. 54.

¹⁷ Ibidem, s. 57.

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, w: B. de Spinoza, op. cit., s. XXIV.

natomiast pojawia się w jego dziele wyraz „atom”, ale też „partykuła”. Tak np. zauważa, że „mówiąc ogólnie nie ma w nas partykuły”, która by w jakiś sposób nie czuła¹⁹. Tylko że wyjaśnienie tego zjawiska jest czysto mechanistyczne, bo odwołuje się do przykładu rozbitego lustra (jego okruchy odbijają ten sam fragment rzeczywistości) albo orkiestry (jej członkowie wykonują ten sam utwór pojedynczo, a zarazem równocześnie). Aprioryzmowi Descartesa przeciwstawi Aubert de Versé indukcję. Twierdzi, że „umysł jest cielesny”, a jasne idee, które w nim powstają, rodzą się z porównań.

Światopogląd Auberta de Versé zawiera wiele paradoksów polegających na krytyce ateizmu Spinozy z pozycji chrześcijańskiej heterodoksji, ale arsenał środków, jakimi się posługuje, pochodzi z repertuaru materializmu. Proponuje więc przyjęcie zasady, że „nie ma innej substancji poza substancją rozciągłą i cielesną, że materia jest taką substancją, że istniała zawsze, że nic nie powstaje z niczego, że stworzenie jest rzeczą wewnątrznie sprzeczną, gdyż wszelka akcja i wszelka operacja boska poza Bogiem nie może popaść w nicość, że gdyby ciała nie istniały od całej wieczności, to Bóg by ich nigdy nie widział ani nie znał, że urojeniem są umysły bezcielesne, innym urojeniem jest Bóg, który może kazać nam odczuwać i widzieć ciała, chociaż ich nie ma, trzecie urojenie, to Bóg rozumiany jako substancja nieskończona w sposób bezwzględny oraz rozciągłość nieskończona i dająca się pojąć, w której widzimy wszystko, co widzimy i nawet słońce »nie takie jest, ale takie, w którym Bóg sam chce się pokazać«²⁰. Ostatnie zdanie skierowane jest przeciw okazjonalizmowi Malebranche’a.

Jak mogliśmy już zauważyć, *L'impie convaincu* nie stanowi jedynie polemiki ze Spinozą i Descartesem. Jego Autor przejmując nie tylko materialistyczne wątki z ontologii *Etyki*, ale podziela również jej materialistyczny determinizm. Wszystko, co dzieje się w substancji, dzieje się w sposób konieczny, a wolność człowieka polega na zrozumianej konieczności. Bóg nie działa tak jak w religiach historycznych, kierując się własnym kaprysem, przyjemnością. Nie można zmienić jego postanowień modłami i prośbami. W konsekwencji Aubert de Versé akceptuje Spinozjański fatalizm: „Przyznaję więc, że nie ma żadnej wolności i że wolno stać się ateistą i spinozistą²¹. Tak więc Aubert de Versé reprezentuje radykalny socynianizm, który przeradza się w wolnomyślny libertynizm, wybiegający światopoglądowo poza deizm, zwłaszcza wolteriański, z którym chętnie go dotąd kojarzono.

Na zakończenie dodać należy, że tom ukazał się w ramach projektu PRIN 2010 (Progetti di Rilevante Interesse Nazionale del Ministero Italiano dell'Istruzione, Università e Ricerca) pt. „Atlante della ragione europea (XV–XVIII secolo). Tra Oriente e Occidente”. Ważna część tego projektu dotyczyła wkładu religijnej heterodoksji do myśli nowożytnej, a w szczególności

¹⁹ B. de Spinoza, op. cit., s. 60.

²⁰ N. Aubert de Versé, op. cit., s. 85.

²¹ Ibidem, s. 104.

postaci Fausta Sozziniego i wywodzącej się od niego tradycji. W wyniku tej inicjatywy zaczęto wydawać (pod kierunkiem Emanuele Scribana z Uniwersytetu Weneckiego) serię Sociniana, ukazującą się w ramach cyklu Testi, publikowanego przez rzymskie wydawnictwo Edizioni di Storia e Letteratura. Celem serii jest publikacja dzieł, które w różny sposób powiązane były z socynianizmem i miały znaczny wpływ na kulturę filozoficzną epoki nowożytnej. Dotychczas w serii ukazały się następujące pozycje (w nawiasie nazwisko redaktora): Fausto Sozzini, Francesco Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, 2010 (Mario Biagioni), Johann Ludwig Wolzogen, *Annotationes in Meditationes metaphysicas Renati Des Cartis*, 2012 (Elisa Angelini), Christian Francken, *Opere a stampa*, 2014 (Gianni Paganini, Mario Biagioni), Noël Aubert de Versé, *Le tombeau du socinianisme*, 2016 (Stefano Brogi). W przygotowaniu jest długo oczekiwana edycja ważnego dzieła *De Deo et eius attributis* Johanna Crella w opracowaniu Roberta Torziniego.

Marian Skrzypek

Instytut Filozofii i Socjologii PAN