



JĘZYK  
SZKOŁA  
RELIGIA

TOM  
XIX



język  
szkoła  
religia

XIX



język  
szkoła  
religia

R. XIX

bernardinum

PELPLIN 2024

### **Rada Naukowa**

Krzysztof Biliński, Zbigniew Chojnowski, Mirosław Dawlewicz,  
Andrzej Dyszak, Edward Jakiel, Małgorzata Książek-Czermińska,  
Aneta Lewińska, Anna Makuszyńska, Eva Mrhačova,  
Maria Jolanta Olszewska, Renata Przybylska, Renata Rusin-Dybalska,  
Danuta Rytel-Schwarz, Dietrich Scholze-Šořta, Paweł Tarasiewicz,  
Dorota Várnai, Jan Walkusz

### **Redaktor naczelny**

Zofia Pomirska

### **Zastępcza redaktora naczelnego**

Lucyna Warda-Radys

### **Redakcja językowa**

Jolanta Stecewicz

### **Adres Redakcji**

Instytut Filologii Polskiej  
ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk  
fpojsr@ug.edu.pl

© Copyright by Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2024

### **Wydawca**

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.  
83-130 Pelplin, ul. Biskupa Dominika 11, tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26  
bernardinum@bernardinum.com.pl, www.bernardinum.com.pl

### **Wydawca wersji elektronicznej**

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Wita Stwosza 55  
80-952 Gdańsk, <http://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/JSR>

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa.

### **Druk cyfrowy**

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

**ISSN 2080-3400**

## SPIS TREŚCI

### W KRĘGU JĘZYKA

#### **Beata Milewska**

Podyskutujmy... propozycja lekcji języka polskiego jako obcego  
w podejściu zorientowanym na działanie.....7

#### **Dagmara Maryn-Stachurska**

Analiza porównawcza wybranych problemów gramatycznych  
w nauczaniu języka polskiego Włochów i języka włoskiego Polaków .....18

### W KRĘGU LITERATURY

#### **Katarzyna Buchinger-Janasz**

Czarna melancholia Romana Zmorskiego. Rekonesans badawczy .....32

#### **Agnieszka Jarosz**

Motywy biblijne w konstrukcji postaci tytułowej powieści  
hebrajskiej Tomasza Augusta Olizarowskiego.....41

#### **Anna Podemska-Kaluża**

„Która jesteś jak nad czarnym lasem / blask – pogody słonecznej  
kościół”. Wizerunek Maryi w *Modlitwie do Bogarodzicy*  
Krzysztofa Kamila Baczyńskiego .....54

#### **Krzysztof Prabucki**

Z dziejów batalii duchownych. *Rozbrat i wojna duchowna  
grzesznika z światem tudzież z faworytami jego ciałem i czartem*  
(Poznań 1719).....69

**W KRĘGU MYŚLI HUMANISTYCZNEJ****Olga Dziemian**

„Nie zatwardzajcie serc waszych...”. Problem sklerokardii  
w twórczości Wacława Potockiego (na podstawie *Nowego zaciągu...*  
i *Dyjałogu o zmartwychwstaniu Pańskim*).

Część druga: Antropologiczne aspekty sklerokardii .....102

**Pola Pauba**

*Cruciatu*s dzieci i kobiet w *Żywotach świętych Pańskich*

o. Prokopa.....115

**Joanna Sobczykowa**

Odczytując *Nowy Testament* z Davidem H. Sternem

i Aleksandrą Czwojdrak .....127



## **PODYSKUTUJMY... PROPOZYCJA LEKCJI JĘZYKA POLSKIEGO JAKO OBCEGO W PODEJŚCIU ZORIENTOWANYM NA DZIAŁANIE**

Spoglądając na warsztat nauczycielski z perspektywy ostatnich kilkadziesiąt lat, zaobserwować można, jak znacznie poszerzył się zasób metod i środków, którymi dysponuje lektor wprowadzający uczniów w język i świat obcej kultury. Ma to związek ze zmianą potrzeb edukacyjnych w nowych warunkach życia. Uczący się muszą być przygotowani nie tylko do krótkich, okazjonalnych kontaktów spowodowanych na przykład podróżą, ale też do odbycia części studiów lub rozwijania kariery zawodowej za granicą (Janowska 2015: 67). Podejście, którego podstawą jest działanie, sięga początków lat 90. ubiegłego stulecia (Róg 2021: 97), a jeśli postrześć je jako kolejne ogniwo ewolucji nauczania komunikacyjnego, to nawet lat 70. (Janowska 2011: 87–97; Gębał 2019: 138; Banach 2022: 22). Koncepcja ta zyskuje obecnie na znaczeniu wraz z rosnącym wpływem standardów europejskich, których wyrazem jest wydany przez Radę Europy *Europejski System Opisu Kształcenia Językowego* (w skrócie: ESOKJ – zob. Coste i in. 2003)<sup>2</sup>.

Podejście oparte na działaniu wychodzi z założenia, że uczymy się najefektywniej wtedy, kiedy mamy do zrozumienia lub wyrażenia treści, a nie powtarzamy za kimś żądane frazy czy uzupełniamy luki w oderwanych od kontekstu zdaniach. Wysiłek komunikacyjny skierowany jest na przekaz, nie leży w zapamiętaniu formy. Widzimy tu odwołanie się do aktu komunikacji jako naturalnego i autentycznego zdarzenia w posługiwaniu się językiem. Uczący się opanowują język, znajdując się w pewnej, uwarunkowanej zadaniem sytuacji, w konkretnych okolicznościach i otoczeniu, mając przed sobą określone powinności wynikające z dążenia do rozwiązania problemu, wypełnienia zobowiązania albo realizacji zamierzeń. Wymaga to od nich kompetencji – zarówno ogólnych,

---

<sup>1</sup> [beata.milewska@ug.edu.pl](mailto:beata.milewska@ug.edu.pl), <https://orcid.org/0000-0003-2645-3094>

<sup>2</sup> Koncepcję podejścia zorientowanego na działanie i związane z tym metody pracy przybliżają monografie I. Janowskiej (2010, 2011), M. Niemiec-Knaś (2011), P. Gębała i W.T. Miodunki (2020) oraz artykuły zamieszczone w czasopiśmie „Języki Obce w Szkole” – np. I. Janowskiej (2013, 2016), W.T. Miodunki (2013), A. Kabzińskiej (2014), M. Stawickiej (2014), T. Roga (2021).

wyrażających się w posiadanej wiedzy na temat rzeczywistości, w umiejętności jej zastosowania w zgodzie ze sobą i z oddziałującym wzorcem kulturowym, jak i tych, które pozwalają sprawnie i skutecznie się porozumiewać (Coste i in. 2003: 20–21). Taki sposób uczestnictwa w procesie kształcenia uruchamia różne procesy poznawcze, sprzyja rozwijaniu wiedzy jawnej (świadomej) i utajonej (nieświadomej), co służy samodoskonaleniu i likwiduje napięcie zrodzone z dylematu: koncentrować się na zrozumieniu leksyki i gramatyki czy doskonalić umiejętność komunikacji bez analizy językowej (Róg 2021: 106).

Podkreślić trzeba w tym miejscu: działanie obejmuje nie tylko operacje na systemie języka. Zaangażowany jest cały potencjał człowieka – poznawczy, emocjonalny i decyzyjny, a także wszystkie charakterystyczne dla niego i stosowane przez niego w życiu strategie oraz sposoby dochodzenia do celu (Coste i in. 2003: 20).

Ostatecznym rezultatem procesu dydaktycznego jest, prócz dobrego porozumiewania się z mówiącymi językiem docelowym, umiejętność współdziałania i współpracy przy użyciu danego języka (Janowska 2015: 67), dlatego obok utrwalonych tradycją nauczania wymiarów komunikacji, takich jak słuchanie i czytanie (które objąć można wspólnym mianem: odbiór, sprawności receptywne) czy mówienie i pisanie (tworzenie tekstu, produkcja), wyróżnia się dwie dodatkowe kategorie: interakcję oraz mediację. Interakcja polega na koordynowaniu kontaktu z partnerem poprzez ustalanie wzajemnych intencji, przepływu emocji, zbliżanie się do siebie lub utrzymywanie dystansu (Coste i in. 2003: 81; Janowska 2015: 399–400). W działaniach mediacyjnych zaś mówiący nie wypowiada się w swoim własnym imieniu, lecz występuje jako pośrednik pomiędzy rozmówcami, którzy z różnych powodów, przeważnie braku wspólnego języka albo niemożności kontaktu, nie mogą się bezpośrednio porozumieć (Coste i in. 2003: 83; Janowska 2015: 403).

Podjęcie zorientowane na działanie (inaczej: czynnościowy model kształcenia) znajduje różne formy realizacji – od (małego) zadania, rozumianego w duchu standardów ESOKJ jako każda aktywność wywołana określoną potrzebą życiową i wymagająca dla osiągnięcia celu uaktywnienia własnych zasobów i środków, do (dużego) projektu, który jest przedsięwzięciem całościowym i długoterminowym, mobilizującym do pracy cały zespół i przynoszącym wyraźny, przemawiający do wyobraźni efekt (Coste i in. 2003: 20–21; Janowska 2011: 154–167; Miodunka 2013: 83–85).

Propozycja lekcji, którą za chwilę przedstawię, opiera się na zadaniu, które można określić jako sytuację z życia wziętą. Jest nią dyskusja rozumiana jako wymiana doświadczeń i poglądów na dany temat. Dyskusja pojawia się w momencie różnicy zdań, a więc w sytuacji konfliktowej. Stwarza to okazję, by zobaczyć sprawy z innej perspektywy, a ponadto rozpoznać wzorce zachowań własnych i partnerów dialogu: czy skłonni jesteśmy do wyrażania swoich poglądów

dów, czy zatrzymujemy je dla siebie, czy otwieramy się na racje innych, czy za wszelką cenę usiłujemy postawić na swoim. Jest to ważna obserwacja, gdy poruszamy się na styku różnych tradycji i kultur.

Cele operacyjne uwzględniają zatem rozwój ogólnych kompetencji uczącego się, takich jak rozwijanie postawy otwartości, asertywności i odwagi w prezentowaniu swojego stanowiska przy zachowaniu przyjętych norm i z poszanowaniem odmiennych wartości oraz – przez odniesienia do filozofii Artura Schopenhauera – poznanie wybranych technik sztuki toczenia sporów. W zakresie kompetencji komunikacyjnej zwrócimy uwagę na słownictwo z zakresu etyki i religii oraz wprowadzające opinię (w modusie ‘sądzę, że’), właściwą interpretację wyznaczników relacji obecnych w wypowiedzi, logikę strategii perswazyjnej i doskonalenie się w interakcji.

Umiejętność argumentacji, uzasadniania swoich racji i ich obrony przewidywana jest w standardach ESOKJ już w niższym zakresie poziomu B2. Osoba będąca na tym pułapie biegłości językowej potrafi posługiwać się językiem na tyle płynnie i spontanicznie, by móc prowadzić rozmowę i brać aktywny udział w nieformalnych dyskusjach w znanych sobie kontekstach sytuacyjnych, odnosząc się do wypowiedzi innych, jasno formułując swój punkt widzenia, oceniając racje i poglądy alternatywne (Coste i in. 2003: 34-35, 44). Ocena stopnia zaawansowania językowego uczestników zajęć, a także wiedzy i orientacji w świecie, rozwoju emocjonalnego, potrzeb, zainteresowań i wszelkich innych okoliczności, w jakich pojawi się analizowany tekst, należy – naturalnie – do nauczyciela.

Przejdźmy do omówienia toku lekcji. Ogniu wstępne<sup>3</sup> poświęcimy wprowadzeniu w tematykę sporu. Można to zrobić na kilka sposobów: przez słowo ERYSTYKA (odsłaniając kolejne litery i prosząc uczestników zajęć o odgadywanie), rekwizyt (pokazując jabłko i prosząc o podanie skojarzeń symbolicznych – trzeba pilnować, aby znalazło się wśród nich odwołanie do mitologii i sądu Parysa) albo po prostu oddając uczniom do rąk książkę Artura Schopenhauera (np. 1983) i przybliżając krótko sylwetkę gdańskiego filozofa.

Czy można wygrać każdy spór? – Zobaczmy, jak radzą sobie bohaterowie tekstu<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Zadaniowy model lekcji nie odbiega od zasad ogólnie stosowanych w dydaktyce. Składa się z trzech etapów: fazy przygotowawczej, której celem jest zogniskowanie uwagi i mobilizacja do pracy, zadania właściwego, które prezentuje zagadnienie, oraz fazy powykonawczej, podczas której następuje refleksja nad treścią i sposobem realizacji zadania głównego (por. Kabzińska 2014: 48–49).

<sup>4</sup> Tekst stworzony został na potrzeby lekcji zgodnie z wytycznymi zawartymi w ESOKJ (Coste i in. 2003: 143). Podnosi kwestie uniwersalne i aktualne, co powinno motywować uczestników zajęć do włożenia wysiłku w zrozumienie treści. Zawiera chwytły erystyczne, których używa się w dyskusji. Czysta forma dialogu naśladuje żywą mowę i ułatwia skupienie się na znaczeniu.

- Ludy cywilizowane nie burzą miast, nie biorą jeńców...
- Jeżeli tak jest, Skarbie, to dlatego, że są skuteczniejsze środki przemocy niż te pierwotne przejawy instynktu.
- A może dochodzi do głosu sumienie? Jakieś normy etyczne, moralne?
- Jedyną etyką w czasie wojny jest chronić życie własne oraz własnych ludzi i osiągnąć cel.
- Cel uświęca środki?
- Zawsze i wszędzie.
- To nie do przyjęcia. To twierdzenie jest fałszem.
- Udowodnij.
- Cel może uświęcać tylko środki obojętne, ale nie może sprawić, aby czyn zły stał się dobry.
- Chyba coś pokręciłaś.
- Nie... Tak twierdzi święty Tomasz z Akwinu.
- Święty Tomasz miał niezły odlot.
- Był jednym z największych myślicieli w dziejach chrześcijaństwa.
- Zatem zgadza się: miał odlot.
- Nie masz za grosz szacunku dla religii.
- To wierutna bzdura.
- Skąd wiesz?
- Proszę cię...
- Proroctwa, cuda, męczennicy – czy to wszystko nie dowody, że się mylisz?
- Jakże chcesz, żebym przyjął za dowód coś, co samo w sobie potrzebuje dowodu?
- Odróżniasz tylko dwa rodzaje poglądów: swoje własne i mylne, bo uważasz, że posiadasz monopol na prawdę.
- Zupełnie jak ty.
- Co nie zmienia faktu, że istnieje coś poza nami, jakiś Absolut.
- Dowody, Skarbie...
- Musi być.
- Tym mnie przekonałaś.

Po wspólnej lekturze fragmentu (czytanie ciche, samodzielne lub głośne w wykonaniu nauczyciela) ustalamy na podstawie form językowych płec uczestników dialogu oraz rodzaj łączącej ich relacji. – To Ona, kobieta, wobec niej stosowana jest forma żeńska „tym mnie przekonałaś”, i On, mężczyzna, używa formy męskiej „żebym przyjął”. Poufałe „Skarbie”, którym zwraca się partner, obrazuje zażyłość między nimi. Poruszamy się w sferze intymnej. Każda ze stron mówi to, co myśli, i otwarcie przedstawia swój punkt widzenia, ale nie chce zaakceptować poglądów przeciwnych.

W kolejnym zadaniu koncentrujemy się na treści wypowiedzi, dążąc do jej pełnego zrozumienia. Pomocne będzie ułożenie słowniczka do tekstu (w postaci listy słów lub fiszek). Zwracamy uwagę na czasowniki. Funkcjonalny opis po-

winien zawierać schemat składniowy, który pozwoli zbudować zdanie, np. UŚWIĘCAĆ – {coś} uświęca {coś} – ‘czynić złe dobrym’: *CEL UŚWIĘCA ŚRODKI* – zasada Machiavellego (XV-wiecznego dyplomaty); MIEĆ ODLOT – *pot.* {ktoś} ma odlot – ‘oderwać się od rzeczywistości’: *Święty Augustyn miał niezły odlot*. Warto też odnotować charakterystyczną łączliwość, np. WIERUTNY – wyraz podkreślający ujemną cechę, por. *wierutne kłamstwo*, a także frazeologię: *ZA GROSZ* ‘ani trochę’: *Nie masz za grosz szacunku*. Nie narzucamy z góry tego, co trzeba wyjaśnić, pozostawiając inicjatywę uczącym się. Będą to słowa z zakresu religii i filozofii moralnej: ETYKA, SUMIENIE, PROROCTWO, CUD, MĘCZENNIK, ABSOLUT. Zaobserwujemy, czy nowej leksyki nie pojawiło się u kogoś za dużo. Aby lektura tekstu przebiegała płynnie, należy znać ponad 90% występujących w nim słów (Seretny 2014: 13).

Możemy teraz ponownie przeczytać dialog z podziałem na role (niech uczniowie dobrze wczują się w postać), a następnie poszukać odpowiedzi na pytanie, o co kłóć się bohaterowie. – O etykę wojenną. Ustalmy tezy: Jej – na wojnie powinny obowiązywać jakieś zasady – i Jego – „no rules”, cel uświęca środki.

Prześledźmy spór. Uczący się otrzymują do wypełnienia tabelkę (proponując pracę w parach):

Jej teza	<b><i>na wojnie powinny obowiązywać jakieś zasady</i></b>
Jej argument	<i>ludy cywilizowane nie burzą miast, nie biorą jeńców</i>
Jego kontrargument	<i>są skuteczniejsze środki przemocy niż pierwotne przejawy instynktu</i>
Jej kontrargument	
Jego kontrargument	
Jej kontrargument	
Jego kontrargument	
Jej obrona	<i>to nie do przyjęcia to twierdzenie jest fałszem</i>
Jego atak	
Jej argument	
Jego kontrargument	
Jej kontrargument	
Jego kontrargument	
Jej kontrargument	<i>nie masz za grosz szacunku dla religii</i>
Jego kontrargument	
Jej kontrargument	
Jego kontrargument	<i>Proszę cię... (ignoruje jej zdanie)</i>
Jej kontrargument	
Jego kontrargument	

Jej kontrargument	
Jego kontrargument	
Jej argument	
Jego kontrargument	
Jej argument	

Czy uczestnicy dialogu doszli do porozumienia? – Nie, starcie tylko pozornie kończy się zawieszeniem broni, ostatni argument został ośmieszony.

Zapytajmy, po której ze stron lokuje się nasza sympatia. Dlaczego? Ten segment lekcji ma uprzytomnić, na ile skuteczne mogą okazać się środki perswazji stosowane wobec osób chwiejnych w poglądach, skłania również do przyjrzenia się sobie i rozpoznania wartości, które uznawane są przez nas za nadrzędne. Gdy uczniowie dokonują oceny postaw bohaterów i wyrażają własne opinie, patrzywszy, czy wprowadzają odpowiednie operatory typu *sądzę...*, ale nie reagujemy w razie ich braku.

Przed nami druga runda starcia. Czytamy ciąg dalszy dialogu z podziałem na role (Ona zaczyna).

- Piąte przykazanie mówi: nie zabijaj.
- Pierwsze w kodeksie żołnierza zaś: kto powodowany względem na sympatię, litość czy tym podobne uczucia zaprzestaje ognia albo nie wykonuje jakiejś akcji, nie spełnia swego obowiązku.
- Pójdzie za to do piekła?
- Pod ścianę.
- Zabiłbyś kogoś ze swoich?
- Jeśli okazałby się zdrajcą...
- A to, co teraz robimy, to nie zdrada?
- Cudzołóstwo.
- Jaka jest, twoim zdaniem, różnica między zdradą a cudzołóstwem?
- Kolosalna. Spytując się z tobą, nie zdradzam celu wojny.
- Tylko żonę.
- Tylko ją.
- A więc uznajesz jakieś zasady. To samo dotyczy przecież wojny. Obowiązują pewne prawa.
- Na przykład jakie?
- Ogólne prawa wojenne, jak to się nazywa...
- Konwencja haska, której przepisy głoszą, że przeciwnicy nie mają zupełnej swobody w podejmowaniu działań wojennych. Wiesz, co możesz z tym zrobić.
- Dlaczego?
- Umowy upadają, kiedy przeciwnik łamie je pierwszy.
- A prawo naturalne?

- Wygrywa silniejszy.
- Przegrywa słabszy... A osąd sumienia?
- Posłuchaj, Skarbie. Warunki bojowe nie tworzą sprzyjających okoliczności do rozważań w zakresie kolizji norm. Żołnierz musi otrzymać jasny przekaz, co jest jego zadaniem. I tyle.
- Rozkaz nieetyczny nie jest rozkazem.
- Jest.
- Nie.
- Tak. Pomyśl o niebezpieczeństwie uznania rozkazu za nieetyczny tylko dlatego, że jest dla ciebie niewygodny. Wojna stawia nas w nowych sytuacjach. Łatwo jest o błąd w ocenie.
- *Błądzić jest rzeczą ludzką.*
- Trwać w błędzie – głupotą.
- *Homo homini lupus.*
- No nie...
- Złapałam cię.
- Na czym?
- Nie znasz łaciny.

Ponownie układamy słowniczek do tekstu: PRZYKAZANIE, KODEKS, PIEKŁO, CUDZOŁÓSTWO, ŁACINA, IŚĆ/PÓJŚĆ POD ŚCIANĘ – {ktoś} idzie/poszedł pod ścianę – *w jęz. żołnierzy: 'być/zostać skazanym na śmierć': Zdrajca pójdzie pod ścianę; HOMO HOMINI LUPUS – łac. Człowiek człowiekowi wilkiem (złota myśl Rzymian); ewentualnie inne trudniejsze wyrażenia.*

Schopenhauer twierdził, że w dyskusji walczymy nie tyle o prawdę, ile o słuszność naszego twierdzenia. Czy miał rację? – Prosimy uczących się o wypowiedź. Niech rozpoznają własne wzorce komunikacyjne oraz oczekiwania w sytuacji konfliktowej.

Przyjrzyjmy się, jakie nieuczciwe metody argumentacji stosują uczestnicy dialogu. Zadaniem grupy będzie określenie właściwej odpowiedzi oraz wskazanie, kto się posłużył danym chwytem (praca w parach, wspólne dochodzenie do wniosku).

– metoda pytania	<b>TAK</b>	NIE	<i>Ona</i>
– doprowadzanie przeciwnika do złości	TAK	NIE	
– traktowanie partnera z góry	TAK	NIE	
– ignorowanie zdania przeciwnika	TAK	NIE	
– zmiana tematu	TAK	NIE	
– negatywna ocena dowodu	TAK	NIE	
– wyciągnięcie wniosku za przeciwnika	TAK	NIE	
– mówienie o konsekwencjach	TAK	NIE	
– argument emocjonalny, nielogiczny	TAK	NIE	
– odwołanie się do autorytetu	TAK	NIE	
– ogłoszenie, że się czegoś dowiodło	TAK	NIE	

– łapanie za słowa	TAK	NIE
– wykazywanie sprzeczności sądów	TAK	NIE
– słuszne w teorii, niesłuszne w praktyce	TAK	NIE
– potok bezsensownych słów	TAK	NIE
– żądanie szczegółowych wyjaśnień	TAK	NIE
– demaskowanie braku wiedzy przeciwnika	TAK	NIE
– udawanie obiektywizmu	TAK	NIE
– wmawianie przeciwnikowi własnych racji	TAK	NIE
– ironia (złośliwy żart)	TAK	NIE
– atak na osobę przeciwnika	TAK	NIE

Kto okazał się lepszym graczem? Ona czy On? – Wysłuchujemy subiektywnych opinii uczących się. Wywołując do głosu, podpowiadamy stosowne operatory: *sądzę, myślę, że..., według mnie, moim zdaniem, w moim odczuciu, mam wrażenia, że..., wydaje mi się, że..., uważam, że...* (Zdaniem *X-a* spór wygrała *Ona*, a jakie są *Pana* odczucia?).

W podsumowaniu zdecydujemy, kto ma rację w sporze o etykę działań wojennych. Urządzamy głosowanie i pozwalamy uczestnikom zajęć swobodnie się wypowiedzieć. Na pewno dołożą coś od siebie. Ścieżki edukacji, kariery i doświadczenia życiowe uczących się bywają bardzo różne. Mogą się tu ujawnić różnice kulturowe. Inne religie czy systemy światopoglądowe nie muszą w identyczny sposób rozstrzygać podobnych kwestii (np. „Nie zabijaj”).

Mówi się, że źródłem, z którego wypływa filozofia Schopenhauera, jest pesymizm jej twórcy. W istocie, mogło być na odwrót: dopiero poznanie prowadzi do pesymistycznego lub optymistycznego poglądu na świat. Jako zadanie domowe proponuję przygotowanie się do dyskusji na temat: *Lepiej być optymistą czy pesymistą?* Zadanie obejmuje przedstawienie stanowiska (tezy), prezentację argumentów i spodziewanych kontrargumentów wraz z linią obrony.

Jeśli udało nam się utrzymać zainteresowanie słuchaczy problematyką etyczną, można zlecić chętnym zadanie twórcze w postaci literackiego opracowania tekstu. Trzeba pobudzić wyobraźnię i osadzić akcję w czasie i przestrzeni, wprowadzając elementy opisu tła zdarzeń (*Zegar na stoliku nocnym wybił północ...*) oraz działań bohaterów (*X przewrócił się na łóżku i zdmuchnął płomień świecy. Zrobiło się ciemno...*), ich uczuć i sposobu mówienia (*Przegrywa słabszy – dokończyła myśl smutnym głosem*). Twórcze i artystyczne użycie języka niesie korzyść z edukacyjnego punktu widzenia (powstanie opowiadanie), jest także ważne samo w sobie (por. Coste i in. 2003: 60).

Treści zadań, które składają się na działania lekcyjne, są mocno osadzone w kulturze. Jest to zamierzone, choć w pewnym sensie też nieuniknione (Garncarek 2006: 205). Kultura tworzy określone ramy, które wpływają na sposób myślenia, mówienia i egzystencji w danej wspólnotce. Dziedzictwo Europy niesie w sobie pamięć krzywd, cierpienia, bólu i smutku. Spekulacja filozoficzna musi



zatem obejmować kwestie ostateczne, mówić o życiu i śmierci, o tym, kto przetrwa, a kto zniknie z kart dziejów. Wymaga to pogłębionej uwagi, wrażliwości, empatii.

Wypełnianiu językowych zadań nieustannie towarzyszy refleksja rozumiana jako bycie badaczem, świadome przyjęcie i przetwarzanie uzyskanych informacji. Pielęgnowanie postawy refleksyjnej – po obu stronach procesu nauczania – sprzyja budowaniu przestrzeni międzykulturowej. Dzięki otwartości i powstrzymaniu się od założonych z góry hipotez czy wyobrażeń spotkanie w klasie staje się konfrontacją z czymś nowym, co niesie w sobie doświadczenie o charakterze transformacyjnym (por. Nawracka 2016: 74–76).

Dydaktyka działania jest wciąż *in statu nascendi*. Wypracowane materiały, strategie i procedury są stale weryfikowane, powstają nowe koncepcje (Janowska 2011: 13). Stawia to nauczyciela w sytuacji, w której prócz tego, że nieustannie musi myśleć o tym, co robi i jakie cele chce osiągnąć, zmuszony jest wybierać to, co najlepiej służy wszystkim zaangażowanym stronom. „Ma się wrażenie – pisze Iwona Janowska (2015: 86) – że umiejętność selekcji środków i metod stała się warunkiem *sine qua non* efektywnego kształcenia językowego”. W dokumencie sygnowanym przez Radę Europy (Coste i in.) wyraźnie akcentuje się wagę doświadczenia płynącego z praktyki, a także podmiotowość nauczyciela i ucznia, ich osobowość, indywidualizm – chciałoby się powiedzieć: jedyność. Sądzę, że nie ma większej przyjemności, niż pójść tą drogą i odkrywać się wzajemnie w trudnej sztuce uczenia się języka.

## Bibliografia

Banach M. (2022), *Od podejścia komunikacyjnego do podejścia ukierunkowanego na działanie. Uwagi na marginesie Dydaktyki i metodyki nauczania języka polskiego*, „Poradnik Językowy”, nr 7.

Coste D., North B., Sheils J, Trim J. (2003), *Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie*, przeł. W. Martyniuk, Warszawa.

Garncarek P. (2006), *Przestrzeń kulturowa w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, Warszawa.

Gębal P.E. (2019), *Dydaktyka języków obcych. Wprowadzenie*, Warszawa.

Gębal P.E., Miodunka W.T. (2020), *Dydaktyka i metodyka nauczania języka polskiego jako obcego i drugiego*, Warszawa.

Janowska I. (2010), *Planowanie lekcji języka obcego. Podręcznik i poradnik dla nauczycieli języków obcych*, Kraków.

Janowska I. (2011), *Podejście zadaniowe do nauczania i uczenia się języków obcych. Na przykładzie języka polskiego jako obcego*, Kraków.

Janowska I. (2015), *Planowanie jednostek lekcyjnych i metodycznych – modele i schematy*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 2(16).

- Janowska I. (2016), *Rozwijanie językowych działań receptywnych w podejściu zadaniowym*, „Języki Obce w Szkole”, nr 1.
- Kabzińska A. (2014), *Podejście zadaniowe na lekcji języka obcego*, „Języki Obce w Szkole”, nr 1.
- Miodunka W.T. (2013), *Podejście zorientowane na działanie w nauczaniu języków obcych: od (małych) zadań do (dużych) projektów*, „Języki Obce w Szkole”, nr 2.
- Nawracka M. (2016), *Międzykulturowość w refleksyjnym nauczaniu języków na przykładzie polskiego. Perspektywa antropologiczna*, „Lingwistyka stosowana”, nr 16.
- Niemiec-Knaś M. (2011), *Metoda projektów w nauczaniu języków obcych*, Kraków.
- Róg T. (2021), *Podejście zadaniowe – założenia teoretyczne i rozwiązania praktyczne*, „Języki Obce w Szkole”, nr 4.
- Schopenhauer A. (1983), *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i Ł. Konorscy, Kraków.
- Seretny A. (2014), *Czytanie ekstensywne – tekst w perspektywie glottodydaktycznej*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1(13).
- Stawicka M. (2014), *Zadanie i projekt. Perspektywa nauczyciela języków obcych*, „Języki Obce w Szkole”, nr 2.
- Taraszkiewicz M. (1996), *Jak uczyć lepiej? czyli refleksyjny praktyk w działaniu*, Warszawa.

### Streszczenie

#### **Podyskutujmy... Propozycja lekcji języka polskiego jako obcego w podejściu zorientowanym na działanie**

Artykuł zawiera przykład lekcji dla cudzoziemców uczących się języka polskiego na poziomie B2 (w Europejskim Systemie Oceny Kwalifikacji Językowych – CEFR). Zadaniem stawianym uczestnikom zajęć jest doskonalenie strategii argumentacyjnej w sytuacji różnicy zdań. Dyskusja jako forma komunikacji dotyka rzeczywistości społecznej i może objawić się w różnych sferach kontaktu. Analizowany z uczniami tekst obrazuje prywatną wymianę poglądów na temat etyki wojennej (którą erystyka – rozwijana przez Artura Schopenhauera – przenosi na poziom dysputy). Lekcja wykorzystuje koncepcję nauczania zorientowanego na działanie.

**Słowa kluczowe:** język polski jako obcy, propozycja lekcji, dyskusja, erystyka, podejście zorientowane na działanie

---

### Summary

#### **Let's discuss... Lesson proposal for Polish as a foreign language in an action-oriented approach**

The article contains an example of a lesson for foreigners learning Polish at level B2 (in the Common European Framework of Reference for Languages – CEFR). The task for the participants of the classes is to improve the argumentation strategy in a situation of disagreement. Discussion as a form of communication touches on social reality and can manifest itself in various spheres of contact. The text analyzed with the students illustrates a private exchange of views on the ethics of war (which eristics – developed by Arthur Schopenhauer – transfers to the level of dispute). The lesson uses the concept of action-oriented teaching.

**Keywords:** Polish as a foreign language, lesson proposal, discussion, eristics, action-oriented approach

## ANALIZA PORÓWNAWCZA WYBRANYCH PROBLEMÓW GRAMATYCZNYCH W NAUCZANIU JĘZYKA POLSKIEGO WŁOCHÓW I JĘZYKA WŁOSKIEGO POLAKÓW

Niniejszy artykuł ma na celu zwrócenie uwagi na niektóre problemy gramatyczne w nauczaniu języka polskiego osób włoskojęzycznych i języka włoskiego rodzimych użytkowników polszczyzny, a także w procesie uczenia się tych języków jako J2.

Jezyki polski i włoski należą do rodziny języków indoeuropejskich i mają pewne wspólne cechy gramatyczne<sup>2</sup>, ale prezentują również znaczące różnice, które mogą być źródłem trudności w opanowywaniu języka włoskiego przez Polaków i języka polskiego przez Włochów (jako J2) (Suszarka, Matthew, Haspelmath i Martin (2013)). Odległość typologiczna między obydwojma językami (pomimo istniejących podobieństw obu systemów) nie sprzyja transferowi między J1 i J2. Im bowiem są bliższe typologicznie J1 i J2, tym intensywniejsze działanie transferu. Zachowania językowe polegające na przenoszeniu struktur z języka natywnego na język docelowy mogą jednak dotyczyć również języków odległych typologicznie, są zjawiskiem naturalnym, często automatycznym i nieświadomym. Na charakter i typ transferu znaczący wpływ (oprócz odległości typologicznej między J1 i J2) mają między innymi typ struktury, który podlega transferowi, a także kompetencja językowa uczących się oraz ich indywidualne predyspozycje do przyswajania innego systemu językowego. (Dulay, Burt, Krashen 1982)

W przedstawionej analizie uwaga zostanie skupiona na wybranych aspektach morfologicznych i składniowych w nauczaniu i uczeniu się obydwu języków, ze szczególnym uwzględnieniem składni grupy nominalnej – grup imiennych (nominalnych) z podrzędnikiem przymiotnikowym.

Przedstawione rozważania wpisują się w szerszy kontekst badań glottodydaktyki porównawczej, a dokładniej stanowią element tzw. komparatywizmu

<sup>1</sup> dagmara.maryn@ug.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5305-2985>

<sup>2</sup> O podobieństwach między obydwojma językami w dalszej części artykułu.

zewnątrznego, którego domeną jest „prowadzenie badań na styku dydaktyk dwóch lub większej liczby języków” (Gębał 2014: 47). Jak pisze Przemysław Gębał (Gębał 2014: 47):

Glottodydaktyka porównawcza to subdyscyplina glottodydaktyki, zajmująca się w wymiarze teoretycznym i empirycznym analizą porównawczą sposobów organizacji i realizacji elementów kształcenia językowego w ramach różnych systemów edukacyjnych w kontekście ich uwarunkowań natury historycznej, społeczno-ekonomicznej, politycznej oraz kulturowej [...]. Głównym zadaniem glottodydaktyki porównawczej jest opisywanie, wyjaśnianie, rozwijanie i rozpowszechnianie wiedzy o systemach kształcenia językowego oraz o koncepcjach i rozwiązaniach dydaktyczno-metodycznych, uprawianych w ramach nauczania poszczególnych języków obcych.

Analizy porównawcze mogą mieć wymiar zarówno poznawczy, jak i dydaktyczny. Jedną z metod nauczania gramatyki jest bowiem tzw. kontrastywna gramatyka dydaktyczna, która wykorzystuje elementy analizy kontrastywnej. Zdaniem wielu badaczy (Sharwood Smith 1988; Pfeiffer 2001) przez zestawienie podobieństw i różnic języka rodzimego i języka nauczanego uczniowie są w stanie łatwiej pojąć strukturę drugiego języka. Trzeba jednak przyjąć za zasadę ogólną pierwszeństwo we wprowadzaniu podobieństw w obu językach, a dopiero w drugim rzędzie skupianie się na różnicach między językiem wyjściowym a docelowym. Należy również podkreślić, że aby się ustrzec interferencji, należy najpierw doprowadzić do opanowania przez uczniów struktur podstawowych, a dopiero w dalszym etapie nauki wprowadzać wyjątki od reguły, które uzupełnią kompetencję językową uczących się danego języka (Balboni 2014).

Celem badań kontrastywnych jest między innymi projektowanie błędów uczących się danego języka, a także podejmowanie działań dydaktycznych, które zminimalizowałyby ryzyko pojawienia się owych błędów w trakcie nauki J2 (Kaczmarek 1988). W poniższej analizie nie zostaną przedstawione konkretne wskazówki dydaktyczne. Praktyczne rozwiązania staną się przedmiotem odrębnego tekstu. Obiektem rozważań uczyniono za to takie wybrane elementy systemów gramatycznych języków polskiego i włoskiego, które ze względu na swoją odrębność mogą powodować interferencje utrudniające naukę tych języków jako obcych, wymagając więc szczególnej uwagi w procesie dydaktycznym.

W nauczaniu języków obcych potrzebne jest dogłębne zrozumienie struktur językowych i różnic między językami. Języki polski i włoski, jako należące do rodziny języków indoeuropejskich i mające korzenie łacińskie, charakteryzują podobieństwa i różnice, które mogą wpływać na proces ich przyswajania przez uczniów. Wpływ różnic i podobieństw strukturalnych na proces nauczania języków polskiego i włoskiego był już przedmiotem opisu, choć z nieco innej

perspektywy, niż przyjęta w artykule. Warto wspomnieć choćby rozważania Ireny Putki (Putka 2013), w których autorka wymienia 14 interferencji w języku Polaków mieszkających we Włoszech wynikających z kontaktu języków różnych strukturalnie. Z kolei o roli języka ojczystego w nauczaniu gramatyki języka obcego na przykładzie włoskiego rodzajnika pisała Iwona Kaźmierczak (2004). Cenne spostrzeżenia na temat bilingwizmu polsko-włoskiego przynosi monografia Karoliny Kowalcze-Franiuk (Kowalcze-Franiuk 2018). Zjawiska dwujęzyczności i tożsamości kulturowej zostały potraktowane przez autorkę równorzędnie. Badaczka wykazała wzajemne powiązania pomiędzy obydwo ma zjawiskami. Teresa Wilkoń zwróciła zaś uwagę na problemy związane z edukacją polonistyczną we Włoszech (Wilkoń 2007). Skupiła się jednak na ukazaniu trudności organizacyjnych w funkcjonowaniu polonistyki na terenie Włoch, a nie na problemach wynikających z odrębności systemów języków polskiego i włoskiego. Na uwagę zasługuje ponadto podręcznik polskiej gramatyki dla Włochów autorstwa Ewy Lipińskiej (Lipińska 2010). To pierwszy podręcznik, którego wyróżnia kontrastywne podejście dydaktyczne. Każdy temat gramatyczny jest omawiany w sposób porównawczy. Jak pisze autorka:

Takie podejście pozwala skupić się na funkcjonalnym aspekcie każdego tematu gramatycznego, podkreślając jego strukturę gramatyczną, uwypuklając podobieństwa i różnice między językiem polskim i włoskim, aby ułatwić zrozumienie i naukę struktur języka polskiego, które w przeciwnym razie mogłyby być trudne do zrozumienia i nauczania się przez osobę posługującą się językiem włoskim (Lipińska 2010: 9).

Kierując się doświadczeniem lektorskim zarówno w nauczaniu języka polskiego jako obcego, jak i języka włoskiego jako J2 mogę z całym przekonaniem stwierdzić, że najwięcej problemów w nauce obydwu języków sprawia ich morfologia. Dla osób uczących się języków o innej strukturze gramatycznej, takich jak język angielski, złożone systemy fleksyjne języka polskiego i języka włoskiego niejednokrotnie stanowią nie lada trudność. Fleksja imienna (deklinacja), koniugacja, właściwości akomodacyjne i konotacyjne polskich leksemów są często wyzwaniem dla uczących się języka polskiego. W języku włoskim problem może zaś stanowić rozbudowany system trybów i czasów (w stosunku do języka polskiego)<sup>3</sup>.

Prześledźmy przykładowe różnice w systemach obydwu języków, które mogą mieć wpływ na transfer negatywny (interferencje językowe) między J1 a J2.

---

<sup>3</sup> W trybie oznajmującym wyróżnia się w języku włoskim aż osiem czasów: *presente*, *passato prossimo*, *passato remoto*, *trapassato prossimo*, *trapassato remoto*, *imperfetto*, *futuro semplice*, *futuro anteriore*.

W języku polskim istnieje siedem przypadków gramatycznych, z których każdy pełni określoną funkcję w zdaniu<sup>4</sup>. Uczniowie często mają trudności z zapamiętaniem różnych form przypadkowych i rodzajowych rzeczowników, przymiotników, zaimków czy liczebników. W języku włoskim zależności fleksyjne są wyrażane za pomocą przyimków towarzyszących rzeczownikom, a nie morfemów fleksyjnych lub przyimków w powiązaniu z morfemami fleksyjnymi, jak to się dzieje w języku polskim. Ta sama relacja składniowa jest więc w obu językach kodowana za pomocą innych środków językowych, np. *torebka Marii – la borsa di Maria, dać coś komuś – dare qualcosa a qualcuno, życzyć czegoś komuś – augurare qualcosa a qualcuno*. Dobór odpowiedniego przyimka nie jest dla uczących się włoskiego oczywisty ze względu na wielofunkcyjność włoskich przyimków.

W dydaktyce języka polskiego funkcjonuje tradycyjne ujęcie rodzaju gramatycznego wywodzące się ze szkoły antycznej<sup>5</sup>, zgodnie z którym wyróżnia się trzy rodzaje gramatyczne w liczbie pojedynczej (męski, żeński i nijaki). Podstawą takiego rozróżnienia jest mianownik liczby pojedynczej (por. *ten miły chłopiec, ta miła dziewczynka, to miłe dziecko*). W odróżnieniu od innych języków słowiańskich w języku polskim wyróżnia się dodatkowo dwa rodzaje w liczbie mnogiej (męskoosobowy i niemęskoosobowy, por. *ci mili chłopcy, te miłe dziewczynki / te miłe dzieci*)<sup>6</sup>, podczas gdy w języku włoskim istnieją dwa rodzaje gramatyczne (*masculinum* i *femininum*, por. *la ragazza, il ragazzo*), a rodzaj nijaki uległ zanikowi.

Wiele rzeczowników w języku polskim ma rodzaj odmienny od ich włoskich ekwiwalentów semantycznych. W przypadku rzeczowników nieosobowych wartość rodzaju jest konwencjonalna, stąd różnice pomiędzy dwoma językami, np.

*kawa* (r.ż.) – *il caffè* (r.m.)  
*bulka* (r.ż.) – *il panino* (r.m.)  
*samochód* (r.m.) – *la macchina* (r.ż.)  
*język* (r.m.) – *la lingua* (r.ż.)  
*strach* (r.m.) – *la paura* (r.ż.)

<sup>4</sup> Rodzimy użytkownik języka włoskiego doskonale zna deklinację łacińską z jej sześcioma przypadkami. W języku łacińskim wyróżniamy kolejno: *nominativus, genetivus, dativus, accusativus, ablativus* i *vocativus*.

<sup>5</sup> Tylko w niektórych opracowaniach gramatycznych przygotowanych na potrzeby glottodydaktyki polonistycznej odchodzi się od skorelowania rodzaju z liczbą (Mędak 2003; Lipińska 2003b).

<sup>6</sup> W tym zakresie dydaktyka języka polskiego jako L2 znacząco różni się od dydaktyki akademickiej, w której ze względu na kryterium fleksyjne (układ synkretyzmów), a także kryterium składniowo-fleksyjne (układ form połączonego z rzeczownikiem przymiotnika) wyróżnia się niezależnie od liczby rodzaj męskoosobowy, męskozwierzęcy i męskorzeczowy, żeński i nijaki.

To może rodzić problemy w przyswojeniu systemu języka polskiego przez Włochów, a dobre opanowanie przez obcokrajowców kategorii rodzaju rzeczownika (obok liczby i przypadku) jest niezbędne do generowania poprawnych zdań. To rodzaj rzeczownika wskazuje bowiem na powiązania składniowe w grupie nominalnej, a także determinuje wybór paradygmatu tej klasy części mowy.

Języki polski i włoski, mimo że należą do dwóch różnych rodzin językowych, są językami fleksyjnymi. Z formalnego punktu widzenia przymiotniki polskie i włoskie są zależne syntaktycznie od rzeczownika będącego nadrzędnikiem grupy imiennej lub od czasownika. Zarówno przymiotniki polskie, jak i przymiotniki włoskie mają formy fleksyjne zróżnicowane ze względu na wartość kategorii fleksyjnej rodzaju i liczby, które to wartości uzgadniają z określanym przez nie rzeczownikiem. Ponadto polski przymiotnik ma kategorię fleksyjną przypadku. Na potrzeby tego artykułu przyjmuję za Romanem Laskowskim (Laskowski 1998), że przymiotniki to wyrażenia autosyntagmatyczne, pełniące prymarnie funkcję członu zależnego grupy imiennej. Przymiotniki, w odróżnieniu od liczebników, pozostają w jednostronnej determinacji gramatycznej od członu głównego grupy imiennej. Szyk poszczególnych elementów wyrażenia zdaniowego jest podstawowym czynnikiem, który uczestniczy w budowie struktury wewnętrznej grupy nominalnej<sup>7</sup>.

Jak pisze Maciej Grochowski (Grochowski 2011: 509):

pojęcie szyku jest używane w odniesieniu do charakterystyki liniowych układów elementów języka, a więc współlistniejących na jego płaszczyźnie syntagmatycznej. Charakterystyka ta obejmuje związki zarówno dwustronne, jak i wielostronne. Opis tych drugich polega na określaniu kolejności, w jakiej są usytuowane względem siebie elementy tworzące pewną strukturę rozumianą jako całość, np. zdanie czy grupę syntaktyczną.

Należy zauważyć, że właśnie szyk poszczególnych elementów wypowiedzenia jest szczególnie podatny na transfer, zarówno pozytywny, jak i negatywny.

Naruszenie zasad szyku w grupie nominalnej może spowodować uznanie badanej konstrukcji przez rodzimego użytkownika języka za nieakceptowalną bądź akceptowalną, ale nacechowaną w stosunku do konstrukcji odczuwalnej

<sup>7</sup> Przyjmuję za Małgorzatą Gębka-Wolak (Gębka-Wolak 1997), że grupa nominalna to konstrukcja składniowa, „której centrum stanowi jednostka składniowa należąca do określonej klasy gramatycznej. Jest to forma rzeczownikowa: standardowa, zaimkowa, odsłowna, a w szczególnych wypadkach – forma liczebnikowa”. Składnikami grupy nominalnej są: konstituujący grupę człon rzeczownikowy lub jego dystrybucyjny ekwiwalent (człon ten stanowi dystrybucyjny nadrzędnik grupy i reprezentuje grupę na zewnątrz) oraz podrzędnik.



jako neutralna. Założenie powyższe odnosi się zarówno do języka polskiego, jak i języka włoskiego.

Świadomość akceptowalnych permutacji szyku grupy nominalnej i konsekwencji owych zmian w polskim i włoskim jest niezbędna do poprawnego generowania wypowiedzi w obydwu językach. Wychodząc od budowania prostych dwuskładnikowych grup mających ustabilizowaną pozycję linearną, dochodzi się do ciągów bardziej rozbudowanych. Uczniowie muszą się nauczyć operować strukturą zdań w taki sposób, aby skutecznie się komunikować. W glottodydaktyce obydwu języków niezbędna wydaje się więc pogłębiona refleksja nad tym, jak łączyć wiadomości o pozycji linearnej jednostek z wiedzą o ich właściwościach fleksyjnych i składniowych.

Język polski i język włoski są językami dwupozycyjnymi. Oba języki reprezentują tzw. typ mieszany (pośredni). W dwuelementowej grupie nominalnej – z punktu widzenia stosunku linearnego członu określającego do członu określanego – zarówno polski, jak i włoski dopuszczają antepozycję oraz postpozycję, czyli przymiotnik może zajmować pozycję zarówno przed rzeczownikiem, jak i po nim. W języku polskim pozycja neutralna, nienacechowana to ta przed rzeczownikiem, ale w większości przypadków pozycja przymiotnika w grupie nominalnej jest dowolna. Struktura zdania w języku włoskim wymaga, aby nowe elementy informacyjne były umieszczane z prawej strony, czyli następowały po elementach, do których się odnoszą (Grochowski 2023, Madajewska 2010). Normalną pozycją przymiotnika włoskiego jest pozycja postnominalna, ponieważ przymiotnik dodaje nową informację do rzeczownika, np.

*Ho comprato una macchina rossa. – Kupilem czerwony samochód.  
È una cosa molto importante non solo per noi. – To ważna rzecz nie tylko dla nas.*

Przymiotnik w funkcji deskryptywnej może w języku włoskim wystąpić przed rzeczownikiem, co go odróżnia go od przymiotnika w funkcji restryktywnej, np.

*Ho guidato la nuova macchina di mio fratello. vs. Ho guidato la macchina nuova. (Prowadziłem nowy samochód mojego brata. vs. Prowadziłem nowy samochód).*

Pozycja przymiotnika w języku polskim w tym wypadku pozostaje niezmienna.

Fakt, że język włoski jest językiem dwupozycyjnym, nie oznacza, że każdy włoski przymiotnik może zajmować zarówno pozycję prenominalną, jak i postnominalną. Są przymiotniki, dla których pozycja postnominalna jest obligatoryjna, ale istnieją też i takie, które występują zarówno przed rzeczownikiem, jak i po nim, a zmiana ich pozycji niesie subtelną różnicę w zakresie treści, co dla

niewprawnego użytkownika języka włoskiego może stwarzać problemy interpretacyjne. Różnica dotyczy głównie struktury tematyczno-rematycznej zdania z frazą nominalną, czyli tzw. perspektywy funkcjonalnej zdania, struktury informacji, np.

*stary ogród* ‘*un giardino vecchio*’ vs. *ogród stary*  
*piękna tancerka* ‘*una ballerina bella*’ vs. *tancerka piękna*  
*ciekawo odczyt* ‘*una conferenza interessante*’<sup>8</sup> vs. *odczyt ciekawy*

Dla porównania przykłady w języku włoskim:

*un signore anziano* (*starszy pan*) vs. *un anziano signore*  
*una collana preziosa* (*cenny naszyjnik*) vs. *una preziosa collana*

Z reguły przymiotnik pełni funkcję atrybutywną, gdy kwalifikuje rzecz w jej istocie, bez celu odróżnienia jej od innej. W tej funkcji w języku włoskim przymiotnik poprzedza rzeczownik, np. *un grande palazzo*; *una semplice domanda* (*wielki pałac, proste pytanie*). Te same przymiotniki, gdy występują w postpozycji wobec przymiotnika, pełnią funkcję predykatywną, czyli służą do odróżnienia jednej rzeczy od drugiej, np. *il palazzo grande* (*non quello piccolo*), *una strada sicura* (*non pericolosa*), *una domanda semplice* (*non complicata*). Podobnie dzieje się w języku polskim, np. *proste pytanie* vs. *pytanie proste* (*nie trudne*), *ładna dziewczyna* vs. *dziewczyna ładna* (*nie brzydka*). Przymiotnik w funkcji predykatywnej jest zawsze rematyczny (występuje pod akcentem).

Pozycja przymiotników w jednostkach leksykalnych w większości przypadków jest określona i ustalona. Przymiotniki mogą zajmować tylko pozycję prenominalną lub postnominalną, np.

a) pozycja prenominalna

– w języku polskim

*słomiana wdowa* / \**wdowa słomiana* ‘*vedova bianca*’

*biały kruk* / \**kruk biały* ‘*mosca bianca*’

– w języku włoskim:

*un pover'uomo* ‘biedak, biedaczysko’

b) pozycja postnominalna:

– w języku polskim

*samochód ciężarowy* / \**ciężarowy samochód* ‘*il camion*’

*życie pozagrobowe* / \**pozagrobowe życie* ‘*la vita d'oltretomba*’

<sup>8</sup> Przykłady zaczerpnięto z Szupryczyńska (1980).

- w języku włoskim:  
*anima gemella* / \**gemella anima* ‘bratnia dusza’  
*testa calda* / \**calda testa* ‘gorąca głowa’  
*l’anno scolastico* / \**scolastico anno* ‘rok szkolny’<sup>9</sup>

Pozycja przymiotnika atrybutywnego może zależeć od czynników semantycznych, a nie tylko syntaktycznych (zarówno w języku polskim, jak i włoskim). Są to jednostki leksykalne, niepodzielne semantycznie (patrz przykłady powyżej). Niektóre przymiotniki atrybutywne mogą występować przed rzeczownikiem lub po nim (zmieniając znaczenie syntagmy nominalnej), np. *attachè kulturalny* vs. *kulturalny attachè* (‘attachè, który jest zaangażowany w kulturę’ vs. ‘attachè, który jest dobrze wychowany’).

To samo zjawisko można zaobserwować w języku włoskim:

- un uomo gentile* ‘człowiek uprzejmy’ vs. *un gentiluomo* ‘dżentelmen’
- un uomo grande* ‘wielki człowiek’ vs. *un grand’uomo* ‘człowiek wysoki’
- un uomo bravo* ‘zdolny człowiek’ vs. *un brav’uomo* ‘porządny człowiek’
- un uomo povero* ‘biedny człowiek’ vs. *un pover’uomo* ‘biedaczysko’

Przez zmianę atrybutu (antepozycja) na predykat (postpozycja) przymiotnik może zatem zmienić znaczenie, np. *wysoki oficer* ‘wysoki rangą’/ *oficer wysoki* ‘wysokiego wzrostu’.

Konkludując, należy stwierdzić, że w ramach grupy nominalnej w języku polskim antepozycja przymiotnika jest tą nienacechowaną, podczas gdy w języku włoskim postpozycja przymiotnika wobec określanego rzeczownika jest pozycją neutralną, por. np. *ciekawy film* vs. *un film interessante*; *piękna dziewczyna* vs. *una ragazza bella*.

Refleksja nad pozycją liniarną elementów w zdaniu przy nauczaniu języka włoskiego i języka polskiego nie powinna dotyczyć jedynie grupy nominalnej, ale mieć znacznie szerszy charakter. Wystarczy bowiem wspomnieć o problemach wynikających z użycia zaimka zwrotnego *się* w języku polskim i odpowiadającego mu zaimka klitycznego *si* w języku włoskim (3. osoba zaimka atonalnego *si*). W języku polskim *się* ma odniesienie do wszystkich form osobowych czasownika zwrotnego, podczas gdy w języku włoskim forma *si* jest formą zaimka jedynie 3. osoby (m/f) w liczbie pojedynczej i mnogiej. W innych formach osobowo-liczbowych czasownika mamy odpowiednio formy zaimkowe *mi*, *ti*, *ci*, *vi*. W języku włoskim zaimek zwrotny musi się bowiem zgadzać z podmiotem, podczas gdy w języku polskim pozostaje nieodmienny, np. *mi lavo* – *myję się*, *ti lavi* – *myjesz się*, *si lava* – *myje się*, *ci laviamo* – *myjemy się*, *vi lavate* – *myjecie*

<sup>9</sup> Por. analizę Madajewskiej (2010).

*się, si lavano – myją się.* Wśród Polaków uczących się języka włoskiego dość często dochodzi do interferencji typu: *\*Oggi si sono svegliata presto. – Obudziłam się dziś wcześniej. \*Si sono lavata tutta – Umyłam się cała.*

Pozycja polskiego *się* i włoskiego *si* jest odmienna, co może generować różnego typu błędy interferencyjne (w obydwu kierunkach). Polskie słowo *się* nie występuje w pozycji inicjalnej wypowiedzenia, która to pozycja jest naturalna dla włoskiego *si*, np. *\*Się nazywa Kowalski – Si chiama Kowalski; \*Się umyła wczoraj – Si è lavata ieri.* Dopuszczalne w języku polskim konstrukcje typu *się zarabia, się ma* nie są mówieniem „na poważnie” (Bogusławski 2009: 18 i nast.). Możliwa jest pozycja finalna polskiego *się* (włoskie *si*, a także *mi, ti, ci, vi* w formach osobowo-liczbowych czasownika w pozycji finalnej nie występuje).

Jak pisze Maciej Grochowski (Grochowski 2019: 104):

dyskusja nad pozycją finalną *się* prowadzi do ogólnego wniosku, że nie ma gramatycznej reguły szyku ograniczającej możliwość użycia tego ciągu na końcu wypowiedzenia. Nie jest wykluczone, że mówiący w wyniku porównania danego wypowiedzenia z *się* na końcu z równoznacznym z nim wypowiedzeniem z *się* użytym wewnątrz uzna to drugie za lepsze. Zrobi to jednak na podstawie swoich indywidualnych preferencji pragmatycznych (zapewne stylistycznych), a nie reguł gramatyki języka polskiego.

Pozycja włoskich zaimków zwrotnych, w tym *si*, w konstrukcjach z czasownikami modalnymi może się stać kolejnym źródłem problemów dla polskich uczniów. Elementy te muszą obligatoryjnie wystąpić przed czasownikiem modalnym (w antepozycji, nigdy nie pomiędzy czasownikiem modalnym a czasownikiem w bezokoliczniku). Polski zaimek klityczny *się* może się pojawić zarówno w antepozycji, jak i postpozycji wobec czasownika. Występując w postpozycji wobec czasownika, zaimek *się* musi być z nim styczny linearnie (ograniczenie takie nie dotyczy występowania zaimka *się* przed czasownikiem), np.

*Ti devi lavare i denti. vs. \*Devi ti lavare i denti. (Musisz umyć zęby); Mi voglio incontrare con te vs. \*Voglio mi incontrare con te. (Chcę spotkać się z tobą. / Chcę się z tobą spotkać. / \*Się chcę z tobą spotkać<sup>10</sup>. / Ja się chcę z tobą spotkać).*

Różnice w zakresie pozycji włoskiego zaimka zwrotnego *si* i polskiego zaimka zwrotnego *się* dość często są źródłem błędów interferencyjnych Włochów uczących się języka polskiego.

<sup>10</sup> Nieakceptowalność wypowiedzenia to konsekwencja wspomnianej blokady dla inicjalnej pozycji *się* w zdaniu.

Już sam brak odpowiedniości między czasownikami zwrotnymi w języku polskim, a czasownikami zwrotnymi w języku włoskim prowadzi do niepoprawnych kalek w obu językach. Czasowniki będące czasownikami zwrotnymi w J1, nie muszą być bowiem takimi w J2, np. *uczyć się czegoś* – *imparare qualcosa*, *klócić się* – *litigare*, *zасыpiać* – *addormentarsi*, *wstawać* – *alzarsi*. Użycie zwrotne włoskich czasowników pod wpływem ich polskich odpowiedników jest bardzo częstym błędem wśród polskich uczniów, np. \**La lezione si è finita* / *La lezione è finita* / *Lekcja się skończyła*; \**Lucia si è cambiata molto ultimamente* / *Lucia è cambiata molto ultimamente* / *Lucia bardzo się ostatnio zmieniła*.

Warto również zwrócić uwagę na kolejną różnicę będącą źródłem licznych interferencji. W języku włoskim możliwe jest tworzenie formy nieosobowej od każdego czasownika (zarówno przechodniego, jak i nieprzechodniego) przez dodanie cząstki *si*, podczas gdy w języku polskim formy nieosobowe nie muszą zawierać *się*, np. *Można wyjść?* – *Si può uscire?* / *W Polsce można dobrze zjeść.* – *In Polonia si mangia bene.* / *Który przedrostek należy dodać do tego czasownika?* – *Quale prefisso si deve aggiungere a questo verbo?* Polskie konstrukcje nieosobowe z *się* mogą być odpowiednikami tłumaczeniowymi niektórych konstrukcji włoskich z *si*. Wielość możliwych odpowiedników tłumaczeniowych włoskiej konstrukcji z *si* może rodzić błędy interferencyjne. W języku polskim taka konstrukcja może być reprezentowana przez czasownik nieosobowy lub konstrukcje nieosobowe z *się*.

Koniugacja czasowników stanowi kolejne wyzwanie w nauce języków polskiego i włoskiego. Dla uczących się języka polskiego Włochów ogromną trudność sprawia zagadnienie aspektu. Problemy może rodzić zarówno generowanie samych form aspektowych (sufiksalnych /*zapisać* – *zapisywać*/ i prefiksalnych /*pisać* – *napisać*/), jak również ustalenie par aspektowych dla czasowników mających ten sam temat, np. *SZYĆ* → *doszyć*, *odszyć*, *naszyć*, *przeszyć*, *przyszyć*, *rozszyc*, *uszyć*, *wszyć*, *wyszyć*; *ROBIĆ* → *zrobić*, *dorobić*, *nadrobić*, *przerobić*, *odrobić*, *wyrobić*, *podrobić*. Stwierdzenie, który z czasowników dokonanych przyrostkowych odpowiadający czasownikowi niedokonanemu bezprzyrostkowemu wnosi różnicę czysto aspektową (tworząc z nim parę aspektową), a które czasowniki stanowią odrębne leksemy modyfikujące znaczenie czasownika niedokonanego bezprzyrostkowego, to dla uczących się polskiego duży problem. Dzieje się tak między innymi dlatego, że prefiksy czasownikowe mają różnorodne znaczenia, nie tylko aspektowe. Jak podaje Marek Łaziński (Łaziński 2020: 19–20), za polskie przedrostki czysto aspektowe należy uznać:

- na-: pisać – napisać
- o-: golić – ogolić
- (ob-: mierznąć – obmierznąć)\*<sup>11</sup>

<sup>11</sup> W nawiasach zapisano przedrostki rzadkie, które są ograniczone do kilku par.

(od-: restaurować – odrestaurować)  
 po-: smarować – posmarować  
 pod-: żyrować – podżyrować  
 prze-: czytać – przeczytać  
 (roz-: parcelować – rozparcelować)  
 u-: szyć – uszyć  
 (w-: szamać – wszamać)  
 (wz-: bogacić się – wzbogacić się)  
 wy-: pić – wypić  
 z-/ze-/s-/ś-: robić – zrobić, tworzyć – stworzyć  
 za-: głosować – zgłosować

W języku włoskim aspekt jest wyrażany w formach czasów gramatycznych. Czas *imperfetto* niesie informację o aspekcie niedokonanym (choć może również wyrażać regularne powtarzanie się czynności, trwanie czynności lub stanu w przeszłości), np. *Maria leggeva il libro quando ha chiamato Roberto*. – *Maria czytała książkę, gdy zadzwonił Robert*. Czas *passato prossimo* to czas przeszły dokonany, np. *Pietro ha finito di lavorare alle 17.00*. – *Piotr skończył pracę o piątej po południu*. Nie ma jednak prostej odpowiedniości między tym, co w języku polskim jest wyrażane za pomocą formy dokonanej lub niedokonanej czasownika w czasie przeszłym, a użyciem czasu *passato prossimo* lub *imperfetto* w języku włoskim. Fakt ten jest źródłem wielu błędów popełnianych zarówno przez Polaków uczących się języka włoskiego, jak i Włochów uczących się języka polskiego. Najwięcej problemów mogą sprawiać czasowniki, które nie tworzą w języku polskim opozycji aspektowych, a w języku włoskim ich ekwiwalenty semantyczne mogą być użyte zarówno w czasie *imperfetto*, jak i *passato prossimo*, np. *mieć, potrafić (avere, saper fare qualcosa)*: *Kiedy miałem 7 lat, poznałem mojego najlepszego przyjaciela. (Quando avevo 7 anni, ho incontrato il mio miglior 'amico – aspekt niedokonany) Nie miałem zbyt wiele szczęścia w ostatnich latach. (Non ho avuto molta fortuna negli ultimi anni – aspekt dokonany)*.

Celem artykułu było nakreślenie niektórych problemów gramatycznych, które mogą napotkać uczący się języka polskiego Włosi, a także Polacy uczący się języka włoskiego. Trudności te prowadzą do powstawania różnego typu błędów językowych, w tym błędów interferencyjnych. Nie ma jednego sprawdzonego remedium na zjawisko interferencji. Sposobem jej przeciwdziałania, jak wskazuje Izabela Nowak (Nowak 2015: 75), mogą być działania dydaktyczne doprowadzające do tzw. akomodacji, która jest:

operacją polegającą na tworzeniu nowego schematu bądź modyfikacji już istniejącego. Zachodzi w sytuacji, w której docierająca nowa informacja nie pasuje do utrwalonego uprzednio wzorca. Zadaniem metodycznym [...] jest więc hamowanie wpływu myślenia ojczystego i stymulowanie akomodacji. W efekcie tego procesu uczeń wykształca dwie reprezentacje

umysłowo-wyobrażeniowe, które odpowiadają dwu realizacjom językowym (ojczystej i obcojęzycznej).

Tego typu działania muszą czerpać z podejścia kontrastywnego w nauczaniu języków obcych. Metoda ta bowiem z jednej strony przez wykorzystywanie transferu pozytywnego, z drugiej – przez konfrontatywną analizę błędów językowych pozwala przewidzieć możliwe interferencje i zintensyfikować działania je eliminujące.

## Bibliografia

- Bogusławski A. (2009), *Myśli o gwiazdce i o regule*, Warszawa.
- Balboni P. (2014), *Didattica dell'italiano come lingua seconda e straniera*, Torino.
- Dulay H., Burt M., Krashen S. (1982), *Language two*, New York.
- Gębał P. (2014), *Glottodydaktyka porównawcza jako nowa subdyscyplina glottodydaktyki*, „Lingwistyka Stosowana”, nr 10.
- Gębka-Wolak M. (1997), *O szyku składników grupy nominalnej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska XLVIII, Nauki Humanistyczno-Społeczne”, Toruń, 1997, z. 313.
- Gębka-Wolak M. (2010), *Problematyka szyku wyrazów w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, w: *Nowe perspektywy w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, Toruń.
- Grochowski M. (2011), *Szyk na tle systemu i normy. Casus: pozycja linearna partykuł spajających*, w: *Polskie dźwięki, polskie słowa, polska gramatyka (system – teksty – norma – kodyfikacja)*, red. B. Pędzich, D. Zdunkiewicz-Jedynak, Warszawa.
- Grochowski M. (2019), *Szyk słowa się. Zalecenia normatywne a uwarunkowania systemowe*, „Prace Filologiczne”, t. LXXIII.
- Grochowski M. (2023), *Szyk jednostek funkcyjnych we współczesnym języku polskim*, Kraków.
- Kaczmarek S. (1988), *Wstęp do bilingwalnego ujęcia nauki języka obcego*, Warszawa.
- Kaźmierczak I., (2004) *Rola języka ojczystego w nauczaniu gramatyki języka obcego. Na przykładzie włoskiego rodzajnika*, w: *Maestro e amico: miscellanea in onore di Stanisław Widlak = Mistrz i przyjaciel : studia dedykowane Stanisławowi Widlakowi*, Kraków.
- Kowalczak-Franiuk K. (2018), *Bilingwizm polsko-włoski i tożsamość kulturowa emigracji okolicznościowej we Włoszech*, Kraków.
- Laskowski R. (1998), *Kategorie morfologiczne języka polskiego – charakterystyka funkcjonalna*, w: *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, red. R. Grzegorzczakowa, R. Laskowski, H. Wrobel, wyd. 2., Warszawa.

- Lipińska E. (2003a), *Język ojczysty, język obcy, język drugi. Wstęp do badań dwujęzyczności*, Kraków.
- Lipińska E. (2003b), *Z polskim na ty*, Kraków.
- Lipińska E. (2010), *Z ziemi włoskiej do Polski. Manuale di grammatica polacca per Italiani*, traduzione e adattamento M. Coleschi, Kraków.
- Łaziński M. (2020), *Wykłady o aspekcie polskiego czasownika*, Warszawa 2020.
- Magajewska M. (2010), *La funzione dell'aggettivo qualificativo nelle lingue polacca e italiana analisi confrontativa*, „Acta Universitatis Łodziensis Folia Linguistica”, nr 45.
- Mędak S. (2011), *Słownik odmiany rzeczowników polskich*, Kraków.
- Nowak I. (2015), *Transfer w kontekście dydaktyki językowej doby postkomunikacyjnej*, „Lin-gwistyka Stosowana”, nr 12.
- Pfeiffer W. (2001), *Nauka języków obcych. Od praktyki do praktyki*, Poznań.
- Putka I. (2013), *Język polski we Włoszech i w północno-wschodnich regionach Francji*, „Poradnik Językowy”, z. 8.
- Sharwood Smith M. (1988), *Notions and functions in a Contrastive Pedagogical Grammar*, w: *Grammar and Second Language Teaching. A book of readings*, red. W. Rutherford, M. Sharwood Smith, New York.
- Suszarka, Matthew S., Haspelmath, Martin (2013), *The World Atlas of Language Structures Online*, wyd. 2, <https://wals.info>.
- Szuprzyczyńska M. (1980), *Opis składniowy polskiego przymiotnika*, Toruń.

### Streszczenie

#### **Analiza porównawcza wybranych problemów gramatycznych w nauczaniu języka polskiego Włochów i języka włoskiego Polaków**

Artykuł dotyczy zagadnień gramatycznych w ujęciu glottodydaktycznym. Przedmiotem rozważań uczyniono takie wybrane elementy systemów gramatycznych języków polskiego i włoskiego, które ze względu na swoją odrębność mogą powodować interferencje utrudniające naukę tych języków jako obcych, w procesie dydaktycznym wymagają więc szczególnej uwagi. Artykuł dostarcza materiału językowego dotyczącego możliwych miejsc interferencji pary języków, które niezbyt często podlegają analizie konfrontatywnej. Artykuł może się stać pomocą dla nauczycieli w rozumieniu trudności występujących u uczących się omawianych języków.

**Słowa kluczowe:** glottodydaktyka, analiza konfrontatywna, język włoski, język polski, interferencja



### Summary

#### **A comparative analysis of selected grammatical problems in the teaching of Polish to Italians and Italian to Poles**

The article deals with grammatical issues in a glottodidactic perspective. The subject of consideration is such selected elements of the grammatical systems of the Polish and Italian languages, which, due to their distinctiveness, may cause interference hindering the learning of these languages as foreigners, and therefore require special attention in the didactic process. The article provides linguistic material on possible places of interference of the language pair, which are not often subjected to confrontational analysis. The article may become an aid to teachers in understanding the difficulties encountered by learners of the languages in question.

**Keywords:** glottodidactics, confrontative analysis, Italian, Polish, interference

Czymże jest los twój, droga twa? Ludzkości –  
Nieświadom celu, po grobowcu wieków  
Czołga się człowiek, – a dokoła ciemno,  
*A chmur straszliwych grzmi nad nim nawala...*

Roman Zmorski, *Lestaw*

## CZARNA MELANCHOLIA ROMANA ZMORSKIEGO. REKONESANS BADAWCZY

Przedmiotem niniejszej analizy są znaki melancholii obecne w literaturze polskiego romantyzmu, szczególnie jego czarnego nurtu. W niniejszym artykule skupiam się na poszukiwaniu oznak czarnej melancholii w *Lestawie* Romana Zmorskiego. Utwór ten, nazwany przez Halinę Krukowską najbardziej czarnym z czarnoromantycznych dzieł (Krukowska 2014: 13), najczęściej bywał odczytywany w kontekście frenezji, piekielnej fantastyki czy nihilizmu.

Lekturę dzieł Zmorskiego w kontekście estetyki melancholii może uprawomocnić fakt, że autorowi *Lestawa* melancholię przypisywano. On sam nigdy nie postawił autodiagnozy – „trudno w epoce o człowieka, o którym mniej byśmy wiedzieli” (Ławski 2014: 127) – jednak z relacji wielu komentatorów życia tego czarnoromantycznego twórcy wyłania się portret mężczyzny noszącego piętno nadmiaru czarnej żółci. Pisano o nim, podkreślając ujawniającą się w wyglądzie drążącą jego duszę melancholię:

W oczach [Zmorskiego] przebijał się wyraz zadumania i **melancholii** [jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie podkreślenia K.B.–J.], twarz wybladła, cera śniada, zarostu żadnego prawie. Zdawał się pogrążony w zamyśleniu” (Szymanowski 1964: 95–96).

Pan Roman także wydawał [...] się jakby **trawiony melancholią**, jakąś niechęcią do życia, a to usposobienie duszy w nastroju wielu jego utworów się przejawia” (Wielisław 1962: 149).

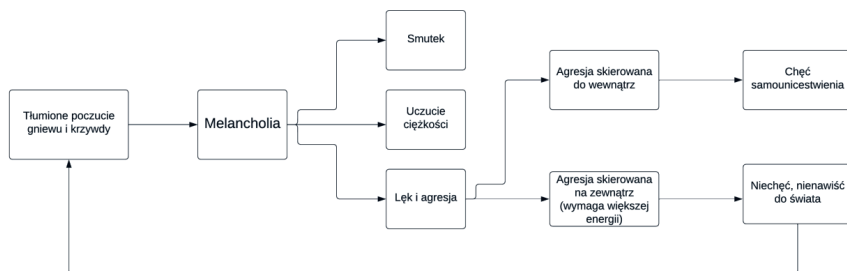
<sup>1</sup> kbuchinger-janasz@znp.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2207-2964>

Wybladły, wyglądał, jakby wyszedł na chwilę spod mogiły. [...] Wyraz twarzy, na której jakaś **bierna** rozlała się **rozpacz**, smutne [...] robił wrażenie” (Brzozowski 1893: 1142).

Życie Zmorskiego obfitowało w wydarzenia przynoszące twórcy doświadczenie straty, można przypomnieć konfiskatę i zniszczenie młodzieńczych wierszy tuż przed zatrzymaniem przez aparat carski. Być może z tego powodu Narcyza Żmichowska nazwała Zmorskiego „czarnym piewcą, zawsze w n a t c h n i e n i u n i e n a w i ś c i ” (Pieścikowski 1964: 25). Także Edward Pieścikowski wskazał na nienawiść jako cechę wyróżniającą nie tylko indywidualność poetycką Zmorskiego, rozumianą w kategoriach ontologicznych i najbardziej widoczną w *Lesławie*, ale także jako uczucie, które żywił do świata sam autor *Aniola-niszczyciela* (zob. Pieścikowski 1964: 24 i nast.).

Melancholia i nienawiść to kategorie sprzeczne jedynie pozornie. Jak pisał Freud (1991: 305), „niewątpliwie uprawiane z upodobaniem samoudręczenie melancholii [...] oznacza zaspokojenie tendencji sadystycznych i skłonności do nienawiści”, co zauważył już wcześniej Robert Burton w swoim fundamentalnym dziele *The Anatomy of Melancholy* (1621), upatrując źródeł czarnej żółci także w gniewie i szaleństwie (zob. podrozdziały VII i IX). Spośród wskazywanych trzech „barw uczuciowych” (termin A. Kępińskiego 1985: 95) melancholii oprócz smutku i uczucia ciężkości najczęstszymi jej objawami są paradoksalnie właśnie lęk i agresja. Agresja skierowana na zewnątrz może przybrać formę niechęci, a nawet nienawiści do świata.

**Ryc. 1.** Możliwe przyczyny i przejawy melancholii oraz ich wzajemne zależności skutkujące myśleniem o strukturze kolistej, wciąż wracające do punktu wyjścia



Źródło: opracowanie własne.

Najbardziej znanym dziełem Zmorskiego jest *Lesław* (1847), poemat dramatyczny czarnego romantyzmu, początkowo sławny, jednak z biegiem czasu będący w ocenie krytyków „przejawem romantycznej grafomanii” (Witkowska, Przybylski 1999: 470). Utwór ten, dość sztucznie – jak zauważył Zdziechowski (1897: 40) – podzielony na tzw. trzy noce, faktycznie składa się z dwóch części i został zainspirowany przez wiele dzieł innych twórców. Znajdziemy w nim czytelne odniesienia do *Balladyny*, *Dziadów*, *Fausta*, a także do *Manfreda* i *Kaina*. Nieznajomy – Szatan wystylizowany na byronicznego ducha zła z *Kaina* – przyznaje tytułowemu bohaterowi wyjątkowość i rozpoznaje w nim **geniusza**, ostrzegając jednocześnie, że jest to znak przekleństwa. Warto przypomnieć, że od czasów renesansu melancholię wiązano z pewnymi cechami ludzi genialnych, upatrując podstaw tego twierdzenia w szkole arystotelesowskiej; *melancholia generosa* wprowadzała stany załamania między stany natchnienia i okresy twórcze. Lesław, widziany jako „zadumany, / zawsze błądy gorzej ściany / urodziwy jak nie wiele” (Zmorski 2014: 73; wszystkie cytaty za tym wydaniem), pragnący nade wszystko miłości, przekona się z czasem, że geniusz, wielkość, którą czci, to dar przewrotny, skazujący na bunt i ostateczną klęskę. Poznanie przez Lesława wyższych przeznaczeń duszy, wykroczenie poza zwykły porządek rzeczy – geniusz rozpoznaje swój byt jako przeklęty, tragiczny i chce od niego uciec – musi rozdzić melancholię w najczystszej postaci. Zmorski wkłada w usta Lesława jakże ważne słowa „[...] tylko swego **niepoznanie bytu** / Rozkoszy bytu używać dozwala” (s. 107). Przypadkowość i nieprzewidywalność ludzkiego życia, zmierzającego ku nieuniknionej śmierci, rozumianej jako pustka i kres, wywołuje lęk, a ten opiera się na „posiadanym przez skończony byt rozeznanii co do własnej przygodności, na uświadomieniu sobie, że nie ma on żadnej ostatecznej konieczności” (Tillich 1983: 49). Najłatwiej spostrzeże to byt, który posiada „znak geniuszu” – Lesław. Najłatwiej ogarnie go czarna żołąć. Paul Tillich pisze dalej, że jedynym możliwym wyjściem z rozpacz, gdyby lęk dotyczył tylko losu i śmierci, byłaby właśnie śmierć. Lęk jednak dotyczy również winy i potępienia, a od nich śmierć nie uwalnia. Od rozpacz, nie ma ucieczki, a pragnienie owej ucieczki jest skazane na porażkę. Tillich wprowadza zatem kategorię rozpacz, podwójnej jako „rozpaczliwą próbę wymknięcia się z rozpacz” (Tillich 1983: 61).

Przytoczone słowa Lesława, który w rozmowie z Nieznajomym dokonuje diagnozy świata i człowieka, świadczą o tym, że rozpacz tytułowego bohatera wypływająca z rozpoznania świata jest graniczna, ostateczna – w odruchu buntu wybiera on piekło, jedyną, jak się wydaje, drogę ucieczki. Wobec pułapek życia i przewrotności losu **piekło to raj**.

Ale „znak geniuszu” Lesława nie będzie jedynym znakiem czarnej melancholii w dziele Zmorskiego. W związku z tym, że samo słowo „melancholia” nie pojawia się w poemacie, wskazane jest poszukiwanie innych jej oznak. „Wyrażenie melancholii bez użycia słowa «melancholia» [...] wymaga zwrócenia się

ku synonimom, odpowiednikom, metaforom”, pisał Jean Starobinski (2010: 118, przekł. własny). Biorąc pod uwagę afirmatywny charakter melancholii, a więc możliwość opisanie, a raczej „pisanie jej”, można wykorzystać do tego personifikacje, zestawienie odpowiednich motywów i rekwizytów używanych także do budowania metafor. Starobinski (2010; 2016) wymienia noc, księżyc, zamkniętą przestrzeń, morze lub mętną ciemną wodę, miasto, tułaczkę, skwar, studnię, zwierciadło, figury geometryczne, ruiny, zimny, suchy wiatr. Do tej enumeracji można dodać labirynt, koło oraz ziemię i jesień, kosmiczne odniesienia melancholii, wykorzystać odpowiedniość treści i formy zgodnie z sugestią Wojciecha Bałusa (1996: 24), który zauważył, że „artysta dokonuje przekładu zjawiska melancholii na język linii kształtów, kolorów, napięć kierunkowych [...], ich wyborem rządzi przy tym odpowiednia logika ikonograficzna, nakazująca pokazywać takie przedmioty i widoki, które kojarzą się z melancholią”. Kolorem jest czerń (zob. Kępiński 1985: 94 i nast.; Bałus 1996: 105).

„Literaturę melancholii wyróżnia chętnie używanie – dosłowne lub ukryte – tych właśnie pojęć: «świat», «wszechświat», w swej intencji nie kreuje ona bowiem niczego, lecz tylko nieudolnie odtwarza utracone, całość, która się rozpadła” (Bieńczyk 1998: 39), zatem pozoruje ona tylko istnienie świata, tworząc legalną fikcję i jednocześnie chcąc w niej zaistnieć (zob. Kristeva 2007: 146). Jak wspomniano, prawdziwa melancholia wypływa przede wszystkim z rozpoznania świata jako nierozpoznawalnego i nierozstrzygalnego, w którym prawdziwym zagrożeniem jest pustka, a sposobem jej wypełnienia są rytuały (zob. Leder 1997), celebrowanie życia, celebrowanie śmierci – *pompa funebris*. Melancholia ma skłonność do łączenia się z powagą i dostojnością, a nawet ostentacją, często epatuje teatralną umownością. Długą tradycję ma łączenie melancholii ze śmiechem, ale śmiechem gorzkim, skąd blisko do groteski i karnawalizacji.

Najbliższym znaczeniowo słowem w stosunku do melancholii będzie smutek, ale i rozpacz czarnej melancholii (por. WSJP). W *Lesławie* pojawia się ona kilkakrotnie:

A choć nieraz przyjdą chwile  
 Lęz, boleści i **rozpaczy**,  
 Przy miłości, cóż to znaczy? (s. 73)

(Noc pierwsza, 1. Czarownica)

Grzmot jego mściwy zwiastunem mi był  
 Obu miłości mych końca – –  
 Jednakże grom ten w moim nie odbił się łonie  
 Echem **rozpaczy**, przerażenia, zgrozy. (s. 101)

(Noc trzecia, Lesław)

Krew ta cóż znaczy?..  
 Także straszliwym ukochanej zgon  
 Zażęglł twe serce płomieniem **rozpaczy**,  
 Że go w strugach gasisz krwi? (s. 103)

(Noc trzecia, Nieznajomy)

Widziałem trwożne, **rozpaczne** wybiegi,  
 Śmiertelny popłoch miłośnego ptactwa –  
 I miałem przenieść? (s. 104)

(Noc trzecia, Lesław)

Któż potępiony chciałby rodzić płód?..  
 Drapieżne bestie szpony zbroczonemi  
 Pierś by kosmatą rozdarły z **rozpaczy**,  
 Szaleństwo ludzki wygniotłoby ród. (s. 107)

(Noc trzecia, Nieznajomy)

Tak, gdy ciemność rozedrze myśli błyskawica,  
 Równie nagie, straszliwe oblicze rozświeca.  
 I **rozpacznie** wśród nocy światła wołających,  
 Nową zgromi **rozpaczą**. (s. 110)

(Noc trzecia, Lesław)

Słyszę ludu twego jęk,  
 Wymowny dziką grozą twych tajemnic:  
 Całym żalem niezwrotnej przeszłości,  
 Całą **rozpaczą** świadomej przyszłości,  
 Całym bólem nieśmiertelnych męk. (s. 117)

(Noc trzecia, Lesław).

Według Józefa Tischnera (2014: 19) „melancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć”. Zatem czarna żółć w tym ujęciu to rozpacz „w – pół – drogi”, zatrzymana w punkcie między radością a smutkiem lub stanem beznadziei. Melancholia nie dociera do swego punktu granicznego, utrzymuje swoje założone „bycie **pośród**”. W innych ujęciach rozpacz stanowi nieodłączny i istotny atrybut czarnego humoru (zob. np. Bieńczyk 2002: 20).

Elementy ewokujące melancholię pojawiają się w dziele Zmorskiego bardzo często. Poemat jest podzielony na trzy **noce** (faktycznie dwie), nocą na świat wychodzą topielice (tonąca kobieta to topos kobiecej melancholii), „w nocnym pomroku obłąkane oczy, / Kształcą stąd dziwne [...] postaci” (s. 87). „Lesław bezpośrednio mówi nocą, to jego zasadnicza prawda o bycie”, pisze Halina

Krukowska (2014: 51). Chór czarownic śpiewa: „Noc księżyczna, śliczna, śliczna” (s. 71). **Księżyc** – jego nów (noc pierwsza) i pełnia (noc druga) – jest dla Zmorskiego ważnym elementem krajobrazu, powielonym jeszcze wielokrotnie (niczym w **lustrze**), odbitym, gdyż jak mówi tytułowy bohater poematu, „mnożą go w płasach niespokojne fale” (s. 87). **Morze** (ocean) pojawia się równie często, przeważnie wykorzystywane do budowania metafor: morze harmonii, ocean blasków, ocean woni, morze miłości. Pokrewną temu rekwizytowi będzie **woda** (najszersza znaczeniowo po morzu i oceanie), która, podobnie jak step, znaki życia ukrywa pod powierzchnią, zapewnia topielicom wieczną młodość („Zawsze płynie srebrna woda, / I ja zawsze żyję młoda / W głębi mokrych wód” (s. 91–92) i gościnnie przyjmuje pławione czarownice („Uwiązali wnet na sznurze, / I zawiedli pławić w Bzurze, / Czy mnie przyjmie woda?” (s. 92)).

Pora roku – znakiem melancholii – jest **jesień**, „chłód jesienny zimną rosą wieje” (s. 74), kiedy wichur strąca uschłe liście z drzew. Warto zauważyć, że zimny, suchy wiatr, od starożytności łączony z temperamentem melancholicznym, w utworze Zmorskiego ustępuje miejsca wiatrowi północnemu, wilgotnemu. Lesław mówi: „Wielkim jak świat, jak przestrzeń niezmierną” (s. 69), jednak **przestrzeń** poematu, nazwana przez Krukowską czarnocmentarną (2014: 15), jest **zamknięta i pusta**, ograniczona widnokregiem, **kołem**, jest zakłętym kręgiem, co rozpoznaje sam bohater: „Martwym mnie kołem rzeczywistość blada / Oprzędła wkoło, jako liszka kwiat” (s. 84), „O, nieśmiertelny, płomienny mój duchu! / Twojeż by skrzydła tak słabe być miały, / Byś raz wepchnięty w ten kipiący wir / Bytu – zniszczenia, więcej nie mógł już / Wybić się z życia zakłętego kręgu?” (s. 115). Życie jest nieskończoną, a jednak wciąż powracającą do punktu wyjścia **podróżą**, tułaczką. Ta tak charakterystyczna dla myślenia melancholicznego **kolistość** dotyczy także poznania; zostaje nazwane przez Lesława ciemnym **labiryntem**, w którym „jedną tylko drogą / Kołujemy, tysiąc powracając razy” (s. 68), a mądrość to rozsypujące się w proch próchno. Jak pisze Krukowska (2014: 41), „po lucyferycznych rewelacjach Nieznajomego doświadcza Lesław piekielnej jasności – bo tym właśnie jest myśl – zwiewającej mgłę, co kryła tajemnicę stworzenia, która poraża swoją bezdenną otchłanią”. Ta **przepaść**, czarna czeluść to znak nicości, negacji i typowo czarnomelancholicznego pojmowania świata. Przypomina **studnię**, najstarszą alegorię życia, ale także melancholii, podkreślającą jeszcze starożytne związki z **ziemią**. Ku niej ciąży wszystko, stąd wszechobecne uczucie **ciężaru**, o którym mówi Lesław. Cięży żądza miłości, ciężą czarne chmury, które zasnuły mu duszę, zupełnie jak wiszące nad nim, ciężkie niebo, tak dokładnie opisane w didaskaliach.

Dominującym kolorem jest **czern** (i jej odcienie), chmury przypominają czarnego, siedmiogłowego smoka, czarny jest grób, do którego nie chce być wtrącona Helena, czarne są czeluść i bramy piekła, o których mówi Śmierć w Nocy trzeciej. „Słowo «czarny» w odniesieniu do *Lesława* ma wydźwięk

ontologiczny”, pisała Halina Krukowska (2014: 17). Czarny zatem jest tu wszechświat. I, zgodnie ze wspomnianym wyżej zdaniem Bieńczyka, jest on tylko nieudolnym odtworzeniem niemożliwego, legalną fikcją – Zmorski nadużywa pojęcia „świat”: w słowniku *Lesława* pojawia się ono 48 razy.

Elementem **karnawalizacji** zaś będzie taneczne koło topielców z Nocy drugiej, którzy w upiornym akordzie *danse macabre* śpiewają: „Dalej! w lotnym, wietrznym biegu, / Po zroszonym Wisły brzegu, / W taniec rażno, tłumnie; / A kto jutro w nasze ślady / Wstąpi, wkrótce chłodny, bładny, / Położy się w trumnie!” (s. 90). Należy też zwrócić uwagę na dynamiczny, bardzo przypominający średniowieczny (jakby wyjęty z *Rozmowy Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*), **groteskowy** wizerunek Śmierci, którą Lesław opisuje z przerażeniem, ale i fascynacją: „Ha! okropna potwora!... / Gromu błyskawica, / Jakże okropnym życiem oblała jej lica! / Zdało się, że zbroszoną rozwarła paszczkę, / I szydnym śmiechem nagą wykrzywiła szczękę... / Oczewiście ożyła!..” (s. 111), a owo ożywienie posągu uznaje za cud. Halina Krukowska pisze, że „nagromadzenie [...] samych okropności, makabry, niestety, robi wrażenie przesady, kojarzy się z groteską, a nie z grozą” (2014: 58). Jeśli chodzi o estetykę melancholii, groteskowość jest bardziej „mówiąca”, wskazuje na związki czarnego humoru z gorzkim śmiechem, z deformacją niemożliwego przecież do odtworzenia świata.

Jak widać, poszukiwania w najważniejszym dziele Romana Zmorskiego znaków czarnej melancholii, uprawomocnione ściśle powiązaną z doświadczeniem straty biografią samego twórcy, którego przecież odbierano jako nienawidzącego świata melancholika, przynoszą dowód obecności niemal wszystkich jej **rekwizytów**, tak szczegółowo wymienionych przez Starobinskiego.

Znajdziemy wszystkie elementy czarnoromantycznego i czarnomelancholicznego krajobrazu: noc, jesień, księżyc, zamkniętą i pustą przestrzeń, symbolikę związaną z wodą i ziemią, motywy podróży, tułaczki, przepaści czy otchłani, kwestię ciężaru, bardzo widoczne, charakterystyczne nadużywanie pojęcia „świat” w celu jego odtworzenia, odpowiedni koloryt i groteskowe obrazowanie. Najważniejszym jednak dowodem na czarnomelancholiczną ośnowę *Lesława*, oprócz (pseudo)arystotelesowego łączenia melancholii z **geniuszem** jednostki, będzie jej źródło: **rozpoznanie świata**, tego labiryntowego „grobowca wieków”, który egzystującego w nim, czołgającego się w prochu człowieka doprowadza do ostatecznego buntu przeciw „męstwu bycia”.

## Bibliografia

- Bałus W. (1996), *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, Kraków.
- Bieńczyk M. (2002), *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*, Warszawa.



Brzozowski K. (1893), *O Lenartowiczu (z własnych wspomnień)*, „Przewodnik Naukowy i Literacki”, dodatek do „Gazety Lwowskiej”, r. 21, nr 1–2, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/84064/edition/97865/content> [dostęp: 26.12.2023].

Burton R. (2017), *The Anatomy of Melancholy*, Oxford.

Freud S. (1991), *Żaloba i melancholia*, przeł. B. Kocowska, w: K. Pospiszył, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław.

Kępiński A. (1985), *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa.

Kristeva J. (2007), *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M.P. Markowski, R. Ryziński, Kraków.

Krukowska H. (2014). „*Lesław. Szkic fantastyczny*” Romana Zmorskiego, *czyli o przekraczaniu tabu śmierci*, w: R. Zmorski, *Lesław. Szkic fantastyczny*, Białystok.

Leder A. (1997), *Melancholie i rytuały*, w: A. Leder, *Przemiana mitów, czyli życie w epoce schyłku*, Warszawa.

Ławski J. (2014), „*Zmora*” i „*Romanisko*”. *Legenda literacka Romana Zmorskiego*, w: R. Zmorski, *Lesław. Szkic fantastyczny*, Białystok.

Pieścikowski E. (1964), *Poeta-tulacz. Biografia literacka Romana Zmorskiego*, Poznań.

Starobinski J. (2010), *Melancholy in the Mirror. Three Readings of Baudelaire*, przeł. Ch. Mandell, „Hyperion”, vol. 5, issue 2.

Starobinski J. (2016), *Atrament melancholii*, przeł. K. Belaid, Gdańsk.

Szymanowski W. (1964), *Literaci warszawscy*, w: W. Szymanowski, A. Niewiarowski, *Wspomnienia o Cyganerii Warszawskiej*, Warszawa.

Tillich P. (1983), *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Paryż.

Tischner J. (2014), *Chochół sarmackiej melancholii*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków.

Wielisław [E. Skrodzki] (1962), *Wieczory piątkowe i inne gawędy*, Warszawa.

Witkowska A., Przybylski R. (1999), *Romantyzm*, Warszawa.

Zdziechowski M. (1897), *Byron i jego wiek. Studja porównawczo-literackie*, t. 2, *Czechy, Rosja, Polska*, Kraków.

Zmorski R. (2014), *Lesław. Szkic fantastyczny*, Białystok.

#### Streszczenie

#### **Czarna melancholia Romana Zmorskiego. Rekonesans badawczy**

Artykuł dotyczy poematu dramatycznego Romana Zmorskiego *Lesław* (1847), odczytanego w kontekście estetyki czarnej melancholii. Odczytanie to jest uprawnione obrazem samego Zmorskiego, który przez komentatorów był

uznawany za osobę o melancholicznym temperamencie. W niniejszym szkicu analizie została poddana postać tytułowego bohatera, geniusza i przeklętego, zatem według tradycji arystotelesowskiej skazanego na nadmiar czarnej żółci. Z tego powodu rozpoznanie świata czynione przez Lesława prowadzi jedynie do buntu i ostatecznej negacji życia. Artykuł skupia się także na wykreowanych przez autora czarnoromantycznych motywach i rekwizytach krajobrazu.

**Słowa kluczowe:** czarna melancholia, czarny romantyzm, Lesław, Roman Zmorski

#### Summary

#### **Roman Zmorski's Black Melancholy. Research reconnaissance**

The article is concerned with Roman Zmorski's dramatic poem *Lesław* (1847), read in the context of the aesthetics of black melancholy. This reading is validated by the image of Zmorski himself, who, by commentators, is considered to be a person with a melancholic temperament. This essay analyzes the character of the title character, the genius and the cursed, therefore, according to the Aristotelian tradition, condemned to an excess of black bile. For this sole reason, Lesław's recognition of the world leads only to rebellion and the ultimate negation of life. The article also focuses on the dark-romantic motifs and landscape properties created by the author.

**Keywords:** black melancholy, Dark Romanticism, *Lesław*, Roman Zmorski

## MOTYWY BIBLIJNE W KONSTRUKCJI POSTACI TYTUŁOWEJ POWIEŚCI HEBRAJSKIEJ TOMASZA AUGUSTA OLIZAROWSKIEGO<sup>2</sup>

### Wprowadzenie

Tomasz August Olizarowski zafascynowany, podobnie jak inni romantycy, postacią Samsona kreował ją w dwu etapach. W pierwszym uczynił starotestamentowego sędziego tytułowym bohaterem utworu *Softy. Powieść hebrajska. Pieśń 1–2*, wydanej w roku 1852. Drugi etap możemy datować na rok 1873, gdy w „Tygodniku Wielkopolskim” (nr 25, 27) ukazała się pieśń trzecia, zatytułowana *Samson. Poemat hebrajski*, będąca kontynuacją niedokończonego tematu. W pierwszym przypadku autor skoncentrował się na relacji Samsona z Dalilą, w drugim – na wypadkach w Gazie. Obie części poematu łączy spójna kreacja tytułowego bohatera, którego nieodłącznym atrybutem jest harfa – motyw dość zaskakujący, jeśli uwzględnimy pierwowzór starotestamentowy. Ten cedrowy, prorocki instrument o złotych i srebrnych strunach nie tylko współtworzy prezentowaną w poemacie historię, ale na jego podstawie Olizarowski wprowadza również do utworu istotne dla romantyzmu motywy, tj. pieśń, słowo prorockie (i poetyckie) oraz koncepcję Logosu. Postać Softego, w połączeniu z tym instrumentem, przywołuje na myśl zarówno postaci Orfeusza i Chrystusa, jak też uniwersalną figurę wieszczą, pieśniarza (Homera, Oisina, Bojana).

Niezwykle interesująca jest obecna w poemacie, złożona pod względem retorycznym, kreacja postaci Softego. Autor skonstruował bohatera z sekwencji stałych,

---

<sup>1</sup> agnieszka.jarosz@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0001-6204-4701>

<sup>2</sup> Niniejszy artykuł stanowi kontynuację tematu podjętego w publikacji pt. *Motywy romantyczne na kanwie archetypów biblijnych w powieści hebrajskiej Tomasza Augusta Olizarowskiego. Część I: harfa Samsona*, opublikowanej w czasopiśmie „Język – Szkoła – Religia” 2023, zawierającej również stan badań dotyczący omawianego utworu. Zwróciliśmy w niej uwagę na ukształtowanie tytułowej postaci powieści hebrajskiej w powiązaniu z przynależnym jej rekwizytem – harfą. Ów towarzyszący Softemu główny artefakt stanowi ważny literacki motyw przynależący do sfery sacrum.

powtarzanych obrazowych porównań zaczerpniętych z symboliki zwierzęcej (lew, ptaki: orzeł, jastrząb, sęp, gołąb) oraz anatomicznej (głowa, ramię, serce, oczy).

## Lew

Najczęstszym porównaniem, kreującym postać Softego na płaszczyźnie języka poetyckiego, jest zestawienie jej z lwem: „Z rykiem lwa zranionego, z miecza piorunem przybywaj!”<sup>3</sup> (S I 245); „Lew efraimski na czele” (S I 246); „Rzucił się Softy lwem srogim” (S I 249); „Próżno się srożysz lwem srogim; wnet cię uśmierzy Dalila” (S II 253); „Przyszedł ci Samson lwem srogim” (S II 257); „Przed lwami jego spojrzenia wzroki najśmielszych, najstarszych / Kryły się pod swe powieki” (S III 263); „Wyjdź głosie lwami z mych piersi, jakem wychodził z Etanu / Za czasu mocy mych ramion, kiedym niósł pomstę i wolność” (S III 265); „Lwy weszły do ramion moich” (S III 265); „Lwy się ruszyły w ramionach” (S III 267); „Sromotnie pierzchał przede mną, gęsi stadami przed orłem, / Przed lwem stadami kóz dzikich” (S III 267). W pieśni trzeciej poematu, w relacji nazirejczyka, mamy przywołaną spektakularną scenę z biblijnej historii, do której Olizarowski nie odnosi się we wcześniejszych partiach utworu:

Spotkał się ze mną lew srogi, za zdobyczami goniący:  
 Chwyciłem go, rozdarłem; a precz rzuciwszy, wyrzekłem:  
 Tak będzie rzucony wszelki za zdobyczami goniący.  
 I nie skłamałem słowami. W słowa me żywot wszedł z Boga;  
 A w żywot weszła moc prawdy, wielkich uczynków rodzica! (S III 267)

Obraz lwa – najczęściej wykorzystywany przez Olizarowskiego w charakterystyce Samsona – jest w powieści symbolem siły, męstwa i waleczności. Ojcowie Kościoła, objaśniając opowiadanie z Księgi Sędziów (Sdz 14,5 n.) o tym, „który bez broni, w mocy Bożej rozerwał młodego lwa”, wskazywali, że:

[...] w historii tej kryje się podwójna symbolika: najpierw obdarzony niezwykłą siłą bohater jest *symbolem Chrystusa*, który zwycięża szatana; następnie jednak zmienia się znaczenie tej symboliki: rój pszczół, który Samson po jakimś czasie znajduje w szkielecie lwa, staje się „symbolem życia, które cała ludzkość czerpie ze złożonego w ofierze ciała Chrystusa”. „Z mocnego wyszła słodycz” (Sdz 14,14), a mianowicie słodycz *nauki*

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z poematu przywołuję z wydania T.A. Olizarowski, *Poematy*, z autografów i pierwodruków opracowała i wstępem poprzedziła M. Burzka-Janik, red. tomu: M. Burzka-Janik, J. Ławski, Białystok 2014. Skrót „S” oznacza tytuł poematu, cyfra rzymska – pieśń, a arabska – numer strony.

*Bożej i eucharystycznego pokarmu. One przemieniają nas niczym w lwy – „ogniem zionący, straszni dla diabła”. W ten sposób wybawieni mają udział w zwycięstwie „lwa z plemienia Judy” (Ryken, Wilhoit, Longman III 1998: 278–279).*

W miejsce plastra miodu w padlinie i roju pszczoł z biblijnej opowieści wprowadza poeta słowo, mające moc Logosu, i wiążący się z nim atrybut harfy, połączony z Ensenną – tą, która go strzeże i chroni w skalnej niszy, o czym jeszcze powiemy.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że wykreowana przez Olizarowskiego kojarzona z lwem postać Samsona trzymającego w dłoniach harfę jest bliska biblijnemu Dawidowi. To z nim łączy się na kartach Pisma Świętego ten muzyczny atrybut. Gra Dawida na cytrze przynosiła ulgę Saulowi, którego męczył „zły duch zesłany przez Boga” (1 Sm 16.23). Dawid, podobnie jak biblijny Samson, doświadczył w swej historii zabicia lwa. Królewskie zwierzę, uosabiające pokolenie Judy, z którego wyrasta ród Dawida, na kartach Biblii symbolizuje tego starotestamentowego króla nie tylko jako założyciela państwa, ale także jako typ przyszłego Mesjasza („Judo, młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz, mój synu: jak lew się czai, gotuje do skoku, do lwicy podobny – któż się ośmieli go drażnić...”, Rdz 49, 9).

### **Ptaki: orzeł, jastrząb, sęp, gołąb**

W deskrypcji postaci ostatniego sędziego z biblijnej Księgi Sędziów, obok nadrzędnego obrazu lwa, w powieści hebrajskiej, Olizarowski zastosował figury orła<sup>4</sup>, jastrzębia<sup>5</sup>, sępa<sup>6</sup> i gołębia<sup>7</sup>. Gołąb, ptak, który – jak utrzymywano w starożytności – „nie ma żółci” (Ryken, Wilhoit, Longman III 1998: 229), posłużył do charakterystyki serca Samsona: pełnego prostoty, łagodności, niewinności, delikatności i miłości do swego ludu, a także do ukochanej, wybranej kobiety. Z kolei sęp i jastrząb posłużyły autorowi do ekspresyjnego przedstawienia mimiki tytułowej postaci. Pierwszy z ptaków stał się alegorią smutku, znierucho-

<sup>4</sup> „Ujrzał mię nieprzyjacieli; ujrzał moc mego ramienia. / Mocą się moją przeraził – łysty na biodra zakładał – / Sromotnie pierzchał przede mną, gęsi stadami przed orłem” (S III 267).

<sup>5</sup> „Pójdź oto w moje objęcia: pójdziesz nie w szpony / jastrzębia.” / „Srogość jastrzębia w twych oczach”. – „Byłażby miłość jastrzębiem?” (S II 256).

<sup>6</sup> „Błyśnie uśmiechem do tłumu; wraz do namiotu / się cofa, / Z chmurą serdeczną na licach, z sępem serdecznym na czole” (S I 247).

<sup>7</sup> „Zleciały do mojej głowy orły na gwiazdach wylęgle; / Lwy weszły do ramion moich; w sercu gołębie osiadły. / Gołębiami latałem od Dan aż do Bersaby” (S III 265).

mienia i zadumy; drugi – agresji, gniewu i surowości. W obydwu przypadkach sprawcą tych skrajnych stanów Samsona jest Dalila. Kolejny ptak – orzeł – w odniesieniu do Softego został ukazany w dynamicznym obrazie jego walki z nieprzyjacielem. W Biblii z obrazem tego ptaka (oznaczającego również Chrystusa, „który w locie swym zniżył się na ziemię”) zestawia się Boga sprawującego kierownictwo nad narodem wybranym (Ryken, Wilhoit, Longman III 1998: 241).

„Zleciały do mojej głowy orły na gwiazdach wylęgte” (S III 265) – mówi Samson w końcowej pieśni, napełniając się Bożą mocą po raz ostatni. „Stałeś się szlachetnym orłem, odkąd zacząłeś dążyć do nieba, a gardzić ziemią” – czytamy w eucharystycznym komentarzu św. Ambrożego do Mt 24,28 i Łk 17,37 (Św. Ambroży 1970: 72 n.). Warto wskazać w tym miejscu jeszcze jeden przymiot odnoszący się do Samsona i wiążący go z osobą Chrystusa. Właściwością orła jest możliwość patrzenia w słońce, ono go nie oslepia. Imię ostatniego sędziego Izraela wywodzi się od słowa „słońce”<sup>8</sup> (Słownik wiedzy biblijnej 1997: 702), którym to wprost określa się w Biblii Chrystusa („słońce sprawiedliwości”, Ml 3,20; „z wysoka Wschodzącego Słońca”, Łk 1,78). Zależność ta wynikała z zetknięcia się w starożytności Kościoła z pogańskim kultem słońca. Ślad tego spotkania niezwykle wyraźnie daje o sobie znać na kartach poematu w pieśni trzeciej, w której Samson śpiewa: „Z promienia twarzy Jehowy twarz twa sprawiona o! słońce! / Wyszła od pustyń Eufratu, śmiejąc się cudnie do świata” (S III 266). Orygenes w homilii do Księgi Sędziów powiada: „Každy, kto w jakikolwiek sposób przyjmuje na siebie imię Chrystusa, staje się «synem Wschodu» (słońca). Tak bowiem napisano o Chrystusie: «Oto Mąż, a imię Jego – Wschód [słońca]» (Za 6,12)” (Orygenes 1986: 175). Słońce pojawia się w tekście Olizarowskiego jako jeden z elementów kreacji pejzaży w porównaniach oraz w zawołaniu Samsona (w momencie zabicia Dalili). W tym ostatnim przypadku nie sposób odnieść obrazu słońca do imienia bohatera, a jedynie na płaszczyźnie zestawienia z Bogiem – jako przeklecie siebie samego za zbrodnię: „Cóżem nieszczęsny uczynił! Niech więcej słońca / nie ujrzę!” (S 261). We wszystkich pozostałych miejscach symbol słońca można odczytywać jako obraz literalnie wskazujący na tytułową postać: „Igrała cudna gazelka, słońce czarując oczyma. / Przyszedł ci Samson lwem srogim: ułowił sobie / gazelkę” (S II 257); „Obóz był pod Estaol, wedle Neholu w dolinie, / Słońca bogactwem odziane śmieją się wody i ziemię” (S I 246); „Od wesołości twej duszy lica się twoje świeciły, / Jako od słońca letniego świeci się piasek w pustyni” (S I 249); „Wyszedł księżyc czerwony; stanął za gajem oliwnym, / Niby pożar w pustyni, niby słońce w zapadzie” (S I 250); „Błyszczał w niej uśmiech tak właśnie, jak w twarzy / nieba jesienniej

<sup>8</sup> Oznacza „małe słoneczko”. O Chrystusie solarnym, związanym jednak bardziej z orłem niż gołębiem zob. np. D. Kulczycka, *Jestem jak człowiek, który we śnie lata. O symbolicznie ptaków w twórczości Juliusza Słowackiego*, Zielona Góra 2004.

/ Słońce zalane chmurą porozrywaną wiatrami” (S II 260); „Słońce było na niebie; strach był na twarzach strażników” (S III 269); „Noc bogata gwiazdami wyszła od Morza Wielkiego / Patrzyć jak syn jej srebrny złoto udaje słoneczne” (S III 270); „[...] Słońce go potem widziało. / Jak szedł ku stronie hebrajskiej, z arfą cedrową na plecach. / I jeszcze raz go widziało, kiedy do Etam wstępował – / I nie widziało już więcej” (S III 270).

### **Głowa, ramię, serce, oczy**

Warto wskazać, że symbole zwierząt odnoszące się do Samsona łączą się ściśle w kreacji tej postaci z obrazami ludzkiego ciała: orły – głowa, lwy – ramię, gołębie – serce, jastrząb – oczy, srogość spojżenia. („Zleciały do mojej głowy orły na gwiazdach wylęgle; / Lwy weszły do ramion moich; w sercu gołębie osiadły. / Gołębiami latałem od Dan aż do Bersaby”, S III 265; „Srogość jastrzębia w twych oczach”, S II 256). Spośród przywołanych tu obrazów w zestawieniu z lwem najczęściej powraca ramię – kolejny biblijny obraz siły i mocy (zob. *Słownik symboliki biblijnej* 1998: 856–857). Jeszcze innym anatomicznym obrazem, który często pojawia się w poemacie, jest oko. Z nim z kolei wiąże się problem widzenia i niewidzenia (ślepoty), osadzony w motywie nocy.

W pieśni pierwszej widzimy Samsona, którego „oczy patrzyły w Zareę” (S I 248), zwrócone na stronę rodzinnego domu, miejsca skrywającego obiekt jego tęsknoty, przyczynę zaniepokojenia i smutku. W dialogu Samsona z Enseną słyszymy: „Odwróciły się oczy moje od ciebie Ensenno. Odwróciły się oczy twoje od mnie Samsonie, Aż na Sorek dolinę” (S I 249); „Błogosław oczom Samsona; błogosław Sorek dolinie, / Która wydała niewiastę, oczom Miłego nie przykrą, / [...] / Wziął wedle oczów niewiastę; błogosław jego / Dalili” (S I 249). Podczas powrotu do Zarei Samson „Oko nie podniósł na niebo; dziwom się nocy nie dziwił. / Pomsty uczuciem zajęty, pojrzał w cyprysy i róże: / Z ocz strzegomemi błyskały, rzuciły się w miejsca zarosłe” (S I 252). W trakcie widzenia na cmentarzu słyszy też słowa: „Nabierz w oczy Samsonie! nabierz widoku tej nocy! / Drugiej takiej nie ujrysz. / Przypatrz się ziemi rodzinniej! Ostatni raz ją oglądasz, Nazarejczyku niebaczny!” (S I 253).

W pieśni drugiej – pełnym napięcia i dynamiki dialogu – nie sposób rozdzielić oczy Dalili od oczu Samsona: są one wyrazistym przekaznikiem emocji. Wzajemne spojrzenia małżonków zdają się zyskiwać dwojaką funkcję. Z jednej strony stają się czymś w rodzaju narzędzia walki pomiędzy nimi, z drugiej – rozkoszy: „Softy dzikiemi / oczyma/ Z nachała mierzył zdracznynie; patrzył w jej lica, / w jej oczy” (S II 254). Motyw oczu nieustannie przewija się w dialogu Samsona i Dalili: „Może milejsza jaka oczom się twoim nadała?” – pyta Samsona zaniepokojona Dalila (S II 255). I w dalszej części: „Ciebie widziano z książęty wedle grobowca

Manoi... / Mnie widziano?... Kto widział?...” (S I 255). Następnie kolejno – w argumentach Dalili: „Wszystkie niewiasty tutejsze złymi patrzyły oczyma / Na moje szczęście mniemane” (S II 255) i Samsona:

Jako dzień piękny twarz twoja i jako ogród Engaddy:  
Z dniem ogród ócz są bogactwem: smutek zubożył  
me oczy. Wypędź ubóstwo nocy z twarzy ogrodu cudnego:  
Przywróć bogactwo mym oczom: serca oczyma patrz na mnie. (S II 257)

A za chwilę w pieśni Samsona nawiązującej do słów wypowiedzianych przez niego wyżej:

Igrała cudna gazelka, słońce czarując oczyma.  
Przyszedł ci Samson lwem srogim: ułowił sobie gazelkę:  
I padł ofiarą jej oczów. Oczy błogosławione!  
Patrzajcie na swą ofiarę z uweseleniem oblicza.  
[...]  
Padłem ofiarą twych oczów: możnaś Dalilo! Dalilo! (S II 257)

Zwraca uwagę wyłaniający się z zacytowanych tu słów paradoks: lew padł ofiarą swej zdobyczy, pokonany przez „błogosławione oczy” „cudnej gazelki” (S II 257). Siła fizyczna Samsona okazała się słaba wobec zmysłowego spojrzenia Dalili. Pieśń Samsona, skonstruowana z ciągu pytań retorycznych, ukazując odbiorcy dramatu tytułowej postaci, wynikający z jej rozdwojenia. Samson odsłania dwie sfery swego bytowania: obszar sacrum, do którego odnoszą się następujące określenia: „gwiazdy”, „[jaskinia] Etam”, oraz sferę profanum, do której przynależą: „winnica miłości”, „Sorek dolina”, „Engaddy ogród” (S II 258–259).

W finale pieśni drugiej znów możemy obserwować wymianę spojrzeń małżonków, już po zdradzie Dalili: „Chwilę patrzyła w twarz jego: zadrżała – oczy otworzył: / Pojrzał w jęć lica, i chmura spadła na jego oblicze; / Pojrzał raz drugi” (S II 259) oraz w opisie zemsty na Dalili i wykonania okrutnej kary przez Filistynów wobec Samsona: „Głowa w ręku zawisła. Softy na chwilę ostupiał; Jakby swym oczom nie wierzył: [...] Cóżem nieszczęsny uczynił! Niech więcej słońca / nie ujrzę!” (S I 261); „Związali tedy mu ręce; oczy natychmiast wyjęli: / I tak powiedli do Gazy” (S II 262).

W pieśni trzeciej Olizarowski ponownie kieruje uwagę odbiorcy na oczy tytułowej postaci. Świadczy o tym nagromadzenie ekspresyjnych obrazów, którymi autor niejako osacza czytelnika, np. „Przed lwami jego spojrzenia wzroki najśmielszych, najstarszych / Kryły się pod swe powieki” (S III 263); „Wywyższony poniżon; sądy czyniący osądzon: / Bez ócz, bez sił, samotnie wydan okrutnym na pastwę” (S III 264); „Powieki próżne oczyma, ale łąą krwawą niepróżne; / Czoło ponure myślą, z woli niezmienniej wyrosła, / Temu jedynie



wiadomą co wie o wszystkim na świecie” (S III 264); „Nowa łza krwawa wybiegła, / Z pustyni oczów wybiegłszy ściekła po licach na piersi” (S III 267–268). O oczach mówi również Samson, gdy wspomina swoje życie oraz konstruuje apofroczizne wezwanie do harfy:

O, towarzysko mej pieśni! czas ten, z oczyma mojemu  
 W przepaść byłości rzucony, więcej już do nas nie przyjdzie  
 Ujrzę go chyba gdzie oczy będą mi moje oddane.  
 Ale już inne tam czasy, boskie tam będą nie ludzkie.  
 Tam się napawać będzie wzrok mój obliczem Jehowy; (S III 264),

a następnie powraca do zmysłu wzroku w życzeniu śmierci: „Niech wejdzie we mnie milczenia przepaść! Niech będzie wyjęta / Dusza z ciała mego, jako wyjęte są oczy!” (S III 265). Wspominając swe filistyńskie małżonki, podkreśla swoją słabość. W pierwszej kolejności odnosi się do Tamnarczanki: „Uczyniłaś więc ze mnie oczów niewieścich igraszkę. / Stałem się oczów ofiarą; w sieciach rozkoszy uwięzłem” (S III 268), a następnie do Dalili: „W oczach masz gwiazdy dwie żywe, ogniem miłości płonące” (S III 268); „Zawierzyłem twych oczów gwiazdom [...]” (S III 268).

Obraz oczu wyraziście uobecnia się również w kreowaniu emocjonalnej strony bohatera zbiorowego, w tym przypadku Izraelitów i Filistynów mierzących się z siłą Sotego. Doświadczenie zwycięstwa jest udziałem Izraela, z kolei wobec perspektywy nagłej i tragicznej śmierci zostali postawieni Filistyni. Zdolność namacalnego postrzegania rzeczywistości przez obie społeczności potęguje intensywność przeżyć: wprawia w zachwyt i podziw obserwujący triumf lud wybrany („Izrael, widząc zwycięstwo, oczom się swoim dziwował”, S I 250), przeraża zaś wrogów Samsona, którzy mierzą się ze skutkami jego siły („Po mieście trwoga rzucała oczy swe wielkie straszliwe”, S III 269; „U jednych błyszczał śmiech w twarzy biały zębami; u drugich / Gniew się srożył oczyma”, S III 270).

Kolejnym miejscem obecności motywów oczu i widzenia są opisy pejzażu, w których autor zastosował zabiegi personifikujące naturę: „Gwiazdy promienookie, z drzeniem, oczyma aniołów, / Przypatrują się ziemi ze swych przybytków wysokich” (S I 250); „Noc bogata gwiazdami wyszła od Morza Wielkiego / Patrzeć jak syn jej srebrny złoto udaje słoneczne” (S 270); „Odszedł od gruzów i zniknął. Słońce go potem widziało” (S III 270).

Nie sposób nie zauważyć w językowej tkance powieści hebrajskiej znaczącej częstotliwości występowania obrazu oczu i motywów z nimi związanych. Wydaje się, że poeta świadomie, wielokrotnie powtarzając ten motyw, powierza mu w utworze różne funkcje. Oczy często sygnalizują stany wewnętrzne postaci i ich emocje, które uwidaczniają się za pośrednictwem mimiki tak istotnej w grze aktorskiej. Zwrócenie uwagi na oczy wiąże się z kierowaniem spojrzenia na

twarz. Oczy, spojrzenie, widzenie są elementami stanowiącymi także istotny komponent personifikacji przyrody (romantycznej natury), personifikacji emocji, jak też sposobu wyrażenia emocji zbiorowości. Nadrzędną jednak motywacją zagęszczenia tego obrazu w treści utworu wydaje się kwestia poetyckiego ukazania problemu widzenia (fizycznego i duchowego) i niewidzenia (fizycznego – oślepienie Samsona, duchowego zaślepienia). Kierowanie się przez Softego zmysłem wzroku w wyborach czynionych w obszarze serca oznacza dla niego funkcjonowanie w stanie nieustannego napięcia i niepokoju („Zawróć oczy na Etam, patrząc na Sorek dolinę?”, S II 258). Samson ciesząc się przywilejem fizycznego postrzegania świata jest oślepiiony namiętnością do Dalili, jej kobiecym powabem, za którym podąża. Uwikłanie w sferę cielesną za pośrednictwem zmysłu wzroku czyni go niezdolnym do właściwej, czyli krytycznej, oceny wnętrza swej wybranki. Staje się on „oczów niewieścich igraszką” (S III 268). Taki stan rzeczy ściągą na głównego bohatera okrutną karę, którą wymierzają mu Filistyni – pozbawiają go wzroku i wolności. Przed oślepieniem fizycznym, właśnie za sprawą zmysłu wzroku, nazirejczyk doświadcza zaślepienia duchowego. Omamiony zmysłową miłością do Dalili nie jest w stanie w pełni otworzyć się na łaskę, która oświeciła go i napełniła w jaskini Etam.

W odniesieniu do postaci Samsona istotny jest także motyw serca (choć częstotliwość jego występowania w porównaniu z obrazem oczu jest znacznie mniejsza). Pojawia się już na początku powieści, gdy Softy dowiaduje się o zdradzie Dalili („Serce jego upadło; w serca upadku zawołał”, S I 249). Jednak najważniejszym miejscem w utworze, w którym występuje *cordis*, jest ten moment, gdy Dalila, odwołując się trzykrotnie (co równie ważne) do serca Samsona, wymusza na nim wyjawienie jej tajemnicy jego siły („Nie wierz Dalilo ustom! Serce Samsona nie z tobą. / [...] / Nie wierz Dalilo, nie wierz! Serce Samsona nie z tobą. / [...] / Nie wierz Dalilo, nie wierz! Serce Samsona nie z tobą”, S II 258). Po następujących po sobie wezwaniach, powtórzonych w trzech sekwencjach, podstępna Dalila pokonuje prostodusznego Softego („Upadła dusza Softego; zdradna przemogła niewiasta”, S II 258). Motyw serca oznacza osobowość, będącą „wypadową wielu aspektów jestestwa: myślenia, pamięci, odczuwania, pragnień i woli” (Ryken, Wilhoit, Longman III 1998: 902). Moment ten, umieszczony w centrum powieści, jest najmocniejszym poetyckim atakiem wymierzony w to, co kielkowało w osobie Samsona w jaskini Etam.

### Skala i grób – miejsca Samsona

Mimo wielości pojawiających się w poemacie nazw własnych określających biblijne miejsca dwa z nich wydają się być znamienne dla tytułowej postaci. W pierwszym z nich – jaskini Etam – Samson mieszka niczym w „łonie Boga”,

dojrzewając do pełnienia swej misji. To miejsce wykute w skale jest dla niego życiodajną niszą. Może ona uruchamiać u odbiorcy skojarzenia z obecnymi w Piśmie Świętym obrazami solidnej i niewzruszonej skały – symbolem mocy i wieczności<sup>9</sup>.

Owa nisza jest niczym klamra kompozycyjna w omawianym poemacie o otwartym zakończeniu. Rozpoczyna się on wszak opisem widoku roztaczającego się od wejścia do tej grotty (słoneczny pejzaż szczęścia i dostatku, będący owocem modlitwy, pieśni i działań Sotfego zespolonego z Duchem Pana), a kończy ujęciem prorockiej harfy Samsona „oczekującej” w jaskini Etam chwili, aż po „hebrajskim mężu wielkim” (S III 264) przejmie ją „Mąż powołany od Pana, wielki mąż chwały i pieśni” (S III 268), „syn Izajowy w Betleem”, który „zbudzoną, wyniósł na Sion” i z nią „zasiadł na tronie” (S III 271) jako król, sędzia i jako Logos.

Wróćmy w tym miejscu do sygnalizowanego wcześniej „plastra miodu Samsona”. W ostatniej scenie poematu jako swego rodzaju symbol słodyczy możemy interpretować tajemniczą jasną postać, której Samson powierza misję ukrycia instrumentu w skale Etam. Poeta w kilku miejscach sugeruje, że jest nią Ensenna. W pieśni trzeciej powtarza, podkreślany w pieśni pierwszej, przymiot jej „wesołości”, którą można postrzegać jako wyraz pogodnego ducha, czystości sumienia, jasnego serca. Oprócz wskazanej cechy użyta w kreacji bohaterki kolorystyka (błękit, złoto, świetlista biel – „śnieżne odzienie”) może budzić w odbiorcy skojarzenia z postacią Maryi – tą, która w jednym z wezwań w *Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu NMP* jest określana jako „Plastr miodu Samsona”. Ów obraz<sup>10</sup> w powieści hebrajskiej można ujrzyć na kanwie jej zakończenia. Z zabitego lwa wyjdzie słodycz. Samson porównywany do królewskiego drapieżnika ginie pod gruzami pogańskiej świątyni. Ponosi śmierć, gdyż działa w nim Duch Pana. Jest on w pewnym sensie zapowiedzią Chrystusa, jego zwycięstwa nad śmiercią i szatanem. Pogodna, radosna, szczerza, lojalna, wierna Ensenna nosi w sobie słodycz, której zaślepiiony Samson, mimo że pozostaje w modlitewnej relacji z Bogiem, nie jest jeszcze w stanie rozpoznać. Ta radosna „dziewica z gaju Abrahi” (S I 247) staje się błękitną, złotą, świetlistą strażniczką harfy, nosicielką wiecznego Słowa.

Zastosowane przez Olizarowskiego zabiegi, takie jak uczynienie z Ensenny pacholęcia o słowiańskiej urodzie, wprowadzenie na płaszczyźnie języka archaizacji (np. chram) i wzmianek o wydarzeniach toczących się w czasach przedchrześcijańskich – w pogańskiej świątyni (pieśń III), nasuwają skojarzenie

<sup>9</sup> Na przykład wyprowadzenie wody ze skały przez Mojżesza czy porównanie do skały Chrystusa.

<sup>10</sup> Obraz ten odnosi się jedynie do sygnalnie przywołanej przez Samsona w ostatniej pieśni historii zabicia lwa i wiążącej się z nią zagadki zadanej na weselu.

z państwem Słowian przed przyjęciem chrztu. Tak wykreowana przez autora postać Ensenny, przewodniczki ociemniałego Samsona, kieruje myśli również w stronę pacholęcia, postaci o odmiennej niż ona proveniencji, wykreowanej przez innego poetę z kręgu szkoły ukraińskiej. Mowa oczywiście o pacholęciu z *Marii* Malczewskiego, będącym jednym z najbardziej zagadkowych bohaterów w polskiej literaturze romantycznej. Na pytanie, kim było ono wobec Waclawa: „Czy duchem jego losu? Aniołem? Szatanem?” (Malczewski 1958: 98), badacze<sup>11</sup> nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi, gdyż takiej raczej udzielić się nie da. Wydaje się, że poniekąd podobnie jest z niejednoznacznością postaci Ensenny, choć struktura jej poetyckiej kreacji nie jest aż tak złożona jak przywołanego pacholęcia Malczewskiego.

Innym ważnym miejscem w poemacie jest grobowiec Manoi, a więc miejsce spoczynku ziemskiego ojca Samsona pojawiające się, podobnie jak jaskinia Etam, po raz pierwszy już w inicjalnej strofie poematu. W odróżnieniu od tej skalnej niszy oznacza obszar śmierci, miejsce, gdzie rodzi się zło (zostaje powzięty plan zdrady) – to właśnie tam, przy grobie ojca Samsona, Dalila pod pretekstem zrywania sarońskich róż szepem omawiała szczegóły zasadzki na nazirejczyka. Znamienne jest to, że pejzaż cmentarza jest kreowany za pomocą tych samych motywów roślinnych, które występują w opisie wdzięków Filistynki – róże, cyprysy („Softy na grobie ojcowskim staną; [...] / [...] / Pomsty uczuciem zajęty, pojrzał w cyprysy i róże: / [...] / Ruchu niezwykle cyprysy, z dzikiem się szepem ruszyły: / Jakoby na nie wiatrami szczyty natarły etamskie”, S I 251–252). Tam też Samson rozważa doniesione mu informacje o zdradzie. Tam również doświadcza widzenia „nie ludzkiej postaci”, okrytej „czehłem [...] śmiertelnym”, która robi mu wyrzuty nie tylko odnośnie do związku z Dalilą, ale również z poprzednią filistyńską małżonką („Ciała szukałeś w Tamnat”, S I 253), zapowiada czekające go nieszczeście i wyjaśnia jego przyczynę. Z tymi opozycyjnie zestawionymi miejscami, symbolizującymi dwa odmienne obszary osobowości Samsona, łączą się słowa danego mu na cmentarzu pouczenia: „Wiecz-

<sup>11</sup> Zob. J. Ujejski, *Antoni Malczewski. Poeta i poemat*, Warszawa 1921, s. 293–301; M. Maciejewski, *Narodziny powieści poetyckiej w Polsce*, Wrocław 1970, s. 247, 270, 295, 304, 310–319 oraz *Śmierci „czarne w piersiach blizny”*. O „*Marii*” Malczewskiego, w: „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 43–48; J. Maciejewski, *Antoni Malczewski – autor „*Marii*”*, w: „*Maria*” i *Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, oprac. H. Gacowa, przedmowa J. Maciejewski, Wrocław 1974, s. 23; M. Piwińska, *Dziecko. Fragment romantycznej biografii*, „*Twórczość*” 1976, nr 8, s. 54–73, przedruk: *Dziecko – rozdział w książce Złe wychowanie. Fragment romantycznej biografii*, wyd. 2, Gdańsk 2005, s. 33–37, 41–42; J. Brzozowski, *O pacholęciu w „*Marii*” raz jeszcze*, w: *Antoniemu Malczewskiemu w 170-tą rocznicę pierwszej edycji „*Marii*”*, red. H. Krukowska, Białystok 1997, s. 198; W. Pyczek, *Dziesięć studiów romantycznych („*Anhelli*” i inne historie)*, Lublin 2020, s. 147–154.

ność obraża ten swoją, który nie wiecznej miłości / Ale doczesnej jedynie patrzy rozkoszy na ziemi” (S I 253).

## Wnioski

Szczegółowa analiza problematyki wskazanej w tytule niniejszego szkicu znacznie przekraczałyby założone ramy tej publikacji. Na podstawie omówionych zagadnień można wyciągnąć następujące wnioski: Olizarowski konstruuje postać Samsona z symboli o zabarwieniu pozytywnym (lew, orzeł), jak i negatywnym (sęp, jastrząb, gołąb), należących do kategorii zwierząt, ludzkiego ciała (ramię, głowa, serce, oczy), krajobrazu (skała przeciwieństwem cmentarza), sił natury (słońce przeciwieństwem nocy i ciemności). Dwie ostatnie opozycje odnoszą się do dwu żeńskich postaci: Ensenny (skała, złota, pogodna, dobro, życie) i Dalili (cmentarz, czerwień, ciemność, przewrotność, zło, śmierć). Ponadto symbolizują opozycję obecną w małżeństwie nazirejczyka: Samson (słońce) jest przeciwstawiony Dalili (nocy).

Niezwykle ważny przedmiot stanowi niemal stale znajdująca się w rękach Samsona harfa, instrument mający szczególne miejsce w kulturze. Na bazie tych obrazów poeta konstruuje motywy ważne w romantyzmie: widzenie i zaślepienie, noc, pieśń, słowo prorockie (i poetyckie). Otwarte zakończenie poematu, ekspozujące nieśmiertelny pierwiastek, daje nadzieję i przypomina o wiecznie działającym Słowie, które ma siłę kreacji.

## Bibliografia

- Malczewski A. (1958), *Maria*, oprac. R. Przybylski, Wrocław.
- Niezbędnik biblijny. Pismo Święte – księga po księdze* (2022), przeł. S. Rajzer, oprac. tekstów i wstępów do ksiąg deuterokanonicznych M. Wojciechowski, Warszawa.
- Olizarowski T.A. (2014), *Poematy*, z autografów i pierwodruków opracowała, wstępem poprzedziła M. Burzka-Janik, red. tomu M. Burzka-Janik, J. Ławski, Białystok.
- Orygenes (1986), *Homilie o Księdze Sędziów w: tegoż, Homilie o księgach liczb, Jozuego, Sędziów*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T. (1998), *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, przeł. Zbigniew Kościuk, Warszawa.
- Słownik wiedzy biblijnej* (1997), red. W. Chrostowski, M.D. Coogan, J.A. Hackett, B.M. Metzger, przeł. A. Karpowicz, Warszawa.

Św. Ambroży (1970), *Wybór pism dogmatycznych*, przekł. i oprac. ks. L. Gładyszewski, ks. S. Pieszczoł, Poznań.

### Streszczenie

## Motywy biblijne w konstrukcji postaci tytułowej powieści hebrajskiej Tomasza Augusta Olizarowskiego

Artykuł jest kontynuacją tematu podjętego w tekście opublikowanym w czasopiśmie „Język – Szkoła – Religia” w 2023 r. W pierwszej części, zawierającej również stan badań dotyczący omawianego, zostało poddane analizie ukształtowanie postaci w powiązaniu z przynależnym jej głównym atrybutem – harfą, stanowiącą również istotny motyw literacki. Kluczowym zagadnieniem niniejszego szkicu jest językowa konstrukcja postaci Samsona, wyróżniająca się sekwencją stałych, powtarzanych obrazowych porównań z kręgu symboliki zwierzęcej (lew, ptaki: orzeł, jastrząb, sęp, gołąb) oraz anatomicznej (głowa, ramię, serce, oczy). Motywy zwierząt są powiązane w językowej kreacji postaci Samsona z pozytywnymi obrazami ludzkiego ciała: orły – głowa, lwy – ramię, gołębie – serce, jastrząb – oczy, srogość spojrzenia. Poza kategorią zwierząt i ludzkiego ciała kreację postaci Softego współtworzą również kategoria krajobrazu (skała jest przeciwstawiona cmentarzowi) i siły natury (słońce jest przeciwstawne wobec nocy i ciemności). Dwie ostatnie kategorie, dookreślone opozycjami, odnoszą się też do towarzyszących Samsonowi dwu kobiet: Ensenny i Dalili. Analizowane obrazy stanowią bazę, na podstawie której poeta kreuje ważne w romantyzmie motywy: widzenie, zaślepienie, noc, pieśń, słowo prorockie (i poetyckie) oraz jego moc stwarzania.

**Słowa kluczowe:** Tomasz August Olizarowski, Samson, motyw biblijny, harfa, lew, orzeł, jastrząb, sęp, gołąb, głowa, ramię, serce, oczy, ślepotą, powieść poetycka, romantyzm, literatura

### Summary

## Biblical motifs in the construction of the title character of the Hebrew novel by Tomasz August Olizarowski

The article is a continuation of a theme taken up in a text published in the journal “Język – Szkoła – Religia” in 2023. In the first part, which also contains the state of research on the work we are interested in, the creation of the figure was analyzed in connection with its main attribute, the harp, which is also a vital archetypal motif. The key issue of this sketch is the linguistic construction of the

character of Samson, standing out from the sequence of constant, repetitive pictorial comparisons from the circle of animal symbolism (lion, birds: eagle, hawk, vulture, dove) and anatomical symbolism (head, arm, heart, eyes). In the linguistic creation of the character of Samson, the animal literary motifs are related to the positive literary motifs of the human body: eagles - head, lions - shoulder, doves - heart, hawk - eyes, severity of gaze. Apart from the category of animals and the human body, the creation of Softe's character is also created by the category of landscape (rock is opposing cemetery) and the forces of nature (sun is opposing night, darkness). The last two categories, specified by oppositions, also refer to the two women accompanying Samson: Ensenna and Delilah. The analyzed literary image constitute the basis on which the poet creates motifs important in Romanticism: vision, blindness, night, song, the prophetic (and poetic) word and its power of creation.

**Keywords:** Tomasz August Olizarowski, Samson, biblical motifs, harp, lion, eagle, hawk, vulture, dove, head, arms, heart, eyes, blindness, poetic novel, romanticism, literature.

**„KTÓRA JESTEŚ JAK NAD CZARNYM LASEM /  
BLASK – POGODY SŁONECZNEJ KOŚCIÓŁ”.**  
**WIZERUNEK MARYI**  
**W MODLITWIE DO BOGARODZICY**  
**KRZYSZTOFA KAMIŁA BACZYŃSKIEGO**

**Legenda poety pokolenia Kolumbów współcześnie**

Krzysztof Kamil Baczyński został uznany za najwybitniejszego poetę spełnionej Apokalipsy (Kwiatkowski 1973). Jako poeta i żołnierz stał się głosem pokolenia, dla którego przełomowym doświadczeniem generacyjnym była II wojna światowa (Bartelski 1985). Stworzył ponad 500 wierszy, w tym kilkanaście poematów, około 20 opowiadań i fragmentów prozą oraz dramat wierszowany (Wyka 1984: 38). Dla następnych pokoleń pozostanie autorem tak znanych tekstów poetyckich, jak: *Elegia o... [chłopcu polskim]*, *Z głową na karabinie*, *Historia*, *Biała magia*. W swoich wierszach poeta pokolenia Kolumbów opiewał potrzebę czynnego udziału w walce z okupantem w imię wolności, miłości i godności. Tragicznie krótka biografia, intensywna twórczość w czasie II wojny światowej, konspiracyjna publikacja tomików, śmierć w zrywie powstańczym przyczyniły się do powstania legendy autora *Kołysanki* (Zabierowski 1990). Jak zauważył Zbigniew Wasilewski, „życie, twórczość, walka i zgon – jak z narodowego scenariusza” (Wasilewski 1996). Trzeba jednak odnotować opinię Jana Błońskiego, który napisał o „paradoksie Baczyńskiego”: „najmniej nadawał się na poetę, którym pozostał w społecznej pamięci: poetę wojennego doświadczenia” (Błoński 1981: 29).

W ostatniej dekadzie nastąpił kolejny wzrost zainteresowania dorobkiem twórczym Baczyńskiego, którego Jerzy Zagórski nazwał „drugim Słowackim” (Zagórski 1947; Wyka 1961). Było to konsekwencją działań mających na celu pokazanie twórcy, jego życia i spuścizny w nowym świetle. Najpierw w 2012 r. ukazała się książka Łukasza Orbitowskiego *Widma*, w której jak głosi podtytuł, została przedstawiona „Historia Polski bez Powstania Warszawskiego” (Orbi-

<sup>1</sup> podemska@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-5179-0514>



towski 2012: 3), a w niej alternatywna wersja życia Krzysztofa Kamila Baczyńskiego i jego żony Barbary. W 2013 r. wszedł na ekrany kin film Kordiana Piwowarskiego *Baczyński* (Piwowarski 2013). W 2018 r. wydawnictwo Prószyński i S-ka opublikowało nowy wybór wierszy poety *Ten czas*, dokonany przez Michała Nalewskiego (Baczyński 2018). 24 lipca 2020 roku ukazała się płyta *Astronomia poety. Baczyński z piosenkami na podstawie wierszy w wykonaniu Meli Koteluk i zespołu Kwadrofonik* (Koteluk i Kwadrofonik 2020)<sup>2</sup>. Potem Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uczcił stulecie urodzin poety, ogłaszając autora *Pokolenia* jednym z pięciu patronów roku 2021 (obok Stanisława Lema, Cypriana Kamila Norwida, Tadeusza Różewicza, Prymasa Stefana Wyszyńskiego)<sup>3</sup>. W tym samym roku tom poezji *W żalu najczystszy* (1942) został umieszczony na Polskiej Liście Krajowej Programu UNESCO „Pamięć Świata”<sup>4</sup>, który gromadzi bezcenny dorobek dokumentacyjny o znaczeniu dla historii, kultury i tradycji narodowej<sup>5</sup>. Dodatkowo Biblioteka Narodowa udostępniła wymieniony zbiór poezji w ramach domeny publicznej (Baczyński 2021). W 2022 r. ukazała się książka Katarzyny Zyskowskiej *Szklane ptaki. Opowieść o miłościach Krzysztofa Kamila Baczyńskiego* (Zyskowska 2022), w której autorka oddała głos Stefanii, Barbarze i Krzysztofowi Kamilowi Baczyńskim, aby w zbeletryzowanej formie opowiedzieć wzruszającą historię trudnej relacji młodego poety z matką i ukochaną żoną.

---

<sup>2</sup> Więcej informacji o muzycznym projekcie Muzeum Powstania Warszawskiego: „*Astronomia poety. Baczyński*” *Mela Koteluk i Kwadrofonik na 76. rocznicę Powstania Warszawskiego*, <https://www.1944.pl/artukul/astronomia-poety.-baczynski-mela-koteluk,5037.html> [dostęp: 18.02.2024].

<sup>3</sup> *Sejm wybrał patronów roku 2021*, <https://www.sejm.gov.pl/sejm9.nsf/komunikat.xsp?documentId=71D186DF43A23C4DC125862D0079916F> [dostęp: 18.02.2024].

<sup>4</sup> „Program Pamięć Świata powstał z inicjatywy UNESCO w 1992 r. Jego głównym celem jest zwrócenie uwagi rządów i opinii publicznej na znaczenie dziedzictwa dokumentacyjnego oraz konieczność jego ochrony i podejmowanie działań na rzecz jego popularyzacji i szerokiego udostępniania”.

Członkowie Polskiego Komitetu Programu UNESCO Pamięć Świata badają obiekty w trzech aspektach, uwzględniając:

1. znaczenie historyczne,
2. formę i styl,

znaczenie społeczne, wspólnotowe lub duchowe; <https://www.bn.org.pl/aktualnosci/490-1-rusza-nabor-do-5.-edycji-polskiej-listy-krajowej-programu-unesco-pamiec-swiata.html> [dostęp 24.02.2024].

<sup>5</sup> *Lista Krajowa Programu UNESCO Pamięć Świata powiększyła się o 15 nowych obiektów*, <https://www.gov.pl/web/sport/lista-krajowa-programu-unesco-pamiec-swiata-powieszyla-sie-o-15-nowych-obiektow> [dostęp: 24.02.2024].

## ***Modlitwa do Bogarodzicy: poezja wojenna, historia, religia***

Od dziesięcioleci twórczość Baczyńskiego budzi zainteresowanie kolejnych pokoleń uczniów. Przyczynia się do tego mit „maturzysty ostatniego przedwojennego rocznika” (*Literatura polska wobec Zagłady* 2012: 174) i młodego poety poległego w zrywie powstańczym. Wiersze autora *Historii* są obecne w podręcznikach języka polskiego oraz w kanonie lektur szkolnych w szkole ponadpodstawowej. Jednym z tekstów poetyckich, które w ostatnim dwudziestolecu skupia uwagę uczniów i szkolnych polonistów, jest *Modlitwa do Bogarodzicy*. Tekst po raz pierwszy został opublikowany w 1945 r. w numerze 40 „Tygodnika Powszechnego” (Baczyński 1945). Obecnie utwór pojawia się w podręcznikach języka polskiego do szkoły ponadpodstawowej. Uczniowie immersyjnie zanurzeni w świecie wirtualnym znajdują wiersz w wersji cyfrowej, m.in. w bibliotece internetowej WolneLektury.pl<sup>6</sup>.

Baczyński, reprezentant pokolenia doświadczonego okrucieństwem II wojny światowej, napisał *Modlitwę do Bogarodzicy* w 1944 r. Pod tekstem czytelnik dostrzeżę datę 21.03.1944 (Baczyński 1998: 222)<sup>7</sup>. Wskazuje ona na okres twórczej dojrzałości autora *Białej magii*, który – zdaniem Jana Błońskiego – rozpoczął się na przełomie lat 1941 i 1942 (Błoński 1981: 32). To również trzecia część twórczej autobiografii, którą autorzy *Literatury polskiej XX wieku* dzielą na fazę poety-dziecka, poety cierpiącego i poety religijnego (Kaniewska, Legeżyńska i Śliwiński 2005: 151). Czas powstania ma znaczenie dla interpretacji wiersza: przywołuje kontekst historyczny, nierozzerwalnie związany z okresem hitlerowskiego terroru. Dodatkowo analizowana wypowiedź liryczna powstała zaledwie pół roku przed powstaniem warszawskim, w którym zginął jej autor<sup>8</sup> (Budzyński 1992: 136–145).

*Modlitwa do Bogarodzicy* jest jednym z wojennych wierszy, w którym zaistniało „porażenie okupacyjne” – tak charakterystyczne dla twórczości Baczyńskiego (Wyka 1961: 32; Święch 2007: XXXVIII–XL). W tym przejmującym wierszu poeta potrafił wyrazić uczucia generacji, która zetknęła się z wojną u progu swej dorosłości. Literaturoznawcy podkreślają:

[...] pokolenie wojenne dojrzywało w trybie przyśpieszonym, gwałtownie pokonując i skracając czas młodzieńczych wahań, rozterek, poszukiwań.

<sup>6</sup> *Modlitwa do Bogarodzicy*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/baczynski-modlitwa-do-bogurodzicy.pdf> [dostęp: 25.02.2024].

<sup>7</sup> Wszystkie cytaty z *Modlitwy do Bogarodzicy* pochodzą z tomu: Baczyński K.K. (1998), *Wybór poezji*, opr. J. Święch, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 221–222.

<sup>8</sup> Krzysztof Kamil Baczyński zginął 4 sierpnia 1944 r. w Pałacu Blanka. Poeta został zastrzelony przez niemieckiego snajpera, który najprawdopodobniej znajdował się w gmachu Teatru Wielkiego.

Wojna wymusiła na generacji urodzonej w latach dwudziestych, którą inny z młodych poetów, Andrzej Trzebiński, nazwał „pokoleniem dramatycznym”, by żyła w najwyższym napięciu psychicznym, intensywnie i niejako na zapas (Kaniewska, Legeżyńska i Śliwiński 2005: 151).

*Modlitwa...* wyraża postawę i traumatyczne przeżycia młodych ludzi, którzy musieli stanąć do walki „z głową ciężką na karabinie”<sup>9</sup> (Baczyński 1998: 209). Konieczność rezygnacji z młodzieńczych marzeń i planów, które byłyby możliwe do realizacji w czasach pokoju, mocno naznaczyły twórczość Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, Tadeusza Gajcego, Andrzeja Trzebińskiego, Jana Romockiego, Zdzisława Stroińskiego, Krystyny Krahełskiej, Wacława Bojarskiego (*Z rodu Anhellich...* 1991). Kolumbowie rocznik ‘20 wyrażali w poezji tragizm pokolenia napiętnowanego cierpieniem, doświadczonego okupacją, żyjącego ze świadomością śmierci (*Poezja pokolenia wojennego...* 1989). W ostatniej dekadzie XX w. Zbigniew Jarosiński zwrócił uwagę na szczególnie duże straty, których doświadczyło najmłodsze środowisko twórcze:

Zginęli wszyscy wybitni poeci związani z warszawską konspiracją, stanowiący czołówkę młodego pokolenia, najaktywniejsi w czasie okupacji i najbardziej obiecujący. Nie zostawili następców, ich twórczość w literaturze powojennej nie znajdzie żadnych kontynuacji (Jarosiński 1996: 10).

Współczesna młodzież czyta, a może bardziej próbuje czytać wiersze Baczyńskiego jako świadectwa czasu (Kaniewska, Legeżyńska i Śliwiński 2005: 150), Apokalipsy spełnionej, ogromu zła, które człowiekowi może wyrządzić drugi człowiek. Ta poezja jest silnie nacechowana wizją zagłady, śmierci, katastrofy (Waśkiewicz 1991). Dla uczniów jest to czynność odbiorcza o dużym stopniu trudności, gdyż

dzisiaj trzeba przez niemały zbiór wierszy Baczyńskiego przebijać się z pewnym trudem, bo nie tylko są hermetyczne, ale często za długie, niejasne, no i patetyczne. To od początku liryka nastawiona na najwyższe tony emocjonalne, czemu trudno się dziwić, zważywszy, że powstała w czasie wojny, pisana przez maturzystę – o pseudonimie Jan Bugaj – któremu nie dane było dożyć nawet trzydziestki (Kaniewska, Legeżyńska i Śliwiński 2005: 150).

---

<sup>9</sup> W pierwszej strofie wiersza *Z głową na karabinie*, który jest datowany na 3 grudnia 1943 r., poeta tak wyraził pokoleniową świadomość obcowania ze śmiercią: „Nocą słyszę, jak coraz bliżej / drząc i grając krąg się zaciska. / A mnie przecież zdrój rzeźbił chyży, / wyhuštała mnie chmur kołyska.” (Baczyński 1998: 208).

W edukacji polonistycznej podkreśla się zapis trudnych doświadczeń generacyjnych w *Modlitwie do Bogarodzicy*. Warto, a nawet trzeba spojrzeć na ten tekst z innej perspektywy – z uwzględnieniem wymiaru religijnego. Wiersz jest wypowiedzią poświęconą Maryi, a zatem w sytuacji szkolnego odbioru należy zwrócić uwagę na sposoby kształtowania jej poetyckiego wizerunku. Kontekst religijny stanowi jeden z pryzmatów umożliwiających eksplikację wierszy wojennych autora, zwłaszcza że „poetyckie i religijne jest u Baczyńskiego trudno rozłączne” (Błoński 1981: 47). To zdecydowanie rzadziej przywoływana opcja odbiorcza w kształceniu literackim w szkole ponadpodstawowej – jej znaczenie często deprecjonowały konteksty historycznoliterackie (Ingłot 2001: 77–83).

### ***Modlitwa do Bogarodzicy, czyli wiersz o Matce Jezusa Chrystusa***

Ukształtowanie wiersza motywuje wnikliwego czytelnika do przyjęcia perspektywy interpretacyjnej, która wpisuje się w religijną część autobiografii autora *Śpiewu z pożogi* (Legeżyńska 2004: 4). Odbiorca zwraca uwagę na tytuł oraz formę wypowiedzi literackiej. Matka Boska jest adresatką wypowiedzi podmiotu lirycznego nie tylko w formule tytułowej. Utwór Baczyńskiego składa się z pięciu strof liczących po 4 wersy. Każda z nich rozpoczyna się od apostrofy do Bożej Rodzicielki: liryczny zwrot jest pięciokrotnie wyrażony zaimkiem „Któraś”. Należy zwrócić uwagę na zabieg rezygnacji z przywołania imienia Maryi. Poeta rozpoczyna *Modlitwę do Bogarodzicy* od pochwwały Matki Boskiej („Któraś wiodła jak bór pomruków / ducha ziemi tej skutego w zbroi szereg”), aby potem przywołać różne wymiary jej życia i duchowego oddziaływania. Baczyński konsekwentnie kształtuje wypowiedź poetycką: pierwsze dwa wersy każdej strofy opiewają czyny Maryi w przeszłości, kolejne zaś dwie linijki to prośby „ja mówiącego” do Bożej Rodzicielki. Motyw maryjny dominuje w poetyckim przekazie: Maryja jest przedstawiana jako wzór bezgranicznej i bezwarunkowej miłości oraz siła sprawcza wydarzeń. Wiersz kończy prośba do Matki Boga („nagnij pochmurną broń naszą / gdy zaczniemy walczyć miłością”).

W utworze wypowiada się zbiorowy podmiot liryczny: wskazuje na to obecność form 1. osoby liczby mnogiej zaimków osobowych i czasowników, np. „nam”, „nasze”, „byśmy umieli umierać”, „zaczniemy”. Modlitwa skierowana do Maryi ma wymiar wspólnotowy, gdyż podmiot wyraża uczucia, pragnienia i prośby grupy osób urodzonych w czasie pokoju, którym przyszło żyć w trakcie wojny (z cieniem śmierci w biografii). Niewykluczone, że są to uczestnicy walki zbrojnej o wyzwolenie społeczeństwa polskiego spod hitlerowskiej okupacji, jednak w wierszu Baczyńskiego czytelnik nie znajdzie jednoznacznych sygnałów świadczących o tym statusie „ja mówiącego”. Anna Nasiłowska zwróciła uwagę na to, że „Baczyński dość często wypowiada się w **imieniu pokolenia**” (Nasiłowska

1995: 201). W pierwszej strofie *Modlitwy...* podmiot prosi Maryję o wsparcie w walce. „Ja mówiące” reaguje na mroczny, wojenny czas poszukiwaniem pomocy u Bożej Rodzicielki. To prośba o opiekę, której Matka Jezusa w przeszłości udzielała przodkom. Tak jak Maryja czuwała nad polskim społeczeństwem w trudnych momentach historycznych, tak niech czuwa nad żołnierzami podczas II wojny światowej („prowadź nocne drogi jego wnuków”). „Nocne drogi” oznaczają wojenny czas i konspirację. Ta metafora pojawiła się we wcześniejszym wierszu Baczyńskiego *Drogi nocne* z 1939 r.<sup>10</sup> Błaganie wyrażone słowami „prowadź nocne drogi jego wnuków” zwraca uwagę na „jego wnuków”. To określenie potomków tych, którzy walczyli za ojczyznę w przeszłości.

Poetycki obraz Matki Bożej w *Modlitwie do Bogarodzicy* jest kształtowany przez porównania, które pojawiają się w każdej strofie. Oto one: „Któraś wiodła jak bór pomruków / ducha ziemi tej skutego w zbroi szereg”, „przejrzysta jak świt i płomień”, „Któraś serce jak morze rozdarła”. Te zróżnicowane określenia tworzą niepowtarzalny wizerunek Matki Chrystusa. Maryja jest „muzyki deszczem”, a także „jak nad czarnym lasem blask – pogody słonecznej kościół”. To określenia pozytywnie wartościujące. Blask, słoneczna pogoda, muzyka, deszcz należą do doświadczeń odbiorczych, które kształtują afirmatywne postrzeganie świata, pozostając w kontraście do czerni, pomruków (warto zwrócić uwagę na opozycję blasku do czarnego lasu). Użycie rzeczownika „kościół” odnosi się do faktu, że dla osób wierzących Maryja jest matką Kościoła i matką wszystkich chrześcijan. Baczyński pisze także o Bożej Rodzicielce w ten sposób: „Która ziemi się uczyłaś przy Bogu, / w której ziemia jak niebo się stała” (w drugiej strofie). Matka Boska zostaje pokazana jako Królowa nieba i ziemi, a równocześnie osoba łącząca niebo z ziemią, świat doczesny ze sferą boską.

W drugiej strofie poeta wzbogacił poetyckie przedstawienie Maryi o porównanie: „Któraś była muzyki deszczem, / a przejrzysta jak świt i płomień”. Metafora „Któraś była muzyki deszczem” wskazuje na obecność Maryi w otaczającym świecie i wykorzystanie wrażeń polisensorycznych w opisie postaci. Po przenośni następuje wskazanie cnoty: czystości duszy, wolnej od skazy grzechu pierworodnego. Porównanie do świtu i płomienia podkreśla, że Matka Boska była bez grzechu, co w *Litanii loretańskiej do Najświętszej Maryi Panny* wyrażają określenia: „Matka najczystsza”, „Królowa bez zmyzy pierworodnej poczęta” czy „Róża duchowna”. W tej strofie pojawiły się także elementy kontrastowania:

---

<sup>10</sup> Wiersz jest opatrzony datą 13 października 1939; *Drogi nocne*, [https://poezja.org/wz/Krzysztof\\_Kamil\\_Baczyński/25104/Drogi\\_nocne](https://poezja.org/wz/Krzysztof_Kamil_Baczyński/25104/Drogi_nocne) [dostęp: 4.03.2024]. Odpis tego wiersza sporządzony przez matkę poety Stefanię jest dostępny w materiałach cyfrowych Biblioteki Narodowej (Archiwum Krzysztofa Kamila Baczyńskiego): [Odpisy wierszy Krzysztofa Kamila Baczyńskiego], [https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay/alma-991030655909705066/48OMNIS\\_NLOP:48OMNIS\\_NLOP](https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay/alma-991030655909705066/48OMNIS_NLOP:48OMNIS_NLOP) [dostęp: 9.03.2024].

„daj nam usta jak obłoki niebieskie, / które czyste – pod toczącym się gromem”. Czyste usta zostały przeciwstawione gromowi, który się toczy, a więc posuwa się wolno, rozchodzi się niespiesznie. Grom towarzyszy burzom, stąd często wymienia się go z piorunami i błyskawicami. Jako zjawisko meteorologiczne jest negatywnie postrzegany, gdyż zazwyczaj budzi strach i przerażenie. Użycie onomatopei „toczącym się gromem” ma oddać grozę II wojny światowej.

W ostatnim wersie pierwszej strofy podmiot liryczny podejmuje kwestię godnej śmierci. Życie ludzkie było najważniejszą wartością osobową, jednak pokolenie Kolumbów cechowała świadomość, że doświadczenie wojny wpisało w ich egzystencję tragiczne odejście. Jak zauważył Błoński, w postawie pokolenia Kolumbów współistniały wojenny wybór i zgoda na śmierć (Błoński 1981: 32). Rówieśnicy Baczyńskiego uznawali nieuchronność śmierci za najbardziej angażującą kwestię egzystencjalną. Według Anny Nasiłowskiej „II wojna światowa to okres przyspieszonego dojrzewania, które jakże często dla tak wielu bliskie było kresu ich życia” (Nasiłowska 1995: 203).

*Modlitwa do Bogarodzicy* „wyrasta z wojennych przeżyć” ludzi młodych: ukazuje rozdarcie „pokolenia dramatycznego” (Trzebiński 1942) pomiędzy egzystencją w „czasie mrocznym” a spokojnym i uczciwym życiem w czasach pokoju. W tragiczny los tej generacji wpisuje się „patriotyczny nakaz obrony ojczyzny” (Nasiłowska 1995: 202) oraz walka w obronie słabych i bezbronnych. U Baczyńskiego Matka Boża jest pośredniczką pomiędzy Bogiem a młodymi ludźmi. Zbiorowy podmiot *Modlitwy*... prosi w imieniu walczących o wsparcie duchowe, o siłę, ochronę, a także o umiejętność zachowania człowieczeństwa w starciu z ogromem zła. To również błaganie o czyste sumienie w czasie walki, łagodną śmierć, ulgę w cierpieniu. W ten sposób w wierszu zaistniał motyw Boskiej orędowniczki. W *Modlitwie do Bogarodzicy* Maryja staje się rzeczniką ludzkich spraw: za jej pośrednictwem prośby są kierowane do Boga. *Słownik języka polskiego PWN* podaje następującą definicję słowa „orędowniczka”: „kobieta orędująca, wstawiająca się za kimś lub za czymś, popierająca kogo lub coś” (*Słownik języka polskiego PWN* 1999: 517). W czwartej strofie podmiot liryczny zwraca się do Bożej Rodzicielki w formie liryki apelu: „naucz matki nasze, / jak cierpieć trzeba”. Ten bezpośredni zwrot wyrażony czasownikiem w trybie rozkazującym wprowadza perspektywę symbolicznego widzenia Maryi. Bogarodzica ma nauczyć matki poległych, jak przeżywać śmierć swoich dzieci i pogodzić się z ich odejściem. Postawa Marii z Nazaretu po śmierci Jezusa Chrystusa jest wzorem matczynej akceptacji i ogromu macierzyńskiego oddania („Któraś serce jak morze rozdarła / w synu ziemi i synu nieba”). Podmiot odwołuje się do doświadczeń Matki Boskiej i porównuje jej cierpienie do traumatycznych uczuć matek żołnierzy poległych w walce. Matka Chrystusa stanowi symbol dla wszystkich matek, które straciły swoje dzieci podczas wojny. Jerzy Święch użył terminu *theotokos*, który oznacza „wzór idealnej miłości matczynej”

(Święch 1983: 521). Ból po stracie bliskiej osoby, szczególnie ukochanego syna, jest ogniwem łączącym teksty biblijne z wierszem z czasów II wojny światowej.

W wierze katolickiej istnieją świadectwa, że Matka Boska przez stulecia wstawiała się za potrzebującymi i zabiegała o spełnienie ich prośb. Mogła to czynić i uzyskać dla ludzi różne dary od Boga, ponieważ z oddaniem wypełniała Bożą wolę. Osoby wierzące kierowały prośby do Matki Bożej, aby przekazała je swojemu synowi. Dzięki jej wstawiennictwu modlący mogli otrzymać łaski, o które zabiegali. Matka Boża ma w tradycji katolickiej szczególny status, który wynika z bezgranicznego zaufania osób wierzących w jej sprawczą moc, w macierzyńską opiekę nad Polską i Polakami. W wierszu Baczyńskiego podmiot liryczny zwraca się do Maryi podobnie jak to uczyniono w średniowiecznej *Bogarodzicy*. Istnieje pewna różnica w postrzeganiu jej wstawiennictwa. W utworze dwudziestowiecznym Matka Boska jest bezpośrednią adresatką prośb ludzi, podczas gdy w zabytku piśmiennictwa polskiego modlitwa błagalna została skierowana do Boga – w zanoszonej modlitwie Maria z Nazaretu ma się wstawić za modłącymi się o Boże łaski i zapewnić im przychyłność.

W *Modlitwie do Bogarodzicy* Maryja stała się patronką osób walczących z okupantem. To zniemienna rola, który uwypukla uzasadnione obawy podmiotu lirycznego o utratę życia w czasie wojennej apokalipsy. Jak zauważył Błoński: „Poezja Baczyńskiego nie jest w najmniejszym stopniu kroniką walki z okupantem. Nie nawołuje do czynu, nie ilustruje bohaterstwa, może dlatego po prostu, że «czyn» był dla pokolenia poety poza wszelką dyskusją” (Błoński 1981: 32–33). Przedstawiciele pokolenia Kolumbów mieli świadomość tragicznego losu i konieczności poniesienia ofiary za ojczyznę. Walczący o wolność zdawali sobie sprawę z tego, w jak niewielkim stopniu mogli się cieszyć życiem w pokoju. Ich młodość przypadła na czasy wojny, chociaż pragnęli szczęścia i spokoju. Zamiast codziennej małej stabilizacji doświadczali trudnej egzystencji w czasie hitlerowskiej okupacji i każdego dnia musieli się mierzyć ze śmiercią. Wojenna rzeczywistość jest obecna w poetyckiej wypowiedzi Baczyńskiego. Pojawia się wiele słów związanych z nocą, ciemnościami, lasem, groźnymi zjawiskami pogodowymi: „jak bór pomruków”, „nocne drogi”, „pod toczącym się gromem”, „nad czarnym lasem”, „pochmurną bróń”.

W wierszu Baczyńskiego uwidacznia się ewolucja sposobu postrzegania Matki Bożej. Dla młodych ludzi zaangażowanych w walkę z hitlerowskim okupantem Bogarodzica zmienia się w wojenną współpracowniczkę, która jest wsparciem dla wszystkich konspiratorów. Nie bez powodu w trzeciej strofie pojawia się błagalne wołanie: „daj nam z ognia twego pas i ostrogi / ale włoż je na człowiecze ciała”. W tym fragmencie wiersza Maryja została ukazana jako osoba, która zna ludzkie potrzeby i wie, w jaki sposób może wesprzeć walczących. To prośba o siłę i wytrzymałość, aby nie tracić waleczności i cech rycerstwa (symbolizują je pas i ostrogi). Warto odnotować, że w *Modlitwie do Bogarodzicy* pojawiło się jeszcze

jedno nawiązanie do staropolskiej tradycji walki zbrojnej. Jest nim ekspresywny związek wyrazowy: „ducha ziemi tej skutego w zbroi szereg”.

Wojenne doświadczenia młodych konspiratorów podkreślają dwa ostatnie wersy wiersza, również utrzymane w poetyce liryki zwrotu do adresata: „nagnij pochmurną broń naszą, / gdy zaczniemy walczyć miłością”. Są podsumowaniem tekstu Baczyńskiego i ważnym przesłaniem. Podmiot liryczny kieruje do Bożej Rodzicielki prośbę o to, by walczący z wrogiem umieli zwyciężać zło dobrem („walczyć miłością”). Franciszkańskie dobro i miłość jako typowe wartości chrześcijańskie są pożądane podczas wojny i dzięki nim można bardzo wiele osiągnąć. Występowanie opozycji zło – dobro, śmierć – miłość, jasność – ciemność wskazują, że również w *Modlitwie do Bogarodzicy*

Baczyński wypowiedział podstawowy konflikt moralny swego pokolenia. W dramatyczny sposób odczuwał sprzeczność między kręgiem akceptowanych, jasnych wartości, jak miłość, czułość, a przemianą, jakiej doznał cały świat, skażony przez kainową zbrodnię. Rola żołnierza, do której nie był predestynowany, ale której spełnienie uważał za swój obowiązek, ogniskuje ten konflikt (Nasiłowska 1995: 201).

Podmiot liryczny wyraża prośby pokolenia Kolumbów w trakcie modlitwy. W analizowanym wierszu poeta wykorzystał formę modlitwy błagalnej. Jej celem jest ogólna prośba osoby modlącej się. Henryk Pustkowski ustalił, że „modlitwy błagalne mają często charakter pokutny lub korzący” (Pustkowski: 421). W *Biblii*, a zwłaszcza w psalmach, modlitwy błagalne służyły proszeniu Boga o coś. Ta funkcja modlitwy silnie zaistniała w analizowanym wierszu. Umożliwiła pocie wyrażenie nadziei na zwycięstwo i zakończenie wojny, a przede wszystkim miała wzmocnić młodych ludzi duchowo i pokazać sens walki z okupantem.

Hasło w *Słowniku języka polskiego PWN* podaje, że modlitwa to „akt religijny pojmowany jako myślowy lub słowny kontakt z Bogiem, zwykle w nastroju uwielbienia, dziękczynienia lub prośby” (*Słownik języka polskiego PWN*: 191). Chrześcijanie, a zwłaszcza katolicy, modlą się do Matki Boskiej, odmawiając najbardziej znane modlitwy maryjne – *Zdrowaś Maryjo* i *Pod Twoją obronę*. Do innych popularnych modlitw należą: *Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, *Modlitwa do Matki Bożej Różańcowej*, *Modlitwa do Matki Boskiej Częstochowskiej*, *Akt zawierzenia Matce Bożej*, *Modlitwa papieża Jana Pawła II do Matki Bożej z Guadalupe*, *Modlitwa św. Maksymiliana Kolbe do Niepokalanej*, *Modlitwa św. Alfonsa Liguorego do Matki Bożej* czy *Modlitwa św. Bernarda do Maryi Panny*<sup>11</sup>. Wymienione teksty wskazują na rozwój kultu Maryi jako najlep-

<sup>11</sup> Zestawienie różnych modlitw do Matki Bożej jest dostępne na stronie Sanktuarium Macierzyństwa NMP w Dziekanowicach: *Różne modlitwy do Matki Bożej*, <https://www.dziekanowice.pl/modlitewnik/rozne-modlitwy-do-matki-bozej/> [dostęp: 26.03.2024].



szej orędowniczki u Chrystusa Odkupiciela. Oprócz modlitw maryjnych warto też przywołać litanie odmawiane przez chrześcijan na cześć Marii z Nazaretu. Najważniejsze wśród nich to: *Litania loretańska do Najświętszej Maryi Panny*, *Litania do Niepokalanego Serca Maryi*, *Litania do Matki Bożej Błagalna*, *Litania Fatimska*, *Litania do Matki Bożej Pocieszenia*, *Litania do Maryi, Matki Miłosierdzia* oraz *Litania do Matki Bożej Dobrej Rady* (Kumala 2023). Nieprzypadkowo zostały przywołane tytuły najważniejszych litanii maryjnych, gdyż wiersz Baczyńskiego nawiązuje do *Litanii do Matki Bożej*.

Forma odwołania do Maryi jest znamieną dla liryki apelu. Adresatka modlitwy błagalnej została wskazana w tytule wiersza Baczyńskiego. Umieszczony na początku każdej strofy zaimek przymiotny „Któraś” jest anaforą. W tekście poetyckim nie występują apostrofy do Bożej Rodzicielki, tak typowe dla liryki religijnej wcześniejszych epok literackich. Tytułowe odwołanie do postaci Maryi uruchamia kontekst religijny i przywołuje tradycję chrześcijańską. Baczyński świadomie nawiązał do *Bogurodzicy*. Na przestrzeni wieków społeczeństwo polskie wielokrotnie dostrzegało religijny wymiar tej pieśni: często stanowiła duchowe wsparcie dla Polaków w różnych sytuacjach kryzysowych i wykonywano ją w trakcie doniosłych wydarzeń historycznych. Przywołanie tytułu staropolskiej pieśni sygnalizowało czytelnikom, że polskie społeczeństwo od stuleci mierzyło się z licznymi wyzwaniami dziejowymi i bardzo często podejmowało nierówną walkę, rozstrzygając ją na własną korzyść. Wyeksponowany motyw cierpiącej Matki Chrystusa i prośba dotycząca matek mających pogodzić się ze śmiercią dzieci wiąże wiersz Baczyńskiego z *Lamentem świętokrzyskim*, średniowiecznym motywem *Stabat Mater Dolorosa*, staropolskimi przedstawieniami Piety i innymi tekstami reprezentatywnymi dla kultu maryjnego<sup>12</sup>.

Z *Modlitwą do Bogurodzicy* łączy się wcześniejszy wiersz poety (z sierpnia 1943 r.) – *Do Matki Boskiej* (Baczyński 1998: 202). On również zawiera rozbudowany motyw Bożej Rodzicielki i podkreśla rolę kultu maryjnego w twórczości autora *Śpiewu z pożogi*. Te dwa wojenne utwory Baczyńskiego łączą „miejsca wspólne: zwroty do Matki Bożej jako Opiekunki i Orędowniczki oraz wykorzystanie formy modlitwy i liryki apelu. Jerzy Świąch uznał je za dwa znakomite wiersze maryjne (Świąch 1983: 514). W szerszej perspektywie badawczej mogą stanowić dopełniające się elementy dyskursu o obecności Marii z Nazaretu w twórczości autora *Pokolenia* i wykorzystaniu symboliki religijnej.

---

<sup>12</sup> Obecności elementów tradycji średniowiecznej w wierszu Baczyńskiego, szczególnie nawiązaniom do *Bogurodzicy* i *Lamentu świętokrzyskiego*, będzie poświęcony odrębny tekst, stąd nieobecność analizy tych zagadnień w niniejszym artykule.

## Podsumowanie

Anna Legeżyńska, pisząc o ostatnim etapie duchowej biografii Baczyńskiego, użyła określenia „śmierć w horyzoncie wiary” (Legeżyńska 2004: 7). Ta postawa jest znamieną dla ostatniego okresu twórczości poety. W niedawno odnalezionym szkicu literackim Jana Józefa Lipskiego o Baczyńskim znajduje się twierdzenie: „Religijność Baczyńskiego jest ściśle związana z całą bogatą sferą doznań moralnych, społecznych, psychicznych, znanych zarówno ludziom religijnym, jak i niereligijnym” (*Lipski o Baczyńskim pół wieku temu* 2010).

*Modlitwa do Bogarodzicy* wpisuje się w ten religijny nurt poetyckiej refleksji Baczyńskiego o świecie i człowieku. Jest ważną egzemplifikacją poezji religijnej czasu II wojny światowej, stanowiąc nader subiektywny zapis traumatycznych przeżyć i doświadczeń ludzi młodych w okupowanej Polsce. To świadectwo tym bardziej znaczące, gdyż podmiot liryczny przeżywa kryzys wartości, który zapewne stanowi konsekwencję zabijania, nawet jeżeli jest to zabijanie wroga „w słusznej sprawie” (Błoński: 37). Dla Baczyńskiego współmęczenniczką tych, którzy podjęli heroiczną walkę o wolność oraz poświęcili młodość dla ojczyzny, jest Matka Boska. Młody poeta pokazał w *Modlitwie...* różne wizerunki Maryi, akcentując ludzki wymiar jej cierpienia po stracie syna. Tym samym poeta podkreślił człowieczeństwo Bogarodzicy, które współistnieje z boskim wymiarem tej postaci.

## Bibliografia

„*Astronomia poety. Baczyński*” *Mela Koteluk i Kwadrofonik na 76. rocznicę Powstania Warszawskiego* (2020), <https://www.1944.pl/artykul/astronomia-poety.-baczynski-mela-koteluk,5037.html> [dostęp: 18.02.2024].

Baczyński K.K. (1945), *Modlitwa do Bogarodzicy*, „Tygodnik Powszechny”, nr 40.

Baczyński K.K. (2018), *Ten czas. Wiersze zebrane*, Warszawa.

Baczyński K.K. (2021), *W żalu najczystszy*, [https://polona.pl/?query=w\\_%C5%BCalu\\_najczystszy&filters=public:1](https://polona.pl/?query=w_%C5%BCalu_najczystszy&filters=public:1) [dostęp: 24.02.2024].

Baczyński K.K. (1998), *Wybór poezji*, opr. J. Świąch, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Bartelski L. (1985), *Genealogia ocalonych. Szkice o latach 1939–1945*, Kraków–Wrocław.

Budzyński W. (1992), *Miłość i śmierć Krzysztofa Kamila*, Warszawa.

Błoński J. (1981), *Pamięci anioła*, w: tegoż, *Romans z tekstem*, Kraków.

*Drogi nocne*, [https://poezja.org/wz/Krzysztof\\_Kamil\\_Baczynski/25104/Drogi\\_nocne](https://poezja.org/wz/Krzysztof_Kamil_Baczynski/25104/Drogi_nocne) [dostęp: 4.03.2024]. Ingłot M. (2001), *Historycznoliterackie konteksty*

wiersza Krzysztofa Kamila Baczyńskiego *Modlitwa do Bogarodzicy: (Bogurodzica, Do Matki Polki, poezja okupacyjna)*, „Warsztaty Polonistyczne”, nr 2.

Jarosiński Z. (1996), *Literatura polska 1945–1975*, Warszawa.

Kaniewska B., Legeżyńska A., Śliwiński P. (2005), *Literatura polska XX wieku*, Poznań.

*Kolumbowie i współcześni: antologia poezji polskiej po roku 1939* (1976), wybór A. Lam, Warszawa.

Koteluk M. i Kwadronik (2020), *Astronomia poety. Baczyński* [płyta CD], Polska.

Kumala J. (2023), *125 litanii maryjnych*, Licheń Stary.

Kwiatkowski J. (1973), *Potop i posąg*, w: tegoż, *Klucze do wyobraźni: szkice o poetach współczesnych*, Warszawa.

Legeżyńska A. (2004), *Poetycka autobiografia Krzysztofa Kamila Baczyńskiego*, „Polonistyka”, nr 4.

Lipski o Baczyńskim pół wieku temu. „Jeszcze słyhać śpiew...”, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,7556074,lipski-o-baczynskim-pol-wieku-temu-jeszcze-slychac-spiew.html> [dostęp: 19.04.2024].

*Lista Krajowa Programu UNESCO Pamięć Świata powiększyła się o 15 nowych obiektów*, <https://www.gov.pl/web/sport/lista-krajowa-programu-unesco-pamiec-swiata-powiekszylo-sie-o-15-nowych-obiektow> [dostęp: 24.02.2024].

Matywiecki P. (2012), *Krzysztof Kamil Baczyński*, w: *Literatura polska wobec Zagłady (1939–1968)*, red. S. Buryła, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa.

*Modlitwa do Bogurodzicy*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/baczynski-modlitwa-do-bogurodzicy.pdf> [dostęp 25.02.2024]. Nasiłowska A. (1995), *Trzydziestolecie 1914–1944*, Warszawa.

[Odpisy wierszy Krzysztofa Kamila Baczyńskiego], .

[https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay/alma991030655909705066/48OMNIS\\_NLOP:48OMNIS\\_NLOP](https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay/alma991030655909705066/48OMNIS_NLOP:48OMNIS_NLOP) [dostęp: 9.03.2024].

Orbitowski Ł. (2012), *Widma*, Kraków.

*Poezja pokolenia wojennego. Studia, interpretacje i artykuły* (1989), red. Z. Anders i G. Ostasz, Rzeszów.

Piwowarski K. (reż.), (2013), *Baczyński* [film], Polska.

Pustkowski H. (2006), *Modlitwa*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tynecka-Makowska, Kraków.

Różne modlitwy do Matki Bożej, <https://www.dzieskanowice.pl/modlitewnik/rozne-modlitwy-do-matki-bozej/> [dostęp: 26.03.2024].

*Rusza nabór do 5. edycji Polskiej Listy Krajowej Programu UNESCO Pamięć Świata*, <https://www.bn.org.pl/aktualnosci/4901-rusza-nabor-do-5.-edycji-polskiej-listy-krajowej-programu-unesco-pamiec-swiata.html> [dostęp: 24.02.2024].

- Sejm wybrał patronów roku 2021*, <https://www.sejm.gov.pl/sejm9.nsf/komunikat.xsp?documentId=71D186DF43A23C4DC125862D0079916F> [dostęp: 18.02.2024]. *Słownik języka polskiego PWN* (1999), red. M. Szymczak, Warszawa.
- Stroiński Z. (1982), *Ród Anhellich*, Warszawa.
- Święch J. (2007), *Wstęp*, w: K.K. Baczyński, *Wybór poezji*, Wrocław.
- Święch J. (1983), *Krzysztof Baczyński – poeta religijny*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin.
- Trzebiński A. (1942), *Pokolenie liryczne i dramatyczne*, „Sztuka i Naród”, nr 5.
- W żalu najczystszy*, Polona/Blog, <https://blog.polona.pl/w-zalu-najczystszy>. [dostęp: 25.02.2024]. Wasilewski Z. (1996), *Legenda Baczyńskiego*, Warszawa.
- Waśkiewicz A.K. (1991), *Krzysztof Kamil Baczyński i poezja pokolenia wojennego*, Warszawa.
- Wyka K. (1961), *K.K. Baczyński, Utwory zebrane*, red. K. Wyka, Kraków.
- Wyka K. (1961), *Krzysztof Baczyński 1921–1944*, Kraków.
- Wyka K. (1984), *Krzysztof Kamil Baczyński*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, tom 1, A–M, praca zbiorowa, komitet red. (przewodniczący) J. Krzyżanowski, od 1976 C. Hernas, Warszawa.
- Z rodu Anhellich: liryka pokolenia wojennego [Baczyński, Gajcy, Borowski, Stroiński, Trzebiński, Bojarski, Krahelska]* (1991), wybrał, opracował, przedmową i notami biograficznymi opatrzył S. Stabro, Wrocław.
- Zabierowski S. 1990, *Krzysztof Kamil Baczyński: biografia i legenda*, Wrocław–Warszawa.
- Zagórski J., *Śmierć Słowackiego*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 14/15.
- Zyskowska K. (2022), *Szklane ptaki. Opowieść o miłościach Krzysztofa Kamila Baczyńskiego*, Kraków.
- «Żołnierz, poeta, czasu kurz...». *Wspomnienia o Krzysztofie Kamile Baczyńskim* (1979), red. Z. Wasilewski, Kraków.

#### Streszczenie

### **„Która jesteś jak nad czarnym lasem / blask – pogody słonecznej kościół”. Wizerunek Maryi w *Modlitwie do Bogarodzicy* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego**

Celem artykułu jest przedstawienie poetyckiego wizerunku Matki Boskiej w wierszu Krzysztofa Kamila Baczyńskiego *Modlitwa do Bogarodzicy*. To jeden z dwóch wierszy maryjnych w twórczości najwybitniejszego przedstawiciela poezji okresu II wojny światowej. Wiersz jest świadectwem tragicznych czasów okupacji, ale należy wskazać i omówić też te elementy, które decydują o jego przynależności do nurtu poezji religijnej. Zaproponowana przez Autorkę per-

spektywa odbioru uwzględnia pracę z tekstem poetyckim podczas lekcji w szkole ponadpodstawowej. Zwrot ku religijnemu wymiarowi wiersza Baczyńskiego, z uwzględnieniem kultu maryjnego, to nowe spojrzenie na utwór, który w szkole był interpretowany zazwyczaj jako poetycka wypowiedź o wojennej zagładzie, walce z wrogiem i poświęceniu pokolenia Kolumbów. W kontekście edukacji polonistycznej we współczesnej szkole Autorka zwróciła uwagę na sposoby kreowania poetyckiego wizerunku Maryi (bogate obrazowanie, występowanie opozycji znaczeniowych, oryginalne środki stylistyczne). W *Modlitwie do Bogarodzicy* Baczyński ukazuje Maryję jako symbol miłości, opieki i siły w obliczu wojennej zagłady. Boża Rodzicielka pośredniczy w kontaktach człowieka z Bogiem. Matka Boża zostaje przedstawiona jako opiekunka walczących oraz wspomóżycielka osób cierpiących z powodu okrucieństw wojny. Analiza tekstu pokazuje, jak poeta łączy wątki religijne z opisem wojennego doświadczenia i tworzy głęboki przekaz, który wyraża nadzieję młodych ludzi na duchowe wsparcie Maryi i ocalenie w czasach wojny.

**Słowa kluczowe:** Krzysztof Kamil Baczyński, pokolenie wojenne, poezja lat 1939–1945, nurt religijny, historia, Bogurodzica, walka, śmierć, modlitwa

#### Summary

#### **‘Which You are as over the black forest / shine – sunny weather church’: Image of Mary in Krzysztof Kamil Baczynski’ *Prayer to the Mother of God***

The aim of the article is to present the poetic image of the Virgin Mary in the poem by Krzysztof Kamil Baczynski *Prayer to the Mother of God*. It is one of the two poems of Mary in the work of the most outstanding representative of poetry of the Second World War. The poem is a testimony to the tragic times of occupation, but it is also necessary to point out and discuss those elements that determine its belonging to religious poetry. The perspective of reception proposed by the Author takes into account the work with the poetic text during the lesson in the school. The return to the religious dimension of Baczynski’s poem, with the inclusion of the Marian cult, is a new perspective, which in school was usually interpreted as a poetic statement about the wartime extermination, the fight against the enemy, and the sacrifice of the Columbus generation. In the context of Polish education in the contemporary school, the author drew attention to the ways of creating the poetic image of Mary (rich imagery, the appearance of oppositional meanings, original stylistic means). In *Prayer to the Mother of God* Baczynski shows Mary as a symbol of love, care, and strength in the face of wartime extermination. The Mother of God mediates human contact with God.

The Mother of God is presented as a guardian of combatants and a helper to those suffering from the atrocities of war. The analysis of the text shows how the poet combines religious themes with a description of the war experience and creates a profound message that expresses the hope of young people for Mary's spiritual support and survival in times of war.

**Keywords:** Krzysztof Kamil Baczyński, war generation, poetry from 1939–1945, religious current, history, Mother of God, struggle, death, prayer

## **Z DZIEJÓW BATALII DUCHOWNYCH. ROZBRAT I WOJNA DUCHOWNA GRZESZNIKA Z ŚWIATEM TUDZIEŻ Z FAWORYTAMI JEGO CIAŁEM I CZARTEM (POZNAŃ 1719)**

### **Odkrywanie tekstu i kwestia atrybucji**

*Rozbrat i wojna duchowna grzesznika z światem tudzież z faworytami jego ciałem i czartem* jest obszernym tomem opublikowanym 15 lutego 1719 r. w Drukarni Akademickiej w Poznaniu<sup>2</sup>. Brakuje szczegółowych danych dotyczących autora tekstu, lecz na podstawie informacji znajdujących się na frontyście (podpis: „a quodam de strictori Observantia S. Patris Francisci alumno Provinciae Mai[oris] Pol[oniae] Reform.”) możemy zrekonstruować, że był nim zakonnik franciszkanów reformatów (zob. Bar 1945). Na karcie jednego z rozdziałów zbioru, zatytułowanego *Wielkiemu z Mniejszych Chrystusa hetmanowi (Rozbrat i wojna duchowna... 1719: k. I<sub>3</sub>r)*, czytamy, że autor nazywa siebie „żołnierzem Chrystusowym” i „nowo zaciężonym żołnierzem [...] towarzystwa” (*Rozbrat i wojna duchowna... 1719: k. I<sub>3</sub>r*). Pierwsze karty zbioru zawierają formuły skierowane do braci zakonnych (w znacznej mierze są to cytaty pochodzące z Pisma Świętego), znajdują się tam dwa miedzioryty z wizerunkiem św. Franciszka z Asyżu, a także obszerna dedykacja dla opata zakonu cystersów w Oliwie Kazimierza Benedykta Dąbrowskiego (ur. 1659, zm. 5 IV 1722)<sup>3</sup>. Rozbudowana

<sup>1</sup> krzpra@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0261-5688>

<sup>2</sup> Pełny tytuł brzmi: *Rozbrat i wojna duchowna grzesznika z światem tudzież z faworytami jego ciałem i czartem roku, którego Bóg wcielony wiecznie z naturą ludzką miłości uczynił i trzyma przymierze 1719. Z dozwoleniem starszych dla przestrogi holdowników świata do druku podany*. W niniejszym studium korzystam z egzemplarza *Rozbratu i wojny duchownej* znajdującego się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu (sygn. SD13210 I).

<sup>3</sup> Dąbrowski pochodził z rodziny szlacheckiej z ziemi chełmińskiej herbu Panna Rozczosana. Dzięki otrzymanemu stypendium ustanowionemu przez kanonika warmińskiego Johanna Preucka (1575–1631) przez dwa lata studiował w Rzymie. W latach 1696–1705 był proboszczem i dziekanem kościoła św. Mikołaja w Grudziądzu. W czasie swojego urzędowania odbudował zniszczoną przez Szwedów podczas potopu (1650–1655)

warstwa dedykacyjna świadczy o tym, że Dąbrowski mógł być protektorem naszego autora, a sam utwór kieruje on do opata w podzięce za wyświadczone dobrodziejstwa<sup>4</sup>. Można także przypuszczać, że dzieło powstało na zamówienie opata oliwskiego.

Pewnym tropem pozwalającym zbliżyć się do poznania tożsamości pisarza dzieła są dwa podpisy pod cenzurą, której autorami są: Archanioł Sarnowski (?–1729), twórca druków ascetycznych, gwardian zakonu poznańskich franciszkanów reformatów oraz lektor kaliskiego seminarium jezuickiego, a także o. Fulgencjusz Jesse (?–1720), gwardian wejherowskich franciszkanów. Dodatek do cenzury załączył także minister prowincji wielkopolskiej o. Manswet Leporini (1665–1728), lektor warszawskich franciszkanów. Każdy z nich był w mniejszym lub większym stopniu związany z prowincją wielkopolską. Fragment ten zamyka nota cenzorska Franciszka Kaznowskiego (1673–1731), biskupa pomocniczego w Poznaniu.

Brakuje informacji jednoznacznie potwierdzających autorstwo *Rozbratu...*, lecz można w tej kwestii postawić pewne hipotezy. Wiele wskazuje na to, że autorem mógł być franciszkanin Aleksy Koralewicz (1656–1722), prowincjał franciszkanów reformatów. Zakonnik urodził się w Poznaniu, w 1675 r. wstąpił do wielkopolskiej prowincji franciszkańskiej. Następnie pełnił liczne funkcje w zakonie: był lektorem teologii w Warszawie, w latach 1698–1701 i 1719–1722 członkiem zarządu prowincji. W roku 1710 wizytował małopolską prowincję reformatów. Jak podaje *Polski słownik biograficzny*, po roku 1716 „poświęcił się pracy pisarskiej” (Sztejnke 1968–1969: 31). Koralewicz był zakonnym kronikarzem i opracował *Kroniki trzech zakonów postanowionych od Ojca Serafickiego Franciszka św.* autorstwa Bernarda Sanninga. Co jednak istotniejsze, sam napisał obszerną kronikę polskich franciszkanów pt. *Additament do Kronik Braci Mniejszych albo genealogia reformy do Królestwa Polskiego*, opublikowanej po jego śmierci w 1722 r. w Warszawie nakładem drukarni pijarów. Dzieło zostało wykończono (dodano dwa rozdziały) i wydane przez Mansweta Leporiniego, który z kolei dołączył do *Rozbratu i wojny duchownej...* załącznik do cenzury. W samym tekście *Additamentu do Kronik Braci Mniejszych...* Koralewicza pojawia się wzmianka (w rozdziale XXXIII) dotycząca *Rozbratu i wojny duchownej...*:

kaplicę Działyńskich i odrestaurował kaplicę Kostków. Równocześnie był plebanem w Mokrem pod Grudziądzem i w Lichnowach na Żuławach. Piastował urząd kanonika chełmińskiego i wrocławskiego. Do kwietnia 1703 r. pełnił funkcję prałata kantoratu wrocławskiego. W 1701 r. został wybrany sędzią trybunału koronnego (Iwicki 2010: 41–42). Zob. także: Iwicki 2004: 72–73.

<sup>4</sup> Dowodzi tego niniejszy fragment tekstu: „Tom ja doskonale upatrzył w osobie Twojej, Jaśnie Wielmożny, i najprzewielebniejszy [...] Księżu Opacie i Dobrodzieju, któryś długie z tymże obłudnym światem wiodąc przyjaźni, dawałeś się [...] uwodzić ponętom, wszelkich jego słuchałeś rad i pochlebstw, i jakoby nigdy nierozzerwane prowadziłeś z nim Societatem!” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. f<sub>2</sub>r).



W roku 1718 dnia 4 lipca odprawowała się druga kongregacja w konwencie podgórskim ss. Apostołów Piotra i Pawła za licencją nuncjusza apostołskiego Hieronima Grimalda. Licencja bowiem o. wicekomisarza generalskiego na czas nie przyszła, o którą o. prowincjał kilka razy pisał. Na tej kongregacji postanowiono i pozwolono do druku podać kroniki x. Sanniga czeskiej prowincji patra z niemieckiego języka na polski przetłumaczone, przy tych Additament o reformie polskich prowincji, medytacje tak ranne jako poobiednie i na święta przedniejsze, książkę o wykładzie mszy św. wierszem polskim wydaną, książkę o wyrzeczeniu się świata polskim wierszem także napisaną pod tytułem Rozbrat (Koralewicz 1722: 194). [wyróżnienie K.P.]

W całym dodatku do kroniki franciszkańskiej nie znajdziemy żadnych wzmianek dotyczących pozwoleń na druk utworów literackich oraz ich tytułów – wspomniana w przytoczonym cytacie grupa dzieł jest jednak wyjątkiem. O przemilczeniu publikacji dzieł literackich innych autorów franciszkańskich, które uzyskiwały pozwolenia na druk, wspomina także w *Bibliografii polskiej* Karol Estreicher:

Koralewicz wydał Kroniki Sanniga Czecha, a jako uzupełnienie do nich napisał powyższy *Additament*. Wylicza Polaków, ale tylko cnotami i świętobliwością znakomitych, o uczonych nie wspomina, a nawet milczy i o tych dziełach, na których wydanie otrzymali od starszych zakonnych pozwolenie (Estreicher 1977: 81).

Milczy zatem o dziełach innych pisarzy, a w gronie franciszkanów w tym czasie było przecież wielu poczytnych i znanych autorów. Na przykład Antoni Węgrzynowicz, którego kazania drukowano w wysokich nakładach i do dziś stanowią przedmiot zainteresowania badaczy (zob. Brzuszek 2006: 247–264, Kuran 2020: 31–33). Lecz o dwóch dziełach swojego autorstwa (i dwóch innych nieznanego autorstwa; być może Koralewicz również jest twórcą wspomnianych „medytacji” i „wykładu mszy św.” – nie zostały one wydane) wspomina, lecz bez podania atrybucji. W tej grupie tekstów wymienia także *Rozbrat...*, co oznacza, że mógł być jego autorem, a jeśli nawet sam go nie napisał, to z pewnością był zaznajomiony z jego treścią.

## Konstrukcja i prezentacja tekstu

Bez wątplenia uwagę czytelnika zwraca skomplikowana konstrukcja *Rozbratu i wojny duchownej...* Jest to klocek wydawniczy złożony z kilku niejednorodnych elementów, oddzielonych tytułami, mającymi pewną spójną myśl i przeznaczenie – miała to być pobożna lektura przeznaczona najprawdopodobniej dla zakonników. W dziele wyraźnie dominują utwory o charakterze dedykacyjnym

i heraldycznym. Każda z wymienionych części wpisuje się w ramę wydawniczą, alełączenie ich w jeden zbiór pozwala przypuszczać, że poszczególne elementy mogły powstawać oddzielnie i w innym czasie, a dopiero później zostały scalone w książkę pod wspólnym tytułem. W *Rozbracie...* występuje podwójna paginacja (która pojawia się mniej więcej w połowie zbioru), dzieło zostało wyraźnie podzielone na dwie części<sup>5</sup>. Dlatego też potencjalny odbiorca tekstu mógł odnieść wrażenie, że nieregularna konstrukcja nie została odpowiednio przemyślana. Maciej Pieczyński na marginesie swojej pracy dotyczącej późno-barokowej „poezji eksperymentu” wskazuje na to, że:

*Rozbrat i wojna duchowna* jest przy tym utworem dosyć niespójnym. Autor przechodzi od struktury narracyjnej, właściwej dla epickiego poematu alegorycznego, gdzie postaciami działającymi są, obok grzesznika, najróżniejsze personifikacje oraz pogańskie bóstwa traktowane jako ożywione metonimie złych skłonności, do pierwszoosobowej wypowiedzi o charakterze lirycznym, w rodzaju skarg pokutującego miłośnika światowych rozkoszy (Pieczyński 2013: 80).

Przyjrzyjmy się najpierw konstrukcji zbioru. *Rozbrat...* otwiera *Przedmowa* zawierająca cytaty z Pisma Świętego zatytułowane: *Przeciwko Światu, Przeciwko Ciału, Przeciwko Czartu* (k. a<sub>1r</sub>–a<sub>3r</sub>). Na kolejnych kartach znajduje się herb Dąbrowskich (k. a<sub>4v</sub>–a<sub>4r</sub>), ekscerpt z *Pocztu Herbów* Wacława Potockiego (k. b<sub>1v</sub>–c<sub>2r</sub>) oraz obszerny utwór dedykacyjny (49 części) pt. *Aplauz Pannie Dąbrowskich*, który opiera się na koncepcie heraldycznym (k. c<sub>2r</sub>–e<sub>1v</sub>). Partię wstępną dopełniają modlitwa pt. *Panna Najświętsza Maryja* (k. e<sub>2r</sub>–e<sub>4v</sub>), dedykacja dla Kazimierza Benedykta Dąbrowskiego (k. f<sub>1r</sub>–g<sub>2r</sub>) oraz dwie obszerne modlitwy poświęcone św. Franciszkowi – pierwsza została podzielona na szesnaście segmentów, druga – na siedemdziesiąt jeden części (k. g<sub>3r</sub>–l<sub>3v</sub>). Po nich następuje pisane tekstem ciągłym wprowadzenie do poematu alegorycznego pt. *Wielkiemu z mniejszych Chrystusa hetmanowi najdosłatniej szemu w ubóstwo ewangeliczne monarsze najgorętszemu czystości anielskiej miłości miłośnikowi, najmocniejszemu narodów ziemskich w posłuszeństwie rządcy nieba i ziemi dziedzicowi S. Franciszkowi Assyjskiemu*. W nim zostały zaprezentowane siły pokutującego grzesznika – tu autor pisze o św. Franciszku jako hetmanie wojsk niebieskich, którymi dowodzi za przyzwoleniem Jezusa Chrystusa (k. l<sub>3r</sub>–p<sub>2v</sub>). Mniej więcej w połowie *Rozbratu i wojny duchownej...* znajduje się *Censura Theologorum* (k. p<sub>2r</sub>–p<sub>3v</sub>), po której następuje centralna i najważniejsza część dzieła, czyli nietytułowany poemat alegoryczny (k. A<sub>1r</sub>–K<sub>4v</sub>). Po nim anonimowy autor umieścił obszerny utwór pt. *Batalia duchowna grzesznika pokutującego z Światem i Namiętnościami na polu umartwienia odprawująca się...*

<sup>5</sup> Tę kwestię dostrzegł już Jacek Sokolski (1983: 70).

(k. K<sub>4r</sub>–Bb<sub>4r</sub>). Jednostką kompozycyjną są tu numerowane „utarczki”. Pod każdą z nich znajdują się cytaty (polskie i łacińskie) z *De Imitatione Christi* Tomasa à Kempis oraz wierszowany komentarz. Utwory stanowią rozwinięcie myśli zawartej w cytacie – wszystkie „utarczki” zostały spisane strofą saficką. *Rozbrat...* dopełniają dwa utwory wierszowane: *Znaleziony prawdziwy pokój od grzesznika pokutującego* (k. Cc<sub>1v</sub>–Ff<sub>4r</sub>) oraz *Refleksja każdemu człowiekowi* (k. Gg<sub>1v</sub>–Gg<sub>2r</sub>).

Nie licząc wierszy dedykacyjnych, wstępu zawierającego informacje na temat herbu, w zbiorze znajdują się dwa obszerniejsze utwory pisane wierszem: pierwszy to nietytułowany poemat alegoryczny, drugi to *Batalia duchowna grzesznika pokutującego z Światem i Namiętnościami* [...]. W niniejszym studium uwaga zostanie skierowana przede wszystkim na poemat alegoryczny, ponieważ jest on najważniejszym, najobszerniejszym i najbardziej atrakcyjnym pod względem literackim elementem *Rozbratu i wojny duchownej...* Został on poprzedzony wierszami: *Do czytelnika*, *Przestroga czytelnikowi*, *Przyjaciel do grzesznika rozstającego się z światem*. Właściwa część tego utworu jest podzielona na większe segmenty zatytułowane „Świat” oraz „Grzesznik”, z kolei każdy z nich podzielony jest dodatkowo na rozdziały. Autor poematu alegorycznego posługuje się prozopopeją – w utworze pisany wierszem pojawiają się partie tekstu, w których są opisywane poczynania upersonifikowanego „Świata”. Te zostały zapisane regularnym trzynastozgłoskowcem z rymami parzystymi – segmenty podpisane jako „Grzesznik” ułożono w strofę saficką (z wyjątkiem ostatniego rozdziału, w którym partia „Grzesznika” jest pisana regularnym trzynastozgłoskowcem). Pod nazwami poszczególnych segmentów umieszczono podpisy zarysowujące sytuację narracyjną, np. pod tytułem „Świat” znajduje się podpis: „Ziemiem się czyniąc bogiem, pokazuje moc, i władzę swoją każdego chcąc mieć swoim adherentem. Stroniące zaś od siebie surowym, i okrutnym się staje” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>3v</sub>).

*Rozbrat i wojna duchowna...*, a w szczególności nietytułowany poemat alegoryczny, wpisuje się w ramy konwencji, jaką jest „duchowna batalia” – istotą tekstu jest pokazanie ideałów życia doskonałego chrześcijanina, a przede wszystkim wyartykułowanie wskazówek kształtujących postawę medytacyjną – akt modlitewny traktuje się jako rodzaj potyczki „uzbrojonego” grzesznika z jego duchowymi wrogami. Na czym polega walka? Spróbujmy zrekonstruować przebieg bitwy. Na początkowych kartach zbioru zostali wspomniani wrogowie człowieka: pierwszym z nich jest Świat, którego uwielbienie – jak argumentuje autor – staje na drodze pielgrzymki do nieba: „Przyjaźń tego świata, nieprzyjacielem jest Boskim” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. a<sub>2v</sub>). Do domeny Świata, będącego niejako kategorią nadrzędną wobec pozostałych, należą także upersonifikowane Ciało oraz Czart. Pierwsze z nich jest rozumiane jako element odwracający uwagę od sfery ducha („Ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału, bo się te sobie wzajem sprzeciwiają”) (*Rozbrat i wojna duchowna...*

1719: k. a<sub>3</sub>v), z kolei drugi, czyli Czart, jako główny sprawca grzechu jest śmiertelnym wrogiem człowieka („Bracia zmacniajcie się w Panu i w sile mocy jego; obleczcie się w zupełną zbroję Bożą, abyście mogli stać przeciwko zasadzkom diabelskim”) (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. a<sub>3</sub>v). Bohaterem utworu jest Grzesznik, który „długo hołdując Światu”, „ziemskim się czyniąc Bogiem”, musi „uczynić z nim rozbrat”. Przestrzeń utworu z jednej strony jest budowana wedle organizacji werdykalnej ziemia – niebo i skupia się koncentrycznie wokół sytuacji bohatera-grzesznika pragnącego się dostać do nieba, z drugiej strony obszar dotyczy relacji człowiek – jego wrogowie.

W kolejnych partiach *Rozbratu i wojny duchownej...* autor dokonuje prezentacji sojuszników grzesznego człowieka – on bowiem w obliczu mocy piekielnych i niechybnie potępienia jest zmuszony do sprzymierzenia się z patronami niebieskimi. Wojownikami w tej batalii duchownej są przede wszystkim Matka Boża oraz Franciszek z Asyżu. Ich rolę szczególnie określa autor we wstępnych partiach *Rozbratu i wojny duchownej...*, nawiązując do utrwalonych w tradycji batalistycznych ujęć, w których udział biorą Święci Pańscy. Maryję porównuje do tarczy, zbroi, miecza, puklerza, ryszpunku, miasta obronnego, a nawet biblioteki mądrości (zob. *Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. c<sub>4</sub>v). Przy każdej z tych metafor pojawia się odnośnik do dzieł Ojców Kościoła (Alberta Wielkiego, św. Ambrożego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Bernarda z Clairvaux). W opisie pojawia się wiele analogii pomiędzy oddziałami gotowymi do boju a wyznawcami Matki Bożej, następnie zaś między biblijnymi dziejami jej życia a charakterystycznymi przymiotami oraz atrybutami znalazło się również miejsce dla określenia Maryi mianem hetmana dowodzącego pułkownikami i rotmistrzami niebieskimi. Opis wojowniczych cech Matki Boskiej, ścierającej się z siłami piekła, wieńczy konkluzja autora, że walka ziemską (zmaganie z alegorycznym przedstawionym Światem, Ciałem i Czartem) oraz niezbędne wstawiennictwo Maryi zaprowadzi go przed majestat Jezusa Chrystusa: „Sprawuj moje utarczki, żebym w triumfalnym / Na owym Syna twego sądzie stanął walnym” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. c<sub>4</sub>r).

## Stan badań

W odniesieniu do *Rozbratu i wojny duchownej...* należy nadmienić, że dotychczas nie zajmowano się nim jako indywidualnym aktem twórczym, co z pewnością było spowodowane konwencjonalnością tego typu treści o charakterze dewocyjnym (Ślusarska 2015: 9–52). Zgodnie jednak z sugestią Magdaleny Ślusarskiej przy badaniu takich utworów należałoby zdjąć z piśmiennictwa dewocyjnego odium wartościujące (negatywnie). Dzieła powstające w tym nurcie warto zatem traktować jako immanentny element religijności i mentalno-

ści ludzi piszących w epokach dawnych, a taka perspektywa otwiera możliwość przyglądania się tekstom, które ową religijność miały podbudowywać. O *Rozbracie i wojnie duchownej...* wspominają w swoich pracach (zazwyczaj we wzmiankach) Mirosław Lenart (2009: 134; 2017: 351–387) oraz Iwona Słomak (2017: 28)<sup>6</sup>. Z kolei pełniejszą charakterystykę przeprowadził Jacek Sokolski (1983: 69–75), którego badania w zakresie staropolskich poematów alegorycznych o wojnach duchownych są prekursorskie. Zazwyczaj *Rozbrat...* był wymieniany w opracowaniach problemowych, skupiających się na przedstawieniu pewnego szczególnego rodzaju utworów, jakimi były batalie duchowne, czyli dłuższe utwory literackie (zawierające militarne inklinacje), w których alegoria stanowi naczelną zasadę kompozycyjną (Lenart 2009: 53–61).

Kwestią wartą rozstrzygnięcia jest sprawa tytułu omawianego tutaj dzieła. Pierwsza jego część, czyli słowo „rozbrat”, wskazuje na niezgodę na coś lub niezgodność z czymś albo zerwanie (Linde 1812: 63), rozwód, „odstąpienie od przyjaźni, towarzystwa” (Troc 1779: 968). Tym samym autor podpowiada czytelnikowi przeznaczenie tego zbioru. Z kolei powtarzające się w całym dziele słowo „bracia” sugeruje funkcję dydaktyczną, kształtującą wizerunek dobrego zakonnika. Druga część tytułu („wojna duchowna grzesznika z światem”) jest pewnym tropem genologicznym, wskazującym na związek z utworami alegorycznymi z nurtu duchownych batalii<sup>7</sup>. Powracając do omawianego zbioru, należałoby nadmienić, że słowa „rozbrat”, „bitwa”, „wojna”, „bój”, „bojowanie” oraz inne synonimiczne wyrażenia konotują wizję człowieka walczącego. Nie jest to jednak walka rozumiana dosłownie, ale jako wewnętrzne zmaganie człowieka z przeciwnikami duchowymi<sup>8</sup>. W przypadku *Rozbratu i wojny duchownej...* walka została przedstawiona w sposób alegoryczny, gdyż – jak zostało już wspomniane – ujęto ją w konwencję poematów alegorycznych przedstawiającą walkę grzesznika z oponentami (Światem, Czartem i Ciałem), co pozwala uzewnętrznić wewnętrzne zmagania (Prejs 1984: 286). Rozbrat ze Światem oznacza zatem przemianę duchową (dokonującą się w aspekcie wewnętrznym, odrzucającą grzech i za wzór stawiającą sobie naśladowanie Chrystusa) oraz dosłownie rozumiane i praktykowane ubóstwo, czyli porzucenie dóbr światowych.

---

<sup>6</sup> Iwona Słomak zaprezentowała *Wojsko serdecznych nowo rekrutowanych na większą chwałę Boską afektów* Hieronima Fałęckiego na tle twórczości wpisującej się w nurt duchownych batalii. Wzmianka na temat *Rozbratu i wojny duchownej...* pojawia się w opublikowanej rozprawie doktorskiej.

<sup>7</sup> O metaforycznych tytułach w nazwach utworów literackich z tego nurtu pisze Iwona Słomak (2010: 109–118).

<sup>8</sup> W polskiej literaturze barokowej stale były obecne motywy, postaci i postawy, które zaznaczyły swoją obecność już w dobie potrydenckiej i stanowiły część wspólną późnobarokowej literatury dewocyjnej (zob. Urbański 1996).

Warto nadmienić, że literatura dewocyjna, do której należałoby zaliczyć także *Rozbrat i wojnę duchowną...*, nie zawsze musiała przedstawiać indywidualne doświadczenia podmiotu, ale – jak słusznie zauważa Marek Prejs w odniesieniu do literatury dewocyjnej wczesnego baroku – w tym kręgu artystycznym doszło do wyraźnego sprymitywizowania oraz uschematyzowania form ekspresji, lecz te dzieła nadal powstawały w określonym celu i zawierały konkretny profil ideowy – były pobożną i niezbyt skomplikowaną lekturą dla szerokiego grona odbiorców; często dostosowywano je także do preferencji konkretnego czytelnika, np. przedstawicieli środowisk zakonnych:

Nawet spowiedzi konwertytów powstawały w celach propagandowych. Różnica polega więc nie tyle na samym fakcie przystosowania się pisarza do oczekiwań i możliwości potencjalnych odbiorców, ile przede wszystkim na zmianie proponowanych kategorii, w jakich ujmowano przeżycie religijne [...]. Oczywiście jest to tylko termin roboczy [poezja dewocyjna – K.P.], użyty z braku lepszego, a określenie „dewocyjna” nie ma tu na celu wartościowania charakteru przeżycia religijnego; w intencji piszącego ma przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt ujmowania, czy też włączania, mówiąc po prostu, przeżyć duchownych jednostki w ramy gotowego wzorca, pochodzącego z *Pisma Świętego*, gotowej „recepty”, uświęconej tradycją i powszechnie znanej szerokiemu kręgowi odbiorców. I można podejrzewać, że nie tylko zubożyła się sama wrażliwość religijna ówczesnych ludzi, ile głównie ujednolicił się i sprymitywizował sam kod, zespół konwencji, w jakich ją artykułowano (Prejs 1984: 287).

Wobec tego należałoby się przyjrzeć *Rozbratowi i wojnie duchownej...* jako całości, ale ze szczególnym uwzględnieniem poematu alegorycznego, który wpisuje się właśnie w tradycję batalii duchownych. Cały tom jest także świadectwem skonwencjonalizowania form religijnej ekspresji w literaturze późnego baroku, co wymaga osadzenia tego dzieła w kontekście podobnych utworów powstających w tym czasie i zgodnych z konwencją alegorycznie ukazanej wojny duchownej. Podstawową ambicją niniejszego studium jest zatem prezentacja utworu i pokazanie strategii literackiej jego autora.

### W kręgu batalii duchownych

Dokładną analizę tekstu należy poprzedzić charakterystyką kręgu literatury religijnej, do której należy *Rozbrat i wojna duchowna...* Obecna w późnobarokowych dziełach tradycja batalii duchownych transmitowała ideały chrześcijańskie, odzwierciedlające się na przykład w motywie żołnierza Chrystusowego. Źródeł takich postaw, cieszących się największą popularnością szczególnie

w dobie potrydenckiej, należy upatrywać m.in. w Liście św. Pawła do Efezjan (Ef 6,11–20), gdyż jego treść sugeruje, że każdy pobożny chrześcijanin winien toczyć duchowe batalie przeciwko zakusom diabła i ciała (zob.: Hermann 1983: 19–42). Zagadnienie walki duchownej jest głęboko osadzone w antropologii chrześcijańskiej. Jego świadectwem było życie i zmartwychwstanie Jezusa (na przykład kuszenie Chrystusa na pustyni, Mk 4,2–11), który wprawdzie pokonał śmierć, ale jednocześnie powołał swoich uczniów i wszystkich chrześcijan do dalszej walki z szatanem (jako głównym sprawcą grzechu) na ziemi.

Idea duchowej wojny została pozyskana z najbliższej *Rozbratowi*... tradycji średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Walka ta toczona przeciwko siłom zła najpierw zaznaczyła swoją obecność w tradycji starotestamentowej (Księga Hioba), w kulturze i literaturze średniowiecza (np. w *Liber ad milites Templi de laude novae militiae* św. Bernarda z Clairvaux), następnie została przejęta przez myśl renesansową (m.in. Erazma z Rotterdamu i *Enchiridion militis Christiani, saluberrimis praeceptis refertum*) (zob. Domański 1987: 323–334), aż w końcu trafiła na podatny grunt kontrreformacji (zob. Dąbkowska-Kujko 2015: 109–121)<sup>9</sup>. Tu w szczególności można wyróżnić dzieła stanowiące pewien „pas transmisyjny” tej idei, np. pisma ascetyczne i mistyczne Jana od Krzyża, Tomasa à Kempis (*O naśladowaniu Chrystusa*, przed 1427), św. Teresy z Ávili (*Twierdza wewnętrzną*, 1588), Ignacego Loyoli (*Ćwiczenia duchowne*, 1548), traktat Antoniego Possevina (*Il Soldato cristiano*, 1569) oraz ryciny Hieronima Wierixa (*Spirituale christiani militis certamen*, przed 1609). Wzorec osobowy rycerza Pańskiego jest znany chociażby z wielkich poematów epickich, w których walka przybierała wymiar całkowicie realny, takich jak *Gofred abo Jeruzalem wyzwolona* Torquata Tassa w przekładzie Piotra Kochanowskiego (Kraków 1618), *Transakcja wojny chocimskiej* (1670) Wacława Potockiego, anonimowe *Oblężenie Jasnej Góry Częstochowskiej* (1673), niedokończone *Dzieło Boskie, albo Pieśni Wiednia wybawionego i inszych transakcyjnej wojny tureckiej* Wespazjana Kochowskiego (1684). Jak przekonuje Alina Nowicka-Jeżowa, w dobie potrydenckiej Kościół katolicki prowadził szeroko zakrojoną działalność odnowy form duchowości, której elementem było między innymi kształtowanie religijności indywidualnej (Nowicka-Jeżowa 1994: 218). Z czasem jednak w drugiej połowie XVII w., wraz z potępieniem w 1687 r. przez papieża Innocentego XI kwiatyzmu, także Kościół katolicki na terenach Rzeczypospolitej dążył do „religijnego praktycyzmu” (Hernas 1968: 40). Zwłaszcza w tym czasie powstawały dzieła o charakterze katechetycznym, dewocyjnym, formacyjnym, mające za cel zaspokajanie potrzeb duchowych pobożnych czytelników (zob. Nowicka-Jeżowa 1990). Utwory wpisujące się w konwencję batalii duchownych też pełniły takie funkcje.

<sup>9</sup> Imperatyw walki duchowej opisywali już Ojcowie Kościoła, wspominając trójcę: Szatana, Świat i Ciało.

W *Rozbracie i wojnie duchownej*... autor położył jednak silny akcent na kwestię życia zakonnego – wskazują na to poszczególne frazy, ale przede wszystkim postać głównego bohatera poematu alegorycznego, czyli Grzesznika. Elementy reguły życia zakonnego, które możemy znaleźć w tekście, doskonale wkomponują się w kodeks „żołnierstwa chrystusowego” (zob. Górski 1975). W przypadku *Rozbratu i wojny duchownej*... wyraźnie dominuje chęć wpojenia albo pokazania zalet życia wedle reguły zakonu franciszkanów (zob. Wolański 2012). W tym względzie twórczość anonimowego zakonnika jest zjawiskiem dosyć nietypowym w kręgu tego rodzaju utworów, ponieważ w większym stopniu niż inni polscy pisarze religijni, korzystający z konwencji duchownych batalii, traktuje franciszkańską duchowość jako element, który można pogodzić z batalistycznymi opisami i ideą wojny duchownej. W *Rozbracie i wojnie duchownej*... obecny jest wpływ *Wojny duchownej* Lorenzo Scupoliego (1530–1610). Teatyn pisał:

Ponieważ życie zakonne jest wojowanie duchowne, toć księgi nabożne są orężę potrzebne wojującym. Wiem ja, że obfituje prześwietny zakon Benedykta Świętego w takowych ryszunkach, to jest w księgach, którymi nie raz żołnierze Chrystusowi dumną nieprzyjacielską gromili imprezę [...]. Jednak widząc ja, że i małym kamykiem mężnych Goliatów odważni wojują Dawidowie, tę zalecić umyśliłem książkę: nie do biblioteki, ale do codziennego zażywania. Cóż bowiem orężę, by najlepsze było, wyleży w schowaniu, gdzie rdzewieje? Potrzeba, aby było w używaniu (Scupoli 1683: k. 7–8)<sup>10</sup>. [wyróżnienie K.P.]

Zdaje się, że ten trop ukazujący ascetyczne, ale zarazem formacyjne zakonne nastawienie autora *Wojny duchownej* może mieć uzasadnienie w tekście *Rozbratu*... Ponadto warto wspomnieć o tym, że główny zamysł dzieła Scupolego polegał na napisaniu podręcznika zawierającego praktyczne porady służące w walce przeciw grzesznym skłonnościom człowieka. Opublikowany w Drukarni Akademickiej w Zamościu przekład *Wojny duchownej* na język polski jest datowany na rok 1683 i dokonał go jezuita Deodat Nersesowicz (1644–1709). Wcześniej tekst funkcjonował na ziemiach polskich w wersji łacińskiej (Scupoli 1625), chociaż był poczytnym dziełem zwłaszcza w ośrodkach zakonnych (pierwotnie napisany dla siostr z zakonu św. Andrzeja w Wenecji). Należy jednak zauważyć, że twórczość Scupolego swoją największą popularność zyskała w Rzeczypospolitej dopiero w drugiej połowie XVIII w., na co wskazuje liczba publikowanych wówczas wydań *Wojny duchownej*. Nie wyklucza to jednak możliwości ewentualnego wpływu myśli włoskiego duchownego na dzieło franciszkanina. Scupoli co

<sup>10</sup> Na pierwszych kartach *Wojny duchownej*... Lorenzo Scupoliego w polskim wydaniu z 1683 r. brakuje paginacji.



prawda nie napisał swojego traktatu wierszem, lecz w przypadku obu tych utworów można znaleźć pewne punkty wspólne.

Cechami łączącymi *Rozbrat i wojnę duchowną...* z *Wojną duchowną* jest na pewno bogate słownictwo batalistyczne. U Scupolego możemy na przykład przeczytać o dokładnej charakterystyce oręża bitewnego, ujmowanych metaforycznie działaniach wojennych, rodzajach wojsk duchowych nieprzyjaciół, z którym ma się mierzyć „rycerz Chrystusa”. Dokładne wyliczenia statystyczne dotyczące występowania języka nacechowanego „batalistycznie” poczynił Stanisław Zarzycki:

Jego traktat jest pełen takich wyrażeń batalistycznych, jak „forteca” (45), „walka”, „batalia” (WD 26), „żołnierz” (21), „sztandar wojska” (23), „broń” (1), „nieprzyjaciele” (6), „wypowiedzieć walkę” (15), „stawić czoła” (37), „atakować” (20), „zwycięstwo” (20), „zranić”, „zabić” (23), „używać klingi miecza, rękojeści miecza”, „rzucić broń” (14), „ustępować pola i cofać się” (37), „być przypartym do muru” (14), „być zranionym” (18), „zawieszenie broni” (15) itp. (Zarzycki 2003: 193).

Inną kwestią jest także to, że *Wojna duchowna* zawiera wiele motywów wykorzystywanych przez polskich autorów religijnych, zwłaszcza piszących w nurcie batalii duchownych. Mowa na przykład o temacie Jezusa Chrystusa jako hetmana i dowódcy wojsk niebieskich, któremu towarzyszą Maryja, małżonek Józef, zastępy aniołów i świętych:

Skoro tylko ze snu ockniesz się synu mój najpierwsza rzecz, do której wewnętrzne oczy swoje masz obrócić, ta niech będzie: że jesteś na placu wewnątrz od nieprzyjaciół otoczony, a z takim postanowieniem, że wiecznej śmierci oddany ma być ten, który na tym placu nie zechce wojować. Potem, gdy już na ten plac postąpisz, tak sobie myśl, jakoby przeciw tobie stanął nieprzyjaciel twój albo ta zła skłonność (z którą wojować postanowiłeś) uzbrojona, aby cię okrutnie ranić mogła i zamordować. Tu na prawym skrzydle wstaw sobie taką myśl, że twój wódz Chrystus Jezus z Przenajświętszą Matką Maryją Panną, zakochanym oblubieńcem z Józefem Świętym, z Michałem Archaniołem [...]. A od lewej strony, że nieprzyjaciel piekielny z naśladowcami swymi w gotowości ochoty, aby pomienionego nieprzyjaciela twego, wzbudziwszy, posiłkował i ciebie jemu w ręce oddał (Scupoli 1638: k. K<sub>2</sub>r–K<sub>3</sub>v).

Scupoli również dokładnie opisuje przeciwników duchowych człowieka – są nimi grzechy, których należy się wystrzegać. Walka w przypadku dzieła Scupolego i *Rozbratu i wojny duchownej...* ma charakter wewnętrzny, a jej celem jest ćwiczenie duchowne. Dla Scupolego podstawowym działaniem człowieka jest przede wszystkim kształtowanie pokory i pobożności – takie kwestie były w *Rozbracie...* pozytywnie wartościowane. U Scupolego sprawa umartwiania

ciała nie odgrywa kluczowej roli w dążeniu do doskonałości życia duchowego, lecz najważniejszym zadaniem człowieka powinno być kształtowanie wolnej woli. Wydaje się jednak, że oba utwory, różniące się wprawdzie gatunkiem, czerpią ze wspólnego rezerwuaru myśli i generują podobne sensy.

### Analiza źródła

Wobec długiego trwania późnego baroku w kulturze polskiej oraz ostatecznego zwycięstwa kontreformacji i dominacji typowo katolickiej duchowości na terenie Rzeczypospolitej pod koniec XVII i na początku XVIII w. idea świętej wojny była już stosunkowo dobrze zakorzeniona w świadomości ówczesnych autorów oraz odbiorców treści religijnych (zob. *Literatura i kultura polska* 1992). Mimo to nadal powstawały dzieła eksploatujące motyw walki duchowej, chociaż ich funkcja, biorąc pod uwagę specyfikę okresu saskiego, była już nieco odmienna. Autorzy utworów dewocyjnych skłaniali się raczej w stronę budzenia u swoich czytelników silnych emocji<sup>11</sup>, czego dowodem jest popularność dzieł poruszających problematykę czterech spraw ostatecznych: śmierci, sądu, nieba i piekła<sup>12</sup>. Nie tylko popularne wówczas batalie duchowe, lecz poezja religijna *sensu largo* – jak uzasadnia Marek Prejs – uległa w znacznej mierze celom „kaznodziejskiej perswazji”, a wielu ówczesnych pisarzy przybierało postawę „łowców dusz” (Prejs 1989: 324).

Twórcy dzieł z nurtu wojen duchownych najczęściej wywodzili się z kręgów zakonnych lub szeroko rozumianego środowiska osób duchownych i pisali tego typu utwory w celach użytkowych, np. jako rodzaj duchownego instruktażu dla współbraci lub mniszek, utrwalanego w formie podręczników lub utworów medytacyjnych (Czyż 1984: 80)<sup>13</sup>. Późnobarokowi twórcy kazań konceptystycznych hołdowali zasadzie, że retoryczne, efektowne zabiegi (a także egzemplia wplatane w tok narracyjny) pozwolą zawładnąć afektami odbiorców (zob. Pawlak 2005). Także *Rozbrat i wojna duchowna...* zdradza podobne cechy typowe dla tego kręgu

<sup>11</sup> W swoich badaniach taką tezę przyjął Marek Prejs (1981: 67–84). Zob. także: Prejs 1998: 175–190.

<sup>12</sup> Wystarczy wspomnieć o popularności w XVII i XVIII w. (o czym świadczy liczba wznowień) *Przerażliwego echa trąby ostatecznej* (1648) Klemensa Bolesławiusza oraz zbioru *Cztery rzeczy człowieka ostateczne* (1648), zawierającego przekład (autorstwa Zygmunta Brudeckiego) dzieł jezuitów niemieckich Jana Niesiusa oraz Mateusza Radera. Dzieje poczytności tych dzieł przekonująco rekonstruuje Grzegorz Raubo (2011: 53–82).

<sup>13</sup> W odniesieniu do piśmiennictwa powstającego w klasztorach żeńskich cenne wydają się studia Joanny Partyki (2004: 173–200). Specyfikę twórczości formacyjnej pisarzy skoncentrowanych wokół zakonów męskich w epoce baroku oddaje artykuł Barbary Łukarskiej (2013: 183–196).

piśmiennictwa, odznaczającego się swoistą „nachalnością stylu”, jak ujmuje to zjawisko Maciej Pieczyński (2013: 13). Nie brakuje w tym utworze takich fragmentów, które sugestywnością i obrazowością opisu dorównują najbardziej efektownym dziełom tego czasu (Prejs 1989: 107). Zwróćmy uwagę na jeden z takich fragmentów – jest w nim szczególnie wyraźna ekspresywna funkcja języka:

Wiemy, że każdy sługa i przyjaciel świata,  
Piekielnego nie ujdzie rąk okrutnych kata  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. G<sub>g</sub>r).

Albo:

Dał ci Jezus swą rękę, Franciszku, w zakładzie,  
Żeć świat i czart, i ciało w żadnej szkodzie zdradzie  
Nie mogli, więc też i ty swej mi dodaj ręki,  
By mię z piekła wyrwała otwartej paszczyki  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. g<sub>3</sub>r).

Warto także nadmienić, że zbiór zawiera liczne apostrofy do czytelnika, a właściwie do grzesznika (w domyśle zakonnika). Takie zwroty pojawiają na przykład w niniejszym fragmencie:

Zaczyn chceszli nie zbłądzić do tej pożądanej  
Ojczyzny, porzuć ścieżki świata, a usłanej  
Chwyć się drogi krzyżowej, ta cię bez wątpienia  
Zaprowadzi do chwały wiecznej dostąpienia  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. M<sub>1</sub>v).

Dowodem przynależności *Rozbratu i wojny duchownej...* do dzieł z grona batalii duchownych jest opis rymsztunku bojowego i dokładna charakterystyka postaci „żołnierza Chrystusowego” (bohatera tego utworu), co znajduje odzwierciedlenie w wielu pokrewnych utworach powstających w epoce baroku, wśród których można wymienić *Rozbój duchowny* (napisany między 1677 a 1682) Wacława Potockiego oraz jego dwa poematy *Pojedynek rycerza chrześcijańskiego wierszem opisany...* (ok. 1645) i *Enchiridion militis christiani* (ok. 1685)<sup>14</sup>. Anonimowy franciszkanin kilkakrotnie wspomina w tekście samego Wacława

---

<sup>14</sup> Edycję *Rozboju duchownego* i komentarz tego utworu przygotowała Natalia Czerniak, *Wacława Potockiego „Rozbój duchowny”. Komentowana edycja krytyczna*, „Meluzyna” 2020, nr 1, s. 67–103. Cenne wydają się również prace Jana Malickiego, *Wacława Potockiego „Rozbój duchowny”*, w: tegoż, *Legat wieku rycerskiego. Studia staropolskie dawne i nowe*, Katowice 2006, s. 209–233. Zob. Potocki 2012.

Potockiego i najwyraźniej wspiera się jego autorytetem, o czym świadczy chociażby nawiązanie do *Pocztu herbów szlachty korony polskiej...* (1696) (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. b<sub>1r</sub>-c<sub>1r</sub>). Wśród dzieł o podobnym, militarnym zabarwieniu można jeszcze wymienić *Wizerunek duchownego żołnierstwa chrześcijańskiego* (1619) Bernarda Kołka, *Wieżę Dawidową ze wszelaką armaturą...* (1620/21) Stanisława Kołakowskiego, a także utwór zatytułowany *Żołnierz duchowny w cnotach postępku spiegując do nieba wchodzi* (1649) Szymona Okolskiego, *Fortecę od Boga wystawioną, pięć bram zamkniętą* (1752) Elżbiety Drużbackiej<sup>15</sup> i *Wojsko serdecznych nowo rekrutowanych na większą chwałę Boską afektów* (1739) Hieronima Fałęckiego. Opis bitewnych zmaganiań oraz bojowego rynsztunku znajdujemy w samym poemacie alegorycznym:

Więc czytelniku i tu znajdziesz sobie  
Niechęci zwady, wojsk gromady mnogie,

[...]

Znajdziesz wzburzonych sił liczne gromady  
Czaty, podjazdy, fortele i zdrady,  
Harce, potyczki, szyk wojska w paracie,  
Znajdziesz odwagę z siłą w zbrojnej szacie  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. A<sub>3v</sub>).

W jednej z modlitw do św. Franciszka, obecnej w *Rozbracie i wojnie duchownej...* (na kartach l<sub>3r</sub>-p<sub>2v</sub>), święty z Asyżu został przedstawiony jako jeden z „duchowych wojowników” – wiersz przedstawia dosyć dokładny opis rynsztunku bojowego<sup>16</sup>. Franciszek, jako główny patron całego utworu, posługuje się nie orężem rozumianym dosłownie, lecz „orężem modlitwy”. Oto w jego rękę znajdują się paciorki, które autor *Rozbratu i wojny duchownej...* traktuje literalnie jako broń i rekwizyt w wojennych zmaganiach:

Oto hetman Franciszek w swych rękach piastuje  
Kule, którymi pewnie do nieba szturmuje.  
Pacierz na kształt kuli lub widzisz drewniane,

<sup>15</sup> *Forteca...* Drużbackiej ukazała się po raz pierwszy w antologii J.A. Załuskiego, *Zebranie rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku zeszyłych pisanych...* (1752: 382–424). Zob. Drużbacka 1837: 100–134. Zob. także: Stasiewicz 2012.

<sup>16</sup> Obok fragmentu, w którym autor *Rozbratu i wojny duchownej...* prezentuje zastępy wojsk niebieskich, znajduje się rycina przedstawiająca św. Franciszka trzymającego różaniec.

Nie z żelaza, ani też z ołowiu ulane;  
Jednak są tak potężne, że nimi skutecznie  
W niebo szturmować możesz i osieść je wiecznie  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. g<sub>3</sub>r).

Autor ujmuje zatem pacierze jako swoistą amunicję, którą należy wykorzystywać, szturmując niebo w czasie modlitwy. Postać św. Franciszka jest traktowana jako egzemplum, czyli przykład człowieka wyrzekającego się wszelkich pokus świata. Zaprezentowana tu gorliwość i dewocyjne wyobrażenie o sprawczym, niemalże natychmiastowym działaniu aktu modlitwy ma w przekonaniu franciszkanina pomóc penitentowi znaleźć miejsce w niebie, o czym zaświadcza niniejszy fragment zawierający apostrofę do czytelnika:

Te kule, które w rękę Franciszek piastuje,  
Tobie cny czytelniku, na wojnę gotuję  
Przeciw światu i czartu, tymi go zwojować  
Snadnie możesz i nad nim wiecznie triumfować  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. g<sub>3</sub>r).

Dobre przy kulach bywa i ręczne oręż,  
Które czyni w tryumfach wiekopomne męże.  
Te i Franciszka mężem uczyniły sławnym  
I nad światem zwyciężcą, z wszystkich wielowładnym  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. g<sub>3</sub>r).

Modlitwa została sprowadzona do praktycznej, a nawet interwencyjnej czynności (przedstawionej w prawdziwie batalistycznym guście), polegającej na niszczeniu zarzewia grzechu w ludzkiej duszy:

Dyscypliny drotowe i paski hartowne,  
I te kule, rynsztunki, są tak zawsze główne,  
Że gdy nimi do nieba kto szturmuje silnie,  
Szeroko się otworzy samo nieomylnie.  
Piekielne oraz siły i światowe kruszy,  
I ciało się na niego nie łatwo poruszy  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. g<sub>4</sub>r).

W celu uwiarygodnienia sprawczej roli modlitwy i jej faktycznego oddziaływania autor *Rozbratu i wojny duchownej...* w wierszach okalających przedstawia historię zaczerpniętą wprost z ówczesnego, osiemnastowiecznego pola bitewnego (na marginesie dodając: „Historia niedawna o mocy krzyża”) (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. k<sub>4</sub>v), dotyczącą wojny o sukcesję hiszpańską pomiędzy królem Ludwikiem XIV a cesarzem Leopoldem I. Zabieg ten przypomina

pojawiające się w prozie kaznodziejskiej egzemplu, których funkcją było potwierdzenie stanowiska autora lub oratora<sup>17</sup>. Kolejnym przykładem bitewnej postawy jest inny fragment z modlitwy do św. Franciszka – autor dowodzi w niej, że tam, gdzie zwykle wojownik trzyma miecz, tam każdy „wojownik Chrystusowy” powinien mieć ze sobą także różaniec, podobnie do walczącego z albigensami króla Ludwika IX. Tekst ujawnia także treści uniwersalne, nie tylko skierowane do hermetycznego środowiska zakonnego, lecz również do szerszego grona pobożnych czytelników, o czym zaświadcza poniższy fragment:

A cóż o Dominiku świętym rzekę? Jego  
Zasług to i zakonu przywilej świętego.  
Weźże to na uwagę miły Czytelniku,  
Czy królu czy hetmanie, babko lub rolniku,  
A tę zawsze armatę pobożnie przy sobie  
Noś, traktuj tak i ujrzyz nieprzyjaciół w grobie  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. h<sub>1</sub>v).

Ponadto w modlitwie znajduje się wiele próśb kierowanych bezpośrednio do czytelnika, którymi autor chce zachęcić odbiorcę do walki z grzechem. Wydaje się, że te zwroty można traktować jako mowy zalecające i polecające przeczytanie *Rozbratu i wojny duchownej...*<sup>18</sup>:

Więc mi strzelistym afektem do nieba  
Pomóż, bo takiej tu pomocy trzeba.  
Wysyp ogniste postrzały westchnienia,  
Z których w potrzebie czekam pocieszenia,  
A po zwycięstwie, które Bóg sporządzi,  
Niech nas na wieczność szczęśliwa osądzi,  
Niechaj wygraną przyznawszy w tym boju,  
W niebieskim każe odpocząć pokoju  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>1</sub>r).

<sup>17</sup> Zwłaszcza na przełomie XVII i XVIII w. kaznodzieje kładli niekiedy większy nacisk na stosowanie w swoich utworach rozbudowanych egzemplów, czyli obrazowych przykładów wkomponowanych w tok kazań, stosowanych przez duszpasterzy w celu unaocznienia słuchaczom przekazywanych treści. Ponowna popularność egzemplów, stosowanych w kazaniach już w wiekach średnich, wynikała z konieczności zwrócenia się do słuchacza niewykształconego. Zob. Wiślicz 2012: 283–298. Zob. także: Rok 1991: 3–15.

<sup>18</sup> W tym zakresie cenne wydają się studia zebrane w książce *Wypowiedzi zalecające w książce dawnej* pod redakcją Marioli Jarczykowej i Bożeny Mazurkowej. W odniesieniu do specyfiki *Rozbratu i wojny duchownej...* szczególnie instructywne wydaje się studium Małgorzaty Marcinkowskiej.

Pozostawiając na moment treść utworów składających się na ramę wydawniczą, należałoby skupić uwagę na najważniejszym segmencie *Rozbratu i wojny duchownej*, w którym została przedstawiona wojna Grzesznika ze Światem. W poemacie alegorycznym zwroty do czytelnika przybierają charakter autotematyczny, o czym świadczy wtłoczony pomiędzy podrozdziały *Do czytelnika* (k. A<sub>1r</sub>–A<sub>4r</sub>) a *Przyjaciel Grzesznika* (k. B<sub>1r</sub>–B<sub>2r</sub>) fragment zatytułowany *Przestroga czytelnikowi* (k. B<sub>1v</sub>). Autor prosi w nim potencjalnego odbiorcę o wyrozumiałość dla jego „szorstkich rymów”, co czyni w geście *captatio benivolentiae*, uzasadniając, że utwór ten powstał w czasie niespokojnym, w którym na każdego – nawet na poetę – cychają odwieczni wrogowie. Niniejszy fragment, zamknięty w ramach konwencjonalnego zwrotu do czytelnika, może sugerować faktyczne – nie tylko metaforyczne – okoliczności powstania utworu. Autorzy podobnych dzieł, czyli Okolski, Kasperowicz, Potocki, Kołakowski, Kołek, to wszakże w większości pisarze znający pole bitwy z autopsji. Być może w przypadku autora *Rozbratu i wojny duchownej*... doświadczenie udziału w wojennych zmaganiach (wyraźnie ustępujące i dające pierwszeństwo duchowości franciszkańskiej) było elementem życiorysu autora poprzedzającym wstąpienie w szeregi zakonne. Potwierdzenia w tej kwestii nie mamy, chociaż tekst podsuwa taką możliwość, o ile poniższy fragment potraktujemy dosłownie:

Wybacz, że Muza moja niezbyt wygładzona  
Bo nie z Minerwy, ani z Pallady spłodzona,  
Ani też w Helikonie, ni w pięknym Parnasie  
Ani swobodnym, ani przy spokojnym czasie  
Zrodzona! Nie w pokojach, ani w gabinetach,  
Nie pod złotą zaponą, ani w miękkich betach,  
Mars jej ociec, Bellona matka i mistrzyni  
Niewczasów szturmów, wojny nie nauk bogini,  
Pawilony, namioty, koszary, pokoje,  
Wczasy, trudy wojenne, upały i znoje.  
Pióro, miecz i kopija a księga, przyłbica,  
Papier, zbroja, kałamarz, pełna prochownica.  
Ta jej akademija, te są argumenta,  
Ta wymowa, dowcipy, style i fragmenta  
Mars z Belloną zwyczajnie wierszów nie składają.  
Pułkami i rotami, żołnierzem władają,  
Za czym jeśli w jej pismach mieć nie będziesz smaki  
Nie uważaj, i owszem pod jej się bierz znaki  
Marsa jednak z Belloną chciej rozumieć owych,  
Którzy w niebo prowadzą swych żołnierzy zdrowych  
(*Rozbrat i wojna duchowna*... 1719: k. B<sub>1v</sub>). [wyróżnienie K.P.]

Ponadto niektóre opisy bitewnych zmagañ wojennych uderzaj¹ swoj¹ autentycznoœci¹ i barwnoœci¹:

Ja te¿ zebrane wojska ju¿ maj¹c w paradzie,  
 Dam bacznoœæ bym nie przyszed³ ku jakiej utracie  
 Na tak straszne obozy i hufce œwiatowe  
 Patrzc¹c, mam te¿ i moje zebrane gotowe  
 Do bitwy i obrony siebie cne ¿o³nierstwo  
 Doœwiadczone w potrzebie armat¹ rycerstwo  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>1</sub>r).

Narracja poematu alegorycznego znajduj¹cego si¹ w *Rozbracie i wojnie duchownej...* (k. A<sub>1</sub>r–K<sub>4</sub>v) jest zbudowana na bazie prostego schematu fabularnego. Autor korzysta z prozopopei, poniewa¿ w poemacie pojawiaj¹ si¹ przytoczone wypowiedzi dw³och przyjaci³ Grzesznika, zach¹caj¹cych go do podj¹cia walki ze œwiatem, z Czartem i Cia³em. Po nich nast¹puje opis dzie³añ upersonifikowanego œwiata: „Ziemi¹c si¹ czyni¹c bogiem, pokazuje moc, i w³adz¹ swoj¹ ka¿dego chc¹c mieæ swoim adherentem. Stroni¹ce zaœ od siebie surowym, i okrutnym si¹ staje” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>3</sub>r). œwiat rozpoczyna swoje r¹dzy, kt³re uzyska³y ca³kiem dok³adny opis w utworze. Najpierw wymienia autor „tytu³ œwiata”:

Najwy¿szy ziemskich dzierzaw ksi¹z¹c¹ i monarcha  
 Absolutny, i œwi¹t¹c¹ wielki patriarcha.  
 Wszech nad ziemi¹, pod ziemi¹ wielkorz¹dca kraj³w³,  
 œdzia i prawodawca ¿ycia i zwycza³³w³.  
 Wszelkich dziedzic ¿ywio³³w³ œmierci i ¿ywota  
 Sprawca, Pan skarb³w³ wszystkich kamieni i z³ota  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>3</sub>r).

œwiat zosta³ ukazany niczym wsp³³czesny autorowi *Rozbratu...* monarcha absolutny. Wydaje on „Mandat œwi¹towy na trybuna³³”, czyli spis obowi¹zuj¹cych praw:

Wi¹c absolutne swoje chc¹c pokazaæ r¹dzy  
 Po wszystkich pa¹stwach swoich jednow³adne s¹dy,  
 Pilno obwo³aæ ka¿e pozwy i mandaty  
 Wydaje, by z Pa³ac³w³ r³wno jak i z chaty,  
 Czy to pan, czy poddany w jakimkolwiek stanie  
 Na jego r¹cz³o stan¹³ pa¹skie rozkazanie  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>3</sub>v–B<sub>3</sub>r).

Reprezentacj¹ w³adzy œwiata jest scharakteryzowany w poemacie alegorycznym ratusz s¹dowy w siedmiu kolumnach. Ka¿da z kolumn odpowiada siedmiu grzechom g³³wnym:



Gdzie ratusz na kolumnach siedmiu zbudowany,  
 Imieniem Bezbożności utytułowany.  
 Anguł pierwszy budynku Łakomstwo podpira  
 Drugi brzydka Nieczystość, na swych plecach wspiera.  
 Trzeci Zazdrość na mocnym silnie trzyma barku,  
 Czwartym zbytnie Obżarstwo podnosi na karku.  
 Lenistwo środkiem wspiera cały ciężar dachu,  
 A na Gniewie zawisła wszystka wielkość gmachu,  
 Pycha zaś facyjatę zdobi i do domu,  
 Tego wejścia nie przeczy wolnego nikomu.  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>4</sub>v)

Autor poematu alegorycznego nie poprzestał jednak na opisie architektury „światowego ratusza”, lecz scharakteryzował także jego wnętrze:

Tam Majestat ubrany, patrz jaką splendecą,  
 Jako się na nim cudne wytworności świecą,  
 Wyniosłość, Ambycja, Niepomiarowanie  
 Trzymają go na sobie, bankiety, hulanie  
 Mocno go podpierają; Chciwość poprawuje;  
 Tu i ówdzie ozdoby Zazdrość pokazuje  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. B<sub>4</sub>v–B<sub>4</sub>r).

Twórca *Rozbratu*... dosyć dokładnie wymienił dworzan – grzechy – wspierających Świat:

Łakomstwo, Popędliwość, Drapież tuż przy boku,  
 Potrzeba, Niedostatek na czele i oku.  
 A Lichota z Lenistwem, Odartus nie płatni,  
 Przy drzwiach, bo nie ze wszystkim strojni i udatni.  
 Krzywoprzysięstwo zaraz z Niewiarą przy stole,  
 Pochlebstwo zauszniki w samym stoją kole  
 I innych aż bez liczby na pańskie usługi  
 W barwie różnych gatunków stoi szereg długi  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. C<sub>1</sub>v).

Ukazane w utworze grzechy przygotowują akt oskarżenia na „światowym trybunale”. Celem jest skazanie alegorycznych postaci-cnót, takich jak: „Świątobliwość”, „Miłość”, „Szczerość”, „Prawda”, „Trzeźwość”, „Zgoda”, „Czystość”, „Miłosierdzie”, „Ubóstwo”, „Pokora” i „Sprawiedliwość”. W utworze znajduje się wiele formuł z kręgu słownictwa jurystycznego, np. „dekrety”, „vocandi”, „registry”, „protokół”, „jurystowie”, „sądy”, „kat”. Następnie pojawia się w utworze pochod alegorycznie przedstawionych cnót przed sąd światowy. Następuje

„konkluzja jurysty” oraz obwieszczenie dekretu. W nim zaś znajduje się ciekawy fragment odnoszący się wprost do kwestii życia mniszego – istnienie zakonów postrzega się jako potencjalne zagrożenie, dlatego należy je zlikwidować:

Przyjdzie Światu szwankować tak możnemu panu  
 Kiedy rzeczy nie pójdą według jego stanu.  
 Jeżeli się temu wcześniej mądrze nie poradzi,  
 Wiele Światu i jego możliwości zawadzi.  
 Z tych bowiem, których bierze do swego zamknięcia  
 Już żadnego nie będzie w ludziach rozmnożenia.  
 Już tych synów nie będzie, z którychby zaszczyty  
 Światu mógłby być pewne w komput znakomity.  
 A zatem nie omylnie plemienia ustanie  
 Ludzkiego wzrost obfity w wolnym Świata stanie.  
 Więc te wymyślne stany, osobne mieszkania,  
 Klauzury i od ludzi w murach zamykania  
 Kasować i poznosić, niech z nim miłe lata  
 Pędzi w wszelkiej rozkoszy, niechaj sam Świat rządzi  
 Wszystkim co jest na ziemi, a tak nikt nie zbłądzi  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. C<sub>2</sub>r).

Treść dekretu została przytoczona w poemacie alegorycznym dosyć precyzyjnie, ponieważ każda cnota uzyskała osobny zestaw zarzutów od grzechów-dworzan Świata. Pojawiają się na przykład oskarżenia: „Przeciw Świątobliwości”, „Przeciwno Miłości Bliźnich”, „Przeciwno Sprawiedliwości”. Następujące obwieszczenie dekretu:

Więc ekstrakt dekretowy pisarz z swojej ręki  
 Da woźnemu i każe językiem z paszczyki  
 Wściekłym, krzyknąć okropnie wyszedłszy na schody,  
 Z jednostajnej sądowej, lecz bezbożnej zgody  
 Co Wolność instygator dyktuje i rzecze  
 Słuchaj ferowanego dekretu człowiecze:  
 Świata możnego Pana, który wszystkim rządzi  
 I wszystko według swego podobania sądzi  
 Przypozwana do sądu Cnota najwyższego,  
 (jako do Trybunału ze wszech najpierwszego)  
 Z potomstwem swym jako to: Zgodą i Czystością,  
 Pokorą, Miłosierdziem i Sprawiedliwością,  
 Pobożnością i Prawdą, także i z Skromnością,  
 Z Trzeźwością i z Parolem, bliźniego Miłością,  
 I z innym swym rodzajem i koligacją,  
 Z jednej matki do siebie mając relacją.  
 Tak jest przez terażniejszy dekret rozrządzona

I z pilnych inkwizycji wiecznie osądzona  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. D<sub>1r</sub>-D<sub>1v</sub>).

Po obwieszczeniu dokumentu następuje radykalna zmiana obyczajów i wartości, gdyż światem rządzi anarchia, a najgorsze postęпки są „nagradzane” przez upersonifikowany Świat. Ludzie, a także bohater niniejszego utworu, czyli Grzesznik, zaczynają przystawać do nowego monarchy absolutnego. W przedstawionej partii poematu alegorycznego, poświęconej rządóm Świata, pojawia się także coś w rodzaju dialogu wewnętrznego Grzesznika. Autor *Rozbratu...* pisze bowiem: „Aż kiedy widzę, co się w oczach moich dzieje, / Jako wielu zawodzą światowe nadzieje” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. D<sub>3r</sub>). W kolejnej części poematu alegorycznego pod tytułem „Grzesznik” ukazano głównego bohatera utworu jako człowieka, który „znając wielki niepokój”, postanowił „poszukać pokoju” (k. D<sub>4r</sub>). Autor na początku rozdziału poświęconego Grzesznikowi zamieścił pobożne refleksje, ekscerpty z Pisma Świętego oraz pism Ojców Kościoła. Bohater utworu decyduje się jednak na nawrócenie i prosi Boga o uwolnienie z więzienia Świata:

Ojczyzno święta, czasie pożądany  
Daj, bym skończywszy ten żywot wygnany  
W Tobie mógł zażyć pokoju wiecznego  
I bezpiecznego (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. G<sub>1v</sub>).

Rozdział II, odpowiadający partii Grzesznika, kończy się wypisem cytatów z Księgi Psalmów (k. G<sub>2v</sub>-G<sub>3v</sub>), a kilka kart dalej dzieje głównego bohatera kontynuuje autor w rozdziale III, który podpisał: „Nie znalazłszy u Świata prawdziwego pokoju żali się, że go kiedy słuchał i Adherentów Ciała i Czarta, wyliczając złą wolę i ochoty swoje” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. G<sub>3v</sub>-G<sub>4r</sub>). Tu pojawia się wyraźna deklaracja Grzesznika, decydującego się poczynić ostateczny rozbrat ze Światem: „Zaczym z nim rozbrat wieczny i niechęci wszczynam, / Przyjaźń wszelaką kasuję i wojnę zaczynam (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. G<sub>3v</sub>-H<sub>1v</sub>). W rozdziale IV zaś autor w wyjątkowo plastyczny sposób przedstawia sytuację Grzesznika próbującego się wyzwolić spod wpływu Świata:

Pójdę bezpiecznie przeze srogie obozy  
I przez tabory, magaże i wozy  
Obronną ręką, ciebie się nie boję  
I w kroku stoję.

Owszem, nadzieję mam w Bogu stateczną,  
Że wolną drogą przejdę i bezpieczną

Wszystkie twe zdrady, ciebie zaś w kajdany  
Wezmę z majdany (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. H<sub>4</sub>r).

Fragment ten może przypominać ostatnie wersy *Sonetu IV* Mikołaja Sępa Szarzyńskiego *O wojnie naszej, którą więdziemy z szatanem, światem i ciałem*. W poemacie alegorycznym zaś przedstawiona sytuacja jest jeszcze bardziej nasączona językiem dosadnym, odwołującym się do faktycznych realiów wojennych. Bohater kroczy niejako między wrogimi obozami Świata, czego w poezji Sępa nie odnajdujemy. W rozdziale V Świat próbuje przekonać Grzesznika, aby ponownie do niego przystał: „Zrozumiawszy niechęć Grzesznika ku sobie, łagodnym usiłuje go rewokować słowy” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. I<sub>1</sub>v). Propozycja Świata jest wyjątkowo kusząca – oferuje Grzesznikowi sielskie bytowanie i dostatnie życie:

Masz u mnie wszelką wolność, masz wszystkie wygody,  
Masz wczas, w zimnie łaźnie, w upałach ochłody.  
Do czego cię myśl i chęć wieździe, wszystkoć wolno,  
Byle tylko w twych siłach samych było zdolno.

[...]

Robić ani pracować w mym państwie nie trzeba,  
Orać, siać, żąć i kopać dla nabycia chleba,  
Ani żony mieć własnej, z którą uprzykrzone  
Częstokroć życie bywa i zbyt obmierzone  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. I<sub>1</sub>v).

Szybko jednak od polubownych ofert Świat przechodzi do gróźb:

Jeżeli moim wzgardzisz łask ofiarowaniem  
Amnestii respektów wszech deklarowaniem,  
Więc o tym, że choćbyś się w same zawarł skały  
Lub się w głębokie nurty pod morskimi wały  
Ukrył, choćbyś się w grube chciał zachować mury,  
Albo się za alpejskie oddalił pagóry  
Nad to, choćbyś miał wojska, poczty niezliczone,  
I nową dla nich ziemię w nieograniczone  
Pola, byś miał armaty, samego Wulkana  
Ręką lane, choćbyś miał w wojsku za hetmana  
Nie tylko wojennego Marsa, lecz samego  
Jowisza, jak honoru nie ustąpię mego.  
Samym cię bogom z ręki wydrę i opieki,  
Że moim niewolnikiem musisz być na wieki.  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. I<sub>3</sub>v)

Jednak bohater utworu uodpornił się na zakusy Świata, ponieważ w kolejnym rozdziale wypowiada mu wojnę: „Nie dbając nic na światowe potenta, ani też na pogróżki, cale rozbrat czyni i przyjaźń wypowiada światu” (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. I<sub>3</sub>v). W rozdziale VII Grzesznik przechodzi do formowania wojsk, które będą walczyły ze Światem. Najpierw jednak autor poematu alegorycznego przedstawia zastępy wroga:

A na pomoc do siebie w tę wojnę przybiera  
Ciało, Czarta, przyjaciół swych i tak wywiera  
Wszystkie swe siły na mnie, po wszystkich czatuje  
Traktach i z każdej strony ciężko atakuje  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. I<sub>4</sub>v).

Możemy nawet dostrzec elementy wskazujące na pewną określoną taktykę wojсковą. Świat stosuje bowiem wojnę podjazdową:

Naprzód z wczasem z wygodą pułkami mocnymi  
Przeciwko mnie wysła chwilami nocnymi,  
Toż i dniowymi, często Heliogabala  
Z lenistwem i ospalstwem, tuż Sardanapala  
Komenenderuje za nim, by mi i godziny  
Wolnej nie pozwolili bez kary i winy,  
Generałów w tej mierze dobrze wyćwiczonych,  
I w tym boju wojować dawno nauczonych,  
Którzy mi dosyć ciężej, za same chwytają  
Serce prawie i tak mnie w pierwiastkach witają  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. I<sub>4</sub>r).

Opis wojsk Świata jest scharakteryzowany dosyć dokładnie. Na przykład drugi podjazd na wojska Grzesznika podejmuje „regimentarz stary”, który został ukazany jako stary pijak, próbujący nakłonić bohatera poematu alegorycznego do uczestnictwa w biesiadzie. Regimentarz zabiera ze sobą do bitwy straż pierwszą i drugą – przewodzą im Wolność i Fortuna. Następnie kieruje do walki prawe i lewe skrzydło wojska Świata. Na jego czele znajduje się główny przeciwnik Grzesznika, który wysła zwiadowcę w postaci Kupidyna – występującego tu w roli metonimii pożądliwości:

Sam zaś Świat jak monarcha i potentat mocny,  
Corpus trzyma i każe, aby podjazd nocny  
Pułkownik sam w osobie Kupido odprawił,  
I powracał dając znać jakby się tam sprawił  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>1</sub>v).

Grzesznik nie jest jednak w tej walce bezbronny, gdyż uformowane wojska – podobnie jak zastępy Świata – ruszyły już do walki:

Ja też zebrane wojska już mając w paracie,  
 Dam bacność bym nie przyszedł ku jakiej utracie  
 Na tak straszne obozy i hufce światowe  
 Patrząc, mam też i moje zebrane, gotowe  
 Do bitwy i obrony siebie cne żołnierstwo  
 Doświadczone w potrzebie, armatę, rycerstwo  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>1r</sub>).

Dowódcami straży pokutującego Grzesznika są jednak cnoty cechujące dobrego zakonnika – to Ubóstwo, Czystość, Wiara, Nadzieja, Miłość, Czulość, Skromność, Cichość, Cierpliwość, Wstrzemięźliwość i Stateczność (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>2v</sub>). Sam Grzesznik jest również przygotowany do bitwy. Jego uzbrojenie w poemacie alegorycznym zostało wyraźnie opisane:

Ja też do tej potrzeby biorę na się zbroję  
 I w inszy się rynsztunek opatrnie przystroję.  
 Miast to szabli i miecza krzyż w swe biorę ręce  
 Wygranej będąc pewien w Chrystusowej męce  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>2v</sub>).

Inne cechy ubioru Grzesznika wprost nawiązują do atrybutów zakonnika:

A miast to mocnej zbroi, wór na ciało gruby  
 Kładę, i tym się stroję na światowe chluby;  
 Miast to zaś rycerskiego pasa, powróz kręty  
 Włożę na biodra moje, którym żywot spięty  
 Za światowe rozpusty, uczty i biesiady,  
 Komitywy swawolne, wety i obiady.  
 I obżarstwa takimi karać się więzami  
 Będę wściągając dalszy zbytek powrozami  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>2v</sub>).

Na zasadzie kontrastu autor *Rozbratu...* zestawia żywot skromny i pozbawiony zbytków ze splendorem dworu Świata. W poemacie alegorycznym jest mowa o Grzeszniku, który zamiast lektyk, wygodnych materaców i rozkoszy cielesnych wkłada na swoje ciało włosienicę – zamiast bankietów i biesiad jego żywot będzie się koncentrował na umartwianiu ciała oraz pokucie. Świat, wobec przemiany duchowej Grzesznika, zwołuje radę wojenną, w trakcie której grzechy-dworzanie doradzają mu przypuścić atak. W dalszych partiach tekstu następuje

bitwa – ostatecznym zwycięzcą jest Grzesznik. Zasługi przypisuje jednak św. Franciszkowi z Asyżu:

Z nieba samego dany, ów z dawna nazwany  
Braci Mniejszych cnym Ojcem, i od wszystkich miany  
W cudownym poważeniu, z swym mu afektuje  
Wojskiem nieprzełamanym i asekuruje  
Nieomylnie zwycięstwo, cóż tedy za rada  
U nas będzie? Niech powie rycerstwa gromada  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. K<sub>2v</sub>).

[...]

W wodzu moim, Franciszku, niemylniej obrony  
Pokładając nadzieję, że mię z każdej strony  
I posiłkować będzie, i doda odsieczy,  
Mając mię w swojej straży, zasłonie i pieczy  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: K<sub>4r</sub>)

oraz Matce Bożej:

Krzyż święty tarcze moję wzięwszy na ramiona  
I świętych protektorów wspomniawszy imiona.  
Naprzód Matki Najświętszej, która pierwsza starła  
Głowę nieprzyjaciela dusznego i wsparła  
Upadający naród ludzki, ba zgubiony,  
Przez sztuki złość i chytrość szatańską zwiedziony  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: K<sub>4v</sub>).

*Rozbrat i wojnę duchowną...* dopełnia utwór pt. *Batalia duchowna grzesznika pokutującego z Światem i Namiętnościami*. Na karcie tytułowej poprzedzającej tę część zbioru autor wprost deklaruje, że będzie się posługiwał fragmentami z *De imitatione Christi* Tomasza à Kempis. Autor niejako przewierszował i zamplifikował jego dzieło, będące wówczas popularnym poradnikiem dobrego życia chrześcijańskiego. W *Batalii duchownej...* ponownie pojawia się opis walki rozgrywającej się na linii grzesznik – tradycyjni wrogowie śmiertelnika, czyli Ciało, Świat i Szatan. Walka została zaprezentowana w formie 62 utarczek, czyli samodzielnych utworów wpisujących się w alegoryczny koncept dzieła, w których rozpisano żarliwą walkę człowieka o uwolnienie z pęt grzechu. Utwór ten również nie jest pozbawiony militarnych opisów, a o jego dydaktycznym wymiarze zaświadcza obecność formuł podręcznikowych, co można dostrzec w poprzedzającym walną bitwę *Przewodniku grzesznika do boju albo w drogę krzyżową* (k. L<sub>4r</sub>–M<sub>1r</sub>). Ten segment *Batalii duchownej...* jest pewnego rodzaju

„pobudką”, „ekscytarzem” zachęcającym do żywej modlitwy, ponieważ taką formułę sugerują obecne w tekście rozkazniki:

Ocknij się duszo grzeszna, zrzuć z serca kajdany,  
 Którymi pamięć, rozum, i sam zmysł spętany  
 Leży w ciężkiej gnuśności, przerwij snu twardego  
 Pod smacznym utuleniem więzy i hardego  
 W niepamięci o sobie umysłu zmieć siły,  
 Które cię w niewolnicze pęta uwięziły  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. L<sub>4</sub>r). [wyróżnienie K.P.]

Według anonimowego autora najlepszym sposobem na zbliżenie się do Boga jest – według duchowości ignacjańskiej – pielęgnowanie życia wewnętrznego, co śledzimy w kolejnych *Utarczkach*. Twórca *Rozbratu i wojny duchownej...* stale utrzymuje także wyraźny antagonizm pomiędzy duszą i ciałem, wartościując pozytywnie duszę. Interesuje go zatem wnętrze, którego opisów nie szczędzi w znacznych partiach poematu. Podtytuł *Utarczki XXXIV* brzmi: „I czym ciało bardziej utrapieniem przyciśnione bywa, tym się duch bardziej przez wewnętrzną łaskę wzмага” (k. T<sub>2</sub>r):

I czym kto w krzyżach bardziej ciało męczy,  
 Czym je trudami, i niewczasy dręczy,  
 Tym więcej siły sam mu Bóg dodaje  
 Jak sam uznaje  
 (*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. T<sub>2</sub>r).

W *Batalii duchownej...* autor wskazuje na to, że dopiero trudy ziemskiego życia znajdą swoje odzwierciedlenie w żywocie niebieskim. Człowiek to wobec tego rycerz wchodzący w szranki ze zdračliwym Szatanem i Światem. Do tego pojawia się Ciało – według autora *Rozbratu i wojny duchownej...* skażone grzechem pierworodnym, za który człowiek musi zadośćuczynić, na przykład w ramach praktyk ascetycznych. Ciało, jako to mniej doskonałe i bardziej odległe od Stwórcy, winno się poddawać czynnościom racjonalnej duszy. Wobec tego autor proponuje, aby porzucić rozkosze światowe i wybrać rozkosze ducha. Twórca *Rozbratu i wojny duchownej...* dobitnie podkreśla również, że walka „żołnierza chrześcijańskiego” z Ciałem, Czartem i ze Światem w istocie ma zapobiec walce Duszy z Ciałem po śmierci, a spór ten powinien zostać rozstrzygnięty za życia:

Wziąłem tę radę przed się, raczej rozbrat z światem  
 Uczynić, i już więcej nie być jemu bratem.  
 Umyśliłem pokoju szukać swobodnego  
 Duszy mojej i życia nabyć spokojnego.



Gdy ustawiczna bojaźń trapi serce moje  
I wyciska obfite z smutnych oczu zdroje,  
Zaczym się z towarzystwa przyjaciół światowych  
Odrywam, a sposobów życia szukać zdrowych  
Idę, idę pokoju szukać i ochłody  
Duszy mojej, pewnej się od nieba nadgrody  
Spodziejając: w drogę się już opuszczam śmieie:  
Ty mię prowadź prawdziwy Boże w ludzkim ciele  
(*Rozbrat i wojna duchowna...* 1719: k. D<sub>4</sub>v). [wyróżnienie K.P.]

Wskazana już na początku zbioru kwestia dualizmu duszy i ciała („Ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału, bo się te sobie wzajem sprzeciwiają”) jest z pewnością także związana z literackimi i emblematycznymi przedstawieniami duszy żyjącej w więzieniu ciała<sup>19</sup>. W epoce późnego baroku dostrzegalne są one takich dziełach, jak: *Adverbia moralia* (1688) Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, *Pobożne pragnienia* (1673) Aleksandra Teodora Lackiego, *Nabożne westchnienia* (1657) Mikołaja Mielezki. Jest to także temat nieobcy polskim filozofom u końca XVII w., zwłaszcza Stanisławowi Witwickiemu, który w *Abrysie doczesnej szczęśliwości* (1685) połączył chrześcijańską doktrynę wiary z dualizmem kartezjańskim. Pogłos tej koncepcji, odbijającej się echem jeszcze XVIII w., znajdujemy w niektórych fragmentach *Rozbratu i wojny duchownej...*

## Podsumowanie

Zaprezentowany utwór jest dobrym przykładem pokazującym, że dzieła dewocyjne powstające na przełomie XVII i XVIII w., do których niewątpliwie należy *Rozbrat i wojna duchowna...*, składały się z pewnego schematu wypowiedzi dla wielu – zwłaszcza dzisiejszych – czytelników nużącego, eksponującego swą nieoryginalność. W przypadku tego utworu można jednak zauważyć jego cechę charakterystyczną – jest to przede wszystkim dzieło propagujące życie według zasad reguł zakonnych. Utwory dewocyjne, cechujące się pewną powtarzalnością znajdujących się w nich treści, wpływały korzystnie na kształtowanie w gronie czytelników sztuki zapamiętywania (Prejs 2013: 205–280), a wobec tego na utrwalanie podstawowych wartości chrześcijańskiej doktryny, oraz służyły wiernym jako prawdziwe, niemalże praktyczne wskazówki w dążeniu do zbawienia. O tym zaświadczały frazy oraz zaplanowana konstrukcja dzieł o charakterze dewocyjnym, która często miała sterować odbiorem czytelniczym

<sup>19</sup> Kwestię literackiego motywu duszy uwięzionej w ciele w późnobarokowych dziełach opisał Grzegorz Raubo (2014: 141–157).

(mowa na przykład o podziale utworów na krótkie rozdziały zawierające modlitwy, cytaty z Pisma Świętego i wiele innych elementów wskazujących na praktyczny wymiar lektury). Magdalena Ślusarska, charakteryzując istotę utworów dewocyjnych w dawnej literaturze polskiej, twierdzi, że były to dzieła „inne niż teologiczne i doktrynalne, które są przeznaczone do modlitwy osobistej, służą zbudowaniu wiernych i wzmocnieniu ich formacji duchowej, stanowią «instrukcję» cnotliwego życia, wspierają «pobożne ćwiczenia umysłu»” (Ślusarska 2015: 12–13). Ta niekiedy naiwna pobożność i nieustanne zagłębianie się w naturę ludzkiego wnętrza niewątpliwie stanowiły dla takich twórców – a także ich odbiorców – (oprócz celów perswazyjnych) próbę uporządkowania i zharmonizowania chaotycznego świata. Nie jest to już literatura, która na wzór „poetów metafizycznych” ma rozstrzygać problemy teologiczne oraz zadawać pytania o istotę egzystencji człowieka. W przypadku utworów dewocyjnych, w tym także *Rozbratu i wojny duchowej...*, wzorzec przeżycia duchowego jest już niejako dany, ponieważ w XVII i XVIII w. stopień skonwencjonalizowania form przekazywania religijnych treści był już wysoce zaawansowany. Niemniej jednak nawet w ramach dobrze znanej już konwencji literackiej można odnaleźć jakieś cechy swoiste tych utworów, a *Rozbrat i wojna duchowna...* jest tego dobrym przykładem.

## Bibliografia

### Źródła

Drużbacka E. (1837), *Forteca od Boga wystawiona...*, w: *Poezje Elżbiety Drużbackiej*, red. J. N. Bobrowicza, Lipsk.

Kołąkowski S. (1621), *Wieża Dawidowa ze wszelaką armaturą, ku przyzbrojeniu bojownikowi chrześcijańskiemu [...]*, Wilno.

Kołek B. (1619), *Wizerunek duchownego żołnierstwa chrześcijańskiego, nowo a krótko naprzód w łacińskich, potym na polski język przetłumaczonych rytmach [...]*, Kraków.

Okolski S. (1648), *Żołnierz duchowny w cnotach postępuku śpiegując do nieba wchodzi [...]*, Kraków.

Scupoli L. (1625), *Pugna Spiritualis. Tractatus Vere Aureus: De Perfectione Vitae Christianae*, przeł. B. Bellère, Douai.

Scupoli L. (1683), *Wojna duchowna [...]*, przeł. D. Nersesowicz, Zamość.

Troc M.A. (1779), *Nowy dykcyonarz to jest mownik polsko-niemiecko-francuski z przydatkiem przysłów potocznych, przestrog gramatycznych lekarskich, matematycznych, fortyfikacyjnych, żeglarskich, łowczych i innych przyzwoitych wyrazów*, t. 3, Lipsk.

Żałuski J.A. (1752), *Zebranie rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku zeszyłych pisanych...*, t. 1, Warszawa.

## Opracowania

- Augustyn z Hippony (1978), *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa.
- Backvis C. (1975), *Losy Erazma z Rotterdamu w Polsce*, w: *Szkice o kulturze staropolskiej*, oprac. A. Biernacki, Warszawa.
- Bar J. (1945), *Tercjarstwo franciszkańskie*, Kraków.
- Bar J. (red.) (1978), *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, t. 1–2, Warszawa.
- Brzuszek S.B. (2006), „*W każdej okoliczności i materyi doskonale mówił*”. Antoni Węgrzynowicz OFMRef. jako kaznodzieja Krakowa, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków.
- Czechowicz A. (2009), *Katolicyzm sarmacki*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa.
- Czerniak N. (2020), *Wacława Potockiego „Rozbój duchowny”*. Komentowana edycja krytyczna, „Meluzyna” 2020, nr 1.
- Czyż A. (1988), *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*, Wrocław.
- Czyż A. (1995), *Sarmata – niewolnik Matki. Drużbicki, Montfort i „Ogród panieński” Kochowskiego*, w: *Barok – sarmatyzm – psalmodia. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Historii Nowożytnej, Toruń 22–23 września 1993*, red. K. Maliszewski, K. Obremski, Toruń.
- Dacka-Górzyńska I., Partyka J. (red.) (2015), *Staropolska literatura dewocyjna: gatunki, tematy, funkcje*, Warszawa.
- Dąbkowska-Kujko J. (2015), *Erazmianizm i lipsjanizm w Rzeczypospolitej*, w: *Wśród krajów północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa.
- Domański J. (1987), *O Enchiridionie Erazma kilka uwag filologa*, w: *Kultura polska a kultura europejska, prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w sześćdziesiąt rocznicę urodzin*, red. M. Bogucka, J. Kowecki, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1965), *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa.
- Estreicher K. (1977), *Bibliografia polska, cz. 3, Stolecie XV–XVIII w układzie abecadłowym*. t. 20, Lit. Ko–Ky, Warszawa.
- Głowiński M. (1987), *Gatunek literacki i problemy poetyki historycznej*, w: *Problemy teorii literatury*, t. 2, oprac. H. Markiewicz, Wrocław.
- Górski K. (1975), *Teologia ascetyczno-mistyczna (Wiek XVI–XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1, *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin.
- Gruchała J.S. (2003), *Metaforyka maryjna „Ogródu Panieńskiego”*, w: *We-spazjan Kochowski. W kręgu kultury literackiej*, red. D. Chemperek, Lublin.
- Hanusiewicz M. (1998), *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin.

Herman S. (1983), *Wojna i żołnierz w okresie kontrreformacji (do roku 1648): szkice z dziejów literatury polskiej i obcej*, Zielona Góra.

Hernas C. (1968), *Polscy poeci metafizyczni (1580–1630)*, „Prace Literackie”, t. 10.

Iwicki Z. (2004), *Nekropolia oliwska*, Gdańsk.

Iwicki Z. (2010), *Konwent oliwski 1186–1831: leksykon biograficzny i nie tylko...*, Gdańsk–Pelplin.

Jarczykowa M., Mazurkowska B. (red.) (2015), *Wypowiedzi zalecające w książce dawnej*, Katowice.

Kotarska J. (1995), *Ad caelestem adspirat patriam. Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin.

Kowalczyk S. (2009), *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin.

Kuran M. (2020), *Barokowy kaznodzieja Antoni Węgrzynowicz o pijaństwie – konteksty kulturowe, socjologiczne i psychologiczne*, „Kultura Media Teologia”, nr 43.

Lenart M. (2002), *Spór duszy z ciałem i inne wierszowane spory w literaturze staropolskiej na tle tradycji średniowiecznej*, Opole.

Lenart M. (2009), *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)*, Warszawa.

Lenart M. (2017), *Wzorce osobowe doby potrydenckiej w perspektywie idei walki*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, t. 6, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa.

Linde S.B. (1812), *Słownik języka polskiego*, t. 3, Lwów.

Lipiński H. (1981), *Duchowość franciszkańska*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa.

Łukarska B. (2013), *Formacja życia duchowego w wybranych medytacjach zakonnych z XVII i XVIII wieku*, w: *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej*, red. M. Kuran, K. Kaczor-Scheitler, M. Kuran, Łódź.

Malickiego J. (2006), *Wacława Potockiego „Rozbój duchowny”*, w: tegoż, *Legat wieku rycerskiego. Studia staropolskie dawne i nowe*, Katowice.

Mazurkiewicz R. (2011), *Z dawnej literatury maryjnej. Zarysy i zbliżenia*, Kraków.

Michałowska T. (1975), *Gatunek staropolski – obiekt i narzędzie poznania historycznoliterackiego*, „Pamiętnik Literacki”, z. 66.

Michałowska T. (1990), *Gatunek literacki*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, oprac. T. Michałowska, Wrocław.

Misiurek J. (1992), *Zarys duchowości chrześcijańskiej*, Lublin.

Miszczyński M. (2014), *Minoritas według św. Franciszka z Asyżu w ujęciu chrystologicznym*, „Polonia Sacra”, nr 1.

Nowicka-Jeżowa A. (1993), *Pieśni czasu śmierci: studium o duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin.

Nowicka-Jeżowa A. (1994), *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku (próba spojrzenia ogólnego)*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin.

Nowicka-Jeżowa A. (2016), *Pokolenie trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa.

Ocieczek R. (red.) (1990), *O literackiej ramie wydawniczej w książkach dawnych*, Katowice.

Partyka J. (2004), „Żona wyćwiczona”. *Kobieta pisząca w kulturze XVI i XVII wieku*, Warszawa.

Pawlak W. (2003), *O wyobraźni religijnej Wespazjana Kochowskiego – „Ogród Panieński”*, w: *Wespazjan Kochowski. W kręgu kultury literackiej*, red. D. Chemperek, Lublin.

Pawlak W. (2005), *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin.

Pelc J., Otwinowska B. (red.) (1992), *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Fałęcka, B. Otwinowska, Wrocław.

Pieczyński M. (2013), *Kirke, Proteusz i Lutnia rozstrojona. O poezji eksperymentalnej późnego baroku w świetle wypowiedzi teoretycznych*, Warszawa.

Potocki W. (2012), „*Pojedynek rycerza chrześcijańskiego*” (ok. 1645) oraz „*Enchiridion militis christiani*” (ok. 1685), oprac. R. Grześkowiak, M. Lenart, Warszawa.

Prejs M. (1981), *Poezja emocji*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 3.

Prejs M. (1984), „*Poezja dewocyjna*” wczesnego baroku, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław.

Prejs M. (1989), *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa.

Prejs M. (1998), *Tradycje gotyckie w literaturze polskiego baroku. Przegląd problematyki*, „Barok”, nr 1.

Raubo G. (1997), *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań.

Raubo G. (2011), *Kalendarze, kurioza i rzeczy ostateczne: z zagadnień literatury popularnej w dawnej Polsce*, Kalisz.

Raubo G. (2014), „*W twarde więzienie wsadzono mi duszę*”. *Wyobcowanie duszy w ciele w literaturze baroku*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, nr 4(7).

Rok B. (1991), *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, Wrocław.

Słomak I. (2010), *Militarne metafory w tytułach utworów dewocyjnych późnego baroku*, w: *Bogactwo polszczyzny w świetle jej historii*, t. 3, red. A. Rejter, Katowice.

- Słomak I. (2017), *Retoryka miłosnej batalii. „Wojsko serdecznych noworekrutowanych afektów” Hieronima Fałęckiego*, Warszawa.
- Sokolski J. (1983), *Certamen spirituale. Staropolskie poematy alegoryczne o wojnie duchownej*, „Acta Aniversitatis Wratislaviensis. Prace Literackie”, nr 710.
- Sokolski J. (1988), „*Miejsce to zowią żywot...*”. *Staropolskie romanse alegoryczne*, Wrocław.
- Sokolski J. (1990), *Staropolskie zaświaty*, Wrocław.
- Stasiewicz K. (2012), *Elżbieta Drużbacka: najwybitniejsza poetka czasów saskich*, Olsztyn.
- Szteinke A.J. (1968–1969), *Koralewicz Aleksy (ok. 1656–1722)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 14, red. E. Roztworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Tazbir J. (1987), *Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu*, w: tegoż, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa.
- Urbański P. (1996), *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Kielce.
- Wiślicz T. (2012), *Pedagogika strachu w kościele potrydenckim w Polsce*, w: *Sic erat in factis. Studia i szkice historyczne dedykowane Profesorowi Bogdanowi Rokowi*, t. 1, red. E. Kościk, R. Żerlik, P. Badyńska, F. Wolański, Toruń.
- Wolański F. (2012), *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń.
- Wyczawski H.E. (1981) (red.), *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa.
- Zarzycki S.T. (2003), *Walka duchowa W. Scupolego a Duchowość św. Franciszka Salezego*, „Roczniki Teologiczne”, z. 5.

#### Streszczenie

### **Z dziejów batalii duchownych.**

### ***Rozbrat i wojna duchowna grzesznika z światem tudzież z faworytami jego ciałem i czartem (Poznań 1719)***

Podstawowym celem niniejszego szkicu jest prezentacja utworu dewocyjnego pt. *Rozbrat i wojna duchowna grzesznika ze światem* (1719), autorstwa franciszkanina reformata. Rozpoznanie treściowej zawartości zbioru oraz wskazanie swoistości tekstu umożliwia włączenie *Rozbratu i wojny duchownej...* do refleksji nad nurtem batalii duchownych, czyli utworów alegorycznych nacechowanych militarnie, mających bardzo często użytkowy i modlitewny charakter.

**Słowa kluczowe:** batalia duchowna, franciszkanie, alegoria, duchowość, dewocja

## Summary

**From the history of spiritual battles.*****Rozbrat i wojna duchowna grzesznika z światem tudzież z faworytami jego ciałem i czartem (Poznań 1719)***

The primary purpose of this sketch is to present a devotional work entitled *Rozbrat and the Sinner's Spiritual War with the World* (1719), by a Reformed Franciscan. Recognizing the content of the collection and pointing out the peculiarities of the text makes it possible to include *Rozbrat and the Spiritual War...* in the reflection on the current of spiritual battles, that is allegorical works with military overtones, fulfilling a very often utilitarian and prayerful character.

**Keywords:** spiritual battle, Franciscans, allegory, spirituality, bigotry

**„NIE ZATWARDZAJCIE SERC WASZYCH...”.**  
**PROBLEM SKLEROKARDII**  
**W TWÓRCZOŚCI WACŁAWA POTOCKIEGO**  
**(NA PODSTAWIE *NOWEGO ZACIĄGU...***  
***I DYJALOGU O ZMARTWYCHWSTANIU PAŃSKIM*).**  
**CZEŚĆ DRUGA: ANTROPOLOGICZNE**  
**ASPEKTY SKLEROKARDII<sup>2</sup>**

Niniejszy szkic jest kontynuacją rozważań nad żywo obecnym, choć dotychczas niezbadanym przez uczonych, złożonym zagadnieniem sklerokardii<sup>3</sup>, wyłaniającym się z dwóch odmiennych rodzajowo i genologicznie utworów Wacława Potockiego – mesjady *Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryumfującego Jezusa*, wydanej w 1698 r. (Potocki 1698)<sup>4</sup>, oraz dramatu *Dyjalog o zmartwychwstaniu Pańskim* (Potocki 2018)<sup>5</sup> z 1676 r. Podobnie jak w pierwszej części studium, wskazane dzieła będą stanowić poetycką bazę źródłową dla podjętych rozważań. Zachowany zostanie uprzednio przyjęty zakres analizowanego tekstu: *Nowy zaciąg...* będzie uwzględniony w całości, a w przypadku *Dyjalogu...* – jedynie akt czwarty, w którym rysuje się tytułowy problem.

<sup>1</sup> [olga.dziemian@kul.pl](mailto:olga.dziemian@kul.pl), <https://orcid.org/0000-0003-0969-9869>

<sup>2</sup> Zob. też cz. 1 (Dziemian 2024).

<sup>3</sup> Pochodzący z języka greckiego termin „sklerokardia” (gr. *σκληροκαρδια*) oznacza serce pogrążone w duchowej agonii z powodu odrzucenia Boga. Jest to stan ‘nieczułości’, ‘szorstkości serca’, ‘zatwardziałości’, ‘uschnięcia serca’, ‘stwardnienia serca’, ‘uporu’ (Mt 19,8; Mk 10,5; 16, 14). Na ten temat zob. np. Jaros (2019: 264); Popowski (2006: 557, nr 4504). Por. też np. Muszyński (1981: 58–74); Kasjaniuk, Haręzga (2014: 1270–1271).

<sup>4</sup> Wszystkie cytaty z tego dzieła podaję za wymienionym wydaniem. Na temat przynależności gatunkowej tekstu zob. m.in. Czechowicz 2019: 269–285; Teusz 2002: 184–185; Krawiec-Złotkowska 2009: 160.

<sup>5</sup> Wszystkie fragmenty tego utworu cytuję za wskazaną jego edycją krytyczną. *Dyjalog o zmartwychwstaniu Pańskim* – jak pisała Agnieszka Czechowicz – „pozostaje [...] jedynym w pełni dramatycznym dziełem w dorobku Potockiego” (Czechowicz 2018: 15); na ten temat zob. też: Czechowicz 2018: 16.



Głównymi elementami spajającymi rozważania będą: bohater jednostkowy i zbiorowy, a także zewnętrzne i wewnętrzne przestrzenie ludzkiego życia uwikłane w sklerokardię. Uwzględnieni zostaną przede wszystkim Żydzi jako społeczność fałszywie oskarżająca Jezusa i domagająca się Jego skazania; arcykapłani oraz oprawcy, a także Kajfasz i Judasz.

Podjęta w tej części szkicu analiza niezmiennie będzie zmierzać do odpowiedzi na pytanie o wizję człowieka dotkniętego sklerokardią, wyłaniającą się ze wskazanych dzieł poety z Łużnej, oraz o spójność bądź rozbieżność tego obrazu w przypadku obu utworów. W dalszym ciągu aktualne pozostaną kwestie sposobu postrzegania i przedstawiania przez autora *Moralioń* problemu zatwardziałości serca, jego postawy wobec podejmowanego zagadnienia, jak również tych, u których tytułową przypadłość dostrzega.

Po przyjrzeniu się sklerokardii z perspektywy retorycznej w pierwszej części studium, w tej zostanie podjęta próba spojrzenia na *Nowy zaciąg...* i *Dyjalog...* przede wszystkim przez pryzmat relacji panujących między jednostką a grupą; ujawnienia kondycji wewnętrznej i zewnętrznej prezentowanych postaci, sposobów zachowań oraz postrzegania rzeczywistości przez jednostki i zbiorowości dotknięte zatwardziałością serca. Istotny w tym kontekście będzie problem godności człowieka (*dignitas humana*), a także ściśle związana z prezentowanym zagadnieniem kwestia etycznego, moralnego wymiaru podejmowanych przez bohaterów działań oraz konsekwencji ich decyzji. Nie da się tu również pominąć aspektu genologicznego; należy zbadać oddziaływanie gatunkowe dzieła na sposób przedstawienia problemu sklerokardii i spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy ów aspekt różnicuje to ujęcie, czy też nie.

\* \* \*

W podsumowaniu rozważań dotyczących retorycznych aspektów tytułowego problemu w pierwszej części studium wskazano dwójaki w zależności od utworu – dynamiczny i statyczny – charakter rzeczywistości dotkniętej zatwardziałością serca.

Dychotomiczną perspektywę spojrzenia na problem sklerokardii Potocki przyjmuje w obu dziełach także w odniesieniu do bohaterów. Z jednej strony patrzy na nich przez pryzmat ich zachowań, podejmowanych działań, decyzji oraz wypowiedzi, z drugiej – różnicuje jednakowoż w zależności od gatunku stopień wyeksponowania wskazanych elementów. Te z kolei są determinowane wewnętrzną kondycją postaci, których sposób przedstawienia na poziomie tekstowym ulega dość znaczącej zmianie. W *Nowym zaciągu...* wywołane sklerokardią postawy bohaterów zostają bezpośrednio powiązane z desygnatem, którego rozpatrywane zjawisko dotyczy, tj. z sercem. Dowodzą tego wielokrotne, dosłowne użycia tego leksemu w tekście mesjady. W akcie czwartym *Dyjalogu...*

*serce* nie pojawia się ani razu w kwestiach wypowiedzianych przez bohaterów. Literalnie nieobecne *cordis* pochłania jednakże całą uwagę odbiorcy, gdyż Potocki konfrontuje je w tej części dzieła z czysto immanentnym wymiarem tytułowego problemu – skupiając uwagę na słowie, w istocie skupia ją na sercu, z którego ono pochodzi. Marek Ewangelista pisze: „Z wnętrza [...], z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi [...]” (Mk 7, 21–23).

Odmienne koncepcje ukazania problemu zatwardziałości serca nie wpływają bynajmniej na jego „portret aksjologiczny”. W obu utworach sklerokardia zyskuje spójne, jednolite oblicze: całkowicie zepsute, zdeprawowane, pozbawione wszelkich skrupułów, nieznające litości i zamknięte na poznanie prawdy.

Wyraźnemu zróżnicowaniu ulega postawa Potockiego wobec „skażonych” bohaterów (proces ten jest możliwy do dostrzeżenia wyłącznie w treści *Nowego zaciągu...*)<sup>6</sup>. Poeta przyjmuje odmienne perspektywy w zależności od postaci, której w danym momencie poświęca uwagę. Wspólnym mianownikiem jest zachowany w każdym z przypadków krytycyzm i radykalizm, co między innymi ujawnia się w użyciu języka konkretnego i dosadnego.

Wobec Judasza o „zbójckim sercu” (Potocki 1698: 7) dominującym kolorytem postawy Potockiego zdaje się być szyderstwo podszyte drwiną i ironią. W akcie zdrady Jezusa widzi czyn w istocie żalosny, pozbawiony racjonalnego uzasadnienia, a samego Judasza traktuje jako szaleńca (Potocki 1698: 6, 23). Przestrzega chrześcijan przed przyjmowaniem właściwych Judaszowi postaw i stwierdza, że wielu już poszło w jego ślady („Ma Judasz i dziś swoje w handlu towarzysze”; Potocki 1698: 10). Swoistą aprobatą Potocki obdarza wrogich Judaszowi chrześcijan, tj. tych, którzy zamiast błogosławieństwem „darzą” go przekleństwem. Zachowanie to uznaje za pochwałę godną determinację wyznawców Chrystusa i dowód na to, że ich serce pozostaje we właściwej kondycji – pełne „świętego impetu”<sup>7</sup>. W przypadku Judasza Potocki nie moralizuje i zrywa z postawą dydaktyka. Inaczej jest w przypadku Kajfasza: tu wciela się w rolę nauczyciela moralisty przemawiającego zasadniczo językiem sentencji (np. „[...] tym się nie omylisz, upewniam, dowodzie, / Że zawsze zły na wierzchu, a dobry na spodzie”; Potocki 1698: 59). Charakteryzując stosunek Potockiego do bohatera zbiorowego (Żydzi, ich przywódcy religijni oraz oprawcy Jezusa), można

<sup>6</sup> Temat różnorodnych postaw przyjmowanych przez Potockiego w jego literackich dyskursach wcześniej podejmowali również m.in.: Krawiec-Złotkowska (2009: 161–162); Teusz (2002: 191–192); Czechowicz (2008: 30); Książek-Bryłowa (2006: 5–26); Krzezińska (1995: 303–304).

<sup>7</sup> Zob. następujący fragment: „Cóż też wždy chrześcijanin o Judaszu prawi? / Wszyscy klną, każdy łaje, nikt nie błogosławi. / Tak ma być – serce pełne świętego impetu [...]” (Potocki 1698: 10).

dostrzec, że autor *Moralioń* nie przejawia jednej konsekwentnej postawy, ale ją różnicuje. Z jednej strony staje w pozycji obserwatora o wyrazistym, oceniającym zacięciu. Znaczna część jego uwagi koncentruje się na szeroko zakrojonej charakterystyce osób, uwzględniającej ich wizerunek zewnętrzny i sferę zachowań. Z drugiej strony Potocki przyjmuje postawę moralisty i historyka-bibliisty, o czym świadczą dość obszerne przywołania wybranych wydarzeń z dziejów niewoli narodu wybranego; rezygnuje z roli dydaktyka na rzecz sprawozdawczości. Formułuje sądy i wyraża prawdy o zachowaniach zbiorowości, postępując się nierzadko sentencjonalnymi frazami.

\* \* \*

Problem sklerokardii w omawianych pismach dotyka nie tylko bohaterów, ale znacząco oddziałuje na społeczność, w której funkcjonują; ich decyzje kształtują rzeczywistość w określony sposób. Potocki nie umieszcza osób w próżni, lecz odkrywa przed odbiorcą konkretne obszary ludzkiej egzystencji skażone sklerokardią. Obejmują one zarówno sferę zewnętrzną (materialną, empiryczną – w której uobecniają się konkretne zachowania i w którą w sposób najbardziej wyrazisty wpisuje się wymiar sprawiedliwości), miejsca przebywania możnych (dwory i pałace), sferę werbalną, relacje społeczne, jak też sferę wewnętrzną (duchową, abstrakcyjną).

Sposób funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości zostaje ukazany jedynie w *Nowym zaciągu...* (*Dyjalog...* opisuje stan rzeczy już po wydarzeniach pasywnych). Autor z Łużnej nie pozostawia złudzeń co do jakości i charakteru prowadzonego przewodu sądowego ani też postaw osób odpowiedzialnych za jego przebieg; całe sądownictwo pozostające pod wpływem znaczących przedstawicieli Sanhedrynu jest oplecione siecią bezprawia, zdominowane przez prywatę możnych, dbających jedynie o własne profity („Kaźdego swój interes i swoja prywata / Rządzi”); Potocki 1698: 59). Sami sędziowie to jednostki zdegenerowane moralnie. Za truizmem tych stwierdzeń przemawia sam sposób zaaranżowania i przeprowadzenia procesu Mesjasza, stojącego w „łotryni” (dwór Kajfasza; Potocki 1698: 59) przed obliczem „bezbożnych sędziów” (Potocki 1698: 58), w którym nie liczą się ani obiektywne fakty, ani dowody. Arcykapłani nie zmierzali w kierunku ustalenia czy odkrycia prawdy, lecz działali według z góry powziętego zamiaru zgładzenia Jezusa, co jednoznacznie wyraża stwierdzenie: „Winien, nie winien, niech śmiercią umiera” (Potocki 1698: 82). W istocie wyrok został wydany jeszcze przed rozpoczęciem procesu i udowodnieniem „winy”, a także przed postawieniem Jezusa przed Piłatem. Wskazany stan rzeczy autor *Wojny chocimskiej* ujął następująco:

A cóż tam za uczciwość? Cóż tam za powaga,  
Gdzie wszystko gwałt, gdzie wszystko swawola przemaga? [...]

Cóż to za sąd? Gwałt-ci to jawny! [...]  
 Już tam sędzia niepewny, ukrzywdzona sprawa,  
 Gdzie wprzód egzekucyja, niżeli sąd, stawa.  
 U Żydów opak wszystko, katusza ratuszem,  
 Samem biskup od kata różny kapeluszem.  
 [...] Z żydowskiego procesu dyjabeł dekret pisze.  
 (Potocki 1698: 51)

i dalej:

[...] sędzie źli i głupi ledwie skargę słyszą,  
 Nie słuchawszy sprawoty, zaraz dekret piszą.  
 (Potocki 1698: 80)

Poza syntetyczną charakterystyką wymiaru sprawiedliwości przytoczone fragmenty (szczególnie pierwszy) ujawniły inny istotny rys rzeczywistości zdominowanej przez sklerokardię – to świat całkowicie na opak, odwrócony i zdeformowany. System aksjologiczny generowany przez jednostki o zatwardziałym sercu staje się skrajnie wypaczony, stanowi absolutne przeciwieństwo wartości świata zharmonizowanego, uporządkowanego, zgodnego z naturą i człowieczeństwem. Oprócz prawdy całkowicie zdegradowana została także sprawiedliwość.

Kreśląc obraz sądu, autor *Pieśni nabożnych* zwraca szczególną uwagę na fakt manipulowania rzeczywistością obiektywną przez najwyższych rangą przywódców religijnych i usilnego ich dążenia do zafałszowania stanu faktycznego. W kontekst ten wpisuje się cały proceder przekupywania świadków zarówno po to, by nakłonić ich do składania fałszywych zeznań w trakcie procesu (*Nowy zaciąg...*), jak też by podważyć zbawczą prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa i utrzymać w świadomości społeczności Izraela przeświadczenie o Jego ostatecznej zagładzie (akt czwarty *Dyjałogu...*). W *Nowym zaciągu...* kwestii fabrykowania dowodów w przewodzie sądowym Potocki poświęcił stosunkowo niewiele miejsca. W mesjadzie wybrzmiewa ona wyraźnie wówczas, gdy odbiorca staje wobec mających zeznawać świadków, określonych przez autora jako „[...] dwulicowatych złodziejów pod pręgą / Ani obowiązanych zwyczajnie przysięgą” (Potocki 1698: 60), a kilka wersów później napotyka stwierdzenie narratora, że „było i inszych świadków przenajętych wiele [...]” (Potocki 1698: 60). W tym krótkim dyskursie<sup>8</sup> Potocki zdaje się koncentrować uwagę nie tyle na bezprawnym akcie, ile na ukazaniu jego jałowości i braku skuteczności. Sami świadkowie mający świadczyć nieprawdę nie potrafili się wywiązać właściwie ze swojej powinności. Miejsce kalumnii i oszczerstw mających dowieść winy Jezusa zajęły próżne docinki, szyderstwa, urągania („Było i inszych świadków przenajętych

<sup>8</sup> Zob. Potocki 1698: 60–61.

wiele, / Ale że wszyscy drwili, nie mogli Go śmiecie / Potępić [...]”; Potocki 1698: 60), przez co ci, którzy mieli pomóc sprawie, *de facto* unicestwili nikczemny zamiar arcykapłanów-sędziów. Stan ten oddaje odnoszące się do Kajfasza stwierdzenie: „Potwarzą nic nie wskóra i fałszywym świadkiem” (Potocki 1698: 61). Kolejne wydobywane na światło symptomy sklerokardii to: wewnętrzny rozdźwięk, niezdolność do zjednoczenia się dla osiągnięcia wspólnego celu, nieposłuszeństwo, brak opanowania emocji, a przede wszystkim języka. To właśnie niekontrolowana mowa nienawiści spowodowała fiasko tej części podstępного planu. Wymiar sprawiedliwości i jego skuteczność, oddane we władanie języka, stają się w rzeczywistości całkowicie od niego zależne. Tu także możemy dostrzec praktyczną realizację słów Jezusa, w których przepowiadał pewny upadek wewnętrznie skłóconego królestwa<sup>9</sup>.

Wszystkie wskazane działania – knucie, intrygi, fałszowanie dowodów, nakłanianie do świadczenia nieprawdy, przekupstwo – są ukazane przez Potockiego jako zachowania właściwe wpływowym i wysoko postawionym jednostkom. Te zaś prowadzą swoją działalność w ściśle określonych miejscach zarezerwowanych tej grupie wpływu: w pałacach i dworach. W *Nowym zaciągu...*<sup>10</sup> jawią się jako siedliska grzechu; miejsca, w których możni aprobują grzech, przyzwalają na jego szerzenie i trwanie w moralnej zgniliźnie. Pisze Potocki:

[...] książe i kapłani sami  
 Policzkują własnymi Chrystusa rękami!  
 Gdzież pycha? Gdzie łakomstwo? Gdzie wszeteczna żądza  
 Jeśli nie u tych większe bezprawie wyrządza  
 Znieważając Chrystusa?  
 Kędyż wszystkie zbytki  
 I wszystkie grzechy mają wolniejsze przybytki  
 Jeżeli nie u dworów?  
 (Potocki 1698: 54)

Z dotkniętego sklerokardią społecznego wymiaru życia poeta z Łuźnej wydobywa jeszcze jeden znaczący aspekt: relacje pomiędzy jednostką a zbiorowością. Jezus jako jednostka był postrzegany przez faryzeuszów i uczonych w Piśmie jako zagrożenie dla obowiązującego porządku, sposobu myślenia i hierarchii

<sup>9</sup> Zob. Mk 3, 24–25: „Jeśli jakieś królestwo wewnętrznie jest skłócone, takie królestwo nie może się ostać. I jeśli dom wewnętrznie jest skłócony, to taki dom nie będzie mógł się ostać”.

<sup>10</sup> Sposób konstrukcji świata przedstawionego w *Dyalogu...* sprawia, że niemożliwe staje się wskazanie konkretnego miejsca akcji. Autor w akcie czwartym nie zamieszcza w treści żadnych jednoznacznych wskazówek odnośnie do miejsca spotkania uczonych w Piśmie; pozostaje ono w sferze domysłu odbiorcy.

wartości. Skrajna zatwardziałość serca, widoczna we wskazanej społeczności, pozbawiła ją zdolności otwarcia serca na prawdę, a tym samym do podjęcia autorefleksji i dokonania krytycznej rewizji własnego postępowania.

\* \* \*

Poetycka antropologia Potockiego<sup>11</sup>, widziana przez pryzmat sklerokardii, jest wielowymiarowa. Oba dzieła – *Nowy zaciąg...* i *Dyjalog...* – genologicznie odmienne, powstałe w różnym czasie, stanowią dwa odrębne studia osoby ludzkiej dotkniętej piętnem zatwardziałości serca. W każdym z nich Potocki zróżnicował punkt ciężkości poszczególnych elementów współtworzących jego antropologiczną refleksję. Epicki *Nowy zaciąg...* to przede wszystkim studium grzesznej cielesności i demonicznej zmysłowości, ukazujące upadek człowieka w najniższe rejestry egzystencji. Akt czwarty *Dyjalogu...* przenosi odbiorcę w głąb skażonego umysłu, ukazuje psychologiczne uwarunkowania i mechanizmy mające wpływ na kondycję ludzką. To obraz wewnętrznego życia człowieka, jego zdegradowanej moralności objawiającej się w budzących odrazę czynach i postawach. Immanentna kreacja bohaterów, nakreślona wyłącznie za pomocą ich własnych słów, odsłania przed odbiorcą pewnych siebie arcykapłanów, przekonanych o potężde swego umysłu i mądrości, którym kłamstwo wyznaczało kierunek działania. Ta dramatyczna walka o unicestwienie prawdy za wszelką cenę i przekonania do swych błędnych racji innych ludzi skłania bohaterów do sięgania po skrajnie niemoralne rozwiązania, jak choćby takie, o których mowa w wypowiedzi Szmajły:

W ostatku, znowu trupa na krzyżu zawiesić:  
Niech wiedzą, że kto umarł, nie może się wskrzesić.  
(Potocki 2018: akt IV, w. 77–78)

\* \* \*

Oba dzieła ukazują sklerokardię w oparciu o dyrektywy analogiczne do Machiavellowskich, mówiące o konieczności dualistycznego sposobu funkcjonowania w celu osiągnięcia pełnej skuteczności, a także o słynną zasadę: „cel uświęca środki”. W osiemnastym rozdziale *Księcia* florencki filozof pisze:

Trzeba tedy wiedzieć, że istnieją dwa rodzaje walki: walka na prawa i walka na siły. Pierwszy rodzaj jest właściwy ludziom, drugi właściwy jest zwierzętom, ponieważ jednak często pierwszy rodzaj walki nie wystarcza, trzeba uciekać się

<sup>11</sup> Zagadnienie to wcześniej podejmowali m.in.: Bereda (1979: 73, 79); Czyż (1988: 28); Szczęśny (1992: 196, 206); Hanusiewicz (1995: 180); Obremski (1998: 5–16).

do drugiego. Dlatego też książę musi doskonale umieć używać zarówno natury zwierzęcej, jak ludzkiej. [...] Ponieważ więc książę obowiązany jest umieć używać bestii, powinien sobie wybrać lisa i lwa, lew bowiem nie poradzi przeciw siciom, lis nie poradzi przeciw wilkom. Należy więc być lisem, aby się poznać na sieciach, i lwem, aby odstraszać wilków (Machiavelli 1979: 75–76)<sup>12</sup>.

Przyglądając się bohaterom dotkniętym zatwardziałością serca nie sposób nie dostrzec wyraźnych reminiscencji zaleceń udzielonych przez Machiavellego. Mesjada akcentuje prymat siły manifestujący się w bestialstwie; akt czwarty *Dyjalogu...* ukazuje przebiegłość arcykapłańskiego grona pogrążonego w kreowaniu bezwzględnej intrygi i podstępny dla osiągnięcia zamierzonego celu. Wskazane sposoby działania wzajemnie się dopełniają, tworząc holistyczny obraz „krzemienego serca”. Dwa dzieła – dwie perspektywy spojrzenia na człowieka naznaczonego tytułowym śmiertelnym piętnem; dwie drogi – odmienne i zbieżne zarazem – ukazały ostatecznie koherentną wizję mrocznej strony *humanae naturae*.

Spojrzenie na sklerokardię z perspektywy antropologicznej skłania do zatrzymanie się na sposobie, w jaki osoby nią dotknięte postrzegają same siebie: przejawiają postawę naznaczoną zarówno aktywizmem, jak i biernością. Dynamiczny pierwiastek ujawnia się w sferze zewnętrznej: w niepohamowanych, nasyconych wrogością działaniach, by unicestwić Jezusa za wszelką cenę. Stagnacja determinuje wewnętrzną kondycję człowieka, który wobec nienawiści trawiącej jego serce pozostaje bezkrytyczny i obojętny; nie podejmuje żadnych kroków, by ten stan zmienić. Dzieje się tak dlatego, że sklerokardia skutecznie zniewala tak umysł, jak i wolę, uniemożliwiając poznanie prawdy i właściwą – krytyczną ocenę zastanej sytuacji. Poddany imperatywowi „krzemienego serca” rozum staje się jego sługą; nie jest w stanie ani wyjść zwycięsko z toczzonego z nim pojedynku, ani też przeciwstawić się potężnej destrukcyjnej sile, która rodzi się i wydobywa z najgłębszych zakamarków ludzkiego jestestwa. Pod ciężarem sklerokardii degradacji ulegają oba fundamenty (wola i rozum), które poeta z Łuźnej, w ślad za Erazmem z Rotterdamu, uznawał nie tylko za czynniki uzdalniające człowieka do wybierania dobra bądź zła, ale także za warunek trwania moralności i godności osoby<sup>13</sup>. Z tej przyczyny bohaterowie z niebywałym uporem, po wielokroć akcentowanym przez Potockiego na kartach obu dzieł, trwają w śmiertelnym „kokonie”, niezdolni do jego rozerwania.

<sup>12</sup> Cytat podaję za wydaniem: Machiavelli (1979).

<sup>13</sup> Por. np. Urbański (1996: 47–48); Kotarska (1998: 87, 91); Künstler-Langner (1993: 141–142). Szerzej na temat wpływu Rotterdamczyka na twórczość Potockiego zob. też m.in.: Szucki (1921: 1–18); Kukulski (1957: 116–129); Kukulski (1962); Czekajewska (1966: 355); Goliński (1998: 17–28); Gruchała (2001: 85–95); Raubo (2006: 212–213); Wilczek (2007: 89); Hanusiewicz-Lavallee (2009: 84–85); Dąbkowska-Kujko (2015: 247–287); Kowalczyk (2017: 38, 47, 52, 272, 283).

Chociaż im w uszy kładziesz, choć wołasz – nie słyszą!  
 Słyszą, nie chcą rozumieć; patrzą, nie chcą widzieć;  
 Palcem macają, nie chcą poznać [...] <sup>14</sup>.  
 (Potocki 1698: 46)

Połączenie dwóch przestrzeni – zewnętrznej i wewnętrznej – ujawnia dramatyczną kondycję osoby odartej z godności, która w aksjologicznej hierarchii naszego barokowego poety zajmowała pozycję prymarną (Kotarska 1998: 85).

Sklerokardia prowadzi bohaterów ku odczłowieczeniu, ich rysy antropologiczne zostają nie tyle zmaćcone, ile wręcz zatarte; zamyka i czyni wrogami fundamentalnych wartości, takich jak: miłość, wrażliwość czy prawda, a gloryfikuje te przynależne sferze infernalnej: nienawiść, pogardę, kłamstwo, okrucieństwo. Wykorzystując konotacje agrarne, Potocki ukazuje ich niczym piekielnych parobków, którzy zabijając Jezusa zebrali swojego „okrucieństwa żniwo” (Potocki 1698: 171). W zatwardziałości serca, które nawet w obliczu popełnienia najcięższej zbrodni pozbawione jest wszelkich wyrzutów sumienia („Żydzi nigdy nie żałują”; Potocki 1698: 160), autor *Moralioń* dostrzega nie tylko przyczynę tragicznych losów samego Chrystusa, lecz także dramat egzystencjalny chrześcijanina, a w końcu samego człowieka, który odrzuciwszy Boga, sam na siebie wydał wyrok trwania w stanie wiecznej rozpacz. „Marnie stworzenie, proch, ziemia, popiół” (Potocki 1698: 65) – oto zamknięta w formule wanitatywnej amplifikacji esencja sklerokardycznego „człowieczeństwa” <sup>15</sup>.

\* \* \*

Sklerokardia i wynikające z niej kondycja oraz wizja człowieka, obecne w *Nowym zaciągu...* i akcie czwartym *Dyjałogu...*, wpisują się w szerszy problem dotyczący XVII-wiecznej literatury – jest nim piętno pesymizmu <sup>16</sup>. Wacław Potocki, który po cnocie i rozumie właśnie serce uczynił „ostatnim bastionem” ocalenia targanego wewnętrznymi sprzecznościami człowieka <sup>17</sup>, ukazał swoisty proces unicestwienia tej ostoji człowieczeństwa.

„Oto człowiek” (powiada [Piłat – O.D.]), bo tak sobie tuszy,  
 Że serca skamieniałe do litości ruszy.  
 (Potocki 1698: 117)

<sup>14</sup> Por. Mt 13, 10–15; Dz 28, 25–27.

<sup>15</sup> Wykorzystanie przez Potockiego topiki wanitatywnej do zobrazowania nietrwałości i wątpliwości ludzkiej kondycji należy do często stosowanych przez niego zabiegów poetyckich. Uchodzić także może za wyraz wyrazistego upodobania, które autor *Moralioń* odnajduje w „nędzy materii”; zob. Czechowicz (2005: 175); Kotarska (1998: 89–90).

<sup>16</sup> Zob. np. Wichowa (1995: 254–255); Kotarska (1998: 93).

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat zob. np. Kotarska (1998: 93).



## Bibliografia

Bereda T. (1979), *Koncepcja losu ludzkiego w świetle wybranych wierszy Wacława Potockiego*, w: *Barok. Analogie – opozycje. Materiały Studenckiej Sesji Staropolskiej. Lublin 4–7 maja 1977 r.*, red. S. Nieznanowski, Lublin.

Czechowicz A. (2005), *Zgniła chusta / biały arkusz. Potockiego misterium papieru i ciała (lektura Pieśni XXI)*, w: *Koncept w literaturze staropolskiej*, red. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin.

Czechowicz A. (2008), *Różność w rzeczach. O wyobraźni pisarskiej Wacława Potockiego*, Warszawa.

Czechowicz A. (2018), „*Wizerunek sprawy tak wielkiej i świętej...*”. *Dyalog o zmartwychwstaniu Pańskim jako barokowa odsłona misterium rezurekcyjnego*, w: W. Potocki, *Dyalog o zmartwychwstaniu Pańskim*, wyd. i oprac. A. Czechowicz, red. nauk. tomu R. Grześkowiak, Lublin.

Czechowicz A. (2019), „*Święta, wielka i trudna robota*”. *Uwagi o kontekstach gatunkowych Nowego zaciągu Wacława Potockiego*, „*Terminus*”, t. 21, z. 3(52).

Czekajewska A. (1966), *Dwadzieścia lat polskiej erasmianistyki (1946–1965)*, „*Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*”, t. 11, nr 4.

Czyż A. (1988), *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Dąbkowska-Kujko J. (2015), *Erazmianizm i lipsjanizm w Rzeczypospolitej*, w: *Wśród krajów północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, t. 1, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa.

Dziemian O. (2024), „*Nie zatwardzajcie serc waszych...*”. *Problem sklerokardii w twórczości Wacława Potockiego (na podstawie „Nowego zaciągu...” i „Dyalogu o zmartwychwstaniu Pańskim”)*. Część pierwsza: *Retoryczne aspekty sklerokardii*. „*Język – Szkoła – Religia*”, 18 (18).

Goliński J.K. (1998), „*Via purgativa*”. *O religijności Wacława Potockiego i jej świadectwach poetyckich*, „*Pamiętnik Literacki*”, t. 89, z. 2.

Gruchała J.S. (2001), *Uwagi o lekturze Moralioń*, „*Roczniki Humanistyczne*” t. 49, nr 1.

Hanusiewicz M. (1995), *O „człowieku cielesnym” w poezji religijnej Wacława Potockiego*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin.

Hanusiewicz-Lavallee M. (2009), *Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. nauk. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa.

Jaros D.M. (2019), *Pojednanie w dualizmie. Nowa koncepcja w odpowiedzi na kryzys eschatologii*, „*Verbum Vitae*”, nr 35.

Kasjaniuk E., Haręzga S. (2014), *Zatwardziałość*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 20, Lublin.

- Kotarska J. (1998), *Dignitas humana w twórczości Wacława Potockiego*, w: tejeże, *Theatrum mundi. Ze studiów nad poezją staropolską*, Gdańsk.
- Kowalczyk M. (2017), „Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryumfującego Jezusa”. *O wyznaniowym wymiarze eposu biblijnego Wacława Potockiego*, Warszawa.
- Krawiec-Złotkowska K. (2009), *Przestrzenie Wacława Potockiego*, Słupsk.
- Krzewińska A. (1995), *Perspektywy eschatologiczne w poezji polskiego baroku*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin.
- Książek-Bryłowa W. (2006), „Ślepy człowiek na swoje wady” – o dydaktyzmie w „Ogrodzie, ale nie plewionym” Wacława Potockiego, „Roczniki Humanistyczne”, t. 54, nr 6.
- Kukulski L. (1957), *Paremiografia „Moralii” Wacława Potockiego*, „Pamiętnik Literacki”, t. 48, z. 3.
- Kukulski L. (1962), *Prolegomena filologiczne do twórczości Wacława Potockiego*, Wrocław.
- Künstler-Langner D. (1993), *Idea vanitas, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń.
- Machiavelli M. (1979), *Książę*, przeł. W. Rzymowski, oprac. K. Grzybowski, wyd. 2, Wrocław.
- Muszyński H. (1981), *Niewiara w perspektywie historiozbowczej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 4.
- Obremski K. (1998), *Myśl antropologiczna i wyobrażenia. „Ogród fraszek” i „Moralia” Wacława Potockiego*, „Pamiętnik Literacki”, t. 89, z. 2.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* (2008), w: przekł. z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyneckich, wyd. 5, Poznań.
- Popowski R. (2006), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 4, Warszawa.
- Potocki W. (1698), *Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryumfującego Jezusa Syna Bożego nad światem, czartem, śmiercią i piekłem. [...] Krzyż albo Żalosa historia krwawej męki i niewinnej śmierci Chrystusa Pana i Zbawiciela świata z pism świętych przez Wacława z Potoka Potockiego [...] ojczystym wyrażona rytmem*, Warszawa.
- Potocki W. (2018), *Dyalog o zmartwychwstaniu Pańskim*, wyd. i oprac. A. Czechowicz, red. nauk. tomu R. Grześkowiak, Lublin.
- Raubo G. (2006), *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań.
- Szczęsny S. (1992), „Ogród” Wacława Potockiego: epicka całość, malowidło świata, „Ogród. Kwartalnik”, nr 1.

Szucki H. (1921), *Erazm z Rotterdamu a Waclaw Potocki: studjum porównawcze na tle „Adagiów” i „Moralistów”*, „Pamiętnik Literacki”, t. 19, z. 1.

Teusz L. (2002), *Mesjady polskie XVII stulecia. Bolesna Muza nie Parnasu Góry, ale Golgoty...*, Warszawa.

Urbański P. (1996), *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Kielce.

Wichowa M. (1995), *Idea pogardy świata i nędzy człowieka*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin.

Wilczek P. (2007), *Nawrócenie – konwersja – przemiana. Kilka uwag o losach pisarzy polskich w czasach reformacji i kontrreformacji*, w: tegoż, *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*, Katowice.

### Streszczenie

#### „Nie zatwardzajcie serc waszych...”

#### Problem sklerokardii w twórczości Waclawa Potockiego (na podstawie *Nowego zaciągu...* i *Dyjalogu o zmartwychwstaniu Pańskim*). Część druga: Antropologiczne aspekty sklerokardii

Artykuł jest drugą i ostatnią częścią studium poświęconego biblijnej problematyce zatwardziałości serca, obecnej w dwóch dziełach Waclawa Potockiego – mesjadzie *Nowy zaciąg...* (1698) oraz *Dyjalogu o zmartwychwstaniu Pańskim* (1676). Dyskurs niniejszego szkicu koncentruje się na zagadnieniach o charakterze antropologiczno-moralnym, przede wszystkim na spojrzeniu na problem sklerokardii przez pryzmat relacji panujących między jednostką a grupą. Istotne jest zdiagnozowanie kondycji wewnętrznej i zewnętrznej bohaterów dotkniętych tytułową dolegliwością (Żydzi jako społeczność fałszywie oskarżająca Jezusa i domagająca się Jego skazania; arcykapłani, oprawcy, Judasz, Kajfasz) oraz ukazanie sposobów zachowań i postrzegania rzeczywistości przez jednostki i zbiorowości w tej sytuacji. Znaczące jest również przedstawienie funkcjonowania uwikłanych w problem wybranych obszarów życia społecznego (m.in. wymiar sprawiedliwości, sądownictwo, relacje międzyludzkie, sfera werbalna). Ze wskazaną tematyką nieodłącznie związane są kwestie godności człowieka oraz etycznego, moralnego wymiaru działań podejmowanych przez bohaterów, a także konsekwencji ich decyzji. Cała refleksja zmierzać ma ku próbie odpowiedzi na pytanie, jaka wizja człowieka dotkniętego sklerokardią wyłania się z omawianych dzieł Waclawa Potockiego oraz czy jest ona spójna, czy rozbieżna w przypadku obu utworów.

**Słowa kluczowe:** Waclaw Potocki, *Nowy zaciąg*, *Dyjalog o zmartwychwstaniu Pańskim*, sklerokardia, zatwardziałość serca, barok, literatura religijna,

mesjada, dialog, antropologia poetycka, moralność, wymiar sprawiedliwości, godność człowieka

### Summary

**“Do not harden your hearts...”. The problem of sclerocardia  
in the works of Waclaw Potocki (based on *Nowy Zaciąg...*  
and *Dyjalog o zmartwychwstaniu Pańskim*).  
Part two: Anthropological aspects of sclerocardia**

This article is the second and final part of a study devoted to the biblical problem of hardness of heart, present in two works by Waclaw Potocki – *Nowy zaciąg...* (1698) and *Dyjalog o zmartwychwstaniu Pańskim* (1676). The discourse of the present sketch focuses on issues of an anthropological and moral nature, primarily on looking at the problem of sclerocardia through the prism of relations prevailing between the individual and the group, diagnosing the internal and external condition of the characters affected by the title “ailment” (Jews as a community falsely accusing Jesus and demanding his conviction; the chief priests, executioners, Judas, Caiaphas), showing the ways in which individuals and communities affected by sclerocardia behave and perceive reality, as well as the functioning of selected areas of social life (e.g. justice, the judiciary, interpersonal relations, the verbal sphere). Inherent in these themes are issues of human dignity and the ethical, moral dimension of the actions taken by the protagonists and the consequences of their decisions. The entire reflection is aimed at trying to answer the question of what vision of a man affected by sclerocardia emerges from the works of Waclaw Potocki discussed here and whether it is coherent or divergent in the case of both works.

**Keywords:** Waclaw Potocki, *Nowy Zaciąg*, *Dyjalog o zmartwychwstaniu Pańskim*, sclerocardia, hardening of the heart, Baroque, religious literature, messiahship, dialogue, poetic anthropology, morality, justice, human dignity

## **CRUCIATUS DZIECI I KOBIET W ŻYWOTACH ŚWIĘTYCH PAŃSKICH O. PROKOPA<sup>2</sup>**

*Żywoty świętych Pańskich* o. Prokopa Kapucyna (Prokop 2019) z 1882 roku prezentują świętych katolickich w obliczu ich męczeńskiej śmierci za wiarę chrześcijańską oraz przekazy świątobliwego życia chrześcijan od I do XIX wieku. Niniejszy artykuł jest poświęcony młodym kobietom i dzieciom, które dały temu świadectwo w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>3</sup>. Szczególny wymiar tego świadectwa jest ukazany w kontekście podległości młodej kobiety lub dziecka względem ojca, który zadaje śmierć czy to przez swoją zgodę czy też własnoręcznie. Celem artykułu jest wskazanie na dobrowolne postawy męczeństwa, ich motywacje także w warunkach obowiązującego ówczesnie prawa rzymskiego odnośnie do zakresu władzy ojcowskiej, które wyraża się słowami: *Ius vitae ac necis (ius vitae necisque)* – prawo życia i śmierci, prawo do dysponowania życiem osób podległych władzy zwierzchnika rodzinnego. Należy podkreślić, że władza ojcowska była z reguły i w praktyce dożywotnia<sup>4</sup>.

Historia chrześcijaństwa i przekazy biblijne ukazują wiele przykładów męczeństwa dzieci. Pierwszymi, którzy ponieśli ofiarę za Chrystusa, byli chłopcy w wieku do dwóch lat pochodzący z Betlejem i okolic, wymordowani na polecenie Heroda Wielkiego [Mt 1,6]. Opisane przez św. Mateusza wydarzenie (pozostali ewangelista milczą na ten temat) nosi miano rzezi niewiniątek. Już

---

<sup>1</sup> polapauba@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0002-6836-2011>

<sup>2</sup> Łaciński termin *cruciatu*s oznacza mękę, udrękę, cierpienie; jest również tłumaczony jako tortury.

<sup>3</sup> Temat świętych ran i ich znaczenia podejmowałam w kontekście męczeństwa mężczyzn w artykule: P. Pauba, *Święte rany męczenników (na podstawie „Żywotów świętych Pańskich o. Prokopa”)*, „Język – Szkoła – Religia” 2023, t. 18.

<sup>4</sup> Zob. E. Jankowska, *Pozycja osobista ‘filiae familias’ w strukturze rzymskiej rodziny agnacyjnej okresu późnej republiki i pryncypatu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2010, seria prawnicza, Prawo 9, s. 33–40; M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2016, s. 122–141; K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2007, s. 223–261.

sam termin obrazuje zakres okrucieństwa i w szerszym kontekście ukazuje płacz Rachel – „matki Izraela” – nad uciskiem zniewolonego ludu.

Starożytne prawo dawało rodzicom absolutną władzę w kwestii decydowania o życiu lub śmierci swego potomstwa. Zgodnie z nim również kobiety były podporządkowane swoim prawnym opiekunom – ojcom lub/i mężom. Celem autorki niniejszego studium jest zweryfikowanie i przedstawienie (niezależnej od tej prawnej podległości i zależności dzieci od rodziców) psychologicznej motywacji osób dokonujących własnych wyborów i podejmujących określone działania oraz ich determinację, by w nich wytrwać. Kreacje dzieci i torturowanych kobiet przedstawione w *Żywotach świętych Pańskich* o. Prokopa<sup>5</sup> odzwierciedlają znaczenie i podmiotowość ich ran oraz podkreślają niezłomność decyzji torturowanych.

Z intensyfikacją i eskalacją mąk mamy do czynienia w żywocie **św. Martyny** (wspominanej w Kościele 30 stycznia). Młodą Rzymiankę publicznie policzkowano, następnie jej ciało było szarpane żelaznymi hakami przez czterech katów. Bestialscy oprawcy na chwilę się wstrzymali, gdy zauważyli „przy niej czterech jasnych Aniołów”, którzy jej bronili, i gdy męki, jakie jej zadawali, obrócili się przeciwko nim samym (Prokop 2019: 81)<sup>6</sup>. Nazajutrz ponownie skazano ją na szarpanie hakami i nakazano „rozpiąć nogami i rękoma przybitymi do czterech słupów, a głową obróconą do ziemi i okrutnie biczować” (Prokop 2019: 81). Martyna z niezachwianą stałością znosiła zadawane jej tortury. W więzieniu na jej rany lano wrzący olej. Po tym akcie „otoczyła ją światłość niebieska i śpiewy anielskie nad nią słyszeć się dały” (Prokop 2019: 81). Potem nadal ją katowano, krojono jej ciało na kawałki, „na samych piersiach miała ran sto osiemnaście, i zdawało się, że wśród tej męki już żyć przestała” (Prokop 2019: 82). Kulmina-

---

<sup>5</sup> W pracy znajdują się odniesienia do świętych męczennic: św. Martyny – żyła ok. roku 226, wspomniana w Kościele 30 stycznia; św. Agaty – żyła ok. roku 254, wspomniana 5 lutego; św. Eulalii – żyła ok. roku 300, wspomniana 12 lutego; św. Doroty – żyła ok. roku 304, wspomniana 6 lutego; św. Julianny żyła ok. roku 311, wspomniana 16 lutego; św. Krystyny – żyła ok. roku 200, wspomniana 24 lipca; św. Barbary – żyła ok. roku 236, dawniej wspomniana 12 grudnia; św. Łucji – żyła ok. roku 304, wspomniana 13 grudnia. Ponadto w *Żywotach świętych Pańskich* o. Prokop opisuje życie i męczeństwo: św. Marcjanny – żyła ok. roku 360, wspomniana w Kościele 9 stycznia; św. Agnieszki – żyła ok. roku 304, wspomniana 21 stycznia; św. Apolonii – żyła ok. roku 249, wspomniana 9 lutego; św. Zofii i jej trzech córek męczenniczek – żyły ok. roku 122, wspomniane 15 maja; św. Reginy – żyła ok. roku 253, wspomniana 7 września; św. Urszuli – żyła ok. roku 383, wspomniana 21 października; św. Katarzyny – żyła ok. roku 310, wspomniana 25 listopada; św. Babianny – żyła ok. roku 362, wspomniana 2 grudnia; oraz św. Leokadii – żyła ok. roku 300, wspomniana 9 grudnia.

<sup>6</sup> Wszystkie cytaty z dzieła o. Prokopa – zapis oraz interpunkcja – przytoczone są dokładnie, zgodnie z wersją oryginalną.

cją katorgi było oddanie Martyny dzikim zwierzętom na pożarcie. „Wypuszczono na nią lwa rozjuszonego. Lecz ten, nie tknąwszy świętej, położył się u nóg jej i zaczął je lizać” (Prokop 2019: 82). Okazuje się, że potencjał znaczeniowy pojęcia dzikiego zwierzęcia nie musi być ostateczny.

W tym wypadku nie człowiek go zmienił, choć stworzył warunki do jego wypełnienia. Tak przedstawiona, nietypowa reakcja drapieżnika służy ujawnieniu podległości zwierzęcia w spełnieniu świadectwa miłości człowieka do Boga. Lew oszczędził Martynę, ale jej oprawców pożarł. Wznowiono katusze, by w końcu wrzucić dziewczynę na rozpalony stos. Uchroniła ją kolejna interwencja Boska. Ostatecznie Martyna została skazana na ścięcie. Jej ciało porzucono na publicznym placu i wystawiono na obelgi. „Lecz dwa ogromnej wielkości orły, nagle przy nim pojawiające się nikomu do niego przystąpić nie dały” (Prokop 2019: 82). Lew, orły – dzikie zwierzęta – okazały uległość i służbę. Swoim zachowaniem wpisują się w tok wypowiedzi, dopełniają i intensyfikują potencjał znaczeń. Zwróćmy uwagę na sformułowanie, że orły pojawiły się „przy nim”, czyli przy ciele. Wprowadzenie obrazu ptaków pozwala wyekspozować wartość ciała Martyny; dzięki temu zabiegowi po śmierci nie utraciło ono swej podmiotowości. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w słowach: „zaraz po jej śmierci [...] z ciała jej popłynęło mleko, przedziwny wydające zapach, i przez długi czas niebieska światłość jej zwłoki otaczała” (Prokop 2019: 82).

Dramaturgia męczeństwa **św. Doroty** (6 lutego) również opiera się na „zewnątrzny” opisie tortur, a nie na charakterystyce doświadczeń duchowych. Szczegółowa chronologia następujących po sobie wypadków jest zobrazowaniem bohaterstwa dziewczyny świadomie zgadzającej się na cierpienie – najpierw rozpiętej na palach, biczowanej, szarpanej żelaznymi hakami, przypalanej rozpalonymi blachami, a wreszcie „odprowadzającej” na stos nawrócone przez siebie kobiety, do których mówiła: „Idźcie przede mną [...], a ja wkrótce pójdę za wami” (Prokop 2019: 98). Historia św. Doroty ujawnia jej posłaństwo i przedstawia ją jako wzorzec męstwa wobec tyrana. Uwidacznia szczególnie relację między nią jako wychowawczynią a tymi, które posłuchały jej apelu i stały się jej wychowanekami pod wpływem kierownictwa duchowego obejmującego proces nawrócenia aż po oddanie życia. Święta zwraca się do swoich poprzedniczek w męczeństwie przytoczonymi wyżej słowami, aby im pomóc w wypełnieniu ich postanowień. Dokonuje tego – zgodnie z praktyką wychowawczą – przez słowo i odwołanie się do wspólnych wartości. Jest mentorką, która wpływa na wolę i serce. Ostatecznie nie podzieliła losu swych poprzedniczek, ponieważ zginęła od katowskiego miecza. Niemniej opis jej męczeństwa staje się ikonicznym odpowiednikiem ran, które wprawdzie nie są bezpośrednio opisane przez autora, ale odbiorca tekstu ma świadomość ich istnienia.

**Św. Julianna** (16 lutego) była prześladowana za czasów najsurowszego cesarza Maksymiana. Podobnie jak w żywocie św. Doroty także tu odnajdujemy

wręcz drobiazgowy opis tortur, ujawniający eskalację okrucieństwa oprawców. Julianna była smagana biczami, zawieszona za włosy przez kilka godzin aż skóra od czaszki odstawała, do jej boków przykładano rozpalone blachy, a pachy przypalano zapalonymi świecami (Prokop 2019: 120). Informacje te okazują się niezbędne do ukazania stopnia natężenia zbrodni, ale i do podkreślenia istoty dalszych zdarzeń. Przyprawdzoną do wielkorządcy męczoną dziewczynę „ujrzano zdrową i silną jak gdyby wcale nic nie cierpiała” (Prokop 2019: 120). Świętą, niedoświadczającą na ciele skutków katorgi, posądzono o czary. Brak ran to kluczowy czynnik, który wpływa na dalszy rozwój sytuacji i decyduje o działaniu tyrana wobec męczonych:

Ewilacyjusz kazał rozpaść **wielki stos z drzewa smolnego i wrzucić węgię Juliannę**, która stanąwszy wśród płomieni, gdy zaczęła rzewnie płakać, **łzy jej zamieniły się jakby w dwa strumienie i ogień wszystek zalały** (Prokop 2019: 120).

W scenie łez zalewających ogień dostrzegamy rys indywidualny. Łzy Juliany to nie przejaw rozpacz. Ich funkcja jest oczyszczająca i odradzająca (podobna do tej, którą pełniła krew wypływająca z ran św. Polikarpa), stają się znakiem odkupienia i zwycięstwa życia nad śmiercią. Przywołanie żywiołu ognia to jeden z obrazów męczeństwa:

Juliannę wrzucono w kocioł wrzącego oleju, w którym jakby w letniej kąpieli żadnej boleści nie uczuła, gdy tymczasem ogień, rozstępując się na wszystkie strony, katów popalił (Prokop 2019: 121).

Każde zadane męczeństwo ma wyraźny, zamierzony cel – doprowadzenie torturowanej osoby do zaparcia się wiary lub do śmierci. W istocie sytuuje ono uczestników wydarzeń poza dotychczas rozpoznaną rzeczywistością. Odkryte zostają nowe, nadprzyrodzone możliwości zjawisk przyrody, praw natury, właściwości fizycznych rzeczy. Cud okazuje się czymś realnym, elementem rzeczywistości. Julianna nie odczuwa skutków zanurzenia we wrzącym oleju, a jej oprawcy zostają popaleni przez rozprzestrzeniający się ogień. Ciągły brak ran jest dowodem nieskuteczności podjętych metod i doprowadza do sięgnięcia po ostateczny sposób uśmiercenia – skazanie dziewczycy na ścięcie (Prokop 2019: 121).

Śmierć od katowskiego topora pozwala wnioskować o niemocy wcześniejszych oprawców oraz przebytej drodze męczenniczki, której etapy wyznaczały narzędzia kaźni, rosnący stopień agresji i nienawiści zadających ranę; ponadto daje świadectwo miłości ukonkretnionej osobowo i relacyjnie. Zadawanie powolnych tortur nie przyniosło bowiem oczekiwanego rezultatu. Święta Julianna nie wyparła się swojej wiary, musiała więc zginąć z ręki kata. Ta radykalna metoda uśmiercania nie



okazała się jednakże skuteczna w przypadku św. Cecylii (wspominanej 22 listopada) i św. Łucji (13 grudnia).

W trakcie lektury *Żywotów* można zauważyć, że narzędzia i sposoby tortur zadawanych męczennikom powtarzają się według określonego schematu. Upodobnieniu podlega istota męczeństwa i ukazanie jego totalnie makabrycznego charakteru, spotęgowanego na przykład obrazami ognia czy motywem wrzącego oleju. Niemniej nie dostrzegamy tu epatowania makabrą, lecz coś zupełnie innego – podkreślenie, że ofiara nie doznała ran mimo pastwienia się nad nią, co świadczy o bezskuteczności tortur i jest znakiem szczególnej Bożej interwencji.

**Św. Eulalia** (12 lutego) ubiczowana, rozciągnięta na rusztowaniu, szarpana żelaznymi hakami wołała do katów: „Nie czuję wcale mąk, które mi zadajecie, gdyż Bóg mój jest ze mną” (Prokop 2019: 112). Realizm opisu nieuchronnie prowadzi do kulminacji – na głowę świętej lano wrzący olej, a w nozdrza – roztopiony ołów zmieszany z gorczycą i octem, do oczu zaś przykładano palące się świece. Ogień nie spalał świętej, gorący ołów i olej nie uszkadzały jej ciała. Co więcej: „Wśród tego wszystkiego Święta wydawała się najswobodniejszą i donośnym głosem chwaliła Pana Boga” (Prokop 2019: 112). Dla wskazania, że ogień, olej, ołów – użyte do torturowania dziewczyny – paliły, nie były złudzeniem optycznym, o. Prokop dodaje: „Od ognia bowiem użytego do męczenia Eulalii zajęło się odzienie katów, którzy w mgnieniu oka w popiół zamienieni zostali” (Prokop 2019: 112). Ostatecznie tyran skazał Eulalię na ukrzyżowanie. „A gdy tam długo jeszcze przy życiu zostawała, ugodzona toporem w głowę, skonała” (Prokop 2019: 112). W żywocie świętej nie ma opisu jej umęczonego ciała, ran i cierpienia. Postać Eulalii po śmierci widziano „w kształcie gołębicę unoszącą się do Nieba” (Prokop 2019: 112). Tu już jednoznacznie nazywa się jej stan – świadczy on o upodmiotowieniu jej cierpienia, co wizualizuje i wzmacnia figura gołębicę, będąca w tradycji chrześcijańskiej symbolem Ducha Świętego.

Okaleczenia świętych nabierają wyjątkowego znaczenia w opisach męczeństwa dzieci i młodych kobiet – osób zupełnie niewinnych. Relacje z przebiegu ich tortur pogłębiają duchowy wymiar cierpienia.

O **św. Agacie** (5 lutego) hagiograf zanotował, że „ze świetnego rodu pochodząc, posiadała wielkie majątki, i obok tego, w kraju całym słynęła z najpowabniejszej urody” (Prokop 2019: 95–96). To ważna informacja w kontekście tego, jak ona sama traktowała własne ciało. W odpowiedzi na groźby Wielkorządcy mówi:

Chceszli mieczem mnie zgładzić? gotowam ci szyję nadstawić. Maszli biczami mnie katować? oto moje plecy. Każesz mnie w ogień wrzucić? oto ciało moje. Czy przeznaczasz dla mnie dzikie zwierzęta, oto nogi moje, ręce, głowa i cała moja istota tego tylko pragną, aby przez nie pożarte zostały. Dreńz więc, pal, rozdzieraj, gruchocz i zabijaj to ciało: okrucień-

stwo twoje przymnoży mi chwały niebieskiej i tem obfitsze łaski uzyska u mojego Boskiego Oblubieńca (Prokop 2019: 96).

Jest rzeczą oczywistą, że nie wymyśliła tych tortur, lecz знаła narzędzia i sposoby, którymi zwykle katowano chrześcijan. Agata oddaje swoją szyję pod miecz, plecy pod bicz, ciało na spalenie, a nogi, ręce, głowę na pożarcie przez dzikie zwierzęta. Opis jej męczeństwa kreuje się w taki sposób, by wyeksponować każdą część ciała oddzielnie, co wskazuje na ich podmiotowość i równoważność względem siebie, ponieważ rana każdej z nich mogła być powodem śmierci.

Rozmowa kata z ofiarą odbywa się na różnych poziomach. Każda osoba odpowiada nie tylko słowami, ale swoje stanowisko poświadczą również podejmowanymi decyzjami: „Kwincyan wydał barbarzyński rozkaz, aby obcęgami porwawszy pierś Świętej, wyrwano ją gwałtownie” (Prokop 2019: 96). Gdy oprawca rani jej kobiecość, Agata zmienia formę wypowiedzi na pytanie retoryczne: „Okrutny tyranie, czy nie wstyd tobie kazać dręczyć piersi takie, jakimi cię własna matka karmiła?” (Prokop 2019: 97).

Męczenniczka zwraca uwagę na zależność oceny czynu człowieka od przyjętej perspektywy etycznej czy aksjologicznej, często mającej znaczenie prymarne w ocenie rzeczywistości doświadczanej zmysłowo (Krawiec-Złotkowska 2020: 99–113). Tu dręczone są piersi, a więc rodzi się zależność: kat – piersi. Ale na tym nie koniec. Agata, porównując dręczone piersi do tych, którymi oprawcę wykarmiła jego matka, modyfikuje tę relację na: kat – piersi matki. Należy dodać, że święta w ikonografii jest zazwyczaj przedstawiana jako kobieta mająca piersi i jednocześnie trzymająca je na tacy, co stanowi znak przyjęcia ofiary. Rany św. Agaty zostały uleczone lekarstwem przyniesionym jej do więzienia przez św. Piotra Apostoła z małym dzieckiem. „Okazała się być zupełnie zdrową, bez żadnego śladu ran poniesionych” (Prokop 2019: 97). Święta jednak padła na kolana i prosiła Boga o śmierć. Przestała żyć w trakcie tej modlitwy, co można uznać za znak jej wysłuchania.

W żywocie **św. Łucji** (13 grudnia) o. Prokop nie wspomina o tym, że dziewczyna „wylupiała sobie oczy i przesłała je na tacy narzeczonemu, gdy ten zadencjonował ją jako chrześcijankę” (Marecki, Rotter 2009: 411). W wersji spisanej przez żywotopisa czytamy, że Łucja wraz ze swoją matką pielgrzymowała do grobu św. Agaty, która przemówiła do niej we śnie. Żywoty obu kobiet łączy to, że oddano je do domu nierządnic i w męczeństwo obu wpisany jest ogień. Rozpalono go wokół Łucji, „polano ją smołą i oliwą, aby się gwałtowniej palił”. Po spaleniu się drewna dziewczyna ukazała się bez żadnej rany na ciele, „ani włosów na głowie jej spalonym nie był”. Odczytanie sensu braku rany czy jej obecności można wiązać z wpisaniem (utożsamieniem) każdego męczennika w pewien stan idealny, odpowiadający tylko jemu, pozostający w relacji z jego duchowością i rolą. Ostatecznie

wielkorządca „kazał mieczem przeszyć szyję świętej Łucji. Kat to spełnił niezwłocznie, lecz Święta jeszcze czas jakiś przy życiu została” (Prokop 2019: 1079). Łucja żyła ze śmiertelną raną. Umarła po przyjęciu Komunii Świętej.

Inną świętą, znaną w ikonografii z rany na szyi, jest **św. Cecylia** (22 listopada). Przyjęła wiarę chrześcijańską i uczyniła śluby czystości, nie wiedząc o tym, że rodzice przyrzekli ją za żonę Walerianowi. Rozbudziła wiarę w swoim małżonku do tego stopnia, że ten zapragnął umrzeć męczeńską śmiercią, co też nastąpiło (Prokop 2019: 1006). Cecylię męczono, zawieszając ją nad gorącą łaźnią, aby ją para „albo uduśliła, albo do odstępstwa wiary przywiódła” (Prokop 2019: 1008). W tych warunkach dziewczyna czuła ochłode, o czym dowiadujemy się z jej śpiewów. Wielkorządca wydał rozkaz, „aby ją w teje łaźni ścięto. Gdy kat nadszedł, Cecylia z radością głowę mu poddała, lecz on trzykroć w głowę ugodziwszy, głowy jej odciąć nie mógł, i tak ciężko ją poraniwszy odszedł” (Prokop 2019: 1008). Dziewczyna umiera w swoim domu, ale dopiero po trzech dniach, po spełnieniu jej życzenia, by sprowadzić papieża Urbana I.

**Św. Krystyna** (24 lipca), córka Urbana, wielkorządcy miasta Tyru, jeszcze jako dziecko w domu ojca była świadkiem przesłuchań chrześcijan i zadawanych im mąk. Doprowadziło ją to do poznania wiary, za którą życie oddawali męczennicy, a w rezultacie do przyjęcia przez nią chrztu. Tortury, jakim poddawano jej ciało, przyjęła z rozkazu własnego ojca i z jego rąk: „Okrutnik kazał córkę przywiązać do koła, pod którym ogień rozpalono, i nad nim obracać ją i smażyć, a z wierzchu lać na nią olej wrzący” (Prokop 2019: 615).

Odnotujemy powtarzający się zespół środków obrazowania i odniesień do torturowanego ciała: „Święta żadnego nie czuła bólu, a wrzący olej i płomień ogarnąwszy katów i wielu pogan tam obecnych, popalił ich na śmierć” (Prokop 2019: 615); „Urban kazał Krystynę odprowadzić do więzienia, gdzie stanął przed nią Anioł i wszystkie jej rany zagoił” (Prokop 2019: 615).

Warto podkreślić, że chociaż opis dotyczy męczeństwa dziecka, to skala tortur zadawanych św. Krystynie nie jest mniejsza ani łagodniejsza niż męczarnie zadawane dorosłym. Wręcz przeciwnie, ponieważ to ojciec posunął się do niewyobrażalnego okrucieństwa wobec córki, katorga Krystyny nabiera wyjątkowego wymiaru psychologicznego. Podczas tortur św. Krystyna w cudowny sposób nie doznawała uszczerbku na ciele. Zmieniło się to, gdy:

Urban, wpadłszy we wściekłość, kazał ją najprzód smagać różgami, a widząc, że Krystyna znosi to tak spokojnie, jakby jej nic nie dolegało, kazał szarpać jej ciało żelaznymi hakami. Kaci tak okrutnie ją mordowali, że kości widać było, a kawałki ciała po całej sali rozrzucone leżały (Prokop 2019: 614).

Zadawane rany i wydarte kawałki ciała nie były jednak dla Krystyny źródłem bólu: „[...] święta cudownie wsparta, jakby nic nie cierpiała, **sama pozbierała**

**je z ziemi i przed ojcem złożyła**” (Prokop 2019: 614). Akt ten eksponuje wyjątkową zależność kata i ofiary. Te dwie postawy – ojca i córki – odsłaniają psychologiczną motywację, ale i wzór postawy dziecka względem rodzica. Gest Krystyny jest symboliczny – to właśnie ona składa przed ojcem ciało. Już wcześniej słowem wyraziła swoją uległość, teraz potwierdza to czynem. Wzorem takiej postawy mogą być słowa z *Księgi Mądrości Syracha*: „jak panom służy tym, co go zrodzili” (Syr 3,7). Niestety, jak pisze o. Prokop, „Barbarzyńiec nie tylko się tym nie wzruszył”, ale oddał dziewczynę na nowe męki. Można tu mówić o zanegowaniu przez ojca dziecięcej uległości, ponieważ sam nie wypełnił swojej powinności określonej w starotestamentalnej nauce: „Masz córki? Czuwaj nad ich ciałem...” (Syr 7,24). Przedstawiona zależność ukazuje z jednej strony naturalne relacje córki z ojcem, a z drugiej – jej więź z Bogiem. Ojciec – paradoksalnie – był transparentem Boga. Można zaryzykować stwierdzenie, że to wczesnodziecięca więź Krystyny z ojcem doprowadziła do duchowego rozwoju dziewczynki i wpłynęła na proces formowania jej osobowości i wiary. Wzajemny stosunek określa rozczłonkowane ciało, które staje się środkiem komunikacji dotyczącej wartości i przynależności. Czytamy w żywocie, że okrutny ojciec

[...] kazał zrobić kolebkę z żelaza, napełnić ją smołą i olejem wrzącym i wrzucić w nią Krystynę. Ta przeżegnała kolebkę i sama się w nią położyła, mówiąc: „Dobrześ zrobił, żeś mi kolebkę jak dziecięciu przyrzędził, gdyż w istocie rok temu dopiero jak przez przyjęcie Chrztu świętego narodziłam się prawdziwie”. [...] Zanurzona zaś we wrzącej smole i oleju, wyszła z kolebki jak najzdrowsza [...]. Julian kazał rozpałić ogień w wielkim piecu i wrzucić tam Krystynę [...]. W tym piecu pięć dni ją smażyono, [...] po tych pięciu dniach wyszła z pieca, nie mając na głowie ani jednego włosa spalonego (Prokop 2019: 615).

Przedstawiony przykład obrazuje zależność dziecka od ojca, chociaż nie ma w tej relacji nic z dziecięcej naiwności.

Innym przykładem opisanym w *Żywotach* i ilustrującym absolutną władzę rodzicielską nad dzieckiem jest **św. Barbara** (dawniej wspomiana 12 grudnia), która zginęła z ręki swojego ojca. Domagał się on własnoręcznego wykonania wyroku śmierci na córce za to, że wbrew jego woli została chrześcijanką. Wykształcona, piękna, kochana przez ojca młoda kobieta staje się zakładniczką bezgranicznego okrucieństwa rodzica, który „ściął jej głowę od razu” (Prokop 2019: 1075).

Św. Krystyna i św. Barbara zgodziły się na śmierć z ręki własnego ojca. Postaci te obrazują obowiązujące w starożytności prawo ojca do dysponowania życiem własnego dziecka oraz poddanie córek władzy rodzicielskiej (Pernoud 1990: 17–22). To także świadectwo miłości wykraczającej poza dotychczasowe ramy, będącej prawem życia oraz wykładnią nowych wartości.

Podsumowując powyższe refleksje, należy stwierdzić, że w przykładach męczeństwa dzieci i młodych kobiet, które opisał o. Prokop, została wyeksponowana mądrość powiązana z wiarą. W pełni czytelna jest refleksja, że ludzka wyobraźnia nie jest w stanie wykreować tego, co wymyśli wiedziony nienawiścią człowiek. Konfrontacji podlegają dwie siły – nienawiść i gotowość przyjęcia cierpienia w imię miłości i wiary. Doskonale ilustruje to wypowiedź św. Juliany (16 lutego), która kieruje do swego oprawcy te słowa: „Nie sądz, abyś mnie przemógł: ufna w łaskę Pana Jezusa, gotowam więcej wycierpieć aniżeli ty cierpień wymyśleć dla mnie potrafisz” (Prokop 2019: 120).

W konstruowaniu opisów męczeństwa zaznacza się pewne uschematyzowanie. Świętych i tortury, jakim zostali poddani, hagiograf przedstawia w porządku chronologicznym. Należy podkreślić, że taka kompozycja nie służy wyłącznie ilustracji ich męki, ale ma również głęboki sens teologiczny. Pogarda dla ciała przy jednoczesnym zachowaniu go w zdrowiu (mimo zdawanych ran) ujawnia wymiar soteriologiczny. Poszczególne żywoty o. Prokopa są świadectwami wiary. Wynika z nich, że przeżywane męki łączą się z towarzyszącymi im cudami. Zły zamiar wobec świętego (ofiary) kieruje się ku wykonawcom zła (oprawcom); więc zło zmienia kierunek swego działania. Soteriologiczna perspektywa ma na celu stworzenie apoteozy Odkupiciela i Jego zbawczego dzieła oraz wskazanie postawy Jezusa jako budującego przykładu najwyższej, godnej naśladowania ofiary (Woźniak 2007: 62 i nast.; Krawiec-Złotkowska 2017: 117–118; Strzelczyk). Śmierć człowieka jest początkiem nowej drogi z Chrystusem. Niemniej, jak można wywnioskować z żywotów, osoby torturowane przez cierpienie stają się bezpośrednimi uczestnikami mistycznego dzieła odkupienia i zbliżają się do Chrystusa bardziej niż ci, którzy nie cierpieli w Jego imię.

## Podsumowanie

Należy podkreślić, że według nauki Kościoła katolickiego męczeńska śmierć nie jest jedyną drogą prowadzącą do rajy. Wyeksponowanie męczeńskiej śmierci w żywotach świętych wskazuje na wzorce kulturowe. Sprzyja też formacji religijnej, gdyż przedstawione wartości są najwyższe i oddaje się za nie życie. Znajduje to odzwierciedlenie w pouczeniach na końcu każdego opowiadania, które o. Prokop określa jako „pożytek duchowy”. Służą one wzbogaceniu teologicznej i osobistej refleksji nad wiarą.

Starożytne postawy wiary i posłuszeństwa względem rodziców należy powiązać z biblijną interpretacją podległości dziecka względem ojca, co znajduje swój wyraz w pierwowzorze – uległości Jezusa-dziecka względem Boga-Ojca. W obu wypadkach należy zauważyć samodzielność podejmowanych decyzji i bezkompromisowość w ich spełnieniu.

Pierwsze świadectwa męczeństwa kobiet i dzieci ukazują nowy wymiar ojcostwa – w odniesieniu do prawa (Boskiego i ludzkiego), któremu podporządkowuje się z miłością. Świadectwa praktycznej wiary obrazują personalne oblicze Kościoła.

## Bibliografia

Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa.

*Historia ciała* (2020), t. 1, *Od renesansu do oświecenia*, red. G. Vigarello, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk.

*Historia ciała* (2020), t. 2, *Od rewolucji do I wojny światowej*, red. A. Corbina, przeł. K. Belaid i T. Stróżyński, Gdańsk.

*Historia ciała* (2020), t. 3: *Różne spojrzenia. Wiek XX*, red. J.J. Courtine, przeł. K. Belaid i T. Stróżyński, Gdańsk.

*Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, Skoczów, 22 maja 1995. <http://parafia.fatimskaciechanow.pl/jan-pawel-ii-polska-potrzebuje-dzisiaj-ludzi-sumienia/> [dostęp: 11.06.2022]

<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/egzemplaryzm;3896758.html> [dostęp: 11.06.2022].

Jankowska E. (2010), *Pozycja osobista 'filiae familias' w strukturze rzymskiej rodziny agnacyjnej okresu późnej republiki i pryncypatu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego”, seria prawnicza, Prawo 9.

Kapuścińska A. (2014), *Czy można mówić o potrydenckim ultramontanizmie w Polsce? Piotr Skarga jako strażnik tradycji i polski pionier duchowości ultramontańskiej. Prolegomena*, w: *Piotr Skarga SJ w Roku Jubileuszowym 2012*, red. K. Krawiec-Złotkowska, Słupsk–Koszalin.

Kapuścińska A. (2017), *Theatrum meditationis Ignacjanizm i Jezuityzm, w: Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą, Hermeneutyka wartości*, tom 7, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa.

Kobielus S. (2002), *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa.

Kolańczyk K. (2007), *Prawo rzymskie*, Warszawa.

Krawiec-Złotkowska K. (2020), „*Ten nasz dom ciało...*”. *Ontyczne i aksjologiczne dylematy Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, w: *Podkarpacie literackie (1)*, red. M. Nalepa, *Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, red. R. Magryś, J. Kowal, G. Trościński, Rzeszów.

Krawiec-Złotkowska K. (2017), *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*, Słupsk–Wejherowo.

- Kuryłowicz M., Wiliński A. (2016), *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa.
- Marecki J., Rotter L. (2009), *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków.
- Pauba P. (2023), *Święte rany męczenników (na podstawie „Żywotów świętych Pańskich o. Prokopa”)*, „Język – Szkoła – Religia”, red. E. Jakiel, t. 18.
- Pernoud R. (1990), *Kobieta w czasach katedr*, przeł. I. Badowska, Warszawa.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2014), Poznań.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (1998), wyd. 2, przekład A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowieyski.
- Prokop o., *Żywoty świętych Pańskich* (2019), wydanie 3, na podstawie wydania z 1882 r., Częstochowa.
- Strzelczyk G., *Soteriologia jako punkt wyjścia dla chrystologii. O możliwości powrotu do pewnej wczesnochrześcijańskiej intuicji*, [https://strzelczyk.edu.pl/wpłiki/soteriologia-jako-punkt-wyjscia-dla-chrystologii-o-mozliwosci-powrotu-do-pewnej-wczesnochrzescijanskiej-intuicji\\_498\\_184.pdf](https://strzelczyk.edu.pl/wpłiki/soteriologia-jako-punkt-wyjscia-dla-chrystologii-o-mozliwosci-powrotu-do-pewnej-wczesnochrzescijanskiej-intuicji_498_184.pdf) [dostęp: 22.01.2024].
- Woźniak R. (2007), *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków.

#### Streszczenie

### ***Cruciaty dzieci i kobiet w Żywotach świętych Pańskich o. Prokopa***

Artykuł jest poświęcony analizie męczeństwa dzieci i kobiet z pierwszych wieków chrześcijaństwa występujących w *Żywotach świętych Pańskich* o. Prokopa. Przedstawione świadectwa ich męki z jednej strony eksponują prawo obowiązujące w starożytności (bezwzględne w stosunku do małoletnich i kobiet podległych władzy zwierzchnika), z drugiej – wskazują na psychologiczną motywację męczenników oraz wybierany przez nich wzór religijny. W tym kontekście wyjątkowego znaczenia nabierają pouczenia końcowe skierowane do dorosłego czytelnika, określane jako *Pożytek duchowy*, które mają prowadzić do osobistej refleksji nad życiem zgodnym z wyznawaną wiarą.

**Słowa kluczowe:** żywoty świętych, o. Prokop, święte rany, dzieci, kobiety

#### Summary

### **Cruciaty of children and women in the *Lives of the Saints* by Fr. Procopius**

The article is devoted to the analysis of the martyrdom of children and women from the first centuries of Christianity appearing in the *Lives of the Saints of the Lord* by Father Procopius. The presented testimonies of their suffering, on

the one hand, highlight the law in force in ancient times (absolute in relation to minors and women subject to the authority of a superior), on the other hand, they indicate the psychological motivation of the martyrs and the religious model they chose. In this context, the final instructions addressed to adult readers, referred to as *Spiritual Benefits*, become particularly important, as they are intended to lead to personal reflection on life in accordance with one's faith.

**Keywords:** lives of saints, Father Procopius, holy wounds, children, women



## ODCZYTUJĄC *NOWY TESTAMENT* Z DAVIDEM H. STERNEM I ALEKSANDRĄ CZWOJDRĄK

*Scripturae non in legendo sunt, sed in intelligendo.*  
(św. Hilary z Poitiers)

*Inteligencja ludzka wykazuje spontaniczną skłonność do afirmacji Boga [...], przy czym nadanie tej skłonności formy ścisłego i zamkniętego rozumowania jest dla tej inteligencji rzeczą niezwykle trudną.*  
(Henri de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*)

Przedmiotem mojego zainteresowania jest książka zatytułowana w polskim wydaniu *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Zawiera ona obszernie komentowany przekład Nowego Testamentu, pierwotnie angielski, dokonany przez Davida H. Sterna, a dla odbiorców polskich przetłumaczony przez Aleksandrę Czwojdrak<sup>2</sup>.

Tytuł biblijnej części dzieła przynosi dopiero *Wprowadzenie* autora (s. XIII), w pytaniu zapowiadającym wyjaśnienie przyczynowe: *Dlaczego „Nowy Testament z perspektywy żydowskiej?”*<sup>3</sup>. Oryginalne dzieła<sup>4</sup> ukazały się kilkakrotnie w Stanach Zjednoczonych w latach 1979–1997; w Polsce – w 2004 i 2005 r.

---

<sup>1</sup> jsobczykowa@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0002-6765-6309>

<sup>2</sup> Tytuł *Nowego Testamentu z perspektywy żydowskiej*, zawartego w książce, zastępuje też dalej skrótem NTŻ.

<sup>3</sup> Witryna poświęcona modlitwie judeochrześcijańskiej i stosunkom chrześcijańsko-żydowskiem *Modlitwa.pl* zamieszcza rozważanie istoty i wartości sensów (nie)ujawnianych w tytułach edycji dzieł D. Sterna (*Żydowski Nowy Testament – „książka”, której zrobiono krzywdę*, 2013).

<sup>4</sup> Tytuły oryginałów: *Jewish New Testament. A Translation of the New Testament that express its Jewishness* oraz *Jewish New Testament Commentary. A Companion Volume to the Jewish New Testament*.

Autor przekładu i komentarza, będąc Żydem mesjanicznym<sup>5</sup> (od 1972 r.), podkreśla żydowski charakter Nowego Testamentu, jego żydowskie korzenie. Na ogół translacje starają się przyswoić przekaz tej części Biblii nieżydowskim kulturom, przybliżając jej język, kulturę i teologię wierzącym spoza świata żydowskiego, nazywającym siebie chrześcijanami. Zdaniem Sterna lektura Nowego Testamentu przez Żydów/żydów napotyka trudności ze względu na ich uprzedzenie, że tekst ten często jest przekładany w duchu antysemityzmu<sup>6</sup>. Stern uświadamia również żydowskie mylne stereotypy względem Ewangelii: wyznawcy judaizmu uważają, że Ewangelia ich nie dotyczy, gdyż jest nieżydowską księgą „o jakimś nieżydowskim bóstwie” (s. XV)<sup>7</sup>. Sądzi, że rozdział między Kościołem/Wspólnotą mesjaniczną a narodem żydowskim to największa schizma w dziejach świata Dz 16,33 (s. XV i 444), niezgodna z Bożym zamysłem. Widzi potrzebę jedności, „aby zachować tożsamość narodu żydowskiego w ramach Wspólnoty Mesjanicznej i aby i jedni, i drudzy razem oddawali cześć Bogu i Jego Mesjaszowi, zgodnie z Tanach [Biblią hebrajską] i Nowym Testamentem” (s. XV–XVI). Temu właśnie ma służyć *Nowy Testament z perspektywy żydowskiej*.

Moim celem jest próba zrozumienia postawy Żyda, który uwierzył w Chrystusa i podchodzi do *Nowego Przymierza* z wiedzą i wrażliwością ukształtowaną

<sup>5</sup> David Harold Stern, ur. w 1935 r. w Los Angeles, zm. w 2022 w Jerozolimie. Żydzi mesjaniczni oraz chrześcijanie podjęli wspólną międzynarodową inicjatywę ekumeniczną pod nazwą *W kierunku Soboru Jerozolimskiego II / Toward Jerusalem Council II* (TJCI). Przedstawiają się następująco: „Is an initiative of repentance and reconciliation between the Jewish and Gentile segments of the Body of Messiah” (*About Us*).

<sup>6</sup> Znamienną przestrogą opatruje wyrażenie oceniające *O twardym karku* Dz 7,51: „to Adonai określa tak Izraelitów w rozmowie z *Moszem* albo *Mosze* określa ich tak, mówiąc do Boga lub do nich samych. Nie-Żydzi nie mają prawa nazywać Żydów ludem o twardym karku, nie narażając się zarazem na zarzut antysemityzmu. Żydzi natomiast mają to prawo – w waśniach wewnątrzrodzinnych obowiązują inne zasady” (s. 391–392).

Uwaga: w cudzysłowie przytaczam tekst komentujący (czasem go sygnalizuję literą K), kursywą – cytaty biblijne. Numer strony podaję dla cytatów z komentarza. Transkrypcję słów hebrajskich powtarzam za źródłem.

<sup>7</sup> Badacz translacji biblijnych zgadza się z żydowskimi tłumaczami, że „ogromna większość istniejących przekładów opartych na ekwiwalencji formalnej nie przedstawia czytelnikowi pierwotnego przesłania tekstu biblijnego, ale raczej jego chrześcijańską interpretację usankcjonowaną wielowiekową tradycją kościelną, teologiczną i przekładową, co w istocie zbliża je do przekładów dynamicznych, kierujących się ku odbiorcy zamiast ku tekstowi źródłowemu. W rezultacie Nowy Testament często bywa odczytywany anachronicznie, tj. przez pryzmat późniejszych pojęć i wartości [...], przez co ich pierwotny sens [...] ulega zafałszowaniu w sferze historycznej, religijnej, a nawet teologicznej” (Blumczyński 2007: 245). Dogłębne studium historii, teorii i praktyki przekładów ze stanowiska biblistycznego i teologicznego stanowi monografia Majewskiego 2013.

w judaizmie rabinicznym, w długiej i złożonej tradycji żydowskiej (por. Chrostowski 2005: XI–XII).

W artykule koncentruję się na zjawiskach językowych, stylistycznych, tekstologicznych i pragmatycznych, ukazując je w pewnym wyborze na wybranych przykładach (analiza nie obejmuje całego obszernego dzieła). Poruszam problemy odnoszące się do leksyki, zwracam uwagę na właściwości składni, dostrzeżone przez Sterna w przekładzie i komentarzu. Wyróżniam też cechy tekstu, eksponując niektóre jego struktury. Wskazuję wagę etykiety językowej w kulturze biblijnej i religijnej Żydów, nie pomijając ogólnych stwierdzeń Sterna o żydowskich rysach języka bądź tekstu biblijnego, widocznych także w udostępnianych czytelnikowi fragmentach literatury judaistycznej.

Obserwuję sposób działania na czytelnika, operacje nadające perspektywę żydowską tekstowi biblijnemu, co więcej – samemu procesowi lektury, zagłębiania się w żydowski kontekst językowy i kulturowy, sposoby myślenia i wartościowania. Nieoceniona była w tym rola tłumaczki na język polski.

Opracowanie jest ułożone według zjawisk języka bądź tekstu, a nie teologicznych; te pojawiają się w objaśnieniach. Zwracam uwagę na to, co dostrzega i podaje w komentarzu Stern, w pewnym stopniu też to, co jest moim własnym spostrzeżeniem. Śledzę, w jaki sposób komentator prowadzi czytelnika przez tekst i objaśnienia, oferując mu bogate instrumentarium pomocnicze, przede wszystkim w postaci leksykograficznej, jak bieżący słowniczek podręczny w rogu każdej prawej strony edycji (podający nawet akcentuację), *Słowniczek imion, nazw i pojęć wraz z wymową*, *Słowniczek odwrotny* oraz *Indeks* (zawierający pojedyncze słowa kluczowe i hasła koncepcyjne), a także *Indeks fragmentów Tanach cytowanych w Nowym Testamencie* i mapy. Przyglądam się językowi przekładu, chociaż nie sporządzam pełnego rejestru rozwiązań translatorskich Sterna bądź Czwojdrak według listy cech stylu biblijnego (por. Bieńkowska 2002).

NTŻ z komentarzem odczytuję z punktu widzenia chrześcijaństwa, które stara się zrozumieć odrębność Żydów, może nawet odczuwać wobec Narodu Wybranego kompleks niższości. W propozycji Sterna realizuje się komunikacja religijna. Czy przeszkadza w niej stereotyp Żyda? Jaki stereotyp? Jakiego Żyda?<sup>8</sup> Polszczyzna potoczna utrwaliła różnorodność obrazu Żyda choćby we frazeologizmie: *O którym Dawidzie rzecz idzie: o psalmiście, czy o Żydzie?* ‘dwie różne strony tego samego zagadnienia’ (Walczak 2010: 86). W powierzchownej mentalności potocznej można jeszcze ciągle napotkać funkcjonujący stereotyp Ży-

---

<sup>8</sup> Z bogatej literatury na ten temat zasygnalizuję opracowania: Wodziński 2019; Banasiewicz-Ossowska 2020. O zwalczaniu antysemickich stereotypów i uprzedzeń traktuje publikacja: *Przeciwdziałanie antysemityzmowi poprzez edukację* 2019. Historycznie schematyzację obrazów Żyda przedstawia Niewiara 2003.

dów – zabójców Jezusa. Gruntowniejsze myślenie religijne poszukuje prawdy, jej aspektów i owocuje zmierzaniem do porozumienia. Na głęboką więź łączącą chrześcijaństwo z judaizmem wskazywał papież Pius XI, gdy uświadamiał, że chrześcijanie powinni być duchowymi Semitami<sup>9</sup>.

### Operowanie leksyką

Stern nie tylko stara się wprowadzić słownictwo pochodzące z języków żydowskich<sup>10</sup>, tj. hebrajskiego<sup>11</sup> (także aramejskiego) i jidysz, ale i eliminować niektóre utrwalone w chrześcijańskim języku religijnym terminy, np. *krzyż* i *ukrzyżować* (mówimy o polskich odpowiednikach słów oryginału). Zamiast tego znajdujemy: *pal do uśmiercania*, *pal egzekucyjny* bądź *pal*; *uśmiercić na palu*, *stracić na palu*, *przybić do pala egzekucyjnego*. Zdaniem Sterna terminologia ta pozwala „skupić uwagę na samych wydarzeniach, [...] na ich aspekcie karnym; podczas gdy popularne określenia [...] niosą w sobie sporo kościelnych skojarzeń, zrodzonych już później z biegiem historii” (s. 57). Autor rozumie to, że dla chrześcijan krzyż jest symbolem wiary otaczanym najwyższą czcią, uświadamia jednak bolesny problem (por. Goldhagen 2005): „przez długie wieki Żydzi byli uśmierceni pod znakiem krzyża przez ludzi, którzy podawali się za wyznawców Mesjasza. Dla mnie zatem krzyż symbolizuje raczej prześladowania Żydów.

<sup>9</sup> Por. też słowa Jana Pawła II w synagodze rzymskiej 13.04.1986: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii »zewnętrzna«, lecz w pewien sposób »wewnętrzna«”. W soborowej deklaracji *Nostra aetate* czytamy: „Kościół Chrystusowy uznaje, że początki jego wiary i wybrania [...] znajdują się już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków. Wyznaje, że wszyscy wierzący w Chrystusa, synowie Abrahama w porządku wiary, objęci są powołaniem tego patriarchy [...]. Dlatego Kościół nie może zapomnieć, że poprzez ten lud, z którym Bóg w swoim niewysłowionym miłosierdziu zechciał zawrzeć dawne Przymierze, otrzymał Objawienie Starego Testamentu”. Zob. także Poniewierski 2015.

<sup>10</sup> Termin „języki żydowskie” stosuję za M.J. Sitarz, która wśród nich wyodrębnia hebrajski i aramejski (północno-zachodniej grupy języków semito-chamickich) oraz jidysz [sic!] – „język poboczny języka niemieckiego” (Sitarz 1992: 40), a więc indoeuropejski zapisywany alfabetem hebrajskim i zawierający elementy hebrajsko-aramejskie.

<sup>11</sup> Stern utrzymuje (m.in. za ortodoksyjnym uczonym żydowskim D. Flusserem), że językiem mówionym Żydów w czasach Jezusa był hebrajski, a także aramejski i w pewnym stopniu grecki (s. 140). Uważa też, że podłoże tekstu greckiego stanowi językowe, gramatyczne i myślowe tło hebrajskie (s. XXXV). Zdaniem biblistów chrześcijańskich tłem dla NT jest aramejski, gdyż to on był językiem codziennym Jezusa i apostołów (por. Rosik 2015, z przykładami dziesięciu wyrażen ewangelicznych, których interpretację rozjaśnia dopiero źródło aramejskie), hebrajski zaś był językiem modlitwy.

Jako Żyd mesjaniczny, wciąż głęboko przeżywający cierpienia swojego ludu, nie czuję pragnienia, aby swej nowotestamentowej wierze dawać wyraz w postaci krzyża” (s. 58). Oto przykłady: *Jeśli ktoś chce pójść za mną, niech powie „nie” samemu sobie, niech weźmie swój pał egzekucyjny i niech idzie za mną* Mt 17,24. „Wzięcie na siebie swojego **pała do egzekucji** oznacza dźwiganie narzędzia własnej śmierci” (zob. 10,38K, s. 81). *Strać go na palu* J 19,15 (domyślnie – jak zbrodniarza) (s. 343). Termin *ukrzyżować* występuje rzadko: „Kefa został **ukrzyżowany** głową w dół, bo tłumaczył, że nie jest godzien być **ukrzyżowany** tak samo jak Jego Pan” (s. 352).

### Leksykalne i frazeologiczne wpływy języków żydowskich

Imiona własne mają postać zhebraizowaną: *Mattitjahu* ‘Maciej, Mateusz, Matatiasz’, *Jochanan*, *Jeszua* ‘Jezus, Jozue’, *Miriam*, *Miriam Magdalit* /z *Magdali*, *Josef*, *Szłomo*, *Jic’chak*, *Gamli’el*, *Mosze*; *Beit-Lechem*, *Jeruzalaim*, *Galil*, *Naceret* ‘Nazaret’. Utrwalone związki stanowią imiona osób ze sfery Boskiej i tytułatura religijna: *Czy ty jesteś Masziach*, *Ben Ha-M’worach?* ‘Mesjasz, Syn Błogosławionego’ Mk14,61; *Adonai-Cwa’ot* ‘Pan Zastępów, wojsk’ Rz 9,29 (s. 572–573); *Ruach Ha-Kodesz* ‘Duch Święty’ Rz 5,5; *Awraham awinu* ‘Abraham, nasz ojciec’ Dz 7,2 – wyrażenie popularne w mowie żydowskiej (s. 388); *Mosze Rabbenu* ‘Mojżesz, nasz nauczyciel’ doRz 9,2–4a (s. 565); *kohen (h)agadol* ‘najwyższy kapłan’ Mt 26,3 (s. 117). Pojawiają się też terminy religijne będące prostymi nazwami osób, jak hebr. *cadok* ‘saduceusz’, *parusz*, ‘faryzeusz’ (s. 23), *caddik* ‘człowiek sprawiedliwy’ (s. 57), *sofer* ‘pisarz; badacz i nauczyciel Tory’ (s. 14), *nocri* dziś ‘chrześcijanin’ (*necer* ‘gałązka’, u Izajasza ‘wyrastająca z pnia Jiszaja, ojca króla Dawida’), *nocrim* ‘nazaretyci, uczniowie człowieka z Nazaretu – wczesna nazwa żydowskich wierzących’ (zob. s. 20).

Liczne są przykłady żydowskich antroponimów apelatywnych. *Mamzer* w hebr. i jid. ‘syn z nieprawego łoża’: *No, no, ty mamzerze!* J 9,34 – wyraz żydowskiej angielszczyzny ‘bękart’ użyty potocznie, aby „z precyzją i całą mocą oddać impet i obelżywość reakcji Judejczyków” (s. 308). *Meszugga* hebr. i jid., odpowiednik gr. *mainetai* ‘wariat, opętany, postradał zmysły, szalony, nie panuje nad sobą’, potoczne: *To meszugga! Czemu go słuchacie?* J 10,20 (s. 310). *Macher* 3 J 9 jid. ‘gruba ryba, ważna figura’: *Napisałem coś do zgromadzenia, ale Diotrefes, który lubi być wśród nich macherem, nie uznaje naszej władzy* (s. 1044). *Mentsz* – w jid. ‘człowiek’, tu ‘osoba (dowolnej płci) o silnym kręgosłupie moralnym i autentycznym człowieczeństwie’. *Czuwajcie, trwajcie mocni w wierze, zachowujcie się jak mentsz, umacniajcie się* 1Kor 16,13; w gr. czasownik *andrizomai* ‘zachowywać się po męsku i odważnie’, „czyli po prostu zachowywać się jak *mentsz*” (s. 693).

**Nudnik** – zapomniany już dziś w polszczyźnie derywat od czasownika *nudzić*, notowany jeszcze w słowniku W. Doroszewskiego jako dawny<sup>12</sup> – z odniesieniem do hasła *nudziarz*. Oto przykład: *Ale skoro z tej wdowy taki nudnik, dopilnuję, żeby otrzymała sprawiedliwy wyrok, w przeciwnym wypadku będzie nadal przychodzić i dręczyć mnie do znudzenia!* Łk 18,5; dosł.: *ponieważ ta wdowa zawraca mi głowę, przeszkadza mi* (s. 235–236). Pojawia się jeszcze – obok neologizmu **nudź** – w objaśnieniu 1Ke [1P] 3,1–2: *żony, podporządkowujcie się waszym mężom, tak aby nawet jeśli niektórzy z nich nie wierzą Słowu, zostali pozyskani przez wasze postępowanie, mimo że nic im nie mówicie, na widok waszego zachowania pełnego szacunku i czystości*. Komentarz brzmi: „Nie należy zachowywać się jak **nudź** czy **nudnik** (jid. ‘natręt’ i ‘nudziarz’), zachęcać mężów nie kazaniami, lecz postępowaniem (s. 1006).

Antroponimy odmiejscowe tłumaczka kształtuje tak, by eksponowały hebrajskie nazwy miejsc: *ludzie z Galil* Łk 13,2 – nie *Galilejczycy* (gr. *οἱ Γαλιλαῖοι*); *był [...]* z *Szomron* Łk 17,16 – nie *Samarytanin* (gr. *Σαμαριτης*); *Miriam z Magdali* J 20, 1 i 18 – nie *Magdalena* (gr. *Μαρία ἡ Μαγδαληνή*).

Niektóre pożyczki żydowskie są wprowadzone tylko do języka komentarza, np. *landsman* jid. ‘rodak Żyda’ – w związku z Dz 26,23: „Sza’ul mówi do *landsmiana* i wie, że szczegółowe wyjaśnienia są tu zbędne” (s. 486). Do tekstu Rz 15,27 z informacją o wsparciu materialnym dla Kościoła w Jerozolimie komentator dołącza prośbę o pomoc finansową dla współczesnych Żydów mesjanicznych, dodając żartobliwie z autoironią, że w ten sposób ryzykuje „dosłużenie się przydomka *sznorrer* (w jid. ‘żebrak’, czasami o osobach zbierających składki)” (s. 623).

Wzbudzają zainteresowanie **nazwy czynności, zwłaszcza mownych**, wprowadzane do przekładu. **Bubbe-majsy** jid. ‘babskie gadanie, głupoty’, „»babcine bajki«, bujdy, które opowiadają lub w które mogą wierzyć tylko głupie, przesądne stare kobiety [...], tłumaczenie gr. wyrażenia *graōdeis mythous* ‘opowieści starych babć’” (s. 876): *A nie przyzwalaj na bezbożne bubbe-majsy, tylko zaprawiaj się w pobożności* 1 Tm 4,7. **Kweczowanie** jid. ‘narzekanie, utyskiwanie’: *Róbcie wszystko bez kweczowania i sporów* Flp 2,14 (s. 820). **Szmues** w jid. ‘przyjacielskie pogawędki, ploteczki’, od hebr. *szmu‘ot* ‘rzeczy zasłyszane, pogłoski’, także *szmuesować*: *Nie zatrzymujcie się też, aby szmuesować z ludźmi na drodze* Łk 10,4 (*μηδένα κατά την ὁδὸν ἀσπάσησθε*; *nikogo po drodze nie pozdrawiajcie* BT); „Sens polecenia Jezui: nie tracić czasu po drodze, ale śpieszyć do wyznaczonego celu i zabrać się do pracy” (s. 208). **Chucpa** „barwne

<sup>12</sup> Stern przygotowuje czytelników na kontakt z żydowską polszczyzną, „czyli wyrażeniami w języku hebrajskim i jidysz, używanymi przez Żydów mówiących na co dzień po polsku” (s. XXIV) *ad hoc*, indywidualnie. Ów zabieg, podobnie jak żydowska angielszczyzna, podkreśla żydowskość Nowego Testamentu.

słowo hebrajskie i w języku jidysz, oznaczające ‘śmiałość, zuchwalstwo, czelność, bezczelność, butę, arogancję, upór, tupet, odwagę’ oraz wszelkie inne możliwe stany pośrednie w rozmaitej skali i natężeniu” (s. 212); *to jednak z powodu chucpy tego człowieka wstanie i da mu* Łk 11,8.

Wiele jednostek leksykalnych tekstu biblijnego i komentarza to **terminy judaistyczne**, często odnoszące się do **aktywności intelektualnej** przejawianej ustnie lub pisemnie, np. *sz’ejla* hebr. ‘pytanie’, wśród Żydów anglojęzycznych ‘pytanie o *Torę* lub *halachę*, z oczekiwaniem autorytatywnej odpowiedzi’: *Postawili Mu sz’ejlę* Mt 22,23. Komentując werset 17 tegoż rozdziału *Powiedz nam więc swoje zdanie: czy Tora zezwala na płacenie podatków cesarzowi rzymskiemu, czy nie?*, Stern objaśnia, że fragment ten zawiera *sz’ejlę* (s. 99). W literaturze judaistycznej poczesne miejsce zajmują *sz’ejlot ut szuwot* ‘pytania i odpowiedzi’ do Mt 22,23 – tzw. *rabinackie responsa* (Mt 22,23); nazwy typów piśmiennictwa: ***Halachot*** ‘prawa, zasady’, ***Midraszot*** ‘studia, interpretacje, legendy’, ***Tosafot*** ‘przypisy, często odnoszące się do pochodzących z XII–XIV w. komentarzy do Talmudu i Rasziego’, ***Aggadot*** ‘opowieści, bajki ludowe’ (z tekstu midraszu cytowanego na s. 387); ***din*** ‘orzeczenie halachiczne’ (s. 1034). Wspomnieć trzeba obfitość tytułów dzieł lub tekstów przytaczanych w komentarzu: traktaty w *Talmudzie* – ***Awot*** (s. 700), ***Joma*** (s. 333), modlitewnik ***Siddur*** (s. 375), ***Miszne-Tora*** (s. 227), ***Midrasz Talpijot*** (s. 386), ***Midrasz Rabba*** (s. 69), ***Pesikta di-Raw Kahana*** – „jeden z najstarszych zbiorów *midraszim*” (s. 552)<sup>13</sup>.

Stern uwarżliwia czytelnika na **sposoby interpretacji** Pisma. Poucza o czterech tradycyjnych sposobach wyrażających się hebrajskim akronimem ***PaRDeS*** ‘sad’, także ‘raj’, złożonym z pierwszych liter poszczególnych terminów: 1) ***P’szat*** ‘prosty’ – sens najoczywistszy, dosłowny, odwołujący się do gramatyki i tła historycznego; 2) ***Remez*** ‘wskazówka’ – przyporządkowanie elementowi tekstu pewnej prawdy niedostrzegalnej za pomocą *p’szat* przy założeniu, że Bóg może nam zwracać uwagę na rzeczy, których sami autorzy Biblii nie byli świadomi; 3) ***Drasz/midrasz*** ‘poszukiwanie’ – alegoryczne lub homiletyczne zastosowanie tekstu; typ eisegezy, tj. wczytywania do tekstu własnych przekonań przy założeniu, że „słowa Pisma mają prawo stać się pożywką dla ludzkiego intelektu, który Bóg może doprowadzić do prawd niekoniecznie bezpośrednio związanych z tekstem”; 4) ***Sod*** ‘tajemnica’ – sens mistyczny/ukryty zawarty z woli Boga w najmniejszym nawet elemencie Pisma, jak na przykład litera (por. s. 16). Ow podstawowy oryginalny hebrajski aparat terminologiczny stosuje komentator przy wyjaśnianiu niektórych miejsc Nowego Testamentu, np. dociekając sensu cytatu z proroka Ozeasza w Mt 2,15, s. 16–18 albo śledząc, jak czyni to Paweł

<sup>13</sup> Stern bardzo często cytuje także żydowską literaturę anglojęzyczną, w tym dzieło własnego autorstwa *Messianic Jewish Manifesto (Manifest Żyda mesjanicznego)*.

w Rz 15,3–4 wobec cytowanego tam Psalmu 69 (s. 620). Por. także *middot* ‘miary, normy, stosowane powszechnie w interpretacji Biblii hebrajskiej’ (s. 43).

**Rytuał** modlitewnego dotyczą zwłaszcza terminy: *dawwenowanie* (jid.) ‘modlenie się’ – przystosowany słowotwórczo do typowych polskich nazw czynności: *lubią pożerać domy wdów, czyniąc [...] wielkie przedstawienie ze swojego dawwenowania* Mk 12,40; (*Objadają domy wdów i dla pozorów odprawiają długie modlitwy* BT); tu następuje opis modlitw w synagodze (s. 159); *mincha* hebr. ‘popołudniowa ofiara świątynna’: *o trzeciej po południu, o godzinie modlitw mincha* Dz 3,1. Komentarz podaje dosłowny przekład z greki: *o godzinie modlitwy, dziewiątej*. Spotykamy tam też hebrajskie nazwy nabożeństw modlitewnych: *Szacharit* ‘poranek’ i *Ma’ariv* ‘wieczór’ (s. 369). *Kappara* ‘przebłaganie, odpokutowanie, ofiara błagalna’ (s. 1031). Także *b’racha* ‘błogosławieństwo’ (s. 49), *bat-kol* – dosł. ‘córka głosu’, ‘głos z nieba’ do J 12,28 (s. 320). *Micwa* ‘przykazanie’ (s. 35).

Śród licznych **nazw świąt** wymienię takie, jak: *Hoszana Rabba* ‘wielkie hosanna’, ‘wielkie »prosimy, zbaw nas!« – nazwa ostatniego, „wielkiego dnia” całotygodniowego święta *Sukkot*’ J 7,37 (s. 298); *Moca’ei-Szabbat* – hebr. ‘sobotni wieczór’, dosł. ‘odejście szabbatu’ do 1Kor 16,2 (s. 691–692); *Jom tow* ‘święto’, dosł. ‘dobry dzień’ (s. 692); *Jom Kip(p)ur* ‘Dzień Przebłagania’ (s. 547, 1181). Do słownictwa z zakresu **etyki** należą wyrażenia: *laszon hara* ‘dosłownie ‘język zła’, ‘w judaizmie plotki, utarczki słowne, intrygowanie, oszczerstwa i inne szkodliwe wykorzystywanie języka’ – do Jk 3,8 *Język [...] to rzecz [...] zła* (s. 989–990); *jecer (ha)ra* ‘zła skłonność’ Rz 5,12–21 (s. 541); *ta’ujot b’tom-lew* – ‘uczciwe pomyłki’ do Dz 7,4 (s. 388); *t’szuwa* ‘odwrócenie się, nawrócenie się’ (s. 1151); *Sechel* hebr. i jid. ‘zdrowy rozsądek, umiejętność praktycznego myślenia; „olej w głowie”’: *Bo w postępowaniu z ludźmi tego samego pokroju ci ze świata mają więcej sechlu niż ci, którzy przyjęli światło* Łk 16,8; gr. *φρονιμώτεροι* [...] *εἰσιν* ‘są roztrośniejsi’ (s. 230); *n’tilat-jadaim* *przed jedzeniem* ‘rytualne obmywanie rąk’ Mt 15,2 (s. 77).

Znamienne, że w polskim przekładzie otrzymujemy połączenia wyrazowe nie zawsze odpowiadające ich greckiej postaci syntetycznej. Zatem omawiane wcześniej antroponimy odmiejscowe eksponujące oryginalną toponimię preferują **konstrukcje z wyrażeniem syntaktycznym**: *ludzie z Galil* Łk 13,1 – nie *Galilejczycy, był* [...] z *Szomron* Łk 17,16 – nie *Samarytanin*. Por. też konstrukcje analityczne: *składać ufność* ‘uwierzyć’ J 10,42; *wypowiedzieć b’rachę* ‘pobłogosławić’ Mt 9,8 i in.; *czynić t’szuwę* ‘nawrócić się’ Mt 13,15, J 12,40.

Bywa, że tłumacz nie przywiązuje wagi do zachowania hebraizmu frazeologicznego, np. *syn pokoju*, respektowanego przez tekst grecki – *υἱὸς εἰρήνης*, a za nim przez łaciński – *filiius pacis*, lecz przekłada peryfrastycznie, włączając w obręb konstrukcji hebraizm leksykalny *szalom* – *ktoś, kto pragnie szalomu*: *Jeśli znajduje się tam ktoś, kto pragnie szalomu, wasze »Szalom!« spocznie na nim,*



*a jeśli takiego nie ma, powróci do was* Łk 10,6. BT, przekładając to wyrażenie analitycznie (choć bez właściwego hebrajszczyźnie rzeczownika *syn*, wskazującego na związek z pojęciem werbalizowanym w wyrazie współwystępującym) – *człowiek godny pokoju*, objaśnia w przypisie: „Dośł.: »syn pokoju«. To hebraizm, wyrażający uczestnictwo we wszelkich dobrach doczesnych oraz duchowych, jakie przynosi dar »pokoju« [...]” (NTGP 2017: 225).

## Semityzmy składniowe

W swoim przekładzie podkreślającym żydowskość Nowego Testamentu Stern bynajmniej nie zachowuje wszystkich cech uchodzących za typowe dla Biblii. W składni pomija na przykład tradycyjną grecką (i hebrajską) **formułę inicjalną** – zdanie nadrzędne (wprowadzające) puste semantycznie *Kai ἐγένετο* łac. *Et factum est*/I stało się, np.: []<sup>14</sup> Raz w *szabat*. Jezus poszedł spożyć posiłek w domu jednego z *pruszim*. Łk 14,1 (**I stało się**: gdy Jezus wszedł do domu Wujek;[] Gdy Jezus przyszedł do domu BT).

Czasem jednak tłumacz wprowadza zdanie nadrzędne wbrew tekstowi greckiemu: *Czemu jest tak, że talmidim Jochanana i talmidim pruszim poszczą, ale Twoi talmidim nie poszczą?* Mk 2,18 – [] *Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου [...] νηστεύουσιν;* ([]) *Czemuż uczniowie Janowi i Faryzejscy poszczą, a twoi uczniowie nie poszczą?* Wujek; [] *Dlaczego uczniowie Jana i uczniowie faryzeuszów poszczą, a Twoi uczniowie nie poszczą?* BT).

Pomija **inicjalne spójniki łączne**, cechujące genetycznie hebrajski styl biblijny (z greckim *kai* odpowiadającym hebrajskiemu *waw*): ***Kai ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς*** Dz 2,1; [] *Nadeszło święto Szawu 'ot, a wszyscy wierzący zebrali się razem*. Tłumaczenie Wujka je zachowywało: *A gdy się spełniały dni Pięćdziesiątnice / byli wszyscy wspolek na tymże miejscu* ([]) *Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy* BT).

W przekładzie Sterna/Czwojdrak zasadniczo unika się zdań złożonych z imiesłowem uprzednim utworzonym sufiksem *-(w)szy*. We współczesnej polszczyźnie biblijnej występują one rzadko, częste były w translacjach dawnych. Przykładem rozwiązania dominującego w NTŻ może być początek sceny nawiedzenia przedstawiającej podróż Maryi do Elżbiety, podjętą po zwiastowaniu. Wypowiedzenie w greckim tekście zaczyna się imiesłowem (aorystu czynnym) czasownika ruchu, sygnalizującym inicjację działania, dalszy czasownik określa sposób ruchu, następuje też wyrażenie tempa: ***Ἀναστᾶσα*** [powstawszy] ***δὲ Μαριάμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη*** [wyruszyła] ***εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ***

<sup>14</sup> Takim nawiasem zaznaczam miejsce niewypełnione oczekiwanym komponentem.

*σπουδή* [z pośpiechem], *εἰς πόλιν Ἰούδα* Łk 1,39. W naszej praktyce komunikacyjnej informacje o inicjacji, sposobie i tempie działania mogą być wyrażone inaczej, a werbalizowanie pojęcia powstania z miejsca – momentu oczywistego w danej sytuacji – nie jest oczekiwane w opowiadaniu<sup>15</sup>. Wyodrębnione wyżej elementy sensu znalazły swe odpowiedniki w tłumaczeniu Wujka, które brzmiało: *A wstawszy Maria w onych dniach poszła w górną krainę z kwapieniem do miasta Judskiego*. Tłumaczka NTŻ zmodyfikowała elementy treści, nie rezygnując z formy imiesłowowej, chociaż zastosowała participium współczesne: *Nie zwlekając, Miriam wyruszyła w drogę i pośpieszyła do miasta w górzystej okolicy J'hudy (W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w [ziemi] Judy BT)*.

Konstrukcję niepozabawioną imiesłowu uprzedniego można napotkać i w NTŻ, i w BT: *Pozdrowiwszy ich, pokazał im swoje ręce i swój bok* J 20,20; *A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok* BT; gr. *καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῦς*.

Tekst NTŻ na ogół nie zawiera tautologicznych konstrukcji czasowników mówienia (*verbum finitum* połączonego z *participium presentis activi*), spotykanych w przekładach historycznych. Na przykład *Podobnie też urągali Mu kohanin wraz z nauczycielami Tory i starszymi* []: „Wybawiał innych, ale sam siebie wybawić nie może!” Mt 27, 41–42; gr. *ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες* [kpiący] *μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον* [mówili], *Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι*. BT pozostawia dwa składniki: *Podobnie arcykapłani wraz z uczonymi w Piśmie i starszymi, szydząc, powtarzali*: „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić”.

W konstrukcjach z czasownikami mówienia rezygnuje się również z czasownika *odpowiedzieć* / gr. *apokriitho*, występującego w grece samodzielnie lub łącznie z innym *verbum dicendi*, przy czym jego zakres znaczenia (przejęty z hebrajskiego) jest szerszy niż tylko reakcja werbalna na pytanie, może bowiem także znaczyć podjęcie działania mownego. Przykładem jest wyznanie Piotra skierowane do Jezusa podczas Jego przemienienia na górze: [] *Kefa odezwał się do Jezui*: „Dobrze, że tu jesteśmy, Panie” Mt 17,4 ([] *Wtedy Piotr rzekł do Jezusa*: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy” BT; gr. *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ, Κύριε, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι*). Wujek nie pominął czasownika

<sup>15</sup> Podobnie wyrażenie opisujące inicjację mówienia (a dokładniej artykulacji) *otworzyć usta* w translacjach współczesnych zwykle się pomija jako zbędne. NTŻ przekłada Dz 8,35, sygnalizując początek mówienia, chociaż nie artykulacji: *I Filip zaczął mówić – wychodząc od tego fragmentu, przeszedł do opowiedzenia mu Dobrej Nowiny o Jezui*. BT nie pomija wspomnianego wyrażenia ani nawet imiesłowu uprzedniego: *A Filip otworzył usta i wyszedłszy od tego [tekstu] Pisma, opowiedział mu [...]*.

odpowiedzieć, ale dodał pouczenie o hebraizmie: *A odpowiadając Piotr rzekł do Jezusa: Panie, dobrze jest nam tu być, z adnotacją marginesową: „to jest, mówiąc albo poczynając. Hebraism”*.

Inną operacją tłumacza jest wprowadzenie **zdania względnego restryktywnego**, które doprecyzowuje zakres odniesienia grupy nominalnej (por. Grzegorzycykowa 1996: 118). Za pomocą zaimków deiktycznego i względnego (w funkcji zapowiednika i odpowiednika zespolenia) sygnalizuje, do których osób odnosi się pouczenie Jezusa, przestrzegając przed interpretacją antysemitką: *Uważajcie na takich nauczycieli Tory, którzy lubią przechadzać się w szatach Mk 12,38*. Tłumaczenie BT zawiera błąd krytykowany przez Sterna, czyli nie uściśla sensu: *Strzeżcie się uczonych w Piśmie. Z upodobaniem chodzą oni w powłóczystych szatach; gr. Βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελότων ἐν στολαῖς περιπατεῖν*.

Dz 9,22 mówią o gorliwej działalności Pawła wśród Żydów (gr. *Ioudaioi*) w Damaszku, co wywołało spisek tych, których tekst grecki określa tym samym terminem (*Ioudaioi*), przekładanym zwykle *Żydzi* (w. 23). Tłumacz dodaje tu przydawkę precyzującą *niewierzący*, nieobecna w grece, z pouczeniem, że gr. *Ioudaioi* w kontekście ziemi izraelskiej powinno się tłumaczyć *Judejczycy*, a w kontekście diaspory – *Żydzi*. Uważa, że dla pierwszych odbiorców grecki termin bez przymiotnika był z pewnością jasny, ale dzisiejsi „mogą czytać w samo słowo *Żydzi* sens antysemitki, obcy tekstowi Łukasza” (s. 403–404).

## Struktura tekstu

Dbając o wyrazistość przekazu, tłumacz często rozbudowuje jego konstrukcje, dodając człon składniowy lub leksykalny. Ingeruje w taki sposób przede wszystkim w strukturę wypowiedzi mówionych, np.: *Cóż za ironia, że jestem tutaj sądzony z powodu mojej nadziei Dz 26,6 (A teraz stoję przed sądem, gdyż pokładam nadzieję w obietnicy BT)*. Pierwszego członu nie ma w oryginale greckim, chociaż cała wypowiedź Pawła wydobywa paradoks sytuacji. U Sterna Paweł zaczyna od stwierdzenia ironii *expressis verbis*, podkreśla ją także komentarz: „Wykształcony Żyd, taki jak Agryppa, dostrzeże tę **ironię**, dlatego Sza’ul zwraca się bezpośrednio do niego” (s. 486).

Wzmocnienie ekspresji zawiera również *Magnificat* Maryi: *Bo – pomyślcie tylko – odtąd wszystkie pokolenia będą zwać mnie błogosławioną Łk 1,48 (bez K, s. 174)*. Ekspresję radości podkreślają dodane komponenty (leksykalny *jakże* i składniowy – wyróżniona fraza) w tekście błogosławieństwa Jezusowego: *Jakże błogosławieni jesteście, ilekroć ludzie was nienawidzą i odrzucają. Cieszcicie się, gdy tak się dzieje, tak, tańczcie z radości! Bo wasza nagroda w niebie jest wielka Łk 6,22–23 (cieszcicie się i radujcie BT)*.

Modulant potoczny (brak go w gr. i w BT) wyrażający lekceważenie z przy-nagleniem – bez komentarza, dodano w tekście Łk 22,64: *No*, „prorokuj”! *Kto Cię tym razem uderzył?* *No to prorokuj!* Mk 14,65. W innym miejscu amplifikacja dokonuje się przez inicjalne *nu*, wzięte z potocznego jidysz: *Nu, jaki cud dla nas uczynisz, abyśmy go zobaczyli i zaufali Ci?* J 6,30 (*Jaki więc Ty uczynisz znak, abyśmy go zobaczyli i Tobie uwierzyli?* BT, gr. *Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον [...]*). Podręczny słowniczek narożny podaje definicje synonimiczne: *nu* – ‘a zatem?, no i?, pomyślcie tylko’ (s. 291). Komentarz wskazuje na szeroki zakres znaczeń i emocji: ‘A zatem?’, ‘Cóż więc?’, ‘No właśnie!’, ‘Posłuchajcie no’, ‘Jeśli nie, to co w takim razie?’ (s. 59). Ostra, wręcz obelżywa odpowiedź faryzeuszy skierowana do Jezusa w tonie niezgody wybrzmiewa w przekładzie J 9,34: *No, no, ty mamzerze!* [...] *Będziesz nas tu pouczał? (Cały urodziłeś się w grzechach, a śmiesz nas pouczać?* BT; gr. *Ἐν ἀμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος, καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς;*). Tłumaczenie BT nie narusza konstrukcji tekstu greckiego. Pierwszy segment wypowiedzi w przekładzie NTŻ uzyskuje ostrość za sprawą potocznego lekceważącego zwrotu *no, no ty...* wzmocnionego obelgą *mamzer*.

Zmiana składni, defrazeologizacja i rezygnacja z metonimii prowadzą do przebudowy utrwalonej formuły błogosławieństwa w Łk 11,27: *Błogosławione lono, które Cię nosiło, i piersi, które ssaleś* BT; gr. *Μακαρία ἡ κοιλία ἢ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὗς ἐθήλασας*. U Sterna czytamy: *Jakże błogosławiona jest matka, która Cię urodziła i wykarmiła Cię swym mlekiem*.

Wzmocnienie **negacji** przynosi tekst Rz 3,4: *Nigdy w życiu!*, gr. *μη γένοιτο* ‘dosł. ‘Niech się tak nie stanie!’, objaśniany jako idiom hebrajski **Chalila!** o dużo ostrzejszej wymowie: ‘Profanacja!’, ‘Niech będzie przekłete!’, ‘Precz z tym!’. Komentator uważa za trafny angielski ekwiwalent tego wyrażenia *God forbid!* ‘Boże broń!’, powstrzymuje się jednak przed jego użyciem ze względu na zawarty w nim komponent sakralny (s. 517–518).

W wypowiedzi dialogicznej zwraca uwagę Jezusowa replika semickiego typu **potwierdzenia** wobec pytania rady starszych *Czy oznacza to zatem, że jesteś Synem Bożym?* [...] **Wy mówicie, że jestem** Łk 22,70 (*Tak. Ja Nim jestem* BT; gr. *Ἦμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι*). Komentarz uściśla: „dosłownie: *Wy mówicie*, [...] potwierdzenie: ‘Tak, rzeczywiście jestem Synem Bożym, tak jak to powiedzieliście w pytaniu’” (s. 253). Podobnie tłumaczy się odpowiedź u Mt 26,64 (na takież pytanie): **To twoje własne słowa** (gr. *Σὺ εἶπας*).

W wielu miejscach Stern eksponuje i komentuje strukturę znaną w hebrajszczyźnie jako **kal w’chomer** ‘lekki i ciężki’, pol. ‘o ileż bardziej’. Jest to typ argumentacji funkcjonujący w literaturze rabinicznej, zwany w filozofii *a fortiori* ‘tym bardziej’, ‘z tym większą mocą’ (Jeśli A jest prawdą, to *a fortiori* B musi być także prawdą), np. *Jeśli tak Bóg przyodziewa trawę polną, która dziś jest, a jutro znika, wrzucona w piec, to o ileż bardziej przyodziewe was?* Mt 6,30. Przykład tej struktury znajdujemy w tekście rabinicznym przytaczanym w zwią-

ku z Rz 12,21 (bez wskazywania): „Jeśli zatem atrybut kary, który mniejszy jest, tak wiele śmierci wywołał, to pomyślcie, **o ileż więcej** człowiek nawrócony z grzechu i poszczący w *Jom Kipur* spowoduje z *’chut* [ogłoszenia niewinnym] dla siebie i dla wszystkich swoich pokoleń na wieki” (*Sifra* 27a) (s. 547). Cytowane za Talmudem pouczenie Rabbiego Me’ira zawiera nazwę omawianej struktury, co dowodzi wysokiego poziomu dysput wśród intelektualistów żydowskich, sprawnie ukształtowanego warsztatu retoryczno-logicznego: „odpowieź możesz wywieść z argumentu *kal w ’chomer* opartego na ziarnie pszenicy – jeśli ziarno pszenicy, które zakopano nagie, wyrasta w wielu szatach, to o ileż bardziej sprawiedliwi, którzy w swoim odzieniu są pochowani!” (s. 689). Komentator wydobywa też ten typ argumentacji z tekstu ewangelicznego *Jeśli chłopiec jest obrzezany w szabbat, tak aby Torę Moszego nie została złamana, to czemu złościcie się na mnie, że uzdrowiłem w szabbat całe ciało pewnego człowieka?* J 7,23. Zauważa: „Jezua przedstawia *din-torę*, że *micwa* uzdrowienia ma pierwszeństwo przed *micwą* powstrzymania się od pracy w *szabbat*” (s. 296) z ekspozycją struktury *kal w ’chomer*: „Zezwalacie na łamanie *szabbatu*, aby móc dopełnić *micwy* obrzezania, a **o ileż ważniejsze** jest, aby uzdrowić całe ciało człowieka. Powinniście zatem i w takim wypadku zezwolić na naruszenie *szabbatu*!” (s. 297).

Charakterystycznymi strukturami są przytaczane w tekście lub komentarzu hebrajskie formuły modlitewne, np. ***Baruch atta, Adonai – b’racha*** ‘chwała Tobie, Adonai’ (cytat z Ps 119,12), rozbudowywane z podaniem motywu – przy spotkaniu wybitnego uczonego bądź wielkiego władcy: „Chwała Tobie, Adonai, nasz Boże, królu wszechświata, który udzieliłeś ze swej mądrości ciału i krwi [ludziom]” (s. 49–50); ***Baruch Adonai l’olam wa’ed – Chwała niech będzie Adonai na wieki!***, dosł. *Bóg błogosławiony na wieki*, obecne w formule spolszczonej w Rz 9,5 (s. 567); uroczysta formuła błogosławieństwa tego typu – napisana po hebrajsku wraz z polskim tłumaczeniem – stanowi motto dzieła Sterna: *Pochwalony bądź, Adonai Boże nasz, Królu wszechświata, który dajesz Torę prawdy i Dobrą Nowinę o zbawieniu ludowi swemu Izraelowi i wszystkim ludom przez swego syna Jezusę Mesjasza, Pana naszego*<sup>16</sup>; ***W’imru, Amen*** ‘A wy powiedzcie: *Amen*’ w związku z Rz 9,5 (s. 567) – zaproszenie słuchaczy do potwierdzenia *b’rachy*; w komentarzu do *JAM JEST* (wyznanie Jezusa przed *kohe-nem hagadolem*) Mk 14,62 pojawia się oryginalne ***Ehje aszer ehje*** ‘Zawsze będę

<sup>16</sup> Podobnym błogosławieństwem, wyraziwszy podziękowania rodzicom, żonie, współpracownikom, a nawet nauczycielom i przyjaciółom żydowskim i nieżydowskim, kończy Stern również swoje *Wprowadzenie: Baruch atta Adonai, Eloheinu, Melech-ha-’olam, szehechejanu w’kimanu w’higi ’anu lazman haze!* („Błogosławiony bądź, Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, który zachowałeś nas przy życiu, ocaliłeś nas i pozwoliłeś nam dożyć tej chwili”, s. XL).

tym, kim jestem' (s. 166); **Hineni** 'Oto jestem' Dz 9,10, gr. Ἰδοὺ ἐγώ; **Szalom alejchem!** 'Pokój z wami' (por. s. 54–55) – popularne hebrajskie pozdrowienie, które jednak w tekście greckim Mt 10,12 zostało zastąpione leksemem ogólnym pozdrowić: εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν; **Sz'ma Isra'el, Adonai Eloheinu, Adonai ehad** [Słuchaj, Isra'elu, PAN, nasz Bóg, PAN jest jeden] – formuła hebrajska wraz z tłumaczeniem są umieszczone w tekście Mk 12,29 jako najważniejsze przykazanie, które przypomina Jezus; **Awinu sz'ba-Szammaim** 'Ojciec nasz, który jesteś w niebie' – w komentarzu do Mk 14,36 (s. 164).

Spotykamy też przykład wtrąconej **formuły modlitewnej w intencji osoby**, o której się mówi. Jest ona spolszczona: „Wierzę wiarą doskonałą, że prorocтво Mojżesza, naszego nauczyciela [Moszego Rabbenu], **niech spoczywa w pokoju**, jest prawdziwe” (13 zasad wiary... Sanhedrin 10,1) (s. 372).

Zwracają uwagę swym kształtem językowym **formuły wprowadzające** przytoczenie w cytowanej literaturze judaistycznej: „Rabbi Jic'chak rzekł, że Rabbi Jochanan rzekł:” (s. 108); „Rabbi Szmu'el bar-Nachmani rzekł w imieniu Rabbiego Jochanana:” (s. 112); „Rabbi Tanchuma rzekł w imieniu Rabbiego Nachmana ben-Rabbi Szmu'el ben-Nachman i Rabbi Menachma rzekł:”; w innej wersji: „Rabbi Jirmijahu i Rabbi [J'huda ha-'Nasi] rzekli w imieniu Rabbiego Szmu'ela ben-Rabbi Jic'chak:” (s. 292).

Jedną z cech hebrajszczyzny jest **gra słów**. Utracona w grece, zostaje wydobyta przez komentatora, który poddaje wyrażenia rekonstrukcji. Operowanie brzmieniem i znaczeniem wyrazów ma walory kompozycyjne, wskazuje ważne relacje na poziomie sensu.

Z tych **kamieni** może Bóg wzbudzić **synów** Awrahamowi Mt 3,9 „tak jak w symbolicznym zmartwychwstaniu wzbudził Jic'chaka na kamiennym ołtarzu” (s. 25). Tekst grecki brzmi: δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἄβραάμ. Relacja kluczowych leksemów staje się widoczna dopiero w hebrajszczyźnie, a wskazuje na nią podobieństwo fonetyczne: **banim** 'synowie' i **abanim** (wym. *awanim*) 'kamienie'. Stern chwali angielski przekład frazy *synów z tych kamieni*: *sons from these stones*, który jego zdaniem przedstawia tę zależność wyraźniej (s. 25). *Przyszedł nieprzyjaciel i zasiał chwasty w pszenicy* Mt 13,25. Według niego gr. *zizanion* 'chwast' – transliteracja hebr. **zonin** – „w rozumieniu judaizmu nie jest innym gatunkiem pszenicy, ale jej zdegenerowaną postacią”. Potwierdza to cytat z legendy w Midraszu Rabba o skażeniu zwierząt i roślin w pokoleniu Potopu: „siano pszenicę, a ta rodziła **zonin**”. Taki też negatywny sens wnosi termin **zona** 'nierządnicza', którym *Tanach* określa Isra'el odwracający się od Boga, co wpływa na rozumienie przypowieści Jezusa (s. 69–70). Zależność niedostrzegalną w przekładach (gr., ang., pol.) ukazuje komentator w związku z Rz 2,29: *Prawdziwy Żyd jest Żydem od wewnątrz, a prawdziwe obrzezanie jest obrzezaniem serca, duchowym, a nie dosłownym, tak aby jego chluba pochodziła nie od innych ludzi, ale od Boga*. Dośł.: [...]

potajemnie jest Żyd, a obrzezanie serca, w duchu, nie literze; którego chwala jest nie od ludzi, ale od Boga. Stern przypomina jako ważny kontekst pytanie społeczności żydowskiej o własną tożsamość: „Kto to jest Żyd?” i objaśnia, że słowo to pochodzi przez gr. *Ioudaios* od hebr. *J'hudi*, pokrewnego słowu *hoda-ja* ‘chwała’. „Etymologicznie zatem Żyd to ‘chwalca Boga’; i na odwrót – chwala, o którą powinien zabiegać i którą powinien cenić, pochodzi nie od innych ludzi, ale od Boga” (s. 513).

W tekście prowadzącym czytelnika przez Nowy Testament z perspektywy żydowskiej niemało miejsca poświęca komentator **etykietce językowej**. Zdziwienie może wywołać tytuł Maryi, którym zwraca się do Niej Jezus podczas wesela w Kanie, ponieważ grecki wyraz *gynē* oddano tu nazwą pokrewieństwa *matka*, a nie leksemem *kobieta*: **Matko, co mnie czy tobie do tego?**, dosł. *Co dla mnie i dla ciebie, kobieto?* J 2,4 (gr. *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι*; *Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?* BT; **Kobieto, czy to należy do Mnie lub do ciebie?** EP). Komentarz pokazuje, że tłumacz nie kieruje się ekwiwalencją leksykalną *gynē/kobieta*, lecz funkcjonalną: „powiedzenie »**Gynē!**« do kobiety w języku greckim nie brzmi tak obcesowo jak powiedzenie »**Kobieto!**« w naszym języku”. Przyznaje też, że i ten tytuł nie niweluje dystansu zawartego w odpowiedzi Jezui. „Uwaga Jezui ma jej pomóc w tym, aby przestała traktować Go jak własne dziecko, a ujrzała w Nim swego Pana” (s. 274–275). Komentarz do dialogu Jezusa z Matką w Kanie Galilejskiej przynosi ciekawe, niemające odpowiednika w polskiej leksyce słowo *naches* – w języku jidysz ‘radość odczuwana przez matkę’. Owa nazwa wysoko wartościowanej postawy wobec matki, motywacji czynu występuje tylko w objaśnieniu cytowanej odpowiedzi Jezusa, odwołującej prośbę Matki: „On jako Pan nie dokonuje cudów na zawołanie, po to, żeby zrobić wrażenie na przyjacielach ani nawet żeby sprawić *naches* swej matce” (s. 275).

**Abba!** Mk 14,36 – aram., przejęte przez hebr. „pieszczotliwy sposób zwracania się do ojca, co można tłumaczyć jako ‘kochany Ojciec’, ‘Tato’, a nawet ‘Tatusiu’”. Komentator poucza, że według judaizmu zbytnia poufałość w zwracaniu się do Boga jest niedopuszczalna. Ilustruje to cytowana za Miszną historia o rabinie zwanym Choni Zakreślający Koło (s. 1140 i 164). Powołując się na *Theological Dictionary of the New Testament*, Stern podaje, że Jezua mógł użyć słowa *Abba* nie tylko w miejscach, w których zostało to jasno zanotowane, ale i tam, gdzie mówił o Bogu lub do Boga słowami (w gr.) *ho pater, pater* ‘Ojciec’, *patēr mou* ‘mój Ojciec’, a może nawet *pater hēmōn* ‘nasz Ojciec’ z podaniem licznych lokalizacji ewangelicznych (por. s. 164–165).

Pawłowy zwrot adresatywny do *Sanhedrynu* podczas posiedzenia sądu **Bracia** Dz 23,1 został określony jako niestosowny, taki, który „przystoi raczej starym znajomym” (s. 475). W tytule traktatu o oplakiwaniu zmarłych – **S'machot**, mającego formę liczby mnogiej rzeczownika *simcha* ‘radość’ – Stern wskazuje **eufemizm** (s. 316).

**Ogólne stwierdzenia o semickich cechach języka/tekstu biblijnego** występują w różnych miejscach komentarza. W związku z opisem ustanowienia sakramentu Ciała i Krwi przez Jezusa J 6,51–66 czytamy, że Biblia używa języka metafor i symboli<sup>17</sup> (s. 291–292). Także w innym miejscu komentator wspomina o metaforach (s. 1118) i języku symbolicznym (s. 1052). Informuje, że **hebrajski sposób myślenia** nie rozróżnia duszy i osoby, a zatem wyrażenie *czuwa nad naszą duszą* należy rozumieć ‘nad nami’ (do 1Ke 2,25; s.1005).

Pewne sposoby wypowiedziania się Stern uznaje za charakterystyczne dla określonych postaci, np. Jezusa bądź Pawła: „Jeszua [używa] tekstów na sposób **midraszowy**” (do J 8,18; s. 302). Jezusowe posługiwanie się przypowieściami (przeciwstawione zwracaniem się do tłumów w jasnych słowach) podnosi w komentarzu do Mt 13,10–17 (s. 67–68). Podobnie: „Jeszua niejednokrotnie mówił **w sposób okrężny** [tj. w przypowieściach], kiedy zwracał się do tych, którym brakowało wiary” (w związku z J 2,21, s. 276). „Sza’ulowa **taktyka** (odwracanie uwagi *Sanhedrinu* od własnej osoby i swego rzekomego przestępstwa [...]) odniosła skutek” (do Dz 23,10, s. 476). „Sza’ul kontynuuje swój **midrasz** na temat Psalmu 143 (do Rz 3,25c–26, s. 526). Wskazuje wyznaczniki „stylu literackiego” Sza’ula – **elementy spójności** treściowej jego wypowiedzi: „krótkie zasygnalizowanie tematu, rodzące w czytelniku mnóstwo pytań, i powrót do niego później” (do Rz 3,31, s. 529). „Sza’ul stosuje technikę rabiniczną, widoczną na kartach całego Talmudu, uprzedzania pytań hipotetycznego rozmówcy” (do Rz 3,31, s. 529). Na przykładzie listu Pawłowego komentator prezentuje rabiniczny **zwyczaj cytowania** Pisma: przytaczanie jednego wersetu z jednoczesnym kierowaniem uwagi na kontekst całego psalmu (do Rz 3,1–2, s. 517). Komentując 1 Kor 11,2, stwierdza: „Judaizm kładzie wielki nacisk na podawanie autorytetu stojącego za daną nauką – widać to jasno na każdej właściwie stronie Talmudu” (s. 668). Wskazuje też właściwy Pawłowi rabiniczny **sposób rozmowania** i wyrobiony warsztat myślowy widoczny w uprawianych przez niego czterech sposobach interpretacji (s. 516). W obszernym komentarzu do Rz 5,12–21 czytamy m.in. o biblijnym i bliskowschodnim sposobie rozumowania: judaizm woli myślenie **indukcyjne** (od przykładu), teologia chrześcijańska zaś – w typie greckim – **dedukcyjne** (od prawd ogólnych) (por. s. 540).

O rozważaniach rabinicznych nad wersetem z Dn 9,18 w modlitwach porannych z modlitewnika (*Siddur*) znajdujemy uwagę, że to **styl godny Eklezjastesa** (s. 523–524). Komentator **przytacza** wiele fragmentów Starego Testamentu, co więcej – teksty rabiniczne o cechach budowy odczuwalnych jako typowe. Jest to bardzo cenne doświadczenie dla zwykłego, niewykształconego biblistycznie

<sup>17</sup> Stern utrzymuje, że żydowski sposób myślenia pozwala interpretować symbolicznie (a więc inaczej niż w teologii katolickiej) słowa „pokarm” i „napój” oraz sformułowanie „spożywanie ciała Syna Człowieczego”.



(hebraistycznie) czytelnika. Znajdzie się w nich na przykład negocjacje, stopniowanie (z enumeracją), zaskakującą pointę, paradoksalną sentencję mądrościową. Oto niedatowany midrasz jemeński dowodzący, że zmiany w *Torze*, dokonywane przez Mesjasza, który ją też objaśnia wspólnie z Duchem Świętym, zachodzą w ramach myśli żydowskiej, według której istnieje tylko jedna wieczna Tora dana Isra'elowi. W tekście odzwierciedlają się takie cechy, jak: paralelizm syntaktyczny, rozpoczęcie i łączenie zdań spójnikiem *i*, powtórzenia (w tym powtarzana wrażliwa formuła błogosławieństwa Boga), powolny, spokojny tok narracji eksponującej sekwencje rozumowania, wyliczenia. Wiele w nim terminologii dotyczącej przedmiotu nauczania Mesjasza (*Tora, przykazania, zasady, mądrość*), czynności intelektualnych (*szukanie, słuchanie, rozumienie, poznanie, pamiętanie*), typów piśmiennictwa lub przekazu ustnego (*Tora, Halachot, Midraszot, Tosafot, Aggadot*, tradycje) i miejsc (*Jesziwa, Dom Szukania*):

W przyszłości Święty – niech będzie błogosławiony – posadzi Mesjasza w Boskiej Jesziwie, i nazwą go „Panem”, tak jak nazwali Stwórcę. [...] I zasiądzie Meszasz w Jesziwie, a wszyscy ci, którzy chodzą po ziemi, przyjdą i usiądą przed nim, aby słuchać nowej Tory i nowych przykazań, i głębokiej mądrości, której naucza On Izraela. [...] I Święty – niech będzie błogosławiony – odsłoni zasady życia, zasady pokoju, zasady czujności, zasady czystości, zasady wstrzeźliwości, zasady pobożności, zasady dobroczynności. [...] I nikt, kto słyszy naukę z ust Mesjasza, nigdy jej nie zapomni, bo Święty – niech będzie błogosławiony – objawi siebie w Domu Szukania Mesjasza i wyleje swego Ducha Świętego na wszystkich tych, którzy chodzą po ziemi, a Jego Duch Święty będzie nad wszystkimi. I każdy w Jego Domu Szukania sam zrozumie *Halachot* [prawa, zasady], sam zrozumie *Midraszot* [studia, interpretacje, legendy], sam zrozumie *Tosafot* [przypisy, często odnoszące się do pochodzących z XII–XIV w. komentarzy do Talmudu i Rasziego], sam zrozumie *Aggadot* [opowieści, bajki ludowe], sam zrozumie tradycje i każdy z nich sam pozna [por. Jeremiasz 31,32–33 (33–34)]. [...] I nawet na niewolnikach i niewolnicach Isra'ela, którzy za pieniądze zostali kupieni od narodów świata, spocznie Duch Święty, i sami będą objaśniać (s. 387).

Język komentarza jest stylistycznie różnorodny. Stern przywołuje nie tylko klasyczną, dawną i współczesną literaturę judaistyczną oraz biblistyczną. Cytuje także wypowiedzi świeckie z forum publicznego, m.in. wyjaśnia, że Jezus, mówiąc do faryzeuszy *wasza Tora* (J 8,17), bynajmniej nie dystansuje się od Tory. Argumentuje to komentator analogiczną współczesną oficjalną wypowiedzią prezydenta USA J.F. Kennedy'ego z jego przemówienia inauguracyjnego, w którym słowa „twój kraj” nie presuponują dystansu wobec tegoż kraju: „Nie pytaj, co twój kraj może zrobić dla ciebie, ale co ty możesz zrobić dla swojego kraju” (s. 302). Cytat sentencji premiera Izraela M. Begina „Jest wielka różnica między

odniesieniem korzystnego wrażenia a przyjęciem właściwego poglądu” (s. 378) służy Sternowi do uwypuklenia sensu Łukaszewego stwierdzenia o apostołach: *wszyscy oni byli w wielkim poważaniu* (Dz 4,33). Komentuje to, wydobywając analogię: „wysokie mniemanie o wierzących nie zapewni niewierzącym zbawienia” (Dz 4,33).

Słowami tekstu popularnej piosenki komentator uzasadnia taktykę mowy Pawła przed sądem (Dz 2–7): „Sza’ul wie, że jego słowa dotrą też do Festusa i pozostałych zgromadzonych, bo jeśli król z uwagą słucha, to i oni będą słuchać z uwagą (przypomina mi się piosenka »Kiedy śmieje się / płacze *rebe*, wszyscy *hasidim* śmiać się / płakać będą«)” (s. 486).

W komentarzu Sterna napotkamy niejeden fragment w stylu osobistej gawędy, jak ten zdradzający ponadto staranie o botaniczną poprawność przekazu: „Hizop to odmiana wargowych (do których należy też np. oregano, czyli lebiodka pospolita) o cierpkim, chłodzącym smaku. Rośnie dziko na wzgórzu niedaleko mojego domu” do opisu męki Jezusa u J 19,28–29 (s. 345). Autor nie stroni od potoczności w swobodnym rejestrze języka – tak przynajmniej ujmuje to tłumaczka: „Widzimy, że Piłat nie ma ochoty **zawracać sobie głowy** tym, co tak zbulwersowało głównych *kohanim*” (s. 344). Swoją argumentację stanowiska Jezusa w rozmowie z Judejczykami streszcza: „**Dwa szybkie ciosy**” (s. 296). O intencji wypowiedzi Pawła pisze: „Sza’ul **ostro dobiera się do skóry** generalnie świętoszkowatości” (s. 513).

\* \* \*

W dobie renesansu biblijnego, trwającego już od dawna, zauważono potrzebę uświadomienia sobie, że w myśli chrześcijańskiej przenikają się dwa sposoby myślenia – hebrajski i grecki: „dogmat chrześcijański [...] wyraził objawienie po grecku, teologia chrześcijańska uporządkowała je za pomocą racjonalnych idei, zapożyczonych od filozofii greckiej” (*Od wydawcy*, w: Tresmontant 1996: 12–13).

David Stern oraz polska tłumaczka jego przekładu i komentarza Aleksandra Czwojdrak przepracowują kompetencję językową i kulturową, a także orientację aksjologiczną czytelnika chrześcijańskiego. Komentarz nie ma w całości charakteru naukowego, chociaż mieści się w dyskursie edukacyjnym (Skudrzykowa, Warchala 2002). Styl autora jest eseistyczny, żywy, a poziom aktualizacji przekazu biblijnego – rozbudowany, dzieło Sterna wszak ma służyć realizacji pojednania żydowsko-chrześcijańskiego.

Jego opracowanie porusza – co sam zaznacza we wstępie – problemy historyczne, językowe, egzegetyczne; żydowski sposób myślenia autorów; współczesne zagadnienia żydowskie, a ponadto ważniejsze kwestie teologiczne dialogu żydowsko-chrześcijańskiego; elementy duchowości, homiletyczne; obronę wiary i apologetykę, ewangelizację. Zawiera wyzwania i napomnienia, anegdoty i ilu-

stracie. Wygoda i względy dydaktyczne powodują, że komentator nie rezygnuje z powtórzeń. Uwidacznia perspektywę żydowską, nie ograniczając się bynajmniej do eksponowania semityzmów przekazanych przez grekę i zachowywanych w tradycyjnych historycznych przekładach z ekwiwalencją leksykalną.

Działania tłumacza, komentatora i tłumaczki na język polski dynamizują odbiór dzieła: precyzują, intensyfikują przez hebraizację imion własnych – antroponimów i toponimów – potoczną leksykę jidysz, rozbudowane konstrukcje składniowe, rekonstrukcję gry słów (widocznej w hebrajskim), wzmaganie ekspresji, stosowanie i/lub wskazywanie typowych struktur tekstu, jak na przykład szeroko opisywana argumentacja *kal w'chomer*. Stern czyni to cierpliwie, usilnie, a przy tym z upodobaniem, zwłaszcza dobierając leksykę i definiując znaczenia słownikowe<sup>18</sup>. Wprowadzone i wyróżnione przez niego (kursywą) jednostki leksykalne, bez wątpienia „ważniejsze niż inne” (por. Pisarek 2016), stanowią *kulturemy* – „ważne dla samoidentyfikacji jakiejś społeczności słowa klucze, charakteryzujące zarówno jej stosunek do tradycji, dziedziczonych wartości, jak i radzenie sobie z czasem teraźniejszym, aktualne przeżywanie świata” (Nagórko, Łaziński i Burkhardt 2004: XIX). Nasyconie przekładu i komentarza „żydowską polszczyzną” pozwala prowadzonemu przez tłumaczkę i komentatora czytelnikowi zanurzyć się głęboko w historyczne, geograficzne i religijne środowisko Jezusa – Jezui<sup>19</sup>. Taktyka intensywnego osvajania czytelnika z żydowskimi sposobami wypowiedziania się i myślenia jest poparta prezentacją myśli hebrajskiej, przytaczanej wielokrotnie z Biblii hebrajskiej i literatury rabinicznej. Stern, towarzysząc odbiorcy w czytaniu księgi Nowego Przymierza, rzeczywiście odsłania przed nim duszę żydowską. Uświadamia judaistyczną motywację wiary nowotestamentowej (chrześcijańskiej). Przywołajmy słowa filozofa: „Hebrajczyk, aby oznaczyć tajemnice, które są właściwym pokarmem ducha, aby nauczać o nich, posługuje się codziennością, zwykłą rzeczywistością, historią” (Tresmontant 1996: 81). Autor nie kryje umiłowania historii i tradycji, chlubi się nią, wykazując jej długą ciągłość kulturową, widoczną w Nowym Przymierzu. Stara się, by czytelnik Słowa Bożego to zrozumiał i zaakceptował.

Operacje translatorskie i komentatorskie Sterna (jako Żyda mesjanicznego) powodują, że otrzymujemy tekst nowotestamentalny i objaśniający przeniknięty lingwistycznymi wpływami żydowskimi w stopniu niezwykle silnym. Są to jednostki głównie hebrajskiego i jidysz, bliskie Żydom. Obce dla czytelników niebędących Żydami, uświadamiają im żydowskość Jezusa – w aspekcie histo-

<sup>18</sup> Dokładniej można [by] było prześledzić strategię translatorską i komentatorską Sterna w jego oryginalnym dziele anglojęzycznym, to jednak przekracza ramy niniejszego szkicu.

<sup>19</sup> Przyznaje to redaktor Michał Romanek, współpracujący nad kształtem językowym książki z autorem i tłumaczką (*Wstęp do polskiego wydania*, s. XLII).

rycznym, chociaż często na sposób współczesny. Przygotowują też Żydów do odbioru tego dzieła jako żydowskiego. Owa strategia egzotyzacji/*foreignization* sprawia, że to, co na pozór oddala czytelnika nieżydowskiego od rodzimego, znanego, zbliża go do semickiego oryginału (por. Venuti 1995), w pewien dość wyszukany sposób go imituje, chociaż wymaga zabiegów edukacyjnych. Prowadzi wreszcie do refleksji, że pojęcie oryginalności, uzasadnione filologicznie, stosowane wszak do Nowego Testamentu jako tworu literackiego pisanego po grecku, jest złudne i oddalone od rzeczywistości, którą przekazuje, „jak wschód od zachodu”.

Jeśli odnieść rezultat translatorski D.H. Sterna i A. Czwojdrak do zasad językowostylistycznego kształtu przekładu (por. Bieńkowska 2002: 142–144), to trzeba uznać, że NTŻ z założenia pomija zasadę powszechnej znajomości, zrozumiałości i komunikatywności słowa czy też poprawności językowej. Te bowiem są kompensowane przez operacje uzupełniające kompetencję czytelnika polskiego, tj. różne typy objaśnień. Dominuje zasada poszanowania oryginału (rozumianego głębiej niż nowotestamentalny język pisany) i uderzająca, niespotykana dotąd indywidualność. Wiąże się z tym odejście od tradycji polszczyzny biblijnej, które jednak nie wynika z braku szacunku dla niej, lecz jest podyktowane zbliżeniem się do „żydowskości” z jej historycznymi i współczesnymi eksponentami lingwistycznymi. Dbałość o ekspresję językową nie niweczy bynajmniej stosowności i godności słowa.

W kwestii upragnionego porozumienia chrześcijańsko-żydowskiego, które było intencją Sterna podejmującego wysiłek odpowiedniego opracowania Nowego Testamentu, dostrzeżmy wyrażony przez niego problem: chrześcijanie (nie-Żydzi mesjaniczni) – wzorem Rut – nie powinni poprzestawać na „przyswojeniu” sobie Boga/Mesjasza Żydów, lecz tak się do nich zbliżyć (wchodząc w ich język i kulturę), by tworzyć wraz z nimi wspólny lud<sup>20</sup>. Bycie jednym definiuje miłość (por. Zaron 1985: 32), można więc odczytać to wezwanie autora jako zachętę do pokochania Starszych Braci w wierze.

Kończąc namysł nad trudną lekturą żydowskiego z pochodzenia tekstu świętego, opowiadanego chrześcijanom przez Żyda, wróć do przytoczonych na wstępie myśli przewodnich o Słowie Boga jako wielkim wyzwaniu dla rozumu ludzkiego. Łączy się z nią konstatacja Sterna o języku Nowego Testamentu wyrażającym niepojętego Boga: „Umysł ludzki wychodzi z siebie”, ale zarazem „Bóg okazuje wielką wyrozumiałość dla naszych kłopotów ze zrozumieniem

---

<sup>20</sup> Stern formułuje kryterium prawdziwego (dobrego) chrześcijanina: „Żaden jednak nie-Żyd nie może być chrześcijaninem, jeśli nie potrafi powiedzieć do Żydów: Wasz lud będzie moim ludem, w tej samej chwili, gdy mówi: »Wasz Bóg będzie moim Bogiem«”, odwołując się do księgi Rt 1,16 (s. 359).

[...], dodaje jedno objawienie do drugiego, *linijka po linijce, przepis po przepisie, trochę tu, trochę tam* (Iz 28,10.13)” (s. 328). Widocznie traktuje nas jak dzieci...

## Bibliografia

*About Us*, w: *Toward Jerusalem Council II*, <https://www.tjci.org/mission/> [dostęp: 21.11.2024]

Banasiewicz-Ossowska E. (2020), *Żydzi wrocławscy w świadomości młodych mieszkańców Wrocławia – wiedza i stereotypy*, „Edukacja Międzykulturowa”1.

*Biblija to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski język z nowu z pilnością przełożone* [...] Przez D. Jakuba Wujka z Wągrowca [...]. W Krakowie 1599.

Bieńkowska D. (2002), *Polski styl biblijny*, Łódź.

Blumczyński P. (2007), *Rekonstrukcja pierwotnego przesłania – rzecz o żydowskich przekładach Nowego Testamentu*, „Przekładaniec” 18–19, Kraków.

Chrostowski W. (2005), *Przedmowa redaktora naukowego „Prymasowskiej Serii Biblijnej”*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa.

*Dystyngtywny słownik synonimów* (2004), red. A. Nagórko, M. Łaziński, H. Burkhardt, Kraków.

Goldhagen D.J. (2005), *Niedokończony rozrachunek. Rola Kościoła katolickiego w Holocaustcie i niedopełniony obowiązek zadośćuczynienia*, przeł. H. Janowska, Warszawa.

Grzegorzczkowska R. (1996), *Wykłady z polskiej składni*, Warszawa.

Majewski M. (2013), *Jak przekłady zmieniają Biblię... O teorii i praktyce tłumaczenia Biblii*, <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski> [dostęp: 21.11.2024].

Niewiara A. (2003), *Schematy ideologiczne w obrazie Żyda w polskiej literaturze pamiętnikarskiej z XVI–XIX w.*, w: *Żydzi w literaturze*, t. 1, red. A. Szawerna-Dyrszka, M. Tramer, Katowice.

*Nowy Testament grecki i polski* (2017), red. wyd. ks. R. Bogacz, ks. R. Mazur SDB, Poznań (tekst polski według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000; przypisy, komentarze i marginalia według *Biblii Jerozolimskiej*, Poznań 2006; tekst grecki na podstawie dzieła Eberharda i Erwina Nestle, red. Barbara i Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, wyd. 28 poprawione) [skrót NTGP].

Pisarek W. (2016), *Słowa ważne i ważniejsze*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 3 (454).

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2002), Poznań [skrót BT].

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2008), Edycja Św. Pawła Częstochowa [skrót EP].

Poniewierski J. (2015), *Izrael: drzewo oliwne*, „Znak”, nr 721.

*Przeciwdziałanie antysemityzmowi poprzez edukację: Wytyczne dla osób odpowiedzialnych za wyznaczanie kierunków polityki* (2018), Warszawa: OBWE/Biuro Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka (ODHIR), <https://prchiz.pl/storage/app/media/pliki/2019-antysemityzm-przeciwdzialanie-podr%C4%99cznik.pdf> [dostęp: 21.11.2024].

Rosik M. (2015), *Ewangelie z językiem aramejskim w tle*, „Scripturae Lumen”, nr 7.

Sitarz M.J. (1992), *Z dziejów jidysz – jednego z języków żydowskich. Wprowadzenie do nauki języka dla szkół wyższych*, Kraków.

Skudrzykowa A., Warchała J. (2008), *Dyskurs edukacyjny a kompetencja interakcyjna*, w: *Polska genologia lingwistyczna*, red. D. Ostaszewska i R. Cudak, Warszawa.

*Słownik języka polskiego* (1963), red. W. Doroszewski, t. 5, Warszawa.

Tresmontant C. (1996), *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków.

Venuti L. (1995), *Translator's Invisibility: A History of Translation*, Londyn.

Walczak B. (2010), *Frazeologia biblijna w języku polskim*, w: *Biblija to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski język z nowu z pilnością przełożone*, komentarz i red. I. Kwilecka i H. Rothe, Paderborn–München–Wien–Zürich.

Wodziński M. (2019), *Kultura Żydów polskich. Stereotypy i ich konsekwencje*, materiały z konferencji „Polsko-żydowskie dziedzictwo Rzeczypospolitej. Wyzwania pamięci i edukacji”, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN 14–16.11.2019, Warszawa.

Zaron Z. (1985), *Wybrane pojęcia etyczne w analizie semantycznej (Kochaj bliźniego swego)*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

*Żydowski Nowy Testament – „książka”, której zrobiono krzywdę*, <https://modlitwa.pl/blog/zydowski-nowy-testament-ksiazka-ktorej-zrobiono-krzywde/> [dostęp: 21.11.2024].

#### Streszczenie

### Odczytując *Nowy Testament* z Davidem H. Sternem i Aleksandrą Czwojdrak

Artykuł omawia przekład Nowego Testamentu wraz z komentarzem dokonany przez Żyda mesjanicznego. Pokazuje sposób działania na czytelnika, operacje nadające perspektywę żydowską tekstowi biblijnemu i samemu proce-

sowi lektury. Autorka czyta Nowy Testament żydowski ze stanowiska chrześcijaństwa, które stara się zrozumieć odrębność Żydów. Z materiału tekstu i komentarza wybrano zagadnienia leksyki (obficie czerpiącej z hebrajskiego i jidysz), semityzmów składniowych, struktur tekstu (jak formuły, gra słów zatarta w grece), etykiety językowej, nie pomijając ogólnych stwierdzeń o semickich cechach języka/tekstu biblijnego. Zasygnalizowano stylistyczną różnorodność komentarza.

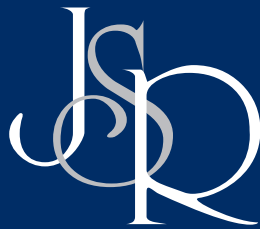
**Słowa kluczowe:** Nowy Testament, komentarz, Żydzi mesjaniczni, język, hebrajski, jidysz, tekst, styl

#### Summary

### Reading the New Testament with David H. Stern and Aleksandra Czwojdrak

The article discusses the translation of the *New Testament* with commentary, made by a Messianic Jew David H. Stern and Polish translator Aleksandra Czwojdrak. It shows the way of affecting the reader, the operations that give a Jewish perspective to the biblical text and the very process of reading. The author of the article reads the *Jewish New Testament* from the point of view of Christianity, which tries to understand the distinctiveness of Jews. Presents the problems selected from the text and commentary: lexis abundantly drawn from Hebrew and Yiddish, syntactical semitisms, text structures – as formulas, a reconstructed wordplay obliterated in Greek, linguistic etiquette, not omitting general statements about the Semitic features of the biblical language/text. The stylistic diversity of the commentary has been signaled.

**Keywords:** New Testament, commentary, Messianic Jews, language, Hebrew, Yiddish, text, style



**bernardinum**

ISSN 2080-3400



9 772080 340406