

## OD REDAKCJI

Temat przewodni obecnego rocznika „Prac Polonistycznych”, *Literatura staropolska. Tradycje tekstów dawnych*, podjęliśmy w roku 2019, gromadząc wokół niego referentów podczas zorganizowanej w Pobierowie (26–28 września 2019) konferencji naukowej. Formułując zaproszenie do udziału w tym spotkaniu, zaproponowaliśmy, by powiązać jego temat z następującymi zagadnieniami: nowe odczytania dawnych tekstów; tradycje kultury dawnej; recepcja literatury Zachodu; historyczne lektury dawnych dzieł; nowe edycje – nowe źródła do wiedzy o przeszłości; dawne wydania tekstów staropolskich i ich oddziaływanie; szukanie powiązań: relacje między dziełami, ludźmi, zdarzeniami, miejscami; kontynuacje – spotkania z tradycją dawnej literatury. Poszukiwania badaczy zainteresowanych naszą propozycją pozwoliły jednak spojrzeć na literaturę staropolską i jej tradycję w nieco innym ujęciu. Nie wszystkie z proponowanych obszarów badawczych spotkały się z zainteresowaniem. Uczni wprowadzili w krąg naszych poszukiwań własne pomysły, zagadnienia i doświadczenia lekturowe. Na etapie przygotowywania zgromadzonego materiału zdecydowaliśmy się dopełnić krąg autorów i tematów uczonymi zagranicznymi i interesującą ich problematyką, która poszerzyła naszą perspektywę badawczą o nowe obszary związane z kulturą krajów północy i południa Europy.

Obecnie nasze referaty grupujemy w czterech obszernych cyklach tematycznych, czyli „Tradycje”, „Literatura a religia”, „Retoryka i komunikacja literacka”, „Adaptacja literacka” oraz w skromniejszych trzech działach: „Rewizje”, „Obrazy” i wreszcie „Pogłosy”. Wszystkie one, w mniejszym lub większym stopniu, koncentrują się na rozumieniu tradycji literackiej w korpusie polskiej literatury dawnej i jej powiązań europejskich z literaturą skandynawską na temat Wazów, a także powstałą na obszarze Rzeczypospolitej Obojga Narodów, obecnie zaś będącą przedmiotem naukowej refleksji badaczy z Litwy i Austrii. Zagadnienia, jakie w praktyce podejmują autorzy, koncentrują się w dużej mierze wokół literatury i kultury religijnej

bądź sytuującej się w pobliżu tego obszaru, w formie choćby relacji międzyreligijnych czy międzywyznaniowych. Należą tu w szczególności rozważania na temat prób rekonstrukcji fragmentów prasłowiańskich, przedchrześcijańskich tekstów obrzędowych; metodologii badań literatury staropolskiej tworzonej przez protestantów; obrazu wyznawców judaizmu w późnośredniowiecznych polskich apokryfach; chrystianizacji wątków antycznych; argumentów potwierdzających bądź wykluczających śpiewanie *Bogurodzicy* pod Grunwaldem; obecności odniesień do Nowego Testamentu w twórczości Jana Kochanowskiego; funkcji bajek i sposobów ich wykorzystania w kaznodziejstwie oraz relacji między tekstem źródłowym a jego staropolską imitacją. Do kręgu literatury o bardziej świeckim profilu należą: tradycja funkcjonowania etnonimu „Wandalowie” w literaturze staropolskiej; zagadnienie kultury dworskiej w literaturze sowizdrzalskiej; korespondencja na dworze szwedzkich Wazów w XVI wieku; samoświadomość teoretyczna mówców wygłaszających staropolskie oracje; obraz Radziwiłłów jako oratorów; wizerunek Jerzego II Rakoczego w polskiej literaturze XVII wieku; emblematyka heraldyczna z pogranicza polsko-ukraińskiego w XVII wieku, a także skierowane ku współczesności rozważania poświęcone kwestiom: rozpoznania relacji między pojęciami „neosarmatyzm” i „nowoczesność” czy oddziaływania staropolskiego opisu Islandii na współczesne relacje reporterskie z podróży. Zgromadzony materiał badawczy, różnorodny w swej istocie, pozwala nam spojrzeć na literaturę staropolską i jej tradycje zarówno od „wewnątrz”, jak i na „zewnątrz” poprzez twórczość wybranych autorów, z perspektywy gatunku literackiego, zjawisk z obszaru kultury literackiej, ewolucji pojęć i wyobrażeń o otaczającym autorów świecie kultury.

Pierwszy dział, „Tradycje”, mieści dwa studia: tekst Adama Krawca mówiący o znaczeniu etnonimu „Wandalowie” w polskiej średniowiecznej tradycji historiograficznej (s. 47–73) oraz – w istocie przeglądowy – artykuł Pawła Bohuszewicza dążącego do doprecyzowania relacji między neosarmatyzmem a nowoczesnością (s. 75–93).

Adam Krawiec, podejmując problematykę z zakresu „geografii kreacyjnej”, podkreśla, że Wincenty zw. Kadłubkiem wprowadził do naszej tradycji historycznej przeświadczenie o istnieniu związku między Wandalami a Polakami. Nazwa „Vandali” co najmniej od VIII wieku funkcjonowała w Europie Zachodniej jako „dodatkowe” określenie Słowian – obok „podstawowej” nazwy „Sclavi” (wraz z jej wariantami) oraz określenia „Wendowie” (wywodzącego się od antycznych Wene-tów) (s. 48). Myśl Wincentego – jak wskazuje Krawiec – uzasadniała mocarstwową pozycję Polski: Polacy są najbardziej „wandalscy”, czyli najbardziej „słowiańscy” spośród wszystkich Słowian-Wandalów (s. 55). Natomiast w połowie XV wieku tradycja „wandalskiej” tożsamości Polaków została niejako skonfrontowana z nową ideą – ujęciem łączącym Polaków z antycznymi Sarmatami, co pozwalało mocniej i dobitniej podkreślić ich starożytny rodowód. Choronim „Sarmacja” i etnonim

„Sarmaci” – podkreśla Krawiec – były jednoznacznie związane w „geografii kreacyjnej” z obszarem leżącym we wschodniej części Europy (s. 63). Pozwalały zatem wskazywać aktualne obszary interesów politycznych dynastii Jagiellonów (a także szlacheckiego narodu politycznego) i legitymizować je (s. 63). Także dlatego to nowe ujęcie (obecne np. u Długosza, u którego Sarmaci to nie tylko Polacy, ale i Rusini) uzyskało wyraźną „przewagę” nad ujęciem post-Wincentyńskim z jego „Wandalami”. Szczególnie w późnośredniowiecznym ujęciu termin ten był wiązany raczej z obszarami położonymi na zachód od ówczesnych granic Polski, czyli odnoszono go do Pomorza Zachodniego, a zwłaszcza do Połabia (już w XII wieku zawężano nazwę „Wandalowie” do Słowian połabskich) (s. 63). Analiza Krawca kończy się uchwyceniem przejścia od średniowiecza do fazy wczesnonowożytnej w refleksji nad genezą polskiego „narodu politycznego”. Zaznaczyło się ono wprowadzeniem nomenklatury „sarmackiej”, która stopniowo wypierała wcześniejszy, „wandalski” sposób konceptualizacji tożsamości polskich elit po przejściowym okresie koegzystencji obu tradycji, łączonych ze sobą na różne sposoby. Przemiany „geografii kreacyjnej” są także refleksem odmiennych dążeń politycznych elit: teoria „sarmacka” stawała się podstawą fenomenu kulturowego właściwego polskiej szlachcie: tzw. sarmatyzmu (s. 68).

Jak żywotny pozostaje ten termin, zwłaszcza w ostatnich dekadach, ukazuje studium Pawła Bohuszewicza. Badacz formułuje odpowiedź (choć sama praca zdecydowanie wykracza poza polemikę) na fragmenty książki *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko: semi-peryferyjne formy kultury*, w której Adam Kubiak odnosił się krytycznie do koncepcji neosarmatyzmu Bohuszewicza i jego wcześniejszej pracy (*Pożytki z prawnicowego neosarmatyzmu. (Nie-prawnicowa) obrona Krzysztofa Koehlera*). Bohuszewicz wywodzi, że współczesne nawiązywanie do sarmatyzmu jako pewnej formacji kulturowej stanowi swego rodzaju „tradycję wynalezioną”: poznanie przeszłości zostaje zawsze upodrzednione w stosunku do celów nadających tożsamość, silnie uwarunkowanych okolicznościami danego czasu historycznego. Artykuł jest więc próbą dopowiedzenia, dlaczego termin ten ma jednak sens (na różnych obszarach społecznych debat), a także doprecyzowania związków między neosarmatyzmem (a także samym sarmatyzmem) i nowoczesnością: „neosarmatyzm to projekt, który staje się częścią specyficznie polskiej postaci nowoczesności – dałoby się ją określić jako półperyferyjną demokrację kapitalistyczną – i który wytwarza teksty przynależne zarówno do elitarnego, jak i popularnego obiegu kultury” (s. 75–76). W tym duchu konkluduje autor: „Niektóre fragmenty i etapy tej ewoluującej w czasie struktury [sarmatyzmu] nie tyle wchodzą w bezkonfliktową relację z nowoczesnością, ile jej polską wersję współkonstruuja” (s. 90).

Kolejny (i najobszerniejszy) dział to „Literatura a religia”. Obejmuje on prace Doroty Vincúrkovéj na temat obrazu Żydów w apokryfach późnośredniowiecznych

(s. 97–119); Dariusza Chemperka o metodologii badawczej, jaką należałoby stosować, zajmując się dziełami autorstwa staropolskich protestantów (s. 121–132); Radosława Rusnaka o wyznaniowym profilu Jana Kochanowskiego wobec praktycznej absencji w jego dziełach nawiązań do Nowego Testamentu czy tym bardziej podejmowania wątków z niego zaczerpniętych (s. 133–154); Ewy Cybulskiej-Bohuszewicz o rolach strażników wiary i bojowników z herezją, w jakich obsadził katolickich świętych Piotr Skarga (s. 155–171); Dariusza Dybka na temat niebiańskich dróg, jakimi podążał archanioł Gabriel do Maryi (s. 173–183) oraz Magdaleny Kuran o swoistości rękopiśmiennego zbioru kazań Antoniego Węgrzynowicza *Syllabus Marianus* (s. 185–214).

Dział ten rozpoczyna, zgodnie z porządkiem chronologicznym, Dorota Vincúrková za sprawą studium, którego tytuł otwiera cytatem: „Pochwycili ji między sie, jako wilcy owieczkę”. Poszukiwania badaczki obejmują *Rozmyślenia dominikańskie*, *Rozmyślanie przemyskie* i *Sprawę chędogą o męce Pana Chrystusowej*. Vincúrková analizuje narracyjny konstrukt postaci Żydów w późnośredniowiecznych polskich apokryfach (kontekst stanowi emocjonalna duchowość późnego średniowiecza, dochodząca do głosu zwłaszcza w nurcie pasyjnym) (s. 109). Postaci te – jak dowodzi autorka – zbudowano w oparciu o kontrast pomiędzy osobą Chrystusa a jego oprawcami z właściwą im nieczystością (zwraca uwagę rola *foetor judaicus*) (s. 99). Badaczka przygląda się więc takim aspektom tego kontrastu, jak hiperbolizowana agresja oprawców (okrutne akty przemocy budują dramatyczny kontrast z pokorą ofiary), metaforyka zwierzęca (Żydzi jako, przykładowo, „psy jadowite”, co stanowi zresztą *locus communis* późnośredniowiecznej literatury pasyjnej), akcentowanie nieczystości prześladowców (w czym uwidacznia się obecność wyobrażeń wywodzących się z teorii humoralnych). Żydzi to także „krwiożercze istoty”: obficie krwawiący Chrystus staje się ofiarą swego rodzaju „apetytu” odrażających prześladowców. Jak zauważa Vincúrková: „Skoro krew kojarzono z Męką Chrystusa, a także z Eucharystią [...], nie może być ona łączona z Żydami, którzy stają się jej niegodni. Jednocześnie Żydzi, pozbawieni tego cennego humoru, przepelnieni są chęcią przelewania krwi innych, niewinnych istot (Mesjasza w dziełach pasyjnych, chrześcijan w legendach o krwi)” (s. 104). Korelatem chrześcijańskiej pobożności emocjonalnej staje się wysiłek „poznawczy” skupiony na antagonistach Chrystusa. Ważny jest w tym kontekście także zabieg wskazywania – na tym aspekcie Vincúrková kończy swoje refleksje – na Żydów (to również późnośredniowieczna tendencja ogólnoeuropejska) jako „fizycznych” sprawców Ukrzyżowania Zbawiciela (w miejsce rzymskich żołnierzy) (s. 113–114).

Dariusz Chemperek, badający literaturę staropolską tworzoną przez protestantów, rozpoczyna swe rozważania od analizy obrazu *Cucina opinionum* z pierwszej ćwierci XVII stulecia (co pokazuje, podobnie jak w tekście Vincúrkovej, że

„literatury dawnej” nie sposób rozumieć bez kontekstów plastycznych) – swego rodzaju żartu z ówczesnych konfesji, ale też stanowiącego w ramach artykułu przygotowanie pod jego główną tezę: „strategie twórców narzucają współczesnemu badaczowi, pragnącemu respektować autonomię dzieła literackiego i uniknąć pułapek prezentyzmu, odpowiednie metodologie” (s. 124). Stąd też Chemperek przedstawia cztery grupy tekstów polskich protestantów (lub przypuszczalnie protestantów) tworzących w okresie staropolskim i wiąże je z odrębnymi, dostosowanymi do tych grup podejściami metodologicznymi czy po prostu z każdorazowo odmiennymi praktykami interpretacyjnymi. Pierwsze podejście to rekonstrukcja programu teologicznego (religijnego, etycznego) pisarza w dziełach, w których autor wprost deklaruje się jako ewangelik bądź antytrynitarz. Przypadkiem granicznym są, wedle Chemperka, utwory funeralne dotyczące wysoko postawionych osób, skierowane do chrześcijan w ogóle – tu protestanccy pisarze stosują zasadę „modestii wyznaniowej”, inną niż katolicy retorykę w zakresie *inventio* (s. 124–125). Druga grupa pozwala na odkrywanie zaplecza religijnego utworów o charakterze ludycznym czy satyrycznym (np. epigramatów) za pomocą hermeneutyki kulturowej – analizy obecności symboliki, odwołań obyczajowych czy historycznych (s. 125–126). Sytuacja w pewnym sensie komplikuje się jeszcze bardziej w trzecim zespole tekstów (s. 126–128), gdy badacz analizuje utwory parenetyczne bądź dydaktyczne, skierowane do ogółu czytających, ale promujące etos protestancki, co zazwyczaj dzieje się w sposób subtelny, dyskretny, a zarazem konsekwentny. Autorzy akcentują „atrakcyjność etosu, a nie konfesję” (s. 127). Czwarty obszar odnosi się do wierszy anonimowych (z XVII wieku) albo tych, w których deklaracja wyznaniowa jest ogólnikowa lub jej nie ma (s. 128–129). Dobre rezultaty przynosi metoda filologiczna (za Leszkiem Kukulskim) tropienia w tych utworach fraz z Biblii niekatolickich i pieśni z popularnych kancjonałów protestanckich („kamyki biblijne” i „kamyki pieśniowe” składające się na „mozaikę” utworu) (s. 128–129). Niezbędne staje się w takiej sytuacji wyczulenie badacza na sygnalizowane – czasem w mowie ezopowej – wątki teologiczne, charakterystyczne dla protestantyzmu. Swego rodzaju *iunctim* dla czterech grup (i czterech różnych praktyk interpretacyjnych) autor opisuje tak: „piśmiennictwo przez nich tworzone rezonuje jeśli nie teologię, to odmienną od katolickiej etykę – pracy, małżeństwa czy życia codziennego” (s. 130). Ciekawe byłoby w kontekście studium Chemperka dotyczącego literatury w języku polskim porównanie czy zestawienie, jak konfesyjność autorów realizowała się na gruncie np. literatury czeskiej czy niemieckiej tego czasu.

Radosław Rusnak, w artykule stanowiącym głos w dyskusji na temat nieobecności Nowego Testamentu w kontekście kształtu wyznaniowego poezji Jana Kochanowskiego, zestawia wszystkie przypadki w utworach czarnoleskiego Mistrza, gdzie wspomina się o postaciach nowotestamentalnych, takich jak Jezus Chrystus,

św. Piotr czy Łazarz (byłoby zatem to, posiłkując się rozważaniami Chemperka, drugie lub trzecie ujęcie metody czy podejścia metodologicznego analizy religijnego kontekstu tekstów konfesyjnych). „Przemilczenie” Jezusa (brak zwrotów do Chrystusa) dotyczy także wielu innych postaci Nowego Testamentu (kontekstem dla twórczości Kochanowskiego jest chrystocentryzm nauczania Lutra czy Kalwina). Kochanowski nie wymienia żadnego z apostołów (prócz Piotra i Jana), nie ma u niego Marii Magdaleny, Samarytanki, Nikodema. Nieobecny jest św. Paweł, w zasadzie milczy się na temat Maryi Panny (s. 139–140). Rusnak nawiązuje tym samym w swoim studium konfesyjnego wymiaru twórczości Jana z Czarnolasu do badań m.in. Aleksandra Brücknera, Wilhelma Fallka czy ostatnio Aliny Nowickiej-Jeżowej nad religijnym wymiarem twórczości Kochanowskiego. Elegia (stale pomijana w edycjach, począwszy od *Elegiarum libri quattuor* z 1584 roku) z kodeksu Osmólskiego (I 10) odgrywa niemalże węzłową rolę w rozważaniach autora nad relacją Kochanowskiego wobec religii katolickiej (papistowskiej). Scena zdrady Judasza została wykorzystana jako ostrzeżenie dla papieża Pawła IV, zamierzającego odzyskać rodowe posiadłości w Kampanii wraz z Neapolem (skąd wywodził się ród Carafów). Kochanowski w drugiej połowie lat pięćdziesiątych XVI stulecia pozostawał bowiem w duchu erazmiańskim zwolennikiem politycznego i religijnego pokoju w Europie. Ponadto badacz zwraca uwagę na miejsca, w których obecność Chrystusa byłaby potrzebna, a może nawet niezbędna, a jednak postać ta nie pojawia się tam. Dotyczy to zwłaszcza *Trenów*, które stanowią bardzo ważny aspekt analiz Rusnaka (s. 143–149), całkowicie pomijających chrześcijańską perspektywę odkupieńczej mocy cierpienia – brak jakiegokolwiek wzmianki o Jezusie oraz jego ofercie. Biorąc pod uwagę rzadkość wzmianek dotyczących Nowego Testamentu w dziełach Jana Kochanowskiego, nieobecność ta jeszcze bardziej uderza, gdy porówna się ją ze stopniem, w jakim posługuje się poeta np. psalmami Dawida (autor mówi o „absolutnie dominującym wpływie psalmów na wrażliwość religijną Kochanowskiego” (s. 150). Artykuł interpretuje przyczyny wyborów Kochanowskiego w obrębie podjętej w twórczości problematyki, próbuje włączyć tę kwestię do szerszej dyskusji nad konfesyjnym kształtem jego poezji, zaznaczając jednak, że obecność lub nieobecność danej postaci nie przekłada się jednoznacznie na wyznaniowe preferencje Jana z Czarnolasu (s. 149–151).

Ewa Cybulska-Bohuszewicz w studium na temat świętych jako inspiratorów walki z heterodoksją i zarazem strażników jedności Kościoła – w ujęciu nakreślonym w *Żywotach świętych* przez Piotra Skargę – ukazuje bohaterów dzieła kaznodziei Zygmunta III Wazy jako walczących przeciw, jak określiła to autorka, „nowym heretykom” (s. 160). Podejmują oni obronę „wartości katolickich”, dyskusję z heterodoksją, by powróciła pożądana jedność Kościoła, lub – w wersji minimalistycznej – by „nowi heretycy” nie pozyskiwali więcej dusz ku niechybnej ich ztracie w ogniu piekielnym.

Jednym z kluczowych zadań świętych – jezuita uprzywilejowuje tu zakonników i mnichów – staje się walka z heterodoksją. Zbiór Skargi – dzieło napisane po polsku, a przy tym językiem bogatym w oddziałujące na wyobraźnię czytelnika środki wyrazu artystycznego, umożliwiające skuteczną perswazję (stąd też liczne cytaty w samym artykule) – okazał się, twierdzi badaczka, niezwykle skutecznym narzędziem rekato-lizacji w czasach kontrreformacji, a przy tym osiągnął wysoką popularność. Jezuita w plastyczny, porywający także dzisiejszego czytelnika sposób nakreślił portrety Bo-żych wybrańców, ukazując ich jako postaci aktywne w odwiecznej walce z szatanem upostaciowionym przez „odszczepieńców” (innowiercy są narzędziem diabła, a także – czarcim potomstwem, a więc sami mają diabelską naturę, dlatego też walka z nimi to w rzeczywistości walka z szatanem). Na mocy parenezy i alegorezy nawet postaci tak odległe w czasie jak Mojżesz czy Ojcowie Pustyni stają się prefiguracjami kreowa-nego przez Skargę wzorca świętego – żołnierza Chrystusowego, który stoi na straży jedności Kościoła (s. 161).

Dariusz Dybek w pracy na temat wiedzy pisarzy o przebiegu drogi Gabriela leżącego do Maryi analizuje swoistość ekstazy w *Posle niebieskim...* Andrzeja Dę-bołęckiego. Badacz wskazuje na poemat *De partu Virginis* Jacopa Sannazara (1526), który stał się inspiracją dla wielu autorów piszących o Zwiastowaniu. Jeden z nich, Grzegorz Czaradzki, autor *Rytmów o porodzeniu przenczystszym Bogarodzice Panny Maryjej*, sparafrazował pierwszą część włoskiego poematu. Na podstawie tekstu Sannazara opisał drogę archanioła Gabriela do Maryi, jednak – podobnie jak wielu innych opracowujących ten temat – zrobił to krótko i bez podania obfitszych szcze-gółów. Ograniczył się właściwie do wskazania „punktu docelowego”, czyli znajdu-jącego się w Nazarecie domu przyszłej Matki Bożej. Dwóch innych autorów doby baroku, Andrzej Dębołęcki (*Posel niebieski, to jest Archanioł Gabryjel nowinę z nieba do Panny czystej Maryjej o wcieleniu Syna Bożego w żywot jej sprawujący*) i Aleksan-der Obodziński (*Poważna legacyja w Konsystorzu Trójce Przenaświętszej...*), rozwi-nęło ten motyw. Ten ostatni plagiatował dzieło Dębołęckiego, ale to „pierwotny” autor opisał nazwy geograficzne miejscowości, aby zidentyfikować trasę „przelotu” anioła. Żaden z nich nie wskazał, skąd zaczerpnął wiedzę o tych szczegółach. Źródeł należy upatrywać – jak zauważa Dybek – w poetyckiej inwencji autorów, co jest pewnym standardem literackim i kulturowym ówczesnej twórczości (s. 180–181).

Magdalena Kuran w studium na temat rękopiśmiennego zbioru kazań *Syllabus Marianus* Antoniego Węgrzynowicza uczyniła przedmiotem rozważań manuskrypt zachowany w archiwum klasztoru reformatów w Krakowie. Jak zauważa badaczka, kaznodzieja miał „artystyczne talenty i zainteresowania. Reformator był malarzem, rzeźbiarzem i rytownikiem, projektował też ołtarze, konfesjonały, kapliczki, groby Pańskie i szopki bożonarodzeniowe” (s. 196). Na podstawie analiz rękopisu uchwycić można niektóre aspekty warsztatu kaznodziei, który miał wpływ na edytorski (a także

estetyczny) kształt swojej pracy. Manuskrypt pozwala – w kontekście obowiązków duchowych zakonnika – przyrzeć się bliżej sposobowi pracy reformackiego predykanta z początków XVIII wieku. Przykładowo, na podstawie zmian dokonywanych w epigramatach (które stanowią stały element kazań), badaczka stawia tezę, że to sam Węgrzynowicz był ich autorem (do tej pory utwory te uważano za fragmenty kościelnych hymnów maryjnych, s. 194–199). Autorka wskazuje ponadto, że dzięki analizie tekstologicznej dostrzec można kilka szczegółów dotyczących biografii Węgrzynowicza. W analizowanym rękopisie znajdują się też dwie karty niezwiązane bezpośrednio ze zbiorem. Na jednej znajdujemy konspekt kazania („materia pro sermone”), które Węgrzynowicz wygłosił do swych współbraci na święto Bożego Narodzenia 1715 roku. Badaczka wskazuje na rolę *divisio* w konstrukcji kazania. Informacje zawarte na drugiej karcie pozwalają z kolei uchwycić realia osiemnastowiecznego reformackiego klasztoru. Sprawa dotyczy bowiem przekazania zakonnikom lwowskiego konwentu reformatów ryb na wigilię od Anny z Tarłów Cetnerowej (s. 199–207). Autorka konkluduje: „Zachowany autograf zbioru kazań Antoniego Węgrzynowicza daje wgląd w kwestie nieoczywiste, pozwala poznać rzeczy, zjawiska, procesy, fakty częstokroć inaczej niedostępne [...]” (s. 208).

Kolejny obszerny dział poświęcony tradycji zatytułowaliśmy „Retoryka i komunikacja literacka”. Otwiera go tekst zespołu w składzie: Anu Lahtinen i Terhi Katajamäki, omawiający materialne i społeczne znaczenie listu królewskiego Anny Wazówny, małżonki Jerzego Jana Wittelsbacha – księcia Palatynatu-Veldenz (s. 217–235). Z kolei Mariola Jarczykowa pokazuje przedstawicieli rodu Radziwiłłów jako oratorów w XVI–XVII wieku (s. 237–255), zaś Maria Barłowska bada polskie świeckie oracje od XVII po połowę XVIII wieku w celu pokazania relacji między „argumentem tradycji a retoryką sformułowaną” (s. 257–292). Ostatnia z prac należących do tej grupy, autorstwa Ramunė Šmigelskytė-Stukienė, zajmuje się tożsamością szlachty litewskiej w oparciu o ego-dokumenty z kręgu Platerów i Ogińskich.

Anu Lahtinen i Terhi Katajamäki w swym studium uświadamiają najpierw czytelnikom, iż w szwedzkich archiwach królewskich znajduje się wiele listów przesłanych przez pięć córek szwedzkiego króla Gustawa I (Wazy) (zm. 1560). Wazówny, w ramach procesu wychowania, przygotowywały się do wyjścia za mąż za obcych przedstawicieli dynastii książęcych, w odpowiednim czasie wszystkie spełniły to oczekiwanie. Znalazszy się już za granicą, korespondowały ze szwedzkimi krewnymi i powinowatymi, starały się także jak najlepiej promować interesy swoich braci, Eryka, Jana i Karola, którzy jeden po drugim obejmowali szwedzki tron (s. 217–218). Opierając się na badaniach nad szesnastowiecznym piśmiennictwem szwedzkim i rodem Wazów, autorki szczegółowo analizują w sferze „treści”, ale także struktury i różnorodnych kontekstów, list księżnej Anny Marii Wazówny (1545–1610). Była to trzecia córka Gustawa Wazy, małżonka Jerzego Jana Wittelsbacha – księcia



Palatynatu-Veldenz. List został napisany w roku 1592 już przez owdowiałą małżonkę do królowej Szwecji Gunilli Bielke (1568–1597), wówczas dwudziestokilkuletniej drugiej żony króla Jana III (pierwszą była, przypomnijmy, królowa Katarzyna Jagiellonka [1526–1582]). W artykule przedstawiono „studium przypadku” dotyczące tego, jak list królewski może być postrzegany zarówno z perspektywy werbalnej, jak i materialnej. Widziany jest więc jako przedmiot umożliwiający dyskusję na temat materialnego i społecznego znaczenia korespondencji członka rodziny królewskiej – Anny Marii Wazówny, urodzonej w Szwecji, przebywającej jednak z dala od kraju pochodzenia. List przeanalizowany zostaje też w kontekście wczesnonowożytnej korespondencji (badaczki kładą nacisk na rolę jeszcze średniowiecznej *ars dictaminis* – s. 222 i n.), również jako fizyczny, materialny przedmiot, który miał przekazywać (a także ukrywać) wiadomości poprzez komunikację tekstową, ale i „zewnątrzny” wygląd (listy były często pisane przez skrybów, przekazywane przez posłańców, wszystko to razem nie gwarantowało tajemnicy korespondencji). Artykuł analizuje zatem jeden konkretny list (s. 225–228) i sposób, w jaki może on ujawniać osobiste intencje i napięcia w relacjach rodzinnych – Anna Wazówna kładzie duży nacisk na swoją bezbronną pozycję matki, która martwi się o własne dzieci i ich przyszłość. Opierając się na badaniach nad szesnastowiecznym piśmiennictwem szwedzkim i rodem Wazów, autorki szczegółowo analizują list księżnej, jego treść i kontekst. Analiza służy również zilustrowaniu trudnej sytuacji kobiety mieszkającej daleko od rodziny, z której się wywodziła.

Mariola Jarczykowa przybliżyła nam oracje Radziwiłłów wydane drukiem lub zapisane w diariuszach i kopiańskich z XVI, XVII i XVIII wieku. Według badaczki, Radziwiłłowie „odgrywali bardzo ważną rolę w życiu publicznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów, co wynikało nie tylko z ich znaczącej pozycji wśród polskiej i litewskiej magnaterii, ale także z kultury literackiej oraz dużych umiejętności krasomówczych poszczególnych członków rodziny, zarówno nieświeskiej, jak i birżańskiej linii” (s. 237). Zachowało się wiele oracji Mikołaja Czarnego (1515–1565) przemawiającego na sejmach (m.in. na temat unii lubelskiej). Wojewoda stosował zróżnicowane środki wyrazu, odwoływał się do przysłów, literatury („poetów”) i Biblii, sprawnie posługiwał się alegorią. W XVII wieku najbardziej znanym mówcą był z kolei książę Krzysztof z linii birżańskiej (1585–1640), który zabierał głos nie tylko w sprawach państwowych, ale także na pogrzebach i weselach. Jak zauważa Jarczykowa, „wzorował się na sentencjonalnym stylu Seneki” (s. 243). O uznaniu dla jego zdolności krasomówczych świadczą także liczne pochwały ówczesnych panegirystów (tu badaczka wskazuje m.in. na Samuela Dowgirda z Pogowia, Wojciecha Cieciszewskiego, a nawet Macieja Kazimierza Sarbiewskiego). Hetman zadbał o odpowiednie przygotowanie retoryczne swego syna Janusza i bratanka Bogusława, którzy już w młodym wieku występowali publicznie, jednak ich mowy – poza

drobnymi wyjątkami – nie zyskały popularności. W linii nieświejskiej Radziwiłłów znanym mówcą był również kanclerz Albrycht Stanisław (1593–1656), który z racji pełnionej funkcji zabierał głos publicznie kilkadziesiąt razy, w swoim diariuszu oceniał też innych oratorów. Zachowało się także sporo mów Michała Kazimierza Radziwiłła, skopiowanych w jednym rękopisie, oraz kilka łacińskich mów w druku wydanym w 1713 przez Johanna Christiana Lüniga (*Orationes procerum Europae*). Jan Ostrowski-Daneykowicz (*Swada polska i łacińska*) utrwalił m.in. orację syna Michała Kazimierza przy oddawaniu pieczęci i buławy polnej. U progu XVIII stulecia na forum szlacheckiego parlamentu aktywni byli kolejni przedstawiciele litewskiego rodu Radziwiłłów: Dominik Mikołaj i Karol Stanisław. Uczestniczyli oni aktywnie w obradach sejmu warszawskiego w roku 1690, wstawiając się za polityką Jana III Sobieskiego, broniąc i sławiąc równocześnie ród Radziwiłłów. Przesłanie artykułu Jarczykowej ujawnia jego konkluzja: „w monografiach poświęconych poszczególnym członkom rodu wzmianki o ich działalności oratorskiej pojawiały się marginalnie, głównie jako egzemplifikacja poglądów politycznych, bez uwzględnienia sztuki retorycznej. Zbadanie umiejętności krasomówczych magnatów pozwoli w przyszłości [...] na dopełnienie obrazu kultury literackiej [...]” (s. 249–250).

Maria Barłowska wskazuje z kolei na problem funkcjonowania w mowach XVII–XVIII wieku (egzemplifikacja pochodzi z rękopisów i drukowanych antologii) szczególnego typu powoływania się na zwyczaj, które nie tylko jest wzmocnieniem argumentacji przez odniesienie się do (najczęściej) pozytywnie waloryzowanej tradycji, ale pełni też rolę komentarza do zasad i sposobów samego przemawiania. Dawni mówcy z wielkim zaangażowaniem stosowali właśnie ten sposób budzenia zainteresowania, a jednocześnie pozyskiwania życzliwości słuchaczy. Barłowska mówi wręcz o staropolskiej specyfice „swoistych reguł retorycznych ukonstytuowanych w oparciu o powtarzalność zwyczaju” (s. 267). Powoływanie się na zwyczaj było obecne już we wstępie, zjednując w egzordium odbiorcę. Tego rodzaju uwagi można określić – wskazuje autorka – jako powoływanie się na *causa actionis* (paralelnie do toposu *causa scribendi*): „mówię, bo nakazuje zwyczaj” i „mówię, co oraz jak nakazuje zwyczaj”. Liczne są uwagi na temat sposobów konstruowania pochwał i stosowności. Formuluje się jej szczegółowe reguły, np. wygłaszanie mowy w obecności monarchów wymaga zmiany wzorca (inwencji i dyspozycji). Oczywiście, szczególnie zainteresowanie mówców powoływaniem się na zwyczaj w swych uroczystych oracjach należy wiązać ze szlacheckim tradycjonalizmem, znajdującym także oparcie w stałym odwoływaniu się do wzorców rzymskich (s. 261). Tradycjonalizm, rzecz jasna, podnosił rangę odwołań do zwyczaju, uzyskującego „niezwykłą” wagę.

Z kolei zamykające ten dział studium Ramunė Šmigelskytė-Stukienė ukazują obywatelską i kulturową tożsamość dwóch arystokratów, pełniących ważne funkcje wśród elity Wielkiego Księstwa Litewskiego pod koniec XVIII wieku: ostatniego

wicekanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego, publicyści i ekonomisty Kazimierza Konstantego Platera (1749–1807) oraz ostatniego podskarbiego wielkiego Wielkiego Księstwa Litewskiego, a przy tym dyplomaty i kompozytora, Michała Kleofasa Ogińskiego (1765–1833). Wicekanclerz znał aktualne wówczas idee ekonomiczne (także podatkowe), interesował się np. kwestiami kredytu czy rozwoju gospodarczego. Plater – jak podkreśla badaczka – to także pisarz polityczny, historyk, bibliofil, fizjokratą i kosmopolita. Ogiński działał na rzecz rozwoju gospodarczego kraju, prowadził też kilka misji dyplomatycznych, aktywnie wspierał przyznanie praw politycznych stanowi trzeciemu, poparł także konstytucję z 3 maja 1791 roku. Śmigelskytė-Stukienė wprowadza do tej ważnej problematyki, podejmując dialog z koncepcjami tożsamości jednostki (tu m.in. dyskusja z ujęciem Manuela Castellsa). Autorka dowodzi, że propozycja Castellsa jest akceptowalnym i wygodnym narzędziem, godnym uwagi w przypadku podjęcia próby analizy samooceny szlachty polskiej i litewskiej oraz ujawnienia tożsamości obywatelskiej i kulturowej tej grupy społeczeństwa (s. 276). Po upadku Rzeczypospolitej (1795) kwestia tożsamości obywatelskiej stała się dla przedstawicieli wszystkich grup społecznych jeszcze bardziej skomplikowana i wieloznaczna. Analiza wielojęzycznych ego-dokumentów rodów Ogińskich i Platerów daje świadectwo wyborów politycznych czy społecznych. Dowodzą tego ich wspomnienia, pamiętniki (tak u Platera, jak i Ogińskiego) oraz osobiste i oficjalne listy przechowywane w archiwach rodzinnych (zwłaszcza u Ogińskiego). Pomagają one ustalić, dlaczego ci dwaj arystokraci, walczący o idee Oświecenia (co określiło ich obywatelską i kulturową tożsamość) po roku 1795 wybrali różne modele dalszej aktywności. Plater przystosował się do nowej sytuacji, stając po stronie rosyjskiej (w 1792 roku największą jego troską było uniknięcie stacjonowania w jego dobrach rosyjskich wojsk), natomiast Ogiński aktywnie zaangażował się w insurekcję kościuszkowską (stąd też sekwestr jego dóbr). Po utracie niepodległości Ogiński udał się na emigrację do Włoch, gdzie nawiązał bliskie więzi z elitą kulturową Florencji, nie porzucając nigdy idei aktywnej walki (sześć lat po upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów wrócił do kraju), podczas gdy Plater pozostał na Litwie (jeszcze przed upadkiem państwa jego przyszłość widział w ścisłym związku z Rosją). Zawarł kompromisy z zaborcami w celu uzyskania możliwości współkształtowania mechanizmów rządzenia Imperium Rosyjskim, próbując zapewnić ochronę i wsparcie władz rosyjskich dla swych idei. Swego rodzaju symbolem było przekazanie przez podskarbiego litewskiej *Metryki* w ręce rosyjskiego generała Nikołaja Repnina (s. 286). Odpowiedź na pytanie o polityczne wybory – zdaniem badaczki – kryje się w odmiennych orientacjach politycznych obu arystokratów, a także w ich innych aspiracjach politycznych (widocznych przed upadkiem Rzeczypospolitej): Ogiński należał do frakcji pruskiej, Plater od początku swojej kariery był politykiem prorosyjskim (s. 286).

Dział „Adaptacja literacka” mieści dwa studia: tekst Michała Kurana na temat technik adaptacji w *Krwawej ofierze Jezusa Chrystusa Syna Bożego* Wawrzyńca Chlebowskiego *Pamiętki krwawej ofiary Jezusa Chrystusa Syna Bożego* Abrahama Roźniatowskiego (s. 293–333) oraz pracę Doroty Gackiej dotyczącą chrystianizacji wątków antycznych w *Historii wojny między Pompejuszem i Julijuszem* z uwzględnieniem techniki pisarskiej o. Tomasza Nargielewicz (s. 335–363).

Cel artykułu Kurana to udowodnienie, że *Krwawa ofiara Jezusa Chrystusa Syna Bożego* Wawrzyńca Chlebowskiego (1616 oraz 1617) nie jest plagiatem ani z *Pamiętki krwawej ofiary Jezusa Chrystusa Syna Bożego* Abrahama Roźniatowskiego (1610), ani ze swego rodzaju skrótu tego dzieła pt. *Zwierciadło smutne* (1618), opublikowanego zresztą później (tekst Chlebowskiego powstał przed opracowaniem przez Roźniatowskiego *Zwierciadła*, którego Chlebowski – jak dowodzi badacz – nie znał). W 1634 roku tekst „opracowany” przez Chlebowskiego wydał pod własnym nazwiskiem Stanisław Żeromski, samo zaś dzieło Roźniatowskiego w 1612 roku zostało przez Marcina Paszkowskiego poddane parafrazie, która przybrała formę dialogu, pt. *Dyjałog abo Rozmowa Grzesznego człowieka z Anjoły*. Pomocą w analizach porównawczych służył Kuranowi program antyplagiatowy OSA. Natomiast sam pierwotny tekst Roźniatowskiego autor postrzega – w polemice z wcześniejszymi ujęciami – jako utwór medytacyjny, swego rodzaju przewodnik po kalwaryjskich drózkach do wykorzystania tamże lub podczas osobistej modlitwy – medytacji męki Pańskiej. *Pamiętka* znalazła licznych naśladowców, np. Mikołaja Skarbimierza (*Kalwaria abo krótka historia o fundacyjnej* 1632), Stanisława Odymalskiego (*Wizerunek Męki Pańskiej* 1700), Szymona Gawłowickiego (*Jezus Nazareński*, 1686) czy Wacława Potockiego (*Nowy zaciąg* 1697) (s. 300). *Krwawa ofiara* stanowi przykład zabiegów polegających na imitacji i kompilacji. Chlebowski imituje wzorzec, stosując adjekcję, detrakcję, immutację i transmutację (s. 301). Modyfikuje też strukturę, by uzyskać poręczny i aktualny medytacyjny przewodnik-modlitewnik po drózkach kalwaryjskich. Zabiegi imitacyjne – jak pokazuje badacz – są widoczne w mikro- i makroskali (s. 308–321). Chlebowski w swym medytacyjnym traktacie obsadza odbiorcę w roli aktywnego świadka, współuczestnika przebiegu męki i śmierci Chrystusa. Jego dzieło można uznać w znacznej części za centon przy – jak podkreśla Kuran – dużej samodzielności naśladowcy, która polega nie na skróceniu relacji (co także ma miejsce), ale na znaczącym reformułowaniu celów przekazu.

Z kolei artykuł Doroty Gackiej został podzielony na dwie części. Pierwsza z nich ma charakter historycznoliteracki. Znajdują się tam informacje o barokowym dominikańskim pisarzu Tomaszu Nargielewicz (zm. 1700) oraz o łacińskim poecie Lukanie, którego dzieło – epos historyczny zwany *Pharsalia* – zostało przetłumaczone na język polski prozą przez Nargielewicz (rękopisu tego nigdy nie wydano

w całości) (s. 335–339). Autor dominikański zatytułował to tłumaczenie *Historia wojny Pompejusza i Juliusza*. Jego praca nie jest ani dokładną translacją, ani parafrazą, ponieważ Nargielewicz w wielu miejscach pomija, wzmacnia i przestawia tekst (na związek obu dzieł wskazał jako pierwszy Julian Krzyżanowski). Natomiast fakt, że Nargielewicz był duchownym powoduje, iż jego tekst w niektórych miejscach nabiera chrześcijańskiego kolorytu (sam Lukan, w opozycji do Homera i Wergiliusza, nie wprowadzał do utworu machiny bogów). Polski autor „potrafi” amplifikować tekst parafrazą Pisma Świętego czy nauk św. Tomasza z Akwinu. W tej części artykułu Gacka stara się również odpowiedzieć na pytania (w wyodrębnionym fragmencie rozważań – s. 342–344), czy Nargielewicz korzystał w swojej twórczości z przekładu eposu Lukana dokonanego przez dwóch innych poetów barokowych: Jana Alana Bardzińskiego i Wojciecha Stanisława Chrościńskiego. Jak wskazuje badaczka: „Zasadniczo Nargielewicz amplifikuje tekst, korzystając ze swego czytania i fantazji. Jednak dzieła historyczne, na które powołuje się na niejednej karcie, nie służą mu do rzetelnego przedstawienia problemu, lecz raczej stają się źródłem anegdot pozwalających rozbudować romansową fabułę utworu” (s. 340). Druga część artykułu ma charakter analityczno-redakcyjny, tutaj omawiane są fragmenty twórczości Nargielewicza. Wśród nich znajduje się cząstka przedstawiająca wizerunek Katona Młodszego oraz fragmenty zawierające przemówienia. Badaczka analizuje fragmenty dotyczące mowy Wultejusza (kapitan rzymskiego statku, s. 348–350), Katona (w świątyni Ammon, s. 350–352), Achoreusa (podczas uczty na dworze Ptolemeusza Dionizosa, s. 353–357), wreszcie omawia przedśmiertną mowę Kleopatry (s. 357–359), a także samo zakończenie dzieła Nargielewicza (s. 359), w którym wspomniany chrześcijański koloryt jest bardzo wyraźny. Gacka zauważa jednak, że podstawą translacji Nargielewicza, bardzo różnej od pierwowzoru, mogła stać się – prócz tekstu łacińskiego – jakaś współczesna parafraza, zwłaszcza w języku włoskim.

Kolejny dział poświęcony problematyce związanej z tradycją to „Rewizje”. Zawiera on tekst Jolanty Doschek (s. 367–378), która zajęła się metodologią rekonstrukcji fragmentów sakralnych tekstów Słowian z czasów przedchrześcijańskich. Autorka analizuje w kontekście dotychczasowych badań utrwalone w poezji średniowiecza oralne świadectwa tych przekazów, odwołując się do metody opartej na etymologii. Krzysztof Obremski natomiast powraca do obfitych badań nad *Bogurodnicą*, w tytule swego studium stawiając prowokacyjne pytanie: „Czy faktycznie pod Grunwaldem śpiewano *Bogurodnicę*?” (s. 379–393).

Za sprawą studium Jolanty Doschek po części wracamy do czasów omawianych w rozprawie Adama Krawca. Punktem wyjścia dla badaczki jest problem wierzeń Słowian analizowanych za pomocą metod mitologii porównawczej. Wybija się tu – mająca bogatą literaturę krytyczną – próba Władysława Wsiewłodowicza Iwanowa i Władimira Nikołajewicza Toporowa. Učení, opierając się na etymologii,

dokonali „rekonstrukcji” prasłowiańskiego mitu o bogu Gromie i bogu Wężu. Doschek przyjmuje, że badacze ci udowodnili, iż w tekstach słowiańskiej literatury folklorystycznej odnaleźć można fragmenty jeszcze prasłowiańskiej poezji sakralnej, obecnej w folklorze za sprawą komunikacji ustnej. Dzięki wypracowanej przez rosyjskich naukowców metodzie rekonstrukcji, można próbować stwierdzić, ile elementów frazeologii – skutek konserwatywnego działania folkloru – przetrwało aż do XX wieku. Jak wskazuje badaczka: „Istotą rekonstrukcji jest etymologiczna odpowiedniość zwrotów, wyrazów i ich związków w badanych tekstach tradycyjnych pieśni ludowych narodów słowiańskich, a także, w końcu, odtworzenie ich najdawniejszych historycznych kontekstów” (s. 368). Przykład zastosowania tej metody (a zarazem kontynuację szkoły Toporowa – Iwanowa) stanowią prace Radosława Katićicia (zmarłego w 2019 roku), który analizował głównie teksty ludowe Słowian południowych i folklor ruski, korzystał przy tym kontekstowo z materiałów folklorystycznych innych krajów słowiańskich. W utworach tych szukał on śladów tekstu innego prasłowiańskiego mitu – mitu o prasłowiańskim bogu urodzaju. W dalszej części studium Doschek polemizuje z ujęciem Adriana Mianeckiego (w pewnym stopniu także ze stanowiskiem Dariusza Sikorskiego) w kwestii zacierania dwóch obszarów badawczych: recepcji i rekonstrukcji przedchrześcijańskich wyobrażeń i mitologii. Autorka podkreśla (i w tym duchu buduje swe rozważania), że „w folklorze szukać trzeba źródeł dla rekonstrukcji rodzimej mitologii” (s. 373).

Krzysztof Obremski z kolei odpowiada przecząco na postawione przez siebie pytanie: „Czy faktycznie pod Grunwaldem śpiewano *Bogurodzicę*?”. Prowadzi polemikę z obszerną literaturą, a zwłaszcza z ujęciem Andrzeja Dąbrówki czy Wiesława Wydry, by dojść do wniosku, że „*Bogurodzica* nie była śpiewana pod Grunwaldem” (s. 380). Rozważania Obremskiego, chciałoby się rzec, są przeciwieństwem każdego wywodu rozpoczynającego swą myśl od: „Nie ma wątpliwości, iż...”. Jak twierdzi badacz, dwukrotny śpiew *Bogurodzicy* na polach Grunwaldu to jedynie kronikarska pochwała pobożności polskiej armii, a dzięki temu ważny element propagandowej wojny z Zakonem Krzyżackim (czyli, jak pisze badacz w „duchu podejrzeń”: „polska racja stanu» nie mogłaby stać się wyjaśnieniem słów o śpiewie, którego na polach Grunwaldu nie było?”) (s. 383). Zarazem podwojony śpiew „carmen patrium” stawał się – jak twierdzi dalej uczony – jakby przeciwwagą tak daremnego oblegania Malborka, jak też dysproporcji między tryumfem na bitewnym polu a tym, co przyniósł pokój toruński. W wymiarze międzynarodowym „dwukrotny śpiew *Bogurodzicy*” osłabiał przynajmniej grzeszność przymierza z „Saracenami” (Tatarami) czy ze schizmatykami („[...] Rusinami, Żmudzinami, Tatarami i innymi barbarzyńcami i poganami” – tak u Piotra z Dusburga) (s. 386). Litanijne „Kyrie eleison” polscy kronikarze potraktowali – zdaniem Obremskiego – niczym *pars pro toto*: „w ich przekazach dwa słowa refrenu stały się pieśnią ojczystą” (s. 390). Jak wskazuje badacz: „Jeśli *Bogurodzica*

jakkolwiek byłaby(!) śpiewana, to co najwyżej w kronikarskich relacjach i jedynie »ku pokrzepieniu serc« (s. 387). Spór, należy mieć nadzieję, rozstrzygną kiedyś historycy wojskowości na materiale porównawczym.

Przedostatni dział tegorocznego tomu „Prac Polonistycznych”, pod tytułem „Obrazy”, zawiera również dwa studia – pierwsze, Aloisa Woldana, ukazujące polifonię w tekście mówiącym o obrazie Lwowa we wczesnym okresie nowożytnym (s. 397–422), oraz drugie, Lászla Tapolcaia, rekonstruujące obraz Jerzego II Rakociego<sup>1</sup> w literaturze polskiej XVII wieku (s. 423–446).

Woldan analizuje teksty opisujące Lwów na przełomie XVI i XVII wieku, napisane przez autorów ukraińskich, polskich i niemieckich w języku cerkiewnosłowiańskim, ówczesnym dialekcie ukraińskim („prosta mowa”), a także po łacinie czy w języku niemieckim. Badacz ukazuje wzajemne oddziaływanie tekstów w różnych językach, należących do różnych gatunków (teksty heraldyczne, lament, itinerarium, opis topograficzny etc.), które wyrażają także odmienne punkty widzenia czy wręcz stanowiska ideologiczne. Niektórzy z autorów tych tekstów są znani – poświęcono im sporo uwagi w literaturze przedmiotu (np. Sebastian Fabian Klonowicz z jego *Roxolania*, niemiecki kupiec i podróżnik Martin Gruneweg) – inni nie są kojarzeni, jak autor ukraińskiego wiersza heraldycznego opatrzonego inskrypcją „ΛΕΟΠΟΛΙΣ” czy „lamentatio” („Лямент албо мова до короля єго милости”) złożonego na sejmie w 1609 roku i skierowanego bezpośrednio do króla polskiego (jako swego rodzaju literacka przedmowa do „literackich” instrukcji poselskich). Teksty te pokrywają się w kilku punktach – podkreślają wielonarodowość mieszkańców miasta z różnymi wyznaniem religijnymi każdej grupy etnicznej (szczególną uwagę zwraca się na ludność żydowską w mieście, także w kontekście antysemitycznych stereotypów, jak w tekście Klonowicza czy w *Topografia Civitatis Leopolitanea* Jana Alnpeka). Reprezentują przeciwstawne punkty widzenia, co dotyczy praw pojedynczych grup społecznych czy etnicznych z ich uwarunkowaniami kulturowymi, zwłaszcza religijnymi. Wszystko to razem pozwala mówić o „polifonii” w sensie Bachtinowskim, kiedy różne głosy reprezentujące ideologie narodowe (jeśli o takich można w tym czasie mówić) łączą się w jednym złożonym dziele, w „tekście” wczesnonowożytnego miasta Lwowa (jednak Ormianie i Żydzi nie mają własnego głosu w tej polifonii, pozostając jedynie przedmiotem dyskusji). Zdaniem Woldana nie ma tu – w duchu Bachtina – głosu dominującego, wyrażającego powszechnie obowiązującą i wyłączną prawdę, mamy do czynienia z konkurencyjnymi ujęciami, które nie wykluczają podobieństw czy zgodności. Wspólne dla wymienionych głosów jest *laus urbis*, pochwała miasta Lwowa, którą można usłyszeć we wszystkich cytowanych tekstach, wykorzystywane są prawie wszystkie klasyczne toposy pochwały

---

<sup>1</sup> Badacz stosuje zapis nazwiska zgodny z tradycją węgierską i w kształcie, w jakim funkcjonował w staropolszczyźnie.

miasta. Jego mieszkańcy – zauważa autor – przyczyniają się do tej sławy swoją cnotą, ale także zgodnością z ortodoksją z katolickiego punktu widzenia czy pobożnością, spoglądając z punktu widzenia ruskiego (czy ukraińskiego).

Ustanawiając słowa i fakty kluczowe: „wino, czosnek i haniebną śmierć”, László Tapolcai przedstawia obraz w literaturze polskiej XVII wieku Jerzego II Rakociego, księcia Siedmiogrodu, znanego głównie za sprawą nieudanej wyprawy na Rzeczpospolitą w roku 1657. Dotychczas polscy historycy literatury jedynie marginalnie zajmowali się osobą księcia Jerzego (s. 425). Analizowany przez badacza obraz – inspirowany m.in. koncepcjami pamięci jednostkowej oraz pamięci zbiorowej, co szczególnie widoczne w kontekście wojny Rzeczypospolitej z Rakocym – został wykreowany przez twórców współczesnych księciu. Chociaż nieco stereotypowy, jest jednak zdecydowanie bogatszy niż obraz wieków późniejszych. Wszyscy twórcy współcześni albo znali Rakociego osobiście, albo uczestniczyli w wydarzeniach związanych z nim jako dygnitarze, urzędnicy lub żołnierze. Teksty literackie związane z Rakocym, pozostające w kręgu zainteresowania badacza (oddzielnym tematem badań jest np. ślub Jerzego II z Zofią Batorówną), można podzielić chronologicznie na trzy grupy: do pierwszej należą teksty powstałe przed wspomnianym najazdem księcia na Rzeczpospolitą (tu np. fragmenty *Diariusza legacyjnej* Jerzego Bałabana), do drugiej te powstałe podczas najazdu (tu oczywiście m.in. *Pamiętniki* Jana Chryzostoma Paska) a do trzeciej napisane po klęsce i po późniejszej śmierci Rakociego (tu m.in. epigramaty Wacława Potockiego). W swym studium Tapolcai porusza też niektóre kwestie związane z pamięcią indywidualną i zbiorową oraz z symboliką używaną przy kreśleniu opisów i ujęć księcia Jerzego.

Ostatni już dział, „Pogłosy”, mieści pracę Witolda Wojtowicza na temat kultury dworskiej w *Peregrynacji Maćkowej* (s. 449–468) oraz esej Dariusza Rotta mówiący o nowym życiu *Islandii* Daniela Vettera, jakie tchnąć miała w to staropolskie dzieło lektura aktualizująca Soni Rammer i Piotra Milewskiego (s. 469–483).

Wojtowicz, w nawiązaniu do swoich wcześniejszych prac, analizuje dostrzeżone w żartobliwym tekście *Peregrynacji Maćkowej* (druk 1612) parodystyczne i satyryczne podjęcie wyobrażeń charakterystycznych dla kultury dworskiej. Staropolski autor sięgnął (z intencją parodystyczną) po konwencje średniowiecznego romansu rycerskiego: podróż Maćka można bowiem odczytać jako parodię o intencji satyrycznej, przeciwstawiającą się konwencjom *Aventiureroman* (romansu awanturniczego). Autor *Peregrynacji* parodiował m.in. romans rycerski czy powieść podróżniczą, nawiązał także do schematu *Brautwerbung*. Wojtowicz pokazuje, w jaki sposób idee kultury dworskiej uległy parodystycznej trawestacji. Punktem wyjścia dla badacza są analizy kultury dworskiej, m.in. Rüdiger Schnella (*Die höfische Kultur des Mittelalters zwischen Ekel und Ästhetik*). Wojtowicz akcentuje wielowymiarową grę między autorem i jego publicznością, świadomą stosowania w dziele



wielorakich konwencji. Widzowie i czytelnicy mają świadomość fikcyjności świata przedstawionego, wiedzą, że wymaga się od nich takiego postrzegania rzeczywistości ukazanej w *Peregrynacji Maćkowej*.

Celem artykułu Dariusza Rotta jest natomiast analiza metody wykorzystania przez dwoje współczesnych autorów siedemnastowiecznego tekstu autorstwa Daniela Vettera *Islandia albo Krótkie opisanie wyspy Islandyi* – pierwszego opisu podróży na Islandię. Książkę wydano w Lesznie w 1638 roku (autor osiadł w tym mieście, tam także w październiku 1632 roku został wyświęcony na ministra Jednoty Braci Czeskich). Według badacza, w ostatnich latach notujemy bardzo dużą liczbę książek polskich autorów opisujących Islandię. Wśród nich znajdują się publikacje realizujące model literatury wędrownej, jak w przypadku książek Piotra Milewskiego (*Islandia albo najzimniejsze lato od pięćdziesięciu lat*) oraz Soni Rammer (*Kroniki islandzkie i Kroniki islandzkie. Suplement* – uzupełnione o jej inne różnorodne aktywności artystyczne). Wyróżniają się one zdecydowanie – jak ujmuje badacz – „swoim konceptualizmem (twórczym nawiązaniem do podróży Daniela Vettera z 1613 roku) oraz bardzo oryginalnym ukazaniem podmiotu w podróży, doświadczającego samotnego wędrowania, uważności, bycia w przestrzeni Islandii, podróży zorientowanej na autorefleksję, pogłębionego dialogu z samym sobą” (s. 482).

Przedstawiony Czytelnikom zespół studiów dowodzi, iż podjęty podczas konferencji w roku 2019 temat *Literatura staropolska. Tradycje tekstów dawnych* ma w swych różnych aspektach zróżnicowany i praktycznie nieograniczony potencjał badawczy. Pozwala prowadzić studia nad pojedynczymi przypadkami, a zarazem formułować omówienia o charakterze przeglądowym, zarówno badać teksty z punktu widzenia gatunku literackiego, stylistyki tekstu i jego perswazyjności, warsztatu twórcy fundowanego na retoryce, jak też penetrować środowiska m.in. rodzinne, polityczne i zakonne, ponadto wnikać w uwarunkowania kulturowe (i literackie) grup społecznych. Zgromadzone w obecnym tomie „Prac Polonistycznych” studia pozwalają wreszcie na poznanie tak samoświadomości identyfikacji etnogenetycznych, jak i wariacji na temat pochodzenia współczesnych miłośników przeszłości (neosarmatów). Interesująco przedstawia się także geografia problematyki podjętej w tekstach. Nie ograniczamy się bowiem do terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów, lecz wraz z twórcami literatury wykraczamy daleko poza jej granice, goszcząc na Islandii, w Palatynacie, w Skandynawii czy na Węgrzech czasów Rakocego.

Prezentowane wyniki badań podejmują czasami kwestie fundamentalne, niebagatelne dla dalszych rozpoznań, jak choćby w przypadku studiów nad twórczością Jana Kochanowskiego. Chodzi o nowe ustalenia dotyczące recepcji Nowego Testamentu u Czarnoleskiego poety. Brak *de facto* odwołań do tej części Biblii każe pytać o powody tej niepokojącej nieobecności. Czy poeta-erudyta był jedynie wyrazicielem pozakonfesyjnych form życia religijnego, czy może wręcz agnostykiem,

który sięgał po Stary Testament (w tym przekładał Psalterz, parafrazował ulubioną przez protestantów „historię” Zuzanny) nie z pobudek religijnych, lecz wyłącznie z uwagi na literacką atrakcyjność tych tekstów czy zlecenia mecenasów? Czy jego religią byłyby także systemy filozoficzne, do których się odwoływał, jak neoplatonizm, neopikureizm i neostoicyzm?

Badane teksty ukazują, jak istotną kwestią dla dawnych literatów była ich konfesja, jak kształtowała ona warsztat literacki, a przede wszystkim świadomość, nie tylko twórczą. Dotyczy to zarówno kręgu protestanckiego, jak i katolickiego. Zgromadzone w prezentowanym numerze prace pozwalają śledzić wpływ wyborów konfesyjnych na decyzje twórcze, na metodologię i warsztat literacki. Wreszcie to literatura religijna wprowadza w krąg zainteresowań badawczych perswazję służącą nakłonieniu odbiorcy do przyjęcia określonej postawy, sprofilowaniu jego religijnego przeżycia. Święci, aniołowie, kult Męki Pańskiej, lektura Pisma Świętego bądź jej odpowiednie ukierunkowanie w dydaktyce religijnej to czynniki „meblujące” świadomość społeczeństwa staropolskiego, istotne determinanty określające codzienny horyzont wyobraźni. Religia stanowi podstawowy punkt odniesienia dla przedstawionych w tomie „rewizji”. Możliwość docierania do – ukrytych pod licznymi warstwami w postaci stopniowo nachodzących na siebie nowych realizacji śpiewów ludowych – świadectw pierwotnych wierzeń słowiańskich świadczy nie tyle o sile chrześcijaństwa, co przeciwnie: o trwałości pierwotnych obrazów kulturowych, które przetrwały jako świadectwo wcześniejszej wspólnoty w tekstach Słowian na różnych obszarach przez nich zamieszkanym. O propagandowej sile pieśni religijnej, która wybrzmiała lub w ogóle realnie nie zaistniała w czasoprzestrzeni pola walki, przekonują rozważania prowadzone wokół *Bogurodzicy*. Pieśń jawi się więc jako nośne narzędzie przekazu zarazem tego, co niechciane i tego, co pożądane, instrument walki o powszechną świadomość, a niejednokrotnie i podświadomość (cokolwiek o niej sądzić w wymiarze zbiorowym), oraz wyparte do niej strzępki tradycji. Raz jawi się pieśń jako narzędzie służące religijnej, propaństwowej propagandzie, innym zaś razem przekazuje to, co dla oficjalnych kręgów konfesyjnych jest niewygodnym świadectwem skazanej na niepamięć i rugowanej praprzyszłości. Ujawnia się więc silnie perswazja jako komponent obecny w tekstach mających profil wyznaniowy.

Tak więc, tradycja, retoryka i religia zdają się stanowić podstawowe obszary-determinanty kształtujące świadomość literacką wieków dawnych.

Michał Kuran  
Witold Wojtowicz