

MARTA WOJTKOWSKA-MAKSYMİK  
Uniwersytet Warszawski

### Jan Kochanowski jako czytelnik *Dialoghi d'amore* Leona Hebrajczyka (na podstawie *Wzoru pań mężnych*)

*Wzór pań mężnych* opublikowany został po raz pierwszy przez Jana Januszowskiego już po śmierci czarnoleskiego poety w tomie *Jan Kochanowski* (1585/1586). Jak dowodzą badacze, utwór ten stanowił „pewnie zaczątek obszerniej planowanego zbioru”<sup>1</sup>, który nie został ukończony. Zawierał sześć portretów zacnych niewiast, wzorowanych, zdaniem redaktorów „sejmowej” edycji, głównie na *Cnotach kobiet* i *Opowieściach miłosnych* Plutarcha, skąd pisarz zaczerpnął materiał do opisu Chio-mary, Arystoklii, Kammy, Tymoklii i Mikki<sup>2</sup>. Głównym źródłem pierwszego i interesującego mnie rozdziału zatytułowanego *Ewa* był zaś tekst Giovanniego Boccaccia *De mulieribus claris*<sup>3</sup>. Idąc za komentarzami do „sejmowego” wydania, zauważyć trzeba, że Kochanowski podąża za Boccacciem tylko na początku, kiedy uzasadnia konieczność umieszczenia historii Ewy przed pozostałymi fragmentami poświęconymi innym kobietom:

Ewa, wszystkich rodzajów matka, słusznie w tych historyjach pierwsze miejsce zastępuje. A to nie tak prze dawność albo uprzedzenie wszystkich ludzi, jako prze dziwny początek i niezwykczajne stworzenie swoje.<sup>4</sup>

W kolejnym zdaniu: „Abowiem czym się biała płeć przed męską chlubić może, nie jest tak jako Jadam z gliny ulepiona, ale, jak Mojżesz pisze, z kości szczerzej i z boku wzięta” poeta odchodzi od wiernego naśladowania podstawowego źródła. U Boccaccia czytamy bowiem: „[...] kiedy już z prochu ziemi najdoskonalszy Twórca

---

<sup>1</sup> J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1996, s. 329. Por. także J. Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1987, s. 476.

<sup>2</sup> Por. B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, *Komentarz II*, [w:] J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie. Wydanie sejmowe*, t. 7, cz. 2: *Proza*, oprac. B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 261-262.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 262.

<sup>4</sup> J. Kochanowski, *Wzór pań mężnych*, [w:] tenże, *dz. cyt.*, s. 135. Por. także B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, *Komentarz II, dz. cyt.*, s. 262-263.

wszechrzeczy ulepił swą własną ręką Adama, [...] z boku śpiącego tę właśnie [tj. Ewę]<sup>5</sup> wyprowadził”<sup>6</sup>. A zatem, Kochanowski, przywołując bezpośrednio Księgę Rodzaju (2, 21-23)<sup>7</sup>, dodaje znaczący i nieobecny u Boccaccia passus podkreślający wyższość stworzenia kobiety: jest ona tworem doskonalszym, ponieważ uczynionym ze szlachetniejszej i piękniejszej materii.

Ten teologiczny argument, połączony z upowszechnionym dzięki neoplatońskiej filozofii piękna i miłości przekonaniem o fizycznej piękności, stanowiącej odbicie piękna duchowego, pojawiał się powszechnie w pismach szesnastowiecznych autorów upominających się o kobiecą godność. Wykorzystuje go choćby Agnolo Firenzuola w *Epistola in lode delle donne* (1525). Pisarz broniąc dam, dowodzi, iż stworzone przez Boga dusze kobiet i mężczyzn nie tylko są do niego podobne, lecz także w równym stopniu doskonałe<sup>8</sup>. Z kolei w *Dialogo [...] della bellezza delle donne intitolato Celso* (1548) Firenzuola uznaje kobiety za piękniejsze fizycznie, a więc doskonalsze od mężczyzn, gdyż

[...] piękna kobieta i piękność sama w sobie zasługują na to, by je słać oraz wysoko cenić, ponieważ piękna kobieta jest najpiękniejszym przedmiotem godnym podziwu, a piękność – największym prezentem, jaki Bóg zrobił istotom ludzkim.<sup>9</sup>

Te same przesłanki kobiecej wspaniałości wyliczają także Galeazzo Flavio Capra w *Della eccellenza e dignità delle donne* (1525)<sup>10</sup>, Baldassarre Castiglione w trzeciej i czwartej księdze *Il Cortigiano* (1528)<sup>11</sup>, anonimowy autor *Dialogo della bella crean-*

---

<sup>5</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie komentarze w cytowanych tekstach pochodzą od Autorki artykułu.

<sup>6</sup> Por. „[...] cum iam ex limo terre rerum omnium Faber optimus Adam manu compegisset propria, [...] ex dormientis latere educit eandem”. B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, *Komentarz II*, dz. cyt., s. 262. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady tekstów źródłowych pochodzą od Autorki artykułu.

<sup>7</sup> Wszystkie odniesienia do Biblii podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2008.

<sup>8</sup> Por. „la anima della donna creata da Iddio come la nostra e così simile a Dio come è le nostra, [...] ella sia così perfetta come è la nostra”. A. Firenzuola, *Epistola in lode delle donne*, [w:] tenże, *Opere*, a cura di D. Maestri, Torino 1977, s. 218.

<sup>9</sup> „[...] la donna bella e la bellezza meritano d'esser comendate e tentute carissime da ognuno; perciò che la donna bella è il più bello obietto che si rimiri, e la bellezza è il maggior dono che facesse Iddio all'umana creatura”. A. Firenzuola, *Dialogo [...] della bellezza...*, [w:] tenże, *Opere*, dz. cyt., s. 724.

<sup>10</sup> Szerzej o tym traktacie por. M. L. Doglio, *Introduzione*, [w:] G. F. Capra, *Della eccellenza e dignità delle donne*, a cura di M. L. Doglio, Roma 2001 („Biblioteca del Cinquecento”, vol. 40), s. 13-62.

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat por. M. Wojtkowska-Maksymik, „*Gentiluomo cortigiano*” i „*dworzanin polski*”. Dyskusja o doskonałości człowieka w „*Il Libro del Cortigiano*” Baldassarra Castiglione i w „*Dworzanie polskim*” Łukasza Górnickiego, Warszawa 2007, s. 217-223; też, *Miłość i kobieta w przestrzeni dworu w „Il Libro del Cortigiano” (1528) Baldassarra Castiglione oraz „Dworzanie polskim” (1566) Łukasza Górnickiego*, [w:] *Amor vincit omnia. Erotyzm w literaturze staropolskiej*, red. R. Krzywy, Warszawa 2008, s. 85-100.

za de le donne (1540)<sup>12</sup>, Giuseppe Bertussi w dialogach *Il Raverta* (1544)<sup>13</sup> i *La Leonora* (1557)<sup>14</sup>. Pojawiają się one również w traktacie Henryka Korneliusza Agryppy *De nobilitate et praecellentia feminei sexus eiusdemque supra virilem eminentia libellus* (1529)<sup>15</sup>.

Zreferowane wyżej poglądy dotyczące kwestii kobiecej godności znajdujemy też w pismach polskich takich jak: tłumaczenie traktatu Agryppy autorstwa Macieja Wirzbięty zatytułowane *O ślachtetności a zacności płci niewieściej...* (1575), *Dworzaninie polskim* (1566) Łukasza Górnickiego oraz *Gadkach o składności członków człowieczych z Arystotelesa i też inszych mędrców wybranych* (1535) Andrzeja Glabera z Kobyliny. Wirzbięta, przekładając dzieło Henryka Korneliusza, podobnie jak Kochanowski dowodzi, że „niewiasta przechodzi męża materią stworzenia”, która jest „chędogą, żywa i duszę mającą”<sup>16</sup>, a jej „ślizność nic inszego nie jest, jedno oblicze boskie i blask światłości własny w rzeczy” i „oświecający się w ślicznych ciałach”<sup>17</sup>. Podobnie Górnicki, w ostatniej księdze *Dworzanina...* przekonuje wrogów stanu niewieściego, jakoby „cudność cielesna” stanowiła dar od Boga i była obrazem duszy, dlatego piękne ciało – więzienie pięknej duszy jest miłe Bogu<sup>18</sup>. Glaber z kolei, na samym początku *Gadek...*, utrzymuje, iż białęgłowy nie tylko dorównują mężczyznom, ale i przewyższają ich, ponieważ „ludzie subtelniejszego ciała sprawniejszego bywają rozumu nad insze”<sup>19</sup>. Ponadto, jak dodaje nieco później, towarzysza Adama stworzona została „z rzeczy subtelniejszej, bowiem z kości białej”, a nie jak mąż – ulepiona „z ziemi grubej”<sup>20</sup>. Górnicki i Wirzbięta, co godne podkreślenia, dotyczą także problemu grzechu pierworodnego. Wedle ich poglądów, błąd Ewy nie odebrał niewiastom ani godności, ani wspaniałości. Zdaniem autora *Dworzanina...*, winę Ewy naprawiła przecież Maryja i inne cnotliwe niewiasty, „które dla imienia Krystusowego umęczyć się dały”<sup>21</sup>, a w przekonaniu Wirzbięty, skoro Chrystus

---

<sup>12</sup> Por. Lo Stordito Intonato, *Dialogo della bella creanza de le donne*, [w:] *Trattati del Cinquecento sulla Donna*, a cura di G. Zonta, Bari 1913, s. 27.

<sup>13</sup> Por. G. Bertussi, *Il Raverta*, [w:] *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, Bari 1912, s. 17.

<sup>14</sup> Por. tenże, *La Leonora*, [w:] tamże, s. 320-321.

<sup>15</sup> Szerzej o tym traktacie i jego wpływie na debatę o kobiecej godności por. M. Cline Horowitz, *The Image of God in Man: Is Woman Included?*, „The Harvard Theological Review”, Vol. 72, No. 3-4, 1979, s. 175-206.

<sup>16</sup> Henryka Korneliusza Agryppy *O ślachtetności a zacności płci niewieściej* przekład Macieja Wirzbięty, wyd. S. Tomkowicz, Kraków 1981, s. 19.

<sup>17</sup> Tamże, s. 20.

<sup>18</sup> Por. Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, [w:] tenże, *Pisma*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 439-443.

<sup>19</sup> Andrzej Glaber z Kobyliny, *Gadki o składności członków człowieczych z Arystotelesa i też inszych mędrców wybrane 1535*, wyd. J. Rostafiński, Kraków 1983, s. 3.

<sup>20</sup> Tamże, s. 4.

<sup>21</sup> Ł. Górnicki, *Dworzanin...*, dz. cyt., s. 299.

w równym stopniu odkupił wszystkich ludzi, mężczyzn i kobiety, to nie jest prawdą, iż grzech Ewy waży więcej niż postępek Adama<sup>22</sup>.

Co ciekawe, trzech przywołani wyżej pisarze, opowiadając się albo za równością płci męskiej i żeńskiej, albo za wyższością „pogłównia niewieściego”, nie nawiązują jednak bezpośrednio do *Dialoghi d'amore* Leona Hebrajczyka, które wspomina Jan Kochanowski. Z drugiej strony, w jego rozważaniach o Ewie nie pojawia się kwestia grzechu podnoszona w wymienionych wyżej polskich pismach dotyczących zagadnienia godności białych głów. Po wyjaśnieniu różnic między stworzeniem mężczyzny a kreacją kobiety, twórca *Wzoru...* poucza przecież tylko, że każdy, kto „chce więcej co wiedzieć, niż się z prostych słów Mojżeszowych podobno domyślić może” o „pierwszych rodziców naszym stworzeniu”, powinien przeczytać „dialog wtóry o miłości nauczonego Żyda Leona, gdzie wywodzi, iż Plato swego androgina z tego miejsca Mojżeszowego wyczerpnął”<sup>23</sup>.

Przywoływane przez Kochanowskiego dzieło Leona Hebrajczyka, czyli *Dialoghi d'amore*, powstało w Genui w latach 1501-1502<sup>24</sup>. Opublikowano je po raz pierwszy po śmierci autora w 1535 roku w Rzymie. Szybko zyskało olbrzymią popularność nie tylko na obszarze Półwyspu Apenińskiego, ale także we Francji i Hiszpanii, o czym świadczą wydania francuskich i hiszpańskich translacji oraz ślady bezpośredniej lektury i recepcji utworu<sup>25</sup>. Popularność dialogu związana była z dwoma przyczynami: z upowszechnieniem neoplatonickiej filozofii piękna i miłości spod znaku Marsilia Ficina i Giovanniego Pica della Mirandola oraz z udaną próbą wpisania w neoplatonicką wizję *circuitus spiritualis* miłości zmysłowej i fizycznej. *Dialoghi...* składają się z trzech rozmów Filona i Sofii, czyli miłości z mądrością. Tematem pierwszej dyskusji (*D'amore e desiderio*) są miłość i pragnienie, drugą (*De la comunità d'amore*) poświęcono miłości przenikającej cały wszechświat, a trzecią (*De l'origine d'amore*) – pochodzeniu miłości. Kochanowski nakazuje ciekawemu czytelnikowi lekturę środkowego dialogu. We wskazanym przez polskiego autora tekście nie pojawia się jednak wzmianka o hermafrodytynie. Znajdujemy ją dopiero w ostatniej dyskusji Filona i Sofii.

Historię o płci obojnaczej przedstawia Filon na życzenie Sofii, która chce poznać opinie filozofów na temat miłości. Filon przypomina jej więc opowieść Arystofanesa z Platonijskiej *Uczty* (189c-191d). Oto „na początku rodzaju ludzkiego istniała trzecia płeć, to znaczy nie tylko męska i nie tylko żeńska, ale ta nazywana andro-

---

<sup>22</sup> Por. Henryka Korneliusza Agryppy *O ślachetności...*, dz. cyt., s. 11-12.

<sup>23</sup> J. Kochanowski, *Wzór...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>24</sup> Zob. S. Carmella, *Nota*, [w:] Leone Ebreo (Giuda Abarbanel), *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Carmella, Bari 1929, s. 419.

<sup>25</sup> O europejskiej popularności dzieła Leona oraz o jego europejskich czytelnikach por. tamże, s. 432-439.

geniczną, która zawierała w sobie cechy męskie i żeńskie”<sup>26</sup>. Jej niszczycielskiej siły i szybkiego sposobu poruszania bali się bogowie, dlatego Jowisz wysłał Apollina, by porozcinał obojnaki wzdłuż na pół. Po ich rozłączeniu poszczególne części zaczęły za sobą tęsknić. Nie mogły się jednak połączyć, ponieważ ich genitalia znajdowały się w górnej części pleców. Jowisz widząc, że rodowi ludzkiemu grozi zagłada, ponownie nakazał Apollinowi, aby przeniósł narządy płciowe na podbrzusze. Wówczas to istoty te „łącząc się ze sobą płodziły istoty podobne, a zyskując spełnienie szukały rzeczy koniecznych do zachowania życia”<sup>27</sup>. Filon, kończąc swoje streszczenie Platońskiego mitu, mówi:

Od tego czasu powstała miłość między ludźmi, rozjemca i odnowiciel dawnego stanu rzeczy, a także to, co powraca, by z dwóch uczynić jedność, lekarstwo na grzech, który pojawił się, gdy z jednego powstała dwójka.<sup>28</sup>

Następnie poucza Sofię, że opowieść o płci obojnaczej została przetłumaczona przez Platona z dzieła autora starszego od pisarzy greckich, czyli ze „świętej historii Mojżesza o stworzeniu Adama i Ewy, pierwszych rodziców ludzkości”<sup>29</sup>. Dalej Filon parafrazuje biblijne podanie o szóstym dniu stworzenia przytaczając słowa Boga skierowane do człowieka (Rdz 1, 27-28):

Stworzył Bóg Adama (czyli człowieka) w jego postaci; na kształt Boga go stworzył; mężczyzną i niewiastą stworzył ich. I błogosławił im Bóg, i powiedział im: Wydawajcie owoce, mnożcie się, napęlniajcie ziemię i panujcie nad nią.<sup>30</sup>

Następnie fragment ten Filon zestawia z drugą opowieścią o stworzeniu świata i człowieka, wedle której istota ludzka rodzaju męskiego pojawiła się najpierw, a później, by jej pomóc, stworzył Bóg niewiastę. W dalszej kolejności, wspomina o zjedzeniu owocu z zakazanego drzewa i przytacza jeszcze jeden passus z Biblii. Chodzi tu o wersety 1-2 z piątego rozdziału Księgi Rodzaju:

---

<sup>26</sup> „[...] essendo nel principio degli uomini un altro terzo genere di uomini, cioè non solamente uomini e non solamente donne, ma quello che chiamavano androgeno, il quale era maschio e femmina insieme [...]”. Tamże, s. 289.

<sup>27</sup> „[...] uniendosi generavano suo simile, [e] restando soddisfatti cercavano le cose necessarie a la conservazione de la vita”. Tamże, s. 291.

<sup>28</sup> „Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli uomini, reconciliatore e reintegratore de l'antica natura, e quello che torna a fare di due uno, remedio del peccato che fece quando de l'uno fu fatto due [...]”. Tamże.

<sup>29</sup> „[...] a sacra istoria di Moise de la creazione de li primi parenti umani Adam ed Eva”. Tamże.

<sup>30</sup> „Creò Dio Adam (cioè l'uomo) in sua forma; in forma di Dio creò esso, maschio e femmina creò essi. E benedisse essi Dio, e gli disse: – Fruttificate, moltiplicate, ed empite la terra e dominatela”. Tamże, s. 292.

Oto księga o potomstwie Adama; w dniu, w którym Bóg stworzył człowieka, na Boże podobieństwo go uczynił, mężczyznę i niewiastę go stworzył, pobłogosławił go i w dniu, w którym ich stworzył, dał im imię Adam, czyli człowiek.<sup>31</sup>

Potem Filon w długim wywodzie tłumaczy Sofii, co oznacza przytoczony wyżej passus:

Bóg stworzył Adama – mężczyznę i niewiastę, i nazwał ich imieniem Adam, które oznaczało tylko, że Adam [ma szersze znaczenie, bo] obejmuje tamte dwa [określenia] i że najpierw przypuszczalne stworzenie ich obojga razem nazywało się Adam, chociaż nigdy nie nazwał [Bóg] kobiety Ewa, dopóki nie została oddzielona od swego mężczyzny Adama, z czego Platon i Grecy wywodzą tego pradawnego androgina, w połowie kobietę, w połowie mężczyznę.<sup>32</sup>

Wreszcie kochanek przechodzi do wyjaśnienia ukochanej różnic między grzechem pierworodnym a grzechem u Platona. Wedle Mojżesza, kiedy mężczyzna połączony był z niewiastą, nie grzeszył, bo „wąż nie mógł oszukać kobiety zjednoczonej z mężczyzną, jak uczynił potem, kiedy odłączyła się od niego”<sup>33</sup>, a zatem podział musiał poprzedzić złamanie Bożego prawa. U Platona zaś androgin został rozdzielony na skutek pychy: pragnął on zająć miejsce bogów zapominając o elementach żeńskich, czyli ziemskich i ludzkich, mieszczących się w nim obok pierwiastków męskich, czyli niebiańskich. Zdaniem Hebrajczyka, tradycja Mojżeszowa w ten sam sposób pojmowała pierwotną formę człowieka, jako zlepek części męskich i żeńskich, czyli intelektu i współdziałającego z nim ciała. Z obu historii płynie więc takie samo przesłanie: doskonałość człowiek osiąga tylko wtedy, kiedy jego cielesność podąża za światłem umysłu, a grzech jest zawsze skutkiem separacji i mogą go popełniać w równym stopniu zarówno mężczyźni jak i kobiety. Ponadto, wedle autora *Dialoghi d'amore*, tylko połączone razem elementy ludzkiej natury oraz mężczyzna i kobieta zjednoczeni razem są w stanie w pełni włączyć się w duchowy obieg miłości i osiągnąć prawdziwy cel miłości, czyli błogosławiony stan jedności z Bogiem.

Szerszym kontekstem dla rozważań Leona Hebrajczyka łączących dialog Platona z biblijną Księgą Rodzaju jest neoplatońska filozofia piękna i miłości spod znaku Marsilia Ficina. Rozważania o androginie zawarł on w swoim *Commentarium in „Convivium”* (w rozdziale 4). W Ficiniańskiej interpretacji dzieje przedstawicieli

---

<sup>31</sup> „Questo è il libro de la generazione di Adam; nel dì che Dio creò l'uomo, in somiglianza di Dio fece esso; maschio e femmina gli creò, e gli benedisse, e chiamò il nome loro Adam (cioè uomo) nel dì che furono creati”. Tamże, s. 262.

<sup>32</sup> „[...] Dio creò Adam maschio e femmina, e chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, e che prima un supposto fatto d'ambidue si chiamava Adam, però che non si chiamò mai la femmina Eva, fin che non fu divisa dal suo maschio Adam; dal quale pigliarono Platone e li greci quello androgeno antico, mezzo maschio e mezzo femmina”. Tamże, s. 294.

<sup>33</sup> „[...] 'l serpente non poteva ingannare la donna essendo congiunta con l'uomo, come fece poi separata da lui [...]”. Tamże, s. 296.

płci obojnaczej, a zwłaszcza ich późniejsze jednoczenie się, zostały uznane za alegorię umieszczenia podzielonych wcześniej dusz w ciałach, które to, kiedy osiągną odpowiedni wiek, pociągane przez naturalne i znajdujące się w nich światło, budzą się, by ponownie przyjąć światło ponadnaturalne – Boskie. Oznacza to, ni mniej ni więcej, że cielesna natura człowieka w określonym momencie życia ustępuje pierwszeństwa doskonalszemu pierwiastkowi duchowemu<sup>34</sup>. Historia o androginie posłużyła Ficinowi do ilustracji tezy, że „człowiek jest zatem tylko duszą, a ciało jest dziełem i narzędziem człowieka”<sup>35</sup>, ale też i do podkreślenia, że bez zgody między tym, co cielesne a tym, co duchowe, niemożliwe staje się połączenie z Bogiem<sup>36</sup>.

Na omówienie mitu Arystofanesa, zamieszczone w komentarzu do *Ucztu* Ficina, wpłynęła również, według Marian Rothstein, tradycja mojżeszowa<sup>37</sup>. Miało to związek z rozpowszechnionym wśród neoplatoników renesansowych przekonaniem, że Platon albo czytał osobiście, albo znał ze słyszenia lub innych przekazów pisma Mojżesza<sup>38</sup>. Autor *Theologia Platonica* zaliczył też Platona (razem z Orfeuszem, Zoroastrem, Abrahamem, Mojżeszem, Hermesem Trismegistosem i Pitagorasem)<sup>39</sup> do grupy dawnych teologów pod zasłoną świętych tajemnic ukrywających prawdę o Bogu<sup>40</sup>. Giovanni Pico della Mirandola Mojżesza uznawał za najważniejszego bi-

---

<sup>34</sup> Por. [Marsilio Ficino], *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in „Convivium” Platonis de amore*, [w:] [Plato], *Omnia Divini Platonis Opera Tralatione Marsilii Ficini, emendatione et ad Graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata, quibus subiectus est Index quam copiosissimus*, vol. I, Officina Frobeniana [Hieronim Froben], Bazylea 1546 (egz. BUW, sygn. Sd. 602. 305), s. 363-364 (IV, 2 *Exponitur opinio Platonis de antiqua hominis figura*).

<sup>35</sup> „Quapropter homo solus est animus, corpus autem hominis opus et instrumentum”. Tamże, s. 364 (IV, 3 *Homo est ipsa anima et anima est immortalis*).

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 385 (IV, 5 *Quod viis anima ad Deum redit*).

<sup>37</sup> Por. M. Rothstein, *Mutations of the Androgyne: Its Functions in Early Modern French Literature*, „The Sixteenth Century Journal”, Vol. 34, No. 2 *Marriage in Early Modern Europe*, 2003, s. 411.

<sup>38</sup> Przekonanie to opierało się na dwóch hipotezach, że Mojżesz nauczał kapłanów egipskich, którym pozostawił swoje pisma, i że filozofowie starożytni, uznawani za *prisci theosophi*, mieli kontakty z Egiptem (albo byli tam osobiście, albo poprzez pochodzących z Egiptu nauczycieli). Szerzej o tym por. tamże, s. 411; F. Lelli, „*Prisca Philosophia*” and „*Docta Religio*”: *The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, „The Jewish Quarterly Review. New Series”, Vol. 91, No. 1-2, 2000, s. 53-61. O wpływie historii o androginie na pisma wczesnochrześcijańskie oraz księgi Nowego Testamentu por. W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, „History of Religions”, Vol. 13, No. 3, 1974, s. 165-208.

<sup>39</sup> Por. D. P. Walker, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, Vol. 16, No. 1-2, 1953, s. 105; F. Purnell Jr., *Hermes and the Sibyl: A Note on Ficino's Pimander*, „Renaissance Quarterly”, Vol. 30, No. 3, 1977, s. 305-310; M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and Some Jewish*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies, Leiden-Boston-Köln 2002 („Brill's Studies in Intellectual History”), s. 137-158.

<sup>40</sup> Por. [Marsilio Ficino], *Commentarium...*, dz. cyt., s. 363 (IV, 2). Ponadto zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii w XV wieku*, t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979, s. 214.

blijnego patriarchę i proroka oraz porównywał go do największych myślicieli pogańskich (Hermesa, Zoroastra, Pitagorasa i innych), czyli do uprawiających teologię filozoficzną *prisci theosophi*<sup>41</sup>. W *De hominis dignitate* Pico wprost stwierdzał, iż antyczni filozofowie nie powiedzieli niczego, czego wcześniej nie wymyśliłby Mojżesz<sup>42</sup>. Z tego też powodu, zdaniem twórcy *Heptaplus*, możliwe i uzasadnione było wyjaśnianie pism starożytnych za pomocą dawnej tradycji żydowskiej. Zgodnie z tym mniemaniem, inni neoplatonicy renesansowi, interpretując „dorobek myślowy starożytności”, widzieli w nim „etapy narastającej wielkiej tradycji sapiencjalnej, przygotowującej pojawienie się Mądrości Ewangelicznej”<sup>43</sup>.

Tradycja ta, oparta, jak dowodził Stefan Swieżawski, na wierze, że „prawdy objawione w Starym i Nowym Testamencie dojrzewały nie tylko w świecie żydowskim, ale że w całej ludzkości trwała i rozwijała się znajomość tych praw”<sup>44</sup>, łącząca elementy filozofii (*pia philosophia*) i religii (*docta religio*) oraz zwana *prisca theologia*, znana była również w Polsce<sup>45</sup>. Świadczyć o tym może fragment trzeciej księgi *Dworzani-na polskiego* Łukasza Górnickiego. Pierwsza część tej księgi poświęcona jest dyskusji o kobiecej godności i uzasadnieniu konieczności istnienia niewiast. Broniący ich pan Kostka na zakończenie swojej wypowiedzi wysuwa następujący argument: „ani to prawy mężczyzna, który samice nie ma, ani to prawa kobieta, która bez męża żywie”<sup>46</sup>. Następnie powołuje się na „teologów pogańskich starych” twierdzących, „że sama jedna płeć doskonałości w sobie mieć nie może” i „przywłaszczających obojętą płęć Bogu”<sup>47</sup>. Dalej podpira się sędami Orfeusza, który „powiedział *Jovem* być *masculam et feminam*”<sup>48</sup> i Mojżesza, który w Piśmie Świętym mówi „(a jeszcze Bóg Jewy nie stworzył): *Ad imaginem Dei creavit illum: masculum et feminam creavit eos*”<sup>49</sup>. Wreszcie sięga po poetów. Oni to, pisząc „o bogach, wielekroć jedną płęć miasto drugiej kładą i mieszają wszystko pospołu”<sup>50</sup>. Wśród źródeł tego fragmentu wymienić należy (za Vittoriem Cianem, Romanem Pollakiem i Januszem Pelcem)<sup>51</sup>

---

<sup>41</sup> Por. F. Lelli, „*Prisca Philosophia...*”, dz. cyt., s. 55; C. Black, *Pico's „Heptaplus” and Biblical Hermeneutics*, Leiden – Boston 2006, s. 95-97.

<sup>42</sup> Por. F. Lelli, „*Prisca Philosophia...*”, dz. cyt., s. 59.

<sup>43</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii w XV wieku*, t. 2: *Wiedza*, Warszawa 1974, s. 284.

<sup>44</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii w XV wieku*, t. 3: *Byt*, Warszawa 1978, s. 169.

<sup>45</sup> Por. J. Pelc, *Orfeusz pisarzy renesansowych*, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1, s. 53-90.

<sup>46</sup> Ł. Górnicki, *Dworzani...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Por. V. Cian, *Note*, [w:] B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di V. Cian, Firenze 1947, s. 313; R. Pollak, *Komentarz*, [w:] tamże, s. 297; J. Pelc, *Orfeusz...*, dz. cyt., s. 81.

hymny orfickie, uznawane za teksty fundamentalne dla *prisca theologia*<sup>52</sup>, oraz biblijną Księgę Rodzaju (1, 27). Zauważyć też warto, że Łukasz Górnicki (podobnie jak Leon Hebrajczyk i Marsilio Ficino) podsumowując serię przytoczonych wyżej przykładów, porównuje związek między mężczyzną a kobietą do relacji między duszą a ciałem<sup>53</sup>:

Abowiem jako ze dwojga tych rzeczy: z ciała a z dusze – wynika jedno ślachetniejsze niż co z tego dwojga, to jest człowiek – tak też z tego złączenia dwojga osób, mężczyzny z białogłową, rodzi się to, co nie dopuszcza zniszczyć narodowi ludzkiemu.<sup>54</sup>

Podobną konkluzją kończy się *Elegia* III, 16 Jana Kochanowskiego, choć ma ona – w przeciwieństwie do dzieła Górnickiego – charakter humorystyczny<sup>55</sup>. Pretekstem do powstania interesującego mnie utworu, adresowanego do niezamężnych niewiast, były zaślubiny Andrzeja Dudycza (ożenił się on w 1567 roku, po rezygnacji z godności biskupiej i przejściu na luteranizm) z Reginą Straszówną. W tonie żartobliwym przedstawił poeta mit Arystofanesa rozpoczynając jego opowiadanie od tezy, „że niesłusznie każdego z nas człowiekiem zową, / Albowiem jest on tylko człowieka połową”<sup>56</sup>. Kochanowski nie dokończył historii o androginie, ponieważ urywa się ona na opisie postępku Apollina, który, działając z polecenia Jowisza, porozcinał obojnaki. „Niepełną” – wobec Platońskiej – wersję Kochanowski wykorzystuje, by wyjaśnić, skąd się wzięła miłość i jaki jest jej cel (dążenie do doskonałej jedności)<sup>57</sup> oraz by pochwalić Dudycza i życzyć mu szczęścia w małżeństwie:

Tak to powstała miłość, lekarka cierpienia,  
Co złączyć pragnąc dwoje w jedno je zamienia.  
Człowiekowi, wiadomo, połowicy braknie,  
Więc zawsze ją odszukać pragnie, pary łaknie.

---

<sup>52</sup> Por. D. P. Walker, *Orpheus the Theologian...*, dz. cyt., s. 103-107.

<sup>53</sup> Zwracali na to uwagę redaktorzy „sejmowej edycji” *Wzoru...* Por. B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, *Komentarz II*, dz. cyt., s. 251.

<sup>54</sup> Ł. Górnicki, *Dworzanin...*, dz. cyt., s. 296-197.

<sup>55</sup> J. Pelc przekonuje również, że Kochanowski w tej elegii nawiązuje do tradycji *prisca theologia* oraz, że można się w niej doszukiwać „pośrednich lub bezpośrednich ech i inspiracji hymnów orfickich”. Por. tenże, *Orfeusz...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>56</sup> J. Kochanowski, *Elegia III, 16*, [w:] tenże, *Z łacińska śpiewa Słowian Muza. Elegie, foricenia, liryki*, przeł. L. Staff, wstęp Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 124 (w. 27-28). Por. „*Nempe insulse hominem nostrum unumquemque vocari, / Namque ut nunc vulgo nominantur, homo [...]*”. J. Kochanowski, *Elegia III, 16*, [w:] *Joannis Cochranovii Carmina Latina, emendavit, argumentis et notis instruxit J. Przyborowski*, Varsaviae 1884, s. 141 (w. 27-28).

<sup>57</sup> Por. J. Pelc, *Jan Kochanowski...*, dz. cyt., s. 475.

Żeś wyborem dopełnił siebie doskonałym,  
Nie jesteś już połową, lecz człowiekiem całym.  
Niechaj fortuna zawsze szczęściem cię obdziela.  
Tego ci życzę wiernym sercem przyjaciela.<sup>58</sup>

Nadmienić trzeba, że Kochanowski nie tylko w tej elegii, ale i w kilku innych tekstach, nawiązujących do określonych założeń filozofii neoplatonńskiej, posługiwał się żartem czy parodią. Wśród przykładów wymienić należy poemat *Broda* (opublikowany po raz pierwszy w tym samym, co *Wzór pań mężnych*, tomie). Dzięki wykorzystanym w tym dziele elementom humorystycznym, odsyłającym do sfery erotyki oraz mającym sens obsceniczny, poeta stworzył „dwuznaczną doksografię” brody, tekst, za pomocą którego z dystansem odnosił się do ontologii platońskiej<sup>59</sup>. Podobne efekty osiągnął też we fraszkach, zarówno tych traktujących o możliwościach ludzkiego umysłu, sferze poznania (I, 53 *Na matematyka*; I, 60 *Na miernika*), proporcji (II, 41 *O proporcycy*), jak i tych podejmujących kwestię miłości (III, 11 *Do Miłości*). Wątpliwości wobec określonych założeń filozofii neoplatonńskiej poeta wyrażał także w *Pieśni VI* (inc. „Co by ty, urodziwa Hanno, na to dała...” z *Fragmentów...* (1590)<sup>60</sup>.

Chociaż zamieszczony we *Wzorze...* literacki portret Ewy nie został obdarzony rysami humorystycznymi, to jego zakończenie również świadczyć może o chęci zachowania dystansu do tradycji neoplatonńskiej. Po przywołaniu omawianego wyżej fragmentu dzieła Leona Hebrajczyka Kochanowski stwierdza:

W czym [tj. w mniemaniu, że Platon zaczerpnął swą opowieść o androginie od Mojżesza] jeśli mu wiara ma być dana albo nie, sądzić o tym nie jest rzecz naszego przedsięwzięcia terazniejszego.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> J. Kochanowski, *dz.cyt.*, s. 126 (w. 85-92). Por. „*Atque hinc ortus amor, plagae mediator acerbae, / Quique unum ex geminis efflicere usque studet. / Quippe, prout dictum est, homini pars altera deficit, / Quaerendam omnino, quam sibi quisque putat. / Huius, Duditi, quia compos factus et ipse es, / Nec jam dimidum, sed mage totus homo es; / Fortunam hanc faveo tibi, tum succedere recte, / Pro nostra cupido semper amicitia*”. J. Kochanowski, *Elegia III*, 16, [w:] *Joannis Cochranovii...*, *dz. cyt.*, s. 144 (w. 85-92).

<sup>59</sup> Szerzej na ten temat por. R. Krzywy, *Sztuka wyborów i dar inwencji. Studium o strukturze gatunkowej poematów Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2008 („*Studia Staropolskie. Series nova*”, t. 17/73), s. 46-48.

<sup>60</sup> Szerzej na ten temat por. dyskusję na temat *Elementy platońskie w „Pieśniach” Jana Kochanowskiego (Pieśń VI i Pieśń IX „Fragmentów”)*, której zapis znajduje się w tomie: *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zespół Badań Literackich nad Historią Kultury Epok Dawnych Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego (14-15 października 1998 r.)*, red. A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień, Warszawa 2000, s. 281-296.

<sup>61</sup> J. Kochanowski, *Wzór...*, *dz. cyt.*, s. 135. Wedle J. Pelca, Kochanowski posłużył się formułą „w czym jeśli mu wiara ma być dana”, ponieważ „nie wypowiadał się ostatecznie o słuszności tego stanowiska”. Por. J. Pelc, *dz. cyt.*, s. 475.

Zauważyć trzeba, że podobnego wyrażenia („jeśli prawdziwie mienia”) <sup>62</sup> poeta użył w *Trenie IX* (1580), by zakwestionować rolę mądrości i rozumu, którego koncepcję oparł na neoplatonizmie właśnie <sup>63</sup>.

Podsumowując przedstawione wyżej rozważania powiedzieć trzeba, że Kochanowski jawi nam się we *Wzorze pań mężnych* jako twórca znający tradycję neoplatońską i potrafiący z niej korzystać. Z drugiej strony, poeta unika zagłębiania się w trudne i mogące budzić kontrowersje zagadnienia związane z *prisca theologia* (czyli w dociekania nad związkami Platona z Mojżeszem). Być może rezygnuje też z podejmowania tych kwestii, ponieważ sytuują się one na marginesie głównej problematyki zbioru kobiecych portretów, którego pierwszym celem jest, jak się zdaje, stworzenie katalogu heroin z Ewą na czele. Podobne zbiory niewieścich wizerunków pojawiały się w inspirowanych neoplatonizmem i przywoływanych wcześniej pismach broniących kobiecej godności lub podejmujących temat wspaniałości białychgłów takich jak, na przykład: *Epistola in lode delle donne* Firenzuoli <sup>64</sup>, *Il Libro del Cortigiano* Castiglione <sup>65</sup>, *Della eccellenza e dignità delle donne* Capry <sup>66</sup>, *De nobilitate et praecellentia feminei sexus* Agryppy, *Dworzaninie...* Łukasza Górnickiego czy *O ślachetności a zacności płci niewieściej...* Wirzbięty <sup>67</sup>. Egzemplary dzielnych niewiast uzasadniały ich doskonałość oraz nierzadko potwierdzały wyższość kobiet nad mężczyznami pod względem cnót i siły umysłu. Można zaryzykować (gdyż mamy do czynienia z dziełem nieukończonym) stwierdzenie, że podobną funkcję spełniać miał *Wzór...* Kochanowskiego rozpoczynający się od rozdziału poświęconego Ewie i zawierającego nawiązanie do konkretnego fragmentu dzieła Leona Hebrajczyka, fragmentu, który potwierdzał wysoką pozycję kobiet oraz przypominał (choć niebezpośrednio i za pomocą odniesienia do erudycji czytelnika) o istotnej funkcji niewiast w neoplatońskim duchowym obiegu miłości.

---

<sup>62</sup> J. Kochanowski, *Tren IX*, [w:] tegoż, *Treny*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1978, s. 16 (w. 2). M. Hartleb przekonywał, że do wyrażenia słów krytyki pod adresem rozumu i mądrości poeta posłużył się sceptycyzmem, który nie był „wyrazem przekonań poety, lecz zdaniem obcym, które właśnie jego »baczenie« odtrąca i obala”. Por. tegoż, *Nagrobek Urszulki. Studium o genezie i budowie „Trenów” Jana Kochanowskiego*, Kraków 1927, s. 90.

<sup>63</sup> Szerzej o tym por. Z. Głombiowska, *Filozofia i polityka w programie literackim*, [w:] też, *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1988, s. 20-22; L. Szerbicka-Ślęk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego w świetle estetyki recepcji i oddziaływania, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 4, s. 10.

<sup>64</sup> Por. A. Firenzuola, *Epistola...*, dz. cyt., s. 218-224.

<sup>65</sup> Por. B. Castiglione, *Il Libro...*, dz. cyt., s. 331-362.

<sup>66</sup> Por. G. F. Capra, *Della eccellenza...*, dz. cyt., s. 76-121.

<sup>67</sup> Por. Ł. Górnicki, *Dworzanin...*, dz. cyt., s. 300-329; Henryka Korneliusza Agryppy *O ślachetności...*, dz. cyt., s. 37-54.

Mimo owego odwołania do *Dialoghi d'amore*, trudno z całą pewnością określić, czy Kochanowski rzeczywiście przeczytał to dzieło, czy może znał je ze streszczeń lub innych przekazów. W rozwianiu wątpliwości nie pomagają także błędne wskazanie przez pisarza dialogu drugiego jako źródła rozważań o androginie (w rzeczywistości temat ten poruszony zostaje przecież w dialogu trzecim) oraz ewidentne podobieństwa tekstowe między wskazanym passusem utworu włoskiego a początkiem *Wzoru pań mężnych*. Kwestia ta pozostaje więc nadal otwarta<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Tak też, unikając jednoznacznych ustaleń, traktują ją redaktorzy „sejmowej edycji” *Wzoru...*. Por. B. Kreja, B. Otwinowska, M. Szymański, *Komentarz II*, dz. cyt., s. 250. Zob. także J. Pelc, *Orfeusz...*, dz. cyt., s. 81-82; tenże, *Jan Kochanowski...*, dz. cyt., s. 476.