



Joanna Papiernik

**ISOTTA NOGAROLA
– HUMANISTKA
I VIRGO PIA**

**Przekłady
i interpretacje**

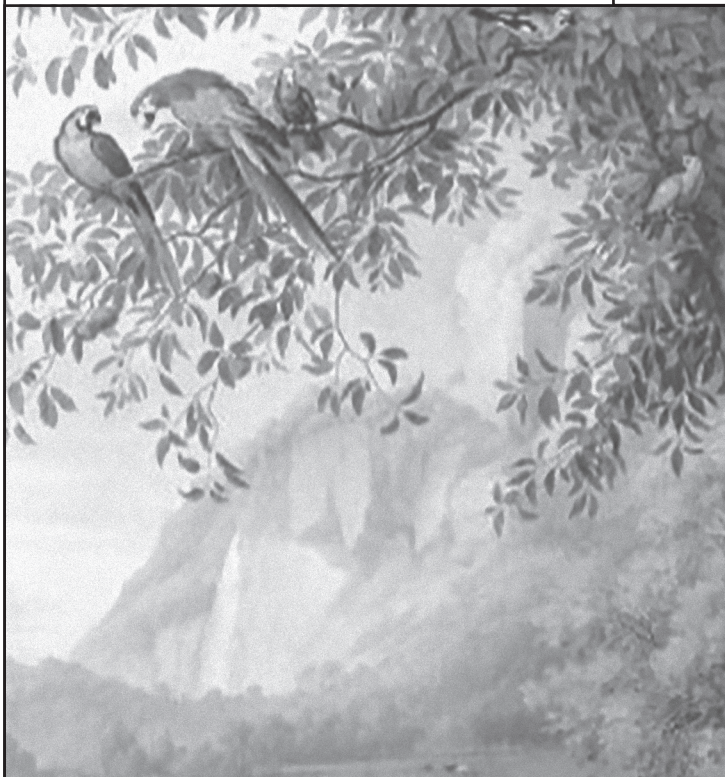


**ISOTTA NOGAROLA
– HUMANISTKA
I *VIRGO PIA***

**Przekłady
i interpretacje**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO



Joanna Papiernik

**ISOTTA NOGAROLA
– HUMANISTKA
I VIRGO PIA**

**Przekłady
i interpretacje**

Joanna Papiernik (ORCID: 0000-0002-6106-7132) – Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

Seria Research on Science & Natural Philosophy, vol. VIII

RADA SERII

Jagna Brudzińska, Universität zu Köln
Daniel A. Di Liscia, Ludwig-Maximilians, Universität München
Paweł Maślanka, Uniwersytet Łódzki
Jean-Paul Pittion, Trinity College, Dublin
Sabine Rammevaux-Tani, Centre Nationale de la Recherches Scientifique, Paris
Elżbieta Żądzińska, Uniwersytet Łódzki

RECENZENCI

Adam Grzebiński, Tomasz Tiurny

REDAKTOR INICJUJĄCA

Natasza Koźbial-Grabowiecka

KOREKTA JĘZYKOWA

Maria Urbańska-Bożek

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Monika Rawska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: Johann Wenzel Peter, *Adam i Ewa w rajskim ogrodzie*,
WikiCommons

© Copyright by Joanna Papiernik, Łódź 2025

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2025

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

<https://doi.org/10.18778/8331-944-5>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.11918.25.0.M

Ark. wyd. 7,0; ark. druk. 7,875

ISBN 978-83-8331-943-8

e-ISBN 978-83-8331-944-5

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
1. Aktywność epistolograficzna	13
1.1. O czym i do kogo Nogarola pisze swoje listy	13
1.2. Pisarski kunszt Isotty	15
1.3. <i>La querelle des femmes</i> w epistolografii Nogaroli	19
2. Dobrowolne odosobnienie	27
3. O <i>Dialogu</i>	39
3.1. Historia powstania i formy tekstu	39
3.2. Źródła	43
3.3. Streszczenie	45
3.4. Kilka warstw <i>Dialogu</i>	50
4. Dojrzałe dzieła	61
5. <i>Elegia na część wsi Cyanum</i>	79
5.1. Tekst i przekład elegii	81
6. Przekład <i>Dialogu</i>	89
Bibliografia	109
Indeks osób	123
Indeks pojęć	125

WSTĘP

Włoski renesans, w tym humanizm, wyróżnił się na tle wcześniejszych epok i trendów na wiele sposobów, z których jednym bez wątpienia był niespotykany dotychczas udział kobiet w piśmiennictwie filozoficznym (głównie dotyczącym etyki) i poetyckim oraz w działalności translatorskiej¹. Wśród piętnastowiecznych autorek szczególnie miejsce – między innymi ze względu na swoją imponującą erudycję i doskonałą znajomość łaciny – zajmuje Isotta Nogarola², która pisała

- 1 „Od XIV do XVII wieku Włochy wydały więcej kobiet piszących po łacinie, zarówno wierszem, jak i prozą niż jakikolwiek inny kraj w Europie, a także więcej kobiet, które pisały wiersze i prozę w swoim własnym języku” – czytamy w: J. Stevenson, *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 143; podobnie pisze R. Krueger (eadem, „Towards Feminism: Christine De Pizan, Female Advocacy, and Women’s Textual Communities in the Late Middle Ages and Beyond”, w: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, red. J. Bennett, R. Karras, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 601): „Jednak to właśnie we Włoszech, kolebce humanizmu, w XV i XVI wieku nauka i twórczość literacka kobiet rozkwitły najbardziej spektakularnie”. O filozoficznych i literackich dziełach kobiet włoskiego renesansu zob. przede wszystkim: *Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*, red. P. H. Labalme, New York: New York University Press, 1980; M. L. King, *Women of the Renaissance*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1991; *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, red. L. Panizza, London-New York: Routledge, 2000; J. Stevenson, *Women Latin Poets*, s. 139–176 (rozdział „Italy: Renaissance Women Scholars”); *Strong Voices, Weak History. Early Women Writers and Canons in England, France and Italy*, red. P. J. Benson, V. Kirkham, Ann Arbor–Michigan: The University of Michigan Press, 2005; J. L. Smarr, *Joining the Conversation. Dialogues by Renaissance Women*, Ann Arbor–Michigan: The University of Michigan Press, 2005; *Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France and England*, red. D. Robins et al., Santa Barbara: Bloomsbury, 2007; M. K. Ray, *Writing Gender in Women’s Letter Collections of the Italian Renaissance*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 2009; S. G. Ross, *The Birth of Feminism. Woman as Intellect in Renaissance Italy and England*, Cambridge, MS., London: Harvard University Press, 2009. O translatorskiej aktywności kobiet odrodzenia: *Women Translating in Renaissance Europe*, red. A. Rizzi, w: *Trust and Proof. Translators in Renaissance Print Culture*, red. A. Rizzi, Leiden: Brill, 2017, s. 183–250; H. Brown, „Women Translators in Early Modern Europe”, w: *Routledge Handbook of Translation, Feminism and Gender*, red. L. von Flotow, H. Kamal, London: Routledge, 2020, s. 117–126; *Women and Translation in the Italian Tradition*, red. H. Sanson, Paris: Classiques Garnier, 2022.
- 2 Isotta Nogarola jest nazywana jedną z najbardziej uczonych kobiet wczesnego renesansu („one of the most learned women of the early Renaissance”: M. K. Ray, *Writing*

dialogi, oracje, elegie, utwory poetyckie, konsolacje, biografie i wymieniała liczne listy ze współczesnymi jej intelektualistami, między innymi: Guarinem Veronese³, Ermolao Barbarem il Vecchio⁴, czy Lodovicem Foscarinim⁵. Najsłynniejszą jej pracą jest dialog *O równym i nierównym grzechu Adama i Ewy* (*De pari aut impari Evae atque Adae peccato*)⁶, poprzez który Nogarola włączyła się w trwający kilka wieków „spór o kobiety”

Gender, s. 20). Głównym źródłem wiedzy o jej życiu i piśmiennictwie jest przygotowana pod koniec XIX wieku przez Eugena Abba edycja (wielu, nie wszystkich, o niektórych bowiem pozostały jedynie wzmianki) tekstów Nogaroli z obszernym wstępem: *Isotta Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia; accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina*, collegit A. Comes Apponyi, red. E. Abel, Vienna: apud Gerold et socios; Budapest apud Fridericum Kilian, 1886, 2 tomy (dalej cytowane jako: I. Nogarola, Opera). Dość długą bibliografię dotyczącą Isotty Nogaroli podaje L. Campanè w artykule: „Nogarola, Isotta”, w: *Dizionario biografico degli italiani* (tom 79, 2013, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/isotta-nogarola_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/isotta-nogarola_(Dizionario-Biografico))), dalej: DBI). Do zawartej tam literatury można jednak dodać jeszcze: M. L. King, *Women of the Renaissance*, s. 195–198; J. Stevenson, *Women Latin Poets*, s. 156–176; J. L. Smarr, *Joining the Conversation*, s. 132–138 et passim; V. Cox, *Women writing in Italy: 1400–1650*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, s. 2–36; S. G. Ross, *The Birth of Feminism*, s. 19–20, 30–41, 97–98, 143–151 et passim; L. Boršić, I. Skuhala Karasman, *Isotta Nogarola – The Beginning of Gender Equality in Europe*, „The Monist” 98 (2015), nr 1, s. 43–52; E. Selmi, „Ancora su Isotta Nogarola, fra eloquenza e sapienza”, w: *Donne, filosofia della natura e scienza*, red. D. Giovannozzi, E. M. De Tommaso, Roma: ILIESI-CNR, 2024, Iliesi digitale 01, s. 29–68: https://www.iliesi.cnr.it/publicazioni/RICERCHE01-Giovannozzi_DeTommaso.pdf#page=31. Zainteresowanie badaczy tą autorką nie słabnie, powstają o niej prace magisterskie i doktorskie, jedną z najnowszych napisała M. Vardalà, *Isotta Nogarola: The Image of a Woman-Philosopher. A literary Approach to the Author's Work: Correspondence, 'De pari aut impari Evae atque Adae peccato', elegy and orations*, Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Philosophy, School of Italian Language and Literature, Saloniki 2025.

3 Na temat tego humanisty vide: R. Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Veronese*, Catania: Tip. Francesco Galati, 1896; idem, „Guarino Veronese”, w: *Enciclopedia italiana*, tom 18, 1933, [wersja internetowa: [https://www.treccani.it/enciclopedia/guarino-veronese_\(Enciclopedia-Italiana\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/guarino-veronese_(Enciclopedia-Italiana))].

4 Chodzi o Ermolao Barbaro zwanego Starszym (il Vecchio) dla odróżnienia od jego młodszego krewnego o tym samym imieniu. Na jego temat vide: G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Firenze: presso Molini Landi, tom VI, cz. 1, 1807, s. 807–810; E. Bigi, „Barbaro, Ermolao”, w: DBI [tom 6, 1964, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ermolao-barbaro_res-298e0366-87e7-11dc-8e9d-0016357eee51_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ermolao-barbaro_res-298e0366-87e7-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico))].

5 Na jego temat vide: G. Moro, „Foscarini Ludovico”, w: DBI (tom 49, 1997, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-foscarini_\(Dizionario-Biografico\)/?search=FOSCARINI%2C%20Ludovico%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-foscarini_(Dizionario-Biografico)/?search=FOSCARINI%2C%20Ludovico%2F)).

6 O okolicznościach powstania *Dialogu* i edycjach można przeczytać poniżej.

(*la querelle des femmes*)⁷, rozprawiając na temat natury kobiet i mężczyzn w odniesieniu do winy związanej z popełnieniem grzechu przez pierwszych rodziców⁸. Przekład tego tekstu jest zamieszczony na końcu niniejszej monografii.

- 7 *La querelle des femmes* to historiograficzne określenie toczącej się od późnego średnio-wiecza po wiek XVIII debaty dotyczącej kwestii związanych z równością lub nierównością płci, naturą, możliwościami intelektualnymi, rolą i miejscem kobiet w społeczeństwie. Literatura odnosząca się do tego zagadnienia jest rozległa, w każdym razie warto przytoczyć kilka najistotniejszych prac, w których uwzględniono elementy wspomnianej debaty na terenie Italii (bez powtarzania adekwatnych publikacji wymienionych w przypisie 1): G. B. Marchesi, *Le polemiche sul sesso femminile ne' sec. XVI e XVII*, „Giornale Storico della Letteratura Italiana”, 25 (1895), s. 362–369; D. Shemek, *Of Women, Knights, Arms, and Love: The Querelle des Femmes in Ariosto's Poem*, „Modern Language Notes”, 104, 1 (1989), s. 68–97; P. Benson, *Invention of the Renaissance Woman: The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1992; *Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, red. G. Bock, M. Zimmermann, Stuttgart, Weimar: Metzler, 1997; P. Malpezzi Price, Ch. Ristaino, *Lucrezia Marinella and the “querelle Des Femmes” in Seventeenth-century Italy*, Madison, Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2008; M. Arriaga Flórez, D. Cerrato, M. Rosal Nadales, *Poetas italianas de los siglos XIII y XIV en la Querella de las mujeres*, Sevilla: Arcibel Editores, 2012; D. Cerrato, *Agli inizi della querelle des femmes in Italia. Scrittrici e percorsi interpretativi*, Madrid: Dykinson, 2022.
- 8 Relatywnie niewiele kobiet uczestniczyło w tej debacie. Pierwszą była oczywiście słynna Christine de Pizan ze swoimi najpopularniejszymi dziełami: *Księgą o Mieście Pań* (dostępna już w języku polskim: tłum. A. Loba, wstęp J. Szrelczyk, Poznań: WN UAM, 2022) i *Skarbem Miasta Kobiet* (tekst znany pod dwoma tytułami: *Le Livre des trois vertus à l'enseignement des dames* oraz *Le Trésor de la cité des dames*). Jeśli chodzi o renesansowe włoskie humanistki chronologicznie bliskie Nogaroli, które dotęczyły do polemiki, to przede wszystkim: Laura Cereta (1469–1499); w pierwszej połowie XVII wieku wydano jej epistolografię: *Laurae Ceretae Brixienensis feminae clarissimae epistolae...*, red. G. F. Tomasini, Padova: Franciscus Bolzetta, 1640; poza tym w XX wieku wydano: *Critical Edition of the Unpublished Materials in the Cereta Corpus*, w: *Laura Cereta: Quattrocento Humanist*, red. A. Rabil, Jr. Binghamton, N. Y.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1981; Listy Cerey zostały przełożone na język angielski: eadem, *Collected Letters of a Renaissance Feminist*, tłum., red. D. Robin, Chicago: University of Chicago Press, 1997; dostępna jest też wersja hiszpańska jej dzieł: eadem, *Laura Cereta en la Querella de las mujeres*, tłum. C. Sánchez Pérez, oprac. M. Arriaga, Madrid: Dykinson, 2020; Cassandra Fedele (1465–1558); jej listy i mowy zostały wydane w pierwszej połowie XVII wieku: *Clarissimae Feminae Cassandreae Fidelis venetae. Epistolae et orationes*, red. G. F. Tomasini, Padova: Franciscus Bolzetta, 1636; większość jej tekstów jest dostępna w przekładzie na język angielski: eadem, *Letters and Orations*, red., tłum. D. Robin, Chicago: University of Chicago Press, 2000 oraz po włosku: eadem, *Orazioni ed epistole*, red., tłum. A. Fedele, Padova: Il Poligrafo Pubblicazione, 2010;

Isotta Nogarola urodziła się w 1418 roku. Jej ojciec, Leonardo, pochodził z jednej z najstarszych szlacheckich rodzin Werony, matka, Bianca Borromeo – z możnego rodu z Padwy⁹. Isotta miała liczne rodzeństwo, czterech braci: Ludovica, Antonia, Leonarda (był filozofem i pełnił funkcję protonotariusza papieskiego)¹⁰, Iacopa, a także pięć siostr: Bartolomeę, Laure, Samaritanę, Isabelłę i Ginewrę. Jakkolwiek wcześniej straciła ojca¹¹, matka zadbała zarówno o jej wykształcenie, jak i edukację rodzeństwa¹². Nauczycielem Isotty i Ginewry¹³ był między

Olimpia Morata (1526–1555); jej *Opera omnia* zawierające wybrane listy (w języku greckim, łacińskim i włoskim), mowy, dialogi i wiersze wydano kilkakrotnie jeszcze w XVI wieku (Bazylea: Pietro Perna, 1558, 1562, 1570, 1580). Część dzieł Moraty dostępna jest po niemiecku: eadem, *Briefe*, tłum. R. Kößling und G. Weiss-Stählin, Leipzig: Reclam, 1991; w języku angielskim: O. Morata, *The Complete Writings of an Italian Heretic*, red., tłum. H. N. Parker, Chicago: The University of Chicago Press, 2003;

Moderata Fonte (1555–1592); część jej tekstów opublikowano w XVI wieku, najważniejszy związany ze „sporem o kobiety”, został napisany po włosku i wydany po śmierci autorki w 1600 roku: eadem, *Il Merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*, Venetia: Domenico Imberti, 1600. Dostępny jest też w języku angielskim: eadem, *The Worth of Women: Wherein is Clearly Revealed Their Nobility and Their Superiority to Men*, tłum. V. Cox, Chicago: University of Chicago Press, 1997; w języku niemieckim: eadem, *Das Verdienst der Frauen. Warum Frauen würdiger und vollkommener sind als Männer*, red., tłum. D. Hacke, München: Verlag C. H. Beck, 2001; po francusku: eadem, *Le Mérite des femmes*, red., tłum. F. Verrier, Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2002; po hiszpańsku: eadem, *El Mérito de las mujeres*, tłum. J. Abad, Sevilla: Arcibel, 2013.

- 9 E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, w: I. Nogarola, *Opera*, tom 1, s. III i LXXV–LXXX (przypis 1).
- 10 Ibidem, s. IV i LXXXIV–LXXXVI (przypis 4). Na temat Leonarda Nogaroli vide także: J. Papiernik, *Philosophies of the Afterlife in the Early Italian Renaissance. Fifteenth-Century Sources on the Immortality of the Soul*, London–New York–Dublin: Bloomsbury Publishing, 2024, s. 21 i 203–205 (przypisy 1–15).
- 11 Jak podaje Abel, ojciec Isotty zmarł między 1425 a 1433 rokiem. E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. XIV i przypis 27, s. CIII–CV.
- 12 Jak pisze Abel, choć Bianca Borromeo nie była wykształcona, włożyła wysiłek w zapewnienie edukacji swoim dzieciom (E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. XII: „...quamquam illitterata, tamen theologiae praesertim mirum quantum favit et marito praematura morte erepto summum studium in liberorum educatione posuit...”; „...choć była nieuczona, to jednak w szczególny sposób podziwiała teologię, a po przedwczesnej śmierci męża całe swoje oddanie poświęciła edukacji dzieci...”. Wszystkie przekłady, chyba że podano inaczej, są autorstwa Joanny Papiernik).
- 13 Co ciekawe, w rodzinie Nogarola pewną tradycją była intelektualna i literacka aktywność kobiet, siostra ojca Isotty, Angela Nogarola, pisała teksty poetyckie dotyczące kwestii religijnych i etycznych. Edycja przygotowana przez Abła zawiera nie tylko dzieła Isotty, ale również Angeli (I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 293–326), a także listy Ginewry (ibidem, s. 329–342).

innymi Martino Rizzoni, jeden z uczniów słynnego humanisty Guarina Veronese¹⁴. Dobrze poznawszy łacinę i literaturę klasyczną, w tym filozoficzną, już jako kilkunastolatka zaczęła korespondować z włoskimi intelektualistami, podejmując z nimi tematy dotyczące języka, poezji, wiedzy, przyjaźni i zyskując dzięki temu ich podziw oraz miano kobiety uczonej oraz elokwentnej¹⁵.

W okresie renesansu kobiety z tak możliwych rodów jak Nogarola zazwyczaj miały dwie opcje – albo wyjście za mąż, albo wstąpienie do zakonu, Isotta zrezygnowała z zamążpójścia, ale i nie zdecydowała się na życie we wspólnocie zakonnej. Postanowiła pozostać przy rodzinie i zająć się najpierw studiami humanistycznymi, potem zaś filozoficznymi i teologicznymi, zadzierzgując przy tym (głównie korespondencyjne) przyjaźnie z ludźmi Kościoła, politykami, literatami.

Większość swojego życia humanistka spędziła w Weronie. W 1438 roku, w związku z obawami przed epidemią czarnej śmierci i konsekwencjami wojny między Mediolanem i Wenecją¹⁶, wraz z rodziną przeniosła się do Wenecji. Po powrocie do Werony w 1441 roku zamieszkała z matką w domu swojego brata Antonia. Po 1453 roku mieszkała wraz z matką i, tym razem, bratem Ludovicem. Po 1461 roku, czyli po śmierci Bianki, przeprowadziła się do domostwa Ludovica Foscari-niego – jej wieloletniego przyjaciela i protektora. Zmarła w 1466 roku.

14 Vide: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. XVI i przypis 30, s. CVI–CVIII.

15 Jednym ze stałych elementów korespondencji humanistów było wyrażanie admiracji dla adresata, co oczywiście znajduje też odzwierciedlenie w listach skierowanych do Isotty. Przykładowo, Girolamo Guarini (syn Guarina Veronese) w liście do Isotty i Ginevry wymienia osiągnięcia starożytnych kobiet (Safony, Faltonii Betitii Proby i innych), zaznaczając, że jego adresatka wyprzedza tamte chwałą [Ibidem, tom 1, s. 94–95; (s. 95): „At vobis (...) quantam qualemque super has laudem capere fas est”]. O tym jednak, że środowisko intelektualne traktowało epistolografię Nogaroli jako ewenement, dobitnie świadczy fakt, że jej pisma „krążyły po świecie”, jak wyraził się Tobia dal Borgo, piętnastowieczny literat i poeta z Werony [I. Nogarola, *Opera*, tom 1, s. 122: „(...) scripta vestra, quae toto iam orbe vagantur (...)”]. W istocie, jeden lub więcej tekstów Nogaroli można znaleźć w miscellaneach rozmaitych humanistów: P. O. Kristeller, *Iter Italicum, accedunt alia itinera: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, 7 tomów, London: Warburg Institute, Leiden: E. J. Brill, 1967–1997; tom 7, czyli indeks wszystkich pozostałych wolumenów, zawiera odnośniki dotyczące pism Isotty Nogaroli na s. 385.

16 Republika Wenecka prowadziła wojnę z Księstwem Mediolanu w latach 1423–1454. Werona była wówczas zależna od Wenecji i na różnych etapach konfliktu miastu, w większym lub mniejszym stopniu, zagrażało wrogie wojsko.

Intelektualną drogę Isotty Nogaroli, która w znacznym stopniu odzwierciedla jej życiowe doświadczenia, można podzielić na trzy główne etapy. Lata 1434–1440 to okres rozwoju humanistycznej „kariery”, z którego pochodzi najobszerniejsza część kolekcji jej listów. Lata 1441–1450 to czas pogłębionych studiów nad źródłami klasycznymi, biblijnymi, patrystycznymi, jak również filozoficznymi, w tym średnio-wiecznymi komentarzami. Wreszcie w ostatnim etapie tej drogi, czyli w latach 1451–1466, powstały najważniejsze jej teksty, różnorodne formalnie i treściowo, ale akcentujące przede wszystkim chrześcijańskie źródła i także perspektywę, choć z uwzględnieniem pozachrześcijańskich tekstów filozoficznych i literackich¹⁷.

17 Cf. M. L. King i D. Robin, *Introduction*, w: I. Nogarola, *Complete writings. Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations*, red., tłum. M. L. King, D. Robin, Chicago–London: The University of Chicago Press, 2004. s. 9. W nieco podobny sposób aktywność Nogaroli periodyzuje Lorenzo Carpanè, *Nogarola, Isotta*, op. cit.

1. AKTYWNOŚĆ EPISTOLOGRAFICZNA

1.1. O CZYM I DO KOGO NOGAROLA PISZE SVOJE LISTY

Zbiór korespondencji autorstwa Nogaroli rozpoczyna list z 1434 roku do Ermolao Barbara, w którym Isotta gratulowała adresatowi objęcia urzędu protonotariusza apostolskiego. Wymieniała też listy z Giorgiem Bevilacqua¹, wyrażając wdzięczność za jego przyjaźń i prezent w postaci książki o śmierci św. Hieronima. Z Antonim Borromeą² (bratem matki) dyskutowała o swoim stylu pisania i wystosowała do niego prośbę o pieniądze na zakup *Historii Rzymu* Liwiusza. Jacopo Foscari³ otrzymał od niej list, w którym chwaliła dążenie do wiedzy tak poprzez książki, jak i poprzez podróże. Do Guarina Veronese skierowała epistolę pełną podziwu dla jego talentów i cnót, dziękując równocześnie za to, że wychwalał jej sposób pisania i prosząc o poprawę jej tekstów; a kiedy przez kilka miesięcy nie otrzymywała odpowiedzi, skierowała do niego list obfitujący w wyrzuty i żal nad losem kobiet ze względu na wzgardę, jakiej doświadczają. Girolamo Guarini⁴, syn Guarina Veronese, pochwalił Isottę i Ginewrę i otrzymał pełną wdzięczności odpowiedź, w której Nogarola zachęcała go do obrania drogi prowadzącej do uczoności i cnót. Podobnie, Ludovico Cendrata⁵

1 Na jego temat vide: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, n. 32, s. CVIII.

2 Wzmianka o Borromei: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. XIX oraz przypis 35, s. CXII–CXIII.

3 Na jego temat vide: G. Gullino, „Foscari, Jacopo”, w: *DBI*, tom 49, 1997: [https://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-foscari_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-foscari_(Dizionario-Biografico)/); M. King, *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton: Princeton University Press, 1986, s. 372–373.

4 O Girolamo Guarini vide: M. A. Passarelli, „Guarini, Girolamo”, w: *DBI* (tom 60, 2003, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-guarini_\(Dizionario-Biografico\)/?search=GUARINI%2C%20Girolamo%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-guarini_(Dizionario-Biografico)/?search=GUARINI%2C%20Girolamo%2F)).

5 Na temat Cendraty vide: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, przypis 39, s. CXIV–CXV oraz M. Palma, „Cendrata, Ludovico”, w: *DBI* [tom 23, 1979, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-cendrata_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-cendrata_(Dizionario-Biografico))].

otrzymał od Isotty podziękowania za docenienie jej twórczości i zachętę do zdobywania wiedzy. Tobia dal Borgo⁶ odebrał od niej wyrazy uznania dla jego wierszy i elokwencji, wsparte przykładami ze starożytności, jaką moc oddziaływania miały poezja i oracje. Do kardynała Giuliana Cesariniego Isotta wysłała list z wyrazami uznania dla jego działalności politycznej i kościelnej oraz prośbą o wsparcie jej rodziny. Młody Nicolò Venier⁷ był przez humanistkę zachęcany do wytężonej pracy intelektualnej, której towarzyszy nabywanie dzielności etycznej. Do Feltrina Boiarda⁸ Nogarola napisała obfitujący w uprzejmości list z zaproszeniem do zawarcia przyjaźni. Niccolò Barbowi⁹ autorka podziękowała za dostrzeżenie jej korespondencji i pozytywną ocenę tejże. Kardynałowi Francesc Condulmierowi¹⁰ pogratulowała mianowania na biskupa Verony, wylistowując jego rozliczne zalety i osiągnięcia. Wreszcie, zachowało się kilkanaście listów Isotty i Damiana dal Borgo¹¹ (oraz jego syna, Eusebia), których część treściowo pokrywa się z pozostałą korespondencją, przy czym jednak ta wymiana listów świadczy o bliskiej zażyłości autorki i adresata. Isotta pocieszała dal Borgo po śmierci jego bliskich spowodowanej pandemią, wielokrotnie zapewniała o swojej przyjaźni i podkreślała, że bardzo ceni sobie znajomość z nim, rozprawiała o poetyckim talencie jego syna, ubolewała nad wojną i epidemią, omawiała problem chorób, a nawet zagadnienie miłości¹².

6 Vide: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, przypisy 40 i 41, s. CXV–CXVII.

7 Vide: ibidem, s. XXVIII.

8 Vide: ibidem, s. XXIX–XXX oraz przypis 45, s. CXVIII–CXIX; G. Ballistreri, „Boiardo, Feltrino”, w: *DBI* [tom 11, 1969, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/feltrino-boiardo_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/feltrino-boiardo_(Dizionario-Biografico))].

9 Vide: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. XXIX i przypis 46, s. CXIX; F. Gaeta, „Barbo, Niccolò”, w: *DBI* (tom 6, 1964, wersja online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-barbo_\(Dizionario-Biografico\)/?search=BARBO%2C%20Niccol%C3%B2%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-barbo_(Dizionario-Biografico)/?search=BARBO%2C%20Niccol%C3%B2%2F)).

10 Na jego temat vide: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, przypis 44, s. CXVII–CXVIII.

11 O dal Borgo vide: ibidem, s. XXXI–XXXIX oraz przypisy 52 i 53, s. CXXV–CXXVII.

12 Jak zauważa M. King (eadem, rozdział „Damiano”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 83–89), korespondencja Isotty z Damiano dal Borgo nie sprowadza się do wymiany uprzejmych, formalnych wiadomości, ale zawiera osobiste, emocjonalne zwierzenia świadczące o poufności, a nawet – ze strony dal Borgo – afekcie.

1.2. PISARSKI KUNST ISOTTY

Powyżej skrótowo ujęto treść korespondencji autorstwa Nogaroli. Jakże zaś są jej umiejętności pisarskie, w tym styl? Można uznać, że nie odbiegały one od kunsztu humanistów, z którymi wymieniała listy, co łatwo daje się dostrzec, zestawiając je ze sobą. Świadczy o tym jednak również *explicite* wyrażane przez piszących uznanie dla jej zdolności, które nie było jedynie kurtuazyjne, choćby dlatego, że – poznawszy próbkę twórczości Nogaroli – nierzadko sami inicjowali kontakt i wymieniali się listami tak Isotty, jak i Ginewry¹³. Oto kilka – spośród licznych – komplementów na temat kompetencji Isotty w zakresie epistolografii. Antonio Cassario wyznał Isocie, że podczas pobytu w Wenecji spotkał się z literatami, którzy wychwalali jej umysł i erudycję. Przyznał również, że wątpił w prawdziwość tych słów, kiedy sam jednak przeczytał kilka listów Nogaroli, diametralnie zmienił zdanie:

Jednakże, gdy jeden z obecnych podał mi do przeczytania kilka Twoich listów (...) i rzuciłem na nie okiem, od razu ukazały mi się wielkość Twojego talentu oraz koloryt i wspaniałość Twojego sposobu pisania, tak że rzeczywistość dalece przewyższyła oczekiwania i sławę, a to, co widziałem, było znacznie bardziej godne podziwu niż to, co wcześniej o Tobie słyszałem. Twój styl nie był sztuczny ani wymuszony, lecz świeży i subtelny, taki, jakiego można by spodziewać się od kogoś, kto wypowiada się bez niepokoju. Cechował się również taką płynnością, że trudno było mi uwierzyć, iż ktoś starszy mógłby tak wiele uchwycić i uwydatnić. Lecz chociaż szczególnie podziwiałem klasę Twojego stylu i gratulowałem Twojemu talentu, nie da się opisać, jak wielkie przyniosło mi to zarówno zadowolenie, jak i trud¹⁴.

13 Cf. Wstęp, przypis 15.

14 I. Nogarola, *Opera*, tom 1, s. 138–139: „Sed cum tandem ex his qui aderant unus ex epistolis tuis quasdam legendas mihi tradidisset (...) et uno quasi aspectu pervolassem, sic mihi et ingenii tui copia et orationis cum color cum dignitas sese et ostendit et aperuit, ut res ipsa longe opinionem et famam anteiret et quae viderentur quam quae auditu ceperam multo essent digniora. Erat enim oratio non fracta, non accersita, sed integra et pura et qualis ab eo qui non anxie loquatur spectari debeat; tantam etiam facilitatem prae se ferebat, ut vix tam multa ab his qui multum aetate progressi forent et percipi et teneri posse crederem. Sed cum orationis genus maxime probarem et tuo item gratularer

Nicolò Venier, wenecki szlachcic, skierował list do Ginewry i Isotty, podkreślając, że wiele o nich słyszał, w tym od Tobia dal Borgo, który zachęcił go do skontaktowania się z siostrami. Napisał, że widział ich korespondencję do Jacopa Foscarięgo i zachwyciła go ich elokwencja:

W tych dniach miałem w rękach dwa listy ozdobione i wygładzone niezwykłą elokwencją, skierowane do Jacopa Foscarięgo, wypełnione tak wielką słodyczą wypowiedzi, powagą słów, obfitością, bogactwem, elegancją i licznymi sentencjami, że łatwo doszedłem do przekonania, iż z wielkim podziwem zostaną przekazane potomnym nie tylko naszego wieku, ale także znacznie odleglejszych czasów, które będą nas uważały za najszczęśliwszych, ponieważ mieliśmy szczęście żyć w tym okresie, gdy dane nam było ujrzeć chwałę takich dzieł. Szczęśliwie jesteście Wy, które takie role otrzymałyście! Dlatego niech weseli się rodzaj żeński i niech tańczy z wielkiej radości, że pojawiły się te, które wyprowadziły swoje imię i sławę z ciemności, a jeśli można byłoby stosować dawny obyczaj, niech wam poświęcą uroczyste posągi i obchodzą Wasze urodziny – mówi się, że Egipcjanie przyczynili się [w ten sposób] do wiecznej chwały Izidy. Niech cieszy się Werona, ponieważ jej imię przetrwa przez wieki, niech triumfuje sama Italia, że spotkało ją to, co nie przydarzyło się żadnemu innemu [państwu]¹⁵.

Niccolò Barbo (w liście datowanym na grudzień 1438 roku) wyznał humanistce, że o jej niezwykłym intelekcie słyszał od najbar dziej uczonych mężów i zapalał chęcią skontaktowania się z nią, choć

ingenio, quod mihi aut oneris aut molestiae conciverim, sane dici non potest". Cały list, *ibidem*, s. 137–145.

- 15 *Ibidem*, s. 161–162: „His profecto diebus duas epistolas eloquentia mirabili ornatas atque politas ad M. Iacobum Foscarię prae manibus habui, tanta dicendi suavitate, verborum gravitate, ubertate, copia, elegantia crebrisque sententiis refertas, ut mihi facillime persuaserim, tanta admiratione ad posteros non aetatis nostrae solum, verum etiam longioris perventuras, quo nos beatissimos iudicaverint, quod his temporibus incidimus, ut copia nobis concessa sit tantarum rerum gloriam vidisse. Felices, quae tales partes sortitae estis! Quare laetetur feminarum genus atque summis exultet gaudiis, extitisse eas quae nomen famamque suam e tenebris eduxerint, atque vobis, si priscorum more uti liceret, solemnis statuas consecrent, natalia vestra celebrent, quod Egiptios ad sempiternam gloriam Isidi aiunt contulisse. Gaudeat Verona, quoniam durabit suum per secula nomen, gestiat ipsa Italia sibi quod nulli evenit contigisse”. Cały list, *ibidem*, s. 158–163.

równocześnie miał obawy, że wzgardzi ona jego brakiem biegłości w pisaniu. Ostatecznie, kiedy miał okazję przeczytać jakieś jej listy, postanowił pogratulować jej talentu. Następnie zaś napisał:

(...) w historii pojawiło się wiele znakomitych kobiet, które wyróżniały się wiedzą i elokwencją. Wśród nich Kornelia, córka Scypiona, Safona, poetka, i Aspazja, która żyła za czasów Sokratesa, a pisma wielu innych kobiet oraz ich mowy sądowe były bardzo cenione; Twoje zaś (jeśli jakieś powstaną) będą w przyszłości jeszcze bardziej wychwalane przez najwybitniejszych uczonych. Z tego powodu usilnie się zastanawiam, czy powinienem cię porównywać z tymi, które wymieniłem, czy dodatkowo z bogami¹⁶.

O tym, że biegłość językowa Isotty była szczególnie ceniona, świadczy także fakt, że została poproszona przez jednego ze swoich znajomych o dokonanie korekty i komentarza do tekstu – Tobia dal Borgo zwrócił się do humanistki z prośbą o poprawki do jego raportu przygotowanego dla władz Werony, który miał obejmować relację z walk toczących się w Brescii. Jak zauważają Margaret King i Diana Robin, było to wyjątkowo zaskakujące życzenie, biorąc pod uwagę różnicę płci i wieku (dal Borgo był starszy)¹⁷.

Istotne znaczenie ma również to, że wyrazy podziwu nie padały jedynie w wiadomościach skierowanych bezpośrednio do Nogaroli. Kiedy cieszący się dużą estymą w Republice Weneckiej Guarino Veronese otrzymał od Jacopa Foscariego listy autorstwa Isotty i Ginewry, był pod dużym wrażeniem erudycji siostr i ich umiejętności posługiwania się łaciną:

16 Ibidem, s. 180: „(...) multae clarissimae mulieres extiterunt, quae litteris et eloquentia valde pollerent. Inter quas et Corneliae, Scipionis filiae, et Saphos poetissae et Aspasiae, quae per Socratis tempora floruit, aliarum plurimarum scripta et nonnullarum quoque forenses orationes admodum comprobantur, magis tua ab eruditissimis viris (si qua erunt) in posterum celebrabuntur. Qua ex re me vehementer latet, an te censeam cum his quas nominavi, an cum diis etiam conferendam”. Cały list, s. 177–185.

17 Ibidem, s. 217–218. Uwaga M. King, D. Robin, vide: eadem, rozdział „Damiano”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 85.

Co mam powiedzieć o samym prezencie, o którym – choćbym mówił wiele – o wiele więcej zostałoby do powiedzenia? Cóż, gdy już czytasz to pismo, mogłoby być zgrabniejsze pod względem konstrukcji zdań, elegantsze w czystości i klarowności stylu, czy bardziej zgodne ze standardem i sposobem używania łaciny? Bogactwo myśli, różnorodność tematów, znajomość starożytności i – co Horacy bardzo ceni – zawsze i w pełni są oddawane w jednej formie¹⁸.

W nawiązaniu do przedstawionego powyżej cytatu należy dodać, że Isotta rzeczywiście wykazywała się znajomością pism autorów starożytnych, tak chętnie przytaczanych przez humanistów – cytowała lub parafrazowała: Cyцерона, Petroniusza, Plauta, Juwenalisa, Plutarcha, Filostrata, Wergiliusza, Diogenesa Laertiosa, Salustiusza, Homera, Klaudiana Klaudiusza. Co ciekawe zaś, w korespondencji z tego okresu trudno znaleźć odniesienia do Biblii lub ojców Kościoła¹⁹.

18 Ibidem, s. 58: „Quid de dono ipso praedicem, de quo cum plura dixero, plura dicenda restabunt? Quid, cum scripta ipsa perlegas, aut apta verborum constructione concinuis aut ipsa puritate et luciditate elegantius aut sermonis proprietate consuetudineque Latinus? Crebrae sententiae, rerum varietas, antiquitatis notitia et quod Horatius vehementer probat, per semper et caput uni redduntur formae”. Podobnie, pełen podziwu dla Ginewry i Isotty jest list Guarino do Leonello d’Este, autor dołączony do niego listy sióstr, napisał: „oto bowiem owoce geniuszu i nauki, które zebrałem od młodych kobiet z naszego miasta i, które, gdy dojrzały, wysłałem Twojej Wspaniałości” (ibidem, s. 63: „Sunt namque ingenii fructus et studiorum, quos e duabus nostrae civitatis virginibus pullulantes collegi, collectos ad tuam magnificentiam misi”).

19 Jedynymi wyjątkami są list do kardynała Condulmiera oraz odpowiedź skierowana do Damiano dal Borgo na jego żalenie się w związku ze śmiercią jego bliskich. Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych pism, Isotta wyznała, że jakkolwiek brakowało jej elokwencji i umiejętności, ostatecznie podjęła w umyśle i duszy – jak miał to ująć Augustyn – decyzję o napisaniu do kardynała [Ibidem, s. 200: „(...) non dicendi vi, non eloquentiae gloria adducta, sed sola, ut Augustinus inquit, quam secundum deum animo ac mente concepi, (...)”]. W odpowiedzi do dal Borgo Isotta przywołała biblijne historie Łazarza i Hioba, a także przypomniała, że św. Hieronim opisał płacz Jezusa nie nad śpiącym Łazarzem (podkreślał, że śmierć jest dla niego jedynie snem), ale powracającym do świata pełnego trosk (ibidem, s. 211: „Refert beatissimus Hieronimus noster in epistola ad Tyrasium, Iesum non doluisse Lazarum dormientem sed resurgentem, quoniam eum laboribus mundi reddere volebat”).

1.3. LA QUERELLE DES FEMMES W EPISTOLOGRAFII NOGAROLI

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt listów Isotty, mianowicie na kwestię płci. Oczywiście najobszerniej o naturze kobiet pisze w *Dialogu*, niemniej w listach niejednokrotnie nawiązuje do tego zagadnienia. Jednym z powtarzających się elementów tych wzmianek jest krytyczna ocena własnych umiejętności pisarskich, a ewentualne braki w tej sferze miały wywoływać u autorki wahanie, czy w ogóle powinna pisać do znacznie lepiej wykształconych i bieglejszych w piśmienniczej twórczości mężczyzn. Poza tym parokrotnie odnosi się do wad tradycyjnie przypisywanych kobietom, takich jak nieumiejętność powstrzymania się od mówienia, co ma usprawiedliwiać jej decyzję o prowadzeniu korespondencji. Warto przytoczyć kilka przykładów.

W napisanym jeszcze w nastoletnim wieku liście do Ermolao Barbara Isotta wyjawia, że zachęcana była do nawiązania z nim kontaktu przez wuja Antonia Borromea oraz przyszłego szwagra Jacopa Lavagnole i, nie chcąc być im nieposłuszna, zdecydowała się na skomponowanie wiadomości do Barbara, choćby miało to ujawnić jej brak roztropności²⁰. Uwypukla przy tym wysoki status i wyjątkowość adresata, równocześnie deprecjonując samą siebie i choć było to dość powszechne w renesansowej korespondencji, tu kładzie szczególnie akcent na ułomności przypisywane kobietom. Autorka przedstawia Barbara jako człowieka, który cechuje się wysoką godnością, skromnością, wykształceniem, powagą, elokwencją, znajomością prawa kanonicznego²¹, o sobie zaś pisze, że jedynie powierzchownie zetknęła się z humanizmem, a swoje pisanie nazywa głupotą²² i tłumaczy się: „u niektórych moja pleć usprawiedliwiłaby mnie w najwyższym stopniu, ponieważ – jak mówi nasz komik – bardzo trudno jest znaleźć

20 Ibidem, s. 7–8: „Tua quoque praestantia apud alios testis erit me tuo hortatu et Antonii fratris Lavagnolique nostri impulsu invitata hanc ad te provinciam scribendi sumpsisse. Renuissem profecto hoc onus, ac sane lubens, sed malui impudens iudicari quam praeceptis tuis ac illorum voluntati non morem gerere”.

21 Ibidem, s. 7: „ (...) qui eo sis dignitatis gradu modestia tua, humanitate, gravitate, summa eloquentia, pontificii iuris scientia merito constitutus”.

22 Ibidem: „ (...) quae cum haec humanitatis studia summotenus ore nondum attigi, in lucem venire audeam et scripta mea vel potius ineptias (...)”.

milczącą kobietę”²³. W liście do Tobia dal Borgo czytamy z kolei, że wobec słodczy i wdzięku jego poezji, Isotta nie umiała pozostać milczącą, choć jest to wbrew cnocie niewieściej²⁴. Następnie, w liście do kardynała Cesariniego humanistka zauważa, że skoro Cynceron, książę elokwencji, odczuwał strach przed wygłoszeniem mowy, nie ma nic dziwnego w tym, że ona sama, gdy pomyśli o tym, że urodziła się kobietą i jako taka raczej słowa belkocze, niż wypowiada, odczuwa strach i dreszcz przeszywa jej kości, pisząc do człowieka, którego wspaniała jest nie tylko znajomość prawa, ale i elokwencja, zdolność oraz słodczy wypowiedzi²⁵.

Wspomniane i im podobne sformułowania (pochwały adresatów i umniejszanie własnych zdolności) są częste w zbiorze Nogaroli i do pewnego stopnia należy je uznać za standardowy element ówczesnej kurtuazji, a poza tym fragmenty postponujące wymowność kobiet za oddźwięk kultury tamtych czasów. Niemniej można również widzieć w nich pewien zabieg autorki ukazujący paradoks przekonań o ostatnich zdolnościach językowych, w tym oratorskich, kobiet: jej teksty cechują się nie tylko poprawnością gramatyczną i stylistyczną, ale także rzetelnością argumentacyjną i stanowią dowód erudycji autorki; w skrócie, Isotta pisze piękną łaciną o niezdolności przedstawicielek płci żeńskiej do ładnego wysławiania się²⁶.

23 Ibidem: „Sed apud nonnullos me sexus ipse meus excusabit eo maxime, cum mutam mulierem reperire difficillimum sit, ut ait comicus noster”. Nawigzuje tu do słów z *Garnka złota* (*Aulularia*) Plauta, wers 124: „Nec mutam profecto repertam ullam esse”. („I naprawdę żadnej milczącej [kobiety] nigdy nie znaleziono”).

24 Ibidem, s. 130–131: „Sed carminum tuorum suavitate ac dulcedine plectata, quod contra decorum muliebre est, tacere ipsa non possum”.

25 Ibidem, s. 146–147: „Si eloquentiae principem Ciceronem legimus quotiens veniret ad dicendum magno cum metu semper dicere incepisse, (...) minime mirum est, pater reverendissime, si ipsa verear dirusque currat per ossa tremor, et eo magis, cum cogitem me feminam natam esse, quae verba frangam potius quam proloquar, et ad te potissimum scribam, cuius tanta est eloquentia, dicendi vis atque suavitas (...)”.

26 Tak piszą o tej sytuacji (w odniesieniu do listu do Barbaro) L. Boršić, I. Skuhala Karasman, *Isotta Nogarola*, s. 45: „W rzeczywistości kreuje ona całkowicie ironiczną i satyryczną sytuację, w której najpierw używa banalnych frazesów, takich jak to, że kobieta nie umie milczeć, aby «usprawiedliwić» swoją elokwencję, której celem jest pochwalenie męczyzny. W innym wymiarze zaś jej pisanstwo na tyle ukazuje dowcip, umiejętności i erudycję, że nikt nie mógłby uznać jej za gorszą od adresata – to oczywiście tworzy sokratejską ironię: naśladuje Sokratesa mającego wiedzę i twierdzącego, że jest ignorantem”.

Zagadnienie płci zdominowało też znajomość Nogaroli z Guarinem Veronese. Dowiedziawszy się, że słynny humanista promuje jej korespondencję, Isotta napisała bezpośrednio do niego. Nie otrzymawszy odpowiedzi przez ponad pół roku, napisała ponownie, wyrażając żal, że urodziła się kobietą, bo to według niej sprawia, że nie jest traktowana poważnie: „Bardzo często, gdy myślę o wartości kobiet, przychodzi mi do głowy narzekanie na mój los, ponieważ urodziłam się jako kobieta, z której mężczyźni wyśmiewali się czynem i słowem”²⁷. Uskarża się również: „Jestem wyśmiewana przez całe miasto, mój własny stan ze mnie drwi, nigdzie nie mam stałego schronienia, osły gryzą mnie i rozdzierają, woły atakują mnie rogami”²⁸, oraz wyrzeka: „Z jakiego powodu jestem przez Ciebie tak wzgardzona, ojcze Guarino? Och, ja nieszczęśliwa!”²⁹. Jak się wydaje, Nogarola ma świadomość, że jej płeć zarówno przyczynia się do jej niezwyklego statusu w gremium weneckich intelektualistów, jak i stawia ją w niekomfortowej sytuacji – jest bowiem przyczyną tego, że nie może liczyć na taką estymę, jaką cieszą się piszący mężczyźni. W krótkim tekście, bez pretensjonalności i ironii, a ze szczerym żalem, autorka uznaje długie milczenie Guarina za oznakę lekceważenia, ale warto równocześnie zauważyć, że pomimo takiej poniżającej dla niej sytuacji, nie omieszkuje pouczyć słynnego humanisty słowami Cycerona, przypominając tym samym adresatowi o swojej erudycji:

Wspomniani wyżej badacze zwracają też uwagę na to, że elokwencja u kobiet była uważana za aberrację, co musiało być problematyczne dla Isotty i znajduje odzwierciedlenie w jej częstym nawiązywaniu do wartości elokwencji i usprawiedliwianiu swojej gadatliwości. Jej pisarska aktywność jako kobiety była niestandardowa. Ówczesna edukacja przedstawicielek płci żeńskiej, po pierwsze, była dostępna dla nielicznej grupy, po drugie miała ograniczony cel – była uważana za przydatną do kształcenia małych dzieci przez matki (ibidem, s. 45). Na ten temat vide także: L. Jardine, *Isotta Nogarola: Women Humanists. Education for What?*, „History of Education” 12 (1983), s. 231–244; J. Gibson, *Education for Silence: Renaissance Women and the Language Arts*, „Hypatia” 4 (1989), s. 9–27; C. McCallum-Barry, „Learned Women of the Renaissance and Early Modern Period in Italy and England: The Relevance of their Scholarship”, w: *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*, red. R. Wyles, E. Hall, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 29–47.

27 I. Nogarola, *Opera*, tom 1, s. 79: „Saepissime mihi cogitanti, mulieres quanti sint, venit in mentem queri fortunam meam, quoniam femina nata sum, quae a viris re atque verbis derisae sunt”.

28 Ibidem, s. 81: „Per urbem enim irrideor, meus me ordo deridet, neutrobi habeo stabile stabulum, asini me mordicus scindunt, boves me incursant cornibus”.

29 Ibidem: „Quodnam ob factum ita abs te contemnor, Guarine pater? Heu me miseram!”.

w istocie, kiedy pisałam, umysł mój przewidywał, że piszę do ciebie na próżno; jednak skłoniła mnie do tego Twoja humanistyczna formacja, ponieważ przypominałam sobie słowa Cyncerona, który radzi, byśmy im wyżej się znajdujemy, tym skromniej się zachowywali³⁰.

Na wspomnianą pełną smutku wiadomość Guarina odpowiada niemal bezzwłocznie³¹, zarazem przypominając Isotcie o jej wyjątkowych osiągnięciach intelektualnych i ganiąc za zachowanie typowe dla kobiet. Jak pisze, jej list pełen żalu i skarg wzbudził w nim wahanie co do właściwej oceny jej osoby – nie jest pewny, czy powinien jej współczuć, czy raczej pogratulować sobie milczenia. Wyznaje, że uważał ją za kogoś o „męskim umyśle”, a ktoś taki, cokolwiek się zdarzy, przyjmuje to z odwagą i nieugiętym sercem. Ona tymczasem okazała się zrezygnowana, pokorna i typowo kobieca, co sprawia, że jego wzniosłe wyobrażenie o niej mogło być błędne. Według niego nie powinna się skarżyć na to, że urodziła się kobietą, ale przypisywać swoją pleć naturze, zaś wyjątkowy umysł dzielności, do której skłaniają jej studia, bądź też naśladowanie postaci znanych z historii³². Cała, dość obszerna odpowiedź humanisty jest przepelniona radami i napomnieniami. Autor listu strofuje Isottę w związku z jej uzalaniem się nad własnym losem, pytając, co by się stało, gdyby ludzie pragnęli być kimś innym, kiedy coś im się nie spodoba, a równocześnie zaleca jej stanie się kimś

30 Ibidem, s. 80: „Profecto mihi praesagiebat animus me frustra ad te scribere, cum scriberem; verum tua humanitas ad id me pellexit, quoniam mihi veniebat in mentem dictum illud Ciceronis, qui monet, ut quanto nos superiores sumus, tanto nos geramus submissius”. Cf. Cynceron, *O powinnościach*, 1.90, w: idem, *Pisma Filozoficzne*, tłum. E. Rykaczewski, Poznań: Nakładem Biblioteki Kórnickiej, 1879, s. 275–276.

31 Isotta napisała drugi list do Guarina na początku kwietnia 1437 roku, a on odpisał jej już 10 kwietnia.

32 I. Nogarola, *Opera*, tom 1, s. 83–84: „Hoc vesperi tuas accepi litteras querimoniae plenas et accusationis, quibus incertum me reddidisti, tibi magis condoleam, an mihi ipsi gratuler. Nam cum tuum istud perspexisse viderer ingenium adiunctis doctrinae ornamentis insigne, te adeo virili animo et opinari et praedicare solebam, ut nihil accidere posset, quod non forti et invicto ferres pectore. Nunc autem sic demissam, abiectam et vere mulierem tete ostentas, ut nihil magnifico de te sensui meo respondere te cernam. Quae quia nata sis femina, queris et proinde infortunatam te sentis et prae te fers, cum contra ita te gerere debuisses, ut sexum quidem naturae, excelsum autem animum virtuti ascriberes, cuius professionem studia ista pollicentur vel clarissimarum imitatione personarum, quas ut fertilissimus ager vitae magistra tibi germinat historia”.

innym, a dokładniej mężczyzną (a więc według ówczesnych przekonań – kimś doskonalszym)³³. Równocześnie zachęca adresatkę do brania przykładu z odważnych, wyróżniających się postaci kobiecych z historii i mitologii: Dydodny (legendarnej założycielki Kartaginy), Kornelii (matki braci Grakchów), muz i kobiet słynnych w religii chrześcijańskiej³⁴. Warto jednak dodać, że poza krytycznymi uwagami, Veronese kreśli do adresatki także słowa uznania: chwali listy Isotty, nazywając je miłymi, wyszukanymi i godnymi pochwały,³⁵ a także podkreślając jej pochodzenie ze starego i utytułowanego rodu oraz nazywając ją czcigodną ze względu na jej skromność i prawość jej obyczajów, godną pamięci ze względu na jej zrozumienie literatury, a wreszcie taką, która z zapalem dąży do poznania piśmiennictwa i karmi nią swój umysł³⁶.

W odniesieniu do „kwestii kobiecej” w listach Nogaroli, trzeba jednak zauważyć, że zawierają one nie tylko uzasadnione retoryką, zwyczajem, czy wręcz ironią wypowiedzi dotyczące słabszej natury bądź mniejszych zdolności kobiet, odnajdujemy w nich również – jedną z pierwszych w Europie – *defensio mulierum*³⁷. Jednym z jej wymiarów jest oczywiście samo kunsztowne piśmiennictwo Isotty; poprzez swoją

33 Ibidem, s. 84–85: „Co by się stało, gdyby inni postępowali tak, jak Ty, naśladowc Twój przykład, tak że żołnierz zapragnąłby losu wieśniaka, wieśniak – kupca, kupiec – szewca, a szewc – sędziego, i kolejni pragnęliby tak czynić za każdym razem, gdy im coś by nie odpowiadało? (...) Samo Twoje sumienie i wspomnienie dobrze wykonanych czynów powinny uczynić cię radosną, pogodną, uśmiechniętą, wielkoduszną, stałą i mężczyzną w ciele kobiety”.

„Quid fiet, si et ceteri sic tuo fecerint exemplo, ut miles rustici sortem, rusticus negotiatoris, negotiator et sutor iudicis, reliquique deinceps optarint, quotiens quippiam suo minime sedens animo continget offerri? (...) Ipsa te conscientia et recte factorum recordatio laetam, hilarem, reudentem, magnanimam, constantem et in muliere virum faciat opus est (...)”.

34 Ibidem, s. 88–89: „Cumque te, quia femina nata es, verecundia tenet, Didonem feminam sane castissimam, Corneliā Gracchorum matrem, quid plura? Musas denique ipsas feminas fuisse recordare, quae viros magnos divinosque poetas instruunt, docent, illustrant. (...) Quid illustres sanctasque feminas dicam, quas cum Christiana religio puritate, integritate, reliquisque virtutibus colat ac celebret, earum nomini atque collegio annumerari dolebis et non ipsa gloriabere?”.

35 Ibidem, s. 85: „scriptis ad me tam suavibus, tam ornatis, tam laudatissimis litteris (...)”.

36 Ibidem, s. 89: „(...) Isota, vetustissima progenie ac maiorum titulis clara, pudicitia et morum probitate venerabilis, scripturarum intelligentia memorabilis, Guarini litteras tanto studio flagitet, eas ut filiolas amplectatur, earum aspectu delectetur, iis animum pascat?”.

37 Cf. M. King, D. Robin, „Guarino's Circle (1436–1438)”, w: I. Nogarola, *Complete Writings*, s. 43.

aktywność epistolograficzną zadaje ona kłam przekonaniu o niezdolności przedstawielek płci żeńskiej do komponowania tekstów dorównujących tym autorstwa mężczyzn-humanistów³⁸. Ta apologia przybiera jednak również formę bezpośrednią – autorka sięga po liczne starożytne postaci kobiece, które wyróżniały się w oratorskiej lub poetyckiej aktywności. Najobszerniejszy ich „katalog” przedstawia w liście do Damiana dal Borgo, zaznaczając, że wymienione postaci wzbily się nie tylko ponad inne kobiety, ale i mężczyzn dzięki swojej elokwencji i dzielności:

dniami i nocami czytasz o tym, jak wiele kobiet przewyższa w każdym rodzaju cnoty i doskonałości nie tylko inne kobiety, ale i mężczyzn. Zauważ elokwencję Kornelii, matki Grakchów czy Amezji, która broniąc spraw, osobiście wygłosiła znakomitą mowę przed licznie zgromadzonym ludem, lub Afranii, żony senatora Licyniusza Bukona, która podobne sprawy podnosiła na forum. Czy Hortensja nie czyniła tego samego? Czy pieśni Safony nie ociekały cudowną słodyczą? Czyż Porcja, Fannia i inne [kobiety] nie są opiewane w licznych wierszach najznakomitszych mężów? Spójrz na Kamillę, którą Turnus – jak mówi poeta – obdarzał tak wielkim szacunkiem. Czyż Tomirys, królowa Scytów, nie zabiła Cyrusa, króla Persów, wraz z całym jego wojskiem, tak że nawet posłaniec nie przetrwał tej wielkiej rzezi? Czyż Amazonki nie umocniły państwa bez mężczyzn? Czyż Marpezja, Lampedo i Orejtyja nie podbiły większej części Europy, a także niektórych miast Azji bez mężczyzn? Tak wielką posiadały dzielność i wyjątkową wiedzę wojenną, że Herkulesowi i Tezeuszowi wydawało się niemożliwe, aby mogli dostarczyć broń Amazonek swojemu królowi. Pentezylea podczas wojny trojańskiej walczyła mężnie wśród najodważniejszych Greków; poeta jest [tego] świadkiem: «Pentezylea, szalona, błyszczy pośród tysięcy wojowników».³⁹ Skoro tak jest, proszę cię, abys powiedział mi, czy kobiety przewyższają mężczyzn w gadatliwości, czy raczej w elokwencji i cnotach?⁴⁰

38 Rozdział I, przypis 26.

39 Wergiliusz, *Eneida*, 1.491: „Penthesilea furens mediisque in militibus ardet” („Pentezylea w szale płonie pośród wojowników”).

40 I. Nogarola, *Opera*, tom 1, s. 256–257: „(...) dies noctesque legis quam plures feminae non modo mulieres, sed etiam viros in omni genere virtutis et praestantiae excelluerunt.

W liście do Gaurina Isotta także przywołuje Kornelię, matkę Grakchów i wymienia kilka wychwalanych w starożytności kobiet: Kornicję, rzymską poetkę z I wieku przed Chrystusem, Nikaulę (inaczej Makebę), królową Saby, która miała sprawdzić legendarną mądrość Salomona, Faunę, czyli rzymską boginię, siostrę Fauna o proroczych mocach, a także Portię, żonę Marka Juniusza Brutusa⁴¹. Z kolei w liście do Antonia Borromea humanistka wskazuje, że są mężczyźni, którzy uważają zaangażowanie kobiet w naukę za plagę, jej zdaniem jednak nie przeczytali, jaką sławą i uznaniem cieszyły się te kobiety, które w różnych epokach poświęciły swoją energię i wysiłek na naukę. Podkreśla, że kobietami były inspirujące poetów muzy, a co więcej, kobiety interesowały się filozofią, np. były obecne w kręgu Platona – Lastenia z Mantinei i Aksjotea z Fliuntu, z których ta ostatnia miała przebierać się w męskie ubrania, by móc studiować u założyciela Akademii. Przywołuje też Faltonię Betitię Probę, rzymską, chrześcijańską poetkę i – ponownie – Kornelię, matkę Grakchów⁴².

Volumus in eloquentia aspice Corneliā Grachorum matrem; Amesiam, quae Romano coram populo frequenti concursu prudentissima oratione causam dixit; Affraniam Licinii (corr. ad sensum) Buc(c)onis senatoris coniugem, quae easdem causas in foro agitavit. Hortensia nonne hoc idem fecitavit? Nonne Sapho mira carminis suavitate manavit? Portiam, Fanniam et reliquas quantis doctissimorum virorum versibus decantatas legimus? Volumus in bello aspice Camillam, quam Turnus, ut ait poeta, tanto honore prosequabatur. Nonne Thomiris regina Scytarum Cirum Persarum regem cum universo exercitu trucidavit, ut ne nuntius quidem tantae cladis superfuerit? Amazones nonne sine viris auxere rem publicam? Marpesia, Lampedo, Orithia maiorem partem Europae subiecerunt, nonnullas quoque sine viris Asiae civitates occupaverunt? Tantum enim virtute et singulari belli scientia pollebant, ut Herculi et Theseo impossibile videretur Amazonum arma regi suo afferre. Pantasilea bello Troiano inter fortissimos Graecos viriliter dimicavit; testis est poeta: *Pantasilea furens mediisque in milibus ardet*. Quod cum ita sit, te rogo, ut me certiore reddas, si mulieres loquacitate vel potius eloquentia et virtute viros superent?''.

41 Ibidem, s. 76.

42 Ibidem, s. 42–43.

2. DOBROWOLNE ODOSOBNIE NIE

Korespondencja Nogaroli została znacznie ograniczona w 1441 roku, co prawdopodobnie było spowodowane dwoma czynnikami. Po pierwsze, w 1438 roku Ginewra, siostra i towarzysza Isotty w intelektualnej przygodzie, wyszła za mąż i przestała angażować się we wspólne studia i pisanie listów¹. Drugą przyczyną tego – przypuszczalnie bardziej znaczącą – było oskarżenie jej i jej rodzeństwa o promiskuityzm, kaziroddstwo i homoseksualizm. Również w 1438 roku Isotta udała się z rodziną do Wenecji, aby uciec przed zarazą i konfliktem między Wenecją a Mediolanem o przejęcie kontroli nad Weroną. Rok później zaś po Wenecji zaczęła krążyć satyra, podpisana pseudonimem „Pliniusz Werony” i skierowana do „Owidiusza Nasona,” w której humanistka, jej siostra Bartolommea i jeden z ich braci zostali pomówieni o wszystkie wspomniane zachowania². Ostrze ataku było skierowane szczególnie przeciw Isocie – „Pliniusz” uznał intelektualną reputację Nogaroli, ale i wyraził swój gniew, że „odważyła się tak głęboko zaangażować w najlepsze studia literackie”, jako że elokwencja i cnotliwość nie idą w parze u kobiet:

- 1 Według niektórych badaczek to właśnie małżeństwo było powodem zamilknięcia Ginewry. Jak piszą M. King i D. Robin we „Wstępie” do *Complete writings* (ibidem, s. 6): „W 1438 roku siostra Isotty, Ginewra, towarzysza jej studiów, wyszła za mąż. Isotta stanęła wobec rzeczywistości, że ona sama również może wyjść za mąż i że małżeństwo prawdopodobnie będzie stanowiło przeszkodę w kontynuowaniu studiów; lub że jeśli nie wyjdzie za mąż, będzie kontynuować karierę bez towarzystwa swojej utalentowanej siostry”. Inna autorka jednak zauważa, że wyjście za mąż samo w sobie nie musiało stanowić przeszkody dla pisarskiej aktywności Ginewry, ale inne czynniki, które takiemu zaangażowaniu po prostu nie sprzyjały, w tym jej trudne ciążę. Niektóre intelektualistki tego okresu bowiem były zameżne, np. Angela Nogarola i Maddalena Scrovegni. Cf. J. Stevenson, *Women Latin Poets*, s. 164–165.
- 2 Sprawa opisana jest w: A. Segarizzi, *Niccolò Barbo, patrizio veneziano del secolo XV e le accuse contro Isotta Nogarola*, „Giornale storico della letteratura italiana” 43 (1904), s. 39–54. Umieszczony tu został również tekst inwektywy. Na ten temat vide również J. Parker, *How to be a Classical Scholar – and a Woman – in the Fifteenth Century*, „Antigone Journal” 2021, <https://antigonejournal.com/2021/03/isotta-nogarola>.

Jednakże przestań doprawdy dziwić się tym wszystkim sprawom, gdy druga siostra, niezamężna, która zdobyła sobie tyle pochwał dzięki swej zdolności oratorskiej, robi rzeczy, które wcale nie przystają do jej erudycji i tak wysokiej opinii o sobie – jakkolwiek słyszałem to od wielu bardzo mądrych ludzi: żadna elokwentna kobieta nie jest cnotliwa, i można to nawet potwierdzić przykładem wielu bardzo uczonych kobiet; (...). Aby to okropne i ohydne przestępstwo nie było nieco przez ciebie usprawiedliwione, [trzeba powiedzieć], że zanim jeszcze zaczęła otwarcie oddawać swe ciało w licznych związkach, najpierw zgodziła się, a wręcz pragnęła, aby świadectwo jej dziewictwa zostało jej odebrane nie przez nikogo innego, lecz przez własnego brata – i to właśnie w celu ściślejszego zaciśnięcia więzów. Na Boga i na wiarę ludzi w Niego! «Któż nie zwiąże nieba z ziemią i morza z niebem», skoro ona, która w tak plugawym pożądanu nie zna umiaru, ośmiela się angażować w tak szlachetne studia literackie³.

Jak wiadomo, w kulturze europejskiej cnotliwość (*castitas*) była uznawana za istotową dzielność etyczną kobiet⁴, więc opisane pomówienia, mimo że nie miały dużego oddźwięku⁵, musiały odcisnąć silne piętno na Isotcie i jej rodzinie. Wszelkie słowa otuchy czy próby oczyszczenia jej imienia najwyraźniej nie osłabiły ciosu⁶. W 1441 roku wróciła

3 A. Segarizzi, *Niccolò Barbo*, s. 53 (pozostawiono oryginalną pisownię): „Age vero et hec omnia mirari desinamas, cum soror altera innupta, que sibi tantam ex dicendi facultate laudem acquisierit, ea agat, que minime cum tanta eruditione et tanta sui existimatione convenient, quamvis hoc a multis longe sapientissimis viris acceperim: nullam eloquentem esse castam, idque etiam multarum doctissimarum mulierum exemplo comprobari posse; (...). Nisi vero hoc nimium sane tetrum atque obscenum scelus sit aliquantulum a te comprobatum quod ante quam corpus suum assiduus connubiis divulgaret primo fuerit passa atque etiam omnino voluerit virginittis sue specimen non ab alio nisi a fratre eripi hocque modo vinco propiore ligari. Proh deum atque hominum fidem, «quis celum terris non misceat et mare celo», cum illa, que in tam spurcissima libidine modum sibi non inveniat, audeat se tantum in optimis litterarum studiis iactare”.

4 Cf. M. King, A. Rabil, Jr., „Introduction”, w: I. Nogarola, *Complete Writings*, s. XXV–XVI.

5 A. Segarizzi, „Niccolò Barbo”, s. 49: „Jedynym oskarżycielem pozostaje Anonim, którego rewelacje nie miały jednak dla współczesnych większego znaczenia, sądząc po niewielkiej liczbie egzemplarzy inwektywy, jakie do nas dotarły, i po milczeniu, z jakim zostały przyjęte”.

6 Cf. ibidem oraz J. Stevenson, *Women Latin Poets*, s. 162.

do Werony i zaczęła prowadzić życie przypominające to za klasztorną furta, choć w tym wypadku cełą był jej pokój.

Z listów skierowanych do Nogaroli wiadomo, że poświęciła się studiom nad tekstami filozoficznymi oraz religijnymi, czego efekty ujrzały światło dzienne dekadę później (w latach pięćdziesiątych *quattrocento*), oraz że prowadziła życie wypełnione pobożnością⁷. I tak, Costanza Varano, poetka i intelektualistka⁸, pisząc do Isotty między 1442 a 1444 rokiem, gratuluje adresatce wielkiej sławy i wyraża opinię, że nic nie jest bardziej korzystne i owocne dla szlachetnie urodzonych kobiet niż wyrzeczenie się cielesnych przyjemności i koncentracja na tym, co nie zależy od fortuny⁹; w oczywisty sposób nawiązuje do rezygnacji Isotty z małżeństwa oraz posiadania dzieci i skupienia uwagi na tym, co intelektualne – czy jeszcze szerzej – duchowe.

Z tego okresu pochodzi też list napisany przez Lauro Quirini¹⁰, humanisty i filozofa pochodzącego ze znamienitego rodu Werony, wówczas studenta prawa w Padwie, a następnie tłumacza greckich tekstów na język łaciński, jak również autora prac politycznych,

7 Jak pisze M. King (eadem, „Isotta Nogarola (1418–1466)”, w: *Italian Women Writers. A Bio-bibliographical Sourcebook*, red. R. Russel, Westport, London: Greenwood Press, 1994, s. 316): „Nogarola powróciła do Werony w 1441 roku, aby przerwać karierę świeckiej humanistki i podjąć się misji, która mogła przynieść większy sukces. Od tego momentu, w swojej celi pełnej książek, zyskała większe uznanie niż wtedy, gdy krążyła po świecie. Listy pochwalne, dedykacje książek i honorowe wizyty napływały do niej od biskupa Werony, Ermolao Barabara Starszego, greckiego emigranta kardynała Bessariona, humanistów Andrei Contraria i Paola Maffei”.

Ten niemal monastyczny sposób życia Isotty stał się istotnym wyróżnikiem jej biografii, stąd w tytule monografii obok „humanistki” pojawiło się również „virgo pia”, co jest *nota bene* zaczerpnięte z listu Ludovico Foscariniego: I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 105.

8 Na jej temat vide: S. G. Ross, „Varano, Costanza da”, w: *DBI*, 98 (2000): https://www.treccani.it/enciclopedia/costanza-da-varano_%28Dizionario-Biografico%29/.

9 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 4–5: „Tibi ipsa congratulor, quae ad summos aspices usque venisti magno cum tui nominis splendore et gloria. Nihil enim conducibilius ac magis frugiferum dominabus esse potest, quam posthabitis corporis commodis ad ea tendere summo conatu quae non possit labefactare fortuna”. Kolejny list Varano także jest przepiękny pochwałami Isotty, określa ją między innymi jako przewyższającą uczonych mężów; ibidem, s. 7: „Hac aetate viros superas celeberrima doctos”.

10 E. Abel (I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 9) datuje ten list na lata 1445–1448 lub 1451–1452, według M. King (eadem, „The Book-Lined Cell” w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 103, przyp. 4) bardziej prawdopodobne są lata czterdzieste.

filozoficznych i okolicznościowych, a także zbioru listów¹¹. Quirini, poznawszy korespondencję Nogaroli, chwali jej wymowność i gratuluje jej sławy¹². Równocześnie poważnie traktuje Isottę jako adeptkę filozofii i docenia jej możliwości intelektualne, zalecając jej trudne lektury, przewidziane dla studentów uniwersyteckich¹³. Szczególnie zaleca komentarze Boecjusza do *Kategorii* i *Hermeneutyki* Arystotelesa oraz jego traktaty dialektyczne (dialektykę rozumiejąc jako sposób [poprawnego] zdobywania wiedzy – *modus sciendi*) i radzi, by następnie zapoznała się z pismami etycznymi Arystotelesa, a dalej rekomenduje, by w końcu zajęła się trojaką częścią filozofii niezwiązaną ze „sprawami ludzkimi”, czyli matematyką, filozofią przyrody i metafizyką. Odradza sięganie po lekturę współczesnych filozofów łacińskich (wyjątek stanowi św. Tomasz), poleca zaś czytanie autorów świata islamu, w tym Awerroesa, Awicenny i Al Gazalego jako prawdziwie prezentujących myśl Stagiryty. Do tego całego kursu Quirini dołącza jeszcze studia historyczne, a na koniec dodaje, że pomija Cyserona, który powinien być wręcz „stałym pożywieniem” (*continuus cibus*)¹⁴.

Inny nadawca z kolei, Paolo Maffei¹⁵, widzi w Isotcie przede wszystkim kobietę pobożną; jakkolwiek określa ją jako „najbardziej uczoną” (*mulier eruditissima*) i wspomina, że przygotował dla niej książkę, której jednak nie zdołał jeszcze dostarczyć¹⁶, koncentruje się na poradach dotyczących pobożnego życia – radzi, by całkowicie oddała się Bogu i napomina, że nie ma nic wspanialszego, poza oddawaniem czci Bogu,

11 Na temat Quiriniego vide przede wszystkim G. Ronconi, „Quirini, Lauro,” *DBI*, tom 86 (2016): [https://www.treccani.it/enciclopedia/lauro-quirini_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lauro-quirini_(Dizionario-Biografico)/); M. King, *Venetian Humanism*, s. 419–421.

12 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 11.

13 Podsumowując listę zalecanych autorów, Quirini zachęca Isottę (ibidem, s. 21–22): „Zatem zajmij się całym sercem, jak to mówią, jedną rzeczą, ponieważ chcę, abyś nie była wykształcona tylko połowicznie, ale posiadała znajomość wszystkich dobrych dziedzin, to znaczy zarówno sztukę pięknego mówienia, jak i wiedzę o poprawnym rozumowaniu, a także naukę o sprawach ludzkich i boskich”. („Proinde huic uni rei, toto, ut aiunt, peccatore incumbere, volo enim te non semidoctam esse, sed cunctarum bonarum disciplinarum peritiam habere, id est et bene dicendi artem et recte disputandi disciplinam et humanarum atque divinarum rerum scientiam noscere”).

14 Ibidem, s. 13–22.

15 Jego korespondencja datowana jest przez E. Abła na czas przed 1452 rokiem (ibidem, s. 23).

16 Ibidem, s. 23–24.

niż życie w nieprzerwanym celibacie¹⁷. Wzorem do naśladowania ma być dla adresatki, oczywiście, matka Jezusa, Maria¹⁸.

Następny list, napisany przez Mattea Bossa¹⁹, jest wypełniony uwagami na temat kobiet i mężczyzn, w tym opiniami o niższości czy zagrożeniu dla pobożnych mężczyzn ze strony kobiet, równocześnie jednak zawiera pochwały dotyczące Isotty zdolności intelektualnych, osiągnięć, dzielności etycznych i wreszcie jej wyboru sposobu życia (tj. w celibacie) – Bosso nazywa adresatkę „ukochaną i najroztropniejszą siostrą w Panu” (*perdilecta et prudentissima in domino soror*)²⁰.

Ponadto warto wspomnieć o tym, co napisał do Isotty Andrea Contrario²¹ – właściwie to relatywnie długi komplement dotyczący epistolarnej działalności humanistki. Poniżej jeden z cytatów, który dobrze odzwierciedla ocenę umiejętności pisanania Nogaroli:

Abyś zrozumiała w skrócie, co o Tobie myślę: ilekroć czytam Twoje pełne radości, uprzejmości i wesołości pisma, zwykle podziwiam w najwyższym stopniu Twoją niezwykłą elegancję, która w mojej ocenie jest szczególnie staranna, a także wdzięk, wybitność umysłu, jasność i wytworność wypowiedzi, bogactwo myśli i słów, łatwość wyrażania się, bystrość – i zastanawiam się, czy bardziej zdobią się wzajemnie Twoje myśli za pomocą pięknych słów, czy słowa za pomocą myśli²².

17 Ibidem, s. 24: „Tymczasem oddaj się całkowicie Bogu i spiesz się, by w swym dziewictwie przygotować Mu przyjemną siedzibę, mocno trzymając się tego, że po czci wobec Boga (którą Grecy nazywają *theosebeia*) nic nie jest bardziej wzniosłe niż trwałe dziewictwo”. („Interim vindica te totam deo et iocundum in tua virginitate domicilium praeparare festina, firmissime retinens post dei cultum (quem Graeci *theoseb(e)iam* appellavere) celibatu perpetuo nihil esse praestantius”).

18 Ibidem, s. 25: „Niech dla ciebie wzorem wszelkiej świętości będzie dziewictwo Marii, która sprowadziła Boga na ziemię”. („Tibi vero Mariae virginitas ad exemplar totius sanctimoniae proponatur, quae deum traxit ad terras”).

19 Bosso napisał do Isotty w 1451 roku lub później, ponieważ wspomina w liście (bardzo pochlebnie zresztą) jej dialog *O równym i nierównym grzechu Adama i Ewy*, powstały w 1451 roku. Warto jednak zaznaczyć, że jego korespondencja obejmuje również wcześniejszy okres życia Isotty.

20 Ibidem, s. 129.

21 Jego list – jak uważają M. King i D. Robin (eaedem, „The Book-Lined Cell”, w: I. Nogarola, *Complete Writings*, s. 104, przyp. 8) – został napisany raczej około 1451 roku niż w późniejszych latach.

22 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 137: „Nempe ut paucis intelligas quid de te sentio, quotiescunque tua plena hilaritatis, humanitatis et laetitiae scripta lego, plurimum vereri soleo

Wreszcie, najbardziej znaczącą znajomością z tego okresu była ta z Ludovico Foscarinim, pasjonującym się dociekaniem filozoficznymi autorem listów i oracji, prawnikiem, dyplomata i politykiem, w latach 1451–1452 podestà²³ Verony. Relację zainicjowała Isotta – powitała Foscariniego w mieście listem, prawdopodobnie wiedząc, że adresat miał okazję czytać i był zachwycony jej wcześniejszą epistolografią. List okazał się impulsem do nawiązania bezpośrednich kontaktów, które z kolei przekształciły się w (czasem dość napiętą) przyjaźń, kontynuowaną częściowo korespondencyjnie po opuszczeniu miasta przez Foscariniego w związku z objęciem przez niego urzędów w innych regionach Republiki Weneckiej, częściowo bezpośrednio podczas odwiedzin Ludovica, kiedy miał okazję przebywać w Weronie. Podsumowując, ta znajomość trwała 15 lat i była niezwykle zażyła, o czym świadczy zarówno to, co do siebie pisali, jak i to, że po śmierci matki Isotty humanistka zamieszkała w posiadłości swego powiernika, gdzie została aż do swojej śmierci w 1466 roku²⁴. Co szczególnie istotne, z tej przyjaźni zrodziło się największe filozoficzne osiągnięcie Nogaroli, czyli dialog *O równym i nierównym grzechu Eny i Adama*. Co więcej, epistolarna relacja z zadzierzgniętej więzi – choć niepełna – zachował się bowiem tylko jeden list Isotty (poza tymi, które miałyby składać się na *Dialog*)²⁵ i liczne

pro maxima elegantia, cuius meo iudicio proprie es studiosa, suavitate, ingenii praestantia, claritate ac nitore sermonis, rerum atque verborum copia, facilitate, acumine, an magis sententiae ornatissimis verbis an verba ipsa sententiis illustrentur”.

- 23 Najwyższy urząd w rządzie miast w środkowo-północnych Włoszech w okresie późnego średniowiecza.
- 24 Spoufalenie się Nogaroli i Foscariniego zostało uznane za niebezpieczne przez Ermolao Barbara, który w 1453 roku został biskupem Werony. Wymusił na Foscarinim obietnicę, że nie będzie więcej odwiedzał Isotty, co ten ostatni wspomina w liście do przyjaciółki, żałując danego słowa, gdy nadarzyła się okazja, by złożyć jej wizytę. I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 37–38: „Męczę się, bo teraz muszę albo zawieść Biskupa co do obietnic złożonych w twoim domu, albo odmówić sobie przyjemności, której tak bardzo oczekiwałem (...). Trudno jest nie dochować wiary, trudno jest być pozbawionym tych najcenniejszych, najuczciwszych, najbardziej owocnych i najbardziej chciwie oczekiwanych pragnień. Wiem, co powinienem zrobić; co zrobię, nie wiem”. [„(...) crucior maxime, aut pontificem promissionibus in domo tua factis aut me tam expectata iocunditate carere oportere (...). Grave est fidei fallere, grave summis, honestissimis, fructuosissimis, avidissimeque desideris carere. Quid optem scio; quid faciam, nescio”]. O tej relacji vide szczególnie: P. Gothein, *L'amicizia tra Lodovico Foscarini e l'umanista Isotta Nogarola*, „La Rinascita”, VI (1943), s. 394–413.
- 25 Jak przypuszczają M. King i D. Robin (eadem, „Foscarini,” w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 116), nie stało się to przypadkowo. Biorąc pod uwagę bliską zażyłość między

autorstwa Foscariniego – zawiera cenne informacje o intelektualnym zaangażowaniu Isotty, akcenty biograficzne, a także, podejmowane już we wcześniejszych listownych konwersacjach, zagadnienia dotyczące płci.

W swoim liście Isotta zaznacza, że pozostawiła dotychczasowe studia (i. e. humanistyczne), a zajęła się tekstami religijnymi (a dokładniej: tym, co uczyni ją bardziej przygotowaną do stanięcia przed Bogiem)²⁶. Z tego, co pisze Foscarini zaś, obraz ten jest jeszcze bardziej jednoznaczny – Nogarola prowadziła wręcz świętobliwe życie, całkowicie zanurzone w religijności. Tak jej przyjaciel zwraca się do niej w 1453 roku:

Nikogo religijnego nie stawiam ponad Tobą, filozofami wzgardzam, gdy w pamięci przywołuję, co mówiłaś o religii, o nieśmiertelności dusz, o Twojej chorobie, o pogardzie dla życia, kiedy pragnęłaś, jak Paweł, odejść i być z Chrystusem²⁷.

W dalszej części listu Ludovico opisuje codzienność Isotty, podkreślając wyjątkowość tego *modus vivendi* (jakkolwiek oczywistym jest, że korespondencja zawiera hiperboliczne, czasem zakrawające wręcz na groteskę oceny czy sformułowania, równocześnie jednak pozostaje cennym źródłem wiedzy o życiu humanistki):

Życie i ducha prowadzisz wśród ciężkiej pracy i studiów w nocnych godzinach, nie rozumiesz pożądania, nie znasz przyjemności, nie czerpiesz radości z luksusu; nie wiesz, jak to jest przechadzać się po swoim wspaiałym mieście; żaden literacki wysiłek nie skłania cię do wytchnienia,

Nogarolę i Foscarinim, treść wiadomości od niej mogła być przez nią samą lub jej rodzinę uznana za ujawniającą zbyt dużo intymnych emocji.

26 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 29 (list z 1453 roku): „Również płęć i obecny sposób mojego życia nakłaniają mnie teraz do milczenia, a tym bardziej, że niemal porzuciłam te studia i inne mnie przywołują, które czynią mnie lepiej przygotowaną do stawienia się przed moim Bogiem w przyszłym świecie, by zdać sprawę z obecnego życia”. („Sexus quoque et praesens vitae meae institutum nunc ut taceam hortantur, et eo magis, cum iam haec studia paene deseruerim meque alia vocent, quae me reddunt instructiorem deo meo in futuro seculo praesentis vitae reddendi rationem”).

27 Ibidem, s. 37: „Neminem religiosum tibi antepono, philosophos contemno, cum memoria repeto quid de religione, quid de animorum immortalitate, quid de aegritudine tua, quid de vitae contemptu dixeris, quando optabas cum Paulo dissolvi et esse cum Christo”.
Cytat w tym ustępie – cf. Flp 1:23.

żadne nocne czuwanie nie przywołuje snu; zabawy, oklaski, za którymi wiele kobiet chciwie podąża, ciebie w ogóle nie obchodzą; musiałaś naprawdę spaść z nieba, do którego, jeśli chcemy ocenić to właściwie, będziesz miała najłatwiejszy dostęp²⁸.

Właściwie, bogobojne życie Isotty jest jednym z głównych tematów omawianej korespondencji, niemniej listy Ludovico powstają w różnych okolicznościach i dotyczą rozmaitych spraw, ukazując przy tym konfidencjonalność tych dwojga. Przyjaciół pisze o śmierci ich wspólnego lekarza, martwiąc się, że Isotta nie znajdzie łatwo nowego odpowiedniego medyka²⁹; odnosi się też do konfliktu w rodzinie Nogarola dotyczącego podziału majątku i apeluje o zgodę między przyjaciółką a jej braćmi³⁰; łączy się w bólu z rodziną Nogarola z powodu śmierci Jacopa Lavagnoli, męża Bartolommei, siostry Isotty³¹; tłumaczy adresatce, dlaczego, biorąc pod uwagę obowiązki związane z pełnionymi urzędami, nie może prowadzić życia tak skoncentrowanego na religijności jak ona³²; oburza się, że Isotta – wybraawszy najpierw życie w celibacie, całkowicie skoncentrowane na pobożności – w ogóle mogłaby poważnie potraktować propozycję małżeństwa³³ etc. Warto równocześnie podkreślić, że z tych wszystkich wiadomości wylania się nadzwyczaj poufały charakter relacji między autorami. Przykładowo, gdy Foscarini zostaje skrytykowany przez Isottę za przedłużający się brak listów z jego strony, odpisuje, że przyjaciółka niesłusznie robi mu wyrzuty, ponieważ szybko odpisał i przekazał korespondencję pośrednikowi, a dalej wyznaje: „tak wielką wartość ma dla mnie Twoja wiara, że zrobię cokolwiek zechcesz, byle tylko być Twoim przyjacielem”³⁴

28 Ibidem, s. 43–44: „Vitam et spiritum inter labores et studiosissimas vigilias ducis, libidinem non intelligis, voluptates non cognoscis, amoenitate non delectaris, per nobilissimam tuam urbem vagari nescis; nullus litterarius labor te ad quietem, nullae vigiliae ad somnum revocat; ludos, plausus, quos avidissime multae prosequuntur, tu nec cogitandos curasti; ex caelo, ad quod, si recte iudicare volumus, facillimum aditum habitura es, profecto delapsa fuisti”.

29 Ibidem, s. 59–68.

30 Ibidem, s. 73–78 i 79–83.

31 Ibidem, s. 88–91.

32 Ibidem, s. 94–95, 98–100, 103–107.

33 Ibidem, s. 96–97.

34 Ibidem, s. 53: „tanti est mihi religio tua, ut quid vis faciam, dummodo amicus tibi sim”.

i nawet przechodzi do pełnych pasji wyznań i przygan względem Isotty, która w jego opinii zbyt pochopnie wyciągnęła wnioski:

Jeśli uważasz mnie za tego, który darzy cię największą miłością, i wszyscy tak sądzą, i jeśli tak często tego doświadczyłaś oraz przyznajesz, że mnie zdobyłaś, to dlaczego zaprzeczasz, że mój list został dostarczony? Dlaczego się smucisz? Dlaczego tak często mnie dręczysz i ranisz mnie drwiną? Ja zawsze oceniam Cię najwyżej, nie mogę myśleć o tobie w sposób poniżający; pielęgnuję naszą przyjaźń z wiarą i uczciwością, tak że wszystko, co cię cechuje, ma dla mnie wielką wartość. Nigdy nie uważałem ani nie mówiłem innym, że cokolwiek w Tobie jest sprzeczne z nauką i cnotą. (...) na jakiej podstawie mnie ganisz, na jakiej podstawie udajesz niewiedzę o tym, co oczywiste, na jakiej podstawie negujesz to, co jest jasno poświadczone? Ja pozostaję taki sam; fałszywe wyobrażenia upadają i nie mogą trwać długo. Uwolnij, proszę, swoje „męczeństwo” nawet od żartobliwych pozorów, zwłaszcza tych, które tak boleśnie dręczą mnie, najbardziej tobie oddanego. W naszej przyjaźni tego przestrzegaliśmy³⁵.

Z krótkiego fragmentu innego listu przebija konfidencjonalność, troska, bliskość i podziw:

Otrzymałem wczoraj wieczorem Twój list, który czytałem tak wiele razy, że minionej nocy nie zmrużyłem oka. Tak bardzo rozproszyłaś moje myśli, że nie wiem, co mam teraz zrobić. Z jednej strony popychają mnie do działania racjonalne rozważania, z drugiej Twoja pobożność, którą stawiam ponad wszelki autorytet i godność, a także poezja, która nie tylko potrafiłaby przyciągnąć najbardziej niezłomnych mężów, lecz

35 Ibidem, s. 54: „Et si me amantissimum habes et ita omnes existimant et ita saepius experta es et ita te assecutam fuisse confiteris, quid est, quod negas epistolam nostram redditam esse? Quid est, quod doles? Quid est, quod me totiens lacessis et cum quadam irrisione laceras? Ego de te semper praeclarissime iudico, de tuis humiliter sentire non possum, ea fide atque integritate amicitiam colo, ut tua omnia magni faciam, nihil unquam a te alienum a doctrina virtuteque fore iudicavi nec aliis indicavi”. Ibidem, s. 55: „quo iure me reprendas, quo iure manifestissima dissimiles, quo iure attestata neges. Ego idem sum; figmenta decidunt nec possunt esse diuturna. Relege igitur, amabo, a sanctionibus tua etiam iocosas simulationes, praesertim illas, quae me tibi deditissimum ita misere vexant. In amicitia nostra hoc servavimus (...)”.

wręcz zmusić góry do przesunięcia się, rzeki do zmiany biegu i słońce do powrotu na wschód³⁶.

Wreszcie, w korespondencji Isotty i Ludovica wielokrotnie znajdujemy wzmianki czy uwagi dotyczące kobiet, które przyjmują znany już charakter – Isotta, niejako rutynowo, wplata w swoje wypowiedzi utarte, stereotypowe opinie dotyczące kobiet. Humanistka pisze, że zarówno jej płeć, jak i obecny sposób życia skłaniają ją do milczenia³⁷ i dodaje, że woli wysłać – jak to określa – kobiecy i prostacki list oraz zostać uznana za bezczelną i gadatliwą niż niewdzięczną³⁸. Pod koniec zaś w bardzo podobnym tonie zapowiada, że lepiej już zakończyć pisanie, by nadmiarem słów nie potwierdziła opinii tych, którzy twierdzą, że trudno jest znaleźć milczącą kobietę³⁹. Ponownie, ponieważ wszystkie te uwagi zawarte są w liście napisanym łaciną spełniającą wysokie renesansowe standardy, trudno nie przypuszczać, że mająca tego świadomość Isotta, nie ironizuje sobie z obiegowych przekonań co do typowo kobiecych cech. Tym bardziej można uważać takie przekonanie za zasadne, że jej korespondencja jest krótsza od wielu listów Foscariniego.

Foscarini z kolei, gdy nawiązuje do zagadnień związanych z płcią, zwykle podkreśla wyjątkowość Isotty. Jego wypowiedzi dają wyraz rozpowszechnionym ówczesnie mniemaniom postępującym kobiety w różnych sferach, w tym tej intelektualnej, ale laudacyjne wstawki dotyczą adresatki jako wyróżniającej się na tle innych kobiet: nie oznaczają tego, że autor prezentuje feministyczną postawę, po prostu uwypukla on swój podziw dla Nogaroli. I tak, w epistole, o panegirycznym wobec Isotty charakterze, prosi najgodniejsze matrony o wybaczenie, bo zaznacza, że zgodnie z jego uznaniem Isotta przewyższyła naturę kobiet,

36 Ibidem, s. 120: „Datae sunt mihi hesterno vesperi litterae tuae, quas totiens legi, quod proxima nocte somnum oculis non vidi meis; ita mentem meam distraxisti, ut quid acturus sim nesciam. Hinc me rationes impellunt, hinc pietas tua, quam omni auctoritati et dignitati antepono, et carmina, quae nedum constantissimos viros allicerent, sed montes transferre, flumina et solem ad ortus suos redire cogerent”.

37 Cf. Rozdział 2, przypis 26.

38 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 30: „Quas ob res has meas licet femineas et incultas litteras ad te dare constitui malens impudens et loquax quam ingrata iudicari (...)”.

39 Ibidem, s. 33: „Finem dicendi faciam, ne sententiam illorum nimium dicendo affirmare videar, qui nullam mutam mulierem in seculo repertam asserunt”.

a praktyki pobożnego życia zaczerpnęła od swojej bogobojnej matki⁴⁰. Następnie ocenia, że jej powaga i osąd wydają się wykraczać poza jej lata i pleć⁴¹, wyraża wolę, by zwyciężała i pleć żeńską, i wrogów oraz poznawała to, co boskie⁴², a także hiperbolicznie wyznaje, że często przegląda historie najznakomitszych kobiet i jest zdania, że rozległe imperium Rzymu, które duchem zrównało się z Olimpem, nie wydało nikogo jej równego. Pisze też o zazdrości, złorzeczeniu, czy podejrzeniach i uznaje, że wiele kobiet, także tych nieprzeciętnych, ma zwyczaj surowo oceniać sprawy innych, a te gorsze wydają opinie wynikające z ich własnych wad⁴³.

Zarysowana w powyższych napomknieniach czy komentarzach charakterystyka kobiet zostaje filozoficznie i teologicznie znacząco rozbudowana, zmodyfikowana i zniuansowana w *Dialogu* dotyczącym grzechu pierwszych ludzi.

Zanim jednak dokładniej omówione zostanie najsłynniejsze dzieło humanistki, warto jeszcze wspomnieć o ważnym epizodzie biograficznym: cała korespondencja Isotty i czas poświęcony na studia, które przyniosły jej rozgłos, w pewnym sensie zostały zwieńczone sposobnością przemawiania Isotty przed papieżem Mikołajem V i kardynałami. Rzecz dotyczy oracji Nogaroli przedstawionej (najprawdopodobniej) w tak zwanym roku jubileuszowym, to jest w 1450⁴⁴, w Rzymie. Przemowa ta niestety nie zachowała się, niemniej wspomina o niej Foscari

40 Ibidem, s. 39: „Parcant dignissimae nostri temporis matronae, mulieribus meo iudicio praestans naturam superasti piissimae primum matri obsequentissima, unde sanctissimae tuae vitae institutiones principium sumpsere”.

41 Ibidem, s. 43: „Gravitas in te, sententia supra annos et sexum visa est”.

42 Ibidem, s. 110: „(...) volo, te mulierem sexum et hostes vincere, divina intellegere”.

43 Ibidem, s. 82: „Consueverunt multae etiam non tenues mulieres in alienis negotiis gravissime censere, et quae deteriores sunt ex suis vitiis aliena gesta pensare”.

44 Rok jubileuszowy w tradycji Kościoła katolickiego to specjalny „rok łaski” ogłaszany przez papieża, w którym wierni mogą uzyskać odpust zupełny pod określonymi warunkami. Pierwszy oficjalny jubileusz ogłosił papież Bonifacy VIII w roku 1300. Początkowo obchodzono go co 100 lat, później co 50, a od papieża Pawła II (1470) co 25 lat, aby każdy chrześcijanin miał szansę przeżyć przynajmniej jeden jubileusz w swoim życiu. Lata jubileuszowe miały być czasem odnowy duchowej, nawrócenia, pokuty, pojednania i szczególnego przebaczenia grzechów. Można wówczas uzyskać odpust na podstawie między innymi spowiedzi sakramentalnej, Komunii świętej, modlitwy w intencjach papieża, pielgrzymki do określonych miejsc (w Rzymie do bazylik większych: św. Piotra, św. Jana na Lateranie, św. Pawła za Murami, Matki Bożej Większej).

w jednym z listów do przyjaciółki: „Z prawym... i najpewniejszym duchem rozpoczęłaś pielgrzymkę do Rzymu z najpobożniejszego powodu; z jaką rozważą, z jakim autorytetem, z jakim bogactwem wymowy, i z jak wielkim podziwem papieża oraz braci przemawiała!”⁴⁵. Jakkolwiek nie była to sytuacja bezprecedensowa, to nieliczne kobiety miały okazję wygłaszać mowy do papieża lub kardynałów przy okazji jubileuszy, soborów czy specjalnych uroczystości, co dodatkowo pokazuje, jak znaczącą pozycję udało się zdobyć Nogaroli tak wśród świeckich intelektualistów, jak i tych wywodzących się ze stanu duchowego⁴⁶.

45 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 50: „Cum recto... et securissimo animo Romam piissimae peregrinationis causa petisti, quo consilio, qua auctoritate, qua dicendi copia, quanta cum pontificis et fratrum admiratione locuta es!”. Warto również zacytować, co o tym wydarzeniu napisał E. Abel (*De Isotae Nogarolae vita*, s. XLVI–XLVII): „Wydaje się, że w roku jubileuszowym 1450 Isotta na pewien czas odsunęła się od studiów filozoficznych i teologicznych. W tym bowiem roku, wraz z wieloma mężczyznami i kobietami odznaczającymi się pobożnością, udała się do Rzymu, aby u progów apostołów gorliwymi modlitwami czcić Boga Wszechmogącego. Tam, za sprawą szczególnego zrzędzenia losu, zdarzyło się jej przemawiać do papieża Mikołaja V przy wielkim podziwie wszystkich obecnych. Nie ma przekazów odnośnie do tego, z jakiego powodu do tego doszło, można jednak przypuszczać, że została dopuszczona wraz z niektórymi innymi osobami do Najwyższego Kapłana, aby w imieniu wszystkich wiernych Chrystusa wyrazić wobec niego miłość i szacunek w mowie niewątpliwie jak najstaranniej przygotowanej, skoro wiedziała dobrze, że na tronie Piotrowym zasiada mąż niezwykle uczony”. („Anno 1450 iubileo Isota ad tempus a studio philosophiae et theologiae advocata esse videtur. Eo enim anno cum plurimis viris feminisque pietate insignibus Romam se contulit, ut ad apostolorum limina piis precibus Deum Omnipotentem adoraret. Ubi praecipuo fortunae beneficio ei contigit ut apud Nicolaum Quintum Pontificem Maximum summa cum omnium qui aderant admiratione loqueretur. Quod qua occasione factum sit traditum non est, hoc autem suspicari licet eam cum aliis nonnullis ad Summum Pontificem admissam omnium Christifidelium erga Summum Pontificem amorem et venerationem significasse oratione sine dubio quam maxime elaborata, cum virum eruditissimum in Petri solio sedere haud ignoraret”).

46 Na ten temat vide: G. Gasparini de Sandre, „Isotta Nogarola umanista, monaca, devota e pellegrina al Giubileo (1450)”, w: *I percorsi della fede e l’esperienza della carità nel Veneto meridionale*, red. A. Rigon, Padova: Il Poligrafo, 2002, s. 133–154.

3. O DIALOGU

3.1. HISTORIA POWSTANIA I FORMY TEKSTU

Największym i najpowszechniej znanym dziełem Isotty Nogaroli bez wątpienia jest napisany w 1451 roku *Dialog o równym i nierównym grzechu Adama i Ewy* (*De pari aut impari Evae atque Adae*)¹, który stanowi pierwszą apologię biblijnej Ewy w renesansowej myśli humanistycznej. Nogarola przedstawia w nim argumenty podważające tradycyjny pogląd, według którego Ewa była główną winowajczynią upadku pierwszych ludzi, sugerując, że to Adam, jako bardziej racjonalny i intelektualnie mocniejszy, powinien ponosić większą odpowiedzialność. Dzieło uważa się za jeden z najwcześniejszych protofeministycznych tekstów filozoficznych, kwestionujących dominujące w przednowożytnej Europie poglądy na temat płci i grzechu.

- 1 O dialogu można przeczytać niemal w każdym tekście, w którym wspomniana jest Isotta Nogarola, szczególnie jednak omawia się go w: E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. CLVII – LV; M. L. King, A. Rabil, *Her immaculate hand*, Binghamton 1983, s. 57–59; M. King, *Isotta Nogarola*, w: *Italian women writers*, s. 318–320; P. Allen, *The Concept of Woman*, tom 2: *The Early Humanist Reformation, 1200–1500*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002, s. 944–955; M. King, D. Robin, „The Great Gender Debate (1451)”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 138–145; A. W. Benckhuysen, *The Gospel According to Eve: A History of Womens Interpretation*, Lisle: InterVarsity Press, 2019, s. 30–35; L. Boršič, I. Skuhala Karasman, *Isotta Nogarola*, s. 46–49; M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge: To Bite or Not to Bite? Isotta Nogarola on Eve’s Sin and its Scholastic Sources”, w: *Women’s Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, red. I. Chouinard, Z. McConaughy, A. Madeiros Ramos, and R. Noël, Cham: Springer, 2021, s. 321–341; niemniej najobszerniejszą, relatywnie niedawną i bardzo istotną publikacją jest zbiorowa praca, w której przygotowano poprawioną względem Abła (nie były mu znane wszystkie rękopisy zawierające dialog) wersję tekstu i opatrzono ją dogłębnym wstępem: *Isotta Nogarola’s Defense of Eve. A Latin Text of the ‘De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato’ with Running Vocabulary and Commentary*, red. F. P. Boyle, S. A. Chapman, D. Goud, Th. G. Hendrickson, S. Karmali, K. Leininger, J. A. Stern, A. Wilson-Bivera, Pixelia Publishing: Open Access Educational Texts, 2022 (dalej: *Defense of Eve*).

Nieznana jest dokładna historia powstania *Dialogu*; z listu, który przesłał Isotcie Matteo Bosso, wiadomo, że dzieło było efektem debaty prowadzonej przez humanistkę i Lodovico Foscariniego², przy czym dysputa taka mogła mieć charakter rozmowy, która została spisana jako korespondencja, lub też powstała bezpośrednio z wymiany listów (to ostatnie przypuszczenie jest bardziej prawdopodobne)³. To z kolei rodzi pytanie o autorstwo – czy słusznie przypisywane jest ono humanistce? Nie można pominąć roli Foscariniego, jeśli to od niego właśnie pochodzi część rozważań, niemniej istotne argumenty świadczą na rzecz pióra Isotty. Po pierwsze – jak zauważa King⁴ – to Nogarola nadaje ton całej debacie, w nowym świetle przedstawiając tradycyjne oceny i refleksje. Po drugie zaś w samym tekście znajdujemy wskazówkę, że to humanistka była odpowiedzialna za modyfikację i odpowiedni układ tekstu. Foscarini, jako postać *Dialogu*, w końcowej jego części uznaje, że choćby jego słowa były zawile, to Isotta tak połączy je z jej wypowiedziami, że staną się jaśniejsze; a gdyby okazały się całkiem nieudolne, talent i inne zalety Isotty odpowiednio je skorygują⁵.

- 2 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 131–132: „A niedawno z wielką przyjemnością przeczytałem Twoją dysputę z Ludowicem Foscarinim, weneckim patrycjuszem i człowiekiem władającym naszym miastem, mężem wyjątkowo szlachetnym, poważnym i doskonale wykształconym, w której spieracie się o to, czy cięższy był grzech Adama, czy Ewy – Ty bronisz Ewy, on Adama. Bardzo spodobało mi się zwłaszcza to, że połączyłaś najnowszą teologię, która obecnie jest pozbawiona ozdobności, z elegancją i kunsztem wymowy”. („Atque nuper altercationem illam tuam cum Alvisio Foscareno patricio Veneto et urbis nostrae Praetore, viro praeterea optimo atque gravissimo et egregie litteris culto, qua contenditur utrius peccatum gravius extiterit, patris Adae an Evae, et in qua tu Evam, ille Adam tuetur, cum voluptate sancta perlegi mihi quae illud admodum placuit, quod recenti cum theologia, quae ornatu nunc caret, tum cultum eloquentiamque iunxisti”).
- 3 Według Abła (idem, *De Isotae Nogarolae vita*, s. XLIX–L): „Ponieważ jednak wydawało się, że kwestia ta była zbyt zawiła, by można ją było rozwiązać w rozmowie, oboje zawarli swoje argumenty w listach. Później Isotta, pomijając nagłówki listów i pozostawiając jedynie to, co wydawało się istotne dla sprawy, stworzyła prosty dialog, bez dbałości o kunszt literacki”. („Sed cum quaestio gravior videretur, quam quae inter colloquia solvi posset, litteris sua argumenta incluserunt, ex quibus postea Isota ea quae ad rem facere videbantur omissis litterarum inscriptionibus dialogum quendam simplicem et sine arte elaboratum confecit”). Na ten temat vide: także M. Borelli, V. A. Buffon, and N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 324–325.
- 4 M. King, D. Robin, „The Great Gender Debate”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 140.
- 5 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 215: „(...) et quamquam apud alios haec mea dicta obscuritatis vitio laborarent, si apud te clarissimam accederent et prioribus tuis ac meis scriptis

Najpowszechniej znana obecnie forma dzieła pochodzi z edycji Eugena. Abba (jest podstawą większości przekładów na języki współczesne)⁶, która została przygotowana na podstawie dwóch rękopisów: Biblioteca Capitolare di Verona, CCLVI (228), fol. 37r – 42v oraz Rzym, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, cod. 839 (43 D 8), fol. 67v – 75. Najnowsza, zbiorowa edycja z 2022 roku uwzględnia jeszcze trzy źródła tekstu: Florencja, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliabechiano, cod. xxxviii, 142, fol. 117–33; Neapol, Biblioteca Nazionale, cod. V.B.35, fol. 27–42; Florencja, Biblioteca Laurenziana Medicea, Plut. 90 sup. 47, fol. 146v – 154v. W tych wersjach występują dwie postaci: Foscari, który jest zdania, że to Ewa bardziej zgrzeszyła, ponieważ zwiodła mężczyznę i została ukarana surowszą karą, zaś Adam mógł być przynajmniej częściowo usprawiedliwiony, ponieważ został zwiedziony przez swoją najukochańszą towarzyszkę; oraz Isotta, która broni Ewy ze względu na jej słabsze niż u Adama stałość i roztropność, a równocześnie podkreśla znaczenie grzechu Adama dla całego rodzaju ludzkiego.

Istnieje jednak także zmodyfikowany wariant tekstu: *editio princeps* wydana w 1563 roku przez Francesca Nogarolę, wnuka Ludovica, brata Isotty⁷. Francesco dokonał znaczących zmian – usunął Foscari, a jego rolę przypisał Leonardowi Nogaroli, bratu Isotty⁸ oraz Giovanniemu

iungentur, apertissima fient, illustrabuntur et radiabunt in tenebris. Atque ea si ineptissima erunt, tuo studio facies ingenio, virtute, gloria tua esse dignissima (...).

6 Ibidem, s. 183–213.

7 F. Nogarola, *Isotae Nogarolae veronensis, dialogus, quo, utrum Adam vel Eva magis peccaverit, quaestio satis nota, sed non adeo explicata, continetur* (Dialog Isotty Nogaroli z Werony, w którym zawarta jest kwestia, czy Adam, czy Ewa popełnili większy grzech – zagadnienie dość znane, lecz nie aż tak dokładnie wyjaśnione), Aldus: Venezia, 1563. W edycji Abba, tom 2, s. 218–257, o tej wersji Abel pisze również w *De Isotae Nogarolae vita*, s. LI–LV. Vide także: L. Boršič, I. Skuhala Karasman, *Isotta Nogarola*, s. 47–49; *Defense of Eve*, s. 18.

8 Na temat Leonardo Nogaroli vide: C. Perpolli, *L' 'Actio Panthea' e l'Umanesimo veronese*, „Atti e Memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze, Lettere ed Arti di Verona”, 4/16, 1915, s. 71–72; D. Cortese, „Francesco della Rovere e le 'orationes' sull'immacolata del vescovo di Padova Fantino Dandolo (1448)”, w: *Regnum hominis et regnum Dei. Acta quarti Congressus, Paduae 24–29 Sept. 1976*, red. C. Bérubé, 2. Sectio specialis: *La tradizione scotistica veneto-padovana*, „Studia Scholastico-Scotistica” 7, Roma 1978, s. 61–68; J. Hankins, *Lorenzo de' Medici as a Patron of Philosophy*, „Rinascimento” 34 (1994), s. 15–53; J. Papiernik, *Philosophies of the Afterlife*, s. 21–38.

Navagerowi, gubernatorowi Werony z 1425 roku, który był przodkiem Bernarda Navagera, biskupa Verony od 1560 roku⁹; a ponadto zmienił formę dzieła tak, że przypomina ono cyceroński dialog oraz osadził go w malowniczej scenerii jednej z posiadłości rodziny Nogarola.

Dyskusyjny pozostaje też tytuł dialogu. Najpowszechniej znana jego forma to *De pari aut impari Evae atque Adae peccato dialogus* (*Dialog o równym lub nierównym grzechu Ewy i Adama*), która pochodzi z edycji Abła¹⁰, przy czym jej pełne brzmienie to: *De pari aut impari Evae atque Adae peccato, praeclara inter clarissimum dominum Lodovicum Foscarenum Venetum, atrium et urtiusque iuris doctorem et generosam at doctissimam divinamque dominam Isotam Nogarolam, Veronensem, contentio super Aureli Augustini sententiam, videlicet: peccaverunt impari sexu, sed pari fastu* (*O równym lub nierównym grzechu Ewy i Adama, znamienita debata między najszlachetniejszym panem Ludovicem Foscarinim, Wenecjaninem, doktorem sztuk i obu praw, a szlachetną, najbardziej uczoną i wspaniałą panią Isottą Nogarola, mieszkanką Werony, spór o opinię Aureliusza Augustyna, a mianowicie: zgrzeszyli nierówni co do płci, lecz równi poziomem pychy*)¹¹. Taka forma tytułu została zaczerpnięta – z krótkim dodatkiem i kilkoma poprawkami – z kodeksu z Werony, pozostałe kodeksy zawierają inne wersje tytułu. Z tego względu autorzy najnowszej edycji określają dzieło w języku angielskim jako *Defense of Eve* (*Obrona Ewy*), uznając, że właściwie nie jest to dialog i co więcej takie sformułowanie najlepiej oddaje charakter dzieła¹². Zostawili jednak w tekście sformułowanie *De pari aut impari Evae atque Adae peccato*. W przekładzie zamieszczonym poniżej pozostawiono tradycyjne brzmienie: *Dialog o równym i nierównym grzechu Ewy i Adama*. Podstawą tego tłumaczenia jest edycja Abła, przy czym uwzględniono szczególnie istotne odmiany tekstu w edycji zawartej w *Defense of Eve*.

9 O Giovannim Navagero wiadomo niewiele, o Bernardzie vide: D. Santarelli, „Navagero, Bernardo”, w: *Dizionario biografico degli italiani*, tom 78, 2013, wersja online: https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-navagero_%28Dizionario-Biografico%29/. Prawdopodobnie Francesco Nogarola, czyniąc przodka biskupa osobą dialogu, chciał uhonorować Navagera. Zmodyfikowany przez siebie wariant dialogu poprzedził listem laudacyjnym skierowanym do Bernarda Navagera.

10 I. Nogarola, *Opera*, tom. 2, s. 185.

11 Ibidem, s. 187.

12 *Defense of Eve*, s. 1, 6.

Popularność dzieła Nogaroli sprawiła, że przetłumaczono je już na kilka języków:

- angielski: *Her Immaculate Hand. Selected Works by and about the Women Humanists of Quattrocento Italy*, red. M. King, A. Rabil Jr., Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York: Binghamton, 1983, s. 57–69;
- niemiecki: K. Fietze, *Eine gewisse neue Theologie. Der Dialog der Isotta Nogarola „Über die gleiche oder ungleiche Sünde Evas und Adams” von 1451*, w: *Kennt der Geist kein Geschlecht?*, red. E. Gössmann, München: Iudicium, 1994 (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, tom 6), s. 76–107;
- włoski: *Chi abbia maggiormente peccato Adamo od Eva*, tłum. E. Franco Venini, Venezia: Vicentini e Franchi, 1851; *Isotta Nogarola. L’Opera: le Epistole, il Dialogo, le Orazioni*, tłum. A. Pacifico, Verona: Valedonga, 2011;
- hiszpański: *Dialogo d’Isotta Nogarola veronesa en el que se trata la cuestion ya conocida pero no definida, de si pecó más Adam o Eva*, tłum. J. Aguilar González, w: M. A. Flórez, *Isotta Nogarola: ¿Quién pecó más, Adán o Eva?*, Sevilla: ArCiBel, 2013, s. 39–75 (jest to wersja Francesca Nogaroli).

3.2. ŹRÓDŁA

Jak można wnioskować już z samego tytułu w wersji Abła, dysputa Isotty i Ludovica jest inspirowana rozważaniami św. Augustyna, a dokładniej passusami *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* (*De Genesi ad litteram libri duodecim*) i *Państwa Bożego* (*De Civitate Dei*). Nie jest do nich jednak ograniczona i ma dość złożony charakter. Przede wszystkim warto podkreślić, że przypomina listowną wymianę myśli, czyli formę szczególnie cenioną przez humanistów, a co więcej, językowo także nawiązuje do uznanych wówczas za najlepsze wzorców klasycznych¹³. Prowadzona polemika jest pełna i galanterii, i ironii, a równocześnie przebija z niej szczerza życzliwość. Tekst jest także pełen odniesień do

13 Cf. ibidem, s. 14.

ojców Kościoła, których tak chętnie cytowali humaniści (Grzegorza Wielkiego, Izydora z Sewilli, Ambrożego)¹⁴.

Równocześnie *Dialog* przypomina scholastyczną *disputatio*, czyli debatę zakorzenioną w intelektualnych tradycjach średniowiecznych uniwersytetów, która stanowiła narzędzie badania prawd filozoficznych i teologicznych. Przebieg takiej *disputatio* obejmował: postawienie kwestii (*quaestio*) – prowadzący przedstawiał problem do dyskusji, często oparty na tekstach Arystotelesa, Biblii lub ojców Kościoła; argumentację (*argumenta pro et contra*) – uczestnicy przedstawiali argumenty za i przeciw, bazując na logice i autorytetach; i odpowiedź mistrza (*determinatio magistri*) – prowadzący debatę podsumowywał argumenty i wydawał autorytatywną konkluzję¹⁵. *Dialog* nawiązuje do tej struktury, przedstawiając centralne pytanie i badając je poprzez argumenty oraz kontrargumenty, zarówno w oparciu o autorytatywne źródła, jak i logiczne rozumowanie. Rolę mistrza pełni Foscarini, ponieważ to do niego należy ostateczna wypowiedź, w tym podsumowanie, i to on formalnie wygrywa w dyskusji¹⁶. Co więcej, w tekście pojawiają się odniesienia do typowo scholastycznych źródeł. Znajdujemy tu *explicite* odwołanie do *Sentencji* Piotra Lombarda, w których *nota bene* w dystynkcji XXII omawiany jest problem grzechu pierworodnego, z uwzględnieniem rozważań św. Augustyna, i w których czytamy: „Kto bardziej zgrzeszył, Adam czy Ewa. Z tego jasno można spostrzec, kto z nich bardziej zgrzeszył, Adam mianowicie czy Ewa. Wydaje się bowiem, że bardziej zgrzeszyła niewiasta, która chciała przywłaszczyć równość z bóstwem, i uniesiona zbytnią zarozumiałością uwierzyła, że tak się stanie. Adam zaś ani w to

14 Trzeba jednak zaznaczyć, o czym piszę w tejże sekcji poniżej, że podawane przez Isottę źródła nie zawsze są adekwatne.

15 Analizy metody scholastycznej można znaleźć między innymi w: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 tomy, Freiburg im Breisgau: Herder, 1909–1911; J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa: PAX, 1963; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną?*, Warszawa: Wydaw. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1993; R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1999; T. Pawlikowski, „Scholastyczna metoda”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, tom 8, Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, 2007, s. 966–968.

16 Warto zaznaczyć, że rola Foscariniego i jego triumf mają związek z jego płcią i społeczną rangą, dokładniejsze odczytanie *Dialogu* jednak ukazuje bardziej złożone przesłanie dzieła, o czym dokładniej traktuje część 3.4 tej monografii.

nie uwierzył, a myślał o pokucie i miłosierdziu Bożym, gdy posłuszny żonie, zgodził się na jej namowę, nie chcąc jej zasmucać i zostawiać wyobcowanej od siebie, by nie zginęła, sądząc, że jest to grzech powszedni, a nie śmiertelny”¹⁷. Taką opinię prezentuje Foscarini.

Ponadto – na co wskazują ostatnie badania¹⁸ – choć w tekście autorka deklaruje cytowanie słów na przykład św. Augustyna czy św. Bernarda z Clairvaux, nierzadko sformułowania te są bardzo bliskie wypowiedziom św. Tomasza¹⁹. Prawdopodobnie Nogarola nie знаła przynajmniej części źródeł, do których w *Dialogu* odnosiła się bezpośrednio, ale czerpała z bliższych jej chronologicznie scholastycznych tekstów²⁰.

3.3. STRESZCZENIE

Dialog składa się z pięciu części. Pierwsza, najkrótsza, to teza Foscariniego, zgodnie z którą Ewa jest bardziej winna grzechu pierworodnego. Drugą stanowi rozbudowana odpowiedź Isotty, według której Ewa jest mniej winna. W trzeciej części Ludovico odpira argumenty Isotty i dodaje nowe racje wspierające jego tezę. Część czwarta zawiera riposty Nogaroli na oskarżające Ewę słowa z części trzeciej. Wreszcie, w części piątej znajduje się finalna odpowiedź Ludovica. Większość partii tekstu zaczyna i kończy się wyrażeniem uprzejmości wobec interlokutora.

17 Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, tłum. bp J. Wojtkowski, tom 1, Olsztyn: Gutgraf, 2013, ks. II, dystynkcja 22, rozdział 4 (133), s. 428. W tej samej dystynkcji (s. 428–429) cytowana jest XI księga (rozdział 42) *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* św. Augustyna: „Gdy bowiem niewiasta uwiedziona zjadła i dała mu, by razem jedli, nie chciał zasmucać tej, o której był przekonany, że bez jego pociechy zatraci się, a wyobcowana od niego całkiem zginie; nie cieleśną zaiste zwyciężony żądzą, której jeszcze nie odczuwał, lecz pewną przyjazną życzliwością, z której zazwyczaj dzieje się, że obrażany jest Bóg, aby nie został obrażony przyjaciel. Że on nie powinien tego zrobić, ukazało sprawiedliwe wyjście Bożego wyroku”.

18 Vide: M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 326–330.

19 Konkretnie przykłady zostały podane poniżej w przypisach do przekładu.

20 Po analizie argumentów Isotty i Ludovica i zestawieniu ich z rozważaniami autorów scholastycznych na temat winy Adama i Ewy, M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki (iidem, „The Fruit of Knowledge”, s. 338) wnioskuje, że „*Dialog* zawiera wiele scholastycznych elementów ukrytych za humanistyczną zastoną”.

Dyskusję zaczyna Ludovico, który twierdzi, że jeśli grzech może mieć różny ciężar, to Ewa zasługuje na większe potępienie: poniosła surowszą karę, uwierzyła, że stanie się niczym Bóg (co jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu), sprowokowała Adama i to ona była jego przyczyną upadku.

Isotta odpowiada, że jest odwrotnie: Ewa miała mniejszą zdolność rozumowania i stałość, więc jej grzech był mniejszy. Szatan wiedział, że łatwiej pokonać kobietę, dlatego ją kusił pytaniem, a nie bezpośrednią namową. Adam był bardziej winny, bo to jemu Bóg dał bezpośredni zakaz (o czym czytamy w drugim rozdziale Księgi Rodzaju), co pokazuje, że bardziej mu ufał. Ewa zgrzeszyła przez słabość i pragnienie przyjemności, a nie z pychy. Sama nie mogła przekazać skutków grzechu: dopiero zgoda Adama sprawiła, że grzech przeszedł na całą ludzkość.

Adam był zatem prawdziwą przyczyną upadku rodzaju ludzkiego, dlatego od mężczyzny zaczęło się również jego odkupienie. Isotta dowodzi, że kara Adama była surowsza od kary Ewy: Bóg obłożył go przekleństwem ciężkiej pracy i śmierci („w proch się obrócisz”), co jest gorsze niż ból rodzenia i podległość mężowi.

Na koniec Isotta zaznacza, że spełniła prośbę Ludovica z pewnym lękiem, bo to nie jest temat dla kobiety – liczy jednak na to, że on, jako szlachetny, poprawi jej ewentualne błędy.

W trzeciej części Ludovico zaczyna swoją ripostę, chwając rozmówczynię za umiejętne argumentowanie na rzecz Ewy, ale zapowiada też, że spróbuje obalić jej stanowisko, wykorzystując jej własne argumenty. Podkreśla, że Ewa zgrzeszyła z niewiedzy i niestałości, co jego zdaniem wcale jej nie usprawiedliwia. Przywołuje Pismo Święte i Arystotelesa, aby dowiedzieć, że ignorancja w sprawach, które powinno się znać, nie jest żadnym usprawiedliwieniem, zwłaszcza jeśli wynika z pychy i zaniedbania. Zauważa, że Ewa, stworzona w raju przez Boga, miała wystarczającą wiedzę, skoro nawet wąż bał się namawiać ją wprost, ale zwrócił się do niej z pytaniem.

Odnosnie do argumentu o niestałości Ewy, Ludovico twierdzi, że czyny z niej wynikające zasługują na jeszcze surowszą karę, bo niestałość pogłębia winę. Co więcej, odpowiada na zarzut, że Adam powinien był pilnować towarzyszkę – według niego odpowiedzialność za grzech spada w większym stopniu na Ewę, bo to ona pierwsza uległa

pokusie i wciągnęła Adama w grzech, tak jak złodziej jest winny niezależnie od zaufania, jakim go obdarzono. Dodatkowo Ludovico odrzuca interpretację rozmówczyni, że grzech Ewy wynikał ze słabości, w jego opinii była to pycha i pragnienie boskiej wiedzy, która czyni człowieka zarozumiałym.

W kolejnych partiach wywodu Ludovico udowadnia, że Ewa ponosi większą winę niż Adam, posługując się logiką przyczynowości: skoro Ewa była przyczyną grzechu Adama, jej wina jest większa, bo pierwsza przyczyna ma największy wpływ na skutek. Porównuje też grzeszenie z nakłanianiem do grzechu, jest zdania, że nakłanianie jest większym przewinieniem niż samo uleganie. Zwraca uwagę, że Ewa zaczęła grzeszyć wcześniej i dłużej trwała w upadku, co dodatkowo pogłębia ciężar winy. Jako przykład przywołuje nauczanie Grzegorza i porównuje Ewę do Żydów, którzy pierwsi wydali Chrystusa, ich wina była według niego większa niż wina Pilata.

Na koniec Ludovico, mimo ostrego tonu, kończy swoje wystąpienie w sposób uprzejmy. Zachęca swoją rozmówczynię do dalszych dociekań i pisania, chwali jej wiedzę i sposób argumentowania. Jednocześnie pozostaje pewny swojego stanowiska: Ewa jest według niego bardziej winna od Adam, bo to ona była źródłem, przykładem i podżegaczem grzechu, który sprowadził upadek na całą ludzkość.

Czwarta część rozpoczyna się od przyznania Isotty, że argumenty rozmówcy są tak mocne i dobrze sformułowane, że trudno byłoby je obalić nawet największym uczonym. Mimo to postanawia kontynuować dyskusję, bo wierzy, że spór ten przynosi jej pożytek i zaszczyt, nawet jeśli miałaby zostać pokonana, to przez bardzo szlachetnego adwersarza.

Nogarola broni Ewy, twierdząc, że jej grzech wynikał z naturalnej niewiedzy i niestałości, które były wrodzone i pochodziły od Boga. Porównuje to do sytuacji dzieci i prostych ludzi, którzy mniej wiedząc, mniej grzeszą. Podkreśla też, że niestałość Ewy nie była winą moralną, lecz wynikała z jej natury, w przeciwieństwie do wad obyczajowych.

Przypomina, że Bóg uczynił mężczyznę stworzeniem doskonałym i dał mu większy dostęp do wiedzy niż kobiecie, która została stworzona jako pomoc dla niego i pocieszenie. Stąd według niej grzech

Adama jest cięższy: to on, mając większy dostęp do prawdy, świadomie złamał przykazanie.

Humanistka odnosi się też do twierdzenia, że Ewa nie jest usprawiedliwiona tym, że Adam miał ją chronić; Adam co prawda zawiódł boskie zaufanie, ale zgodnie z prawem ktoś taki jest karany łagodniej od tego, kto popełnił występki wobec osoby, która nie miała do niego zaufania. Jednakże – jak argumentuje Isotta – prawo boskie rządzi się innymi zasadami niż ludzkie. Podkreśla też, że Ewa pragnęła wiedzy, co jest naturalne i mniej naganne niż świadome złamanie boskiego nakazu. Dlatego grzech Adama, jako akt świadomego nieposłuszeństwa, jest cięższy.

Na argument, że Ewa poniosła większe kary od Adama (ból rodzenia, podporządkowanie mężczyźnie), Nogarola odpowiada, twierdząc, że to dowodzi, jak wielki był grzech: im większe zło, tym większe jego skutki i kara. Kara jest zawsze proporcjonalna do winy. Dlatego Chrystus, by odkupić grzech Adama, musiał ponieść największe możliwe cierpienie, to jest śmierć na krzyżu. Sumując rozważania więc, grzech Adama był największy, skoro wymagał tak wielkiego zadośćuczynienia i dotknął całej ludzkości.

Isotta dowodzi również, że Ewa, choć pierwsza zgrzeszyła, nie jest winna w równym stopniu co Adam, bo nie zmusiła go do grzechu, miał przecież wolną wolę. Cytuje autorytety, według których wolna wola nie może być przymuszona, a Ewa miała niższy od Adama status. Przypomina też, że Adam, próbując się usprawiedliwić, raczej obwiniał Boga niż Ewę.

Ostatecznie Isotta odpycha argument o winie kobiety jako przykładu grzechu: wskazuje, że Ewa, słaba z natury, uległa przebiegłemu wężowi, a Adam, stworzony jako doskonały, posłuchał słabszej kobiety. Twierdzi, że Żydzi, którzy wydali Jezusa, grzeszyli bardziej od Pilata, bo znali prawo i znaki, a mimo to świadomie działali z przewrotności. Tak samo Ewa bardziej zasługuje na odkupienie niż aniołowie, którzy zgrzeszyli bez usprawiedliwienia.

W ostatniej części Ludovico zaczyna od pełnej uznania pochwały: mówi, że słowa Isotty są tak wzniosłe, jakby pochodziły z samego nieba, a nie tylko z filozofii i teologii. Chwali ją za mądrość, ale jednocześnie

zachęca, by przyjęła jego kontrargumenty, bo spór pozwala lepiej zrozumieć i rozwinąć temat.

Foscarini jest zdania, że Ewa zgrzeszyła przez niewiedzę, która jednak była jej własną winą, bo wolą zaufać diabłu niż Bogu. Podkreśla, że pierwsza kobieta z natury miała rozum wystarczający do uniknięcia błędu, więc jej upadek wynikał z charakteru, a nie z samej natury. Grzech Ewy obarczył Adama dodatkowymi trudami i smutkami, ponieważ jego towarzyszka postąpiła wbrew jej naturalnej roli wsparcia i radości dla mężczyzny.

Ludovico rozwija myśl, że kara powinna być proporcjonalna do winy i grzech Adama został odkupiony przez śmierć Chrystusa na krzyżu. Nie uważa jednak Ewy za jedyną przyczynę winy Adama, pierwszy mężczyzna miał wolną wolę i nie jest bez winy. Foscarini krytykuje też nieadekwatne powoływanie się przez Nogarolę na poglądy Arystotelesa w tej kwestii.

Dalej przyznaje, że mężczyzna łatwo daje się zwieść kobiecie, ale nie rozwija tego tematu – wszak pisze do kobiety. Porównuje Ewę do „wroga domowego”, którego zdrada jest najgroźniejsza, i podkreśla, że jej grzech był wielki, bo skutki trwają do dziś, podobnie jak choroby duszy, których trudno się pozbyć. Wskazuje również, że rozmówczyni może uznać jego słowa za godne odrzucenia, przedstawione stanowisko jest jednak potwierdzone autorytetem św. Augustyna i św. Grzegorza.

Na koniec Ludovico tłumaczy, że streścił swoją odpowiedź zwięźle z szacunku dla rozmówczyni. Uważa Isottę za wzór cnoty i wiedzy, która potrafi rozświecić mroki ignorancji. Wyraża nadzieję, że mimo iż jego argumenty mogą być nieudolne, jej talent uczyni je wartościowymi. Zamyka list życzeniem, by Isotta – niczym żołnierz gotowy do bitwy – dalej walczyła słowem i wiedzą, nawet przeciwko niemu.

3.4. KILKA WARSTW DIALOGU

Najsłynniejsze dzieło Nogaroli, w pobieżnym odczytaniu, dotyczy krótkiej wymiany argumentów między Ludovicem i Isottą na temat grzechu Adama i Ewy, przy czym to Ludovico dominuje w dyskusji i on wygrywa, odpierając wyjaśnienia Isotty i uznając, że Ewa zawiniła bardziej. Już nieco dokładniejszy odbiór tekstu jednak jasno ukazuje znacznie bardziej złożony przekaz – istotne znaczenie mają tu merytoryczne fragmenty, wymieniane przez interlokutorów uprzejmości, a także forma prezentowanych treści. Warto dokładniej przyjrzeć się argumentom obojga uczestników polemiki, by móc lepiej ocenić ich kompetencje, motywacje i sprawność w prowadzeniu sporu.

Już na samym początku dysputy Isotta znajduje się w trudniejszej sytuacji. Ludovico w lakonicznych słowach przedstawia tezę, że wina Ewy jest większa, ponieważ została surowiej ukarana, silniej uwierzyła, że stanie się podobna Bogu oraz skłoniła do grzechu Adama. Nie uzasadnia jednak szerzej tego przekonania – jak można mniemać, nie uznaje tego za konieczne, wszak stoi za takim poglądem wielowiekowa tradycja analiz na temat grzechu pierwszych rodziców²¹, a i znaczenie miały ówczesne debaty na temat natury kobiet w ogóle²². Obowiązek obalenia wspomnianych poglądów lub przedstawienia i obrony tezy przeciwnej spada na rozmówczynię. I rzeczywiście, podejmuje ona próbę wykazania przeciwnego stanowiska. Czyni to znacznie obszerniej (co jest równoznaczne z dostarczeniem interlokutorowi szerszego materiału do potencjalnej krytyki), nie tylko adresując wszystkie zarzuty zaprezentowane przez Ludovica, ale i wyjaśniając odmienną optykę, zgodnie z którą grzech Adama jest większy, skoro boskie przykazanie zostało skierowane właśnie do niego; Ewa zaś odznaczała się słabszą zdolnością rozumowania i stałością, więc jej wina miałaby być mniejsza.

21 Vide rozdział: M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”.

22 Na ten temat vide przede wszystkim: *Three Medieval Views of Women*, red. i tłum. G. Fiero, W. Pfeffer, M. Allain, New Haven, London: Yale University Press, 1989; A. Blamires, *The Case for Women in Medieval Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1998; P. Allen, *The Concept of Woman*, tom 2; *Gender in Debate From the Early Middle Ages to the Renaissance*, red. T. Fenster, C. Lees, New York: Palgrave, 2002; *Women in Christianity in the Medieval Age 1000–1550*, red. L. Kalas, R. Magnani, New York: Routledge, 2025.

Istotne jest tu przede wszystkim to, że Isotta przedstawia się jako kompetentna dysputantka dobrze zaznajomiona z zagadnieniem – swoje opinie każdorazowo opatruje adekwatnym biblijnym cytatem, a nawet powołuje się na ustęp z *Sentenji* Piotra Lombarda. Co ciekawe, sprytnie wykorzystuje ponadto pogląd o intelektualnej i moralnej słabości kobiet (oczywiście postać Ewy reprezentuje naturę wszystkich przedstawicielek płci żeńskiej) do obrony swojej tezy. Nogarola stosuje *reductio ad absurdum*, by przekonać do swojej racji: wszak kobieta nie może cechować się mniej doskonałymi zdolnościami rozumowania oraz słabością moralną i równocześnie być bardziej odpowiedzialna za grzech od mężczyzny ocenianego jako mocniejszy w obydwu tych aspektach²³.

Wreszcie, w końcu swojej pierwszej wypowiedzi Isotta usprawiedliwia własne rozważania, a nawet dystansuje się do nich, zaznaczając, że pisała na prośbę Ludovica, będąc przy tym pełna obaw, ponieważ zadania tego typu nie są dla kobiet. Dodaje również, że Foscariini poprawi jej wypowiedzi, jeśli są niefortunne. Można by to uznać za realną, assekuracyjną deklarację, ale w zestawieniu z merytorycznie rzetelną i elokwentną częścią wywodu trudno nie dostrzec ironii i nieco kpiarskiego tonu autorki. Ma ona bowiem poczucie niższości względem rozmówcy ze względu na swoją płć, czy też dokładniej: świadomość niższego statusu swojej płci we współczesnych jej uwarunkowaniach społecznych, a jednocześnie – o czym świadczą i jej wcześniejsze teksty, i omawiany *Dialog* – czuje się dostatecznie kompetentna do zabrania głosu w kwestiach filozoficzno-teologicznych, i to głosu wyrażonego w imponującej stylistycznie łacinie²⁴.

Swoją odpowiedź Ludovico zaczyna od pochwały apologii Ewy autorstwa Isotty i czyni to w sposób znamieny, zaznacza bowiem, że gdyby nie był mężczyzną, to wspierałby jej punkt widzenia. Widać zatem – biorąc pod uwagę także omawiane w akapicie powyżej słowa Isotty – że oboje „byli świadomi swojej tożsamości płciowej oraz roli, jaką odgrywa ona w nadawaniu perspektywy dialogowi na

23 Cf. P. Allen, *The Concept of Woman*, tom 2, s. 947, 955 oraz M. King, *Isotta Nogarola (1418–1466)*, s. 318.

24 Cf. Rozdział 1, przypis 26.

temat tożsamości płciowej”²⁵. Co ciekawe, a nawet ironicznie dla wymowy dialogu wobec podkreślania przez Nogarolę nierówności płci, w swojej replice Ludovico stara się niwelować powszechnie postulowane różnice między kobietami i mężczyznami, utrzymując, że grzech Ewy był poważniejszy, ponieważ wynikał z niewiedzy i niestałości, które jednak nie były związane z naturą pierwszej kobiety. Jak dobrze rozumiem bowiem, przyznanie, że zachowanie Ewy było efektem cech wrodzonych, podważałoby zasadność obwiniania jej w ogóle; wszak już pobieżna znajomość starożytnej filozofii – a rozmówcy *Dialogu* są wręcz specjalistami w tej dziedzinie – pozwala rozumieć, że wśród koniecznych czynników uznania kogoś odpowiedzialnym za jakiś czyn jest zdolność danej osoby do jego podjęcia lub odstąpienia od niego, nie może więc wynikać z samej, nie podlegającej zmianie natury tejże osoby, w innym przypadku działanie wynikałoby z przymusu²⁶. W opinii Foscariniego ignorancja towarzyszkii Adama wypływała z jej arogancji, a więc z czegoś, co nabywa się – przynajmniej w opinii ówczesnych – habitualnie. Właściwie, docenia zdolność rozumienia Ewy, zaznaczając, że pochodzi ona od doskonałego Stwórcy i przekonując,

25 P. Allen, *The Concept of Woman*, tom 2, s. 947.

26 Oczywiście zagadnienie jest bardzo szerokie i omawiane już od starożytności, a szczególnie inspirujące były dla filozofów kolejnych wieków rozważania Arystotelesa, który w *Etyce Nikomachejskiej* (co istotne, interlokutorzy *Dialogu* powołują się na to dzieło) pisze (*Dzieła wszystkie*, tom 5, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, 3.1, 1110a, s. 122): „Skoro więc dzielność etyczna dotyczy zarówno doznawania namiętności, jak i postępowania i skoro pochwała i nagana odnoszą się do tego, co zależne od woli, czyli dowolne, to zaś, co od woli niezależne, czyli mimowolne, spotyka się z pobłazaniem, a niekiedy nawet z litością (...)”. Literatura na ten temat, choćby tylko w odniesieniu do samego Arystotelesa, jest zbyt obszerna, by ją tu wyczerpująco przytoczyć, niemniej do najważniejszych publikacji należą: P. L. Donioni, „Voluntarietà di vizio e virtù (Aristotle Eth. Nic. III 1–7)”, w: *Etica politica retorica: studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, red. E. Berti, L. Napolitano Valditara, L'Aquila: Japadre, 1989, s. 3–21; S. S. Meyer, „Moral Responsibility: Aristotle and After”, w: *Companions to Ancient Thought*, red. St. Everson, tom 4: *Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 221–240; D. Bostock, *Aristotle Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000, rozdział III „Responsibility” (1,5), s. 103–122; F. Bravo Vivar, „Teoría aristotélica de la responsabilidad”, „Estudios de Filosofía”, 34 (2006), s. 109–132; F. Raffoul, *Origins of Responsibility*, Bloomington, Indiana: University of Indiana Press, 2010, rozdział 1: „Aristotle: Responsibility as Voluntariness”, s. 39–57; *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, red. M. Pakaluk, G. Pearson, Oxford: Oxford University Press, 2011; S. S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

że z powodu tejże zdolności wąż zwrócił się do niewiasty nie wprost, ale poprzez zadanie pytania.

Ludovico odrzuca też słabość Ewy jako przyczynę jej przewinienia, według niego była to chęć zdobycia boskiej wiedzy, a więc przez pierwszą kobietę przemawiała pycha. Ponownie, biorąc pod uwagę opinię co do pierwszej z wymienionych cech, staje w ten sposób w opozycji do dominującej wówczas wizji kobiecości. Oczywiście nie kapituluje i nie zmienia zdania co do większej wagi grzechu Ewy, jednakże, z powodu ustawienia przez rozmówczynię dyskusji tak, że mogłaby prowadzić do paradoksalnych wniosków, musi mitygować pewne stereotypy na temat natury kobiet i zastosować inną strategię. I tak, uważając, że obalili argumenty Isotty, przedstawia dodatkowe racje na rzecz własnej tezy, zgodnie z którymi o większym grzechu Ewy świadczą większe kary na nią nałożone, jej niełojalność wobec Adama, jej dłuższe trwanie w grzechu. Trzeba jednak dodać, że nie odnosi się do wszystkich wypowiedzianych przez rozmówczynię racji, niektóre zupełnie pomija, jak tę głoszącą, że Bóg zwrócił się z zakazem jedzenia owoców z drzewa poznania dobra i zła jedynie do mężczyzny.

W końcowej części *Dialogu* Foscarini, przekonany o zgodności tego, co wyłożył, z ortodoksją chrześcijańską, zachęca jednak Isottę do dalszej dyskusji, po raz kolejny wychwalając jej uczoność. Z jednej strony wyraża pewność co do trafności swojej przemowy i jej zakorzenienia w naukach chrześcijańskich, z drugiej nie chce jeszcze kończyć dysputy; jak się wydaje, uważa, że temat nie został wyczerpany, a interlokutorka ma potencjał do dalszego rozwinięcia zagadnienia. Jego postawa jasno wskazuje, że Isotta jest równoprawną uczestniczką sporu²⁷.

Kolejna odpowiedź Nogaroli jest najdłuższą i najbardziej złożoną częścią *Dialogu*. Isotta zaczyna od przyznania, że jest na straconej pozycji ze względu na siłę wywodu przeciwnika, ale swój dalszy udział w dyskusji uzasadnia spełnieniem woli Foscariniego i płynącym

27 Jak pisze P. Allen (eadem, *The Concept of Woman*, s. 955): „Dialog pokazuje cnoty przyjaźni, umiarkowania, odwagi, powściągliwości, a także praktycznej i teoretycznej wiedzy. Można uznać, że ta przyjaźń obejmuje wszystkie trzy poziomy zidentyfikowane przez Arystotelesa: przyjemność, pożytek i troskę o dobro drugiej osoby. Co więcej, przyjaźń opiera się raczej na równości niż nierówności, pomimo różnicy płci między dwójkiem uczestników”.

z takich rozważań pożytkiem dla niej samej. Ponownie, należy te słowa traktować jako wyraz podziwu i sympatii dla interlokutora, ale nie jako realne obwieszczenie kapitulacji, ponieważ klarownie przeczy temu przedmiotowa zawartość jej wypowiedzi.

Adresując zarzuty autorstwa Ludovica, Nogarola stosuje kilka sposobów wzmacniania prezentowanych przekonań. Przede wszystkim konsekwentnie uwypukla paradoks przypisywania Ewie większej winy przy jednoczesnym poczytywaniu jej za istotę słabszą i mniej doskonałą niż Adam. Czyni to niuansując i doprecyzowując stosowane pojęcia, rozbudowując uzasadnienia, przytaczając ustępy z Biblii i chrześcijańskich autorytetów. Jak wyjaśnia, niewiedza Ewy była wrodzona, a ganić można jedynie ignorancję dotyczącą spraw, które dana osoba powinna znać. Dalej, dokonuje krótkiej egzegezy *passus* Księgi Rodzaju odnośnie do stworzenia ludzi i odwołując się do pisarzy chrześcijańskich stara się ukazać, że Adam był stworzeniem doskonałym, Ewa – nie, *ergo* pierwsza kobieta powinna być traktowana z większą pobłażliwością. Jak widać, humanistka koncentruje się na argumencie przemawiającym za tym, że ignorancja nie powinna być dla oceny jakiegoś postępu punktem odniesienia po prostu, ale wymaga dookreślenia jej uwarunkowań, by można ją uznać za karygodną²⁸.

Isotta analizuje także pojęcie grzechu i – również przy pomocy cytatów z Biblii oraz autorów chrześcijańskich – przekonuje, że dążenie pierwszej kobiety do poznania dobra i zła, nie jest przewinieniem wielkiej wagi. Występek Ewy sprowadza się do nieuporządkowania w pragnieniu zdobycia wiedzy, samo to pragnienie zaś, jako wrodzone ludziom, nie jest niczym niewłaściwym. Nogarola zauważa również, że Ewa została odkupiona wraz z Adamem i nie można porównywać jej

28 Na temat niewiedzy Ewy vide między innymi P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press: Philadelphia, 1978. Trible kwestionuje tradycyjne interpretacje Księgi Rodzaju, 2–3. Podkreśla złożoność roli Ewy, odchodząc od przypisywania jej winy na rzecz bardziej subtelnego odczytania jej ignorancji lub niewinności. E. Pagels w: *Adam, Eve, and the Serpent* (Vintage Books: New York, 1989) omawia, w jaki sposób wiedza i ignorancja były ujmowane w kategoriach płci we wczesnej teologii oraz jak opowieść o Ewie była wykorzystywana do przedstawiania kobiet jako epistemicznie i moralnie niższych. O epistemicznym wymiarze przekazu z Księgi Rodzaju w judeochrześcijańskiej teologii, która czerpie również z greckiej filozofii vide G. Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 1994, rozdział II „The divided soul: manliness and effeminacy”, s. 19–37.

sytuacji do losu upadłego anioła, ten ostatni bowiem cechuje się intelektem o wiele bardziej podobnym do boskiego niż człowiek, stąd anioł miał wiedzę o popełnianym grzechu i nie zasłużył na odkupienie. Co ciekawe, Isotta podaje krótkie wyjaśnienie różnic między poznaniem ludzkim i anielskim; wskazuje, że człowiek nazywany jest istotą racjonalną ze względu na prowadzenie dociekań, anioł zaś istotą intelektualną ze względu na poznanie niedyskursywne: tym samym wykazuje się ona – po raz kolejny – adekwatną znajomością filozoficzno-teologicznej tematyki i umiejętnym jej wykorzystaniem w dyskusji²⁹.

W odniesieniu do uznania, że Ewa otrzymała więcej kar, a zatem jej wina musi być cięższa, humanistka zmienia taktykę, zamiast terminologicznego czy koncepcyjnego doprecyzowania, przenosi ciężar argumentu na inne tory: nie kontynuuje analizy konsekwencji zachowania Ewy, ale koncentruje się na skutkach działania Adama. Można myśleć, że trudno byłoby bronić sprawy, gdyby trzeba było przyznać, że kobieta otrzymała więcej kar. Zamiast tego więc autorka akcentuje następstwa postępowania mężczyzny, czyli ogromne cierpienie i haniebną śmierć Chrystusa. Dodaje do tego cytaty z Augustyna i św. Pawła wskazujące Adama jako przyczynę grzechu, co ma dodatkowo uwydatnić, że to właśnie jego postępowanie doprowadziło do ukrzyżowania, a więc jego grzech musiał być najcięższy.

Następnie, Isotta ogranicza słuszność przytoczonej przez Ludovica filozoficznej zasady, zgodnie z którą przyczyna przyczyny jest przyczyną uprzączywanego, stwierdzając, że nie można jej zastosować do sytuacji pierwszych ludzi. Wskazuje niezbywalny czynnik sensowności przypisywania komuś grzechu, czyli wolną wolę i ponownie podpira prezentowane stanowisko passusami z chrześcijańskich autorytetów. Wraca również do swej głównej linii argumentacyjnej, czyli przekonania, że podrzędność Ewy umniejsza jej winę – w tym konkretnym wywodzie taki właśnie status Ewy gwarantuje, że nie mogła

29 Nogarola czerpie część swojej wiedzy z pism św. Tomasza, co zostało zidentyfikowane w określonych fragmentach *Dialogu*, a w przypisach do przekładu zostały podane odniesienia do konkretnych tekstów Akwinaty. Czasem autorka cytuje jego dzieła niemal *verbatim*, czasem streszcza i parafrazuje jego rozważania. Tutaj różnice w sposobach poznania ludzi i aniołów prawdopodobnie wyjaśnia na podstawie I części *Summy teologii*, kwestia 58, artykuł 3.

zmusić Adama do występku. Równocześnie humanistka dokonuje ciekawego zabiegu perswazyjnego, modyfikuje podaną przez rozmówcę zasadę uprzyczynowania na korzyść swojej optyki. Jej rozumowanie przebiega tak: ten, kto jest w stanie nakłonić do grzechu, musi być nadrzędny względem nakłanianego, skoro, według słów Adama, Ewa nakłoniła go do grzechu, a została stworzona przez Boga jako poślednia i Bóg jest ponad nimi obojgiem, w efekcie Bóg zostaje oskarżony przez Adama o naklonienie go do grzechu.

Jeszcze raz wiodący argument zostaje przez Isottę wykorzystany, by odeprzeć zarzut, że Ewa zwiodła Adama ze względu na zaufanie jakim ją darzył, to znaczy ponieważ była najbliższą mu osobą. Jeśli przyjmuje się, że kobieta była niedoskonałym stworzeniem, to znów na mężczyznę, istotę kompletną, spada większa odpowiedzialność. Analogicznie, przekonanie, że Ewa dłużej trwała w grzechu, więc zgrzeszyła bardziej, jest niesłuszne; jak utrzymuje autorka, takie porównanie można by przeprowadzać, gdy podobnych przewinień dopuszczali się równi sobie ludzie, tak jednak nie było w tym przypadku. Finalnie, w odpowiedzi na zestawienie niewiedzy pierwszej kobiety z niewiedzą Żydów, którzy wydali Chrystusa na śmierć, humanistka przekonuje, że ich ignorancja wynikała ze złośliwości i uporu, kobiety zaś – nie³⁰.

Jak z takim arsenałem kontrargumentów radzi sobie Ludovico? Przede wszystkim najdobitniej w całym dialogu komplementuje rozważania rozmówczyni, nazywa je wręcz niebiańskimi i inaczej niż po pierwszej serii wyłożonych przez Isottę racji, nie twierdzi, że jej wywody są niezgodne z prawdą, a nawet uważa, że bardziej zasługują na pochwałę niż na weto. Jak zapowiada, jego riposty będą krótkie, a ich motywacją jest zwiększenie użyteczności całej konwersacji. I rzeczywiście, odpowiedzi Foscariniego są lakoniczne, przy czym oczywiście to nie ich forma ma najistotniejsze znaczenie, wszak zgodnie z końcowymi słowami Ludovica to humanistka ma być odpowiedzialna za językowe dopracowanie całej, przelanej na papier, dyskusji; bez wątpienia ważniejsza jest ich merytoryczna zawartość.

Ogólnie rzecz ujmując, Ludovico pozostaje przy swojej opinii, że ignorancja i niestalość Ewy wynikały z nabytych przez nią wad, czyli

30 O antysemityzmie w *Dialogu* vide: *Defense of Eve*, s. 10–12.

niewłaściwie wypracowanych sprawności etycznych, nie zaś z natury. Konsekwentnie to podkreśla i ostatecznie *explicite* przypomina, że to, co jest z natury, nie podlega ani pochwie, ani naganie, a także zdobywa się na stwierdzenie, że natura kobiety jest doskonała, a jej zdolności rozumowe odpowiednie. Takie stwierdzenia skutkują dość kuriozalną sytuacją: Foscarini argumentuje przeciwko deprecjonowaniu zdolności intelektualnych kobiet, co sama Isotta wykorzystuje jako apologetyczny czynnik postępowania Ewy i skłania w ten sposób rozmówcę do przyjęcia niemal równościowej postawy, przynajmniej w zakresie możliwości rozumowania³¹.

Jeśli chodzi o dalszą część wywodu, przy założeniu, że Ewa została stworzona jako doskonała, w tym dotyczyło to jej zdolności intelektualnych, a ponadto miała być z natury pomocą i pociechą dla Adama, trafna wydaje się uwaga Ludovica, że nie spełniła powierzonego jej zadania. Jednak już w kolejnym fragmencie odwołuje się do swojego argumentu, że opieka Adama nie usprawiedliwia Ewy, tak jak złodziej, którym ufa właściciel domu, są karani, choć mniejszą karą od zupełnie obcych; na to zaś Nogarola reaguje, twierdząc, że wspomniana zasada działa w prawie ludzkim, a nie boskim. Ludovico nawiązuje do tego wątku, ale go istotnie modyfikuje – po pierwsze, nie odnosi się do przedstawionego przez interlokutorkę podziału na sprawiedliwość ziemską i boską, po drugie, pomija kwestię zaufania i podkreśla, że przywłaszczenie sobie czegoś należącego do kogoś innego jest tym surowiej karane, im bardziej odbywa się to wbrew woli tego kogoś. W efekcie Foscarini przemilcza główny element tego wątku.

Dalej, Ludovico nie uwzględnia eksplikacji Isotty odnośnie do definicji i rodzaju grzechów, a konsekwentnie powtarza, że wina Ewy wynika z przekroczenia boskich przykazań, wciąż unikając odpowiedzi na wcześniejsze stwierdzenie interlokutorki, że zakaz Stwórcy był skierowany tylko do Adama. Nie podejmuje też zagadnienia odmienności grzechów aniołów i ludzi, tłumaczy, że byłoby zbyt rozległe. Z kolei przewrotną myśl o udzielaniu się zła, które miałyby tłumaczyć różnicę w karach, odrzuca jako prowadzącą do paradoksalnego przyznania, że dobry Bóg surowiej karze za złe grzechy.

31 Cf. L. Boršić, I. Skuhala Karasman, *Isotta Nogarola*, s. 46–47.

Co do Arystotelesowskich wniosków dotyczących pierwszych przyczyn, Ludovico uważa, że nie mają tu zastosowania. Jak przyznaje jednak, z jego słów wynika, że niejako przypisał całą winę Ewie, tymczasem w istocie potwierdza udział Adama w grzechu. Następnie zgadza się z tezą o wolnej woli i dobroci natury ludzkiej. Na koniec natomiast postanawia przemilczeć zwodniczość kobiet ze względu na adresatkę jego słów, nie przemilczając w istocie właśnie tej cechy stereotypowo przypisywanej przedstawicielkom płci żeńskiej: podkreśla zagrożenia wynikające z intymnych, rodzinnych relacji, zwłaszcza w kontekście relacji damsko-męskich.

Ostatecznie Foscariński postanawia potwierdzić swoje stanowisko dotyczące większego grzechu Ewy poprzez *argumentum ad verecundiam*: wskazuje, że jego słów nie trzeba przyjmować tylko dlatego, że on je wypowiedział, wszak i tak potwierdzają to większe autorytety, czyli św. Augustyn i św. Grzegorz. Ma to być zwieńczenie polemiki, warto jednak odnotować, że co do św. Augustyna, to z trzydziestego piątego rozdziału jedenastej księgi nie wynika, że Augustyn postrzega Ewę za bardziej winną. Ponadto przytaczane fragmenty z trzydziestego drugiego rozdziału trzeciej księgi dzieła Grzegorza zatytułowanego *Księgi reguły pasterskiej* traktują o tym, jak należy upominać tych, którzy grzeszą pod wpływem nagłego poruszenia, i tych, którzy grzeszą z rozmysłem³². W wykładni Foscarińskiego oznaczają większy grzech Ewy, niemniej ignoruje on w swojej interpretacji uwagę Nogaroli na temat nierówności pierwszych rodziców i nieprzystawiania tej reguły do ich przewinień.

Ogólnie rzecz ujmując, kontra Ludovica jest niejednolita – nie odpowiada on na wszystkie argumenty, niektóre objaśnienia Isotty pomija, z innymi się zgadza, jeszcze inne trafnie punktuje. Co szczególnie istotne jednak, łagodzi stanowisko, nie dążąc do zaognienia dysputy i przyjmując przynajmniej część racji rozmówcy. Na koniec jeszcze raz komplementuje zarówno uczoność, jak i dobroć interlokutorki i nie chce wobec tego pełnić roli mentora w prowadzonym dialogu; właściwie jest nim jedynie formalnie i to ze względu na to, że sam prosi „oponentkę”, by zredagowała całą dysputę, a ona ustanowiła Foscarińskiego otwierającym

32 Dokładne adresy bibliograficzne znajdują się w odpowiednich miejscach przekładu *Dialogu*.

i wieńczącym *Dialog*. Ostatecznie Ludovico prezentuje bardziej koncyliacyjną postawę i ufa, że uda się ukazać dotychczasowe przemyślenia po prostu dla dobra całego zagadnienia.

Kto w ostatecznym rozrachunku wygrał debatę? W kompozycyjnej warstwie tekstu – jak wspomniano powyżej – Ludovico. Biorąc jednak pod uwagę aspekt treściowy, najbardziej adekwatny wydaje się remis, może ze wskazaniem na Isottę, ze względu na to, że to jej merytoryczne i erudycyjne słowa obejmują większą część dzieła. Trzeba również podkreślić, że za tę pierwszą warstwę odpowiada Isotta-autorka, która jednak równocześnie czyni z Isotty-postaci wyedukowaną, inteligentną, sprawną dyskusantkę przeczącą stereotypowym i ówczesnie dominującym opiniom o kobietach, co zmienia wydźwięk *Dialogu*; i ona sama, a więc Isotta-autorka ukazuje się, jako taka, poprzez opracowany przez siebie tekst.

Czyjakolwiek wygrana, przegrana, czy remis nie wyczerpują jednak znaczenia i przesłania *Dialogu*, są one znacznie szersze. Adekwatnym podsumowaniem rozważań o dziele mogą być następujące słowa Prudence Allen:

Jakość samego dialogu między płciami, prowadzonego przez Ludovico i Isottę, stanowi istotny kontrargument wobec ironicznie wysuniętego twierdzenia, że kobieta jest słaba, zmienna, niedoskonała, krucha itd. Isotta wykazuje się siłą w zdecydowanym formułowaniu argumentów, stałością w rozważaniu konkretnych kwestii, skutecznym włączeniem uczonych źródeł oraz szybkością w odpowiadaniu na różne wyzwania stawiane przez przeciwnika. *Dialog* ukazuje cnoty przyjaźni, umiarkowania, odwagi, powściągliwości oraz zarówno praktycznej, jak i teoretycznej mądrości. Można uznać, że ta przyjaźń obejmuje wszystkie trzy poziomy wyróżnione przez Arystotelesa: przyjemność, użyteczność i troskę o dobro drugiej osoby. Ponadto przyjaźń opiera się na równości, a nie nierówności, pomimo różnicy płci między dwojgiem uczestników. Isotta Nogarola jest znacząca jako pierwsza osoba w historii Zachodu, która przedstawiła dialog między kobietą a mężczyzną dotyczący płci, zawierający rzeczywiste, toczone przez nich spory na temat tożsamości płciowej, a także pokazujący autentyczną komplementarność interakcji³³.

4. DOJRZAŁE DZIEŁA

Wśród ostatnich tekstów Nogaroli są dwie mowy napisane dla Ermolao Barbara, oracja dedykowana Piusowi II, list konsolacyjny do Jacopa Antonia Marcellego oraz elegia *De laudibus Cyanei ruris*.

Najwcześniejsze z wymienionych dzieło to mowa nie tylko napisana dla Barbara, ale i bezpośrednio go dotycząca, została bowiem skomponowana z okazji otrzymania przez niego biskupstwa Werony¹. To właściwie drugie enkomion Isotty na cześć tej osoby – pierwsze, powstałe niemal dwie dekady wcześniej, rozpoczyna jej zbiór korespondencji i zawiera gratulacje w związku z objęciem przez Barbara funkcji protonotariusza apostolskiego². Ten nowy tekst różni się od poprzedniego: choć to ciągle pełna kurtuazji, wyolbrzymiona pochwała, można w niej dostrzec dojrzałość autorki zarówno w doborze źródeł, jak i środków wyrazu. I tym razem Nogarola rozpoczyna mowę od obniżania własnej wartości, pisząc, że jako kobiecie brakuje jej naturalnego talentu czy zdolności oracyjnych³ i także usprawiedliwia decyzję o napisaniu mowy miłosierdziem, dobrocią i łagodnością adresata⁴, dodatkowo jednak – można by uznać, że zaskakująco nieskromnie – zestawia swoje postanowienie z podobnymi lękami przed przemawianiem wybitnych postaci, takich jak Demostenes, Teofrast, Cyцерon, czy Marcus Geminus⁵. Tym samym, pomimo fragmentu deprecjonującego jej umiejętności, niejako włącza samą siebie do grona

1 Mowa zawarta jest w: I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 267–275.

2 Cf. wyżej, s. 13.

3 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 267: „(...) quod ego mulier, quae nec ingenio possum nec dicendi facultatae valeo (...)”.

4 Ibidem, s. 268: „Tamen animi cum tuam illam audio clementiam, beinignitatem, humanitatem, timore collapsa revivisco et vires animo trepidanti subministro (...)”.

5 Ibidem, s. 267–268: „(...) hoc ad te scribendi munus usurpaverim, cum multos etiam doctissimos non solum aetatis nostrae, sed prioris illius clarissimorum virorum laudes dicturos timuisse et verecundia perturbatos intelligant, inprimisque Demosthenem illum tanta eloquentia praeditum, quem apud Philippum regem oraturum verecundia fere exanimatum legimus. Quod itidem Theophrasto philosopho et Ciceroni eloquentiae principi contigisse antiquae testantur historiae”.

przesławnych, świetnych oratorów. To nie wszystko, przywołuje też prorokinię Miriam, biblijną postać śpiewającą radosny hymn, i pisze, że wraz z nią oraz całą Republiką Wenecką (Werona była wówczas jej częścią) uroczystie wita nowego biskupa Werony⁶. Można to odczytać wręcz jako wyraz wysokiego poczucia własnej wartości, skoro Isotta ma pełnić rolę podobną do tej przypisanej Miriam.

Wychwalając Barbara, Isotta wskazuje jego mistrzowskie opanowanie retoryki, dogłębne studia filozoficzne, naukę prawa cywilnego i kanonicznego, a wreszcie zgłębianie teologii. Wśród jego cech charakteru wymienia zaś: wielkoduszność, humanitaryzm, współczucie, sprawiedliwość oraz powagę⁷. I należałoby wszystko to odebrać jako wyłącznie laudację, ale równocześnie autorka przyrównuje postępowanie Barbara do przesadnych zachowań starożytnych postaci, które – jako ekstremalne – mogą nie być uznane za godne naśladowania, czy wręcz niezgodne z humanistycznym etosem; wspomina Demostenesa, który tak zapamiętale poświęcał się przygotowywaniu mów, że miał zużywać więcej oliwy do lamp niż wypijał wina oraz Archimedes, który nie dostrzegał przyniesionego jedzenia, gdy zajmował się matematyką⁸.

List pochwalny staje się także okazją dla autorki, by polecić nowemu biskupowi jej rodzinę: w usługach słowach, niemniej *explicite* wykazuje pewną interesowność i odważa się prosić Barbara o obdarzanie rodziny Nogarola szacunkiem i życzliwością niczym najwierniejszych przyjaciół⁹.

6 Ibidem, s. 269: „(...) cum Maria prophetissa et universa re publica nostra tibi obviam egressa hymnum hunc exultationis tam laetum, tam festivum totis ex visceribus proferre.” Cf. Wj 15: 20–21: „Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięta bębenek do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w płaschach i uderzały w bębunki. A Miriam przyspiewywała im: «Śpiewajmy pieśń chwały na cześć Pana, bo swą potęgę okazał, gdy konie i jeźdźców ich pogrążył w morzu»”.

7 I. Nogarola, Opera, tom 2, s. 272: „(...) quanta benignitate, humanitate, misericordia, iustitia, gravitate vixeris (...)”.

8 Ibidem, s. 270: „Nam legisse memini Demosthenem tantam in exercitatione dicendi operam posuisse, ut longe plus olei ut videret, quam ut biberet vini consumpserit”. Ibidem, s. 271: „(...) ut de te affirmant quod de Archimede legitur, qui tanta mathematicarum artium abstractione detineri solitus sit, ut plerumque appositae non videret escas”. Cf. M. King, D. Robin, „The Black Swan: Two Orations for Ermolao Barbaro (1453)”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 160–161.

9 Ibidem, s. 274–275: „Patere igitur et humanitati tuae culpam ascribas, quae mihi hanc praebuit audaciam, ut me totamque Nogarolam familiam tibi tradere ac condonare non

Wreszcie, warto zauważyć, że istotnie zmienił się dobór źródeł. W pierwszym liście humanistka powołała się jedynie na niechrześcijańskich klasyków: Petroniusza, Plauta, Cyserona, Plutarcha czy Juwenalisa, w tym panegiryku natomiast cytuje zarówno teksty klasyczne, jak i passusy z Pisma Świętego. Znajdujemy tu cytaty z Księgi Wyjścia, Księgi Jeremiasza, Pieśni nad pieśniami oraz komentarza Jana Chryzostoma do Ewangelii Mateusza, a także przytoczenia z Aulusa Gelliusa, Cyserona, Plutarcha, Seneki Starszego, Stacjusza i Enniusza¹⁰.

Druga oracja dla Barbara to napisana na jego prośbę pochwała św. Hieronima ze Strydonu. Jak można przypuszczać, wybór tej właśnie postaci był nieprzypadkowy. Po pierwsze, św. Hieronim wychwalał życie w celibacie i dziewictwie: było to jedno z centralnych zagadnień jego duchowości i pism¹¹. Uważał, że wyrzeczenie się małżeństwa i zmysłowych przyjemności prowadzi do większej bliskości z Bogiem. Ma to szczególne znaczenie w kontekście życiowego wyboru Isotty pozostawiania niezamężną i przy jej przyjaźni z żonatym Ludovicem Foscarinim, przyjaźni na tyle bliskiej, że niepokojącej nowego biskupa Werony, który zabronił parze spotykać się w domu Isotty¹².

Co więcej, św. Hieronim na pewnym etapie swojego intelektualno-religijnego rozwoju stał się sceptyczny co do wartości antycznej literatury, sądząc, że nie warto jej studiować, a należy poświęcać czas na zgłębianie świętych ksiąg¹³. Stanowisko Ermolao Barbara było podobne, w 1455 roku napisał nawet dedykowane Pietro Barbo, czyli przyszłemu Pawłowi II, *Monny przeciwko poetom* (*Orationes contra poetas*), w których przekonywał, że poezja stoi w sprzeczności z życiem obywatelskim i dlatego nie cieszyła się uznaniem w największych epokach starożytności, a ponadto wskazywał, że wytwory poetyckiej wyobraźni nie niosą żadnej prawdy boskiej. Podkreślał wyłącznie ludzkie i ziemskie

dubitem, obsecrans, ut ea caritate et benivolentia, qua semper fidelissimos tuos excoluisti, eadem nos diligas et gratia tua dignos iudices”.

10 Cf. M. King, D. Robin, „The Black Swan: Two Orations for Ermolao Barbaro (1453)”, s. 161.

11 Jednym ze szczególnie słynnych jest jego *List 22* (pierwszy list do Eustochium, córki św. Pauli) *O zachowaniu dziewictwa* (*De virginitate servanda*).

12 Cf. Rozdział 2, przypis 24.

13 Cf. J. N. D. Kelly, *Hieronim: życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2003, s. 52–54.

oblicze poezji, poddając pod dyskusję jej użyteczność w kształtowaniu umysłu i ducha¹⁴. Zlecenie Isotcie, tak chętnie cytującej starożytne teksty, przygotowania laudacji Strydończyka mogło być zatem swego rodzaju wskazówką dotyczącą tego, na jakich lekturach powinna się koncentrować.

Ponadto warto przypomnieć, że postać św. Hieronima była bardzo popularna w renesansowej sztuce¹⁵ i ówczesnym piśmiennictwie. W humanistycznym podejściu do religii i teologii kluczową rolę odgrywało odrzucenie metody scholastycznej oraz podkreślanie znaczenia powrotu do źródeł chrześcijańskiej tradycji – przede wszystkim Biblii i pism ojców Kościoła. Humanisci mieli świadomość, że dzieła Ambrożego, Laktancjusza, a szczególnie Hieronima i Augustyna, reprezentują wysoki poziom dawnej literatury łacińskiej, dlatego traktowano ich jako „klasyków chrześcijaństwa”¹⁶. Najobszerniej o św. Hieronimie pisał Erazm z Rotterdamu, a wręcz uczynił go symbolem chrześcijańskiego humanizmu¹⁷, jednak już wcześniejsi włoscy autorzy, np. Petrarka¹⁸,

14 Na temat tego tekstu vide: M. King, *Venetian Humanism*, s. 157–161; M. Esposito Frank, *Le insidie dell'allegoria: Ermolao Barbaro il Vecchio e la lezione degli antichi*, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1999.

15 Św. Hieronim był jednym z ulubionych świętych najwybitniejszych renesansowych artystów. Oto zaledwie kilka przykładów dzieł, w których jest główną postacią:

Jan van Eyck, obraz, *Święty Hieronim w pracowni* namalowany ok. 1442, znajduje się obecnie w Detroit Institute of Arts;

Domenico Ghirlandaio, fresk z wizerunkiem św. Hieronima (*Hieronim w pracowni*), powstały ok. 1480 roku, można oglądać we florenckim kościele Ognissanti (Wszystkich Świętych);

Leonardo Da Vinci, nieukończony obraz z lat osiemdziesiątych XV wieku *św. Hieronim na pustyni*, znajduje się w Pinkatoce Watykańskiej;

Albrecht Dürer był autorem kilku miedziorytów i drzeworytów oraz obrazów przedstawiających św. Hieronima studiującego w celi lub pokutującego na pustyni (lata 1496–1521).

16 Cf. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, red. M. Mooney, New York: Columbia University Press, 1979, s. 70–76.

17 Erazm z Rotterdamu napisał *Hieronimi Stridonensis Vita* (*Żywot Hieronima ze Strydonu*) jako wstęp do wydania *Opera Omnia* (1516) autora Wulgaty. Biografię oparł głównie na korespondencji samego Hieronima, która została zawarta w pierwszych czterech tomach wspomnianej edycji.

18 Jakkolwiek Petrarka otwarcie przyznawał, że preferuje myśl Augustyna, wysoko cenił św. Hieronima: vide na przykład Francisci (sic) *Petrarchae carmen in laudem Hieronymi. Hieronymus de monacho captivo. Idem de Paulo primo eremita. Hilarius de Maria Magdalena/ Basilius Magnus de vita solitaria*, Fano: Girolamo Soncino, 1504.

Lorenzo Valla¹⁹, Angelo Poliziano²⁰, Pierpaolo Vergerio²¹, Guarino Veronese²², a także liczni inni chętnie odwoływali się do niego jako autorytetu w kwestiach edukacyjnych, teologicznych czy filologicznych²³.

Mowa Isotty składa się ze wstępu, w którym autorka odnosi się do postawionego przed nią zadania i głównej części opisującej biografię Strydończyka oraz oceniającej znaczenie jego działalności dla współczesnego jej Kościoła. Na początku autorka wyraża obawy w związku z przedstawieniem skomponowanego przez siebie enkomion biskupowi i obywatelom Werony, standardowo powołując się na swoją słabość: brak dzielności i wprawy. Zaznacza jednak, że podjęła wyzwanie ze względu na zlecenie jej tego przez Barbarę: nie mogła postąpić inaczej, a co więcej, nie da się w związku z tym zarzucić jej pychy. Takie słowa można by uznać za asekuracyjne i świadczące o poczuciu niższości, ale – podobnie jak w pierwszej oracji – humanistka zestawia niepokój odnośnie do powierzonego zadania z uwagami św. Jana Chryzostoma z jego homilii, zgodnie z którymi wyrazem pokory jest podporządkowanie się cudzej woli. W tym kontekście istotne jest to, że wspomniany

- 19 Vide na przykład L. Valla, *In quatum librum Elegantiarum praefatio*, w: *Prosatori latini del quattrocento*, red. E. Garin, Milano, Napoli: Riccardo Ricciardi editore, 1952, s. 612–622.
- 20 Szczególna estyma Poliziano względem autora Wulgaty jest widoczna w: A. Poliziano, *Miscellanies*, red. i tłum. A. R. Dyck, A. Cottrell, tomy 1–2, Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- 21 Pierpaolo Vergerio jest autorem mów na cześć św. Hieronima: *Pierpaolo Vergerio and Saint Jerome. An Edition and Translation of 'Sermones pro sancto Hieronymo'*, red. J. M. McManamon, Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.
- 22 Guarino wielokrotnie odwołuje się do Hieronima w swoich listach: *Epistolario di Guarino Veronese*, red. R. Sabbadini, tomy 1–3, Venezia: A Spese della Società, 1915–1919. Przykładowo, znamienne píše w liście do Giovanniego Lamoli (tom 2, list 666, s. 212–213): „W ten sposób i sam błogosławiony nasz Hieronim, którego niezwykłężonej wstrzemięźliwości, boskiej świętości, godnej podziwu wiedzy i wymowy słodszej od miodu nie da się pochwalić stosownie do jego godności (...)” [„Hac ratione et beatus ipse Hieronymus noster, cuius invicta severitas, divina sanctitas, admiranda scientia, melle dulcior eloquentia satis pro dignitate laudari non potest (...)”]. Estyma, jaką Guarino darzył Hieronima, ma w tym kontekście istotne znaczenie, ponieważ Ermolao Barbaro był uczniem tego słynnego humanisty z Werony.
- 23 Na temat popularności św. Hieronima w renesansie vide: E. F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1995, część IV: „Studia Humanitatis and Studia Divinitatis: The Christian Renaissance in Italy”, szczególnie rozdziały XII–XIV, s. 563–682.

święty to ojciec Kościoła i jeden z czterech wielkich doktorów Kościoła wschodniego (obok św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Atanazego), który zasłynął jako wybitny kaznodzieja: przydomek *Chryzostom* („Złotousty”) miał wskazywać na niezwykle elokwencję jego kazań. Nie jest jasne, dlaczego humanistka przytacza właśnie jego słowa o pokorze, niemniej nie bez znaczenia może być słynna wymowność Jana Chryzostoma *à propos* samoświadomości humanistki co do jej zdolności pisarsko-oratorskiej²⁴.

W głównej części mowy Nogarola buduje obraz Hieronima w duchu starożytnej biografistyki: przedstawia jego młodość, naukę u Donata w Rzymie, wszechstronne wykształcenie w filozofii greckiej, znajomość języków. Jednak podkreśla następnie, że Hieronim, mimo potęgi intelektu i biegłości w literaturze pogańskiej, odrzucił świecką mądrość jako „głupstwo wobec Boga”. Opisuje jego podróże i wyrzeczenia na pustyni, kontrastując ten sposób życia z wcześniejszym jego wizerunkiem jako uczonego. Jak w tradycyjnych żywotach świętych, kulminacją jest opis cudów po śmierci: uzdrowienia, wskrzeszenia, zwycięstwa nad złymi duchami.

Godne uwagi są tu zwłaszcza dwie kwestie: stosunek Hieronima do kobiet i kościoła instytucjonalnego. Jeśli chodzi o pierwszą, Isotta cytuje fragment listu Hieronima do Eustochium, w którym święty opowiadał o skrajnych umartwieniach ciała. Powszechnie znana i przypominiana przez autorkę była jego surowa etyka seksualna; był bardzo rygorystyczny w kwestii seksualności – ostrzegał duchownych i mniichów, by unikali bliskości z kobietami. Równocześnie jednak żywił wyraźną sympatię i podziw dla kobiet. Cenionymi przez niego uczennicami były rzymskie patrycjuszki Paula i jej córka Eustochium, do których regularnie pisał listy. Gdy był wykpiwany za omawianie spraw

24 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 276–278: „Vehementer mihi timendum esse existimarem, devotissime pater vosque ceteri nobilissimi cives, quae cum nihil in virtutis aut praestantiae versari videam, indigna imbecillis rem magnam arduam aggredi non formidarim (...) eo magis, cum hoc gravissimum onus non sponte, non elatione, non fastu, non eloquentiae facultate gloriata susciperim, sed tuis potius precibus, tua obedientia coactam (...) Chrysostomus quoque super Matheum ut obediens fuerim me hortatur, dicens: virtutum omnium merita bonum humilitatis exuperat, quae si non adsit nec illae poterunt esse laudabiles. Et illa vera humilitas est, quae non suae sed alienae optat reverenter obtemperare voluntati”.

religijnych z kobietami i za poświęcanie im licznych tekstów, mówił, że kobiety posiadały wiedzę i ciekawość intelektualną, którą chciałby znajdować u mężczyzn; podawał przykłady kobiet z historii świata, wyróżniających się dzielnościami etycznymi i nauką oraz przypominał, że Jezus po zmartwychwstaniu ukazał się najpierw kobietom, które stały się: apostołkami apostołów: *apostolorum apostolae*. Był też zdania, że Bóg ceni nie płeć, lecz serce²⁵.

Stąd Isotta odnalazła w nim duchowego przewodnika i postanowiła wzorować swoje życie na praktykach religijnych, jakie Eustochium i jej matka prowadziły w swoich pałacach na Awentynie, zanim poszły za Hieronimem do Betlejem: odosobnienie od świata w samotnej celi („Niech zawsze chroni cię prywatność Twojej komnaty” – pisał Hieronim do Eustochium), dziewictwo („Zachowaj dziewictwo, z którym się urodziłaś”) oraz studium Pisma Świętego („Niech sen cię ogarnia ze [świętą] księgą w dłoni”)²⁶.

Co do drugiej kwestii, autorka wskazuje, że życie św. Hieronima to synteza dążenia do wiedzy i praktykowania ascetycznej duchowości chrześcijańskiej, a także wypukła dystans św. Hieronima do Kościoła instytucjonalnego. Nogarola wpisuje się tym samym w humanistyczny trend, w ramach którego często zestawiano zepsucie i błędy Kościoła hierarchicznego z życiem i ideałami ojców Kościoła. Jak pisze, u szczytu chwały i świętości Strydończyk ciągle się czegoś uczył, wszędzie, gdzie przebywał, nieustannie zajmował się pracą i studiami, nie tylko znajdując w tym przyjemność, ale i uważając, że w ten sposób najlepiej pojmie i świat, i Boga²⁷. Nogarola podkreśla, że właśnie to stanowiło treść życia świętego, a nie zaszczyty czy wygody, na jakie mógł liczyć, gdy otrzymał nominację kardynalską. Pisze również o zepsuciu

25 Cf. E. F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance*, s. 96–97.

26 Ibidem, s. 97.

27 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 283: „Noluit enim vir iste sanctissimus aliquid ad summum excellentiae et sanctitatis cumulum ac decorem sibi luminis abesse, sed invenit vir ille ubique quod disceret (...). Vitam legendo, loquendo, disputando, scribendo iocundissime sanctissimeque trivit neque unquam a suo opere cessavit aut studio. Intellexit enim servus dei nihil dulcius otio litterato; his dico litteris, quibus infinitatem rerum atque naturae et hoc ipso in mundo caelum, terram, maria et ipsum deum denique cognoscimus”.

ówczesnego Kościoła rzymskiego i wysiłkach św. Hieronima włożonych w jego odbudowywanie oraz wskazuje, że gdy zrozumiał, że sprawowanie urzędu byłoby zbyt wielkim ciężarem dla kogoś, kto pragnie całkowicie oddać się służbie Chrystusowi, zrezygnował z godności kardynalskiej, wybrał życie na pustyni i zdecydował się na formę duchowości uznawaną za najtrudniejszą do praktykowania²⁸.

Isotta oczywiście myli się co do faktów biograficznych: Strydończyk nigdy nie był kardynałem, więc tym bardziej nie mógł zrezygnować z godności kardynalskiej. Taka informacja pochodzi prawdopodobnie z późniejszych hagiograficznych lub literackich opisów jego życia. Urząd kardynała w dzisiejszym sensie powstał dopiero wiele wieków po czasach Hieronima (IV–V wiek). Rzeczywiście jednak Strydończyk, po okresie życia w Rzymie i bliskiej współpracy z papieżem Damazym I (nie Liberiuszem, jak podaje Isotta), wycofał się z rzymskiego dworu papieskiego i udał się na Wschód, gdzie prowadził życie ascetyczne w Betlejem. Stamtąd pisał swoje dzieła, tłumaczył Biblię na łacinę i prowadził ożywioną korespondencję. Najistotniejszy jest tu jednak obraz św. Hieronima, bez względu na to, że jego biografia w wersji Nogaroli nie jest zgodna z faktami historycznymi: skoro humaniści często kontrastowali zepsucie i błędy instytucjonalnego Kościoła z życiem oraz idealami ojców Kościoła i uważali, że wzorem do naśladowania jest połączenie chrześcijańskiej pobożności z gruntownym studiowaniem starożytnych pisarzy, można przypuszczać, że podkreślana przez autorkę asceza, rezygnacja z przywilejów i głęboko pielęgnowana duchowość św. Hieronima jest pewnym przytykiem względem Barbaro. Jak uważa Margaret King²⁹, Nogarola, której biskup Werony przypisywał

28 Ibidem, s. 284–285: „(...) Liberius pontifex, cum iam congruos ecclesiasticos gradus suscepisset, Cardinalem elegit. In qua dignitate constitutus ea modestia, humanitate, prudentia, caritate usus est, ut ab omnibus sua virtus atque sanctitas celebraretur et omnes in admirationem, stuporem devotionemque perduceret. Cumque sacrosanctam Romam ecclesiam in ruinam ac deformitatem tendere videret, quantos ille labores subiit (...), ut sanctissimam fidem ab improbis hereticis miserrime vexatam suis e manibus liberaret (...). Tunc cognoscens hanc Christo servire cupientibus dignitatem onerosam sarcinam futuram abiecto galero, relicto seculo, contempta dignitate heremum ingressus est, eam erigens religionem quae arctissima iudicatur et in ea persistere difficillimum existimatur”.

29 M. King, D. Robin, „The Black Swan: Two Orations for Ermolao Barbaro (1453)”, w: I. Nogarola, *Complete Works*, s. 163.

rolę głosicielki ideału dziewictwa i być może samej rozważającej podjęcie takiej roli, odwraca sytuację: w swojej mowie stawia Barbarę w roli ucznia, któremu udziela lekcji moralnej. Tak ujęta hagiograficzna opowieść o Strydończyku nawiązuje do ówczesnego krytycznego stosunku humanistów do Kościoła oficjalnego, którego wysokim przedstawicielem był Barbaro. Jeśli taką w istocie Isotta miała motywację, to jest to kolejny element w jej dojrzałej aktywności świadczący o jej wysokim poczuciu własnej wartości i pewnej pozycji w środowisku pisarskim.

Kolejna zachowana oracja Nogaroli powstała w 1459 roku z okazji zwołania przez papieża Piusa II kongresu władców chrześcijańskich w Mantui, podczas którego debatowano nad wojną przeciwko Turkom Osmańskim, którzy zdobyli Konstantynopol w 1453 roku. Tekst był dedykowany Piusowi II³⁰ i z dużym prawdopodobieństwem został przeczytany w Rzymie, przed rozpoczęciem zgromadzenia w Mantui³¹.

Nogarola rozpoczyna mowę od podkreślenia trudności, jakie odczuwa jako kobieta przemawiająca do papieża i do tak dostojnego zgromadzenia. Standardowo również – można ocenić, biorąc pod uwagę wcześniejsze teksty – odwołuje się do starożytnych autorytetów retorycznych, między innymi do Demostenesa, Teofrasta i Cyserona, którzy także doświadczali tremy. Cytuje Cyserona (*W obronie Aulusa Kluencyusza Habitusa*) by zaznaczyć, że nawet najwybitniejsi oratorzy zaczynali wystąpienia z obawą³², a także podkreśla, że jej odwaga wynika nie z jej zdolności, lecz z boskiej łaski i wskazuje, że to miłosierdzie i łagodność papieża Piusa II skłaniają ją do zabrania głosu. Porównuje go do króla

30 Od 2019 roku realizowany jest projekt *Collected Orations of Pope Pius II* prowadzony przez Michaela von Cotta-Schönberga, projekt dostarcza angielskiego tłumaczenia i edycji krytycznej obszernego zbioru mów i odpowiedzi dyplomatycznych Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, rzucając światło na polityczny i religijny krajobraz XV wieku. Mowa Isotty zawarta jest w tomie 12, s. 42–48: <https://hal.science/hal-01654541v1/document>.

31 Jak czytamy w E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. CXXXII–CXXXIII (przypis 61) oraz s. CXLIII–CXLIV (przypisy 80 i 81), Isotta napisała zachętę do wypowiedzenia wojny Turkom do Piusa II (papież w okresie od 19 sierpnia 1458 do 14 sierpnia 1464), ponieważ jednak nie ma bezpośrednich piętnastowiecznych źródeł, wydaje się, że nie uczestniczyła bezpośrednio w kongresie w Mantui. Cf. M. King, D. Robin, „The Black Swan”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 175–176.

32 Cyseron, *Za A. Kluencyuszem Awitem (Pro Cluentio)*, w: idem, *Mowy Marka Tulliusza Cyserona*, tłum. E. Rykaczewski, Paryż: Xieęgarnia Luxemburska, 1870, tom 2, XVIII, s. 50: „Zawždy z pewną bojaźnią mówić zaczynam: ile razy przemawiam, zdaje mi się, że nie tylko mój talent, ale cnota i pełnienie obowiązku przed sądem staje”.

perskiego Artakserksesa, który przyjmował nawet drobne dary z życzliwości. Sama mowa ma być właśnie takim wyrazem czci i oddania. Autorka czerpie również z psalmu Dawida („Jakże wielkie są dzieła Twoje, Panie”)³³ jako biblijnego fundamentu swojego dziękczynienia i wprowadza ton uroczystej radości: dzień zgromadzenia porównuje do wielkiego święta całego chrześcijaństwa³⁴.

W dalszej części przedstawia Piusa II jako wybrańca Bożej Opatrzności, obdarowanego łaskami i wyniesionego na tron papieski nie dzięki ziemskim układom, ale z woli Boga. Porównuje go do „rzeki wody żywej” i „drzewa życia” z Apokalipsy, których owoce i liście leczą narody³⁵. Humanistka kreśli też obraz papieża jako oblubieńca Kościoła – nawiązując do Pieśni nad pieśniami – którego misją jest ochrona i wierna miłość wobec Kościoła, a nie zdrada czy najemna obojętność³⁶.

Dalej, Isotta apeluje o walkę przeciwko „cudzołożnemu i złemu pokoleniu”, czyli Turkom³⁷. Przywołuje przykład biblijnego Nabuchodonozora, który po cudzie w piecu ognistym wydał dekret zakazujący

33 Psalm 92(91), 6.

34 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 145–146: „Haec dies, quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea. Nemo ab huius celebritatis participatione secernitur. Una cunctis laetitiae communis est ratio! (...)”.

35 Ibidem, s. 146–147: „flumen aquae vivae” i „lignum vitae”. Ap 22, 1–2: „I ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka. Pomiędzy rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach, drzewo życia, rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca – a liście drzewa [służą] do leczenia narodów”. Jak zauważa M. King (I. Nogarola, *Complete works*, s. 180, przypis 170), cytata Nogaroli jest niemal dosłowny.

36 Dokładniej rzecz ujmując, Nogarola cytuje ponownie, dość precyzyjnie, (cf. I. Nogarola, *Complete works*, s. 180, przypis 19) passus *Pieśni nad pieśniami* 2, 3, 6. Dodaje swój komentarz, w którym kontynuuje metaforę oblubieńcy i oblubienicy (I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 147): „Ponieważ przyjąłeś ją [tj. Kościół – ecclesia w języku łacińskim jest rodzaju żeńskiego, w greckim oryginale zresztą również] jak prawdziwy oblubieniec, a nie cudzołożnik, jak prawdziwy pasterz, a nie najemnik, cała Twoja wola, całe działanie, a w końcu całe Twoje staranie i każdy wysiłek zostały skierowane na zachowanie najwyższej linii obrony tronu apostołskiego, i dla niej gotów jesteś ofiarować nie tylko doczesną postać, lecz samą duszę” („cum ipsam tanquam verus sponsus et non adulter, tamquam verus pastor et non mercenarius in sinu tuo receperis, omnis tua voluntas, omnis actio, studium denique et conatus omnis ad conservandam apostolici throni supremam aciem conversus sit et pro ea nedum terrenam substantiam, sed animam ipsam effundere paratus sis”).

37 Ibidem, s. 148: „contra hanc adulteram et pravam generationem”.

bluźnierstwa przeciw Bogu Izraela³⁸. Wzywa Piusa II, aby – jako prawdziwy namiestnik Chrystusa – podjął działania przeciwko tym, którzy znieważają imię Zbawiciela. Podkreśla, że surowość i kara wobec niegodziwych mogą być także formą pobożności, gdy służą sprawiedliwości. Jak uważa, papież wzorem biblijnych pasterzy nie powinien uciekać przed wilkiem, ale bronić trzody. Przypomina również słowa proroków, w tym proroka Ezechiela o odpowiedzialności stróża, który musi ostrzec lud przed nadchodzącym mieczem, inaczej odpowie za ich zgubę³⁹ oraz proroka Jeremiasza o tym, że Bóg wywyższył go ponad wszystkie narody i królestwa⁴⁰. Wreszcie przedstawia wizję triumfu Piusa II: królowie i władcy mają się przed nim kłaniać, a jego działania mają być wspierane przez samego Boga. Przywołuje przy tym proroka Izajasza, który mówił o świetle dla ludzi, którzy kroczą w ciemnościach⁴¹, oraz Habakuka, który zapowiadał triumf Boga nad ludami⁴². W tym kontekście cytuje także Wergiliusza piszącego o ustanawianiu porządku, oszczędzaniu posłusznych i zgładzeniu pyszałków, aby ukazać papieża jako nowego Eneasza, powołanego do wielkiego dzieła⁴³.

Autorka podtrzymuje laudacyjny ton względem adresata, pisząc, że wybór Piusa II na papieża był jednomyślny, co było niemal

38 Ibidem. Cf. Dn 3, 95–96: „Nabuchodonozor powiedział na to: «Niech będzie błogosławiony Bóg Szadraka, Mészaka i Abed-Nega, który posłał swego anioła, by uratować swoje sługi. W Nim pokładali ufność i przekroczyli nakaz królewski, oddając swe ciała, aby nie oddawać czci ani pokłonu innemu bogu poza Nim. Dlatego wydaję rozkaz, by bez względu na przynależność narodową, rodową czy język, każdy, kto by wypowiedział bluźnierstwo przeciw Bogu Szadraka, Mészaka i Abed-Nega, został rozerwany w kawałki, a dom jego żeby stał się rumowiskiem. Bo nie ma innego Boga, który mógłby zapewnić ratunek, jak Ten»”.

39 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 150. Cf. Ez 3, 17–18: „Jeśli powiem bezbożnemu: Z pewnością umrzesz, a ty go nie upominisz, aby go odwieść od jego bezbożnej drogi i ocalić mu życie, to bezbożny ów umrze z powodu swego grzechu, natomiast Ja ciebie uczynię odpowiedzialnym za jego krew. Ale jeśli byś upomniał bezbożnego, a on by nie odwrócił się od swej bezbożności i od swej bezbożnej drogi, to chociaż on umrze z powodu swego grzechu, ty jednak ocalisz samego siebie”.

40 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 150. Cf. Jr 1, 10: „Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził”.

41 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 151. Cf. Iz 9, 1: „Naród krocący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłyśło”.

42 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 152. Cf. Ha 3, 12: „Rozgniewany kroczysz po ziemi, w zapalczywości swej deptasz narody”.

43 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 152. Wergiliusz, *Eneida*, 6.852–53.

bezprecedensowe. Opisuje jego życie jako nieposzlakowane, pełne cnót, od dzieciństwa aż do pontyfikatu. Porównuje jego imię do wonności róży i cyprysu, rozchodzących się po całym świecie. W ten sposób podkreśla uniwersalny charakter jego powołania oraz sławę, która rozbrzmiewa szerzej niż legenda królowej Saby.

Na zakończenie Nogarola powraca do tonu pokory. Przypomina, że w oczach Boga liczy się nie tyle dar, co intencja ofiarodawcy, jak w przypadku Abła. Prosi papieża, aby zechciał przyjąć jej skromne słowa jako wyraz lojalności i oddania – nie tylko jej samej, ale całej rodziny Nogarola, wiernych zwolenników Stolicy Apostolskiej. Kończy modlitwą o wsparcie od Boga dla Piusa II i zapewnieniem o oddaniu swojego rodu.

Analiza zreferowanego wyżej tekstu pozwala na sformułowanie kilku uwag. Po pierwsze mamy tu do czynienia z imponującą różnorodnością źródeł. Jakkolwiek w przedstawionym opisie treści mowy nie uwzględniono wszystkich odniesień, należy podkreślić, że Nogarola łączy klasyczne autorytety (Cyceron, Demostenes, Wergiliusz) z Biblią (Stary i Nowy Testament) oraz ojcami Kościoła (Augustyn), przy czym istotnie dominują przytoczenia z Pisma Świętego i są bardzo zróżnicowane – autorka popisuje się jego dogłębną znajomością i dobiera wpasowujące się w jej wywód cytaty z wielu ksiąg. Co więcej, twórczo rozwija przedstawiane passusy, wzmacniając przekaz, kontynuując metafory, czy podając adekwatne jej zdaniem interpretacje. Taki sposób pisania potwierdza intelektualną dojrzałość i zręczność Isotty.

Co więcej, mowa w znacznej mierze jest zachętą do objęcia przywództwa i poprowadzenia wojny przeciw niewiernym, co według humanistki znajduje uzasadnienie w treści Biblii i misji przeznaczonych papieżowi. Jednakże, tekst może być też odebrany przede wszystkim jako laudacja dla Piusa II, znaczna jego część bowiem obejmuje panegiryczne względem Piccolominiego fragmenty i jakkolwiek część nawiązuje do jego cech i innych uwarunkowań, które mogą uczynić z niego przede wszystkim wybitnego wodza, to jednak całość nasuwa skojarzenie z oracją pochwalną po prostu.

Na koniec warto wspomnieć, że choć autorka typowo umniejsza swoje umiejętności i siebie samą⁴⁴, równocześnie wykazuje się znaczną śmiałością, ponieważ upomina wręcz papieża w sprawie jego powinności, oczekuje od niego określonego zachowania i poświęcenia, a wreszcie prosi o miłość i życzliwość dla całej swojej rodziny⁴⁵.

Ostatnim zachowanym dziełem Isotty jest mowa konsolacyjna z 1461 roku dla Jacopa Antoniego Marcella w związku ze śmiercią jego ośmioletniego syna Valeria⁴⁶. Powstało kilkanaście tekstów o tej tematyce autorstwa różnych osób, w tym sławnych ówczesnie humanistów⁴⁷ – ojciec dziecka gromadził je, planując wydać w jednym zbiorze⁴⁸, co w tamtym czasie było dość powszechną praktyką, jako że kolekcje mów, pieśni, czy innych utworów okółofuneralnych stanowiły popularny gatunek humanistycznego piśmiennictwa⁴⁹.

44 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 143: „(...) ja, kobieta tobie nieznaną, jak źdźbło przed obliczem wiatru, jękająca się (...)” [„(...) ego mulier tibi ignota sicut stipula ante faciem venti balbutiens (...)”]. Ibidem, s. 154: „Przyjmij więc, najświętszy ojcze, i tę nieudolność i ubóstwo mojego skromnego talentu z radosnym sercem, jak zwykłeś wszystko przyjmować, jak napisałam na początku: i czytaj cierpliwie”. [„Patere igitur, pater beatissime, et hanc ingenii mei imperitiam et paupertatem laeto animo, uti omnia soles, ut ab initio dixi suscipere et patienter lege (...)”].

45 Ibidem, s. 155: „Mnie, Twoją niegodną służebnicę, moich najbardziej oddanych braci, twoich sług, oraz cały ród, który w całości poświęcił się twemu najświętszemu imieniu, racz obdarzyć tą samą miłością i życzliwością, jaką zwykłeś okazywać swoim najwierniejszym sługom, i uznaj nas godnymi swej łaski”. [„(...) me indignam ancillam tuam, devotissimos servos tuos fratres meos universamque familiam Nogarolam, quae se totam tuo sanctissimo nomini dedicavit, ea caritate et benivolentia, qua fidelissimos servos tuos diligere soles, diligas et gratia tua dignos iudices”].

46 M. King napisała o śmierci tego chłopca osobną monografię: eadem, *The Death of the Child Valerio Marcello*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.

47 Wśród autorów tych utworów są między innymi Francesco Filelfo i Jerzy z Trapezuntu. Wszyscy zostali wymienieni w M. King, *The Death*, s. 321–322.

48 Na temat dzieł tego zbioru vide: ibidem, s. 1–5.

49 Na ten temat vide: J. M. McManamon, *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989; G. W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton: Princeton University Press, 1991; G. Chiecchi, *La parola del dolore. Primi studi sulla letteratura consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Roma, Padova: Editrice Antenore, 2005; A. Gowland, *Consolations for Melancholy in Renaissance Humanism*, „Societate și Politică”, 6, 11(2012), s. 10–38; P. Bracciolini, *Eulogies. Six Laments for Dead Friends*, red. i tłum. J. De Keyser i H. Schadee, Gent: Lysa, 2023, szczególnie rozdział pierwszy „Genesis and Genre”, s. 18–31. Na KU Leuven prowadzony jest obecnie projekt „Humanist Condolences. Funerary Collections in Quattrocento Italy”: <https://research.kuleuven.be/portal/en/project/3H200277>.

Isotta rozpoczyna orację od nawiązania do Plutarcha i historii o królowej Arsinoe, której pewien filozof tłumaczył, że smutek przychodzi tylko wtedy, gdy się go czci i pielęgnuje. Jeśli nie będzie się go „honorować” łzami, nie zakorzeni się w człowieku, to znaczy nadmierne oddawanie się żalobie prowadzi do jej wiecznego trwania.

Nogarola wyznaje, że długo się wahała, czy powinna zabierać głos – szczególnie wobec wielu innych mówców i filozofów, którzy już ofiarowali swoje pocieszenia. Podkreśla jednak swoją więź z adresatem, którego od dzieciństwa traktowała jak ojca, oraz wdzięczność wobec troski o jej rodzinę⁵⁰. Dlatego, mimo obawy o zarzut śmiałości, decyduje się napisać list konsolacyjny. Odwołuje się do tego, czego sama doświadcza, czyli żaloby po śmierci matki, i przyznaje, że nie umie sobie poradzić z tą stratą, uznaje jednak, że komponowana mowa pomoże im obojgu osłabić żal, zgodnie z ideą chrześcijańskiego umiarkowania:

Jakże jednak mam cię pocieszyć, skoro sama potrzebuję takiego pocieszenia i zdaje się, że zapomniawszy o całej filozofii i religii, odwracam się od nich? Ból i smutek, który ogarnął mnie po śmierci mojej najświętszej i najśłodszej matki, wiodą mnie w niewolę; z nich zrodził się we mnie niewypowiedziany żal, cięższy, niż kiedykolwiek mogłam przypuszczać. A jednak, ponieważ staram się być chrześcijanką czynem i postawą na miarę moich sił, postanowiłam – choć słowami mało zgrabnymi, a może i nieudolnymi – napisać do ciebie, abyśmy wspólnie nauczyli się umiaru⁵¹.

Wprawdzie autobiograficzne wątki nie są pierwszoplanowym elementem tej oracji, cytowana zapowiedź jest warta uwagi, wpisuje się bowiem w humanistyczną formę autokonsolacyjnych tekstów⁵², które

50 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 162–164: „Ego vero, quae te ab ineunte aetate mea amavi ut patrem (...). (...) me tuam humanissimam filiam ab ineunte aetate mea, ut dixi, pro tua in me et in Nogarolam familiam singulari caritate et mea in te reverntia cognoverunt iudicari (...)”.

51 Ibidem, s. 164: „Sed quomodo te consolabor, cum ipsa eadem consolatione egeam et omnis philosophiae ac religionis oblita terga dare visa sim, meque dolor et moeror, quem ex morte sanctissimae ac dulcissimae matris meae cepi, captivam ducant ex qua incredibilem ac graviorem quam unquam existimassem concepi dolorem? Sed cum re atque opere Christianam esse pro viribus studeam, decrevi verbis parum compositis vel fortasse ineptis ad te scribere, ut mediocritatem simul amplexemur”.

52 Na ten temat zob. przede wszystkim: G. W. McClure, *Sorrow and Consolation*, s. 93–115.

złożyły się na nową sztukę żałoby, czyli wyrażanie żalu i szukanie pocieszenia w retorycznych konstrukcjach⁵³. Isotta zapowiada cel oracji: nie tyle jest to po prostu pokrzepienie po stracie bliskiej osoby, ile próba osiągnięcia oczekiwanego od chrześcijan umiarkowania w przeżywaniu żałoby.

Najobszerniejszą część tekstu obejmują liczne przykłady z klasycznej literatury starożytnej i Biblii. Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych, autorka przytacza zarówno mężów stanu, jak i wodzów, którzy umieli zachować opanowanie wobec śmierci bliskich. Wymienia między innymi Horacego, Kwiryna Marcjusza, Ksenofonta, Peryklesa i Lucjusza Emiliusza Paulusa. Pokazuje, że w kulturze rzymskiej i greckiej wzorem było znoszenie tragedii z godnością, bez utraty twarzy wobec wspólnoty. Wspomina również o przykładach kobiet, jak jednej ze Spartanek czy Kornelii (matki Grakchów), które wykazały się niezwykłą siłą wobec śmierci synów. Nie brakuje tu też (niezbyt zaskakujących w tego typu tekstach) odniesień do stoicyzmu, dokładniej rzecz ujmując, Isotta cytuje *O Opatrzoności* Seneki: „nic nie wydaje mi się nieszczęśliwsze niż to, że ktoś nigdy nie doświadczył niczego złego, źle zatroszczyli się o tę osobę bogowie”⁵⁴. Zaznacza równocześnie jednak, że tego rodzaju wzory przypominają raczej posagi niż zwykłych ludzi – są odległe, wzniosłe, ale często nieprzystające do realnych emocji. Z kolei nieco w kontrze do wyżej wymienionych, przywołuje postawy chrześcijańskie: Izy Chrystusa nad grobem Łazarza, żal Maryi pod krzyżem, płacz apostołów⁵⁵. Stara się ukazać, że chrześcijańska

53 Ibidem, s. 114: „Humanieści starali się zdefiniować nową strukturę żałoby, opartą na retoryce, a nie na rytuale. Poszukiwali sposobu uzupełnienia średniowiecznej teologicznej i instytucjonalnej odpowiedzi na śmierć, która – w klasycznym sensie tego słowa – nie była dostatecznie pocieszająca; odpowiedzi w dużej mierze sprowadzającej się do sakramentów, *officium defunctorum*, modlitw za zmarłych. W swoich autobiograficznych relacjach z doświadczenia żałoby tworzyli dla siebie i dla innych literacką «ars maerendi» («sztukę opłakiwania»), czasem proponując zmodyfikowane lub nowe prawa żałoby, a czasem rozwijając szczególne teologiczne bądź filozoficzne formy pocieszenia”.

54 Lucjusz Anneusz Seneka, *O Opatrzoności*, 3.3.5, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Pax, 1998, s. 464: „Nic – mówić – nie wydaje mi się większym nieszczęściem niż człowiek, którego żadna i nigdy nie spotyka przeciwność”. Seneka zaznacza, że cytuje tu Demetriusza. I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 170.

55 Do tej listy dodaje jednak Nogarola jeszcze przykłady Katona, opłakującego śmierć brata i Cyncerona cierpiącego z powodu utraty córki. I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 169.

tradycja nie neguje bólu, lecz nakazuje jego umiarkowanie. Umiarkowanie jest tu kluczem – płacz nie jest wstydem, lecz przesada w żalu staje się problemem.

W dalszych częściach tekstu Isotta przechodzi do pochwały samego zmarłego chłopca. Podkreśla jego zalety umysłowe, moralne i duchowe, które czyniły go wyjątkowym młodzieńcem. Skoro osiągnął tyle cnót w tak młodym wieku, jego śmierć – choć bolesna – powinna być powodem do wdzięczności Bogu, że pozwolił mu zakończyć życie w czystości i z odwagą. Valerio sam swoim zachowaniem na łożu śmierci dał przykład ojcu, by nie ulegać przesadnemu lamentowi.

W zakończeniu humanistka szeroko wychwala zasługi adresata listu: zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, szczególnie jako wodza i urzędnika cenionego przez Wenecję i całą Italię. Wskazuje, że jego mądrość, prawość i pobożność powinny być dla niego źródłem pociechy i powodem do zachowania postawy godnej, mimo osobistej straty. Ostatecznie konkluduje, że chrześcijańska postawa polega na poddaniu się woli Boga, tak jak uczynił to Hiob i jak nakazują Pismo Święte oraz apostołowie – i to jest głównym przesłaniem oracji, to znaczy apel o zawierzenie się Bogu, a precyzyjniej o uznanie, że cierpienie i strata nie są końcem, ale próbą, która daje możliwość wykazania się cnotą, zdobycia szacunku i ostatecznie życia wiecznego:

Nie oplakujmy nietrwałych ciał śmiertelników, wiedząc, że wkrótce znów ich ujrzemy, o ile tylko będziemy dobrzy. Powróci do ciebie – wierz mi – ta Twoja mądrość, strażniczka wszystkich rzeczy, honor i spokój, a wraz z nimi spłynie na ciebie sława. Umocniony tak wielkim i wspaniałym pokazem wiedzy oraz wsparciem cnót, nie ulegniesz żadnym nieszcześciom, lecz z cierpliwością jako przewodniczką będziesz się cieszył, że wszedłeś w ten bój, który ofiaruje ci najwyższą sławę i wieczną chwałę, ponieważ cnota doskonali się w słabości. Będą cię chwalić współcześni, czcić będą potomni, a uzyskasz życie wieczne, wypracowane twoim wysiłkiem i bezsennymi nocami⁵⁶.

56 I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 178: „(...) neque caduca mortalium corpuscula lugeamus, scientes nos brevi illos esse viuros, dummodo boni simus. Redibit taliter ad te, mihi crede, illa tua rerum moderatrix sapientia, honor, quies, laus confluet, et tam amplo atque ornato conscientiae spectaculo et virtutum praesidio munitus nullis succumbes calamita-

Wszystkie te powyższe komponenty mowy konsolacyjnej, czyli odwołania do literatury klasycznej, chrześcijaństwa i filozofii oraz elementy laudacyjne, można znaleźć u innych autorów piszących w związku ze śmiercią kogoś bliskiego, w tym śmiercią dziecka. Obszerniejsze mowy, listy lub dialogi zawierające rozważania o przeżywaniu utraty syna, które mogły być wzorem dla Nogaroli, napisali: Coluccio Salutati (listy wymieniane z Francesco Zabarellą, 1400–1401); Giannozzo Manetti – *Dialogus de filii sui morte consolatorius* (1438), czy Giovanni Conversini da Ravenna – *De consolatione de obitu filii* (1401). Prawdopodobnie z nich humanistka czerpała retoryczną perswazję, moralne pouczenia, antyczne *exempla*, stoickie *praecepta*, a ostatecznie zachętę do chrześcijańskiej postawy wobec cierpienia⁵⁷; jednocześnie trzeba podkreślić, że nie wskazuje to na odtwórczy charakter oracji Nogaroli, podobnie jak w przypadku innych jej dzieł, pisze samodzielnie, dość szeroko inspirowane motywami, formami, rozwiązaniami innych humanistów jako „współobywatelka” ówczesnej *respublica litteraria*.

tibus, sed patientia duce gaudebis te in illud certamen descendisse, quod tibi summam laudem et gloriam praebeat sempiternam, quoniam virtus infirmitate perficitur. Laudebunt te praesentes, venerabuntur posterī et vitam aeternam tuis laboribus, tuis vigiliis partam consequeris”.

57 Oczywiście tematyka *consolatio* w humanistycznym piśmiennictwie była bardzo popularna i znajdziemy ją już u Petrarke, a następnie licznych piętnastowiecznych autorów, jak pokazuje w swojej książce G. W. McClure. Vide: Rozdział 4, przypis 52.

5. ELEGIA NA CZĘŚĆ WSI CYANUM

Jest jeszcze jedno dzieło, na które należy zwrócić uwagę w twórczości Isotty Nogaroli – to elegia¹ zatytułowana *Elegia de laudibus Cyanei ruris* (*Elegia na część wsi Cyanum*)². Utwór został wydrukowany wraz ze zmodyfikowaną przez wnuka Ludovica, brata Isotty, Francesco Nogarolę, wersją *Dialogu* w 1563 roku³. Poemat wychwala rodzinną posiadłość nieopodal Werony, w Castel d’Azzano, sielskie miejsce, w którym humanistka lubiła przebywać i które uważała za inspirujące. Jak zauważa Eugen Abel, wspomniana publikacja to jedyne źródło tego utworu, co z kolei wzbudziło pytanie o jego autorstwo. Francesco zadedykował bowiem elegię ówczesnemu biskupowi Werony i swojemu przyjacielowi, Bernardowi Navagerowi. Co więcej, część wersów jest poświęconych Giovanniemu Navagerowi, przodkowi Bernarda. Bliższa analiza jednak pozwoliła Ablowi wnioskować, że Francesco dodał jedynie kilkanaście linijek elegii (19–36), ponieważ różnią się one stylem i dotyczą właśnie rodziny, z którą wnuka Ludovica, brata Isotty był zaprzyjaźniony. Co więcej – jak argumentuje Abel – utwór zawiera nawiązania do wizyt w Castel

1 Elegie to pisane początkowo w starożytnej Grecji utwory zbudowane z dystychów (par wersów) w metrum elegijnym. Następnie zostały zaadaptowane przez autorów łacińskich. Uważa się, że mistrzostwo w komponowaniu tej poezji osiągnął Owidiusz. W renesansie gatunek ten zyskał szczególną popularność. Na ten temat vide przede wszystkim: H. Parker, „Renaissance Latin Elegy”, w: *A Companion to Roman Love Elegy*, red. B. K. Gold, Hoboken: Blackwell Publishing, 2012, s. 476–490.

2 Na temat elegii vide: H. Parker, „Latin and Greek Poetry by Five Renaissance Italian”, w: *Sex and Gender in Medieval Latin Texts, The Latin Tradition*, red. B. K. Gold, P. A. Miller, Ch. Platter, Albany: State University of New York Press, 1997, s. 260–266; idem, „Angela Nogarola (ca. 1400) and Isotta Nogarola (1418–1466): Thieves of Language”, w: *Women Writing Latin: From Antiquity to Early Modern Europe*, red. L. Churchill, Ph. Brown, J. E. Jeffrey, tom 3, New York: Routledge, 2002, s. 265–80; V. Cox, *Lyric Poetry by Women of the Italian Renaissance*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2013, s. 360–364; A. Tadel, *Isotta Nogarola: Elegija v slavo cianskega podeželja*, „Keria Studia Latina et Graeca” 24(1), s. 195–202.

3 Cf. wyżej, s. 41.

d’Azzano humanisty i polityka Giovanniego Pontana⁴ oraz członków rodziny Gonzaga⁵, a o takich szczegółach Francesco nie mógł mieć wiedzy⁶.

W utworze, Isotta nazywa swoją posiadłość i znajdujące się w niej źródło – Cyanum, co nawiązuje do greckiej *Kvavī*, która w mitologii była towarzyszką zabaw Persefony i po tym, jak była świadkiem porwania Persefony (w mitologii rzymskiej Prozerpiny) przez Hadesa, stała się nimfą Najadą (nimfą wód lądowych) źródła w Syrakuzach⁷. Inspiracją dla Isotty były prawdopodobnie *Metamorfozy* Owidusza, gdzie poeta (5, 409–437) opisuje nieudaną próbę Cyane ratowania Prozerpiny przed porwaniem przez boga podziemi.

Elegia otwiera się pochwałą urokliwych miejsc Cyanum, które są ulubioną siedzibą Muz, Apollina i Bachusa. Autorka wspomina, że to tutaj często szukała natchnienia, a wielcy poeci i mężowie odwiedzali te okolice. W części przypisywanej prawnukowi Isotty chwalone są sprawiedliwe rządy Naugero w Weronie, które mają zapewnić jego imieniu wieczną sławę. Ponadto przedstawione są tu wspomnienia spotkań, kiedy w domu gościł Naugero i kiedy odbywała się słynna dysputa na temat winy Adama i Ewy. To wydarzenie podkreśla wyjątkowy charakter domu, w którym uczoność, gościnność i szlachetność spletały się ze sobą, nadając Cyanum wymiar zarówno intelektualny, jak i rodzinny.

Dalsza część elegii – najprawdopodobniej ponownie autorstwa Isotty – przedstawia mit o nimfie Cyane, wiernej towarzyszce Persefony. Autorka opowiada o rozpacz Cyane po porwaniu córki Demeter

4 Na temat Giovanniego Pontana vide: B. Filiuolo, „Pontano, Giovanni”, w: *DBI*, tom 84 (2015): [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pontano_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pontano_(Dizionario-Biografico)/).

5 O rodzinie Gonzaga vide: K. Simon, *A Renaissance Tapestry: The Gonzaga of Mantua*, New York: Harper and Row, 1988.

6 E. Abel, *De Isotae Nogarolae vita*, s. LV–LVI. W edycji Abela elegia znajduje się w tomie 2, na s. 261–264.

7 Jak pisze V. Cox, *Lyric Poetry*, s. 363: „W wersji Nogaroli najwierniejsza służąca Persefony, nimfa Cyane, której imię w języku greckim oznacza «źródło» lub «fontannę», ucieka po porwaniu do Italii i jako docelowe miejsce pobytu wybiera jezioro oraz źródło w Vacaldo. Źródło to, nazwane przez Nogarolę Cyanum, zyskuje w ten sposób skojarzenia zarówno z poetycką twórczością, jak i z czystością (ponieważ Cyane ucieka, aby ocalić swoje zagrożone dziewictwo) – skojarzenia, które Nogarola podkreśla bardzo wyraźnie w wersach 5–6 oraz 83–84. W ten sposób wiersz stanowi rodzaj mityczno-topograficznego portretu autorki, słynącej z niezwyklego wyboru niezamężnego, świeckiego życia”.

przez Hadesa. Wówczas nimfa opuściła Sycylię i przez niebezpieczne morza dotarła do Italii. Zmęczona długą wędrówką, znalazła schronienie w nowych stronach, nadając im swoje imię. Tym samym źródła Cyanum stały się symbolem bólu, wierności i odrodzenia, a także miejscem wpisanym w boską i poetycką tradycję.

W zakończeniu autorka zwraca się bezpośrednio do nimfy, prosząc ją o opiekę nad rodem Nogarola, by trwał przez wieki w cnotach i pomyślności. Prosi o ochronę ziemi przed suszą i mrozami, o zachowanie czystych źródeł i urodzajnych pól. Elegia kończy się pochwałą Cyanum, które przewyższa bogactwa złotonośnych rzek Wschodu i Zachodu, stając się symbolem duchowego i materialnego dostatku rodu.

5.1. TEKST I PRZEKŁAD ELEGII

Witajcie, o źródła Cyanum i słodkie ustronia, I lesie olszyn posadzony pośrodku jeziora!	Salvete, o Cyani fontes dulcesque recessus In medioque alnis consita silva lacu!
Witajcie, miejsca drogie chóróm siostr Aonid ⁸ , Które Apollo z Bachusem ⁹ zwykł nawiedzać!	Aonidum salvete choris loca grata sororum Et quae cum Bromio Phebus adire solet!
Ile razy, gdy szukałam uczonych pieśni, mogłam odnaleźć Muzy w waszym lonie!	Docta mihi quoties quaerenti carmina Musas Profuit in vestro comperiisse sinu!
Ileż razy Apollo, lekceważąc szczyt Parnasu ¹⁰ i fale Libetry ¹¹ , odwiedzał te wysokie gaje!	Posthabito quoties Parnasi vertice Apollo Libetrique undis haec nemora alta colit!

8 Chodzi o Muzy; Aonia to nazwa równiny w Beocji (krajiny w środkowej części starożytnej Grecji), która była ich siedzibą.

9 Bromius to przydomek Dionizosa, inaczej Bachusa, a Febus – Apolla.

10 Parnas to pasmo górskie w centralnej Grecji, mityczna siedziba bogów.

11 Źródło Libetra (i antyczne miasto o tej nazwie) znajdowało się u stóp góry Olimp. Miejsce to uchodziło za ulubioną siedzibę Muz, stąd też ich przydomek Libetrydy.

Tutaj także, gdy wyniosłe szczyty Nysy ¹² marnieją, Liber ¹³ , prowadząc tygrysy, szuka zieleni.	Haec quoque, dum sordent Nisae iuga celsa, feroces Liber agens tigres saepe vireta petit.
Ileż to razy ten dom otwierał się mężom bogatym dzielnością I gościom pochodzącym ze szlache- tnego rodu!	Quot patuit domus ista viris virtuti- bus auctis Insignique ortis hospitibus genere!
Ileż razy Gonzaga, spokrewniony [ze mną] krwią i miłością, Z którego opieki raduje się Mantua, wstępował pod ten dach!	Haec quoties Gonsaga et amore et sanguine iunctus, Mantua quo gaudet praeside, tecta subit!
Tutaj również Pontano, towarzysz Muz, Nieraz przybywał, ogarnięty miło- ścią do tego miejsca,	Huc quoque Pontanus Musis comi- tatus amoeni Non semel accessit captus amore loci,
Który już raz od brzegu Lacjum przywołał wędrujące Pierydy ¹⁴ , chwałę wielkiej Partenope ¹⁵ .	Qui iam migrantes Latii revocavit ab oris Pieridas, magnae gloria Parthenopes.
Kto pominąłby milczeniem Nau- gera, Werono, który Dzierżąc berło nadawał ci niedawno prawa ¹⁶ .	Quis tacitum, quis Naugerum, Ve- rona, relinquat, Sceptra tenens nuper qui tibi iura dedit?

12 Górzysta kraina Nysa (Νῦσα) była rozmaicie lokalizowana: w Etiopii, Libii, Beocji, Tracji, Indiach etc. W mitologii uznawano ją za miejsce, gdzie nimfy deszczu (Hiady) opiekowały się małym Dionizosem, który zresztą był określany jako „Bóg z Nysy”.

13 Liber to w rzymskiej mitologii bóg uprawy winorośli i wina, męskiej płodności i wolności – opisywany podobnie do Dionizosa.

14 Pierydy to w mitologii greckiej córki króla Pierosa, dziewięć siostr, które rzuciły wyzwanie Muzom w konkursie pieśni, a kiedy przegrały, zostały zamienione w ptaki. Czasem w mitologii były utożsamiane z Muzami.

15 Partenope to jedna z syren, które, według jednej z wersji mitu, popełniły samobójstwo, rzucając się do morza z powodu obojętności Odyseusza wobec ich śpiewu; ciało Partenope zostało przeniesione przez wodę do rzeki Sebetu, gdzie powstało miasto o nazwie Partenope, a później Neapol.

16 Starożytne miasto Cyrra (gr. Κύρρα) było położone niedaleko Delf, u podnóża gór Parnas, nad brzegiem Zatoki Koryńskiej.

Gdy on rządził miastem w sposób umiarkowany i sprawiedliwy, Jakże wzorowo i dobrze spełniał swój urząd!	Hanc dum urbem regeret paribus moderatus habenis, Quam praeclare illud, quam bene munus obit!
Zanurzony w studiowaniu filozofii w młodości, Na stokach Cyrry ¹⁷ był wychowy- wany przez Muzy.	Hunc sophiae imbutum studiis sub flore iuventae Cirrhaeis quondam Musae aluere iugis.
Dopóki wartka rzeka płynie przez środek Werony I zmierza ku wodom Adriatyku,	Dum rapidus mediam Veronae divi- det urbem Noster et Adriadas dum petit amnis aquas,
Imię Naugero i jego sława będą kwitły, A jego na zawsze cześć utkwi głę- boko w sercu.	Naugeri nobis nomen laudesque vigeant, Haerebitque imo pectore semper honor.
Teraz wspominam czasy, i cieszy mnie to wspomnienie, Gdy tak wielki pretor nie wzgardził wstąpieniem do naszego domu.	Nunc memini et meminisse iuvat, quo tempore nostras Non spreuit tantus praetor adire domos.
O, jak pomyślnie rozjaśniło się niebo, jak jasne I szczęśliwe dla nas światło, dobre i godne zapamiętania,	Quam fausta illuxit coelo, quam candida nobis Lux felix, Cressa lux bona digna nota,
Gdy nakazano rozstrzygać w przy- jemnym sporze: Czy większy grzech popełnił Adam czy Ewa!	Qua periucundo iussum est certa- mine quaeri, Patraritne Adam maius an Eva scelus!
On bronił mężczyzn, ja starałam się bronić Kobiet – choć cóż mogłam zrobić, jako niewiasta?	Ille viri partes, ego sum conata tueri Foemineas, quamquam foemina quid poteram?

17 Według Abła, od tego wersu do wersu trzydziestego szóstego mamy do czynienia z frag-
mentem autorstwa Francesca Nogaroli.

O Cyanum, radości i klejnocie rodu Nogarola, Przyjemniejsze niż ogrody Alkinoosa i Hesperyd! ¹⁸	Deliciae, o Cyanum, et Nogarolae gentis ocelle, Alcinoi atque hortis gratior Hesperidum,
Nic dziwnego, że, opuściwszy Pelor ¹⁹ , Nimfa Cyane osiedliła się w tej podmiejskiej posiadłości.	Non mirum si iam deserta sede Pelori Nympha suburbano constitit hoc Cyane!
Gdy bowiem dziki władca Erebu nieopodal Etny Porwał Persefonę, drogie dziecko bogini Ceres,	Dux Erebi Aetneis quondam ferus abstulit oris Persephonem Cereris pignora chara deae.
Trinacria ²⁰ zapłakała, żalując porwanej; Ach, biedna Persefono, pomogłaby, gdyby mogła.	Trinacris ingemuit raptam miserata; tulisset Persephona ah miserae, si potuisset, opem.
Z lez rzeki stworzyły źródła i jeziora, A Etna szerzej miotła kule z płomieni.	Flumina creverunt lacrymis fontesque lacusque; Flammarum evomuit latius Aetna globos.
Kto by uwierzył? Wtedy Scylla, nawet Scylla Dała największy znak bólu, straszliwie wyjąc.	Quis credat? Tunc Scylla etiam, tunc Scylla doloris Latratu horrifico maxima signa dedit.
Wspominają, że i ty wylewałaś niezwykle skargi, Okrutna Charybdo ²¹ , miesząc wodę ze łzami.	Te quoque non solitas memorant fudisse querelas Miscentem lacrymis saeva Charybdis aquas.

18 Jak podaje Homer, Alkinoos, król Feaków, miał rajski ogród pełen owoców dojrzewających przez cały rok. Ogród ten to symbol harmonii, obfitości i spokoju, który inspirował poetów i artystów, przedstawiających go jako ideał rustykalnej estetyki i urodzaju. Hesperydę z kolei to nimfy zachodu słońca zamieszkujące ogród, w którym obficie rosły jabłka należące do Hery.

19 Cypel, sycylijski Pelor (dziś: Capo Peloro), wspominany np. w *Metamorfozach* Owidiusza (13, 724–727), był w mitologii uważany za siedzibę syren.

20 Trinacria to starożytna nazwa Sycylii, po grecku Τρινακρία to „posiadająca trzy przylądki”, co nawiązuje do trójkątnego kształtu wyspy.

21 Scylla i Charybda to w mitologii potwory morskie zagrażające żeglarzom po obu stronach Cieśniny Mesyńskiej.

Same nimfy, których serca były złamane bólem Błąkały się po polach, wyrrywając włosy,	Ipsae etiam nymphae confectae corda dolore Errabant scissis lata per arva comis
Jak menady ²² wypełniały powietrze skargami, Bijąc piersi dłońmi i drapiąc policzki paznokciami.	Ac veluti Euantes implebant questibus auras, Tundentes palmis pectora et ungue genas.
Wśród nich doskonałym pięknem i czystą obyczajnością Wyróżniała się sławna imieniem Cyane.	Quas inter forma egregia castoque pudore Praeclari Cyane nominis emicuit.
Jedyna wierna, ponad inne towarzysza i służka Nie odstępowała boku Persefony.	Fida una ante alias Cyane comes atque ministra Haerebat lateri sedula Persephones.
Gdy Ceres odwiedzała swoje zamki, Rzekła: O Cyane, troszcz się o moją córkę.	Alma Ceres, dum maternas inviseret arces: Natae, ait, o Cyane, sit tibi cura meae.
Tobie, najwierniejsza Cyane, ją powierzam – strzeż, Niech zawsze będzie przy tobie, niech słucha twoich nakazów.	Hanc tibi commissam, Cyane, fidisima serves, Nusquam absit, iussis pareat illa tuis.
Obie posłuszne, zachowały taką samą ostrożność, Obie zostały pokonane przez podstępny Styks ²³ .	Utraque paruerat, cura utebatur eadem, Utraque sed Stygiis est superata dolis.
Cóż mogła uczynić? Dokąd miała uciec przerażona strażniczka? Czyż moc własnej urody nie wzbudzała strachu?	Quid faceret? Quo se raperet perterrita custos? Non erat et formae vis metuenda suae?
Oszalała w duchu, oślepiąca ogromnym bólem, Zdrętwiała i naga usiadła na zimnej ziemi.	Ipsa amens animi atque ingenti caeca dolore Torpuit et nuda frigida sedit humo.

22 Menady (inaczej bachantki) były towarzyszkami Dionizosa.

23 Styks była boginią i jedną z rzek greckiego Podziemia.

Wtedy postanowiła opuścić ojczyznę i obmierzłą ziemię, I podążać do brzegów Ausonii ²⁴ .	Tum patriam fugere atque invisa excedere terra Et petere Ausoniae littora certa fuit.
Bez zwłoki przebyła pełną fal cieśninę, która oddziela sycylijskie brzegi od krańców Hesperii ²⁵ .	Nulla mora. Undisonum Siculas quod dividit oras Finibus Hesperiae traicit illa fretum.
Po wielu wydarzeniach, po wielu niebezpieczeństwach Odpoczęła tutaj, zmęczona trudem długiej drogi.	Post varios casus, post multa pericla quievit Sedibus his longae fessa labore viae.
Nadała tej krainie imię od swego – Cyanum, Ze źródłami równymi twoim, podzi- wiana Aretuzo ²⁶ .	Rus proprio Cyanum dixit de no- mine, fontes Admirata tuis hic, Arethusa, pares.
Od tej pory dawni przodkowie po- znali „Cyanum”, A potomność będzie się cieszyć tym imieniem.	Ex illo Cyanum prisci didicere parentes, Sera hoc gaudebit nomine posteritas.
Nimfo, kiedyś ozdobo sycylijskiego Pachino ²⁷ , Teraz chwało Cyanum i naszego wspaniałego domu!	Nympha decus Siculi quondam for- mosa Pachyni, Nunc Cyani et nostrae gloria magna domus!
Oby kwitł przez długie wieki trwa- jący Ród Nogarola zawierzony Twojej opiece.	Floreat o utinam per saecula longa superstes, Credita tutelae gens Nogarola tuae.
Niech każda kobieta z rodu Noga- rola naśladuje Twoje życie i obyczajność.	Aemula sit vitae Nogarolo a san- guine creta Atque pudicitiae foemina quaeque tuae.

24 Ausonia była starożytnym miastem z IV wieku przed naszą erą w regionie Lacjum.

25 Hesperia to starożytna nazwa zarówno Półwyspu Iberyjskiego, jak i Półwyspu Apenińskiego, używana zarówno przez Greków, jak i Rzymian.

26 Aretuza była nimfą, która przez morze uciekła z domu w Arkadii i wynurzyła się jako źródło słodkiej wody na wyspie Ortygia w Syrakuzach na Sycylii.

27 Chodzi o miejscowość Pachino znajdującą się w prowincji Syrakuzy.

Strzeż, błagam, tego domu, jego synów i wnuków, Chroń ten szlachetny ród, o jasna nimfo!	Hanc oro tutare domum natosque nepotesque; Incolume hoc serves, candida nym- pha, genus.
Niech zle mrozy nigdy nie zniszczą twych różnorodnych kwiatów, Ani skwar nadmierny nie spali two- ich pól.	Sic varios nunquam flores mala frigora laedant, Neve tuos nimius torreat aestus agros.
Niech źródła zawsze będą przejrzy- ste, niech łąki wokół będą zielone, I niech Twoja fala nie zostanie splu- gawiona przez wężową plagę.	Sic tibi sint liquidi fontes, vernantia circum Prata nec anginea sordeat unda lue.
Zaiste przewyższa ona to, ile złotego piasku niesie Paktol ²⁸ , A także całe bogactwo, którym szczyli się iberyjski Tag ²⁹ .	Quin ea, quot rutilas Pactolus fundit arenas Vincat, quotque Tagi iactat Iberus opes.

28 Paktol to rzeka w dzisiejszej Turcji, która zgodnie z mitem miała być złotodajna, ponieważ wykopał się w niej król Midas, co z kolei miało uwolnić go od zamieniania w złoto każdego przedmiotu, który dotknął.

29 Rzeka Tag przepływa przez półwysep Iberyjski i w starożytności otaczała obszary bogate w złoża metali, zwłaszcza srebra i złota.

6. PRZEKŁAD DIALOGU

O równym lub nierównym grzechu Ewy i Adama, znamienita debata między najszlachetniejszym panem Ludovicem Foscarinim, Wenecjaninem, doktorem sztuk i obu praw, a szlachetną, najbardziej uczoną i wspaniałą panią Isottą Nogarolą, mieszkanką Weroni, spór o opinię Aureliusza Augustyna, a mianowicie: zgrzeszyli nierówni co do płci, lecz równi poziomem pychy¹

Zaczyna **Ludovico**: Jeśli jednak ciężar grzechu może być większy, to Ewa była bardziej godna potępienia, jako że została skazana na surowszą karę przez sprawiedliwego Sędziego; ponieważ silniej uwierzyła, że stanie się podobna do Boga, co podpada pod niewybaczalne grzechy przeciwko Duchowi Świętemu; ponieważ sprowokowała i była przyczyną grzechu Adama, a nie odwrotnie; ponieważ – wreszcie – chociaż haniebnym usprawiedliwieniem jest to, że grzech został dokonany z powodu przyjaciela, to jednak nic nie jest bardziej niewybaczalne niż to, jak Adam został skłoniony do grzechu.

Isotta: Mnie, skoro zostałam przez Ciebie wywołana do odpowiedzi, wydaje się jednak, że sprawa ma się zupełnie inaczej, a wręcz przeciwnie; bowiem tam, gdzie jest mniejsza zdolność rozumienia i mniejsza stałość, tam jest mniejszy grzech; a tak było w przypadku Ewy, więc mniej zgrzeszyła. Ponieważ przebiegły wąż to wiedział, rozpoczął

1 Jakkolwiek słowa te (I. Nogarola, *Opera*, tom 2, s. 187: „Contemptio super Aurelii Augustini sententiam, videlicet: Peccaverunt impari sexu sed pari fastu”; w kolejnych przypisach podawany jest jedynie numer strony z edycji Abła) nawiązują do *Komentarza słownego do księgi Rodzaju* autorstwa św. Augustyna, 11.35, są bardzo bliskie cytatom z Piotra z Poitiers: „Dicit enim Augustinus: *Impari sexu, sed pari fastu peccaverunt*” (*Sententiae Petri Pictaviensis*, tom II, rozdz. 18; red. P. S. Moore, J. N. Garvin, M. Dulong, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1950, s. 132). Cf. M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 326. Przypisy zawierają cytaty z dzieł, które przytacza Nogarola, głównie w języku polskim, jednakże przekłady nie zawsze pozwalają na ukazanie poziomu wierności przytaczania przez humanistkę danych fragmentów, stąd w wybranych miejscach zestawione są także oryginalne wersje odniesień.

kuszenie od kobiety, wątpiąc, że mężczyznę można pokonać ze względu na jego stałość. Zgodnie z drugą księgą *Sentencji*², stojąc przed kobietą, pradawny wróg nie odważył się użyć słów namowy, lecz zwrócił się do niej w formie pytania: „Dlaczego Bóg nakazał wam, abyście nie jedli z drzewa w raju?”. A ona odpowiedziała: „Abyśmy przypadkiem nie umarli”. Gdy jednak diabeł zauważył, że kobieta wątpi w słowa Pana, rzekł: „Wcale nie umrzecie, lecz będziecie jak bogowie znający dobro i zło”³.

[Adam powinien być też uznany za bardziej winnego] z powodu większej wzdargi dla [boskiego] przykazania, gdyż – jak się wydaje – Pan przykazywał Adamowi, a nie Ewie, kiedy w drugim rozdziale Księgi Rodzaju padają słowa: „Wziął więc Pan Bóg mężczyznę i umieścił go w «ogrodzie rozkoszy»⁴, aby uprawiał ten [ogród] i strzegł [go]” (i nie powiedział: „aby go uprawiali i strzegli”); „i przykazał mu” (a nie: „im”): „z każdego drzewa możesz jeść” (a nie: „możecie jeść”); [a dalej]: „bo w dniu, w którym zjesz, na pewno umrzesz” (a nie „umrzecie”)⁵. A dlatego [przykazał Adamowi], że bardziej cenił mężczyznę niż kobietę.

- 2 Cf. P. Lombard, *Sentencie*, tom. 1, ks. II, dystynkcja 21, rozdział 5 (126), s. 422: „Słowa węża. Odpowiedź niewiasty. Rzecze: Czemu wam Bóg przykazał, żebyście nie jedli z każdego drzewa rajskiego? Odpowiedziała mu niewiasta: Z owocu drzew, które są w raju, pożywamy, ale z owocu drzewa, które jest w środku raju, rozkazał nam Bóg, abyśmy nie jedli i nie dotykali się go, byśmy snadź nie pomarli. Wąż, nabrawszy otuchy ze słów niewiasty, dodaje fałszywą obietnicę. W tym słowie dała miejsce pokusie, gdy powiedziała byśmy snadź nie pomarli; dlatego diabeł zaraz powiedział do niewiasty: Żadną miarą nie umrzecie: bo wie Bóg, iż któregośkolwiek dnia będziecie jeść z niego, otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe”.
- 3 Rdz 3,1–5. W przekładzie Biblii Tysiąclecia odpowiednio (dalej podawany jest zawsze przekład z tego wydania Biblii): „«Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?» Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli». Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”.
- 4 Hebr. „Gan Eden” oznacza „ogród rozkoszy”, w łacińskim tekście dokładniej (s. 189): „in paradiso voluptatis”.
- 5 Rdz 2,15–17: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał. A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»”.

Ponadto nie wydaje się, że Ewa zerwała zakazany owoc⁶, ponieważ uwierzyła, iż stanie się podobna do Boga, lecz raczej z powodu swojej słabości i podążania za przyjemnością; stąd [czytamy w Biblii]: „Kobieta zobaczyła, że drzewo było dobrym źródłem pożywienia oraz wyglądało pięknie, przyjemnie dla oczu, wzięła więc jego owoc i zjadła, a także dała swojemu mężowi”⁷, i nie napisano, [że zrobiła to], „aby stać się podobną do Boga”. I gdyby Adam nie zjadł [owocu], grzech nie miałby dalszych następstw. Dlatego nie mówi się: „Gdyby Ewa nie zgrzeszyła, Chrystus nie stałby się człowiekiem”, lecz „Gdyby Adam nie zgrzeszył...”. Stąd kobieta, choć przebywała w rajskim ogrodzie rozkoszy wraz z tym, z którego została stworzona, jako pierwsza doświadczyła działania złej namowy. Jednak nie wyrządziła szkody nikomu poza nią samą, gdyż jej grzech nie wyrządził krzywdy przyszłym pokoleniom, dopóki wcześniej stworzony człowiek [to jest Adam] nie udzielił przyzwolenia [na ten grzech]. Zatem Ewa sprowadziła niebezpieczeństwo tylko na siebie, nie na dalsze pokolenia, natomiast mężczyzna, Adam, splamił siebie oraz przekazał skazę całemu przyszłemu potomstwu. Dlatego Adam, jako protoplasta kolejnych ludzkich pokoleń, był także pierwszą przyczyną jego zguby. Z tego powodu najpierw w mężczyźnie, a następnie w kobiecie dokonane zostało uzdrowienie rodzaju ludzkiego, stąd [Jezus] po wypędzeniu nieczystego ducha z mężczyzny, wyszedłszy z synagogi, poszedł do kobiety, [aby ją uzdrowić]⁸.

W odniesieniu do argumentu, że [Ewa] została skazana na surowszą karę przez sprawiedliwego sędziego, oczywiste wydaje się coś przeciwnego, ponieważ Bóg powiedział do kobiety: „Zwielokrotnie Twoje cierpienia w brzemienności; w bólu będziesz rodzić dzieci i będziesz

6 Dokładnie (s. 189): „(...) że kobieta uczyniła to” („id fecisse mulierem”).

7 Rdz 3,6: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi (...)”.

8 Jest to nawiązanie do Ewangelii św. Marka 1,23–31, gdzie czytamy, że będąc w synagodze, Jezus uzdrowił mężczyznę opętanego przez ducha nieczystego, a następnie udał się do domu Szymona i Andrzeja, gdzie uzdrowił gorączkującą teściową Szymona. Cf. także Łk 4,33–38.

pod władzą męża”⁹. Do Adama natomiast powiedział: „Ponieważ posłuchałeś swojej żony i zjadłeś z drzewa, z którego zakazałem ci jeść” (oto okazuje się, że Bóg zakazał tego tylko Adamowi, a nie Ewie), „przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu; w trudzie będziesz spożywał z niej plon przez wszystkie dni swojego życia. Ciernie i osty będzie ci wydawać i będziesz jadał polne zboże. W pocie czoła będziesz żywił się chlebem, aż wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz”¹⁰. Oto dlaczego kara wydaje się surowsza dla Adama niż dla Ewy, bo to do niego Bóg powiedział: „w proch się obrócisz”, a nie do Ewy, a straszliwą ostatecznością jest śmierć¹¹. A zatem wydaje się, że kara Adama była większa niż Ewy.

Napisałam to, aby spełnić Twoje życzenie, ale jednak z pewnym lękiem, ponieważ nie jest to zadanie dla kobiety. Ty w każdym razie, ze względu na swoją szlachetność, jeśli znajdziesz coś niewłaściwie napisanego, poprawisz to.

Ludovico: Niezwykle subtelnie bronisz sprawę Ewy i to w taki sposób, że gdybym nie urodził się mężczyzną, uczyniłabyś mnie orędownikiem Twojego stanowiska. Jednak, trzymając się prawdy, która jest najmocniej zakorzeniona, postanowiłem napaść na Twój obóz, używając twoich własnych pocisków i teraz zaatakuję fundamenty, które mogą zostać obalone świadectwem Pisma Świętego, tak, by nie zabrakło materiału do mojej refutacji.

Ewa zgrzeszyła z niewiedzy i niestałości, co wydaje ci się czynić jej grzech lżejszym. Jednak niewiedza, zwłaszcza w sprawach, które powinniśmy znać, nie usprawiedliwia nas, ponieważ jest napisane:

- 9 Rdz 3,16: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”.
- 10 Rdz 3,17–19: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są plody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty (...)”.
- 11 Cf. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 3.6.1115a26: „φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος” („śmierć wywołuje największy strach”); polskie wydanie, s. 135: „Najstraszniejszą zaś rzeczą jest śmierć, gdyż jest kresem wszystkiego (...)”.

„Jeśli ktoś nie wie, niech zostanie pozostawiony w niewiedzy”¹²; „Oczy, które wina zamyka, kara otwiera”¹³; „Kto jest głupi w występku, będzie mądry w karze”¹⁴, zwłaszcza gdy błąd grzesznika wynika z jego zaniedbania. Niewiedza kobiety, zrodzona z jej arogancji, nie stanowi usprawiedliwienia. Tak też Arystoteles i uczeni w prawie, którzy uczą prawdziwej filozofii, uznają pijanych i ignorantów za godnych podwójnej kary¹⁵. Nie wiem też, jak to jest możliwe, że ty, która o tyle lat jesteś oddalona od Ewy, potępiasz jej zdolność rozumowania, skoro piszesz, że jej wiedzy – stworzonej w raju boską mocą przez najwyższego Twórcę wszystkich rzeczy – obawiał się obecny tam najbardziej przebiegły wąż, ponieważ nie odważył się przemówić bezpośrednimi słowami, lecz zwrócił się do niej z pytaniem.

Działania wynikające z niestalości są zaś bardziej godne nagany. W jaki sposób bowiem działania będące następstwem stałego i ugruntowanego nawyku są godniejsze pochwały i różnią się rodzajem od tych wcześniejszych, tak też działania wypływające z niestalości zasługują na surowsze ukaranie, ponieważ niestalość, sama w sobie zła, dodana do grzechu czyni go jeszcze gorszym. Powierzona Adamowi piecza [nad Ewą] także nie usprawiedliwia jego towarzyszkę, jako że złodzieje, z których usług korzysta ufający im pan domu, nie są karani najwyższą karą, tak jak ci, którzy są obcy i ci, do których nie ma żadnego zaufania, [ciągle jednak ci pierwsi podlegają karze].

Słabość kobiety również nie była przyczyną grzechu, jak piszesz, lecz pycha, ponieważ obietnica upadłego anioła dotyczyła wiedzy,

12 1 Kor 14,38: „A gdyby ktoś tego nie uznał, sam nie będzie uznany”.

13 Cf. Grzegorz Wielki, *Moralia*, red. J.-P. Migne, Paris, 1844, *Patrologia Latina*, tom 75, księga 15, rozdział 51, s. 1111: „Impiorum oculos culpa claudit, aperit poena”. („Bezbożnym wina zamyka oczy, kara otwiera”). Polskie wydanie: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia*, tłum. S. Naskręt et al., tom 3, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 271: „Ponieważ zaś grzech zamyka oczy nieprawych, ale ostatecznie kara je otwiera, słusznie dodano: A kiedy odda, wtedy się dowie”.

14 Gracjan, *Decretum*, red. T. Reuter, G. Silagi, München: Monumenta Germaniae Historica, 1990, *distinctio* 38, *capitulum* 10: „Quicumque stultus est in culpa, sapiens erit in pena” („Ktokolwiek jest głupi w występku, będzie mądry w karze”): https://geschichte-digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_0_408.

15 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 3.5.1113b.30–33: „οἷον τοῖς μεθύουσι διπλὰ τὰ ἐπιτίμια” („tak i dla pijanych kara jest podwójna”); polskie wydanie, s. 132: „tak np. za czyny popełnione po pijanemu kary są podwójne (...)”.

która czyni ludzi zarozumiałymi i – według Apostoła – nadyma [pychą]¹⁶. Czytamy bowiem u Koheleta: „Pycha jest początkiem każdego grzechu”¹⁷. I chociaż inne [przyczyny] również występowały, ta jednak była najważniejsza, ponieważ człowiekowi pozostającemu w stanie niewinności ciało było posłuszne i nie sprzeciwiało się rozumowi. Zatem pierwszym ruchem była nieuporządkowana chęć dążenia do tego, co nie odpowiadało jego naturze, jak napisał Augustyn do Orosjusza: „Uniesiony pychą człowiek, posłuszny namowie węża, wzgardził przykazaniami Bożymi”¹⁸; albowiem nieprzyjaciel powiedział Ewie: „Otworzą się wasze oczy i będziecie jak bogowie, znający dobro i zło”. I nie uwierzyłyby kobieta – jak mówi Augustyn w komentarzu do Księgi Rodzaju – namowie upadłego anioła, gdyby nie opanowała jej miłość własnej władzy, która [to miłość] jest strumieniem wypływającym ze źródła pychy¹⁹. I nie odbiegając od Augustyna: gdy Ewa zapragnęła zdobyć boskość, utraciła szczęście²⁰. A te słowa: „gdyby Adam nie zgrzeszył i tak dalej”, utwierdzają mnie w moim przekonaniu; być może bowiem Ewa zgrzeszyła w taki sposób, że podobnie jak upadłe anioły nie zasłużyły na odkupienie, tak być może i ona [nie zasłużyła]! Mówię to jedynie

16 Cf. 1 Kor 8,1: „Jeżeli chodzi o pokarmy składane bożkom w ofierze, to oczywiście wszyscy posiadamy «wiedzę». Lecz «wiedza» wbija w pychę, miłość zaś buduje”.

17 Koh 10,13: „Początek słów jego ust to głupstwo, a koniec jego mowy to wielkie szaleństwo”.

18 W *Dialogu* (s. 194): „Homo, elatus superbia, suasioni serpentis oboediens, praecepta Dei contempsit”; cytat nie pochodzi bezpośrednio od Augustyna, taki wydźwięk jednak mają jego rozważania z *Ad Orosium*: św. Augustyn, *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, red. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, tom 42, s. 671. Bardzo bliskie temu sformułowanie znajduje się u św. Tomasza w *Summie teologicznej* (IIb, kwestia 163, artykuł 1) i Akwinata podaje, że cytuje za Augustynem: „Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Orosium, quod homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit”. („I to mówi Augustyn w *Do Orosjusza*: uniesiony pychą człowiek, posłuszny namowie węża, wzgardził przykazaniami Bożymi”). Cf. M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 328.

19 Św. Augustyn, *Komentarz słowny do księgi Rodzaju*: w: idem, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sułowski, oprac. W. Myszor, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980, II. 30(39), s. 336–337: „Jakżeby uwierzyła tym słowom niewiasta, że Bóg zabronił im czegoś dobrego i pożytecznego, gdyby już w umyśle nie było miłości własnej potęgi oraz niejakiego pysznego, wysokiego mniemania o sobie, które podczas tego kuszenia powinna odrzucić i wzgardzić?”.

20 W *Dialogu* (s. 195): „dum voluit Eva rapere divinitatem, perdidit felicitatem. Cf. św. Augustyn, *Ennarationes in Psalmos*, red. J.-P. Migne, Paris 1841, *Patrologia Latina*, tom 36, s. 848: „Rapere voluerunt divinitatem, perdidit felicitatem” („Chcieli zdobyć boskość, utracili szczęście” – słowa odnoszą się zarówno do Adama, jak i do Ewy).

żartobliwie, lecz grzech Adama był fortunny, skoro zasłużył na takiego Odkupiciela.

I abym już zupełnie nie odszedł od tego, co napisałaś: kobieta doświadcza wszystkich kar mężczyzny, a ponieważ jej cierpienia zostały pomnożone, nie tylko umiera, jest skazana na żywienie się chlebem w pocie czoła, dostępu do raju wzbraniają jej cherubiny i ogniste miecze – lecz poza wszystkim, co jest wspólne [dla niej i dla Adama], tylko ona rodzi w bólu i jest poddana mężczyźnie.

Ponieważ jednak w tak wielkiej sprawie nie wystarczy obalić Twoje twierdzenia, jeśli równocześnie nie potwierdzę moich, [dodam:] Ewa uwierzyła, że stanie się podobna do Boga, i z zazdrości pragnęła czegoś, co obraża Ducha Świętego. Wszelka wina Adama jest również przypisywana Ewie, ponieważ – jak zaświadcza Arystoteles – cokolwiek jest przyczyną przyczyny, jest także przyczyną uprzączywanego²¹; ściślej biorąc, każda pierwsza przyczyna ma większy wpływ na skutek niż druga²² i zasada – także zgodnie z Arystotelesem – w jakimkolwiek rodzaju rzeczy nazywana jest największą; a wręcz uważa się ją za więcej niż połowę całości²³. I w *Analitykach drugich* [Arystoteles pisze]: to, z powodu czego coś jest takie, jest takie [jeszcze] bardziej²⁴; tymczasem Adam zgrzeszył z powodu Ewy, a więc Ewa zgrzeszyła o wiele bardziej. Podobnie jak lepiej jest dobrze czynić niż dobrze znosić [jakieś cierpienie], tak też gorzej jest nakłaniać do zła, niż dać się namówić na zło. Mniejsze jest bowiem przewinienie tego, kto grzeszy na przykładzie drugiego, ponieważ o tym, co się czyni na podstawie przykładu,

21 W *Dialogu* (s. 196): „quidquid est causa causae est causa causati”. Zasada ta wynika z treści *Liber de causis*, średniowiecznego traktatu, którego autorstwo w średniowieczu i renesansie przypisywano Arystotelesowi. Sformułowanie z dialogu Nogaroli nie jest jednak zawarte we wspomnianym tekście, znajduje się ono zaś między innymi u św. Tomasa w jego *Questiones disputatae de malo* (Kwestiach dyskutowanych o złu), kwestia 3, artykuł 1: „Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati (...)”.

22 Cf. *Księga o przyczynach* (*Liber de causis*), I, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 110 (edycja internetowa wydania pierwszego: https://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf): „Każda znakomitsza przyczyna więcej rozlewa (mocy) na swój skutek niż powszechna przyczyna druga”.

23 Cf. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 2.13.96a-b.

24 Ibidem, 1.2.72a29–30: „ἀεὶ γὰρ ὃ ὑπάρχει ἐκάστω, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει (...)” („To, co sprawia, że jakaś cecha przysługuje czemuś, posiada tę cechę w jeszcze większym stopniu”).

mówi się, że w pewnym sensie dzieje się zgodnie z prawem. Stąd też powszechnie zwykło się mówić: „grzech popełniany przez wielu pozostaje bezkarny”²⁵.

Jeśli natomiast oboje uznaliby się za godnych równej chwały, Ewa bardziej oddaliła się od środka i tym samym ciężiej zgrzeszyła. Jako najbliższa towarzyszka bowiem łatwiej mogła zwieść swojego męża niż najbardziej nikczemny wąż ją samą. Co więcej, dłużej trwała [w grzechu], ponieważ zaczęła [grzeszyć] jako pierwsza, a tym cięższe są występki – według dekretu Grzegorza –, im dłużej trzymają nieszczęsną duszę w niewoli²⁶. Wreszcie, aby zakończyć moją mowę – Ewa była zarówno powodem, jak i przykładem grzechu, a Grzegorz bardzo potępił przykład grzechu²⁷. I Chrystus bardziej potępił winę Żydów działających w niewiedzy, ponieważ nastąpiła jako pierwsza, niż wyrok Pilata, człowieka bardziej wykształconego, gdy powiedział: „większy grzech mają ci, którzy mnie tobie wydali i tak dalej”²⁸. Z taki osądem musieli się zgodzić wszyscy, którzy chcieli nazywać się chrześcijanami; ty zaś, chrześcijanka nade wszystko, potwierdzisz go argumentami.

Żegnaj, nie lękaj się i odważ się na wiele, ponieważ doskonale nauczyłaś się bardzo dużo i piszesz w sposób wyjątkowo uczony.

Isotta: Postanowiłam już nie prowadzić z Tobą dalszego sporu, ponieważ – jak sam mówisz – atakujesz moje obozy moimi własnymi pociskami. Argumenty, które mi przedstawiłeś zostały bowiem tak

25 W *Dialogu* (s. 196): „quod a multis peccatur inultum est”; jest to niemal dosłowny cytat z: Marcus Annaeus Lucanus, *De bello civili sive Pharsalia*, 5.260 (The Latin Library: <https://www.thelatinlibrary.com/lucan.html>): „quicquid multis peccatur, inultum est”. Cf. M. A. Lukan, *Wojna domowa*, 5.260, tłum. i oprac. M. Brożek, Kraków: Secesja, 1994, s. 108: „Gdzie masy grzeszą, tam wina zostaje bezkarna”.

26 To zaledwie nawiązanie do: Grzegorz Wielki, *Regulae pastoralis*, 3.32, red. J.-P. Migne, Paris 1896, *Patrologia Latina*, tom 77, s. 115; Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, tłum. J. Czuj, Poznań: Księgarnia Akademicka. Spółdzielnia z odp. udz., 1948, rozdział 32, s. 225: „Bo może szybciej zmywaliby grzech pokutą, jeśli by wpadali w nie przez samą tylko lekkomyślność. Albowiem później rozgrzesza się grzech, który się i zamysłem umacnia”.

27 Ibidem, 1.2, s. 8: „Boć nikt bardziej w Kościele nie szkodzi, jak kto przewrotnie postępując, ma tytuł lub stan święty. Takiego bowiem grzeszącego nikt nie waży się kazać i wina gwałtownie urasta w przykład, kiedy ze względu na poszanowanie stanu grzesznik odbiera honory”.

28 J 19,11: „Jezus odpowiedział: «Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry. Dlatego większy grzech ma ten, który Mnie wydał tobie»”.

całościowo i zρέcznie ujęte, że bardzo trudno byłoby je odrzucić nie tylko mnie, lecz nawet najbardziej uczonym mężom. Ponieważ jednak dostrzegam, że ten spór jest dla mnie pożyteczny, postanowiłam spełnić Twoją szlachetną wolę; a choć wiem, że walka ta może być daremna, to jednak największą dla mnie chwałą będzie zostać pokonaną przez Ciebie, najdzielniejszego męża.

Ewa zgrzeszyła w wyniku nieświadości oraz niestałości i wydaje ci się, że z tego powodu jej grzech był cięższy, jako że niewiedza w sprawach, które powinniśmy znać, nie usprawiedliwia nas, ponieważ napisane zostało: „ten, kto nie wie, niech będzie pozostawiony w niewiedzy”²⁹. Zgodziłabym się z tym, gdyby owa niewiedza była rażąca lub udawana. Jednak niewiedza Ewy była wrodzona z natury, a jej stwórcą i autorem jest sam Bóg. U wielu ludzi bowiem obserwuje się to, że im mniej ktoś wie, tym mniej grzeszy – jak dziecko względem starca, czy chłop względem szlachcica. Dla zbawienia takiej osoby nie jest niezbędne, by jasno poznała kwestie dotyczące zbawienia, lecz by знаła je *implicite*, ponieważ wystarcza sama wiara. Również rozumowanie dotyczące niestałości przedstawia się podobnie. A gdy mówi się, że działania rzeczywiście wynikające z niestałości są bardziej godne nagany, rzecz dotyczy niestałości, która nie pochodzi z natury, lecz z obyczajów i wad.

Podobnie jest w kwestii niedoskonałości: ponieważ, gdy wzrastają dary, wzrastają także umiejętności (*rationes*) związane z tymi darami. Bóg, gdy stworzył mężczyznę, od początku stworzył go doskonałym i władze jego duszy [również] jako doskonałe, i dał mu większe zrozumienie prawdy i poznanie, jak również głębszą mądrość, tak że Pan przypro-wadził wszystkie zwierzęta ziemi i ptaki nieba do Adama, aby nadał im imiona według swego uznania. Stąd [Bóg] powiedział: „uczynimy człowieka na nasz obraz i podobieństwo, i niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem niebieskim, nad zwierzętami lądowymi i nad wszelkim stworzeniem”³⁰, wskazując jego doskonałość. O kobiecie natomiast powiedział: „Nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam; uczynimy

29 Vide: Przekład Dialogu, przypis 12.

30 Rdz 1,26: „Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!”.

mu pomoc, która będzie do niego podobna”³¹. A ponieważ szczęście wiąże się z pocieszeniem i radością, zaś pocieszenia i radości nikt nie może doświadczać samotnie, wydaje się, że Bóg stworzył kobietę dla pocieszenia mężczyzny; ponieważ „dobro ze swojej natury się udziela”³², a im większe dobro, tym bardziej się udziela. Dlatego też grzech Adama wydaje się większy. Ambroży: „u tego, komu okazano większą pobłażliwość, tym bardziej niewybaczalny jest upór”³³.

[Według Ciebie] „powierzenie opieki Adamowi nie usprawiedliwia jego towarzyszki, ponieważ złodzieje, z których usług korzysta ufający im pan domu, nie są karani najwyższą karą, tak jak ci, którzy są obcy i ci, do których nie ma żadnego zaufania”. Jest to prawdą, jednakże w prawie ludzkim, a nie w boskim; gdyż boska sprawiedliwość postępuje inaczej w karaniu niż sprawiedliwość ludzka.

[Co więcej], jak piszesz: „przyczyną grzechu nie była słabość kobiety, lecz nieuporządkowana chęć dążenia do tego, co nie odpowiadało jej naturze” – co wynika z pychy. Jednakże wydaje się, że mniejszym

31 Rdz 2:18 „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”.

32 W *Dialogu* (s. 200): „bonum est sui ipsius diffusivum”. Sformułowanie to św. Tomasz przypisuje Dionizemu Aeropagicie, św. Tomasz, *Summa Theologiae*, I, kwestia 5, artykuł 4: „bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt” (polski przekład: św. Tomasz, *Summa teologii*, I, q. 1–26, w: idem, *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu*, tom 15, Toruń–Warszawa–Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae, Instytut Tomistyczny, Wydawnictwo W drodze, 2023, kwestia 5, tłum. W. Zega, s. 81: „Dobro rozpowszechnia swoje istnienie, jak się przyjmuje na podstawie słów Dionizego: dobro jest tym, dzięki czemu wszystkie byty bytują samoistnie i istnieją”). Takie dokładnie słowa nie padają u Pseudo-Dionizego, niemniej w bardzo podobny sposób mówi o Bogu jako dobru (Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, tom 1, Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2021, IV.1, s. 214): „To substancjalne Dobro przez samo bycie dobrem rozlewa swoją dobroć na wszystkie byty (...)”; ibidem, s. 218: „Dobroć najwyższej Boskości przenika bowiem wszystkie byty, od najwyższych i najznamienszych aż do ostatnich i najmniejszych, przewyższając jednak wszystkie tak bardzo, że ani te najbardziej wyniesione nie mogą osiągnąć jej doskonałości, ani najniższe uniknąć jej wpływu. To dobroć oświeca i stwarza, i ożywia, utrzymuje i doskonali wszystkie rzeczy, które są zdolne ją przyjąć”; ibidem, s. 237: „Dobroć doskonała bowiem, która rozlewa się na wszystko, nie tylko obejmuje substancje najlepsze, leżące wokół niej, ale także rozciąga się w dół aż do najbardziej odległych (...)”.

33 Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szotłerski, oprac. A. Bogucki, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1977, 9.23: „(...) o ile bowiem łaskawszą jest szczodroblivość, o tyle bardziej zawziętości nie da się usprawiedliwić”.

grzechem jest pragnienie poznania dobra i zła, niż przekroczenie boskiego przykazania, ponieważ chęć poznania jest czymś naturalnym i „wszyscy ludzie z natury pragną poznawać”³⁴. I jakkolwiek pierwszym poruszeniem było nieuporządkowane pragnienie, które nie może istnieć bez grzechu, to jednak jest ono bardziej tolerowalne niż grzech przekroczenia [przykazania]; albowiem zachowywanie przykazań jest drogą, która prowadzi do ojczyzny zbawienia: „jeśli chcesz wejść do życia [wiecznego], zachowuj przykazania”³⁵; podobnie: „co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Zachowuj przykazania”³⁶. A przekroczenie [przykazań] właściwie pochodzi z pychy, ponieważ pycha nie jest niczym innym niż niechęcią do podporządkowania się boskim regułom, wynoszeniem siebie ponad to, co zostało ustalone zgodnie z boskim prawidłem poprzez wzgardzenie wolą Boga i wypełnianie własnej. Przeto Augustyn w *O naturze i łasce* [pisze]: „grzech to wola dążenia do czegoś lub zachowania czegoś, czego sprawiedliwość zabrania, to jest niechcenie tego, czego chce Bóg”³⁷. Zgadza się z tym Ambroży

34 Arystoteles, *Metafizyka*, 1.1 (980a21), tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1983: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”.

35 Mt 19,17: „A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania”.

36 Mt 19,16–17: „A oto zbliżył się do Niego pewien człowiek i zapytał: «Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?» Odpowiedział mu: «Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania»”. Mk 10,17–19: „Gdy wybierał się w drogę, przybiegł pewien człowiek i upadłszy przed Nim na kolana, pytał Go: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu rzekł: «Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg. Znasz przykazania: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij swego ojca i matkę»”. Łk 18,18–20: „Zapytał Go pewien zwierzchnik: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu odpowiedział: Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg. Znasz przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij swego ojca i matkę!»”.

37 W *Dialogu* (s. 200): „peccatum est voluntas consequendi vel retinendi quod iustitia vetat, id est nolle quod Deus vult”. W podanym przez Nogarolę tekście św. Augustyna nie pada takie sformułowanie. Jak zauważają jednak zarówno M. King z D. Robin (eadem, „The Great Gender Debate (1451)”, w: I. Nogarola, *Complete writings*, s. 152), jak i autorzy *Defense of Eve* (s. 67), podobny wydzwięk przytaczanych w *Dialogu* cytatów ma dłuższy ustęp *O naturze i łasce* (św. Augustyn, *De natura et gratia*, *Patrologia Latina*, tom 44, red. J.-P. Migne, Paris 1865, s. 286–288). Słowa bardzo bliskie tych przywołanych w *Dialogu* znajdują się w Augustyńskim *De duabus animabus contra Manichaeos* (*Patrologia Latina*, tom 42, red. J.-P. Migne, Paris 1845, s. 105): „Ergo peccatum est voluntatis retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere”. Cf. M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 328. Polskie

w księdze *O rajie*: „grzechem jest przekroczenie boskiego prawa i nieposłuszeństwo wobec niebiańskim przykazaniom”³⁸. Oto ponieważ przekroczenie i nieposłuszeństwo niebiańskim przykazaniom jest największym grzechem i skoro taka jest definicja grzechu: „grzech jest to nieuporządkowane pragnienie poznania”, zatem grzech przekroczenia przykazania wydaje się większy niż pragnienie poznania dobra i zła. Choć nieuporządkowane pragnienie jest grzechem, jak to miało miejsce u Ewy, nie pragnęła ona jednak być podobna Bogu pod względem mocy, lecz jedynie pod względem poznania dobra i zła – zgodnie z tym, do czego została skłoniona przez swoją naturę.

Następnie, jeśli chodzi o owe słowa: „gdyby Adam nie zgrzeszył”, które utwierdzają cię w przekonaniu, że być może Ewa zgrzeszyła w taki sposób, iż nie zasłużyła na odkupienie, jak upadłe anioły, uważam, że i ona została odkupiona razem z Adamem, ponieważ [napisano, że jest]: „kością z moich kości i ciałem z mego ciała”³⁹. A jeśli wydaje się, że Bóg jej nie odkupił, to niewątpliwie dlatego, że Bóg uznał jej grzech za coś nieznaczącego. Jeśli bowiem mężczyzna zasłużył na odkupienie, to tym bardziej kobieta ze względu na przewinienie małej wagi. Anioł zaś, w przeciwieństwie do kobiety, nie miał usprawiedliwienia w niewiedzy, wszak anioł pojmuje bez dociekania czy dyskusowania i posiada intelekt bardziej podobny do Boga niż człowiek, i można powiedzieć, że to [do boskiego intelektu] Ewa pragnęła się upodobnić.

wydanie: św. Augustyn, *O dwóch duszach*, w: idem, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, oprac. W. Myszor, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990, s. 80–81: „Zatem grzech to wola zatrzymania albo uzyskania tego, czego zabrania sprawiedliwość, a od czego swobodnie można się powstrzymać”.

- 38 W *Dialogu* (s. 202): „Ambrosius in libro *De Paradiso*: Peccatum est transgressio divinae legis et caelestium inoboedientia mandatorum”. Nie jest to dosłowny cytat, niemniej bliższy: św. Ambroży *De Paradiso*, 8.39, *Patrologia Latina*, tom 14, red. J.-P. Migne, Paris 1882, s. 309: „Quid est enim peccatum, nisi praevaricatio legis divinae, et caelestium inoboedientia praeceptorum?” („Czym zatem jest grzech, jeśli nie przekroczeniem boskiego prawa i nieposłuszeństwem wobec niebiańskich nakazów?”). Być może jednak Nogarola zaczerpnęła go z *Summy Teologicznej* Akwinaty (*Summa Theologiae*, I-II, kwestia 100, artykuł 2: „Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inoboedientia mandatorum”). Cf. M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 328–329.

- 39 Rdz 2,23: „(...) mężczyzna powiedział: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!*”.

Stąd anioł nazywany jest istotą intelektualną, a człowiek – rozumną⁴⁰. I podczas gdy kobieta zgrzeszyła z pragnienia wiedzy, anioł zgrzeszył z pragnienia władzy. Jedynie wszelka wiedza polegająca na umysłowym obrazowaniu⁴¹ może być udzielona stworzeniu, lecz nie [może być mu udzielona] żadna wszechmoc Boga i duszy Chrystusa. Tak też kobieta, grzesząc, myślała o przebaczeniu, bezsprzecznie wierząc, że jest to grzechem, ale nie aż tak wielkim, by Bóg uznał za słuszne wymierzenie takiej kary i wydanie takiego wyroku; natomiast anioł wcale tak nie myślał. Dlatego Grzegorz Wielki w IV księdze komentarza *Moralia* pisze: „pierwsi rodzice zostali wezwani do tego, aby zmazali grzech poprzez wyznanie, że popełnili go w wyniku przekroczenia [zakazu]. Stąd ów wąż-kusiciel nie został ukarany za grzech – ponieważ nie miał być przywrócony do łaski”⁴². Wydaje się przeto, że Ewa bardziej zasłużyła na odkupienie niż upadłe anioły.

40 W *Dialogu* (s. 203): „Unde angelus dicitur intellectualis et homo rationalis”. Podobny opis znajdujemy na przykład w *Compendium theologiae veritatis* Hugona ze Strasburga (M. Burger, *Hugo Ripelin von Strassburg (Ps.-Albert) in Brugge, Stadtbibliothek, Hs. 372*, „Bulletin de Philosophie Médiévale”, 45 (2003), s. 95: „Differentie quatuor assignantur inter animam et angelum. (...) **Secunda est penes esse logicum, idest diffinitionem, quia anima rationalis est, angelus intellectualis, anima enim comprehendit inquirendo et conferendo, angelus autem intuendo**”. (“Wskazuje się cztery różnice między duszą a aniołem. (...) **Druga dotyczy istnienia logicznego, to znaczy definicji, ponieważ dusza jest rozumna, anioł zaś intelektualny; dusza bowiem pojmuje poprzez dociekanie i rozważania dyskursywne, anioł natomiast w oglądzie intuicyjnym**”).

41 W *Dialogu* (s. 204): „scientia visionis”, czyli wiedza dotycząca obrazu umysłowego, wyobrażenia, czy też tego, co się jawi. To termin scholastyczny, który św. Tomasz stosuje, by wyjaśnić, że wiedza taka dotyczy rzeczy, które są widziane i mają być odrębny poza tym, który je widzi. Cf. św. Tomasz, *Summa Theologiae*, część I, kwestia 13, artykuł 9.

42 W *Dialogu* (s. 204): „Primi parentes ad hoc requisiti sunt, ut peccatum quod transgrediendo commiserant confitendo delerent”. Cf. Grzegorz Wielki, *Moralia*, *Patrologia Latina*, op. cit., księga 4, rozdział 31, s. 670–671, polski przekład: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, tom 1, tłum. T. Fabiszak et al., Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 2006, s. 352–354. Ponownie Isotta nie podaje adekwatnych cytatów, odniesienie to jest dość odległe i dotyczy relatywnie obszernego passusu z *Moralii*. Jak zauważają jednak redaktorzy *Defense of Eve* (ibidem, s. 72), bliższy temu cytatowi jest ustęp *De penitentia* Gracjana (causa 22, quaestio 3, distinctio 1, https://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3462): „Peccato transgressionis primi parentes corrupti a Domino sunt requisiti de culpa, ut peccatum, quod transgrediendo commiserant, confitendo delerent. Serpens autem de culpa requisitus non est, quia per confessionem non revocabatur ad vitam”. („Za grzech przekroczenia przykazania pierwsi rodzice zostali wezwani przez Pana do odpowiedzialności za winę, aby grzech, który popełnili przez

Jeśli zaś chodzi o to, że kobieta doświadcza wszystkich kar męczyzny, a poza tymi, które są wspólne [im obojgu], sama rodzi w bólu i jest poddana mężczyźnie – to również utwierdza mnie w mojej opinii. A to z tego względu, że, jak powiedziałem, „każde dobro ze swojej natury się udziela”, i im jest większe, tym udziela się bardziej. Tak samo i zło: im jest większe, tym bardziej się udziela, a im bardziej się udziela, tym bardziej szkodzi, a im bardziej szkodzi, tym jest większe. Dalej, od miary przewinienia zależny jest rodzaj kary. Z tego względu Chrystus chciał umrzeć na krzyżu, chociaż był to najbardziej haniebny i okrutny rodzaj śmierci, w którym zniósł wszystkie rodzaje cierpienia w najwyższym wymiarze.

Dlatego Izydor pisze w odniesieniu do Trójcy: „Jednorodzony Syn Boży, aby dopełnić sakramentu swojej śmierci, zaświadcza, że sam przyjął wszelki rodzaj cierpienia, gdy z pochyloną głową oddał ducha”⁴³. Powodem było to, że kara powinna odpowiadać winie. Adam sięgnął po owoc z zakazanego drzewa, Chrystus cierpiał na drzewie [krzyża] i w ten sposób zadośćuczynił. Jak pisze Augustyn: „Adam wzgardził przykazaniem” (i nie powiedział „Ewa”), „sięgając po owoc z drzewa, lecz wszystko, co Adam utracił, Chrystus odzyskał”⁴⁴. I w psalmie 68

przekroczenie, zgładzili wyznaniem. Natomiast wąż nie został wezwany do odpowiedzialności za winę, ponieważ przez wyznanie nie mógł zostać przywrócony do życia”).

- 43 Nie są to słowa Izydora, przytacza je natomiast św. Tomasz, wskazując, że pochodzą od Hilarego z Poitiers (św. Tomasz, *Summa Theologiae*, część III, kwestia 46, artykuł 5): „Dicit enim Hilarius, in X de Trinitate, *unigenitus Dei, ad peragendum mortis suae sacramentum, consummasse in se omne humanarum genus passionum testatur, cum, inclinato capite, emisit spiritum*”. („Albowiem Hilary mówi w O Trójcy Świętej, w księdze X: Jednorodzony Syn Boży, aby dopełnić sakramentu swojej śmierci, poświadcza, że w sobie samym wypełnił całe doświadczenie cierpienia rodzaju ludzkiego, gdy – skłoniwszy głowę – oddał ducha”). Cf. M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 329.
- 44 W *Dialogu* (s. 206): „Contempsit Adam praeceptum (et non dixit „Eva”) accipiens ex arbore pomum, sed quidquid Adam perdidit, Christus invenit”. Jak wskazują M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 326–327, takie słowa padają w *Summie teologicznej* (św. Tomasz, *Summa theologiae*, część III, kwestia 46, artykuł 4): „Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, *contempsit Adam praeceptum, accipiens ex arbore, sed quidquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit*”. („Dlatego Augustyn mówi w jednym z kazań dotyczących męki: Adam zlekceważył przykazanie, zrywając owoc z drzewa, lecz wszystko, co Adam utracił, Chrystus odzyskał na krzyżu”). Akwinata jednak niefortunnie powołuje się na Augustyna, autorem tego cytatu jest Julius Firmicus Maternus, *De Errore Profanarum Religionum*, 26, *Patrologia Latina*, tom 12, red. J.-P. Migne, Paris, 1845, s. 1038: „Contempsit Adam, obedivit Deo Christus. Sic divina dispositione quidquid Adam perdidit Christus invenit”. („Adam wzgardził [boskimi nakazami], Chrystus był posłuszny Bogu. Tak więc z Bożego postanowienia wszystko, co Adam utracił, Chrystus odzyskał”).

[czytamy]: „To, czego nie pochwyciłem, musiałem oddać”⁴⁵. Dlatego grzech Adama był największy, ponieważ kara adekwatna do winy była największa i dotyczyła wszystkich ludzi. Jak mówi apostoł [Paweł]: „Wszyscy zgrzeszyli w Adamie”⁴⁶.

Ty uważasz: „Wszelka wina Adama jest również przypisywana Ewie, ponieważ – jak zaświadcza Arystoteles – cokolwiek jest przyczyną przyczyny, jest także przyczyną uprzączywanego”⁴⁷. To, co mówisz, jest prawdziwe w odniesieniu do tych rzeczy, które – jak wiesz lepiej [niż ja] – same przez się są przyczynami innych rzeczy, co jest słuszne w odniesieniu do przyczyny pierwszej, pierwszej zasady i tego, przez co każda rzecz jest tym, czym jest. Nie jest tak jednak w przypadku Ewy, ponieważ albo Adam miał wolną wolę, albo jej nie miał. Jeśli jej nie miał, nie popełnił żadnego grzechu, jeśli ją miał – to znaczy, że Ewa zmusiła go do czegoś, co nie może mieć miejsca [to znaczy wymusiła coś na jego wolnej woli, co jest niemożliwe]. Św. Bernard mówi bowiem: „wolna wola, z racji swojej wrodzonej szlachetności, nie może być zmuszona przez żadną konieczność, nawet przez Boga, bo gdyby tak było, oznaczałoby to, że dwa przeciwieństwa są jednocześnie prawdziwe”⁴⁸. Zatem Bóg nie może sprawić, aby jakiś czyn pochodził z wolnej woli, zachowując jej wolność, a jednocześnie, żeby ten czyn nie był dokonywany dobrowolnie, lecz pod przymusem. Jak pisze Augustyn

45 Ps 69(68),5 (Isotta podaje numerację 68,5): „czyż mam oddać to, czegom nie porwał?”.

46 Cf. Rz 5,12: „Dlatego też, jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...”.

47 Cf. Przekład *Dialogu*, przypis 21.

48 W *Dialogu* (s. 206–207): „*Liberum arbitrium pro ingenita nobilitate a nulla cogitur necessitate, neque a Deo, quia si sic, esset dare duo opposita stare simul*”. Ponownie, chociaż przedstawiona myśl nawiązuje do rozważań św. Bernarda w *De gratia et libero arbitrio tractatus* (cf. ibidem, 1.2; 4.9, tom 182, red. J.-P. Migne, Paris 1859, *Patrologia Latina*, s. 1002–1003, 1006–1007), cytat jest bliski ustępowi *Quaestiones disputatae de veritate* św. Tomasza z Akwinu (ibidem, kwestia 22, artykuł 5): „*Praeterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium ex ingenita nobilitate nulla necessitate movetur. Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle*”. (św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz et al., tom 2, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998, s. 207: „Bernard twierdzi, że z powodu przyrodzonej godności wolna wola nie jest poruszona przez żadną konieczność. Godność woli nie może jednak zniknąć. Dlatego wola nie może chcieć czegoś z konieczności”). Cf. M. Borelli, V. A. Bufon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 329.

w komentarzu do Księgi Rodzaju: „Bóg nie może działać wbrew naturze, którą ustanowił dobrą wolą”⁴⁹. Bóg mógłby jednak usunąć ten warunek wolności wyboru z dowolnej osoby i nadać inny – tak jak ogień nie może przestać spalać, pozostając ogniem, chyba że jego natura zostanie zmieniona i czasowo zawieszona mocą Bożą. Tym bardziej więc żadne inne stworzenie mniej doskonałe od Boga – jak dobry anioł czy anioł upadły, a tym bardziej kobieta, która jest mniej doskonała i słabsza od nich – nie może tego dokonać. I Augustyn podaje powód tego, pisząc: „Ponad naszym umysłem nie ma nic poza Bogiem, ani też nie ma nic pośredniego między Bogiem a naszym umysłem”⁵⁰. Ten zaś, kto zmusza [do czegoś], musi być ponad tym, kto jest zmuszany; jednak Ewa miała niższy status (*inferior*) niż Adam, a zatem nie była ona przyczyną grzechu. W piętnastym rozdziale księgi Koheleta napisano: „Bóg od początku ustanowił człowieka i pozostawił go w dłoni swojej porady, dodając także swoje przykazania i nakazy. Jeśli zechcesz zachować przykazania, one zachowają ciebie i uczynią Twoją wiarę miłą”⁵¹.

49 Nie jest to bezpośredni cytat z *Komentarza słownego do księgi Rodzaju*, niemniej rozważania ze wspomnianego dzieła mają taki wydźwięk: św. Augustyn, *De Genesi ad Litteram*, 11.9–16, tom 34, red. J.-P. Migne, Paris 1845, *Patrologia Latina*, tom 34, s. 434–458). Bliskie tym słowom (w *Dialogu*, s. 207: „Augustinus super Genesi: non potest deus facere contra naturam quam bona voluntate instituit.”) jest sformułowanie z *De potentia* św. Tomasza: (kwestia 6, artykuł 1, argument 9): „Unde Augustinus dicit, quod in operibus sex dierum non quaeritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiatur, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturae cursum”. (św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, tom 3, red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010, kwestia 6, tłum. J. Pyda, s. 323: „Dlatego też Augustyn powiada, że w dziełach sześciu dni nie należy doszukiwać się tego, co Bóg może uczynić w sposób cudowny, lecz co dopuszcza natura rzeczy, którą wówczas Bóg ustanowił. A zatem i później Bóg nie uczynił niczego przeciw biegowi natury”). Cf. M. Borelli, V. A. Buffon, N. G. Jakubecki, „The Fruit of Knowledge”, s. 327.

50 W *Dialogu* (s. 207–208): „Supra mentem nostram nihil praeter Deum, nec inter Deum et mentem nostram est aliquid medium”. Ponownie – co wskazują redaktorzy *Defense of Eve* – zdanie to jest bardzo bliskie passusowi *Komentarza do ‘Sentencji’* św. Tomasza z Akwinu (*Scriptum super Sententiis*, księga II, dystynkcja 23, kwestia 2, artykuł 1): „Praeterea Augustinus dicit, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis” („Ponadto Augustyn mówi, że pomiędzy naszym umysłem a Bogiem nie ma nic pośredniego co do natury umysłu”). Akwinata streszcza w ten sposób myśl Augustyna na przykład z *O prawdziwości religii katolickiej* (*De vera religione*, 113, tom 34, red. J.-P. Migne, Paris, 1845, *Patrologia Latina*, s. 172).

51 Jest to parafraza słów z księgi Mądrość Syracha, Syr 15,14–15: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania, a dochować wierności jest [Jego] upodobaniem”.

Stąd wydaje się, że Adam raczej oskarżał Boga, niż bronił siebie, gdy powiedział: „Żona, którą mi dałeś, sprawiła, że zgrzeszyłem”⁵².

Jeśli z kolei chodzi o to, że najukochańsza towarzyszka mogła łatwiej zwieść mężczyznę niż najpodlejszy wąż kobietę, uważam, że o wiele mniej zgrzeszyła Ewa, słaba i nieświadoma z natury, zgadzając się z najprzebieglejszym wężem uznanym za mądrego, niż Adam, stworzony przez Boga jako mający doskonałą wiedzę i rozumienie, [który mimo to] uwierzył niedoskonałej kobiecie i posłuchał jej słów.

To, że Ewa dłużej trwała w grzechu, a więc bardziej zgrzeszyła, ponieważ tym cięższe są przewinienia, im dłużej trzymają nieszczęsną duszę w więzach – jest oczywiście prawdą, jednakże tylko wtedy, gdy grzechy są równe i popełnione przez tę samą osobę lub przez osoby podobne sobie. Jednak Adam i Ewa nie byli sobie równi, ponieważ Adam był istotą doskonałą a Ewa niedoskonałą i pozostającą w niewiedzy.

Wreszcie, zacytuję Twoje słowa: „kobieta była zarówno powodem, jak i przykładem grzechu, a Grzegorz bardzo potępił przykład grzechu. I Chrystus bardziej potępił winę Żydów działających w niewiedzy, ponieważ nastąpiła jako pierwsza, niż wyrok Pilata, człowieka bardziej wykształconego, gdy powiedział: «większy grzech mają ci, którzy mnie tobie wydali i tak dalej»”⁵³. [W odniesieniu do nich] wyjaśniam, że Chrystus nie potępił motywacji działających w niewiedzy Żydów dlatego, że byli pierwsi, ale dlatego, że wynikała z ich własnej złośliwości i przewrotnego, diabolicznego uporu. Nie grzeszyli bowiem z niewiedzy, ponieważ bardziej nieświadomy w tych sprawach był poganin Pilat niż Żydzi, którzy mieli Prawo i proroków, czytali ich i codziennie widzieli znaki odnoszące się do Niego [to jest do Chrystusa]. Jak mówi Ewangelia według św. Jana, w rozdziale piętnastym: „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu; teraz jednak nie mają usprawiedliwienia dla swego grzechu”⁵⁴. Dlatego

52 Rdz 3,12: „Mężczyzna odpowiedział: «Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem»”.

53 Cf. wyżej, s. 96.

54 J 15,22, tak też przetłumaczony jest ten ustęp w Biblii Tysiąclecia: „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu. Teraz jednak nie mają usprawiedliwienia dla swego grzechu”.

sami powiedzieli: „Co czynimy, przecież ten człowiek czyni wiele znaków?”⁵⁵. I dalej: „Powiedz nam otwarcie, czy Ty jesteś Chrystusem!”⁵⁶. Albowiem ten lud był szczególny dla Boga, a sam Chrystus powiedział: „Nie jestem posłany do nikogo innego, jak tylko do owiec z domu Izraela, które zaginęły... Nie jest dobrze odbierać dzieciom chleb i rzucać go psom”⁵⁷. Wobec tego Żydzi zgrzeszyli bardziej, ponieważ Jezus bardziej ich miłował. I niech te słowa, wypowiedziane przeze mnie, bezbronną i biedną kobietę, wystarczą.

Ludovico: W tak boski sposób ujęłaś to wszystko, że można sądzić, iż zostały zaczerpnięte nie tylko ze źródeł filozoficznych i teologicznych, ale wręcz z [samego] nieba. Z tego powodu bardziej zasługują na pochwałę niż na sprzeciw. Abyś jednak nie została pozbawiona użyteczności zaczerpniętej [z tej polemiki], przyjmij to, co najkrócej można powiedzieć za odmienną opinią, abyś mogła zasiewać słodkie nasiona raju, które ucieszą czytelników i rozświecą cię chwałą.

Ewa wykazała się zupełną niewiedzą, ponieważ wolala uwierzyć diabłu niż Stwórcy. Niewiedza ta zaś wynikała z jej przewinienia, jak zaświadcza biblijna opowieść, dlatego też nie usprawiedliwia grzechu. W istocie, jeśli prawda ma zostać wypowiedziana, wyjątkowo bezrozumne było nietrzymanie się zasad, które ustanowił najlepszy Bóg i pójście za próżną nadzieją oraz pozbawienie samej siebie tego, co już posiadała i tego, do czego dążyła.

Nie chciałbym podzielić tego, co Ty złączyłaś: potępiona niestałość Ewy nie wynikała z natury, ale z charakteru, ponieważ tego, co jest w nas z natury, zgodnie z opinią najmądrzejszych filozofów, ani nie chwalimy, ani nie potępiamy. Natura kobiety bowiem była doskonała i odpowiednia, biorąc pod uwagę zdolności rozumowe (*rationi*), płeć

55 J 11,47: „Wobec tego arcykapłani i faryzeusze zwołali Wysoką Radę i rzekli: «Cóż my robimy wobec tego, że ten człowiek czyni wiele znaków?»”.

56 Mk 14,61: „Lecz On milczał i nic nie odpowiedział. Najwyższy kapłan zapytał Go ponownie: «Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?»”. Mt 26,63: „Lecz Jezus milczał. A najwyższy kapłan rzekł do Niego: «Poprzysięgam Cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?»”. Łk 22:67: „Rzekli: «Jeśli Ty jesteś Mesjasz, powiedz nam!» On im odrzekł: «Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi (...)»”; Łk 22,70: „Zawołali wszyscy: «Więc Ty jesteś Synem Bożym?» Odpowiedział im: «Tak. Jestem Nim»”.

57 Mt 15,24.26: „Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela». (...) On jednak odparł: «Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom»”.

i wiek, ponieważ jak dzikie zwierzęta zostały wyposażone w zęby, bydlę w rogi, a ptaki w pióra, tak kobieta otrzymała rozum wystarczający dla zachowania i podążania za zdrowiem duszy. Jeśli Ewa została stworzona z natury jako pomoc, dopełnienie, pociecha i radość dla mężczyzny, to działała wbrew prawom [swojej] natury, przydając mu trudu, niedoskonałości, smutków i lamentów, które święte dekrety uznały za najcięższe zbrodnie. Także prawa ludzkie, przez długi czas układane przez najznamienitsze umysły, na podstawie niewątpliwego rozumowania ustanowiły, że im bardziej zabór cudzej rzeczy odbywa się wbrew woli właściciela, tym na surowszą karę zasługuje.

To, co piszesz o przekroczeniu [boskich] przykazań, nie uwalnia od winy Ewy, która sama ich nie dochowała. Czym natomiast różni się grzech anioła od grzechu człowieka, to niezwykle obszerne zagadnienie i jak najgodniejszy pokarm dla twego znakomitego umysłu, ale zbyt rozległe, by [rozważać je] w tak krótkim czasie. Jak jednak, według ciebie, ma się do zasady dobroci najwyższego Boga to, że większe kary spadają na tych, którzy mniej zgrzeszyli – tego nie potrafię pojąć.

Zbyt mocno zawężasz poglądy Arystotelesa na pierwsze przyczyny. Bez wątpienia każda przyczyna przyczyny jest przyczyną uprzączynowanego. Ponieważ jednak Adam miał wolną wolę, nie czynię go wolnym od przewinienia, a chociaż cała wina Adama w pewien sposób przeze mnie została przypisana Ewie, mimo to nie [uważam], że była ona całkowitą i jedyną przyczyną [grzechu Adama].

Co do [argumentu dotyczącego] wolnej woli i dobroci natury [ludzkiej] – jemu nie zaprzeczam.

Odnosnie do łatwości, z jaką mężczyzna zgadza się ze słowami kobiety, pragnę, skoro piszę do ciebie, przemilczeć zwodniczość Twojej płci. Niech jednak moja opinia zostanie potwierdzona tym starożytnym powiedzeniem: „Nie ma skuteczniejszej niszczącej zguby niż wróg domowy”⁵⁸. Pierwsza matka wzniciła wielki pożar, który ku naszej zgubie

58 W *Dialogu* (s. 214): „Nulla pestis efficacior est ad nocendum quam familiaris inimicus”. Cf. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, 3.5, tłum. W. Olszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962, s. 61: „A jakąż zaraza może okropniej szkodzić niż wróg, który był zaufanym powiernikiem?”.

nie został jeszcze ugaszony⁵⁹. To wskazuje ogromną wagę jej grzechu: albowiem tak jak te choroby ciała są poważniejsze, które trudniej się leczy, tak samo jest z wadami duszy.

Skoro ja to powiedziałem, nie musisz słuchać; możesz wzgardzić [moimi słowami] i zlekceważyć [je], jeśli [i tak] Augustyn wnioskuje: „zgrzeszyli równi pychą, [a św. Grzegorz wskazuje] zasadę: [„tym cięższe są przewinienia], im dłużej [trzymają nieszczęsną duszę w więzach”]⁶⁰ i tak dalej. Czytajmy historię męki i sny żony Pilata, jego słowa, obmycie rąk, ucieczkę od [samodzielnego] osądzenia, a przyznamy, że to Pilat bardziej niż Żydzi rozumiał niesprawiedliwość wyroku. Z tego wynika, że siła moich argumentów nie została osłabiona.

Wyjaśniłem [swoją opinię] w jak najkrótszych słowach, po pierwsze dlatego, że polecono mi nie przekraczać przesłanego arkusza⁶¹, po drugie dlatego, że mówię do Ciebie – najznakomitszej uczonicy. Nie chcę bowiem być przewodnikiem na tak wielką drogę dla Ciebie, której ze względu na największą dobroć wszystko najjaśniej się ujawnia. Ty naprawdę przebywasz wśród nas na ziemi niczym jakiś obraz życia niebiańskiego.

Wskazałem, jak to się mówi, palcem w stronę źródeł i chociaż inni mogą uznać, że moje słowa cierpią na wadę niejasności, jeśli Ty, najbardziej światła, przyjmiesz je i połączysz z tym, co Ty i ja już napisaliśmy, to nasze poglądy staną się znane i jasne i zabłysną w ciemnościach.

A jeśli nawet okażą się zupełnie nieudolne, to dzięki swojemu kunsztowi sprawisz, że będą godne Twego talentu, cnoty i chwały – Ty bowiem zawsze, niczym żołnierze na dźwięk trąb, przygotowujesz samą siebie na dźwięk świętych słów do nowych bitew, jako coraz lepiej uzbrojoną i gotową [do nich]. I Ty idziesz przeciwko mnie, który całą sumę moich myśli zwróciłem ku czytaniu i pisaniu w tym samym, jak to mówią, duchu, aby przedstawić mój pogląd, i bronić się przed tym, co piszesz, choć sam ze wszystkich stron miotany jestem przez burze i fale obowiązków. Żegnaj.

59 Cf. Gajus Salustiusz Krispus, *Sprzysiężenie Katyliny*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław: Ossolineum, 2006, 31, s. 27: „Wtedy ów szalejąc zawołał: ponieważ osaczony przez nieprzyjaciół, pchany jestem w przepaść, pożar, który mnie ogarnia, zgaszę ruiną”.

60 Cf. wyżej, s. 96.

61 Prawdopodobnie Isotta i Ludovico umówili się na maksymalną długość swoich rozważań i odpowiedzi na argumenty rozmówcy/rozmówczyni.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Ambroży, św., *De Paradiso*, Patrologia Latina, tom 14, red. J.-P. Migne, Paris 1882.
- Ambroży, św., *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szolder-ski, oprac. A. Bogucki, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1977.
- Arystoteles, *Analytica Priora et Posteriora*, red. W. D. Ross, Oxford: E Typographeo Calendroniano, 1964.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, tom 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, tom 5, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1983.
- Arystoteles, *Nicomachean Ethics*, red. E. Capps, tłum. H. Rackham, London: William Heinemann, New York: Putnam's Sons, 1926.
- Augustyn, św., *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, Patrologia Latina, tom 42, red. J.-P. Migne, Paris 1845.
- Augustyn, św., *De duabus animabus contra Manichaeos*, Patrologia Latina, tom 42, red. J.-P. Migne, Paris 1845.
- Augustyn, *De Genesi ad Litteram*, Patrologia Latina, tom 34, red. J.-P. Migne, Paris 1845.
- Augustyn, św., *De natura et gratia*, Patrologia Latina, tom 4, red. J.-P. Migne, Paris 1865.
- Augustyn, św., *De vera religione*, 113, Patrologia Latina, tom 34, red. J.-P. Migne, Paris 1845.
- Augustyn, św., *Ennarationes in Psalmos*, Patrologia Latina, tom 36, red. J.-P. Migne, Paris 1841.
- Augustyn, św., *Komentarz słowny do księgi Rodzaju*, w: idem, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, oprac. W. Myszor, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980.

- Augustyn, św., *O dwóch duszach*, w: idem, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, oprac. W. Myszor, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990.
- Bernard, św., *De gratia et libero arbitrio tractatus*, Patrologia Latina, tom 182, red. J.-P. Migne, Paris 1859.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, 3.5, tłum. W. Olszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- Bracciolini, P., *Eulogies. Six Laments for Dead Friends*, red. i tłum. J. De Keyser i H. Schadee, Gent: Lysa, 2023.
- Cereta, L., *Collected Letters of a Renaissance Feminist*, tłum., red. D. Robin, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Cereta, L., *Laura Cereta en la Querella de las mujeres*, tłum. C. Sánchez Pérez, oprac. M. Arriaga, Madrid: Dykinson, 2020.
- Cereta, L., *Laura Cereta: Quattrocento Humanist*, red. A. Rabil, Jr., Binghamton, N.Y.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1981.
- Cereta, L., *Laurae Ceretae Brixienensis feminae clarissimae epistolae jam primum è M S in lucem productae à Iacobo Philippo Tomasino, qui eius vitam, & notas addidit*, red. G. F. Tomasini, Padova: Franciscus Bolzetta, 1640.
- Cyceron, *Mowy Marka Tulliusza Cycerona*, tłum. E. Rykaczewski, Paryż: Xiegarnia Luxeburgska, 1870.
- Cyceron, *Pisma Filozoficzne*, tłum. E. Rykaczewski, Poznań: Nakładem Biblioteki Kórnickiej, 1879.
- Erazm z Rotterdamu, *Eximii doctoris Hieronymi Stridonensis vita*, w: *Omnium Operum Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis*, red. Erasmus, Basel: Johannes Froben, 1516.
- Fedele, C., *Clarissimae Feminae Cassandreae Fidelis venetae. Epistolae et orationes*, red. G. F. Tomasini, Padova: Franciscus Bolzetta, 1636.
- Fedele, C., *Letters and Orations*, red., tłum. D. Robin, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Fedele, C., *Orazioni ed epistole*, red., tłum. A. Fedele, Padova: Il Poligrafo Pubblicazione, 2010.
- Fonte, M., *Das Verdienst der Frauen. Warum Frauen würdiger und vollkommener sind als Männer*, red., tłum. D. Hacke, München: Verlag C. H. Beck, 2001.
- Fonte, M., *El Mérito de las mujeres*, tłum. J. Abad, Sevilla: Arcibel, 2013.

- Fonte, M., *Il Merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*, Venetia: Domenico Imberti, 1600.
- Fonte, M., *Le Mérite des femmes*, red., tłum. F. Verrier, Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2002.
- Fonte, M., *The Worth of Women: Wherein is Clearly Revealed Their Nobility and Their Superiority to Men*, tłum. V. Cox, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Gajus Salustiusz Krispus, *Sprzysiężenie Katyliny*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław: Ossolineum, 2006.
- Gracjan, *Decretum*, red. T. Reuter, G. Silagi, München: Monumenta Germaniae Historica, 1990: https://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_0_408 (dostęp: 16.09.2025).
- Grzegorz Wielki, św., *Księga reguły pasterskiej*, tłum. J. Czuj, Poznań: Księgarnia Akademicka. Spółdzielnia z odp. udz., 1948.
- Grzegorz Wielki, św., *Moralia*, Patrologia Latina, tom 75, red. J.-P. Migne, Paris 1844.
- Grzegorz Wielki, św., *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, tom 1, tłum. T. Fabiszak et al., Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 2006.
- Grzegorz Wielki, św., *Moralia*, tłum. S. Naskręt et al., tom 3, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007.
- Grzegorz Wielki, św., *Regulae pastoralis*, Patrologia Latina, tom 77, red. J.-P. Migne, Paris 1896.
- Guarino Veronese, *Epistolario di Guarino Veronese*, red. R. Sabbadini, tomy 1–3, Venezia: A Spese della Società, 1915–1919.
- Hugon ze Strasburga, *Compendium theologiae veritatis*, w: M. Burger, *Hugo Ripelin von Strassburg (Ps.-Albert) in Brugge, Stadsbibliotheek, Hs. 372*, „Bulletin de Philosophie Médiévale”, 45 (2003), s. 87–104.
- Julius Firmicus Maternus, *De errore Profanarum Religionum*, Patrologia Latina, tom 12, red. J.-P. Migne, Paris 1845.
- Krystyna de Pizan, *Księga o mieście Pań*, tłum. A. Loba, wstęp J. Szrzelczyk, Poznań: WN UAM, 2022.
- Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970: edycja internetowa wydania pierwszego: https://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf (dostęp: 16.09.2025).

- Lombard, P., *Cztery księgi Sentencji*, tłum. bp J. Wojtkowski, tom 1, Olsztyn: Gutgraf, 2013.
- Lukan, M. A., *De bello civili sive Pharsalia*, The Latin Library: <https://www.thelatinlibrary.com/lucan.html> (dostęp: 16.09.2025).
- Lukan, M. A., *Wojna domowa*, tłum. i oprac. M. Brożek, Kraków: Secesja, 1994.
- Morata, O., *Briefe*, tłum. R. Kößling und G. Weiss-Stählin, Leipzig: Reclam, 1991.
- Morata, O., *Opera omnia cum eruditorum testimonijs*, Basilea: Pietro Perna, 1558.
- Morata, O., *The Complete Writings of an Italian Heretic*, red., tłum. H. N. Parker, Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Nogarola, F., *Isotae Nogarolae veronensis, dialogus, quo, utrum Adam vel Eva magis peccaverit, quaestio satis nota, sed non adeo explicata, continetur*, Aldus: Venezia, 1563.
- Nogarola, I., *Chi abbia maggiormente peccato Adamo od Eva*, tłum. E. Franco Venini, Venezia: Vicentini e Franchi, 1851.
- Nogarola, I., *Complete writings. Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations*, red., tłum. M. L. King, D. Robin, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2004.
- Nogarola, I., *Dialogo d'Isotta Nogarola veronesa en el que se trata la cuestion ya conocida pero no definida, de si pecó más Adam o Eva*, tłum. J. Aguilar González, w: M. A. Flórez, *Isotta Nogarola: ¿Quién pecó más, Adán o Eva?*, Sevilla: ArCiBel, 2013.
- Nogarola, I., *Eine gewisse neue Theologie. Der Dialog der Isotta Nogarola „Über die gleiche oder ungleiche Sünde Evas und Adams“ von 1451*, tłum. K. Fietze, w: *Kennt der Geist kein Geschlecht?*, red. E. Gössmann, München: Iudicium, 1994 (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, tom 6), s. 76–107.
- Nogarola, I., *Isotae Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia; accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina*, collegit A. Comes Apponyi, red. E. Abel, 2 tomy, Vienna: apud Gerold et socios; Budapest apud Fridericum Kilian, 1886.
- Nogarola, I., *Isotta Nogarola's Defense of Eve. A Latin Text of the 'De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato' with Running Vocabulary and Commentary*, red. F. P. Boyle, S. A. Chapman, D. Goud, Th. G. Hendrickson,

- S. Karmali, K. Leininger, J. A. Stern, A. Wilson-Bivera, Pixelia Publishing: Open Access Educational Texts, 2022.
- Nogarola, I., *L'Opera: le Epistole, il Dialogo, le Orazioni*, tłum. A. Pacifico, Verona: Valedonga, 2011.
- Owidiusz, *Metamorfozy*, The Latin Library: <https://www.thelatinlibrary.com/ovid.html> (dostęp: 16.09.2025).
- Petrarka, *Francisci (sic) Petrarchae carmen in laudem Hieronymi. Hieronymus de monacho captivo. Idem de Paulo primo eremita. Hilarius de Maria Magdalena/ Basilius Magnus de vita solitaria*, Fano: Girolamo Soncino, 1504.
- Piotr z Poitiers, *Sententiae Petri Pictaviensis*, tom 2, red. P. S. Moore, J. N. Garvin, M. Dulong, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1950.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 2000, online: <https://biblia.pl/> (dostęp: 15.09.2025).
- Poliziano, A., *Miscellanies*, red. i tłum. A. R. Dyck, A. Cottrell, tomy 1–2, Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, tom 1, Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2021.
- Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Pax, 1989.
- Tomasz z Akwinu, św., *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz et al., tom 2, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.
- Tomasz z Akwinu, św., *O mocy Boga*, tom 3, red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.
- Tomasz z Akwinu, św., *Quaestiones disputatae de malo*, tom 23, Leonina, Roma–Paris, 1982.
- Tomasz z Akwinu, św., *Quaestiones disputatae de potentia*, Taurini 1956, Corpus Thomisticum: <https://www.corpusthomisticum.org/qdp5.html> (dostęp: 15.09.2025).
- Tomasz z Akwinu, św., *Quaestiones disputatae de veritate*, tom 22, Leonina, Tommaso, Roma, 1970–1976.
- Tomasz z Akwinu, św., *Scriptum super Sententiis*, Parma, 1856, Corpus Thomisticum: <https://www.corpusthomisticum.org/snp0000.html> (dostęp: 16.09.2025).

- Tomasz z Akwinu, św., *Summa teologii* I, q. 1–26, w: idem, *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu*, tom 15, Toruń–Warszawa–Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae, Instytut Tomistyczny, Wydawnictwo W drodze, 2023.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa Theologiae*, tomy 4–12, Leonina, Rzym 1882–1906.
- Valla, L., *In quatuor librum Elegantiarum praefatio*, w: *Prosatori latini del quattrocento*, red. E. Garin, Milano, Napoli: Riccardo Ricciardi editore, 1952, s. 612–622.
- Vergerio, P., *Pierpaolo Vergerio and Saint Jerome. An Edition and Translation of 'Sermones pro sancto Hieronymo'*, red. J. M. McManamon, Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.
- Wergiliusz, *Eneida*, The Latin Library: <https://www.thelatinlibrary.com/vergil/aen1.shtml> (dostęp: 15.09.2025).

Opracowania

- Abel, E., *De Isotae Nogarolae vita*, w: Isotta Nogarola, *Isotae Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia; accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina*, collegit A. Comes Apponyi, red. E. Abel, tom 1, Vienna: apud Gerold et socios; Budapest apud Fridericum Kilian, 1886, s. I–CLV.
- Allen, P., *The Concept of Woman*, tom 2: *The Early Humanist Reformation, 1200–1500*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002.
- Arriaga Flórez, M., Cerrato, D., Rosal Nadales, M., *Poetas italianas de los siglos XIII y XIV en la Querella de las mujeres*, Sevilla: Arcibel Editores, 2012.
- Benckhuysen, A. W., *The Gospel According to Eve: A History of Womens Interpretation*, Lisle: InterVarsity Press, 2019.
- Benson, P., *Invention of the Renaissance Woman: The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1992.
- Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*, red. P. H. Labalme, New York: New York University Press, 1980.

- Bigi, E., „Barbaro, Ermolao”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 6, 1964: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ermolao-barbaro_res-298e0366-87e7-11dc-8e9d-0016357eee51_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ermolao-barbaro_res-298e0366-87e7-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 15.09.2025).
- Blamires, A., *The Case for Women in Medieval Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Borelli, M., Buffon, V. A., Jakubecki, N. G., „The Fruit of Knowledge: To Bite or Not to Bite? Isotta Nogarola on Eve's Sin and its Scholastic Sources”, w: *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, red. I. Chouinard, Z. McConaughy, A. Madeiros Ramos, R. Noël, Cham: Springer, 2021, s. 321–341.
- Boršić, L., Skuhala Karasman, I., *Isotta Nogarola – The Beginning of Gender Equality in Europe*, „The Monist”, 98 (2015), nr 1, s. 43–52.
- Bostock, D., *Aristotle Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bravo Vivar, F., *Teoría aritotélica de la responsabilidad*, „Estudios de Filosofía”, 34 (2006), s. 109–132.
- Brown, H., „Women Translators in Early Modern Europe”, w: *Routledge Handbook of Translation, Feminism and Gender*, red. L. von Flotow, H. Kamal, London: Routledge, 2020, s. 117–126.
- Carpanè, L., „Nogarola, Isotta”, w: *Dizionario biografico degli italiani*, tom 79, 2013: [https://www.treccani.it/enciclopedia/isotta-nogarola_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/isotta-nogarola_(Dizionario-Biografico)) (dostęp 15.09.2025).
- Cerrato, D., *Agli inizi della querelle des femmes in Italia. Scrittrici e percorsi interpretativi*, Madrid: Dykinson, 2022.
- Chiecchi, G., *La parola del dolore. Primi studi sulla letteratura consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Roma, Padova: Editrice Antenore, 2005.
- Cortese, D., „Francesco della Rovere e le ‘orationes’ sull’immacolata del vescovo di Padova Fantino Dandolo (1448)”, w: *Regnum hominis et regnum Dei. Acta quarti Congressus, Paduae 24-29 Sept. 1976*, red. C. Bérubé, 2. Sectio specialis: La tradizione scotistica veneto-padovana, *Studia Scholastico-Scotistica* 7, Roma, 1978, s. 61–68.
- Cox, V., *Lyric Poetry by Women of the Italian Renaissance*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2013, s. 360–364.
- Cox, V., *Women writing in Italy: 1400–1650*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.

- Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, red. G. Bock, M. Zimmermann, Stuttgart, Weimar: Metzler, 1997.
- Donioni, P. L., „Voluntarietà di vizio e virtù (Aristotle Eth. Nic. III 1–7)”, w: *Etica politica retorica: studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, red. E. Berti, L. Napolitano Valditara, L'Aquila: Japadre, 1989, s. 3–21.
- Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France and England*, red. D. Robins, A. R. Larsen, C. Levin, Santa Barbara: Bloomsbury, 2007.
- Esposito Frank, M., *Le insidie dell'allegoria: Ermolao Barbaro il Vecchio e la lezione degli antichi*, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1999.
- Filiuolo, B. „Pontano, Giovanni”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 84, 2015: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pontano_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pontano_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 15.09.2025).
- Gaeta, F. „Barbo, Niccolò”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 6, 1964: [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-barbo_\(Dizionario-Biografico\)/?search=BARBO%2C%20Niccol%C3%B2%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-barbo_(Dizionario-Biografico)/?search=BARBO%2C%20Niccol%C3%B2%2F) (dostęp: 15.09.2025).
- Gasparini de Sandre, G., „Isotta Nogarola umanista, monaca, devota e pellegrina al Giubileo (1450)”, w: *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto meridionale*, red. A. Rigon, Padova: Il Poligrafo, 2002, s. 133–154.
- Gender in Debate From the Early Middle Ages to the Renaissance*, red. T. Fenster, C. Lees, New York: Palgrave, 2002.
- Gibson, J., *Education for Silence: Renaissance Women and the Language Arts*, „Hypatia”, 4 (1989), s. 9–27.
- Gothein, P., *L'amicizia tra Lodovico Foscari e l'umanista Isotta Nogarola*, „La Rinascita”, VI (1943), s. 394–413.
- Gowland, A., *Consolations for Melancholy in Renaissance Humanism*, „Societate și Politică”, 6, 11(2012), s. 10–38.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 tomy, Freiburg im Breisgau: Herder, 1909–1911.

- Gullino, G., „Foscari, Jacopo”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 49, 1997: [https://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-foscari_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-foscari_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 15.09.2025).
- Hankins, J., *Lorenzo de' Medici as a Patron of Philosophy*, „Rinascimento”, 34 (1994), s. 15–53.
- Heinzmann, R., *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1999.
- Jardine, L., *Isotta Nogarola: Women humanists. Education for what?*, „History of Education”, 12 (1983), s. 231–244.
- Kelly, J. N. D., *Hieronim: życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2003.
- King, M., „Isotta Nogarola (1418–1466)”, w: *Italian women writers. A Bio-bibliographical sourcebook*, red. R. Russel, Westport, London: Greenwood Press, 1994, s. 313–323.
- King, M., *The Death of the Child Valerio Marvello*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.
- King, M., *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- King, M. L., *Women of the Renaissance*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1991.
- Kristeller, P. O., *Iter Italicum, accedunt alia itinera: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, 7 tomów; London: Warburg Institute; Leiden: E. J. Brill, 1967–1997.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and Its Sources*, red. M. Mooney, New York: Columbia University Press, 1979.
- Krueger, R., „Towards Feminism: Christine De Pizan, Female Advocacy, and Women’s Textual Communities in the Late Middle Ages and Beyond”, w: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, red. J. Bennett, R. Karras, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Lloyd, G., *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 1994.
- Malpezzi Price, P., Ristaino, Ch., *Lucrezia Marinella and the “querelle Des Femmes” in Seventeenth-century Italy*, Madison, Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2008.

- Marchesi, G. B., *Le polemiche sul sesso femminile ne' sec. XVI e XVII*, „Giornale Storico della Letteratura Italiana”, 25 (1895), s. 362–369.
- McCallum-Barry, C., „Learned Women of the Renaissance and Early Modern Period in Italy and England: The Relevance of their Scholarship”, w: *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*, red. R. Wyles, E. Hall, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 29–47.
- McClure, G. W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- McManamon, J. M., *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989.
- Meyer, S. S., *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Meyer, S. S., „Moral Responsibility: Aristotle and After”, w: *Companions to Ancient Thought*, red. S. Everson, tom 4: *Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 221–240.
- Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, red. M. Pakaluk, G. Pearson, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Moro, G., „Foscarini Ludovico”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 49, 1997: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-foscarini_\(Dizionario-Biografico\)/?search=FOSCARINI%2C%20Ludovico%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-foscarini_(Dizionario-Biografico)/?search=FOSCARINI%2C%20Ludovico%2F) (dostęp: 15.09.2025).
- Pagels, E., *Adam, Eve, and the Serpent*, Vintage Books: New York, 1989.
- Palma, M., „Cendrata, Ludovico”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 23, 1979: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-cendrata_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-cendrata_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 15.09.2025).
- Papiernik, J., *Philosophies of the Afterlife in the Early Italian Renaissance. Fifteenth-Century Sources on the Immortality of the Soul*, London, New York, Dublin: Bloomsbury Publishing, 2024.
- Parker, H., „Angela Nogarola (ca. 1400) and Isotta Nogarola (1418–1466): Thieves of Language”, w: *Women Writing Latin: From Antiquity to Early Modern Europe*, red. L. Churchill, Ph. Brown, J. E. Jeffrey, tom 3, New York: Routledge, 2002, s. 265–280.
- Parker, H., „Latin and Greek Poetry by Five Renaissance Italian”, w: *Sex and Gender in Medieval Latin Texts, The Latin Tradition*, red.

- B. K. Gold, P. A. Miller, Ch. Platter, Albany: State University of New York Press, 1997, s. 260–266.
- Parker, H., „Renaissance Latin Elegy”, w: *A Companion to Roman Love Elegy*, red. B. K. Gold, Hoboken: Blackwell Publishing, 2012, s. 476–490.
- Parker, J., *How to be a Classical Scholar – and a Woman – in the Fifteenth Century*, „Antigone Journal” 2021, <https://antigonejournal.com/2021/03/isotta-nogarola> (dostęp: 15.09.2025).
- Passarelli, M. A., „Guarini, Girolamo”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, tom 60, 2003: [https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-guarini_\(Dizionario-Biografico\)/?search=GUARINI%2C%20Girolamo%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-guarini_(Dizionario-Biografico)/?search=GUARINI%2C%20Girolamo%2F) (dostęp: 15.09.2025).
- Pawlikowski, T., „Scholastyczna metoda”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, tom 8, Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, 2007, s. 966–968.
- Perpolli, C., *L' 'Actio Panthea' e l'Umanesimo veronese*, „Atti e Memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze, Lettere ed Arti di Verona”, 4/16, 1915, s. 4–162.
- Pieper, J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa: PAX, 1963.
- Raffoul, F., *Origins of Responsibility*, Bloomington, Indiana: University of Indiana Press, 2010.
- Ray, M. K., *Writing Gender in Women's Letter Collections of the Italian Renaissance*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2009.
- Rice, E. F., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- Ross, S. G., *The Birth of Feminism. Woman as Intellect in Renaissance Italy and England*, Cambridge, MS., London: Harvard University Press, 2009.
- Sabbadini, R., „Guarino Veronese”, w: *Enciclopedia italiana*, tom 18, 1933: [https://www.treccani.it/enciclopedia/guarino-veronese_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/guarino-veronese_(Enciclopedia-Italiana)/) (dostęp: 15. 09. 2025).
- Sabbadini, R., *La scuola e gli studi di Guarino Veronese*, Catania: Tip. Francesco Galati, 1896.

- Santarelli, D., „Navagero, Bernardo”, w: *Dizionario biografico degli italiani*, tom 78, 2013: https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-navagero_%28Dizionario-Biografico%29/ (dostęp: 15.09.2025).
- Segarizzi, A., *Niccolò Barbo, patrizio veneziano del secolo XV e le accuse contro Isotta Nogarola*, „Giornale storico della letteratura italiana”, 43 (1904), s. 39–54.
- Selmi, E., „Ancora su Isotta Nogarola, fra *eloquenza* e *sapienza*”, w: *Donne, filosofia della natura e scienza*, red. D. Giovannozzi, E. M. De Tommaso, Roma: ILIESI-CNR, 2024, *Iliesi digitale* 01, s. 29–68: https://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/RICERCHE01-Giovannozzi_DeTommaso.pdf#page=31 (dostęp: 15.09.2025).
- Seńko, W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną?*, Warszawa: Wydaw. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1993.
- Shemek, D., *Of Women, Knights, Arms, and Love: The Querelle des Femmes in Ariosto's Poem*, „Modern Language Notes”, 104, 1 (1989), 68–97.
- Simon, K., *A Renaissance Tapestry: The Gonzaga of Mantua*, New York: Harper and Row, 1988.
- Smarr, J. L., *Joining the Conversation. Dialogues by Renaissance Women*, Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2005.
- Stevenson, J., *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Strong Voices, Weak History. Early Women Writers and Canons in England, France and Italy*, red. P. J. Benson, V. Kirkham, Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2005.
- Tadel, A., *Isotta Nogarola: Elegija v slavo cianskega podeželja*, „Keria Studia Latina et Graeca”, 24(1), s. 195–202.
- Three Medieval Views of Women*, red. i tłum. G. Fiero, W. Pfeffer, M. Alain, New Haven, London: Yale University Press, 1989.
- Tiraboschi, G., *Storia della letteratura italiana*, Firenze: presso Molini Landi, tom 6, cz. 1, 1807.
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press: Philadelphia, 1978.
- Trinka, Ch., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1995.

- Vardalà, M., *Isotta Nogarola: the image of a woman-philosopher. A literary approach to the author's work: correspondence, 'De pari aut impari Evae atque Adae peccato', elegy and orations*, Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Philosophy, School of Italian Language and Literature, Saloniki 2025: <https://ikee.lib.auth.gr/record/364525/files/GRI-2025-49367.pdf> (dostęp: 15.09.2025).
- Women and Translation in the Italian Tradition*, red. H. Sanson, Paris: Classiques Garnier, 2022.
- Women in Christianity in the Medieval Age 1000–1550*, red. L. Kalas, R. Magnani, New York: Routledge, 2025.
- Women in Italian Renaissance Culture and Society*, red. L. Panizza, London–New York: Routledge, 2000.
- Women Translating in Renaissance Europe*, red. A. Rizzi, w: *Trust and Proof. Translators in Renaissance Print Culture*, red. A. Rizzi, Leiden: Brill, 2017, s. 183–250.

INDEKS OSÓB¹

A

Abel Eugen 8, 10–11, 13–14, 29–30,
38–41, 42–43, 69, 72, 79, 80, 83, 89
Allen Prudence 39, 50–53, 59
Ambroży, św. 44, 64, 98, 98–99, 100
Arystoteles 30, 44, 46, 49, 52–53, 59,
92–93, 93, 95, 95, 99, 103, 107
Augustyn, św. 18, 42–45, 45, 49, 55,
58, 64, 64, 72, 89, 94, 99, 99–100,
102–104, 102, 104, 108

B

Barbaro Ermolao 8, 8, 13, 19, 20, 29,
32, 61–63, 62–65, 65, 68–69, 68
Bernard, św. 45, 103, 103
Boecjusz 30, 107
Bracciolini Poggio 73

C

Cendrata Ludovico 13, 13
Cereta Laura 9
Cox Virginia 8, 10, 79–80
Cyceron 18, 20–22, 22, 30, 61, 63, 69,
69, 72, 75

D

Damiano dal Borgo 14, 14, 18, 24

E

Erazm z Rotterdamu 64, 64

F

Fedele Cassandra 9
Fonte Moderata 10
Foscari Jacopo 13, 13, 16–17, 16

Foscarini Ludovico 8, 8, 11, 29,
32–34, 32–33, 36–37, 40, 44–45,
40–59, 63, 89, 92, 106, 108

G

Gracjan 93, 101
Grzegorz Wielki, św. 44, 93, 96, 101,
101
Guarino Veronese 8, 8, 11, 11, 13, 17,
21, 23, 65, 65

H

Hieronim, św. 13, 18, 63–64, 63–65,
66–68
Hugon ze Strasburga 101

J

Julius Firmicus Maternus 102

K

King Margaret 7–8, 12–14, 17, 17, 23,
27–32, 39–40, 40, 43, 51, 62–64,
68, 68–70, 73, 99

Kristeller Paul Oskar 11, 64

Krystyna de Pizan 7, 9

L

Lombard Piotr 44, 45, 51, 90

Lukan Marek Anneusz 96

M

Morata Olimpia 10

¹ Strony zaznaczone kursywą wskazują odwołania do przypisów.

N

Nogarola Ginewra 10, 10–11, 13,
15–17, 18, 27, 27

Nogarola Isotta 7, 7–8, 10–23, 10–14,
18, 20–23, 25, 27–43, 27, 29–33,
36, 38–42, 44–45, 45–59, 51, 57,
61–70, 61–62, 67–71, 72–77,
73–76, 79–80, 79–80, 89, 89, 96,
99, 101, 103, 108

Nogarola Leonardo 10, 10, 41, 41

O

Owidiusz 27, 79, 80, 84

P

Petrarka 64, 64, 77

Piotr z Poitiers 89

Poliziano Angelo 65, 65

Pseudo-Dionizy Arcopagita 98

R

Robin Diana 7, 9, 12, 17, 17, 23, 27,
31–32, 39–40, 62–63, 68–69, 99

S

Segarizzi Arnaldo 27–28

Stevenson Jane 7–8, 27–28

T

Tiraboschi Girolamo 8

Tobia dal Borgo 11, 14, 16–17, 20

Tomasz z Akwinu 30, 44, 45, 55,
94–95, 98, 101–104

V

Valla Lorenzo 65, 65

Vergerio Pierpaolo 65, 65

W

Wergiliusz 18, 24, 71–72, 71

INDEKS POJĘĆ

- Autorytet 35, 38, 44, 48–49, 54–55, 58, 65, 69, 72
- Biblia, Pismo Święte 18, 44, 46, 54, 63–64, 67–68, 72, 75–76, 90, 91–92, 105
- Bóg 28, 30, 31, 33, 33, 38, 45, 46–50, 53, 56–57, 63, 66–67, 70–72, 70–71, 76, 89–92, 90, 94, 95, 97–101, 98–99, 102, 103–107, 104, 106
- Celibat 31, 31, 34, 63
- Dzielność etyczna/cnota 13–14, 22, 24, 28, 31, 35, 49, 52–53, 59, 65, 67, 69, 72, 76, 81, 108
- Elokwencja, wymowność 14, 16–17, 18, 19–20, 20–21, 24, 27, 30, 66
- Grzech 8–9, 31, 32, 37, 37, 39, 40–41, 41–42, 44–58, 71, 83, 89, 91–101, 96, 100–101, 103–108, 103, 105
- Humanizm 7, 7–8, 13, 19, 19, 22, 22, 30–31, 33, 39, 62, 64, 64–65, 73, 73, 77
- Ironia 20, 21, 23, 43, 51
- Kara 41, 46, 48–49, 57, 71, 92–93, 93, 98, 102–103
- Kościół 11, 18, 37, 44, 64–70, 64, 70, 72, 96
- La querelle des femmes* 9, 9, 19
- Miłość 14, 35, 38, 70, 73, 73, 82, 94, 94
- Mowa/oracja 8, 9–10, 14, 17, 20, 24, 32, 37–38, 38, 61–63, 61, 65–66, 65, 69–70, 69, 72–77, 94, 96
- Natura 8–9, 9, 19, 22–23, 22, 36, 37, 47–53, 57–58, 67, 94, 97–100, 99, 102, 104–107, 104
- Niestalość 46–47, 52, 56, 92–93, 97, 106
- Odkupienie 46, 48, 55, 94, 100–101
- Odpowiedzialność 39, 46, 56, 71, 101–102
- Płeć 9, 17, 19–22, 21, 24, 33, 33, 36–37, 39, 42, 44, 51–52, 53–54, 58–59, 67, 89, 106–107
- Przyjaźń 11, 13–14, 32, 35, 53, 59, 63
- Pycha 42, 46–47, 53, 65, 89, 93–94, 94, 98–99, 108
- Religia/religijność 23, 23, 33–34, 33–34, 64, 68, 74, 74, 102, 104
- Retoryka 23, 52, 62, 75
- Rozumowanie 30, 44, 46, 50–51, 56–57, 93, 97, 107
- Słabość 46–47, 51, 52, 65, 76, 91, 93, 98
- Spór 8, 10, 42, 47, 49–50, 53, 59, 63, 83, 89, 96–97
- Wenecja 11, 11, 15, 17, 27, 32, 62, 76
- Werona 10, 11, 16–17, 27, 29, 29, 32, 32, 41–43, 61–63, 65, 68, 79–80, 82–83, 89
- Wina 9, 45, 46–50, 54–55, 54, 57–58, 62, 80, 93, 93, 95–96, 96, 101, 102–103, 102, 105, 107
- Wola 37, 48–49, 52, 53, 55, 57–58, 65, 70, 70, 76, 97, 99, 100, 103–104, 103, 107

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzczak

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. J. Matejki 34a

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

Monografia jest poświęcona Isocie Nogaroli (1418–1466) – jednej z najwybitniejszych intelektualistek włoskiego renesansu. Ukazuje jej twórczość na tle rozwoju humanizmu i odradzającego się zainteresowania klasyczną myślą etyczną. Przedstawia drogę życiową Nogaroli, która, rezygnując z małżeństwa i życia zakonnego, obrała ścieżkę samodzielnych studiów humanistycznych, filozoficznych i teologicznych. Na podstawie materiału epistolograficznego oraz analizy jej głównych dzieł, w tym dialogu *O równym i nierównym grzechu Adama i Ewy*, autorka publikacji rekonstruuje intelektualny portret humanistki jako jednej z pierwszych kobiet, które odważnie włączyły się w debatę o naturze kobiety i jej miejscu w świecie – w tzw. *querelle des femmes*.

W pierwszej części książki omówiona jest korespondencja Isotty: tematyka jej listów, ich styl i rola w tworzeniu sieci humanistycznych relacji oraz budowaniu autorytetu uczonej kobiety. W kolejnych rozdziałach zaprezentowano okres dobrowolnego odosobnienia pisarki, a następnie interpretację *Dialogu* w kontekście jego różnorodnych źródeł, między innymi ukazano wielowarstwowość tego tekstu – od teologiczno-filozoficznego traktatu po subtelny głos w renesansowej dyskusji o równości płci. Ostatnia część publikacji poświęcona jest dojrzałym dziełom Nogaroli, w tym *Elegii na cześć wsi Cyanum*.

Monografia całościowo ujmuje dorobek Isotty Nogaroli – kobiety, która dzięki intelektualnej pasji i duchowej wrażliwości stała się jedną z pierwszych filozofek europejskiego humanizmu.

 Centrum
Filozofii Przyrody

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63

ISBN 978-83-8331-943-8



9 788383 319438